ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Milây KÖKTÜRK

ERNST CASSİRER'DE SEMBOL ve SEMBOLİK FORMLAR

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

T 105209

ERZURUM-2001

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, felsefe anabilim dalının felsefe tarihi bilim dalında jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Danışman / Jüri

Jüri
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Jüri
Yrd. Doç. Müslim AKDEMİR

Jüri
Doç. Dr. Hakan POYRAZ

Jüri
Yrd. Doç. Uğur Köksal ODABAŞ

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. / / 2001

Prof. Dr. Bilge SEYİDOĞLU
Enstitü Müdürü

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ERNST CASSİRER'DE SEMBOL ve SEMBOLİK FORMLAR

Milây KÖKTÜRK

Danışman: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

2001 – SAYFA: 316

Jüri : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Doç. Dr. Hakan POYRAZ
Yard. Doç.Dr. Müslim AKDEMİR
Yard.Doç.Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

Ernst Cassirer (1874-1945) Kant geleneğine bağlı bir filozoftur. Onun ***Sembolik Formlar Felsefesi*** adıyla bilinen düşünce sistemi bilgi teorisi, kültür, bilim ve dil felsefesi problemlerini ve bu problemlere ilişkin analizleri içerir. Cassirer hem doğabilimsel bilgi teorisini bilimdeki yeni gelişmeler ışığında yeniden yorumlar, hem de kültür bilimlerinin bilgi teorisine yeni bir temel bulmak ister. Ayrıca o, felsefenin en köklü problemlerinden birine, varlık-düşünce ilişkisine çözüm bulmak amacındadır.

Cassirer felsefede ve bilimde varolanın çevresinden uzaklaşma ve sembolikliğe doğru gidiş görür. Ancak bu, varolanla ilişkinin kesilmesi anlamına gelmez; onunla yeniden birleşmek için geçici bir ayrılmadır. Bu açıdan da o, önce sembol ve semboliklik kavramlarını, sembol oluşumunda bilincin rolünü, bilinç içerikleri ve onların oluşumunu inceler. Sembol zihnin oluşturduğu duyusal bir şeydir ve zihin ona temsil görevi vermiştir. Bunun diğer anlamı, sembolün anlam taşıyıcısı olmasıdır. Zihin dünyayı algılar, kendinde ona biçim verir ve bunu semboller halinde dışlaştırır. Aynı şekildeki biçimlendirmeler ise sembolik formları oluşturur. Bu yüzden de zihnin her üretimi, düşünce enerjisi taşır. Zihnin dünyayı *mutlak biçimlendirme*sinden değil, *dünya hakkındaki biçimlendirmeler*den, dünyaya *düşünsel şekil verme*den söz edilebilir. Teorik-bilimsel bilgi de bu anlamda bir biçimlendirmedir. Bunun yanında dilin, dinin, sanatın, mitosun biçimlendirmeleri de mevcuttur. Bunların hepsi zihnin ürünü, birer sembolik formdur. Dolayısıyla tek bir dünya tablosundan söz edilemez. İzlenimlerin kaosundan düzenli bir dünya kavrayışının ortaya çıktığı her yerde, zihnin bir biçim verme fiili vardır. Bu sembolik formlar, içerikleri farklı olsa da, bilincin evrensel fenomenolojisinin aşamaları, parçalarıdır.

Sembolik formların hepsi, insanın kültür dünyasının bir parçasıdır ve bu dünyayı beraberce inşa ederler. Onlar nesne dünyasının salt bir taklidi, kopyası ya da yansıması değildir; bu dünyanın –deyim yerindeyse- zihin prizmasından farklı dalga boylarında kırılıp yansıyan şekilleridir. Onlar arasında çelişki ve çatışmalar olduğu gibi, içiçelik de mevcuttur. Onlardaki her gelişme, insanın kültür dünyasının da gelişmesi anlamına gelir.

ANAHTAR KELİMELER: Sembol, sembolik form, düşünsel biçimlendirme, algı, ifade, nesnelleştirme, bilinç, bilgi, dil, sanat, din, mitos.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

SYMBOL AND SYMBOLIC FORMS IN ERNST CASSİRER

Milây KÖKTÜRK

Supervisor: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

2001 – PAGE : 316

Jury : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Doç. Dr. Hakan POYRAZ

Yrd. Doç.Dr. Müslim AKDEMİR

Yrd.Doç.Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

Ernst Cassirer was a philosopher who devoted to the Kantian tradition. His thoughts, commonly known *The Philosophy of Symbolic Forms*, involve the problems concerning the theory of knowledge, culture, science and the linguistic philosophy, as well as the analysis's in connection with those such problems. Cassirer does not only interpret the naturalistic scientific theory of knowledge in under the light of the new scientific developments, but also intends to discover a fresh foundation for the cultural-scientific theory of knowledge. Moreover, undertakes to discover a new solution for the perennial issue of the philosophy, that is, the relationship between *being* and *thought*.

In the philosophy and science of Cassirer there is a movement from the surroundings of the materialistic existence towards symbolism. But, this does not mean to break off relations with the materialistic existence; this is a departure whose aim is to reestablish a connection or union with it once again. From this perspective, he, firstly, takes into consideration symbol, symbolic concepts, the role of the consciousness in the formation of symbol, the contents of the consciousness, and their formations. Symbol is a thing that is specially formed by the mind or intellect and the mind gives it the duty of representation. The mind perceives the world, it (mind) provides it shape within itself, and reflects this in the forms of symbols. It would be better to say that the symbol must be the transmitter of the meaning. The formulizations as such comprise symbolic forms. For this reason, every produced of the mind involves mental energy. These are mind's *mental formalization* of the world, mind's formalizations regarding the world, but not its *absolute formalization* of the world. The theoretical-scientific knowledge is also the formalization in this sense. In addition to this, there are formalizations of the language, art, religion, and mitosis. All of these is the product of the mind, each of which is a symbolic form. Therefore, it cannot be thought of one kind of world picture. In every place, there is an act of mind in the formation of an harmonious world out of the chaotic perceptions. These symbolic forms, whose contents may be different, are the stages, parts of an universal phenomenology of consciousness.

All the symbolic forms is a part of the cultural world of the human being. They are not the pure counterfeit, copy, and reflection of the world, -if it is correct- they are the forms of this world which is reflected from the prism of the intellect. It looks as though there are conflict between them, as well as harmony and togetherness. Every progression in them shows the development of the cultural world of the human being.

KEY WORDS: symbol, symbolic form, rational formalization, perception, expression, objectification, consciousness, culture, language, knowledge, religion, art, mythos

ÖNSÖZ

Evrenin mitik algılanışından aklî kavranışına geçilmesiyle serpilmeye başlayan felsefî düşünme uzun süre nesne temeline bağlı kalır ve bu süreçte metafizik, ağırlıklı bir yer tutar. Ancak ilerleyen süreçte Kant'la gerçekleşen öznel değişim ise nesnenin konumunu değiştirir. Artık metafiziksel arka plan iyice terk edilir ve akıl, deneyim bilgisi öne çıkar. Doğa biliminin gerçekten göz kamaştıran başarıları da bu yönelimin somut dayanağını oluşturur. Doğabilimsel bilgi teorisi adeta tek ve mutlak bilgi anlayışını temsil ettiği gibi, bu bilgi teorisinin formu bir zihniyet biçimi halini alır. Gelişen bilgi alanları doğabilimsel bilgi ve bilme anlayışının ilkelerinin egemenliği altına sokulur. Bilinecek olgular alanının doğa olguları alanından farklı olması pek göz önüne alınmaz.

Nesne dünyasının bilinmesi doğa bilimlerine terk edildiği ve doğa bilimleri bu görevi lâyıkıyla yerine getirmeyi sürdürdükleri halde, aynı bilgi/bilme anlayışıyla ele alınan insan dünyasında benzer başarılar elde edilemez. İnsan dünyasına doğabilimsel yasalılık ve kesinlik tasarımıyla yönelişlere karşı tepkiler ortaya çıkar; kültür/insan bilimleri için farklı bilgi teorisi arayışları gelişmeye başlar. Tam bu süreçte doğa bilimlerinde içsel bir kriz, bir değişim gerçekleşir. Özellikle Einstein'ın rölativite teorisiyle zirveye çıkan yeni bir evren tablosu, modern fiziğin gelişme yönünü belirler ve doğabilimsel bilgi teorisinin dayandığı klasik fizik belirli bir alanla, algılanabilir nesneler alanıyla sınırlı hale gelir. Böylece hem bizzat doğa bilimlerinin içinde, hem de felsefede farklı bilgi biçimi arayışları haklılık kazanır. İşte Ernst Cassirer böyle bir sürecin ortasında yer alan, bu sürecin bütününü ve gelecekteki muhtemel gelişim yönünü yorumlayan bir filozof olarak karşımıza çıkar.

Kültür bilimlerinin yeni bilgi teorisi arayışları ve kültür felsefesi problem alanı batı düşünce tarihinde birkaç yüzyıllık bir geçmişe sahiptir. Kültürde uzun süre egemen olan doğabilimsel kesinlikte yasa arayışı, mekanik dünya tablosunun geçerliliğini yitirmesiyle, yerini, kültürel alanın özniteliklerinin bilinmesi çabalarına terk eder. Bu değişimi genel anlamda bilgi teorisine, özel anlamda kültür bilimleri ve felsefesine taşıyabilen filozoflardan biri olan Cassirer hem doğabilimsel yöntem ve kavramlar, hem de kültür bilimleri üzerine yaptığı çalışmalarla felsefe tarihinde farklı bir yerde bulunur.

Ülkemizde gerek kültür felsefesi çalışmaları, gerekse yeni bilgi teorisi arayışlarına ilişkin tartışmalar Batı'dan daha geç ve çevirilerle başlamıştır. Batı

düşüncesinin bu alandaki birikimlerinin sadece çok az bir kısmının Türk düşünce dünyasına kazandırıldığını söylemek yanlış olmaz kanaatindeyiz. Bu çalışmanın seçilmesi ve yapılmasındaki amaç da, bu eksikliğin giderilmesine katkıda bulunabilme isteğidir.

Bu çalışma yapılırken kendi Cassirer okumamıza dayandık. Çalışmada karşılaşılan ilk güçlük, Cassirer'in temel eserlerinin çevrilmemiş olması ve onun temel fikirlerini konu alan incelemelerin azlığı yüzünden, onun fikirlerinin felsefe dünyamızda pek bilinmemesiydi. Bu sebeple de, Cassirer'in fikirlerinin ana temalarını tanıtmak amacıyla, bu çalışmada çok fazla ayrıntılara girilememiş; kısmen genel bir zeminde kalınmıştır. Çalışmada karşılaşılan ikinci güçlük ise, sembolik formlar felsefesinin çok kapsamlı iddiaları ve çok yönlü çözümlemeleri karşısında, araştırmada hangi bakış açısına ağırlık verilmesi gerektiği problemi olmuştur. Çünkü Cassirer kendi felsefesinin, felsefenin tarihsel problemi olan öznel-nesnel karşıtlığına çözüm getirdiğini, mevcut bilgi anlayışını genişleten bir bakış açısına sahip olduğunu, kültür felsefesine bir giriş niteliği taşıdığını ifade eder. Bu açıdan da bu çalışmanın bilgi teorisi ve kültür felsefesini bir arada içermesi gerektiği düşünülmüştür.

Cassirer kendi incelemelerinde sistematik ve tarihsel yöntemi bir arada kullandığını ifade eder. Gerçekten sembolik formlar felsefesinde, Thales'ten Varoluşçulara kadar hemen hemen tüm filozoflar ve felsefî görüşler şu veya bu şekilde ele alınmıştır. Bu açıdan bakılınca, Cassirer üzerine çalışmak, deyim yerindeyse, adeta tüm felsefe tarihi üzerine çalışmaktır. Bu bakımdan bu çalışmadaki bir diğer problem, Cassirer'in başka filozoflarla olan fikrî çatışma veya birlikteliğinin ayrıntılı olarak ifade edilmesindeki güçlüktür.

Bu araştırma dolayısıyla düşüncelerini daha yakından tanıdığımız Ernst Cassirer'in eserlerinin çevrilerek Türk düşünce dünyasına kazandırılmasının bir borç olduğunu düşünmekteyiz. Bu çalışmanın şekillendirilmesi ve tamamlanmasında benden yardımlarını esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN'a teşekkürlerimi sunarım.

Şubat, 2001 **Milay KÖKTÜRK**

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖZET I
ABSTRACT II
ÖNSÖZ III
GİRİŞ 1
CASSİRER ve ÇAĞI 1
1.Bilgi Teorisi ve Bilim Alanındaki Gelişmeler 1
2.Cassirer'in Çevresi, Konumu ve Tavrı 22

I.BÖLÜM 31
SEMBOL KAVRAMI 31
1.1.Felsefede ve Bilimde Sembolik Süreç 31
1.2.Sembol Kavramı 37
1.2.1.Temsil ve semboliklik 40
1.2.2.Sembolik özlülük 53
1.2.3.Sembol olarak işaret 64
1.3.Bilincin Yapısı ve Sembolik Fonksiyonu 74
1.3.1.Bilinç bütünüyle unsurlarının ilişkisi 78
1.3.2.Bilincin birliği 84
1.4.Sembol-Nesne İlişkisi 99

II.BÖLÜM 105
SEMBOLİK FORMLAR 105
2.1.Felsefede Form Kavramı 105
2.2.Cassirer'de Genel Olarak Sembolik Formlar 116
2.2.1.Sembolik formlarda nesne ve bilinç 128
2.2.2.Sembolik formlar ve ifade fenomeni 135
2.3.Sembolik Formlarda Öznel-Nesnel Karşıtlığının Aşılması 147
2.4.Sembolik Formların Karşılaştırmalı Analizi 165

2.4.1.Sembolik formlarda ortak nitelikler..... 166
2.4.1.1.Sembolik formların gelişme aşamaları..... 168
2.4.1.2.Sembolik formlarda sentez..... 182
2.4.1.3.Sembolik formlarda kavram teşkili..... 186
2.4.1.4.Temsil, süreklilik ve içteki form..... 193
2.4.2.Sembolik formlarda farklı unsurlar..... 197
2.4.2.1.Genel yapı farklılıkları..... 198
2.4.2.2.Bilinç ve dünya tablosu 219
2.4.2.3.Nesne tasarımı ve sembol kullanımı..... 227
2.4.2.4.Nesnelleştirme aşamaları..... 237

III.BÖLÜM..... 259
SEMBOLİK FORMLARIN BÜTÜNLÜĞÜ OLARAK KÜLTÜR..... 259
3.1.Kültür Alanının Genel Çerçevesi..... 259
3.1.1.Kültüre farklı bakış tarzları..... 259
3.1.2.Doğa ve kültür..... 266
3.1.3.Kültür bilimleri ve kültür felsefesi..... 269
3.2.Kültür ve Kültür Eserleri..... 275
3.3.Kültürde Özne-Eser-Bilinç İlişkisi..... 290
3.4.Kültürün ve Kültür Bilincinin Dialektiği..... 295

SONUÇ..... 302

KAYNAKÇA..... 311

ÖZGEÇMİŞ..... 316

GİRİŞ

CASSİRER ve ÇAĞI

Kant geleneğine bağlı bir filozof olan Ernst Cassirer(1874-1945)'in felsefesini bütün boyutlarıyla ve kendine özgülüğü içinde kavrayabilmek için, onun felsefî çizgisini, onu etkileyen ve bu çizginin dışında kalan çevresiyle birlikte değerlendirmek, onun ilgilendiği felsefî problemlerin o çağdaki konumunu ve bu problemlere ilişkin yaklaşımları belirlemek gerekir. Bu çerçevede de özellikle doğabilimsel bilgi teorisi anlayışı ve doğa biliminde ortaya çıkan yeni tablo; ayrıca kültür bilimleri ya da tin bilimleri merkezli yeni bilgi teorisi arayışları ve bu bilimlerdeki gelişmeler öne çıkar. Bütün bunlar da bizi, Cassirer'i sadece Kant yorumcusu olarak değil, çok yönlü bir filozof olarak görmeye yöneltir. Elbette Kant'ın etkisi onun eserlerinde yoğun ve geniş biçimde görülür. Ancak Cassirer mensubu olarak kabul edildiği Marbourg Okulu'ndan ve eleştirel felsefenin klasik çizgisinden, tavır alış anlamında değil, genişletme anlamında, bir ölçüde ayrılmıştır.

1.Bilgi Teorisi ve Bilim Alanındaki Gelişmeler

Bilgi teorisinde genel anlamda üç dönemden bahsedilir. Birinci dönemde objeye ağırlık verilmiştir. Tüm bilginin taşıyıcısı objedir. Bilme, objenin kendi başınalığına göre ikincil bir nitelik taşır. İkinci dönem Descartes ile başlar ve suje birinci plana geçip öncelik taşır. Cogito önermesi bütün bilginin sujeden yola çıkılarak elde edilebileceğini, gerçekliğin gerçeklik olarak onun suje tarafından düşünüldüğü yerde başladığını söyler. Üçüncü dönem ise Descartes sonrasında başlar ve çeşitli ögelerle karakterize olur. Bilginin koşulları üzerine olduğu kadar bizzat bilgi teorisi üzerine de refleksiyon yapılmaya başlanır.[1] Burada artık geleneksel mantıkla, olgu ve doğruluk kabulleriyle yetinilmez. İnsan dünyası için farklı bilgi teorisi arayışları filizlenmeye başlar.

Burada kısaca ifade edilen süreçte en önemli dönem, ikinciden üçüncüye, Descartes ile başlayan dönemden bilginin çeşitli ögelerle karakterize olduğu döneme geçiştir.

---

[1] Alwin Diemer, **"Bilgi Kuramı"**, Çev.: Doğan Özlem, Günümüz Felsefe Disiplinleri, İnkılap Kit., İstanbul,1997, 2. bs., s.16D9-171

İlkçağda -özellikle Aristo'da- bilmek, nesnenin özünü ve mahiyetini, ilk sebep ve prensiplerini bilmektir. İlkeleri, nedenleri ya da temel ögeleri olan her araştırma alanında bilmek, bu ilkeleri ve nedenleri anlamaktır. Çünkü biz bunları bildiğimizde nesneyi bildiğimizi düşünürüz.[2] İlkçağdan yeniçağa kadar bilgi teorisinin belirgin niteliğinin, Aristo'nun çerçevesini çizdiği biçimde teoria etkinliği -gelişen teorik aklın en yüksek doğruları ve kavramları doğrudan doğruya bilmesi[3]- olduğu ifade edilir. Yeniçağdan sonra ise emperia'nın, aklın nesnelerin yapısını ve içindeki sebepleri deneyimle bilmenin öne çıktığı görülür.

Aristocu anlayışta bilmenin en önemli unsuru akıldan ziyade nesnedir. Zaten akıl da nesnenin formları ile belirlenir ve düşünmenin yasaları ile varlığın yasaları aynıdır. Halbuki Descartes bilmenin merkezine insanı yerleştirme denemesi yapmış, kısmen yerleştirmiş ama bilgiyi ve gerçekliği yine de metafizik alanda temellendirmiştir. İngiliz emprizminin önemli siması John Locke ile başlayan yeni eğilimde ise geleneksel varlık anlayışına kısmen bağlı kalınmakla birlikte, bilgi teorisinde suje artık tümüyle bilmenin merkezine yerleştirilmiş, genel anlamda kendine has nitelik taşıyan bilgi ve bilme anlayışı ile eleştiri çağı ortaya çıkmıştır. Bilgi teorisi içerik değil teorik çerçeve anlamında varlığını Locke'a borçludur. Onun Deneme'yi yazmasının amacı zihnin fiziksel yönü ile ilgilenmek değil, insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini, inancın ve sanının, onaylamanın temellerini ve derecelerini araştırmaktır.[4] Zihnin fiziksel yönünün ele alınışı ontolojik anlam taşır. Halbuki Locke'un amacı ontolojik bir çözümleme değildir. Bu yüzden o, zihnin fiziksel yapısını kendi incelemesinin dışında tutmuştur. Bu yeni bakış açısı bilgiye ve onun problemlerine yaklaşım biçimini ifade eder. Burada artık varlığın arka planında metafiziksel alan bulunmaz. Böyle bir kabul de pozitivizmin büyüyüp serpildiği verimli bir zemin olmuştur.

Aslında bilgi teorisinin ontolojiye dayalı olmasının mantığı açıktır. Bilgi, öznenin yöneldiği şeyin bilgisidir ve o da ontolojik olarak varolan bir şeydir. Bu çerçevede doğal olarak bilgi anlayışının ve bilme tarzının niteliğini ontolojik yaklaşım belirler. Fakat bu anlayışın kesintiye uğraması ve bizzat bilginin düşünce ilgisi haline gelmesi geleneksel

---

[2] Aristo, **Fizik**, Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1997, s.9
[3] Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul-1982, s.117
[4] John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev.:Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi. İstanbul,1996, s.59

çizgiden tamamen kopuşu ifade eder. "*Bilgi probleminin çağlar boyunca* ***ilk felsefe, metafizik*** *adları verilen bir felsefe disiplini içinden çıkarılıp* ***bilgi kuramı*** *adı verilen yeni bir özel felsefe disiplininin konusu olması, aynı zamanda genel bilgi felsefesi tarihinde o zamana kadar sürekli etkili olmuş olan objektivist-ontolojist bilgi anlayışının, Descartes ile başlayan modern suje felsefesiyle dağılma sürecini de içerir*"[5] Yeniçağ sonrasında özellikle daha önce rastlanmayan bir ilişkinin, bilim felsefesi ile bilgi teorisinin yakın ilişkisinin ortaya çıktığı; yeniçağa kadar ontolojik temel taşıyan bilgi teorisinin bu çağdan sonra yavaş yavaş bilim anlayışıyla, özellikle doğabilimsel bilim anlayışı ve felsefesiyle içiçe geçtiği görülür. İşte pozitivist bilgi anlayışı kendini bu bağlamda ortaya koyar.

Pozitivizmin felsefî temelleri aslında İngiliz empristi Bacon'a kadar geri gider. Bacon Aristo'cu görüşlere karşı çıkarak gözlem ve deneyin temele alınıp bilimin bu esaslara göre yeniden kurulması gerektiğini savunur.[6] Bilme faaliyetinde *theoria*ya karşı *praxis*i öne alan bu değişim sürecinde Descartes'ın bilgi ve evren görüşünün önemli bir yeri vardır. Geometrik biçimde inşa edilmiş bir bilgi sisteminin dayanacağı temellere doğuştan sahip olduğumuzu ifade eden Descartes'ın bilgide kesinlik arayışı cogito'da temel bulur. Bu kesinlik rasyonel ve doğuştan idelerle -mantık, matematik- bir arada bulunur ve açık seçiktir. Doğanın doğru dili matematiktir ve bu dünyayı nedenleri ile bilmek için onu gözlem vasıtasıyla bilimsel yoldan ele alabiliriz. Olguların düzeni matematik yoldan elde edilebilir bir düzendir.[7] Descartes sonrası bilgi teorisinin dış dünyanın bilinmesi konusunda deneyi temel alan yaklaşımının, daha sonra özellikle Locke ve Hume'da genel anlamda bilgimizin kaynaklarına ilişkin olarak genelleştirildiği; matematik modelli bir yöntem arayışının ise Leibniz ile zirveye çıktığı görülür. Leibniz buna genel karakteristik adını verir. Leibniz'in genel karakteristik arayışının sebebi, çokanlamlılığın sakıncalarını ortadan kaldırmak ve bilgide mutlak kesinliği sağlamaktır.

Burada Descartes'ın *cogito*suna ilişkin bir problem çıkmaktadır. Bilgi her şeyden önce ve daima bilen öznenin kendisi hakkında oluşturduğu bilinci gerektirmektedir. Bu bilinç cogito bilincidir. Ama cogito bilgiyi temellendiren bir yeti değildir, düşünme fiilinin

---

[5] Diemer, **agm.**, s.170
[6] Şafak Ural, **Pozitivist Felsefe**, Remzi Kit., İstanbul,1986, s.19
[7] Doğan Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, Prospero Yayınevi, İzmir,1994, cilt:1 s.18-19

içeriğini belirleyen bir idedir; kendisi düşünme fiilinin bir ürünü değildir. O halde bunun içeriğini yapan nedir?[8] Sonraki eğilimler düşünmeyi cogito'nun dışına çıkardığı, bilgi ve onun kaynağı problemine yöneldiği için, bu soru metafizik içeriği ile birlikte Descartes'ta kalmıştır. Çünkü Descartes'ın evren tasarımı ve onun gerçekliğinin kesinliği, Tanrı'nın varlığının kesinliği ile temellendirilmişti. Fakat bu, bilginin içeriğini ve doğruluğunu açıklamaz. Cogito sadece ferdi varoluşun kesinliğini bize kanıtlamaktadır.

Hobbes, Locke ve Hume metafiziksel kavramları bir kenara bırakır ve onların yerine emprik olan bilgi kalıplarını koyarlar. Bilgi empiri ile sınırlanamaz; doğuştan hakikatlere de bağlanamaz. Bilgi bazı ögelerin birlikte çalışmasının ürünüdür ve bunlar da bağlantı kurucu şeyler olarak yine de emprik kökenlidir. Olgusal ilişkiler dışında, salt düşünsel ilişkilerden oluşan kendi içine kapalı bir bilgi kuramı temelden yoksundur.[9] Hume'un *fikir bağlantıları* ve *olguya ait şeyler* ayırımı[10], Locke'un insan bilgisinin kaynağı, kesinliği ve genişliğine işaret etmesi, bu gelenekte bilginin kaynağı olarak deneyimin gösterilmesi, metafiziğin artık tamamen bilginin dışına çıkarıldığı anlamına gelir. Leibniz'de *monadların dışarıya kapalı olduğu*nun kabulü, metafiziğin kabulü gibi görünmesine rağmen, gerçekte onu dışlaması olarak da yorumlanır. Çünkü eğer varlığın aslı monadlar ise ve onlar dıştan hiçbir şekilde etki kabul etmiyorlarsa, o zaman doğaüstü varlığın da müdahalesi imkansız olmuş olur.

Aydınlanma döneminde akıl kavramı *ebedi doğruluk alanı* gibi metafiziksel anlamının karşıtı bir anlam kazanmıştır. Akıl sadece belirli bir *edinme formu*dur; onun işlevi bilgi edinmede, eylem ilkeleri edinmede ortaya çıkar ve bir edinme formu olarak onun duyular üstüne yönelmek gibi keyfi tasarrufu olamaz. Akıl, içinde doğruluğun özenle saklandığı bir düşünce hazinesi değildir; olsa olsa doğruluğun keşfine, belirlenmesine götürecek tümel ve asli düşünme gücüdür. Onun neye muktedir olduğu, işlevlerinde ölçülebilir. Akıl benimsenivermiş her şeyi -ilahi, geleneksel vb.- çözüp parçalar; son motiflerine, en basit elemanlarına kadar analiz eder ve analizden sonra da

---

[8] K. Krings-H. M. Baumgartner, **"Bilgi Kuramı Tarihçesi"**, Günümüz Felsefe Disiplinleri, Çev.: Doğan Özlem, İnkılap Kit, 2.bs. İstanbul 1997, s.214

[9] Krings-Baumgartner, **agm.**, s.215

[10] David Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, Çev.: Selmin Evrim, M.E.B. Yay., İst-1986, s. 35

yeniden inşa etme çalışmasına başlar.[11] Bu kavrayış tarzını da pozitivizm için verimli bir zemin olarak görmek uygun olur.

Emprist/sensüalist çıkışlı olan pozitivizm, kendi emprist çizgisi ile tutarlı olarak zihni duyusal kaynağa bağlamaya devam etmekle birlikte, akıla Hume, Locke ve Kant'tan daha fazla işlev yükler. Bilgi problemini bilim ve metodoloji bazında ele alır; bilgi kavramı ise genel-geçerli doğa bilimi idealine dayanır. Pozitivizm daha çok zihnin olgular üstü/dışı kullanımına gösterdiği sert tepki ve zihnin bu tarz kullanılmasının, olgusal denetimden yoksun metafiziksel düşünceye zemin hazırladığını vurgulamasıyla karakterize olur.[12] Bu felsefenin her döneminde bilimsel bilginin önceliği vurgulanır ve geçerli bilginin ancak bilimsel bilgi türünde olabileceği, bu tür bilgi ile doğa gibi insan ve toplumun da kontrol edilebileceği ileri sürülür. Felsefenin görevi ise bütün bilimlerin ortak/genel ilkelerini bulmak olarak belirlenir. Pozitivist felsefe bilimden ayrı bir yönteme sahip olamaz. Bilimsel bilgi dışında geçerli bilgi -özellikle metafizik-, bilimsel yöntem dışında bir yöntem kabul edilmez ve temele olgular konur.[13] Sağlam, gerçek/tam bilginin deneysel bilgi olduğunu savunan emprist filozoflar genel olarak bilginin, özel anlamda bilimsel bilginin tümevarım ve nedensellik yönünden değerlendirmesini yaparlar. Descartes-Kant çizgisinde ise doğa bilimlerinin rasyonalist yönden irdelendiği görülür.[14] Esas itibariyle dikkate alınan ve üzerinde durulan, deneyimle ispatlanabilir ve doğrulanabilir olandır.

Kant duyum ve zihni birbirinden ayırmıştır. Geleneksel anlayışta suje-obje ilişkisine dayandırılan bilgi, artık, zihnin duyumla gelen malzemeyi duyarlıkta işlemesi ve şekillendirmesinin ürünüdür; zihnin önceden sahip olduğu olanakların algı nesnesine taşınması ile oluşur.[15] Kant'a göre bu, Kopernik'in astronomide yaptığı kökten değişikliğin bilgimizi genişletme girişimlerinde uygulanmasıdır. Nasıl Kopernik astronomide bilgiyi daha fazla genişletmeyen, önceki, dünyanın hareketsiz ve merkez olduğu varsayımını değiştirmişse, bilgi teorisinde de, geçerli olan ve bilginin genişletilmesi çabalarını boşa çıkaran *bilgimizin kendini nesnelere uydurmaları gerektiği* varsayımı değiştirilmeli ve nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gereği kabul

---

[11] Ernst Cassirer, **"Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi"**, Çev.: Doğan Özlem, (Die Philosophie der Aufklarung eserinden bölüm çevirisi) Felsefe Tartışmaları, İstanbul, Ocak-1994, sayı: 15, s.92

[12] **Doğan Özlem, Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kit. İzmir,1995, s.46

[13] **Ural, age., s.18-24**

[14] **Özlem, Felsefe ve Doğa Bilimleri**, s.37

[15] **Diemer, agm., s.174**

edilmelidir.[16] Tamamen özne merkezli bu yaklaşımda "*Kant kendi epistemolojisini geliştirirken doğa bilimi modelinden hareket etmiştir. Gerçekten de Kant deneye dayalı bilgi etkinliği olarak, ...yine denetlenebilir bilgiler üretmeleri bakımından doğa bilimlerini örnek alır. Fakat doğa bilimi, ürettiği bilginin nesnenin ve olgusal ilişkilerin bir yansımasını verdiği inancı ile çalışır. Oysa Kant'ın göstermek istediği, tam da, bilimsel bilginin, doğa bilimcinin anladığı ve inandığı anlamda bir* ***realite bilgisi*** *olmadığı, özneler olarak ancak bir ide, düşünülebilir (intelligibl) bir şey olduğunu söylemeye izinli olabileceğimiz bu* ***realitenin (kendinde şeyin)****, ancak görünüşün bir bilgisi olabileceğidir.*"[17]

Fakat bu süreç salt soyut düşünsel bir süreç değildir ve doğa biliminin somut başarılarında temel bulmaktadır. Doğa bilimleri, özellikle fizik doğayı açıklama konusunda kesin başarılara imza atmıştı. "*Onsekizinci yüzyıl felsefesi her yerde ...Newton fiziğinin yöntemsel paradigmasına bağlıdır; fakat o bu paradigmayı hemen en genele yöneltir.*"[18] Klasik doğa bilimi sistemi, Galileici-Newtoncu hareket sistemi tartışılmaz geçerlilik taşıdığı sürece, klasik sistemin dayandığı ilkeler doğanın mutlak temel yasaları olarak görüldü. Her fiziksel gerçeklik için geçerli olan etki ve tepki, kuvvet ve ölçü, zaman ve mekan kavramları, temel iskelet olarak, ilk ve son kez kurulmuştur.[19]

Newton ile özdeşleşen klasik fizik, mekanik ve alan teorisi olmak üzere iki ana dala ayrılır; kütlenin ve enerjinin korunumu yasaları olarak adlandırılan iki temel korunum yasası vardır. Buna göre bir nesnenin kütlesi/eylemsizlik durumu sabittir. Hız ne olursa olsun kütle miktarı değişmediği gibi, cismin ısıtılması veya kimyasal reaksiyona tabi tutularak bozulması ile de kütle azalmaz ya da çoğalmaz. Enerji iş gören ama kütlesi olmayan bir şeydir. Bir ısı işe dönüşür. Fakat ısının ağırlığı olmadığı için bu dönüşümde kütlenin yeri yoktur. Enerji kesintisizdir; çünkü doğada mutlak süreklilik vardır. Elektromanyetik dalgalar da mekanik dalgalardır ve maddî ortamda yayılırlar.[20] Bu durumda alan da sürekli ve kesintisiz varolan bir şey olmalıdır.

---

[16] I. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul-1993, s.25
[17] Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, s. 49
[18] **Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi**, s.91
[19] Ernst Cassirer, **Phanomenologie der Erkenntnis**, Philosophie der symbolischen Formen III, Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1929 s.24
[20] Saadettin Merdin, **Tanrıya Koşan Fizik**. Tümaş Yay., İst.,1998, s.194-199

Doğada süreklilik var olduğuna göre, alan ve mekaniğin birbirine bağlanması gerekir. Örnek olarak; eğer uzayda boşluk varsa, güneş ışığı dünyaya gelirken boşluktan geçiyor demektir. Bu da hem dalgaların maddî ortamda yayıldığı, hem de doğanın yapısının kesintisiz olduğu kabulüne aykırıdır. İşte bu problemi çözmek için, uzayda, varlığı ispatlanamayan ama maddî bir şey olarak var olduğu kabul edilen *esir tabakası* varsayımı ile mekanik ve alan teorisi birbirine bağlandı. Artık doğa, her türlü kendini aşan güçten ve böyle bir gücün etkisinden soyutlanmıştır ve kendi içkin yasalarına göre işleyen bir sistem kabul edildi. Bu bakımdan, "*bizden (özneden) bağımsız, kendi içinde bir düzen ve yasalılığa sahip bir dış dünya tasarımı Galilei'den beri doğa bilimlerinin dayandığı temel bir tasarım olmuştur.*"[21]

Newton'un formüle ettiği yasalar (hareket yasaları) evrenin yapı ve işleyişinin mekanik nitelikte olduğu varsayımını içeriyordu. Bu anlayışa göre her olgunun nedeni başka olguda aranmalıydı. 19. yy.da ısı, ışık, elektrik ve kimya problemlerinin mekanik yöntemlerle çözülebileceği görülünce, mekanik dünya görüşü biricik bilimsel görüş olarak kabul edilir.[22] Başka bir deyişle, doğanın mekanik yapısı ve bütün yapı özellikleri matematiksel olarak, nedensellik ilişkileri içinde, kesin şekilde bilinebilir. Klasik fiziğin atom modeli de bir çekirdek ve onun etrafında belli bir yörüngede dolaşan elektronlardan oluşmaktaydı. O halde böyle bir mekanik sistemde bütün doğa nesnelerinin bir andaki konumu ve hızı bilinebilir ve daha önemlisi, bunu bilmek onların gelecekteki konum ve hızlarını bilmek için yeterlidir. Buradan, doğa bilimlerinin başarısının bize sadece şimdi ve burada olup bitenleri bildirmekten ibaret olmadığı, aynı zamanda gelecekte olup bitecekleri de bildirebileceği sonucu çıkarılır.

Bu katı mekanist ve determinist dünya tablosunda ilk çatlama, alan teorilerinde Faraday-Maxwel denklemleri ile gerçekleşti. Son ulaşılan noktada artık elektromanyetik dalgaların mekanik dalgalar oluşundan ve maddî alanda yayılmasından söz edilemez.

Elektromanyetik dalgalar ivmelendirilmiş elektrik yükleri tarafından oluşturulurlar. Örneğin bir antenin yaydığı radyo dalgaları, anten yapısı içindeki yüklerin sürekli titreşmelerinden doğmaktadır. Boşlukta ışık hızıyla yayılan ve böyle bir kaynak tarafından yayınlanan bu tür dalgalar birbirlerine ve kendi yayılma doğrultularına dik olan,

---

[21] Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, s.23

[22] Cemal Yıldırım, **Bilim Tarihi**, Remzi Kit., İstanbul, 1994, s.109-110

titreşen elektrik ve manyetik alanlardan ibarettir. Bu yüzden elekromanyetik dalgalar enine dalgalardır; titreşen yüklerden çok uzakta algılanabilirler; enerji ve momentum taşırlar. Bundan dolayı yüzey üzerine basınç uygularlar. Zamanla değişen manyetik alan bir elektrik alanı oluşturabilir ve aynı şekilde zamanla değişen bir elektrik alanı da manyetik alan oluşturur.[23]

Deneysel olarak da doğrulanan Faraday-Maxwel alan denklemleri, klasik fiziğin mutlak alan kavramının evrensel geçerliliğini ortadan kaldırmıştır. Çünkü Newton fiziğinde alan, nesnel gerçeklik halinde, kesintisiz varolan, konumlanmışlıklarla dolu bir şeydir. Varolanlar sadece konumları itibariyle görelidirler; yani referans alınan noktaya göre farklı konumlanır; ama onlar kesin olarak yer kaplayarak, evrensel-geçerli nitelikteki *mutlak alan* içinde vardır. Yeni alan teorisinde ise alan süreklilik ve kesintisizlik içinde düşünülemez; etkinlik ile belirlenir; etkinliğin varlığı ve süresi ile sınırlıdır. Yani bir kaynaktaki elektrik yükü titreştiği sürece, içinde bizatihi kendisinin etkin olduğu bir alan oluşturur. Etkinliğin bitiminde artık alan yoktur. Buradaki olan değil oluşan bir alanda, artık mutlaklık ve konumlanmışlıktan söz edilemez. Yeni ulaşılmaya başlanan doğa sistemi artık donmuş, biricik değil, açık ve hareketli bir sistemdir.

Klasik fiziğin incelediği dünyayı tözel olarak varolanlar oluşturur. Bazen varolup bazen varolmayan ya da mutlaklık taşımayan bir alanın varlığı, klasik fiziğin temel kabullerine tamamen aykırıdır. Onun dünya tablosunda böyle bir yapının varlığının kabul edilmesi mümkün değildir.

Fizikte Faraday-Maxwel denklemleri ile başlayan değişim özellikle ışık konusundaki yeni bulgular, atom fiziğinde ulaşılan yeni mekanik ilkeler ve kütle fiziğindeki yeni teorilerle zirveye ulaşır. Bu gelişmeler Newton fiziğinin geçerlilik alanını daraltarak, onun evrensel anlamdaki geçerlilik ve egemenliğine son verir.

Işığın dalga hareketinin bir türü olduğunu öne süren teori birçok fizikçinin deneyleriyle kanıtlandı. Bütün ışık dalgaları, dalgaların bütün karakteristik özelliklerini göstermekteydi. Fakat bazı olgular, özellikle Hertz'in keşfettiği fotoelektrik etki ışığın dalga olarak kabul edilmesiyle açıklanamazdı. Fotoelektrik etki, elektronların, yüzeyi ışığa maruz kalan bir metalden koparak yayılmasıdır. Yayılan elektronun kinetik enerjisi ışığın şiddetinden bağımsızdır. Bu ise dalga teorisine ters düşer. Çünkü eğer ışık sadece

---

[23] Raymond A. Serway, **Fizik**, Çev. Edt. Kemal Çolakoğlu, Palme Yay., Ankara,1996, s.955-976

dalga olsaydı, daha şiddetli ışığın elektrona daha fazla enerji vermesi gerekirdi. Bu olay ile ilgili olarak Einstein kuantumlama kavramını kullanır (1900). Kuantumlama modeli bir ışık dalgasının enerjisinin foton adı verilen enerji paketleri içinde bulunduğunu kabul eder. Böylece kesikli paketler halinde bulunan herhangi bir nicelik kuantumlanmış olmaktadır. Bu durumda da ışığın ikili bir doğası olduğu ortaya çıkar. Işık bazı durumlarda bir dalga gibi, bazı durumlarda parçacık gibi davranır.[24]

Einstein'dan önce kuantum kavramını ortaya atan Max Planck (1858-1947) *siyah cisim ışıması* çalışmalarında ısıtılarak ışıyan bir cismin sonsuza kadar enerji vermediğini isbatlar. Bu ve başka bulgularla radyasyon enerjisinin sürekliliği ilkesine ters düşen Planck, kuantum denilen enerji paketçiklerinden de hareketle, enerjinin kesintili ve bölümlerden ibaret olduğu sonucuna ulaşır. Halbuki o güne kadar doğanın sürekliliği kesin bir gerçek kabul edilmekteydi. Bu verilerle artık bu yapı yıkılmış olur.[25]

Klasik fiziğin atom modelinde konumu ve hızının belirlenebileceği kabul edilen elektronların, modern fizikte gerçekte çok daha problemli olduğu görüldü. Çekirdek etrafında dönen elektronların bir zaman sonra enerji salarak çekirdeğe düşmeleri gerektiği halde, bu elektronlar çekirdek üzerine düşmemektedir; çünkü onlar foton alıp vermektedir. Birden fazla elektron aynı yörüngede toplanmadığı gibi, onların sabit bir yörüngesinden de bahsedilememektedir. Klasik fizikte sabit yörüngede olduğu kabul edilen elektronlar kuantum fiziğinde bir ihtimal küresi, bir bulutsu içinde yer alırlar. Onların konumunu belirlediğimizde *ne zaman orada* olduklarını kaybederiz. Zamanı belirlediğimizde, yerlerini kaybederiz. Burada Heisenberg tarafından ortaya konulan belirsizlik ilkesi öne çıkar.[26] Çünkü bir elektronun hızını ve konumunu belirlemek için ona bir ışın göndermek gerekir. Bu ışın elektrona çarptığında onun konumunu ve hızını etkiler ve gönderdiğimiz ışının bize taşıdığı verilerle o anki durumu belirlesek bile, yeni durumda artık elektron yeni bir konumdadır. Başka bir ifade ile, klasik fiziğin evrenindeki gibi, nesneleri doğrudan ve bütün yönleri ile bilebilme imkanı parçacık evreninde bulunmaz; dolayısıyla bir andaki belirlemelerden hareketle, nesnenin gelecekteki konumuna ilişkin belirlemelere ulaşılamaz.

---

[24] Serway, age., s.985-986
[25] Merdin, age., s. 97-102
[26] Merdin, age., s. 103-104

Kütle fiziğindeki en büyük değişim, Einstein'ın *özel ve genel rölativite teorisi* ile gerçekleşir. "*Einstein'ın çıkış noktası, Newton'ın* ***mutlak mekan, mutlak zaman*** *ve* ***mutlak hareket*** *kavramlarını reddetmek olmuştur.(Newton mekan, zaman ve hareketi ikiye ayırıyordu; mutlak mekan, algıladığımız mekan; mutlak hareket, mutlak mekandaki yer değiştirme; göreli hareket, bir cismin bir cisme göre yer değiştirmesi; mutlak zaman, evrende hiçbir şeyin etkisinde kalmadan muntazam olarak akan zaman; göreli zaman, sene, ay, gün gibi algıladığımız zaman)*"[27]

Einstein kütle ve enerjinin eşdeğerli olduğunu gösterdi. Kütle denilen özellik yoğunlaşmış enerjidir. İkisi arasındaki fark geçici bir durumun yarattığı ayrılıktan başka bir şey değildir. Durgun bir cismin belirli bir kütlesi vardır. Buna *atalet-durgunluk kütlesi* denir. Her cisim kendi durumunda bir değişiklik olmasına karşı direnir. Kütle ne kadar büyükse, direnç de o kadar büyük olur. Ama bu direnç modern fizikte sadece atalet kütlesine bağlı değildir, aynı zamanda hızına da bağlıdır. Halbuki klasik fizikte kütle değişmez ve hızdan bağımsız görülmekteydi.[28] Artık cismin kütlesi değişmez bir şey değildir, hıza bağlı olarak değişebilen bir nitelik kazanmıştır; madde enerjiye, enerji de maddeye dönüştürülebilir. Yani madde, enerjinin hızdan yoksun hali gibi düşünülür. Elbette burada söz konusu edilen hız, ışık hızı ya da ona yakın hızlardır. Newton mekaniğinin söz konusu ettiği hız ise, içinde yaşadığımız nesneler dünyasındaki çok düşük sayılabilecek hızlardır. Modern fiziğin ulaştığı bu noktada klasik mekaniğin ve kuantum mekaniğinin geçerlilik alanları ve temel ilkeleri ayrılmış bulunmaktadır. Artık tek biçimli evren yapısından bahsedilemez.

Kant *her olgunun bir nedeni vardır* yargısını tüm bilimlerin a priori varsayımı saymıştı. Makro düzeyde geçerli görünen bu klasik nedensellik ilkesi mikro düzeyde anlamsız kalmıştır. Çünkü elektronların bir yörüngeden başka bir yörüngeye atlamaları veya radyoaktif maddelerde atomların çözüntüye uğramaları ne önceden kestirilebilmekte, ne de herhangi bir nedene bağlanabilmektedir. Burada sadece olasılıktan bahsedilebilmektedir. Klasik fiziğe duyulan güven, aklın dünya sisteminin geçmiş ve gelecekteki durumunu formülleştirebileceği kanaati, klasik fiziği niteleyen determinizm ilkesi en yüksek noktasına ulaştığı dönemde yıkılmıştır. Newton mekaniğinin

---

[27] Sevim Tekeli ve diğerleri, **Bilim Tarihine Giriş**, Nobel Yay., Ankara,1999, s.392-393
[28] Merdin, **age.**, s. 199-201

hem makro, hem mikro düzeyde birtakım olguları açıklamada yetersiz kaldığı görülmüştür. Güçlüklerin çözümü çabalarından doğan, ısı ve ışığın sürekli akış değil, süreksiz kesik paketçiklerden ibaret olduğu iddiasını taşıyan kuantum teorisi ve uzay, zaman, kütle gibi kavramların mutlak değil, bağıl olduğu görüşüne dayanan rölativite teorisi Newton mekaniğinin yerini aldı ve bunlar insanın düşünme ve hayal gücüne yeni ve daha geniş ilerleme ufukları açtı.[29]

Klasik mekanikten genel rölativite teorisine geçişte, nesneye onun *kendi* özellikleri olarak eklediğimiz sağlam belirlemelerin hangi ilişki sistemi bakımından düşünülmeleri gerektiği bildirilince, bu belirlemeler tanımlanabilmiştir. Hareket, güç, enerji, süre artık *kendinde* hiçbir şey değildir; onlar birbiriyle göreli olarak hareket eden gözlemciler tarafından genel farklılık içinde yorumlanır. Antik fizik bir şeyin *yer*ini fiziksel bir *özellik* olarak kabul eder. Kopernik bunu aşar ve yerin göreli olduğunu ifade eder. Rölativite teorisi ise hareketi tümüyle göreli hale getirir ve her ölçü noktasının sükûnete dönüştürülebileceğini gösterir.[30] Gerçekten de rölativite teorisinin en önemli sonuçlarından biri, zaman kavramının rölativ hale gelmesidir. Zaman hıza, harekete bağlıdır. Herkesin hızına göre zamanı vardır. Zaman herkes için her yerde aynı değildir ve aynı akmaz. *Şu an, şimdi, aynı anda* denilen tüm şeylerin tüm evren içinde geçerli olmadığı ve ilgi kurulan her cismin ya da koordinat sisteminin kendi özel zamanının olduğu anlaşılır.[31] Elbette burada söz konusu edilen hızın kozmik hızlar olduğu unutulmamalıdır.

Fiziğin son yüzyılda gösterdiği teorik gelişme bir dönüm noktasının başladığına işaret eder.[32] Modern bilimde tüm kesinlikler tamamen ilişkilere bağlıdır; şey bize kendini ilişkiler altında ifade eder. Deneyimde hiçbir içerik bize saf olarak, diğeriyle özdeş kesinlik içinde verilmez; tersine, bize kendini sunan şey, her zaman, etkilerin genel bir kavşağıdır. Burada doğrudan tanınabilir ve bilinebilir şey, bir ya da diğer şey değildir; belirli bir *bu* ya da *şu* nitelik değildir; sadece birinin diğeriyle, diğerinin biriyle karşılıklı ilişkisidir. Modern bilim bilme imkanına karşı ileri sürülen itirazları, itirazlarla kavga ederek değil, onlardan tamamen farklı, hatta onlara karşıt mantıkî sonuç çıkarımlarına

---

[29] Cemal Yıldırım, **Bilim Felsefesi,** Remzi Kit., İst.,1995, s.128-129
[30] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.557-558
[31] Merdin, **age.,** s.185-187
[32] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s. 24

ulaşarak aşmıştır. Modern doğa bilimi şeylerin kesin ve mutlak *özelliği* olarak geçerli sayılan şeylerin hepsini salt bağıntıların cisimleşmesi içinde kabul eder. Çünkü bu bilimin gerçek nesneleri şeyler değil, yasalardır. Yasaların zorunluluğu ve sürekliliğine erişmek için, unsurların mutlaklığı ve değişmezliği terk edilir.[33] Bu gelişmeler pozitivist anlayışı doğrular nitelikte değildir.

Pozitivizme göre tarihsel/toplumsal gerçekliğe de yasa bilimi eğilebilir. Bu gerçeklik doğal gerçeklikten farklı olsa da, yasalara göre yönlenen gerçekliktir ve bu yasalar pozitif doğa bilimlerinin yöntemleriyle veya diyalektik yöntemlerle saptanabilir.[34] Comte pozitivizmin en temel inancının, her türlü olayların bağlı olduğu bir düzenin varlığı olduğunu ifade eder. Bu düzen hem objektif, hem sübjektiftir ve uzun süre iyi bilinememesine rağmen, artık, en yüksek toplumsal ve zekaya ilişkin olayların daima değişmez kanunlara bağımlı olduğu ortaya çıkmıştır.[35] Böyle bir kavrayışın arkasında, tüm gerçeklik alanlarını doğal zorunluluğa indirgeyen bir anlayışı yatmaktadır.

20. yy.ın başlarında bilimin temelleri farklılaşmış ve yeni bir biçimde oluşmuştur. Fiziğin bir kısım olgularında kesinsizliğin ve olasılığın geçerli kabul edilmesiyle doğa bilimlerinin mekanist-determinist görüşleri sarsılmasına ve evrensel geçerlilik düşüncesinin, olguların sadece bir kısmı için geçerli konuma düşmesine; yani pozitivist bilgi teorisinin en sağlam dayanağı büyük ölçüde sarsılmış ve farklılaşmış olmasına rağmen, bu bilgi anlayışının kendi iç yapısında ve olgulara temel yaklaşım biçiminde büyük bir değişimin ortaya çıkmadığı ve önceki temel kavrayışını sürdürdüğü söylenebilir.

Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu edinen bilimlerin sosyal bilimler olarak adlandırılmasının da *pozitivist etiketli* olduğu ifade edilmektedir.[36] Doğa bilimleri-sosyal bilimler ayırımı doğal-sosyal gerçeklik ayırımını içermekle birlikte, bilgi objeleri doğabilimsel yaklaşıma göre belirlendiği için, bu gerçekliği temeldeki yaklaşıma göre bilme gereği doğar. Yani esas alınan yaklaşımın doğal bir sonucu olarak, tarihsel/toplumsal alan tıpkı zorunluluklar alanı olan doğa gibi değerlendirilir. Nasıl doğa bilimlerinin bilgileri nesnellik ve zorunluluk taşıyorsa, bu yeni gerçekliğin bilgisinde de

---

[33] Ernst Cassirer, **Zur Einstein'schen Relativitatstheorie,** Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1921, s.50-51
[34] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,** c.1, s.16
[35] Auguste Comte, **Pozitivizm İlmihali**, Çev.: Peyami Erman, MEGSB. Yay., İstanbul, 1986 s.15-16
[36] Doğan Özlem, **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,** Ara Yayıncılık, İst.,1990, s.14

zorunluluk ve nesnellik aranır. Bilgiyi zorunlu gören bir bakış açısından, zorunluluğun olmadığı bir alan için ya zorunlu bilgi elde edilmeye çalışılır, ya da elde edilen bilgi zorunlu olarak doğru, karşıtı düşünülemeyen, düşünülse bile kesin biçimde yanlış olan bir bilgi olarak nitelenir. Halbuki ortaya çıkan gelişme tablosu farklıdır. Cassirer tek tek bilimlerdeki yeni şekillenmenin, 19. yy.ın emprist ve pozitivist sistemlerinin yönelişiyle aynı tarzda gerçekleşmediği görüşündedir.[37]

Pozitivist bilgi teorisinin ilk eleştirisini bu gelenekte yer alan Hume ve ardından Kant'ta görmekteyiz. Bu düşünürler doğa bilimini örnek seçmekle birlikte, bilgi-gerçeklik ilişkisinin tümel bir uygunluğunu aramamışlar; bütünüyle fert merkezli, öznelci deneysel bilgi teorisi kurmuşlardır. Buna, bilginin insanî alana indirilmesi demek de mümkündür. Cassirer'e göre Kant'ın eleştirel felsefesi Aristocu anlayıştaki, varolan olarak varlığının metafizik kesinliğine bir son hazırlamıştır. Bu son aynı zamanda yeni bir başlangıçtır. Kant eleştirisinde pozitivizm ve emprizmin salt bilimciliğinden ayrılmak istemiş, *nesnellik* probleminin evrensel bir çözümüne ve ölçüsüne ulaşmaya çalışmıştır. Bu yüzden o, bilimlerin kendilerine özgü niteliklerini sorgulamasına ve matematiksel doğa bilimlerinin ilerleyişleri dolayısıyla saf matematikten hareket etmesine rağmen, doğa bilimlerindeki gibi bir anlayışla *kültür bilimleri*nin yapısal bir analizini yapmayı denememiştir.[38] Hume ve Kant'ın kökten eleştirisi, doğa bilimlerindeki, zihnin yapısı ve işleyişi ile doğanın açıklanması ve açıklamanın konusu olan doğal olgular arasında birebir uygunluk olduğunu savunan denklikçi anlayışın eleştirisidir.[39] Bunun, pozitivizmin erken eleştirisi olduğu söylenebilir. Eğer bilen özne ve onun açıklaması doğadaki olgularla karşılıklı uygunluk içinde olamayacaksa, özne kendi a priorilerini nesneye yerleştiriyorsa, o zaman bilimsel bilginin mutlak güvenilirliğinden ve geçerliliğinden söz edilemeyeceği sonucuna varmak gerekir. Bu, düşüncenin vardığı mantıkî bir yargıdır. Nesne kendi durumu içinde değil, öznenin zihnî imkan ve şartları içinde bilinebildiği için onun kendinde halini bilme imkanı ortadan kalkar. Genel anlamda bilgi anlayışının bundan etkilenmesi kaçınılmazdır.

Düşüncenin ilerleyen sürecinde gerçeklik, uzun süre nesne dünyasıyla sınırlı kalmaz. Buna paralel olarak da bilgi anlayışında değişme ortaya çıkar. Geleneksel bilgi

---

[37] Ernst Cassirer, **"Der Gegenstand der Kulturwissenschaft"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, s.16

[38] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, s.16

[39] Özlem, **Felsefe ve Doğa bilimleri**, s.30

teorisinin metafiziksel arka planının yavaş yavaş terk edilmesi sürecinde bilgiye yaklaşımda ortaya çıkan pozitivist yöndeki serpilme kendini doğa bilimci anlayışına dayandırdığı ve bu yüzden doğa bilimlerinin somut başarıları ile desteklendiği için, bu bilimlerin başarıları arttığı ölçüde pozitivist bilgi teorisinin etkisi de artarak yaygınlaşmıştır. Ancak dıştan içe, doğadan kendi dünyasına dönen düşüncenin, bu bilgi anlayışı ile kendi gerçekliğini çözemeyeceğini anlamasıyla, doğa bilimlerini reddetmeyen ama ondan ayrı bir bilim anlayışı ve bilgi teorisinin filizlendiğini, bu değişimde tarihin geleneksel anlayıştan farklı yorumlandığını, bilim üzerine geliştirilen düşüncelerin tarihin bu yeni yorumu merkezine oturtulduğunu görüyoruz.

Duyusal yoldan elde edilenlerin yanında tin bilimlerine özgü ve anlamaya dayanan bir bilgi türü mevcuttur. Bunun olabilirliğini pozitivizm atlar.[40] Pozitivist bilgi teorisi nicelleştiricidir, bilgide matematik kesinlik aramaktadır. Oysa her bilgi alanında sayısal veriler elde edilemez. Kültür bilimlerinde nicelleştirmenin ancak gözlem aşamasında, sadece bazı istatistiksel veriler elde etmekle sınırlı olduğu görülür. Bu bilimlerde, doğa bilimlerinde olduğu şekilde yasalar ile olgular arasında matematiksel yoldan ifade edilebilecek neden-etki, yasa-olgu ilişkisi görülmez. Simgesel nitelikte olan değerler, değer sistemleri, ideolojiler, dünya görüşleri, hukuki-ahlaki ve politik inançlar ile insan eylemleri arasında simge-eylem, değer-eylem ilişkisi şeklinde kurulu bir nedensellik vardır. Bunlar ise sayım ve ölçme teknikleri ile sayısal veri haline getirilemezler.[41] Sosyal gerçeklik insana özgü, doğada rastlanmayan bir amaç-eylem bağıntısına göre oluşan, insanın kendisi için kurduğu ve içinde yer aldığı gerçekliktir. Doğa bilimi için uygun olan pozitivist bilme tarzı sosyal gerçekliğe uygulandığında, bu gerçeklik hakkında kısıtlı bilgi verir. Sadece bu alanda var olan olguları tespit etmiş oluruz. Bu sebeple başka bir bilme tarzına ihtiyaç duyarız. Çünkü sosyal gerçeklik alanının neden-sonuç ilişkisi ile bunların yapısı ve doğadaki neden-sonuç ilişkisi ile yapısı aynı değildir.[42] O zaman kültür bilimlerinin olgular alanı iyice belirlenmelidir.

Kültür bilimlerinin konusu doğal olgular değil, yapay olgulardır; doğa bilimcinin anladığı anlamda *olgular dünyası*, doğal gerçeklik dünyası değil, insanlar tarafından meydana getirilmiş yapay bir dünyadır. Doğa içinde oluşturulduğu için doğadan

---

[40] Diemer, **agm.**, s.171
[41] Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, s.30
[42] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, c.1, s.9

kaynaklanan bir belirlenimi varsa da, doğa bilimcinin anladığı anlamda bir gerçeklik yoktur. Kültür bilimlerinin gerçekliğine, sonradan oluşturulmuş bir gerçeklik olarak *kültür gerçekliği* diyebiliriz. Kültür gerçekliği ya da *insan dünyası* doğa bilimlerinin özneden bağımsız saydıkları doğal gerçeklik gibi, bir özne-nesne ilişkisi temelinde inceleme konusu yapılamaz. Çünkü bu dünya öznelerin oluşturduğu, özneler arası etkinlik dünyası olarak karşımızdadır ve bu yüzden kültür gerçekliği özne-özne ilişkisinden hareketle inceleme konusu yapılabilir.[43]

Aslında pozitivizmin kendi mantığı içinde bilmeye çalıştığı bu tarihsel/toplumsal gerçekliğe dayanan yeni bilgi teorisi, aynı zamanda pozitivizmin bir eleştirisidir. Pozitivizmin bilgi nesnesi olarak görmediği *deneyimlenemeyen bilgi nesneleri* ortadan kalkmış değildir. Duyu verileriyle bilinemeyenler de dahil, varolan her şey bilginin konusunu oluşturduğuna ve bunların bilgisinin bir değeri olduğuna göre, bilgiyi sadece duyulabilirle sınırlamak, gerçekte olanın değil, insanın kendi sınırlı algılarının ve kabullerinin ifadesi olmaktan öteye geçemez. Tarihsel açıdan bakıldığında, ayrı bir gerçeklik alanına dayanan ve doğa bilimlerinin karşısına tarihi koymakla başlayan yeni bilim anlayışının temelinde, İslam dünyasında İbn Haldun'u, Batı düşüncesinde ise Vico'yu görmekteyiz.

İbn Haldun'a göre nakil ve rivayete dayanan haberlerin doğruluğuna güvenen ve onları kanun, usul ve benzerleri ile karşılaştırmayan, hikmet ve felsefe bakımından incelemeyen, varlığın doğa ve kanunlarına göre ölçmeyen, bunların gerçekleşebilirliği üzerinde dikkatle düşünmeyen tarihçiler büyük hatalar yapar. Bu sebeple tarihin birçok kaynağa, bilgilere, dikkatli bakışa ve kalpte kesin kanaat oluşturacak tespitlere ihtiyacı vardır.[44] Tarih bir asra veya kavme mahsus olan haberleri anmaktır. Afakî (nesnel) olan umumi halleri, kavimleri ve asırları anmak ise tarih yazan kimsenin maksatlarının çoğunu ona dayandıracağı temeldir, nakledeceği haberler ancak bu takdirde açık anlaşılır.[45] Kavimlerin hal ve durumları asırların ve günlerin geçmesiyle değişir. Bu değişiklikler ancak uzun asırlarda gerçekleştiği için herkes tarafından anlaşılamaz. Çünkü kavimlerin halleri, adet, inan ve akideleri bir şekilde ve belli bir yolda devam ederken çağların geçmesiyle bir halden diğer bir hale dönüşür. Tarihle uğraşanların sosyal kaide ve

---

[43] Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, s.26-27
[44] İbn Haldun, **Mukaddime**, Çev.: Z. Kadiri Ugan, M.E.B. Yay., İst., 1988, cilt:1, s.18-19
[45] Haldun, **age.**, s.75

kanunları, ülke ve asırların hallerini, hadiselerin cereyanlarını, ahlak ve adetlerin, akide, din ve mezheplerin ve diğer hallerin değişmekte olduğunu ve bu değişmelerin tesirlerini bilmeye; bunların geçmişteki hal ve durumları ile şimdiki hal ve durumları arasındaki başkalıkları ve birbirine uygun olan ve olmayan yönlerini anlamaya ihtiyaçları vardır.[46] Tarihe ve tarih bilimine bu şekilde yaklaşan Haldun'un doğa bilimleriyle birlikte diğer bilimlerin kendilerine özgü niteliklerini de belirlenmesi; başka bir deyimle, her bilime kendi yerinin verilmesi yönünde çaba sarfettiği dikkati çekmektedir.

Batı düşüncesinde ise bu doğrultuda Vico'nun fikirleri dikkat çekmektedir. Onun doğa bilimleri karşısında daha köktenci bir fikir geliştirdiği görülür.

"Vico'da bilgimizin asıl amacı olarak doğanın bilgisi değil, insanın kendini tanıma bilgisi belirlenir. Vico insanın ortaya koyduğu gerçekliğin her varolma tarzının anlaşılmasını ve ona derinliğine nüfuz edilmesini, bilginin en önemli niteliği kabul eder. Bilgimizin sınırları eserlerimizin sınırlarından daha öteye uzanmaz. İnsan yalnız bu noktada yaratıcı gibi anlar ve bu durum yalnız manevi dünyamızın içinde gerçek oluşumdur; doğada hissedilemez. Doğa Tanrı'nın eseridir ve ilahi akıl tarafından yaratıldığından dolayı yalnız onun tarafından kolaylıkla anlaşılabilen bir şeydir. İnsanın gerçekten kolaylıkla anlayabileceği şey, bütün ayrıntıları ile ele alamayacağı eşyanın özü değil, kendi eserlerinin kendine özgülüğü ve iç yapısıdır."[47] Descartes'ın metodik şüpheciliğinden hareket eden ama onun tamamen aksine bir sonuca varan Vico'nun kuşku okyanusunda ayaklarını sağlam basabileceği ada, *toplumsal-sivil dünya*dır. Burası doğru bilgi için tek kalkış noktasıdır. Burada doğru ile olgu birbirine geçmiştir. Doğru ile olgunun birbirine geçtiği görüşüyle Vico Descartes'ın cogitosundan, onun kalkış noktasından kurtulur. Böyle olunca felsefi doğruluğa, dillerin, göreneklerin, yasaların ve kurumların insanî dünyasında bize açılmış olan filolojik bir kesinlik olarak ulaşılabilir.[48] Descartes doğru bilgiyi cogitodan hareket ederek kurmuştu. Cogitoda ise doğru olguya -düşünceye- girmişti. Yani cogito doğru ile olgunun birbirine geçtiği zemin idi. Descartes'ın kendi varlığının kesin ispatı düşünme fiiliydi ve varlığın kesinliği düşüncenin düşünmekte oluşuyla başlıyordu. Buna göre, doğru ile olgunun içiçe geçtiği başka bir zemin, yeni bir bilgi anlayışının kuruluşu için başlangıç noktası olabilirdi.

---

[46] Haldun, **age.**, s.66
[47] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, s.9
[48] Karl Löwith, **"Vico"**, Çev.: Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, E.Ü. Yay.,, İzmir, 1984, s.181-183

Vico'da bu zemin toplumsal-sivil dünyadır. Yani toplumsal dünya orada var olan bir gerçeklik olmanın yanında, doğruyu da kendi olgularında taşıyan bir kesişme noktasıdır. Olguları bize açık olan bu dünyanın bilgisi bir kesinliğe sahiptir. Çünkü oradaki olguları yakalamak, doğruyu da yakalamış olmaktır.

Vico'ya göre -Descartes'ın yaptığı gibi- matematiğin idelerinden yararlanıp deney ve gözlem yoluyla doğayı bilimsel yoldan ele aldığımızda gerçek doğal nedenleri değil, soyut düşüncemize ve algımıza açık doğanın bize görünen nedenlerini bilmekle/bulmakla yetiniriz.[49] Biz ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi doğru ve temelli olarak bilebiliriz. Doğayı yaratmadığımıza, tersine yaratılmış bir şey olduğumuza göre, doğayı doğrudan ve yetkin olarak bilmek bize zorunlu olarak kapalıdır. Descartes'ın kesinliği gerçek nedenleri bilmeye ilişkin bir kesinlik değil, biçimsel bir bilince ait kesinliktir. Apaçık bir bilmeye ancak tıpkı Tanrı'nın doğayı yaratmasında olduğu gibi, bizzat kendi objelerimizi özgürce kurduğumuz yerde, yani matematiksel yapıntılar alanında erişebiliriz. Fakat sayılar ve şekiller somut doğa bilgisi edinmek konusunda asla bize bir zemin sağlayamayacak olan soyutlamalardan ibarettir. Üstelik sayı ve şekiller *toplumların doğası* hakkında bir şey ifade edemezler.[50] Kesinlik ve apaçıklığı kendi eserimiz olan geometride görebiliriz, ama bunu nesnelerin doğasına taşıyamayız. Biz gerçek nedenleri ile tanıyamadığımız doğaya kendi bilincimizin ürünlerini taşıyoruz. Descartes burada haklı olsa da, matematik kesinliği ve apaçıklığı doğaya taşımıştır.[51]

Cassirer'e göre, tarih, şiir, dil gibi kültür bilimlerinin mantığı olarak tasarlanan Vico'nun mantığı ilk defa olarak doğa bilimlerinin ve matematiğin, objektif bilginin çerçevesini çiğnemeye cesaret etmiştir. Vico'nun *yeni bilimi* -scienza nuova-, hakkıyla bu adın sorumluluğunu taşır. Onda gerçek bir yenilik bulunur. Fakat bununla beraber ortaya koyduğu bu eser, bu yeni bilimde bulunan problemler için pek az çözüm özelliği taşır. Bu problemlerin yoğunluğu tümüyle Vico'nun kendisi tarafından ortaya konulmuş değildir. Felsefi bilinçlerin aydınlığında gelişen, Vico'da henüz yarı mistik alacakaranlıkta yatan şey, ilkin Herder'de belirginleşir.[52]

---

[49] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, c.1, s.19
[50] Löwith, **agm.**, s.180-181
[51] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, c.1, s.19-20
[52] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, s.10

Herder doğal gerçeklik ile tarihsel/toplumsal gerçeklik arasında ayırım yapar. Tarihsel/toplumsal gerçeklik alanı doğal gerçeklikten tamamen farklı bir oluşma ve süreçleşme gösterir. Bu yüzden de, bu gerçeklik alanını kendi özgülüğü içinde, özel yöntemlerle ele alacak başka bilimsel kavrayış tarzına ihtiyaç vardır. Yasa kavramı doğal gerçeklik için uygundur. Tarihsel/toplumsal gerçeklikte yasa arayışı doğabilimsel anlayışlarla ortaya çıkmıştır. Oysa bu alan zorunluluk tasarımı altında ele alınamaz. Bu kendine özgülüğü kavramak gerekir.[53] Toplumsal durumda insan anlam içinde olma özelliğine sahiptir. Tinsel dünyadaki her şey insanın malıdır; onun yaptıklarıdır. O kendi durumunu kendisi için iyi bildiği şeye göre kendisi kurar. Olguları yapan, insanın iradeli, amaçlı eylemleri; bu eylemler doğrultusundaki düzenlemeleridir. Bu sebeple bu dünyada doğabilimsel genellik aranmaz. Doğabilimsel anlamda tekrar, süreklilik olmadığı için, doğa ile arasında paralellik kurulamaz. Tarihsel/toplumsal gerçeklik insan özgürlüğünün parladığı bir alandır. Teorik akla dayanarak her şeyi genellik-yasalılık içinde görme isteğimizi bu alanda doyuramayız. Her çağın, dönemin kendi kendine kurduğu düzen, tinsel hayat tarzı, buna şekil veren kurumlar, bu hayat tarzına sinen dini, estetik ilkeler/ideler vardır. Bunlar o çağın gerçeğine varmak için motif/neden durumundadır. Bunları olgu olarak görmek, insanların yaptıkları bu şeylerin insan eylemlerinin nedeni ve yönlendiricisi olduklarını kavramaktır. Bu gerçekliğin kendi içinde bireysel bütünlüğü vardır ve her çağı-ulusu kendi tekliği-benzemezliği altında ele almak gerekir.[54]

Artık doğal gerçeklikten ayrı, olguları nesnel olmayan ve bu yüzden emprik yöntemle bilinemeyen, doğa bilimlerinin değil, başka bilimlerin bilgi nesnesi olması kaçınılmaz olan başka gerçeklik alanı kurulmuştur. Bu aynı zamanda doğa bilimci bilim felsefesinden ayrı bir bilim felsefesinin, pozitivist bilgi teorisinden ayrı bir bilgi teorisinin de kendi zeminini bulması demektir. Bu süreçte Dilthey önemli bir yere sahiptir.

Kendisini Kant'ın bir öğrencisi olarak ilan eden ve onun Eleştiri'de eksik bırakmış olduğunu düşündüğü tarihsel bilgiye ilişkin boşluğu tamamlama görevini kendine veren[55] Dilthey, önce yeniçağın bilgi teorisiyle bir hesaplaşmaya girer. Ona göre tüm bilim deney bilimidir; ama her türlü deney kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini

---

[53] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, c.1, s.16-17
[54] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, c.1, s.22-23
[55] Doğan Özlem, **"Dilthey'ın Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim"**, Bilim, Tarih ve Yorum. İnkılap Kit., İstanbul, 1998, s.98

bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar. Bu, bilincin koşullarının ardına geçmeyi olanaksız sayan, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız kabul eden bilgi kuramsal bir çıkış noktasıdır. Modern bilim bundan başka bir çıkış noktası kabul edemez. Dilthey bu bakımdan kendini Locke, Hume ve Kant'ın bağlı olduğu bilgi kuramcı okulla pek çok noktada uzlaşmış bulur. Çünkü Tarih Okulu da aynı yaklaşımı temel alır. Bizim doğa hakkındaki tasarımımız bilincin koşullarından çıktığına göre, nasılsa öyle olan gerçeklik (doğa) karşısında biz olsa olsa bilincimize verilmiş olguları içten deneyleyerek bir bilgi sahibi oluruz. İşte tinsel bilimlerin merkezinde bu olguların çözümlenmesi yatar.[56] Bu noktada yeni bilgi teorisinin farklılaşması başlar. Dilthey'a göre bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar ancak bu bütünlüğün çok çeşitliliği içinde kavranabilir. Bu kavrama da salt a priori bir bilgi olanağına (salt akıl) başvurularak sağlanamaz. Tasarımlanan bir şey olarak dış dünya daima ve sadece bir fenomen olarak kalır. Buna karşılık bizim isteyen-hisseden-amaçlayan özümüz, tümüyle bizden bir şey, bize ait bir şeydir ve bu öz dış dünya gerçekliğinden daha kesin bir veridir. Çünkü o, tasarlanan bir gerçeklikten önce yaşanan bir gerçekliğe aittir.[57] Yaşama süreci nedensellik bağıntılarına değil, insanın kendi içselliğine dayanır. Bu süreç de ancak insanî varoluşun bütünlüğü içinde kavranabilir.

Yeniçağın bilgi teorisi insanın bütünlüğünü göz ardı ederek bilginin imkan ve sınırlarını araştırır; inanç, değer, yargı ve kanılarımızın incelenmesine bunun ışığında geçer ve salt akıl varlığı tasarlayıp, bu varlığın karşısına dış dünyayı koyarak bilgi teorisine eğilir. Bu çağda dış dünya *salt tasarımlar altında tanınan fenomenler topluluğu* olarak görülmüş; bilgi, bu fenomenler topluluğu hakkındaki duyusal malzemenin bu *salt tasarımlar* altında işlenmesinin ürünü sayılmıştır. Bunu yapmakla da salt akıl varlığını insanın total kimliğinden koparmıştır. Akıl sahibi olma, insanın total kimliğinin bir yanıdır. Akıl total kimlikte hiçbir şey ithal etmeden kendi başına saf bir şey olamaz. Oysa bilgi problemine insanın salt akıl varlığını da içeren total kimliğinden kalkarak geçilebilir.[58]

---

[56] Wilhelm Dilthey, **"Tinsel Bilimlere Giriş"**, Çev.: Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, E.Ü. Yay., İzmir, 1984, s.214

[57] Dilthey, **Tinsel Bilimlere Giriş**, s. 215

[58] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, c.1, s.27-28

Halbuki "*Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (suje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır.*"[59]

Tinsel olgular, üzerlerinde egemenlik kurmak istediğimiz bir gerçeklik (doğa) değil, kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik oluştururlar. Bu süreci yapan şey, onun öznesi bizzat insanlıktır. Bilgi ve bilmenin doğası bizzat bu alan üzerinde aydınlatılabilir. Tinsel yaşama ait olgular insanın psiko-fizik yaşam bütünlüğünden kopartılamazlar. Bu olguları araştıran insan bir irade özgürlüğü, eylem sorumluluğu yakalar. Tinsellik insanın kendi bilincinin olgusudur ve bu evren içinde insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir hayat amacı ortaya çıkar. İnsan bununla, objektif bir zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük bu tinsel bütünlüğün sayısız noktalarında hep ışıldar. Burada doğal değişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır. Bu, insanın kendi içinde süreçleşen her şeyi içine alır. Fert bu bütünlüğün anlamına kendi deneyimleriyle sahip olur.[60] Tinsel yaşamın temel özelliği, farklı şekillerde olsa da. kendisini ifade etme ya da *nesnelleştirme* özelliği bulmasıdır. Açık ifade biçimlerinde düşünce öznenin bilincinde sözcüklere ya da diğer sembollere bürünür. Her yaşanmış deneyim, etkinlik mutlaka bir ifade biçimi ile ifade edilir. İfade *kendini tanıma*nın ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak ifade ederek görüşlerimize belli bir açıklık, derinlik süreklilik kazandırırız. Duygu ve düşüncelerim yaptığım ve söylediğim şeylerle kendini açığa vurur. İfade etme, kendi düşüncemize ait bilgimizin üzerinde inşa edilmiş olduğu temeldir. İfade aynı zamanda diğer düşünceleri bilmemizde de aracıdır.[61]

Tin yaşayan bir bütünlüktür ve her parça bütünün bir karakteri olarak birleştirilir. Tinsel yaşamda farkına vardığımız şey *anlam*dır. Dilthey'da anlam tinsel yaşam sürecindeki bütün ve parça arasındaki ilişki anlamına gelir. Anlam anlamanın kavramaya çalıştığı şeydir. Anlama ise yaşayan bir süreçteki bütün ve parça arasındaki ilişkidir; tinsel yaşamın, ifadeleri ve işaretleri aracılığıyla kavranmasıdır.[62] Tinsel hayat büyük ölçüde

---

[59] Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev.:Doğan Özlem, Paradigma Yay., İst.,1999,s.17

[60] Dilthey, **Tinsel Bilimlere Giriş**, s.220-221

[61] Özlem, **Dilthey'ın Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim**, s. 76-77

[62] Özlem, **Dilthey'ın Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim**, s. 79-80

ide/norm gibi ilkelere göre yönlenen süreçtir. Bu ilkeler büyük ölçüde irrasyoneldir. Bu süreçteki irrasyonaliteyi aydınlatmak için teorik aklın açıklayıcı değil, tarihsel aklın anlamacı tutumuna ihtiyaç duyarız.[63] Her tarihsel sürecin kendine has bir özerkliği bulunur. Suje kendini, yine kendisi tarafından konulmuş şeyler içinde bağımsız ve soyut varlık olarak kavrayamaz. Tersine o, tarih tarafından belirlenmiş ve tutuklanmıştır. Bu nedenle insanın hem kendini, hem evreni bilmesi ancak hermeneutik sayesinde, tarihsel konumunu yorumlamak yoluyla olacaktır.[64]

Artık yeni bilgi teorisinin temelleri, yöntemi ve ulaşmaya çabaladığı bilginin amacı açık hale gelmiştir. Dilthey'a göre bilgiye yaklaşımın temeli, onu, ***yeniden kuran bir anlama*** olarak kavramaktır. Doğa bilimlerinin açıklama yöntemiyle yapılan, nesnenin dışında kalarak onun içine nüfuz etme sürecinde, nesnede erişilebilenleri aktarmaktır. Burada bilgi nesnesi insanın bir parçası olan değil, dışta kalan bir şeydir. İnsan kendini ve bizzat kendi kurduğu evreni bu yaklaşımla bilmeye çalıştığında, tıpkı bir nesne karşısında olduğu gibi, ya kendini onun dışına çıkaracak ya da bu evreni dışta olan bir şey gibi görecektir. Bu da, onun kendi evreni ile ilişkisiyle ve o evren içindeki konumuyla çelişir. Doğabilimsel bilgide insan özgürlüğüne yer yoktur. Aslında bu, doğal evrenin yapısıyla da uyumludur. Fakat insan, kendi seçimleri ve özgür eylemleriyle kurduğu kültürel evreni doğa bilimci yaklaşımla bilmeye çalışırsa, yine kendi özgürlüğünü yakalayamaz. Çünkü gerçekte hep içinde bir parçası olarak varolduğu evrenin derinliğini atlamış olur. O zaman bu bilginin, *özgürlüğün parladığı alanın* gerçek bilgisi olduğu iddia edilemez. Bu güçlükler bilimde ve bilgide yeni anlayış arayışını zorunlu kılar.

Tarih bu gerçekliğin bilimi olarak merkezde bulunmakla birlikte, Dilthey bu olguları bilgi nesnesi yapacak bilimi adlandırmanın çok fazla önem taşımadığını ifade etmektedir. Ancak Özlem'e göre Dilthey'ın söz konusu ettiği tarih politik ve kuramsal tarih değil, düşünce tarihidir. Onun çalışmalarında fiziksel dünyaya ilişkin bilgimiz tartışılmakla beraber, birincil konu değildir. Onun çalışmalarında metodoloji, doğa bilimlerinin metodolojisi değil, tin bilimlerinin metodolojisi yer kaplar ve üzerinde durduğu temel konu, bu iki metodoloji arasındaki farktır.[65] Dilthey, tarihsel bilimlerle insan bilimlerinde anlamanın öznel sınırlarını aşmak üzere, sistemli bir çaba içinde,

---

[63] Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, c.1, s.30-31
[64] Krings-Baumgartner, **agm.**, s.225
[65] Özlem, **Dilthey'ın Devrimi**, s. 73-74

yöntemli bir prosedür olarak hermeneutik anlayışını geliştirmesine rağmen, Gadamer'e göre, yöntem doğmatizminin çok yakınında bir yerlerde bulunur. O, anlamanın öznel kutbunu tasdik etmenin bütün içerimlerini farkedemediği içindir ki, nesnel hakikati doğurmaya muktedir güvenilir bir araç olarak, geleneksel yöntem modeline bağlı kalır.[66]

2.Cassirer'in Çevresi, Konumu ve Tavrı

Farklı felsefe çevreleri Kant sonrası doğa ve kültür bilimlerinde ortaya çıkan gelişmelere ve şekillenen yeni yaklaşım biçimlerine kayıtsız kalmaz. Dilthey ve Alman Tarih Okulu'nun hermeneutik merkezli çalışmaları sürerken, Yeni-Kantçı okullarda kültür bilimlerine daha farklı bir yaklaşım sergilenir. Başka bir ifadeyle, "*Alman felsefe geleneğinde ağır basan tinselci kültür bilimi anlayışıyla, pozitivist etiketli sosyal bilim anlayışı arasında, felsefe tarihi içinde kökleri 19.yy.ın başlarına kadar giden ve birbirini izleyen dönemlerde Alman İdealizmi-pozitivizm, tarihselcilik-olguculuk, hermeneutik-doğalcılık karşıtlıkları halinde günümüze kadar ulaşan bir geleneksel karşıtlık oluşmuştur.*"[67] Cassirer'in içinde yer aldığı Marbourg Okulu da bu süreçte karşımıza çıkar.

Geriye Kant'a savaş çığlıklarıyla Alman idealizmine karşı başlayan Yeni-Kantçı harekette, yalnızca bilimin geçerli sayıldığı ve metafiziksel gerçekliğe doğru bir yol olarak bilimin sınırlarını aşmaya yönelik herhangi bir girişimin haksızlığı ön plana çıkar.[68] Fakat daha sonra Kant'ın eleştiri yöntemine bağlı kalınarak bu eğilimler çeşitlenir. Yeni-Kantçılarda Kant'ın büyük düşünür olarak kabul edilmesi, metafiziksel yöntemin imkansızlığı, sezginin reddi ve aklın bütünü kurabilecek sentez yeteneğine sahip olması, bilgi konusunda idealist oluşları ortak temel görüşler olarak kabul edilir.[69] Marbourg okulunun tüm temsilcilerinin bu çerçevede doğa bilimlerine yöneldiği ve idealizmi oldukça köktenci biçimde yetkinleştirdikleri, yargının nesnelliği ve doğruluk sözcüğünün anlamının açıklanışının kategorilere başvurularak yapılabileceğini ifade ettikleri söylenir.[70]

---

[66] David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş.**, Çev.: Ahmet Cevizci,Paradigma Yay.,İst.1998, s.151
[67] Özlem, **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, s.14
[68] William S. Sahakıan, **Felsefe Tarihi**, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İst.,1995, s.193
[69] J. M. Bochenski, **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, Çev.: S.Rıfat Kırkoğlu. Kabalcı Yay.,İst.,1997, s.120-121
[70] Bochenski, **age.**, s.122-123

Fakat Cassirer teorik aklı temel alma, bilgide duyum ve deneyimin yeri, saf aklın kategorilerinin teorik-bilimsel bilgideki konumu konularında Kant geleneği ve Marbourg okulu çizgisinde bulunmakla beraber, onun, saf aklın kategorilerini başka bağlamlara yerleştirmesi noktasında ve kültürbilimsel yöntem konusunda farklı bir çizgiye doğru kaydığı gözlenir. Cassirer ilk çalışmalarından olan *Subtanzbegriff und Funktionbegriff* (Cevher ve Fonksiyon Kavramları) adlı eserindeki analizler, bilgi *zorunluluk* ve *genelliğin* en yüksek aşamasına eriştiğinde, bilginin esas ve temel oluşturan yasasının en açık ve en keskin biçimde gösterilebileceğinden hareket eder.[71]

Cassirer'in *Cevher ve Fonksiyon Kavramları* çalışması doğabilimsel düşünmenin iç yapısı ile ilgilidir. Cassirer bu çalışmadaki sonuçları kültürbilimsel problem incelemeleri için verimli hale getirmeye çalışır; fakat genel bilgi teorisinin kavrayış tarzı ve sınırlılığının, bu bilimlerin temellendirilmesi için yeterli olmadığı sonucuna varır. Bu yüzden de genel bilgi teorisi genişletilmelidir. Dünyayı sadece bilimsel olarak bilmenin genel temellerini araştırmak yerine, dünyayı *anlama*nın farklı temel formlarını, bu formların kendine özgü eğilimleri ve yapısı içinde kavramaya ve onların bir diğeri karşısında sınırlarını belirlemeye geçmek gerekir. Genel şekilde belirlenen böyle bir zihinsel *formlar öğretisi,* tinsel bilimlere metodik bakış ve temellendirme ilkesi bulma umudu verebilir.[72] Bu noktada Cassirer'in kültüre ve kültür bilimlerine, dünyayı bilme çabasına bakışı farklılaşmaya başlar. Doğruluk ve nesnellik ile saf aklın kategorileri ilişkisi geleneksel çizgide düşünülmez. Akıl yine kurucu-sentetik niteliğe sahiptir. Ancak onun artık *yargılar üretmek*ten daha başka niteliği; dünyayı farklı şekillerde biçimlendirme özelliği öne çıkar. Yani akıl kendi donanımlarıyla nesneye girerek onu bilmenin ötesine geçer; nesneye, kendi enerjisi ile oluşturduğu sembolik formlarda farklı düzeylerde yeni biçimler verir. Kültür dünyası da budur.

Cassirer okulun diğer mensuplarını bu duruş noktasından, özellikle doğa bilimi-kültür bilimi arasındaki çatlak ve felsefeye yerleşen historizm ve naturalizm yaklaşımları bağlamında eleştirir. Cassirer'e göre Ernst Torelsch'ın *Der Historismus und seine Probleme* (Tarihselcilik ve Problemleri) yazısında tarihselciliğin gelişimi mükemmel anlatılmıştır. Ama bu yazıda bilgi eleştirisi ve metot öğretisi problemi, dünya görüşleri

---

[71] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s. V

[72] Ernst Cassirer, **Die Sprache,** Philosophie der symbolischen Formen I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1923, s.V

karşıtlığı kadar söz konusu edilmemiştir. Windelband'ın, tarih ve doğa bilimi karşıtlığını dünya görüşünde değil, metotlarda gören teorisi ise, ilk bakışta çok yalın ve açık ortaya çıkmasına rağmen, tasvir etmek istediği karmaşık gerçekliğe uygun düşmez. Bu teori tarih ya da doğa bilgisini, bilginin bir aşaması olarak görmek zorunda kalır; yani bütünü parçalara ayırmaz. Rickert ise tarihsel-bireysel ile *doğabilimsel-geneli* keskin bir darbe ile ayırır; mantıkçıların konularını baltalamak gerektiğini söyler ve onun teorisinin sınırları tanınmaz hale gelir. Her tarihsel-bireysel bilgi kendi dayanağını genelliğe kapatır; doğabilimsel yasa kavramları yerine değer kavramları sistemi konulur. Sınıflandırmalar bu kavramlara göre yapılır ve böylece tarihsel bilgi elde edilir. Windelband ve Rickert matematiksel doğa biliminin başardığı şeyi tarih ve kültür bilimlerinin başarmasını isterler. Ancak onlar mantık ya da metafizik arasında bocalama tehdidi ile karşılaşırlar ve temellendirme problemi yaşarlar.[73] Bu konuları ele alışta Cassirer'de yaklaşım farklılığı görülür. O kültür alanını, salt tarihselliğinin yanında, sembolik formların bütünü olarak inceleme konusu yapmıştır. Cassirer'i bu konuma yerleştiren en önemli çevre, Warburg Kütüphanesi çevresidir.

Cassirer'in Hamburg yıllarında, üniversite yanında bu kütüphane de büyük önem taşır. Warburg kütüphanesi ve onun kurucusu Aby Warburg, Cassirer'in felsefî gelişimi üzerinde kalıcı bir etkiye sahip olmuştur. Cassirer'in kütüphane ile ilişkisi 1920 yılında başlar. Warburg kütüphanesinde bulunan yirmibin civarındaki kitabın hepsi kültür tarihi üzerinedir. O çatı altındaki topluluğun yoğunlaştığı ana tema ve sistematik bakış açısı kültür tarihine farklı biçimde giren, sembolün ve tasvirî ifadeye öncelik veren bir nitelik taşır. Bundan sonra Cassirer'in araştırmalarının merkez noktasında duyusal-cisimsel ifade problemi ve onun sembollerde sabitleşmesi konusu bulunur ve bu tema onun kendi sistematik felsefesinde oluşur. *Sembolik Formlar Felsefesi* belki yeni ve başka bir yerde de ortaya çıkabilirdi. Fakat bu felsefe Warburg kütüphanesinde ideal verimli zeminini bulmuştur. Cassirer bu kütüphaneyi daha ilk ziyaretinde anlamıştı.[74] Cassirer Warburg'da *kitapların salt bir yoğunlaşmasının değil, problemlerin salt bir yoğunlaşmasının* söz konusu olduğunu; uzun zamandır kendini meşgul eden soruların orada adeta cisimleşmiş halde önünde durduğunu ifade eder. Onda bu etkiyi uyandıran, kütüphanenin maddî alanı

---

[73] Ernst Cassirer, **"Dingwahrnehmung und Ausdruckwahrnehmung"**, Zur Logik der Kulturwisseschaften, Darmstadt 1980, s. 35-37

[74] John Michael Krois, **Cassirers Leben und Werke,** www.cassirer.org

değildir; tersine, maddî alandan daha kuvvetli olarak, kütüphanenin kuruluş ilkesidir. Warburg'da sanat-din-mitoloji, dil ve kültür tarihi hem mukayese edilmektedir, hem de onlar birbirine ve ortak bir düşünsel merkeze bağlanmıştır.[75]

Cassirer'in kütüphane ile yazı ilişkisi 1921 ortalarında başlar. *Mitik Düşüncede Kavram Formları* (1922), *Dil ve Mitos* (1925) ve temel eseri *Sembolik Formlar Felsefesi* bu çatı altında gerçekleşir ya da şekillenir. Warburg Kütüphanesi 1926'da ***Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*** (KBW; Kültürbilimsel Kütüphane Warburg) olarak adlandırılır. Bu ad Cassirer'in ve Warburg'un kültürbilimsel araştırma ilgilerini birleştirir. Yıllar sonra Cassirer KBW'u *çalışmamın Arşimetçi noktası* diye adlandırır.[76]

Warburg kütüphanesi felsefî bir tartışma zemini değildir. Bu yüzden Cassirer sistematik-felsefî nitelikteki çalışmalarını bu kütüphanenin kültürbilimsel çerçevesinin dışında görür ama, görüş ve düşüncelerini temellendirmek için Warburg'un kendi üzerindeki etkilerine ve oradaki izlenimlerine dayanır. Çünkü ona göre her zihinsel-tarihsel problemin gerçek boyutlarına ve derinliğine erişildiğinde, o problemin, genel bir sistematik zihin felsefesi problemini kendi içinde taşıdığı görülür. Bu konuya genel bakış, zihinsel olanın özeti sadece zihinselin kendi tarihinde gerçekleşir. Düşünsel varlık sadece oluş formu içinde seyredilebilir; felsefî olarak kavranan ve nüfuz edilen her düşünsel oluş da, böylece varlık formuna indirilir. Bu açıdan, dil, din, sanat tarihi bu alanların felsefî incelemesinin dışında tutulamaz ya da bu alanların felsefî incelemesi o alanın tarihini geri plana itemez. Tarihsel varoluşun her yeni çerçevesiyle, daha doğrusu tarihsel varoluşa ortak olan çerçevesiyle, araştırıcıyı tarihsel incelemeye sevk eden ilişkiler işaret edilir ve araştırıcı da bunu görür. Bugün sadece felsefede değil, ayrıca tek tek bilimlerde de en kuvvetli biçimde, *pozitivizm*in, olayların salt maddesiyle ilgili kayıt ve konumlamasının dışında gelişen bir çaba belirir. Bunun en açık örneği dilde görülür. Dil tarihinin olgularının tam ve gerçek bağıntısı, pozitivizmden idealizme kesin bir adım atılınca elde edilmiştir.[77]

---

[75] Ernst Cassirer, **"Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften"**, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt, 1956, s. 171

[76] Krois, **agm.**

[77] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s. 171-172

Dil olgusu tarihsel ve düşünsel bir oluş kabul edildiği zaman, onun tarihsel oluşum süreci de öne çıkar. Dilin fiziksel yapısı ve ses değişimi gibi nesnel-fiziksel unsurları fizyolojik açıdan incelense bile, onların bu şekildeki değişiminde dilin düşünselliğinin rolü böyle bir inceleme ile bilinemez. Dilin düşünselliği onun oluş formunda seyredilebilir; dile felsefi olarak nüfuz etmekle, onun düşünselliğini varlık formuna indirmiş oluruz. Felsefi olarak nüfuz etmekle adeta gizlenmiş olan açık ve anlaşılabilir hale geleceği için, nüfuz edilen nesne de artık salt düşünsel şeyliğini; deyim yerindeyse, perdelenmiş varoluşunu muhafaza edemez.

Cassirer kendi düşüncelerine dil tarihinden, özellikle Wilhelm von Humboldt'un çalışmalarından örnekler getirir; ayrıca Humboldt'un dille ilgili yorumlarına önem verir. Bu açıdan, onun üzerinde Humboldt'un etkisini de zikretmek gerekir.

Cassirer'i sadece kültürbilimsel alanda kalmış olarak görmek yanlıştır. O doğa bilimlerinin geçirdiği değişime de derinlemesine vakıf olmuştur. Özellikle Einstein'ın rölativite teorisi üzerine yaptığı bilgi teorisi niteliğindeki incelemeyi yayınladıktan sonra Einstein ile yazılı ve kişisel ilişki kurmuştur.

Cassirer'in söz konusu ettiği doğa bilimi ve doğabilimsel bilgi anlayışı, Dilthey'daki gibi salt klasik fizik merkezli değil, modern fizik ile ortaya çıkan bilim ve bilgi anlayışıdır. Bu bağlamda da Cassirer pozitivizmi, sensüalizmi ve emprizmi sık sık ve ağır şekilde eleştirir. Ona göre doğa bilimindeki gelişmelerde mekanik doğa seyrinden *elektrodinamik dünya* tablosuna doğru bir adım daha atılır. Doğa kavrayışının bir tipini oluşturan bu gelişmede *seyir* dünyasının önceki destekleri kalkmıştır. Cassirer bu gelişmeleri, soyut bir şema elde etmek için izler. Ama bu şemayı verecek olan, doğa bilgisinin tarihsel yürüyüşü değildir. Şema doğa bilgisi düşüncesini felsefi yönelim içinde incelemekle elde edilebilir.[78]

Rönesans, geleceğin kültür felsefesinin tohumlarını içinde taşıyan ve Dilthey'ın *tinsel bilimlerin doğalcı sistemi* adını verdiği yönelimin başlangıcını oluşturur. Fakat bu yönelim, çağın felsefi sistemleri arasında yeri yurdu belirsiz halde kalır. Burada kendini gösteren yenilik modern düşüncenin ilk yüzyıllarını kuşatan ve yaygın kabul gören, çağın bilgi idealini biçimlendiren matematik ve matematiksel doğa bilimi tarafından geri plana itilir. Doğabilimsel soru koyma tarzı bakımından, geometri ve mekaniğin yanında, tinsel

[78] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.528

bilimlere hiç yer verilemez gibi görünür. Kültür gerçekliği felsefe için nüfuz edilebilir olmalıydı; mistik bir karanlığa terk edilmemeli ve teolojik geleneğin zincirleri içinde bırakılmamalıydı. Bu gerçeklik tıpkı kosmos gibi matematiksel yoldan kavranmak ve açıklanmak zorundaydı. İnsanın dünyası artık *devlet içinde devlet*, genel evren düzeni içinde istisna olarak konumlanamazdı.[79] Bu pozitivist yaklaşım temelsiz değildir. Doğa bilimleri kendi kesin ve muhteşem başarılarını sürdürdükçe, kültür bilimlerinin benzer bir başarısı olmadığı sürece, doğabilimsel bilgi ve bilgi anlayışı üstünlüğünü somut biçimde ortaya koyar.

Cassirer'e göre Aristo'nun form-neden kavramının geçersiz kılınması ve formların, araştırılmaması gereken karanlık nitelikler haline getirilmesiyle başlayan *matematiksel düşüncenin ve **mekanik nedenselliğin** galibiyet geçişi*[80], doğanın keşfinde önemli adımlara sahne olur. Bunda da haklılık olmalıdır. "*Acaba kültür bilimleri matematiğin, mekaniğin, fiziğin ve kimyanın karşısına neyi koyabilirler? Onların, matematiksel-doğabilimsel metodun demirden zırhına yaptığı bütün saldırıların geri tepmesi zorunlu değil midir? Kültür bilimlerinin kendi kendini belirsiz duygusal taleplere, sırf **süreksiz isteğe** dayandırmaları gerektiğinde, açık ve belirgin kavramların mantığı, bu yönden tartışılmaz olarak üstün olmaz mı?*" Cassirer devam eder : "*Eğer kültür bilimine başka taraftan doğru beklenmeyen bir yardım nasip olmasaydı, kültür bilimi hiç mücadele edemezdi. Doğa bilimi **mekanik dünya görüşü** temeline böyle sıkı sıkıya dayandığı sürece, bu dünya görüşünün egemenliği kırılmaz. Fakat burada artık, bizzat doğabilimsel bilginin kendi alanında içsel bir krize ve nihayet bir **düşünme biçimi devrimine** yol açan dikkat çekici gelişme gerçekleşir. 20.yy. başından itibaren bu gelişme bütün alanlarda gittikçe daha açık olarak ortaya çıkar.*"[81]

Cassirer doğabilimsel kavram analizleri sonucu ulaştığı bilginin kültür bilimlerinin temellenmesi için yeterli olmadığını görmekle birlikte, esas itibariyle doğa bilimindeki yeni gelişmeleri, fizikle sınırlı bir değişim olarak görmez. İçerik olarak değil ama formel olarak doğa bilimindeki belirlemeleri incelemek gerekir. Onun bu yöndeki incelemesini

---

[79] Ernst Cassirer, **"Kültür Felsefesinde İnsancı ve Doğalcı Temellendirme"**, Çev.: Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kit., İst.,1986, s.162

[80] Ernst Cassirer, **"Formproblem und Kausalproblem"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt, 1980, s.89

[81] **Kültür Felsefesinde İnsancı ve Doğalcı Temellendirme**, s.90-91

pozitivist çizgide ya da salt Eleştiri geleneği çerçevesinde değerlendirmek doğru olmaz. İlgisi dolayısıyla yöneldiği farklı düşünce çevresi onu derinden etkilemiş, ama Kantçı çizgiden ayırmamıştır. Bir yandan dünyayı bilme konusunda muhteşem başarılara imza atan ama bu yüzyılın başında büyük bir içsel değişim geçirmiş olan doğa bilimleri ve bu bilimde kendi doğrulamasını arayan ve ondokuzuncu yüzyıl itibariyle bulmuş olan bilgi anlayışını; diğer yandan Kant'ın yaptığı akıl eleştirisi ve düşünme biçimi devrimini ve ayrıca doğadan farklı, kendini bilfiil-zihinsel etkinlik içinde gösteren insanın kültür dünyası ve onu farklı bir anlayış içinde bilme çabalarını bir arada düşünülünce, Cassirer'in bu unsurlar arasında bir sentez oluşturmaya çalıştığı sonucuna varılabilir.

Doğabilimsel bilgi öğretisi, doğanın *nesne*sini, onun temel oluşturan ana hatları içinde belirler; bilgi nesnesini bilme fonksiyonlarıyla kavrar. Bu öğreti ayrıca doğabilimsel kavram ve yargı teşkilini de söz konusu eder. O zaman saf öznellik alanı için de aynı belirlemeleri yapmak gerekir. Çünkü bu öznellik alanı, bilinen doğa ve gerçeklik incelemesine karışıp kaybolmaz; tersine, olguların tümü belirli bir düşünsel bakış açısı altına yatırıldığında ve bu bakış açısından şekillendirildiğinde, öznellik alanı etkili biçimde ortaya çıkar. Bu oluşumların hepsi zihnin inşasında gerçek bir görev gerçekleştirir; her zaman özel bir yasanın emri altına girerler. Bunların nasıl olduğu görülmelidir.[82] Kant'ın Eleştiri'si doğabilimsel bilgi örneğinden kalkıp deneyim bilgisini teminat altına almıştı. Yani Cassirer'e göre Kant'ın eleştirisi ve analizi öncelikle pozitif bilimle, matematik ve matematiksel doğa bilimiyle ilişkili oldu. *Kültür bilimleri olgusu*nu bugünkü (20. yüzyılın başları) haliyle tanımayan Kant, bu bilimleri bu zamanki formu içinde kabul edemezdi. Bu olgu 19.yy.ın ilerleyen sürecinde ortaya çıktı ve onun gerçek felsefi problemlerinin bilincine kademeli olarak varıldı. Sembolik formlar felsefesi bu noktaya el atmaya çabalar.[83]

Dilthey ile Cassirer'in kısa bir mukayesesinde karşımıza çıkan ilk ve en belirgin özellik, Dilthey'in salt kültür alanında kalarak ve bu alanın özniteliklerini ortaya koyarak metodik anlamda bağımsızlık talep etmesine karşılık, Cassirer'in, bizzat doğa bilimi üzerine felsefi incelemeler yaptıktan ve onlardaki dönüm noktası anlamına gelen değişimi bilgi teorisi açısından yorumladıktan sonra, farklı bir kültür kavrayışı ve yöntem anlayışı

---

[82] **Die Sprache,** s.V

[83] Ernst Cassirer, **"Zur Logik des Symbolbegriffs"** Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt,1956, s.228

geliştirmiş olmasıdır. Dilthey *tarihsel-tekil*in bilimine yer açmak için, onun doğa bilimsel-genel ile farkını kanıtlamak, özel-tekilin kendi doğasından kalkarak yeni yöntem talep etmek zorundadır. Cassirer ise bu farkları Dilthey gibi vurgulamakla beraber, sadece onlara dayanmaz; yeni doğa bilimi anlayışından da destek alır. Çünkü problemin kaynağı olan doğabilimsel bilim ve bilgi anlayışında, onun evren tasarımında bir çatlama olmuş; mutlaklık, indirgemecilik ve tek biçimlilikten göreliliğe ve çok boyutluluğa geçiş gerçekleşmiştir. Bu geçişte kültür bilimlerinin kendisinden kaynaklanan herhangi bir etki söz konusu değildir. Cassirer burada Kant'ın doğabilimsel bilgi ve bilme imkanlarına tahsis ettiği yeri kabul etmekte ve aynı zamanda onlardaki değişimi dikkate almaktadır. Ancak doğanın dışında ve başka bir gerçeklik alanı da mevcuttur. "*Kültür elbette, ilkesel olarak şeyler ve şey ilişkileriyle uğraşmak zorunda olan doğabilimsel inceleme biçiminin çerçevesinden ortaya çıkmaz. ...Kültür eserleri fiziksel-maddî niteliktedir. Bu eserleri oluşturan bireyler kendi psişik varoluşlarına ve kendine özgü hayata sahiptirler. Bu eserlerin hepsi fiziksel , psikolojik ve sosyolojik kategoriler altında incelenebilir ve öğrenilebilir; incelenmeleri ve öğrenilmeleri gerekir.*"[84] Dilthey'ın Kant tarafından salt akıl varlığı haline getirilmiş olarak gördüğü insan, Cassirer'de saf aklın a priorilerini genişleten ve dünyayı düşünsel olarak farklı veçhelerde -sembolik formlar halinde- biçimlendiren ve bunu ifade halinde dışlaştıran, bütün biçimlendirme tür ve nitelikleri aynı derecede önem taşıyan bir varlık haline gelmiş olmaktadır. Bu ve burada değinilemeyen başka ilişkiler düşünüldüğünde, Cassirer'i *Kant ve Dilthey arasında konumlamak*[85] çok isabetli gibi görünmektedir.

Cassirer'in kültür alanının kavranışına sokulmak istenen determinist yaklaşımlara karşı kesin tavır aldığı görülmektedir. Kaynağı ne olursa olsun, söz konusu edilen zorunlu bağımlılık anlayışı bireysel varlığımızın ve bireysel eylemimizin bağımsız anlam ve değerini ortadan kaldırır. Onun sembolik formlar felsefesi hem kültürü insanın düşünselliğinin ürünü olarak, farklı formlarda *dünya hakkında bir belirleme* olarak nitelemekte, hem de bu çok-çeşitliliği birlik ve bütünlük halinde kavramayı amaçlamaktadır. İnsanın düşünsel çabası söz konusu edildiğinde de teorik-bilimsel bilgi bile bir *sembolik form*dur ve o da *dünya hakkında bir belirleme*dir. Her belirleme kendi

---

[84] **Dingwahrnehmung und Ausdruckwahrnehmung,** s.50

[85] R.A. Makkreel, **Cassirer zwischen Kant und Dilthey,** Darmstadt; Wissenschaft Buchgesellschaft, 1997. s.145-162

payına düştüğü ve muktedir olabildiği kadarıyla dünyayı kendince şekillendireceği için, kesin ve evrensel bir belirlenmişlikten veya böyle bir belirleme imkanından söz edilemeyeceği gibi, farklı belirlemelerin değerliliği ya da değersizliği şeklindeki yaklaşımın anlamı kalmaz. Sembolik form da bilgi nesnesinin aynası değil, nesnenin zihin süzgecinden geçerek şekillenmiş hali kabul edilince, gelinen bu noktada doğa ve kültürün, öznel ve nesnel olanın karşıtlığından söz etmek de çok anlamlı olamayacaktır. Bu da Cassirer'e göre, felsefenin en baştan beri ulaşmaya çabaladığı ***birlik*** hedefine ulaşma anlamına gelir.

I. BÖLÜM

SEMBOL KAVRAMI

Cassirer sembol kavramını, sırf oluşmuş haliyle değil, hem insanlık tarihinde sembolikliğe doğru giden süreç, hem de sembol oluşumunun öznel ve nesnel şartları, sembolün niteliği ve fonksiyonları açısından incelemiştir. Bu yüzden onun sembol kavramına verdiği anlamı, bilinç ve algı analiziyle birlikte ele almak gerekir. Varolanı temsil eden sembol, bilinçten bağımsız olarak oluşmaz; ayrıca algı temeline de sahiptir. Algı sembol bağlamında iki yönüyle; birincisi sembolün oluşumundaki, ikincisi ise sembolün algılanışındaki rolü dolayısıyla söz konusu edilebilir. Bu da algıyı duyusal ve sembolik unsurlara ayırıp incelemeyi gerektirir. Bilinç de, hem sembol oluşumunda hem algılamada etkin konumdadır. Bu yüzden sembol, algı ve bilinçten soyutlanarak incelenemez. Algı ve bilinç, hem sembol içinde, hem de oluşmuş olan sembolik formlar içinde yeniden ve farklı bir biçimde ele alınmalıdır. Çünkü sembolü kuran bilinç, sembolik form içinde anlayan, algılayan, etkinlik gösteren, nesne kuran bilinç olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde sembolün temelindeki algı, sembolik formların bilgisini kesinleştirici fonksiyonu ile kendini gösterir.

1.1.Felsefede ve Bilimde Sembolik Süreç

Cassirer, felsefe tarihindeki varlık probleminin ve bilgi teorisinin gelişim sürecinde, bilimde sembolikliğe doğru bir gidiş görür. Varlık kavramı ile başlayan felsefi kurgu, uzun süre olanın çevresine bağlı kalır; onu aşmaya ve terk etmeye çabalar. Ama varlık olarak gösterilen şey, ilkesel olarak evrenin dışına taşınamaz ve bu dünyadan alıntıdır. Açıklamalar değişiklik gösterse de, aynı metodik sınırlar içinde kalır. Başlangıçta varlık bizzat duyusal varoluş, somut bir *ilk madde* olduğu halde, daha sonra düşüncede varolan varlık ortaya çıkar. Maddenin yerini saf bir zihinsel temellendirme *ilkesi* alır. Fakat bu ilke henüz düşüncede varolan ile fiziksel varolan arasında ortadadır; düşünce varlığın rengini taşımasına rağmen, varolanın dünyasının başka tarafını sıkıca yakalar. Sayı ve atom bu anlamda anlaşılınca dengesiz bir karışım; gerçek doğasını ve gerçek düşünsel barınağını henüz kararlaştıramayan metodik bir

karışım sembolü görünümü taşır. Bu kesinsizlik, idealar öğretisinde aşılır.[1] Elea mantığında farklılık kategorisi kabul edilmez. Varlık tektir ve farklı-varlık, olmayan-varlıktır. Saf özdeşlik mantığı bu haliyle kalmaz. Farklılık kategorilerini saf düşünme alanının dışında görmek, bunu salt özdeşlik düşüncesi olarak belirlemek, diyalektik bilmenin bütün gücünü parçalamak demektir. Çünkü diyalektik sadece tek tek kavram belirlemelerini kavramak ve kendinde tutmak istemez. Diyalektiğin gerçek amacı tek kavramın anlamı ve varlığı değildir; tersine, *kavramların ortaklaşalığı* sistemidir. Platon böylece mantığa, bu sistemi ikame etme görevini yerleştirir; böylece saf özdeşlik mantığı, farklı olanın ilişkisi ve bağıntısı/mümkün bağlantısı sorusunu içeren sentetik mantığa doğru gelişir.[2] Özdeşlik mantığı, tamamen nesnelerle ilgilidir. *Mümkün bağlantı* ise, henüz nesnedeki temele sahip olmayan, tasarlanan bir şeydir. Burada varılacak sonuç, zihinsel bağlantılarla ulaşılan bir yargı olur.

Cassirer'e göre, Platon'un öğretisinin "*...büyük sistematik ve tarihsel başarısı, her felsefi dünya açıklamasının ve bütün felsefi kavramların gerçek düşünsel temel kabulünü ilk olarak apaçık biçimde kendi yapısı içinde ortaya koymasından ibarettir. Platon'un idea adı altında aradığı şey, kendinden öncekilerde ...içkin ilke olarak etkindir. Fakat, Platon'da bu ilke, olan ve anlam taşıyan şey olarak anlaşılır. ...Onun kurgusu, orada tek başına olan formunda kesin hareket noktası olarak kabul edilen varlığın, onun tarafından ilk kez problem olarak görülmesidir.*"[3] Esasen varlık önceki düşünürlerde de problem teşkil eder. Fakat Platon'un varlığı problem olarak görmesinde, varlığın apaçık mevcuduna yapışmayan bir düşünsel anlamı öne çıkaran yaklaşım vardır. Herakleitos ve Parmenides'in yaptığı *gerçeklik* ve *görünüş* ayırımı da, olanın çevresindeki bir belirlemedir. İdea ise duyusal değil, düşünsel bir şey olması ve kendi formuyla varlığı belirleyen bir özellik taşıması itibariyle, duyusal varolanın çevresinden kesin bir kopuşu ifade eder.

Felsefe tarihinin ilk başlarındaki bu gelişme, salt nesnellikten nesnel olmayana, yani sembolik olana doğru bir gidiştir. İdea düşüncesine ulaşılması, sırf nesne/madde düşüncesinden nesne/madde olmayan bir şeye ulaşılması anlamında sembolik bir süreçtir. Ancak ideanın kendisi sembol değildir. Yani sembolik süreç yaşanmasına rağmen, henüz sembol kavramı ortaya çıkmamıştır.

---

[1] **Die Sprache,** s.3
[2] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.206
[3] **Die Sprache,** s.4

Sembol kavramı başlangıç itibariyla dinî çerçevede kökleşir ve uzun zaman bu çerçeveye bağlı kalır. Öncelikle yeniçağ bu kavramı buradan alıp, tedricen ve bilinçli, kesin kararlı biçimde başka bir alana yerleştirir ve özellikle sanatsal ve estetik incelemeye onu armağan eder. Bu noktada Goethe, modern bilincin kesin dönüşümüne çok açık biçimde işaret eder. Goethe'nin, çok canlı hayal gücüne sahip olduğu, kendini daha çok sembollerle ve benzetmelerle ifade ettiği söylenir. Goethe de, kendi başarısını buna bağlar. Goethe sembol kavramında kendi varoluşunun düşünsel halkasının barındığını ifade eder; yani onun bütün sanatsal çabası, kendine özgü yaşantı ve düşünme formu, sembol kavramında toplanır. Goethe'nin başlattığı bu anlayıştan sonra, Schelling ve Hegel sembol kavramın felsefî estetik için kullanırlar.[4]

Kant görünen biçimlerin sembol olmaları için, onların kavramlar vasıtasıyla tasarımlara hizmet etmeleri gerektiğini ifade eder. Tasarımlara hizmet eden kavramlar sayesinde, bilgi de sembolik ya da mecazî olarak adlandırılır. Bu bağlamda Kant el ve kolla yapılan mimiksel işareti, yazı ve ses işaretlerini, uşak üniformalarını ya da saygınlık işaretlerini sembollerin alt sınıfları olarak gösterir.[5] Fakat bu yapay-geleneksel işaret teşkil etmektir ve bunlar böyle teşkil edilen işaretlerdir. Bunları teşkil etmek veya anlamak özel bir bilgi gerektirir. Başka bir ifadeyle, bu teşkil dünyaya biçim verme fiili değil, bilinçli olarak, bir şeyi gösteren bir işaret oluşturmaktır. Burada sembolik anlamda değil, sırf işaret etme anlamında bir temsil fiili vardır. Ama onlar zaten işaret eden şeyler olarak yapılmıştır. Gerçek sembol ise, işaret oluşturma bilinciyle yapılan bir şey değildir. Bu açıdan Kant'ın sembol anlayışı ile Cassirer'in anlayışı tamamen farklıdır.

Cassirer bilimde de sembolik ele alışa doğru bir gidiş görür. Olgulardan yasalara, aksiyomlara, temel önermelere gidilirken, belli bir bilgi aşamasında çözümü ifade eden bu önermeler ve aksiyomlar, sonraki aşamada problem haline gelir. Yani belli bir aşamada "*... bilimin kendi **varlığı** ve **nesnesi** olarak gösterdiği şey, artık mutlak, yalın ve parçalanmaz gerçeklik değildir; ...Her bilimin temel kavramları, kendi sorularını sorma ve formüle etme vasıtası, artık, verilmiş bir varlığın pasif bir taklidi olarak değil, kendi oluşturduğu aklî semboller olarak ortaya çıkar. Kendi temel vasıtalarının bu sembolik niteliğinin ilkönce ve kesin olarak bilincine varan,*

---

[4] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.175
[5] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.244

matematiksel fizik olmuştur."[6] *Doğanın kitabı*nın matematiksel dilde yazılı olduğu ve sadece matematiksel şifreli yazı içinde okunabileceği benzetmesinden beri, doğa bilimindeki her gelişme, doğa bilimin kavram vasıtası ve problem koymasındaki her ilerleme, doğa bilimin işaret sistemi ile el ele gitmiştir. Galileci mekanik kavrayış, genel-geçerli matematiksel-mantıkî bir işaret oluşturularak gerçekleşebilir.[7]

Fiziğin gelişiminde kesin belirlenmişlikten göreliliğe doğru bir geçiş olduğunu belirten Cassirer, herkesin duruş noktasından istisna olan, her tikelleşmeden bağımsız bir dünya kavramının olup olmadığını sorar. Antik fizikte bir şeyin yeri, onun fiziksel özelliğidir. Kopernik ise duruş noktasını dünyaya taşır ve her şey *dünyaya göre* olur. Modern fizik, ilişki sistemleri içinde, her belirlemenin farklı anlam taşıdığını ortaya koyar. İşte bu noktada, Kant'ın *kavrama yetisi kavramları*nın özelliği örnek alınır. Bu kavramlar mümkün deneyimin dışındadırlar ve hareket etmezler; deneyime birlik kazandırmaya ve geniş yayılma alanı sağlamaya hizmet ederler. İşte bu kavramların bilinçteki bu görevini, fizikte genel semboller yerine getirir.[8] Çünkü "*fizikçinin olgularda aradığı şey, onların zorunlu ilişkilerinin tasviridir. Fakat bu tasvir sadece, duyusal izlenimlerin doğrudan görülebilir dünyasını arkada bırakmanın yanında, onlardan görünürde tümüyle vazgeçmek suretiyle başarılabilir. Fizikçinin kullandığı kavramlar; zaman, mekan, atomlarla, havayla ya da enerjiyle veya diğer maddî nesnelerle ilgili güç ve ölçü kavramları, duyusal deneyim dünyasına egemen olmak ve bu dünyayı yasalı-düzenlenmiş bir dünya olarak kavramak için bilgiyi resmeden, ama kendisi duyusal verilerde hiçbir şeyi karşılamayan serbest* ***hayallerdir.***"[9] Sembolün kendisi, farklı içeriklere rağmen, o içeriklere karışıp kaybolmadığı için, kendisi olarak kalır; içeriklerin düzenlenip yaygınlaşmasına, evrensel temsile ulaşmasına hizmet eder.

Cassirer fiziksel kavramların geçerliliğini sorgular. Onların geçerliliği, donmuş bir varlığı taklit etmeleriyle gerçekleşmez. Bu kavramların geçerliliği, onların mümkün birlik konumlarının, kullanım ve uygulamada emprik malzemeyi geliştirerek koruyan bir krokisini içinde taşımasına bağlıdır. Bu kroki de sağlam olmalıdır. Deneyimin nesnel

---

[6] **Die Sprache,** s.5
[7] **Die Sprache,** s.17
[8] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.557-558
[9] **Die Sprache,** s.17

kesinliğine ihtiyaç duyduğumuz halde, kesin şeylerin nesnelliğine ihtiyaç duymayız. Bu, teorik-fiziksel düşünmenin temel niteliğidir. Bu nitelik belirli sembollerle bağlantı talep eder ve içteki zorunluluk olarak ortaya çıkar. Bu semboller, teorik-fiziksel düşünmenin bu niteliğinden, fiziksel dünyanın nesnel sistemini saf düzenli-sistem olarak gösterecek şekilde ortaya çıkar. Fiziksel düşünme adım adım daha yüksek seviyeye çıkar ama, gerçeklikle bağını koparmaz.[10] Cassirer, fizikçi Hertz'in düşüncelerini inceler. Hertz, öncelikli görevi gelecekteki olup bitmeleri önceden kestirebilmemizi sağlamak olan doğa bilgisinin, geçmişten geleceği oluşturmak için, dıştaki nesnelerin *içteki sembollerin*e ulaşma yöntemini kullanması gerektiğini düşünür. Nesnelerin doğal-zorunlu sıraları da sembol halini almış olmalıdır. Burada bahsedilen semboller, şeylerle ilgili tasarımlarımızdır. Onlar şeylerle özsel bir uygunluk taşırlar ama, bu uyum onların amacı için gerekli değildir. Gerçekten biz şeylerle ilişki içindeyken, onlara ilişkin tasarımlarımızın onlarla uyumlu olup olmadığını anlayacak vasıtaya sahip değiliz ve bunu bilemeyiz. Cassirer'e göre doğabilimsel bilgi teorisine dayanan bu gelişmeyle sembol kavram kendi içinde içsel bir değişim yaşar. Artık sembol ile nesne arasında içeriksel benzerlik talep edilmez; bu talebin yerini sembol-nesne arasında mantıkî ilişki ifadesi alır.[11] Fiziksel *kopya* ile onun *benzerlik* ve *karşılıklılığı*, sadece, emprik inceleme verilerinin bütünü ile teorik kavram vasıtalarının, fiziksel yasaların ve hipotezlerin bütünü arasında aranabilir. Modern fizik, karşılıklılığı, bilinçten mantıkî sonuç olarak çıkarır ve materyalizmi hem ontolojik hem metodik anlamda aşar. Fizik doğa olgularının açıklanmasında mekanik modeller ortaya çıkarmaktan yavaş yavaş vazgeçer.[12]

Bilindiği üzere 19. yy. sonunda elektromanyetik dalga denklemleri ile alan kavramı kökten değişmiş ve katı mekanik dünya tablolarının yerini elektrodinamik dünya tablosu almıştır. Cassirer'e göre fizikte *elektrodinamik dünya tablosu* ile, *tasvir teorisi*nden *sembol teorisi*ne geçiş gerçekleşmiştir. Doğa biliminin temel kavramları artık bizatihi doğrudan verilerin kopyası ve sureti olarak ortaya çıkmaz; tersine, bu kavramlar fiziksel düşünmenin kurgusal taslakları olarak ortaya konur. Bu taslakların değeri ve önemi, onların düşüncedeki zorunlu sonuçlarıyla, gözlenebilir deneyimdeki sonuçlarının uyuşması şartına bağlı olur. İşte bu süreçte sembol kavramı, bütün fiziksel

[10] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.556
[11] **Die Sprache,** s.5-6
[12] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.479-480

bilgi öğretilerinin merkez ve kızışma noktası haline gelmiştir.[13] *Alan* yeni dünya tablosunda bir kabuldür. Bu yüzden yeni fizik, klasik doğa bilimleri gibi doğayı-nesneyi kesin ve mutlak biçimde yansıtan kavramlarla çalışamaz; yasanın belirlenişinde doğa ve deney değil, zihinsel süreç öne geçer. Bu noktada ifade de saf sembolik hale gelir; ifadenin doğruluğu başka bir zeminde ele alınır. Bu ifade matematiksel düşünce ürünleriyle aynı etkinlik çevresine aittir. Bir fizik formülü artık tamamen sembolik bir şeydir.

Bilimsel terminolojide işaretin kullanımı bütün sınırlandırıcı duyusal şartlardan kurtulur. İşaret saf ilişki ve düzen işareti haline gelmek için, adeta şeylerin etki alanından uzaklaşır. Artık işaret, doğrudan kendine başvuran hiçbir ürüne yakın olmaz. Onun hedefi bir genelin, bir form ve iç yapı belirliliğinin ortaya çıkarılmasına yönelir. Bu form ve iç yapı ise tek örnekte ortaya çıkabilir ama, bu örnek içinde tükenmez.[14] Özellikle *pozitif bilim* sembol kavramının sihirli kuvvetinin içine girmiştir. Artık bilimin ispatının ölçüsü, anlamlı işaretlere dönüşen ifadelerdedir.[15] "*Şeylerin mantığı, yani bir bilimin inşasında dayanılan içeriksel temel kavramların ve temel ilişkilerin mantığı ...işaretlerin mantığından ayrılamaz. Çünkü işaret düşüncenin salt yalın tesadüfî örtüsü değildir; tersine, düşüncenin zorunlu ve en önemli parçasıdır. İşaret sadece, tamamlanıp verilmiş bir düşünce içeriğinin bildirilmesi amacına hizmet etmez; ayrıca bu içeriğin kendisini oluşturan ve ona tam kesinliğini kazandıran bir vasıtadır.*[16] Burada tasvir edilen işaret, bilim alanında oluşturulmuş ve sembol haline gelmiş işarettir. Bu anlamdaki işaret, daha doğrusu sembol "*...matematik ve mantık, ayrıca pozitif doğa bilimi ve mantık arasında tözsel bir bağ teşkil eder; ayrılmaz bir düşünsel-uyum gerektiren çerçeve olarak kendini gösterir ama, onun kendi aslî içeriği bu çerçevede kaybolmaz.*"[17] Matematiksel bir sembolü kullanan doğa bilimi, bu sembol evreninin iç yapı ilişkilerine uymak zorundadır. Kullanılan sembol ise *sembol olma* özelliğini korumaya devam eder. Sembol kullanımı bilime ilişki kurma özgürlüğü sağlamıştır. Çünkü nesnede kalıp, doğrudan nesneler arasında bağlantı kurmak sınırlı bir işlemdir, yani böyle bir ilişki kurma, maddi imkanlarla ile sınırlıdır. Oysa semboller evreni farklı boyutta bir imkanlar alanıdır. Cassirer buna örnek olarak Einstein'ın teorisini gösterir.

---

[13] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.29
[14] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.387
[15] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.54
[16] **Die Sprache,** s.17-18
[17] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.55

Rölativite teorisi Riemann geometrisini kullanır.[18] Burada Riemann geometrisi sadece mantıkî bir imkan alanıdır.

Tek tek görünüşlerin incelenmesinden genel yargılara ulaşmak gerekince, düşüncede var olan araçlar kullanılmalıdır. Bunlar sembollerdir. Belirli bir sembol dünyasının inşası, fiziksel *realite*nin dünyasına geçişi de mümkün kılar.[19] Çünkü oluşturulan sembol dili başka dillerden ayrıldığı gibi, nesnelere uygun genel bir form kazanır. Oysa saf sembolik olmayan, nesne ilişkilerini adeta yansıtır gibi ifade eden bir yargı, genel bağıntıları ifade edemez.

1.2.Sembol Kavramı

Sembol kavramının dinî çerçeveden alınıp estetik çerçeveye yerleştirilmesi, onun gitgide zenginleşen verimli kullanımı anlamına gelir. Ancak esas itibariyle, bu kavramın uyumlu ve genel geçerli iç yapısı söz konusu edilmelidir.[20] Bu açıdan da Cassirer sembolü *salt* imge ve *eşyanın kendisi* arasındaki ayrılığı açıkça ortaya çıkartan bir şey olarak tanımlamaz. Sembol bu ayrılığın üzerinde durularak meydana getirilen ya da kavranan bir unsur da değildir. O, sembol kavramına daha başka ve geniş bir anlam verir; sembol kavramıyla, içinde duyusalın kendi varoluşu ve öyle-varlığı niteliğiyle, bir anlamın cisimleşmesi ve ortaya çıkması/nesnel hale gelmesi ve özelleşmesi olarak kendini gösterdiği; yine, içinde duyusalın daima benzeyen bir *anlam gerçekleşmesi* şeklinde ortaya çıktığı fenomenlerin bütününü kuşatmayı dener.[21] Başka bir deyişle, sembol, kuşatıcı bir kavramdır. Onun kuşattığı bütün fenomenlerde duyusal, sırf duyusal olarak değil, yine öyle-varoluşuyla, ama kendisinin değil, kendine ilişkin bir anlamın adeta cisimleşmesi ve gerçekleşmesi şeklinde ortaya çıkar.

Her gerçek zihinsel temel fonksiyon sırf taklit eden bir gücü değil, aslî-oluşturan bir gücü içinde barındırma niteliğine sahiptir. Bu fonksiyon sırf pasif bir varolanı ifade etmez; tersine, bağımsız bir zihin enerjisini kendinde taşır. Bu enerji vasıtasıyla görünüşün basit bir varoluşu belirli bir *anlam*, kendine özgü bir fikrî içerik kazanır.[22] Bir *sembolik form*dan, zihnin tüm enerjisi, bir düşünsel anlam içeriğini somut duyusal işarete bağlayan ve onu içsel olarak bu işarete armağan eden zihin enerjisi

---

[18] **Zur Einstein'schen Relativitatstheorie,** s.114
[19] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.478
[20] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.175
[21] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.109
[22] **Die Sprache,** s.8-9

anlaşılmalıdır. Bütün sembolik biçimlendirmelerde bilincimiz sırf alıcı değildir, duyusal etkileri ifade etkinliğiyle birleştirir. Kendi ürettiğimiz işaretlerin ve sembollerin dünyası, nesnel gerçeklik olarak adlandırdığımız şeyin karşısında bulunur ve bu dünya nesnel gerçekliğin karşısında, aslî gücü ve bağımsız mevcudiyeti içinde kendi yerini korur.[23] "*Sembolik kavramı öyle kabul edilebilir ki, bu kavramdan, tamamen belirli bir düşünsel kavrayış ve şekil verme sistemi anlaşılır. Bu sistem yine aynı kavrayış ve şekil verme bağlamında, belirli bir karşıt sisteme sahiptir.*"[24] "*Düşünsel biçim verme fiili herhangi bir gelişigüzel ve tesadüfî, dıştan verilmiş maddeye saldırmaz, tersine, bu fiil kendini maddeye verir, maddeye ihtiyacı vardır ve kendi gerçek belirleyici damgasını maddeye vurabilir.*"[25] Düşüncenin duyusal dünyaya egemenliği, duyusal unsurları algılayıp temsil etmesiyle gerçekleşebilir. Böylece gerçek olanın analizi, düşüncenin analizine, düşüncenin analizi işaretin analizine götürür. Bu noktada sembol kavramı düşünsel odak, aklî dünyanın gerçek merkezi haline gelmiş olur.[26]

Zihnin oluşturduğu duyusal bir form olarak sembol, düşünsel temele sahiptir; yani bir anlamda düşünsel formdur ama sırf düşünsel bir şey değildir ve algılanır. Cassirer'e göre sembolik işaretler ifade edilmesi gereken etkinin ya da nesnenin doğrudan kopyasını çıkarmaz; onu sadece dolaylı olarak gösterirler. Onlarda ilkel formlar değil, karmaşık üretim vardır. Bir işaret dilinin gerçek içeriğine doğru gidildiğinde, *kavram işaretleri*nin yerini *şey işaretleri*nin aldığı görülür. *İşaret etme*de bilincin yalın ve benzer başarısı vardır. Ama taklit bu başarıyı ifade etmez. İşaret etmede farklı düşünsel kaynak, anlam unsurları iç içe geçmiştir.[27]

Semboller salt hayali kurgular olarak görülmemelidir. Cassirer'e göre biz "*düşünsel formların gerçekliğini, anlamını, içeriğini onlarda dolaylı olarak yansıyan başka bir şeyle ölçmek yerine, onların gerçekliğinin içsel anlamlılıklarının kriterini ve ölçüsünü, bu formların kendi içinde açığa çıkarmak zorundayız. Bu düşünsel formları salt kopyalar olarak anlamak yerine, onların her birinde üretimin kendiliğinden bir kuralını tanımak zorundayız. Aslî bir biçim verme şekli ve sistemi, bize en baştan kesin varlık durumunda verilmiş olan bir şeyin kopyasından daha fazla bir şeydir.*"[28] Bu

---

[23] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.175
[24] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.174
[25] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.388
[26] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.54
[27] **Die Sprache,** s.128
[28] Ernst Cassirer, **"Sprache und Mythos"**, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1956, s.79

noktadan bakınca, çeşitli düşünsel biçim vermeler, semboller haline gelir. Bu sembollerde mevcut bir gerçekliğin sembolik şekilde işareti söz konusu değildir. Onlar gerçek bir anlam dünyası meydana getirirler ve kendilerinden doğru anlaşılabilirler. Bu sembollerde zihin kendini dışa açar ve açma sayesinde gerçeklik yeniden oluşur. Artık dış dünya kendi nesnel varoluşu ile değil, anlam dünyası içinde doğmuş haliyle var olur; varlığın içeriği bu anlama karışır.

Sembolün arkasında bulunan zihin enerjisinin gerçekte bireysel bir zihne ait olması, onların mutlak anlamda göreli, yani her zihinde kendine özgü olarak üretildikleri anlamına gelmez. Bilincin çeşitli formlar halinde kendine göre oluşturduğu ve doğrudan bir şeyin işareti olmayıp, vasıta olan sembollerin gücü ve başarısı, Cassirer'e göre, eğer bu işaret aslî ve bizzat bilincin özünde temellenen düşünsel sistem içinde kendi temel köküne sahip olmazsa, bir sır olarak kalır. Mesela, fiziksel konuşma sesi gibi duyusal tekil bir şeyin saf düşünsel bir anlam taşıyıcıya dönüşebilmesi, sadece, bizzat temel anlam fonksiyonunun, tek tek işaretin konumlanmasından önce mevcut ve etkili olmasıyla anlaşılabilir. Öyle ki, bu fonksiyon işaret konumlamasında oluşmaz, tersine, sadece kayda geçilir ve sadece tek bir hadisede kullanılır.[29] Yani sembolün gücü, bu gücün kaynağı tek bireyin zihninde değil, bir düşünsel sistem içinde bulunur ve bu sistem de bilincin özünde temellenir. Anlam bu sistem içinde, işaretten önce oluşmuş olmalıdır. Eğer oluşmuş değilse, işaret oluşturma aynı zamanda anlam oluşturma anlamına gelir. O zaman da her konumlanan işarete yeni anlam oluşumu olarak bakma gereği doğar. Bu durumda farklı bireylerin işaret konumlamalarını yeniden ve kendine göre bir anlam oluşturma saymak gerekir. Bu tablo içinde *anlamın ortaklaşalığı* ya da öznelerarasılık ortaya çıkmaz. Halbuki sembollerde bireysel bilincin sırf kendine göre ve kendine ait bir anlam oluşturması söz konusu değildir. Orada genel bir anlam ortamı mevcuttur ve işaret bu anlamın çeşitli tek tek durumlara uygulanabilirliğini sağlar. Yani işaret anlam taşıyıcıdır ve *"sembollerin hepsi bireysel bilinç olgularının dışına taşarlar. Onlar bireysel bilinç olgularının karşısında, bir genel geçeri ortaya koymak isterler."*[30]

Bu noktada işaret ve sembol ilişkisini belirleme, sembol olan ile sembol olmayan işareti ayırma zorunluluğu doğmaktadır. Çünkü, oluşmuş olan içerikte, yani

---

[29] **Die Sprache,** s.41
[30] **Die Sprache,** s.21

sembolde bireyselliği aşan bir yön mevcuttur. Bireylerin oluşturdukları ama burada bahsedilen özellikleri taşımayan ürünleri, öznelerarası ortam teşkil eden ürünlerden ayırmak gerekir.

1.2.1.Temsil ve semboliklik

Temsil, sırf taklide dayalı bir anlatım veya bir içeriği kendi varoluş nitelikleri içinde yansıtma değildir. Böyle kabul edilirse, temsil bilinçten soyutlanmış mekanik bir işlem haline getirilir. "*Bir içeriğin başka bir içerikte veya başka bir içerik vasıtasıyla tasviri ve gösterilmesi..*"[31] olarak kabul edilen temsil, bizzat bu özelliğiyle sırf duyusal bir işlem olmanın dışına çıkar. Çünkü bir içeriğin başka bir içeriğe adeta yerleşmesi, kendiliğinden olan veya içerik tarafından gerçekleştirilen bir işlem değildir. Bu işlemde etkin bir bilinç faaliyeti vardır. O halde temsilde genel bir düşünsel içerikle duyusal unsur birleşir. Başka bir ifadeyle, temsilde duyusal ve soyut etkenlerin kendine özgü nüfuzu ve karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Cassirer'e göre temsil, bilinç unsurlarının bir başka şeyde ve bir başka şey vasıtasıyla ifadesidir ve bu tüm temsil biçimleri için geçerlidir.[32]

Görünüşün varoluşu daima sadece tek bir zaman noktasına aittir ve o nokta içinde tutuklu görünür; süreye sahip değildir. Bir unsur görünüşün bütününün *temsilcisi* kabul edildiğinde, görünüş, kendi maddî *özelliğini* kaybetmeksizin, yeni bir genel form damgasını taşır. Bu unsur, görünüş tekrar önümüze çıktığında, onu yeniden tanımamızı sağlayan işaret haline gelmiştir. Bu *yeniden tanıma* biçimi zorunlu olarak *temsil* fonksiyonuna bağlıdır ve temsili şart koşar. Biz görünüşü sadece, kendi zamansal anlarının birinde adeta özetleyerek, sembolik biçimde yoğunlaştırarak, zamansal oluşun akışından çekip çıkarırız. Böylece görünüş süre kazanır; yaşantı anının yalın, adeta noktasal *burada* ve *şimdi*si içinde başka bir yaşantıya, *burada-olmama* ve *şimdide olmama*ya erişebilir.[33] Çünkü kendi herhangi bir anı içinde oluşun akışından çıkarılan bir içerik, yeni bir anda ve mekanda var olmadığı halde, onun temsili ile yine onun burada ve şimdide olmayan varlığı yakalanabilmektedir.

Genel anlamda akıp giden görünüşlerden özel/nesnel olgulara indiğimizde de temsil ortadan kalkmaz. Cassirer doğal dünya kavrayışı alanında da temsil

---

[31] **Die Sprache,** s.41
[32] **Die Sprache,** s.35
[33] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.133

fonksiyonunun egemenliğini görür. Ona göre duyuların dünyası temsil vasıtasıyla *tasarım* dünyası halinde biçimlenebilir. Fakat bu biçim verme süreci tamamen duyusalın *madde*sine tutuklanmış olarak ortaya çıkar. O halde tasarım saf temsil vasıtası olarak kullanılsa bile, duyum dünyasının maddesi gibi bir maddeden oluşur görünümdedir. Burada bir problem vardır: Temsil etme belli bir duyusal sembolü kendi taşıyıcısı olarak kullandığı sürece, ilkesel olarak kendisinin bu dayanağından farklı olmaz. Fakat zihinsel bakış bu dayanağı sadece çıkış noktası ve *anlam* ortamı kabul etmez, bu görünüşün ayrıntılarını yakalar.[34] Buna örnek olarak Cassirer'in Hering'i eleştirisi verilebilir. Hering gördüğümüz renklerin özel bilgisini değil, nesneyi öne çıkardığımızı, renklerin özel inceleme nesnesi olmadığını ve renkleri, şeyleri bize tanıtan işaret olarak kullandığımızı ifade eder. Cassirer ise buna itiraz eder. Renkler, algısı ne kadar doğal olsa da, onları bu yapıları içinde anlasak dahi, bu tutuma bağlanmayız. Yüzeyden yansıyan renklerin yanında, başka renk biçimleri de tespit edilir. Mesela parlaklık, ışıltı, mekanda şeylerin konumunu belirlemeye ve ayırmaya yarayan renk olguları gibi. Renk dünyasının bütün olarak tasviri için, bunların hepsi hesaba katılmalıdır. Bu noktada renklerin temsil fonksiyonu önem kazanır.[35] Yüzeyden yansıyan renk bize sadece nesneyle ilgili bilgi verir. Ancak bu yansıma içinde temsil edilen ve zihnin soyutlayıcı bakışıyla algılayabildiği nitelikler mevcuttur. Burada bir fenomen, kendi aslî fonksiyonu dışında, başka sonuçlar çıkarılmasını sağlayan özellikleri de taşımaktadır. Yani doğal dünya tablosu olarak rengin kavranışında da, temsil fonksiyonu egemendir.

Her bilgi duyusal yoldan başlamakla beraber, duyusal alımlamada kalmaz. Çünkü uzaktaki nesneyi duyusal olarak yakalamada ya da doğrudan duyumlamada bilginin nesnesi tedricen uzaklaşmıştır. Yani nesne ile doğrudan temas edilmez; algıyla temas edilir. Fakat nesne bu arada düşünsel kesinlik kazanır. Bu noktada duyusal-fiziksel yakalama duyusal yorumlamaya dönüşmüştür. Bu yorumlamanın ilk başlangıcı ise anlama fonksiyonu halindedir. Diğer bir deyişle gerçekten *yakalama*dan *kavrama*ya sürekli bir geçiş ortaya çıkar. Tek bir nesnenin algısından genel belirlemeye doğru geçilir. Nesnedeki rengin farklı parlaklık dereceleri ışığın durumu ve nesnenin mekandaki konumuyla ilgili sonuçlara ulaşılmasını sağlar. Mesela *oradaki nesne*

---

[34] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.383
[35] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.216

denildiğinde, sadece o nesne anlatılmaz; zihinde, bu nesnenin *ben*den ayrılığı ve arada bir mesafe olduğu, *orada*nın farklı bir yer ve konum teşkil ettiği yargısına ulaşılır.

Temsilde temsil eden, kendi olgusal durumu içinde ve bu durumunu değiştirmeden, kendi saf olgusal durumunda aslî olarak yer almayan başka bir unsuru taşımakta ve ifade etmektedir. Renk örneği bunu çok açık anlatmaktadır. Rengin saf fenomonolojik durumu, nesneyle ilgili nitelikleri, kendisinin adeta nesneye yapışmışlığını bildirmektedir. Fenomenolojik durum nesnenin önde veya arkada oluşunu, ışık kaynağına göre nesnenin konumunu doğrudan yansıtmadığı halde, renkleri algılayan, bunlarla ilgili sonuçlara zihninde varabilir. Ancak bu arada nesnenin durumunda herhangi bir değişme olmamaktadır. Fakat algılama duygusal ve sembolik açıdan sona erdiğinde, algılayan bilinç için nesnenin fenomenal durumu farklılaşmış olur. Nesne artık belli bir renkte ve belli bir konumdaki nesnedir. Burada zihnin soyutlayıcı bir çalışması gerçekleşmektedir.

Salt *mevcud*un çerçevesinde kalmayıp, temel *temsil* fonksiyonundan doğan ifade ve temsil, varoluşun doğrudan yansımasının dışında kavranır. Temsil fonksiyonu saf anlamın etki alanı içinde yaygınlık kazanır ve onun anlamı bu alan içinde açık ve kesin şekilde ortaya çıkar. Burada farklı bir soyutlama biçimi gerçekleşir. Bilgi, kendi *form*unun genelliği içinde canlanmak için, saf ilişkileri, şeylerin somut-bireysel gerçekliğiyle örülü karışıklıktan ayırır. Bilgi bu süreç için evrensel bir ölçü sistemi talep eder ve oluşturur. Bu sistem teorik düşünmenin ilerleyişinde güvenilir biçimde temellenir ve kuşatıcı biçimde şekillenir. Bu noktada *doğal dünya* kavramında bulunan *saf* ilişkilerin yerine, kavram ve seyir arasına başka bir *eleştirel* ilişki geçer. Teorik kavram, kelimenin gerçek anlamında, nesne dünyasını gözlemekle ve onun düzenini yalın şekilde yansıtmakla yetinmez. Bir araya toplanma, çeşitlinin *özeti* düşünceye nesnelerden taslak hazırlamaz; gerçek bir yoğunluğa, doğruluğun mutlak belirlenişine yönelir. Bu noktada da düşünce seyirin dünyasına, bitmiş biçimlendirmelere takılıp kalmaz; kendi özgürlüğü ve bağımsızlığı içinde, bir semboller alemi inşa etmeye geçer.[36]

*Temsil*de gerçek anlamda kabul ve talep edilen şey, bilinci dolduran tek tek etkilerin hepsinin bilince karışması ve bilincin de aynı zamanda bu etkileri ayırma gücüne sahip olmasıdır. Her *temsil etme* fonksiyonu bir özdeşleştirme ve ayırma fiilini

[36] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.330-331

kendinde bulundurur. Özdeşleştirme ve ayırma birbiri arkasında değil, içice olarak düşünülmelidir. Ayırma içinde özdeşlik konumlaması, özdeşlik konumlaması içinde ayırma gerçekleşir.[37] Temsil duyusal bir şeyde kendiliğinden oluşmadığı, bilinçte oluştuğu için, işarete bilinç tarafından bir fonksiyon olarak verilir. Bilinç duyusal etkileri bir hakem gibi karşılayarak düzenlemez. Onlar aynı zamanda bilinç unsuru haline gelir. Mesela birçok üçgen duyumlamasıyla bilinçte meydana gelen üçgen imgesi tüm üçgenlerle bağlantılıdır. Fakat aynı zamanda bilinç bu imgenin kendisinden ve diğer üçgenlerden ayrı olduğunu bilir; onu kendinden ve başka üçgenlerden ayırabilir. Bu, birleştirme ve ayırmadır.

Temsilde zihinsel arka planın varlığı dilde daha açık görülür. Zaten Cassirer sembol bilincinin dil kullanımında kendini gösterdiğini ifade eder.[38] Dil kelimesi kendi sırf duyusal mevcudiyetine göre incelenince, sınırları karışmış ve belirsiz bir şey olarak ortaya çıkar. O bir hava esintisidir. Ama saf temsil fonksiyonundan bakılınca gelip geçici ve yakalanamayan bu şey, duyusal içerikte temel bulur. Kelime artık kendisi için var olan, bağımsız *nicelik* değildir. Kelime düşüncenin ona basmak istediği her forma açıktır.[39] Cassirer bu noktada Humboldt'un dille ilgili yorumlarına katılır ve onun çizdiği süreci tüm sembolleştirme türleri için geçerli görür. Fonetik işaret iki önemli unsuru, öznel ve nesnel olanı kendinde toplar. Çünkü ses konuşulmuş ve kendimizden vücuda gelmiş, biçimlenmiştir. Ancak diğer yönden de işitilen ses olarak, bizi çevreleyen duyusal gerçekliğin bir bölümüdür. Bu yüzden biz sesi *dıştaki* ve aynı zamanda *içteki* bir şey olarak, içtekinin dıştakinde iz bırakan ve nesneleşen enerjisi olarak kavrarız. Düşünsel çaba dudaklar arasından yolunu bulur, bu çabanın ürünü olarak kulağa geri döner.[40] Duyusal bir şey olarak kelime, bu bakımdan sırf çıkarılan tesadüfi bir ses değildir ve bir temsil görevi görür.

Aynı duyusal içerik her dilde farklı kelimelerle ifade edilir. Başka bir deyişle, farklı dillerde "*...aynı duyusal seyir tamamen farklı anlam kavramları altına yerleştirilmiş ve onlar vasıtasıyla belirlenmiştir. Elbette bu ...genel temsilin hiçbir biçimine uygun değil görünür.*"[41] Temsil fonksiyonu ise geneldir. Bu yüzden burada bir çelişki var gibi görünür. Halbuki aynı seyir içeriği, kelime formuyla, yani dil sesinin

---

[37] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s. 363-364
[38] **Formproblem und Kausalproblem,** s.98
[39] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.383-384
[40] **Die Sprache,** s.25
[41] **Die Sprache,** s.252

anlamlı bir sembol haline gelmiş biçimiyle temsil edilmektedir. Kelimelerin ayrı oluşu kelime formunun temsil etme özelliğini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla temsil, sembollerin genel bir özelliğidir. Daha doğrusu sembol zaten temsil edici özelliği dolayısıyla semboldür. Aynı şekilde mesela, tek başına bir somut-görsel ürün, belli kenar uzunluğu ve açı büyüklüğü olan bir üçgen bütün diğer üçgenlerin sorumluluğunu üzerine alamaz. Bu nedenle üçgen kavramı bir üçgenin içinde kapsanmış olan kesin belirlemeleri onun somut tasarımından kesin biçimde ayrıştırmamız suretiyle değil, üçgeni değişken olarak yerleştirmemiz suretiyle oluşur. Aynı kavramın durumları olarak gördüğümüz farklı ürünleri bir diğeriyle bağlantılı kılan şey, bir tür imgesinin birliği değil, değişim kuralının birliğidir. Kural, kuralın geçerlilik niteliği bizzat somut bir tasarımda görülebilir hale getirilmeden de vardır ve geçerlidir.[42] Yani bilinçteki tasarım kendi türündeki tek tek nesnelerin ortak niteliklerini taşır ve bu özelliğiyle değişkendir. Üçgenler değişse de, bu tasarımda onların özellikleri mevcuttur. Üçgenin tasarımı da üçgen türünü temsil eder.

Bu noktada, *sembolik*lik çerçevesindeki bir çok kavramın; sembol fonksiyonu, sembolik içerik, sembolik özlülük, sembolik ifade, sembol değeri, sembolik anlam, sembolik bağıntı, sembolik işaret ve algıdaki semboliklik kavramlarının anlamı açığa çıkmaktadır.

Bütün gerçek nesnelerin görünüş tarzları çok/çeşitlidir. Ama o nesne, bir tek nesnedir. Biz görünüş tarzlarının çokluğu yerine, o bir olan nesneyi koyarız ve değişen-akan özellikleri adeta dikkate almadan, nesneyi aynı şekilde algılarız; yani mesela tesadüfî renk yansımaları içinden, nesnenin *sürekli* renklerini görürüz ve bizde oluşan çok çeşitli görsel imgelerin özelliği ve değişimleri içinde, nesnenin *sürekli biçim*ini kavrarız. İmgeler salt *izlenimler* değildir; *temsil* olarak görev yaparlar, *duygulanım*lardan *sembol*lere dönüşürler. Bu, sembol bilincidir ve göreli geç oluşur. Buradan, sembol fonksiyonunun, bilincin derin tabakasına geriye doğru gittiği anlaşılmaktadır.[43] Cassirer sembol fonksiyonunun sadece *soyut* bilgi zeminiyle sınırlanmaması gerektiğini ileri sürer. Eğer böyle bir sınırlandırma yapılırsa, düşünsel görüş alanının bütününe bakış kaybedilir. Sembol fonksiyonu tek başına, teorik dünya bakışına ait değildir; tersine, kendi toplamı içinde teorik dünya bakışını da taşır.[44]

---

[42] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.338
[43] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.182
[44] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.57

Sembol fonksiyonu ya da sembolik fonksiyon sadece sembollerde olan bir nitelik değildir. Algıda da sembolik fonksiyon vardır.

Sembolik olarak tasarım oluşturan bir zihin faaliyetinin etkili olmadığı bir görsel algı, salt duyumlamadır. *Olgu* daima bir ilişki içinde olur ve bu ilişki özelliğiyle kavranır. Olguya *anlamını*, *ilişki* ödünç verir. Anlam ikinci derece-soyut, çağrışımlı katkı maddesi değil, bizzat aslî seyirin basit anlamıdır. Bir görüş formundan diğerine geçince, tek başına seyir hali yanında, bu seyirin bütünlük ve parçalanmaz birlik içinde bir dönüşümü görülür. Üretici hayal gücünün bu ilişkisinden, *bakma* ve *görme* arasındaki fark ortaya çıkar. Işık ve renk ile ilgili yapılan araştırma ve yorumlar buna örnektir. Renkler ilkönce *yüzey renkleri* olarak görünür ve ışık kırılmalarına gözün tepkisidir. Gelişmiş renk-mekan-nesne bilincinde, bu kırılma yüzey rengine indirgenir. Daha sonra bizzat rengin kendisi görünür hale gelir. Farklı ışık deneyimlerinin düzenlenmiş çeşitliliğinde her renk bir parçadır. Bu ışık yaşantıları aynı zamanda biçim ve nesne özelliğine sahiptir.[45] Duyusal olarak bizde oluşan ve değişen nitelikleri taşıyan imgeler çok-çeşitli olduğu halde, nesnelerin kendi sürekli yapıları içinde kavranması, bilinçte gerçekleşen analiz-sentez ile mümkün olur. Algı sadece duyusal, dış etkilerin alımlanması fiilinin dışında bir özelliği kendinde taşır. Bu da sembolik fonksiyondur.

Kelimeler de sembolik fonksiyon taşır. Aristo sözcüklerin şeyleri gösterdiğini; bütün organlarımız içinde diğer şeyleri en iyi gösterebilenin, insan sesi olduğunu söyler.[46] Cassirer'e göre Aristo'nun belirttiği bu nitelik, kelimenin sembolik özelliğiyle karşıt değildir. Duyumlama sesi sembol olarak kullanılınca dil sesine dönüşür ve onun sembol niteliği ortaya çıkar. Bu temsilde nesneler, bilinç tarafından, kendi temel oluşturan ana hatlarına göre inşa edilmişlerdir[47] ve burada sırf bir taklit değil, bilincin gerçekleştirdiği bir işlem söz konusudur.

Gerçek temsilin kendisinde de bir sembolik fonksiyon vardır. Sembol temsil etme özelliğine sahip olduğuna göre, temsil gerçekleştiğinde nesnenin sırf duyusal etkileri değil, bu etkilerin zihinde biçim almış şekli sergilenmiş olur. Temsil fiilinin sırf yansıtma olmaması, duyusalda apaçık verili olanın dışındaki bağıntı ve nitelikleri taşıyıcı olması, onun sembolik fonksiyonunu oluşturur. Çünkü temsilin de sembolik olan ve olmayan türünden bahsedilebilir. Doğrudan bir şeyi belirten temsil; mesela uşak

---

[45] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.155-157
[46] Aristoteles, **Retorik,** Çev.:Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İst.,1995, 1404 20 a
[47] **Die Sprache,** s.129

üniformasının o kişinin uşak olduğunu göstermesi, sembolik değildir. Orada reel dünyanın bir parçası görülür. Sembol fonksiyonu, genel anlamda, farklı sembollerin, ortak bir nokta olan *temsil etme çerçevesi*ne ait olmaları ve gerçek bir temsil boyutunu ya da temsilin tüm boyutlarını, yani bilinç unsurlarını içinde taşımaları; düşünsel görüş alanının bütününü kurmalarıdır. Cassirer'e göre dil, mitos ya da teorik bilginin işaret ve sembolleri gerçek bir temsil boyutunu belirler ve düşünsel görüş alanının bütününü kurarlar.[48] Bu yüzden de temsile bakış, salt bir şeyin tahsis edilmiş görev olarak anlatılması ve bildirilmesinin dışına doğru genişletilmeli, temsil fiilinde gerçek bir sembolik fonksiyonun varlığı ölçü olarak alınmalıdır. Daha önemlisi; benzer sembollerin alanındaki temsil, düşünsel biçimlendirmelerin bütünlüğünün sadece bir kısmını oluşturur. Gerçekte ise temsil tüm düşünsel biçimlendirmelerde gerçekleşir. Bu durum gözden uzak tutulmamalıdır. O zaman çok farklı türdeki sembollerin ortak zemini elde edilmiş olur.

Herhangi bir şeyin sembol değeri, onun, duyusal bir şey olmasına rağmen, sadece duyusal olarak ifade ettiğinden ibaret olmaması ve arkasında düşünceyle kavranabilir bir şey, bir anlam, bir sistem barındırmasıdır. Sembolik anlam taşıma ise, herhangi bir işaretin, kendi duyusal varoluşu içinde taşımadığı bağlamlara yerleşebilmesidir. Mesela *ağaç* kelimesi sadece bir nesneyi bildirme anlamında temsil ettiği halde, *oradaki ağaç* kelimesi başka türlü ve kendinde taşımıyor göründüğü bağlamlara yerleştirilebilir.

Bir tasarımın sembolik içeriği, ona belli bir anlamı ödünç olarak veren şey, tasarımın bizzat kendinde olan, reel olarak tasarımdan ayrılabilen parça şeklinde görülmez. η_{n+1} sembolü bir aritmetik diziyi ifade eder ve genel bir ifadedir. O tek bir büyüklüğü ifade etmez; bir bağıntı sistemi olduğu için dizinin bütününü temsil eder, ama dizinin bir parçası değildir. ½, ⅔, ¾... şeklindeki tasarım/dizi, reel olarak η_{n+1} işaretini içinde bulundurmaz. Aynı şey *somut kavramlar* için de geçerlidir. Sembolik içerikte düzenleniş ilkesi ve bağıntı formu vardır.[49] Sembolik içerik, kendindeki ilke ve bağıntı formlarıyla daha geneli, bir sistemi ifade etme durumudur. Sembolik içeriğin anlamı tamamen bilinçte yakalanır. Bu süreçte bilincin nesnesiyle/sembolik içerikle

[48] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.56-57
[49] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.361-362

ilişkisi, sadece ondaki ilke ve bağıntıyı kavramasıdır. Bilinç sistemin bütününe böylece erişir.

Sembolik bağıntı nesne temeline indirgenemeyen, temsil eden ile içerik arasında nedensellik ilişkisi olmayan, sadece zihinde kurulan bir bağıntıdır. Bu anlamda meselâ kelime ile, onun vasıtasıyla ifade edilen anlam arasında reel-nesnel bir ilişki bulunmaz. Buradaki bağıntı semboliktir. Sembolik özlülük ise algı sürecinde geçerlidir. Algılanabilir unsurlarda içerilen ama apaçık duyusal yoldan kendini vermeyen, duyusal yoldan algılanan ayrıntılardan, algı nesnesi hakkında zihinsel olarak sonuçlara ulaşılmasıdır.

Sembolik özellik belki en yoğun biçimde dilde ve ifadede ortaya çıkar. İfade kendinde nesneden farklı özellikler içerir. Ama buna rağmen her ifade sembolik değildir. Bir ifade "*...kendi başka türlülüğü içinde ve bu başka türlülük vasıtasıyla yeni ve derin bir düşünsel içeriğin taşıyıcısı...*"[50] olduğunda; kendi yapısında, duyusallığını aşan bir düşünsel anlam taşıdığında, onun sembolik ifade olduğu söylenebilir. Cassirer'e göre bazı araştırıcılar dilin gerçek gücünün, düşünmeyle ilgili performansının, yüklemin bildirim gücünde kesinleşmiş olduğunu ifade ederler. Bildirim yeteneği ise kelimelerin cümle halinde kullanımıdır.[51] Gerçekten, kelimelerin anlamlı birlik olarak cümleyi oluşturması, yüklem sayesinde mümkün olmaktadır. Cassirer araştırıcıların bu ve diğer görüşlerine katılır. Kelimelerin bu şekilde cümle haline gelmesi olgusunu başka dilbilimciler *sembolik ifade* ve *sembolik formüle etme* yeteneği olarak adlandırırlar. Hatta onlar sembolik fonksiyonu dille sınırlamayıp, dili sembol fonksiyonunun en üst kuvveti kabul ederler ve bu fonksiyonu insan eylemlerine ve etkinliklerine doğru genişletirler.

Doğrudan davranış yanında, sembolik davranış da vardır. Bir davranış dıştan verili uyarıma kadar ayrıştırılabilecek bir forma sahiptir. Fakat, önceden oluşturulan bir amaç tasarımının davranışa karıştığı başka bir davranış formu da mevcuttur. Davranışın önceden tasarlandığı düşünme ile dilsel düşünme arasında akrabalık vardır. Bunların hepsi sembolik düşünme adı altında toplanabilir. Dil gibi eylemde de dolaylı ve doğrudan, yüksek ve aşağı tabaka vardır. Her ikisinde de aynı karşıtlık görülür. Eylemin başlangıcı ve kesin uygulanışı arasında herhangi bir dilsel ya da başka bir sembolün rol

---

[50] **Die Sprache,** s.145
[51] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.247

oynadığı bir davranış biçimi sembolik ifade ve sembolik formüle etme olarak kabul edilir. Bu sonuca, özellikle ifade ya da davranışta *basit-doğrudan*dan *karmaşık-dolaylı*ya ilerleme süreçleri gözlenen söz yitimi hastaları üzerinde yapılan araştırmalarla varılmıştır. Bu hastalarda ifade ve davranışta aynı zorluk görülmüştür. Sensüalizm bu noktada sembol körüdür; sembolikliği kabul etmez. O, yalın duyusal etki toplamını görür. Fakat bununla, problem çözülmüş olmaz.[52]

Cassirer buradan sensüalizm eleştirisine geçer.

Sensüalizm materyalist ampristtir ve duyulara, fikirlerimizin ve her çeşit bilgimizin yeterli prensibi ve kaynağı olarak bakar; bilginin kökü veya vasıtası olarak duyumu benimser, bütün fikirlerimizin duyularla elde edildiğini, zihin ve düşünce hayatımızın tamamının duyular ve onların değişmesiyle açıklanabileceğini kabul eder.[53] Cassirer'e göre biz, süreksiz, uçuşan duyusal etkileri mevcut olan olarak adlandırırsak, bu mevcut, algının etki alanının ötesine henüz uzanamaz. Algının içeriği süreksiz etkilerle tekrarlanır ve deyim yerindeyse, süre göstergesiyle donatılır. Fakat düşünce, zamansal *tamamlama*da durup kalamaz; içeriğin değişimlerini ve değişimlerin yasasını sorar. Değişimler tesadüfi olmamalı, belirli kurallar altında vuku buluyor olmalıdır. Bu taleple düşünce ileri adım atmak zorunda kalır. Çünkü kuralların geçerli olduğu unsurlar salt algıdaki belirlemeler vasıtasıyla tanımlanırsa, değişimin kurallarına erişilemez. Algının özel niteliği, öyle-varlığı, onun nesnesinin varlığının belirlenmesi için hiçbir sınır teşkil etmez. Bilgi bizzat algı içerikleri arasında yeni bağlantılar tesis etmelidir; aynı zamanda bu bağlantıları gerçek bir soyut ifade haline getirmelidir. Şimdi duyuların dünyasına, *düşüncede var olan* bir dünya, saf teorinin ve anlamın dünyası dayanak teşkil eder. O zamanda saf bilginin alanına nüfuz etmek için, algının içeriği temelden itibaren değiştirilmelidir; içerik ontik olarak değil, anlam olarak aşkın hale getirilmelidir. Buradaki aşma varlıkta değil, duyumdaki aşmadır.[54]

Cassirer bütün işaret fonksiyonlarından bağımsız olan *salt*, adeta çıplak algının, bize doğrudan, kendi *doğal durumumuz* içinde verilmiş bir fenomen olmadığını vurgular. Deneyimlediğimiz ve algıladığımız şey, yalın *niteliklerin* hammaddesi değildir; tersine, bu şey karışık ve adeta belirli anlam verme eylemleriyle doludur.[55]

---

[52] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.247-249
[53] **Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yay., 6.bs., Ank.,1996, s.111
[54] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.374-375
[55] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.214

Sensüalizm algının bütün saf anlam içeriğini algının duyusal maddesine yerleştirip, sadece bu maddeden sonuç olarak çıkarma eğilimiyle, zihnin egemenliğinden kaçıp kurtulmaz.[56] Dogmatik sensüalizmi gerçekliği, doğrudan izlenimlerin dünyasıyla, yalın duyumlamaların doğrudan gerçekliğiyle sınırladığında, gerçekliğin kopuk ve yetersiz bir tablosu ortaya çıkar. Onun çizdiği tablo içinde, duyusalın bizzat kendi etkinliği bile, zihinsel oluşumların farklı alanında etkili olan *tüm duyusal hayal gücü* bile yanlış tanınır. Gerçekte her tabloda, duyusal hayal gücünün algı dünyası üzerinde ve yanında kendine özgü bağımsız bir imge dünyası oluşturması, bu hayal gücünün gelişmesinin gerçek taşıyıcısı olarak görülür. Bu imge dünyası kendi doğrudan niteliği gereğince, duyusal olanın rengini tamamen kendinde taşıyan, ama daha önceden şekillenmiş ve zihinsel egemen bir duyusallığı ifade eden bir dünyadır. Burada yalın verilmiş ve önceden bulunan duyusal şey değil, herhangi bir bağımsız şekillendirme formunda oluşacak duyusal çeşitlilikler sistemi söz konusudur.[57] Bu da sembol oluşturulmasında ilk adım teşkil eder.

Cassirer'in yorumuna göre sensüalizm, *düşünsel formu* duyusal madde içindeki eski haline döndürülüp, bu formun/sembolün üretiminde salt birlikteliğin, duyusal izlenimlerin iç içe geçmesinin uygunluğu gösterilip, formun açıkça anlaşılır hale getirilmesini gerekli görür. Böyle bir sembol elbette fantezi-hayaldir. Sembolün kendisi gerçeklik ve yapıya sahip olmaz; doğruluk ve gerçeklik sadece, sembolün aynen mozaik gibi uyuştuğu tözel unsurlar için uygun olur. Sembolün duyusala indirgenip, hayal gücü yasaları gereğince gerçeklik taşıyan bir şey haline getirilmesi, bilincin kendiliğinden ve düzenli bir mekanizmi olduğu anlayışına dayanır. Bu mekanizm sembolü duyusal yaşantılardan ve onların birleştirilmiş bağlantılarından meydana getirir. Bu durumda da sembole, pratik, biyolojik anlama gelen faaliyet hakkı tanınır. Bu, sembolün, bilincin saf ekonomik değeri olduğu anlamına gelir; sembol, bilincin algılamanın kesinliğe tabi olduğu bir durumda da, ortadan kalkmak zorundadır. Öyleyse ayrıntılarda yaşayabilen ve kavrayabilen bilincin, sembolikliğe ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla her sembolik düşünme ve algılama, olumsuz ya da geçici zorunluluktan doğan bir niteliktir. Algıda sembol değeri yerine *gerçek* değer yerleşir.[58]

---

[56] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.77
[57] **Die Sprache,** s.19-20
[58] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.222-223

Cassirer sensüalizmin en önemli dayanağı olan algıyı analiz ettiğinde, algının maddesinin, yalın duyumlamayla elde edilenlerden ibaret olmadığını görür. Mesela aynı ışık uyarımı algıyı etkisi altına alan özel şartlara göre, gerçekliğin inşası için çok farklı biçimlerde kullanılabilir. "*Algının **maddesi** olarak adlandırdığımız şey, ...**izlenimlerin bir toplamı** değildir. Algının maddesi daha ziyade, sadece, içinde farklı biçim verme şekillerinin kesiştiği bir çizgidir. Çizgi hattı gibi bir olgu, tamamen belirli bir somutlaştırma ve bireyselleştirme içinde, bu içerik olarak önümüzde bulunur. Bu bireysel genel duyu bağlamı ise, estetik, dini, teorik evreni bizim için görülebilir ve adeta şeffaf hale getirir.*"[59] Çizgi hattı bireysel ve somut varoluşu içinde algı nesnesi olduğunda, onun algı yaşantısı tek biçimli oluşmaz. O hat teorik bilgiye ya da estetiğe ilişkin bir sembol olduğunda veya o bu anlamda algılandığında, o çizgisellik artık farklı evrene ait olur. Buradan hareketle Cassirer sensüalizm ve emprizmin kendilerini duyu verilerinin *verdikleri* ile sınırladıklarını, algıyı salt duyumlamadan ayırıp duyumlamayı aşma vasıtası olan unsuru yok saydıklarını; bu yüzden onların hem *sembol* hem *algılama* körü olduklarını ifade eder.[60]

Sensüalizm bilincin unsurlarını anlam birliklerinden ayırıp saf *kendinde* bütün çıplaklığıyla ortaya koymaya yönelir ve böylece bilincin fonksiyonu herhangi bir varoluş niteliği haline getirilir. Bu da duyusal algının *olması* ve bilincin bütüncül sistematik inşasında rol oynaması arasındaki farkı yok eder. Sensüalizmin sembol anlayışı, bizim sembolle gerçekleştirdiğimiz kullanımı engeller ve kısıtlar.[61] Halbuki Cassirer'e göre algı dünyasının düzeni ve inşası, Kant'ın *anlama yetisi* kavramında özetlediği kurallara dayanır. Saf anlama yetisi kavramları algıya tamamlayıcı olarak eklenen şeyler değildir; algıyı teşekkül ettiren şeylerdir. Algı, bu belirli formlar içinde gerçekleşirse mevcut olur. Öyleyse, sensüalizmde ifade edilen izlenim birlikteliği, bilincin sentezini gerektirir.[62] Bu, algıya zihinsel faktörün karıştığını gösterir. Çünkü bilinç izlenim birlikteliğini sağlama işlevinde kendi iç yapısına dayanır. Halbuki sensüalizmin mekanik halde tasarladığı bilinç bu anlamda bir yapı taşımaz; o mekanik yapısı içinde nesne algısını sadece mekanik olarak kurar.

---

[59] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.213
[60] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.224
[61] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.222
[62] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.224

Sensüalizmin sembolü sırf duyusala indirgeyip, geçici zorunluluk gibi görmesi, ifade algısı söz konusu olunca daha büyük güçlük doğurur. Cassirer'e göre belirli bir ifade niteliği, tesadüfi ve tamamlayıcı şekilde öznel takı olarak, *nesnel* duyumlama içeriğine eklenmez; bu nitelik algılamanın gerçek mevcudiyetine ait olan şeydir. İfade niteliği algıya adeta realitenin aslî rengini, algıyı *gerçeklik algısı* haline getiren rengi verir. Gerçeklik algı içinde, kendi çok çeşitliliği içinde beyan edilmektedir. İfadede kavradığımız her gerçeklik ise, kendi aslî formunda karşı karşıya olduğumuz bir şey dünyası değil, ifadede beyan edilen canlı harekettir. Buradaki gerçekliğe, duyusal veri olarak duyumlamayla değil, ifadeye uyan *anlama*yla ve ifade fenomeniyle açılabiliriz.[63] İfadenin içinde varolan, ifadenin somut duyusal varoluşunda apaçık yer almayan, ama onun temsil ettiği aslî içerik, sırf duyumlamayla kavranamaz. "*Sembol kendi burada ve şimdisinde bilince damgasını vuran seyir içerikleri arasına, adeta başka bir düşünsel boyutun, başka bir düzenin ürünü olarak girer.*"[64] Bu noktada sembol veya semboliklik, duyumlamayı aşma vasıtası haline gelir. Sembol problemi de, doğrudan şeylere yönelen duyusal algı ile, temsil edici özellik taşıyan ifade algısının sınırında karşımıza çıkar.

Cassirer dar anlamda sezgici yaklaşıma, geniş anlamda sembolleri zihnin örtüsü olarak kabul eden her anlayışa karşıdır. Ona göre salt anlamda en son aslî varlığa, sırf tamamen temsilî ve sembolik olandan, saf sezginin metafiziksel temel kesinliğine gitme çabası, ilk ve zorunlu adımda, bütün geleneksel sembollerden vazgeçip, yerine doğrudan seyiri; dilsel-çıkarımsal düşünme yerine kelimesiz seyretmeyi koyar. Bu, bütün sembolik ifade biçimleri için geçerli sayılır. Bu anlayışta her düşünsel form, aynı zamanda, zihnin kendini içine kapattığı bir örtü anlamına gelir; örtüleri sıyırmayı başarınca hem öznenin, hem nesnenin yanlışlanamaz esas gerçekliğine nüfuz edilebileceği kabul edilir.[65] Halbuki sezgi doğrudan bir şey olduğu için, sezgiyi temel almak sembollerin aracılığının ortadan kaldırılması olur. O zaman da zihnin içeriğinin bilinmesi problem oluşturur. "*Zihnin içeriği sadece kendi dışlaştırmasında açılır; düşüncedeki form sadece duyusal işaretlerin cisimleşmesi zarfında ve cisimleşmesiyle bilinebilir.*"[66] Bu dışlaştırmalar semboldür ve zihnin içeriğini bilebilmek için onlardan

---

[63] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.86-87
[64] **Sprache und Mythos,** s.122
[65] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.199
[66] **Die Sprache,** s.18

başka bir vasıta yoktur. Sezginin doğrudanlığıyla bu içerik bilinemez. Cassirer bu bakımdan Berkeley'in sembol anlayışına da karşı çıkar.

Berkeley'e göre bilinen şey sadece bilinç içerikleri ve algılardır. Bu içeriklerin veya algıların dış dünya denilen gerçekliğe dayandıkları, bireyde onların sonucu olarak meydana geldikleri kesin olarak bilinemez.[67] *"Ben bir şahıs ile, düşünen varlığı kast ediyorum. Onun saçını, derisini, rengini, şeklini kastetmiyorum. ...Bunu kabul etmekle benim kabul etmiş olduğum şey, şahsın görünen kısmı değildir. Yalnız görülebilir işaretler ve sembollerle, görülmeyen, düşünen bir prensip veya ruhun varlığını çıkarabiliyorum."*[68] Buna göre görünen kendi arkasında görünmeyen ama mantıkî olarak var olduğu sonucuna varılan bir şeyin varlığının kesinliğini taşımaktadır. Yani görülebilir işaret ve semboller düşünen bir prensibin, ruhun varlığının adeta göstergesidir. Cassirer Berkeley'in *"bilgi ağacını kavramak için kelimelerin perdesini indirme"* düşüncesini eleştirir.[69] Gerçek sembolik olan şey, ne nesnenin ne de zihnin kendi tözel varoluşuyla arkasına gizlendiği bir örtü olarak kabul edilemez. *"Sembolik hiçbir zaman bu tarafa ya da öbür tarafa, aşkının ya da içkinin alanına ait değildir."*[70] Gerçekten sembolik olan bir şey, sadece düşünselin ifadesinden de ibaret değildir. Sembolde düşünselin ifadesi yanında, *"sembolik ifadeyi, yani bir düşünselin ifadesini, duyusal işaretler ve semboller vasıtasıyla, onun en geniş anlamı içinde kendine maletmek söz konusudur."*[71]

Cassirer'e göre sembolleri zihnin örtüsü kabul edip onu sıyırarak aslî gerçeklikle yüz yüze gelmenin mümkün olduğunu düşünmek; yani böyle bir anlayış sonuçları itibariyle endişe vericidir. Eğer sembolik ifadenin dolaylılığı ve bu dolaylılık vasıtasıyla bize empoze edilen bütün şartlar gerçekten ortadan kaldırılırsa, o zaman saf sezginin zenginliği, bizzat hayatın tarif edilemez doluluğu karşımıza çıkmayacak; tersine, sadece duyusal bilincin darlığı ve uyuşukluğu bizi kucaklayacaktır. Sembolik formların hepsine bakınca, bu çıkarımın zorunluluğu daha açık görülür. Dilsel, mitik, sanatsal ya da aklî işaretlerde, sembol ve işaretlerin çerçevesi arkasında belirli bir

---

[67] Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., Ankara,1994 s.87
[68] George Berkeley, **Alciphron or The Minute Philosopher**, Ed.T.E.Jessop, Nendeln-Liechtenstein, 1979, s.147
[69] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.199
[70] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.444
[71] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.174

oluşturma enerjisi bulunur. Bütün formlardaki işaretlerin yok sayılması bu enerjileri yok etmek anlamına gelir.[72]

1.2.2. Sembolik özlülük

Nesne dünyası içinde biyolojik olarak yaşayan insan, kendinden doğru oluşturduğu başka bir dünya tarafından da kuşatılmıştır. Semboller dünyası onun hem nesne karşısındaki eylemini, zihnin faaliyetlerini, hem de bu zihnin faaliyetinin sırf düşüncede kalmayıp, duyusal hale gelmesini ifade eder. İnsanın nesne karşısındaki bu eylemi mekanik bir şey; yani nesnenin kendini vermesiyle ve verdiği haliyle, nesnenin bilinç tarafından hep aynı şekilde biçimlendirilmesinden ibaret değildir. İnsan ilk başta nesnelerle algı ilişkisi içindedir. Fakat bu ilişki sırf bilinç-nesne arasında gerçekleşmez; ayrıca bilinç-ifade arasında ve bilincin kendi içinde de gerçekleşir. Algının çok ve çeşitliliği dolayısıyla, onu nesneden gelen uyarımların sırf uyarım olarak ve yalın biçimde alımlanması ve kavranması şeklinde görmeyip, onun iç yapısına gitmek; onda algı nesnesinin duyusal-kendini verişinden başka bir şeyin bulunup bulunmadığını ve aynı zamanda da bu süreçte bilincin etkinliğini incelemek gerekir. Çünkü her ne kadar insan fiziksel dünyadan daha çok kendi dünyasının etkisi altında bulunursa da, onun her iki dünya ile ilişki kurma yolu, kendi algısıdır.

Cassirer'e göre algı problemi psikolojik ve bilgi-eleştirel olmak üzere iki bakış açısı altında kendini gösterir. Böylece algının, zorunlu olarak hareket ettiği iki merkezin varlığı ortaya çıkar. Bunlardan biri algının oluşuyla, diğeri nesne bilgisinin bütünüyle ilgilidir. Deneyim gerçekten de *içsel* ve *dışsal* olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ama her iki etkinlik çevresinde algıya uygun yer tahsis edilmeli; algı bir taraftan fiziksel kuralların etkisi altında bulunan bir olgu, diğer taraftan teorik nesne konumlamasının birinci unsuru ve temeli olarak anlaşılmalı; böylece algının özü gerçekten tanınmalıdır. Algının nedensel yasaları keşfedildiğinde, birincisi gerçekleşir. Burada algının içeriği ve anlamı, *dıştaki* dünya ilişkilerinin aslına uygun aksetmesinde bulunur; algının düzeni de tamamen uyarımların düzenine bağlanır. Algı farklılıkları fiziksel nedenlerin farklılığı olarak görülür. Bu, algıya psikolojik bakış açısıdır ve onunla bilgi-eleştirel bakış açısı zıttır. Bilgi-eleştirel bakış açısı algıyı ve onun özgülüğünü *dıştan* sınırlamaz; onu şey-bilgisinin en temel gerçek nedeni olarak kabul eder. Ama bu bakış açısında algı yeni bir

[72] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.199-200

anlam kazanır. O artık dış dünya tarafından değil, kendinde bulunan amaç vasıtasıyla belirlenir. Bu amaç da, doğa bilimini ve deneyi mümkün kılmaktır. Algının anlamı, var olan bir dünyanın kopyası değil, doğa nesnesinin modeli olmasıdır. Algıda nesnenin belirlenmesi, saf anlama yetisi fonksiyonlarının, sürekli olarak emprik-verili maddeyle ilişkili olması sonucu gerçekleşebilir. Algının sisteminde, bu ilişki zorunluluğu dolayısıyla, nesnel dünyanın iç yapısına benzer bir *nesnel* sistem kabul edilir. Algının belirli *nitelikler*i şeylerin *özelliğ*ine uyar. O halde algının nitelikleri bizzat kendi kendinde düzenlenmiş ve belirli temel sınıflara bölünmüş olarak ortaya çıkar; sentetik fonksiyon ve sentetik birlik *belirlenebilir*dir ve bu belirlenebilir şey, teorik belirlemelerin en yüksek karakteristik ana hatlarını içinde taşır. Bilinç bu şekilde nesneye yönelir. Buradaki algı tasvirinde bilgi eleştirisinin kendisinden kaynaklanan bir *evrensel norm* kabulü vardır.[73]

Cassirer her ne kadar eleştirinin temel kabulüne, deneyim dünyasının saf kavrama yetisi formları ve duyumlama birlikteliğiyle kurulması düşüncesine katılsa da, algının iç yapısı konusunda tamamen farklı düşünür. Ona göre Eleştiri'de *kendiliğindenlik, anlama yetisi, duyarlık* kendisi için mevcut olan ve deneyimi *ürün* olarak oluşturan zihinsel temel güçler olarak düşünülmüş gibi görünür ve böylece bizzat *aşkın*lığın duyumunun ortadan kalkması anlaşılabilir. Aşkın soru nesnelerle değil, nesnelere ilişkin bilgi biçimiyle meşgul olur. Anlama yetisi analizinde düşünce, yeni bir psikolojik şekil verme imalathanesi niteliği taşıyor gibi yorumlanır. Kantçı tümdengelim, saf anlam problemlerini gerçeklik problemi haline çevirerek ve nesnel olgulara, bu olguları belirleyen nedensel *güçlere* bağlanarak çözmeyi deneyecektir. Fakat bununla, eleştirel-fenomenolojik problem ontik probleme; saf fonksiyonel inceleme tözel bir incelemeye dayandırılmış olur. Anlama yetisi aynen, ölü duyumu canlandıran, bilincin yaşantısı için bu duyuma hayat veren bir sihirbaz gibi görünür. Bu ölü duyumun hiçbir gerçekliğinin olmadığı, onun psikolojik düşünmenin üretimi olduğu kavranınca, anlama yetisinin bu büyüsüne ihtiyaç kalmaz. Çünkü Kant bağlantısız görünüşün, bu görünüş/olgu kendi kendinde hiçbir nesnel gerçekliğe sahip olmadığı ve sadece bilgide var olduğu için, asla mümkün bilinç haline gelemeyeceğini önemle vurgular. Bilinç de bu formlardan önce değil, formların içinde vardır. Eğer bu gerçekse, eleştirel felsefenin zemininde, bu *hiçbir şey*in *bir şey*e nasıl dönüştüğü, bu şeyin bilincin

---

[73] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.68-70

formlarına nasıl karıştığı ve bu şey bu formların *öncesinde* değil, sadece bu formların *içinde* varolduğu için, onun formların içine adeta nasıl sokulduğu soruları araştırılamaz.[74] Cassirer ayrıca, salt anlam yabancısı bir varoluştan anlam gibi bir şeyin nasıl *oluştuğunu*, ilkesel olarak anlam yabancısı olan sırf duyumlama *hammaddesi*nden bir anlamın nasıl *ortaya çıktığını* sorar.

Her özel algı sınıfı kendi gerçek-fiziksel *gerçekliğ*inin eksiksiz ifadesi olan özel bir dayanağa bağlanır. Isı duyusunda sıcaklık duyumlaması olan şey, fiziksel *doğrulama*ya göre, molekül hareketidir. Renkler olarak göze gelen şey, dalga titreşimi olarak belirlenmiştir. Fakat algılanırken bir dönüşüm gerçekleşir ve bu içerikler algı içeriği haline gelir. Fiziksel metot bu dönüşümü tam olarak ele almaz. Algı içeriği haline gelmede duyusal görünüşler, renkler ve sesler, dokunma ve ısı duyumlamalarının gerçekliği bütün olarak yeni bir düşünsel kriterle ilişkilenir ve gerçeklik bu ilişki sayesinde başka bir inceleme boyutuna taşınır.[75] Yani duyumlanan nesnenin dayandığı fizikselliğin *duyumlanmasın*dan başka bir boyutta duyumlama yoktur. Ancak duyumlanan, zihinde düşünsel bir ilişki kazanır. Başka bir ifadeyle; "*algının kendisi, gerçek içkin düzenlenişi sayesinde düşünsel* **eklemleniş** *niteliği kazanır; aynı zamanda kendi içinde eklenmişlik olarak belirli bir duyuma tâbi olmayı da gerektirir. Kendi tam güncelliğinde, kendi bütünlüğü ve canlılığında algı, aynı zamanda* **duyumdaki** *bir yaşantıdır. Algı tamamlayıcı olarak duyumun etkinlik çevresine dahil edilemez; tersine, adeta bu çevrenin içinde doğmuş olarak görülür. Burada ve şimdi verilen algı fenomeni, tek bir fenomen karakteristik bir duyum bütünüyle, bu içten doğma anlamında ilişkilidir; düşüncede iç içe girmişlik taşır. Bu ise, sembolik özlülük ifadesidir.*"[76] Algının duyuma dahil olmaması onun aşkınlığı anlamına gelmez; çünkü algı duyumun dışında duyu verilerinin işlenmesi değildir, duyumla birlikte doğar. Bir algının duyumla bu ilişkililiği duyusal çerçevede değil, tamamen zihinde gerçekleşir. Gerçekten algı sırf o algı olarak tek başına oluşan bir durum değildir. Bir duyumlama, uyarımlar bütününü alımlama demektir. Algı bu unsurlardan birine ilişkin olarak ya da biri üzerinde gerçekleşmez; onların bütünüyle ilişkilidir ve adeta duyumların bütününün sentezini gerçekleştirir; onların tek bir anlamlı bütün halini almasını sağlar. Burada sembolik özlülük, bütünle ilişkililik ve bütünleştiricilik olarak görünür.

---

[74] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.225-226
[75] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.478-479
[76] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.234

Özlü algı nesneye sahiptir; öyle ki, nesne algıya kendini, görünüş biçimlerinin birinin içinde cisimleşmiş, hazır olarak verir. Özlü algıda bakışların birliği söz konusudur ve bu birlik sayesinde çeşitli manzaralar bir nesnenin farklı perspektifleri olarak ortaya çıkar; nesne aynı nesne olarak perspektiflerde görsel *ortak* nesnedir. *Özlü* algı daima yalın bir mantıkî konumlamaya sebep olur; bütünün bir sezgisini kendinde taşır ve sembolik-anlamlıdır.[77] Salt *veri* olan, doğrudan verilmiş ve bu verilmişlikte yansıyan bir algı yoktur. Tersine, her algı belirli bir sistem karakterini kendinde taşır; bu sistem niteliği vasıtasıyla kendi buradalığı ve şimdideliğinin dışına yönelir; bununla beraber deneyimin bütünleşmesini kendinde bulundurur. Tek tek unsurlardan doğru deneyim bütününün kavranışının gerçekleşmesi için tek unsurdan bütüne geçişin kuralı olmalıdır. Anlık algının tek başına değeri, genel bir fonksiyon denkleminde bulunan ve bu denklemden doğru belirlenebilen bir değer olarak kavranmalıdır. Bu belirlemenin kendisine tek tek değerlerin sırf kümelenmesi ve toplu bağlantısı vasıtasıyla değil, kesin kategorik temel formlar içinde deneyimlenen düzen vasıtasıyla erişilebilir.[78] Algının sistem niteliği taşıması; yani duyumlamanın bir bütün halinde algıya dönüşmesi, bilincin tek tek verilerden bütüne geçmesi, algının sırf şimdide kalması anlamına gelmez. Eğer böyle kabul edilirse, hep tek tek anlarda oluşan algıların birbirinden yalıtılmış halde ortaya çıkması gerektiği sonucuna varılır. Fonksiyon denklemi ifade ettiği şeyin unsurlarıyla kendi unsurları arasında eşleşmeyi belirleyen bir denklemdir ve bu denklem içinde, bir bütünlük oluşturan değerler düzeni vardır. Bu düzen, denklemin temel formunu oluşturur; aynı zamanda onun düzen olduğu kavranır. Ondaki değerlerin her biri fonksiyondaki düzen içinde değer kazanır; onlar aynı zamanda keyfi ve tek başına değil, fonksiyonun bütününden kalkılarak belirli hale getirilir. Algı da tek başına oluşan, diğer algılardan bağımsız ve sırf kendi anı içinde anlam kazanan bir olgu değildir; onun, denklemin tek değerinin denklemin bütünüyle ilişkililiği gibi, zihindeki genel sistemle ilişkisi vardır. Değişen perspektiflerde nesnenin aynı nesne olarak konumlanması duyusal değil, mantıkî bir konumlamadır. Zira algılanan nesne sırf kendi anındaki, yani duyuya kendini verdiği görüş anındaki yapısı içinde değil, daha genel ve perspektife göre farklılaşmayan sistemli yapı olarak algılanır. Burada da algıdaki sembolik özlülüğün, yani bütünle ilişkililiğin farklı bir boyutu ortaya çıkmaktadır.

---

[77] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.279
[78] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.235

Sembolik özlülükten "*...duyusal yaşantı olarak bir algı yaşantısının, aynı zamanda belirli bir somut-olmayan duyumu kendi içinde bulundurma, bu duyumu doğrudan somut ifade haline getirme niteliği anlaşılmalıdır. Burada, olguların sonradan yorumlanmasını, muhakeme edilmesini ve yeniden düzenlenmesini sağlayan herhangi bir **tamalgı** eyleminin sonradan eklendiği salt **algılanır** olgular söz konusu değildir.*"[79] Başka bir deyişle, somut duyu bütününde içerilen ama somut-olmayan bir duyum olarak bu bütünde var olan bir unsur, algı yaşantısı tarafından somut ifade haline getirilir. İşte bu fiil, algıdaki sembolik özlülüktür. Çünkü algı tarafından somut hale getirilen unsur duyu bütününde içkindir; yani onun tarafından adeta temsil edilmekte fakat apaçık, doğrudan algılanabilir bir şey olarak, diğer duyu unsurları gibi bir duyumlama unsuru şeklinde bilinmemektedir. Bu, herhangi bir *fizyonomik* nitelik olabileceği gibi, algının nesnesinde barınan bir çokanlamlılık da olabilir. Mesela bir çizgisel ürün estetik form ve geometrik çizim özelliklerini içerebilir. Ancak bu nitelik somut-duyusal unsur içinde somut olmayan bir unsur olarak barınır. Karşıdaki algı nesnesi *sırf algılanır* bir nesne olduğunda, nesnenin bu anlam boyutunu açık hale getiren *tamalgı*, onun bu salt algılanırlığına sonradan eklenmez. Sembolik özlülüğün keşfedildiği bir algı yaşantısında, algı nesnesinin farklı anlam boyutu da algılama fiili içinde yakalanır. Aynı şekilde algı nesnesinin bütünlüğü duyumlama içeriğinde içerilmiş olduğu halde, bilincin duyumladığı fiziksel unsurlar nesnenin tek tek kısımlarından gelen uyarımlardır. Fakat algılamada *bütünlük* gerçekleşir. Yani sırf-duyusal olarak duyumlanamayan bütünlük, algılama içinde tesis edilir.

Sembolik özlülük algıda nesnenin temsil edilmesi işlevidir. Ancak bu temsil, nesnenin kendi açık duyusallığı içinde barınan, ama onun bu açık duyusal unsurlarından farklı olan niteliklerin konumlanmasıyla ilgilidir.

Zaman için de bir sembolik özlülük söz konusudur. Ancak bu, sembolik özlülüğün algı ve temsil boyutunu ortadan kaldıramaz. Zira, zaman kavramı da zaman algısı olarak gerçekleşir. Cassirer'e göre temel ve esas bir zaman bilinci sisteminde geleceğe yönelir ve adeta hücum edersek, bu teşebbüs, şimdiki algıların toplamının, gelecekle ilgili bir hayali, yeni bir manzarayı bize tebliğ etmesi anlamına gelir. Gelecek daha ziyade tamamen kendine özgü bir *görüş* biçimi içinde kendini gösterir; şimdiki zamandan *vaktinden önce yapılmış* olur. Şimdi, gelecek doldurulmuş ve gelecek

[79] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.234

doygunu *şimdi*dir. Bu özlülük biçimi, belli nitelikler vasıtasıyla, tek tek algı tablolarının niceliksel kümesinden ve ayrıca bu kümedeki çağrışımlı bağlantı ve birleşmeden ayrılabilir ve *çıkarımsal* karar verme ve sonuç çıkarma fiillerine dayanılarak açıklanamaz.[80] Zaman algısındaki sembolik özlülükte, şimdiye ait bir zaman bilinci geleceğe ilişkin tasarım doludur. Şimdinin bilinci kendi varoluşuna sahiptir; farkında olunan bir şeydir; ancak gelecek tasarımı imgesel biçimde mevcuttur. Onun varlığının temelinde, şimdiye kadar olan ve şimdide mevcut algılar toplamı bulunur. Başka bir ifadeyle, reel-zihinsel olan şimdi-bilinci, kendinde içkin olan ama apaçık unsur olarak bulunmayan bir zihinsel tabloyu, açıkça belirgin olan bir içerikten kendisi oluşturmuştur. Burada da tıpkı, somut duyusalda somut olmayan-duyusal olarak içkin bir unsurun ifadesi mevcuttur.

Algılanan nesnenin tüm bağıntıları, sadece ve tamamen o nesnenin duyumlanışından alınmaz. Bir nesnenin duyumlanmasıyla bize taşınan veriler sınıflamaya tabi tutulamadığı halde, nesnenin bağıntıları sınıflanabilir. Bu sınıflamada çağrışımın etkisinden bahsedilemez. Çağrışım, sadece benzer yahut zıt niteliklerden hareketle başka nesneleri hatırlamayı, yani bir nesneden diğerine zihinsel geçiş sağlar. Geçilen nesne ise hangi nesneyse odur ve aynı tekil nesnedir. Cassirer sağlam görme organına sahip olduğu halde görsel verileri, kendi iç dünyasında işleyemeyen hastaları buna örnek olarak verir ve klinik bilgileri yorumlar. Böyle bir hastanın formel düşünmesi ve formel-çıkarımsal düşünce fonksiyonu mükemmeldir. Fakat o, bir nesneyi görsel verilerden çok az tanır. Ancak hasta kendinde kalan belli belirsiz görsel verilerden, akıl yürütmeyle çıkardığı tanıtıcı işaret olarak yararlanır. Halbuki her görsel algıda doğrudan canlandırma gücü barınır. Ama hasta buna sahip değildir. Onun akıl yürütmeyle çıkardığı işaretler sembol olarak değil, sinyal olarak hizmet eder. Burada gerçek bir algılama-tanıma değil, öndeki nesnenin keşfedilmesi vardır.[81] Bu hastanın önündeki nesneyi keşfinde etkili faktör, sembolik özlülükten kalan tortulardır. Gerçek sembolik özlülük taşıyan algıda ise nesneyi bir bağlam, sistem içinde ve zihinsel bağlantılarla tanıma, algılama mevcuttur.

Cassirer'e göre sembol, yani form fenomenlerini kavramaya yönelen görsel deneyim yaşantısı *bıçakla kesilmiş* gibi ayrılamaz ve algının bütünlüğünden doğru adeta

---

[80] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.234
[81] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.278

atomik biçimde hazırlanır. Ancak bu algı yaşantısı sembollerden ayrılan bir yaşantıdır. *Görülen şey* elbette her zaman *görünüş*ün öncesinde ya da dışında değil, belirli bir görünüş biçimi içinde ortaya çıkar. Fakat diğer taraftan, görünüşün bütün bu farklı biçimleri bir diğeriyle öyle bağlantılıdır ki; bu farklı biçimler olguda ortak bir temele sahiptir. Bu temel, kendinde var olan mutlak bir taşıyıcı olarak değil, fonksiyonel bir bağlam olarak söz konusu edilir.[82] Algıda tek başına şeyin, var olanın nesnel anlamı, onun mekansal-zamansal, nedensel düzene; şeylerin kendine özgü düzenine eklenmesi suretiyle belirlenebilir. Bu düzenin bütünü vasıtasıyla, adeta belirli bir amaç noktasını işaret eden vektöre, yönelim-duyusuna erişilir. Sırf bu amaç ve yönelimler vasıtasıyla, *madde* ve *form*, *görünüş* ve kategorik *düzen*ler birbirine çok fazla bağlanamaz. Eğer deneyim teorik olarak iç içe geçmiş sistem şeklinde oluşturulursa, her özel olan şey bu sistemler bakımından belirlenebilir. Görünüş bu iç içe geçmiş sisteme katılınca, bu katılma görünüşe nesnel gerçekliğini ve kesinliğini verir.[83] Algının maddesi olarak gösterilen bir figür farklı görünüş biçimleri içinde var olmaya devam eder; olgusal bir temele de sahiptir. Fakat bu olgu temeli, farklı görünüşlerin yansıdığı fonksiyonel bir bağlamdır. Eğer figür tözel bir şey olsaydı, kendinde varlık olarak onun hep aynı biçimde algılanması gerekecekti. Bu figür bir süsleme olabileceği gibi, mitik bir sembol olarak da kendini gösterebilir. Algılayanın ona sadece yönelmiş olması, onu tek başına algılaması bu nesnenin nesnel anlamını yakalamak için yeterli değildir. Onun kendini verdiği görünüşün bir sistemle ilişkilendirilmesi, görünüşü nesnel temele oturtabilmeyi sağlar. Estetik evrenle ilgili bir sistem kavrayışına sahip olmayan birinin, bu figürü süsleme olarak algılaması söz konusu olamaz. Yani algı nesnesinin bizzat algıdaki anlamı, yerleştirildiği sistem bağlamında yakalanabilir. Salt bir doğa nesnesi de aynı şekilde, şeylerin düzenli sisteminde algılanabilir. Söz konusu edilen *tek başına var olanın nesnel anlamı*, bu varolanın aynı zamanda sembolik özlülüğe erişmesi anlamına gelir. Burada olgunun kendi gerçeklik ve kesinliğine, onun algılanışında değil, teorik bir sisteme katılmasında erişilir. Yani daha önce söz konusu edilen sembolik özlülük tanımında olduğu gibi, aslında somut olmayan bir duyumu/sistem ilgisini kendinde taşıyan görünüşte, duyusal algıda somut ve apaçık biçimde mevcut olmayan bir nitelik, algılamada *sistemle ilgili olarak* ifade edilebilmektedir. Cassirer'e göre bu özlülük,

---

[82] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.213
[83] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.236

görünüşü kendi somut varoluşundan mahrum bırakmaz; görünüşün yayılmasının değil, kendi içinde bütünleşmiş form meydana getirmenin teminatını teşkil eder.[84]

Tasarım-nesne ilişkisi suret-ilk örnek ilişkisi gibi değildir. Temsil vasıtası temsil edilen içeriğe; işaret, kendinde ifade edilmiş olan anlama bağlıdır. İşte tasarım da, benzer bir ilişkiyle nesneye bağlıdır. Bir duyusalın bir duyuyu içinde taşıması ve onu bilince doğrudan göstermesi arasındaki ilişkiyi *sembolik özlülük* ilişkisi olarak işaret ettiğimizde, bu ilişkililik durumu taklit sürecine ya da dolaylı aklî süreçlere bağlanamaz. Bu ilişki *nesne* veya *özne*nin birliği, *nesnenin birliği* ya da *öznenin birliği* değildir; bağımsız ve özerk bir belirlemedir.[85] İşaret ile onda ifade edilen anlamın ilişkisi zorunlulukla ulaşılan bir şey değil, düşünsel bir ilişkidir. Halbuki duyusal algı-nesne ilişkisi zorunludur. İşaret ile işaret edilen arasındaki nedenselliğe dayanmayan bu kurgusal bağlılık, tıpkı tasarım-nesne bağıntısı gibidir. Birinde diğerinin yalın taklidi söz konusu değildir. Burada ilişki sembolik bağıntı olarak görülmelidir. Onun nesnel belirlemelere indirilmesi, semboliklik niteliğini ortadan kaldırır. O halde, sembolik özlülük sembolik bağıntının kurulabileceği zemini oluşturur.

Sembolik bağıntı, belirli bir algı yaşantısında bir nesnenin kendini göstermesi sonucunda, burada ve şimdi mevcut yaşantı içinde verilmeyen ve mevcut olamayan bir şeyin *görülebilir hale gelmesi*ni, teorik sonuç çıkarmayla ve çıkarımsal olarak düşünmektir.[86] Başka bir deyişle; anlık algıda kendini gösteren nesnede verili/hazır olmayan bir şeyin açık hale gelmesi zihinde olabilecek bir şeydir ve bu da o nesnenin tasarımıdır. Tasarım nesnesi artık algıdaki nesne değildir. Burada tasarım-nesne arasındaki daha farklı boyutta bir ilişki oluşmuştur. Mesela yeşil yapraklı bir ağaç algısında, onun yapraklarının sararmışlığına ilişkin bir duyum olmadığı halde, onun algıyla oluşan tasarımında *sararan yapraklar*, ardından *son düşüncesi* ve *hüzün*; ya da *sararmış yapraklarla hüznün bir aradalığı* etkili unsur haline gelebilir. Sarı yapraklı ve hüzün veren ağaç, tasarımla oluşan soyut bir nesnedir. "*Soyut nesneler tasarlanan öz içinde oluşur. Algılanmış olan şeyin tekrarlanan algılar içindeki benzer belirlemeleri bu öze sunulur. Çünkü bu belirlemeler tek algının bakış açısıyla sınırlı kalmaz; öznedeki kendi mevcudiyet izlerinin dışına çıkar. Bu belirlemeler gerçek algı ve hatırlama arasındaki sürede bilinçsiz olarak görülür ama, benzer biçimlerin ortaya çıkan*

[84] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.236
[85] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.273
[86] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.272

uyarımları vasıtasıyla tekrar oluşturulur ve ardarda gelen algıların benzer unsurları arasında sıkı bir ilişki kurulur."[87] Bu sonuca teorik-çıkarımsal olarak ve çok sayıda tek tek duyusal etkiler birleştirilerek varılır. Yani nesnede yalın ve apaçık halde varolmayan bir duyumlamadan, onun sistem/bütün ilişkisi kurulur. Tasarım-nesne arasındaki sembolik bağıntı bu sembolik özlülükten tesis edilir.

Algı nesnesi asla doğrudan-verilmiş değildir; sadece algı vasıtasıyla ifade ve algının içinde *temsil* edilebilir. *Şeyler*in birliğinden, öncelikle böyle bir temsil etme bakış açısından doğru konuşulabilir. Süreç olarak güncel algı kendi sürekli akışı içinde, böyle bir birlik hakkında hiçbir şey bildirmez. Algıda gözüken her içerik başka bir içerik tarafından hemen yerinden uzaklaştırılır. Fakat algıdaki değişen ve parça halindeki verinin bir nesne bütününe boyun eğişi, veriyi salt kırık parçalar olarak kabul etmeyip, birbiriyle ilgili görerek ve verileri belirli bir duyu-bütününün farklı ifadeleri olarak incelemekle mümkün olabilir. Burada atılması gereken ilk adım, algı içeriklerini süreklilik bakış açısı altında, ikinci adım onları bağlam bakış açısı altında incelemektir.[88] Bu gelip geçici duyusal etkilerin çok parçalılıkları içinde ve süreksizlikleri karşısında bir bütünlüğe ulaşmanın yolu, zihindeki bakış açısıyla varılan sentezdir. Burada artık algı *temsil* işlevine sahiptir. Süreksiz duyumlar zihnin canlandırma gücüyle temsil edilerek sürekli hale gelir. Cassirer deneysel psikoloji bilgilerinin, algının aslî mevcudiyetinde keskin biçimde birbirinden ayrılmış duyum çevrelerinin olmadığını gösterdiğini ifade eder. Yine modern psikoloji, bilincin ilkel yapısına doğru gidildiğinde parçalanmanın kaybolduğunu gösterir. Bizim farklı duyuların duyumlamaları arasına çekildiğini gösterebileceğimiz sınır çizgileri ilkel bilinç yapısında yoktur. Bu yapıda algı göreli bölümlenmemiş bütün teşkil eder. Tek tek duyum alanları, bütünden henüz daha keskin biçimde ayrılmamış ve farklılaşmamıştır. Bu bütün ise tek tek duyum alanlarında -görme, tatma, işitme vb.- iç içe geçmişlik olarak görülür. Yani bütünlük sadece zihindeki algıda değildir; gelişen bilinçte de vardır.[89]

Buraya kadar ağılıklı olarak nesne algısı bağlamında söz konusu edilen sembolik özlülük, ifade fenomeninin algısında daha açık biçimde görülür. Sembolik özlülüğün en

---

[87] Ernst Cassirer, **Subtanzbegriff und Funktionbegriff,** Verlag von Bruno Cassirer, Berlin,1910, s.13-14

[88] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.373

[89] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.40-41

önemli özelliği, *birbiri içindelik* taşımasıdır. Özlü algıda somut-duyusal ile onun genel yapısında barınan ve algıyı anlık gerçekleşmesinin dışına taşıyan düşünsel, iç içe geçmiştir. Bu iç içe geçmişlik nesne algısının da genel niteliğidir. Çünkü nesne algısında nesnenin çevresine ait başka bağıntılar da mevcuttur.

İfade fenomeninin algısı asla doğrudan duyumlamaların bütünü olarak görülemez. Bu fenomen, görünüşün, tümüyle başka bir zeminde bulunan ifade biçimleridir ve saf algı olgusunda barınır. Ancak bu ifade biçimleri eğer aslî olarak algının içeriğinde verili değil iseler, kesinlikle yoktan var olur gibi ortaya çıkmazlar. Gerçekten sırf duyumlama -karanlık, aydınlık, sıcaklık, soğukluk vb.- verilerine, temel ve ilk algı tabakasında ulaşırız. Bu tabaka soyutlamayla ortadan kaldırılamaz. Teorik amaç güderek bu tabakadan vazgeçilse bile ve bu vazgeçme nesnel doğa düzeninin inşası ve onun yasalılığının kavranışı için haklılık taşısa bile, bu tabaka var olmaya devam eder. Bu anlamda bir vazgeçme, ifade fenomenleri dünyasını kaybolmuş hale getirmez.[90]

İfade algısı ifade fenomenlerinin algısıdır ve olgusal bir temele, yani bu fenomenlerin bizatihi varoluşlarına bağlıdır. Cassirer ifade algısının olgusal temelinin mevcudiyetinde salt bir arada olma değil, *sembolik özlülük* ifadesiyle anlatılan bağıntıyı egemen olarak görür. *Birbiri içinde* ne kadar kuvvetli vurgulansa da, salt bir arada ile uyumlu ve örtülmüş şekilde kavranamaz. Burada önümüzde sahip olduğumuz bütün, kendi içsel düzenine sahiptir ve eklemlenen bir bütündür; bu eklemlenme vasıtasıyla olan şey haline gelir. *Utanç kızarması* kesinlikle kırmızı ve utanmanın salt birleşmiş bütünü olamaz. Fakat kızarmaların utanma, utanmaların kızarma olması, yani onların özdeşliği de söz konusu değildir. Burada sırf özdeşlik ve sırf aykırılık değil, kendi içinde farklı ve düzenli birlik bulunur.[91]

İfade fenomenindeki bağıntıya ve fiziksel-ruhsal ayırımına itiraz edilir. *"Eğer bağıntı kabul edilirse, ...**a** ve **b** hem birbirine bağlanmış olur ve hem de birbirini karşılıklı belirlerse, o zaman temelde ne bir **kendisi için** a'dan ne bir **kendisi için** b'den söz edilemez. Onları birbirinden ayırt etmenin her imkanı elden kayar. Bağıntı düşüncesi, ilişkinin her iki parçasını birbiriyle buluşturan çıkarıma istinaden, bağlanmış parçaların özdeşliğini kabul etmeyi içerir. Bağıntılı kavrayışın nesnesi a'dır;*

---

[90] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.85-86
[91] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.223

fakat a aynı zamanda b'dir. O zaman a ve b aynı olmalıdır." Cassirer'e göre bu itiraz *mutlaklaştırıcı* özdeşlik mantığına geri dönüştür.[92] Çünkü bağıntı, buluşturulan iki parçanın özdeşleştirilmesi değil, sadece ilişkilendirilmesidir. Bu yüzden, buluşturulan iki parçanın özdeş olmaları çıkarımı yanlıştır.

İfade *şey* ve *sembol*den, *işaret edilen* ve *işaret*ten farklı tanınmaz. Bu, onun kendine özgü ayrıcalığıdır. İfadede, *salt duyusal* varoluş şeklindeki bir görünüş olan içerikle, bu varoluştan farklı, dolaylı tanıma ifade eden ayrı bir düşünsel-ruhsal içerik arasında hiçbir ayrılık bulunmaz. İfade, kendi gerçek özüne göre açığa vurulan fikirdir. Bu dışa vurma ile biz yer yer içtekinde oluruz ve içtekinde kalırız. Ama burada ne nüve, ne dış; ne biri, ne diğeri vardır.[93] İfade algısı kendine özgü forma, kendi *özlülüğü*ne sahiptir. Bu özlülük, bütün diğer varlık ve anlam bölgelerinin belirlenmesinde geçerli olan kategoriler vasıtasıyla tasvir edilemez. Bu form en açık biçimde dilin aynasında ortaya çıkar. Bu aynada her nesne algısının esas itibariyle *fizyonomik* niteliğin kavranışı ve farklılığından hareket ettiği; algının adeta bu kavrayışla doyurulmuş halde bulunduğu görülebilir. Mesela bir dilsel hareket işareti tamamen fizyonomik nitelik taşır. Ondaki hareket formu nesnel-mekansal-zamansal olgu formu olarak tasvir edilmeyip, daha ziyade fizyonomik ifade hareketini oluşturan durum olarak adlandırılır ve dilsel olarak sabitleştirilir.[94] Bir hareket ifadesi olarak *hızlılık* yerine *acele*nin kullanılması bu farkı bize verir. Çünkü hız terimi nesnel belirlenebilir bir durumu, acele terimi ise hareket hakkındaki düşünsel bir belirlemeyi ifade eder. *Acele* ile adlandırılan hareket ifadesi içinde, yoğun bir içsel durum anlatımı barınır.

Algı dünyası ile ilgili aklî bir form düşüncesi, Kant tarafından her sisteme uygulanır. Fakat bu form matematiksel düşüncenin formuyla örtüşür. Aklî ve matematiksel kavram formu, varolma biçimi ve iç yapıya göre değil, apaçıklığa göre ayrılır. Algının teorik içerik-anlamlılık olarak içinde bulundurduğu şeylerin hepsi, matematiksel-fiziksel kavramlarda, sayı ve ölçü kavramlarında tükenir. Algı bir şeyi belirlemek için en genel belirlemelere geçmek zorundadır. Bir algının farkı nesnel ve teorik bakımdan sadece bir ölçü sistemindeki durum bildirimi vasıtasıyla belirlenebilir. Pozitif bilimin teorik temel sisteminin ve algı bilincinin eleştirel analizi aynı sonuca ulaşır. Bu sonuç temel tabakadır. Ancak Kant'ın, bu soru koyma çerçevesinde zorunlu

---

[92] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.221
[93] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.109
[94] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.94

ve akla uygun görünen bu çerçeve, sembolik formlar felsefesi tarafından genişletilir. Çünkü sembolik formlar felsefesi sadece saf bilimsel pozitif evren kavrayışına değil, tüm evreni anlama sistemlerine yönelir.[95]

Cassirer, bilgi eleştirisindeki algı-nesne ilişkisinin dışında bir algı kavrayışı söz konusu edildiği zaman, algının yapısının değiştiği kanaatindedir. Algıyı düşünsel ilişkilerden ayırıp, onu salt kendi fizikselliği içinde göstermeyi denemek anlamsız ve umutsuz bir çabadır. Duyusallık *kendisi olan*dır ve belirli duyu fonksiyonlarına göre düzenlenince var olur. Bu mevcudiyet *teorik* anlam dünyasında kaybolup gitmez. Elbette duyum-anlama yetisi formları ilişkisi geçerlidir. Fakat algının yeni bir evreni de vardır. Düşünceye ait olan bu evren algıyı kuşatır ve sembolik formların dünyasının inşasında apaçık ortaya çıkar. Bu noktada, algının değerlendirilmesi ve incelenmesinde farklı bir tablo oluşur; algıda, sadece doğanın nesnesine, tamamen *dış dünyanın bilgisi*ne niyetlenmeyen, tamamen başka kavrayış yönüne işaret eden sağlam ana nitelikler ortaya çıkar.[96]

Cassirer'in, *Kant'ın Kopernikvari devrimini kabul ederek, genişletme*[97] amacı ve bu amacın gerçekleşmesindeki hareket noktası, algının farklı kavranışında yatar. Bu hareket noktası algının iç yapısında görülen sembolik özlülük ve ifade algısıdır.

1.2.3. Sembol olarak işaret

İşaretin duyusal, oluşturulmuş, varoluşunun değerini ve anlamını sadece kendisinde bulundurmayan, duyusallığı içinde başka bir şey barındıran bir algı nesnesi olarak tanınması, onun doğası hakkında genel bir çerçeve çizmek anlamına gelir; fakat bu tanım açılmadıkça, işaretin kendine özgü niteliği açığa çıkarılamaz. Sembol ile işareti eş değer saydığımızda her ikisi birbirine indirgenmiş olur. Halbuki sembol, formel olarak tek biçimli bir doğaya sahiptir. Sembolde görülen farklılaşma, ayrı alanlardaki sembolik yapıların birbirinden farklı oluşundan ibarettir. İşaretler ise birbirinden tamamen farklı öznitelikler taşımaktadır. İşaretin sembolle ortak özelliği, onun oluşturulmuş olması, kendinden başka bir şeyi anlatması ve duyusal olarak algılanabilirliğidir.

---

[95] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.16
[96] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.71
[97] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.229

Cassirer Husserl'in işaret ayrımına katılır. Husserl keskin biçimde, gerçek sembol olan, gerçekten işaret eden işaretle salt *bildiren* işaret arasında temel farklar olabileceğini vurgular. Her işaret, mesela bizim kelimeyi bir anlamın taşıyıcısı olarak düşündüğümüz anlamda, içinde anlam barındırmaz. Doğal varoluş ya da olayların çevresinde de bir şey ya da olay; işaret onunla herhangi bir değişmez emprik ilişki vasıtasıyla; özellikle *neden–sonuç* ilişkisi vasıtasıyla bağlanır bağlanmaz, başka bir şey için işaret haline gelebilir. Bu şekilde, duman ateşi, gök gürültüsü şimşeği işaret edebilir. Fakat bu gibi işaretler, bildirme fonksiyonunun yanında bir anlam fonksiyonu taşımadıkça, hiçbir şey ifade etmez. Anlam, belirti ifade eden işaret varlığının bir niteliği değildir.[98] Cassirer'in Husserl'den bu alıntısında, gerçek sembolik işaretin en önemli özelliği, yani bir anlam taşıyıcılığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla "*...göstergelerle simgeleri birbirinden dikkatle ayırmak zorundayız. Hayvan davranışlarında daha çok karmaşık gösterge dizgeleri ile karşılaştığımız, doğruluğu kavranmış bir olgu olarak görünüyor... örneğin zil sesi yemek için gösterge haline gelebilir ve hayvan bu göstergeyi almadan yemeğe dokunmayacak şekilde eğitilebilir. Ama bundan biz, yalnızca araştırıcının, hayvanların beslenme durumlarını değiştirmede başarılı olmuş olduğunu öğreniyoruz... Genellikle koşullu refleks olarak betimlenen tüm olaylar, insanın simgesel düşüncesine yalnızca uzak olmakla kalmazlar, aynı zamanda bu düşüncenin temel özüne de karşıdırlar.*"[99]

Bir işaret, işaret ettiği şeyin yalın yansıtıcısı değildir. Cassirer'e göre eğer bir işaret sadece, tasarımın ya da seyirin kendi içinde bütünleşmiş belirli bir tekil içeriğinin tekrarı olsaydı, o zaman var olanın böyle basit kopyasıyla yapılan şeyin ne kavranması gerçekleşebilirdi, ne de gerçek kesinlik içinde o şeye erişilebilirdi. Çünkü açıktır ki, taklit asıla hiçbir zaman yetişemez. Asıl da düşünsel incelemeyle değiştirilemez.[100] İşaret dili göz önüne alındığında, taklit işareti serbest düşünsel etkinlik formuna karşıtlık teşkil eder. Taklitte ben, dış etkilere ve onların özelliğine tutuklu kalır. Ben tüm kendiliğindenliğini işlemez hale getirerek dış etkiyi ne kadar çok tekrarlarsa, taklit kendi amacına o kadar çok erişir. İlkel halkların dillerinde bu ilişki çok açık görülür.

---

[98] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.375
[99] Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme,** Çev.: Necla Arat, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997, s.47
[100] **Die Sprache,** s.43

Kültür toplumlarının işaret dillerinde ise, doğrudan duyusal, taklit eden işaretlerin yanında, *sembolik işaretler*in yoğun mevcudiyeti görülür.[101]

Sadece işaret dili açısından yapılan bu açılımda, taklit ederek bir şeye işaret etmenin en yoğun gerçekleştiği işaret dilinde, gerçekten sembolik olan ve sembolik olmayan işaretin farkı açık biçimde görülmektedir. Gerçi Cassirer sanatsal şekillendirme formunun ilk unsurlarının taklide dayandığını kabul eder. Ama sanattaki taklit, belirli bir gerçeklik içeriğinin aralıksız, sırf kopyası değildir. Bu taklit içeriğinde de, özlü bir unsur ortaya konur. Fakat taklidin kendisi burada temsil olarak kendine yol bulur ve bu temsilde nesneler bilinç tarafından en temel niteliklerine göre inşa edilmişlerdir. Bir nesneyi bu anlamda taklit etmek, onun tek tek duyusal niteliklerini bir araya toplamak değildir; bilincin onu kurgusal olarak üretmesi ve böylece anlaşılabilen iç yapı bağıntılarına göre kavramasıdır.[102] Yani sanatsal şekillendirmede taklit egemenliğindeki sembolik oluşumda bir nesnenin kopyasını oluşturma anlamında bir biçimlendirme olmadığından, bu form mutlak bir taklit olarak görülemez. Çünkü "*simgeler göstergelere indirgenemezler. Göstergeler ve simgeler iki ayrı konuşma evrenine aittirler. Bir gösterge fiziksel varlık dünyasının, bir simge ise insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. Göstergeler* ***iş görücü****, simgeler* ***anlamlandırıcıdır****. Göstergelerin, bu şekilde anlaşılıp kullanıldıkları zaman bile, bir tür fiziksel veya özdeksel varlıkları vardır. Oysa simgelerin yalnızca işlevsel değerleri vardır.*"[103]

Doğrudan belirten ve sırf taklit ürünü olan işaretlerin, insan tarafından oluşturulsa da sembolik nitelik taşımadığını ve bu nedenle sembol sayılamayacağını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, gerçekten sembol olan, yani temsil eden işareti incelemek gerekir. Çünkü her sembol işaret kabul edilebilir. Ama her işaret sembol değildir.

Düşünce kendi dünyasının bütünlük yolunu gösteren şemalar tasarlar. Bu şemalar salt düşünmenin, mutlak *soyut* düşünmenin boş mekanında takılıp kalmaz; bir dayanağa ve desteğe ihtiyaç duyarlar. Ancak bu şemalar bu desteği emprik şey dünyasından çıkarmazlar; kendileri oluştururlar. İşaretlerin cisimleşmesi ilişkilerin ve soyut anlamların şemasına destek olarak konulur. Bu cisimleşmede sistemin tek tek

---

[101] **Die Sprache,** s.128
[102] **Die Sprache,** s.129
[103] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.47

unsurları arasındaki ilişki egemen kılınır; bu ilişki cisimleşmişte algılanır, sezilir.[104] İşaretin, tasarımların dışlaşması ve duyusal yoldan algılanabilir hale gelmesi olarak görülmesi, onun düşüncedeki temelini oluşturur. Bu özellik işareti sembolik işaret haline getirdiğine göre, sembolik işaretin gerçek doğasının *temsil fonksiyonu* olduğu açığa çıkar. Temsilde bir anlam barındığına ve anlam da zihinsel bir şey olduğuna göre, işaretin gerçek doğası kendi var oluşunda değil, zihinde temellenir. İşaret terimi işaret olan şeyin adı olarak kullanılır. Sembol ise semboliklik taşıyan her işaret veya ifadenin ortak genel adıdır.

İşaret hiçbir zaman, düşüncenin salt-tesadüfî ve dıştaki bir örtüsü değildir; tersine, bir işaretin kullanımında bizzat düşüncenin temel formu ve eğilimi, belirli bir dönüşümü ortaya çıkar. Fiziksel düşünme belirli bir işaret dilini, matematiksel *formüller*in işaret dilini bütün diğerlerinden ayırır ve onu tercih eder. Bunun sebebi *kolaylık* ile açıklanamaz. Bu analizde şeyleri/işaret edilenleri kavramak için işaretlerin kavranışı yoluna gidilir. Sembollerin içinde fiziksel hükümler verilir ve bu hükümler nesnelere uygun form kazanır. O zaman sembollerin tahlil edilmesi ve incelenmesi, fiziksel nesneliğin niteliğini ve biçimini açık anlaşılır hale getirir.[105] Her türlü tasarım için rastgele işaret seçilemez. Çünkü bir işaret ve işaret biçimi temsil fonksiyonu dolayısıyla çok-anlamlılığa sahip olduğu ve mümkün kullanım sistemleri içinde, kullanıldığı sisteme göre anlam kazandığı halde, her türlü tasarımı değil, belirli tasarım gruplarını ifade yeteneğine sahiptir. Daha önemlisi, bir işaret salt-tekil işaret değil, bir sistem içinde oluşturulan işaret olarak sembolik nitelik taşıyabilir. İşaretin tasarım farklılığına göre farklılaşması, onun tasarım ya da algı nesnesindeki ilişkileri temsil etmeye uygun bir anlam-kazanabilirlik yeteneğiyle açıklanabilir. Zira bu anlamda temsil eden işaret, temsil nesnesinin formunu kazanır. Mesela iki unsurun eşitliğini ifade etmek için kullanılan matematiksel '=' işaretinden başka hiç bir işaret, bu unsurlar arasındaki eşitlik ilişkisi formunu anlatamaz.

Düşüncenin şemaları sırf düşüncede kaldıklarında, bilinebilir şeyler olamaz. Onların yine düşünce tarafından oluşturulan duyusal şeylere bağlanarak nesnel/dışlaşmış hale gelmeleri, işaretin bir nesnellik taşıyıcısı olduğunu gösterir. Cassirer'e göre, bu açıdan, dil kelimelerinin oluşturulması nesnelleştirme formunu

---

[104] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.331-332
[105] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.477-478

kendinde taşır. Bu nesnelleştirme biçimi gerçekleştirdiği içeriği bilgi için belirler ve bu içeriği, etki değişimi içindeki bilinç için, kendi kendisiyle aynı kalan şey haline getirir. İşaretin gerçekleştirdiği nesnellik, dıştaki bir gerçeklik içine yerleştirilemez. Burada oluşan, ortak dünyadır ve başkaları bizim işaret ettiğimize bu ortak dünya içinde kavuşur.[106] İçteki öznel dünyanın işarete bağlanarak nesneler dünyasından daha farklı bir gerçeklik ve nesnellik oluşturması çok boyutlu anlam taşır. İşaretin kendisi, işarete bağlanan içerik, başka bilinçler, genel anlamda bilinç ve düşünme fiili için ayrı ayrı önem taşıyan işaret, kendi nesnesiyle bir nedensellik bağına sahip değildir. Onun taşıdığı anlam, önem ve fonksiyon tüm sembolik formlar ya da düşünsel şekillendirmeler için geçerlidir.

Bir düşünsel içeriğin bir işarete bağlanması, özellikle işaretin kendisinin nesnelleştirme fonksiyonu taşıması anlamına gelir. Başka bilinçler ise işaretle oluşturulan ortak dünyaya, işaret kullanımı ve üretimiyle katılabilirler; başka zihinleri, onların dışlaştırmalarıyla deneyimleyebilirler. Düşünme fiili açısından da, "*...her gerçek ve kesin ispatçı düşünme kendi dayanağını sembol ve işaret kullanımında bulur. Düşünme sembol ve işaret kullanımına dayanır. Genel bir* ***tanımlama*** *formu her doğa yasasını düşüncemize uygun hale getirir. Her tanımlama ise sadece genel ve türe özgü işaretlerin bağlantısı vasıtasıyla ifade edilir. Aritmetik ve cebirin sunduğu evrensel işaretler olmaksızın, hiçbir özel fizik bağıntısı, özel doğa yasası ifade edilemezdi.*"[107] Soyut düşünmenin tamamen işaret kullanımına dayanıyor olması, bu düşünmenin mutlak anlamda nesneyle ilişkisiz olup olmadığı sorusunu akla getirir. Bu noktada da işaretle işarete bağlanan içeriğin ilişkisini inceleme gereği doğar. Çünkü eğer işaret içerikle ilişkiliyse, onu kullanan düşünce de dolaylı olarak nesneyle ilişkili olmuş ve düşünmüş olacaktır. Daha önceden işaretin salt keyfî tasarım ve şekillendirme olmadığı, dıştaki bir nesne temeline dayandığı ifade edildi. O halde soyut düşünme, bir nesneyle ilgili olarak ya da nesne üzerine aracılı düşünmedir. Fakat bu aracıda tek tek nitelikler yer almaz; aracı genel hakkında bir belirlemedir ve kendisi özeldir. Başka bir deyişle, işaret özel, onun içeriği geneldir; işaret kullanımı, adeta genelin özelde görülmesidir. "*İşaretle içerik arasında* ***geneli özelde seyrettiren, özeli genel bakımından düşündüren*** *ilişki sadece bilimle sınırlı değildir. Aynı ilişki bütün diğer bütünsel oluşturma*

---

[106] **Die Sprache, s.247-248**
[107] **Die Sprache, s.18**

*formlarında da mevcuttur. Formların hepsi kendilerine göre ve kendilerine özgü kavrayış ve şekil verme biçimini sadece, bu kavrayış ve şekil vermeye adeta belirli duyusal bir dayanak oluşturarak uygulayabilirler. Bu dayanağın zaman zaman bu formların gerçek **anlamını**, tüm anlam içeriğini kuşatıyor gibi görünmesi, onu önemli kılar.*"[108]

İşaretle içerik arasındaki ilişki ya da işaretin, ona bağlanan içerik açısından önemi, sadece genelin özelde seyredilebilmesi değildir. "*Bir içerik, birleştirildiği işaret vasıtasıyla kendi kendinde yeni bir durum ve anlam kazanır.*"[109] Çünkü her içerik sürekli akıcılık içindedir. Bu, ister Herakleitosçu oluş açısından düşünülsün, ister sırf düşüncede var olan tasarımlar açısından düşünülsün; bilinç sürekli aynı nesneyi aynı şekilde algılamamaktadır. Algı nesnesi kendini öyle-varoluşu içinde sabitleştiremez. Duyusal bilincin içeriği de sürekli değişmektedir. Bu noktada içeriğin sabitleştirilmesinin ikili anlamı; yani hem akıp gitmeye mahkum olan içerik, hem de onun bilinç açısından anlamı söz konusu olur. Çok ve çeşitli nitelikteki nesnel olguları aynı anda ve tüm bağlantıları içinde algılamak pratik olarak da mümkün olamaz. Onların genelliğine ve yasalılığına erişebilmek için, bilincin onlara herhangi bir şekilde süreklilik kazandırması gerekir.

Soyut ya da somut doğa olgularının bilinçten geçip gitmesinde, onların yerine formun birliğinin ortaya çıkmasında, "*...salt bir tekil eylem değil, bilincin gelişiminde iz bırakan, sürekli ilerleyen bir belirleme süreci söz konusudur. Dilsel işaretler, mitik ya da sanatsal semboller vasıtasıyla içeriğe tahsis edilen sabitleştirme, ilk aşamada hafızadaki içeriğin korunmasından, sonuçta bu içeriğin yalın, aslına uygun biçimde taklidinden daha fazla bir şey değil gibi görünür. Burada işaret ilişkili olduğu içeriğe hiçbir şey katamaz; tersine, içeriği yalın biçimde muhafaza eder ve tekrarlar gibidir. ...Tek tek temel yönelimler kendi özel enerjileri içinde ne kadar açıkça ortaya çıkarlarsa, her görünüşteki **taklidin**, daima aslî ve özerk bir çabanın temeli olarak bilince katılması o kadar belirgin olur. ...Bizzat içeriğin çoğaltılabilirliği bir işaretin üretimine bağlanmış olur.*"[110] Henüz sembol bilincine erişilmediğinde, işarete, temsil fonksiyonu yerine belirli bir nedensel fonksiyon; anlam fonksiyonu yerine bir etki niteliği yüklenir. Fakat temsil fonksiyonu ortaya çıkınca; yani duyusal somut içerik

---

[108] **Die Sprache**, s.18
[109] **Die Sprache**, s.22
[110] **Die Sprache**, s.22-23

kendi yalın *hazır bulunuş*u içine karışmayıp, bir başkasının *temsil edicisi*, *temsili* olunca bu süreçte tamamen yeni yüksek bilinç durumuna erişilmiş demektir. Herhangi bir tek duyusal etkinin sembolik kullanıldığı ve sembol olarak anlaşıldığı durum, yeni bir günün doğuşu gibidir.[111]

İşarette sürekli bir şey belirlendiği ve vurgulandığı için, özellikle bilinç içeriklerinin devamlı değişimini işaret vasıtasıyla durdurma, bilinç açısından nesnelliğin ilk kanıtını ve merhalesini oluşturur. Hiçbir salt bilinç içeriği bir kez geçip gittikten ve yerine bir başkası geçtikten sonra, gerçek-özdeş kesinlikte geri dönmez.[112] İşaretin düşünsel tasarımı algılanabilir hale getirme fiilinde gösterdiği nesnellik taşıyıcılık, akıp giden bilinç içeriklerinin durdurulması ve sürekli hale getirilmesinde de görülür. Elbette bu, işaretin sabitleştiriciliği ile gerçekleşir. O halde işaret bilinç içeriklerini kendi içinde sürekli hale getirdiği için, bilinç açısından önem taşır. Burada kastedilen bilinç içerikleri süreksiz duyusal etkilerdir. İşaret aynı zamanda bilinçteki hafiza içeriklerinin korunmasında muhafaza edici ve tekrarlayıcı iş görür. Hafiza içerikleri üzerindeki düşünsel çabanın temeli de işarettir.

Burada, işaret duyusal bir şey olduğu için, onun da diğer duyusal şeyler gibi bilinçten akıp gitmesi ya da gitmemesi; akıp gitmesi durumunda bahsedilen fonksiyonları gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği problemi ortaya çıkar. Cassirer'e göre içerik bilinçten kaybolur kaybolmaz, ne ise o olarak bozulup gider. Fakat içeriksel niteliklerin bu durmaksızın değişiminin karşısına, bilinç bizzat kendisinin ve kendi formunun birliğini koyar.[113] İşaretin bilinçte oynadığı rol, bilincin işarete tutuklu kalarak etkin olduğu ve işaret olmadığında kendinde hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelmez. Bilinç kendi birliğine sahiptir. Bu da onun *öyle-varoluşu*nda değil, etkinliğinde görülür. Bilincin form birliği, temsil fonksiyonu taşıyan işaret karşısında ortaya çıkar. Çünkü bu birlikle soyut-genel ilişkiler kurulur. Onun verisi de geneli özelde seyrettiren düşünsel içerikli bir şey olmalıdır.

İşaretin mantıkî ilişkilerin keşfine hizmet etmesinde, bilinmeyene yeni bir yol açmasında, bilincin sentetik gücü kanıtlanır. Bu sentetik güç, bilincin içeriğinin ulaştığı yoğunlaşma, bilinci bugüne kadarki kendi sınırlarını genişletmeye teşvik eder hale gelince kendini gösterir. Bundan dolayı işaretle verilmiş olan özet, sırf geriye bakış

---

[111] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.131
[112] **Die Sprache,** s.21-22
[113] **Die Sprache,** s.22

yanında, aynı zamanda yeni bir geleceğe bakmayı engellemez. Özet sürekli yürüyüşe davet içeren ve bu sürekli ilerleme için serbestçe yol açan göreli bir sunucu, aynı zamanda bu yolun genel kuralını tanıtmak suretiyle taşır.[114] Başka bir ifadeyle; işaretle kurulan mantıkî ilişkiler sırf işarette belirlenen açık ilişkinin dışına çıkar. Bu da bilincin, o ana kadar kendinde olmayan verilere ulaşması demektir. Fakat ilişki bir sistematik bağlam içindeki ilişki olduğu için, işaretle kurulan ilişkide, ilişkinin oluşturduğu sistemin genel kuralları da içerilmiştir. Cassirer buna doğa biliminden örnek verir. Belirli bir maddenin sembolü olarak kullanılan formül, algıyla tanıdığımız maddenin özelliklerinden hiçbir şey taşımaz; fakat maddesini zengin ve sınıflanmış ilişki kompleksine yerleştirir. Algı bu ilişki bütünü hakkında henüz hiçbir şey bilmez. Formül cismi, duyusal *olan* şeye göre ve bize doğrudan duyusal gelen şey olarak göstermez; onu genel kurallar vasıtasıyla belirlenen mümkün nedensel ilişkilerin bir cisimleşmesi olarak ihtiva eder. Bu yasalı bağlantıların tamamı, kimyasal yapı formülünde tek maddenin ifadesiyle birleşir ve formül vasıtasıyla bu ifade tamamen karakteristik özellik kazanır; bilincin salt maddeden maddenin düşünsel formuna geçmesi için aracılık yapar.[115] Temsil temsil edilenin bir bağlam içinde konumlanmasını sağladığı için, tek işaretten sistemdeki ilişkilere ulaşmak ve sistemi kavramak mümkün hale gelir.

İşaret üzerine düşünen bilinç, kendini, maddenin kendinde varoluşundan soyutlamıştır. Aynı bilinç önce duyusalda, yani maddeyken, onu işarete bağlayarak işaretle düşünmekle, maddenin düşünsel formuna geçmiştir. Cassirer'e göre doğrudan içerik belirlemeleri arka plana atıldığı ölçüde, genel form ve bağıntı unsurları çok keskin ve gerçek biçimlendiriciliğe erişir ve işaretin gerçek gücü, bu gerçekleşince oluşur. Tekil tekil olarak görünüşte sınırlanır. Fakat genel form ve bağıntı unsurları biçimlendirici hale geldiklerinde, *bütünle bütünleşme* çok kuvvetli ve belirli biçimde gerçekleşir. Bilincin her tek tek unsurunun, özellikle sadece bütünü potansiyel olarak kendi içinde taşıyarak ve adeta bütüne sürekli geçişte kavranarak *var olduğu* görülür. İşaretin kullanımı ise bu potansiyel olanı gerçekten güncel hale getirir. Bu noktada, işaretin konumlanmasında az ya da çok açık olarak duyulabilir nitelik kazanan bağıntılara bir darbe vurulur. Bilinç artık duyum ve duyusal seyrediş dayanağından

[114] **Die Sprache, s.45**
[115] **Die Sprache, s.45**

yavaş yavaş ayrılıp uzaklaşır. Fakat uzaklaşma noktasında da, bilinçte bulunan ayırma ve birleştirme gücü açık biçimde ispatlanır.[116]

İşaret, sırf nesnenin değil, nesnenin içinde bulunduğu sistemdeki ilişkilerin özetini taşıması anlamında özet ifade eder. Bu da işaretin sembolik fonksiyonudur. Bilinç işaret teşkil edip kullanmakla, adeta nesneyi içselleştirmiş, yani kendi içeriği haline de getirmiş olur. Fakat bu aracılığı yapan "*işaret bilincin salt ayrıntılarını, bilincin karmaşık toplu hareketlerini ifade etmez. ...O, kesin bir bilinç mevcudiyetinin yansıması değil, anlamın saf bayıltıcı havasında dolaşma hareketinin başka bir cephesidir.*"[117] Bir elementin sembolü ilk başta kendi nesnesini temsil eder görünür. Halbuki atom numarası onun niceliğinin kesinliğini, numaranın veriliş mantığı olduğunu, başka elementlerin de bu mantık içinde dizilmesi gerektiğini ve bu dizilişin bir sistem oluşturduğunu, sayısal belirlemenin de sistemin kesinliğinin temeli olduğunu düşündürür. Böylece periyotlar tablosu tasarımına ulaşılır. Bu işarette bilinç farklı bir anlam alanında dolaşmış olur. Temsilin bu sembolik fonksiyonu bilincin ilerleme zeminini açan göreli bir yoldur. İşarette içerilen genel kural, problem alanının etraflıca kuşatılmasını sağlar. Cassirer buna bilim tarihinden örnek verir. Problemin kesin ve açık bir *formül* haline getirilmesinin, belirli bir problem ya da problem kompleksi için ne anlama geldiği, bilim tarihinde görülebilir. Mesela Newtoncu fonksiyon kavramında ve Leibnizci diferansiyel hesabının algoritmasında çözümlenmiş olan sorular, Newton ve Leibniz'den önce de mevcut olmuştur. Bu soruların çözümüne mekanik, geometri, analitik cebir gibi farklı sistemler teşebbüs etmiştir. Bu problemlere, ancak bu sistemler uyumlu ve genel bir sembolik ifade kazandıktan sonra hakim olunabildi. Çünkü artık sırf tek tek soruların oynak ve tesadüfî sonuçları yoktur. Kazanılan sembolik ifadede, kuralları belirlenmiş bir temel işlemde, belirli bir genel uygulanabilir yöntemde, problemlerin çıkış noktasının ortak ilkesine işaret edilmiştir.[118]

Sistem ilişkiler ağının açık ve değişmez şekilde belirlenmesi, bu ilişki ağının birleştirilmesiyle tutarlı bir yapı elde edilmesidir. Sistem kavrayışı bilinçte gerçekleşen bir sentezle mümkün olur. Bundan dolayı sistem ancak sembolik olarak ifade edilebilir; sembolik hale gelen işaret, sistem ifadesini kendinde taşıyor demektir. Sembolik olarak ifade edilen sistem, kendindeki ilişkileri kendi işaretlerinde cisimleştirmiştir. Böyle bir

---

[116] **Die Sprache,** s.44
[117] **Die Sprache,** s.45
[118] **Die Sprache,** s.46

ifade niteliği tekil ya da tesadüfî olanı değil, ortak ilkeleri içerir. Bilinç bu süreçte kurucu rolü oynar ve aynı zamanda bu ilkeleri tek tek somut problemlere uygular. Verilen bir işarette de bilinç sadece duyusal şeyi algılamaz; aynı zamanda onun teşkilindeki ilkeleri algılar.

Sembolik ifade çok anlamlılıktır ve bu da işareti bireyselliğin dışına çıkarır.[119] Bir işaretin sembolik olması, yani bir şeyi temsil ediyor olması, onun, belirsizlik doğuracak bir anlam çokluğu taşıdığı anlamına gelmez. Çok anlamlılık ayrı sistemler içinde farklı anlamlar alabilmektedir. Anlam zaten bir bağlam içinde oluşur. Cassirer dilden ve bir çizgisel üründen örnek verir. Trigonimetrik fonksiyon haline gelmiş olan önümüzdeki bir çizgisel karakterin tüm içeriği bir eğridir; bu içerik analitik bir tasvir formülü içine karışır. Çizgisel ürün matematiksel düşüncenin giydiği bir örtü; matematiksel analitik formülün uygulanma zemini olunca, bu ürün bir sisteme ait olur. Aynı şekilde olan her tek tek ürün, bu yasalılığa dayanarak diğer çizimlerle genellik içinde ilişkilenir. Çizimin ait olduğu sistem evrensel anlam formuna işaret edince, geometrik biçimler, evrensel anlam formuyla kurulur ve anlaşılır hale gelir. Bu çizgisel karakteri estetik veya mitik sembol olarak alırsak, onu tamamen başka bakış açısı altında incelemiş oluruz.[120] Dilde ise; anlamın *oyun alanı*, yani bir kelimenin bazen şu bazen bu *anlamda* kabul edilmesi keyfiyeti dil için önemlidir ve dilin kendi hareketini, yani kendi yatağını açarak akması hareketini mümkün kılar.[121] Fakat dilde kelimenin farklı anlamlarda anlaşılabilirliği de, yine, bir bakış açısı, bir sistem altında anlamayı ifade eder. Kavram mantığı ve kavramlaştırıcı bakış açısı, Cassirer'e göre, dildeki bu dalgalanmayı ortadan kaldırmak ister. Çünkü kavram istikrar ve tek anlamlılık talep eder. Bundan dolayı dildeki belirsizlik ve kesinsizlik kavramın varoluşunda aşılır ve yok edilir. Kavram sembolik bir *işaret*te temsil talep etse bile, gelişi güzel işaretle yetinmez; özdeşlik talep eder. *Aynı* içerik için daima *aynı* işaret seçilmelidir. *İşaret* ve *anlam* arasında kesin bir karşılıklılığa çabalanır. Tek tek düşünce içeriklerinin karşılığı olarak tek tek işaretlerin verilmesi yeterli değildir; ayrıca bu işaretlerin hepsi bir düzen teşkil etmelidir.[122] Özellikle bilimsel düşünmede geçerli olan bu kavram mantığının

---

[119] **Die Sprache**, s.128
[120] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.232
[121] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.391
[122] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.391

bakış açısında, sembolik ifade ve çok anlamlılık ilişkisi ortadan kaldırılmış değildir. Çünkü talep edilen şey, yine belli bir sistem içinde aynı işaretin aynı anlamı taşımasıdır.

Cassirer farklı anlam verme kiplerini birbirinin karşısına koyma zorunluluğu olmadığını vurgular. Ona göre farklı anlam verme kiplerinin her biri diğerinin içinde aranabilir. O zaman anlam-nesne-bilinç ilişkisini yine elde ederiz. Burada da aynı karakteristik ayrımlaşma süreci izlenir. Bir içerik bu süreç vasıtasıyla çok farklı *anlam* nüanslarını kendine mal edebilir ve birinden diğerine geçebilir. Mesela renkler görünüşte benzer görsel nitelik olarak ifade edilebilir. Ama renklerin yalın ve bağımsız kesinlik olarak kavranması ya da bir nesneye yapışmış *nesne renkleri* olarak düşünülmesi, renklerin kendisine farklı bir *birleşme değeri* kazandırır. Onlar bir başka açıdan ışık hareketini ifade ederler ve ışık ürünü olurlar. Ama başka bakış açısından, renkler şey dünyasına bağlanmış, bu dünyaya sinmiş görünürler ve bu dünyada kendi kendisi ile değil, bir başkasıyla ve onun vasıtasıyla görülebilirler. Bu form değişimi dayanaksız değildir. Renk olguları kendi fenomenal özellikleri içinde bir düzene bağlıdır.[123] Renklerin aynı görünüş içinde farklı anlam ifade eden konumları da, bağlı oldukları düzenin içinde onlara tahsis edilen yere ve fonksiyonlara bağlıdır.

Bir işaret kendi *öyle-varlığı*na sahip olduğu halde, işaretin bu varoluşu, onun bilinçle ilişkisinde, büyük ölçüde *bilince ve kendi bağlamına göre varlık* halini almaktadır. Bu süreçte duyumlama, nesneyle bilincin ilişki kurmasının başlangıcı anlamında, ilk başta vardır. Ancak zihinsel süreçte bu nesne değiştirilebilir. Nesnenin değişebileceği formlar ne tamamen onun duyusal varlığına bağlıdır, ne de ondan tamamen bağımsızdır. İşaretin oluşumu, anlam kazanması ve anlam değişimi bilincin faaliyeti ile gerçekleşir. İşaret de bilinçte henüz bulunmayan mantıkî ilişkilerin keşfini, bilinçte bilinmeyene yol açılmasını; bilinene sembolik kısa yol sunmayı sağlar ve bir bilincin inşasında rol oynar.

1.3. Bilincin Yapısı ve Sembolik Fonksiyonu

Sembolleri ve sembolik formları kuran bilinç algılayan, düşünen ve anlayan fonksiyonu ile kendini göstermekle beraber, onun saf mevcudiyeti ve iç yapısı analiz edilmediğinde, sembol-bilinç ilişkisi tam olarak anlaşılamaz. Bu noktadaki güçlük, bilincin bizzat kendisinden kaynaklanır. Cassirer bilinç kavramını felsefenin gerçek

[123] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.233-234

Proteus'u[124] gibi görür. Felsefenin farklı problem alanlarının hepsinde ortaya çıkar ama, hiçbirinde aynı yapıyı taşımaz; sürekli bir anlam değişimi içinde kavranır. Bilgi teorisi, metafizik, saf fenomenoloji, emprik psikoloji onu kendisi için talep eder. Bilinç etrafında hep yeni kavgalar olur. Sembolik formlar felsefesi ise bu problem içine batmak istemez. Saf bilgi eleştirisi gibi bilincin emprik kaynağını değil, saf mevcudiyetini sorar; bilincin zamansal oluşum nedenlerini araştırmak yerine, onda bulunan şeye, bilincin iç yapı formlarının tasviri ve kavrayışına yönelir.[125]

Sembolik formlar bilincin hem kurduğu yapılar, hem de orada olduğu şekillendirmelerdir. *"Bilincin dilde, sanatta, mitosta oluşturduğu keyfi işaretleri kavramak için, bilinç bütününün tasvirine; yani bilinç bütününün, bilincin her tekil aşamasında ve parçasında bile zorunlu olarak kapsanan ya da en azından yer alan temsiline ...gitmek gerekir."*[126] Bilinç bütünü kendi içinde tözelleşmiş, değiştirilemez var oluş kazanmış unsurların yalın birlikteliğinden oluşmaz. O bütünde her aşamanın ve parçanın bütünle ilişkililiği vardır; bilincin bütünü her tek tek parçada ve aşamada içerilir veya temsil edilir. Başka bir ifadeyle, *"bilincin sırrı, içinde binlerce bağıntının nabız atışından ibarettir."*[127] O zaman bu bağıntıların en temel ilkelerine, yani binlerce bağıntıyı sağlayan formlara erişildiğinde, bilincin saf mevcudiyeti yakalanmış olur. Bilinç bütünü kendi içinde, parçalarında bütünün kapsanması özelliği taşıdığına göre, onu bir birlik olarak kabul etmek gerekir. Yani analitik düşüncenin kendi nesnesini tek tek parçalarına ayırarak analiz etmesi şeklindeki bir analiz, bilinç için yapılamaz. Böyle bir analizin nesnesinde, parçalar, bütünü, temsil anlamında kendi içinde taşımaz. Halbuki Cassirer'e göre *"bilincin her unsurunun, özellikle sadece bütünü potansiyel olarak kendi içinde taşıyarak ve adeta bütüne sürekli geçişte kavranarak var olduğu görülür."*[128] Yani bilinç çok parçalı-bütünlük olmadığı gibi, bir kez kendi içine kapanmış ve artık değişmez hale gelmiş bir bütünlük de değildir. *"Bilinç saf kendi içinde varlığını sürdüren, aynı zamanda başka bir gerçekliği kavrayan bir niteliktir."*[129] O halde bilinç içeriğinde iki temel unsur; bilinçteki iç yapı unsurları, bilincin formu ve verilmiş unsurlar, bilincin maddesi aranmalıdır.

---

[124] Yunan Mitolojisinde çabucak şekil değiştiren kahin deniz ihtiyarı. (Almanca-Türkçe Sözlük. TDK yay. Ankara,1993)
[125] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.57-58
[126] **Die Sprache,** s.41
[127] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.235
[128] **Die Sprache,** s.44
[129] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.108

Bilinçte aranması gereken form ve madde, bilinçteki tözel ayrılmışlık olarak düşünülemez. Onlar bilincin bütününü oluşturur. Cassirer'e göre Descartes'çı anlamda düalist bir bilinç analizi yöntemi, bilincin birliğini karşıtlık konumlamasıyla sağlamaya çalışır. Bu düşüncede nesnel olanın, cevherin birliği algıda değil, sadece zihnin kendi üzerine refleksiyonunda kavranabilir. Bu görüşe göre de bilincin temel bakımdan farklı iki özel unsuru; *maddesi* ve *formu* arasındaki ilişkinin temeli, dıştan içe doğru sirayet eden bir etkinlikte aranmaz. Halbuki dıştakilerin algısının *fikirleri*, bizdeki imgeler, öznel durum uygunlukları olarak vardır. İzlenimlerden bağımsız yargı ve sonuç çıkarma fiiliyle, izlenimlerin değişkenliğinden ve çeşitliliğinden, nesnenin birliği ve değişmezliğine ilerleriz. Nesnel birlik duyulan, görülen değil, saf mantıkî düşüncenin ilerleyişinde kavranabilen saf biçimsel birliktir.[130]

Bilinçte form ile madde soyutlanarak ayrılabilir. Fakat bu durum, onların mutlak anlamda birbirinden ayrılmaları demek değiidir. Maddenin herhangi bir formda olma zorunluluğunu taşıması; ama aynı zamanda form değiştirebilir olması, bu soyutlayıcı ayırımı teşvik eder. Bir görsel ürünü -mesela çizgisel karakteri- kendimiz için farklı inşa edebiliriz. Onu geometrik ürün kabul edip nicelik ilişkisi ve oranı haline getirebiliriz. Ya da bu çizgiseli uyum, uyumsuzluk, içsel sarsıntı gibi duygularımızı ifade eden bir tasvir haline de getirebiliriz. Her iki durumda madde aynı olmasına rağmen form değişmiştir. Bu değişimde bizim içsel durumumuz formun içine süzülerek nesne doğasını belirleyici olmuştur. Her iki farklı formda, diğer formun nitelikleri imha olmuş olur. İlk durumda trigonometrik fonksiyon, ikincisinde ruh hali simetrisi vardır.[131] Burada tasvir edilen biçim vermede tözelleştirici bir fiil yoktur. Nesnenin maddesi ve formu bilinçte kendi tözlüğüne sahip olarak mevcut değildir. Yukarıda söz konusu edilen ayırım, tamamen soyutlamayla elde edilen bir ayırımdır.

Bilincin her ayrı içeriği çeşitli ilişkiler örgüsü içinde bulunur. Bu ilişkiler sayesinde, içerik, temsil ederken ve kendi yalın varlığını bilinçte sürdürürken, başka ve yeni diğer içeriklere işareti de içinde bulundurur. Bu yüzden, saf işaret etme formunun adeta duyusal olarak cisimleştiği belirli bilinç ürünleri de var olabilir ve var olmalıdır. Buradan, bu ürünlerin, hem duyusala bağlanmışlık, hem de duyusaldan bağımsızlık taşıyan kendine özgü ikili doğası olduğu sonucu ortaya çıkar. Her dilsel *işaret*te, her

---

[130] **Die Sprache**, s.38-39
[131] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.231-232

mitik ya da sanatsal *sembol*de, esas itibariyle bütün duyusalların dışına çıkan, duyulabilir, dokunulabilir, işitilebilir ya da görülebilir form haline gelmiş düşünsel içerik görülür.[132] Örneği verilen çizgisel karakter duyusallığı itibariyle kendi-dışta-varlığına sahiptir. Ancak işaret, bir şeyi temsil eden varlığıyla bir bilinç içeriği olur ve duyusallığını aşan bir düşünsellik, bir anlam taşır. Bu nesneyi ilişkiler ağından soyutlayıp, onun için tözel anlamda madde ve form tasarlanması bilinç olgusuna aykırıdır. Ayrıca Cassirer'e göre duyusal olanın hem kendisinden vazgeçilemez ama bağımsız olmayan, hem de kendinde var olan tözel unsur olarak kabul edilmesi; daha ilerisi, *madde* ve *form, mevcut* ve *temsil eden* arasında akılda yapılan ayırım, yalın fenomenolojik gerçekliğe çarpar. Belirli bir algı yaşantısına eklenen bağlama ve onun kavranışındaki form kategorilerine göre, bu yaşantıya tamamen farklı bir anlam atfedilebilir. Algının maddesi duyum veren şeydir ama, o bana farklı anlamlar altında görünebilmektedir.[133] Nesneyi bilme süreci açısından düşünüldüğünde, nesnenin kendisinde bile ayırım yapılamaz. Aynı nesne bilinç içeriği haline geldiğinde; yani nesne bir işaretle temsil edildiğinde tamamen ilişki ağı içine çekileceğinden, onun bilinçteki maddesini ve formunu ayırmak tamamen çelişkili olur.

Cassirer bu konuda Husserl'i de eleştirir. Cassirer'e göre Husserl fenomenolojik varlığın akışını *maddî* ve *bilgi teorisinin konusuna giren* tabakalara ayırır. Gerçek bilinç ve anlam problemleri bilgi teorisinin alanına giren tabakaya aittir. Her bilinç duyum taşıyan yaşantıdır; bir şeyin duyumu içinde olmak her bilincin temel niteliğidir. Bu kabulle, Husserl'de görüldüğü gibi, eğer *duyu*nun ve *bilinc*in etki alanı radikal keskinlikte özdeşleştirilirse, o zaman bilincin içinde, madde ve formun karşıtlığı mutlak karşıtlık olarak kesinleşir mi? Burada biri sırf maddî olan tabaka olarak gösterilebilecek iki tabaka var mıdır? Burada daha ziyade *beden* ve *ruh*u birbiriyle ilişkilendirmek yerine tözel olarak farklı gören, *fiziksel* ve *ruhsal* olanı birbirinden adeta zorla ayıran düalizmin bir tortusu bulunmaz mı? Halbuki ruh ile bedenin ilişkililiği bir zorunluluktur ve bu zorunluluk saf ifade fenomeninin incelenmesinde görülür. Bu incelemede ilkesel olarak var oluş ve bilincin, madde ve formun farklı tabaka teşkili söz konusu edilmez. Husserl ise yaşantıların bütününü *iki aslî içeriğe* ayırır. Bunlardan biri duyu yaşantısı, diğeri de duyu yaşantıları üzerinde etkili olan ve niyetliliğin temellendiği yaşantıdır.

---

[132] **Die Sprache,** s.41
[133] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.210-212

Duyu yaşantıları niyetlilikle ilgili bir şey taşımaz. Ama diğeri birincisinden niyetli yaşantı oluşturur. Burada, bu meydana gelme hadisesinin fenomonolojik olarak gösterilebilir olup olmadığı problemdir. Bu ayırım bilinç analizinin zorunlu donanımlarına ait olabilir. Ama acaba bilincin kendi saf olgularına, bilinç fenomenlerine yerleştirilebilir mi?[134]

1.3.1.Bilincin bütünüyle unsurlarının ilişkisi

Bilinç analizi için -matematiksel sembole benzetilirse- *bütünleşme* ifadesi seçilebilir. Bilinç unsurunun bilinç bütünüyle ilişkisi, kapsamlı bir parçanın, parçaların toplamıyla ilişkisi gibi değil, bir diferansiyelin kendi integraliyle ilişkisi gibidir. Nasıl diferansiyel-integral ilişkisi bir denklemde kendi akışına ve kendi yasalarına göre ifade edilirse, aynı şekilde biz bilincin genel iç yapı yasalarını, onun unsurlarının hepsinde birlikte verilmiş olarak düşünebiliriz. Fakat bu birlikte verilmişlik, gerçek ve bağımsız içeriklerin birlikte verilmişliği anlamında değildir. Bilincin *integrali* onun duyusal unsurlarının (a,b,c,d) toplamından değil, deyim yerindeyse, bilincin ilişki ve form *diferansiyellerinin* hepsinden inşa edilir.[135] Bilincin unsurlarının bu farklı bütünlük tasvirinde önce parça-parça toplamı, sonra diferansiyel-integral ilişkisini benzetme içinde kalarak belirleyip, ardından benzetmeyi asılla ilişkilendirelim:

Bir parçanın, parçalarının toplamıyla ilişkisinin formu, bu toplamla bütünleşme ve iç içe geçme değil, yalın bir birarada bulunmadır. Burada, parçaların toplamının meydana gelmesi için onların bir arada olmasından başka zorunlu bir ilişki yoktur. Parça kendisi olarak diğerlerine katılmakla toplama dahil olmuş olur. Onun diğerlerinden herhangi bir şey içermesi, diğerleriyle ilgili herhangi bir şey taşıması zorunlu değildir. Bu tablodan çıkan mümkün bir aklî sonuç, parçanın bu toplamdan ayrılabilir veya başka bir parçanın toplama eklenebilir oluşudur. Toplamda ayrılmaz bir bütünleşme gerçekleşmez. O aslında çok parçalı bütündür. Bu bütün kendi içinde dağılabilirlik ve sadece artış imkanı taşır. Toplam artmakla sadece *yeni bir toplam* olur ama, yenilenme ve dinamizm taşımaz. Orada her parça toplama katıldığı andaki varoluşunu sürdürür. Onun bütünlüğü *görünüşte* bir bütünlüktür. Toplamda her parçanın etkinliği toplamın etkinliğinin oluşmasına katkıda bulunur; bütün/toplam kendine

---

[134] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.229-230
[135] **Die Sprache,** s.40

katılan bu etkinlikleri toplayarak kendi etkinlik çerçevesine sahip olur. Böyle bir toplam, sadece yalın varolanların bir arada oluşturdukları bütün şeklinde tanımlanabilir.

Bu benzetmedeki parça yerine bilinç unsuru, parçaların toplamı yerine bilinç bütünü kavramını yerleştirdiğimizde, bilinci, tek tek unsurlarının bir araya gelerek oluşturdukları ama bu unsurların diğerleriyle iç içe geçmediği bir bütün olarak tanımlama zorunluluğu doğar. Bu belirlemede bilinç *çok parçalı bütün*dür. Nasıl toplam içsel birliktelik-bütünleşmişlik taşımazsa, böyle bir bilinç bütünü de bütünleşmişlik taşımaz. Bu bilinç tablosunda bütünde adeta cisimleşerek ve onun gösterebileceği fonksiyonellik, yani değişen durumlarda kendi formunu koruyarak ve ilişkilendirerek etkin olma durumu gerçekleşmez. O sadece unsurların kendine ekledikleriyle sahip olduğu bir fonksiyona ve etkinlik imkanına sahiptir. "*Yeni birlikler halinde bağlanabilecek* ***unsurlar, parçalar*** *olarak bir bütünle ortaya çıkan yoğunlaşmış nicelikler değildir; birbirini karşılıklı olarak belirleyen ve böylece birbirine bağımlılık halinde sistemi oluşturan fonksiyon formlarıdır.*"[136] Elbette bu noktadan bakıldığında, unsurlarının toplamından oluştuğu düşünülen bir bilinçte, gerçekten fonksiyon formunun gerçekleştiği bir etkinlik olamaz. Çünkü bu bilinçte unsurların iç içe geçtiği ve karşılıklı-bağımlı-belirleyici oldukları bir sistem yoktur. Orada unsurlar toplama eklenir ya da ayrılırlar; bütünde bir yenilenme ve dinamiklik görülmez. O halde, sembol kuran bilincin iç yapısında olması gereken unsur-bütünlük ilişkisi bu tabloda yer almadığı için, sembol oluşturan bilinç böyle bir bilinç olamaz.

Benzetmenin ikinci kısmındaki diferansiyel-kendi integrali ilişkisi, Cassirer'in çizdiği bilinç tablosundaki bütünlük-unsur ilişkisini tasvir etmektedir. Bunu açmak için matematiksel olarak diferansiyel-integral ilişkisinden yola çıkmak gerekir.

$y= fx$ gibi bir fonksiyon, ilk baştaki bir bütün, bir durum olduğunda, ondan türetilen $dy= f'(x)dx$ diferansiyeli, bu ilk fonksiyonun bir kısım özelliğini taşımakla beraber, kendine göre yeni bir bütün olur. Bu diferansiyelin integrali $(y=f(x)+c)$ ise, türetilen bütünden, yani diferansiyelden faydalanıp ilk baştaki fonksiyonu/durumu yeniden tanımlamadır. Bu tanımlamada, baştaki fonksiyonun yeni bir değişkeni -ki, formülde c ile gösterilir- ortaya çıkabilir. Ve böylece fonksiyon yeni, yani değişkenin etken olduğu bir durumda, yeni haliyle tanımlanmış olur. Bu matematiksel tablo, ilk baştaki fonksiyondan türeyen yeni bir tablonun değişkenlerinin, baştaki fonksiyonu,

---

[136] **Substanzbegriff und Funktionbegriff,** s..99

farklılaşmış haliyle belirleme sürecini anlatır. Bu farklılaşmada kökten bir değişmişlik yoktur, çok ufak etkenlerle ilk durumuyla tıpatıp, özdeş olmaktan uzaklaşmışlık vardır.

Bu matematiksel anlatım somut bir örneğe indirgenirse, daha açık hale gelir.

İlk baştaki fonksiyonu *anne ve babadan oluşan aile bütünü* olarak kabul edersek, onun *diferansiyeli*; yani o bütünden türetilen şey, *çocuklar* olur. Çocuklar ilk bütüne, yani anne ve babaya bağlı olarak ortaya çıkmışlardır ama, kendi bütünlüklerine sahiptirler. Onlar anne ve baba bütününün bir kısım özelliklerini taşırlar, fakat değişkenler dolayısıyla geri kalan özellikleri kendilerine özgüdür. Eğer ilk baştaki fonksiyonu, anne ve baba bütününü, yani aileyi yeniden tanımlamak istersek, sonradan ortaya çıkan değişkenleri hesaba katmak; çocuklardan yola çıkmak zorundayız. Değişkeni hesaba katmadığımızda; yani çocukları yok sayarak ilk bütünü tanımladığımızda, bu sonradan tanımlanan bütün ilk baştakinin aynısı olur. Yeni durumuyla tanımlanan aile ise, ilk baştaki *çocuksuz* haliyle değil, *değişmiş* haliyle, ama yine o aile olarak belirlenir. Ailenin yeni durumu eskisi tarafından veya değişkenler tarafından kuşatılmış değildir. Diferansiyel ve kendi integrali ilişkisinde nasıl integralin diferansiyele dayanma zorunluluğu varsa, aile örneğindeki *yeniden tanımlama*da çocuklardan, yani başkasının değil, o *ailenin çocuklarından yola çıkma*, sadece onları hesaba katma zorunluluğu vardır. Bu ilişki formu bize, ilk baştaki mevcudun kendi içinde bütünleşmiş bir durum olmadığını, bu mevcudun yeni üretimlerin kaynağında bulunduğunu, üretilenlerin ilk baştaki mevcuttan/kendi kaynağından ayrılıp gitmediklerini ve gitmelerinin mümkün olmayacağını, onların ilk baştaki mevcudun bir kısım özelliklerini zorunlu olarak taşıyacağını gösterir. İlk baştaki mevcudun yeniden tanımlanmasında daima yeni üretimler, değişkenler etkilidir.

Bu örnek, bir adım daha atarak bilince ve bilinç bütünü-unsur ilişkisine indirgenebilir.

İlk baştaki fonksiyonu, yani anne ve baba bütününü *bilinç bütünü* olarak kabul edelim. Bu bütün ya kendi tamlığına erişmiş, kendi içinde bütünleşmiş ve dışarıya açılmayan bir varoluş olmalı, ya da sürekli değişkenlerle daima yeni bütünlük haline gelmelidir. Donmuş bir bilinç tablosu olamaz; çünkü *"her bilinç Heraklitçi oluş yasasının etkisi altında bulunur. Kendi nesnel-reel varoluşu içindeki doğa nesneleri, olsa olsa kesin bir mevcudiyete, göreli bir sürekliliğe sahip olabilir. Böyle bir durumun kendi en gerçek doğası bilince önceden angaje olmuştur. Bilinç sadece sürecin,*

etkinliğin varlığına sahiptir. Ve bu süreçte hiçbir zaman gerçekten özdeş parçalar tekrarlanmaz."[137] Herakleitosçu oluş yasasının gerçek doğası akış ve değişmedir. O halde her bilinç sürekli değişkenlerin etkisindedir. Nasıl Herakleitosçu oluşta değişme önceki mevcudun tümüyle kökten bir farklılaşması şeklinde olmazsa, ırmak yatağı ve akan suyun doğası öncekinden apayrı değil ama, öncekinin aynısı olan varoluş değilse, bilinçteki bu değişme de, önceki varoluştan temelli bir kopuş değildir.

Bilinçte oluşan bağıntıları, algı içeriklerini, anlam birliklerini ve sembolleri ilk baştaki bilinç bütününden türetilen içerikler olarak kabul ettiğimizde, yeni bilinç tablosunu artık ilk baştaki *bilinç bütünü* olarak göremeyiz. Bu yeni bilinç tablosu tekrar tanımlanırken, onun bağıntılarla, sembollerle ve anlam birlikleriyle oluşan yeni yapısı bu tanımda bütün olarak yer almalıdır. Bilinç yeni unsurlarından kendini soyutlayamaz; onlara mutlak biçimde tutuklu değildir; onlar tarafında işgal edilmemiştir. Fakat onların hepsi bilinci daima yeniden inşa eder. Bu unsurlarla bilinç bütününün ilişkisinde, bu unsurlar sürekli yeni değişkenler olarak hem önceki bütünün izini taşırlar, hem bilinci inşa ederler, hem de bilincin yeniden belirlenişi için vasıta olurlar. Yani bilincin tanımlanma vasıtaları, ona sürekli eklenen unsurlardan elde edilir.

Burada çok dinamik bir bilinç tablosu ortaya çıkmaktadır. Bu bilinç hem inşa sürecinde, hem kendi göreli bitmiş inşasında, hem de yeniden tanımlanışında önceki ve sonraki unsurlarla kendi bütünü arasında sürekli karşılıklı bağıntılarla yüklüdür. Bu tabloya aynı zamanda bilincin diyalektiği olarak da bakılabilir.

Bilincin bütününü oluşturan ve analizde aranması gereken unsurlar nerede bulunabilir?

Zengin duyu fonksiyonlarıyla doldurulup kuşatıcı hale gelen bilinç unsurları, çeşitli anlam birliklerinde bulunur. Bu anlam birlikleri sistematik olarak kendi aralarında ilişkilendirilir ve bu ilişki sayesinde *deneyim* dünyamız olarak gösterdiğimiz bütünü kurar. Burada bir bütünlük ve düzenlilik, düzenliliğe boyun eğiş, ortak biçimsel bir temel nitelik vardır. Buradaki düzenli unsurların hepsinden bütüne bir geçiş mümkün olabilir. Bilinç *görünüş*leri deneyim haline getirmek amacıyla, bu iç içe fonksiyonlar sayesinde görünüşleri okuma yeteneği kazanır. İçerik, yalın bilinci sırf kendi varoluşuyla doldurmak için onun içinde bulunmaz; bilince hitap eder; bilinç için bir şey anlamına gelir. İçeriğin tüm varlığı adeta saf forma dönüşür. Bu form sadece

---

[137] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.177

belirli bir anlamı bildirmeye, onu bir başkasıyla yapı ve sistem halinde birleştirmeye hizmet eder.[138]

Cassirer en baştan bilinçte, bir *başkası*nın karşısında bulunan soyut *bir şey* olmadığını iddia eder.[139] O halde bilinç unsurları bilincin kendinde varoluşunda değil, sonrasında, yaşantı sürecinde ortaya çıkar. Onların bu şekilde varlık kazanmaları da tözel varlık oluş anlamına gelmez. "*Hiçbir bilinç içeriği kendinde salt mevcut değildir; **temsilîdir***"[140] Bilinç serbest refleksiyon içinde, içeriğin iç yapısını ve yasalı ilişkilerini açık hale getirmek, içeriği tek tek parçalarına ayırmak için onunla karşı karşıya durmaz. Bu amaç için o, içerik tarafından ve içeriğin doğrudan bütünü içinde tutuklanmıştır.[141] Fakat bu tutukluluk hali bir mahkumiyet çerçevesinde düşünülemez; içerikler somut değil temsilîdir. Bunu diğer anlamı ise, temsil fonksiyonunun, "*bilincin inşası için temel ve bilincin form birliğinin şartı olarak...*"[142] kabulüdür. Çünkü mutlak tutuklanmışlık sırf o şekilde ve o haliyle var olmayı kendinde taşır. Oysa bilincin içeriklere tutuklanmışlığı, içerikleri kendi form birliği içinde kavramak için, bilincin onları geçici olarak kendine mal edip kendini adeta onlara teslim etmesi anlamına gelir.

Bilinç kendi soyut varlığında bir şey olmadığı için, onun unsurları da zengin duyu fonksiyonlarıyla doldurulur. Ancak burada algıdaki sembolik özlülük düşünülünce, bilince dolan şeyin *salt duyumlama verileri* olmadığı, bu şeyin verilerdeki sembolik nitelik olduğu ortaya çıkar. Nesne algısında bilinç kendi formlarıyla özlü algıya ulaşır. İşaretin/sembolün algısı ise, sembol zaten temsil olduğu için, sırf sembolik içeriğin, anlamın algılanmasıdır. Cassirer'e göre sembolik duyusal algılanabilir şekil almış olan düşünsel içeriğin mevcudiyetinin algılanması veya "*...bizzat bu gerçekliğin ifade vasıtası, nakil aracı olarak kullanılması için, bilincin kendine özgü bir etkinliği, bağımsız bir şekillendirme biçimi ortaya çıkar. Bu etkinlik ve şekillendirme biçimi bütün doğrudan duyumlama ya da algılama olgularından farklıdır. Bunun için, bizzat bilincin temel niteliğinde inşa edilmiş bulduğumuz **doğal** semboller bir yönden aşılır ve geliştirilirken, diğer yönden onlar kullanılır ve alıkonulur.*"[143] Çünkü bilinç nesne algısında *sembolik içeriği* yakalar ve onlar doğal sembol olurlar. Onların bilince girmesi

---

[138] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.221-222
[139] **Die Sprache**, s.40
[140] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.231
[141] **Sprache und Mythos**, s.123
[142] **Die Sprache**, s.41
[143] **Die Sprache**, s.42

soyutlamayı gerektirir. Düşünsel içerik taşıyan duyusal şey adeta kendi evi gibi bilince girer. Fakat hem doğal sembollerde, hem sembolik işaretlerde bilincin bir parçası vardır. Bu parça ayrılmaz ve bilinç bütününden doğar. Yani işaretin temsil fonksiyonu, onun kendi varoluşunda eline geçirdiği bir nitelik değildir. Bu fonksiyon işarete bilinç tarafından verilmiştir.

İşaretin temsil niteliği geriye doğru incelendiğinde, bilinçte temellendiği görülür. İçerik olarak işaretin varlığının, şey dünyasındaki nedensellik anlamında bir nedensel temeli gösterilemez. İşaret düşünsel bir üretimdir ve biz "*...saf düşüncenin gerçek ve esaslı yaşantısına, daima, sadece görünüşlerin renkli yansımasında sahip oluruz. ...Düşünme olarak telakki ettiğimiz zihnin özü bize kendini, sadece zihin duyusal malzemeyi biçimlendirmekle uğraşınca ifade edebilir.*"[144] Bilincin kendi kendine, belirli anlam bütünlüklerinin ifadesi olarak oluşturduğu somut-duyusal içerikler, kendi oluşturduğu içerikler olarak tamamen bilincin etkisindedir. Bu yüzden bilinç içerikler vasıtasıyla bütün öbür anlamları da özgürce yeniden oluşturmaya muktedirdir.[145] Anlam verme, bir sistem içinde yeniden konumlamadır. Bilinçteki ilişkiler sisteminde yeniden oluşturulan anlam, diğerleriyle birlikte bütünleşir. Daha doğrusu, bilincin temel ürünlerinde ve temel biçimlerinde *anlam birliği* mevcuttur. *Anın* bilinci mutlaka zaman dizilerine; tek mekansal bir durumun bilinci mutlaka, mümkün durum belirlemenin genelliği ve cisimleşmesi olarak *mekan*a işareti içinde taşır. Aynı şekilde, tek tek bireylerin bilincinde, bütünün formunu işaret etme vasıtası olan ilişkiler doluluğu egemendir.[146]

Bilincin kendi içindeki, hafizadaki etkinliği kendi özgür faaliyetine dayanır. Bu faaliyetin temelinde işaret bulunur. Bir içeriğin hatırlanması için, onun bilince salt duyumlama ve algılamadan başka bir şekilde, içsel olarak verilmesi gerekir. Burada verilmiş olanın başka bir anda sırf tekrarlanması yeterli değildir. Tekrar da aynı zamanda yeni bir şekil verme ve kavrayış niteliği taşımalıdır. Çünkü içeriğin her kopyalanışı yeni bir *refleksiyon* aşaması taşır. Bilinç, içeriği, yalın şimdiki zamanki içerik olarak hazmetmez; onu geçmiş ama izi silinmemiş bir şey olarak tasarlar; bu hafiza içeriğiyle girdiği bu değişken ilişki vasıtasıyla, kendine ve içeriğe değişen bir

---

[144] **Die Sprache, s.21**
[145] **Die Sprache, s.42**
[146] **Die Sprache, s.40**

düşünsel anlam verir.[147] Elbette burada adeta pasif bir yaşantı olarak sırf hatırlama yaşantısı değil, bilincin kendi içine dönmüşlüğünde gerçekleştirdiği farklı bir düşünsel üretim söz konusu edilir. Bilincin bu içe dönüşlü çabasında hafiza içeriği yeni bir kavrayışla, yeniden anlamlandırılır. Hafiza bilincin özgür etkinlik ve üretim alanıdır. Taklit veya duyumlama verileri değil, içselleştirme vasıtası olarak işaret ve işaretle sembolleşen düşünsellik, bunun zemini olarak görülebilir.

1.3.2. Bilincin birliği

Bilincin *maddesel* ve *formel* temel belirlenmişliğinden, düşünme ve duyusallık arasındaki karşıtlıktan hareketle bilinç analizi yapılamaz. Her bilinç analizinin dayanması gereken asıl-kesin ve asıl-bilinen olgu, saf *düzen unsurları* ve duyusal *verilmiş unsurların*, *genel* ve *özel* olanın, bilinç-formunun ve bilinç-maddesinin birliğidir. Var olduğu söylenen karşıtlık konumlaması ise, tek tek bilgi etkenlerini mantıkî değerlendirerek ve değer biçerek yapılan soyutlamanın eseridir.[148] Elbette karşıtlık konumlamasının reddinde öncelikle, duyusal-verilmiş/bilinç maddesi ile bilincin saf düzen unsurlarının nasıl birlik teşkil ettiği problemi çözülmelidir. Duyusal-verilmiş dıştadır ve dıştan bir etkiye sahiptir. Düzen unsurları/form ise bilinçtedir. Buradaki apaçık farklılık nasıl yok edilebilir ve birliğe indirgenebilir?

Cassirer'in burada söz konusu ettiği şey, duyusal olanın tözel varlığı değildir. Nesnenin kendisiyle değil, onun algısıyla temas edilir. Algıdaki sembolik özlülük; yani duyumlama verisinde apaçık duyusal olarak verilmeyen ama içerilen ve bu verinin bütününde düşünsel olarak yakalanabilen *bütünle ilişkililik, bağıntılı yapının* kavranışı, algılamanın içsel hale gelmesi sürecidir. Buna sembolik süreç denilebilir. Duyu verilerinde taşınanı değil, onların bütününde temsil edileni kavrama süreci, nesnenin nesnel zeminden düşünsel zemine taşınmasıdır. Artık burada metodik olarak bilincin formu-maddesi ayırımı yapılsa bile, bilinç olgusunda böyle bir farklılaşma yoktur. Cassirer'e göre bilinç bütününün en genel incelemesi bile, düşünselliğin temelinde bulunan birlik şartlarına indirgenir. Başka içeriklerin tam karmaşık yapısı birlik içinde konuşlandırılmadan önce bilinçte hiçbir içerik bulunmaz. Bu bulunmama hali bilincin özü gereğidir. Eğer dogmatik metafiziğin mutlak varlık kavramından hareket edilirse,

---

[147] **Die Sprache**, s.22-23
[148] **Die Sprache**, s.39

problem çözümsüz kalır.[149] Çünkü metafizikte madde/içerik ve form birlikte düşünülür. Bunlar kesin biçimde var olan, birbirini karşılılık gerektiren şeylerdir. Bilinç ise bir nedensellik tasarımı altında analiz edilemez. Problem varlık zemininden bilince taşınınca, varlıktaki donmuş yapı bu yeni zeminde geçerliliğini kaybeder.

Bilinç sürekli akış hareketi içindedir. Sembolik süreç de sürekli akan bilinç hareketinde onun unsurlarının sürekliliğini, değişmezliğini, bağlamını çeşitliliğini gerçekleştirir; bilinci tamamen doldurur. Bu akıştaki bağıntı, bilincin inşasında egemen olan ve gerçek *a priori* şeklinde ilk başta ortaya çıkan saf ilişkidir. Bu yüzden bu süreç içindeki bilincin analizi hiçbir zaman *mutlak* unsurlara dayandırılamaz.[150] Değişen görünüşler ve içerik içinde değişmeyeni yakalama sürecinde, sürekli akışa, bir sistem, değişmezlik ilkesi, bağıntı sokulmuş olur. Sembolik süreçte temsil edenden temsil edilene sürekli gidiş-geliş gerçekleşir. Bağıntı da burada yakalanır. Yani bilinçte deneyim öncesi var olan bağıntı formlarından söz edilemez. Temsilde veya algıda olduğu gibi, bilincin kendisinde de bir sembolik fonksiyon vardır. Bir sembolde sistemi özetleme ve sembolde içerilmiş sistemin özetini kavrayabilme, bilincin sembolik fonksiyonudur. γ_{n+1} sembolünün kendisinde bir matematiksel dizi, dizinin unsurları arasındaki bağıntı özetlenmiştir. Bunu algılayan bilinç de sırf duyusal şeyi, yani sembolün yazılmış halini değil, ondaki sistemi ve sistemin temelindeki bağıntıyı kavrar. Başka bir ifadeyle, bilincin sembolik fonksiyonu, sembol oluşturma ve onu bildirimde ya da sembolü algı nesnesi olarak kullanma fiilinde, bilincin sembole düşünsel içeriğini vermesi veya verilmiş içeriği onun düşünselliği ve bağıntı bütünlüğü içinde kavramasıdır.

Bilinç belirli konularda tek başına ve yalnız bir kerelik verilmiş olan yalın duyumlamaların aynısı değildir. Tersine, bilinç, bir bütünlüğün temsilcisi olarak cisimleşebilecek mümkün içerikler taşır. Bu içerikler karşısında bilinç geneli ifade eder. Bilincin sembolik fonksiyonunda, görsel ya da soyut doğanın değişmez temel biçimleri, bilincin akışından ortaya çıkar.[151] Gerek nesneler dünyasındaki, gerekse duyusal bilinçteki sürekli akışta akan olguların temel bağıntıları sembolik fonksiyonla yakalanır. Yalın akışta apaçık kendini vermeyen ama onda içkin olan birlikler, bilincin içeriği haline gelir. Bu birlikler bir temsildir ve bilinç bu temsilden bağıntıları yakalar. Yani bir

---

[149] **Die Sprache,** s.31
[150] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.234-235
[151] **Die Sprache,** s.22

içeriğin temsili, birliği yakalama zemini anlamında, bilincin form birliğinin şartıdır. Artık bilince, akan içerik yerine bir form birliği yerleşir.

Cassirer'e göre fenomenleri onların akış temellerinden çıkarımsal olarak türetmek ve açıklamak, metafiziksel zeminde bulunmak anlamına gelir. Descartes bunu yapmıştır ve onun cogito ile ilk başta bulunduğu zemin, Tanrı idesi ile skolastik ontolojinin zemini haline gelmiştir. Descartes'in teorik bilinç analizi de metafiziksel kabul içinde tekrar buraya yönelmiştir. Oysa fenomenler doğrudan karşılıklı ilişki içinde kavranmalı ve bu ilişki sayesinde aydınlatılmalıdır. Bu aydınlanmanın gerçekleşmesi, temsili farklı aşamalara ayırıp birinden diğerine geçişi inceleme vasıtasına sahip olmamıza bağlıdır. Böyle bir incelemede, bir görünüşün içeriği ve onun temsil ettiği fonksiyon arasındaki dinamik gerilim ilişkisinin farklılığı açıkça ortaya çıkar. Her *aslî* duyusal içerik adeta böyle bir gerilimle dolu ve yüklüdür. İçerik hiçbir zaman yalın, soyutlanmış ve çözülüp ayrılmış içerik olarak *orada* değildir; tersine, içeriğe bu varoluşun içinde ötede işaret edilir; içerik *temsil* ve *varoluş*un somut birliğini temsil eder. Bu birlik, bilinç zenginleştiği ve daha yüksek biçimlere eriştiği ölçüde, belirli ve kesin bir açıklığa erişir.[152] Algı nesnesinde bir parçalanmışlık söz konusu değildir. Duyumlama ile bize gelen görünüş bir nesne içeriğine sahiptir. O aynı zamanda temsil fonksiyonu da taşır. Başka bir ifadeyle duyumlama içeriğinde hem temsil, hem varoluş barınır ve onda bir birlik bulunur. Bu içerikten nesnel dünyanın bağıntılarına ulaşmak, bilincin analiz ve sentez fonksiyonuyla mümkün olur.

Her *yalın* bilinç biçimi, sadece tümel bir birlik içinde başkalarıyla birlikte ve tümel bir ayırma içinde başkalarına karşı kavranınca belirli bir yapıya sahip olur. Bu birlik ve ayırma fonksiyonu bilincin içeriğinden ayrılamaz; bilincin önemli şartlarından birini ifade eder. Buna göre, *başka* bir şeyin aracılığı ve başka şeylerin silsilesi bulunmazsa, bilinçte *bir şey* yoktur. Her tek tek bilinç varlığı, sadece, bilinç bütününü kendi içinde herhangi bir formda bir anda bulundurunca ve temsil edince kendi kesinliğine sahip olur.[153] Bilinçteki birleştirme ve ayırma fonksiyonu, temsil edilme vasıtasıyla kendinde sahip olduğu içeriği kendi iç formlarıyla birleştirir ve bu içerik bir bağıntı sistemi içinde konumlanır. Bu içerik bilincin formlarını da temsil eder. Bilincin ayırma fonksiyonu onu aynı zamanda diğerlerinden ayırır. Mesela *oradaki* nesne hem

---

[152] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.149
[153] **Die Sprache**, s.32

diğer nesnelerden ayrıdır, hem de bir mekan sistemi içinde konumlanmıştır. Bu nesne kendi yerine ve kendi varlığına sahip olmanın ötesinde, mekan formu içinde bir yere sahiptir ve onda mekan sistemi bağıntısı keşfedilebilir.

Bir sembol kendini oluşturan unsurların yalın toplamı olarak anlaşılmaz. Bilinç her ayrı sembolik ifade türünde farklı sentezler yapar. Mesela bütün sanatsal ürünlerde özel bir estetik biçim verme anlamı ve yasası etkilidir. Seslerini uyumlu ve ahenkli algıladığımız bir melodinin birliği için bilinç sentez yapmıştır. Aynı şekilde, bilincin senteziyle farklı ve çeşitli kelimeler cümle birliği halinde toplanır. Fakat bu sentezlemeler birbirinin aynısı sentezler değildir.[154] Mekanı gerçekleştiren bilinç hareketinde, öne çıkan duyusal algı grupları bir tasarım içinde birleştirilir; diğer yandan da bu birliğin kendi tek tek bileşenleri birbirinden ayrılır ve böylece en belirgin biçimde, mekansal ürünlerin seyrine ulaşılır. Eğer bu süreçte bütündeki unsur ve unsurdaki bütün yakalanamazsa, süreç birbiriyle ilişkisiz görünüşler içerisinde dağılır.[155] Bütün bu sentez örneklerinde sentezin ortak niteliği ortaya çıkmaktadır. Tek tek temsil içeriklerini birleştirerek genelin tasarımına ulaşmakla yaptığı sentezde bilinç, bu içerikleri aynı zamanda genelden ayırarak bilebilir. Bu anlamda ayırma ve birleştirme, en açık biçimde zaman bilincinde görülür.

Geçmişi gelecekten ayıran sınır *şimdi*, asla kendisi vasıtasıyla sınırlanan şeyden bağımsız belirlenemez. Bu sınır, varlığını, sadece ayırma fiilinde sürdürür; onun bu fiilden önce ve ondan ayrılmışlığı düşünülemez. Tek zamansal an, şayet onun zamansal an olarak belirlenmesi gerekirse, donmuş tözel varoluş olarak değil, artık olmayandan henüz olmayana, geçip gitmişten gelecektekine süzülen geçiş olarak kavranabilir. *Şimdi* mutlak kabul edildiğinde, artık gerçek unsur teşkil etmez, tersine, zamanın reddini oluşturur. O zaman zamansal hareket şimdide durdurulmuş ve bu suretle ortadan kaldırılmış hale gelir. Çünkü *şimdi*de, hareket edene tek anlamlı, parçalanmaz bir durum tahsis edilmiştir. *An* hareketin içinden çekip çıkarmak ve hareketin karşısına koymak yerine, gerçekten zorunlu olarak hareketin içine yerleştirmek, sadece, sürecin bütün olarak, *an*ın tekil an olarak birlikte düşünülmesi ve her ikisinin, yani an ve sürecin bilinç tarafından tam bir birlik halinde birleştirilmesiyle mümkün olabilir.[156] Bu kavrayışta *an*ın tek bireyliği ve bütün ile bütünleşmişliği kavranır. Yani bilinç, ayırma

[154] **Die Sprache,** s.27
[155] **Die Sprache,** s.34
[156] **Die Sprache,** s.33

fonksiyonu ile *şimdideki anı* geçmiş ve gelecekteki anlardan ayırır; ama birleştirme fonksiyonu ile geçen ve gelecek anların sürekli değişen kesişme noktası halinde kavranan şimdi, akan zaman sürecine bütünlük kazandırır ve bütün içindeki yerini alır.

Bilincin gerçek sentezi çağrışımla açıklanamaz. Cassirer'e göre çağrışım geniş ilişki imkanı taşır ama, ilişkinin özelliği ve özgülüğünü tanınmaz hale getirir. En farklı niteliklerin ilişkisi çağrışımda farksız olarak gösterilir. Çağrışım mekanın veya zamanın, nesnenin veya *ben*in, olayların sonucunun ya da bir şeyin bütünlüğü için unsurların birleşmesi anlamına gelir. O, bilginin soyut birliği ile ilgili olarak, tek tek şeylerin ilişkisinin mantıkî yasasını yeterli biçimde ifade etmekten uzaktır. Mesela çağrışım, estetik bilincin inşasında etkili olan şekil verme formlarını gösteremez. Bu kavram, bağıntının kendine özgü niteliği ve kuralı ile ilgili olarak hiçbir şey açığa çıkaramaz; olsa olsa bağıntının kuru gerçekliğini gösterir. Ayrıca çağrışımla oluşan içerikler birbiriyle sıkıca bağlansalar bile, kendi anlamları ve kaynakları gereğince ayrılabilir içerikler olarak kalır.[157] İçeriklerin değişmez bağıntılarla iç içe geçmişliği, bütün içindeki konumlanmışlığı anlaşılamaz. Burada gerçek bir sentez değil, adeta mekanik olarak zihinde bir araya getirme fiili gerçekleşir.

Bilinç sentezinin olmadığı bir kavrayışta parça, bütünü oluşturan tek tek unsurlardan sadece biridir. Bu şekildeki parça bütün ilişkisi, bilincin yaptığı gerçek sentez fiillerinde aşılabilir. Bilincin gerçek sentezinde bütün, parçalardan oluşmaz; aksine, parçaları bütün kurar ve onlara gerçek anlamını verir. Mekanın her sınırlanmış kısmında, mekanın bütünsel sisteminin, yani her tek tek zamansal anda genel arka arkaya formunun birlikte bulunduğunu düşünürüz.[158] Bilincin gerçek sentezinde, yalın, görünüşteki ve adeta kopmaya hazır yüzeysel ilişkiler değil, iç içe geçmiş, unsurun bütüne karışıp kaybolmadığı ama bütünü oluşturan bağıntıyı içinde taşıyan ve kendi anlamına bu bağıntı bütünlüğü içinde sahip olan gerçek bütünleşme gerçekleşir. Aynı zamanda, sürekli akan içerik içinde, bireysel gerçekleşmesi itibariyle apaçık yakalanmayan en genel, birbirine ve başka bir ilişkiye indirgenemez temel bağıntılar; yani değişen içinde en temel ve değişmeyen ilkeler yakalanır. Yani sentez, başka temel ilişkilerin zeminini teşkil eden ve başka bir ilişkiye indirgenemeyen bağıntı silsilesinin keşfidir. Bilincin bu sentez fiilinde, "*...parçalardan elde edilmeyen bütün, bir parçanın*

---

[157] **Die Sprache**, s.37-38
[158] **Die Sprache**, s.38

konumlanmasını onun içeriğine göre değil, kendi genel iç yapısı ve formuna göre yapar... her formun kurallarının bütünlüğü ise, nesnel birleştirme, mekan, zaman vs. birliği olarak, bilincin gerçek birliğini oluşturur."[159] Bilinç algıladığı tüm nesnelerin konumlanmasını bu birlik formuna göre gerçekleştirir. Bu formların kuralları formların kendinde bulunur.

Bilincin birliğini oluşturan bağıntı formları, gerçekliği sınıflandırmamızı sağlar. Bilinç bu formları kendine verilen duyusal algıdaki temsilî içerikten elde eder. Ancak elde edilen bağıntı, nesnel gerçekliğin bilgisi ya da başka bilinç içerikleri gibi düşüncede seyredilemez. Cassirer'e göre bağıntının kendine özgü anlamı, sadece bağıntının kendisinden sonuç olarak çıkarılabilir; fakat bu anlamın kendisi *mümkün* dünyadan yapılan benzetmeler vasıtasıyla açıklanamaz. Şey ve nedensellik ilişkilerinden, *nesnel* gerçeklik içinde konuşulabilir. Bu nesnel gerçekliğe geçiş de, *anlam* ve *temsil*in sembolik fonksiyonuyla mümkün olur. Bütün temsil etme, anlamı olma, ifade etme biçimleri kendilerini doğrudan hali hazırda değil, kendi gerçekleşmelerinin bütünü içinde görülebilir hale getirirler; kendilerinden sadece o bütün içinde haber verirler. Bu da, bağıntının anlamının kendinden çıkarılması bilgisini güçleştirir.[160] Bağıntının kendisi somut varolan ya da mevcut olanların biri olma anlamında içerik değildir. Bağıntı formları, tıpkı y_{n+1} bağıntısının matematiksel dizinin somut içeriğini düzenlediği ve buna işaret ettiği gibi, bilincin içeriğini düzenler ve bu içeriğe işaret eder.

Nesnel gerçeklik dışta kendi kendinde var olduğu halde, onun gerçek sistematik yapısına salt duyumlama ile girilemez ve ona vakıf olunamaz. Duyumlamada sadece tek tek nesnelerin duyusal yoldan kendilerini verdikleri haliyle temas edilir. Nesnenin duyumlanmasının gerçek algıya dönüşmesinde zihinsel unsurlar işin içine girer. O zaman algının nesnesini yeniden tanımlamak gerekir. "*Algının maddesi ...soyutlanabilen ve bu soyutlamada saf olgu olarak, psikolojik veri olarak gösterilebilen reel varlık değildir. Bu madde daha ziyade bilgi-eleştirel refleksiyonun ve analizin yöneldiği bir sınır kavramıdır, ...saf form fenomenlerinin dünyasını, onun karşısında bulunan gerçek bağımsız, mutlak varlığa dayandırmaya hizmet etmez; tersine, daha ziyade saf form fenomenleri dünyası içindeki belirli ilişkileri göstermeye*

---

[159] **Die Sprache**, s.37
[160] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.118

hizmet eder. Bu ilişkiler sayesinde form fenomenleri kendi içinde düzenlenir. Bu fenomenler birbiriyle farksız bir birlik içinde kaynaşmaz; kendi karşılıklı farklılıklarıyla varlığını sürdürür."[161]

Cassirer form fenomenlerinin duyusal tözleştirilmesini reddeder; çünkü bu, onların soyutlanmasıyla aynı anlama gelir. Fakat bu redde rağmen o, bu algı maddesinden sağlanan ilişki duyusu içinde belirli *dolaysız* duyu verilerinin varlığını kabul eder. Ona göre, sembolik bir işareti kavrayışımıza görsel deneyim yaşantısı karışır. Başka bir deyişle; saf form fenomenleri nesne dünyasında tözleşmiş olarak bulunmaz. Bilincin birliğini oluşturan ve düzenlenmiş görsel gerçeklik halinde nesne dünyasını seyretmeyi sağlayan bu form fenomenleri, algının yeni maddesinden, yani duyumlama içeriğindeki özlülükten, bilincin sentezleme yeteneğiyle elde edilir. Ancak bu bağıntı formları ya da form fenomenleri bilinçte de tözleşmiş bir varoluş kazanmazlar.

Dünyayı algılarken duyum aşamasında bir çok ilişki biçimi görülür. Ama bunların hepsi temel ilişki biçimleri değildir. "*Eğer bilincin birliğini gösteren ve kuran ilişkilerin bütününü önümüze koymayı denersek, o zaman kendine özgü ve bağımsız birleştirme biçimleri olarak karşıda mevcut bulunan belirli bir temel bağıntılar silsilesine yöneliriz.*"[162] Yine duyusal algı aşamasında bu temel ilişki formları sadece tasvir edilir, sayılır ve sınıflanır. İlişkiler birleşmez çokluklar olarak ortaya konur. Fakat bu ilişki formları bağıntıları itibariyle düşünülünce, sırf tasvir veya ilişkilendirme boyutunda kalınamaz.

Bir ilişkide konumlanmışlık ve belirlenmişlik vardır ve ilişki ortadan kalkabilecek bir şeydir. Yani ilişki daha genel bir form, genel bir durum, birbiriyle farklı boyutlarda bağlantılı olma anlamına gelir; daha çok nesne merkezli bir oluş halini anlatır. Bağıntı ise ilişkinin özel ve soyut bir türü; zorunluluk ve genellik, karşılıklı ilişkilik durumu taşıyan bir ilişki biçimidir. Bu açıdan, genel anlamda ilişki formu ile, bilincin birliğini oluşturan *bağıntı formları* farklıdır. İlişki formları doğrudan algıyla elde edilebilir. Cassirer'e göre bağıntı formları, ilişki formlarının daha yüksek nitelikteki sentezle tekrar birbiriyle birleştirilmesi düşünülünce kavranabilir. Hem eleştirel, hem psikolojik analizde gerçek temel ilişki formları aynı yalınlıkta ve bir

---

[161] **Zur Logik des Symbolbegriffs**, s.213
[162] **Die Sprache**, s.27

diğerine indirgenemez bilinç nitelikleri olarak görülür.[163] Bu bağlamda Cassirer nedensellik formunu bağıntı formu olarak değil, ilişki formu olarak görür. Ona göre nedensellik formu, bizim onu mitik ya da bilimsel düşünme basamağında incelememize göre farklı aydınlık kazanır. Mitos bu kavramı hem tek tek görünüşlerin çokluğunun yorumu için, hem de kendi kozmogoni ve teogonisinde kullanır. Fakat mitosun nedensellik açıklaması motivi bilimsel kavrayışta hakim olan motivden tamamen başkadır.[164] Ayrıca *"zaman formunda kendini gösteren arka arkaya durumu, birbirini takip eden olayların bağıntısıdır ve biri diğerinin sebebi olarak görülür."*[165] Bu yüzden de nedensellik formu zaman formuna indirgenebilir.

Burada yapılan ayırım, temsilî de olsa, bilincin birliğini oluşturan bağıntı formlarının, herhangi bir içerikte görülen temel ilişki formlarıyla farkını ve ilişkisini belirtir. Bağıntı formları temel ilişki formlarının temelinde bulunan bağlantıların daha yüksek bir sistem kavrayışı içinde en genel formlara indirgenmesiyle ulaşılan formlardır. Bir sistemin yüksek seviyesi, onun içerdiği bağıntıların genelliği ve indirgenemezliğiyle kendini gösterir. Bağıntı formları hem bilincin, hem nesne dünyasının, hem de sembolik formların temelinde bulunan *birlikler* olduğu için, en genel sistem olarak nitelenmelidir. İşte Cassirer'in *metafiziğin elinden alınak isteği birlik talebi*[166], bağıntı formlarıyla kurulmak istenir.

Cassirer mekansal ve zamansal birlik formları ve bunların üzerine yükselen nesnel birleştirme formunu üç temel birlik formu olarak gösterir.[167] Fakat bunlar birbirleri karşısında kendi içinde bütünleşmiş, sadece duyumlama içeriklerine kendi başlarına açılan unsurlar değildir. Bu formların kendileri arasında da ilişki vardır. Cassirer'e göre belirli bir ilişki niteliği denilince, özel bir birleştirme biçimi anlaşılmalıdır. Bu birleştirme biçimi sayesinde bilinç, kendi bütünü içinde özel bir yasa; parçaların karşılıklılığının özel bir yasasını oluşturur. Böylece *arka arkaya* karşısında *hep bir arada*, ardarda geliş formu karşısında eş zamanlı ilişki formu, bağımsız bir nitelik teşkil eder. Fakat diğer taraftan aynı ilişki formu, başka bir form bağlamının içinde kendini bulmak suretiyle de içsel bir değişime uğrayabilir.[168]

---

[163] **Die Sprache**, s.28
[164] **Die Sprache**, s.30
[165] **Die Sprache**, s.27
[166] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, s.19
[167] **Die Sprache**, s.35-36
[168] **Die Sprache**, s.29

Mekan tasarımının inşasında duyusal temel olarak görme-dokunma-hareket duyumlarında duyumlanan temel düşünülürse, bu duyumlamaların toplamı, *mekan* olarak tanımlanan karakteristik birlik formuyla ilgili hiçbir şey içermez. Mekansal birlik formu, öncelikle daha ziyade karşılıklılık ile kendini gösterir; ki böylelikle bu niteliklerin tek tek hepsinden formun bütünlüğüne geçilebilir. Unsuru mekansal unsur olarak yerleştirince, mekansal yönleri yerleşmiş düşünürüz ve bu yönlerin cisimleşmesi mekansal seyirin bütününü teşkil eder.[169] Cassirer buna örnek olarak, tek bir emprik nesnenin -bir evin- tek bir perspektiften çizilmiş resminden mekansal bütünün inşa edilişini verir. Resmi biz sadece başlangıç noktası olarak kullanırız. Sonra hareket noktamıza karşılık gelen yakın yönleri belirleriz ve mekansal bağıntıların karmaşık bütününü yerleştiririz. Böylece mekan resmi inşa edilir. Bu inşada resmin duyumlanması, algılanması bu bağlantılarla ilgili olarak bize hiç bir şey vermez.

Zamanın kendi formu bize sadece, süre unsuru içinde zaman dizisinin ileriye ve geriye göre ifade edilmesi şeklinde *verilmiş*tir. Geçmiş olan, bilinçte *artık olmayan*dır; gelecekteki ise bilinçte *henüz daha* mevcut olamaz. O halde her ikisi asla bilincin güncel varoluşuna, somut gerçekliğine ait değil ve salt düşünsel soyutlamalara karışmış gibi görünürler. Diğer taraftan bizim *şimdi* olarak gösterdiğimiz içerik, sadece geçmiştekini gelecektekinden ayıran sonsuz bir sınırdır. Cassirer bu sonuca, bilinçte içeriğin hazır bulunması durumunu incelerken ulaşır. İçerik hazırsa, bu sadece temsille mümkün olabilir. O, temsille mümkün olma durumunu yalın hazır bulunma durumu olarak değil, zamansal ilişki bakımından inceler. Bilinçte gerçekten doğrudan olarak ifade edilmiş olan şeylerin hepsi bilinçteki tek bir zaman noktasıyla, belirli bir *şimdi* ile ilişkilidir ve bu noktada biter; hiçbir şey bu kadar kesin değildir.[170] *Şimdi* sonsuz bir sınır olunca, onunla ilişkilenen ve şimdi noktasında bilinçle temas eden içerikler dinamik bir varoluşu temsil eder. Çünkü sonsuz şimdiler değiştikçe, içerikler hep kendi varoluş süreleri boyunca bu yeni şimdiyle ilişkilenerek var olmaya devam ederler. Fakat bilinçteki bu buluşma durumu saf soyut bir şeydir. Çünkü bilinç içeriğinin *şimdi* ile teması, temas esnasında sürekli üzerine dönülen bir buluşma anı olarak kavrama nesnesi olmaz; kendiliğinden, daha doğrusu geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde soyut olarak akan formun iç yapısında gerçekleşir. Burada sürekli, şimdi olanın artık olmayan haline gelip

---

[169] **Die Sprache,** s.35
[170] **Die Sprache,** s.32-33

henüz olmayanın şimdi olan olması şeklinde bir akış vardır. Bu anlamda zaman bu haliyle sırf nesnelerden elde edilmiş olamaz. Çünkü "*somut gerçekliğin formları, formların inşa edildiği tek tek durumların ...arasında gerçek bir birlikte konumlama ilişkisinin vuku bulmasına dayanır.*"[171] Mesela nedensellik ilişkisi, arka arkaya gerçekleşme hali bir çok tek tek durumda aynı şekilde gerçeklik kazanınca tasarlanır. Ama bu arka arkaya içinde daima, önceki-şimdiki-gelecek olan barınır. Bu oluşta barınan bu bağıntı, zaman formunun temelini oluşturur.

Mekansal bir *bütün*ün kavranışı zamansal dizilerin oluşumuyla mümkündür. Belli unsurların mekansal bir bütünlük halinde birleştirilmeleri gerekince, bu unsurlar birleştirmeden önce bilincin arka arkayalığında yaşamalı ve belirli bir kurala göre birbirine bağlanmalıdır.[172] Biz nasıl zamanın yalın *şimdi*sinde aynı zamanda öncekini ve daha sonrakini, sonuçta zamansal temel ilerleme yönünü bulursak, aynı şekilde her *burada* içine *şurada* ve *orada*yı yerleştiririz. Mekan daha ziyade, bir etkinin birliği için karşılıklı olarak tamamlanan ve belirlenen düşünsel fonksiyonların cisimleşmesini ifade eder. O halde tek perspektifli bir ev resminde mümkün yönleri tasarlayıp genişleterek elde ettiğimiz resimsel mekan inşası, içine şeylerin hazır olarak girdikleri duran bir muhafaza kabı ve depodan başka pek fazla bir şey ifade etmez.[173] Gerçek mekan zihinde tasarlanır. Görsel mekandaki algı nesnesi daima, bizzat kendisinin olmadığı yeri de içerir. O *burada*dır ama, onun *burada*sının yanında *orası* ve *şurası* da vardır. Oysa resimsel mekanda mekanın bütünlüğünü anlatacak bu belirlemeler yoktur.

Zamandaki şimdinin geçmiş ve geleceği, mekandaki buradanın orada ve şuradayı içermesi soyut bir bağıntıdır. Her ikisinde, olanın içinde başka unsurlar temsil edilmiştir. Bu soyut bağıntı zamanda akış içinde yakalanırken, mekanda karşılıklılıkla yakalanmıştır. "*Mekanın unsurları olarak burada ve orada noktaları **bir arada varlık** imkanına sahiptir ve birdiğerine adeta mukavemet eder. **Orada** yalın bir hareket vasıtasıyla **buradaya** dönüştürülebilir ve orada, böyle bir burada olmakla ortadan kalktıktan sonra, karşıt hareket vasıtasıyla tekrar önceki formuna getirilebilir. Zaman ise bunun aksine, kendi tek tek unsurlarının karşılıklı uzaklaşmasının ve birbirinden ayrılmasının yanında, belirli biricik ve tekrarlanmama anlamı taşır.*"[174] Fakat Cassirer

---

[171] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.232
[172] **Die Sprache,** s.33-34
[173] **Die Sprache,** s.35
[174] **Die Sprache,** s.169

her ikisinde aynı bilinç biçimini görür, yakın ve uzak bilinci ile şimdi ve şimdi-olmayan bilinci aynı formdadır.

Eğer biz çeşitli ve değişken nitelikler halindeki belirli özelliklerin cisimleşmiş şeklini sabit duran bir nesne bütünü haline getirirsek, bu birlik *yan yana* ve *arka arkaya*daki birleşmeyi, birleşmenin içinde kaybolup gitmeden varsayar. Göreli sabiteyi değişken olandan ayırmak gerekir. Şey kavramını değişen özelliklerin değişmeyen *taşıyıcısı* olarak teşkil edebilmek için, belirli mekansal düzenlenmişlik durumları yakalanmalıdır. Fakat diğer yönden bu *taşıyıcı* düşüncesi, zamansal arka arkayanın ve mekansal biraradanın seyrine, gerçek ve yeni bir bağımsız anlam unsuru ekler.[175] Nesne şeylik ve özelliklerin birleşmesinin cisimleşmiş halidir. Başka bir ifadeyle, özellikler çok çeşitli, değişken olabilir. Onların adeta yapıştığı şey/nesne ise, onlardan ayrı olarak da kesin varlığına sahiptir. Yani şey olma itibariyle nesnenin kendisi değişmez; fakat nesne değişen özelliklerin taşıyıcısıdır. Nesne bütününün oluşması, nesnedeki şeyliğin ve özelliğin ayrılmasıyla değil, birleşmesiyle gerçekleşir. Çünkü nesne kendi özellikleriyle bütünleşmiş bir birliktir. Daha doğrusu bizdeki nesne algısı algılananı şey-özellik bütünleşmesinden oluşan bir birlik haline getirir.

Özellik-nitelik sırf değişken olduğu halde onu taşıyan şeylik sabittir. Bu açıdan da göreli-sabitlik, yani bizzat kendi değişmezliğine, kendine sinen her türlü değişken içinde bile sahip olma hali, şeyin, değişmeyen taşıyıcı olmasıdır. Bu, bir bağıntı formudur. Mesela şeker denilen nesnenin beyazlık, sertlik, tatlılık, yayılım özellikleri vardır. Fakat bunlardan bir kısmı değişse, beyazlık yerine başka bir renk gelse bile, şeker denilen şey, şekerlik özelliklerini taşıyarak şeker nesnesi olmaya devam eder. Cassirer'e göre bir cismin ayrı ayrı duyumlanan niteliklerinin yalnızca bendeki durum olarak değil, *özellik* olarak, nesnel nitelik olarak kavranması, *şey*e yeni bir bakış açısıdır. Çünkü bu ayrı duyumlamaları sadece bütünü dikkate alarak düşüncede birleştirebiliriz. O halde tek başına olanın konumlanmasında, *şey* ve onun *özellikler*inin ilerleyen deneyiminde, içi sadece yeni somut içeriklerle doldurulan, önceden var olan genel bir ana şema hüküm sürer.[176] Böylece kızarmış bir yüz ve utangaçlık birleştirilebilir. Utangaçlık özelliğinin taşıyıcısı kızarmış yüzdür. Ve bu yüz/şey, başka sebepten kızarmayı da taşıyabilir. O zaman da şey, taşıdığı özellikle birleştirilir ve yeni bir nesne

---

[175] **Die Sprache,** s.36
[176] **Die Sprache,** s.36-37

bütününe ulaşılır. Cassirer şeyi özellikle birleştirerek nesne bütünü elde etmeyi, *nesnel birleştirme* olarak ifade eder. Şey ve özelliklerinin birleştirilmesini sağlayan içteki şema da *nesnel birleştirme formu*dur. Bu form algılamanın *ben*e aitliğini gösterir. Nesnel birleştirme formuyla algıya *ben*in anlamı eklenir.

Nesne algısında kendini gösteren bu özellik, ifade algısında daha açık görülür. Cassirer buna dilden örnek verir. Bir konuşmayı gerçek bir dikkatle izlediğimizde, sırf sözlerle uğraşmayız. Çünkü sözlere doğru tasarımlar bağlanmıştır. Bu izleyişte karmaşık anlam bütününe yönelir ve onu kavrar, tek tek kelimeleri izlemeden anlamın kavranışını *gerçekleştiririz*. Burada normal olan, kelimelere ve seslere dikkat etmek değil, konuşulanların işaret ettiği durumları saf biçimde anlama çabasıdır. Fakat bu konuşma genel olarak anladığımız ama henüz mükemmel olarak hakim olamadığımız bir yabancı dilde yapılırsa, buradaki anlam yaşantısının ortasında birden engelleniriz. Artık konuşulanın anlamını değil, tek tek sesleri izlemeye başlarız. Burada adeta bir düzen bozulması yaşanır. Konuşma anlam taşıyıcısı olmaktan çıkıp sözlere, kelimelere ayrılır. Ancak ayrılma mutlak bir sıfır noktasında gerçekleşmez.[177]

Dilden verilen bu örnekte, içteki şema eksikliğinin, nesne/ifade edilen ses ile onun özelliğini/anlamını birleştirip adeta bir nesne bütünü gibi *ifade bütünü* elde etmeyi nasıl farklılaştırdığı açıkça görülebilir.

Bu noktada Cassirer formlara farklı bakış açılarını inceler. Ona göre emprik bilgi analizi her zaman seyire eklenen bağımsız anlamı reddetme çabasındadır. Bu analiz şey düşüncesinde sadece saf bir yüzeysel ilişki formu görür; *nesne*nin form ve içeriğinin, kendi niteliklerinin toplamında tükendiğini göstermeye çabalar. Fakat bu noktada ben-kavramının ve ben-bilincinin emprik analizine sinen, nesne analizindekiyle aynı olan temel eksiklik ortaya çıkar. Hume *beni algılama destesi* olarak açıklar. Açıklamada sadece bağıntı olayı belirlenmiş, fakat ben hakkındaki özel sentez formuyla ilgili hiçbir şey söylenmemiştir. Burada ben kavramının açıkça çözümlenmesi ve analiz edilmesi gerektiği halde, bu kavram tümüyle, parçalanmaz biçimde algılama kavramı içine sokulmuştur. Bu yüzden açıklama çelişkilidir.[178] Algılamaya tutuklanmış *ben*in, bu tutukluluk içinde, tutuklu olduğu veya olacağı şey üzerinde; yani duyu verileri ve algılama üzerinde etkinliğinden söz edilemez. Etkin olan şeyin etkili olduğu şeyle özdeş

[177] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.218-219
[178] **Die Sprache,** s.36

olmaması, ondan farklı ve onu değiştirebilir, aşabilir bir özellik taşıması gerekir. Halbuki algılama kavramı içine sokulan ben ya algılamaya özdeş ya da algılamanın bir parçası olur; ama asla onun dışına çıkabilecek yetkinlikte olamaz.

Cassirer bağıntı formlarının kavranışı probleminde biri eleştirel, diğeri metafiziksel-kurgusal olmak üzere iki çözüm yolu olduğunu ifade eder. Bu iki çözüm yolu farklı *genel olan* kavramı ve böylece farklı mantıkî sistem anlamı gerektirir ve bu noktada ayrılır. Metafizik-kurgusal inceleme *sentetik-genel* olan şey kavramını amaçlar; eleştirel inceleme *analitik-genel* olan kavrama dayanır. Metafiziksel-kurgusal incelemede özel formların somut bütünlüğünün, toplamının biricik bir ilk ilkeden nasıl meydana geldiği anlaşılmaya çalışılır. Eleştirel incelemede ise mümkün ilişki formlarının çeşitliliğini birleştirme ve onları belirli temel yasalar altında düzenleme çabası buluruz. Metafiziksel-kurgusal inceleme sadece başlangıç ve bitiş noktası kabul edip analize, eleştiriye izin vermez; aynı zamanda incelemenin farklı *boyut*larının çokluğunu talep eder; iki nokta sentetik-tümevarımcı kanıtlamayla birbirine bağlanır ve uzlaştırılır. Bu inceleme en baştan, yalınlıktan vazgeçen bir birlik problemi koyar. Farklı zihinsel biçim verme şekilleri bu birlik tasarımı içinde kabul edilir; onlar için biricik yalın-ilerleyen silsile düzenlenmesine teşebbüs edilmez. Bu metafiziksel tabloda tek tek formlar yalın değil karmaşık bir sistem kavramı içinde ilişkilendirilir; her forma, içinde etkin olduğu ve kendi niteliğini gerçekleştirdiği özel bir alan tahsis edilir. Bu sistem konumlaması, sistem düşüncesine karşıttır.[179] Metafiziksel-kurgusal incelemenin bu özellikleri dikkate alınınca, bağıntı formları kavranışının, eleştirel incelemeyle gerçekleşebileceği anlaşılır. Bu incelemede *birlik* konumlaması en yüksek bir ilkedir; her tek tek analiz kendindeki bağıntıların keşfine değil, en yüksek ilkenin varlığının kanıtlanmasına hizmet eder. Başka bir deyişle, olgunun ya da formun birliğine baştan karar verilmiş, geriden gelen bir düşünme ve kanıtlama çabasıyla, her şeyi bu ilk kararda belirlenen bağıntının taşıyıcısı haline getirme gayreti tek amaç haline gelmiştir. Karmaşık sistem yapısı içinde formların kendi alanlarına hapsedilmesi, onların aralarındaki birliği göstermez. Eleştirel düşünülünce, her tek tek analizle ulaşılan bağıntıların genelliği ve zihinsel biçimlendirmelerin farklı şekillerinin birliği yakalanamaz. Esas itibariyle metafiziksel-kurgusal çözüm denemesinde zihinsel şekillendirme farklılığı çözümsüz kalır. Çünkü onda birlik, süreç içinde oluşan veya

[179] **Die Sprache, s.28-29**

bağıntı temeline dayalı gerçekleşen bir fonksiyon değil, tözel bir şeydir. Eleştirel çözüm denemesinde ise birlik kendi ilk oluşum süreci itibariyle analitik-genel olarak kurulur.

Bağıntı saf sembolik bir ilişkidir. Bu açıdan bakıldığında şey ve nedensellik ilişkisi saf sembolik bağıntı değildir. Cassirer'e göre bütün şey ve nedensellik ilişkileri en sonunda duyu içeriklerine dayanır. Duyu ilişkileri şey ve nedensellik ilişkileri içinde özel bir sınıf teşkil etmezler; tersine bu ilişkilerin dayandığı kabulü oluştururlar.[180] Şeylerin birbiriyle herhangi bir ilişki türünde ve olguların nedensellik ilişkilerinde içerik, ilişkilerden önce verilmiştir ve içeriklerin anlamı, gerçekleşmeleri sürecinde onlara tahsis edilir. Saf sembolik bağıntı, ilişkinin içerikten önce kurulduğu, içeriklerin anlamının onların bağlandığı sistem vasıtasıyla belirlendiği bir bağıntıdır. Bu anlamda düşünülünce, zamansal arka arkayada *şimdi*nin anlamı, herhangi bir tek tek gerçekleşmenin dışında olarak kurulmuştur. Cassirer saf sembolik olmayan bir sistemden saf sembolik bağıntı içeren sisteme geçişe örnek olarak geometriyi verir.

Öklitçi olmayan geometrilerin ortaya çıkışından itibaren, geometride bir temellendirme problemi yaşanır. Bu problem geleneksel mantığın sunduğu vasıtalarla çözülememiştir. Öklitçi geometri somut apaçık görünen ama mantıkî belirleme ve açıklamaya uygun olmayan unsurlar taşır. Öklit kesin bağıntılarla anlaşılmış olan şeyi - mesela noktayı, doğru çizgiyi- tanımlamamış, bunları daha geniş türetilmez temel veriler kabul etmiştir. Modern matematik çalışmalarında bu verilerin yalın kabulüyle yetinilmemiş; onların ne oldukları, bağıntıda ve geometrinin kavram sisteminin inşasında fonksiyonel olarak ne anlama geldikleri araştırılmıştır. Klasik anlayıştaki tanım ile temel unsurlar ve bağıntılar tanımlanamayacağı için, klasik mantığın geleneksel kavram vasıtaları terk edilmiştir. Geometrinin tanımlanmasındaki yeni form ve yöntemde, unsurlar ve bağıntılar bağımsız, deyim yerindeyse, *mutlak* anlama sahip değildir. Unsurlar kendi anlamlarını, içine girdikleri bağıntılarla elde ederler. Temel ürünlerin hiçbiri kendisi için tanımlanabilir şeyler değildir. Onlar kendi anlamını sadece sistemin bütününde kazanır.[181] Nokta yalın ve tek başına yer olarak sadece uzayda, yani tüm yer belirleme sisteminin kabulü altında mümkün olabilir. Zamansal *şimdi* düşüncesi, sadece *zaman* diye adlandırdığımız arka arkaya sonucuna ve düzenine göre belirlenebilir.[182] Şey-nitelik ilişkisi de *taşıyıcı* kabulü ile kurulabilir.

---

[180] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.117-118
[181] **Zur Logik des Symbolbegriffs**, s.224-225
[182] **Die Sprache**, s.37

Sıkı bir bağıntı içinde bir diğeriyle ilişkili olan ve bu bağıntının dışında hiçbir bağımsız içeriğe sahip olmayan kavramlar bir bütün ifade ederler. Onlardan hiçbiri *kendisi için* bir şey ifade etmez. Hepsi sadece tüm sistem bakımından tanımlanır. Bu karşılıklılık eksiklik değildir; tam belirlenmiş, en yüksek karakteristik üstünlüğü temellendirir. Sistemde içerilmiş temel kavramların hiçbiri, kendisi olarak açıklanmayınca ve anlamlı kullanılmayınca, onların sistemde yerine getirmeleri gereken anlam kaybolmaz; bu kavramların iki anlamlılığından söz edilmez. Artık, onların hepsine sistemin bütünü içindeki kendi yerleri tahsis edilmiştir. Anlam, sisteme ait olan kavramları diğerlerinden ayırır; böylece kavramların sınırlarının silinmesinden söz edilemez.[183] Bilincin en yüksek birlik formları bağıntının bu fonksiyonel anlamı açısından değerlendirilince, onların bilincin bütünü içinde bir sistem oluşturdukları ve farklı anlam verme kipleriyle başka alt sistemlerin temelini teşkil ettikleri; dolayısıyla düşünsel biçimlendirme yollarının, yani sembollerin ve onların oluşturduğu sembolik formların çok-çeşitlilik ve parçalanmışlık taşımadıkları sonucuna varılabilir.

Cassirer bilinç analizinde fenomenolojinin ilk baştaki *kendi içine kapalı duran bilinç varlığı*ndan hareket eder. Ancak bilinç her zaman ve daima yeniden kendi bütünlüğünü oluşturur. Bu yüzden de Cassirer fenomenolojinin anlayışındaki tabakalaşmayı düalist tortu olarak görür ve kabul etmez. Kant ile Cassirer'in bilinç ve akıl anlayışlarında temel bir ortaklık görülmesine rağmen, içerik analizinde esaslı farklılık göze çarpar. Kant'ta a priori içerikle yüklü akıl inşa edilen bir şey değildir ve o, deneyimi inşa eder. Cassirer'de ise bilinçte herhangi bir temsil içeriği yoksa, hiçbir şey yoktur.

Kant'a göre zaman ve uzam a priori görü formlarıdır. Çünkü deneysel görüden duyumlamaya ait her şey çıkarılırsa, geriye bu ikisi kalır. O halde onlar duyusallığın tüm deneysel görüden, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimleridir ve nesneler a priori olarak bunlara göre bilinebilirler.[184] Cassirer ise hem anlama yetisinin, hem seyirin a priori formlarının deneyim dünyasının inşasındaki fonksiyonlarını kabul eder. Ancak onları en temel bilinç öğesi ve bilincin birliğinin şartı olarak kabul etmez. Cassirer'de en temel birlik formları bağıntı formlarıdır. Mekansal, zamansal ve nesnel-birleştirme formları en temel bağıntıları yansıtırlar ve bilincin

---

[183] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.226

[184] İmmanuel Kant, **Prolegomena**, Çev.: İ. Kuçuradi-Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara,1995, s.32-33

doğuştan içeriğini oluşturmazlar; onlar bir diğerine indirgenemez ama birbirleriyle ilişkili formlar olarak algıdaki sembolik özlülükten elde edilir. Başka bağıntı formları bunlardan türetilir ve bilincin binlerce bağıntının nabız atışından ibaret olmasının anlamı budur. Bu bağıntılar Kanttaki gibi her tek tek deneyime anlam kazandıran şeylerdir ve tek tek deneyim öncesi bilinç bütününün sistemi olarak mevcut olmakla birlikte, Kant'ın kategorileri gibi *ölü duyumu bekleyen ve onu canlandıracak sihirbaz* değildir; onlar gerçekleşmeleri esnasında kendilerini verirler. Bu bakımdan da Cassirer'de bilinç, inşa edilen, her değişkenle birlikte temel sistemi değil, içeriği farklılaşan, ama bu süreçte de her yeni içeriği kendi bütünüyle ilişkilendiren dinamik bir yapı teşkil eder.

1.4.Sembol-Nesne İlişkisi

Sembol *bir şeyin sembolü* olmakla doğal olarak bir nesne ilişkisi taşır. Ancak buradaki nesne kavramını, sırf bir doğa nesnesi olarak değil, onu da içine alan ama daha geniş anlamda sembolün temsil ettiği şey olarak kabul etmek gerekir. Aslında sembolün kendisi de duyusal bir şeydir ve bu bakımdan bir algı nesnesidir. Ancak onun varoluşu kendi özünde değil, bilinçte ve bilincin biçimlendirdiği gerçeklikte temellenir. O halde sembolün kendisinde kalmayıp, bilince ve bilincin gerçeklikle temasına gitmek, ardından buradaki temasla sembolün nesneyle ilişkisinde aldığı yeni biçimi belirlemek gerekir.

Zihin bizzat kendisinin ve gerçekliğin temaşasına, kendi gerçek faaliyetinin bütününde -yani semboller dünyasında- ve onlardan her birinin belirli hale gelmesini sağlayan özel kuralların bilgisinde; ayrıca bütün bu özel kuralları, tekrar bir çözüm ve görev birliği için birleştiren ilişkinin bilincinde sahip olur.[185] Fakat Cassirer tüm gerçekliği, sadece doğrudan elle kavranabilen olguların gerçekliği olarak kabul etmez. Ona göre eğer böyle kabul edilirse, o zaman elle yakalanabilir gerçekliğe sahip olmayan her şey, zorunlu olarak yanılma ve hayal haline gelir; bu hayal de bizi karışık ve ilginç sembollerle kandırabilir; sembol hiçbir bağımsız içeriğe, kendine özgü ve içkin anlama sahip olmaz. Bu kabulde sembolün içine gerçek bir şey akseder ama, bu gerçek upuygun taklit etme gücünün hiçbir zaman ve hiçbir şekilde erişemeyeceği bir gerçek olur. Bu açıdan bakılınca, bütün sanatsal biçimlendirmeler orijinalden daima ve zorunlu

[185] **Die Sprache**, s.47

olarak geride kalan kopya haline gelir; hatta bütün zihinsel süreçler aynı niteliğe bürünür. O zaman onlarda nesnel gerçekliğin, doğrudan yaşantı gerçekliliğinin özünden bir ayrılış mevcut olur ve süreçlerin hiç biri gerçeğin kendisini kavramaz. Fakat bu süreçler, temsil edilmek ve herhangi bir şekilde dayanmak için sembolden yardım umarlar. Her işarete, sembole dolaylılığın laneti siner. Açıklık arzulansa bile, işaret perdelemek zorundadır. Ses öznel-nesnel olayları, içteki ve dıştaki dünyayı ifade etmek ister ama, onlardan onların varoluşlarının doluluğunu anlamaz. Bu açıdan bakıldığında dil, mitos, sanat, hatta teorik bilgi bile bir düş görme olur. Çünkü teorik bilgi de şeylerin saf özünü yalın biçimde aksettirmeye muktedir değildir.[186] Öyleyse, bu zorunlu *boşa çıkaran* bakış açısına düşmemek için, gerçekliği sadece duyusal algılanabilir nesnelerle sınırlamayıp, sembolik bir içerikte temsil edilebilen her şeye doğru genişletmek gerekir. Zihnin gerçekliği temaşası bu anlamda kabul edilmelidir.

Sembol ile gerçekliğin ilişkisinde sembol sırf yansıtıcı olarak nitelenince, o, nesne kutbu haline getirilir. Sembollerin nesnel içeriği nesneyle örtüşmesine göre ölçülmemelidir. Cassirer'e göre sembol ve işaret dünyasının; mitik, dinî, sanatsal dünyanın kendi içinde taşıdığı *gerçeklik* ve içerik, bizzat ifadenin gücüne ve içsel uyumuna göre ölçülmelidir. Bu gerçeklik ve içeriği onların kendilerinde taşıdığı varoluşa -içteki ya da dıştaki, psişik ya da fiziksel var oluş olabilir- göre ölçmek yanlış, ama tekrarlanan bir eğilimdir. Bütün semboller dünyası biz ve nesneler arasında bulunur. Fakat semboller böyle olmakla, hem nesnenin bize göre yerleştiği uzaklığı işaret ederler, hem de herhangi bir düşünsel varlığı biricik, mümkün, upuygun aracılık vasıtasıyla kavrayabileceğimiz ortam oluştururlar.[187] Başka bir ifadeyle, sembol ile nesnenin ilişkisi *ben*den soyutlanıp, sırf kendileri arasındaki ilişki olarak belirlenemez. Sembol kendisinin ve nesnesinin yalın varoluşu içinde nesneye bitişik bir şey değildir. Sembolün ve ondaki temsilin bilince ait olması, sembolün bilince bitişik bir şey olduğunu da göstermez.

Cassirer sembol-nesne ilişkisi konusunda Humboldt'un dil sesi ile ilgili yorumlarına dayanır ve onun dil için söylediklerini *sembollerin ve işaretlerin tamamen kendi içinde bütünleşmiş dünyası; mitik, dinî, sanatsal dünya* için de geçerli kabul eder. Tek ses nasıl insan ve nesne arasına giriyorsa, aynı şekilde dil de insan ve onu etkileyen

---

[186] **Sprache und Mythos**, s.77-78
[187] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.176

içteki ve dıştaki doğa arasına girer.[188] Çünkü ses konuşulmuş ve kendimizden vücuda gelmiş, biçimlenmiştir. Ancak diğer yönden de işitilen ses olarak bizi çevreleyen duyusal gerçekliğin bir bölümüdür. Bu yüzden biz sesi *dıştaki* ve aynı zamanda *içteki* bir şey olarak, içtekinin dıştakinde iz bırakan ve nesneleşen enerjisi olarak kavrarız. Düşünsel çaba dudaklar vasıtasıyla yolunu bulur, bu çabanın ürünü olarak kulağa geri döner. İnsan ile nesne arasına tek ses, insan ile doğa arasına dilin bütünü girer.[189] "*İnsan nesnelerin dünyasını kendi içine almak ve şekillendirmek için, etrafına seslerin dünyasını toplar; dili dışlaştırıp kurmasını sağlayan nitelik vasıtasıyla kendini dile vakfeder ve her dil ait olduğu halkın etrafını çevreler*".[190] Bütün sembolleri biz oluşturup onları duyusal çevremize, dış dünyaya yerleştiririz. Ancak onlar nesnel gerçeklik formuna indirgenemezler. Çünkü onlardaki temsil fonksiyonu, nesnenin onlarda tıpkıbasım olarak değil, zihnin biçimlendirmiş olduğu haliyle yer aldığını gösterir. Temsil fonksiyonu ise var oluşun doğrudan yansıması biçiminde kavranmaz.

Esasen duyumlama dışında da *ben*in nesneyle doğrudan, aracısız temasından söz edilemez. Sırf duyumlama ise nesne gerçekliğini yalnızca duyusal algının imkanları ölçüsünde bize taşır. Sadece bunun üzerine kurulacak nesne bilgisi nesneyi parça parça duyumlamaların kaynağı olarak gösterir; burada tümel bir kavrayış gerçekleşmez. Duyumlamaların algılamaya dönüşmesindeki zihinsel süreç ileriki aşamada algı nesnesini sırf duyumlama verilerindeki içerikle değil, onlarda açıkça ifade edilmeyen ama onların soyutlama ile elde edilebilecek bağıntıları içinde kavramaya dönüşür. Bu algı dünyası daha sonra sembolik olarak biçimlendirilir ve dışlaştırılır. Semboller nesneyi kendi içinde taşımaz, temsil ederler; onlar "*...öznel ve nesnel olan arasında köprüdür.*"[191] *Güzel manzara* ifadesi nesne bakımından bir değer taşımaz; öznenin nesneyi biçimlendirmesi ve onunla ilişki kurması; daha doğrusu onun kendinde varlığına düşünsel bir boyut eklemesidir. Bu ifade, manzaranın var oluşu itibariyle nesnesiyle sadece temsil etme anlamında bir ilişki içindedir.

Daha geniş bir ifadeyle; gerçekten sembolik olan şeyle nesne arasında *oluşmuş* değil *kurulmuş* bir ilişki vardır. Daha önemlisi bu ilişkinin anlamı da, kurulmuş olduğu semboller sistemi içinde bulunur. Salt taklitle yine bilincin oluşturduğu işaretler, mesela

---

[188] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geistcswissenschaften,** s.176
[189] **Die Sprache,** s.25
[190] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.176
[191] **Die Sprache,** s.25

dildeki yansıma ifadeleri kendi yapıları gereği nesne ile ilişkilenir. Burada zihnin biçimlendirme gücü çok etkin değildir. Doğal işaretlerle nesneleri arasında ise oluşmuş ve belirtme anlamında bir ilişki vardır. Elbette bu işaretler saf sembolik değildir. Nesnenin öznel algısı onların saf kendinde durumlarının ifadesi olamaz; zorunlu olarak zihinde üretilen imgeler haline gelir. Bu noktada ilişkiler sistemiyle ilişkilendirilir. Cassirer'e göre zihin kendi kendini ve nesne oluşumunun gerçek yasalılığını birlikte kavrayarak, nesneyi kendi serbest tasarladığı imgesinde kavrar. Bu kendine özgü nüfuz etme, nesnellik gibi öznelliğin de derinlemesine belirlenmesinin zeminini hazırlar.[192]

Nüfuz etmenin başka bir boyutu, oluşturulan sembolik sisteme yerleştirilen nesnenin temsiliyle, onun sembolik varoluşuyla nesne üzerine gösterilen düşünsel etkinliktir. *"Nesne doğa bilgisinin başlıca kategorilerinden bağımsız, yalın ve temaşayla ortaya konulamaz; sadece, özellikle onun gerçek formunu kuran bu kategoriler içinde ifade edilebilir. Hertz'e göre mekaniğin temel kavramları, özellikle ölçü ve güç kavramları bu anlamda* ***hayali semboller*** *haline gelir."*[193] *"Bir simgenin fiziksel dünyanın bir parçası olarak güncel bir varlığı yoktur. O, bir* ***anlama*** *sahiptir. İlkel düşüncede varlık ve anlam alanlarını ayırt etmek oldukça güçtür. ...Bir simgeye büyüsel veya fiziksel gücü olan şey gözüyle bakılır. Ama insan kültürü geliştikçe, nesnelerle simgeler arasındaki ayırım açıkça duyulmaya başlanır."*[194]

Sembollerle nesnenin tek somut ilişkisi, sembolün oluşturulması aşamasında algı vasıtasıyla gerçekleşen dolaylı ilişki gibi görülebilir. Ancak bu aşamada da yine zihinsel süreç egemendir. Sembol oluştuktan sonra ise, onun nesneyle, temsil ilişkisinden başka bir ilişkisi yoktur. Sembol ile nesne arasındaki böyle bir ilişki talebi, sembolü sırf yansıtıcı hale getirme isteği anlamına gelir. Bu da gerçekliğin temaşasını engeller. Cassirer'e göre düşünce nesneye ilişkin belirlemelerini sembolik hale getirince, varlığın mükemmel bir modelini, iç yapı bütünlüğünü teorik olarak elde eder ve tek tek nesnelerle, onların duyusal gerçekliğiyle uğraşmak zorunda olmaz. Bunu gerçekleştiren düşünce, ona tekillikler yerine yasaların dünyasını açan ilişkilerin bütünlüğünü kavrar.[195]

Nesne dünyasını kavramak için, sembolle nesnenin somut ilişkisi zorunlu

---

[192] **Die Sprache,** s.25
[193] **Die Sprache,** s.6
[194] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.75
[195] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.53

değildir. "*Bilim şeylerin* ***varlığını****, her şey-sınıfı için karakteristik olan fiziksel ve kimyasal sabitelerde, saf sayı kavramlarında açık biçimde belirler. Ve bilim bu değişmezleri sağlam fonksiyonel ilişkiler vasıtasıyla bağlar ve ilişkiyi, bir niceliğin diğerine nasıl bağlı olduğunu bize gösteren denklemler vasıtasıyla oluşturur. Bununla, öncelikle* ***nesnel*** *gerçekliğin güvenilir tasarımına erişiriz. Bu, ortak bir şey dünyası tesis etmektir. Fakat elbette bu sonuç bir kurban pahasına elde edilmelidir. Bu şey dünyası ruhunu kökünden teslim etmiştir.*"[196] Nesne kendi varlığında gerçeklik dünyasının tüm ilişkiler sistemini temsil etmez. Gerçekliğin temaşası ise sistem içinde mümkün olur. "*Her düşünsel biçim verme öncesinde, verilmiş ve kendinde varlık olarak, şeylerin ve yalın duyumlamaların bütünü olarak* ***gerçekliğe*** *sahip olduğumuz ...inancı doğru olsaydı, sembolik formun görevi sadece taklit, arkasında zorunlu olarak orijinalin bulunması gereken bir kopyalama olurdu*"[197] ve bir sembole anlam içeriği yüklenemezdi.

Sembolik sürecin ilk aşamasında bilinç nesneye yapışıp kalmaz; onunla ilişkiyi kesmeden ondan uzaklaşır. Nesne, ondaki bağıntıları içeren işaretle temsil edilir. Ancak bu işaret tek bir nesneyi değil, geneli ifade eder. Cassirer'e göre saf sembolik süreçte sembol ile gerçeklik/nesne arasındaki bütün bağlar kopmuştur. Sembol artık anlamın dünyasıyla bağlantılıdır. Bilginin doğruluğu, sağlamlılığı, tutarlılığı bu dünyada temellenir. Sembol şeylerle benzerlikten uzaklaştığı ölçüde, olguların ve varlığın genel düzeni, yapısı sistemli hale gelir. Bu açıdan, hipotezler sistemi sembolik bir sistemdir. Özellikle modern *elektrodinamik dünya* tablosuna doğru fiziğin gösterdiği gelişmede hem özel duyu verilerinin, hem de *seyir* dünyasının desteği ortadan kalkmıştır. En yüksek evrensel doğa kavramları açıklama içermez, sadece en genel karşılıklılık ilkelerini kapsar.[198] Artık varlığın farklı ilişkili düşünme sistemleri içinde katedilmesi de yeterli değildir. Bilgi bu süreçte evrensel bir ölçü sistemi oluşturur; bu sistem teorik düşünmenin gelişiminde temellenir.[199]

Teorik olarak varlığı belirleme ve yenme, düşüncenin doğrudan gerçeklikle uğraşması ile değil, bir işaretler sistemi ortaya koyması ve bu işaretleri nesnelerin *temsilcisi* olarak kullanması ile gerçekleşir. Böyle bir temsil fonksiyonu ile varlık,

---

[196] Ernst Cassirer, **"Naturbegriffe und Kulturbegriffe"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980, s.75

[197] **Die Sprache,** s.135

[198] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.527-528

[199] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.331

düzenlenmiş bir bütünlüğe, açıkça gözlenebilir-iç içe geçmiş bir sisteme dönüşmeye başlar.[200] *"Simgecilik olmasaydı insan yaşamı Platon'un ünlü mağara benzetmesindeki tutukluların yaşamına benzeyecekti. Bu yaşam insanın ...pratik ilgileriyle sınırlanmış olacaktı. Sonuç olarak insan din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerden kendine açtığı* ***ideal dünyaya*** *bir geçit bulamayacaktı."*[201]

Sembol sırf taklidi aşma vasıtası olduğu için, insanı, taklidin çepeçevre kuşatan sınırlılığından kurtarır. Ona yeni sentezlerin kapısını aralar. Bu aynı zamanda, insanın nesnel dünyanın sınırlandırıcılığından kurtulmasıdır. İnsanın, oluşturduğu sembollerle gösterdiği düşünsel etkinlikte, doğrudan ve her an nesnelerle sembolleri reel biçimde ilişkilendirmesi zorunlu değildir. *"Bilginin bütününe genel bir bakış söz konusu olduğunda, sadece sonuç değil, onun başlangıcı ve vasıtası da önemlidir. Sembol fonksiyonunun başarısı soyut düşünmenin ilk adımında aranmalıdır. Her soyut bilginin temelini zorunlu olarak somut bilgi, her somut bilginin temelini algılama bilgisi oluşturur. Sembolik olanın egemenliğini algıya uzatırsak, algının doğrudanlığı gasp edilmiş olur."*[202] Çünkü semboliklik algılama sonrasında ortaya çıkar ve aracılık içerir.

---

[200] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.53
[201] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.56
[202] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.55

II. BÖLÜM

SEMBOLİK FORMLAR

2.1.Felsefede Form Kavramı

Dünyayı kavramaya yönelen aklın mitolojik yapıdan kurtulup gerçekten felsefî bir bakış açısı kazanmaya başlamasıyla, form problemi bir düşünce ilgisi haline gelmiştir. Özellikle varlığın neliği, neredenliği ve bilgisi problemi etrafında yoğunlaşan felsefî soru koymada madde, varlık ve oluş kavramlarıyla bir arada bulunan form kavramı, problemin çözümü konusunda vazgeçilmez bir kavram ve olgu olarak karşımıza çıkar. Cassirer'e göre nedensellik kavramı gibi form kavramı da dünya kavrayışımızı etkileyen ve düşüncenin güvenilir bir evren sistemi düzenlemesine ulaşması için vazgeçilmez olan bir kavramdır.[1]

Formu en açık biçimde tartışma konusu yapan ilk düşünür Aristo'dur. Bu bakımdan, onun form kavramını incelemeden, bu kavramın geçirdiği değişimi ve onun bugünkü anlamını belirli bir zemine oturtmak kolay olmaz. Form kavramının farklılaşma yönü felsefî düşüncenin de farklılaşma yönünü yansıtıyor gibidir.

Bir şeyin şekli ya da yapısı; felsefî anlam olarak bir şeyin özü, bir şeyi her ne ise o yapan şey diye tanımlanan[2] form, düşüncede varlığın kendisinden soyutlansa bile, ontolojik anlamda gerçekleşme itibariyle varlığın dışında tasarlanamaz. "*İlk madde hiçbir yerde tek başına var değildir. O sadece madde ve formdan gelen somut bireysel şeylerin doğasındaki ögedir.*"[3] Aristo'ya göre form belli nitelikte bir varlığa işaret eder; kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir. Formun bir şey üzerine gelmesi belli bir varlıktan hareketle belli bir varlığı meydana getirir ve bu meydana getirmeden sonra bu varlık belli bir niteliğe sahip olan varlık olur.[4]

Bir nesnenin biçimi onun özüdür ve ilk tözdür. Biçimler tözseldir, tümeller değil. Bir kişi pirinçten bir küre yaptığında, madde ve form önceden de vardırlar. Kişinin bütün yaptığı onları bir araya getirmektir. Biçimi pirinci yapmaktan daha çok yapıyor değildir o. Nesneler edimde biçim edinerek çoğalır, biçimi olmayan madde bir

---

[1] **Formproblem und Kausalproblem** s.87
[2] Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü,** Paradigma Yay., İst.,1999, s.357
[3] W. D. Ross, **Aristoteles,** Yayına Hazırl.: Ahmet Arslan, İzmir,1993 s.203
[4] Aristoteles, **Metafizik,** 1033 b, 20

gizilliktir.[5] Bir maddeye şekil vermek, o şekli meydana getirmek değildir; o şekli o maddede meydana getirmektir. Tuncu yuvarlak bir biçime sokmak yuvarlaklığı veya küreyi meydana getirmek anlamına gelmez; o, başka bir şeyi meydana getirmek, yani bu formu farklı bir şeyde meydana getirmektir. Eğer formun kendisini meydana getirirsek, onu da başka bir şeyden meydana getirmemiz gerekir. Bu süreç sonsuza kadar gider. O halde form duyusal şeylerdeki tek tek gerçekleşmelerin dışında, bütünsel form olarak oluşa tâbi değildir; meydana gelmez.[6]

Form bölünmez bir şeydir. Aynı formdaki varlıklar farklı maddede aynı formun gerçekleşmiş halidir.[7] Yani oluşa tabi olan form değil, maddedir. Form genel ve tektir. Ne kadar aynı biçimli nesne varsa, o kadar çok sayıda ama aynı form vardır. Mesela insan formu tek formdur ve her tek tek birey kadar form yoktur; iki ayrı insan iki ayrı et ve kemik grubunun insan formu altında bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

Eğer madde ile formun ilişkisi güç ile fiil, tohumla tamamlanmış organizma arasındaki ilişki gibi ise, iki prensip arasındaki zıtlık o kadar az mutlaktır ki, her şey aynı zamanda hem biri hem ötekisidir; güç ve fiildir, madde ve formdur. Mobilyanın yapılacağı ağaç, çıktığı tohuma göre form, mobilyaya göre şekil almamış maddedir. Her varlığın aynı zamanda form ve destek, fikir ve madde, ruh ve beden olmasının yalnız tek bir istisnası vardır; en yüksek varlık. O saf formdur ve maddesizdir.[8] Yani "*...fiziksel şeylerin madde ve formu gerçeklikte ayrılamaz, ama düşüncede ayırdedilebilir unsurlardır. Madde asla yalın halde bulunmaz, daima form almış halde bulunur. ...eğer form bazen yalın halde bulunuyorsa bile, bu form fiziksel şeylerin formu değildir. Saf formlar yalnızca Tanrı, küreleri hareket ettiren zihinler ve belki de bedenle birliği süresinden önce ve sonra insan aklıdır.*"[9]

Aristo form ile form ve maddeden meydana gelen bileşik varlığı ayırır. Bu problem *kısım*ların neye ait oldukları sorusu ile ortaya çıkar. Bir şeyi tanımlamak için o şeyin kısımlarının forma mı maddeye mi ait oldukları konusunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Çünkü ancak tümelin ve formun tanımı vardır. Bir form farklı maddelerde olduğunda, bu farklı maddeler formun özüne girmezler.[10] Tunçtan ve tahtadan yapılmış

---

[5] Bertrand Russel, **Batı Felsefesi Tarihi,** Çev.: Muammer Sencer, Bilgi Yay.,Ankara,1972, 1.c, s.266
[6] Aristoteles. **Metafizik,** 1033 a 30, 1033 b 5-15
[7] Aristoteles. **Metafizik,** 1034 a
[8] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** Çev.:H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst.,1993, s.73-74
[9] Ross, **age,** s.83
[10] Aristoteles. **Metafizik,** 1036 a 25-30

küre buna örnek olarak düşünülürse, tunç veya tahtanın, küre formunun özüne dahil olmadığı anlaşılır. Bu kürelerin kısımları da küre formunun kısımları olmaz, sadece tunç veya tahta kürenin kısımları olur. Ancak form ve maddeden meydana gelen bileşik varlığın kısımları vardır.

Bir şeye adını vermesi gereken şey formdur ve o şey forma sahip olması bakımından nesnedir. Bir şeyi asla, bizzat kendisi bakımından ele alınan maddî ögesiyle adlandırmamak gerekir. Tunç form anlamında değil, bireysel somut varlık olmak bakımından heykelin bir kısmıdır. Dairenin kısımları, daire formu tunçta gerçekleştiğinde bu forma eklenen maddî kısımlar anlamındadır.[11] Maddî ögeler formun kısımları ya da ilkeleri değildir. Oysa madde ve formun birleşmesinden meydana gelen bütün varlıklar ögelerine bölünür. Bileşimlerine maddenin girmediği bütün varlıklar, yani beyanları sadece formun beyanları olan madde dışı varlıklar hiçbir şekilde ögelerine ayrılmazlar. Bundan dolayı tunç küre tunca, kilden yapılmış heykel kile ayrılır. O halde ilkeler ve kısımlar olarak bu maddî ögelere sahip olanlar yalnızca somut, bireysel varlıklardır.[12]

"Meydana gelmede ne madde, ne de form meydana gelir. Eğer formun kendisi meydana gelen bir şey olsaydı, başka bir şeyden, yani bir başka formun bir başka madde üzerine gelmesinden meydana gelmesi gerekirdi... Bu pasajın en doğal yorumu, formun ezeliliğini ileri sürdüğüdür."[13] Aristo'ya göre varlık bir anlamda bir şeyin olduğu şey veya töz; bir başka anlamda bir nitelik veya nicelik veya bu tür diğer yüklemlerden birini ifade eder. Ancak asıl anlamda varlık, var olan bir şeyin tözünü, yani *bir şeyi o şey yapan şeyi* ifade eder.[14] Varlığın tözüne ilişkin olanla ilişkin olmayanı ayırmak gerekir.

Aristo maddeyi töz kabul etmez. Çünkü maddenin bütün nitelikleri ortadan kaldırıldığında, geride varlıktan hiçbir şey kalmaz. Mesela uzunluk, genişlik töz değil niteliktir. Töz ise bu niteliklerin kendisine ait oldukları şeydir. Bu nitelikler ortadan kalkınca, geride onların belirlemiş oldukları şey kalır. O halde madde kendisi bakımından özel bir şey değildir; belli bir niceliğe ya da varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip değildir. Bütün bu kategoriler tözün

---

[11] Aristoteles, **Metafizik,** 1035 a 5-10
[12] Aristoteles, **Metafizik,** 1035 a, 25-30
[13] Ross, **age,** s.210
[14] Aristoteles, **Metafizik,** 1028 a, 10-15

yüklemleridir.[15] Diğer kategoriler bu kategoriden dolayı vardırlar. Bundan dolayı asıl anlamında -herhangi bir anlamda değil, mutlak anlamda- varlık, ancak töz olabilir. Her bakımdan, yani hem tanım hem bilgi hem zaman bakımından ilk olan, tözdür.[16] Töz bağımsız ve bireysel bir şey olma özelliğine sahip olduğu için, tözün madde olduğu düşünülse de, bu mümkün değildir. Bu açıdan maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık, töz olarak görülmektedir. Bileşik varlığı bir yana bırakalım; çünkü bu varlık sonradan gelir ve doğasını biliyoruz. Eğer form maddeden önce gelirse ve ondan daha fazla gerçekliğe sahipse, aynı nedenden ötürü madde ve formun bileşiminden de önce gelecektir. Yani töz olarak geriye form kalmaktadır.[17]

Aristocu sistem bütün bilimsel evren açıklamalarının gerçek hedefini formun bilgisinde görür. O zaman form ve maddeye, varlık ve oluşa nüfuz edilmelidir. Buradan form-neden kavramı doğar. Atomcuların maddî sebepleri oluşun niçinliği sorusunu cevaplayamaz. Çünkü atomcular oluşu anlamlı yapan, onu bütünlük haline getiren şeye ulaşamazlar. Bir bütünlük, parçaların mekânik bağlantısından ortaya çıkamaz. Tam bütünlük yalnız, tek bir amacın bütün parçalara hakim olmasında ve parçaların amacı gerçekleştirmeye çabalamasında mevcut olur. Gerçeklik bu yapıdadır. Bu yüzden bütünlük felsefî bilgiye açıktır. Bu yüzden neden ilkesi form ilkesi ile birlikte ortaya çıkar; her ikisi amaç ilkesinde birleşir.[18]

Aristo'da form ontolojik nitelik olması itibariyle nesnede temellenir. Oluşun açıklaması da form kavramı ile başarılır. Nesneden ayrı, bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayan form tümeldir ve maddeden önce gelir, maddede gerçekleşir. Tek tek formlar yoktur; aynı cinsin farklı maddelerde gerçekleşmiş ortak formu vardır. *"Aristoteles'e göre bağımsız biçimde varolanlar yalnızca tözlerdir ve tözler de madde ve formdan meydana gelir. Bu iki tözden yalnızca form, nesnelerde bilinebilir ögeye karşılık gelmektedir. Maddenin insan zihni tarafından ayırt edilemeyen, yapıdan ve belirlemeden yoksun bileşen olduğu yerde ...form insan zihni tarafından bilinebilen, yani tasvir edilebilen, tanımlanabilen, sınıflanabilen yön ya da bileşendir. Bu çerçeve içinde form belirsiz olanı belirleyerek, onu belirli bir nesne haline getiren, söz konusu*

[15] Aristoteles, **Metafizik,** 1029 a, 10-20
[16] Aristoteles, **Metafizik,** 1028 a, 30
[17] Aristoteles, **Metafizik,** 1029 a, 5-30
[18] **Formproblem und Kausalproblem,** s.88

nesneyi başka bir şey değil de her ne ise o şey yapan belirleme ilkesidir, özdür, özelliktir."[19]

Aristo'ya göre değişen her şey bir şey tarafından bir şey olmaya doğru değişen bir şeydir. Değişmenin kendisi tarafından meydana getirildiği şey, yakın hareket ettiricidir. Değişen şey maddedir. Maddenin kendisi olmaya doğru değiştiği şey, formdur.[20] Bu açıdan bakıldığında Aristo'da form öz, maddede bulunup da onu her ne ise o yapan şey, ona şekil veren yapı, bir şeyi anlaşılır hale getiren ve akıl tarafından kavranan ilke olarak tanımlanır.[21]

Aristo bizzat hareket fenomeninin gerçek bir analizini yapar. Ona göre doğa kendi kendinde bir hareket ilkesine sahip olarak kendini gösterir ve salt sanat üretiminden farklıdır. Fakat Aristo'nun analizi kendine özgü çelişen bir nitelik taşır. Bu analize baştan sona mantıkî olan yol gösterir. Analiz oluşu, Aristocu metafiziğin en temel ve genel belirlenmiş kavramlarına, *madde* ve *form* kavramına dayandırarak açıklar. Fakat diğer taraftan bu en yüksek kategorileri somut doğa olgularında kullanılabilir ve bu olguların açıklamasında verimli hale getirmek için, onları yalın olarak duyusal etkinlik çevresine uygun olan inceleme ve deneyimlere bağlamak zorundadır. Aristocu unsurlar öğretisi ilkesel bakımdan bu alanın üstünde değildir. Bu öğreti duyusal verileri düzenler ve sınıflar; onları gruplar içinde toplar; fakat onların kendisinde hiçbir gerçek yapı değişimi, hiçbir düşünsel yeni baskı öngörmez.[22]

Cassirer'e göre ise Aristo felsefeyi kavram öğretisinden gerçeklik öğretisine dönüştürmek için form düşünürleri karşısına oluşu yerleştirmek ister. Burada kastedilen form düşünürleri Platon çizgisi ve özellikle de Platon'dur. Çünkü *"Platon'da form nesnelerden ayrı ve bağımsızdır. Forma aynı zamanda idea diyen Platon'a göre F formunu bilmek F'nin doğasını anlamaktır."*[23] Başka bir deyişle, bütün formlar, yani idealar nesnelerin dışında, kendi bağımsız varoluşlarına sahiptirler.

Form kavramını işleyen düşünürlerden biri de Kant'tır.

Kant'ta form zihne, insan varlığına duyu-deneyinde duyumsal sezgi ile verilen ham duyumu, duyusal çokluğu, anlamlı algılar ve yargılar şeklinde birlikli hale getirme

---

[19] Cevizci, **age**, s.358
[20] Aristoteles, **Metafizik**, 1069 b 35-1070 a
[21] Cevizci, **age**, s.357
[22] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.529
[23] Cevizci, **age**, s.357

ve kategorize etme olanağı sağlayan a priori öge olarak ortaya çıkar. Bir şey zihin tarafından sağlanan form ya da yapı olmadığında, anlamsızdır.[24] "*Deneyi **bilgi tarzı** kılan ve yapan şey, böylece her şeyden önce emprik objeleri bir konum içine yerleştirmeye elveren ve mümkün kılan anlık yasalarıdır. Anlık ve emprik veriler arasındaki ilişki dışında bizler için daha başka objelerin verili olup olmadığı sorusu, şimdi bu noktada zorunlu olarak sorulması gereken bir sorudur. Ama ne var ki, deney, yapısı karakteristik olarak farklı sayılan böyle bir obje türü için bir başka bilgi tarzının var olduğu gösterilemediği sürece, bizler için ancak transandantal temel düşünceler altında ele alınabilir. Buna göre bizim objeden anlamamız gereken şey, salt görü formları ve salt anlık kavramlarının, algılar çokluğunu bir kurallar sistemi içinde birbirine bağlamasıyla oluşmuş olan bir şeydir.*"[25] Başka bir ifadeyle, Kant'ın formları zihnin işlevinin birliğine işaret eder. Çünkü artık varlık ne kadar çok biçimli/çeşitli olursa olsun, anlama yetisi formları aynı işlevi yerine getirir; onlar nesne hakkındaki bilginin şartlarını oluşturur.

Kant'ın kategorileri Aristo'nun kategorilerinden farklıdır. Aristo'nun kategorileri eşyanın bünyesini aksettirmekte idi ve eşya, kategorilerin kendisini gösterdiği şekilde idi. Halbuki Kant'ın kategorileri, sadece, düşünmenin formlarıdır. Yani biz eşyanın nasıl olduğunu bilemeyiz; biz objeleri ancak, zihnimizin formları olan kategorilere göre düşünmek; alemi düşünce formlarımıza göre anlamak zorundayız. Bu sebeple Kant'a göre düşünme, Aristo'da olduğu gibi objeleri yansıtmaz; tersine, onlara düzen verir ve zihnin bu faaliyeti de, yani düşünmek de belirli nizam formlarına göre cereyan eder. Düşünmek eşyayı tertip etmek faaliyetidir. Aristo'ya göre lisanın ve düşünmenin formları aynı zamanda eşyanın da formlarıdır. Fakat Kant'a göre zihnimizdeki ana kavramlar eşyada mevcut değildirler; tersine bunlar bizim kendimizin eşyaya tatbik ettiğimiz nizam formlarıdır.[26]

Aristocu form kavramının uzun süren egemenliği özellikle doğa bilimindeki gelişmelerle son bulur; bu kavram varlık planındaki anlamından koparılır. Evrenin matematiksek kavranışıyla, Aristocu formlar *karanlık nitelikler* haline gelir. Özellikle klasik fizikten modern fiziğe geçişteki gelişmelerle, matematiksel-mekânik neden

---

[24] Cevizci, **age,** s.358
[25] Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,** Çev.:Doğan Özlem, Ege Üniv. Yay.,İzmir,1988. s.116
[26] Cavit Sunar, **Varlık Hakkında Ana Düşünceler,** A.Ü.İlahiyat Fak Yay., Ankara,1977, s.93

kavramı *form-neden*in yerini alır. Cassirer'e göre 20.yy başından itibaren ortaya çıkan ve tüm alanlarda gittikçe etkili olan, doğa biliminde içsel bir krize ve bir *zihniyet devrimi*ne yol açan değişim de form kavramından hareket eder; fakat onu artık eski Aristocu anlamda anlamaz. Gerçi Aristocu form kavramındaki bütünlüğe ilişkin görüş açısı sürdürülecek, ama gaye-etkinliğe ilişkin görüş açısı sürdürülmeyecektir. Aristo insanın amaca uygun eyleminden hareket etmiştir ve onu tüm doğanın içinde görmüştür. Eğer mimar bir evi inşa ediyorsa, o zaman bütünlük burada onun tek tek parçalarında daha önceden vardır. Çünkü plan ve tasarı, evin yapısının tasarımı tekil olanın uygulamasından önce gelir. Aristo buradan, bu tür önceliğin belirlendiği her yerde, amaca uygun bir etkinliğin var sayılması gerektiği sonucunu çıkarır. Ve o, bu sonucun öncülünü doğanın oluşu içinde her yerde onaylanmış bulur. Çünkü her oluş organik oluştur; her oluş *mümkünlük*ten *gerçekliğe* geçiştir; birlik ve bütünlük olarak var olan aslî eğilimin açılmasıdır. Bu insanbiçimciliği matematiksel doğa bilimi kesin biçimde reddeder. Mekânizm bütünlük kategorisinden vazgeçmiş, bir bütünün hareketinin, onun en küçük parçacıklarının çözülmesinin ve tam olarak harekete bağlanmasının başarılması durumunda anlaşılabileceğini belirtmiştir. Fakat klasik fizikteki elektromanyetik alan kavramı bir dönüm noktasıdır. Alan teorisinde alan artık bütünlük olarak, parçaların topluluğu olarak kavranmaz. Cevher teorisi geri plana itilir. Alan artık nesne kavramı değil, bağıntı kavramıdır; parçalardan oluşmaz; kuvvet çizgilerinin bütünlüğü, sistemidir.[27]

Diğer doğa bilimlerinde de, modern fiziğe geçişle birlikte, form ve bütünlük öne çıkmaya başlar. Ancak Aristocu form kavramıyla benzerlik taşıyor gibi görünmesine rağmen, kavramın içeriğinde farklılaşmalar gerçekleşir. Özellikle amaç kategorisi artık söz konusu edilmez. Artık form ve töz, onların bilgisi, varlık bilgisi için elde edilmesi, nüfuz edilmesi gereken özellikler değildir. Belki onlar sadece varlığın sınıflaması açısından kullanılan bir yapı özelliği olabilir. Çünkü modern bilimde töz arayışı amaç edinilmez. Modern bilim analitik yöntemle ve ispata dayalı olarak varlığın, evrenin yapısını anlamayı amaçlar. Bu amaç da, varlıkta temel bulan form kavramının aydınlatılmasını ve bilinmesini içermez. Aristo'da form kavramı ise varlık problemi dışında düşünülmez ve araştırma-incelemenin değil, düşüncenin konusudur. Düşünce

[27] **Formproblem und Kausalproblem,** s.91-92

ise sadece bilme anlamında formla ilgilidir; form üzerinde düşüncenin, bilen öznenin bilincinin etkinliği yoktur.

Aristo'daki gibi nesnede temellenen ve maddede gerçekleşen, Platon gibi nesneden ayrı ve başka bir evrende var olan içerikli formlardan, Kant'taki gibi zihinsel ve duyu verilerini bilgiye dönüştüren içeriksiz formlardan söz edilebildiğine göre, formun tek bir anlamı olduğu söylenemez. Başka bir ifadeyle, daha farklı formlardan söz etme imkânı da vardır. İşte Cassirer bu form anlayışlarıyla şeklî olarak benzerlik taşıyan, ama onlardan öz itibariyle ayrılan form anlayışına sahiptir. Cassirer'in formları Aristo gibi nesnede, Kant gibi tamamen zihinde barınan formlar değildir.

Cassirer'in form anlayışı somut bir form anlayışıdır.[28] Fakat nesnedeki duyusal formdan ya da çok sayıda farklı türde nesnelerin ortak biçimini oluşturan ontolojik anlamda formdan ayrı olan sembolik form, ne idealar gibi nesneden apayrı, nesneyi kendisinden varlığa getiren metafizik bir şey, ne de saf aklın a priorileri gibi sırf zihinsel ve içeriksiz kategoridir. Sembolik formun somut oluşu ya da duyusallığı, onun algılanabilir oluşu anlamına gelir. İdea ya da aklın a priori kategorileri ise algılanır şeyler değildir. Aristo'daki form da algılanabilirdir. Form bir maddeye gelerek o bireyi oluşturduğu için, biz bireyi algılamakla formu da algılamış oluruz. Fakat bu iki algılanabilir şey olarak formların algısında, algı nesnesinin nitelikleri farklıdır.

Cassirer'in anlayışındaki form, bizzat maddeye şekil verme anlamında nesne ile ilişkili değildir. Daha doğrusu Cassirer'de, sadece nesnede temellenen madde ve form kavrayışı yoktur. Onun düşüncesinde nesne kendi öyle-varlığı içinde gerçek olan bir şeydir. Cassirer'in formları sembolik şeyler; yani zihnin serbestçe oluşturduğu, düşünsel biçim vermeyi ifade eden ürünlerdir. Zihin onları varlıktan hareketle oluşturup, onlara duyusal varoluş vermiştir. Sembolik formlar serbest bir düşünce etkinliğiyle mevcut oldukları halde, Aristo'nun formlarında zihnin herhangi bir etkinliğinden söz edilemez. Onlar varoluşları itibariyle zihinden bağımsızdır. Sembolik formlar insan zihninin duyulur evreni biçimlendirmesinde izlediği yollar; biçimlendirme tarzları ve bu yol ve tarzların dışlaşmış, algılanabilir hale gelmiş şekilleridir. Bu açıdan da form artık varlığa veya saf akla değil, bilince aittir. Başka bir ifade ile, özne-nesne ilişkisi ve nesne bilgisi probleminin varlık zemininden bilince taşınınca, form problemi de şekil değiştirmiştir.

---

[28] Necla Arat, **Sembolik Form Olarak Sanat**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1977, s.11

Cassirer'in düşüncesinde formun bilince aitliği ya da bilinçte temellenmesini iki açıdan düşünmek gerekir. Cassirer'de hem zihinsel, hem sembolik formlar vardır. Zihinsel formlar bilinçte mevcut ve bilincin birliğini sağlayan bağıntı formlarıdır. Zaman, mekân ve nesnel birleştirme olarak belirlenen bu formlar da Kant'ın a priori formlarından farklıdır. Onlar bilincin kendiliğindenliğiyle ve deneyimle elde edilir. Fonksiyon itibariyle a priori formlarla aynı gibi görünmekle birlikte, a priori formlar sadece teorik bilgiyi mümkün kılarken, bağıntı formları tüm zihinsel belirlemelerin gerçekleşmesinin temelidir. Sembolik form da, Kant'taki gibi bilinçte deney öncesi var olan, soyut varoluşa sahip, deneyimin, sentetik bilginin temeli olan, pasif halde duyumu bekleyen tözel şeyler değildir ve saf aklın a priorileri gibi zorunluluk taşımaz. İnsan bilincinin ürünü olan sembolik form, nesne bilgisi deneyimle başladığı, duyusal algı nesne bilgisinin ilk adımı olduğu için, algıdan sonra üretilir ve nesneden koparılamaz; fakat Aristo'daki gibi şekilsiz bir maddeye gelerek varlığı, tek tek bireyi oluşturmaz. Ya da, bu form şekilsiz bir duyuma gelerek duyumu bilgiye dönüştürmez. Sembolik formun nesnelliği, onun bilinçten dışlaşıp varlık kazanmış olmasıdır.

Sembolik formlar felsefesinde form-madde problemi geleneksel metafiziksel bakış açısının dışına taşınmıştır. Cassirer, nesnede/maddede var olan formu, tüm özellikleri içinde nesneyi bilmeye çalışan bir bilinç ve bu bilincin karşısında mevcut bir nesne konumlaması yerine, sembolik formlar felsefesi, Kant'ın gerçekleştirdiği yeni nesne-bilgi ilişkisi kabul eder. Yeni konumlamada *"bizim nesnel varlık, deneyimin nesnesi olarak adlandırdığımız şey, sadece bizzat bilme yetisinin temeli ve a priori birlik fonksiyonları altında mümkün olabilir."*[29] Öyleyse nesnel bilmeden söz edilemez; sadece zihnin kendi iç yapısı ile varlığı bilme çabasından bahsedilebilir. Bu bilme çabası, diğer yönüyle, zihnin varlığı kendi iç yapısına göre biçimlendirmesi anlamına da gelir. Yani "*sembolik formlar felsefesi Kant'ın eleştirel felsefeye göstermiş olduğu yolu takip etmeye çabalar. O, mutlak varlığın doğası ile ilgili genel bir doğmatik önermeden hareket etmek istemez; her şeyden önce, bilginin nesnesi hakkında, varlık hakkında her zaman bilgi anlamına gelen şeyi; nesnelliğe hangi yolla ve hangi vasıtayla erişilebileceği ve kolayca ulaşılabileceği sorusunu sorar.*"[30] Fakat sembolik formlar felsefesi bu noktada, eleştirel felsefenin *a priori formlar*la gerçekleştirdiği

[29] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.7
[30] **Zur Logik des Symbolbegriffs**, s.227-228

biçimlendirmeyi temel alıp kendini onunla sınırlamak yerine, bu biçimlendirme yanında başka zihinsel biçimlendirmeleri de kabul eder ve Kant'ın akıl analizini bütün bu biçimlendirmelerde gerçekleştirmeyi hedefler. Çünkü Cassirer'e göre Kant'ın Kopernikvari devrimi mantıkî yargı fonksiyonuyla sınırlı değildir; her düşünsel biçimlendirme ilkesi ve sistemine doğru yayılır.[31] Kavrama yetisinin a priori formları deneyimimizi mümkün kılmakla, dünyaya zihinsel bir biçim verme fiilini kendi yollarında gerçekleştirmiş olurlar. Diğer açıdan bakıldığında, bu formların mümkün kıldığı deneyimin bilgisi, yani teorik bilgi zihnin ürünüdür. O zaman, zihnin diğer ve farklı türden üretimlerinin de yine farklı bir biçimlendirmeler olmadığı iddia edilemez.

"*Saf bilgi fonksiyonu yanında dilsel, mitik ve dini düşünme, estetik seyir fonksiyonu öyle kavranır ki; bu kavrayıştan, bu düşünme biçimlerinin hepsinde, nesnel bir anlam bağlamında ve nesnel bir seyir bütünü içinde, dünyanın tam belirli bir biçimlendirmesinin değil, daha ziyade dünya hakkında bir biçimlendirmenin nasıl gerçekleştiği anlaşılır. Aklın eleştirisi böylelikle kültürün eleştirisine dönüşür.*"[32] Akıl eleştirisi bilgi ve bilme yetisi ile ilgilidir. Eleştiride bilginin imkanı ve şartları tartışılmakla, dünyanın deneyim bilgisi ile biçimlendirilişi söz konusu olmuş demektir. Bilgi zaten, temelinde zihinsel enerjinin yattığı bir şekil vermedir. O zaman başka ve yine arkasında zihin enerjisi olan ama farklı formda dışlaşan diğer düşünsel biçimlendirmeler için de eleştirinin temel mantığı ve yöntemi geçerli olmalıdır.

Sanat, dil, mitos ve bilgi ayrı ayrı, birbirine karışıp kaybolmayan ve gerçek olanın bir yönünü kuran, zihnin kendini dışlaştırmasında takip ettiği yollar anlamında kavranınca problem ortaya çıkar ve bu problem genel bir manevi bilimler felsefesine giriş yolunu açar. Cassirer bunu temellendirmek için Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği *zihniyet devrimi*nin analizini yapar.

Kant o güne kadar bilgi ve onun nesnesi arasında genel olarak kabul edilen ilişkiyi radikal biçimde değiştirmiştir. Gerçekten de yapılması gereken, verilmiş olan nesneden hareket edip nesnenin özelliklerini ontolojik metafiziğin anladığı anlamda belirlemek yerine, gerçekten kolayca ulaşılabilecek olan bilgi yasasıyla başlamak; yargının temel formunu anlama yetisinin analiziyle bulmak ve bu formu tüm genişlemeleri içinde belirlemektir. Anlama yetisinin analizi, varlığın tüm bilgisinin ve

---

[31] **Die Sprache**, s.10
[32] **Die Sprache**, s.11

saf kavramlarının dayandığı şartları ortaya çıkarır. Fakat bizi bu analizi yapmaya yönelten nesne saf mantıksal belirli nesnedir ve anlama yetisinin sentetik birliğine dayanır. O halde her nesnelleştirme kesin bir şey değildir; sadece, bilimin temel kavramlarında, özellikle matematiksel fiziğin temel önermelerinde ve kavramlarında ifade edilebilen nesnel yasalılık formu kesin bir şeydir. Fakat Eleştiriler'de nesne Kant'a kendini sınırlı biçimde gösterir. Çünkü kendinde zihnin ve onun kendiliğindenliğinin etkinliğini taşımayan matematiksel-doğabilimsel nesne, idealistçe kavranışı ve yorumu içinde, her gerçekliği bulundurmaz. Her eleştiride gerçekliğin hep yeni bir tarafı ortaya çıkar. Eleştirel-idealist zihin ve gerçeklik kavramları Kant'ta derece derece açılır. Zihnin gerçek bütünlüğü de en baştan kalıplaşmış olarak, adeta uzatılarak verilemez; analizin gelişmesinde kendini açar.[33]

Sembolik formların varlığa ilişkin bir nesnel belirleme olmaları söz konusu değildir. Varlığın formları varlıkta olan niteliklerdir ve zihnin ürettiği sembolik formların, varlığın biçimine bir müdahelesi yoktur. Onlar insanın nesne karşısında farklı bir tavır alışı ve dünya üzerine oluşturulan belirlemelerdir. Sembolik formlarda form-madde ayrılığı ya da biraradalığından söz edilemez. Sembolik formun niteliği böyle bir ilişkinin dışındadır. Sembolik formu zihinlerin aynı türden dışlaştırmaları olarak nitelemek mümkündür.

Böyle bir yaklaşımda dünyanın tek biçimli belirlenişinin değil, dünya hakkındaki tüm belirlemelerin, kendi mantıkî çerçeveleri ve zeminlerinde taşıdıkları değerin kabulü öne çıkar. Her kendine özgü belirleme, yani her sembolik form insan zihninin farklı boyutta bir faaliyeti olması itibariyle, ihmal edilemeyecek bir yere sahip olmuş olur. Bu formlar toplumda bir gelenekle geleceğe taşınır. Nesneler nasıl insan için somut bir evren oluşturuyorlarsa ve insan fiziksel anlamda bu evren içinde yaşıyorsa, sembolik formlar da insanın içinde olduğu bir semboller evreni oluştururlar; insan bu evren tarafından kuşatılmıştır. Ancak nesneler evreni tarafından kuşatılan insan nesnenin kanunlarına tâbi olduğu halde, semboller evreni tarafından kuşatılan insan, bu anlamda zorunlu bir boyun eğiş içinde bulunmaz.

---

[33] **Die Sprache**, s.9-10

2.2. Cassirer'de Genel Olarak Sembolik Formlar

Organik formda başlayan hayatı o çevreden düşünsel forma yükselten insan, bu süreçte kendi dünyasını kurar. O, artık nesne dünyası içinde pasif-varolan değildir; sürekli üretimleriyle kendi dünyasını yenileştirir ve zenginleştirir. Bu faaliyet özü itibariyle zihinseldir; ama zihnin tekbiçimli üretimlerinden ibaret değildir. Zihnin oluşturduğu ve bir bütün olarak bakıldığında insanın kültür dünyasını teşkil eden bu ürünler ilkönce sembol olarak; ortak genel nitelikleri itibariyle sınıflandığında sembolik formlar olarak karşımıza çıkarlar ve bir sistem halini alırlar. Sembol tek başına bir sistem değildir; sadece ait olduğu, ortak özelliğini taşıdığı form sisteminin bir parçası ve o sistemi oluşturan unsurlardan biridir. Kendi başına kendi nesnesini, ona verilen düşünsel anlam itibariyle temsil ederken, ait olduğu form sisteminde bir yapı taşı olarak yer alır.

Goethe'nin *kaynak sadece akışı ile tasvir edilebilir* ifadesini zihin için de geçerli kabul eden Cassirer'e göre, zihnin gelişmesinin doğası doğrudan kalıplaşmış biçimde ve soyut olarak tanımlanamaz. Bu doğayı kendi güncelliği içinde, onun hareketinin enerjisi içinde yakalamak gerekir.[34] Kendi içine kapanmış soyut bir şey olarak zihin bilgi nesnesi olamayacağına göre, onun dışlaştırdığı şeylerden başka zihni bilme yolumuz yoktur. Semboller de onun biçimlendirme enerjisinin hareketidir. Kendi içeriğini sembolle nesnelleştiren zihnin bu hareketi, hem kendi bireysel olgularını salt kendi varlığının dışına taşır, hem de dış dünyaya ilişkin belirlemelerinde çok/çeşitliliğini ortaya koyar. Çünkü aklî sentez sadece dünyanın teorik-bilimsel bilgisinde gerçekleşmez. Başka bilgi ve belirleme biçimleri de bu sentezin ürünüdür. Onun üretimleri sırf kopya olmanın ötesine taşar. "*Bu bakış açısı altında incelenince, mitos, sanat, dil ve bilgi varolan bir gerçeği sembol formunda işaret eden ve yorumlayan mecaz göstermeleri anlamında değil, gerçek bir anlam dünyası meydana getirmeleri ve kendilerinden doğru anlaşılabilmeleri anlamında semboller haline gelir. Onlarda zihnin kendini açması ifade edilir. Bu açma sayesinde zihin için doğrudan bir gerçeklik, belirli ve düzenlenmiş bir varlık var olur.*"[35] Bilinç içerikleri haline gelen sembollerle zihin aktif olur. Nesnel gerçeklik de zihinde sembollerin düzenlenişiyle sistemli hale gelir. Böylece semboller hem bilincin oluşturduğu şeyler, hem nesneyi bilince taşıyan ve

---

[34] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.481
[35] **Sprache und Mythos**, s.79

bilincin nesneden onun düşünsel boyutuna geçmesini sağlayan vasıtalar olarak görünürler.

Pasif-varolanı ifade etmeyen, zihnin kavrayış ve biçimlendirme çokluğunun yansıması olan sembolik formlarda, dıştan gelen etki bilince ait ifade halini alır. Böylece görünüşün sıradan varoluşu belirli bir düşünsel yapı kazanır. Çokbiçimlilik verilmiş gerçeklik sisteminin niteliği olmadığı için, hepsi dünyayı anlama ve bu anlamın dışlaşması olan sembolik formların bu çokluğu, onların sırf taklit olmadığını, hepsinin kendine özgü düşünsel içerik ve zihin enerjisi taşıdığını gösterir. Onlar dışlaşmakla bireyselliğin ötesine taştığı gibi, "*...bir genel geçerliyi ortaya koymak isterler.., fakat her form kendi karakteristiği ve varlığına ait olarak bu talebi ortaya koyar. Bu formların kendileri kendi ürünlerini sadece nesnel-geçerli olarak görmez; ayrıca onları çoğunlukla gerçeğin, nesnelerin gerçek özü olarak görür.*"[36] Yani burada zihnin sıradan ya da ikinci derecede bir meşguliyet bağlamında görülebilecek bir faaliyeti değil, gerçek anlamda ve amaçlı bir çabası gerçekleşir. Bu yüzden de hiçbir sembolik form ürünü, ait olduğu *dünyayı biçimlendirme, kavrama bağlamının* dışına yerleştirilemez. Mesela bir mitik anlatım doğaüstülük içeren mantıksız yapı, bir masal sırf eğlence unsuru, bir sanat eseri salt öznelliğin ifadesi olarak görülemez.

Sembolik formların temel taşları, biçimlendirmeyi, düzenlemeyi sağlayan fonksiyonlar olarak kavranmalıdır. Her fonksiyonun varlığı biçimlendirmede kullandığı vasıtalar farklıdır; onların hepsinin ayrı ayrı kabul ettiği ve uygulama alanına soktuğu tümüyle farklı kıstaslar ve kriterler vardır. Buna paralel olarak, sonuç da farklıdır. Bilimin doğruluk ve gerçeklik kavramı sanatın doğruluk ve gerçeklik kavramlarından farklıdır. Din ve sanattaki, *içteki* ve *dıştaki* arasında, *dünya* ve *ben*in varlığı arasında, gösterilemeyen, daha ziyade kurgulanan özel ve eşi görülmemiş temel ilişki de gerçektir.[37] "*Dilsel kavramların genelliği, bilimsel, özellikle doğabilimsel yasaların genelliği ile aynı çizgide bulunmaz. Biri diğerinin doğrudan ileriye götürülmesi değildir; tersine, her ikisi farklı yollardan hareket eder ve farklı düşünsel biçimlendirme sistemlerini anlatır.*"[38] Bütün bu çeşitli, birbirleriyle kesişen ve çelişen tablo ve talepler arasında hüküm verilmeden önce, bunlar eleştirel kesinlik ve titizlik içinde ayrılmalıdır. Tek tek her birinin başarısı herhangi bir diğerinin talepleri ve kıstaslarıyla değil, bizzat

---

[36] **Die Sprache, s.21**
[37] **Die Sprache, s.24**

kendi kendisiyle mukayese edilmelidir. Böyle bir inceleme sonunda, bütün farklı ben-algılayışı ve dünya-algılayışı formlarının bir diğeriyle birleştirilebilir olup olmadığı ve nasıl birleştirildiği; onlar kendinde var olan *şeyi* aynen kopya etmemelerine rağmen, düşünsel şeylerin uyumlu bir sistematiğini tamamlayıp tamamlayamadıkları sorusu cevaplanabilir.[39]

Bu noktada Cassirer sembolik formlar için bir *genel karakteristik* arar. "*Genel karakteristik gerçekleştikten sonra, sembolik fonksiyonun gramatik bir biçimine, bu fonksiyonun dilde ve sanatta, mitosta ve dinde hazır bulduğumuz özel ifadelerini ve deyimlerini kuşatmak ve birlikte belirlemek suretiyle sahip oluruz.*"[40] Çünkü sembolik fonksiyon ürünlerde dışlaşmıştır. Bu fonksiyonun yapısı, kuralları belirlenmiş ve yalın hale getirilmiş biçimine sahip olmak, ancak genel karakteristiğin oluşturulmasına bağlıdır. Böyle genel bir karakteristik arayışında Cassirer, Leibniz'e dayanır.

Leibniz kendi mantığına temel teşkil etmesi bakımından, hem anlam içeriğinden soyutlanmış, hem de günlük dilin çokanlamlılığından doğan problemleri ortadan kaldıracak ve evrensel bir iletişimi mümkün kılacak sembolik bir sistem kurmak ister. O, insan düşüncesinin alfabesini bile hazırlamıştır. Bu sistem akıl yürütmeyi kusursuz hale getirecek olan, tek kavramdan karmaşık kavramlara ve cümleye işaretle ilerleyen mekânik bir sistemdir.[41] Leibniz'e göre "*bu karakteristik düşüncelerimizi doğru ve açık olarak temsil eder...Bir kimse cebirdeki gibi türeyebilen her şeyi verilen tecrübelerden çıkarabilir...Çünkü basit düşünceler karakteristiğin unsurları ve basit biçimler nesnelerin kaynağıdır. Bütün basit biçimlerin, aralarında uyumlu olduğunu ileri sürüyorum.*"[42]

Leibniz'in düşünceyi bir nevi yeniden kuracak bir sistem olarak anladığı genel karakteristiği, Cassirer, formel bir şey, bir yöntem, bir ide şeklinde arzu eder. Leibniz yeni bir inşa için bu karakteristiği kurmak istemektedir. Sembolik formlar ise zaten oluşmuştur; onları yeniden kurmak veya onlara müdahele etmek söz konusu değildir ve olamamalıdır. "*Zihnin özünün bütünlüğü, onun üretimlerinin bütünlüğüne zarar*

---

[38] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.67
[39] **Die Sprache,** s.24
[40] **Die Sprache,** s.19
[41] Kutsi Kahveci, **G. W. Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. SBE, (1999), s.14-16
[42] Leibniz, **Philosophical Essays,** Ed. an Trans: Roger Ariew and Daniel Garber. Hackett Publishing Company, Cambridge,1989, s.239

verilmesinde değil, öncelikle üretim bütünlüğünün korunmasında ve onaylanmasında ortaya çıkar."[43] Fakat diğer yandan "*düşünsel evrenin çokboyutluluğu*"[44] olarak sembolik formlar hem anlam itibariyle birlik içinde birbirine bağlanabilmeli, hem de onların çok/biçimliliğinin ve birbiriyle bir arada barınamaz gibi görünen içeriklerinin nasıl varlığın ve bilincin birliğini taşıdıkları gösterilmelidir. Sanat, dil, mitos ve teorik bilgi formlarında ve onların farklı içerikleri arasında kesin birlik ilkeleri bulununca, formlar salt kendileri olmaktan çıkabilir. Bu karakteristik sembolik fonksiyonun gramatik bir biçimine erişmeyi sağlar. Birlik hedefine, bu fonksiyonu sembolik formların ürünlerinde ve onların ortak yapısı içinde göstermekle ulaşılabilir.

Cassirer sembolik formların analizinde, onların temelindeki ortak ilkeleri arar. Onun anladığı genel karakteristik bu anlamda teorik bir çerçeve, kendi amacını yansıtan bir kavramdır. Ona göre mitos ve sanat, dil ve bilim, varlığın farklı gerçeklik alanlarına ve formlarına ayrılması anlamındaki şekillendirmelerdir. Onlar hazır gerçekliğin yalın taklidi olmayıp, içlerinde bir ve çok olarak, anlam birliği vasıtasıyla birbirine bağlanabilen bir biçimlendirme çeşitliliği olarak gerçekliğin bizim için kurulduğu fikrî süreçlerin, düşünsel hareketin ana veçhelerini gösterir[45] ve "*..emprik verilmiş olanın yalın biçimde yansıtılmadığı, aksine, bağımsız bir ilkeye göre kendi oluşturdukları kendine özgü sembolik dünyalarında yaşarlar. Onlardan her biri kendi gerçek sembolik şekillerini böylece oluşturur.*"[46] Bir form türünün sembollerinin oluşturulmasında dışarıdan bir etki söz konusu değildir. Mesela bilince, gerçekliği neden sanat formunda şekillendirdiği sorulamaz. Bu şekil verme, zihnin, sembol imkânları dünyasından tamamen kendiliğindenliğiyle seçtiği bir sembol türünü gerçekleştirmesidir.

Dış dünyadan gelen uyarımın akan etkisiyle karşılaştığımızda, bu etki, herhangi bir işaretlendirme sisteminde bizim için form ve süreklilik kazanır. Bu yapı dönüşümü dilde ve bilimde, sanatta ve mitosta farklı şekillerde ve farklı oluşum ilkelerine göre gerçekleşir. Fakat onların hiçbirinde, onların ürünü olarak ortaya çıkan şey, başlangıçta dayanmış olduğu salt maddeye hiçbir bakımdan benzemez.[47] Derin duygular uyandıran bir görsel deneyim nesnesi kendinde haliyle akıp gider ve kesin süre değil, göreli

---

[43] **Die Sprache, 51**
[44] **Phanomenologie der Erkenntnis, 17**
[45] **Die Sprache, 43**
[46] **Die Sprache, s.9**
[47] **Die Sprache, s.42-43**

süreklilik taşır. ancak bu yapıdaki bir *salt madde* işaretlerle; mesela şiirle ya da resimle sürekli hale gelir ve şiir ya da resim formu kazanır. Bilinç onu bu formda temsil etmeden önce, deneyim nesnesinin kendinde varlığında, düşüncede oluşan anlamda bir form yoktur. Bilincin bu nesneden hareketle oluşturduğu şiir ya da resim, o nesnenin salt madde haliyle hiçbir benzerlik taşımaz. Bu nesnenin etkisinin şiir veya resim formunda dışlaştırılması, onların, bilincin ifade yapıları olduğunu gösterir. Elbette dışlaşma, sadece duyusal etki taşıyan maddenin işaretle temsilinden ibaret değildir. Sırf içsel durumlar da nesnel hale gelebilir. Böyle bir dışlaşmada "*..içteki belli duygusal durumlar, belli gerilimler ve gevşemeler özlü ifade formlarının içinde barınır ve adeta formların içine çakılmış olur. Aynı cinsten şiddetli heyecanın duyulduğu her yerde, sanatın bu heyecan için oluşturduğu sembol, daima canlı olur. ...insanlığın hafızasında silinmez derin izler bırakan belirli etkili anlatım biçimi formları oluşur.*"[48]

Buradan, her sembolik formun ve onun içinde oluşturulan her sembolün her içsel durumu yansıtamayacağı; bu içsel durumun, kendini temsil edebilecek ve taşıyabilecek bir forma ve sembole adeta sığınacağı sonucu çıkar. Bilinç dışlaştıracağı içeriğe uygun bir form seçer. Bu açıdan bakınca, teorik bilgi formunda neden derin duygular uyandıran bir içeriğin; ya da kelime dilinde neden evrenin teorik sistemini içeren bir formülün bulunmadığı anlaşılır. Sembolik formlar sabit yapılar, tözleşmiş işaretler değildir. Kendileri aynı kalsa da, temsil edicilik fonksiyonları itibariyle "*..değişken karakterli olmak zorundadırlar. Çünkü form farklı bireylerde bireyden önce geldiği için, onların her kullanımı kesin bir sınırlama meydana getirir ve sınırlama olmaksızın gerçekleşemez.*"[49] Formların tekbiçimli olması insanî ifade zenginliği karşısında onların değersiz hale gelmeleri anlamına gelir. Tekbiçimli formların kullanımı tıpkıbasım gibi gerçekleşir. İçsel durum formun içinde ifade edileceğine göre, insan baştan sınırlanmıştır ve insanın elinde bu durumu dışlaştırmak için formlardan başka bir vasıta yoktur. Onun kendini tüm öznitelikleriyle ifadesi, basılı gibi olan bir form içinde ve form kullanımında mümkün olamaz. Fakat formun değişken karakterli oluşu, yani birçok anlam taşıyabilirliği, tekbiçimliliği ve yoksullaştırıcı sınırlamayı ortadan kaldırır; zengin içerikli ifadeye yer açar.

---

[48] Ernst Cassirer, **"Die Tragödie der Kultur"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980, s.117

[49] **Die Tragödie der Kultur**, s.118

Düşünsel biçim verme olarak bütün evren kavrayışları belirli temel sistemlere dayanır. Bu biçim vermenin yasalarını kavramak için, önce onların farklı boyutlarını kesin biçimde diğerlerinden ayırmak gerekir.[50] Bu bağlamda mesela "*..sanat, mitos, din inanca, hayalgücüne, hissetmeye, tasarıma dayanır.*"[51] Matematiğin ve matematiksel doğa biliminin oluşturduğu kavramlar saf soyut işaret sistemi derecesindedir. İlk planda dilin ve mitosun ürünleri, mukayese edilmez şeyler olarak teorik bilginin sembollerine karşıt gibi görünür.[52] Dil, mitos, sanat bilgi düşünsel gerçekliğin inşasındaki araçlar olarak birlikte etkili olabiliyorlarsa, o zaman bu araçların hepsi kendine özgü fonksiyon ve başarıya sahiptir. Bu açıdan bakılınca, bu formlardan birinin diğerinden kaynaklanması ve onun sebebinin *açıklaması* olması söz konusu değildir. Böyle bir açıklama içeriği kendini fesheder.[53] *Birlikte inşa* durumu formlar arasında farklı bir ilişki kurmayı gerektirir. Birlikte fonksiyon icrası eşdeğerlilik ve ortaklığın özel bir biçimi olarak düşünülünce, böyle bir konumlamada öncelik-sonralık, kaynak oluş-kaynaktan çıkış gibi problemler söz konusu edilemez. Bir unsurun diğerine kaynaklık ettiği bir durumda, onlara ilişkin bir fonksiyon kaynaklık eden tarafından da içerilir. Birlikte inşada var olan birlikte etkililik, etkin olanların kendine özgü nitelikleriyle genele ortak katkısını ifade eder. Yani sembolik formların her biri düşünsel gerçekliğin inşasında kendi yerine ve fonksiyonuna, bu anlamda da bağımsızlığına sahiptir ve hepsi hem bir arada, iç içe, hem de göreli bağımsızlık ve bağımlılık taşırlar. Biri diğerinin yerini alamaz ve dolduramaz. Aralarında ne soyutlanmışlık, tözel olarak ayrılmışlık; ne de birbiri içine karışarak bütünleşmişlik ilişkisi vardır. Eğer birlikte inşa gerçekleşecekse, eşdeğer katkılardan söz edilebilir. Sonuçta ise onlar bir sistemin parçaları olarak, kendi sistemlilikleri içinde inşayı gerçekleştirir. Bu yüzden "*...bu sistemler kesin olarak ayrı tutulmalı ve hepsi kendine özgü kesinlikleri içinde yakalanmalıdır.*"[54] Ancak bu ayırma, tek tek onları belirleme açısından geçici bir ayırmadır. Daha sonra da, onların ortak bir sistem oluşturmalarının temellerini bulmak gerekir. Cassirer'e göre tek tek düşünsel alanlarda bulunan ama hiçbirinde aynı şekilde tekrarlanmayan bir unsur elde edilince, bu alanların farklı ilişkisi ortaya konmuş olur.

---

[50] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.17
[51] **Formproblem und Kausalproblem,** s.98
[52] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.56
[53] **Sprache und Mythos,** s.79-80
[54] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.67

Böylece, yani bu ilişki durumu dikkate alınarak dil, din, estetik ve bilginin temel fonksiyonları arasındaki ilişki savunulabilir. Üstelik bu savunmada onların her birindeki benzersiz özgülük de kaybolup gitmez.[55]

Sembol fonksiyonu aslında gizlice yayılan bir birlik olarak düşünülebilir.[56] Fakat bu birlik ve yayılma her formu, özdeşleştirmez ya da tek biçimli hale getirmez. Çünkü formların her birinde zihin, ürettiği semboller sistemine ayrı bağıntılar yerleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, formların temelindeki fonksiyonun birliği, onların aynı bağıntı veya sistem yapısında olmasını zorunlu hale getirmez. Aksi halde zihnin özdeşlik içeren farklı sistemler kurması, onun saçma bir fiili olarak kalır. "*Aynı temel fonksiyon, semboliklik fonksiyonu formlardaki ana doğrultularda gelişir ve daima yeni ürünler içinde aynen nakledilir.*"[57] Bu yüzden de, sembolik formların gelişiminde tarihsel sürecin, başka bir ifadeyle geleneğin yeri inkar edilemez. Sembolik formlar tüm içerikleriyle tıpkıbasım olarak nakledilmezler. Onlarda daima ve ortak olarak nakledilen, *sembolik fonksiyon*dur. Bu ürünlerin bütünlüğü, insanın kültür dünyasını oluşturur.

Burada doğadaki nakledilebilirlik ile insan dünyasındaki nakledilebilirliğin farkı açıkça ortaya çıkar. Doğada özellik nakli genetik olarak gerçekleşir. Ancak bir bireyin bireysel ve üstün becerileri sadece onun varlığıyla sınırlıdır. İnsanın kendi dünyasındaki nitelikler, düşünsel içerik ve sembolik formlarla sonraki çağlara/zamanlara taşınabilmektedir. "*Düşünsel içerik sadece zaman içinde üretilir ve üretime başka bir yeni zemin hazırlayabilir; bunun için kaybolup tekrar ortaya çıkabilir.*"[58] Mesela sanatsal form örnek alınırsa, bu formlar "*...bir kere üretilmekle, bir nesilden diğerine miras olarak bırakılan sürekli sahipliğe dönüşür. Bu nesilden nesile nakletme ve miras genellikle yüzyılları kapsayabilir. Her çağ geçmişteki belirli formlardan devralır ve gelecek çağlara aktarır. Form dili, belirli ana konuların, belirli ifade biçimlerine sıkı biçimde bağlı gibi göründüğü, bu konuların her zaman aynı ya da hafif değişir formlarda bize uygun hale geldiği böyle bir serbestliğe erişir. Formların sürekli hareketi sayılan bu süredurum yasası sanatsal gelişimin önemli faktörlerinden birini*

---

[55] **Die Sprache,** s.16
[56] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.188
[57] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.26
[58] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.176

teşkil eder..."[59]

Sembolik formların ve onun dünyasının varoluşu çelişki ve çatışmalarla doludur. Formların miras olarak nakli ya da yeni formların oluşumu sükunetle gerçekleşmez. "*Tek tek düşünsel yönelimler barışçı biçimde, yanyana birbirini tamamlamak için ortaya çıkmaz. Her biri ancak diğerlerine karşı ve diğerleriyle kavga içinde kendi gerçek gücünü göstererek oldukları şey haline gelirler.*"[60] Burada bir sentez, yani yeni bir oluş halinin gerçekleşmesi yoktur. Her formun kendi yerini ve fonksiyonunu elde etmesi vardır. Bu anlamda da iki tür bir çatışmadan söz edilebilir. Birincisi, sembolik formların kendi aralarındaki çelişkiler, ikincisi ise genel anlamda form sistemi içinde geleneksel ve yenilikçi eğilimlerin çatışmasıdır.

Cassirer diğer sembolik formlar için de geçerli olan diyalektik akışı, bilim ile örneklendirir. İlk başlangıçta "*bilim bir araştırma formu içinde oluşur. O henüz yerleşemeden ve kendini kanıtlayamadan önce, bu araştırma formu bilimi, öncelikle her konuda düşüncenin bağlama ve ayırma fiiline dayanmaya zorlar. Sözü edilen bağlama ve ayırmalar kendi ilk ifadesini ve izini dilde ve dilsel kavramlarda bulan durumlardır. Fakat bilim, dili temel ve malzeme olarak kullanmak suretiyle, aynı zamanda zorunlu olarak bağlama ve ayırmanın dışına çıkar. Dilsel düşünmenin ilkesinden daha başka bir ilke tarafından yönetilen ve bu ilkenin egemen olduğu yeni bir logos ortaya çıkar ve daima daha keskin, daha bağımsız biçimde oluşur. Logosla karşılaştırılınca artık dilin oluşumları sadece, yeni ilkenin özelliği ve gücü vasıtasıyla ilerleyerek aşılması gereken engeller ve sınırlar gibi görünür. Dilsel düşünme formlarının ve dilin eleştirisi gitgide ilerleyen bilimsel ve felsefî düşünmenin tamamlayıcısı durumuna gelir.*"[61] Tarihsel diyalektiğin bu ilk başlangıçlarında düşünceye dayandırılmak istenen bilim, dili kullanmaya başladığında, bağlama ve ayırmayı kendi yapısı içinde gerçekleştirmez. Dildeki kendine özgü bağlama-birleştirme ise, dilsel düşünme ilkesi için de geçerlidir. Yani dil de kendi ifade zemininden uzaklaşıp bilimin vasıtası olmuştur. böylece bilimde *kavramlaştırma* ortaya çıkar. Konuşulan ortak dil ise bilimin *logos*u karşısında sınırlandırıcı olur. Bu noktada başlayan eleştiriler dilin iletişim fonksiyonu dışında da kullanılabilirliğinin temelinin teşkil eder.

---

[59] **Die Tragödie der Kultur, s.117**
[60] **Die Sprache, s.13**
[61] **Die Sprache, s.13**

Bu şekildeki diyalektik süreç, yani formların birbiriyle karşılaşması ve diğeri içinde fonksiyon değiştirmeleri onların kendi aralarındaki varlığını ortadan kaldırmaz. Mesela dil *öznelerarası ortam oluşturma* fonksiyonuna sahip olmayı sürdürür. Sembolik formlar olup bitmiş, tamamlanmış, bir kere tamamlanmakla kendi varlık alanına kapanmış ve kendini diğerlerinden ayırmış değildir. Cassirer'e göre zihnin bütün temel formları düşünsel hayatın ve varlığın bütününü ifade etmeye yönelen kendine özgü şekil verme arayışlarıdır.[62] Bilimi örnek aldığımızda; bilim sadece sembolik formlar sistemindeki bir parça aşama ve dizidir. Onu diğer formlara temel taşı saysak bile, bilim düşünsel *sentez*in *birbiriyle uyumlu gösterisi* görevini kendisiyle paylaşan başka arayışlara uzanmayınca tek başına ayakta duramaz.[63] Diğer düşünsel yönelimlerden soyutlanmış, kendinde bir *bilim* gelişmesini sürdüremez. Formlar arası ilişki bu bağlamda gerçekleşmekle beraber, aynı form yapısı içinde başka bir oluşuma rastlanır. Formların *tıpkıbasım* olmayan nakledilebilirliği, onu devralan yeni öznelerin kendilerini form kullanımına eklemelerine temel oluşturur. Dolayısıyla burada *nakledilen/gelenek* ve *yeni* karşı karşıya bulunur. Buna paralel olarak da muhafazaya ve yenilemeye yönelen iki eğilimin karşıtlığı başlar.

Cassirer'e göre her iki eğilim de gerekli ve değerlidir. Her formda gelenek ve yeni arasında çatışma vardır. Yenilik eğilimleri formları hareketsizlikten, donmuşluktan kurtardığı için değerlidir. Gelenek ise direnir; fakat yenilenme de direnenlerde gerçekleşir. Direnenler sadece kesintisiz bir kendini yenileme sayesinde var olabilir. Bir sembolik form keyfî olarak yerleştirilemez ya da değiştirilemez. Ancak onun sürmesini sağlayan gelenek de kesin olarak bilinemez. Bu geleneğin bilinebilmesi için, o formun unsurlarının kesin şekilde belirlenebilir anlamlarının olması gerekir. O formun tarihi böyle bir anlamın olmadığını gösterir. Çünkü sembolik form kendisiyle hep aynı kalan ve sürekli, değişmez *niteliklere* sahip fiziksel *şey* olarak mevcut değildir. Cassirer buna dilden örnek verir. Dil tarihi her somut dil kullanımının sürekli bir anlam değişimine yenik düştüğünü gösterir. Bunun sebebi, *dil*in hiçbir zaman hep aynı kalan ve değişmez *ayırıcı özelliklere* sahip olmamasıdır. Dil sadece konuşma aktındadır ve bu akt hiçbir zaman tamamen aynı şartlar altında ve tamamen aynı biçimde gerçekleşmez.[64]

---

[62] **Die Sprache, s.12**
[63] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft, s.18**
[64] **Die Tragödie der Kultur, s.114**

Süren gelenek içinde aktarılan formu birey sadece kullanarak kendine mal eder ve o forma kendi damgasını vurur. Form bireyin kendi biçimlendirmesinin dışında kendi değişmezliğini kazanmış bir şey olmadığı için, onu kendine mal eden bireyin formu kullanımı, forma yeni bir düşünsel biçim/içerik vermesi olur. Yani birey formun form oluşuna değil, içeriğine, anlamına müdahele eder. Cassirer dilbilimci Hermann Paul'ün "*çocuğa dili ebeveyn öğretmesine rağmen, her ikisinin hiçbir zaman aynı dili konuşmadıkları*"görüşüne katılır.[65] Formdaki yenilenme onun aktarımı veya kullanımında değil, form öznel hayat duygusunun ifadesi haline gelince yoğunluk kazanır. Yani sırf pasif alıcı bireyin kullanımında yenilenme gerçekleşmez. Cassirer dil örneğine devam eder: "*Öznel hayat duygusu dilin içine hızla akmak suretiyle, onun içinde uyuklayan hiç tanınmamış enerjileri uyandırır. Günlük ifadenin çerçevesinden salt ayrılma olan şey, burada yeniden biçimlendirmeye dönüşür. Bu yeniden biçimlendirme o kadar ileri gidebilir ki, nihayet hemen hemen tamamen dilin ana yapısını, kelime hazinesini, grameri, anlatım biçimini çepeçevre kuşatmış gibi görünür. Bir çağın büyük edebî eserleri dilin oluşumunu bu şekilde etkiler. Alman dili Goethe öldüğünde, artık onun doğduğundaki gibi değildir. Bu dil sadece içerik bakımından zenginleşmekle ve o güne kadarki sınırlarını genişletmekle kalmamış, aynı zamanda yeni bir biçim almıştır; yüzyıl önce henüz bilinmeyen ifade imkânlarını artık kendi içinde taşımaktadır.*"[66]

Dil örneğindeki bu yenilenme ve gelişme tüm sembolik formlar için geçerlidir. Formun hem aktarımı, hem de onu öznel hayat duygusunun ifadesi haline getiren büyük üretici beyinlerin formları geliştirmeleri, onların değişken konumlarına bağlıdır. Eğer form fiziksel ve değiştirilemez bir şey olsaydı, sayısız insanî ifade zenginliklerini taşımakta yetersiz kalırdı. Değişmez yapıdaki formlarda *nesnelleşen zihin* kendi düşünsel biçimlendirmeleriyle değil, sınırlı formların içinde kendi yoksullaşmasıyla, zenginliğinden soyutlanmasıyla kendini gösterir. Böyle bir süreçte ve tabloda düşünsel gelişimden söz edilemez; o zaman da *sembolik formların bilincin sürekli bir yoksullaşması olduğu* itirazı[67] haklılık kazanır. Fakat formlardaki değişken konumlama ve bireyin onlara kendinden düşünsel içerik verebilmesi durumu bu itirazı geçersiz kılar.

---

[65] **Die Tragödie der Kultur,** s.114
[66] **Die Tragödie der Kultur,** s.115
[67] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.198

"Dil, mitos, din, sanat simgesel ağı dokuyan değişik iplikler, insan yaşantısının karmaşık dokularıdır."[68] *"Bu sembolik şekillendirmelerin hiçbiri kesinlikle başka biçimin içine karışarak kaybolmaz ya da başka bir şekillendirmeden sonuç olarak çıkarılamaz; tersine, onlardan her biri belirli bir düşünsel kavrayış şeklini gösterir ve kendi içinde tesis eder. Aynı zamanda bu kavrayış şekli vasıtasıyla gerçek olanın gerçek bir yönü kurulur ve gösterilir. Bu yüzden sembolik formlar kendinde bir gerçekliğin, içlerinde kendini zihne gösterdiği yapılar değildir; zihnin kendini nesnelleştirirken, yani kendini bildirirken izlediği yollardır."*[69] Formlara tözellik taşıyıcı olarak bakmak hem formların açıklamasını, hem zihnin gerçekliği temaşa tarzını problemli hale getirir.

Sembolik formlar felsefesi sembolik formları, kendine has özellikleri içinde varlığı deneyimleyerek varlığın kesinliğini ve karakteristiğini zihne taşıyan kırılmalar olarak kabul eder ve bu kırılmalardan her birinin kırılma endeksini göstermeyi dener; farklı yansıtma araçlarının doğasını tanımak; onların her birini yine onların kendi iç yapısının yasalarına ve özelliğine göre anlamak ister.[70] Bu bakımdan sembolik formlar salt dolaylılığın oluşturduğu bir dünya sayılır. Onlar varlığı, kendinde ve kendi niteliklerine sahip şey olarak bilince taşımazlar. Burada kırılmaya yol açan şey, -ışık kırılması örneğinden hareket edersek- zihin prizması olarak düşünülebilir. Prizmada kırılan her ışık kendi kırılma eğilimi ve yönüne, yani görülebilir bir kırılma gerçekliğine sahiptir. Her ışık demeti, ayrı doğaya sahip olarak, kaynaktan gelen ışığı yansıtır. Ama onun bu yansıttığı, ışığın iç yapısının unsurlarından sadece birisidir. Bu ışık demeti ilk kaynaktaki ışığın aynısı olarak görülemeyeceği gibi, ilk kaynakla ilgisiz olarak da nitelenemez. Yani sembolik form töz olamaz.

Bir formun *kendinde gerçeklik* taşıması, onun kendi varoluşuna sahip bir töz olması anlamına gelir. Ayrıca formları zihin oluşturduğuna göre, bu tözü de onlara zihin vermiş olur. Böyle bir gerçeklik ise kesin olarak nesnel gerçeklik olamaz. Çünkü başka bir gerçeklik temeline dayanan görünüş kendi tözlüğüne sahip değildir. Daha önemlisi; *"bu tabloda nesnel gerçeklik nasıl temaşa edilmektedir?"* ve *"neden bu diğer gerçeklik perdelenmiştir?"* soruları cevaplanamaz. Eğer formlarda kendiliğinden bir gerçeklik kendini zihne veriyorsa, bu gerçeklik nesnel olamayacağına göre, zihnin eseri olan bir

---

[68] **İnsan Üstüne Bir Deneme**, s.41
[69] **Die Sprache**, s.9
[70] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.3

şey olmalıdır. Zihnin ise kendine ait olan bir şeyi form aracılığıyla temaşaya ihtiyacı yoktur. Onlar böyle bir gerçekliğin temaşa zemini iseler, dışlaşmaları, yani duyusal hale gelmeleri de gerekmez. Zihnin kendi içeriğini duyusal hale getirmesinin amacı kendi gerçekliğini bilinir hale getirmek ise, o zaman da salt düşünsel tözün varolmuş olduğu sonucuna varmak gerekir. Bunun yanında, zihnin bunu tekbiçimli değil, çok farklı formlarda bildirmesinin açıklaması yapılamaz.

Sembolik formların dünyası görsel seyirlerden inşa edildiği için, "*sembolik formlar felsefesi bizim herhangi bir anlamda* ***düşünsel*** *olarak adlandırdığımız şeylerin hepsinin, kendi somut gerçekleşmelerini nihayetinde duyusal olan bir şey içinde bulmaları gerektiğini, bu şeylerin duyusalla ve duyusalda ortaya çıkabileceğini kabul eder. Sembolik formlar felsefesi işitme, dokunma dünyası; görsel sesle ilgili... fenomenler dünyası olduğunu inkâr etmez; daha ziyade bu dünyayı vurgular. Ki, bizim kavrama, anlama, yakalama temaşa etme olarak adlandırdığımız şeylerin hepsi, her* ***duyu*** *bu dünyada ve bu dünya aracılığıyla doğrudan kendilerini açığa vurabilir. Eğer duyusal olana kendisinden vazgeçilmez ama bağımsız olmayan ...olarak davranılır, bu duyusal aynı zamanda kendinde var olan bir unsur olarak tözelleştirilirse, o zaman böyle bir anlayış* ***sensüalizm*** *ya da onun bir bölümü gibi görülebilir.*"[71] Fakat burada duyumun yeri sensüalist anlayıştan daha farklıdır. Sembolün nesneyle farklı ilişkisi yanında, bir de bilinç açısından anlamı vardır. Duyusal içerik bilinçten akıp gider ve aynı şekilde geri dönmez. Fakat bilinç bu içeriği işarete bağlayarak ona kararlı ve düşüncede var olan bir anlam verir. Bu, içeriğin yeni bir durum ve devamlılık kazanmasıdır. Bilincin akıp giden içeriğe bu şekilde, sembolde sürekli hale gelen bir devamlılık vermesi, bilincin sembolik fonksiyonudur. Bu fonksiyonla, dilde, sanatta veya mitostaki gibi, görsel ya da somut doğanın değişmez temel biçimleri, bilincin akışından çıkar; yani bilinç akan içeriği sembol fonksiyonu ve işaret ile sabitleştirir ve akış durdurulmuş olur. İşte bu durdurmadan sembolik formların ürünleri ortaya çıkar.

Formlarda nesnel bir eşdeğerlilik ilişkisi değil, fonksiyonel bir ilişki, vasıtalılık söz konusudur. Formların vasıtalılığı, o vasıtadaki içeriğin zihin tarafından verilmişliğini; formların çokluğu zihnin, içeriğin nesnesi üzerine tasarım çokluğunu ifade eder. Zihin formlara verdiği içeriği başka bir evrenden almayacağına göre, içinde

---

[71] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.210

var olduğu nesnel alemde oluşturmuş olmalıdır. O halde bu içerik ya nesnel gerçekliğin zihin tarafından bir kavranış biçimi, ya da kavrayış sonrasında geliştirdiği saf soyut tasarımlar ve aynı zamanda bilincin kendi içeriği olmalıdır. Elbette bilincin içeriği yoktan var olurcasına oluşmaz. Zihnin gerçekliği her farklı kavrayışı, onu kendinde farklı biçimde kurmasıdır. Çünkü böyle bir kavrayışta zihin nesnede hiç olmayan bir şeyi ona ihraç etmemektedir. Formdaki nesnel temel üzerine sistemli, geneli kucaklama iddiası taşıyan bir tasarım geliştirmektedir. Bu açıdan da "*dil, mitos, sanat her zaman değerini, ...oluştaki ve öbür taraftaki varoluşu herhangi bir şekilde aksettiren şey gibi görünerek elde etmeyen, bağımsız ve karakteristik bir sistem teşkil eder. Onların içeriği, kendi içlerinde barınan gerçek bir oluşum yasasına göre, kendine özgü, kendi içinde bütünleşmiş bir anlam dünyasını inşa etmeleri için, onlara tahsis edilir. Böylece onlarda hep ...bir nesnel biçim verme ve mevcut kılma ilkesi etkilidir. Onlar ...varlığın oluşunun şekilleridir.*"[72]

2.2.1.Sembolik formlarda nesne ve bilinç

Tek tek *sembolik formlar*da; dilde, mitosta, sanatta, salt duyumlama-algı içeriğinin sembolik içerik haline gelmesi, salt dıştan akıcılığın sona erip özgür içsel şekillendirmenin egemen olduğu üretimin ortaya çıkması işleminin gerçekleştiğini görürüz. Bu formların hepsi hem duyusaldan kendi çıkış kapılarını alırlar, hem de sürekli olarak duyusalın çevresinde kalırlar. Bu formlar duyusal malzemeye itiraz etmezler; tersine, bizzat bu malzeme içinde oluşur ve yaşarlar. Böylece anlam içeriği, oluşan ama hiçbir zaman başka unsurlar gibi varlık kazanmayan duyusal unsura sır gibi fısıldanır.[73] Bir form fiziksel oluşumu/algılanışı itibarıyla değil, zihne söylediği şey dolayısıyla değerlidir. Yani bir form *fiziksel* ve *psişik* faktör taşır. Bu ikisi birbirine mükemmel biçimde açılmıştır. Formun oluşumu şeylerin nesnel değişimi değildir, *ben*in içteki hareketidir. *Ben*in hareketi ana temalara yönelir. Bu ana temalar bitmez tükenmez ve değişmez kalırlar. Onlar tüm halka aittirler ve zamanın geçiş sürecinde önemli bir değişim yaşamazlar. Burada dar bir çerçeve ortaya çıkmış görünür. Fakat benin içteki hareketinde sürekli bir şey ortaya çıkınca, görünüşlerin ve içsel hallerin süreksizliği aşılmış olur. Artık üreten, *formlar*ın hazır dünyasını kullanmayacak, yeni formlar

[72] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.445
[73] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.177-178

oluşturmak zorunda kalacaktır. Böylece *anlık mevcut* ortadan kalkmadığı gibi, *aynı türdenlik* tek ve tek taraflı egemen bir şey olmaz.[74]

Cassirer sembolik formu, zihnin oluşturduğu sırf duyusal şeyden ve bu şeyin sürekliliğinden ibaret görmez. Sembolik form aynı zamanda sembolik ifadedir ve formlardaki "*..sembolik ifadeyi, yani duyusal **işaretler** ve **semboller** vasıtasıyla bir düşünselin ifadesini, onun en geniş anlamı içinde kendine mal etmek söz konusudur.*"[75] Başka bir ifadeyle, sembolik ifade karşısında bilinç, onu sırf duyumlama ve algılamayla yetinmez. Ondaki düşünsel içerik içsel hale getirilir. Zaten form kendini bir nesne gibi ortaya koymaz. Onda genellik ile bireyselliğin, yalnız bir kereliğin iç içe geçmişliği görülür. Genel form yapısı benzer sembollerden oluşur. Onun hem üretim hem algılama anlamında kullanımı ise öznel bir kullanımdır. Genellik niteliği taşıyan bir form bütününü kullanmakla; mesela şair şiirsel ifade biçimini kullanmakla ya da bir sanat hayranı estetik haz içinde bir tabloyu temaşa etmekle, o özne kendine özgü varoluşunu genel içinde adeta kurban etmiş olmaz; ayrıca onları *dıştaki bir şey* olarak da görmez. Özne için bu form duyusallıktan daha fazla bir şeydir. Ondaki bu içeriği, sırf onun dışında kalarak değil, onu içselleştirerek yakalayabilir.

"*Dil, mitos, teorik bilgi sembolik formlar felsefesinde, **nesnel zihnin** temel biçimleri olarak kabul edilir. Bu temel biçimlerin **varlığı, oluşmuş varlık** sorunundan bağımsız, saf bir şekilde görülebilmeli ve anlaşılabilmelidir.*"[76] Onların varlığının özünü, zihnin nesnelleştiriciliğinde ve onların saf biçimde taşıdıkları içerikte aramak gerekir. "*Tüm simgesel biçimlerin ortak özyapısal nitelikleri ise, ne olursa olsun, her objeye uygulanabilmeleridir. Onlar için girilemez ya da geçilemez olan hiçbir şey yoktur. Bir nesnenin özel özyapısı onların etkinliğini etkilemez.*"[77] Herhangi bir nesnel varoluş temsil edilebileceği her formda yer alabilir ve her nesne herhangi bir sembolik formda temsil edilebilir. Yani bilinç için *biçimlendirilir* ve *biçimlendirilemez* nesne ayırımı söz konusu değildir. Bir düşünsel biçimlendirmeyle nesne ile özne arasına giren sembolün veya sembolik formun aracılığı sırf nesnel olandan kopuş anlamına gelmez; tam tersine, bu aracılıkta, nesne evreni üzerine sırf soyut ve genel bağlantılar içeren bir tasarım geliştirilir. "*Bu süreçte tek tek sembolik formlar, ...onlar sayesinde dünyadan*

---

[74] **Die Tragödie der Kultur,** s.122
[75] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.174
[76] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.58
[77] Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev.: Necla Arat, Remzi Kit., İst.,1984, s.46

ayrılmak ve bu ayrılış zemininde dünya ile çok sıkı biçimde birleşmek için insanın meydana getirdiği düşünsel ortamlardır. Bu aracılık vasıtası bütün insanî eylemleri ayırt edici ve tipik hale getirdiği gibi, insanın bütün algılamasını karakterize eder."[78]

Bu noktada sembolik formlara yapılabilecek bir itiraza değinmek gerekir. Acaba bu formlar bilincin en derin doğrudan içeriğini tam olarak ele alabilir mi? Humboldt'un dilin özne ve nesne arasında ortaya çıktığı ifadesinden hareketle, dilde veya diğer sembolik formlarda gerçeklik ve bilincimiz arasına bir sınır konulması ve karşıtlık kurulması zorunlu olmaz mı?[79]

Bu itiraza karşı öncelikle, sembolik formların bilincin tüm içeriğini ele alma iddiası ve fonksiyonunun olmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü bilincin içeriği tamamen sembollerle oluşmaz. Bilincin içeriğinin oluşmasında temsil fonksiyonunun önceliği ve büyük payı vardır. Fakat temsil edilenden bilincin kendi içeriği haline getirdiği şey, sembolik formlarla dışlaştırdığından ibaret değildir. Özellikle sembolik formların "*...kendine has özellikleri içinde deneyimlenen varlığın kesinliğinin ve karakteristiğinin zihne taşındığı kırılmalar olarak kabul edilmesi...*"[80] ilk planda, formların başka bilinçler tarafından algılanışında, yansıtılmış varlık tasarımının öne çıktığını ifade eder. Fakat bu yansıtmanın kaynağı olarak bilincin iç yapısı, yansıtmanın kendisinde tüketilmiş değildir. Formların kendisi de bilincin damgasının vurulduğu dışlaştırmalardır. Burada ne varlık tüm öznitelikleri ile yer alır, ne de bilinç kendini terk ederek sırf sembolik formlarda olan şey haline gelir. Bilinç sadece fonksiyonel biçimde bu süreçte yer alır ve kendinde haliyle varlığını sürdürmeye devam eder.

Sembolik formun insan ile nesne arasına girmiş olması, onun bilinç ile nesne arasında bir sınır, karşıtlığın kesişme noktası olması anlamına gelmez. Tam tersine, sembolik form bu ikisinin buluşma noktasıdır. Sembolik formlar Kant'ın eleştirel yaklaşımına uygun şekilde *bir nesneyle ilişki biçimi* oluşturur ve bu ilişki, eski metafizik ve ontolojiden farklıdır. Bu ilişkide tözellik, önceden inşa edilmiş olarak verilmişlik yoktur; tersine, bilincin sürekli inşası vardır ve "*...bilim, dil, sanat, mitos, din kendi temel taşlarını kendine özgü biçimde tedarik eder. Gerçek olanın, düşünsel olanın,*

---

[78] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.25
[79] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.198-199
[80] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.3

benin dünyası o temel taşlardan bizim için inşa edilir. Biz formları yalın ürünler şeklinde, verilmiş dünyaya sokamayız; aksine, onları, varlığın her zaman kendine özgü bir biçimlenişini, varlığın özel bir ayrılma ve bölünmesinin gerçekleşmesini sağlayan fonksiyonlar olarak kavramak zorundayız."[81]

Çok mükemmel vasıtalarla çalışmasına rağmen, doğa bilgisi bu dünyadan bir bilinçli uzaklaşmayı kendinde taşır. Düşünme, araştırma ve bilmenin nesnesi olarak doğa, insana verilmiştir. İnsan bunu, öznel duygu dünyası ve doğa arasında adım atmayı öğrenince kavrar. *Doğa* sürekli ve monoton doğadır. Bu nitelikteki doğa, kendi tekrarlanışı içinde deneyimlenir; yaşantının akışından ayrılır ve kendi gerçek mevcudiyetinin özü itibariyle yaşantıların karşısında bulunur. *Ben* ve *dünya* arasına bir mesafe yerleşmiştir. Bu mesafe duyusal algı ile aşılır.[82] Fakat zihne duyumlamayla taşınan doğadan, algı zemininde yeniden uzaklaşılır. Yani burada gerçekleşen aşma mutlak bir aşma değildir. *"Her dünyayı anlama ve kavrama formu nesnel seyiri hedef tutar. Fakat seyredilen nesnenin kendisi, nesnelleştirmenin sistemi ve niteliğiyle değişir."*[83] Başka bir deyişle duyusal algı *ben*in dünyaya yönelişini sağlasa ve nesneyi bilmek için başka bir yol olmasa bile, nesne zihne taşındığında, artık *"düşünülen nesne hiçbir zaman nesnenin kendisi olmaz ve açtığımız her yeni yansıtma zemini, bizi, nesnenin özgün gerçekliğinden, aslî olandan tedricen uzaklaştırma tehdidi taşır."*[84] Doğa bilgisi de bir yansıtma zeminidir. Ama onun yasalarında nesnenin somut seyri yoktur. O halde dünyanın tam bir belirli biçimlendirilmesinden değil, dünya hakkındaki bir biçimlendirmeden söz edilebilir. Bunun sonucunda da farklı formlarda gerçekleşen farklı biçimlendirmeler kendi temelini elde eder.

Salt duyumlama alanından ayrılan bilinç, gerçeklikle tüm temasını kaybetmiş olur. Çünkü duyu verileri algı sürecinde bilinçte işlenmeye başladığında, bilincin nesne ile değil, duyu verileriyle bir teması vardır. Ancak buradan hareketle de, nesne saf soyut bir şey halinde tasarlanamaz. Çünkü algıda gerçekleşen içsel yaşantı duyu verilerinden doğru nesneyle bağlantılıdır. Bunlara bağlı olarak gerçekleşen düşünsel biçim verme de *"...nesnelliğin damgasını taşır. Her yeni* ***sembolik form*** *bu anlamı ifade eder; sadece bilginin kavram dünyası değil, sanatın görsel dünyası, dil ve mitosun dünyası,*

---

[81] **Die Sprache,** s.24
[82] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.526-527
[83] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.209
[84] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.29

*içtekinden dıştakine gönderilen bir vahiy, her ikisinin aslî birliğini bize kanıtlayan bir **zihin-dünya** sentezi anlamına gelir."*[85]

Dil, mitos ve sanatın *sembolik form* olarak adlandırılması, onların, temel bir gerçek olan tabakasına dayandıklarının kabulünü içerir.[86] *Sembolik* olmak, *bir şeyi temsil ediyor olmak*tır. O zaman bu formlar sembolik olmayan bir şeyi, yani bir gerçeklik tabakasını temsil ediyor demektir. Fakat diğer yandan "*gerçeklik şüphesiz **bir ve ikilidir**. Çünkü biz onu bir taraftan nesnel, öbür taraftan kişisel gerçeklik olarak kavrarız*"[87] ve onları formlara taşırız. Cassirer'e göre eğer gerçek şey form vasıtasıyla düşünsel bakışın nesnesi haline getirilebilir ve bu şekilde sergilenebilirse, tek tek sembolik formlar bu gerçekliğin taklit ürünleri değil, organları olurlar. Artık bu noktada kendinde var olan şeyin bu formların dışında olduğu ve oluştuğu hususu geride kalmalıdır. Her belirli varlık yapısı düşünsel bir anlam ve form verme içinde ortaya çıkar. Sembolik formlar bu şekilde kavranınca, problem, onların tözellikleri içinde değil, birbirini tamamlamaları ve karşılıklı olarak sınırlamaları içinde kavranması haline gelir.[88] O zaman bu formların hiçbiri birbirinden ve aynı zamanda nesne ilişkisinden saf biçimde soyutlanamaz.

Sembolik formlarda nesne bilinç tarafından adeta dönüşüme uğratılmış, *duyusal* şey, *düşünsel* şey haline getirilmiş; daha sonra da bu düşünsel şey duyusal form halinde inşa edilmiştir. Bu durum, adlandırma fiilinde açıkça görülür. Herhangi bir nesne, bilinç ona ad vermeden önce kendi nesnelliği içindeyken ve bilinç için sadece *algı nesnesi* konumundayken, ona bir ad verilmesiyle önce düşünselliğe taşınmış; bu adın işaret haline gelmesiyle, kendi duyusallığından farklı bir duyusal varolan içine aksetmiştir. Bilinç artık o nesne üzerine tasarım geliştirirken, onun nesnel varoluşuna değil, ismine/isimdeki temsile dayanır. Bu anlamda düşünülünce "*...dil verilmiş etkileri veya tasarımları yalın biçimde hem **işaret** edebilir; hem de aynı zamanda salt adlandırma fiili bir form değişimini, düşünsel yer değiştirmeyi kendinde taşır.*"[89] Yani duyusallık ve düşünsellik hem form oluşumunda, hem oluşan formun kendisinde bir aradadır.

---

[85] **Die Sprache**, s.48
[86] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.3
[87] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe**, s.74
[88] **Sprache und Mythos**, s.79
[89] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.481

Cassirer'e göre form oluşumunda duyusal ve düşünsel unsurların ayrılmazlık durumu estetik form dünyasının inşasında daha açık biçimde ortaya çıkar. Mekânsal formların estetik kavranışı duyusal algıda kök salabilir; her simetri ve oran hissi doğrudan kendi bedenimizin duygusuna indirgenebilir. Fakat diğer taraftan mekânsal formların gerçek bir kavranışı, sadece bu formlar kendi içimizde üretildiğinde ve bu üretimin yasalılığı bilinçli hale getirildiğinde gerçekleşir.[90] Görsel, seyir nesnesi olarak mekânın gerçek kavranışında ve onun temsil edileceği formun inşasında, dış varlığın biçimlendirilmesinde bilinç ona damgayı vurur. Mekân kendini form haline getiremez. Başka bir ifadeyle, bilinç, kendine gelen dış etkileri, bir tablodaki resmi inceler gibi incelemez ve onlardaki duyumlama-algı içeriğini sembolik içerik haline getirir. Burada alıcılık değil, iç üretim vardır. Yani sembollerin ilk çıkış noktası duyusal etkiler olmakla beraber, onların düşüncede biçimlenmesi bu etkinin mutlak egemenliğinde gerçekleşmez. İçsel üretim sembolde nesnel hale getirilir. "*Bilincin sembolik ürünlerde sürekli değişimi ve sürekliliği birlikte gerçekleştirmesinde **düşünsel olanın duyusal olan** yerine geçmesi ya da önceliği söz konusu değildir; tersine, burada bizzat duyusal olanın malzemesinde düşünsel temel fonksiyonların görünmesi ve sırrını bildirmesi söz konusudur.*"[91]

Bütün sembolik formların nesneyle ilişki içinde olmaları kesinlik kazanınca, "*...zihnin ayrı ayrı **kuvvetleri** arasında göstermeyi alışkanlık edindiğimiz sınırların hepsinin üstünde olan içkin zihin dinamiğine nüfuz edilir.*"[92] Her özel düşünsel enerji öznel-nesnel konumlamasını kendine özgü gerçekleştirir ve bundan dolayı dünya kavramının kuruluşunda olduğu gibi, ben kavramının kuruluşunda rol oynar. Dil, sanat, mitos, bilgi içteki ya da dıştaki varlığın verilmiş ya da kendiliğinden oluşan tablosunu yalın biçimde yansıtan ayna gibi davranmazlar.[93] Zihnin ayrı ayrı kuvvetlerini aşan dinamizmi, verilmiş gerçekliği farklı formlarda biçimlendirir. Tüm formların kaynağında bulunan şey salt ayrı kuvvetlerden oluşan bir birlik olsaydı, aynı temeli, yani nesnel gerçekliği çok ve çeşitli biçimlendiremezdi. Biçimlendirilmiş ifade tarzları sırf taklit olmadığına ve birbirinden farklı sistemler olduğuna; daha önemlisi hepsi birbirini tamamlayan sistem oluşturduğuna göre, onların kaynağında, kendi görünüşteki

---

[90] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.178
[91] **Die Sprache,** s.47
[92] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.19
[93] **Die Sprache,** s.26

ayrı parçalılığını aşan bir yapı bulunmalıdır. Böyle bir zihin dinamiği hem bilince/*bene*, hem nesneye her formda kendi konumunu tahsis eder.

Bütün sembolik form ürünleri bilincin adeta canlı, kendini sürekli yenileyen sürecine ait olarak ortaya çıkarlar. Elbette ürünlerde aynı zamanda, bu süreçte belirli durma ve dinlenme noktalarına erişmeyi amaçlayan düşünsel çaba egemen olur. Böylece bu ürünlerde bilinç, sürekli akış niteliği muhafaza eder. Fakat bu akış belirsizliğe doğru geçip gitmez; kendi kendini sürekli, form ve anlamın merkez noktaları etrafında düzenler. Bütün bu formlar salt tasarım sürecinin akışından ortaya çıkmaktadırlar. Fakat aynı zamanda form tamamen ortaya çıkmak ve *bizim için* varoluş kazanmak için herhangi bir şekilde temsil edilmiş olmalıdır. Farklı sembolik işaret gruplarının ve sistemlerinin oluşturulmasında ve kullanılmasında, hem tasarım sürecinin akışı, hem de temsil edilme gerçekleşir.[94] Bu noktada bilince ilkellik ya da gelişmişlik kategorileri tahsis etmek çok anlamlı değildir. Formların bilinçteki temeli formel olarak bu şekilde oluşur. Bilincin içeriği de akılcılığa sahiptir. Bilinç sadece sürekli biçimlendirici olmaz; ayrıca üretimlerinin temsil ile sabit hale gelmesini sağlar. Ancak biçimlendirmenin farklılığı ürünlerin farklılığı olarak ortaya çıkar. Bilincin biçimlendiriciliğini bu şekilde gören Cassirer, Comte'un kendi pozitivist tarih ve kültür felsefesinde temellendirdiği düşünsel gelişimin üç evresi ile ilgili farklı bir yorum yapar. Üç aşama şeması mitik-dinî bilincin değer takdirine kapı açar. Bu şemada mitik-dinî bilincin erişmeye çalıştığı amaç ilkesel olarak başka şeyde aranmaktadır. Oysa bununla mitik-dinî ruhun gerçek özelliği kavranamaz. Mitik-dinî olanın bizzat kendi içinde gerçek bir *hareket* kaynağına sahip olduğu, onun tamamen gerçek içsel güçler vasıtasıyla belirlendiği ve gerçek kaynaklardan beslendiği görülünce, bu bilincin gerçek özelliği meydana çıkar.[95] Başka bir deyişle, üç aşama şemasında bilinç kendinde harekete sahip olmadığı, her bilinç biçiminin özel bir zihin enerjisi taşıdığı kabul edilmediği için, bilinç, adeta daima bir aşamadan diğerine sürüklenen bir şey olur. Halbuki gerçekte mitik-dinî bilinç de kendine özgü bir enerjiye sahiptir. Mitik-dinî bilinç üç aşama şeması açısından bakılarak mahkum edilemez. Bu bakış açısının yanlışlığı, ondaki özgülüğü kabul etmemesi ve göstermemesidir.

---

[94] **Die Sprache,** s.46

[95] Ernst Cassirer, **Das mythische Denken,** Philosophie der symbolischen Formen II, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1925, s.290-291

Bilinç sadece nesneyi biçimlendiren bilinç değildir. *Ben* bilinci nesne bilincinden farklıdır. Özne-nesne konumlamasında zaten *ben*in nesnel olgulardan farklılığı içerilmiştir. "*Ben diğer gerçekliklerde aynı nitelikte, onlarla bağlantı içindeki doğal verilmiş gerçeklik olarak mevcut değildir.*"[96] Fakat başkasından, nesneden ayrı oluşun ve kendine özgülüğün fark edilmesi olarak ben bilinci, birdenbire ortaya çıkmış değildir. Cassirer onun ilk aslî halini mitik-dinî dayanışma duygusuyla karışmış halde bulur.[97] Bu bilincin inşasında en önemli faktör, etkileme faktörüdür. Etkilemede ise fiziksel eylemde olduğu gibi saf düşünsel anlamda da *eylem* ve *karşı eylem* yasası geçerlidir. İnsanın dış dünya üzerindeki etkisi, tamamlanmış ve kendi içinde bütünleşmiş bir şey, cevher olarak *ben*in, dıştaki şeyleri kendi çevresine bağlamasından ve onlara sahip olmasından ibaret değildir. Her gerçek etkileme ikili anlamda şekillendiricidir. Ben ona en baştan verilmiş kendi gerçek formunu nesnelere damgalar; aynı zamanda da bu formu, nesneler üzerinde icra ettiği ve nesnelerden aldığı etkilerin bütünlüğünde kazanır. Varlığın çevresi kuşatılınca içteki dünyanın sınırları belirlenebilir; içteki dünyanın düşüncede oluşumu bu kuşatma ile görülebilir hale gelebilir.[98] Çünkü "*...adeta kendi etkinlik çevresine dışardan nüfuz etmeye çabalayan kendi içine kapalı ben yoktur.*"[99] Ben dışa yönelen bir şey olarak vardır ve aynı zamanda kendi etkinlik çevresiyle bütünleşmiştir. O, bu bütünleşmişlik içinde varlığı kuşatır. Kuşatılan varlığın içteki tasarımı iç dünyanın sınırlarını oluşturur ve ben kendi dünyasını düşünce nesnesi haline getirir. *Ben*in bu kendi dünyasında kuşatılan varlığın anlamı, bilinç biçimlerine göre değişir. Bu anlam bazen sırf duyusal etki, bazen de sistemleşmiş nesne düzeni halinde oluşabilir.

2.2.2.Sembolik formlar ve ifade fenomeni

Bilginin nesneleri ve metotları indirgenemez çeşitlilik içindedir. Buna rağmen birlik problemi geçersiz değildir ve antikitedeki *varlığın kaynağının ve dayanağının birliği* talebi yeni bir form içine yerleşmiştir. Bu da bilginin birliğidir. Ancak bilginin birliği, nesnenin bilgi formlarında kopya gibi yer alması ve bilginin yalın biçimde nesne ile ilgili görülmesi suretiyle garantilenemez. Bu noktada farklı bilme metotlarını,

---

[96] **Die Tragödie der Kultur,** s.107
[97] **Das mythische Denken,** s.216
[98] **Das mythische Denken,** s.246-247
[99] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.50

onların özelliklerine ve bağımsızlıklarına dokunmadan, bir sistem içinde kavrama talebi ortaya çıkar.[100]

Cassirer'e göre Kant'ın analizinde anlama yetisi bilgisinin şartlarından bağımsız ve kendine özgü bir nesne, bu şartların sistemli bütününde elde edilmeye çalışılır. Burada nesnenin birliği yerine, fonksiyonun birliği ortaya çıkar. Felsefe bu birliği, tek tek bilimlerin alanlarına girmeden, kendi özgülüğü ve özerkliği içinde yapabilir. Felsefe bu bilim alanlarının verilerini sistemli birlik haline getirip bilmek ister; görünüş dünyasının *arkasında*ki ve *öte tarafında*ki bir nesne, bir *kendinde şey* yerine, *görünenin kendisinin* içsel farklılığını ve doluluğunu, çeşitliliğini arar. Bu doluluk yalnızca insan zihninde, zihnin bizzat kendi içinde onların farklılığını vurgulama gücüne sahip olmasıyla kavranabilir. Zihin kendine direnmeye çalışan her yeni problem için burada yeni bir fikir formu şekillendirir. Bu bakımdan, sembolik formlar felsefesi, metafiziğin kendi doğmatik yapısında kalması gereken birlik ve evrensellik talebini kendi eline alabilir.[101]

Sembolik formların kavranışında mantıkî birlik talebi belirleyici olursa, her tek tek form alanının özelliği ve kendine özgü ilkeleri mantıkî formun genelliği içinde kaybolmaya yüz tutar. Buna karşı bireyselliğe dalıp onun incelemesinde kalınırsa, bu bireylikte kaybolma ve geri dönememe tehlikesi vardır. Her düşünsel formda elde edilen ve diğer yandan onların hiçbirinde kesinlikle aynı biçimde tekrarlanmayan bir unsura sahip olmayı ve yakalamayı başarınca, bu metodik ikilemden kurtulmak mümkün olur. Aşkın eleştiri saf bilginin gerçekleşme vasıtası olan, kendi özel doğası ve niteliği korunan bir dayanak bulduğu için, bilginin imkanı ve şartı problemini çözmüştür. Halbuki tek tek düşünsel yönelimlerdeki gerçekleşme vasıtası olan ve kendi özgülüğü içinde korunan bir zemin bulunabilirse, o zaman aşkın eleştirinin başardığı şeyi düşünsel formların tümüne taşıyacak bir dayanak bulunur. Burada şu soru sorulur: Zihnin çeşitli yönelimleri için böyle bir merkezi alan ve aracı fonksiyon var mıdır? Eğer varsa, formları bilmemizi sağlayacak özelliklere sahip midir?[102] Cassirer bu sorularla, aşkın eleştirideki a priori kategorilerle oluşan birlikli yapı gibi bir yapıyı gerçekleştirecek bir temel aramayı amaçlar. Her form alanı mutlak bir ayrılık içinde

---

[100] **Die Sprache,** s.7
[101] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaften,** s.19
[102] **Die Sprache,** s.16

olunca, onları birbirine bağlayan düşünsel bağ kurulamaz. Ama eğer onların ortak bir zemini varsa, o zaman birlik tasarımı sadece teorik bilgiyle sınırlı kalmaz; diğer zihin faaliyetleri de birlikli yapı içinde görülebilir. Cassirer bu ortak zeminin bağıntı formları olduğunu düşünür. İşte sembolik formlar felsefesi, bilincin de birliğini oluşturan bu bağıntı formlarıyla, birlik talebini metafiziğin elinden alabilir.

Nesneyi tanımış olmak için nesnenin bir bölümüyle *ben*e girmek zorunda olduğu görüşünü değil, *nesne*nin *bilinc*e doğru hareket etmesi görüşünü kabul eden Cassirer'e göre,nesnenin *ben*i derinden etkileyen bu izinin bilinmesi problemlidir. Bendeki nesne *iz*inin yalın orada-varlığı ve öyle-varlığı bu izin etkisinin anlamını açıklamak için yeterli değildir.[103] Başka bir ifadeyle, *Kopernikvari devrim,* tamamlanmış halde bilince verilen nesne olmadığını, nesnenin bilincin kendiliğinden eylemiyle, sentetik birlik vasıtasıyla kurulduğunu kabul etmektir.[104] Fakat saf aklın kategorileri *dünyanın tam bir biçimlendirmesi* değil, *dünya hakkında bir biçimlendirme* olunca, başka nitelikte biçimlendirmelerin varlığı da kabul edilmelidir. İşte buradan hareketle Cassirer akıl eleştirisini geliştirmeye başlar. Ona göre nesne bilincinin kategorileri sadece teorik-aklî etkinlik alanında aranmamalıdır. Bu alanın yanında, izlenimlerin kaosundan doğru teorik bir dünya tablosunun biçimlendiği her yerde nesne bilinci kategorilerinin etkinliği kabul edilmelidir.[105]

Bu anlama doğru genişletilen "*bilgi eleştirisi özel bilimlerin tek başlarına yürüdükleri yolu bütünüyle izlemek ve her yönüyle kavramak; özel disiplinlerin gerçeği inceleme ve tasvir etme vasıtası olan akılcı sembollerin yalın bir yanyana bulunma olarak düşünülüp düşünülemeyeceğini ya da onların aynı düşünsel temel fonksiyonun dışlaştırmaları olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını sormak zorundadır. Eğer akılcı sembollerin aynı temel fonksiyonun dışlaştırmaları olduğu kanıtlanabilirse, o zaman bu fonksiyonun genel şartlarını belirleme ve fonksiyonun etkilendiği ilkeyi açıklama görevi ortaya çıkar. Artık ...cevherin mutlak birliğini sormak yerine, bilginin fonksiyonlarının farklılığına ve çeşitliliğine egemen olan ve farklılık ile çeşitliliği ortadan kaldırmaksızın bilginin fonksiyonunu uyumlu bir fiil halinde, kendi içinde bütünleşmiş düşünsel bir hareket halinde toplayan bir kural sorulur.*"[106] Eleştirel felsefede artık madde ve form,

---

[103] **Die Tragödie der Kultur,** s.108
[104] **Das mythische Denken,** s.39
[105] **Das mythische Denken,** s.39
[106] **Die Sprache,** s.8

varolmanın ilk belirlemelerinden, ontik özlülükten çıkıp saf düşünce kavramları haline gelmiştir. Onlar artık yok edilemez reel-karşıtlık içinde karşı karşıya duran iki varoluş kutbu değildir; tersine, aynı zamanda metodik bağıntı olan metodik karşıtlığın halkalarıdır. Karşıtlığın metodik ilişki içine sokulması, her iki karşıt parçanın anlamının, dayandığımız düşünsel ilişki sistemine göre değişmesine neden olur. O zaman, bilgi *form*unun analizinde bir bilgi tabakası değil, bilginin inşa edildiği unsurların bütünü dikkate alınmalıdır.[107]

Cassirer sembolik formların bilinmesine kesin bir temel aramak amacındadır. Zira eleştirel felsefe nesneyi sentetik birlikte, aklın a priorileriyle teminat altına almış görünür. Bilginin birliği böylece sağlanmış gibidir. Tüm deneyimi mümkün kılan a priori formlar her deneyimi kendi değişmez yapıları içinde bilgi haline getirirler. Fakat nesnenin dışında başka bir gerçeklik, nesne bilgisinin dışında başka bir bilgi mevcut ise, o zaman anlama yetisi kategorilerinden başka bir teminat aramak gerekir.

Cassirer eleştirel felsefenin temel kabullerinden ayrılmadan, sembolik formların bilgisi için farklı bir kesinlik temeli kurar. Ona göre bir düşünsel alanın birliği nesneden doğru değil, nesnenin temelini oluşturan fonksiyondan doğru belirlenebilir ve kesin hale getirilebilir.[108] Nesne kendinde varoluşu ile değil, kendini duyusal algıya verme fonksiyonu ile deneyimlenebilmektedir. O zaman özü varoluşta arayan bir bakış açısı yerine, fonksiyonda arayan bir bakış açısı kurulmalıdır; sembolik formların ürünlerine "*...bakış açısı sadece reel olandan düşünsel olana, nesnel olandan fonksiyonel olana döndürülmelidir.*"[109] "*Felsefî olarak yapılacak şey, yalın biraradalıkları içinde sembolik formların başarılarını tasvir etmenin yanında, onları iç içelikleri içinde anlamak, kendi göreli bağımsızlıkları içinde olduğu gibi, göreli bağımlılıkları içinde de kavramaktır.*"[110] Felsefî düşünce öyle bir bakış açısı kazanmalıdır ki; bu bakış açısı bu formların hepsinin üzerinde, ama aynı zamanda ötesine olmalıdır; formların bütününü kuşatıp kavramaya ve sadece bütün bu formların birbiriyle içkin, yani dıştaki bir aşkın varlık veya ilkeye sahip olmayan ilişkisini elde etmeye imkân vermelidir. O zaman her özel formun kendi anlamını saf biçimde formun konumu vasıtasıyla elde edebilecek, formun içeriğinin ve anlamının, kendine özgü ve zengin iç içe geçmişliklerini ve

---

[107] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.13-14
[108] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.173
[109] **Die Sprache**, s.21
[110] **Sprache und Mythos**, s.79-80

ilişkilerini gösterebilecek felsefî bir zihin sistematiği ortaya çıkar. Çünkü bu iç içe geçmişlik ilişkisinde bir form diğer düşünsel enerjilerle, nihayetinde onların tümüyle birlikte bulunur.[111]

Felsefî düşünce, *zihnin düşünülmüş bir nesnelliğe bağlandığı sistem* kavramına karşı çıkar. Özellikle dinî bilinç böyle bir sistem içindedir. Ama bu karşı çıkış, dinî veya mitik bilincin amaçlarına ya da tümel kavrayış biçimine değildir. Onlar bu nesnelliği düşünsel bir merkeze, birlikli bir orta noktaya bağlamanın mümkün olduğunu kabul ederler. Halbuki eleştirel bakılınca, bu merkez hiçbir zaman verilmiş bir varlıkta değil, ortak bir görevde bulunabilir.[112]

Cassirer verilmişlikte odaklanan dünya tablosunu zihnin hareketine engel görür. Düşünülen bir verilmişlik de olsa, ona dayanan nesnel şey kendi garantisini onda bulur ve zihnin hareketi ona bağlanmış olur. Ayrıca, verilmiş tözel bir şey olacağı için, onun fonksiyonu değil, nesnel biçimde varoluşu, yani tözü düşünce ilgisi haline gelir. Görevde ise verilmişlik yok, eylem ya da fonksiyon vardır. O halde sembolik formları herhangi bir tözlükle ilişkilendirmek yerine, onları fonksiyonları içinde görmek gerekir. Tersi bir bakış açısında ise, formların farklılığı hepsinin ayrı kaynağa bağlanmaları mecburiyetini doğurur. Bu zorunluluk bir çelişki doğurur. Onların bilincin akışından ayrılmamaları ve bilinçten dışlaşmaları, bir sistem oluşturmaları fonksiyonel bakmayı gerektirir. Çünkü sistem bağıntı fonksiyonlarından oluşur. Bu açıdan bakılınca "*...düşünsel kültürün farklı ürünleri; dil, bilimsel bilgi, mitos, din sanat öyle şekillenirler ki; kendi tüm içsel farklılıklarına rağmen, tek bir büyük problem bağlamının parçası haline; tümü bir amaçla ilgili olan çeşitli hamleler haline dönüşürler; zihni geçici olarak tutuklayan salt pasif izlenim dünyasını saf düşünsel ifadenin dünyasına dönüştürürler.*"[113]

Cassirer bu noktada genel anlamda algıyı inceleyip *ifade algısı* ve *ifade fenomeni*nin analizine girişir. Çünkü ifade algısında, şey algısından farklı ve sembolik formlara, onların bilgisine kapı açan nitelikler bulunur.

Sembolik formların analizinde öncelikle şu problemle karşılaşılır: *Belirli bir duyusal-tekil içerik nasıl her zaman genel bir düşünsel anlam taşıyıcısı olabilir?* Bütün

---

[111] **Die Sprache,** s.14
[112] **Die Sprache,**s.12
[113] **Die Sprache,** s.12

bu alanları kendi somut mevcudiyetlerine göre kavramakla ve onların kullandığı işaretleri fiziksel özelliklerine göre tasvir etmekle yetinilirse, o zaman onlar en son temel unsur olarak duyu niteliklerine, özel duyumlamaya indirgenir. Fakat yalın bir duyusal maddenin içinde gözlenen nitelik vasıtasıyla bu madde yeni ve çok yönlü düşünsel nitelik kazanır. Bu bir mucizedir. Sadece yükselerek ve alçalarak, şiddet ve özellik vasıtasıyla farklılaşan fiziksel ses dil şekline sokulunca, en ince düşünsel ve duyusal farklı ifade görevini üstlenir. Ses önce doğrudan ***olan şey*** iken, dolaylı yaptığı ve *ifade ettiği* şey karşısında geri çekilir.[114] Duyusal bir şey düşünsel içerik kazanmakla, düşünsel içerik taşıyıcısı olmakla, onun duyusallığı geri planda kalır. Başka bir deyişle, o duyusal şey olarak değil, düşünsel şey olarak algılanır. Çünkü bu ses, *ifade* etmektedir.

*Düşünsel olan*ın parçalanmadan, bütünlük halinde kavranması için bütün bilinç fenomenlerinin temel ve aslî olgusuna, algıya yönelmek gerekir. Algı ise kendini bize ikili yüzüyle gösterir. Belirli bir nesnesi olmayan ve ona yönelmeyen bir algı olamaz. Algının zorunlu ilişki nesnesi ***o*** ve ***sen***dir. Algıda daima ben-kutbu nesne-kutbundan ayrılır. Benin dünyasındaki, bir durumda şey-dünyası, bir başka durumda kişi-dünyasıdır.[115] Algı sırf şey/nesne algısından ibaret görüldüğünde, kendisinden nesnel duyumlama verileri elde edilen ama nesne gibi olmayan algı nesneleri; mesela *sen* ya da duyusal işaret, nesne gibi algılanır. Daha genel açıdan bakıldığında, gerçekte salt nesne olmayan şey salt nesne haline getirilir. Duyu verileri nesneyi bize adeta kopyalarcasına taşır. Çünkü somut duyu verilerinin somut nesnesi vardır. Halbuki duyumlanan, algı nesnesi olan bir ifade fenomeni duyu verilerinde kendi duyusal nitelikleriyle yer almakla birlikte, kendi iç yapısıyla kendini vermez. Nesnede ilk bakışta duyusallığın ötesinde çok fazla bir şey yok gibi görünür. İfade ise tümüyle duyusallığın ötesinde bir şeydir.

Cassirer *doğal durum* içindeki algılarda bile belirli bir ifade fonksiyonu olduğunu, sadece bu fonksiyona istinaden, *doğal dünya tablosu*nun kendi değişmez şeyleri ve özellikleriyle inşa edildiğini ifade eder; bu konuda yapılan yorumlara katılır ve renk algısından örnek verir. Görme fiili tek tek ışık duyumlamalarından ibaret sayılamaz. Görmede ışık yayılmalarının tek tek görülmesi söz konusu değildir. Işık

---

[114] **Die Sprache,** s.26-27
[115] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.38-39

yayılmaları vasıtasıyla dıştaki şeyler aracılı olarak görülür. Normal görme yüzeyden yansıyan ışıklarla gerçekleşir. Bu ışıkların verileri şeylere yapışır ve onların nitelikleri olarak kavranır. Ayrıca, ışığın o anki yoğunluk ve niteliği hakkında değil, şeylerin bizzat kendisi hakkında bilgi edinilir. Yansıma farklı şartlar altında ve değiştirilen renkler halinde olsa bile, o nesneyi önceki rengiyle algılarız.[116] Modern psikolojide *algıda değişmezlik* olarak adlandırılan *değişen algı ortamlarında nesneyi önceki haliyle algılama* işleminde, gerçekte bize gelen ışık yansımaları olduğu halde, onları sırf kendileri olarak değil, nesne nitelikleri olarak algılama durumu, ışık yansımalarının nesneleri temsil ettiğini gösterir. Yani somut ışık yansımalarının arkasında, sırf yansımadan ve yansıyanda olandan daha fazla bir şey barınmaktadır. Duyu verileri nesnelerin adeta kopyasını taşıyor gibi göründüğü halde, aslında onları temsil etmektedir. Ancak bu temsilde düşünsellik değil, nesne egemendir.

O halde algıya bakışı değiştirmek, algıyı sırf algı-nesne ilişkisinin dışında kavramak gerekir. Çünkü ifade ve özellikle de nesne-kutbundaki bir *sen* algısının inşası nesne algısının inşasındaki düşünsellikten daha fazla düşünsel boyut içerir. Cassirer'e göre algı düşünsel ilişkilerden soyutlanıp salt kendi nesnelliğinde gösterilemez. Sadece duyusallık *kendisi olan*dır ve belirli anlam fonksiyonlarına göre düzenlenince var olur. Ama algının yeni bir evreni de mevcuttur. Düşünceye ait olan bu evren algıyı kuşatır ve sembolik form dünyasının inşasında açıkça ortaya çıkar.[117] Bir algı ağacı benzetmesi yapan Cassirer bu ağacın kökünü, emprik psikoloji ve bilgi öğretisinin her gerçeklik bilgisinde temel olarak gördüğü yalın duyum ve iç düşünüş ilkelerinde görmez. Bu kök duyum unsurlarından değil; doğrudan ve aslî olarak ifade niteliğinden ibarettir. Somut tamalgı saf nesnelleştirmenin zirvesinde de ifade niteliğinden kurtulamaz. Tamalgı nesnenin neliğine yönelir yönelmez, görünüşün nesnel yorumundan bağımsız olan bütün nitelikleri, korkutucu veya cezbedici vb. gibi nitelikleri kavrar.[118] Özellikle nesnenin sırf nesnel veriler altında değil, *fizyonomik* nitelikler altında, yani duyu verilerinin tümünden nesneye ilişkin çıkarılan psikolojik durum, anlam altında algılanması; daha doğrusu algılama sonucunda bu niteliklerin elde edilmesi duyu algısında bile ifade fenomeninin varlığını gösterir.

---

[116] **Zur Logik des Symbolbegriffs**, s.215-216
[117] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.71
[118] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.78

Duyumlanabilir gerçeklikler; renk, dokunma, tat doğrudan deneyimlenebilir şeylerdir. Ruhsal varoluş da bu temel gerçekliklerden anlaşılabilir ama, hep belirsiz kalır. Fenomenolojik analiz bu varsayımı onaylamamakla beraber, hiçbir inceleme türü duyusal algıyı ifadenin algısına tercih etme yetkisi vermez. Her önyargısız psikolojik inceleme, çocuğun ilk yaşantısının ifade yaşantısı olduğunu doğrular. Çocukların yetilerine *şeyler* ve *şeylerin özelliği* ile ilgili algılama daha geç girer. Burada kesin etkili olan, özellikle dildir.[119] Eğer biz bir *kosmos*tan konuşabiliyorsak, bu, Heraklitçi oluş akışını herhangi bir şekilde durdurduğumuz, akıştan kalmış olan kesinlikleri açık hale getirmeye muktedir olduğumuz anlamına gelir. Bu dönüşüm algının kendisinde olur ve hiçbir zaman *şeyler*in algısına dönüşmez.[120] Olup bitmekte olan bir şeyin ifade haline getirilmesi, ifade akışın durdurulduğunu ve kesin bir sabitlik kazandığını gösterir. Cassirer fiziksel anlamdaki iç veya dış olgularda kalıcılık görmez. Ona göre fiziksel tepkilerde anî bir patlamayı dinginlik durumu izler ve duygu bir kez ortadan kalktıktan sonra, herhangi bir kalıcı iz bırakmadan sona ermiş olur. Simgesel anlatım ise azalma değil, güçlendirme anlamına gelir. Burada hem dışlaştırmayla, hem yoğunlaştırmayla karşılaşırız. Duygularımız dil, söylence, sanat ve dinde yalnız salt edimlere değil; yapıtlara dönüştürülür. Bu yapıtlar yok olmazlar; inatçı ve kalıcıdırlar. Fiziksel bir tepki bize yalnız çabuk ve geçici bir rahatlama sağlayabilir. Simgesel bir anlatım ise *tunçtan daha uzun ömürlü anıt* haline gelebilir.[121] Bu açıdan da sembolik formlar felsefesi düşünsel ifade fonksiyonunda varlığın kopyalarını ya da suretlerini değil, şekillendirme tarzlarını ve sistemlerini; vakıf olma değil, *anlam verme* organlarını görür.[122]

Temel ve kullanımı güvenilir kabul edilen mantıkî kategorilerle, *ifade algısı*nın gordionvari düğümü çok zor çözülür. O zaman tek yol bu düğümü parçalamaktır. Bu parçalama saf fenomenin içine dalınca yapılır. İfade fenomenini kesin şekilde yargı ve duyu yaşantılarının, taklit içeren tasarımların, duyumlama verilerinin bir toplamı olarak yorumlamanın imkânsızlığı açıktır. Eğer bir ifade algısı teorisi genel-olgularda olması gereken yalın *duyu nitelikleri* ile işe başlamak; *fiziksel* şeylerin hafiza işlemleri ve karmaşık sonuç çıkarma süreçleri vasıtasıyla bu duyu niteliklerine nasıl tamamlayıcı olarak katıldığını göstermeyi deneyerek inşa edilmek istenirse, amaca erişilemez. Fakat

---

[119] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung, s.45**
[120] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe, s.74**
[121] **Devlet Efsanesi, s.57**
[122] **Das mythische Denken, s.267**

ifade algısının da duyusal algı olduğu, bu algının, duyusal algılamanın farklı temel niteliklerini; seslerin işitilmesini, renklerin görülmesini vb. tamamlayıcı durum olarak kendinde taşıdığı inkar edilemez. *Utanç kızarması* elbette görülen bir kırmızıdan, çıkarsamayla belirlenmiş ya da fantezi eklenmiş mahcubiyetten meydana getirilemez.[123] Yani ifade algısı da olgusal bir temele sahiptir; o, öncelikle duyusal bir şeydir. Nesne de duyusaldır. Ancak bu ikisinin algılanması, daha doğrusu bunlardan alınan duyusal alımlamanın bize taşıdıkları ve zihinde algı bilgisine dönüşen unsurlar aynı olamaz.

İfade fenomeni duyusal ve düşünsel şeylerin en mükemmel birleşme zeminidir. İfadede, duyusal unsur ile düşünsel unsur arasında saf sembolik ilişki vardır. Cassirer'e göre böyle bir ilişki biçiminin en somut örneği beden-ruh ilişkisidir. Beden ve ruhun ilişkisi şey ve nedensellik ilişkilerine benzemeyen saf sembolik ilişki için ilk prototip ve örnek teşkil eder. Burada içteki ve dıştaki, önce veya sonra, etkileme veya meydana getirme yoktur. Beden-ruh arasındaki ilişkide ayrılmış unsurların bir bağıntısı; birleşmesi gerekli olmayan, aslî olarak anlamı gerçekleştiren bir bütün olan bağıntı hüküm sürer. Bu bütünlüğün bizzat kendisi yorumlanır.[124] Saf ifade fenomeninin incelenmesinde, bu inceleme yönelişlerinin tümünde beden ve ruhun, fiziksel ve zihinsel olanın ilişkisinin zorunluluğu kendini gösterir. Bu ilişki zorunluluğundan dolayı *varoluş* ve *bilinc*in, *madde* ve *form*un birbirine karşı iki farklı tabaka teşkil etmesi anlayışı dışta bırakılır.[125]

İfade fonksiyonu fenomeni incelenince; bu fenomende *bedensel* ve *ruhsal* olan tamamlayıcı ve dıştan birbiriyle bağlı, aynı zamanda herhangi bir şekilde *birleşmiş* olduğu için, bedensel ve ruhsal olanın ayrılmasının mümkün olmadığı anlaşılır.[126] İfade fenomeni hem fiziksel, hem düşünsel içerik taşıdığı için, onun incelenmesinde kendisi için ve kendi içine kapanmış iki unsur değil, birbiri içinde var olan *birliktelik* anlayışı öne çıkar. Onların özdeş, birbiri içinde adeta eriyerek var olan şeyler olarak nitelenmesi gerekmez. Yani ifade fenomeninin incelenmesinde farklı bir bakış açısı ortaya konulmuştur. Onlar fonksiyonel bir bağıntı içinde görülürler. Cassirer beden-ruh ilişkisi ile ilgili yapılan bazı yorumlara bu bağlamda katılır ve kendi probleminin merkezinde aynı yaklaşımın bulunduğunu ifade

---

[123] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.222
[124] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.117
[125] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.230
[126] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.221

eder. Bu yorumlara göre, varlığın bedensel-ruhsal şeklindeki ayrılığı *yarıyarıyalık*tır. Ruh bedenin duyusu ve beden ruhun görünüşüdür. Ne biri diğerine, ne diğeri birine etki eder. Çünkü onlardan hiçbiri şeyler dünyasına ait değildir. Şeylerin bir diğerinin etkisinden ayrılamazlığı gereğince, *meydana getirme*, sebep-sonuç ilişkisi, parçalanmamış bir bağlantının ayrılmış parçalarının ilişkisi olarak düşünülür. Halbuki anlam ve olgu bir ilişkinin bizzat kendisidir ya da onlar her ilişkinin ilk örneğidir. İşaret edilen ve işaret eden arasındaki ilişki sebep-sonuç ilişkisinden farklı ve gerçekten üstündür. Kavram nasıl dil sesinde saklıysa, ruh da bedende saklıdır. Kavram kelimenin, ruh bedenin anlamıdır. Kelime düşüncenin elbisesi, beden ruhun görünüşüdür.[127] Bu bakış açısında öne çıkan şey, varolan şeyler olarak ruh ile bedenin nitelikleri değil, karşılıklı ve fonksiyonel ilişkileridir.

"Olgu ile onun içinde ifade edilen ruhsal içeriğin; kelimeyle onun içinde ifade edilen anlamın ve nihayet soyut herhangi bir ***işaretle*** *işaretin gösterdiği anlam içeriğinin ilişkisi, şeylerin mekânda yanyana ortaya çıkışları, olayların zamanda bir diğerini izlemeleri ya da reel değişimlerin birbirinden ortaya çıkmaları gibi bir ilişkidir."*[128] Fakat ifade edilenle onun taşıdığı anlamın ilişkisi formel olarak bu şekilde olmasına rağmen, tek biçimli ifade-anlam ilişkisi yoktur. Cassirer'e göre dile kendi içeriğini ve karakterini veren *ifade fonksiyonu* bilimsel bilgi kavramlarında hüküm süren *anlam fonksiyonu* ile bir değildir. Anlam fonksiyonu ifade fonksiyonunun doğrusal devamı sayılamaz. Her ikisi farklı nitelikte anlam verme şekillerini kendilerinde taşır.[129] Bu açıdan da *"...her formun anlamı onun ifade ettiği şeyde değil, sadece bizzat ifadenin içteki yasalılığında ve kipliğinde, biçiminde ve niteliğinde aranabilir. O halde bu oluşum yasalılığında, ..şekillendirmenin özgüllüğü ve değeri, ...doğrudan olgularla yakınlık içinde değil, olgulardan uzaklaşma içinde kesinleşmiş halde bulunur. Doğrudan varoluştan ve doğrudan yaşantıdan bu uzaklaşma, onun düşünsel bilinçliliğinin, görülebilirliğinin şartıdır."*[130] Yani anlam salt bireysel içselliğe değil, formun içselliğine; formun bilinçte oluşan genel sistemine bağlıdır.

Varlığın düşünsel biçimlendirilmesi ve bunun form halinde dışlaştırılmasında, görünüş ve düşünce arasındaki temel ayrılığın kaybolduğu bu tabloda *sembol*lerin

---

[127] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.117
[128] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.118
[129] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.67
[130] **Die Sprache,** s.135

dünyasına tutuklu kalırız. Fakat burada, kendinde var olan bir *nesne* dünyasını temsil eden semboller değil, ilkesi ve kaynağı bizzat zihnin özerk oluşturma faaliyetinde aranabilecek sembol dünyaları söz konusudur. Biz *gerçeklik* diye adlandırdığımız şeyi yalnızca bu dünyalar vasıtasıyla temaşa ederiz ve ona bu dünyalar içinde sahip oluruz. Çünkü zihne açılan en yüksek nesnel gerçeklik, nihayetinde kendi gerçek eyleminin formudur.[131] Elbette burada söz konusu olan gerçeklik sırf *nesnel* gerçeklik ya da duyusal algıyla sahip olduğumuz değildir. Aksi halde semboller veya sembolik formlar sınırlandırıcı, kendilerinin dışında bir bakışı/seyiri, bilmeyi imkânsız kılan zihin gözlükleri, bilinci tutuklayan kategoriler olur. Buradaki gerçeklik, soyut bağıntılar içinde bütün olarak zihnimize açılan, dış dünyanın sistemliliğini kavrayışımızda şekillenen bir gerçekliktir.

Cassirer bu noktada şunu sorar: Algının *nesnesel* yönelimiyle, teorik bilincin gelişiminde ve ilerleyişinde ifade algısının ayağı kaydırılabilir mi? Şey algısı yanında ifade algısı da bağımsız bir haklılığa, gerçek bir alana dayanır mı? İfade algısının bu alanının inşasında şey algısı vazgeçilmez midir?[132]

Şeylerin algısıyla ifade algısını mukayese ettiğimizde, ifade algısının özel bir *güçlük* ve *kavranamazlık* içinde barınıyor gibi göründüğünü kabul etmek gerekir. Böyle bir kavranamama ve güçlük, doğal dünyaya bakışta yoktur. İfade algısı ifade analiziyle kendini açar ve bu analiz içinde kendini tümüyle evinde zanneder.[133] İfade algısı alanı, bize gerçekliğin doğa nesneleri olarak değil, başka özneler olarak göründüğü bilme formu içindedir. Başka özneleri bilme her zaman problem teşkil etmiş ve bununla ilgili çeşitli teoriler ortaya konulmuştur. Bütün teoriler gerçek bilinç durumuyla ilgili olan bilmeyi, şey algısı formuna taşıdılar. *Sen* algısı da genel şey algısı formuna indirgendi.[134] Bu indirgemeyle Cassirer, eleştirel geleneğe uygun olarak baştan kabul ettiği *nesnenin özneye doğru hareketi*nin, farklı özneler arasında gerçekleşmesi durumunda, bilme güçlüğünün daha da nazikleştiğini işaret eder. Böyle bir geçiş hareketinde aynı içerik uygun durumda sırf bir kopya olarak *ben* ve *birdiğeri*nden ibaret olur. Fakat böyle bir durumda aynı cinsten mevcut/kopya vasıtasıyla sendeki benin, bendeki senin nasıl bilinebileceği, bu mevcudun nasıl başkasından *kaynaklanan* olarak

---

[131] **Die Sprache,** s.47
[132] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.93
[133] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.44
[134] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.93

yorumlanabileceği anlaşılmaz kalır. Bu noktada *ifade* olgusunu açıklamak için sırf edilgen *izin* yetmediği ortaya çıkar. Nesnel varolanı kopyalarken düşünselliği kavrayamayız. Saf duyumcu teori buna inanır ve bu da onun zayıflıklarından biridir.[135]

Cassirer'e göre sen ya da ifade algısının şey algısına indirgenmesi, yani "... *deneyimlenebilir şeylerin tümünün şeysel içeriklerden ibaret olan ya da bu içeriklerden zorunlu olarak parçalar halinde oluşması gereken bir kompleks yapı olarak kabulü, saf deneyim-ufkunun keyfî teorik bir kısıtlamasıdır. Gerçekte bu ufkun içinde ifade-algısı şey-algısı karşısında psikolojik-önceliğe sahiptir...İfade algısı kendi özel formuna, kendi gerçek **özlülüğüne** sahiptir. O bu özlülüğe diğer varlık ve duyum alanlarının belirlenmesi için geçerli olan kategoriler vasıtasıyla sahip olmamıştır; aksine, bu kategorilerin yerine geçirilmiştir.*"[136] Gerçek bir genel ve evrensel bir fonksiyon olarak saf ifade fonksiyonunun anlam ve içeriği, mitos ve teorinin, mantıkî inceleme ve estetik seyirin ayrılışında bulunan bir şey olarak ele alınamaz. Onun kesinliği ve gerçekliği, deyim yerindeyse, , mitik-öncesi, mantıkî-öncesi ve estetiksel-öncesidir. Saf ifade fonksiyonu bütün bu biçimlendirmelerin herhangi bir şekilde filizlendikleri ve tutuklanmış kaldıkları ortak zemin oluşturur. İşte bunun için, bu gerçeklik, sabitleştirilmesi denendiği ölçüde, yani gerçeklik baştan itibaren tek bir alana bağlanmak ve bu alanın kategorileri vasıtasıyla gösterilmek ve belirlenmek istendiği ölçüde, o elimizden çıkıp gidecek gibi görünür.[137]

Sembolik ifade biçimleri olarak sembolik formların bu ortak temeli, ifade fenomeni teorik bilginin ve mantığın bakış açısından doğru da anlaşılamaz. Çünkü "...*o zaman bilginin birliği sadece, nesnelerin ilişkili olabileceği her bilginin kesin tek yapılı olarak kavranmasıyla korunabilir.*"[138] O zaman fenomenolojik analizde hangi süreçlerde fiziksel şeyin psişik şey haline geldiği sorulmamalı; algı, şey algısı yerine saf ifade algısının olduğu, ayrıca içteki ve dıştakinin birlik teşkil ettiği noktaya kadar geriye doğru izlenmelidir. Şayet burada bir problem varsa, o da *zengin ruh hayatı* problemi değil, sürekli gelişen *dışlaştırma* problemidir. Bu dışlaştırmayla aslî ifade nitelikleri tedricen nesnel *karakteristik işaretlere*, şey belirlemeleri ve şey özelliklerine geçer. Bu dışlaştırma, ifadenin dünyası başka bir forma geçtiği ve *temsilin dünyasına* ve nihayet

---

[135] **Die Tragödie der Kultur**, s.108
[136] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.94
[137] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.95-96
[138] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.96

saf *anlam* dünyasına yakınlaştığı ölçüde kuvvetlenir.[139] Bu açıdan bakıldığında, ifade fenomenleri olarak sembolik formlar ifade algısının bu karakteristik nitelikleri içinde incelendiği zaman, hepsi, zengin ruh hayatının dışlaştırmaları olarak kendini gösterir.

Cassirer bu noktada sembolik formların bilgiye taşınmasının temellerini belirlemiş olmaktadır.

2.3.Sembolik Formlarda Öznel-Nesnel Karşıtlığının Aşılması

Varlığın bilinmesi problemi ile başlayan, varlık-düşünce, görünüş-gerçeklik ilişkisi gibi isimlendirmeler altında tartışılan öznel-nesnel olanın ilişkisi, düşünce tarihi boyunca farklı şekillerde konumlanmıştır. Değişik adlarla adlandırılmışsa da, düşünce ya da görünüş özne kutbunu, varlık ya da gerçeklik nesne kutbunu temsil eder. Bu ilişkinin zaman içinde karşıtlık şekline dönüştüğü ve düşünürlerin bu problemi bazen nesneyi, bazen özneyi temel alarak çözmeye çalıştıkları görülür.

Antik felsefenin ilk devri her şeyden önce bir tabiat felsefesidir; yani bu devrin felsefesi öncelikle cisimler alemini bilmek ister.[140] Herakleitos bu anlamda varlığın aslını sorar. Herakleitos'a göre alem bitmeyen bir değişme içindedir. Bu alemde sabit olan, devam eden bir şey yoktur. Sabit sandığımız her şey sadece bir görünüştür. Alemdeki bu sürekli oluş da eşyanın zıtlarına dönüşümü ile gerçekleşir. Bu zıtlıktan alemdeki sürekli oluş doğar; alemdeki her şey akış halindedir. Sabit kalan tek şey bir madde olmayıp, bütün değişmeyi idare eden kanundan ibarettir.[141] Hareketsizlik, durma, bir kelime ile varlık duyuların bir yanılgısıdır. Aynı nehre iki kez girmek mümkün değildir. İçine daldığımızı sandığımız dalgalar artık bizden uzaktadırlar.[142]

Bunu nasıl bilebiliriz?

Herakleitos duyusal algı ve akılsal sezgi ve kavrayış (logos) arasında ayırım yapar. Gözlemi bilgimizin zorunlu ön koşulu olarak görür ama, onu bilgiyi temellendirmekte yeterli kabul etmediği söylenebilir.[143] Duyular bize durmayıp geçen şeyi gösterirler ve yalnızca duyuma dayanan bilim aldatıcıdır. Duyular tek algı aracımız

---

[139] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.99
[140] Ernst von Aster, **Felsefe Tarihi Dersleri**, Yayına Hazırlayan: Macit Gökberk, İ. Ü. Edebiyat Fak. Yay., İst.,1943, s.68
[141] Aster, **age,** s.35-37
[142] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev.: H Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst.,1993, s.22
[143] Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi I**, İzmir,1995, s.110

değildirler ve bundan başka akla sahibiz: Ezelî ve ebedî oluşta tek hareketsiz nokta olan tanrısal kanun.[144]

Parmenides ise varlığın neliği sorusuna verdiği cevapta, Herakleitos'un kesin biçimde karşısındadır. Parmenides felsefesinin başına, diğer bütün düşüncelerinin kendisinden çıkarılabileceği kilit mahiyetinde olan şu önermeyi koyar: Varlık vardır, yokluk yoktur. Bu önermeye aykırı olan, varolmayanı var yapmaya kalkışan her felsefe daha ilk adımda yanlış yola sapmış olur.[145] Varlığın var olmadığını söylemek imkânsızdır. Çünkü var olmayan düşünülemez, bilinemez ve dile getirilemez.[146] Önceki bütün filozoflar ve özellikle Herakleitos bu prensibe aykırı hareket etmiştir. O, değişmeyi, hareketi ana prensip yapmıştır. Halbuki böyle bir prensibi kabule kalkarsak, zorunlu olarak çelişkiye düşeriz. Değişmeyi prensip diye düşünmek bir şeyin önce belirli bir şey, sonra da başka bir şey olduğunu düşünmek demektir. Bir objenin değiştiği kabul edilirse, bu obje hem kendisi, hem kendisinden başka bir şey olur.[147] Değişmede değişen şey bir an önce ne ise o şey olmaktan çıkmakta ve başka bir şey olmaktadır. O halde önceki şeyin neyse o olarak ortadan kalktığını, buna karşılık bir an önce olmayan yeni bir şeyin ortaya çıktığını kabul etmek gerekir. Bu, bir an önceki şeyin varolmadığını, ortaya çıkan şeyin, önce var değilken şimdi var olduğunu söylemek demektir. Bu, akılsal bakımdan imkânsız dır. Varolan nereye gitmiştir ve varolmayan nereden ve nasıl varlığa gelmiştir?[148]

Eleacı varlık kavrayışında *düşünce* ve *varlık* öyle kavranır ki; onlar sadece birbiriyle ilişki içinde değildirler, aynı zamanda onların birbirine uygun olmaları gerekir. Düşünce ve varlık birbiriyle örtüşür. Var2lık *olan* şeydir; kendi saf özüne göre anlam kazanır; doğrudan düşünme vasıtasıyla kavranabilir ve sadece düşüncede gözlenebilir. Bu yüzden varlık ve düşünce sıkı özdeşlik ilişkisi içinde bulunur. Eleacı anlayışta düşüncenin gerçek-özdeş, değiştirilemez varlığa bağlanmasından şu sonuç çıkar: Düşünce oluşu meydana getirmemiştir ve bu oluşu kavrayamaz. O zaman düşünce oluşu inkar etmeli ve kendi içinde çelişkili bularak reddetmelidir. Bu sonucu Eleacı mantığın öncüllerinden çıkaran Zenon'un aporileri kabul edildiğinde, duyum

---

[144] Weber, age, s.23
[145] Aster, age, s.39
[146] Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.118
[147] Aster, a.g.e. s.39-41
[148] Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.120

dünyası tüm bağımsız gerçekliğinden yoksun bırakılır; fenomene herhangi bir biçim verme denemesi reddedilir ve duyu dünyası kendi içinde *boş* bir fenomen haline gelir.[149]

Parmenides'e göre değişmenin, hareket ve çokluğun olduğuna inanmamızın kökü, bizi devamlı olarak yanıltan duyusal algılarımızda bulunur. O, bu noktada Herakleitos ile aynı düşüncededir.[150] Her şeyin aktığı anlayışı bizi *görünüş alemi* ile *reel alemi* birbirinden ayırmak gerektiği fikrine ulaştırır. Görünüş alemi duyularımızla kavradığımız alemdir, bu alemin arkasında gizlenen reel aleme ise ancak akılla varabiliriz. Görünüş alemi sabit ve devamlı eşyadan oluşmuş gibi görünür. Halbuki gerçek alem devamlı oluş halindedir. Duyularımız bize bir nehri hep aynı nehir olarak gösterirler ve böylece bizi yanıltırlar. Fakat akıl bize hakikati, alemin asıl manzarasının nasıl olduğunu gösterir.[151] Bu anlayışta Herakleitos ve Parmenides birleşirler fakat bu iki alemden hangisinin gerçek, hangisinin görünüşte olduğu noktasında iki filozofun yolları birbirinden tamamen ayrılır. Herakleitos'a göre sahte ve görünüşte alem içinde eşyanın sabit kaldığını sandığımız alemdir; asıl gerçek alem ise sürekli değişme içinde bulunan alemdir. Parmenides'e göre ise sahte ve görünüşte olan alem değişme halinde bulunandır; ancak değişmeyen, duran ve bir olan alem hakiki alemdir.[152] Parmenides'te akıl için bölünmez bir birlik olan evren, duyulara göre rakip iki aleme veya elemana ayrılır.[153]

Parmenides'in akılsal bilgi-duyusal/deneysel bilgi ayırımında daha önceki filozoflardan, bu arada Herakleitos'tan daha ileri gittiğini söylemek zorundayız. Bu tutuma göre deneyden hiçbir veri almaksızın ve ona hiçbir şekilde itibar etmeksizin, hatta ona tamamen ters düşerek sadece ve sadece mantıksal akıl yürütmelere dayanılmalıdır. Çünkü her türlü duyu-deney bilgisi en iyi ihtimalle bir *sanı* vermekten daha ileri gidemez. Sanı ise doğrunun ve hakikatin zıddıdır.[154] Parmenides varlığı düşünceye, düşünülmeye özdeş kılmaya çalışmamaktadır. Onun için asıl olan, temel olan, önce gelen varlıktır ve varlık var olduğu için düşüncenin konusudur. Buna karşılık var olmayan da var olmadığı için düşünülmez ve ifade edilmez.[155]

---

[149] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.204-205
[150] **Aster, age,** s.40
[151] **Aster, age,** s.37
[152] **Aster, age,** s.40
[153] **Weber, age,** s.18
[154] **Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I,** s.113
[155] **Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I,** s.119

Herakleitos ile Parmenides veya Herakleitosçular ile Elea mektebi arasındaki zıtlık felsefe tarihinin ilk gerçek ve şuurlu görüş ayrılığını ifade eder.[156] Sonraki filozoflar Herakleitos-Parmenides çatışmasının ortaya koyduğu varlık-oluş arasındaki ilişkiler problemini kendi felsefelerinin merkezi problemi olarak konumlamak zorunda kalırlar.[157] Herakleitos'un kendinden sonrakiler üzerinde etkisi çok büyük olmuştur. Onun oluşu tanrılaştırması Parmenides'in tepkisini ve oluşun inkarını doğuracaktır. Herakleitos-Parmenides zıtlığı ise Yunan felsefe tarihinde bundan sonra ortaya çıkacak olan çoğulcu materyalistlere yol açacaktır. Platon ve Aristoteles'in öğretileri Herakleitos'un oluş öğretisi ile Parmenides'in varlık öğretilerinin birleştirilmesi denemeleri olarak tanımlanabilirler.[158]

Oluş ve oluşun inkarı ile başlayan, varlığın özünü bilme çabaları görünüş-gerçeklik ayırımını, buna bağlı olarak da duyusal-akılsal bilgi ve varlık ayırımını doğurmuştur. Artık düşünme faaliyeti bu öznel-nesnel karşıtlığının aşılmasına yönelir. İnsanı her şeyin ölçüsü kabul etmekle sofistler, özne kutbunu temsil ederler. Ama bu ölçü içinde bütün özneler için aynı şekilde bilinebilecek bir nesnelliğin olmadığı ve olamayacağı sonucuna varmakla, karşıtlığı adeta görmezden gelmekle ya da nesnel şeyin bilinme imkânını reddetmekle aşmaya çalışıyor görünürler.

Bu süreçte duyuların öznelliği ve tek tek somut varlıkları bilebileceği de kabul edilir. Ama bu bilgi gerçek bilme sayılmaz. Akla ise, kendine taşınan verilerin dışına çıkıp nesnel olan şeyi bilmesi görevi yüklenir.

Platon'da varlık-düşünce ilişkisi ve oluş daha farklı yorumlanır. *"Eleacılığın duyu dünyasının boş bir fenomen olduğu sonucu Platon tarafından da kabul edilir. Platon'a göre de... bilgi eğer değişmez bir nesneye, saf özdeşlik içindeki bir sabit olana yönelmezse, kendi içinde hiçbir sağlamlığa, hiçbir sınırsız doğruluk değerine erişemez. Bundan dolayı istikrarsız görünüş içinde süzülen, doğru anlamda hiçbir zaman **kendi kendisiyle aynı** olmayan duyu nesnesinden bilgi alınamaz. Ondan sadece, ...Platon'un **inanma** ya da **sanı** adıyla işaret ettiği belirsiz kavrayış alınır. İnanma ve sanı dışında, oluşun bilgisine asla erişilemez."*[159] Yani *"...varlığın oluşla ilgisi ne ise, gerçeğin de*

---

[156] Aster, age, s.38-41
[157] Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi I**, s.113-114
[158] Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi I**, s.111
[159] **Zur Logik des Symbolbegriffs**, s.205

inanla ilgisi odur."[160] Fakat Cassirer Platon'un bu sonuçta durup kalmadığını, onu aştığını ifade eder.

Platon'a göre algılarımıza konu olan objeler devamlı değişme halindedirler. Bu gibi objeler için Herakleitos'un görüşü, yani eşyanın sürekli bir akış içinde olduğu iddiası doğrudur. Özel algılarımız bize sadece tek tek objeleri gösterirler. Fakat her türlü bilgi her şeyden önce genel kavramlar teşkil etmek demektir. Genel kavramları düşünmeden hiçbir bilgi meydana gelmez. Bu tek tek objeler düşünce sayesinde genel bir kavram altında toplanırlar. Genel kavramlar gerçek bir varlığa sahiptir ve ezelî ve ebedî olan bir alem vücuda getirirler. Platon bu genel kavramlara *ideler* ismini verir. İdeler aynı zamanda mükemmel olan varlıklardır. Bir objeyi bilmek onun idesini, dolayısıyla idealini bilmektir.[161] Mağara benzetmesinde[162] görünen, duyunun konusu olan evren ile gerçek, aklın konusu olan evren ayırımını Platon çok açık biçimde yapar.

Platon'un ideaları düşüncenin konusu olan, düşünülen şeylerdir. Ama bundan dolayı onların yalnızca düşünce nesnelerinden ibaret oldukları, ideaların sadece düşünsel varoluşa sahip oldukları sonucu çıkmaz. Platon ideaların veya kavramların dış dünyada insan zihninden bağımsız olarak, gerçek bir varlığa sahip olduklarını düşünmektedir. Onlar böyle bir varlığa sahip oldukları içindir ki, zihnin de konusudurlar. Ancak idealar duyusal dünyadan ayrı bir yerde ve duyular tarafından kavranamayacak bir varlık tarzında bulundukları için, yalnızca akıl veya düşünce tarafından görülebilir.[163]

Cassirer'e göre eğer Platon Eleacı düşüncedeki birlik-çokluk karşıtlığında birliği kesinlikle var olan olarak gösterseydi, saf idealar dünyası düşüncesi reddedilecekti. İdealar düşüncesi gerçi oluş kavramını dışta bırakır ama, farklılık kavramını talep eder. Düşüncenin, doğruluğun dünyası, hepsi farklı olan fakat bir diğeriyle sıkı ilişki taşıyan bir konumlama çeşitliliği içinde kurulur. Her idea elbette kendinde belirli bir şeydir ve kendi içine kapalıdır; sarsılmaz, sadece kendine bağlı tek biçimli ve benzersiz yapıya sahiptir. Fakat bu tek biçimlilik niteliğinden, ideanın mutlak olarak *kendi kendisi*nin sonucu olduğu yargısı çıkmaz. İdeanın salt-varlığı ve öyle-varlığı, bir başkasıyla ilişki taşır. bu ilişkinin olabilirlik şekli ve onun kesin bilgi içeriği haline getirilebilirliği,

---

[160] **Platon, Timaios,** Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay, MEB Yay., İst.,1989, 29 c
[161] **Aster, age,** s.125-129
[162] **Platon, Devlet,** Çev.:S.Eyüboğlu-M.A.Cimcoz, Remzi Kit., İst.,1975, s. 514-518
[163] **Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I,** s.119

çözülmeye çalışılan bir problemdir.[164] Platon oluş ile varlığı, akıl ile duyuyu başka bir zeminde buluşturmaya çalışmıştır. Bu ilişki tarzında duyusal varlığın gerçekliğin inkarı pahasına düşünce-varlık ilişkisi kurulmuş; karşıtlık, varlığa başka bir alemde tözel nitelik tahsis edilerek aşılmaya çalışılmıştır. Ancak gölge varlık-idea karşıtlığı yine de sürmektedir.

Aristo duyusal kalitelerin duyudan ayrı olarak nesnel bir varlığa sahip olduğuna inandığı gibi, zihinsel varlıkların, yani formların veya özlerin de düşünen varlıktan ayrı ve bağımsız olarak var olduklarına inanmaktadır. Ona göre bilgide esas olan, özne ve onun tasarımları değildir, nesne ve onun özne üzerinde meydana getirdiği izlenimlerdir. Bilgi bilene değil, bilinene görelidir. Bu hem duyusal bilgi, hem akılsal bilgi; hem duyusal varlık, hem akılsal varlık için geçerlidir.[165] Aristo için reel olan bireysel olandır. Küllî kavramlar realite sahibi değildir; objelerin kendisinde gizlidir.[166] Bilgide duyuların yerini reddetmeyen Aristo'ya göre, bilmek dediğimiz şey ispat vasıtasıyla bilmektir. İspattan kastedilen ise ilmî kıyastır. Eğer ilmî bilgi gerçekten böyle ise, ispatçı ilmin doğru, ilk, doğrudan doğruya, sonuçtan daha çok bilinen, ondan önce ve sonucun sebepleri olan öncüllerden hareket etmesi gerekir.[167] Kanıtlama da mantığın konusudur ve zihinsel bir işlemdir.

Düşünme dediğimiz şey, objelerin zihinde tasavvurudur. Konuşma da düşünmeye uygun olduğuna göre, dil düşünmenin emrindedir. Dil ve düşüncenin formları aynı zamanda eşyanın da formlarıdır.[168] Yani dil, nihaî olarak nesneyi ve onun ilişkilerini taşımaktadır. Niteliği ne olursa olsun mantıkî düşünmenin ürünleri arasındaki ilişki esas itibariyle zihinde değil, varlıkta bulunur. Başka bir deyişle, zihindeki işleyiş varlıktaki işleyiştir. Varlığı metafizik incelese de, bu inceleme zihne yansıyacağı ve varlıktaki zorunluluklar zihinde de zorunluluk olacağı için, zihin ontolojik alandan kopamaz.

Aristo'nun mantığı zihnin objeye mutlak bir tabiiyetidir. Aristo reelden bağımsız formel bir mantık düşünmez. Onun mantığı daima reelle temasını muhafaza eder. Önermeler ancak nesnelerin kendisine uygun olduğu takdirde doğrudur. Düşüncenin

---

[164] **Zur Logik des Symbolbegriffs**, s.205-206
[165] Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi I**, s.119
[166] Aster, **age**, s.157
[167] Aristoteles, **Organon IV**, İkinci Analitikler, Çev.:H.Ragıp Atademir, MEB Yay., İst.,1989, s.6
[168] Aster, **age**, s.159

kanunları varlığın kanunları olduğu gibi, akıl yürütme de nesnelerin zincirlenmesidir.[169] Aklın ilkeleri değişmez, düşüncenin kendilerine göre işlemekte olduğu ilkelerdir. Ancak bunlar düşüncenin değil, cevherin zorunluluğu gibi görünmektedir. Eşyada zorunlu olan, akılda prensip haline gelmiş ilkeler olarak düşüncede de zorunludur. Tam bilme düşünce ile varlık arasında tam bir denklik kurulduğu anda gerçekleşir.[170] Yani Aristo'da varlık-düşünce özdeşliği söz konusu değildir ve aralarında uygunluk vardır. Varlık kendi tözelliğine sahiptir. Onun duyusal yolla neliğinin bilinmesi mümkün olmaz; duyusal olarak algıladığımız verilerden, zihinde/düşüncede akıl yürütme, ispat ve tanım ile onun ilk ilke ve nedenlerinin bilgisine ulaşırız. Bu süreçte düşüncenin bizzat kendinden bir şey katması söz konusu değildir. Onun kategorileri varlıktan gelmektedir. Dolayısıyla varlık ve düşünce kendi varoluşlarına sahiptir. Ama bilgi, nesne merkezli olarak elde edilen bir şeydir.

Aristo'ya göre değişme, bir şey olmaya doğru değişmedir. Değişen şey maddedir. Maddenin kendisi olmaya doğru değiştiği şey, formdur.[171] Oluş maddenin form değiştirmesi, bir formdan başka bir forma geçmesidir ve bir gerçekliğe sahiptir. Ama varlık oluş veya sırf sabit kalma durumlarından birinin içinde değerlendirilmez. Onda değişen şey farklı formlara girme, değişmeyen şey ise form içinde varolmadır. Varlığın tözü, formu duyusal olarak değil, düşünsel olarak kavranabilir.

Aristo'nun varlık-düşünce ilişkisini bu şekilde belirleyişi ve karşıtlığı varlık-düşünce karşılıklılığıyla aşma çabaları çok etkili olmuştur. Ancak bu çözüm tarzında öznellik nesnelliğe bağımlı hale getirilmiştir.

Descartes'ta özne-nesne veya varlık-düşünce karşıtlığı daha başka biçimde ortaya çıkar.

Cevher ve bu cevherin nitelikleri ayırımını yapan Descartes, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam niteliklerinin, cisimli cevherin özünü; düşüncenin ise düşünen cevherin özünü teşkil ettiğini ifade eder. Yani ruhun temelli sıfatı düşünce, cismin sıfatı ise uzamdır.[172] Düşünce ile uzamı, akıllı ve cisimli cevherin özünü teşkil eden başlıca

---

[169] H. Ragıp Atademir, **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, AÜİF Yay., Ankara,1974, s.93-96
[170] Mübahat Türker-Küyel, **Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, A.Ü. DTCF Yay., Ankara,1959, s.42-43
[171] Aristo, **Metafizik**, 1069 b, 35
[172] Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev.: Mehmet Karasan, MEGSB Yay., İstanbul,1988, s.60

şeyler olarak da düşünebiliriz. Ve o zaman onları, düşünen ve uzamlı cevherlerin kendinden, yani ruh ve maddeden başka bir şey olarak tasavvur etmemeliyiz.[173]

Bu noktada varlık ve düşünce tamamen farklı bir zeminde, iki ayrı cevherde temellendirilmiştir. Düşünce kendi başına tözel bir şey değil, bir tözün, ruhun niteliği; bizim bilebildiğimiz uzam ise cismin niteliğidir. Burada öznel-nesnel karşıtlığı daha da derinleşmiş ve birbirine indirgenemez tözel varoluşlara bağlanmıştır.

Kant'ta Aristo'nun tam tersi bir görüşle karşılaşıyoruz. Düşünme eşyayı düzenlemedir; zihnin bu faaliyeti belirli düzen formlarına göre gerçekleşir. Bu formlar eşyanın kendisinde bulunmaz.[174] Obje, algının zihnimizdeki bağlantı kurucu ögeler (kategoriler) altında işlenmiş halidir. Zihnimizdeki bu bağlantı kurucu ögeler, bu kategoriler ise, bize obje ile verilen şeyler olmayıp, objeye yönelmezden önce sahip olduğumuz şeylerdir.[175] Bu bakış açısıyla Kant, özne-nesne ilişkisini felsefe tarihindeki temellerinden tamamen koparmış olmaktadır.

Aristo düşünceyi nesneye bağımlı kılmıştı. Kant ise tam tersine, nesneyi düşünceye bağımlı hale getirmiş ve bütün bilgiyi öznenin bilme imkânlarında temellendirerek bu karşıtlığı ortadan kaldırmaya yönelmiştir. *Modern felsefede gerçekleşmiş olan öznel değişim*[176], yani uzun süre nesne etrafında konumlanan bilme ve bilgi anlayışının özneye kaydırılması, özne-nesne ilişkisini yeni bir zemine taşımıştır. Cassirer'e göre eski metafizik ve ontoloji, şeylerin birliğini *tözel* bir birlik olarak kabul eder. Şey, durumların değişiminde direnen kendi özdeşidir; bu konuma dayanır ve bağımsız, kendisi için varolan ilinekler o çekirdeğe sadece dıştan doğru girerler. Aşkın mantık ise, şeylerin analitik birliğini sentetik birlik haline getirir. Şey artık, değiştirilebilir belirlemelerin dizildiği -deyim yerindeyse- maddî bir iplik değildir; tersine bu iplikte dizilenmenin formunu, sistemini ifade eder. Artık mutlak nesne olarak *nesne* değil, *nesnel anlam* merkezî problem teşkil eder; *kendinde bir şey* olarak nesnenin özelliği değil, *bir nesneyle ilişki* imkânı sorulur. Bilgi tekil, bireysel bir burada ve şimdi içinde durup kalmayınca; görünüşü deneyimin *bağlamında* dokuyunca gerçekleşir.[177]

---

[173] Descartes, age, s.67
[174] Aster, age, s.159
[175] Krings-Baumgartner, agm, s. 216
[176] **Die Sprache**, s.48
[177] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.366-367

Metafiziğin karakteristik davranışı bilgi alanını tümüyle aşmaktan ibaret değildir; tersine, bizzat bilgi alanında bir diğeriyle ilgili olarak belirlenmiş olan birbirine bağlı bakış açılarını birbirinden ayırmak ve mantıkî-bağıntılığını şeysel-nesnel şey halinde aksettirmekten ibarettir. Bu durum hiçbir yerde, bilginin nesnesinin ve öznesinin, düşünme ve varlığın ilişkisi sorusundaki kadar açıkça ortaya çıkmadı ve önemli olmadı. Bu karşıtlık bütün diğer karşıtlıkları kendi içinde taşır ve diğer karşıtlıklara doğru açılabilir. *Şeyler* ve *zihin* bir kez soyut olarak ayrılınca, onlar hemen, iki ayrılmış mekânsal çevrede, aralarında hiçbir anlaşılır nedensel aracılık olmayan içteki ve dıştaki ayrılmış dünyalar halinde ortaya çıkarlar. Ve burada en keskin biçimde uzlaşmazlık etkili olur. Temel düşüncenin aslî biçimlenişinde önceden gerçekleşen bu ayrılığı hiçbir diyalektik çözüm ortadan kaldıramaz.[178]

Doğmatik ontolojide karşıtlık varlık kavramında odaklanmıştır. Varlığın doğmatik biçimde kabulü ve böyle bir varlıktan hareket edilmesi zorunlu olarak düşünce-varlık düalizmini doğurur. Kendi tözel varoluşuna sahip bir varlık varsa, onun karşısında yine kendi tözelliğine sahip düşünce de varolmak zorundadır. Karşıtlığı çözme çabaları bu tözel ayrılıktan kalkıp, bu çatlağı ya varlıkta ya da düşüncede birleştirmeye çalışmışlardır. Cassirer'e göre modern felsefe karşıtlık problemini varlık kavramının birliğinde değil, yaşantı kavramında odaklanmıştır. Fakat nesnelliğin ve öznelliğin karşıtlığı doğmatik ontolojideki gibi bir formda çözülmeye çalışılırsa, o zaman yaşantının kendi çevresinde bir radikal karşıtlık oluşur. Yani karşıtlık varlık-düşünce ekseninden yaşantıya geçer.

Yaşantı adeta doğmatik varlık gibi kabul edildiğinde, sadece kendi saf doğrudanlığında var olan ve bu doğrudanlıkta kesinleşmiş bir şey olur. Yaşantının her yakalanışı ise bu doğrudanlığı tehdit eder. Çünkü varlığa ilişkin tasarlanan bilgi imgelerinde varlığın gerçekliğinin bireye düşen kısmı muhafaza edilince, tam ve upuygun olmasa da, varlık, kendisinin bir parçasıyla bu bilgi imgesine girmiş görünür. Ancak yaşantının saf doğrudanlığı bunun gibi bir bölünme ve parçalanmayı kabul etmez. Doğrudanlık bizim ona ilişkin oluşturduğumuz tanımlara girmez; gözlenemez. Hayatın aslî içeriği herhangi bir temsil formunda değil, sadece saf sezgide kavranabilir. Bu noktada iki karar gereği doğar: Zihnin tözelliğini, onun saf aslîyetinde; yani bütün dolaylı biçimlendirmelerde önceden var olan aslîyetinde arayıp aramama; veya, artık bu

[178] **Substanzbegriff und Funktionbegriff,** s.359

aracılıkların çeşitliliğine ve doluluğuna kendimizi vermek isteyip istememe. Zihnin tözelliğini onun bu saf aslîyetinde aramaya karar verdiğimizde, onun asıl nüvesini; ama mutlak biçimde yalın, kendi içine kapalı olarak ortaya çıkan nüvesini elde edebiliriz gibi görünür. İkinci kararda; yani tözelliği aracılıkların çeşitliliğine kendimizi vererek yakalama tercihinde ise, zihnin tüm gelişim manzarası önümüzden geçmekle beraber, bu manzaraya kendimizi derinliğine kaptırdığımızda, manzara, bağımsız bir gerçeklik ve tözlük olmaksızın yansıyan salt kopya haline gelir. Yaşantının çevresinde oluşan bu çatlak hiçbir uzlaştırıcı düşünceyle kapanamaz.[179]

Karşıtlık probleminin öznellikte ya da yaşantıda konumlanması onun aşılmasının teminatı olmadığı gibi, o zeminde karşıtlığın ele alınış şekli, çatlağı burada oluşturur. Cassirer'e göre öznel-nesnel karşıtlığı doğmatik ontolojideki gibi tözelleştirici form içinde incelenirse, yani yaşantı ve düşünce ayrı tözel varlıklar olarak kabul edilirse, o zaman sembol-düşünce karşıtlığına düşülür; tözelleştirmede varlık içeriğinin sembolik içerikten adeta soyutlanması gerekir. Bu durumda da semboller kendi arkasındaki şeyin örtüsü olarak nitelendirilmelidir. Böyle bir yaklaşımda bu karşıtlık kendini *kültür* ve *hayat* arasında bir gerilim ve bir çatışma olarak gösterir. Artık, kültürün sürekli ilerleyen biçim verme ve *oluşturma* sürecinde oluşturduğu şeylerin hepsi, bizi hayatın aslîyetinden giderek uzaklaştıran şeyler olmaya mahkum olur. Zihnin şekillendirici olarak bütün yoğun ve enerjik çalışması, onu kendi gerçek varlığının menşeinden o kadar uzağa götürür gibi görünür. Zihin artık tedricen, ince ve narin ama yırtılamaz örtüyü kendi etrafına yerleştiren kendi eserlerinde, kendi gerçek oluşturduklarında -dilin kelimelerinde, sanatın ya da mitosun tasvirlerinde, bilginin aklî sembollerinde- tutuklanmış görünür.[180]

Herhangi bir şeyi doğmatik ontolojideki tözelleştirme formunda ele almak, o şeyi kendi olmayan içerikten soyutlamak, öz-ilinek ayrımı yapmak demektir. Tözde sadece töze ilişkin şey, yani tözlük bulunur. Yaşantı tözel bir şey olarak kabul edilirse, bu kabul onun kendi saf doğrudanlığında varolan bir şey olduğu kabulünü de içerir. O halde yaşantının bilinmesi ve tanımlanması için, onu bize taşıyan aracılardan soyutlanması gerekir. O zaman yaşantıyı doğrudan kavramak gerekir. Onu bir varlığı gözlediğimiz gibi de gözleyemeyiz. Çünkü o bir süreçtir. Yaşantıyı sembollerle ifade

---

[179] **Die Sprache**, s.48-49
[180] **Die Sprache**, s.50

edemeyiz; zira semboller onun doğrudanlığını parçalayacağı için, varlık bir kısmıyla sembollerde yer alabildiği halde, kendi doğrudanlığında var olan ve kesinleşen yaşantı sembollerde yer alamaz. Geriye sadece saf sezgi yolu kalmaktadır. Bu da onun tanımlanmasını imkânsız kılar.

Problemin diğer boyutu ise, bu bakış açısı altında, yaşantıyı kavrayacak olan zihnin de ona eklenmiş bir şey değil, tözel bir şey olması gereğidir. Yaşantı kendi kendinde bir şey ise, zihin ya onun bir niteliği ya da kendi tözelliğine sahip bir varlık olmalıdır. Zihnin tözelliği nerede aranmalıdır? Tözellik biçimlendirmelerde önceden var olan saf kaynakta aranınca, zihnin mutlak biçimde yalın, kendi içine kapalı nüvesini elde edebiliriz. Burada aslında elde edilen, bilen bir zihnin değil, soyutlanmış bir özün bilgisi olur. Şayet zihnin tözelliği, yaşantı ile aracılık anlamına gelen sembollerde aranırsa, o zaman bu semboller nitelik olarak kabul edilmiş olur. Bu da, sembollerin kendi arkalarında töz barındırdıkları anlamına gelir. Burada zihin, kendi örtüsünü üretip –ki semboller zihnin ürettiği şeylerdir- arkasına gizlenmiş demektir. Başka açıdan bakıldığında ise; semboller duyusal şeylerdir. Onların arkasında başka bir gerçeklik kabul edilirse, duyusal başka bir duyusalı kendi örtüsü haline getirmek yerine, kendisi kendi duyusallığında ortaya çıkabileceği için, bu gerçeklik maddî değil, ruhsal bir şey olmalıdır. Yani bu kabulle, sembollerin arkasına gerçeklik olarak ruhsal bir şey yerleştirilmiş olur; semboller de ruhsal bir şeyin salt bir kopyası haline getirilir. Çünkü duyusal şeyin nasıl sırf düşünsel şeyin niteliği olduğu, sırf düşünsel şeyin reel bir şeye dayanmaksızın nasıl duyusal şey ürettiği açıklanamaz.

Daha önemlisi, semboller salt ruhsal şeyin kopyası haline getirilince, bu sembollerden oluşan kültürün tümü, zihnin kendi ürettiği örtüsü, adeta sır barındıran ve açılması gereken bir yapı haline gelir. Bu noktada zihin, semboller ve yaşantı birleştirilemez. Böyle bir tabloda kendi örtüsünü üreten zihin yaşantı ile arasına hep bu engelleri yerleştirir. Özetle söylemek gerekirse, tözelleştirici bakış açısı öznel-nesnel karşıtlığını ortadan kaldıramayacağı gibi, onun yaşantı veya özne temelinden kalkarak korunması yeni karşıtlıkların kaynağını oluşturur.

Cassirer bilen ve bilinenin veya özne ile nesnenin varlığının reddedilmesi gerektiği düşüncesinde değildir. "*Teorik-bilimsel evren incelemeleri için deneyimin* ***nesneleri*** *sürekli ve zorunlu deneyim unsurlarıdır. Fakat bu unsurların bazı içeriklerine zorunluluk ve süreklilik verilir. Kendisine süreklilik ve zorunluluk tanınan unsur, bir*

taraftan düşünmenin deneyime dayandırdığı genel metodik kritere bağlıdır; diğer taraftan bilginin şu ana has durumunun, emprik ve teorik açıdan kesinleşmiş tüm bilgi incelemelerinin kaçınılmaz sonucudur. Bizim doğanın inşasında, deneyim dünyasının şekillendirilmesinde öznel ve nesneli soyut karşıt olarak kullanma ve uygulama özelliğimiz bu bağlamda incelenince, bilgi probleminin çözümü olarak değil, daha ziyade eksiksiz ifadesi olarak kendini gösterir."[181] Deneyimin nesneleri olarak kabul edilen özne ve nesne kutbu, deneyimin unsurları olmuş olur. Bu unsurların içeriklerinin tümü sürekli ve zorunlu kabul edilmez. Hangi içeriklerinin sürekli ve zorunlu olacağı bir taraftan düşünmeye, diğer yandan da emprik-teorik incelemeye bağlıdır. Düşünme bu zorunluluğu keyfi olarak değil, deneyim temeline dayandırır. Yani sonuçta nesnedeki zorunlu içeriklerin belirlenmesi esastır. Bilen özne ve bilinen nesnenin kesin ayrılığı, bölünmüş dünyalardan hareket etmeyi kaçınılmaz hale getirir. Bu ayrılıktan hangi amaçla hareket edildiği önemlidir. Karşıtlıktan, onun çözümü için hareket edilmesi, önceden mutlak, kesin bir şey olarak görülen ve kabul edilen bir durumun, yine bu kabulden vazgeçmeden ortadan kaldırılması çabası anlamına gelir. Bu da çelişkilidir. Bu hareket amacı karşıtlığın çözümüne değil ifadesine yönelirse, o zaman problemin konumu değişir.

Algı nesneyle doğrudan temas ettiğini sanır; o, şeylerin temsil edici işaretleriyle değil, kendisiyle ilişkilidir. Kavram ise kendini işaretlerden ayırmaz ve kendi yeterliliğini işaretlerde bulur. Burada bir sınır vardır. Algı ve seyrin doğrudanlığı ile mantıkî-çıkarımsal düşünmenin dolaylılığı arasındaki bu sınırın reddedilmesi ya da ortadan kaldırılması isteği, bilgi eleştirisinin, en keskin kavrayışlardan birini yerinden oynatması; yüzyıllar boyu süren bir gelenekte klişeleşmiş, gerçekten klasikleşmiş ayrımı bırakmak anlamına gelir.[182] Çünkü aslında sınırı koyan, geleneksel anlayıştır. Oysa bilgi eleştirisi algı ve düşünce arasındaki sınırı ortadan kaldırmak ister. Cassirer'e göre idealizm *düşünülür dünya*yı öteden beri *duyulur dünya*nın karşısına koymaya ve her iki dünyanın sınırlarını keskin biçimde ayırmaya yönelmiştir. Sınırlar da çok uzaklaşmıştır. Düşünülür dünyada zihinselliğin kendiliğindenliği, duyulur olanın dünyasında duyusal algılamanın pasifliği egemendir. Problemi en genel çerçevede önümüze koyan *genel nitelik* için bu karşıtlık uzlaşmaz ve çelişkili bir durum değildir.

---

[181] **Die Sprache**, s.23-24
[182] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.55-56

Duyusal ve düşünsel arasında, yeni bir karşılıklı ilişki ve bağıntı formu ileri sürülebilir. Duyusal ve zihinselin metafiziksel düalizmi, eğer zihinselin saf fonksiyonunun kendi somut gerçekleşmesini duyusalda araması gerektiği ve bu fonksiyonun gerçekleşmesini burada bulabileceği gösterilirse, aşılır. Duyusalın kendi çevresinde ifadenin ve izlenimin etki alanına ait olan şey ayrılmalıdır. Böylece bu karşıtlık belirlemesi idealizmin gelişmesini de kendinde taşır.[183]

Cassirer idealist bakış açısından ayrılmadan ve bir idealizm eleştirisiyle problemi çözme eğilimindedir. İdealizmin iki dünya ayırımı da birbirinin karşısına konmuş, tözel hale getirilmiş dünyaları içermesi itibariyle bu çatlağı derinleştirmiştir. İki farklı niteliğin egemen olduğu iki dünyanın varlığı ortadan kaldırılamaz. Ancak onlar arasındaki ilişki mutlak ayrılığın temeli olan unsurlar açısından değil, daha başka bir tarzda kurulmalıdır.

Eleştirel düşünüş için şimdi bu seçenek diyalektik bir görünüme bürünür. Bu düşünüş içsel ve dışsal deneyimin yabancı ve ayrı şeyler olmadığını, aksine, ortak şartlara dayandığını, bu deneyimin sadece bir diğeriyle ve birbiriyle sürekli ilgili olarak teşkil edebildiğini gösterir. Burada tözel ayrılma yerine karşılıklı ilişki ve tamamlayıcılık ortaya çıkar. Fakat bu karşılıklı belirleme niteliği sadece bilimsel bilginin etki alanında geçerli değildir; o, teorik kavrayışın ve bilmenin çerçevesi dışında gördüğümüz yerde de vardır ve varolmaya devam eder. Dilde de, sanatta da, hatta bizzat mitosta ve dinde bile *ben* ve *dünyanın* yalın bir karşı karşıyalığı hakim değildir. Burada da her ikisinin konumlanışı, iki kutbun sürekli gelişen bir *uzlaşma*sını sağlayan aynı süreçte şekillenir. Düşünüş tarzı ben ve dünya ilişkisini kaldırırsa, özne ya da nesne kutbunun soyutlanışına neden olursa, bu uzlaşma gerçek anlamıyla yok olur.[184] Öznel ve nesnelin soyut karşıtlığı, kendi tüm zenginliği ve çeşitliliği içinde, ancak biz karşıtlığı kendi özel kavram vasıtasının ve teorik düşünmenin sınırları dışında soruşturunca ortaya çıkar. Sadece bilimin değil, dilin, sanatın, mitosun, dinin de kendi temel taşlarını tedarik etmeleri kendine özgü olur. *Gerçek olan*ın dünyası, düşünsel olanın ve *ben*in dünyası o temel taşlardan bizim için inşa edilir. Biz onları yalın ürünler şeklinde, verilmiş dünyaya sokamayız; aksine, onları varlığın her zaman kendine özgü bir biçimlenişini, varlığın özel bir ayrılma ve bölünmesini gerçekleşmeyi sağlayan

[183] **Die Sprache**, s.19
[184] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, s.30-31

fonksiyonlar olarak kavramak zorundayız.[185] Düşünsel olanın dünyasının inşasını sağlayan bu temel taşlar nesnel şeyler değildir, ama nesne dünyasından sağlanır.

Cassirer karşıtlık probleminin veya teorik bilginin dayandığı ve inşa edildiği farklı *yetiler* arasındaki çatlağın başka şekilde aşılması gerektiği kanaatindedir.[186] Saf teorik alanda öznel ve nesnel dünyanın sınırlarının belirlenişi, bilimsel düşünme metotlarıyla gerçekleşir. Sınır belirleme *öznel* ve *nesnel* varlığın donmuş, ayrılmış, içerik bakımından tümüyle belirli etkinlik çevreleri olarak birbirinin karşısına konmadığını; aksine, her ikisinin bilgi sürecinde ve sürecin şartlarına ve vasıtalarına göre kendi kesinliğini kazandıklarını gösterir. Böylece *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki kategorik ayrılık, teorik düşünmenin iç içe geçmiş, sürüp giden etkili fonksiyonu olarak ortaya çıkar. Teorik düşünmenin fonksiyonu olarak ortaya çıkan bu ayrılığın kendi gerçeklenmesini bulma niteliği; sonuçta *öznel* ve *nesnel* varlığın içeriklerinin bir diğeri karşısında kendini sınırlandırma niteliği, erişilen bilgi aşamalarına göre farklı olabilir.[187] Şimdiye kadar yapılan, öznel ve nesnelin alanını, özelliklerini belirlemekti. Bunun yerine onların sınırlarını belirlemeye yönelince, öznel ve nesnelin öznitelikleri itibarıyla ayrı oluşları söz konusu edilmez. Klasik ayırımda öznel ve nesnel teorik bilme sürecinde kendi varlıklarının kesinliğini kazanmaktadır. Sınır belirleme gerçekleştirilince, ayrılık artık teorik düşünmenin fonksiyonu olur ve kategorik bir ayrılık haline gelir.

Cassirer'e göre bilince kendini gösteren zamansal olgularda sürekli bir değişim söz konusudur. Ama bu akışta aynı zamanda durma ve dinlenme noktaları arayan düşünsel çaba, sembolik form ürünleri halinde süreklilik kazanır. Sembolik işaretlerin oluşturulması ve kullanımında, düşünsel çabanın hem durma/dinlenme noktalarını elde etmesi, hem de süreklilik kazanması gerçekleşir. Bu noktada artık duyusal ve düşünsel olanın önceliği ya da birbiri yerine geçmesi söz konusu değildir. Düşünsel temel fonksiyonlar duyusal olan malzemede görünür ve bu malzemeye sırrını söyler. Buradan bakılınca, idealizm ve emprizmde bu temel ilişkinin tümüyle gelişmemiş olması hem soyut *idealizm*in, hem *emprizm*in dar görüşlülüğüdür. Onlarda bir taraftan, tek başına olan ve olgu kavramı, bütün bu kavramların herhangi bir genelin belirlemesini ve

---

[185] **Die Sprache**, s.24
[186] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.56
[187] **Die Sprache**, s.23

unsurlarını açık veya gizli ama zorunlu olarak kapsadığı bilinmeksizin, ortaya konulur; diğer taraftan bilinç ortamı dikkate alınmaksızın, bu belirlemelerin zorunluluğu ve geçerliliği iddia edilir. Buna karşılık herhangi bir soyut kabulden hareket etmek yerine, düşünsel hayatın kendi somut temel formundan hareket edilirse, bu düalist karşıtlık ortadan kalkar; *görünüş* ve *düşünce* arasındaki, duyulur ve düşünülür olan arasındaki temel ayrılık tablosu kaybolur.[188]

Cassirer "*...donmuş karşıtlıktan oluşan, sarsılmaz, adeta kendi içine kapanmış bir ben ve aynı şekilde var olan, bu benin karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, bu ayrılığın dayandığı temelleri araştırmak ve, eğer yapabilirse, yeterince mevcut olması gereken şartları bulmak ister. Sembolik formlar felsefesi bu noktada bu şartların aynı cinsten olmadığını, daha ziyade fenomenlerin, düşünmenin, anlamanın, kavramanın farklı **boyutları** olduğunu ve bu farklılık gereğince ben ve dünyanın bağıntısının da birçok ifadeye ve biçim vermeye uygun olabileceğini bulur*"[189] ve "*..her evreni anlama sistemini, bu anlamanın çok biçimliliğinde ve çok biçimli anlamanın dışlaştırdıklarının içsel farklılıklarında, bütün halinde kavramaya çalışır. Ve bu noktada evrenin **anlaşılmasının**, gerçekliğin verilmiş sisteminin tekrarı ve salt kabulü olmadığı, aksine, evrenin anlaşılmasının serbest bir zihin faaliyetini içinde taşıdığı anlaşılır.*"[190]

Hayat organik çevreden çıksa bile orada durup kalmaz ve *zihnin formu* haline dönüşür. Sembolik formlar felsefesi bu hayatın içeriğini kavramak amacındadır. Bunun için de düşünsel formları tahrip etmeden; yani onlara herhangi bir şekilde müdahale etmeden; ama varolan formların pasif seyircisi de olmadan, onların etkinlik merkezine yerleşir. Formların oluşturduğu yapılar farklı ve ayrı cinsten yapılar olmasına rağmen, bu biçim vermenin sürekli ve tipik ortak ana hatlarını belirlemek gerekir. Bu da, formları *biçim vermenin enerjileri ve fonksiyonları olarak kavramak*la sağlanabilir.[191] "*Ben ve dünyanın karşıkarşıyalığına sebep olan **tartışma** teorik bilginin, sanatın, mitosun çerçevesinde, her zaman onlara özgü form içinde gerçekleşir. Ve bu süreçte kullanılan vasıtalar farklı olduğu gibi, aynı şekilde, erişilen amaç da farklıdır. Bütün dünyayı anlama ve kavrama formları nesnel seyiri hedef tutarlar. Fakat seyredilen*

---

[188] **Die Sprache,** s.46-47
[189] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.208
[190] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.16
[191] **Die Sprache.** s.51

nesnenin kendisi de, nesnelleştirmenin yönelişi ve niteliğiyle değişir. Buna göre, sembolik formlar felsefesi başından itibaren nesnenin özüyle ve onun temel özellikleriyle ilgili belirli bir doğmatik teori kurmak istemez; tersine, onun yerine sabırlı eleştirel çaba içinde, nesnelleştirme niteliklerini -ki bunlar bilimin, dinin, sanatın gerçek ve bu yüzden karakteristik olan nitelikleridir- yakalamak ve tasvir etmek ister."[192]

Cassirer'in hareket noktası dıştaki bir varlığın gerçekliği veya varlık yahut düşünce merkezli emprik veya idealist belirlemenin nesneye-özneye uygunluğu; bunların önceliği-sonralığı değildir. Bu anlamda o, ilk başta beraber olduğu Kant'tan da ayrılmış olmaktadır. Onun hareket noktası varlığın düşünsel biçimlenişi; yani zihnin varlık hakkındaki bir etkinliğinin ürünü olan sembolik formlardır. Formlarda ne düşünsel, ne de nesnel olanın önceliği vardır. Düşünsel olanı zihin kendi oluşturduğu duyusal şeylerde açık hale getirmektedir. Sembolik olan şeyde, somutu aşan içerik somut formda dışlaşmıştır. *"Sembolik hiçbir zaman **bu tarafa** ya da **öbür tarafa/öbür dünyaya, aşkın** ya da **içkinin** alanına ait değildir; onun önemi, metafiziksel iki dünya teorisinden gelişmesinden ve bu karşıtlığı aşmasından ibarettir. Sembolik şey biri ya da diğeri değildir; **diğerindeki birini** ve **birindeki diğerini** ifade eder."*[193]

Sembolik formlar felsefesinde özne-nesne karşıtlığının aşılması yönündeki adım sembol-nesne ilişkisi adeta zorunlu kabul edilerek atılmış görünür. Cassirer dil, mitos ve sanatın sembolik form olarak adlandırılmasında, onların temel bir *gerçek olan* tabakasına dayandıklarının kabulünü görür.[194] Hayalî, boş ve sadece tasarımdan ibaret bir sembol söz konusu olamayacağına göre, sembolün duyusal temeli, daha doğru bir nesnenin mevcudiyetine dayanması gereği vardır. Bu noktada artık sembol ya da nesne şeklinde yapılan ikiye ayırma anlamsızlaşır. Tek bir sembolden değil, sembolik haldeki formlar sisteminden söz edildiğine göre, düşünsel biçimlendirmenin aynı karakteristikteki şekilleri olarak ayrılan bu formlar, kendi sistemlerinde nesnelerin bütününü kapsıyor olmalıdırlar. Cassirer'e göre bu anlayışta gerçeklik ve görünüş arasındaki karşıtlık da başka bir nitelik ve başka bir anlam kazanır. Mesela sanat *görünüş*ten kesin olarak vazgeçmek istediğinde, bununla sanatsal bakışın ve

---

[192] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.209
[193] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.444-445
[194] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.3

şekillendirmenin nesnesi de, görünüşü de kaybolacaksa, bu durum sanatta doğrudan belli olur. Sanat *renkli yansıtılmışlık*ta ve yalnızca onda kendine göre ve kendine özgü bir yaşantıya sahiptir. Kendi benindeki ifadeyi kullanmaksızın, hiçbir sanatçı bu tasvirde ve bu tasvir vasıtasıyla, doğayı tasvir edemez. Maddîlik bütün nesnelliği ve görselliği içinde önümüzde durmaksızın, ben'in sanatsal ifadesi mümkün olamaz. Büyük bir sanat eserinin ortaya çıkışında öznellik ve nesnelliğin, duygu ve biçimin birbirine geçmesi ve tümüyle birbirine açılması gerekir. Dolayısıyla burada sanat eserinin niçin hiçbir zaman nesnelliğin ya da öznelliğin, ruhsal ya da nesnel dünyanın yalın bir resmi olmadığı; tam tersine, burada her ikisinin gerçek bir keşfinin, genel nitelikleri bakımında teorik bilgiden geriye kalmayan bir keşfin gerçekleştiği ortaya çıkar.[195] Sanat dıştaki bir gerçekliğin taklidi veya içtekinin ifadesi olarak kavransa bile, sanatta *öznel* ve *nesnel*, saf duyu ve saf biçim birbirine açılır ve bu açılmada yeni bir varlık ve içerik kazanır.[196]

Dil ve mitosun analizi sembolik şekil verme ve sembolik kavrama formlarını incelemeye yol açar. Bu formlar soyut düşünmenin formuyla asla örtüşmez; tersine, tamamen başka bir özellik taşır; pozitif bilimde, özellikle matematik ve matematiksel doğa biliminde oluştuğu gibi bir soyut işaret sistemi ile sınırlı değildir. İlk planda dil ve mitosun işaretleri kavram işaretleri dünyasına karşıt gibi görünür. Ancak onların hepsinde her şey *temsil etme çerçevesi*ne aittir. İşte bu, ortak belirlemedir. Sembolik formların sembolleri, -yani mitosun sembol dünyası, dilin ses ürünleri, teorik bilginin işaretleri- gerçek bir temsil boyutunu belirler. Bu boyutlar da kendi bütünlükleri içinde düşünsel görüş mekânının bütününü tesis eder.[197] Dil, mitos, sanat her zaman sadece zihnin *kendiliğindenliğ*inin, özgürlüğünün ifadeleri olarak anlaşılan ürünlerden doğru, kendine özgü bir dünya açığa vururlar. Zihin bu formların içinde kendi kendini, yaratıcı ilke olarak teşhis etmeksizin, dilsel, mitik, sanatsal biçimler dizisini oluşturur. Sonuçta bu dizilerin hepsi zihni bağımsız bir *dıştaki* dünya haline getirir. Burada *ben*in şeylere, mikrokosmosun makrokosmosa aksetmesi söz konusu değildir; tersine, burada ben kendine özgü üretimleri içinde, *ben*e tamamen nesnel, saf somut olarak görünen bir *karşıdaki*ni oluşturur.[198] Fakat buradaki öznellik ve üretilen nesnel şey tözel bir

[195] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.31
[196] **Die Sprache,** s.26
[197] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.56-57
[198] **Das mythische Denken,** s.267

varoluşu anlatmaz; o sadece bir fonksiyondur. Her kültürel formun temelinde bulunan bu fonksiyon, dış dünyanın farklı biçimlenişine yol açar. Ancak bunların biri diğerine göre daha doğru ve gerçektir denilemez.

Farklı düşünsel üretimler; dil, din, sanat, bilgi birbirleriyle değil, kendileriyle, kendi talepleriyle mukayese edilmelidir. Onlar tözel farklılıktan ziyade, aynı temele dayanırlar ve bütünü tamamlarlar. Cassirer'e göre teorik bilginin, sanatın, mitosun, dilin dünyasının *zihin ve dünyanın* bir sentezi olması, modern felsefenin baştan beri mücadele ettiği öznel-nesnel karşıtlığı problemine yeni bir aydınlık getirir.[199] Sembolik formlar zihnin ürettiği aynı nitelikteki sembollerden oluşur ve nesnedeki temele sahiptir. Burada bilinç duyusal bir içeriğe yalın biçimde sahip olmakla yetiniyor değildir. Bilinç, içeriği kendinden doğru üretmektedir. *"Bu üretim gücü saf duyumlama-algı içeriğini sembolik içerik haline getiren şeydir. Bu noktada salt bir dıştan alıcılık tablosu son bulur. Tablo, içinde özgür şekillendirmenin egemen olduğu içsel üretme haline gelir."*[200] Üretilen tözel bir şey değildir; semboldür ve hem özne, hem nesne kutbunun buluşma zeminidir.

Gerçek ve doğru *sembolik* kavram geleneksel metafizik bölünmelere ve düalizme uymaz; tersine, bu bölümlemeyi ve düalizmin çerçevesini kırar.[201] Gerçeklik dediğimiz şeye sembol dünyası içinde sahip oluruz. Bu dünyanın ilkesi ve kaynağı zihnin özerk/özgür oluşturma faaliyetinde aranabilir. Zihne açılan an yüksek nesnel gerçeklik, kendi gerçek eyleminin formudur. Bu dünya da onun kendi eylemiyle oluşmuştur. Sembole ayrıcalık veren, onun bir ifade olmasıdır. İfadenin kendisi duyusal algılanabilir bir şey olduğu halde, bu duyusal nitelik onun gerçek varlığını oluşturmaz. Onun gerçek varlık temeli ve nedeni, taşıdığı anlamda, bir şeyi temsil etmesinde bulunur. İfadede duyusal düşünselle iç içe geçmiştir ve bu bir zorunluluktur. Çünkü ifade ya da sembol kendindeki düşünsel içeriği nesnel hale getirmek için duyusal malzemeye muhtaçtır; onun içinde oluşur ve yaşar. Bu yüzden sembolde düşünce-varlık karşıtlığı ortadan kalkar. Bir sembol zemininde bulunmak, sadece sembolün işaret ettiği nesnede veya sembolü zihinde bulunmak değildir. Sembolde egemen olan, öznellik ya da nesnellik değildir. Sembol bir bilinç olgusudur ve düşünsel ile nesneli kendinde

---

[199] **Die Sprache,** s.48
[200] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.177
[201] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.444

birleştirir. Onlar sembolde karşılıklı fonksiyonel bağıntı içinde bulunurlar. Cassirer, daha önce belirtildiği gibi, beden-ruh ilişkisinde, onların birer töz olarak konumlarını görmez. Onların arasında fonksiyonel ilişki vardır ve her ikisi birbirine muhtaçtır. Bu da ifadede açık hale gelir. Bu örnekten hareketle düşünülünce, nesnel ve öznelin fonksiyonel, zorunlu ilişkisinin sembolik olanda, daha doğrusu sembolik formlarda somut hale geldiği anlaşılır.

Cassirer, sembolik formlarda özne ile nesnenin yeri ve sembolik formların nitelikleri düşünüldüğünde, Kant'tan farklı biçimde bu karşıtlığı aşmış gibi görünmektedir. Kant'taki saf akıl kategorileri salt zihne ait şeyler olarak herkeste aynı şekilde var olduğu halde, sembolik formlar sırf zihinsel şeyler ve bütün öznelerde tıpkıbasım kategoriler değildir. Öznenin, saf aklın kategorilerinin varoluşu üzerinde hiçbir etkinliği yoktur. Oysa sembolik formlarda, zihnin sadece biçimlendirme gücü tüm öznelerde ortaktır ve onların varlık kazanmaları, bireyin nesne dünyasını biçimlendirme iradesine bağlıdır. Saf aklın kategorilerinin tüm öznelerde a priori var oldukları kabul edilir. Bunun diğer anlamı, onların tek biçimli ve evrensel olmalarıdır. Zihnin üretimi olan formlar ise bir ilişki sistemi olarak öznelerin katılımıyla oluşmuş, kullanıldıklarında ya da üretildiklerinde nesnel hale gelebilen, salt akıl varlığı olmayan şeylerdir. Onların evrenselliği aynı biçimde var olmalarında değil, hepsinin ifade özelliği taşımalarında aranabilir. Sembolik formlar ne sırf özneye, ne sırf nesneye aittir; tersine, düşünsel/öznel ile duyusal/nesnelin birbirine zorunlu bağıntısını ifade ederler.

2.4.Sembolik Formların Karşılaştırmalı Analizi

Cassirer sembolik formların felsefî açıdan incelenmesinde, onlardan her birinin ayrı ayrı kendi öznitelikleri içinde tasvir edilmesini yeterli bulmaz. Ona göre bu formların karşılıklı bağıntılarının da belirlenmesi gerekir. Bağıntı ise formların karşılıklı uygunluğu ya da karşıtlığından sonuç olarak çıkar.[202] Aynı evrende mevcut, hatta aynı evreni oluşturan sembolik formların birbirinden soyutlanmış ve kendi alanlarını diğerine kapatmış biçimde varolmaları söz konusu değildir. Fakat bu iç içelik içinde her birinin kendi alanına sahip olması da gerçekleşir.

---

[202] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.192

Sembolik formların karşılıklı ilişkileri ile oluşan ortak zeminde buluşma, karşılıklı uyumluluk ve karşıtlık, onların hem birlikli ya da ortak özelliklerini, hem de formel anlamda ortak ama içerik bakımından çok farklı içyapılarını incelemeyi gerektirir. Sembolik form dünyasının üretiminde tüm formlarda zihnin sembolleştirme gücü kendini gösterir ve bu da bütün sembolik formları ortak temele bağlar. Her form sırf yeniden oluşturma ya da bilinçlerin kullanımı ile sürekli üretilmektedir. Ayrıca hiçbir sembolik form en baştan sırf sembolik olarak ortaya çıkmamıştır. Onların saf sembolikliğe uzanan sürecinde ortak aşamalar da görülebilmektedir. Bundan dolayı formların inşasında ortak ilkelerin etkin olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat aynı zamanda her tek tek sembolik form sistemi kendine özgü ana niteliklere de sahiptir. Yani onları inşa eden zihin onların sembol dünyasına farklı bağıntılar da vermiştir. Zihnin dünyayı düşünsel biçimlendirmesinde oluşturduğu ve kendine özgü bağıntı unsurları taşıyan farklı sistem yapıları, sembolik formların farklılığının temelini oluşturur. Cassirer'e göre sembolik formların inşasındaki sürekli form, genel bir tip üretiminin birlikli yapı içinde incelenmesinde kendini gösterir. Fakat bu genel-tipik süreçte her tek tek temel sistemin kendine özgü ve özel ana hatları belirlenir ve bu sistemler birbiri karşısında sınırlandırılırsa, o zaman tek tek formların gerçek bağıntısı meydana çıkar.[203]

2.4.1.Sembolik formlarda ortak nitelikler

Sembolik formları temsilî-sembolik şeyler, zihinsel temel gücün dışlaştırmaları, bilincin sembol yetisinin farklı faaliyetleri[204] olarak nitelemek, onların hepsini *temsil etme çerçevesi*ne yerleştirmektir ve bu da formlara ilişkin ortak bir belirlemedir. Mitosun sembol dünyası, dilin ses ürünleri ve ispatlayıcı bilgiye hizmet eden işaretler gerçek bir temsil boyutunu belirtir ve bütün bu boyutlar kendi bütünlükleri içinde, düşünsel görüş-mekânının bütününü kurar.[205] Yani onlardaki farklılık, hepsi birden bütünü kurdukları için, birbirinden ayrılma ve uzaklaşma değil, birbiriyle bağımlılıkları anlamına gelir. Sembolik form ürünlerinin hepsinin *temsil etme* fonksiyonuna sahip olması ve aynı kaynaktan, yani zihinden dışlaşması, hem temsil-sembol fonksiyonunun

---

[203] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.187
[204] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.320
[205] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.56-57

oluşumunda, hem de temsil içeriklerinde ortak niteliklerin mevcudiyetinin kaçınılmaz olduğunu gösterir. Çünkü biçimlendirilen ve dışlaştırılan şey, aynı dünyadır.

Sembolik formların nesnelerle bilinç arasında bulunması, onların hem temsil açısından nesneye, oluşum açısında bilince ait olmaları, hem de zihinsel içeriğin kavranabileceği bir ortam teşkil etmeleri anlamına gelir. Orada olan şey olarak nesnenin kendisi salt kendine ait olmayan bir aracı üretemez. Çünkü eğer üretebilseydi, bu üretim duyusal algıda herhangi bir şekilde yer alırdı. O halde bu temsil eden aracıyı, bilinç üretmiş olmalıdır. Kendi içinde soyut varolan bir şey olarak bilinç, bu varoluş içinde değil, üretip dışlaştırdıklarıyla bilinebilir. Bilinçteki her içerik *şimdiki zaman*da bilinçle temas ettiği için, üretilen ve somut hale getirilen her düşünsel içerik zorunlu olarak zamanın formuna bağlıdır.

Bilinç açısından bu tabloya bakıldığında ise, akış içinde sabit hale getirme problemi yaşanır. Bilinç donmuş bir etkinlik niteliği taşımaz; onda sürekli bir akış hareketi vardır. Ama aynı zamanda bu akış yapısında biçimlendirilen içeriğin akıp gitmemesi, sabitlenmiş olarak ortaya çıkması gerekir. Yani içerik sırf oluştan, bir ürün şeklinde ayrılmalıdır. Burada kapanmaz gibi görünen çatlak, zihnin kendi üretiminden duyusal bir şeye temsil işlevini tahsis etmesiyle ortadan kalkar. Bu tahsiste dıştaki herhangi bir etkenin belirleyiciliği yoktur. Cassirer'e göre bir işaretin üretiminin anlamı, akan bilinçten biçimlenmiş içeriğin ayrılıp sabit hale, yani ürün haline gelmesidir. Bu oluşum problemsiz değildir. Çünkü bilincin şimdideki ve buradaki olguları özel bir bireyselliktir. İşarette ise genel bir içerik, düşünsel bir *anlam* adeta görülebilir hale gelir. Bu süreçte genel, özelle adeta zihinsel bir merkez içinde karşılaşır; bilincin bu özel olgusu genellik niteliği içinde somut bir birliğe geçer. Bu geçiş bilincin duyusal içeriğe yalın sahipliğiyle değil, bu duyusal içeriği kendinden doğru üretmesiyle gerçekleşir. Salt duyumlama-algı içeriğini sembolik içerik haline getiren şey, bu üretimin gücüdür. Bütün sembolik formlarda ayrı ayrı bu işlem gerçekleşir. Mesela dil sesi akıcı ve gelip geçicidir; dil kelimelerinin/kavramların anlam içeriği genel ve değiştirilemez bir şeydir. Bu ikisinin *zihinsel merkez*de karşılaşmasında genel/anlam özele/ses unsuruna fısıldanır. Böylece ses kendi akan canlılığında hem düşünülmüş olanın, hem düşünmenin kendisinin içteki hareketi haline gelir.[206] Sonuçta ortaya çıkan, saf sembolik işarettir.

---

[206] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.177-178

Fakat onun arkasında duyusallık ve algıdan sembolikliğe uzanan süreç ve bu süreçteki zihin üretimi bulunur. Zihnin üretim aşamasında aslında duyusal içerik içte üretilmiş olur. Sırf duyusal algıda kalan bir alıcılıkta, duyu içeriği içte yeniden üretilmiş olmaz. Aynı şekilde, bilincin sırf yansıtıcı olduğu bir taklitte de bilincin bir etkinliği olmakla beraber, özelle geneli buluşturan içsel üretim de yoktur. Yani sembolün bilinçteki temeline doğru gidildiğinde, orada, sembole adeta mekânik olarak temsil işlevinin verilmesi fiili değil, içsel yeniden üretim görülür.

2.4.1.1.Sembolik formların gelişme aşamaları

Cassirer bütün sembolik formlar için aynı şekilde geçerli olan ve onların gelişimini esaslı biçimde belirleyen bir yasa olduğu düşüncesindedir. Ona göre sembolik formların hepsi, ayrılmış, kendisi için varolan ve kendisi için bilinebilir olan biçimlendirmeler olarak ortaya çıkmaz. Bütün sembolik formlar tedricen ortak ana mitos zemininden ayrılıp giderler.[207] Bunu tüm sembolik formlardaki kavram teşkilinde görmek mümkündür. Fakat sembolik formların gelişme aşamaları daha farklıdır.

Cassirer tüm sembolik formların ilk ortaya çıkışlarından saf sembolik hale gelip duyusal işaretlerle/sembollerle saf temsili gerçekleştirmelerine kadar, onlardaki işaret-işaret edilen ilişkisinde üç aşama görür. İlk aşamada işaret, işaret edilene mümkün olduğu kadar ve en yalın biçimde yaklaşır; ikinci aşamada işaret, işaret edileni adeta kendi içine almaya başlar; üçüncüsünde ise, onu olabildiğince ayrıntılı ve eksiksiz biçimde sergiler.[208] Bu aşamalarda içsel üretimin varlığı ve yükseklik derecesi, işaretle işaret edilenin ilişkisinde açığa çıkar. Cassirer bu aşamaları mimiksel, benzerlik ve gerçek sembolik ifade olarak da adlandırır ve dilin kendi gerçek formuna doğru olgunlaşmasının, onun içsel özgürlüğünü kazanmasının üç aşamada gerçekleştiğini belirtir. Ancak bu şema soyut bir şema değildir; varolan dil olgularının sınıflama ilkesi olarak kullanılabilir. Ayrıca bu şemada dil inşasının fonsiyonel yasalılığı da ifade edilebilir.[209] Dil için daha özel olan bu şema aşamalarını Cassirer doğabilimsel kavram formunun gelişmesinde de aynen görür.[210]

---

[207] **Sprache und Mythos,** s.112
[208] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,**s.178
[209] **Die Sprache,** s.137
[210] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.527

Mimiksel aşamada, yani işaretin işaret edilene en yalın ve mümkün şekilde yaklaştığı taklit aşamasında, dilsel işaret ve onun ilişkili olduğu seyir içeriği arasında hiçbir gerçek gerilim bulunmaz; işaret ve seyir içeriği birbiri içinde kaybolmaya ve karşılıklı teminata ulaşmaya çabalar. İşaret mimiksel işaret olarak, seyir içeriğini kendi formunda doğrudan temsil etmeyi ve onu adeta kendi içine almayı dener.[211] Ses dilinin gerçek başlangıcına yaklaştığımız ölçüde, mimiksel temsil ve işaret çerçevesinde alıkonuluruz. İşaret dili de bu çevrede kökleşir. Bu aşamada ses duyusal etkiye doğrudan yaklaşma arayışındadır. Burada olan şey, duyusal etkinin çok/çeşitliliğinin mümkün olduğu ölçüde sadık taklididir. Somut duyusal etkinin farklılaşması, bu farklılaşma için belirlenmiş ses nüanslarıyla ortaya konulur; farklılaşmanın duyusal sembolü pek dikkate alınmaz.[212] Dilde geriye, ilk başlara doğru izlendiğinde, gerçek ses taklitleri bakımından dilin çok zengin olduğu görülür. Mesela Ewe dili alınan dış etkiyi sesler vasıtasıyla sergilemek için zengin unsurlara sahiptir. Bir eylemi ifade için sadece bir fiile ait olan ve onunla bağlanabilen zarflar kullanılır ve her zarf o eylemin özel bir biçimini ifade eder. Bu aşama, dilsel ifadenin henüz mimiksel karakter taşımasıdır. Bu özellik ilkel dillerin mekânsal bağıntı ifadelerinde daha açıktır. Farklı uzaklık dereceleri ve söz konusu nesnenin bulunduğu yeri ile somut bağıntıları için farklı vokaller, gerektiğinde aynı vokalin farklı nüansları kullanılır. Dil formunun teşkilinin bu aşamasında ses duyusal seyirin unsurlarıyla birleşmiş, adeta zorla o unsurlara girmiştir.[213]

Mimiksel aşama ***mitos***ta doğa mitleri şeklinde kendini gösterir. "*Mitolojik hayal gücü duyusalda o kadar kuvvetli kök salmasına rağmen, duyusalın salt hareketsizliğinden uzaktır. Duyusal deneyimin bize sunduğu emprik kriterlerle mukayese edildiğinde, mitolojik hayal gücü kesin olarak* ***hayalî*** *görülebilir. Fakat özellikle bu hayalilikte mitik fonksiyonun içteki özgürlüğü ve kendiliğindenliği meydana çıkar. Bu özgürlük asla tamamen yasasız keyfilikle örtüşmez.*"[214] Mitik düşünmenin en alt aşamalarında; henüz tamamen duyu ifadesine dayanan, duyusal-dürtüsel hareketlerin tesirinde gibi görünen aşamalarında; dünyayı doğaüstü güçlerin çok renkli çeşitliliği

---

[211] **Das mythische Denken,** s.292
[212] **Die Sprache,** s.137
[213] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.178-180
[214] **Die Sprache,** s.20

halinde birbirinden ayıran büyüsel kavrayışta bile, bu güçlerin gelecekteki *organizasyonu*na işaret eden ana hatlar görülebilir.[215]

Bu noktada mitosun gelişim aşamalarındaki bir farklılığa işaret etmek gerekir. Cassirer'e göre mitosun gelişim aşamaları genellikle keskin çelişkiler halinde karşılaşırlar ve önceki aşamaların düşünsel kesinlikleri ve ana hatları sonraki aşamada reddedilir ve yok edilir. Bu diyalektik sadece mitik bilincin içeriklerinin değişiminde görülmekle kalmaz; ayrıca mitik bilincin *içteki formu*na da egemendir. Mitik biçimlerin fonksiyonu da böylece içteki form vasıtasıyla kavranır ve içten doğru dönüştürülür. Bu fonksiyon içteki ve dıştaki evrenin nesnel ifadesi olarak, sadece sürekli gelişip kendinden daima yeni biçimleri oluşturarak gerçekleşir.[216] Özellikle bu diyalektiği, dinî bilincin mitik bilinçten doğuşunda görmek mümkündür. Aşamalar arasında diyalektik olmasına rağmen, mitik sembol dünyasında da mimiksel, benzerlik ve saf sembolik aşamalar ve bunların bağıntısı görülür.

Mitik sembol ortaya çıktığında, ilkönce asla sembol olarak, düşünsel ifade olarak bilinmez. Mitik sembol nesnel olayın ve *nesnel* gerçekliğin, şey dünyasının seyiri potasına o kadar kesin atılır ki, onları tamamlayan mevcudiyet olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı ilk başta reel olanla düşünsel olan arasında, *varoluş* alanı ve *anlam* alanı arasında hiçbir ayrılık yoktur. Her iki alan arasında geçiş, her zaman, sadece tasarlama ve inanmaya değil, ayrıca insan eylemine de akseder. Mitik drama asla salt *estetik*, temsil eden anlama sahip değildir. Tanrı ya da doğaüstü maskesinde ortaya çıkan dansçı bu maske içinde sadece tanrıyı ya da doğaüstünü taklit etmez; ayrıca onun doğasına bürünür; doğaüstüne dönüşür ve onunla eriyip birleşir. Burada boş bir temsil, sırf düşünülmüş, tasarlanmış ve kastedilmiş şey yoktur.[217] Her mitik eylemde, bu eylemin öznesinin, eylemin temsil ettiği tanrıya ya da doğaüstüne dönüşümün gerçekleştiği bir an vardır. Kalıplaşmış eylemi inanma veya salt bir tasarım içeriği olarak değil, inanılan ve tasarlanan şeyin insan eyleminde etkili olması olarak anladığımız zaman, her rit aslî olarak salt *mecazî*, taklit ya da temsil eden anlama değil, tamamen reel olan anlama sahip olur. Ritler etkilemenin vazgeçilmez parçasını teşkil eder. İnsan hayatının, hatta dünyanın varoluşunun sürekliliği ritlerin doğru uygulanışına

---

[215] **Das mythische Denken,** s.81
[216] **Das mythische Denken,** s.289-290
[217] **Das mythische Denken,** s.293

dayanır. Mitik dramada oynayan dansçının dansetmesi salt gösteri ve oyun değildir; tersine, dansçı tanrı haline gelir. Öldürme ve diriltme ritüellerinde bu temel özdeşleştirme duygusu görülür. Bu ritüellerde olup biten şey, bir oluşun sırf taklide dayalı temsili değildir; oluşun kendisi ve doğrudan icrasıdır. Mitik düşünme saf bir düşüncede ve işaretsel olanı kavramaya uygun değildir.[218]

Sanat formunun inşasında aşamalar tek tek izlenemez. Sanatsal zeminde en baştan başka bir düşünsel boyutta bulunuruz. Sanatsal bir form gerçek anlamda, özellikle salt etki içinde, seyirin tam bağlayıcılığından ayrılmayı, saf ifade haline gelmeyi anlatır. Diğer formlardaki taklitten kopuş anlamındaki kopma ilk aşamada gerçekleşir. Taklit sessiz bir sadakat içinde sanatçının gözünün önünde bulunan nesnenin somut duyusal doğasını alıkoymayı dener. Fakat karşıdaki nesnenin bu sadakati aynı zamanda nesnedeki kayıttır. Sınırlı bir nesne sınırlı vasıtalarla sınırlı biçimde kopya edilir. Buna Goethe'nin ifadesiyle *doğanın yalın bir taklidi* denilebilir.[219] Ancak sanattaki ilk aşamada taklide diğerlerinden daha fazla düşünsel biçimlendirme katılmış olmakla beraber, henüz taklidin ağırlığı mevcuttur.

Bilgi formunda ilk aşamayı Cassirer ilkçağ ve ortaçağ bilgi anlayışında gerçekleşmiş bulur. Elbette bilgi, algılama ve duyusal alıcılık olarak, *gerçeğe* yönelmekle ve onu bütün olarak kabul etmekle başlar. Sensüalist bilgi öğretisinin antik felsefede gördüğü bilme tarzı duyusal ve maddî temele dayanır. Nesne ve özne arasındaki bağlantıyı sağlayan imgeler, *bene* nüfuz etmek için şeylerden ayrılıp gelen maddî parçacıklardır. Aristo'da duyusal alımlamada ruha akan, nesnenin maddesi değil, saf formudur. Ruh, mumun mührü kabul etmesi gibi onu kabul eder. Ortaçağ felsefesinde de imgenin bu anlamı yaşamaya devam eder.[220] Başka bir ifadeyle, bütün *nesneye uygun bilme* anlayışları mimiksel aşama örneği teşkil eder. Cassirer bu aşamayı daha ziyade tek tek bilim dallarında gösterir.

Cassirer'e göre geometri emprik ölçmelerle başlar. Sayı insan düşüncesinde ilkönce şey sayısı olarak ortaya çıkar.[221] Doğabilimsel bilginin ya da matematiksel

---

[218] **Das mythische Denken**, s.52-53
[219] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.182
[220] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.183-184
[221] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.185

fiziğin mimiksel aşamasında dünyanın, algıların çeşitliliği olarak kavranışı, emprik seyir söz konusudur ve duyusal-gerçek olanla doğrudan uygunluk aranır.[222]

Bu aşamalar ***yazı***nın gelişiminde de kendini gösterir. Harf ilk başta nesne dünyasının bir parçası olarak görülür. Her yazı mimiksel bir işaret olarak, henüz en ufak bir anlam ve bildirme niteliği taşımayan tasvir işareti olarak başlar. Yazı daha ziyade nesne tarafındadır; nesnenin yerini tutar ve onun karşılığı olarak kullanılır. Nesneyle ilişkilenen işaret nesneyi kendi etkileme çevresine karıştırır ve yabancı etkileri nesneden uzak tutar.[223]

İşaretin, işaret edileni adeta kendi içine almaya başladığı ***ikinci*** aşamada, yani ***benzerlik*** aşamasında, ***dil***de, bir uzaklaşma, gelişen bir farklılık gerçekleşir; bu farklılık vasıtasıyla konuşmanın karakteristik temel fenomenine, ses ve anlam ayrılığına erişilir. Bu ayrılma gerçekleşince, dilsel ***duyum***un etki alanı teşekkül eder. Ayrılmanın ilk başlarında kelime henüz salt varoluş sferine aittir. Bu kavrayış terk edilir[224] ve dilde doğrudan taklit eden ya da mimiksel ifade yerine, başka bir işaret biçimi ortaya çıkar; bu işaret *benzer* olarak adlandırılabilir. Bu adım gerçek ve orijinal dil formunun kuruluşuna, bunun için de duyusal seyirin içeriğinden ayrılmaya doğru atılan geniş bir adımdır. Bu aşamada seste içerilen nesnenin herhangi bir tekil niteliği yoktur. Ses ve onun işaret ettiği şey arasında nesnel olarak gösterilebilecek birebir karşılık yoktur. Tüm belirli ses yapıları ve nüansları doğal anlam farklarının taşıyıcısı olarak ortaya çıkar. Burada öznenin etkinlik formu, özneli, şeyin etkisine aracılık yapması vardır. Mesela aynı kelimenin farklı tonlarla ifadesi, onun farklı anlamının ifadesi olabilir. Burada duyusal algılanan nesnenin taklidi yoktur; çok karmaşık düşünsel ayrılma vardır. İkileme sırf taklide yönelse de, onun kavranışı süreklilik şeklinde olur. Bu aşamada dil yansımalı ifade niteliğinden kurtulup anlam içeriğine ilerlemeye başlar.[225]

Mitosta ***benzerlik*** aşamasında, mimiksel aşamadaki salt özdeşlik önceki formunu kaybetmeye başlar. Cassirer'e göre mitik dünya kavrayışının tedrici gelişmesi içinde ayrılma ortaya çıkar ve bu ayrılma, kendine özgü- dinî bilincin gerçek başlangıcını teşkil eder. Dinî bilincin içeriği kaynağına kadar izlendiğinde, bu bilincin, mitik bilincin kaynağından çok fazla ayrılmadığı görülür. Her ikisi birbirine o kadar sıkı

---

[222] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.527
[223] **Das mythische Denken,** s.292-293
[224] **Das mythische Denken,** s.292
[225] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.180-182

geçmiş ve bağlanmıştır ki, onlar birbirinden gerçekten kesin biçimde ayrılamaz ve birbirinin karşısına konulamaz. Fakat bu çözülemez iç içe geçmişliğe rağmen, ikisinin formu aynı değildir. Dinî *form*un özelliği mitik sembol dünyasına karşı tavır alışta kendini gösterir.[226] Dinî bilincin mitik bilinçten ayrılışı, genişleyen dinî özbilincin mitosun dünyasını bırakıp gitmeye başlamasıyla, mitik sembollerin içeriğine yeni bir düşünsel eleştiri gücüyle direnmesiyle gerçekleşir.[227] Dinî bilinç mitik sembol dünyasına muhtaç değildir; bu dünyayı kendinden dışarıya atabilir. Fakat dinî soru-koyma vasıtasıyla bu dünya yeni bir anlam kazanır. Din vasıtasıyla açılan yeni boyut, yeni düşünsellik mitik olana hem farklı bir *anlam* bahşeder; hem de mitosun alanına *varoluş* ve *anlam* arasındaki karşıtlığı sokar.[228] Yani mitosun, dinî bilincin ayrılmasıyla gerçekleşen bu aşamasında sembol ile nesnenin özdeşliği ortadan kalkar ve benzerlikte var olan ikilik, işaret-işaret edilen ilişkisi karşıtlık şeklinde ortaya çıkar. Bunu gerçekleştiren dinî bilincin mitosun ilk aşamasındaki özdeşliğe karşı çıkışı, kendisinde yaratan-yaratılan ayrılığını taşımasına dayanır.

Yazının gelişimindeki ***ikinci*** aşamada ise, yazı ne kadar çok tasvir etmek istediği şeye benzerse, ne kadar çok saf nesne yazısı olursa, nesneyi kendi etki çevresine çekme amacına o kadar mükemmel erişir. Yazı işareti bir nesnenin işareti olarak kavranmadan uzun zaman önce, yazıdan, adeta nesneden kaynaklanan etkilerin tözel bir cisimleşmesi olarak, nesnenin doğaüstü bir benzer biçimi olarak korkulur.[229] Bu aşamada yazı her ne kadar nesne dünyasının parçası, onun salt taklidi olmaktan çıkmış ise de, o, halen daha kendi tözelliği içinde nesneye değil ama nesnenin etkilerine sahip bir temsilcidir; onun benzeri olarak nesnenin etkisini taşır.

Sanatın benzerlik aşamasında, ilk aşamada bulunan *verili etki karşısındaki edilginlik* ortadan kalkar. Burada oluşan form dili nesnenin yalın doğasını değil, ifade edilenin ruhunu anlatır. Nesne sırf taklit eden değil, şekillendiren bir sanatçı ruhu karşısındadır. Sanatçı nesneyi bütünlüğü içinde kavramaya çabalamaz; o, bütünlüğe kendi şekillendiriciliğinin damgasını vurmak için, nesneyi tek tek karakteristik ana hatlarına ayırır. Bu durum, öznel ruhun yöntem-teknik üretmesidir.[230] Sanatsal anlatım

---

[226] **Das mythische Denken,** s.293-294
[227] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.189
[228] **Das mythische Denken,** s.294
[229] **Das mythische Denken,** s.293
[230] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.183

da ancak, *verilmiş* izlenimde salıverilen şey vasıtasıyla, olan ve salt mekânik taklitten ayrılan bir şeydir. Bu anlatım duyusal-bütünlük içinde verilmiş etkinin temsili değildir; o, hayal gücünde iz bırakan unsurları yansıtır.[231]

Bilgi formunda ikinci aşama modern idealizmin yeni düşünme formuyla başlar. Burada nesne bilinmek için herhangi bir şekilde bilince girer, bilinçte tümüyle ya da parça şeklinde kopyalanır. Bilgilerin nesnel geçerliliğinin kriteri ise saf akıl formuna, düşünen ve algılayan *bene* yerleşmiştir.[232] Kısmen Descartes'ın, büyük ölçüde Leibniz ve Kant'ın bilgiye getirdikleri yeni anlayışta, nesneden mutlak bir kopuş ya da nesneye ilişkin bir soyutlama henüz yoktur. Özellikle Kant'ta, Aristo'daki gibi nesnenin kendini kendi kanunlarıyla akıla adeta damga şeklinde basması değil, onun benzerinin, saf aklın a priorilerinin imkânları ölçüsünde bilgi formunda imali söz konusudur. Tıpkı dildeki saf taklit sesine anlam unsurunun karışmaya başlaması gibi, bilgide de bilme-algılama fiiline öznellik karışmaya başlar.

Matematik ve ***geometri***de ölçme, yani saf nesne temeline bağlı olan ilk eğilim yavaş yavaş yerini nesneden uzaklaşma eğilimine bırakır. Bu ilk eğilimde sayı kendi formuna sahip değildir; sadece nesneyi gösteren bir şey olarak vardır. Cassirer'e göre sayı kavramının kesirli sayı kavramına doğru genişlemesiyle sayı, şey dünyasının gerçek olaylarında, somut nesnenin parçalara ayrılmasında kendi bağlılaşık nesnesine sahip oldu. İrrasyonel sayı adı sayının kendi formu olarak tanındı. Pozitif sayı yanında ortaya çıkan negatif sayı da henüz doğrudan mekânsal büyüklüklerin ve büyüklük ilişkilerinin seyrinde kullanılır.[233] Geometride Riemann ve Laboçevsk'nin farklı mekânsal yapı tasarımıyla oluşturdukları sistemler nesneden kopuşun gerçek işaretleri, üçüncü, yani saf sembolik aşamaya doğru atılmış önemli adımlardır.

Bilimsel bilgi de aynı yolu tekrarlar. O, doğaya *yakın*lığı sadece doğadan vazgeçmeyi öğrenmek, olguyu düşünsel bir uzaklık içine çekmek suretiyle başarır.[234] Fakat bu aşamaya gelmeden önce, tek tek emprik nesne seyrinden doğayı açıklayıcı, başka bir ifadeyle nesnelerin düzenindeki benzerliği ifade haline getiren bir aşama geçilmelidir. Cassirer'e göre burada gerçekliğin sistemini, onun sürekli düzenini anlaşılabilir hale getirme gereği doğar. Bunun için de uygun olan, tek tek kavramlar ve

---

[231] **Die Sprache, s.44**
[232] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, s.184**
[233] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, s.185**
[234] **Phanomenologie der Erkenntnis, s.481**

kabuller değil, kabuller sistemidir. Galilei, Kepler, Newton bu aşamadadırlar. Onlar emprik seyirden saf seyire geçmişler; dünyayı algıların çeşitliliği olarak değil, niceliklerin, figürlerin, biçimlerin çeşitliliği olarak kavramışlardır. Onların hipotez ve kabulleri duyusal-gerçek içinde hiçbir doğrudan uygunluğa sahip değildir. Bu figüratif senteze saf mekânın gerçekliğinin sınırlaması sinmiştir. Orada mekânik doğa seyri vardır.[235] Galilei-Newton mekâniği çok uzun süre fiziğin sistemi olarak geçerli olmuştur. Bu sistemin temel kavramları olan ölçü, güç, mekân, zaman kendilerini bize doğrudan ve tek anlamlı kesinlik içinde, şeylerin *doğası*, fiziksel gerçekliğin niteliği olarak zorla kabul ettiren kavramlar şeklinde yorumlanmıştır.[236]

Cassirer'e göre Galilei-Newton mekâniği, egemenliğini daha fazla sürdüremez. Onun temel kavramlarının yeniden düzenlenişi ve değişimiyle, mekâniğin yeniden inşasına teşebbüs edilir ve bu kavramların şeylerin doğası olduğu kavrayışı geride kalır. Güç kavramı mekâniğin temel kavramı olmaktan çıkar ve mekânik, bağımsız olarak tasarlanan zaman, mekân ve ölçü kavramlarından inşa edilir. Cassirer fizikçi Henrich Hertz'in yorumuna katılır. Fiziğin sembollerine, onların tek bir duyusal-gösterilebilir varoluşu taklit etmeleri talebi yerleştirilmemiştir. Semboller karşılıklı olarak öyle bir ilişki içinde olmalıdır ki, bu ilişkiyle, sembollerin zorunlu sonuçları sayesinde deneyimin bütünü sistematik olarak düzenlenebilmeli ve deneyime egemen olunabilmelidir.[237] Matematiksel fiziğin gelişme aşamalarını, fizikte sembollerin kullanılması değil, onlara tahsis edilen görev belirler. Bu aşamada sembollerin ilişkilerinin deneyimin bütününün inşasına hizmet etmesi, onların düzeniyle deneyimin düzeninin uygunluğunu ve benzerliğini aramak anlamına gelir. Bu arayışta temsil fonksiyonu olsa da, bu temsil saf sembolik değil, benzerliğe dayalı bir temsili ifade eder.

Saf sembolik aşama, yani işaretin işaret edileni olabildiğince ayrıntılı ve eksiksiz sergilemeye başlaması, tüm sembolik formların saf temsil niteliği kazanmalarıdır.

Dilin gelişiminin en yüksek basamağı saf sembolik aşamadır ve burada işaret-işaret edilen arasındaki tüm taklit ve benzerlik ilişkileri çözülür; saf bağımsız biçimde

---

[235] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.527-528
[236] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.186
[237] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.186-187

anlam fonksiyonu ortaya çıkar. Dil bu aşamada nesnel dünyanın dolaylı veya doğrudan tasvirine, bu dünyanın varlığıyla özdeşleşmeye yönelmez. Ancak dil bu dünyaya, onun anlamına açıkça nüfuz eder. Dilin bu sembolik aşamasında ifade, nesnellikle tüm benzerliklerden ayrılır ve bu uzaklaşmada yeni bir düşünsel içerik kazanır.[238] *Yazı*da ise, yazının, nesnenin etkisini taşıyan benzeri olarak görülmesi duygusu solunca, reel olandan düşüncede olana, şeysel olandan fonksiyonel olana dönülür. Resi-yazıdan kelime ve harf yazısı gelişir. Başlangıçtaki resim işareti, kelime ve harf yazılarında saf anlam işareti, sembol haline gelir.[239]

Mitik sembollere tavır alan ve mitosa varoluş-anlam ayrılığını sokan dinî bilinç kendini semboliklikten tamamen uzaklaştırıp, sürekli saf düşünsel bir nesneyle ilişkili kalamaz. "*Mitik unsurları dinin inanç içeriğinden ayırmaya kalkınca, din kendi gerçek, nesnel-tarihsel görünüşü içinde varolmaya devam edemez; geriye sadece dinin silüeti, boş bir soyutlama kalır.*"[240] Kendi nesnesinin doğruluğundan, *gerçek*liğinden o kadar çok emin olduğu halde, dinî bilinç bile bu gerçekliği daha aşağı bir kademeye, saf bir mitik düşünme aşamasına, yalın bir şeysel varlığa indirir. Daha yüksek bir aşamada ise bilinç, sadece doğrudan kendine özgü, sırf nesnesiyle ilişki kurmak suretiyle kendi nesnesine *sahip* olduğunu, az veya çok açıklıkla anlar. Dinî bilinç bir kendi-tavır alma biçimidir; zihnin düşüncedeki bir nesnelliği, kendini ifade ediş sistemidir.[241] Dinî bilincin özneler arası hale gelebilmesi için, onun kendini ifade etmesi gerekir. Bu noktada ya sırf taklit, tasvir ile yetinilir, ya da sembolik ifadeye baş vurulur. Taklit ifadesi yüksek kademedeki nesneyi adeta duyusal-algılanabilir nesneler kategorisine indirme anlamına gelir. Bu, dinin nesnesinin öyle-varlığı ile bağdaşamaz. O zaman geriye, sembolik ifade vasıtası kalmaktadır. Fakat sembol de nesne ilişkisi taşır. başka bir açıdan bakıldığında ise, dinî bilincin tavır aldığı mitik sembol-nesne özdeşliği, tavır alışta nesne ile ilişki kurmayı zorunlu kılar. Özdeşlik ilişkisi dolayısıyla mitik sembol dünyasına tavır alış aynı zamanda oradaki gerçeklik algısına da bir tavır alış niteliği taşır. Bu yüzden de dinî bilinç kendini duyusal-doğal varoluştan mutlak anlamda soyutlayamaz.

---

[238] **Sprache und Mythos,** s.82
[239] **Das mythische Denken,** s.293
[240] **Das mythische Denken,** s.294
[241] **Die Sprache,** s.11

Din mitik sembol dünyasını, bu dünyaya gerçek varoluşu ekleyerek eleştirebilir. Böylece din gerçekliğin bütünüyle, emprik varoluşla yeni bir bağlantı kurar. Yani eleştirel ilişki, gerçeklik ilişkisini gerektirir. Çünkü mitik sembol dünyasında teorik bilgideki gibi ayrılabilen anlamda *nesnel* gerçek yoktur; gerçekliğin seyri mitik tasarım-duygu-inanç dünyasına karışmıştır.[242] Ancak dinin tasarımları mitik düşünmenin ilk baştaki formunu nasıl çatlattıysa, bu aşamada içeriğini de etkilemeye başlar. Artık doğa mitlerinden yaratıcı mitlerine doğru geçiş; bu mitlerde de doğa ile ilgili doğaüstü tasarımlar değil, daha ziyade varlığı ayrı kategorilere ayıran belirlemeler görülür. Olanın çevresinden ayrılma ve saf sembolik hale gelme, mitosta farklı bir boyutta ortaya çıkar.

Cassirer'e göre özel bir tanrının yardımcı ve koruyucu olarak çağırılmasıyla her eylem dıştan doğan etki olarak görülür; insan kendi ürünü ve üretimiyle meşgul olurken, bu eylem unutulma tehlikesi içinde bulunmaz ve kendi saf düşünselliği içinde kavranır. Bu süreçte insan sadece doğa nesnelerinin ve doğa güçlerinin dıştaki çeşitliliğini seyretmez; ayrıca onların içinde kendi kendini, kendi fonksiyonlarının özelliği ve görsel çeşitlilik içinde seyreder. Burada insanın oluşturduğu ürünler ilahî niteliğe sahiptir. Ürünler insanı nesnel varlık ve olayların çevresinde idare ettiği gibi, insanın kendi arzu ve etkinlik çevresinde de idare eder. Böylece iki eylem çevresi parçalanmış, ayrılmış olur. Bu düşünsel süreci kendi içeriği yönünden kavramak istediğimizde, onu, mitik bilinçte gerçekleşen değişmelerde, bu bilincin salt doğa mitlerinden kültür mitlerine doğru ilerlemesinde görebiliriz. Burada nedensellik şeylerin çevresinden özel insanî çevreye taşınır; mitik nedensellik dünyanın, nesnelerin oluşumunu değil, insanın kültür zenginliğinin kaynağını teşkil eder. Araç-gereç üretimi, tarım-avcılık, yazının keşfi mitik güçlerin bir hediyesi olarak ortaya çıkar. Mitik güç artık salt doğa gücü değil, kültür kahramanı haline gelir. Bu tasarım gelişen kültürel özbilincin ilk mitik-somut ifadesidir. Oluşan mitik sembol dünyası, aynen dil ve sanatın sembol dünyası gibi, ben ve dünyanın *ortak mülkiyet paylaşımını* gerçekleştiren temel vasıtalardan biri olur.[243]

Mitik bilinçte sembol-nesne özdeşliğinin mevcut olması, onun salt doğa seyrinden oluştuğu anlamına gelmez. Bu özdeşlik *taklit* aşamasını ifade eder. Dinî bilincin mitosa *varoluş* ve *anlam* ayrılığı sokması ise benzerlik aşamasını gösterir. Varolan ile onun mitik anlamı karşı karşıya gelir. Bu bağlamda mesela gökyüzü mitleri

---

[242] **Das mythische Denken,** s.294-295
[243] **Das mythische Denken,** s.251-252

ile doğa mitlerinde, doğada varolan doğaüstü güç ile gökyüzü varlıklarında varolan güç arasında, tözel anlamda olmasa da, bir ayrılma gerçekleşir. Yani ilk baştaki mutlak özdeşlik ortadan kalkmamış, ama farklı bir zemine taşınmıştır. Her iki nesne grubundaki doğaüstü aynıdır; fakat varlıkta bir bölünme ortaya çıkar.

Mitosun saf sembolik aşamasında özdeşlik ilişkisi, tanrı mitleri ile bireysel bilinç ve insanî eylem zeminine taşınır. Doğa mitlerinde insanın etkinliğinden söz edilemez. Kültür mitlerinde insanî eylem ağırlık kazanmaya başlar. Cassirer'e göre mitik-dinî dünyadaki ayrılma süreci sayesinde sosyal ve bireysel bilincin ilk belirli asıl formları doğar. Bu süreçte sosyal varoluş unsurları, tıpkı fiziksel varoluş unsurları gibi hammadde teşkil eder. Fakat bu hammadde kendi gerçek şekillenişini, bizzat fiziksel varoluşta bulunmayan ve ondan türetilemeyen düşünsel temel kategoriler vasıtasıyla gerçekleştirir. Mitosun bu yöneliminde *içteki* ve *dıştaki* arasındaki sınırlar başka şekilde çizilir ve sınır çizgileri aşağı yukarı emprik-nedensel bilgi formunda olduğu gibi, başka yere yerleştirilir. Burada nesnel seyir ve öznel ben-hayat duygusunun unsurları, teorik bilginin inşasında olduğu gibi, birbiriyle tamamen başka bir ilişki içine girer ve bu düşünsel değişim sayesinde olgunun ve varlığın bütün temel nitelikleri de değişir. Gerçeğin farklı çevreleri ve boyutları, tıpkı algı dünyasının saf emprik düzeni ve düzenlenişinde, saf deneyimin inşası ve nesnesinde olduğu gibi, tamamen başka bakış açılarına göre, birlikte veya ayrılmış olarak ortaya çıkar.[244] Atalar inancı böyle bir değişime örnek olarak gösterilebilir.

Atalar inancının içeriğinde doğadan, doğa seyrinden alınmış bir unsur yoktur. Cassirer'e göre atalar inancında tek tek bireyler üreme süreciyle kendilerini ebeveynlerine bağlı hissederler. Ama bunun yanında bireylerde atalarıyla da bağlılık duygusu vardır. Ecdadın ruhları ölmemiştir; mevcuttur ve torunlarda tekrar cisimleşmek için, yeni doğan nesillerde sürekli yenileşmek için vardır. Mitik-sosyal seyrin bu ilk çevresi genişleyip, aileden soya, soydan millete doğru uzanınca, bu gelişmenin her tek tek aşamasında mitik bilinç kendi mitik *önder*lerine sahip olur. Sosyal bilincin her değişimi ilahi olanların yapısı ve formunda kendi izini bırakır.[245] Bunu eski Yunan mitik düşüncesinde de görmek mümkündür. "*İnsanlar başlangıçta kendileri kralların yönetimi altında yaşadıkları için, ...tanrıların da bir kralları olduğunu söylerlerdi.*

[244] **Das mythische Denken,** s.219
[245] **Das mythische Denken,** s.217

İnsanlar, tanrıları insan biçiminde tasarladıkları gibi, onların yaşayışlarının da kendi yaşayışlarına benzediğini sanırlar."[246]

Sanatın sembolik aşamasında yüksek ve saf sembolik güç, en yüksek temsil formu sanatçının bireysel doğasında vardır ve temellenmiştir. Üslup bu aşamada üretilir. Üslup öznelliğin, tüm gerçek temsil vasıtalarının başardığı şeyi başarmasıdır. Bu yüzden de nesnelliğin en yüksek ifadesidir. Fakat buradaki nesnellik varoluşun yalın nesnelliği, manzaranın doğası değil, sanatsal ruhun nesnelliğidir; tasvirde iz bırakan, serbest-yasalı biçim vermenin doğasıdır. Sanatçı taklitten saf sembole doğru giden yolu, tıpkı dilin geçtiği gibi geçmek zorundadır. Sanatın üslubu tıpkı dilin üslubu gibi sembole erişir. Bu süreçte etkili olan şey; süreçteki benzer yasalılık düşünsel ifadenin kendiliğindenliği aynı ritimde gerçekleşir.[247]

Bilgide saf sembolik anlayış Kant'ın *kendinde şey* kavramıyla ortaya çıkar. Cassirer'e göre nesnenin herhangi bir şekilde bilince girmesi düşüncesinde Kant'ın düşüncesinin nüvesi olarak *kendinde şey* ve onun bilinemezliği içkindir. Kendinde şey kendi kesin temelini bizzat kendinde bulan olguların başka bir ifadesidir[248] ve varolana veya varolanla benzerliğe ilişkin bir şey taşımaz; o, saf soyutlamadır; bilgiye ilişkin belirlemelerde saf soyutlamayı ifade eder.

Matematikte saf sayı kavramı, nesnel sayı kavramı gibi mekânsal seyirden tedricen uzaklaşır. Modern matematik artık sayılar sistemini *zihnin serbest oluşturmalarının* sistemi olarak kavrama eğilimindedir. Bu sistem sadece sayının ilk baştaki konumlanmasında kararlaştırılmış olan yasanın emri altındadır.[249] Matematiksel formların hiçbiri yalnızca kendisi için değildir; onlar kendi bağlamlarında ve birbiri içinde karşılıklı kavranışlarında nesnel *varlığı* ve nesnel-teorik geçerlilik çevresini inşa ederler. O halde bu formların hiçbiri kesin bir soyutlanmış algı ve geçerliliğe uygun değildir. Tersine, bu formlar geçerliliğe, sadece bütün içinde, bilgi sisteminde ve bu sistemin aşamalı ilerleyişinde sahiptirler.[250]

Matematik formların dünyası şey formlarının değil, düzen formlarının dünyasıdır. Onların *gerçekliği* formları ifade eden işaretlere uygun gelen nesneleri işaret

---

[246] Aristo, **Politika**, Çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul,1975, s.9
[247] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.183
[248] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.184-185
[249] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.185-186
[250] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.447

etmekle belirlenemez.[251] Matematiğin ilerlemesi ve gelişmesi, onun şeysel başlangıçtan ve bu başlangıçla bağlantılı yakın ilişki ve sınırlamadan kurtulmasından ibarettir. Matematiğin tarihsel seyrinde elde ettiği her büyük metodik gelişme, onun işaret sisteminin aklî biçimde düzenlenmesi ve şekillendirilmesiyle ilişkili ve hatta ona çok sıkı bağlıdır.[252] Böyle bir kavrayış altında matematiksel semboller salt işaretler, anlamsız görsel figürler içine karıştırılmaz, ya da sadece metafiziksel veya dini inancın erişebileceği aşkın anlam verme seçenekleri kaybolur. Çünkü her iki seçenekte onların kendine özgü anlamına yeterince girilemez. Bu anlam matematiksel sembollerin kendisinde *olan* şeyde, hatta onların taklit ettiği şeyde bulunmaz; onların anlamı bizzat düşüncede var olan özel biçim verme sisteminde bulunur.[253] Sembolik formların saf sembolik nitelikleri ve bu niteliğin anlamı yeniden belirlenince; bu formların değeri, kendilerinde, içeriklerinin anlam dünyası inşa etmelerinde görülünce, semboller dünyası farklı bir ışık altında aydınlanır.

Cassirer'e göre ***bilim***de saf sembolik aşama, *elektrodinamik* dünya tablosuna erişilmesiyle gerçekleşmeye başlar. Bu kavrayış da bir doğa kavrayışıdır ama, onda hem özel duyu verileri etkisiz hale gelir, hem de seyir dünyasının nesnel desteği ortadan kalkar. Artık en yüksek evrensel doğa kavramları, doğrudan açıklama imkânından uzaklaşırlar.[254] Rölativite teorisine damgasını vuran, fiziksel sembolik ifadedir. Bu teori *doğanın yalın bir taklidi* anlamına gelmekten çok uzaktır. Rölativite teorisinde doğa incelemesi yöntemi adeta hiç ifade edilmez. Bu bakımdan o, felsefeyi şaşkınlık ve çaresizlik içinde bırakmıştır. Şaşkınlığın esas sebebi, felsefenin, sembolik ifadenin kendine özgü karakterini henüz kavrayamamış olmasıdır. Bu kavrayışın yolu, sembol karakterini tanımaktır.[255]

Fiziksel düşünmenin gelişme yönünü ve sistemini açıkça belirleyebilmek ve onu diğer temel biçim verme sistemlerinden ayırabilmek için, bu düşünmenin ulaşmaya çalıştığı amaç, genelliği içinde kavranmaya çalışılmalı ve aynı zamanda bu düşünmenin izlediği yol tek tek gelişme aşamalarına ayrılmalıdır.[256] Her bilim kendi ilerleyişinde daima en keskin ve kendine özgü kavram vasıtalarına şekil verir; aynı zamanda bu

---

[251] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.445
[252] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.185-186
[253] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.445
[254] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.528
[255] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften**, s.187
[256] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.481

kavram vasıtalarını aklî semboller olarak kavramayı derece derece öğrenir.[257] Bilim gerçekleştirmeye muktedir olduğu bütün nesnelleştirmelerin gerçekte aracılık olduğunu ve aracılık olarak kalması gerektiğini kavrar. Bu anlayışta ise kesin olarak, başka ve vahim sonuçlar doğuracak idealistçe bir çıkarım içerilmiştir. Eğer bilgi nesnesinin belirlenmesi ve tanımlanması daima sadece kendine özgü mantıkî kavram yapısının aracılığıyla olabilecekse, o zaman bu araçların farklılığı objenin farklı bir teslimiyetine, farklı anlamda *nesnel* ilişkilere kapı açar. Böylece varlığın talep edilen ve elde edilmeye çalışılan birliği, *olan*ın salt çeşitliliğine ayrılmaya yüz tutar. Düşüncenin kesin olarak dayandığı varlık, tedricen bilgi alanından çekilir ve salt bir *x*'e dönüşür.[258] Fakat bu tablo, bilimin gerçekliği yakalamaktan uzaklaşması anlamına gelmez. Cassirer'e göre bilim gerçeklikle yakınlaşmak ister. Buna sadece, gerçeklikle arasına mesafe koyarak erişebilir. Doğal dünya tablosu, bu dünya tablosunun oluşumunu sağlayan unsurlar bu mesafeyle teorik kavram haline sokulur. Somut ürünlerde adeta henüz hazine olarak gizli bulunan şey, bilinçli düşünme vasıtasıyla meydana çıkarılır. Kavramın başarısı, somut gerçekliğin düzeninin ve sınıflamasının dayandığı unsurları böyle kavraması ve bu unsurları tanımasıdır. Somut varoluş ve birlikte-gerçeklik formu içinde mevcut olan ilişkiler kavramdan geliştirilir ve ayrılmaz biçimde, kendi değerleri içinde ortaya konulur.[259] Başka bir ifadeyle, varlık üzerine kurulan tasarımlarda doğa sisteminin kapsanması için, tasarımların olgularla doğrudan birebir ilişki içinde olmaları gerekmez. Üstelik böyle bir ilişki, tasarımları sınırlandırır ve salt varolan aşılamaz. Kavranacak olan doğa sistemi tümel, soyut ve sadece tek tek olgularda gerçeklik kazanan bir sistemdir. Bu noktada "*doğrudan emprik gözlem burada bizi açıkça, acımadan terkeder. Çünkü gözlemcinin bize belirleyici özellik diye sunduğu her şey, kendi bakış açısından doğru gördükleriyle aynı şeydir.*"[260] Emprik gözlem sistemin bütünüyle değil, tek tek olgularla ilişkilidir. Saf sembolik belirleme ise, soyut bir şey olarak bağıntılardan oluşan bütünü, yani sistemi kendi içinde taşıyabilir.

---

[257] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.185
[258] **Die Sprache,** s.6-7
[259] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.329
[260] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.84

2.4.1.2.Sembolik formlarda sentez

Cassirer sentezi sembolik formların ortak bir niteliği, hepsinde farklı şekillerde de olsa gerçekleşen bir işlem olarak görür. Sembolik formlar tek tek ilişkisiz semboller yığını değildir. Onlar daima anlamlı bütünler oluşturur. Kendilerinin varlığı da bu birleşmeye bağlıdır. Sentezin en açık gerçekleştiği sembolik form, dil formudur.

Cassirer dilin özü konusunda Humboldt'un düşüncelerini benimser. Humboldt kelimeler ve kurallar halinde dilin parçalanışını sadece bilimsel analizin ölü bir değersiz işi olarak görür. Çünkü dilin özü hiçbir zaman, soyutlama ve analizin dilde oluşturduğu bu unsurlara dayanmaz; tersine, en temelinde zihnin sonsuz tekrarlanan, çıkan sesi düşüncenin ifadesine uygun hale getiren çalışmasına dayanır. Üretimlerin bu çeşitliliği gerçi bir ürünün nesnel birliği halinde değil ama, kendi içinde yasalı bir eylemin düşünsel birliği halinde birleşir. Zihnin varoluşu ve zihin vasıtasıyla kavranabilen ve mümkün olabilen her özel varoluş, genel olarak sadece etkinlikte ve etkinlik halinde düşünülebilir. Bizim bir dilin formu ve özü diye adlandırdığımız şey, zihnin, çıkan sesi düşünce ifadesi haline getiren çalışmasında gösterilebilecek olan sürekliliği ve düzenliliğidir. Bundan dolayı yalın cümle ilişkisinden çözülmüş kelime, bir cevher gibi ortaya çıkmış olan şeyi bildirmez, ortak bir kavramı içermez; tersine salt bağımsız güçle belirli biçimde kavram teşkil etmeyi ifade eder.[261]

Zihnin sürekli çalışmasındaki sentezin yanında, dilde başka sentez şekilleri de gerçekleşir. Cassirer'e göre kelime bir nesnenin değil, bu nesneden zihinde üretilen imgenin kopyasıdır ve gerçek bir anlam verme biçimidir.[262] Tek başına kelime zihnin kavramlaştırma gücünü, bu kavramlaştırmadaki bütünleştiriciliğini yansıtmakla beraber, Cassirer, konuşma ve düşünmenin kaynağında da sentezi görür. Deneysel-psikolojik analizlerle, kelimeye göre cümlenin öncelikli olduğu doğrulanmıştır.[263] Konuşma ve düşünmede yapı taşı kelime olmakla beraber, bu fiillerin bütünlüğü cümle bütünleri ile gerçekleşir. Cümle sentetik kurulmuş bir yapıdır. Zihin tek tek kelimeleri cümle halinde birleştirerek yeni bir senteze ulaşır.

Ses ifade etmek istediği şeye ne kadar çok benzerse, bu ses ne kadar çok kendisi *olursa*, başkasının *anlamını* o kadar az ifade edebilir. Bu yüzden dilde gerçekleşen

---

[261] **Die Sprache,** s.104
[262] **Die Sprache,** s.251
[263] **Die Sprache,** s.275

sentez herhangi bir aynı olma ya da benzer olma bakımından değil, farklı olanın sentezi olarak gerçekleşebilir.[264] Dil sesiyle onun ifade ettiği şeyin aynı oluşu dili adeta görüntü taşıyıcı yapar. Ses ile nesnesi arasındaki farklılıkta, nesne sese anlam bağıyla bağlanır. Dil sesini algılayan, bu ses ile sesin fiziksel gerçekliğinden farklı olan nesnesi arasında anlam bağı kurar ve dildeki diğer sentez biçimi bu şekilde gerçekleşir.

Teorik bilgideki sentez ile dil sentezi yakın ilişki içindedir. Cassirer bu konuda özellikle Kant'ın *aşkın sentez*ini temel alır. Öncelikle yargıda gerçekleşen mantıkî sentez kendi upuygun dilsel işaretini ve belirliliğini bildirme ekinin kullanımında bulur. Yargı akıl için *eylemin birliği*dir; bu eylem birliği yüklemi özneyle birleştirir ve onları bir anlam bütünlüğü, nesnel varolan-nesnel temellenen bir ilişkinin birliği için bağlar. Bu ilişkiyi ve bütünlüğü dilde *–dır* eki sağlar. Cassirer bunu açıklayıcı olarak Kant'tan örnek verir. *"Yargıdaki ilişki kelimeciği –**dır** verilmiş tasarımların nesnel birliğini öznel birlikten ayırmayı amaçlar. Bu kelimecik tasarımların zorunlu birliğini ve başlangıçtaki tamalgıyla ilgili olarak tasarımların ilişkisini işaret eder. Eğer **cisim ağırdır** dersem, o zaman nesnedeki cisimselliği ve ağırlığı birbirine bağlamış gibi ve onlar öznel algıda her zaman birlikte bulunmamışlar gibi söylemiş olurum."*[265]

Cassirer bu noktada özdeşlik mantığına bir eleştiri yöneltir. Özdeşlik mantığı saf bağıntı kavramlarının anlamını ve içyapısının kavranışını güçleştirir ve hemen hemen imkânsız hale getirir; düşünceyi açıklamak yerine, taşınmaz bir zincir vurur. Bu mantığa göre mesela *insan*ın *iyi* olduğu söylenemez; sadece *insanın insan olduğu, iyinin iyi olduğu* söylenebilir. Burada temel sentetik yargı problemi mevcuttur.[266] Özdeşlik mantığında verilecek olan hüküm öze ait olmalıdır. Aksi halde insanın özünde olmayan bir şey söylenmiş olur. Bu örnekte *iyi* nesnel ve tümel şey değil, insanın ilintisidir ve tikel bir şeydir. Bu yüzden sağlam ve genel bir bilgi vermez.

Cassirer'e göre Kant'ın akıl eleştirisinde *genel* mantıktan *aşkın* mantığa geçiş, kavram öğretisini geleneksel öğretideki ruhsuzluğundan kurtarmıştır. Kavramın işleyişi artık salt bir parçalayan, şeklî işleyiş olarak değil, üretici ve inşa eden işleyiş olarak ortaya çıkar. Kavram artık kendinde varolan bir mutlak gerçekliğin solmuş kopyası

---

[264] **Die Sprache,** s.136
[265] **Die Sprache,** s.287 (Ayrıca Kant'tan alıntı için bkz. Arı Usun Eleştirisi, s.102)
[266] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.221

değildir; artık deneyimin bir temeli ve deneyim nesnelerinin imkânının şartı haline gelmiştir. Bir *nesne*yi bilmek, sadece, nesnenin düzeni ile ilgili olarak belirlenen bir kuralın temaşasının çeşitliliği anlamına gelir. Kavram böyle bir kuralın ve kuralın yerleştirdiği bilincin birliğidir[267] ve emprik tek tek verilerin ketumiyetini aşmaya, bu ketumiyeti zaman ve mekânın kesintisizliği içinde birleştirmeye çalışır. Tek tek algıların kavramda ve kavram sayesinde birleşmesi bizim için *doğa* düşüncesini oluşturur.[268] Tek tek algılardan genellemelere gidebilmek, aynı zamanda ortak ilkeleri elde etmektir. Burada birleştirici olan kavram, sentezin temelini oluşturur. "*Kavramın mantıkî formu, teorik bilgi anlamında anlaşılınca, yargının mantıkî formu için hazırlıktan başka bir şey değildir. Her yargıda bulunma ise, bilincin her özel içeriğine yapışan ayırma tablosunu parçalamayı ve aşmayı amaçlar...Bu anlamda her gerçek yargı sentetiktir. Çünkü yargının istediği ve çabaladığı şey, bütün halinde sentez, özelin sistem halinde toplanmasıdır. Bu sentez doğrudan, bir darbeyle gerçekleşmez; adım adım, tek tek seyiri ya da özel duyusal algıyı gitgide bir diğeriyle ilişkilendirerek, ...nihayetinde tüm bu ayrı karmaşık yapıların özetinden, görünüşlerin toplamının uyumlu tablosunu sonuç olarak çıkarmak suretiyle gerçekleşebilir.*"[269]

Cassirer matematikteki aşkın sentez konusunda da Kant'ın fikirlerine katılır. Hiçbir matematiksel kavram sırf *soyutlama* vasıtasıyla olgulardan kazanılmaz. Matematiksel kavram daima serbest bir bağlama fiilini, bir *sentez* niteliğini kendinde bulundurur/taşır. Bu sentezin *imkânı*nın gösterilmesi zorunludur. Sentez imkânının gösterilmesi, aynı zamanda matematiksel nesnenin doğruluğu için yeterli şarttır. Koni matematikte bir yöne döndürülen bir dik açılı üçgenin keyfi tasarımından oluşur. O başka bir anlama gelse bile, bu açıklamaya sentezle varılabilir.[270]

Mitostaki sentez ise daha başka biçimde gerçekleşir. Esasen Cassirer mitosu *düşünme* ve *yaşantı* formu olmak üzere iki açıdan inceler. Sentez, mitosun yaşantı formunda gerçekleşir. Bu anlamda mitostaki sentez sosyal bir sentezdir.

Mitik-dinî bilinç toplumsal yapının şartlarından, ortaklık duygusunun ve ortak yaşantının en önemli faktörlerinden biri olarak ortaya çıkar. Mitosun kendisi *ben* ve *sen* arasında bir bağlantı gerçekleştiren; birey ve toplum arasında belirli bir birlik ve belirli

---

[267] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.365
[268] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.367
[269] **Sprache und Mythos,** s.95
[270] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.420

bir karşıtlık, bir gerilim ve dayanışma ilişkisi ortaya çıkaran düşünsel sentezlerden biridir.[271] Ben bilinci ilk evrelerde belirli bir mitik-dinî dayanışma duygusuyla karışmış haldedir. Ben sadece kendini bir toplumun parçası olarak kavradığı, sosyal bir birliğin, aşiretin, soyun birliği halinde diğerleriyle birarada kaynaşmış gördüğü sürece bilir ve hisseder; sadece bu kaynaşma içinde ve birlik sayesinde kendi kendine sahiptir. *Ben*in kendi kişisel varoluşu ve hayatı, kuşatıcı bütünlüğün hayatına görünmez büyüsel bağlarla bağlanmış gibidir. Bu bağlantı tamamen tedricen gevşeyebilir ve çözülebilir; kendini kuşatan hayat çevresi karşısında benin bağımsızlığı tedricen gerçekleşebilir.[272]

Mitos ben ve dünyanın *ortak mülkiyet paylaşımı* şeklini teşkil eder. Daha doğrusu böyle bir paylaşım, ben ve dünyanın birbirinden ayrılması ve diğeriyle kendini karşı karşıya koyması suretiyle, her iki kutbun kesin formunu kazandığı bir paylaşımdır. Bu durumda yaşayan ve davranan *özne,ben* tasarımı başlangıç değil bir sonuç, mitik biçimlendirme sürecinin bir ürünü olarak şekillenir.[273] Saf bilgide bilgi ilkesinin bilgi içeriğinden, bilmenin bilinenlerden ayrılması şeklindeki karşıtlığa göre, mitik bilinç ve dinî duyguda daha kökten karşıtlık olduğu görülür. Burada ben doğrudan dış dünya ile ilişkili değildir; daha ziyade asli olarak kişisel varoluş ve yaşantıyla ilgilidir. Öznellik herhangi bir dış nesneye değil, daha ziyade *sen*e ya da *o*na sahiptir ve tekrar birleşmek için kendini *sen/o*dan ayırır; bu sen ya da o'da kendini bulur ve belirler. Bu yüzden *ben*in *sen*e ihtiyacı vardır ve *sen/o ben*in karşı kutbunu teşkil eder.burada bireysel ben duygusu ve ben bilinci, gelişimin başında değil, sonunda bulunur.[274] Özne-nesne karşıtlığının gerçekleşmesi her ikisinin varlığı ile mümkündür. Mitik bilinçte ise nesne değil, yaşantı öne çıkar. Çünkü mitik kavrayış teorik kavrayış gibi dünyaya yönelişin bir parçası değildir; insanın tüm varlığını kuşatır. *"Mitik kavrayış ve yorumlama emprik varoluşun belirli unsurlarına tamamlayıcı olarak eklenmez; tersine, mitik deneyimin kendisi tamamıyla mitosun biçimlerinden emindir ve adeta tamamıyla onun atmosferi ile doyurulmuştur. İnsan sadece bu biçimlerde yaşar ve yaşadıkça da şeylerle yaşamış olur. İnsan dünyaya bizzat kendindeki haliyle girer ve ...gerçekliği kendine, kendini gerçekliğe açar."*[275]

---

[271] **Das mythische Denken,** s.219
[272] **Das mythische Denken,** s.216-217
[273] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.83
[274] **Das mythische Denken,** s.216
[275] **Sprache und Mythos,** s.80

Mitik bilinçte nesne, bilinmesi problemli olan ve zaman zaman elden kayıp gitme tehlikesi taşıyan bir dış dünya varlığı değildir. Dinî bilinçte de nesne ilahî olandır. İlahî olanla ilişki problemi dinî bilinci kuşattığı için, o tamamen yaşantıyla ilgili olmak zorundadır. Mitik bilincin kavrayış biçimi benin tüm yaşantısına sindiği, mitik deneyim verilerinde hiçbir şüphe unsuru olmadığı için de, mitik bilincin nesnesi sen/odur. Çünkü bilinç *bir şeyin bilinci* olmak zorundadır; nesne, bilincinde olunan şey olmadığına göre, kültür mitleriyle öne çıkan *insan unsuru*, mitik bilinçte var olan sosyal dayanışma duygusunun unsurları mitik bilincin nesnesi olur. Her algıda özne-nesne kutbu olduğu, öznenin kendini, tekrar birleşmek için nesne kutbundan ayırdığı düşünülünce, mitik algıda da, yeniden birleşmek için ayrılınan kutbun sen kutbu olması gerektiği sonucuna varılır. Bu süreçte hem ben-sen sentezi, hem de ben ve dünyanın yeni bir paylaşım anlamında sentezi gerçekleşir. Mitik bilinçte insanın nesnel gerçekliğe girişi, onu analitik anlamda bilmesiyle ve genel sistemi kavramasıyla olmaz. Mitik kavrayıştaki, *herşeyin herşeyle görünmez ipliklerle bağlı oluşu*[276] dünya tasarımının birlik içinde olduğunu gösterir. Bu tasarım altındaki dünya zaten kendisiyle bütünleşilmiş, daha doğrusu kavrandığından daha farklı olmayan, daha önemlisi salt nesnel nitelik taşımayan bir şeydir. *Sen* doğal olarak dış dünyadan ayrılan, kendisiyle dayanışma içinde bulunulan bir varlıktır. Yani sen ile ilişki, nesne ile ilişkiden daha farklı bir boyut taşır. Ben ile sen ya da senlerden oluşan toplumun çeşitli şekillerdeki ilişkisi mitik bilincin senteziyle gerçekleşir.

2.4.1.3.Sembolik formlarda kavram teşkili

Kavramlar nihayetinde belirli problemlerin çözümü için oluşturduğumuz ve daima yeniden nakletmemiz gereken araç-gereçlerden başka bir şey değildir. Onlar duyusal algıya eşit değildir ve şu andaki somut bir durumun, tekil bir verilmiş olanın yerine geçmez; daha ziyade mümkünün çevresinde hareket eder ve adeta mümkünün çevresini sınırlamak ister. Kavramı her yönüyle görebilmek için, insanî ifade, kanaat taşıma, düşünme ve değerlendirmenin ufku genişlediği ölçüde, ihtiyaç duyduğumuz terim zincirleri sistemi de karmaşık olur.[277] Bu yüzden de kavram taklit eğilimiyle açıklanamaz ve bu eğilimle sınırlandırılamaz. Bu sınırlama seyir ve saf *temsil*

[276] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.84
[277] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.26

fonksiyonu alanında bile imkânsızdır. Her emprik bilgi ve algı teorisi üretici *hayalgücü* fonksiyonunu yardıma çağırır. Üretici hayal gücünün başarısı kavramda önümüzde bulunur.[278]

Mantıkî-çıkarımsal ve dilsel-mitik kavramların oluşumu farklı yönlerde hareket etse de, sonuçta her ikisi açık ifadeyi gerçekleştirir. Bu kavramları geliştirme çabamızda aklî süreç vardır.[279] Başka bir deyişle tüm sembolik formlardaki kavram oluşumlarında aynı aklî süreçle karşılaşırız. Fakat bu süreç, mantığın öğrettiğinden farklıdır.

"Mantığın öğrettiği kavram, objenin belirli ayırıcı işaretlerinin düşüncede örtüşmesi ve aynı biçimde olmayan belirtilerden soyutlanması, aynı biçimli belirtilerin sabit hale getirilmesi ve yansıtılmasıyla oluşur. ...Bu görünüşte o kadar yalın ve kavranabilir açıklamada her şey, işaret altında anlaşılan ve ayırıcı belirtiyi oluşturan şeye bağlıdır. Genel kavram teşkili bu belirtilerin kesinliğini varsayar. ...Anlamı düzenleyen ya da zihnin içsel bağımsızlığını oluşturan etkilerin daima aynı akan silsilesinde belirli biçimleri ayırmayı, onlarda kalmayı ve onlara belirli anlamları damgalamayı gerektiren şey nedir?"[280] Cassirer'e göre bu soruya geleneksel mantık yardımcı olamaz. Çünkü geleneksel mantığın açıklamasında dil kavramları, olan şeyler olarak varsayılır. Eğer hareket noktası olarak, belirli kelime anlamlarını oluşturan düşünsel özet formunun nesnelerden tek taraflı ve tek anlamlı elde edilmediği, bu noktada dilin özgürlüğünün ve özel düşünsel özelliğinin söz konusu olduğu kabul edilirse, o zaman problem daha da aciliyet kazanır.[281] Bu durumda da dildeki özgürlüğün yasası diğer düşünsel anlam alanlarının oluşumunda, mitik-dinî, teorik doğabilimsel kavram oluşumlarının kuralı ve bunların ilişkileri problemi ortaya çıkar. Bu durumda, sembolik şekil verme biçimlerinin oluşumuna, geriye doğru gitmek gerekir.

Mitik ve dilsel kavramları mantıkî kavramlardan ayıran ve mitik-dilsel kavramı bağımsız bir *tür* halinde şekillendirip toplayan şey, onların her ikisinde aynı düşünsel kavrayış sisteminin görülmesi durumudur.[282] Mitos ve dilin gelişiminde etkili olan aynı ya da benzer yasaları gösterebilmek için, her ikisinin geliştiği ortak kökü belirlemek

---

[278] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.356
[279] **Sprache und Mythos,** s.149
[280] **Sprache und Mythos,** s.94
[281] **Sprache und Mythos,** s.94-95
[282] **Sprache und Mythos,** s.102

gerekir. Bu yüzden gelişim geriye doğru izlenmelidir. Mitos ve dilin içeriği o kadar çok ayrı olmasına rağmen, her ikisinde aynı düşünsel kavrayış formu; mecazî düşünme formu etkilidir. Mitik ve dilsel dünyanın bir yönüyle birliğini, diğer yönüyle farkını kavrayabilmek için, mecazın özü ve anlamından hareket etmek gerekir.[283] Mecaz herhangi bir şekilde benzer olan veya dolaylı *benzerler*i ifade eden bir içeriğin ismi vasıtasıyla, başka bir tasarım içeriğinin bilinen karşılığının, aynı ismin/kavramın altına girmesi halidir. Bu durumda mecazda gerçek bir *nakletme* söz konusudur. Mecazın aralarında oraya buraya gittiği her iki içerik, kendisi için belirli ve bağımsız anlamlar olarak iyice yerleşir ve onlar arasında birinden diğerine geçmeyi, ifadeye göre birinin diğerinin yerine geçmesini sağlayan tasarım hareketi gerçekleşir.[284] Mitik mecaz ise mitik tasarımlara dayanır. İlkel kavimlerin mitolojisinde bir türün hepsi tasarlanır ama tek bir tür bireyi çağrılır. Yani parça vasıtasıyla bütün, nitelik vasıtasıyla tür gösterilir. Fakat bu noktada salt bir *karşılık*tan daha başka bir şey, gerçek ve doğrudan özdeşlik olan bir dilsel figür söz konusudur. İşte mitik tasarımdaki bu mecaz, dilin mecazî fonksiyonunu da anlatır. Mecaz fonksiyonu dilin parçasını oluşturmaz, dilin bütününü içine alır ve bu bütünü işaret eder. En genel anlamda mecazın dildeki belirli bir sistem olmadığı, onun, dilin kurgusal şartlarının sistemini teşkil ettiği kabul edilince, mecazın kavranışında dilsel kavram oluşumunun formu öne çıkar. Nihayetinde mecaz her tek tek dil kavramının oluşması için zorunlu kabul teşkil eden yoğunlaşma fiiline, görsel-olgunun daraltılmasına dayanır.[285]

Mecazdaki iki anlam arasında gidip gelen tasarım hareketinin doğuş nedenine nüfuz etmek ve fevkalâde zengin ve çeşitli kullanımını açıklamak için, mitik düşünme-hissetmenin temel tabakasına inmek gerekir. İlkel düşünme ve dil formu mecazın kullanımını, kendinde farklı olarak kavranan ve bilinen iki içeriğin bilinçli özdeşleştirilmesinde gerçekleştirir. Mecazın, anlam içeriği önceden belirlenmiş unsurların bir diğeriyle değiştirilebilmesi olduğu iddia edilse de, mecaz dilsel ve mitik kavrayışın şartıdır ve dilin tamamlanmış kelime hazinesini istediği gibi tasarruf etme demek olan bu değiştirme fiilinden ayrılır. Gerçekten, en ilkel mitik şekillendirmenin dışlaşması, bu içeriğe yabancı, hatta aykırı bir iletim vasıtası gerektirir. Burada artık

---

[283] **Sprache und Mythos, s.145**
[284] **Sprache und Mythos, s.147**
[285] **Sprache und Mythos, s.153-154**

sadece dönüşüm değil, ayrıca gerçek bir oluşturma vuku bulur. Bu noktada önceki ve sonraki aranmaz; mitik formun dil formuna bağlılığı, birinin diğerine müdahale edip onu kendi içeriği içinde sınırlaması söz konusudur.[286] Mitik şekillendirme olağana bağlı bir şey değildir. Ancak onun dışlaşması olağan bir formla/dille mümkün olur. Yani bu süreçte "*...dil oluşumu mitik düşünme ve tasarlamaya akraba olarak ortaya çıkar; aynı zamanda dil mitik düşünme-tasarlama karşısında bağımsız sistemini ve özel düşünsel eğilimini korur. Mitos gibi dil de temel etkileme formu ve deneyiminden hareket eder. Fakat dil dünyayı geriye doğru sormaz; dünyaya yeni bir form verir.*"[287]

Dilsel *kavram oluşumu* incelendiğinde, dilin somut duyusal işaretlerden doğru, saf ilişkili ve soyut anlam uygunluğu ifadesi zemininde hareket etmek için, somut-duyusal işaretlerle başladığı görülür.[288] Dil veya mitos saf soyut düşünceye dayanan, düşüncede kalan biçim verme olarak başlamaz. Onlar duyusaldan etkilenen zihnin farklı şekildeki biçimlendirmeleridir; "*...aynı temel düşünsel şekil verme eyleminden ortaya çıkan aynı sembolik şekil verme unsurunun farklı kademeleridir. Başlangıçtaki mitik biçimlendirmeler gibi, dil sesinde de aynı içsel süreç bulunur. Her ikisi içsel bir gerilimin çözümü, ruhsal coşkunun ve eğilimin belirli nesnel oluşumlar ve ürünler içinde ifadesidir.*"[289] Fakat duyusal etkiyle başlayan dilin gelişmesi sırf bu etkilerle açıklanamaz. Cassirer'e göre dilsel *kavram teşkili* algı içeriklerinin mantıkî mukayesesinin ve bağlantısının başarısı değildir; dil fantezisinin başarısıdır. Dizi teşkili tek tek içeriklerin nesnel benzerliğiyle oluşmaz; öznel hayal gücünün niteliğidir.[290] Dildeki kavramlar dizisi veya cümle dizisi teşkili aynı şekilde hayal gücüne bağlıdır.

Mitik şekillendirmeyle mecaz zemininde buluşan dil formu, aynı zamanda mitosun kendini ifade vasıtası olur. "*Mitoloji araştırıcıları... dilsel kavramların mitik kavramlardan önceliği sonucunu çıkarırlar. Buna göre mitoloji dilin bir ürünü haline gelir. Her mit oluşumunun temelinde bulunan* ***radikal mecaz*** *esaslı bir dilsel ürün olarak yorumlanır ve kendi zorunluluğu içinde anlaşılmaya çalışılır.*"[291] Fakat dil de kendi gelişimine devam eder. Cassirer'e göre somut-duyusal işaretlerle başlayan dilsel *kavram teşkili*ne, işaretlerden doğru tedricen saf ilişkilenmiş ve soyut anlam taşıyan

---

[286] **Sprache und Mythos,** s.147-148
[287] **Die Sprache,** s.256
[288] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.267
[289] **Sprache und Mythos,** s.149
[290] **Die Sprache,** s.268
[291] **Sprache und Mythos,** s.146

ifade yolu açılır. Mesela ilk aşamada doğal varlığın aynı türü; ya da oturma, gitme, yeme, içme fiillerinin değişik durumları özel bir kelimeyle ifade edilir. Bu aşamada bu farklılık ve çokluğu dilsel bütünlükler halinde toplama; yani biçim verme ve ayırma gücü eksiktir. Yine, renkler dünyasına ilk bakışta bu dünya çok karmaşık renk yığınını ifade eder. Fakat renkler arası ilişki geliştiğinde, temel ve bileşik renkler ayrılır. Artık renk dünyasında yeni bir sınıflama oluşmuş, ilkönce ayrı renklerden oluşan bu dünya, renkler arası ilişkiler sistemi haline gelmiştir. Böylece dil dünyası gibi renkler dünyası da kendi sistematik düzenliliğine sahip olur. İşte bu noktada gerçek bir ayrılık mümkün değildir; *duyum* dili ve saf dil sesi birbiriyle birlikte gelişir.[292]

Dil kavramlarının teşkili, duyusal fenomenlerin kendisinde de görülen yalın bir temel *benzerlik* ya da *benzemezlik*, *yakın* ya da *uzak* ilişkisine bağlanır. Fakat iyice düşünülünce, bu kavramlarla yeni bir bütün kavrayışı değişikliği başlar. Çünkü adlandırma, fenomenleri gösteren yeni bir sınıflama anlamına gelir. Dilsel işaret algı dünyasının içteki değişimiyle eleledir. Somut etki artık içteki değişime bitişik değildir. *Mavi* ya da *kırmızı* isimleri özellikle çeşitliliklerin gruplandığı merkezlere işaret edince, isim olarak görev yaparlar. Ancak bunlar renk kategorileri için de işaretler olur.[293]

Dilin kelimeleri doğanın ve tasarım dünyasının belirlenişinin tekrarı değil, belirlemenin kendisinin yön çizgisi ve sistemidir. Burada bilinç duyusal etki bütünüyle pasif olarak karşı karşıya değildir; tersine, bu etkilere nüfuz eder ve kendi gerçek içsel hayatıyla onları doldurur. İçsel etkinlikle ilgili ve onun için *anlamlı* olan duyusallık, anlamın damgasını dilsel olarak da alır. Kavram oluşumunun ilkesi *soyutlama* değil, seçme ilkesidir. Bu ilke, dil kavramlarının oluşumu için de geçerlidir. Bilinç bu oluşum formunda herhangi bir şekilde oluşan farklılıkları sabitleştirip damgalamaz; farklılıkların sınır çizgileri bilinç bütününde kendisi belirir. Işık nesnelerden doğru zihne girmez; eylemin merkezinden doğru yayılır. Böylece doğrudan-duyusal duyumlama dünyası içten doğru aydınlanan dilsel ve görsel biçimlenmiş dünya haline gelir.[294]

Cassirer kavramın soyutlama ile oluştuğunu iddia eden teoriye karşı çıkarken, nesnelerle bilincin ilişkisine dayanır. Ona göre nesnelerle ilişki içinde yaşarız. Fakat bu

---

[292] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.267-268
[293] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.497
[294] **Die Sprache**, s.255-256

ilişki aracısız ve bilinçsiz olmakla beraber, aynı zamanda düşünselin oluşturduğu bir şey olarak görülünce, gözlenmesi güçtür. Çünkü düşünsellik, bu ilişkiyi dolaylı ve bilinçli düşünme etkinliği içinde oluşturur. Soyutlama, verilmiş karakteristik belirtilerden belirli bir şekilde ortaya çıkar. Nesnelerle kurulan ilişkinin düşünsel olarak çözümlenişinde karakteristik belirtinin konumlanışı, geçerliliği söz konusudur. Burada seçme sistemi ve niteliği, düşünsel olarak adlandırma fonksiyonunun önünde olmalıdır.[295] Bilinç nesne duyumlamalarından aldığı etkileri basılı olarak kabul edip, onlar arasında kimilerini ayırıp, temel nitelik olarak gördüklerinden kavram oluşturmaz; tersine, dıştan gelen bu etkilerden anlamlı bulduklarını seçer. Bu seçimde karakteristik belirti olarak görülen niteliklerin konumlanması ve geçerliliği öne çıkar. Soyutlamada ise farklı cinsten olanlar, aynı cinsten olanlardan ayrılır ve dışlanır. Bu etkilerin konumlanışı ya da değerlendirilişi değil, adeta pasif durumda alınması söz konusudur. Burada alınan içerikteki ortak nitelikler kavramın sınır çizgilerini oluşturur. Oysa seçme ilkesinde, konumlama ve geçerlilik belirlenmesiyle kavramın sınırları bilinçte kendisi ortaya çıkar.

Teorik bilgi kavramları mitik kavrayışla değil, dilsel kavram teşkili ile ilişkilidir. Cassirer'e göre dil kavramından bilimsel kavrama ilerleme dil oluşumunun dayandığı düşünsel süreçlerin yalın bir dönüşü değildir; dilin düşüncede yükselişi ve devamıdır. *Görsel* kavramlardan dilsel kavramları ortaya çıkartan aynı zihinsel temel güç, nihayetinde dilsel kavramlara bilimsel kavramların formunu basar.[296] Teorik bilginin her kavramı adeta sadece bir başka tabaka içinde, dil kavramlarının tabakasında temellenen mantıkî bir üst tabakadır. Aklî olarak görünüşlerin anlaşılması ve kavranması çabasından önce, adlandırma çalışması yol almalı ve belirli bir noktaya kadar gelişmelidir. Çünkü bu çalışma duyusal etkilerin dünyasını düşünsel bir dünya, tasarımların ve anlamların bir dünyası haline getirir. Her teorik bilmenin başlangıcı dil vasıtasıyla biçimlenmiş bir dünyadır.[297] Teorik bilgide bağlantılar, nesnelerin duyusal algısı veya kendisiyle değil, onların adlarıyla kurulur. Adlandırmayla nesneler dil için var olan şeyler haline gelir. Zira, işaret edilmeyen şey, dil açısından *olmayan* bir şeydir. Ad verme fiiliyle sistemli biçimde düzenlenen nesne dünyası soyut bağıntıların

---

[295] **Sprache und Mythos,** s.99-100
[296] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.383
[297] **Sprache und Mythos,** s.99

imkânlar alanıdır. Bu sistemli bağıntının üzerinde teorik bilgi gerçekleşir. Dolayısıyla teorik bilginin kavramları da dil sisteminde oluşan tabakanın üstünde yer alır.

Dilin form olarak sınırlılığı ile düşüncenin sınırsızlık eğilimi birbiriyle karşıt halde bulunur. Cassirer'e göre dilsel ve bilimsel kavram teşkilinde, mitik bilinçten dinî bilince ilerlerken ortaya çıkan diyalektiğin aynısı görülür. Dini bilinç ayrılıp gitmiş olduğu ve karşı karşıya bulunduğu mitik sembol tablosunu arayamaz. O kendi yoluna, bu tablodan geçip gider. Dinî bilinç mitik biçimleri inkar ederek ve lüzumsuz görerek değil, onlara yeni bir şekilde nüfuz ederek onları yener. Dil ile bilim-saf bilim mantığının ilişkisinde de aynı karşıtlık görünür. Her gerçek bilim düşüncenin kelimenin mecburiyetinden kurtulmasını, onun kelime karşısında bağımsız ve reşit olmasını talep eder. Fakat talep edilen kurtuluş, dil dünyasından vazgeçmekle gerçekleşmez; dilin yolu izlenir. Düşünce dilin çerçevesi dışına nüfuz eder; fakat bu noktada da, bizzat dilin içinde kesinleşmiş bulunma ve dilin gelişiminde etkili olma eğilimini sürdürür. Bu eğilim tüm gücü ve saflığıyla şekillenir ve düşünce dilin içkin gücünden kurtulur. Fakat şimdi ortaya çıkan yeni düşünsel gerçeklik saf bilimsel kavramın yüksek enerjisi aynı zamanda eskisi gibi dille bağlanmış haldedir. Saf kavram duyu dünyası üzerine, düşüncede var olan dünyaya yükseldiği halde, en sonunda *yeryüzüne uygun organa* geri döner. Kaçınılmaz olan dilden çözülme fiili, yine dil ile ortaya çıkar.[298] Düşünce dilde erişilen kavramsal çerçeve ile yetinmez. O, yeni ve yüksek bağıntılar peşindedir. Bunu kurduğunda, bu süreçte dil ile yine iç içe olma eğilimini sürdürdüğü için, dilin dışına nüfuz etmekle beraber, dille bağlanmış durumdadır. Başka bir ifadeyle, daha geniş temsil boyutuna ulaşan ve böylece duyu dünyası üzerine yükselen saf kavram, yeniden bu dünyaya geri döner. Nasıl mitik sembol dünyasının üzerine yükselen ve kendi nesnesi ile doğrudan karşı karşıya gelen dini bilinç kendini açmak için yeniden sembol dünyasına geri dönmek zorunda kalırsa, dilin sınırlı kelime dünyasının üzerine yükselen düşünce de, dışlaşmak için dile muhtaçtır. Fakat bu geri dönüşle dilin dünyasına yeni kavramlar eklenir.

Dilsel kavramlardan teorik bilgi kavramlarına yükselme, deyim yerindeyse, mekânik olarak gerçekleştiren bir işlem değildir. Burada düşüncenin farklı bir eylemi mevcuttur. Bu iki kavram grubunun doğası da çelişki zeminidir. Cassirer'e göre dil

---

[298] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.382-383

canlı bir akıştır ve kendi yatağını açan bu akışı, anlamın *oyun alanı*, yani bir kelimenin bazen şu, bazen bu anlamda kabul edilmesi hali mümkün kılar. Fakat soyut düşünme ve teorik kavram açısından bu durum bir eksikliktir. Çünkü kavram istikrar ve tekanlamlılık talep eder. Böylece onun dil işareti ile ifadesinde aynı içerik için aynı işaretin seçilmesi gereği doğar. Aynı şekilde bilimsel düşünmeye yerleştirilen her yeni kavram en baştan, bu düşünmedeki mümkün kavram oluşturmalarının bütünüyle ilişkilidir. İşaretlerin hepsi kesin bir düzen oluşturmalı, işaretin her cisimleşmesi bir kurala göre düzenlenmelidir. Bir düşünce içeriği nasıl başka içerik vasıtasıyla sınırlanmış olarak ortaya çıkarsa, bu içerik nasıl diğerinde *temellenirse*, aynı şekilde bir işaret de diğerinde temellenmeli, yani belirli bir inşa yasasına göre diğerinden sonuç olarak çıkarılmalıdır.[299] Oluşum itibariyle aynı köke ya da süreçlere dayanan kavram, ayrı sembolik formlarda farklı temsil niteliği kazanır. En temelde bulunan mecaz, mitosta, tekilin bilinçte tümelle özdeşleşmesi şeklinde kendini gösterir. Mitosun kendini ifade yolu olarak seçtiği dilde de bu özdeşlik ilişkisi, anlam değişimi halini alır. Bir işaretin/kavramın altına bir olgu ya da nesne yerleştirilmesi gerektiği halde, onun altına başka bir içerik de yerleştirilebilir. Dolayısıyla aynı isim, farklı içerikleri altında toplamış olur. Bu anlam çokluğu ve zenginliği ya da akışkanlığı dilin akışını sağlar.

Anlamın akışkanlığı rastgele, keyfî değildir. Kavram kendi o anki anlamını yerleştiği bağlamdan alır ve bağlamla kesinleştirir. Ancak teorik-mantıkî düşünmedeki sabitlik talebiyle bu akışkanlık hem işaret hem anlam açısından durdurulur. Bu olguların hepsinde zihnin çalışması vardır. Cassirer'e göre kavramın bilimsel kavram olarak, belirli bir mantıkî form birliği olarak oluşumunda aklî faaliyet kendini gösterir ve dil de bu faaliyeti nüve halinde kendinde taşır. burada genel bir birleştirme ve ayırma fonksiyonu vardır bu fonksiyon kendi en yüksek bilinçli ifadesini bilimsel düşünmedeki analiz ve sentezde bulur.[300]

2.4.1.4.Sembolik formlarda temsil, süreklilik ve içteki form

Zihinde hiçbir mutlak *geçmiş zaman* yoktur ve zihin de geçip gideni kendi içinde kavrar; onu şimdiki zaman olarak kendi içinde bulundurur. Bu durum zihnin birliğini ve bütünlüğünü gerçekleştirir. "Şimdiki zamanın zihninin yaşantısı, bir yandan

---

[299] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.391
[300] **Die Sprache**, s.20

henüz yanyana mevcut olan ve diğer yandan sadece geçmiş olarak ortaya çıkan aşamaların bir sirkülasyonudur. Zihin kendi arkasında sahip gibi göründüğü unsurlara, kendi şimdiki zamanının derinliklerinde sahiptir" diyen Hegel haklı ise, o zaman paradoksal, kendine özgü mitik algı gibi ürünler, teorik gerçeklik bilinci manzarası içinde yok sayılıp vazgeçilebilir görülemez.[301] Her form zihnin kendine özgü dışlaştırma gücünü ifade eder. Bu dışlaştırma süren bir etkinliktir ve zihinden ilk dışlaşan da mitostur.[302] O halde tüm sembolik formlar bilinç sürecinde kendine özgü bir yere sahiptir. Onları değer kategorileriyle sınıflamak, zihnin farklı etkinliklerini keyfi bir değerlendirmeye tabi tutmak anlamına gelir. Bu aynı zamanda formların fonksiyonlarını da yok saymak olur. Zihnin içeriğini salt şimdiki zamandan ibaret saymayan, onları geçmiş zamanla ilişkilendirip bir sirkülasyon olarak yorumlayan Hegelci anlayış açısından bakıldığında, hiçbir zihinsel üretim bilinç sürecinin dışına atılamaz.

Sembolik formların teorik anlamda sürekliliğini bilincin birliği ve sürekliliğiyle teminat altına almaya çalışan Cassirer, pratik anlamda formların sürekliliğinin temelini ***süredurum*** kuralıyla açıklar. Her çağ geçmişteki belirli formlardan devralır ve gelecek çağlara aktarır; üretilen formlar bir nesilden diğerine miras olarak bırakılan sürekli sahiplik haline gelir.[303] Daha önce de ifade edildiği gibi, genetik hale gelmemiş niteliklerin nakli böylece mümkün olur. Esas itibarıyla sosyal alanda organik anlamda bir genetiklik de yoktur. Nitelik nakli, mevcut niteliklere yenilerinin eklenmesini, naklin tıpkıbasım değil, genişleyerek süren bir etkinlik olmasını sağlar. Yani süredurum gelişmenin en önemli faktörlerinden biridir. Bunun diğer anlamı, formların şimdiki zamanda taşıdıkları içeriklerinin tarihsel süreç içinde oluşmuş olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında "*...her dil nasıl bir anda oluşturmadığı, sürekli mülkiyet olarak elinde bulundurduğu belirli bir kelime hazinesine sahipse, aynı şey şekillendirme yeteneğinin bütün biçimleri için de söz konusudur. Mimarinin, plastik sanatların, ressamlığın bir formlar hazinesi vardır ve dilin bir sözdizimi olduğu gibi, bu alanların da kendine özgü **sözdizimi** vardır. Bütün bunlar serbestçe icat edilemez. Burada gelenek daima hakimiyetini muhafaza eder.*"[304]

---

[301] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.92
[302] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.93
[303] **Die Tragödie der Kultur,** s.117
[304] **Die Tragödie der Kultur,** s.116

Sembolik formların ortak niteliklerinde biri de, *içteki form* kavramıdır. Bu kavram dil incelemelerinden çıkmıştır. Cassirer *içteki dil formu* konusunda Humboldt'a dayanır. Ona göre Humboldt içteki dil formunu *zihnin işleyişindeki benzerlik ve devamlılığı, düşünce ifadesini telaffuz eden sesi ortaya koyma* şeklinde anlasa da, bu kavram onda bile çokanlamlılığa sahiptir. İçteki dil formu bazen dilsel bağlantının yasalarındaki form, bazen kelimelerin teşkilindeki temel form şeklinde anlaşılır. Bu formun esas anlamı ise, bir dilin kendi işaretlerini seçerken hiçbir zaman kendinde algılanan nesneleri ifade etmemesi; bu işaretlerin özellikle düşünsel genel zihniyet vasıtasıyla, nesnelerin özel kavranış sistemi vasıtasıyla belirlenmesidir. Çünkü kelime bizzat nesnenin kopyası değil, bu nesneden zihinde üretilen imgenin kopyasıdır.[305] İçteki dil formunda söz konusu olan şey, dilin tarihsel problemleri değil, tarihsel problemlerden ayrılan, onlardan bağımsız olarak işlenebilecek ve işlenmesi gereken saf içyapı problemidir. Burada dil kendi içyapısına göre değerlendirilir.[306]

İçteki form, mevcudiyetin içinde içkin dayanak ve destek noktasıdır. Bir formla ilgili olarak sadece olmuş olanı ve oluşanı tasvir etmek, olana nüfuz etmeyi ve o formun hep öyle üretilmesinin temelini açığa çıkarmayı sağlamaz.

Modern dil felsefesinin felsefî dil incelemesi için hareket noktası teşkil etmek üzere ortaya koyduğu içteki form bilimsel bilgi, sanat, mitos, din için de aranabilir. Bütün bunlar düşünsel kültürün farklı üretimleridir. İçteki form bu alanların olgularının özeti veya toplamı anlamına gelmez. İçteki form bu alanların inşası için zorunlu olan yasadır. Bu yasanın doğrulanması, sadece onun olgularda gösterilmesi ve olgulardan *soyutlanması* yoluyla yapılabilir. Bu soyutlamayla içteki formun, tek tek şeylerin içeriksel mevcudiyeti için zorunlu ve temel oluşturan unsur olduğu görülür.[307] Doğanın sistem halindeki varlığı, onun yasaları ile anlaşılabilmektedir. Doğa yasaları doğanın içinde mevcuttur. Daha önemlisi, doğa inşa edilmiştir; olup-bitmiş, tamamlanmış varoluşa sahiptir. Kültürün formları ise sürekli inşa halindedir. Onların aynı şekilde inşasını sağlayan form da onların içinde içkindir. Doğadaki yasalar sadece işleyişte etkin olduğu halde, sembolik formların içkin yasası onların inşasında etkindir.

Sembolik formların bir diğer ortak niteliği ise, onların hepsinin temsil etme

---

[305] **Die Sprache,** s.251
[306] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.59
[307] **Die Sprache,** s.12

çerçevesine ait olmalarıdır. Onlar kendilerinde var olan olgular değil, farklı türdeki ifade olgularıdır. Bu sebeple sembolik formların varlığı ifade fenomeni olmadan düşünülemez. Bu karşılıklı zorunlu bağımlılık durumu onların sadece temsil eden nitelik taşıdığını gösterir. Cassirer'e göre formların ürünleri hep birşeylere işaret eder. Mesela mitik ürünler *şeyler* ve *işaretler*in içeriğini ayırmama, her ikisini tamamen ilgisiz olarak birdiğerine dönüştürmeyi olağan bir hale getirme düşüncesine, dilsel düşünmenin yansıtıcı olmayan dışlaştırmalarına işaret eder.[308]

Gerçeklik bilincinin ilk formu saf ifade yaşantısında kesinleşmiştir. Saf ifade yaşantısındaki formdan daha zengin ve daha yüksek dünya kavrayışı formlarına geçilebilir. Bu geçişin genel kuralı ve rehberi, sadece düşünsel kültürün nesnel şekillendirmelerinde aranabilir. Bu yüzden de yüksek formların ürünlerinin temellendiği fonksiyonlara gitmek gerekir. Bu fonksiyon ise, saf ifade fonksiyonudur.[309] Teorik gerçeklik belirli özelliklerle, fiziksel niteliklerle süslenmiş olan fiziksel nesnelerin bütünü olarak deneyimlenemez. Doğabilimsel formun dışında da devam eden bir gerçeklik deneyimi biçimi vardır. Algıda kavranan *varlık* salt nesneler değil, yaşayan öznelerin varoluşu olduğunda, bu ayrı gerçeklik deneyimi mevcut olur.[310] Sembolik formları özneler oluştururlar ve kendi zihinsel biçimlendirmelerinin ifadesi haline getirirler. Sembolik formların deneyimlenmesi, aslında öznelerin kendini ifade edişlerinin deneyimlenmesidir. Özneler de kendi gerçeklik bilinçlerini ifade ederler. Farklı ifade formları öznelerin gerçeklik bilinçlerinin farklı seviyelerini yansıtır. Yani öznelerin söz konusu olduğu her yerde, ifade yaşantısı ve formu da mevcuttur. Burada nesne deneyimi üzerine bir refleksiyonun varlığı ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, salt nesne deneyimiyle ya da duyusal etkiyle doğrudan bağıntının son bulduğu noktada ifade formu başlar. Sırf duyusal şey halindeki bir ifade esas itibariyle taklittir. Çünkü onda *anlam* ve *temsil* durumu gerçekleşmemiştir. O zaman bir duyusalı saf ifade haline getiren şeyin anlam ve temsil olduğu sonucuna varmak gerekir. Tekrar özdeşlik amacını güder. Anlam ve temsil ise nesnesiyle farklılık içerir.

Cassirer burada ifade fenomenine, onun sembolik formların bilgisine götüren bir yol olmasının dışında, başka bir özellik daha yükler. Ona göre mitosun filizlendiği ama

---

[308] **Die Sprache,** s.21
[309] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.125
[310] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.73

emprik dünya görüşünün ana niteliklerinin de çıktığı kaynağın açığa çıkması için vazgeçilmez olan zemini yeniden kurmak, saf ifade fenomeni tabakasına gitmeyi gerektirir.[311] Mitik dünyada *şeylerin ruhu* saf ifade duyumu anlamına gelir ve bilinç şeyleri bu ifade duyumuyla kavrar. Bu duyum uyanıklık dünyasından daha kuvvetli ve etkilidir. Saf ifade fenomeninin anlaşılması yolunu, mitosun biçimler dünyası gösterir.[312] Mitosun kökünde ifade algısı bulunur; mitos sürekli ifade algısından beslenir.[313] Canlı, yaşayan gerçekliğin tek tek her niteliği büyüsel ilişki ve özellikler taşır. Her süreksiz ve devam eden olay kendi büyüsel-mitik anlamına sahiptir. Ormandaki bir uğuldama, suyun üzerindeki parıltı vb. her somut gerçek bir büyü esintisiyle örülü gibidir; büyüsel bir sisli çerçeveye sarılmıştır.[314] Yani teorik bilinç için duyusal algının konusunu oluşturan doğal fenomenler mitik bilinçte anlam taşıyan ifade fenomenleri halinde algılanır ve mitik tasarımların kaynağını oluşturur.

Saf ifade fonksiyonunun anlam ve içeriği genel ve adeta evrensel fonksiyon olarak farklı anlam alanlarına ayrılır. Bu fonksiyonun kesinliği ve gerçekliği, deyim yerindeyse, mitik-öncesi, mantık-öncesi ve estetik-gerçeklik öncesidir. Saf ifade fonksiyonu bütün öbür oluşumların herhangi bir şekilde filizlendikleri ve tutuklanmış kaldıkları ortak bir zemin oluşturur.[315] Ancak ilk haliyle ifade yaşantısı, yani duyumlama verilerini sırf bir şeyi temsil eden ifade olarak algılama durumu sınırsız çokbiçimlilik gösterir. Bu çokbiçimlilik ve akıcılık "*...dil ortamında sabitleşmeye başlar;...ifade yaşantıları yapı ve isim kazanır.*"[316] Bu da mitosun dışlaşması demektir. Bütün bunların temelinde saf ifadedeki temsil fonksiyonu olduğu gibi, aynı fonksiyon oluşan sembolik formlara da geçmiştir.

2.4.2.Sembolik formlarda farklı unsurlar

Aynı ortak kaynağa, yani saf ifade fenomenine dayanan, dolayısıyla bunun zorunlu sonucu olarak mitosla ilk başta adeta iç içe olan sembolik formlar, kendi bağımsızlıklarını ve kendine özgü niteliklerini kazandıklarında, birbirinden çok farklı hale gelir. "*Teorik, pratik ve estetik bilinç; dilin, bilginin, sanatın, hukukun ve ahlakın*

---

[311] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.73
[312] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.82
[313] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.40
[314] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.84
[315] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.95
[316] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.90

dünyası; devletin ve topluluğun temel formları; bunların hepsi başlangıçta henüz mitik-dinî bilinç içinde bağlanmış gibidir. Bu ilişki öyle kuvvetlidir ki; gevşemeye başladığında, zihnin dünyası tümüyle parçalanma tehdidi altında kalır. Tek tek formlar bütünlükten ortaya çıkmaya çabalayınca, özel bir kendine özgülük talebiyle bütüne karşı çıkınca, kendi gerçek özlerinin bir parçasından vazgeçiyor gibi olur."[317] Buna rağmen ayrılma devam eder ve sonuçta farklı içerikler taşıyan, dünya ile farklı bir ilişki biçimini anlatan, ayrı fonksiyonlara sahip olan formlar kendi özerk varoluşlarını kazanır. Onlar arasındaki ayrılıkların tümü ise, mutlak ve bir araya getirilemez farklılıklar değildir. Çünkü bu formlar zaten iç içe mevcuttur ve bu şekildeki mevcudiyet içinde kendine özgü varlıklarını devam ettirir. Bu açıdan bakılınca, farklılık insan dünyasını adeta parçalayan bir ayrılık değil, karşılıklı bağımlılık, benzerlik ve kısmen de karşıtlık taşıyan bir özellik olarak görünür.

2.4.2.1.Genel yapı farklılıkları

Saf ifade fenomenleri ve *mitik* şekillendirmeler asla, teorik bilgi sisteminin inşasında erişilen salt *şeylik*, nesnesellik formunu gösteremezler. Fakat bu durum, saf ifade fenomenlerinin ve mitik şekillendirmelerin, emprik-teorik anlamda apaçık şey kategorilerine sahip olmadıkları için apaçık kişisellik kategorileri taşıdıklarını ve mecburen bu kategorilere dayanmaları gerektiğini ifade etmez. Zihnin *yüksek durumu*nda ortaya çıkan karşıtlık, zihnin daha önceki ve *ilkel* tabakalarına kadar götürülebilir. Mitik dünyada gerilim, insanın kendini kuşatan gerçekliği artık sırf bu şekilde hazmedemeyip ona etkin biçimde tavır alınca ve gerçekliği etkin şekilde biçimlendirmeye başlayınca ortaya çıkar. İfade dünyasında ise; bu dünyaya gelişmiş ben bilinci karşılık gelir. Her deneyim-ifadesi bir başından geçmiş, yakalamış *olma*dır. Bu, bir alıcılıktır. Özbilinç ise *kendiliğindenlik* niteliğinde temellenir. Alıcılık ve kendiliğindenlik karşıtlık içinde bulunur.[318] Cassirer bu ifadeyle onların salt kişisellik, yani keyfîlik kategorilerine değil, başka nesnellik kategorilerine sahip olduğunu ifade eder. Hem mitik süreçte, hem bu sürecin temelinde bulunan *doğa olaylarını ifade eden şeyler* olarak anlaşıldığı saf ifade olgusunda, bir karşı-karşıya-gelme durumu vardır. Bir şeyi ifade edebilmek, onu yaşamayı; ondaki içeriği yakalamayı gerektirir.

---

[317] **Sprache und Mythos, s.112**
[318] **Phanomenologie der Erkenntnis, s.87-88**

Kendiliğindenlik özelliği taşıyan bilinç burada pasif-alıcı hale gelmiştir. Ancak bu pasiflikte kalmayan bilinç, aldığı içeriğe kendi damgasını basarak dışlaştırır. Mitik biçim verme ise duyu dünyasını kendinde olduğu şekliyle yansıtmak değil, nesnel gerçekliğin oradaki varoluşunda düşünsellik görüp onu bu algıyla biçimlendirmektir. Bu bir tavır alıştır.

Mitik biçim verme, biçim verilen nesnelerin bize verilmesi suretiyle anlaşılamaz ve gözlenemez. Bu biçim verme, varlığın şu ya da bu içeriğini içine alıp almama konusunda, içeriğin psişik süreçlerin veya fiziksel nesnelerin oluşumu ve yorumuyla ilişkili olup olmaması konusunda aynı sır doluluk ve zihin mucizesidir. Descartes'in sözünü ettiği, güneş ışığının aynı olması ve daima farklı nesneleri aydınlatması gibi, kendi doğasında ve kendi özünde aynı kalan nesneye yönelen teorik bilgi, onlardan her biri özel ve kendine özgü ışık kaynağını kendinde taşırlarsa, her sembolik form için; dil, sanat, mitos için de söz konusudur.[319] Mitos zihnin gerçek bir enerjisidir; nesnel başvuru unsurlarının farklılığı içinde yerini koruyan, kendi içinde bütünlük taşıyan bir kavrayış formudur. Fakat mitosun temel kategorilerinde donmuş, ilk ve son kez olarak belirlenmiş zihin şemaları yoktur. Bitmez tükenmez doluluktaki mitik ürünlerin arkasında, uygun bir oluşturma gücü ve bu gücü etkili kılan yasa vardır. Fakat mitosun temel formunun açılması ve bu açılma süreci, yalın bir doğa süreci biçiminde; yani en başta varolan bir nüvenin gelişip serpilmesi şeklinde gerçekleşmez.[320] Orada da bir bilgi formu mevcuttur. Ancak bu, saf teorik bilinçteki formdan farklıdır.

Gelişmiş teorik bilinçten, yani öznel ve nesnelin, içteki ve dıştakinin ayrı kavrandığı bilinçten, mitik dünyanın iç yapısına doğru bakış zor olduğu halde, saf ifade fenomeni çerçevesinden bakınca, mitik dünyanın iç yapısı iyice belirir. Çünkü ifade fenomeni kendine özgü ikilik taşır. Dünyanın duyumu saf ifade duyumu olarak kabul edildiğinde, her görünüş bizzat kendi içinde belirli bir *niteliğe* sahip olur. Bu nitelik salt görünüşten üretilmez veya sonuç olarak çıkarılmaz; tersine doğrudan görünüşe aittir. Görünüşün kendi içinde duygusal unsurlar -kederlendirici veya keyiflendirici, yatıştırıcı veya korku verici vb.- taşıması, bu belirlemelerin ifade değeri ve unsuru olarak bizzat görünen içeriklere sinmesidir.[321] Gerçekte görünüşte içerilmiş gördüğümüz duygusal

---

[319] **Sprache und Mythos**, s.81-82
[320] **Das mythische Denken**, s.289
[321] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.84-85

etkiler, duyusal algıyla bilinçte kavranan görünüşe yerleştirilen unsurlardır. Görünüş bilincin anlam olarak algıladığı şeyleri değil, sadece kendi somut unsurlarını taşır. Fakat görünüşün ifade eden bir şey olarak algılanması, onun somut unsurlarını anlam taşıyıcı haline getirir. Bu noktada bilincin karşısında fiziksel unsurlar değil, anlamlı bir bütün vardır.

Mitosu kendi kendinde hali ile, artık mitosun içinde yaşamayan ve olmayan seyircilerin mitosu bilmeleri arasında farklılık gören Cassirer'e göre, mitosa dıştan bakanlar, onda gizli bir derin anlam, saf düşünsel içerik taşıyan mecazî-sembolik bir dil görürler. Buna karşılık mitosun kendisinde reel olanla düşüncede olan, dolaylı anlam dünyasıyla doğrudan varlık dünyası, *nesne* ile sembol arasında karşıtlık değil, reel özdeşlik ilişkisi vardır. Mitik düşünmede *düşüncede var olan* kategorileri eksiktir. Mitik düşünmenin karşısına saf bir anlam unsuru çıktığında, mitos bunu kavramak için unsuru nesnel, varlık biçimli hale getirmek zorundadır. Bu zorunluluk mitik düşünmenin karakteristik işaretidir. Bu bağıntı mitik düşünmenin en farklı aşamalarında tekrarlanır.[322] Yani düşünsel form olarak kendine özgü tasarım niteliği ve iç yapı bağlantıları taşıyan mitik düşünme özdeşlik ilişkisi üzerine kurulmuştur.

Mitos aynı zamanda bir yaşantı formu; algılama, hissetme, gerçeklikle yüz yüze ve anlam ilişkisi içinde olma biçimidir. *"Dünya tekilliği içinde olduğu gibi bütünlüğü içinde de, genel düzenlemelere ve geometrik-nesnel hatlara ayrılmaksızın, her bakışta bütünlük olarak kavranan kendine özgü bir çehreye sahiptir. Burada verilen şeyler salt bir duyusal olandan, sonradan anlama tutuklu hale getirilen duyumlara verilenin karmaşık bütünlüğünden ibaret değildir. İfade-anlam bizzat algıya sinmiştir; algının içinde kavranır ve doğrudan deneyimlenir. Mitik dünyanın belirli varoluş niteliklerinin tüm aydınlığı bu temel deneyimden dışlaşır."*[323]

Mitosun yaşantı dünyası da temsil etme ya da anlam verme fiillerinde değil, daha ziyade saf ifade yaşantısında temellenmiştir. Burada gerçeklik, vasıflara göre ayrılmamış, fizyonomik niteliklerin çokluğu çeşitliliğiyle ortaya çıkmıştır. Mitostaki ifade yaşantısı varlığın ya da olguların kendinde orada var olan mevcudiyetinde değil, onların genel durumundan çıkarılan anlamda temellenir. Cassirer gerçekliğin her yerde beyan edildiğini ve algı içinde yattığını ifade eder. Bu sebeple, hayatın

---

[322] **Das mythische Denken**, s.51
[323] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.80

görünüşü/olguları tek tek öznelere bağlanmaz. Bu açıdan düşünülünce, ilk ve temel mitik oluşumlarla ilgili bir aydınlanma ortaya çıkar. Burada mitosun *düşünme formu* ile *hayat formu*nun sıkı biçimde bağlandığı görülür. Mitosun düşünme formu somut bir algılama biçiminde bulunan ve temellenen şeyi yansıtır ve nesnel form halinde önümüze koyar.[324] Başka bir ifadeyle, mitik düşünme formu gerçeklik algısında olgu-anlam özdeşliğini görür. Mitik hayat formunda da dünyanın her türlü içeriği bu özdeşlik içinde deneyimlenir. Bu bakımdan da, Cassirer'e göre mitik dünya saf teorik bilincin dünyasından farklı olarak, en önemli anlam ve değer farklılıklarını önemsiz telâkki eder. Mesela mitik dünyada, uyanık yaşantı içeriği gibi rüya yaşantısı içeriği de önemlidir.[325] "*Saf pratik anlamda da, salt tasarımda değil gerçeklik hakkındaki davranış ve eylemde kabul edilen konumlamada da, belirli rüya deneyimlerine aynı güç ve önemlilik verilir; onlara uyanıklıkta olduğu gibi aynı* ***doğruluk*** *dolaylı biçimde tahsis edilir. ... Mitik düşünme için nasıl rüya ve uyanıklık arasında kesin fark çok az ise, aynı şekilde yaşantının etkinlik alanını ölümün etkinlik alanından ayıran keskin çatlak da çok azdır.*"[326]

Mitosta ruh-beden ayrılığı başlasa bile, kökten bir karşıtlık taşımaz. Dünya bedensel olduğu gibi ruhsal olarak da düşünülen büyülü bir gücün egemenliğindedir. Bu güç kişilere, maddî olana, ruhani olana, şeylere, canlıya, cansıza aynı şekilde sinmiştir. Bu yüzden de bu güç ruh-beden ayrılığına tümüyle ilgisizdir.[327] Mitik yaşantıda varlık ve niteliğin ayrı ayrı tözlüğü söz konusu değildir; bunların her ikisi, daha geniş anlamda ise maddî ve düşünsel olan tek bir töz teşkil eder.

Mitos tamamlanmış bir ben ve insanî iç dünya tasarımından hareket etmez; tam tersine böyle bir tasarıma sevk eden bir vasıtadır. Mitos düşünsel bir ortamdır ve bu ortamdaki biçimlendirmelerde metafiziksel anlamdaki *şey cevheri* kavramı gibi *ruh cevheri* kavramı pek bilinmez. Mitosta ruhsal varlık gibi cismani varlık da henüz daha katılaşmış halde mevcut değildir. Gerçeklik kendine özgü *akışkanlık* içindedir ve belirli işaretlerle şey sınıflarına pek bölünmemiştir; hayatın farklı çerçeveleri arasında pek keskin sınırlar yoktur.[328]

---

[324] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.87
[325] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.80
[326] **Das mythische Denken,** s.49
[327] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.119
[328] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.83

Mitosun ürünlerine dayanak ve süreklilik bahseden şey dilin gücüdür. ***Dil*** öncelikle bir erişme ve tanıma imkânı ifade eder. Bu imkân sayesinde tamamen farklı, mekânsal ve zamansal olarak ayrılmış görünüşler, aynı öznenin dışlaştırmaları olarak; belirli kendisiyle özdeş ilâhî özün açılımları olarak anlaşılabilir. Bu temel aşamada bile dil, en yüksek mantıkî gelişiminde başarabileceği şeyi, *kavramdaki yeniden tanıma*nın taşıyıcısı haline gelmeyi başarır. Yeniden tanıma olmadan, mitos kendi biçimlerinin içsel istikrarını ve sürekliliğini oluşturamaz.[329] Dilin kelimeleri sürekli değiştirilerek teşkil edilen unsurlar değildir. Onların temsil niteliği daha önce temsiline tahsis edildikleri şeyi tekrar bilme imkânı sağlar.

Dil sesi vasıtasıyla dış etkilerdeki kesin içeriksel unsurların sabitlenmesi, ayrılması ve farklılaşması gösterildiği gibi, bu etkilere adeta belirli bir düşünsel, onları salt doğrudan duyusal özelliklerin üzerine yükselten nitelik ödünç verilir. Böylece dil, bizi salt duyumlama dünyasından tasarım ve düşünce dünyasına götüren temel zihinsel vasıtalardan biri haline gelir.[330] Meselâ *yoldaki kaza tüyler ürperticiydi* şeklindeki bir ifadede, kazanın gerçekliği kesin hale getirilmiştir. Kazada duyusal olarak algılanan, bu olayın somut unsurları iken, olup biteni *tüyler ürpertici* olarak nitelemek, bu dış etkiye düşünsel bir nitelik vermektir. Kaza artık orada olup biten nesnel şeyden ibaret değildir; o, duygusal bir içerik, anlam taşıyan bir olgu haline gelir. Yukarıdaki dilsel ifade sırf duyusal bir şey olmaktan uzaktır. Onda duyusal işaretlerle birlikte bir düşünsellik, anlam yapısı gerçekleşmiş, duyusal ve soyut unsurlar birbirine nüfuz etmiştir. Cassirer'e göre dilin olgusal gerçekliğinde duyusal ifade niteliği ve mantıkî anlam unsuru birbirinden pek ayrılamaz. Ama ikisinin arasındaki fonksiyonel fark çok açıktır. Mantıkî anlamı duyusal ifadeden sonuç olarak çıkarma çabası sonuçsuzdur. *Temsil* fonksiyonu sırf ifade olgusundan ortaya çıkmaz; bu fonksiyon daima özel bir yeniyi, kesin dönüm noktasını ifade eder.[331] Dildeki anlam onda temsil edilen içeriktir. Bir duyusal ifadenin temsil fonksiyonu, dolayısıyla anlam taşıması bu ifadenin kendi özsel niteliğinden kaynaklanmaz. Bu fonksiyonu ona zihin verir. Böylece duyusal şey kendi fiziksel sınırlarını aşmış, sırf duyusallığın sınırlılığından kurtulmuş olur.

Dili gerçekleştiren zengin ve çok yönlü düşünsel biçim verme, soyut şema

---

[329] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.126
[330] **Die Sprache,** s.20
[331] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.130

içinde çok açık anlatılıp gösterilemez. Ancak sınıflama ve karşılıklılıkta dilin dayandığı bakış açıları, dil gelişiminin yönünü belirleyen tabakalara ayrılabilir. Bu tabakalar düşüncede de ayrılabilir. Düşünsel skalanın en alt aşamasından kendimizi, nesnelerin karşılaştırma ve karşılıklılığının, onların doğurduğu her hangi bir duyusal etki benzerliğine dayandığı yerde bulunuyor görürüz. İlkel halkların dilleri tamamen duyusal motivlerin egemen olduğu bir tablo örneği sunar.[332] Dil ifadesinin saf temsil niteliği kazanması, daha doğrusu sırf duyusallığı aşıp anlam taşır hale gelmesi, onun arkasındaki zihin işleyişine bağlıdır. Bu açıdan da, ilkel halkların dilinde taklit kelimeleri yaygındır. Sembolik formların mimiksel, benzerlik ve saf sembolik şekildeki oluşum aşamalarının da ifade ettiği, aslında budur. Zihnin soyutlama, analiz-sentez gücü geliştikçe, onun inşa ettiği ve somut hale getirdiği ürünlerde de somut-nesnel olandan uzaklaşma ve yoğun temsil gerçekleşir.

Cassirer'e göre eski ve yeni çağ şüphecileri dile şu itirazı yöneltir: Dil her zaman gerçekliğin bireyselliğine ve doluluğuna yetişemez. Bu yüzden de daima doğrudan yaşantıların gerçekliğine kilitlenip kalmak durumundadır. Genel işaretlerin sınırlanmış miktarı bu doluluğu yakalamaya ve taklit etmeye muktedir olamaz. Halbuki bu itirazda, *genellik* ile ilgili olarak dilin itham edildiği eğilimin asla sadece dile ait olmadığı, bu eğilimin bizzat algının formunda temellenmiş bulunduğu keyfiyeti gözden kaçırılmaktadır. Şüpheci dil eleştirisi algıyı tamamen tek başına, kesin bireysel ve noktasal kabul eder; geneli özellikle dil kelimesinde ve dil kavramında başlatır. Fakat algı kendinde aslî-sembolik bir unsur bulundurur ve böylece dilin sembolikliği için bir dayanak ve başlangıç noktası oluşturur. Elbette dilin dünyası *anlam*ların dünyasıdır; algının dünyası yalın *duyumlamalar*ın topluluğu olarak görülür ve iki dünya arasında aşılmaz bir çatlak vardır. Ama aslında bu çatlak gerçekte *duyumlama* ve algı dünyası arasındadır.[333] Eğer gerçekliğin çok/çeşitli bireyselliğine yetişme problemi varsa, bu, dilin onları temsil yetersizliğiyle ilişkili görülemez. Problem duyusalın algılanması sürecindeki zihinsel faaliyetle düğümlenir. Algıdaki sembolik unsurun dil kelimeleriyle ifadesinde, yani bu unsurun dil ifadesiyle temsilinde problem yaşanmaz. Ancak duyumlama verilerindeki fizyonomik niteliğin algıda gerçekleşmesi ya da

---

[332] **Die Sprache**, s.265
[333] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.269

gerçekleşmemesi, anlamın şekillenişini etkiler. O halde doğrudan yaşantılarla ilgili olan şey dil değil, algıdır.

Dil ile algı arasında rol oynayan şey, *önceki* ve *sonraki* arasındaki zamansal ilişki değil, nesnel *temellendirme* ilişkisidir. Dil analizinde temellendirme ilişki anlamında üç farklı tabaka; duyusal, görsel ve saf soyut ifade tabakası ayırımı yapılabilir. Bu ayırım dilin gelişim tarihi bakımından arka arkaya gelen tabakalaşmasına göre yapılmış değildir. Çünkü bu unsurlar birbiri karşısında reel olarak soyutlanamaz; onlar birbiri içine geçebilir ve bu iç içe geçmede dinamik bir ilişki söz konusudur. Aynı tabakalar algı dünyası içinde de görülebilir.[334] Cassirer buna örnek olarak dil patolojisinden sözyitimi hastalarını verir. Sözyitiminde problem dil yaşantısının duyusal yönüyle değil, bu yaşantının saf aklî unsuruyla ilgilidir. Hasta temsil niyetiyle kullanamadığı kelime ve cümleleri, bunlar hastanın duygulanım ve heyecan ifadesine hizmet edince, doğru kullanabilmektedir. Daha doğrusu hasta saf bir düşünsel ilişki ve belirlemeyi içinde taşıyan dil kavramları yerine, hemen diğerlerini kullanmaktadır. Meselâ hastalar mavi, sarı, yeşil gibi renk adlarını kaybettikleri halde, gösterilen bir örneği *çimen gibi, kan gibi* vb. şeklinde ifade edebilirler.[335] Algılanması ve dilde ifade edilmesi istenen nesnelerle ilgili olarak, hastalarda duyusal ve görsel aşamalar bakımından problem yoktur. Ancak onların temsil edilmesi istendiğinde problem ortaya çıkmaktadır. Bir nesneyi *yeşil* olarak nitelemek için duyusal algı ile yeşil ismi arasında bir temsil ilişkisi kurmak gerekir. Ona *çimen gibi* demek, görsel anlamda benzerlik kurmaktır. Çimen adı ile onun nesnesi arasındaki ilişki de temsili niteliktedir. Fakat *çimen gibi* ifadesi onun duygulanımının ifadesine hizmet ettiği için, onu hasta kolayca kullanmaktadır. Çünkü bu kullanımda temsil ilişkisi kurması istenmemiştir. Yani sonuç itibariyle dili duyumlama ile değil, algılama ile ilişkili görmek gerekir.

Dilsel şekillendirmenin gücü belki en belirgin ve çarpıcı biçimde, bizzat algının fenomenal yapısında ortaya çıkar. Dil, hecelenen sesi düşünce ifadesine uygun hale getirmek için sonsuz tekrarlanan zihin çalışması olarak tanımlanır. Fakat diğer yandan zihnin bu işleyişinin, tasarım ve seyir dünyasındaki çalışmayla iç içe geçtiğinden şüphe edilemez. İnsan, dili kurup dışlaşmasını sağlayan aynı düşünsel çaba vasıtasıyla kendini dile verir. Nihayetinde somut nesnelerle, sadece dil ortamının ona nesneleri gösteriş

[334] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.264-265
[335] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.266

şekliyle ilişki içinde bulunur.[336] Dil-algı ilişkisi zaten bu noktada, yani seyir içeriğinin dil sesinde sabitleştirilmesi ve bu sabitleştiren işarete temsil fonksiyonu yüklenmesinde ortaya çıkar. Cassirer'e göre dil, genel renk işaretlerinin sabitleşmesini doğrudan kazanmamış; somut-nesnel işaretlerle başlamıştır. İlkel halkların dillerinde farklı renk özelliklerinin ifadesi için, o rengi taşıyan nesneler kullanılır. Bir sözyitimi hastasının *siyah* kelimesi yerine *ölüm* kelimesini kullanmasının sebebi, siyahın ölüm için matem rengi olmasıdır.[337] Yani saf temsil taşıyan dil ifadesi, zihnin yüksek seviyeli birleştirme çalışmasına dayanır. Algının fenomenal yapısındaki temsil içeriği böylece dil tarafından ifade haline getirilir.

İnsan diline doğru adım atılması, saf anlam sesi duygu ve heyecan seslerine göre öncelik kazandığında gerçekleşmiştir.[338] Duygu veya heyecan sesleri sembolik değil, yansıtıcıdır. Bu seslerle öznenin içsel durumu adeta aynen dışa vurulur. Saf anlam sesi ise kendi arkasında kendine damgasını basan somut bir unsur taşımaz. O, zihnin somut unsura verdiği anlamı, zihin tarafından kendine verilen temsil niteliği ile taşır. Bu noktada, bu taşımanın somut olarak nasıl gerçekleştiği problemi ortaya çıkar. Cassirer'e göre bir mantıkî anlamın nesnellik ve genellik içinde açığa çıkarılması çabasında dil, melodik-ritmik ifadesi vasıtası imkânlarını kullanır. Bu imkânlar önemsiz malzeme değil, gerçek taşıyıcı, bizzat anlam vermenin kurucusu olarak ortaya çıkar. O halde *dil melodisi* kavramında özetlenen unsurlar, cümlenin mantıkî iç yapısı ve kavranışı için birlikte belirleyici olan unsurlardır. Dil melodisi gerçek bir anlam oluşumunda, anlamın yeterli kesinlikte meydana gelmesine yardım eder. Buna göre dil melodisi, anlamın bütününün temsili ve duyusal ifadesidir.[339] Dil melodisinde, yani dil sesinin vurgulu çıkarılmasında, anlam bütünüyle dışlaşır. Başka bir ifadeyle, dil sesinin anlam taşıyıcılığı, kelimenin tek düze telaffuzuyla değil, melodik biçimde çıkarılmasıyla gerçekleşir. Mesela *paldır-küldür* ifadesinde hem yansıtma, hem anlam verme vardır. Fakat bu ifadenin telaffuz biçimi anlamı gerçek boyutlarıyla ifade eder.

Dil kendileriyle belirli bir anlamı birleştirdiği isimlerin, ses sembollerinin evreninde yaşar; bu sembollerin kesinliğine dayanır. Böylece duyusal yaşantıların çeşitliliği, öncelikle göreli bir istikrara, durgun bir niteliğe sahip olur. İsim bu çeşitliliğe

---

[336] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.19
[337] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.266
[338] **Die Sprache,** s.136
[339] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.129

süre ve değişmezlik unsuru sokar.[340] Bir kez oluşmuş, tasarımların çevresinden ayrılmış olan şey, dil sesi ona kendi mührünü vurur vurmaz ve ona belirli bir şekil verir vermez kalıcı olur.[341] Fakat bir düşünceyi ya da tasarımı iradî bir konuşma sesine bağlamak suretiyle, onun gerçek içeriğine asla bir şey ekleyemeyiz. İçeriğin kendisi de, bu dil işareti oluşumunda yeni bir niteliğe bürünür. Buradan, içeriğin keskin ve açık düşünsel *taklidi*nin, adetâ dilsel *üretim* fiiline bağlı olduğu ortaya çıkar. Çünkü dilin görevi tasarımda var olan belirlemeleri bilinebilir ve görülebilir yapmaktır.[342] Dil sesine bağlama tasarımın içeriğini etkileme fiili değildir, sadece onu nesnel hale getirme fiilidir. Ancak tasarım içteki haliyle dil sesinde temsil edilemeyeceği için, onun dil sesine bağlanması işleminde tasarımın yapısı değişir ve temsile uygun hale gelir. Bu, zihinsel faaliyet özgürlüğüdür. Zihin dilsel üretimle kendi içeriğini dil işareti haline getirirken, algı içeriği veya kendi tasarımları üzerinde sadece kendisi tasarruf hakkına sahiptir.

Buraya kadar dil sadece kendi yapısı içinde incelenmiştir. Ancak dilin diğer sembolik formlardan öncelikli bir konumu vardır. O, diğer sembolik formların dışlaşma vasıtası olmasının yanında, özneler arası bir iletişim ve inşa zeminidir. "*Her canlı ve algılanan dialogda ...hiçbir zaman sırf haber değil, tersine, konuşma ve karşı-konuşma söz konusudur. Bu çift yönlü süreçte öncelikle düşüncenin kendisi inşa edilir. ...Soru ve cevapta* ***ben*** *ve* ***sen*** *sadece birbirini anlamak için değil, aynı zamanda kendilerini anlamak için ayrılmak zorundadır. Burada her ikisi aralıksız birbirine geçerler. Eşlik eden birinin düşüncesi başka birinin düşüncesiyle alevlenir ve bu karşılıklı etkileşim sayesinde onların her ikisi anlamın* ***ortak bir dünyasını*** *kendileri için inşa ederler.*"[343]

İnsanlar birbirini, şeylerin işaretini gerçekten vermek ya da aynı kavramı yeterince ve mükemmel olarak belirleyip ortaya koymak suretiyle değil, kendi duyusal tasarımlarının ve içsel kavram üretim zincirlerinin aynı parçasına, birbirlerinde karşılıklı olarak temas etmek suretiyle anlarlar.[344] Dil kelimesinin en yetkin biçimde teşkili iletişimde karşılıklı anlaşmanın yeterli şartını oluşturmaz. Her iki öznenin kendi iç dünyalarında aynı unsurları gerçekleştirmeleri ve bunu diğerinde de bulmaları, onların

---

[340] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.18
[341] **Sprache und Mythos,** s.107
[342] **Die Sprache,** s.42
[343] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.53
[344] **Die Sprache,** s.104

aynı atmosferi teneffüs etmeleri demektir. Meselâ iki öznede *güzel* tasarımının mevcudiyeti anlaşma için yeterli değildir. Bu tasarım içeriğinin her ikisinde anlam ya da değer olarak aynı olması ve birbirlerinde bu özdeşliği bulabilme dereceleri karşılıklı anlamanın derinlik ve yüzeyselliğini yansıtır. Dil kelimesi burada sadece ortak dünyanın yapı unsurudur. *"Ortak bir dil dünyasına katılımda **ben** ve **sen** arasında gerçek ilişki mevcuttur ve bu dünyaya aralıksız etkin katılımda ikisi arasında ilişki vücuda gelir."*[345] Elbette dil dünyasına katılımın niteliği ilişkinin de niteliğini belirler. Dil kelimelerinin taşıdığı anlamın tüm boyutlarına nüfuz edemeden bu dünyaya katılanlar aynı işaretleri kullanır, ama aynı dilde gerçek ilişki kuramazlar.

Duyusal deneyime dilsel ifadenin eklenmesi nesnel anlatımın gücünü artırır. Fakat bu güç dilin alanında mutlak hakim konumda değildir. Bu da her dilsel ifadenin *mecazî* ifade olduğu ve öyle kalması gerektiği gerçeğini kanıtlar. Dil organizmasında mecaz, kendisinden vazgeçilmeyen bir unsur oluşturur. Dil mecazsız canlılığını kaybeder ve basma kalıp bir işaret sistemi haline gelir.[346] Daha önce incelendiği gibi, mecazın kaynağı mitik algıda, genel bir cins işareti yerine cinsin tek bireyinin, cinsi anlatmak üzere kullanılmasında bulunur. Bu ise dilde anlam değişimi halini alır. Bu bakımdan da ilk başlarda Cassirer ***dil ile mitos***u sürekli karşılıklı temas içinde görür. Her ikisi kendi içeriklerini taşır ve birbirine bağımlıdır. Sembol büyüsü yanında, büyüsel dünya görüşünün tamamlayıcı bir aksamını teşkil eden kelime ve isim büyüsü bulunur. Fakat mitos ile dil arasındaki kesin ayrılık temeli, mitosta kelime ve ismin temsil fonksiyonuna sahip olmaması, onlarda nesnenin kendisinin ve onun reel güçlerinin içerilmiş olmasıdır.[347] Kelime hemen hemen bütün büyük kültür dinlerinin yaratma rivayetlerinde yaratıcı Tanrı ile bağlılık içinde görülür. O, ne oluşturanın kullandığı araç gereç, ne de Tanrı'nın kendisinin varlık ve varlık düzeni gibi oluşturduğu bir şeydir.[348] Ancak bu ilk başlarda kelime, bu dünyada oluşmuş ve bu dünyaya uygun bir organ değildir.

Mitik ve ilk dilsel düşünme, çıkarımsal düşünmenin gerçeklik kavramını, kavramın genel yasalara göre belirlenişini ve deneyimin birbirine uygun bağlam içinde düzenlenişini

---

[345] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.53
[346] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.46
[347] **Das mythische Denken,** s.54
[348] **Sprache und Mythos,** s.113

tanımaz. Bu düşünme çözümler, adeta zorla belirler ve ayırır. Özellikle ayırmayı başarınca, seyiri tek bir noktaya sıkıştırır ve bu noktaya indirirse, mitik ya da dilsel ürün buradan hasıl olur. Bu gelişim formu aynı zamanda mitik ve ilk dilsel bilinç için uygun olan içeriği belirler. Çünkü düşünsel kavrama süreci içeriğin kapsamını genişletmeye değil, onu pekiştirmeye yönelince, bu içerik kendi reaksiyonu içinde bilince kendini gösterir. Artık sadece bu içerik bilinci doldurur, ona egemen olur; seyirle bilincin bağı kopar. Bu noktada kelime seyirin içeriğini sırf geleneksel sembol olarak ifade etmez; tersine, kelime içerikle çözülmez bir birlik halinde karışır. Seyirin içeriği de kelimeye karışıp kaybolur. Kelime veya isimde ilk kez belirlenen şey, fiilî ve açıkça mevcut olan şey olur. *İşaret* ve *işaret edilen* arasındaki gerilim tükenir. Nesne ve sembol arasında bir özdeşlik bağıntısı ortaya çıkar.[349] Çıkarımsal düşünme nesnesini tek tek unsurlara ayırıp, daha sonra genel bağlantılara göre sentezler. Onun attığı adımın her aşamasında tutarlılık vardır. Mitik-ilk dilsel düşünme ise olguyu çok yönlü değil, tek boyuta indirgeyerek kavrar. Meselâ toprağın canlanışı yer tanrısına bağlanır. Bu kabulden sonra toprağın bütün seyiri; bu bağlamda gerçekleşir. Artık toprağa ilişkin tasarım içeriği bilinçte sadece yer tanrısı bağlamında yer alır. Diğer bereket-verim unsurları seyir nesnesi olmazlar. Bu durumu anlatan kelime sembolik, temsili bir şey değildir; olgunun kendisini de içinde taşır. İşaret ve işaret edilen ayrılığı ortadan kalkar. Humboldt insanın nesnelerle yaşamasını, dilin insana tedarik ettiği tasarımlara bağlı olan alıcılık ve davranışla açıklar. Cassirer'e göre ise bu belki, dilden daha yüksek ölçüde, insanlığın mitik temel tasarımları için geçerlidir. Mitik temel tasarımlar tamamlanmış bir varlık dünyasından doğru oluşturulmaz. Bu tasarımlar şeylerin kesinleşmiş emprik-reel gerçekliğinden ayrılmış ve onun üzerine bir sis gibi çökmüş fantezi ürünler değildir; tersine onlar, ilkel bilinç için varlığın bütününü ifade ederler.[350]

Dilin teşkil edildiği duyusal maddede, insan sesinin her dışlaşmasında, şeylerin üzerinde olan bir güç barınır. Kelime ve isim işaret ve anlam ifadesi taşımadan önce de vardır ve etkilidir. Fakat dil, düzenleşmiş-çıkarılmış ses formu içinde ortaya çıkınca, onun gerçek mitik büyüsel gücü görülür.[351] Duyusal şey olarak çıkarılan sesler kendi varlığına sahiptir ve kendisi olarak fiziksel etki taşır. Konuşulan ses öncelikle duyusal

---

[349] **Das mythische Denken,** s.123-124
[350] **Sprache und Mythos,** s.80
[351] **Das mythische Denken,** s.54

madde niteliğindedir; henüz temsilin olmadığı bu yapı, tamamen temsil olan dile dönüşmemiştir. Sistemli bir bağlam ve temsil kazanan ses temsil içeriği kazanınca, onun fiziksel yapısı geri planda kalır. Artık o, duyusal şey olarak taşıdığı etki gücünün çok üzerinde bir etkiye sahip olur. Bu etki adeta büyüsel-mitik, sesin duyusallığı ile herhangi bir nedensel bağıntısı olmayan bir etkidir.

Dil kendi formunu kazandıktan sonra mitik düşünme formu içinde barınmaz ve sadece mitik tasarımların ifadesinden ibaret olmaz. Fakat gerilerde kalan mitik kavrayış da dilde tümüyle ortadan kalkmaz. Cassirer'e göre bilinç mitik seyir dışında ilerlese bile, dilde, mitik seyirin geliştiği zihinsel-ruhsal temel mevcudiyetin yaşamaya devam ettiği görülür. Meselâ *hamle*, *telâş*, *zahmetlilik* hareket biçimlerinin ve yaşantı durumlarının adıdır. Kişi hareket biçimlerini işaret etmek istediğinde, onlar yaşantı durumu da olduğu için, bu adları nesnesel bakış açısıyla kavrama yetisinde yargılamaz.[352] Ve hem hareket biçimini, hem de yaşantı durumunu aynı isimlerle ifade eder. Bu ifade de hem hareket biçimi-yaşantı durumu özdeşliği, hem de zihnin kendine özgü bir tasviri vardır. Hareket biçimi gerçekte nesnel bir durum, yaşantı ise öznel bir durumdur. Nesneleştiren bakış açısından düşünüldüğünde, zahmetliğin hareket biçimi olması söz konusu olamaz. Çünkü bir şeyin zahmetliliği kişinin o şey karşısındaki öznel durumunu yansıtır. Fakat nesnel durum için aynı durumun içe doğru uzantısının kullanılması zihnin kendine özgü damgalamasıdır.

Cassirer Kant'ın saf anlama yetisi kategorilerinde oluşan bilgiyi, bir sembolik form olarak ***teorik bilgi*** kabul eder. Bilgi kavramı bu anlamda soyut-mantıkî düşünceyi, doğabilimsel, matematiksel bilgiyi içine alır. Fakat bu şekillendirilmiş şey dışlaşmış ve form halini almıştır; artık bilincin dışında bir varoluşa sahiptir. Cassirer'e göre teorik düşünme her şeyden önce duyusal ve görsel verilmiş içerikleri, onların bize kendilerini doğrudan gösterdikleri ayrı ayrı şeylerden kurtarmayı amaçlar; onları kendi dar sınırlı çevrelerinin dışına çıkarıp diğerleriyle birleştirerek ve mukayese ederek bu içerikleri belirli bir düzen, belirli bir kuşatıcı bağlam içine dahil eder. Bütün parçalar bir diğeriyle ilişkilenir; bir diğerine işaret eder ve karşılıklı olarak aydınlanır. Bu düşünmenin teorik anlamı, parçalara bütünün damgasının basılmasından ibarettir.[353] Bilim düşünsel nitelikler taşıyan ifade özelliği yerine, nesnedeki niteliklerin öne çıktığı bir dünya inşa

[352] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.94-95
[353] **Sprache und Mythos**, s.102

eder. *Özellikler* ve *nitelikler* hep tekrarlanan ve sürekli olan hamlelerde benzer belirlemeler ya da aynı ilişkiler haline geldikleri takdirde, emprik inceleme ile tanıyıp öğrendiğimiz unsurlar olurlar. Saf sayısal belirlemelerin temelinde onlar bulunur.[354]

Cassirer'e göre bilgi, çeşitli olan şeylere şekil verilmesidir. Bu şekil verme ise, özel ama aynı zamanda bizzat kendi içinde açık bir ilke tarafından başarılır. Her bilgi, kendi yolu ve yönü ne kadar farklı olursa olsun, en sonunda görünüşlerinin çokluğunu *temeldeki önermeler*in birliğine bağımlı kılmaya çalışır. Tek başına olan tekil olarak kalmamalı, ister mantıkî, ister teleolojik ya da nedensel *sistem* olsun, bir sistemin parçası olarak ortaya çıktığı bir bağlama girmelidir. Bilgi özel olanın evrensel bir yasalılık ve düzen formuna katılmasını amaç edinmiştir.[355] Doğabilimsel bilgide zihin tek tek etkileri biçimlendirip *genel* tasarımları ve kavramları gerçekleştirir; onları diğerleriyle ilişkili ve kuşatıcı düzen, yani bir *sistem* birliği halinde toplar. Bunu yaparken de *özel*e yönelir. Fakat görülebilir-tekil, bir genelin altına yatırılırsa, bir yasanın *durumu* ya da bir çeşitlinin parçası olarak bir dizi içinde kavranırsa bilinebilir, anlaşılabilir ve kavranabilir.[356] Özelin genel altına yatırılabilmesi yargıda bulunma ile gerçekleşir. Bu anlamda her yargı birleştiricidir ve bilincin her özel içeriğinde barınan ayırma tablosunu aşmayı amaçlar. Cassirer'e göre sentetik yargının içine yerleştirilen her unsur, yalnızca *kendi kendinde* ve mantıkî olarak kendinde kalarak değil, bağıntılı olarak, bir başkasıyla ilişkilenerek karakterize edilir. Bu bağıntı şöyle şematik hale getirilebilir: İlişkinin unsurları a ve b, unsurları bir arada tutan bağıntıya R denilince, bu, keskin üçlü bölümlemeyi ifade eder. İki temel unsur (a ve b) bu ilişki sayesinde bir diğerinden açık seçik ayrılır ve aynı zamanda bizzat ilişki formu (R), ilişkide düzenlenen içerikler karşısında yeni ve gerçek bir şey anlamına gelir. İlişki formu, deyim yerindeyse, bizzat bu tek tek içeriklerden başka bir anlam zeminine aittir. Form özel bir şey değil, saf düşüncede olan bağıntıdır. Bilimsel bilginin, görünüşlerin *gerçekliği* olarak adlandırdığı şey, böyle düşünsel ilişkilerde temellenir.[357] Başka bir deyişle, gerçeklik üzerine hüküm verme, somut varoluşu içinde algılanan nesne üzerinde değil, bir ilişki sistemi halinde kavranan şey üzerinde gerçekleşir. Çünkü genel ve evrensel olan, varlığın kendisi değil, sistemidir.

---

[354] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung**, s.40-41
[355] **Die Sprache**, s.8
[356] **Sprache und Mythos**, s. 95
[357] **Das mythische Denken**, s.80

Sırf bilgi-eleştirel soru çerçevesinde kalıp, yalnızca temel bilimsel kavramların temellerini ve geçerliliğini araştırdığımız sürece, duyusal seyir ve algı dünyası da sadece bilimsel kavramlar açısından belirlenir ve bu kavramlar için ön aşama olarak değerlendirilir. Duyusal seyir ve algı dünyası, bilimin teorik ürününü ortaya çıkarması gereken ilk nüvedir. Fakat bu nüvenin gösterimi içine, nüveden bir zaman sonra ortaya çıkacak oluşumlar yerleşir. Algılama baştan itibaren, doğanın teorik birlik kavramını bilimsel olarak nesnelleştirme amacının alt türü görülür. Ve böylece alımlama ile anlama yetisinin kendiliğindenliği buluşur. Ancak bu kadar önem taşıyan evrensel doğa bilgisi sistemine yöneliş, kesinleştirilmiş olan biricik anlam amacı değildir.[358] Eğer her şey nesne-algısına göre inşa edilirse, sadece olgularda kalınır; ifadede taşınan düşünsel unsurların göz ardı edilmesi gerekir. O zaman dil bilimi sadece dil olgusunda, ses fiziğinde ya da fonetikte belirlenen olgularla sınırlı kalır; *ruhsal* durumları ortaya koyan ifadeler belirlenemez.[359]

Bilgi kavramı ne kadar evrensel ve kuşatıcı olursa olsun, varlığın yorumu ve bu yorumun düşünsel kapsamı içinde bile, daima sadece bir şekil verme niteliğini ifade eder.[360] Bilim sadece *sembolik formlar* sistemindeki bir parça aşama ve dizidir. Onu doğru anlamıyla, bu formların yapısındaki temel taş olarak saymak mümkündür.[361] Fakat bilim insan dünyasındaki bir şey olmakla beraber, bu dünyayı tek başına şekillendiremez. Sembolik formların hepsi, insanın kültür dünyasını birlikte oluşturur ve bu formlar kendi yollarından doğru insan ile dünyanın ilişkisini ayrı ilişki biçimleri halinde sağlar.

Dünyayı sistemli bir birlik halinde kavramaya yönelen form, sadece teorik bilgi değildir. "*Mitos da **dünyanın birliğine** erişmeye çabalar ve bu çabanın tatmininde, kendi düşünsel ve tümüyle belirli doğasının gösterdiği yollarda hareket eder.*"[362] ***Her ikisi***nde hem en yüksek nesnel kesinlikte düşünme, hem de doğrudan bireysel tercih egemendir. Mitos kendi şekillenişinde belirli bir sembol yasasına uyar; salt duygulanım ya da hayal gücünü yansıtmaz, belirli aklî unsur taşır. Bilimsel-mantıkî düşünmede olduğu gibi, o da kendi *kategorileri*ne sahiptir. Mitosta özellikle temel ve egemen

---

[358] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.17
[359] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung**, s.41
[360] **Die Sprache**, s.8
[361] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, s.18
[362] **Das mythische Denken**, s.80-81

kategori, bilimsel düşünmede de etkili biçimde kendini gösteren nedensellik kategorisidir.[363] Başlangıç noktası problemi de bilimde ve mitosta ortaktır. Fakat bir alandan diğerine geçip başlangıç noktasını mitik güç olarak anlamak yerine, bilimsel ilke olarak anlayıp onu böyle kullanınca, başlangıç noktasının karakteristiği ve biçimi değişir.[364] İnsanın becerilerini, keşiflerini ve çeşitli üretimlerini doğaüstünün hediyesi olarak görmek, başlangıcı insanın elinden almak demektir. Ama aslında yine insanın kendi aklıyla oluşturduğu fiil bu tasarımla yine insan tarafından kaybedilmektedir. Aynı insanî eylemleri onun aklî fiillerine bağladığımızda, insan zihninin gücü ile karşılaşmış oluruz.

Şekillenmiş form olarak mitos ve teorik bilgi önemli farklılıklar içerir. Mitik düşünme teorik düşünmedeki soyutlama, tek tek olguları mukayese ve onları tümel bir bağıntı içinde sistemli hale getirme gibi unsurların hiç birini taşımaz. Cassirer'e göre böyle bir çaba onun gerçek özüne karşıttır. Mitosta düşünce, seyir içeriğine karşıt değildir; tersine, düşünce seyir, içeriği tarafından adeta tutuklanmıştır.[365] Mitosun içerikleri nesnel kavrayışta *gerçek içerikler* olarak varolduğu halde, bu gerçeklik formu kendi içinde henüz farklılaşmamıştır. Bilgi kendi nesne kavramında *görünüş* ve *gerçeklik* dünyasını şekillendirmiştir ve bu ayırma bu iki dünya arasında bir yarığa, farklı nesne çevrelerinin katı ayrılığına yol açmıştır. Mitos ise bununla ilgili anlam ve değer nüansları bakımından eksiktir. O sadece kendi nesnesinin şimdiki zamanında, nesnenin bilinci yakaladığı belirli bir anda ve o anki yoğunlukta tutunur; sırf etkinin o ana mahsus mevcudiyetine kendini verir.[366] Bu yüzden de içerik üzerine zihnin refleksif çalışmasının gereği kalmaz. Varolan her şey düşüncededir; düşüncedeki her şey dış dünyadadır. Mitosta olguların genel soyut sistemle ilişkilendirilmelerine gerek duyulmaz; çünkü gerçeklik bütün olarak kendini beyan eder ve beyan edilenden ibarettir.

Her iki düşünme biçiminde egemen olan nedensellik kategorisi onlarda ayrı içerik kazanır. Yani "*nedensellik formu, bizim onu mitik ya da bilimsel düşünme basamağında incelememize göre farklı aydınlanır. Mitos bu kavramı hem tek tek görünüşlerin çokluğunun yorumu için, hem de kendi kozmogonisi ve teogonisinde*

---

[363] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.192-193
[364] **Die Sprache,** s.30
[365] **Sprache und Mythos,** s.103
[366] **Das mythische Denken,** s.47

kullanır. Fakat mitosun nedensellik açıklaması motivi, teorik-bilimsel kavramlar vasıtasıyla hakim olan motivden tamamen başkadır."[367] Mitosun, dünyanın *açıklanması* ve değişimiyle ilgili taşıdığı sürekli eğilimde en genel nedensellik kavramı, yani mutlak *neden* ve *sonuç* ilişkisi düşüncesi açıkça ortaya çıkar. Fakat mitos nedensellik kavramı düşüncesi içinde kalır. Şeylerin sırf benzerliği ya da tesadüfî aynı andalığı, mekândaki birlikteliği ve zamandaki teması, onların büyüsel etkileme birliği kazanmaları için yeterlidir. Mitik kavrayışın karakteristik özelliği, iki farklı bağımsız unsur arasında vuku bulan salt benzerlik ilişkisi, salt bir *benzer* görüldüğünde, önünde sadece biricik bir şey görmesidir. Aynı şey zamansal beraberlik ve mekânsal biraradalık taşıyan unsurlar için de geçerlidir. Mekânda ve zamanda bir araya gelen şeyler, böylelikle mitik-büyüsel birlik halinde birleşir. Büyüsel ilgiyi gerçekleştiren tek nesne tek başına değildir; özdeşleştirildiği başka nesneleri de daima kendinde taşır; dıştaki görünüş sadece bir örtü, maske teşkil eder.[368] Mitostaki nedensellik bir olgunun diğerinden çıkması anlamında bir bağıntı içermez; nedensellik bağıntısı, iki ayrı unsurun benzerlik, mekânsal ve zamansal örtüşmesiyle ilişkilenmesinden ibarettir.

Teorik düşünmede ise, nedensellik, böyle bir ilişki içindeki x ve y'nin birinden diğerine geçiş, onlar sık rastlaştığı ve buluşmaları psikolojik zorunluluğa istinaden beklendiği için değil, genel bir kurala göre belirlenebilir. x ve y değişimleri belirli bir kritere temel vazifesi gören ve bu değişimde karşılıklı-gerekli olan nicelikler olarak kavranınca, bu kural tek anlamlı ve gerçekten genel olarak ortaya çıkar. Matematiksel fiziğin yasalı bağlantısındaki nicelikler ve form ise, fenomenlerin doğrudan algılanan içeriğinde bulunmaz. Nicelik-form bağıntısına düşünsel dayanak ve altyapı oluşturulması gerekir. Ve bu yasalı bağlantıyla, nicelik ve formun ilişkisi zorunlu olarak anlaşılabilir şekilde ortaya çıkar. Bizim nedensel *çıkarımlarımız*ın formu duyusal olguya sokulur ve kabul ettirilir; duyusal olgu bu kavrama yetisi analizi-sentezi sayesinde yeni bir biçim kazanır. Sırf varoluş ve onun bireysel özgülüğü, genel bir sebep-sonuç ilişkisine dönüşür. Bilim bu ilişkiyi genel geçer yasalara göre keskin bir bağıntıya dönüştürmek için, şeylerin yalın *varoluş* unsurlarını sürekli ayırır.[369]

---

[367] **Die Sprache,** s.30
[368] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.193-194
[369] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.194-195

V=*Vo* (1+λ Δt) ifadesi tüm cisimlerdeki genleşme formülüdür. (*V*, cisme ısı transferi sağlandıktan sonraki hacmi; *Vo*, cismin ısı transferi yapılmadan önceki hacmini; λ birim sıcaklık değişimi başına düşen, her cisimde ayrı, ölçülmüş ve her cisim için sabit genleşme miktarını; Δt, değiştirilen sıcaklık aralığını ifade eder.) Bu formülün tüm unsurları sayısal olarak belirlenebilir şeylerdir. Fakat bu belirleme nesne temeline bağlı olarak yapılır. Isı transferinin gerçekleşmesi ise ***termik denge*** ile açıklanır. Yani ısıları farklı olan iki cisim/ortam arasında, her ikisinde aynı sıcaklık değeri gerçekleşene kadar ısı alışverişi olur; ısı çok yoğun olduğu ortamdan az yoğun olduğu ortama geçer. Cismin, önceki halinden ona ısı transferi yapılıp genleşene kadarki tüm aşamaları sayısal olarak belirlenebilir. Aşamalar arasındaki tüm geçişler de yasaya bağlıdır.

Aynı şekilde cisimlerin hal değiştirmeleriyle ilgili aşamalar -katı halden sıvı hale, sıvı halden gaz hale; ya da gaz halden sıvı veya katı hale geçiş aşamaları- da yasalı ve formül olarak ifade edilir.

Q=MCΔT formülü cismin bir halden diğer hale geçtikten sonra, ısı transferi yapılması sürdürüldüğünde, diğer hale geçene kadarki aşamayı gösterir. (Bu formülde Q, alınan ya da verilen ısı miktarını; M, cismin kütlesini; C, her cismin kendine özgü, sabit ve belirlenmiş, bir maddenin birim miktarının hal değiştirene kadar taşıyabileceği miktarını; ΔT, ise sıcaklık farkını ifade eder.) Q=ML formülü de, bir cismin hal değiştirme noktalarını anlatır. (Q, alınan ya da verilen ısı miktarını; M, cismin kütlesini; L, bir maddenin birim miktarının hal değiştirmesi için gerekli olan ısı miktarını temsil eder.) Her iki formüldeki unsurlar nesnede temel bulan niceliksel değerleri temsil eder ve onların yerine bizzat sayı değerleri yerleştirilir. Özellikle bu iki formülde sadece cismin hal değiştirme noktasının belirlenmesine erişme amacı yoktur.

Formüller cisme verilerek ya da alınarak transfer edilen ısı miktarı belirlenmesini içine alır. Bu sembolik ifadeler, sadece, cisimlerin sırf genleşmelerini ya da katı halden gaz hale geçişlerini kapsamaz; aynı zamanda tersine oluşumları da içine alır. Her yöndeki tüm aşamalar arası geçiş ve unsurlar arası ilişki de yasalıdır. Yani artık, *ısınan cisimler genleşir* önermesi yasalı bağıntı taşımadığı için, ondaki nedensellik ifadesinin herhangi bir değeri yoktur. Bilimin ulaştığı bu son noktada, sırf görsel deneyime dayanarak, iki olgu -mesela yanan ateş ve onun üstüne konulan suyun kaynaması- arasında nedensellik algılanmadığı ve bu yüzden de iki olayın sürekli arka arkaya gelişinin alışkanlık olarak nedensellik tasarımını oluşturduğu ve nedenselliğin bu

yüzden zihne ait bir tasarım olduğu iddiasının herhangi bir geçerliliği kalmamıştır. Felsefe tarihinde bu anlamdaki en kökten itirazda bulunan düşünür Hume'dur.

Hume'a göre neden-sonuç bağlantısının bilinmesi sadece deneyle mümkün olur. Deney bize devamlı, aralarında bağlantı bulunan özel objeler gösterir. Halbuki hiçbir obje, duyularımıza taşınan nitelikler vasıtasıyla, kendini meydana getiren sebepleri veya kendisinin meydana getirdiği sonuçları bize taşımaz. Yeni bir objeyi gören biri, sadece bu izlenimlerden hareketle sebep ve sonuç bağlantıları çıkaramaz. Akıl ve idrakimiz de deneyin yardımı olmadan, olguya ait şey hakkında sonuç çıkaramaz.[370] Bilginin kaynağı olan duyum bize bilgimizin tümünü sağlayamamaktadır. Bu durumlarda zihin sonuç çıkarır. Mesela önceden yediğim ekmek besleyici olduğu için şimdi yiyeceğim ekmeğin besleyici olması zorunlu değildir. Duyular da böyle bir şey bildirmez. Ben şimdiki ekmeğin besleyici olduğunu objenin kendisinden değil, önceki deneye bağlı akıl yürütmeden dolayı biliyorum.[371] Hume'un sırf algının neden-sonuç ilişkisinin nesnedeki kesinliğine ilişkin bilgi sağlayamayacağını ifade etmesi modern bilimin verileriyle uyuşur. Fakat bundan hareketle nedensellik bağıntısını duyusal algıdaki alışkanlığa indirgemesi bilimin verileriyle çelişir. Bu açıdan, Hume'un nedensellik kavramına itirazı ve onu çağrışıma bağlaması artık önemini kaybetmiştir. Çünkü nedensellik tasarımı algıda yer almayan niceliksel bağıntılar içinde nesnedeki temeline sahiptir.

Bilimde nedensellik tasarımında artık çağrışım veya öznel hayal gücünün egemenliği yoktur. Cassirer'e göre nedensellik kavramı soyut analiz gücünde temellenmiştir ve nedensellik yargısını bu analiz mümkün kılar. Karmaşık duyusal verili bütünler olarak şeyler değil, değişimler bir diğeriyle neden-sonuç bağıntısı içine girer. Her nedensel akış, daima kesin biçimde parça aşamalarına ayrılan bir sürecin bütünü olarak ortaya çıkar. Mitos ise bu anlamda, yani karmaşık ilişkilerden çıkarılan sürecin bütünü anlamında bir nedensellik bağıntısı tanımaz. Mitik düşünme biçimi ilişki düzenliliği içindeki neden-sonucu adeta elleriyle kavramaya inanır. Bilimin nedensellik kavrayışında ise en yüksek gelişmiş, parçalara ayıran gerçek bir *eleştirel* zihin faaliyeti vardır. Bu eleştirel çaba vasıtasıyla tek tek içeriklerin emprik biraradalığı yerine, keskin bir bağımlı olma ve yüksek mevkilenme ortaya çıkar.[372]

---

[370] **Hume, age, s.38-39**
[371] **Hume, age, s.49**
[372] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, s.194-195**

Teorik bilgide düşünmenin diyalektik hareketi vardır. Bu diyalektik hareketle düşünce, her verili özel şeyi bir diğerine bağlama, onu diğeriyle birleştirip dizi haline getirme ve böylece nihayet olguyu genel bir yasalılık şeklinde düzenleme imkânına sahiptir. Mitosta ise böyle bir diyalektik düşünce hareketi yoktur; onda bilinç kendini bizzat o anki etkiye verir.[373] Fenomenler arasında sistematik bağıntı arayışından ya da farklı türde ilişkilerden söz edilemez. Yalın etki de kendi reel oluş formunun içinde algılanmaz; bu formun dışına yerleştirilir. Meselâ bir doğa olayı büyüsel içerikte algılanır. Bu sebeple de, Cassirer'e göre mitosun ve teorik bilginin sembol dünyası birbiriyle birlikte mevcut olamaz ve aynı düşünce mekânında yanyana bulunamaz. Her ikisi birbirine karşı, birbirini kesin olarak dışlamış şekilde davranırlar. Birinin başlangıcı diğerinin sonuyla gerçekleşir; gelişen teorik bilincin ve teorik algının başlangıcı artık mitik tasarımların dünyasına geri dönüşe izin vermez görünür. Fakat diğer yandan onların ikisinin bir arada olamayacağı şeklindeki çıkarım, bu ikisinin formunun değerlendirilmesi saf soyut düşünme ile sınırlanınca, zorunlu görünür. Mitosu ve bilimi *zihnin evrensel fenomenolojisi* açısından inceleyip mukayese edince, bu çıkarım büyük güçlükler taşır. Çünkü zihnin dünyası tamamen somut bir birlik teşkil eder; öyle ki, zihin dünyasının içinde hareket eden uç karşıtlıklar da herhangi bir şekilde uzlaşmış karşıtlıklar olarak ortaya çıkar. Bu birlikte ani oluşmuş hiç bir çatlak ya da mesafe yoktur. Düşünsel bilincin yaşayıp geride bıraktığı her yapı, bilincin herhangi bir şekilde aynı kalan ve süren mevcudiyetini gerektirir.[374]

Dil, mitosta olduğu gibi teorik düşünmede de ilk önce bir taşıyıcı olarak karşımıza çıkar. Onun vasıtalılığı sınırlandırıcılık olmasına rağmen, düşüncenin taşınmasının başka bir aracı mevcut değildir. Cassirer'e göre kelime ve sembollere, bütün araçlara muhtaç olmadan doğrudan bir fikir ve duygu nakline duyulan özlem kendini aldatmaya dayanır. Eğer benin dünyası verilen ve tamamlanmış mevcut bir dünya olsaydı, kelime ve sembolün, bu verileri başka özneye taşımaktan başka bir görevi olmasaydı, o zaman bu özlem haklı olurdu.[375] Fakat insan dünyası bitmiş-tamamlanmış olmadığı gibi, dil de teorik düşünmede sadece taşıyıcı değildir.

Dil kendine özgü ve bağımsız şekilde teorik dünyanın oluşumuna ve

---

[373] **Das mythische Denken,** s.47
[374] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.91-92
[375] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung,** s.53

düzenlenişine katılır. Bilim de dilin yardımından vazgeçemez. ***Bilim, dil*** kavramlarına bağlanmak zorundadır. Çünkü onun, saf düşünce kavramlarının formunu kesinleştirmesi gerekir.[376]

Çıkarımsal düşünmede kelime, şu ana mahsus olan seyir içeriğiyle, bu içeriğe aynen ya da herhangi bir şekilde *karşılık gelen* ve bağlanmış olan diğerleri arasındaki bir ilişkinin kurulması için; çıkarımsal düşünme formunun temel görevi için bir taşıyıcıdır. Kelimenin anlamı bu tür ilişkilerin kurulması ve ifadesine karışıp gider. Böylece kelime, gerçekten düşüncede var olan olarak, içeriği gerçek tözel varoluşta görülemeyen ama içerdiği düşünsel bağıntılarda görülebilen bir *işaret* ya da sembol olarak ortaya çıkar.[377] Duyusal alımlamadan soyut düşünmeye ve oradan mantıkî yargıya giden yol, bilincin birbirinden ayrı varolan gerçeklikleri olarak görülemez. Bilgi kavramını kuran her ayrılmaz parça karşılıklı olarak bir diğeriyle ve bilginin ortak amacıyla, *nesne*yle ilişkilidir. Burada yalın duyumlama ve algılama fonksiyonu, aklî olan kavrama, yargılama, sonuç çıkarma fonksiyonlarıyla *bağlanır* ve temel bir fonksiyon olur. Duyumlama ve algılama fonksiyonu bilinçli ve bağımsız biçimlendirmedeki her şeyi içinde taşır. Dilde de, dilin kendi dünyasını inşa ettiği düşünsel vasıtalar aynı çözülmez bağıntıya sahiptir -ki bu kanıtlanabilir- ve dilin her özel motivinin, dil formunun genelliğini ve bu formun kendine özgü bütünlüğünü kendi içinde bulundurması beklenebilir. Bunun kanıtı da, her dil oluşumunun gerçek ve aslî unsurunun kelime değil, cümle olmasıdır.[378] Humboldt'un dil üzerine düşüncelerinden hareketle sembolik formların, unsurların birliğini taşıdığı sonucuna varan Cassirer, dildeki kelimeyi özerk bir unsur görmez.

Kelimenin kendisi kendinde-varolan, somut ve tözel şey değildir; tersine, kendi anlamını konuşma bağlamından ve yüklem cümlesinden alır. Konuşmanın canlı dinamiğinde kelime öncelikle kendi gerçek içeriğini kazanır ve burada olan şey haline gelir.İşte bu noktada dil tekrar, düşüncenin güçlü ve vazgeçilmez *taşıyıcı*sı olarak, düşünceyi adeta kendi gerçek sürekli hareketinin çevresine kabul eden ve onu kendisiyle ilerleten hareket sürükleyici olarak ortaya çıkar. Tek başına duyusal seyir kendi somut doluluğuna ve durgun kesinliğine sahiptir. Bu yüzden o, bu serbest

---

[376] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.91
[377] **Sprache und Mythos,** s.122
[378] **Die Sprache,** s.274

hareketlilikten mahrum kalır. Elbette *kelimesiz düşünme* inkâr edilemez. Ama bu düşünme, dilsel düşünmedeki dile tutukluluktan daha yüksek ölçüde, tek başına, burada ve şimdi var olana tutuklu kalır.[379]

Teorik düşünme veya bilimsel bilgi verilerinin dışlaşması ve özneler arası bir nitelik kazanması için dil zorunlu bir vasıtadır. Ancak daha önemli olan bir şey de, dilin bizzat teorik düşünmeyle iç içe olmasıdır. Dilsel düşünme nesnelerin kendi imgeleriyle kurulabilecek sınırlı ve tekil ilişkilerin ötesine geçebilmeyi, daha genel ve soyut bağıntılar teşkil edebilmeyi mümkün kılar.

Dil düşünsel temel form olarak mitos ve logosun arasındaki sınırda bulunur; teorik ve estetik dünya incelemesi arasında vasıtalılık ve aracılık yapar;[380] ***mitik*** ve ***bilimsel düşünme*** biçiminin her ikisine katılır, ikisinin arasında ortaya çıkar ve onlar arasında düşünsel bağıntı kurar.[381] Her üç durumda, özellikle teorik-bilimsel bilgi analizinde karşımıza çıkan madde-form ilişkisi mevcuttur. Bunlarda *madde* ve *form*, bir diğerinden bağımsız olarak varlığını sürdüren ve dıştan bir diğerine eklenen ayrılabilir parçalar olarak görülmez. Yalın duyumlamayı, herhangi bir biçim verme içinde ortaya çıkan *materia nuda* (çıplak madde) olarak bulmuyoruz. Tersine, kolayca anlayabildiğimiz ve kavrayabildiğimiz şey, sadece, belirli şekillendirme tarzlarına tamamen hakim olan ve onlara derinliğine nüfuz eden bir algı dünyasının canlı çok biçimliliği, somut kesinliğidir. Mitosun dayandığı ilkel düşünmenin analizi, bu düşünme niteliğinin, algının yapısına ve sistemine uygun olduğunu ortaya çıkarır.[382]

Saf ifade yaşantıları problemi söz konusu olunca, hem soyut bilgi vasıtasıyla yön belirleme, hem de dilin kılavuzluğu terk edilemez. Çünkü her ikisi saf teorik nesnelleştirmeye hizmet ve *anlam-düşünce* dünyasını inşa eder. Dil ve bilgi daha ziyade merkezkaç bir yönelim taşır. Buna karşılık mitos ise bizi bu alanın ortasına yerleştirir. Çünkü mitosun özelliği diğer salt cisimlendirme şekillerine karşıt olan dünya biçimlenişinin bir şeklini bize göstermesidir.[383] Dil kavramları ispatlı bilim kavramlarıyla karşılaştırılınca, düşünmenin geçici atılımları ve oluşumları olarak, sırf ön kavramlar şeklinde ortaya çıkabilirler. Fakat bu çıkış şekli onların tümüyle belirli bir

---

[379] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.384
[380] **Die Sprache,** s.268
[381] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.196
[382] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.18
[383] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.79

karakteristik ve anlamlılık taşımalarını engellemez. Dil ve mitosun kavramları da düşünsel *görüş* şekilleridir; olguların daima aynı akan canlı silsilesini böler ve onları sürekli yapılar halinde birleştirir.[384]

Mitik olanın aslî kaynağı tamamen kurumuş ve tükenmiş olamaz. Böyle düşünülürse, saf ifade yaşantılarının da mutlak olarak silindiğini, kendi özgülüğü ve özelliği içinde yok olduğunu düşünmek gerekir. O zaman da *deneyim*in büyük ve geniş alanları nadasa bırakılmış olur. Oysa hem fiziksel nesneler olarak şeylerin bilgisi, hem *yabancı öznel*erin bilgisi ifade yaşantısı deneyimini gerektirir. Hiçbir doğrudan sonuç çıkarma, refleksiyon formu, yabancı öznelerin bilgisini oluşturmaz. Çünkü refleksiyon nesneleri refleksiyonun kök saldığı yaşantı tabakası tarafından meydana getirilmediği için, sadece teorik olarak yorumlanabilir.[385] Üzerinde refleksif çaba gerçekleştirilen *diğer özne* dıştaki nesnel deneyimlenebilir bir nesnedir; bu çabayı gösteren zihnin ürünü değildir. Ona yaşantının düşünselliği karışmamıştır. Diğer öznelerin bilgisi, onlar nesne olarak anlaşılırsa, sadece teorik ve keyfi yorumlama olur. Bu öznelerin bilgisine, sadece ifade yaşantısı deneyimiyle erişilebilir. Çünkü ifade yaşantısı ifade fenomeni olarak dışa vurulan deneyimlenebilir bir şeydir ve içinde temsil taşır. Bilimsel düşünme ise bu anlamda bir ifade ve temsil olgusunu bilgi haline getiremez.

2.4.2.2.Bilinç ve dünya tablosu

Mitik-dinî bilinçle *dilsel bilinç* başlangıçta birbirine bağlanır. Bu bağlanmışlık, her şeyden önce, bütün dilsel ürünlerin aynı zamanda mitik ürünler olarak, belirli mitik güçlerle gerçeklik kazanmış görünmesinde; hatta dilin kelimesinin, içinde her varlığın ve olayın kök saldığı bir gizli güç niteliği haline gelmesi noktasında kendini gösterir. Kelimenin bu hakim konumu bütün mitik kozmogonilerde görülebilir. Dil-mitos ilişkisi konusunda din tarihi birçok örnek sunar. Bu örneklerde kelimenin mitik-dinî saygınlık taşıdığı görülür. Burada kelimeye bu niteliği veren, en başta dini etkinlik alanına çıkan ve belirli, kendi kendisiyle aynı kalan bir fonksiyon vardır.[386]

Cassirer bilinci sadece mitos ortamında inceleyince, onun mitosun içinde yalın bir varolan olarak tutuklandığını görür. Mitosta bilinç burada ve şimdi verili olanı

---

[384] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.18
[385] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.95
[386] **Sprache und Mythos,** s.112-113

düzenleme, eleştirme; onu kendi nesnelliği içinde verili-olmayana, geçip gitmiş veya gelecek olana göre ölçerek sınırlandırma gücüne ve imkânına sahip değildir. Burada hiçbir farklı gerçeklik aşamaları, birbirini sınırlayan nesnel kesinlik dereceleri yoktur. Bu yüzden bu şekilde oluşan mitik gerçeklik tablosunda, emprik-bilimsel kavramada *farklı-sebepli kanıtlama*ya dayanan temel ayrılık, ön ve arka plan ayrılığı bulunmaz.[387] Teorik bilinç yalın duyumlama verileriyle yetinmez, onlar üzerinde içsel, soyutlayıcı, sentetik bir çaba gösterir. Bu bilincin işleyişinde sadece mevcut olanlar-alanı değil, mümkünler-alanı da etkilidir. *"Mitik bilinçte kendi kendini kavrayan ve kendi temellerine ve kabullerine karşı cephe alan bilinçli bir teorik refleksiyon biçimi söz konusu değildir"*[388] ve mitik bilinç *"...görünüşe bakarak varlık hakkında hüküm vermez; varlığa, görünüşün içinde sahiptir. Mitik bilinç görünüşün arkasına çekilmez; tersine, görünüşün içinde ortaya çıkar ve görünüşte kendini perdelemez; görünüşün içinde kendi kendisi olarak vardır."*[389]

Mitik tasarımın çerçevesinde, ***teorik bilinç***teki gibi değişebilir olguların açıklandığı ve bu olguların temellendiği belirli değişmez niteliklere erişmek söz konusu değildir. Mitik tasarımda bu ayırım yerine, daha ziyade mitik olanın kendine özgü *bakış açısı* vasıtasıyla sınırlanmış ve talep edilmiş olan başka ayırımlar ortaya çıkar. Mitik bilinç duyusal görünüşlerin istikrarsızlığını ve dalgalanışını süreklilik düşüncesi içinde sağlamlaştırmak suretiyle değil, kendisinin özel karşıtlığını, yani *kutsal* ve *dünyevi* karşıtlığını mekânsal ve zamansal varlığa yerleştirmek suretiyle bir zaman ve mekân düzenine erişir.[390] Dolayısıyla mitosta süreksiz ve anlık algılanan *"...verilmiş olgu salt temsil niteliğine değil, gerçek mevcudiyet niteliğine sahiptir. Varolan ve gerçek olan, verilmiş olgu vasıtasıyla dolaylı olarak* ***geçip gitmek*** *yerine, tüm şimdiki zaman içinde, verilmiş olguda bulunur."*[391]

Her emprik bilginin başlangıcı olarak sırf doğrudanlık ve gerçeklik konumu kabul edilir. Bu konum içinde, kendilerine herhangi bir biçim verme veya düşünsel şekillendirme uygulanmayan izlenimler, sadece kendi duyusal özgülükleri içinde kabul edilir ve *deneyimlenir*. Böylece bütün içerikler henüz basit ve yalın varoluşun

---

[387] **Das mythische Denken,** s.48
[388] **Das mythische Denken,** s.290
[389] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.79
[390] **Das mythische Denken,** s.105
[391] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.79

çatlamadığı bir zeminde bulunurlar. Ancak bu noktada algı bilinci henüz soyut bilimsel bilgi bilinci haline gelmemiştir. Algı, kaotik *etki* yığını karşısında bilincin gerçekleştirdiği ayırdetme ve seçme sürecidir. Bu süreçte kesin unsurlar vurgulanır, diğerleri ikinci derecede kalır. Maddeye belirli bir form ve bunun sonucunda *nesne* verme imkânı bu seçmeye dayanır. Bu noktada teorik nesne bilinci formunda geçerlilik ayırımı ortaya çıkar.[392] Düzenli hale gelen algı içerikleri zihinde genel bir sistemle bağıntılanır; tekilliklerinden soyutlanır ve kavramsal hale getirilir. Böylece *"kavramların ...sistemde **kendinde** ifade ettikleri anlamı bilmediğimizi söylesek bile, onlar sistem içinde kendi kesin anlamlarına ve apaçık-karşılıklı değiştirilemez yerlerine sahiptir. Kavramlar bu ilişki içinde ve ilişki sayesinde bir diğerinden ayrılınca, sistemle ilişkilenir. Temel kavramlar bu belirliliğe ve ayrılığa bütünün dışında değil, bütün ve bütünün içkin kuralı vasıtasıyla sahip olur. Bu, mekânsal biçimlerin dizisi için olduğu gibi, sayı dizileri için de aynen geçerlidir."*[393]

Mitik bilincin olgularına kısaca göz atıldığında, bu bilincin, emprik kavramın ve bilimsel düşünmenin kesin olarak zorunlu gördüğü belirli ana hatları aslında tanımadığı anlaşılır. Mitik bilinçte özellikle *gerçek* algı ve *tasarımlanmış* gerçekleşme ve arzu etme arasında, nesne ve sembol arasında kesin sınır ayrılıkları eksiktir.[394] Mitik bilinç hem kişi dünyasının inşa şekli ve niteliği bakımından, hem de şey dünyasının inşa niteliği bakımından teorik bilgi bilincinden ayrılır. Bu bilinçte hem nesnelliğin, hem öznelliğin özel bir kavranışı egemendir. Fakat mitos asla nesnel dünya tablosunun öznel dünya tablosuna döndürülmesi anlamına gelmez.[395]

Mitosun dünyasında aynı öz aralıksız yeni formlara dönüşür ve aynı zamanda, kendi varoluşunun aynı anında farklı, hatta karşıt varlık biçimlerinin doluluğunu taşır ve birleştirir. Bu durum mitik dünyanın kendine özgü akışkanlığıdır. Eğer algı, aklî kavrayış ve yorumlama öncesinde, adeta, dünyanın ayrıştırılmış ve bölüştürülmüş kesin sınıflamaları içine sokulursa, bu akışkanlık kavranamaz. Böyle olunca, mitos hem mantık yasalarına, hem algının aslî olgularına aykırı olur. Gerçekte ise mitosun formu ve mitik algının içeriği arasında çok az çatışma gerçekleşir. Mitos ve algı birbiri içinde gelişir; birbiriyle *somut* birlik halinde kaynaşır. Mitos üzerine düşünüldüğünde değil,

---

[392] **Das mythische Denken,** s.46-47
[393] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.227
[394] **Das mythische Denken,** s.48
[395] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.82-83

mitosun içinde gerçekten yaşandığında, mitik *hayalgücü* ile *esas* algı gerçekliği arasında hiçbir çizgi bulunmaz. Mitik ürünler doğrudan tamalgının renklerini taşır.[396] Ürünlerde farklı olan şey ise, algının somut unsurları tamamen mevcut olmasına rağmen, onlara verilen anlam içeriği; daha doğrusu onları ifade olarak algılayıp anlamın bu somut içeriklere yerleştirilmesiyle oluşan dünya tablosudur. Başka bir deyişle, algının duyusal içerikleri bütün teşkil eder. Cassirer bu konuda deneysel psikoloji verilerini kanıt gösterir. Deneysel psikoloji algının aslî mevcut
oluşunda, keskin biçimde bir diğerinden ayrılmış duyum çevrelerine bölünmüşlük olmadığını, bilincin ilkel yapısına doğru gidildiğinde parçalanmanın kaybolduğunu gösterir. Farklı duyuların duyumlamaları arasına çekildiğini gösterebileceğimiz sınır çizgileri ilkel bilinç yapısında yoktur.[397] Yani mitosun dünya tablosu duyusal algı temelleri açısında değil, algı içeriklerinin mitik bilinçte kazandığı anlam açısından farklılık taşır.

Mitik dünya tablosunun iç yapısı nasıldır?

Bazı yorumcular mitik dünyayı kesin bir hayal dünyası olarak nitelerler. Ayrıca, mitosu ortaya çıkaran şeyin ruhun aslî ve zorunlu kendini kandırma fiili olduğunu, bu fiili keşfederek mitik hayal dünyasının açıklanabileceğini savunurlar. Cassirer bu görüşleri ve bu yöndeki denemeleri kabul etmez. Ona göre bu anlayış mitosu, olumlu bir oluşturma ve şekillendirme gücüne değil, ruhun çaresizliğine dayandırır. Bu anlayışın felsefî kökleri, kesin ve tek anlamlı, doğrudan elle kavranabilen olguyu, şeylerin gerçekliği olarak kabul eden saf realizme dayanır.[398] Elle kavranabilenlerin dışında da gerçek şeyler bulunması durumunda, realizmin bu gerçeklik anlayışı baştan düzenlenmiş ve varsayılmış unsurları içerir hale gelir. Bu yüzden de Cassirer gerçekliği sadece nesnel varlığın kendisinde aramaz. Daha doğrusu gerçeklik sırf nesnel değil, hem nesnel, hem düşünsel niteliktedir.

Mitosun dünyası tesadüfînin ya da sırf anlık ruhsal durumun ürünü değildir. Bu dünya bütün özel kendi dışlaştırmaları vasıtasıyla etkili olan kendine özgü temel oluşum yasalarına sahiptir.[399] *"Mitos bize, içyapısız ve içkin olarak düzensiz olmayan ama henüz daha gerçekliğin düzeninin şeylere ve özelliklere göre tanımlanmadığı bir dünya*

---

[396] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.72
[397] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.40-41
[398] **Sprache und Mythos,** s.77
[399] **Die Sprache,** s.20

*gösterir. Burada bütün varlık biçimleri kendine özgü bir **akıcılığa** sahiptir; bundan dolayı onlar birdiğerinden ayrılmaksızın farklılaşır. Onlardan herbiri görünüşte tümüyle karşıt olarak, adeta her anda bir diğerine dönüşmeye hazırdır. Mitik **değişim** hiçbir mantıkî **özdeşlik** yasasına bağlı değildir; kendi sınırlarını herhangi bir belirli nitelik **değişmezinde** bulur. ...Burada, emprik tür ve nitelik kavramlarını gösteren sınır çizgileri tamamen yerinden oynar ve buharlaşır.*"[400] Mitos alanında, akan olguların durgunlaşması durumu başka şekilde gerçekleşir. Mitosta inşa edilen, iç ve dış algıların fenomenlerinin sınırsız çokbiçimliliği arkasında aynı kalan ve değişmeyen olarak görülen *nesnel* dünya, yaşayan ve eyleyen varlığın bir tapınağı, doğaüstü güçlerin evrenidir.[401]

Mitik dünya görüşü için kesin biçimde belirlenmiş ve ayrılmış *eşya dünyası* yoktur. Her şey her şeyden oluşabilir. Dünya anbean başka bir çehre kazanabilir. Endişe ve ümitte, sevgi ve nefrette, sevinç ve korkuda gerçekliğin çizgileri değişir.[402] Mitik bilincin nüfuz edebildiğimiz ilk formlarında dünyanın *çehresi* aralıksız değişim içinde kavranmıştır. Bu hareketlilik ve akıcılık, bu iç içe biçimlerin anî ve aracısız değişimi mitik dünya tablosunun özüne ait gibidir. Dünya burada bakışlara sabit/değişmez olarak değil, şaşılacak derecede dalgalı ve hareketli ışık içinde kendini gösterir.[403]

Mitik ürünler sıkı sıkıya şeylerin emprik tasarımı etrafında bulunan, arkasında dokunulmaz, sarsılmaz bir öz bulunduran çok renkli bir örtüye benzemez. Tersine, bu ürünler gerçeklik deneyiminin doğa olgularına yönelen biçimi, herşeyi kapsayan emprik yasaların etkisi altında bulunan bütünlüktür. Bu ürünlerin tamamen başka şartların etkisinde bulunan kendine özgü *gerçeklik* algısı ve seyir özelliği taşımaları, onların gücünü oluşturur. Mitolojik algıda mekânsal ve zamansal ayrılıkları mitik anlamı izi-ifadesi ve unsuru olarak ortaya koyan ilişkiler, içsel birleştirmeler eksik değildir. Ama mitos bu şekildeki doğaya ilişkin hiçbir şey bilmez.[404] Mitik dünya görüşü gerçekliği, sadece şeylerin cisimleşmesi ve sıkı nedensel yasaların egemen olduğu, bu yasalar vasıtasıyla diğerine bağlandığı değişimlerin karmaşık bütünlüğü olarak tanımaz. Dünya ona saf ifade fenomeni olarak kendini gösterince, mitos dünyaya daha başka ve asli

---

[400] **Phanomenologie der Erkenntnis, s.71**
[401] **Phanomenologie der Erkenntnis, s.18**
[402] **Ding- und Ausdruckswahrnehmung, s.40**
[403] **Phanomenologie der Erkenntnis, s.125**
[404] **Phanomenologie der Erkenntnis, s.19**

anlam içinde sahip olur.[405] Yani dünya kendini mitik algıya *nesnel bir şey* olarak göstermez. Teorik bilince göre duyusal algı olan, mitik bilince göre ifade fenomenidir. Dolayısıyla "*mitos henüz daha reel ve irreel, gerçeklik ve görünüş arasında teorik nesnelleştirmenin gerçekleştirdiği ve gerçekleştirmeye mecbur olduğu çatlağı tanımaz. Mitosun bütün ürünleri kendi tam yetkinliklerini buldukları tek bir varlık-zemininde hareket ederler. Burada asıl ya da görünüş; sürekli ve sabit kalan bir şey olarak değişken ve gelip geçici görünüşlere, salt ilineklere temel oluşturan şey-cevheri yoktur.*"[406]

Mitosta nesnenin gerçek özlülüğü, nesne kendi fizyonomik bireyselliği içinde, saf hayalin egemenliğinde deneyimlenince çözülür. ***Emprik dünya tablosu***nda ise nesne etkiler sisteminde tek başına konumuyla nedensel sistemdeki parça olarak, *olan* şeydir. O, evrensel bir yasalı sistemde salt unsur olarak incelenir ve nedensel kavrayışın ilk şartı olan analizin egemenliğindedir.[407] Teorik bilinçte tek başına, özel varlık; somut-özel olayın varlığı genel yasa sisteminin özel cisimleşme durumu olarak düşünülünce kesinleşir ve teminat altına alınır. O halde teorik dünya tablosunun nesnelliği, bütünün formunu her tekille ve tekil içinde birlikte düşünmemizi, tekili adeta bu tümel formun bir temsilcisi olarak görmemizi ifade eder. Bilginin dünyası bu noktada kendi karakteristik formuna kavuşur. Bilginin dünyasını duyusal etkilerin dünyasından ayıran şey, o dünyanın inşa edildiği madde değil, maddenin kavrandığı yeni düzendir.[408]

Bilim *varlığın* unsurlarını yerleştirip onları birbiriyle ilişki içine sokar. Bunu yaparken önce unsurları ayırır, sonra birleştirir ve böylece erişmeye çabaladığı en yüksek aklî amaca mükemmel biçimde erişir. Algı dünyasında kurulan ilişki, başka bir boyut içinde yeni bir şekilde, yeni bir düşünsel form altında tekrar ortaya çıkmak için çözülür. Böylece düşen taş, ay hareketi, med-cezir gibi birbirinden duyusal olarak çok uzak olan fenomenler Newton'dan itibaren aynı fiziksel kavram altına girerler. Diğer yandan duyusal unsurların geri plana itilmesiyle, fiziksel kavramların duyusal olarak tanımlanması imkânsız hale gelir; belirli bir duyu alımına bağlanarak birbirine uygun karakterize edilen fizik alanları teorik olarak tamamen ayrılmış farklı parçalar haline gelir. Mesela ısı sıcaklık duyumlamasıyla karakterize edilirken, sıcaklık duyumu ayrı

---

[405] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.73
[406] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.79
[407] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.81
[408] **Das mythische Denken,** s.43-44

türden parçaları bir arada tutmaya yeterli olmadığı için, bütün bir alan artık *ısı ışıması* alanı olur.[409] Maddenin kavrandığı bu yeni düzen formu, doğrudan algının içinde mevcut olan ve henüz ayrılmamış şeyleri keskin biçimde birbirinden ayırarak ortaya çıkarır. Duyusal dünya algısının sadece biraradalık, *şeyler*in yığışmasını gördüğü yerde, teorik-emprik düşünme, şartların bütünlüğünü görür. Duyusal kavrayışta tek tek içeriklerin *ne*liğinin belirlenmesi ile yetinilirken, bu belirlemenin yerine, onların düşüncede var olan bağımlılığı, birbiri-içinde-temellenmiş olma geçer. Teorik dünya kavrayışı ve onun bilgi ideali anlamında *nesnel*, artık, duyumlamanın tanıklığına göre yalın bir *varoluş* ve yalın bir *öyle-varlık*, önümüze dikilen şeylerin tümünü ifade etmez. Teorik bilgide nesnel, kendi içinde aynı kalan ve sürekli değişmezlik teminatına sahip olan şeylerin hepsidir.[410]

Emprik dünya tablosunda deneyimimizin değişmezleri her zaman göreli değişmezler olarak ortaya çıkar ve tekrar bir başka şeyde konumlanma ve temellenme ihtiyacı duyarlar. Böylece öznelle nesnelin sınırları en baştan belirlenmez; deneyimin ve onun ilerleyen temel sürecinde kendini oluşturur. Bu süreç ise, zihnin sürekli yenilenen çalışmasıdır. Bu çalışma sayesinde yeniden kurulmak için, nesnel varlığın çerçevesi sürekli yerinden oynar.[411] Böylece dünyanın tablosu donmuşluktan kurtulur.

Deneyimin değişmezleri olarak gösterilebilecek şey, mesela mekân nesneden soyutlanmış olarak tasarlanamayacağı için, her an her nesnede gerçekleşmelidir. Bu durumda da artık kendi değişmez mekânına sahip nesne tablosu olamaz. Nesne oradadır, ama her algılayan bilinçte yeniden mekân içine yerleşir. Fakat buradan, sürekli ve kendine bir temel bulamayan değişim tablosunun varlığı sonucu çıkarılamaz. Cassirer'e göre görünüşlerin yasalılığı ve düzeni, bu tablodaki tek emprik fenomenin veya ona yüklenebilen *varlığın* doğruluğunun kriteri olmuş olur. O halde her özel, deneyim dünyasının her teorik inşasında dolaylı veya doğrudan olarak bir genelle ilişkilendirilir ve genele göre ölçülür. Sonuçta *bir nesne ile ilgili tasarımların ilişkisi* sadece tümel bağlam içindeki bir düzenlemedir ve bu ilişkiye bu düzenlemede tek anlamlı belirli bir yer tahsis edilir.[412]

---

[409] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.195-196
[410] **Das mythische Denken,** s.44-45
[411] **Das mythische Denken,** s.42
[412] **Das mythische Denken,** s.42

Dünya tablosunun matematiksel kavranışında bir varlığın ya da olgunun özelliği, onlara tamamen belirli, aynı nitelikte sayı-nicelik değerleri eklenerek gösterilir. Fakat bütün bu değerler karşılıklı olarak tekrar belirli denklemler, belirli fonksiyonel ilişkiler vasıtasıyla bağlanır. Öyle ki, değerler sürekli tam ölçü belirleme *sistem*ini, yasalı belirlenmiş tam ölçü belirleme dizisini teşkil eder. Buradaki bağlama ve ayırma -mesela fizikteki zaman/mekân koordinatı gibi- iki farklı veya karşıt temel fiil oluşturmaz. Bilimsel düşünme mantıkî bir süreçtir ve bu süreçte, özel olanın keskin ayrılığı ve bütünün birliği için, özelin özeti gerçekleşir. Bunun derin temeli sentetik yargının kendi doğasında bulunur. Çünkü sentetik yargı gerçekleştirdiği birliği soyut özdeşlik olarak değil, farklı olanın birliği olarak düşünür ve böylece analitik yargıdan ayrılır.[413]

Esasen teorik bilginin dünya tablosunu matematiksel semboller oluşturur. Bu tabloda bilinç dünyadan uzaklaşır. Ama bu sistemdeki bağıntılarla dünyayı açıklamaya yönelen bilinç, onunla tekrar birleşir.

Dünya tablosu sadece mitosta ve teorik bilgide çizilmiş değildir. Cassirer'e göre her ***dilin bir dünya tablosu*** vardır. Bu tablo dil vasıtasıyla düşünsel formların bütününden doğru ortaya çıkar ve dil içinde bilimsel bilginin, sanatın, mitosun dünya tablosuyla kısmen temas eder, kısmen onlara karşı kendini sınırlandırır. Nesnel bir yaşama çevresinin yansıması değil, gerçek bir eylem ve yaşantının yansıması dilin dünya tablosunu temel ve öz çizgiler içinde belirler.[414] Dil tek anlamlı-verilmiş bir gerçekliğin tek anlamlı bir kopyası değildir; ben ve dünya arasındaki *ortak mülkiyet paylaşımı*nın, ben ve dünyanın sınırlarının kesin olarak ayrıldığı büyük sürecin taşıyıcısıdır. Bu ortamda aracılık dilin kendinden önce gelir ve bu yüzden dil, tamamlanmış kesinlik taşımaz.[415] Sürekli kullanım içinde kendini yenileyen dil, kullanıldığı bilinç düzeyinde ben ile dünyayı buluşturur. Dilin farklı bağlamlarda ve farklı bilinç düzeylerinde kullanımı ve gerçekliğin her bilinçte farklı şekillendirilip dışlaştırılması, onun dünya tablosunun sürekli değişim içinde olması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, dış dünya dile kendi öznitelikleriyle yansımaz; yaşantı içinde deneyimlenen dünya, dilde ifadesini bulur. Ancak dilin genel anlam yapısı onda ifade edilen dünya tablosunun genel çizgilerini de taşır. Mesela isimler Almanca'da cins

---

[413] **Das mythische Denken**, s.79-80
[414] **Die Sprache**, s.252-253
[415] **Die Sprache**, s.232

kategorileri taşırken, Türkçe'de böyle bir sınıflama yoktur. Alman dilinin dünya tablosunda isimler bu cins kategorileriyle temaşa edilir.

2.4.2.3.Nesne tasarımı ve sembol kullanımı

Cassirer ***teorik bilgideki nesne tasarımı*** konusunda eleştirel felsefenin yorumlarına katılır ve onları kabul eder. Ona göre eleştirel felsefenin ilk ve en önemli kavrayışlarından biri şudur: Nesneler tamamlanmış, donmuş bir şekilde, yalın kendileri olarak bilince *verilmemiş*tir. Tersine, nesne üzerine tasarım ilişkisi bilincin bağımsız, kendiliğinden bir eylemidir. Nesne sentetik birliğin dışında ve öncesinde mevcut değildir; öncelikle sentetik birlik vasıtasıyla kurulur. O, kendini yalın biçimde, bilince zorla sunan ve onun içine giren basılı form değildir; bilincin temel vasıtası, seyir ve saf düşünmenin şartları sayesinde gerçekleşen bir biçim verme fiilinin ürünüdür.[416] Saf bilgideki nesne ilişkisi ve nesne belirleme temel sentetik yargı formuna dayanır. O zaman biz, seyirin çeşitliliğinde sentetik yargı formunu meydana getirince, nesneyi tanıdığımızı söyleriz. Sentetik birlik ise esas itibariyle sistematik birliktir. Bu birliğin üretimi hiçbir noktada takılıp kalmaz; *neden* ve *sonuç* bütünlüğü içinde deneyimin bütününe şekil vermek için, ilerleyen şekilde kavranır. Bu neden ve sonuçların hiyerarşisinde ve inşasında her tek tek görünüşe, her özel varoluş ve olguya özel bir yer tahsis edilir. Bu yer sayesinde onlar bütün diğerlerinden ayrılır ve aynı zamanda diğerleriyle ilişkilenir.[417]

Nesne oluşumunun ilk aşamasında nesnel varlık tamamen görsel bir varlık olarak, seyir, mekân ve zaman düzenine ait ve onları birleştiren bir varlık olarak kavranır. Varlık bu düzenler içinde *bulunur*; belirli bir mekânsal çevre çizgisine, kesin bir zamansal süreye sahiptir. Fakat bilimsel bilgi ilerlediği ve kendi gerçek metodik gereçlerini oluşturduğu ölçüde, nesne kavramını doğrudan seyirle bağlayan bağ tedricen gevşer. Nesne kavramı artık şeylerin *gerçek*liğine bağlanıp kalmaz; *mümkün*ün serbest kurgusu haline gelir.[418] Artık nesne tek başına orada varolan ve mekân-zaman düzenini kendinde cisimleştiren şey değildir; zihinde sistem içine yerleştirilen ve bu konumlamayla kesinlik kazanan bir nesne tasarımı söz konusudur. Oradaki somut şey

---

[416] **Das mythische Denken,** s.39
[417] **Das mythische Denken,** s.80
[418] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.370

ise bu tasarımın tekil olarak gerçeklik kazanmış halidir. Cassirer buna, bir çocuğun uzaktaki nesneyi yakalama çabasını örnek gösterir. Bir çocuk uzaktaki nesneleri yakalamaya çalışırken, süren bu yakalama hareketi denemeleri yorumlamaya dönüşür. Yani uzağı, uzaktakini ve uzaklığı kavrama ve yakalama, organik bir temelin dışına çıkıp genel-düşünsel bir anlam niteliği kazanmıştır. Bu, yorumlama hareketinin bağımsızlaşmasıdır ve gelişim-tarihsel bakımdan incelendiğinde, hiçbir hayvanda uzağı bu şekilde kavramaya ya da karakteristik kavrama değişimine rastlanmaz. Uzağı kavrama, duyumlayan ve arzulayan *ben*in, işaret ve arzu edilen içeriği kendinden uzaklaştırma ve bu içeriği öncelikle *nesnel* içerik olarak biçimlendirme adımlarından biridir. Duyusal bilginin ilk başlangıcında nesneyi *kavramak*, onun duyusal yoldan ele geçirilip, *ben*in çevresine sürüklenmesidir. Ancak bu duyusal doğrudanlık aşılınca, kavram ve saf *teori*ye geçilir. Bu görünüşteki uzaklaşmada nesne, düşüncede var olan bir kesinlik kazanır.[419] Bir deneyim unsurunun nesnel anlamı şimdi artık, deneyim nesnesinin tek başına nesne olarak kendini bilince zorla sunduğu duyusal zorunluluğa bağlı değildir; tersine, bu nesnede bütünün yasalılığının kendini apaçık göstermesine ve yansıtmasına bağlıdır.[420] Nesnellik ya da nesnel varoluş zihnin eleştirel bir çalışmasına dayanır; daha doğrusu nesne zihnin biçimlendirmesiyle kendi varoluşunu kazanır. Bu sürekte algı duyusal bir temel, bir başlangıç noktasıdır. Çünkü Cassirer'e göre nesnenin fonksiyonel birlik olarak inşa edilmesindeki genel ilkeler doğrudan sırf algı nesnesinde verilmemiştir. Ancak bu ilkeler sadece algı aracılığıyla gösterilebilir ve sadece algının içine temsil edilir[421] bilgi eleştirisi bilginin maddesi ve formunu sadece dışsal olarak birbiriyle bağlantılı içerikler gibi görünecek şekilde birbirinden ayırmaz; her iki unsuru daima birbiriyle ilişki içinde düşünür ve tanımlar.

Dilde de form ve varlığın ilişkisi söz konusudur. Yalın madde, bilgi-eleştirel kavrayışa uygun olarak, dilsel ifadede bir soyutlamadır; doğrudan *gerçekliğe*, reel veya fiilî duruma karşılık gelmeyen sınır kavramıdır. Sınıflama kavramları madde ve şey kavramlarından açıkça ayrılır. Fakat iki alan arasında sürekli geçiş gerçekleşir.[422] Dış dünyada *demir* kavramının doğrudan karşılık geldiği bir varlık vardır. Ama *madde* kavramının karşılık geldiği, daha doğrusu sadece onu temsil ettiği bir varlıktan

---

[419] **Die Sprache,** s.125-126
[420] **Das mythische Denken,** s.45
[421] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.373
[422] **Die Sprache,** s.278

söz edilemez. Madde bir varlık grubunun adıdır ve bir sınıflama içerir. demir ve madde kavramları birbirinden ayrıdır, fakat ikisi arasında ilişki kurulabilir. *Demir* adı ile onun dış dünyadaki nesnesi birlikte düşünülür. Yani demir kavramı bir form olarak dış dünyadaki o nesneye eklenmiş bir şey değildir. Bir adım daha ötede demir, onun nesnesi ve madde kavramı bir arada düşünülür ve ilişkilendirilir. Cassirer'e göre varlık ve ben kavramları dilin iki temel kavramıdır. Bu kavramlarda dil kendine özgü ve güç bir düşünsel başarı gösterir. Varlık ve ben kavramları dil gelişiminin sonraki aşamalarında ortaya çıkar. Dil bildirme ekiyle saf *varlık* ifadesini *öyle-varlık* ifadesinden ayırmayı başarır. Bu ek ile, yalın *mevcut olma* veya genel bir *olma* yerine, tek bir belirli varoluş biçimi ve varoluş formu; özellikle varlığın belirli bir konumda olması ifade edilir.[423] Dildeki nesne ilişkiler sistemi içinde konumlanır; onun özü veya ilineği, maddesi veya formu ayrı nitelikler halinde tasarlanmaz.

Cassirer eleştirel felsefenin, *zihnin kendi imkân ve şartlarıyla nesneyi kurması* kabulünden hareket etmekle beraber, nesne bilincinin kategorilerini sadece teorik-aklî etkinlik alanında aramaz. O aynı zamanda bu kabulü geliştirmek ister; etkilerin kaosundan karakteristik bir *dünya tablosu*nun şekillendiği her yerde nesne bilinci kategorilerinin etkisini görür. Çünkü ona göre her dünya tablosu, salt etkilerin yeniden basılışı ve kendine özgü nesnelleştirme fiili vasıtasıyla, kendi içinde belirlenmiş ve biçimlenmiş *tasarımlar* halinde gerçekleşebilir. Bu yüzden de nesne bilincinin önceki kategorilerine inilmelidir.[424] Bu başarıldığı takdirde, nesnelleştirmenin sadece teorik-bilimsel bilinçteki nesnelleştirmeden ibaret olmadığı, teorik-bilimsel nesnelleştirmenin diğer nesnelleştirmeleri yok saymayı gerektirmediği; her nesnelleştirmenin, yani duyusal etkilerin çeşitliliğini düşünsel bir birlik halinde toplamanın kendi içinde anlam taşıdığı gösterilebilir. Bu bakımdan, mitik düşünmedeki nesne tasarımı da anlaşılmalıdır.

Mitosun dünyasında her görünüş her zaman ve gerçekten cisimleşir. Varlık burada mümkün temsil biçimlerinin çeşitliliğine ayrılmaz; kendini bir bütün olarak, kırılmamış ve parçalanmamış bir birlik olarak, görünüşün içinde gösterir. Mitosta *gerçeklik* olarak duran şey, belirli karakteristik etki ve özelliklerle anlaşılan cisimleşmiş

---

[423] **Sprache und Mythos, s.137**
[424] **Das mythische Denken, s.39**

şey değildir; *fizyonomik* ayırıcı niteliklerin çeşitliliği ve yeterli mevcudiyetidir.[425] Nasıl mitik dünya tablosunda ve mitik bilinçte görünüş-gerçeklik ayırımı yoksa, mitik algı nesnesinde de görünen ve gerçek olan bir yön ayırımı bulunmaz. Mitosun nedensellik tasarımında bile etkili olan özdeşlik anlayışı nesne için de geçerlidir. Mitik düşünmede nesnelerin analitik bakış açısıyla unsurlarına ayrılması ya da duyusal niteliklerini geri plana iterek onları daha yüksek soyut bir sistem içinde konumlama olmadığı için, nesne algılanan şeyden ibarettir. Fakat mitik düşünmede, dünya tablosunda da değinildiği gibi, duyusal algıda dıştan alınan şey, bir *ifade*dir. Nesnenin fiziksel yapı unsurları düşünsel bir şey taşıyan uyarımlar olarak algılanır. Böylece nesne, bu anlam içinde kendini bilince sunan şey olmuş olur.

Mitosun dünyasında varlık kendi içeriğini, kendi en büyük önemini, kendinde taşıdığı dolaylı etkilerden almaz. Bu içerik ve önem bizzat varlığın içinde saf halde bulunur. Varlık oluşturulan şey değil, kendi yalın varoluşu içinde *olan* şeydir; bu varoluşta kendini gösteren şey olarak kesinliğe sahiptir. *Görünüş* ve *etki*, görünüş ve gerçeklik birbirinden ayrılamaz ya da birbiriyle karşılaştırılamaz.[426] Teorik bilinçte ise nesne oluşturulan bir şeydir. Onun özniteliklerinin bilinmesi için yalın varoluşunun incelenmesi yetmez; genelle bağıntılı hale getirilmesi gerekir. Mitik bilinçteki nesnede bu anlamda bir ilişkilendirme, fonksiyonellik içinde kavrayış söz konusu değildir.

Mitostaki sembol kullanımında da aynı özdeşlik ilişkisi görülür. *"Mitik dünyada hiçbir mantıkî temsil ya da işaret yoktur; tersine, doğal ve adeta sınırsız biçimde saf ifade anlamı hüküm sürer. ...Saf ifade türündeki bir varlık, emprik gerçeklikteki nedenlerin ve sonuçların, nedensel bağıntıların bütününde ifade edilen anlama göre kavranmaz."*[427] Daha önce belirtildiği gibi, varlık duyusal algının konusu değildir; o, *ifade eden* bir nesnedir. Cassirer temele yerleştirdiği ifade fenomeni için gelişim psikologlarının elde ettikleri verilere de atıfta bulunur. Ona göre çocuğun ilk ilgisi renklere değil, insan yüzlerinedir. İlk altı ay dolunca bile çocuk üzerinde ebeveynin yüz ifadesinin etkisi görülür. Algıyı geriye doğru izlediğimizde, nesne formundan önce *sen* formunun olduğunu görürüz. *İfadenin anlaşılması*, gerçekten *şeylerin bilinmesi*nden daha öncedir. Yani saf ifade algısı özelliği, nesne-şey algısına göre daha ağırlıklıdır.[428]

---

[425] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.80
[426] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.81
[427] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.80
[428] **Phanomenologie der Erkenntnis**, s.73-74

Cassirer bu yorumuyla saf ifade yaşantılarından algı dünyasına farklı bir köprü kurmayı amaçlar; burada gördüğü öncelik durumunu, insanın dünya algısının ilk başlarına, mitik algıya yerleştirir. Fakat mitik düşünmenin mantığını, onun kaynağı olan ifade algısında kurmaz; bu mantığı mitik düşünmenin bizzat kendi içindeki unsurlarla şekillendirir.

Mitosun mantığında sembolün ifade ve anlam fonksiyonu çok farklıdır. Cassirer görünüş ve gerçekliği birbirinden ayırmayan bu düşüncenin bakış açısında, *şeyler* ve *sembol* arasındaki ilişkinin adeta tersine çevrildiğini ifade eder. Sembol şeyler karşısında kendine özgü bir öncelik ve üstünlük iddia edebilir. Çünkü nesnede saf ifade türünde *olan* şey, sembolde ortadan kaldırılmaz ve yok edilmez; sembol içinde ortaya çıkar. Sembol ifadenin varlığını tüm salt tesadüfi ve ilineksel belirlemelerden kurtarır ve ifadeyi bir merkezde toplar.[429] Sembol özgür bir düşünsel eser olarak bilinmez ve tanınmaz; ona bağımsız bir etkililik tahsis edilir. bilince egemen olan ve onu kendine çeken doğaüstü zorunluluk sembole dayandırılır. Etkili olma niteliği sembol ve şeylerde ortaktır ve ayrılamaz. Çünkü nesnelerin genel mitik-büyüsel karışım ilişkisinde, herhangi bir fiziksel varoluşla aynı güç, sembole de tahsis edilir. İnsanın sembolü ya da ismi, mitosta asla insanı temsil etmez; büyüsel etki ilişkisine göre, insanın kendisidir. İnsanın bedensel varlığı nasıl insanı oluşturur ve teminat altına alırsa, aynı şekilde onun ismi veya sembolü de onun varlığının teminatıdır.[430] Başka bir ifadeyle, mitosta "*bir şeyin ismiyle o şeyin kendisi birbiriyle ayrılmaz biçimde birleşmiştir. Salt söz ya da sembol kendinde büyülü bir güç bulundurur. Bu güç vasıtasıyla şeylerin özü bize kendini verir.*"[431]

Cassirer mitosta gizli bir derin anlam, saf bir düşünsel içerik taşıyan mecazî-sembolik bir dil bulunduğu düşüncesine katılmaz. Mitosun kendisine, ne olduğuna ve kendini ne olarak bildiğine bakılınca, mitosta nesne ve sembol karşıtlığının olmadığı görülür. Bu karşıtlığı mitosa, mitosun içinde olmayan ve yaşamayan bizler yerleştiririz. Mitos kendi temel ve ilk formundan henüz ayrılmadığında, bizim *temsil etme* bağıntısı gördüğümüz yerde, gerçekte reel bir özdeşlik ilişkisi mevcuttur. *Sembol eşyayı* temsil etmez; o eşyadır ve kendi şimdisinde doğrudan eşyanın yerine geçer.[432] Diğer yandan

---

[429] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.81
[430] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.188
[431] **Die Sprache,** s.21
[432] **Das mythische Denken,** s.51

ise "*mitik sembol mitik temel karşıtlığı, **dünyevî** ve **kutsalın** karşıtlığını kendinde bulundurur. Bu sembolün mevcudiyeti her iki alanı birbirinden ayırır, kutsalın kutsanmamış olana yakınlaşmasını ve onunla temasını engeller. Ve mitik sembol bu noktada sadece işaret olarak, kutsalın bilinmesini sağlayan ayırıcı işaret olarak etkili değildir; aynı zamanda... içinde barınan, büyülü-zorlayıcı ...bir güce sahiptir.*"[433] Yani "*işaretin nesnel gücüne ve nesnel özüne ...inanma, mitik dünya kavrayışının temel bir unsurunu teşkil eder.*"[434]

Mitik bilinçten belirli bir aşamada ayrılmış olan ***dinî bilinçte sembol*** ayrı bir yere ve problem konumuna sahiptir.

Din duyusal sembolleri ve işaretleri kullanır; aynı zamanda onları ifade vasıtaları olarak bilir. Bu ifade vasıtaları belirli bir anlam açığa çıkarır ve aynı zamanda bu anlamın arkasında kalırlar. Bu vasıtalar açığa çıkardıkları anlamı her zaman mükemmel kavramamalarına ve tüketmemelerine rağmen, bu anlama işaret ederler. Fakat temel dinî ilkeler içinde saf biçimde görülebilir olan peygamberî dünya, sadece duyusal şimdiye yaklaşan ve bu şimdi içine yapışıp kalmış olan salt sembol vasıtasıyla kavranamaz. Özellikle peygamberî din bilincinde ilahî olanın temsili ve kopyası hürmetsizlik olarak görüldüğü için, sembolün hizmeti yasaklanır. Mitik bilinç ise böyle bir çatlağı tanımaz. Peygamberî din bilincinin çoktanrıcı ve putperest/pagan tasarım dünyasıyla mücadelesinin altında, onların, ilahî olanın kendisine, ilahî olandan inşa ettikleri semboller içinde sahip olmaları ve bu sembollerin sırf işaret değil, somut-duyusal vahiyler olarak kabul edilmesi yatar.[435] Çünkü ilahî din bilincinde ilahî olan ilahî varoluş içindedir; duyusal varoluşun üzerinde ve dışında olup, somuta indirgenemez. Kendini tamamen ilahî olana vermiş bir mistik açısından bakıldığında ise, "*...her mistiğin gizli özleyişi, Tanrı'nın varlığını **bende** bulmak için saf ve yalnız biçimde **benin** varlığına dalmaktır. Mistisizm ben ve Tanrı arasında bulunan şeyi sadece ayırıcı bir engel olarak kabul eder. Bu, fiziksel dünya için geçerli olduğu gibi, en az onun kadar manevî dünya için de geçerlidir. ...Mistisizm kültürün bütün sembol dünyasını reddetmek, kendini **isim ve sembolden** kurtarmak zorundadır... Fakat mistik, her*

---

[433] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.232-233
[434] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.188
[435] **Das mythische Denken,** s.294-295

bilmenin sadece semboller çerçevesinde hareket edebileceğini bilir ve bundan kesin olarak emindir."[436] Burada dinî bilincin diyalektiği görülür.

Sembollerin mitik düşünmedeki biçimiyle kullanımının yasaklanması, mitik ve nebevî bilinç arasında sınır çizgisini teşkil eder. Yeni tektanrı bilinci sembollerin canlı, düşünsel gücünü söndürür, bütün anlam ve önemi başka bir saf düşünsel etki alanına çeker ve böylece sadece boş bir dayanak olan sembolün varlığından bu anlamı/önemi uzaklaştırıp ayırır. böyle bir soyutlama gücü önünde mitosun sembolleri *katıksız hiçlik* haline gelir. Ancak bu semboller bu hiçlik halinde kalmazlar; yeniden yeni biçimde ortaya çıkarlar ve bağımsız bir güç olarak kendilerini gösterirler. Mitosun sembolleri dinî semboller olarak, dinî güçlerin ve etkilerin taşıyıcısı şeklinde düşünülür. Bu durumda sembolik olan, reelin/nesnelin karşıtı olarak düşünülmez: sembolik olma sırlarla örtülülük, doğala-dünyevîye karşıt olan Tanrı'ya dokunmuşluktur. Fakat burada sembol ile onun temsil etmek istediği sembolsüz-düşünsel gerçeklik arasında ayrılma fışkırır. Bu kavga sembol içinde sonuca ulaştırılamaz. Sembole tutukluluk ve ondan ayrılma çatışması dinî sürecin temel bir unsurunu teşkil eder.[437]

Mitosta zihnin sembol gücü tüm zenginliğiyle, bu gücün dışlaştırma biçimlerinin büyük çeşitliliği ve mevcudiyeti içinde karşımıza çıkar. Fakat aynı zamanda mitosta bilinç, mitosun sembol dünyasıyla, duyusal etkilerin dünyasıyla olan ilişkisi gibi bir ilişki içinde bulunur; dolayısıyla mitosun sembol dünyası bilinç açısından sadece nesnel-şeysel gerçekliğin başka bir formu anlamına gelir.[438] Yani bilinç mitosun sembol dünyasına karışıp adeta erimiş ve yok olmuş değildir. Mitosun sembolleri bilincin özü değil, içeriğidir. Bunun diğer anlamı, bilinç başka unsurları da kendi içeriği haline getirebilir. Çünkü mitik sembol, kendi içeriğine sahip olmakla kendini başka unsurlara kapatmış olmaz. Dolayısıyla burada, başka sembol oluşturma ve kullanma fiillerine açık bir kapı bulunur.

Mitik-dinî bilinçte sembol ve onun anlam içeriği arasında hem tam bir ilgisizlik, hem de sürekli gerilim bulunur. Bazen düşüncede var olan içerik sembolün içeriğine karışıp erimiş, onun içine batmış olur; bazen de bu içerik kendini sembol içeriğinden kurtarmayı dener. Mitik-dinî bilincin yaşantısı bu karşıtlıktan ibarettir. Dünyanın

---

[436] **Die Tragödie der Kultur,** s.107
[437] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.189
[438] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.188

sanatsal kavranışı ve biçimlendirilmesinde ise çatışma değil, saf bir uyum vardır. Sanatsal seyir sadece sembolde temsil edilene yönelir; bizzat sembolün saf formuna dalar ve orada varolmayı sürdürür. Büyüsel-mitik dünya görüşü, insanı, etkileme ve acı dünyasına kapatır. ***Sanatsal sembol*** ise bu dünyadan insanı kesin olarak ayırır. o, kendini düşüncedeki içerikte ifade eden şey olarak kabul edilir.[439]

"*Estetik dünya mitik semboldeki zorlayıcılıkla ilgili hiçbir şey bilmez. Çizim büyülü-mitik yorumlama ve uyarım çevresine götürdüğü gibi, ona süsleme nazarıyla bakılırsa, mantıkî soyut anlamda, bu* ***anlamlılığın*** *çevresine de götürebilir. Bir çizim kendi kendinde, sadece saf sanatsal incelemeye, estetik* ***görüşe*** *açılan duyumlamaya da sahip olabilir.*"[440] Bu anlam yaşantısı, ona hayat veren atmosferin yok olduğu noktada sona erer. Fakat sanatsal sembol bir görünüş dünyasıdır ve kendini sembolde nasıl ifade ediyorsa odur; kendi doğruluğunu-gerçekliğini kendinde taşır.

Estetik bakışta yeni bir kavrayış özgürlüğü karşımıza çıkar. Hatta estetik inceleme, zihnin, sembolün etki alanından doğru dünyayla yeni bir bağıntı içine girmesinden ibarettir ve bu bağıntıda oluşur. Bu noktada sanat mitik dünya kavrayışıyla yeniden sıkı biçimde bağlanır. Bu konuda Cassirer Schelling'e katılır. Tarihsel anıtlar, zaman içinde oluşan sarkıt-dikitler gibi oluşmaz. Mitolojinin tasarımlarını içe doğru meydana getiren güç, dışa doğru döndürülmüş olarak sanatın zaman ölçülerini aşan girişkenliğini ortaya çıkarır. İnsan bilincini mitolojik tasarımlardan gerçeklik sınırlarına yükselten güç, sanattaki anlam doluluğunun ilk öğretmeni olmuştur. Elbette bu karşılıklı etkileşmede mitos ve sanatın formu ayrı olarak kalır.[441]

Dil analizinde özellikle cümlenin birliğinden hareket edilince, her dilsel ifadenin, verilmiş duyumlama-seyir dünyasının salt bir kopyası olmadığı, daha ziyade bağımsız bir *anlam* verme niteliği taşıdığı görülür.[442] Fakat tüm dilsel dışlaştırma biçimleri, mitostaki gibi temsil ettiği şeyin tüm doğasını ve özlülüğünü taşıyan bir temsil içermez. Dilsel dışlaştırmalarda nüve halinde başlangıçta bir temsil eğilimi mevcuttur. Dil bu temsilde adeta özel olarak, saf ifade unsurları ve saf ifade nitelikleri içinde hareket eder. Dil sesi ilk başta salt bildiri aşamasında tutuklanmış görünür; nesnel gerçekliğin herhangi bir tek tek niteliğine işaret etmez; daha ziyade içteki konuşma

---

[439] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.189
[440] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.233
[441] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.190
[442] **Die Sprache,** s.44

durumunun akışı ve bu gerilimin boşaltılmasıdır. Hayvan dili olarak gösterilen sesler o kadar ayrılmasına rağmen, dış dünyanın nesne ya da etkilerinin düzenlenmişliği değildir. İnsanların duygulanım ifadeleri bile nesnel ilişkilerin *işareti* haline gelmez. Çocukta da işaret fonksiyonu dilsel gelişimin sonucunda gerçekleşir. Çocuğun öğrenerek sahip olduğu *nesnel* dilin kelimeleri, uzun süre onlara bağlanan özel-nesnelleştiren anlam taşımaz.[443] Dilsel ifade önce duyusal nesne ve etki ile yakınlaşır; bu yakınlaşma uzaklaşmak içindir ve sonra ifade ikisinden uzaklaşır. Bu, dilsel ifadenin yasasıdır. Kelime sırf ses sembolü olmayı sürdürmez; kelimenin saf anlam içeriği, onun duyusal-kavranabilir mevcudiyetinden bağımsız hale gelir. Bu ayrılma dilsel gelişimin en yüksek noktalarında kesin biçimde gerçekleşir. Sesin anlam ile saf ilişkisi, ikisi arasında herhangi bir doğal benzerlik desteğine ihtiyaç duymadan, serbestçe ortaya çıkar.[444]

Dilin gelişim sürecinde dilin bütünü üzerinde saf *temsil fonksiyonu*nun egemenlik yolu açılır. Dil *temsil* ve saf mantıkî *anlam* yönünde ne kadar ilerlese de, dilin ifade yaşantısıyla ilişkisi asla sona ermez. Dilin en yüksek aklî başarılarında belirli *ifade nitelikleri* iç içe geçer.[445] Yani dilde saf sembolik aşama, dil sembollerinin/kelimelerin gerçek anlamda temsil görevi gördükleri bir aşamadır. Dil sesi, oluşumunun ilk başlarında temsil niteliği taşımamasına rağmen, gelişme sürecinde anlam taşıyıcısı, içteki veya dıştakini temsil eden duyusal sembol haline gelir. "*Kelimenin sembolik niteliği zorunlu olarak mitik dünya kavrayışına yabancıdır. Çünkü mitik dünya kavrayışında, reel şimdiki zamanda kendini ifade eden şey, varlıktır. Burada salt* ***işaret etme*** *ve* ***anlamına gelme*** *söz konusu değildir; tersine burada bilincin dikkate aldığı ve yöneldiği her içerik hemen varoluş ve etki formu haline gelir.*"[446]

Dil fonetik işaretin çokanlamlılığının eziyetini, bu işaretin gerçek meziyeti haline getirir. Çünkü bu çokanlamlılık, özellikle işaretin salt bireysel işaret olarak kalmasına izin vermez; zihni, somut *işaret etme* fonksiyonundan genel ve geçerli *anlam* fonksiyonuna adım atmaya zorlar. Dil çokanlamlılık içinde ve kendini bugüne kadar ifade ettiği örtülerden dışarı çıkar; mimiksel ifade veya benzerlik ifadesi sembolik

---

[443] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.127-128
[444] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.191
[445] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.128
[446] **Sprache und Mythos,** s.122

ifadeye doğru gelişir. Sembolik ifade ise kendi başka türlülüğünde ve bu başka türlülük sayesinde yeni ve derin bir düşünsel içeriğin taşıyıcısıdır.[447] O zaman, sembolik olmayan, mesela taklit içeren bir ifade sadece kendi somut nesnesine işaret eder. Cassirer'e göre sembolik ifade özellikle geçmişe bakış ve öngörü imkânını oluşturur. Çünkü sembolik ifade vasıtasıyla hem bilinç bütününde belirli ayrılmalar gerçekleşir, hem de bu ayrılmalar sabitleştirilir. Bir kez oluşan, yani tasarımların tüm çevresinden dışarı vurulan şey, dil sesi ona kendi aynasını tutar tutmaz ve ona belirli bir damga vurur vurmaz, kalıcı hale gelir.[448]

Burada dildeki sembol kullanımının ikili yönü ortaya çıkar. Birincisi, dış etkileri zihnin düşünsel olarak biçimlendirip onu dil kelimelerinde temsil etmesi; ikincisi ise insanın iç dünyasında, bilinçte dış nesnelerden bağımsız olarak oluşan tasarımların temsilidir. Her iki sembol kullanımında ortak olan yön, sembolün arkasında bir anlam barındırması, bir şeyi temsil etmesidir. Bu fonksiyon ise sembole zihin tarafından verilmiştir.

Dil nesnel bildirme ve belirtme anlamında kullanılmasının yanında, öznenin ruh zenginliğinin yansıması haline gelmek için bu zenginliğe geri dönerse, kelime ile anlam arasında yeni bir ilişki oluşur. Edebî eserin dilinde hem soyut kavram ifadesi vardır; hem de her kelime kendi gerçek ses ve duygu değerine sahiptir. Ses artık kendi içsel anlamlılığını en yüksek nesnel temsil kesinliği içinde muhafaza eder. Nesnel canlı anlatımın kendisi doğrudan *şimdi*nin formuna ulaşmak için, artık tüm salt dolaylıyı, tüm doğrudan temsili ve işaret edileni kendinden sıyırır. İşte gerçek mükemmel şairane ifadenin sırrı, bu ifadede artık zihinsel ve duyusalın karşı karşıya bulunmamasından ibarettir.[449]

Edebî eserde kelime adeta saf sembolik niteliğin, düşünsel anlam taşıyıcılığın ötesine geçmiştir. Artık o, daha genel bir bağlam içinde duygusal içeriklerin temsili haline gelir. Daha doğrusu her özne kendi duygusallığını onda temsil imkânı bulur. Edebî eserde "*işaretin tüm katılaşmaları çözülür; her kelime kendine özgü bireysel içerikle dolmuş olarak hissedilir ve saf duygu dinamiğinin, içteki sarsılmanın ifadesi haline gelir. En yüksek duygusallıktaki bir eser ...bu ikili kaderi; kusursuz yapı, duyusal*

---

[447] **Die Sprache,** s.145
[448] **Sprache und Mythos,** s.107
[449] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.191

ton ve ritmi oluşturan duygusallığı gösterir. ...Edebî eserde salt taklit ya da duyumlama sesi aşaması hayli gerilerde kalır. Yansıma dar bir sınırlı çerçeve içinde, belirli tek tek şiirsel etkilere hizmet edebilir; fakat dilsel ifadenin özüne çok az girebildiği gibi, aynı şekilde duygusal ifadenin özüne de çok az girebilir. Çünkü ses burada hiçbir zaman tek bireyi, özel ve tesadüfî duyusal etkiyi anlatmaz: kendi kendinde saf biçimde salınır ve özellikle başka şey, dıştakine yönelmeyen birbiri arkasına ahenkli salınımların bütünü, estetik ahengin birliğini kendinde taşır."[450]

Sembolün ***teorik bilinç***te, bilimde kullanılışı, temsil etme anlamında dildeki sembolle aynı nitelikte olmasına rağmen, kullanımın amacı ve sonucu itibarıyla dil sembollerinden ayrılır. Cassirer'e göre bilimsel teoriyi saf seyirden ayıran şey, teorinin hiç gerçekleşmemiş olan durumu inceleme çerçevesine sokmasıdır. Teori özellikle seyirin sınırlarını zorla geçerek saf teori şeklini alır. Saf düşünme temel seyir zemininden ayrılmazsa ve görsel olmayan doğa ürünlerine ilerlemezse, hiçbir teori, özellikle matematiksel doğa teorisi mümkün olmaz. Şimdi en son kesin adım atılır; bu ürünler *nesnel* varlığın gerçek taşıyıcısı haline gelir. Bu ürünlerde sadece varlığın yasalılığı söz konusu edilebilir. Ürünler artık nesnelerin yeni biçimini, daha yüksek düzenin nesneleri olarak gösterilebilecek nesneleri kurar.[451] Teorik düşünmede, mitik düşünmedeki gibi sembol-nesne özdeşliği yoktur. Burada sembol kullanımı, en yüksek evren sistemini kurmayı amaç edinir. Ancak ilk çıkışında doğaya ilişkin bir temsil içeren bilimsel semboller, bu halleriyle *görsel olmayan doğa ürünleri*dir. Fakat onlar daha genel ve soyut ilişkilerin belirlenmesinde artık tamamen nesneden kopar ve doğa sisteminin matematiksel ifadesindeki ya da soyut doğa sistemindeki unsurlar olur. Onların arkasında dilsel sembollerdeki gibi çokanlamlılık, bireysel zenginliğin ifadesine açık oluş özellikleri bulunmaz; onlar kesinlik taşır ve arkalarında bulunan sistemi temsil eder.

2.4.2.4.Nesnelleştirme aşamaları

Nesnelleştirme sürecinin, yani salt içteki tasarımların ya da dıştan içe akseden duyumlamaların biçimlendirilmiş halinin dış dünyada sembollerle somut-algılanabilir hale getirilmesi sürecinin sonunda, insanın sembol dünyası, nesne ve dünya tablosu

---

[450] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.191-192
[451] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.370

oluşur. Bu süreç aynı zamanda bir sentezlemedir ve formlarda sentezin ortak adımları görülür. Cassirer'e göre mekân, zaman, sayı kavramları gibi belirli kavramlar *çokluğu birlik* halinde toplamaları, çeşitliyi belirli biçimlere bölebilmeleri ve sınıflayabilmeleri şartıyla, adeta ilk zorunlu sentez formlarını ifade ederler. Fakat bu sınıflama bütün alanlarda aynı şekilde gerçekleşmez; sınıflamanın özelliği, her özel alanda etkin olan kendine özgü iç yapı ilkesine bağlıdır.[452] Mekân, zaman ve sayının birlik ve sınıflama fonksiyonu bütün sembolik formlarda ortak olmakla beraber, birlik ve sınıflamanın içeriği farklılaşır.

Dilde nesnelleştirme, özellikle adlandırma ile gerçekleştirilir. Cassirer'e göre duyusal çeşitlilikler sisteminde doğrudan izlenimlerin karmaşası, biz onları *adlandırınca* bizim için aydınlanır ve düzenlenir. İzlenimlerin dünyası, dil işaretlerinin bu yeni dünyası içinde, yeni bir düşünsel konumlama için yeni bir *durum* kazanır.[453] Somut işaret olgusu bilincin kendi içeriklerinin bir araya toplanmışlığına, gerçek anlamda *somutlaşmış*lığa delil teşkil eder. Cümlenin gelişen parçası düşünsel gelişmeyi ifade ettiği gibi, aynı zamanda bu gelişim sürecinin taşıyıcısı ve vasıtası olarak kendini gösterir.[454]

İşarette öznellik ve nesnellik belirlemesinin ilk aşamasında, iki çelişen unsur birbirine karşı ve birbiriyle daha yalın ayrılmış görünümündedir. Dil ilk baştaki oluşumunda aşağı yukarı, dıştakinin ifadesinden çok içtekinin ifadesi olarak, salt nesnelliğin ifadesinden çok, salt özelliğin ifadesi olarak kavranabilir. Dil sesi ilk bakışta yalın taklit veya yalın duygu sesi olarak görülebilir. Ama bunlar bize özü vermez.[455] Haykırış -mesela korku veya çağrı haykırışı- tamamen sırf ünlem niteliğinde olabilir. Fakat dıştan alınan duygusal etki değişince ve belirli-bilinçli bir isteme amacı yöneliminin ifadesi olunca, ünlemden daha çok anlam ifade eder. Bilinç bu noktada sırf taklit işaretinde değildir. Ses hem içte var olan duygu ve heyecana işaret eder, hem de bizzat olgulara karışan bir motiv olarak etkilidir; olgulara işaret ettiği gibi onlar esaslı biçimde yeniden *oluşturulur*.[456] Dilde ifade edilen ne tek taraflı öznellik, ne de tek taraflı nesnelliktir. Tersine dilde her iki faktör arasında kendine özgü bir karşılıklı

---

[452] **Phanomenologie der Erkenntnis,**s.17
[453] **Die Sprache,** s.20
[454] **Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,** s.198
[455] **Die Sprache,** s.25-26
[456] **Die Sprache,** s.253

belirleme ve yeni bir uzlaşma gerçekleşir. Buna göre, sırf duygu boşalımı, nesnel fonetik uyarımın tekrarı dilin karakteristik formunu ve anlamını ifade etmez. Dil daha ziyade özellikle, uyarım ve duygunun birlik içinde bağlandığı, böylelikle *ben* ve *dünya*nın şimdiye kadar verilmemiş olan yeni bir sentezi ortaya çıkınca oluşur. Ve benzer bir ilişki ayrıca, bilincin gerçekten bağımsız ve aslî her yöneliminde meydana gelir.[457]

Mitik bilincin başlangıcı olarak, belirli doğa güçleri ve nesnelerinin saygınlığı, *kişileşme*si gösterilemez. Çünkü *şey*ler ve *güç*ler teorik bilinç için olduğu gibi, mitik bilinç için de verili değildir. Ayrıca bu iki bilinçte göreli ilerlemiş bir *nesnelleştirme* süreci kendini gösterir. Bu nesnelleştirme yerleşmeden ve dünyanın bütünü belirgin sürekli ve uyumlu biçimlere ayrılmadan önce, bütünün sadece belirsiz bir duygu olarak orada olduğu bir aşama vardır. Sadece tek tek, kendi kuvvetiyle ortak zeminden ortaya çıkan etkiler, bu belirsiz duygudan ayrılır. Ve ilk mitik *ürün*ler bu etkilere karşılık gelir. Bu ürünler kendi kalıcı işaretlerini ve değişmez özniteliklerini garantilemek için oluşan inceleme nesneleri değil, biricik, belki hiçbir zaman aynı biçimde tekrarlanmayan bilinç durumlarının ifadesidir.[458] Belirsiz duygu olarak orada var olan nesnenin, mitik düşünme formunun kategorilerinde de olsa, zihinsel olarak biçimlendirilmesi veya zihinde biçimlendirilerek *ürün* halinde ifadesi bir nesnelleştirme fiilidir. Cassirer'e göre mitik düşünme ne kadar gelişirse, bu düşüncede, her varoluşu ortak bir mekân düzenine, bütün olguları ortak bir zaman-kader düzenine ekleme çabası o kadar çok kendini belli eder.[459]

Deneyim gerçekliğinin görsel inşası, emprik bilginin içinde dolaylı olarak belirlenir ve bilginin kendine seçtiği genel amaç vasıtasıyla, bilginin teorik doğruluk ve gerçeklik kavramı vasıtasıyla korunur. Mekân, zaman, sayı kavramlarının oluşumu, emprik bilgide, genel mantıkî-saf bilginin daima belirli ve bilinçli olarak amaçladığı ilkeye göre gerçekleşir. Mekân, zaman ve sayı düşünsel ortam olarak kendini gösterir. Bu ortam sayesinde algıların salt *çok parçalı bütün*ü, tedricen deneyimin *sistem*i halinde biçimlenir.[460] Yani teorik bilgide nesnelleştirme salt varoluş sahibi tek tek nesnelere kesinlik kazandırma değil, onları sistem halinde yerleştirmektir

---

[457] **Die Sprache,** s.26
[458] **Das mythische Denken,** s.247
[459] **Das mythische Denken,** s.104
[460] **Das mythische Denken,** s.103

Duyusal görünüşlerin istikrarsızlığını ve dalgalanışını sağlam, sabit hale getirme fiili olarak nesnelleştirmede mekân, zaman, sayı temel bir zemin teşkil eder. Başka bir ifadeyle "*mekân, zaman ve sayı teorik bilginin bakış açısından, nesnelleştirme sürecinin aşamaları ve temel vasıtaları olarak ortaya çıkar. Bunlar aynı şekilde, mitik* ***tamalgı*** *sürecinde de üç önemli temel aşamayı ifade eder*"[461] Bu kavramlar dilde de verimli birer nüve oluşturur. Fakat bu zeminde gerçekleşen içerik her sembolik formda aynı değildir.

Cassirer mekânı ve zamanı daha farklı bir amaç için söz konusu eder. Özellikle mekân açısından düşününce, ona göre her tek tek gerçek şey kendi gerçekliğini mekânın bir parçasını fethedip diğer parçaları dışta bırakarak temin eder. Şeyin bireyselliği nihayetinde onun mekânsal *birey* haline gelmesine, içinde olduğu ve yerini diğerlerine karşı koruduğu gerçek bir etkinlik alanına sahip olmasına dayanır. Bu durumda da inceleme şey-özellik probleminden mekân problemine kayar. Mekân konusunda farklı felsefi sorular sorulur ve cevap aranır. Fakat *şey dünyasının kuruluşu için mekânın anlamının* ne olduğu sorusundan *mekânın, özel düşünsel gerçekliğin elde edilmesi ve inşası için ne ifade ettiği* sorusuna geçilmesi, konuyu doğa felsefesi alanından kültür felsefesi alanına kaydırır. Mekânı genel bir zihin fenomenolojisi içine yerleştirmeden, onun kaynağı, değeri ve önemi, kendine özgü şeyliği anlaşılamaz. Saf-mekân-görüşü nesnelleştirme başarısına sahiptir. Ancak nesnelleştirmenin gelişiminde etkili olan başka düşünsel enerjiler de mevcuttur. Onlar arasındaki ilişki araştırılmalıdır.[462] Ayrıca mekânın yanında zaman ve sayı unsuru da nesnelleştirme aşamalarıdır; her sembolik formda nesnelleştirici fonksiyonlarını icra ederler. "*Her yüksek nesnelleştirme aşaması önceki aşamayı sınırlar ama, onu reddetmez; kendine özgü bakış açısıyla öncekini kuşatır ve onu bu kuşatma içinde kabul eder.*"[463] Bu sebeple de sembolik formlarda mekân, zaman ve sayının anlamını ve konumunu, bu konumdaki ortak ve farklı yönleri incelemek gerekir.

Mitik nesne dünyasının inşası için mekân formu çok önemli görünür. Fakat sırf mekân formunda kalındığı sürece, mitik dünyanın gerçek içeriğine yeterince girilemez. Çünkü ***mitosta zamansal tablo*** ağırlıklıdır. Gerçek mitos, evren, evrenin tek tek parçaları ve güçleri semboller, doğaüstü yapılar halinde şekillendiğinde; ayrıca onlara

---

[461] **Das mythische Denken,** s.106
[462] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.166-167
[463] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.557

zaman içinde ortaya çıkış ve yaşantı tahsis edildiğinde başlar. İlâhi olanın sakin incelenmesinde değil, ilâhi olan kendi varoluşunu ve doğasını zaman içinde aydınlattığında; tanrıların yapısından tanrıların sayısına ve tarihine geçildiğinde, mitos uğraşılacak problem haline gelir. *Tanrıların tarihi* kavramında *zamansal seyir* öncelik kazanır.[464] Zaman mitos için salt bir bağıntı; içinde *şimdi*nin, geçmişin ve geleceğin unsurlarının sürekli yer değiştirdiği ve birbirine dönüştüğü bağıntı formu değildir. Mitosta emprik şimdi mitik ilk kaynaktan kesin sınırla ayrılır ve her ikisine gerçek bir *nitelik* verilir. Mitik bilinç bu anlamda bazen adeta *zamansız* bilinç olur. Nesnel-kozmik ve nesnel-tarihsel zamanla mukayese edilince; mitosta gerçekten böyle bir zamansızlık mevcuttur. Mitik bilinç kendi önceki aşamalarında bile henüz farksızlık içinde varlığını sürdürür. Mitik bilinçte henüz, *tarih öncesi kesin zaman*, bu zamanın doğası gereğince *parçalanmaz mutlak özdeş zaman*, zamanların dizisi olarak değil, kendi içinde gerçek zaman olduğu için ona süre atfedilen ve sadece an olarak incelenebilen *bir sonsuzluk biçimi* hakimdir.[465] Mitos nesnenin bilinci ele geçirdiği andaki yoğunluğu taşıdığından, onda *an* kendi kendisi üzerine genişletme, *an*a önceden ve sonradan bakma, *an* özel bir an olarak tüm gerçeklik unsurlarıyla ilişkilendirme imkânı eksiktir.[466]

Büyüsel etki bağlamı zamansal farklar ve ayrılma çizgileri dışında kavranır. Büyüsel *şimdi* asla salt şimdi; yalın ayrılmış şimdiki zaman noktası değildir.[467] Mitik varlığın bütün kutsallığı en sonunda ilk kaynağın kutsallığına kadar gider; olguların verilmiş içeriğine değil, kaynağına dayanır. Nesnenin kutsallığı mitik ilk zamana dayanılarak deneyimlenir. Varoluş, şeylerin doğası mitik duygu ve düşünme için bu bakış açısı altında anlaşılır hale gelir. Doğa tablosundaki şey niteliği-özelliği geçmişe bağlanıp mitik oluşuma sahip olunca *açıklanır*.[468] Ancak mitik bilinç varlık ve olgunun bütününe yönelip bu bütünü seyre dalınca, geçici duygusal duygulanımlardan ve duyusal ifadeye doğrudan bağlanmışlıktan uzaklaşır ve git gide sonsuz tekrarlanışı incelemeye yönelir. Bu sürekli tekrarlanış henüz doğrudan duyulabilir olarak düşünülmez; fakat bu duyguda bile mitik bilince, evrensel bir dünya düzeninin, bir genelin kesinliği açılır. Mitosun bakışı olgunun içeriğine değil, onun saf formuna

---

[464] **Das mythische Denken,** s.132-133
[465] **Das mythische Denken,** 134-135
[466] **Das mythische Denken,** s.47
[467] **Das mythische Denken,** s.141
[468] **Das mythische Denken,** s.133-134

yönelir. Zaman sadece somut, belirli fiziksel geçiş, özellikle gök cisimlerinin geçişi olarak kavransa bile, saf fikrî *boyut*a ait olan bir unsur içerir.[469] Olgunun saf formuna yönelmekle, varlığın evrensel yasa düzeni düşüncesine göre kavranışına bir adım atılır. Çünkü sürekli tekrarlanış içinde aynı fenomenler gidip gelmektedirler. İşte bu noktada Cassirer'e göre her doğa fenomeni kuşatıcı ve kendinde şeyin işareti haline gelir. Ay ve güneş fiziksel varlıklarına ve etkilerine, coğrafî oluşumlardaki rollerine göre hürmet görmeyip, onun yerine tüm olayların kuralının okunduğu sürekli zaman ölçüleri olarak kabul edildiğinde, ilkesel-derin bir düşünsel değişimin eşiğine adım atılır. Şimdi düşünce her doğrudan varoluş ve yaşantıda hissedilebilir olan periyot ve ritimden, evrensel, her varlık ve oluşa hakim olan bir kader düzeni olarak zaman düzeni fikrine ulaşır.[470]

Bu tabloda tanrılar bile zaman ve kader üzerinde egemen değildirler; onlar zamanın yasasına tâbidirler. Böylece burada zaman, saf teorik anlamda olguların kozmik düzeni olarak düşünülmeden önce, kader olarak algılanır. Zaman *önceki* ve *sonraki*nin düzeni için sırf bir fikrî örgü değil, kendisi ağ örendir.[471] Bu kavrayışta, insanların ve tanrıların her yaşantısı ve etkinliği sadece zaman içinde ve onun sarsılmaz ölçüleri sayesinde mümkün olduğu için, zaman gerçek bir kozmik iktidar, sadece insanı değil, aynı zamanda doğaüstünü ve tanrıları da bağlayan bir güç haline gelir.[472]

Mekânsal açıdan bakılınca, ***mitik*** düşünmede tamamen kendine özgü bir ***mekân*** görüşü, dünyayı konumlama ve bölümleme biçimi görülür. Bu mekân görüşü emprik düşünmedeki mekânsal evren bölümlemesinden keskin ve karakteristik biçimde ayrılır.[473] Saf matematiğin fonksiyonel mekânının aksine, mitosun mekânı tamamen yapısal mekân olarak ortaya çıkar. Burada oluşma, bütünün unsurlarından belirli bir yapısal kurala göre geliştirilmesiyle olmaz; tersine içteki varlığın içte barınan durgun bağıntısıyla oluşur. Tüm mekân dünyası belirli bir modele göre inşa edilir. Mitik mekândaki her ilişki sonunda bu aslî özdeşliğe dayanır.[474] Bu özdeşlik, aynı modele göre inşa edilmişlik her olguyu, hatta insan hayatını bile içine alır. Cassirer'e göre bunun en çarpıcı ifadesi astrolojinin dünya tablosundadır. Astrolojide dünyadaki her

---

[469] **Das mythische Denken,** s.141
[470] **Das mythische Denken,** s.142
[471] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.190
[472] **Das mythische Denken,** s.142
[473] **Die Sprache,** s.30
[474] **Das mythische Denken,** s.113-114

olay, her yeni oluşum ve ortaya çıkış temelde sadece görünüştür. Bu görünüşte ifade edilen, onun ardında bulunan şey, önceden belirlenmiş bir alın yazısı, aynı cinsten varoluşun kesinliğidir ve bu kesinlik tek tek zaman anları vasıtasıyla kendi yerini korur. O zaman bir insan hayatının başında, gök cisimlerinin insanın doğum saatindeki konumunda bu hayatın bütünü içerilmiş ve kesinleşmiştir. Her oluş bir ortaya çıkışı değil, bu varolanın açıklamasını ve yalın bir mevcudunu gösterir. Varoluşun ve hayatın formu çeşitli unsur ve şartların etkileşmesinden üretilmez; tersine başından beri basılı form olarak verilmiştir; biz seyirciler için adeta zamanda cereyan eder ve bütünün bu yasası onun parçalarının hepsinde tekrarlanır.[475]

Mitosta mekân yönleri ve alanları hem saf bir görsel anlama, hem gerçek bir ifade niteliğine sahiptir. Burada uyumlu, bütün şeklinde, tek tek belirlemeleri birbirine uygun olan mekân yoktur. Yakın ve uzak, yüksek ve derin, sağ ve sol; onların hepsi özel bir büyüsel anlamlılığa, kesin değiştirilemez özelliğe sahiptir.[476] Mitosta mekânın her yeri ilinekle donatılmıştır. Bu donatma, mitik temel unsura, dünyevî ve kutsalın ayrılmasına dayanır. Her mitik oluşumda tekrarlanan fark, varlığın iki alanının; alışılan, kolay ulaşılan dünyevî alanın ve ondan farklı olan kutsal alanın farkıdır. Kutsal alan dünyevî alandan çıkar, ondan ayrılır; bu çevreyi kuşatıcı ve koruyucu olur.[477] Kutsal ve kutsal olmayanın temel karşıtlığı hem bütün mekânsal karşıtlıklara girer, hem de mekânsal karşıtlığı aktif hale getirir. Bir alanı özel mekânsal bölge haline getiren şey saf geometrik soyut belirleme değil, bu alanı sarıp örten mitik atmosfer ve büyülü nefestir.[478] Mitik kavrayışta, ilk başta bir mekânda olmayan ve ona sonradan eklenen özellik, daha sonra mekândan ayrılmayan bir nitelik haline gelir ve adeta onunla özdeşleşir.

Mitosta algılanmayan, yapay bir mekân tasarımı yoktur. Fakat mekânın anlamı değişmiştir; daha doğrusu mekân anlam ifade eden bir yer haline gelmiştir. Bu anlam ise soyut, temsilî değil, oraya gerçekten sinmiş orasının niteliği olarak algılanan bir özelliktir. Cassirer'e göre mitik bilincin yerleştiği ve ona dünyayı mekânsal ve düşünsel olarak düzenlenmiş gösteren sınırlar, insanın kendi doğrudan gerçeklik konumlamasında algıladığı sınırlardır. Geometrik mekândaki sınırlar ise akan duyusal

---

[475] **Das mythische Denken,** s.114
[476] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.175
[477] **Das mythische Denken,** s.109
[478] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.175

etkiler karşısında, kesin-değişmez biçim dünyasının keşfine dayanır.[479] Romalı kâhin kainatı belirli bakış açısına göre böler ve bir sistem kurar; her varlık ve olay bu sisteme göre tayin edilir. Bu belirleme dünyanın bütününe genel bakışı mümkün kılar. Fakat bu sistem saf teorideki gibi düşünsel hareketin gerçekleştiği sistem değildir. Tek tek mekân bölgelerinde iyi ya da kötü güçler barınır. Bu yüzden doğanın ve insanın tüm varoluşunu kuşatan bu büyülü hat aşılmaz.[480] Yani mekânın tüm parçaları ve yönleri birbiriyle bağıntılı değildir. Bütün bunlar doğaüstünün adeta işgali altındadır ve onların konumunu, anlamını bu güçler belirler. Mitosun mekânı yapısal unsur içerdiğine göre, tek biçimli bir mekân yapısı olmadığından, her mekân bölümü ayrı nitelikler taşır. Fakat buradaki somut farklılıklar, onlara yerleştirilen doğaüstü güçlerin anlam ve ifade farklılığı haline gelir. Onlarda fizyonomik nitelik algılanır. Bu da mitosun mekânının öznel duyumlamaya tutuklu kaldığını gösterir.

Mitik düşünmede ***sayı*** içsel derinleşme ortamı olarak karşımıza çıkar, fakat başka yönde gelişir; özel anlam verme vasıtası haline gelir. Sayı her emprik varoluşu saf düşünsel ilişkilerin ve yasaların dünyasına kabule hazırladığı gibi, diğer yandan onu, yani her doğrudan olguyu, salt dünyevîyi mitik kutsallık sürecine karıştırır.[481] Böylece kutsal sayılar ortaya çıkar buradaki düşünsel ilişki soyut-teorik düşünmedeki ilişki değildir; kutsallık ile nesne ilişkisidir. Cassirer'e göre mitik bilincin ilkel aşamalarında *güç* ve *kutsallık,* bizzat bir şey niteliği; kendini taşıyıcı olarak belirli bir kişi ya da eşyaya yapışan duyusal-fiziksel bir şey şeklinde ortaya çıkar. Fakat bu bilincin ilerleyişinde kutsallık tek tek şeylerden düşüncede mevcut anlam belirlemelerine geçer. Artık kutsal yerler ve mevkiler, kutsal günler ve zamanlar, nihayet bu niteliği açık hale getiren kutsal sayılar vardır. Böylece kutsal ve dünyevinin karşıtlığı tikel karşıtlık olarak değil, gerçek bir evrensel karşıtlık olarak kavranır.[482] Her tek tek durum hem zamansal, hem mekânsal, hem de sayı ile mitik dünya tablosuna yerleşir.

Mekân unsurunun geçirdiği tüm değişme ve gelişmelerde zihnin hemen hemen bütün sistemleri; duyumlama ve seyir, duygu ve hayal gücü, üretici hayalgücü ve

---

[479] **Das mythische Denken,** s.109
[480] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.176
[481] **Das mythische Denken,** s.178
[482] **Das mythische Denken,** s.105

kurgusal soyut düşünme etkili olmuştur.[483] Ancak bu noktada, algının önceliğini kabul etmek gerekir. Bu açıdan da sırf ***algı mekânı*** incelenmelidir.

Görsel somut gerçekliğin inşası, duyusal fenomenlerin akıcı dizisinin bölünmesi ve bu akışın ortasında sarsılmaz, merkez noktası teşkil eden temel birliklerin sabit hale getirilmesiyle başlar. Değişen görünüşlerin yapıştırıldığı sürekli şey birliklerinin konumlanması, bu birliklerin aynı zamanda mekânsal birlik olarak belirlenmesinde gerçekleşir. Nesnenin *mevcudiyeti* böyle mekân birliklerinin istikrarına bağlıdır. Bir şeyin bu nesne olması, onun nesne olarak yerinin gösterilmesi seyir mekânında gerçekleşir. Biz bir nesneye her an kendi belirli yerini tahsis ederiz ve o yeri bütünlük halinde özetleriz. Böylece şey, şimdiki kesin mekân noktasına bağlanır ve şeyin *gerçek* mekân içindeki konumu bütün diğer nesnelerin konumuyla göreli olarak belirlenir; aynı şekilde de nesneye kendi mekânsal *niceliği* ve *yapısını* nesnel belirlemeler olarak ekleriz. Burada bir birlik tasarımı vardır. Fakat bu durum mekân kavramının, teorik-fiziksel dünya tablosunda etkili olmadan önceki emprik algı dünyasındaki durumudur.[484]

Mekânın tekbiçimli olup-olmaması kriterinden hareket edilirse, mitik mekânla algı mekânının akraba olduğu; algı mekânıyla mitik mekânın geometrinin düşünce mekânına kesin karşıt oldukları açıkça ortaya çıkar. Her iki mekân tamamen somut bilinç ürünleridir. ***Geometrinin saf mekân kurgusu***nun temelinde bulunan *içerik* ve *yer* ayrılığı, bu iki mekânda henüz gerçekleşmez ve gerçekleştirilemez. Algı mekânı ve mitik mekân açısından yer, içerikten çözülüp ayrılan bir şey değildir; o, sadece belirli bireysel-duyusal veya görsel bir içerik tarafından doldurulursa *var*dır. Bundan dolayı duyusal mekândaki gibi mitik mekânda da *burada* ve *orada* ifadeleri sırf genel bir ilişki terimi değildir. Her nokta, her unsur adeta gerçek bir *vurgu* taşır.[485] Mitosun mekân kavrayışı bu dünya duygusunu yok etmez; bu kavrayış mitosun saf dışlaştırması için kesin vasıtadır. Mekâna mitik bakışta mekândaki her bölgeye özel bir mitik ilinek ödünç verilir ve böylece mekânsal belirlemeler, ayrılmalar gerçekleşir.[486] Yani hem mitik mekân, hem algı mekânı tekbiçimli değildir. Algı mekânında da, mitik mekândaki gibi ayrılmalar gerçekleşir. Ancak bu ayrılma, tamamen algılanan unsurlara göre ortaya

---

[483] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.493
[484] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.165-166
[485] **Das mythische Denken,** s.108-109
[486] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.175

çıkar. Meselâ bu anlamdaki bir mekânda mutlak bir düzlem özelliği yoktur. Algılanan dünya çok ve çeşitli özellikleri içinde taşımaktadır.

Mitik-geometrik mekân karşıtlığı, mekânın mitik anlamlı bölümlenmesi hariç tutulursa, sırf somut bilinç ürünü olma-olmama açısından düşünülürse, algı mekânı-saf matematik mekân karşıtlığıyla aynı formda kabul edilebilir. Cassirer'e göre algı mekânı, yani görme ve dokunma mekânı saf matematik mekânla örtüşmez ve her ikisi arasında kesiksiz bir aykırılık mevcuttur. Saf matematik mekânın belirlemeleri algı mekânının belirlemelerinden yalın biçimde okunamaz; onlar düşüncenin sürekli ardarda gelişiyle türetilebilir. Saf matematiğin *düşünce mekânı*na nüfuz etmek için, duyusal seyirde doğrudan verili ortaya çıkan şeyin feshi gerekir. Fiziksel mekân ile Öklit geometrisinin kuruluşunda temel oluşturan *metrik* mekân arasındaki mukayesede ve ona karşıtlık ilişkisi görülür. Bu ilişkide konumlanan, diğerinde reddedilmiş olarak ve ona karşıt şekilde ortaya çıkar. Öklitçi mekân süreklilik, sınırsızlık, kesintisiz düzgünlük kavramlarıyla gösterilir. Fakat bu unsurlar duyusal algının verilerine aykırıdır. Algı sınırsızlık kavramını tanımaz; o daha ziyade en baştan algı yetisinin sınırlılığına, böylelikle de belirli bir mekânsal sınırlanmış alana bağlıdır. Geometrik mekân tekbiçimli kurgusal üretilmiş mekândır. Tekbiçimlilikte her mekân noktasından her yöne aynı kurgular gerçekleştirilebilir. Fakat doğrudan algı mekânında bu durum görülmez. Algı mekânında yerlerin ve yönlerin kesin aynı biçimliliği yoktur; her yer ve yön kendi gerçek değerine ve niteliğine sahiptir. Temel düzenleme yönleri; ön-arka, yukarı-aşağı, sağ-sol algı mekânında ahenkli-farklı değerdedir.[487] Fakat sırf duyusal algı, nesne dünyasını tüm boyutları ve genelliği içinde bize taşıyamaz.

Deneyimimizin dünyası yalın, kendiliğinden anlaşılır olguların dünyası değildir; bu dünya teorik temel faaliyetten geçerse ve bu faaliyetle kavranıp belirlenirse, *olan* dünyadır. Bu genel ilişki en açık biçimde mekânsal biçimlenişte ortaya çıkar. Mekân, deneyim dünyasının ilk somut formudur. Mekândaki birlikte ve birarada, birbirinden ayrı ve yanyana ilişkileri yalın duyumlamalarla, mekânda düzenlenmiş duyusal malzemeyle verilmez; bu ilişkiler deneyim düşüncesinin yüksek, karmaşık, dolaylı ürünüdür.[488] Mekân olarak adlandırdığımız şey bize kendini herhangi bir işaret vasıtasıyla tanıtan, kendini dolaylı ifade eden gerçek bir nesne değildir. Mekân daha

[487] **Das mythische Denken**, s.107-108
[488] **Das mythische Denken**, s.40

ziyade özel bir temsil şematizminin kendisi, gerçek bir temsil biçimidir. Bu şematizmde bilinç yeni bir yön belirleme imkânını, özel bir düşünsel bakış sistemini kazanır. Bu sistem vasıtasıyla *nesnel* nesneleşmiş gerçekliğin bütün biçimlerinin de görünümü değişir.[489] Figürler ve çizgilerin gerçek karmaşık bütünlüğü, gerçek mekânsal formları bir durumda sanatsal süsleme olarak, başka durumda geometrik tasvir olarak kavranabilir ve bu kavrayış sayesinde aynı malzemeye tamamen farklı anlamlar verilebilir. Estetik bakışta ve üretimde, ressamlıkta, mimaride kurduğumuz mekân birliği, belirli bir mantıkî-geometrik sistemi formunda ve geometrik teoremlerde kendini gösteren mekân birliğinden tamamen başka bir aşamaya aittir.[490]

Mekândaki düzenlemeler yalın etkilerin düzenlenişi ve onlara farklı anlam tabakaları tahsis edilişiyle gerçekleşir. Bu tahsiste ise genel bir ilke kullanılır. Daima aynı akan etki silsilesinde etkiler, değişmez ilişkilere göre tekrarlanır ve bu ilişkiler de bağımsız bir şey olarak ortaya çıkar; sürekli değişen duygu içeriklerinden ayrılır. Bu noktada, doğrudan duyusal etki dünyasından mekânsal tasarım dünyasına geçilir. Etkilerin kendilerine göre tekrarlandığı bu değişmez ilişkiler sürekli bir sistem, *nesnelliğin* sarsılmaz bir ön taslağını teşkil eder. Deneyim nesnesinin varlığı bu ilişkiler vasıtasıyla kurulur ve bu ilişkilere bağlıdır.[491] Saf bilginin mekânında mekânsal parçayla mekânsal bütünün ilişkisi, şeysel olarak değil, temelde saf fonksiyonel olarak düşünülür. Mekânın bütünü, unsurlardan *meydana* gelmez; tersine, bütün unsurlardan, kurgusal kabul olarak inşa edilir. Düşüncenin bir ürünü diğerinden belirli bir yasaya göre ortaya çıkarılır. Böylece çizgi noktadan, yüzey çizgiden, cisim yüzeyden *üretilir.*[492]

Geometrik mekânda her unsur, onun içinde birleşen noktalar sadece yalın durum belirlemeleridir. Fakat bu bağıntının dışında nokta gerçek bağımsız bir içeriğe sahip değildir. Noktanın varlığı bağıntıya karışıp kaybolur. Nokta tözel değil, saf fonksiyonel bir varlıktır ve temelde her içerikten boşalmış olduğu için; sırf düşünsel ilişkilerin ifadesi haline gelmiş olduğu için, onun içeriğinin farklılığı söz konusu değildir. Onun zorunlu karşılığı, onun mantıkî görevini, düşünsel belirleme ve anlam ortaklaşalığında temellenen ve iç yapısı olan aynı biçimliliğini ifade eder. Bundan dolayı tek biçimli mekân hiçbir zaman verilmiş değildir; bu, kurgusal üretilmiş mekândır. Çünkü

---

[489] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.174
[490] **Die Sprache,** s.30
[491] **Das mythische Denken,** s.41
[492] **Das mythische Denken,** s.113

geometrik tekbiçimlilik kavramı, her mekân noktasından doğru her yere ve yöne aynı kurguların gerçekleştirilebilmesi yargısıyla ifade edilebilir.[493] Saf geometrik mekân *temeldeki önerme*ye yerleştirilen yasanın egemenliğindedir. Bu mekân bilimsel dünya açıklamasının bir organı, bir vasıtası olarak hizmet eder; yani salt duyusal seyir içeriği mekânsal bir form halinde şekillenir; forma adeta damgasını basar ve form vasıtasıyla geometrinin genel geçerli yasalarına göre kavranır. Burada mekân, kavrayışa, bilme fiilinin düşünsel faktörlerinden biri olarak eklenir. Mekânın bu sistematik konumlanışı, onun gerçek niteliğini belirler.[494] Mekân bu anlamda zihnin oluşturduğu semboldür ve sistemi temsil eder.

Mitos ve teorik bilginin mekân tasarımındaki temel farklılığa rağmen, onlar arasında bazı ortak yönler vardır. Mitosun mekânı somut seyire dayanır ve bağıntılı bölümleme içermez. Oradaki düşünsel bağ sadece kutsallık ilişkisi içerir. Mitik mekân üretilmiş kurgusal bir şey değildir. Mekânın bölümleri kendi anlamını, onlara tahsis edilen doğaüstünün niteliğinden alır ve bu anlamı ifade fenomeni olarak taşır. Teorik bilinçteki mekân ise üretilmiş, saf soyut, sadece kendi içinde bağıntılar içeren evrensel bir sistemdir. Ortak yönler, yapısal değil fonksiyonel niteliktedir. "*Mitostaki mekân kavrayışının evrenselliği, mitosun dünya kavrayışının* ***evrenselliğini*** *taşıyıcıdır.*"[495] Teorik bilgideki dünya kavrayışının evrenselliği de, onun mekânı evrensel bir sistem olarak kabulünde temellenir. Fakat her ikisinin erişmeye çalıştıkları evrenselliğin içeriği farklıdır. Mitos doğaüstü güçlerle doğanın bütünlüğünü elde etmeye çalışırken, teorik bilgi sistemli-yasalı evren bilgisini hedefler.

Emprik, nesnel *doğa* inşasında geometrik mekân nasıl bir başarıya sahipse, mitik dünya tablosunda da mekân kavrayışı benzer başarıyı gösterir. Her ikisinde mekân, en farklı, ilk bakışta asla mukayese edilemez farklılıkları bir diğeriyle ilişkilendirebilen bir kullanım ve aracılık taşır. *Nesnel* bilginin gelişmesi, özü itibariyle, doğrudan duyumlamanın sunduğu salt duyusal farkların sonuçta saf nicelik ve mekân farklarına dayandırılmasına ve bunlarda temsil edilmesine dayanır. Mitik dünya kavrayışı da benzer şekilde, duyusal farklılıkları niteliksel ve mekânsal farklılığa indirir[496]; yani duyusal farklılıklar nitelik ve mekân farklılığında temsil edilir. Mesela biri yüksek ve

[493] **Das mythische Denken,** s.108
[494] **Das mythische Denken,** s.113
[495] **Das mythische Denken,** s.113
[496] **Das mythische Denken,** s.110

diğeri alçak olan iki dağın farklı duyumlamaları, esas itibariyle oralarda barınan güçler ve onların nitelikleriyle şekillenir.

Teorik ve mitik mekân tasarımındaki bir diğer benzerlik ise, her ikisinin olguyu bütünle, genel bir sistemle ilişkilendirmeleridir. Teorik düşünmede bir nesnenin konumu, aslında evrensel mekân sistemindeki koordinatlarıdır. Yani tek bir nesne tümel bir sisteme bağlanmıştır. "*Mitik düşünmede de aynı **şemalaştırma** sürecini görürüz. Mitik düşünme ne kadar gelişirse, bu düşünmede, her varoluşu ortak bir mekân düzenine, bütün olguları ortak bir zaman-kader düzenine ekleme çabası o kadar çok açık hale gelir.*"[497]

Mitosta bir başlangıç kavramı olarak önceliğe sahip olduğu ifade edilen ***zaman*** kavramının ***teorik bilinç***teki içeriği, mitik bilinçten tamamen farklıdır. Bu ayrılmanın başlangıcı, felsefenin zaman problemini ele almasına dayanır. Cassirer'e göre felsefe zaman problemini söz konusu edince, mitik başlangıç kavramı artık ilke kavram haline gelir ve somut zamansal seyir bu ilkeye karışıp kaybolur. Çünkü felsefi düşünceye göre varlığın temeli olarak ortaya çıkan şey, oluş dizisi geriye doğru izlendiğinde rastlayacağımız ilk varlık yapısı için de geçerli olur. Şeylerin temeline değil, onların gerçek varlık-temeline yönelince; gerçekliğin temeli değil, doğruluğun temeli ve anlamı sorulunca, varlık ile zaman arasındaki bağıntı çözülür gibi görünür. Gerçek varlık artık zamansız bir varlık olarak keşfedilir. Zaman diye adlandırılan şey bundan böyle salt bir isim, insan düşüncesinin ve dilinin örgüsü değildir. Varlığın kendisi öncekini ya da sonrakini tanımaz. Varlığın zamansızlığı kavramıyla mitosun logostan ayrılıp gidişi, mitik kader güçleri karşısında saf düşüncenin ergenlik açıklaması gerçekleşir.[498]

Felsefe duyusal çokluğu, onun varoluşunu ve doğasını anlamaya çalışır. Bu bağlamda bilme, temelde yatan birlik ya da ilke bulmaktır. Bu ilke ve birlik ise varlıktadır ve onu orada aramak gerekir.[499] Artık duyusal-çokçeşitlilik altında görünen şey-temelini değil, bu görünüşün gerçek varlık-temelini bulmak, düşüncenin amacı haline gelir. Bu açıdan bakıldığında, ilk Yunan filozoflarındaki *arke* arayışı, şey-temelini aramak anlamına gelir. Çünkü arkenin kendisi de şeylerde barınır, yapı taşıdır ve ilke olamaz. Şeylerin temelini arama, salt ontik alanda kalma, duyusala bağlı oluş

---

[497] **Das mythische Denken,** s.104
[498] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.191
[499] Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi,** Önsokratikler ve Sokrates, Çev.Aziz Yardımlı, İdea Yay., İst.,1997, s.19

anlamına gelir. Şeylerin gerçek varlık-temeli ise, nesnenin bir unsuru olmayan, nesnede barınmayan, ama onun varoluş temeli olan aklî bir ilke içerir. Çünkü ilke nesnede barınmamakla birlikte, onun varoluşunu belirleyen, başkasına indirgenemeyen en temel bağıntı formudur. Herakleitos ile Parmenides'in arayışları bu bakımdan ortaktır. Her ikisi de temel ilkeyi aramaktadır. Kavga ise, bu ilkenin içeriği üzerinde gerçekleşir.

Zaman duygusundan zaman kavramına geçiş üç farklı aşamaya ayrılabilir. Bu aşamalar bilincin dildeki yansımasında görülür. İlk aşamada bilinç yalnızca *şimdi*nin ve *şimdi-olmayan*ın nesnesinin egemenliği altındadır. İkinci aşamada belirli zamansal *formlar* birbirinden ayrılmaya başlar; tamamlanan fiil tamamlanmayandan, sürekli fiil geçici fiilden farklılaşır. Öyle ki, üçüncü aşamada belirli zamansal eylem biçimlerinin farkı, zamanın bağıntı kavramı, soyut düzen kavramı olarak kazanılır ve farklı zaman aşamaları karşıtlık ve sınırlılık içinde ortaya çıkar.[500]

Mitik ilk zamandan gitgide *gerçek* zamana, yani dizi bilincine geçişi anlamak için dil incelemesinde elde edilen temel ilişkiye bakmak gerekir. ***Dilde*** tek tek ***zaman*** ilişkilerinin ifadesi öncelikle ***mekân*** ilişkilerine doğru gelişir; henüz zaman ve mekân arasında keskin ayrılma olmaz. Zamandaki her yön belirleme mekândaki yön belirlemeyi varsayar. Karanlık ve aydınlığın, gün ve gecenin değişimi aynı somut temel seyirdir; ilk zaman düzeni gibi ilk mekân seyri bu değişime dayanır. Zaman ve mekânın bölümlenişine aynı sistem şeması hakimdir. Sağ-sol, ön-arka gibi en yalın mekân ilişkileri nasıl güneşin hareketi vasıtasıyla; yani doğu-batı çizgisi belirlenip sonra buna dikey ikinci çizginin, kuzey-güney çizgisinin kesişmesiyle ayrılırsa, aynı şekilde her zamansal devir kavrayışı da bu kesişmeye dayanır.[501] Özel bir aşama olarak gelişmemiş bilinç henüz mekânsal seyir çevresinde varlığını sürdürünce, zamansal belirlemeleri mekânsal benzerlikler vasıtasıyla kavrayabilir ve işaret edebilir. Bu noktada zamansal yönlerin özelliği karanlıkta kalır. Mesela geçmişten geleceğe ya da gelecekten geçmişe geçiş, burada ve orada arasındaki geçişten farklıdır.[502] Fakat mekân seyrine bağlı zaman tasarımında bu fark söz konusu edilmez.

Tam gelişmiş bilinç, özellikle bilimsel bilgi bilinci *şimdi* ve *şimdi-olmayan*ın yalın karşıtlığında varolarak değil, karşıtlığı en zengin mantıkî gelişme haline getirerek

---

[500] **Die Sprache,** s.170-171
[501] **Das mythische Denken,** s.135-136
[502] **Die Sprache,** s.169

kendini açar. Tamamen birbirine uygun bir düzen vasıtasıyla kuşatılan zaman aşamaları bilinçte kendi yerini alır. Bu düzen ne duyumlama vasıtasıyla *verilmiş*tir, ne de doğrudan seyirden oluşturabilir. Bu düzen daha ziyade kavrama yetisinin bir eseri, özellikle nedensel çıkarımın ve sonuç çıkarmanın eseridir. Neden ve sonuç kategorisi, olgunun uyumlu bir zaman düzeni düşüncesi halinde, arka arkayanın salt seyrine damgasını basar. Tek tek zaman noktalarının yalın farklılığı, öncelikle onlar arasında dinamik bir bağımlılık kavramı haline dönüştürülebilir.[503] Zaman diye adlandırdığımız genel bağıntı teorik-bilimsel bilgide önemli bir unsurdur. Newton mekâniğinin başlangıcında, bütün olayların sürekli temeli ve bütün değişimlerin kendi içinde düzenli ölçüsü olarak açıklanan zamanda *arkaarkaya* ifadesiyle işaret ettiğimiz soyut nitelik vardır. Doğa yasalarının bilincinde egemen olan *arkaarkaya*nın, olayların zaman formunun yasaları olarak, daima özel bir şekli vardır.[504] Modern fiziğin gelişmesi, saf seyir formu olarak zamandan, sistematik zaman kavramına geçilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Fiziğin genel rölativite teorisi yönünde ilerlemesi, zaman kavramının bu teoride belirlenen değişimi, Newtoncu mekâniğin taklit formuna dayalı şemasının değiştirilmesi anlamına gelir.[505] Zaman artık ***olayların kozmik düzeni***[506] olarak düşünülür.

Teorik-bilimsel bilgide sayı nesnelleştirme aşaması teşkil eder ve teorik dünya tablosunun en önemli unsurudur. Cassirer'e göre sayının bu fonksiyonu için Yunan matematiğinin oluşumu klasik örnektir. Bu matematiğin başarısı temel sayı unsurunun evrenselliğinin bilinmesi değildir. Çünkü bu adım gerçek teorik düşünmenin ilk başlarından önce gerçekleşir. Mitos bile sayının evrensel, dünyayı kuşatıcı anlamına yükselir. Sayının ilk bilimsel keşfedicileri Pyhagorasçılar henüz büyüsel-mitik sayı görüşü zemininde bulunurlar. Fakat onlarda sayının bu mitik bağlantısının yanında başka bir görsel bağlantı görülür. Sayı kendinde gerçek özlülük olarak tasarlanmaz; o, somut bir niceliğin sayısı olarak düşünülür. Sayı özellikle mekânsal belirlemelere bağlanmış olarak ortaya çıkar. Fakat saf bilimsel sayının temeli, bu bağlantı çözüldükçe, sayının saf mantıkî doğası bilindikçe gerçekleşir.[507]

---

[503] **Die Sprache,** s.170
[504] **Die Sprache,** s.29
[505] **Die Sprache,** s.170
[506] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.190
[507] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.329

Sayıların birliği vasıtasıyla duyusala aklî biçim verilir; böylece evren saf bir düşünsel kavrayış birliği halinde özetlenir. Sayı saf bilgi sisteminde görünüşlerin, somut çeşitlilikten soyut düşünsel birlik haline gelmelerine, tıpkı zaman ya da mekân gibi hizmet eder. Her görünen varlık sayıyla ilişkilendirilir. Bilginin *doğa* ismi altında kavradığı şey, sayıya uygun unsurlar ve belirlemelerdir. Bu belirlemelerde her tesadüfi varoluşa yasalılık formu basılır.[508] Çünkü sayı soyut, değişmez bir bağıntılar sistemidir. Sayı formu altına yerleştirilen nesnedeki ilişkiler sayı sisteminin bağıntıları ile örtüşür ve sabit hale getirilir. Özniteliği itibariyle somut değil, soyut-kurgusal olan bu sistem, düşüncede biçimlendirilen unsurların nesnelleşmesinin dayanaklarından biridir.

Kant'ta mekân, zaman ve sayının gerçek temellendirilmesi, onların, matematiksel bilginin ve bütün emprik bilgilerin saf ilkeleri olarak görülmesinden ibarettir. Mekân, zaman ve sayı deneyimin imkânının şartları olarak, aynı zamanda deneyim nesnelerinin imkânının şartlarıdır. Saf geometrinin mekânı, saf aritmetiğin sayısı, saf mekâniğin zamanı adeta teorik bilincin ilk biçimleridir. Onlar saf anlama yetisinin, düşünmenin gerçek yasalılığı ve duyusal-tekil arasında aracılık oluşturan düşünsel *şemalar*dır.[509] Bugün fizik dünya tablosunu dilsel tasvir ve anlatımla ortaya koyamaz. Çünkü böyle bir tasvir bağıntılar sistemi içermez. Özellikle modern fizik tamamen sayı ve sayı değerleri arasındaki ilişkilere dayanan formüllerle, matematiksel işaretlerle bu tabloyu ifade eder. Cassirer'e göre fizik, sayı kavramı yanında başka bir kurgusal temel kavramı, mekân kavramını yerleştirmeksizin, kendine özgü nesne dünyasını inşa edemez.[510] Bilimsel evrenin bütünü, yasaların, yani ilişki ve fonksiyonların bütünüdür. *Mekân* ve *zaman*da her ne kadar ilkönce tözler, kendisi için varolan şeyler olarak kabul edilse de, bilimsel düşünmenin gelişimiyle tedricen ilişkiler sistemi, düşüncedeki cisimleşmeler olarak kavranır. Onların *nesnel* varlığı, sadece, onların emprik seyiri mümkün kılmaları, ilkeler olarak bu seyire *temel oluşturmaları* anlamına gelir. Mekân ve zamanın her görünüş biçimi, nihayetinde bu seyire temel oluşturma fonksiyonuyla ilişkilidir.[511]

Burada mekân, zaman ve sayı bağlamındaki ortak noktalar ortaya çıkar. Mitik-emprik kavrayışın "*her ikisinde doğrudan olguların soyutlamalarının aşılması, tüm tekil*

---

[508] **Das mythische Denken,** s.177-178
[509] **Das mythische Denken,** s.104
[510] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.485
[511] **Das mythische Denken,** s.113

ve özellerin nasıl ***bütün halinde dokunduğunun*** *kavranması söz konusudur. Her iki durumda mekân ve zamanın temel formları bu* ***bütünlüğün*** *somut ifadesi, görsel şeması olarak ortaya çıkar. Bu formlara üçüncü olarak sayı formu eklenebilir. Mekân ve zamanda ayrılmış olarak ortaya çıkan* ***birliktelik*** *ve* ***arka arkayalık*** *durumları sayı formunda karşılıklı olarak birbirine nüfüz eder. Emprik bilincin içerikleri gibi mitik bilincin içeriklerinin derece derece eriştiği her ilişki, sadece mekân, zaman ve sayı formlarının içindedir ve bu ilişkiye bu formlardan doğru erişilir."*[512]

"Birlikte ve arkayadaki düzen tasarımı ve bütün emprik içeriklerin kesin bir sayısal ölçü ve nicelik düzeninin tasarımı, bütün bu içeriklerin en sonunda bir yasalılık, nedensel bir dünya düzeni haline getirilebilmesi için temel kabul teşkil eder. Bu bakımdan mekân, zaman ve sayı, teorik bilgi için sadece ***temel önermenin*** *taşıyıcılarıdır. Onlar evrensel yerleştirme sistemleridir ve her değişebilirin ilişkilendiği temel değişmezleri teşkil eder. Her tekil bu sisteme herhangi bir şekilde eklenir ve ona, bu sistemin içinde kendi sarsılmaz yeri tahsis edilir; böylelikle tekil, kendi tekanlamlı kesinliğini, garantilemiş olarak elde eder. ...teorik bilginin gelişiminde mekân, zaman ve sayının saf görsel nitelikleri derece derece geri itilir. Onlar bilincin somut içerikleri olarak değil, bilincin evrensel düzen formları olarak ortaya çıkarlar."*[513]

Duyusal ve aklî olan arasındaki sınır çizgisi, her iki alanın kendisine gerçeklik ve yeterlilik tahsis edilmiş alanlar olarak görülmesiyle çizilemez. Bilgi eleştirisi bu alanların doğrudan deneyim olgusu olmadığını, salt bir soyutlama ürünü olduğunu göstermiştir. Duyumlamanın maddesi saf kendinde ve her şekil verme öncesinde, kendi ilk konumlanışında bile, zaman-mekân formuna kapalıdır. Bu ilk belirsizlik, bilginin ilerleyişinde belirlilik kazanır. *Salt birliktelik* ve *arkaarkayalık* imkânı zaman ve mekânın bütünü halinde, aynı zamanda somut ve genel bir yer düzeni olarak gelişir. Zihni aksettiren bir tablo olarak dil de bu süreci yansıtır. Kant'ın görüsüz kavramların boş olduğu sözü mantıkî kavram belirlemesi için olduğu gibi, dilsel işaret için de geçerlidir. En soyut dil oluşumları, dilin, başlangıçta kökleştiği seyir temeliyle ilişkisini açıkça ortaya koyar. Burada da *anlam* ile *duyusallığın* etkinlik alanı kesin olarak ayrılmaz; tersine, her ikisi birbirine en sıkı şekilde karışmış bulunur. Bilginin inşasında

---

[512] **Das mythische Denken,** s.103
[513] **Das mythische Denken,** s.103-104

zorunlu bir unsur olan, duyumlama dünyasından *saf seyir* dünyasına adım, dilde de kendi yansımasına sahiptir.[514]

Dildeki zaman-mekân ifadeleri, bu kavramların bilinçte gelişiminin göstergesidir. Cassirer mitik zamandaki tedrici gelişimin dil incelemelerinin verilerine bakılarak anlaşılabileceğini ifade eder.[515] Bu anlamda dil, bilincin içeriklerinin ve bu içeriklerin değişmesinin taşıyıcısı olur. Fakat bu taşıyıcılık fonksiyonunun dışında, "*dilde de **seyir formları** vardır; bu formların inşasında, dilde hakim olan düşünsel sentez sistemi görülür. Dil sadece bu formların ortamında, yani zaman, mekân ve sayı seyirleri vasıtasıyla, kendi esaslı-mantıkî başarısını; izlenimlerin biçimlenişini gerçekleştirebilir.*"[516]

Dil öznel duyumlama ve duygu alanında kökleşir; fakat bu alanın içinde aynı zamanda açık ve kesin biçimde ifade-mekânından temsil-mekânına doğru değişim gerçekleşir. Tek tek yerler artık yalnızca kesin, bilinebilir nitelikler vasıtasıyla bir diğerinden ayrılmış olarak ortaya çıkmaz; tersine, bu yerlerde mekânsal düzen bağıntısı görülür. Uzaklığın sesli harfin farklı tonlarıyla ifade edildiği *ilkel* mekân kelimeleri bile, dilin başardığı bu sistemin özelliğidir. Bu kelimeler *buradayı oradadan, hazır bulunanı hazır bulunmayan*dan ayırır. Fakat aynı zamanda her ikisini, onlar arasında *ölçü ilişkisi* hazırlayarak birleştirir.[517] Bu açıdan Cassirer'e göre genel-düşünsel belirlemelerin işareti için mekân belirlemelerinin keskin ve açık biçimde ortaya çıkması, dilin kavram teşkilinin gelişmesinde ön şart teşkil eder. Burada ve orada, uzak ve yakın işaretleri dilin en yalın mekân kelimeleridir ve onlar verimli, dilin gelişmesinde dilsel-aklî şekil vermenin şaşılacak zenginliği olarak açılan bir nüveyi kendilerinde bulundurur. Dil oluşumunun duyusal-düşünsel uçları, mekân kelimelerinin aracılığı vasıtasıyla hemen hemen gerçekten birbirine bağlanmış olarak ortaya çıkar; bu aracılık vasıtasıyla duyusal unsur dil ifadesinin düşünselliğinde kendini gösterdiği gibi, aynı şekilde, saf düşünsel unsur dil ifadesinin duyusallığında kendini gösterir.[518]

Dilde duyusal ve düşünsel ifadenin iç içeliğini mekânsal seyir kanıtlar. Bu iç içelikte mekânsal tasarımın kesin yardımı, dilin, düşünsel süreçlerin işareti için

---

[514] **Die Sprache,** s.146-147
[515] **Das mythische Denken,** s.135
[516] **Die Sprache,** s.147
[517] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.177
[518] **Das mythische Denken,** s.104

oluşturduğu en genel ifadelerde, açıkça ortaya çıkar. En yüksek gelişmiş dillerde dahi mekânsal belirleme vasıtasıyla düşünsel belirlemelerin *mecazî* anlatımına rastlanır.[519] Mesela *çok uzak ihtimal* denildiğinde, gerçekte mekânla ilgili bir kelime olan *uzak* başka bir boyuta, düşünsel veya zamansal boyuta taşınmış olmaktadır. Uzak, aynı zamanda duyusal bir unsurdur. Fakat mecazî kullanımla bu kelime sadece mekân işareti olmanın dışına çıkabilir. Yani mekân kelimeleri dilde bir düşünselleştirme ortamı teşkil eder.

Dildeki mekân kelimeleri, dilin gösterme fonksiyonunu kendinde bulundurma durumudur. Gösterme formu oluştuğu zaman dil kuvvetlenir. İşaret eden mimikler bile bu gelişimde dönüm noktası, nesnel şekil verme ve nesnel seyir için bir aşama teşkil eder. Fakat gösterme formunun tam gelişmesi, dilin yakın ve uzak ya da temel yön farkları için takı oluşturmasına bağlıdır. Konuşan ve söz yöneltilen, yön takılarıyla dilsel olarak sabitleştirilir.[520] Böylece mekân kelimeleri düşünsel ortam teşkil etmenin dışında, dilin işaret etme gücünü, dolayısıyla konumdaki farklılıkları ayırma gücünü oluşturur. Dilde *sayı*yı da, işaret etme fiili içinde düşünmek gerekir. Mitosta zaman öncelik taşıdığı halde, dilde, mekânın işaret etme anlamında bir önceliği vardır. Fakat hepsi de dil içinde bir *ifade* niteliğidir.

Zamansal ilişki ve belirlemelerin işaret edilmesi söz konusu olunca, dil her şeyden önce mekânın aracılığına muhtaç olur ve mekân dünyasıyla iç içe geçmişliğinden dolayı mecburen, mekânda var olan olarak düşünülen şey dünyasına bağlanır. Böylece zaman formu mekânsal ve nesnesel belirlemelere dayandırılınca, dilde ifade haline gelir.[521] Gösterme fonksiyonu olmayan bir dil, adeta nesne dünyasının dışında kalır ve onunla ilişki kuramaz. Çünkü gösterme, nesne dünyasında olan ve orada olmayı gerektiren bir fiildir.

Zaman da kendi yapısı içinde soyut bir şeydir. Onun salt bu niteliğiyle nesne dünyası ile ilişkilendirilmesi mümkün olmaz. Mesela zamanın bir somut göstergesi olarak güneşin hareketi temel alınsa bile, bunu *güneşin oradan oraya hareketi* olarak anlatmak gerekir; burada da zaman nesnel bir olguya dayandırılarak ifade edilmiş olur. Ancak Cassirer'e göre zaman ve mekân arasında maddî bağlantı olduğu sürece, dilde

---

[519] **Die Sprache,** s.147
[520] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.176
[521] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.190

zaman formu kendine özgü biçimde ortaya çıkamaz. Zamanın içyapı ilişkileri mekânın içyapı ilişkilerine dönüşür. Mekândaki *burada* ve *orada* arasında sadece basit bir uzaklık ilişkisi mevcuttur; iki mekân noktasının ayrılığı vardır. Her iki nokta mekânın unsurları olarak *birarada varolma* imkânına sahiptir. *Orada* sadece bir hareketle *buradaya* dönüştürülebilir ve yeni burada tekrar eski haline getirilebilir. Zamanda ise bunun aksine, tek tek unsurlar birbirinden ayrılır ve karşılıklı olarak uzaklaşır. Bu unsurlar biricik ve tekrarlanmayan anlamı gösterir. Geçmişten geleceğe ya da gelecekten geçmişe doğru yön, tamamen kendine özgü bir özelliktir.[522]

Dilin zamansal ilişkileri ayırması ve işaret edebilmesi için, mekân belirlemeleri ve işaretlerinin teşkilinden daha karmaşık bir işlem gerçekleştirmesi gerekir. Bilgi-teorisel incelemelerde çeşitli şekillerde oluşturulmuş olan zaman ve mekân formunun yalın koordinasyonu dil tarafından doğrulanmaz. Genel olarak düşünce, özel olarak dilsel düşünme zaman tasarımının inşasında daha yüksek bir boyuta taşınmalıdır. Çünkü *burada* ve *orada* zamanın tek tek anlarında, yani şimdide, öncekinde ve sonrakinde olandan daha yalın ve doğrudan şekilde, görsel olarak bir birlik halinde toplanabilir. Nesnel seyir unsurları bilince aynı zamanda ve hep beraber verilmediği için, bir bütüne bağlanıyor görünen birlikler -mesela zamanın anları- mekânsal seyirde dışarıda bırakılır. Bir belirlemenin varolması, diğerinin varolmaması anlamına gelir. Bundan dolayı zaman tasarımının içeriği hiçbir zaman doğrudan seyirde kesinleşmiş değildir. Tersine, burada, mekân tasarımından daha kuvvetli ölçüde analitik ve sentetik düşünmenin payı görülür.[523] Mekânsal seyirde *şimdi*deki nesne algılanır ve konumlanırken, onun geçmiş-şimdi-gelecek bütününe bağlılığı bu seyirin dışında kalır. Nesne *şimdi*de belirlenmekle onun *geçmiş zaman*daki varlığı yok olur. Bu, şimdi ile nesne ilişkisinin doğası gereğidir. Halbuki zamandaki anlar bir diğerini varsayar ve zorunlu kılar. Bu açıdan zaman ve mekân birbiriyle mutlak biçimde örtüşemez.

Cassirer zamanın unsurlarının zaman kavramının karakteristik formuna girmesini, bilincin bu unsurları birbirinden ayırmasına bağlar. Böylece *arka arkaya*nın varlığı, zamanın varoluşu olarak işaret edilen varlık, tümüyle düşünsellik aşamasına yerleştirilmiş, salt yersel varoluş olarak ortaya çıkar. Dil bu aşamaya doğrudan erişemez. Dilde, kendi içsel ilerleyişini sağlayan yasanın egemenliği vardır. Dil kendine

---

[522] **Die Sprache,** s.169
[523] **Die Sprache,** s.167

açılan her yeni anlam çerçevesi için yeni ifade vasıtası oluşturmaz. Dilin gücü varolan malzemeyi çeşitli şekillerde biçimlendirmek, malzemeyi içeriksel olarak değiştirmeksizin ona başka bir görev vermek ve malzemeye yeni bir düşünsel form damgalamaktır. Dil bu uyarlamayı aşama aşama gerçekleştirir.[524]

Gelişmiş kültür dilleri üzerindeki araştırmalar zaman belirlemesinin esas itibariyle olay ya da etkinlik ifadesi taşıyan konuşma parçalarına sindiğini gösterir. Zaman duyusu ve onun kapsadığı ilişki çeşitliliği sadece değişim fenomenlerinde kavranabilir. Bundan dolayı değişimi ortaya çıkaran ya da kendisi değişim durumunu ifade eden fiil, zamansal belirlemelerin gerçek ve biricik taşıyıcısı olarak ortaya çıkar.[525] Dilin gelişiminde geçmiş veya yakın geçmiş, süreksiz ya da sürekli hareket biçimi kesin şekilde ayrılır. Yine bu gelişme sürecinde eylemin konuşma anında tamamlanmış/bitmiş bir eylem olup olmadığı, kendi gelişimi içinde kavranıp kavranmadığı, belirli bir anla sınırlı olup olmadığı açıkça ayrılır. Bu ifadelerde çeşitli fiil formları kullanılır.[526]

Dilde zaman ve mekân kelimelerinin birbiri yerine kullanılması, yani yersel ve zamansal ifadelerin birlik teşkil etmesi gelişmiş kültür dilleri için bile sıradan bir olgudur.

Bu konuda ilkel halkların dilleri daha zengin kanıtlar sunar. Onlarda salt yer zarfları zamansal anlam ile özdeş kullanılır. Mesela *burada* için kullanılan kelime *şimdi* için kullanılan kelimeyle, *orada* için kullanılan kelime önce ve sonra için kullanılan kelimeyle birleşir. Bu kullanım mekânsal ve zamansal mesafenin birbirini gerektirmesiyle açıklanmaya çalışılır. Ancak burada, bilincin henüz zaman ve mekân formlarına yeterince duyarlı olmadığı bir aşama söz konusudur.[527] Dilin gelişimi sürecinde *burada* ve *oradanın*, *şimdi* ve *şimdi-olmayanın* içeriği değişse de, zaman formunun özgülüğü bilinci bu değişimle değil, hem zamansal niteliklerin ayrılmasıyla, hem de aynı zamanda zamansal nicelik ve uzaklığın kavranmasıyla oluşur. *Bugün, dün, yarın* gibi ifadelerin sırf kazanılmış olması dilsel saf zaman formunun oluştuğunu göstermez. Bu ifadelerin genel zaman işareti olmaktan kurtulup, kesin biçimde sınırlanmış zaman anlamı taşımaları; yani mesela *dün*ün geçmişin değil, geçmiş olan bir

---

[524] **Die Sprache,** s.167
[525] **Die Sprache,** s.171
[526] **Die Sprache,** s.215-216
[527] **Die Sprache,** s.168

önceki günün; *bugün*ün şimdiki zamanın değil, içinde yaşanan günün; *yarın*ın geleceğin değil, gelecek olan bir sonraki günün ifadesi haline gelmesi, dilin zaman ifadesindeki kesinliğini gösterir.

Gerek dilde, gerek mitosta ve gerekse teorik bilgide yerleşen mekân, zaman ve sayı formları, dış dünyaya düşünsel olarak biçim vermenin ve bunu dışlaştırmanın aşamalarını ve şekillerini ifade eder. Her sembolik form kendi nesne dünyası tablosunu kendi mekân, zaman ve sayı tasarımlarıyla kurar.

III. BÖLÜM

SEMBOLİK FORMLARIN BÜTÜNLÜĞÜ OLARAK KÜLTÜR

3.1.Kültür Alanının Genel Çerçevesi

Kültür kavramı ve olgusu insan bilimlerinin vazgeçemeyeceği ve görmezden gelemeyeceği bir gerçekliktir. Kültür salt bireysel bir üretim ve olgu değildir; toplumsallıktan soyutlanamaz. Ancak onun anlaşılması, bilinmesi sadece toplumsal zeminle de sınırlandırılamaz. Kültür çok yönlü ve çok boyutlu bakış açısı altına yatırılmalıdır. Kültür felsefesi de bu bakış açılarından biridir ve içinde farklı yaklaşımlar barındırır.

3.1.1.Kültüre farklı bakış tarzları

Cassirer'e göre düşünce tarihinde insanın toplumsallığına, kültürelliğine ilişkin olumsuz düşünceler problemlidir. Hegel'in, dünya tarihinin mutluluğun yeri olmadığı, barışçı ve mutlu periyotların boş sayfalar olduğu düşüncesine karşı Cassirer, dünya tarihinde gerçekleşecek olan ve insan mutluluğunun yok oluşuna mal olacak bu ide zaferinin anlamsızlığını vurgular; Hegel'in *tarihteki her şeyin akla uygun yürümesi* kanaatinin temelinde yine onun kendi doğrulama ve onaylaması görür. Schopenhauer'ın, Hegel'in düşüncesini vicdansızca düşünce olarak nitelemesini haklı bulan Cassirer'e göre bu nitelikteki problemler zengin ve parlak kültür çağlarında insan zihnine musallat olmuş ve kültür varoluşun kendine özgü amaçları karşısında, zenginleşme yerine, bir yabancılaşma kabul edilmiştir.[1]

Rousseau aydınlanma çağında sanat ve bilim aleyhine konuşur. Kant Rousseau'nun etkisi altında kalır, kendini salt entelektüalizmden kurtarır; uzun süre akılcı kültürün yükselişinin ve daha da güzel biçime sokulmasının, varoluşun sırlarını çözebileceğine ve toplumun bütün hastalıklarını iyileştirebileceğine inanmaz. Salt akıl kültürü insanlığın yüksek değerini temellendiremez; bu kültür başka güçler vasıtasıyla düzenlenmeli ve disiplin altında tutulmalıdır. Fakat teorik akıl karşısında pratik akıl öncelikli olursa, insanın mutluluk isteği karşılanamaz; bunu ümit etmek boştur. O

---

[1] **Die Tragödie der Kultur**, s.103

zaman mutluluk ahlakı tavsiye edilmeli; çünkü insanî çabanın gerçek amacı sonsuz mutluluk değildir. Gerçek değer kaderin ve doğanın kaderin hediyesi olan servetlerle değil, insanın kendi eyleminde, bu eylemi sayesinde kendisi için gerçekleştirdiklerinde bulunur. O halde Rousseau'nun *doğaya geriye* çağrısı insana mutluluğu iade edebilir ama, bu durumda insan kendi gerçek gayesine yabancılaşır. Çünkü gaye ahlakîlikte değil, düşünsellikte bulunur.[2]

Cassirer'e göre Kant felsefe tarihindeki özgürlük düşüncesinin en radikal savunucularından biridir.[3] İnsanın gayesini düşünsellikte gören Kant, kültürün insanlara vaadedebildiği ve insana verebileceği şeyin *en yüksek mutluluk* değil, *mutluluk meziyeti* olduğunu düşünür. Kültürün amacı dünya üzerinde mutluluğun gerçekleşmesi değil, doğa üzerinde insanın teknik egemenliği anlamına gelmeyen, bizzat kendisi üzerinde ahlakî egemenliği anlamına gelen bağımsızlığın, özgürlüğün gerçekleşmesidir.[4] Cassirer bu düşünceleri taşıyan Kant'ın, bir insanın emprik niteliğini tanımlayabilirsek, tıpkı astronominin bir güneş ya da ay tutulmasını önceden haber verdiği gibi, bizim de onun gelecekteki bütün davranışlarını aynı kesinlikte önceden kestirebileceğimiz şeklindeki ifadelerini, Fransız naturalist Taine'ın *kültürün tamamen insan eseri olduğu ve bundan dolayı insan doğasını anlamakla diğer şeylerin hepsinin eksiksiz belirleneceği* yargısı çerçevesinde değerlendirir.[5] Daha önemlisi, insana gaye olarak düşünselliğin, yani kendisi üzerinde kendisinin ahlakî egemenliğinin gösterilmesi; kültürün amacının bu anlamda özgürlük olarak belirlenmesi, bu amaca erişilmesinin teminatı değildir ve bu belirlemeyle böyle bir erişmeye zemin hazırlanmış olmaz. Çünkü Cassirer'e göre insanın esas *düşünsel* özünün gerçekliğini kültürde ve kültür vasıtasıyla bulup bulamayacağına; arzularının tatminini değil, kendi düşünsel güçlerinin ve yeteneklerinin tümünü geliştirmeyi başarıp başaramayacağına ilişkin bir kesinlik yoktur. İnsanın bireyselliğin engelini aşıp kendi benini insanlığın tümüne doğru genişletme denemesinde, insan kendi sınırlarını çok açık ve üzüntülü biçimde hisseder.[6] Kendi sınırlı etkinliğini, bedensel yetersizliğini farketmesi, insana doğrudan ve hemen,

---

[2] **Die Tragödie der Kultur,** s.103-104
[3] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.82
[4] **Die Tragödie der Kultur,** s.104
[5] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.82
[6] **Die Tragödie der Kultur,** s.104

özgürleşme isteği sunmaz. Bu kavrayışta onu özgür olmaya veya özgür olmayı istemeye mecbur eden bir zorunlu-neden yoktur.

İlk başta Cassirer kültüre farklı bakış açıları ile hesaplaşır. Ona göre sensüalist, doğalcı, evrimci ya da pozitivist, determinist, hümanist, idealist bakış açılarıyla, farklı kültür felsefeleri oluşmuştur.

Organik hayatın ayrı biçimleri arasındaki keyfi sınırları kaldıran, ayrı türleri değil, tek ve kesintisiz yaşam akışını kabul eden evrim teorisinin bu ilkesi insan yaşamına uygulanabilir mi? Kültürel dünya organik dünya gibi ilineksel değişmelerden mi oluşmuştur? Kültür dünyasının belirli ve yadsınamaz ereksel bir yapısı yok mudur? Evrim kuramını benimseyen filozoflar kültür ve uygarlık dünyasının fiziksel ve ruhsal olaylar için de geçerli olacak birkaç genel nedene indirgenebileceğini kanıtlamak zorundadırlar.[7] Cassirer'e göre insan doğasını anlamakla insanın gelecekteki davranışlarının, doğa biliminin doğabilimsel olguları önceden bildiği kesinlikle bilinebileceği görüşünü "*...bireyselden genele çevirirsek, o zaman 17.yy Hollanda'sının karakteristiklerini bir kez tanır tanımaz, bununla, bütün diğer her şeyi belirlediğimiz iddia edilebilir. Biz bu bilgiden, bütün kültür şekillenmelerini sonuç olarak çıkarabiliriz. Biz bu çağlardaki Hollanda'da niçin resmî ve dinî yaşantının bir dönüşüme, büyük bir ekonomik gelişmeye, düşünce özgürlüğünün gelişimine, bilimsel ve sanatsal yaşantının en yüksek seviyeye çıkışına sahip olduğunu kavrarız.*"[8]

Ancak böyle bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Kültürü, doğayı bildiğimiz gibi bilemeyiz; kültüre, bilmek için doğaya yaklaştığımız gibi yaklaşamayız. Cassirer natüralist kültür felsefecisi Taine'ın *kültür bilimi bitkilerle değil, insan eserleri ile ilgili olan bir botanik türüdür* görüşüne karşı çıkar.[9] Cassirer Taine'a sorar: "*Taine için birey nedir ve onun özniteliğini nerede bulabiliriz? Bu özellik Taine için ...insanın* ***yaşam içinde kendi kendini geliştiren, kendine biçim veren bir monadik varlık*** *olmasında görülmez; tersine, Taine insanın özniteliğini, onun fiziksel-psikolojik belirlenmişliğinde bulur. Bireye de hükmeden ve onu boyunduruğu altına alan bir temel gelişim vardır. Bu temel gelişimi bir kez kavradık mı, insanı artık kendi bütünlüğü içinde, yani fiziksel-psikolojik yönden olduğu kadar, tüm tasarım ve düşünceleri, ide ve idealleriyle*

---

[7] **İnsan Üstüne Bir Deneme, s.34**
[8] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe, s.82**
[9] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe, s.78**

önümüzde buluruz."[10] Cassirer devam eder: Acaba insan doğasında bulduğumuz ayrı itkileri sadece deneysel bir tutumla toplamakla yetinebilir miyiz? Bunlar aynı düzeyde değildir. Onların sistemleştirilip sınıflandırılmaları gerekir. Düşünce ve kültür kuramımızın ilk ve en önemli görevlerinden biri, bu yapıyı bulup ortaya çıkarmaktır. İnsan yaşamının karmaşık oluşu içinde düşünce ve istenç düzeneğini harekete geçiren gizli itici gücü bulmak gerekir. Evrimci kuramların ana ereği insan doğasının birliğini ve tekbiçimliliğini kanıtlamaktır. Ama bu kuramların kanıtları incelenince, insan doğasının birliği çok kuşku götürür biçimde karşımıza çıkmaktadır.[11]

Cassirer'in insan doğasına ilişkin sorusunu kültür için de sormak mümkündür. Elbette kültürde de insandaki itici güce/motive benzer temel yapılar vardır. Çünkü kültürü, hem oluşturma, hem süreklilik anlamında insan gerçekleştirir. Onları deneysel yöntemle toplayıp, sistemleştirip, sınıflayıp kültürün birlikli doğasını ortaya koyabilir miyiz? Daha doğrusu kültürün yapısı tekbiçimli midir? Cassirer'e göre Goethe bile zengin, renkli ve yüksek derecede çok-çeşitliliğe sahip hayatı tek ve kapsayıcı bir idenin/ana fikrin incecik ipi üzerine sermeyi başaramaz. Böyle bir hayatın tek ide ile gösterilemez ve ona geri götürülemez olduğu kabul edilir.[12] Halbuki fizikselciler bunu yapmaya çalışır.

"*Hayvanlar ve bitkiler de kendi yaşama çevrelerinden sadece sürekli uyarımlar almak suretiyle değil, aynı zamanda onlara belirli nitelikte* ***cevap vermek*** *suretiyle var olurlar. Ve her organizma bu cevabı başka biçimlerde gerçekleştirir. ...Bizim hayvanî* ***içgüdü*** *diye adlandırdığımız şey, bir hayvanda, hayvanın doğası vasıtasıyla tek tek halkaları önceden belirli biçimde iç içe geçen böyle eylem zincirlerinden başka bir şey değildir. ...Problemi çözmek için organizmanın geçtiği yol açıktır; organizma bu yolu, onu arama gereği duymadan ve herhangi bir şekilde değiştirmeden izler.*"[13] İnsan ise sırf biyolojik varlık olmanın ötesindedir. Bazı düşünürler "*...hümanite idesiyle özetlenen şeyin içinde özel bir varlık değil, daha çok özel bir edim gördüler. Bu edim doğa varlıkları arasında yalnız insana aittir.* ***O ayırır, seçer ve bir amaca yönelir. O kendisi için seçtiği şeye bir süreklilik yükleyebilir.*** *İnsan nesnelleştiren varlıktır ve bu nesnelleştirme sırasında o, kuramsal, estetik ve etik biçim verme ediminin temelinde*

[10] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.184
[11] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.34-35
[12] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.177
[13] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.25

yine kendisini bulur. Bu nesnelleştirme kendini daha dilin en basit görünümlerinde açığa vurur ve giderek zenginleşip çeşitlenerek şiirde, sanatta, dinsel görüşte, felsefe kavramlarında olgunluğa erişir."[14] Bu sebeple insanı nesne dünyasındaki fiziksel varoluşuyla anlamaya çalışmak ya da bu dünyadaki diğer varlıklarla mukayese etmekle yetinmek, bize insanın dünyasının kapılarını açmaz.

Cassirer'e göre her hayvan türü kendi ihtiyaçlarının ve dürtülerinin çevresine adeta sıkıca bağlıdır. O, kendi içgüdüleri vasıtasıyla belirlediği bir dünyaya sahiptir. Fakat hayvanın oluşturduğu bu dünya içinde bocalama ve kusur yoktur. İçgüdünün sınırları aynı zamanda en yüksek güvenliği sağlar. İnsan bilgisi ve eylemi herhangi bir zamanda bu kesin varoluş ve kesin bilme niteliğine doğru dönemez. Çünkü insan kendi oluşturduğu manevî eserler karşısında, teknik aletler karşısında duyduğundan daha yüksek şüpheye yönelir.[15] İnsanın kendine özgü ve en ayırdedici özelliği, onun kendine özgü yapımcılık tarzında etkin olmasıydı. İnsan aynı zamanda edilgen bir doğa varlığıydı; ama onu insan (human) kılan şey, edilgen bir doğa varlığı olması değil, kendi istenci doğrultusundaki etkinliğiydi. Bu etkinlik ortamı insanın *biçim verme* ortamıydı ve *humanitos* bu biçim verme edimi içinde insanın kendi kendisini kurması ve serpilmesi anlamına geliyordu. Durum böyle olunca bu alanı, sadece insana ait olan bu katmanı doğal nedensellik altında kavrayamayız. Bu katmanın gösterilmesi ve temellendirilmesinde doğal varoluş çevresinin sınırlarını aşmak ve ilke olarak bu çevrenin dışına çıkmak zorundayız.[16]

Cassirer biyolog Uexküll'ün *algı ve etki dünyası* ayrımına katılır. Her organizmanın yapı düzeni ve etki dünyası ile algı dünyası vardır. Bunlar arasındaki, organizmayı tamamen çevreleyen ilişki o varlığı bir cezaevinin duvarları gibi hemen hemen hiç sarsılmaz biçimde kuşatır. İnsan bu cezaevinden, duvarları yerle bir ettiğinden dolayı değil, onların bilincinde olduğundan dolayı kaçıp kurtulur. Doğa karşısında zihnin gerçekleştirmesi gereken kurtuluş süreci, zorunluluğun bilinmesi ve kabulüdür.[17] İnsanın dünyasında, diğer canlıların dünyalarında etkili olan biyolojik kurallar egemendir ve bir ayrıcalığı yoktur. Fakat insan dünyasında insan yaşamının ayırıcı göstergesi olarak görünen yeni bir özellik buluruz. İnsanın işlevsel çevresi yalnız

---

[14] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.179
[15] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.27-28
[16] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.178-179
[17] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.25

nicelik bakımından genişlemekle kalmaz, aynı zamanda niteliksel bir değişmeye de uğrar. İnsan kendisini çevreye uydurmak için yeni bir yöntem bulmuştur. Diğer hayvanlarda da rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda simgesel dizge olarak betimleyebileceğimiz bir üçüncü halka buluyoruz. Bu yeni halka insan yaşamının tümünü değiştirir. İnsan diğer hayvanlara göre daha geniş gerçeklik boyutunu yaşamasının yanında, gerçekliğin yeni bir boyutu içinde yaşar.[18]

Hayvanların davranışında eylem, geriden gelen, onu sürükleyen ve geleceğe taşıyan bir uyarımın etkisinde bulunur. Bu eylem bu gelecekten doğru ve geleceğin ön oluşumu vasıtasıyla, eylemin düşüncede *vaktinden önce yapılması* vasıtasıyla belirlenmez. Nesnel kültürün seyrini izlediğimizde ise, *düşünsel*e doğru ilerleme ikili biçimde kendini gösterir. Dilsel ve araç-gerece dayalı düşünme formu burada çok yakın biçimde birbiriyle bağlanmış ve birbirine muhtaç olmuş görünür. Her ikisinde de insan, kendine özgü *dolaylı* davranış sistemi kazanır; en yakın ihtiyacın ve duyusal güdülerin zorlamasından bağımsız olarak, kendini etkileyen dünyaya olduğu gibi, kendi tasarımındaki dünyaya açılır. Doğrudan alma yerine kendine maletme, teorik ve pratik egemenliğin yeni ve başka biçimleri şekillenir; yol, *yakalama*dan *kavrama*ya gider. [19] Pratik ihtiyaç için kullanılan nesneler, araç-gereç de hem icat, hem kullanım anlamında bilinç bağıntısı taşımak zorundadır. Yani Cassirer'e göre hayvanî tepki biçimlerinin hepsi, insan eylemleri çevresi içine girdiğimizde, kökten değişir. Bu eylem, hayvanın tepki gösterme şeklinin keskin biçimde karşısında olan bir *dolaylılık* niteliği vasıtasıyla, davranışın en yalın ve en ilkel formlarında kendini karakterize eder. İnsan araç-gereç kullanımına yönelir yönelmez, davranış tipinin bu dönüşümü kendini çok açık biçimde gösterir. Çünkü insan araç-gereci icad etmek için doğrudan ihtiyaçlarının çevresine bakmak zorundadır. Araç gereci üretmek için içtepinin ve anlık zorunluluğun dışında davranmaz. İnsan gerçek bir uyaran vasıtasıyla doğrudan hareket etmek yerine, tatmin vasıtasını önceden hazır bulduğu *mümkün* ihtiyaçlarına bakar.[20] Yani özellikle araç gereç kullanımında içteki uyaranlardan ziyade, daha genel anlamda, oluşmuş ya da oluşacak ihtiyaçlar etkilidir. Halbuki hayvanlarda içteki uyaran ve onun gereği olarak doğrudan davranış gösterilir. Buradaki insan eylemi en ilkel eylem türü kabul edilse

---

[18] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.40
[19] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.322
[20] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.26

bile, hayvanlardaki doğrudan ve sadece dürtünün karşılanması eyleminden ibaret değildir.

Mümkün ihtiyaç ifadesi henüz gerçekleşmemiş ama gelecekte gerçekleşmesi beklenen ihtiyaç olarak anlaşıldığında, burada etkili faktörün, o anda organizmada olanlar değil, düşüncede var olanlar olduğu sonucuna ulaşılır. İnsan bu noktada henüz olmamış ama tasarlanmış bir etki çevresindedir. Yani insan biyolojik zeminde kalmayıp düşünce alanına yükselmiştir.

Cassirer'e göre araç gerecin hizmet ettiği maksat, kendi içinde belirli bir öngörü taşır. Buradaki harekete geçme yalnızca şimdiki zamanın baskısından kaynaklanmaz, aksine, herhangi bir biçimde *önceden belirlenmiş* olması gereken geleceğe aittir. Geleceğin bu *tasarımı* bütün insan eylemlerini karakterize eder. Biz daha sonra bu *imkân*dan *gerçekliğe*, kuvveden fiile geçmek için, henüz daha varolmayan *fikri* öne çıkarmak zorundayız. İnsanın bu yeni dünyası *sembol dünyası*dır ve kendini ruhsuz *algı* ve *etki* dünyasına kapayıp insanlar üzerinde giderek artan büyük bir egemenlik kazanmıştır.[21]

Bu noktada kültür dünyasına natüralist, determinist tarzda bakamayız. Kültüre salt sensüalist ve idealist bakış açıları bizi neye ulaştırır?

Eğer kültürel olgular sadece duyumlama ile kavranabilenlerden ibaretse ve bu şekilde kavrananlar kültürel alanın tüm gerçekliğini oluşturuyor ya da oluşturduğu kabul ediliyorsa, bu kabul, kendi içinde *kültür olgularının herhangi bir nesneden farksız oldukları* sonucunu taşır. Başka bir ifadeyle, nesnel gerçeklik alanını oluşturan, tek tek konumlanmış, aralarında algılanabilir ilişkiler kurulabilen nesneler gibi olan birtakım nesneler kültür alanını meydana getiriyor ve bunlar kendi gerçekliklerini bilinçten veya dışsal bağlantılardan bağımsız olarak, bizzat kendilerinde taşıyor olmalıdırlar. Bu nitelikteki kültür nesneleri aynı zamanda, verilmiş ve sürekli olmalıdır. Fakat kültür alanında sadece bir maddeye yapışmış eserlerden başka, bu anlamda nesneler yoktur. Üstelik bu eserler de *verilmiş* değil, *üretilmiş*tir ve zihinsel bir arka plana sahiptir. Doğa insan elinden çıkmamış, ama bu eserler insan elinden çıkmıştır. Sensüalist bakış açısıyla, kültürel gerçekliğin tümünü yakalama imkânı yoktur; çünkü kültürün nitelikleri sensüalist bakışla elde edilen bilgide kendilerine yer bulamazlar.

---

[21] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, s.26-27

Kültüre idealist bakışta ise, görünüş-gerçeklik ayırımı yapma ve görünüşü gerçekliğe tabi kılıp görünene tözel varoluş tanımama eğilimi vardır. O zaman görünüşün mü yoksa gerçekliğin mi gerçekten kültürü oluşturduğu sorusu cevaplanamaz veya verilen cevap kültür olgularını ya metafiziksel ya da sırf nesnel bir temele dayandırmayı zorunlu kılar. Halbuki böyle bir ayırım yapılsa bile, yani duyusal olarak algılanabilen kültür olgularının varlığı yanında, onların zihinsel arka planı da kabul edilse dahi, bu noktada hiçbirini geriye itmeyen bir sentez yapılabilir. Böylece idea-olgu ilişkisi ve öz-ilinek gibi bir problem durum içine düşülmez. Cassirer'de salt idealist değil, bu anlamda bir idealist bakış açısı görülmektedir.

3.1.2.Doğa ve kültür

Biyologlar her hayvanın kendi yaşama çevresine tümüyle uyduğunu; bu çevre içinde, küçük bir bebeğin beşiğinde sakin ve güvenli uyuduğu gibi bulunduğunu ifade ederler. Cassirer'e göre biz insanın çevresine girer girmez, kesin olarak bu sükuneti buluruz.[22] İnsanın kendi oluşturduğu çevre onu aynı şekilde sarar ve insan kendi gerçek varoluşunu bu çevre içinde gerçekleştirir. Burada mutlak bir determine edilme yoktur.

Doğada organizmalar kendi kesin formlarında, kendine özgü özgürlüğe sahiptirler; değişebilirler ama kazanılmış nitelikler genetik hale gelmemişse nakledilemez; sadece o organizmayla sınırlı kalır. Oysa kültür fenomenlerinde bu biyolojik sınır ortadan kalkar. Yani kültürde meydana gelen değişim nakledilebilirdir. Yaşantıda eksik kalan şeyi *zihin* başarmış olmaktadır. Organik doğada çözümü mümkün olmayan *kazanılmış ama genetik hale gelmemiş niteliklerin nakledilmesi* problemini çözmeyi, insan, kendi özünün ve yeteneğinin özelliği olan sembolik formlar içinde gerçekleştirir.[23]

"*Doğadaki nesne doğrudan gözlerimizin önünde bulunuyor gibi görünür. Gerçi keskin epistemolojik analiz bize hemen, fiziğin, kimyanın, biyolojinin nesnesini, bu nesneyi de kendine özgülüğü içinde belirlemek için ne kadar çok sayıda ve karmaşık kavramların gerektiğini öğretir. Ama bu belirleme güvenilir, değişmez bir yönde gerçekleşir. Biz nesneyi daima en keskin biçimde tanımak için sanki nesneye yürürüz. Fakat kültür nesnesi başka bir gözlemi gerektirir. Çünkü o, tabiri caizse, bize sırtını*

[22] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.27
[23] **Die Tragödie der Kultur,** s.125-126

dayamış görünür. Acaba insan, Vico'nun sorduğu gibi, bizzat kendi meydana getirdiği şeyden başka neyi kolay ve mükemmel anlayabilir?"[24] Kültür bir botanik bahçesi değildir. Doğada yaptığımız gibi, kültürde de görünüşteki çokluğun arkasındaki genel yasalara ulaşmak için olguları izleyip onları yasaya ve ilkeye bağlayamayız. Doğada bu yöntemle karmaşıklığın arkasında sadelik ve düzenlilik elde edilir. Ama kültürdeki çokbiçimlilik kendine özgü düzenliliğe sahiptir. Ayrı kültür formları determinist yaklaşımla tek nedene bağlanamaz. Kültürel olgularda belki genel niteliklere ve esaslara ulaşılabilir. Bunların kesin nedensel-belirleyiciliğinden ise söz edilemez.

Cassirer kültüre doğalcı ya da determinist yaklaşımlarda, bu kültür felsefelerinin üzerine inşa edilmiş olduğu gelişim kavramının bunalımını görür.[25] Eğer kültür kavramları doğa kavramlarından oluşturulacaksa, birinin öbürüne doğrudan bağlanabilmesi ve doğa kavramlarından doğru kültür kavramlarının anlaşılabilmesi mümkün olamaz. Başka bir ifadeyle, bu kültür felsefeleri, fiziksellikten düşünselliğe bir sıçrama öngörmektedirler. Bunun gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Doğada belirsizlik ve kararsızlık yoktur. Modern fiziğin parçacık hareketinde kabul ettiği belirsizlik ise, olgunun kendisiyle değil, bizim onu bilme imkânlarımızla ilgilidir. Doğa incelemelerinde emprik yöntemle ulaşılan veriler kendi alanında ortak bir teorik sistemle ilişkili ve uyumludur. Ortak teorik sistem geneli ifade eder. Orada genel ile özelin ilişkisi farklıdır. Özel, genelin tek bir gerçekleşmesi anlamına gelir. Mesela periyotlar tablosu tüm elementleri kapsayan genel bir sistemdir. Tek bir elementi özel kabul ettiğimizde, genel sistem yapısına uygun ve onu yansıtan tek bir gerçekleşme ile karşı karşıya bulunuruz.

Kültür alanında, doğadaki gibi kesinlik aranamaz. Özel olan genel olana herhangi bir şekilde uyar; ama kültürde, özelin doğadaki gibi genele mutlak bağlılığından söz edilemez. Yani doğa biliminde, tek bir teorik açıklamanın genel yasa ile ilişkisinin, olgular planında temeli vardır. Kültür bilimindeki bir açıklamanın tıpatıp/tıpkıbasım gibi gerçekleşmesinden söz edilemez. Kültürde ve kültür biliminde genel bağlamda, ayrı olgulardaki niteliklerin birleştirilmesinden oluşan ortak bir tanımlama söz konusu olabilir. Cassirer kültürdeki bu ortaklığa örnek olarak rönesans insanı tanımını verir. "*Jakop Bruckhardt* ***Rönesans Kültürü*** *eserinde rönesans*

---

[24] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.86
[25] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.189

insanının klasik canlı bir tasvirini yaptı. Bu tasvir hepimizin tanıdığı nitelikleri içerir. Rönesans insanı, onun ***ortaçağ insanlarından*** *kolayca ayırdedilmesini sağlayan belli karakteristik özelliklere sahiptir. Bu insan doğaya yönelişi, zihinsel zevkleri,* ***bu dünyaya*** *aşırı bağlılığı, formun dünyasına açılmışlığı, bireyciliği, dinsizliği, ahlakı red tavrı ile belli olur. Emprik araştırma bu Bruckhardtçı* ***rönesans insanını*** *aramayı amaç edindi; fakat onu bulamadı. Bruckhardt'ın kendi düşüncesinin temel unsurları olarak kabul ettiği niteliklerin tümünü kendinde toplayan salt tarihsel bir birey gösterilemez."*[26]

Aynı kültürel ortamda yaşama, bu ortamda diğerini anlama, kültür formlarının bizzat birey tarafından kullanılmasıdır. Kültürü ve ürünleri bu şekilde bilme, doğal ve sezgisel bilmedir. Ancak bu yolla, henüz bizim tarafımızdan tam olarak ve bütün boyutlarıyla bilinmeyeni bilinir hale getiremeyiz. Doğada olgulardan yasalara ulaşmak suretiyle bilinmeyen şey artık bilinir hale getirilebilir. Kültürün yapıcısı bütün çok-çeşitliliğiyle insandır. Onun oluşturduğu formlar da çok-çeşitlidir; tek biçimli ve birlik içinde değildir. Çok farklı görünüşler içindeki insan matematiksel ölçülerle değil, kendi eylemiyle değerlendirilebilir.

Doğayı bilme çabasında insana *bilen özne*den başka bir yer vermemiz gerekmez. Oysa doğada yaptığımız gibi, kültürü insandan soyutlayıp bilme nesnesi haline getiremeyiz. Bir nesnenin kendinde var oluşu ile insan tarafından bu varoluşu içinde farklı yorumlanışı ayırdedilmelidir. Mesela bir doğal bölge kendine özgü fiziksel yapı özelliklerine sahiptir. İnsana ise iyi-kötü, sevimli-sevimsiz gelebilir ve bu şekilde tasvir edilebilir. O bölgenin kendinde nitelikleri ile ifadede yer alış biçimi farklı olmuş olur. Dolayısıyla insanın düşünsel fiillerinde ve dış dünyayı biçimlendirmesinde emprik yöntem kullanılamaz. Cassirer'e göre insanın dış etkenlere biçim verme istenci ve biçim verme yetisi Herder ve Humboldt tarafından dilin mahiyetinde, Schiller tarafından oyun ve sanatta, Kant tarafından kuramsal bilginin yapısında etkin bir şey olarak gösterilir. Bunlar insanın kendine özgü bir tarz içinde ürettiği şeylerdir; onların doğal nedenlerin birer sonucu olmaları imkânsızdır.[27] Doğayı bilen özne, evrensel bilen öznedir; onda *ben* ve *sen*e yer yoktur. Oysa kültürel alanda ben ve sen, gerçekliğin temel taşlarıdır. Bu sebeple verili ve tamamlanmış varoluşlar akıl kategorileriyle bilinebilir. Ancak ben ve

---

[26] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.71
[27] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.178

senin, öznelliğin çok-çeşitli düşünsel biçimlendirmelerinin ve üretimlerinin bilinmesinde saf akıl kategorileri yetersiz kalır.

3.1.3.Kültür bilimleri ve kültür felsefesi

Kültür bilimi eğer insanın evreninde durup kalır ve böylece avuç içi kadar yeryüzü varoluşunun sınırları içinde tutuklu kalmaya devam ederse, kendine tahsis edilmiş bu imkânlar alanını tamamen baştanbaşa geçmeye çok çabalar. Onun amacı yasaların evrenselliği değildir. Fakat fenomenlerin ve olguların bireyselliği amacı da aynı derecede azdır. Bireysellik ve evrensellik karşısında kültür bilimi kendine özgü bir bilgi ideali koyar. Bilmek istediği şey, insan hayatının içinde gerçekleşen formların bütünlüğüdür.[28] Doğa bilimleri de nesnesini bütün olarak görür ve bütünlük arayışındadır. Ancak kültür bilimlerinde "*...bütünlük ve içyapı kavramlarının geçerliliğinin kabulü kültür bilimi ile doğa bilimi arasındaki farkı ortadan kaldırmaz... fakat her ikisi arasında bugüne kadar varolan çizilmiş sınırı yok eder. Kültür bilimi, diğer bilgi alanları da kendilerine özgü form problemleri üzerine dikkatle yoğunlaşmalarından itibaren, kendi içyapısının ve formlarının bilimsel incelemesine öncekinden daha önyargısız ve serbestçe girebilir.*"[29]

Bilim bizim yanlış sorduğumuz soruya yanıt veremiyorsa, bu onun suçu değildir. Bilimden beklenen şey, onun yalnız bize nesnel gerçekliği pekin ve sağın bir kavrayış içinde öğretmesi değil de, daha çok kendi geleceği ve insan kültürünün geleceği üzerine öndeyiler yapmak, geleceği önceden bilmek olarak anlaşıldığı sürece, bu, her zaman yanlış bir soru sorma ve yanılgılara sürükleyici bir talep olmuştur. şunu açıkça göz önünde tutmak ve kabul etmek zorundayız ki, böyle bir *önceden belirleme* ne deneysel-tümevarımsal, ne de diyalektik-spekülatif yol üzerinde olanaklıdır. Zaten böyle bir *önceden belirleme* tarzı tinsel (kültürel) olaylar alanı bir yana, doğal olaylar alanında bile giderek sorunsallaşmıştır.[30]

"*Kültür olgularının, oluşun dünyasına doğa olgularından daha kuvvetli biçimde sıkı sıkıya bağlı oldukları görülür. Onlar oluşun akışının dışına çıkamaz. Biz dil, sanat, din tarihinin bize öğrettiği şeylere dayanmaksızın, dil, din, sanat bilimini sürdüremeyiz.*

---

[28] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.76
[29] **Formproblem und Kausalproblem,** s.96
[30] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.190

Sebep ve sonuç kategorisinin elimize verdiği pusulaya güvenmeksizin, oluşun bu derin denizine açılmaya cesaret edemeyiz. Biz onları sağlam nedensellik zincirleri ile bağlayamazsak, görünüşler bizim için uçsuz bucaksız karmaşıklık olarak kalır... Ve tabii oluşun analizi ve nedensel bir açıklama her şey değildir; sadece kültür olayları incelemesinin, diğer boyutlarla aynı yetkinlikte ve bağımsız görülen tekil bir boyutudur. Kültürün gerçek derinlik tablosu ancak bütün bu inceleme boyutlarını, farklılıkları dolayısıyla ve bu farklılığa istinaden tekrar doğru biçimde birleştirmek için ayırdığımız zaman kendini gösterir."[31] Kültür alanında mutlak nedensellik olmadığı için, kültürbilimsel incelemeler de sırf nedensellik tasarımı altında olgularına yönelemez. Ancak kültür alanında nedensellik tümüyle ortadan kalmış da değildir. Çok boyutlu incelemede sadece incelemenin bir boyutu olarak nedensellik öne çıkabilir.

Sistematik bütünlük içinde birbirinden ayırmaya çalıştığımız özel felsefe alanları içinde kültür felsefesi belki en tartışmalı ve sorunlu alandır. Kültür felsefesi kavramı bile hala belirgin olarak sınırlanmış ve açıkça saptanmış değildir. Kültür felsefesi alanında temel sorunların elle tutulur ve kabul görmüş çözümleri olmadığı gibi, bu alanda anlamlı ve haklı olarak sorulması gerekenin ne olduğu üzerinde bile bir uzlaşma yoktur. Bu durum hem kültür felsefesinin diğer felsefe alanları arasında en genci olmasıyla, hem de yüzlerce yıllık geleneğe dayanmamasıyla ilgilidir. Kant bile felsefenin üç alana ayrılmasının, nesnenin doğasına uygun olduğunu belirtmiştir. (Mantık, Etik, Fizik). Fakat felsefi soru koymada başka tarz ve yönün bulunduğuna, modern düşünce adım adım ulaşmıştır.[32] Gerçekten de Kant eski Yunan felsefesinin fizik, etik ve mantık olmak üzere üç bilime ayrıldığını ve bu bölünmenin konunun yapısına tamamen uygun olduğunu, yapılabilecek tek geliştirmenin, bu bölümlenmeye, dayandığı ilkeyi eklemek olduğunu ifade eder.[33] Bu ayrımda kültür felsefesine yer yoktur. Fakat felsefi düşüncenin gelişiminde kültür üzerine düşünceler yok değildir.

Cassirer'e göre felsefenin tarihsel akışında ayrı ayrı kültür formlarının analiz ve eleştiri teşebbüsü, daha çok olumsuz maksatla yapılır. Bu teşebbüs de parçalara yönelir; her tek tek formun olumlu neticelerinin temellendirilmesi yapılamaz. Sofistlerden beri, septik dil, mitos, bilgi eleştirisi vardır. Bu eleştiri niçin olumsuz bir düşünce biçimidir?

---

[31] **Formproblem und Kausalproblem,** s.96-97
[32] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.161-162
[33] Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev İonna Kuçuradi. Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara-1995, s.2

Zihnin bütün temel formları ortaya çıkmak ve gelişmek için, bir parça olarak değil, bir bütün olarak meydana çıkma ve bu nedenle göreli bir geçerlilik değil, mutlak bir geçerlilik talep etme çabasını sürdürürler.[34] Daha önceki eleştiriler ise zihnin formlarının bütünlüğünü değil, sadece ürünü tek başına eleştiri konusu yapmıştır. Bu eleştirilerde ürünün anlamı değil, sadece kendisi sorgulanmıştır. Halbuki ürünün arkasında zihin vardır. Ürün salt olumsuz nitelenince, insanın olumsuzluk ürettiği sonucuna varılır. Bu ise anlamlı değildir.

Cassirer kültür bilimleri ve kültür felsefesinde her zaman sınır kaymaları ve anlaşmazlıkları görüldüğünü ifade eder. Ona göre bu kayma ve anlaşmazlıklardan kurtulmak için, inceleme biçimlerinin hepsinin apaçık hale getirilmesi ve sürekli şimdiye dayandırılması gerekir. Kültür olgularının aydınlatılamayan nitelikleri bilimsel yöntemle ortaya çıkarıldığında, felsefe bu problemlere eğilir. Eğer kültür alanının incelenmesinde aynı problem hem bilimsel, hem felsefi inceleme konusu yapılırsa, sonuç aydınlatıcı olmaz ve bir adım bile ileriye götürmez. Cassirer buna örnek olarak dinin, sanatın, mitosun kaynağı ve dilin başlangıcı problemini verir; dilin başlangıcı problemini inceler. Nedensellik sorusu yanlış bir yere yerleştirilince problem doğar. Çünkü nedensellik arayışı ve sorusu dil formu içindeki olgulara yönelmeyip, kendi içinde bütünleşmiş bütünlük olarak dil formuna yönelince, kendi etki alanlarında çok zorunlu, vazgeçilmez ve yararlı olan sebep-sonuç kategorileri bizi terk eder. Dil felsefesinin ve dilbiliminin dilin başlangıcı konusundaki teorileri bütün yönleriyle görülmeyince, problem aydınlanmaz.[35]

Cassirer'e göre dilin kaynağı nedensel olarak belirlenmek istenirse, dili ruhsal olay olarak değil, organik olay olarak kabul edip, onu doğrudan doğa fenomenlerine bağlama mecburiyeti doğar. O zaman da saf biçimde duyulan sesleri dilin başlangıcı kabul etmek gerekir. Çeşitli nitelikteki hayvan sesleri ile insan arasında köprü kurulup, nidanın dilin ilkesi ve başlangıcı olduğu gösterilip problemin çözüldüğü düşünülür. Ancak burada, feryadın nasıl *kelime*ye dönüştüğü ve nesnel, yani bütün öznelerce paylaşılan hale geldiği anlaşılamaz. Ses taklidine dayanan ve dildeki kelimelerin ilk kaynağını taklitte gören *taklit teorisi* cümle olgusu karşısında sonuçsuz kalır. Çünkü cümle bütün konuşmaların temel fenomenidir; kendine özgü bir bileşimdir; salt

---

[34] **Die Sprache.**, s.12
[35] **Formproblem und Kausalproblem,** s.98

kelimelerden oluşan bütünlük değildir ve doğada bu bileşime karşılık gelen hiçbir şey yoktur. Dilin ilkel aşamalarına gidiş de çözüm sağlamaz. Dil düşünme ve anlatma fonksiyonlarına sahiptir ve ilkel dilsel olgular da dilin bütünü içindedir.[36]

Sonuçta dilin ilkelden gelişmişliğe doğru olan süreci nedensel olarak belirlenemez; yani nedensellik arayışı burada çok kısıtlı imkânlar verir. Gerekli olan şey de, *nedensellik* sorusundan vazgeçmek değil, soruyu kendi doğru yerinde sormaktır. Buradan, içyapı problemi ile nedensellik problemini karıştırmamak gerektiğini öğreniriz. Bu iki problemi birbirine bağlayamayız da. Her ikisi kendi göreli haklılıklarına sahiptir; her ikisi vazgeçilmez ve zorunludur. Ancak nedensellik problemi ile *sembol fonksiyonu*nun ortaya çıkışı sorusu cevaplanamaz; daha doğrusu sembol fonksiyonu bilimsel yöntemlerle çözülemez. İlkönce form analizi ile dilin *özü* belirlendikten sonra, nedensellik bilgisi yoluyla, dil tarihi ve dil psikolojisi yoluyla bu özün gelişimi ve değişimi araştırılabilir. Bu incelemede biz kendimizi, *varlık için oluş* olan ve *form* içinde varlığını sürdüren saf bir oluşa veririz. Böylece form ve nedensellik kavramları mutlak ayrılık anlamında değil, tekrar birleşmek ve kenetlenmek için ayrılmış olur.[37]

Sonuç itibariyle nedensellik olgu incelemesinde aranabilir ama, form analizinde aranamaz. Kültür hem olgular ve eserler, hem de formlar halinde kendini gösterir. Böylece kültürde nedenselliğin sadece kısmî geçerlilik taşıdığı, ama kültür sembolik formlar sistemi olarak incelendiğinde, nedensellik arayışının geçerli olamayacağı sonucuna ulaşılır. Cassirer böylece kültürün bilimsel ve felsefî incelemesinde görülen sınır kaymalarını çözümlediğini düşünür.

Burada şu sorunun sorulması gerekir: Bir kültür nesnesi nasıl incelenmelidir? Onun kendine özgü anlamı nasıl yakalanabilir?

Cassirer bunun için dört aşamalı bir analiz yöntemi teklif eder. Oluş-analizi, eser-analizi, form-analizi ve eylem-analizi bu yöntemin aşamalarını oluşturur. Ancak oluş, eser ya da form birbirinden ayrı düşünülemez. Cassirer'e göre kültürel olgular geçmişten bugüne oluş ile gelmişlerdir. Fakat bu oluş tamamen belirli bir varlığın içinde -mesela dilsel olgular tamamen dilin *formu* içinde- varlığını sürdürür.[38] Bu yüzden de

---

[36] **Formproblem und Kausalproblem,** s.98-99
[37] **Formproblem und Kausalproblem,**s.99-100
[38] **Formproblem und Kausalproblem,** s.100

özellikle oluş ve eser analizi aşamaları kesin olarak arka arkaya birbirini takip etmeyebilir.

Oluş analizi sebep ve sonuç kategorisine dayanır ve eser/form analizinin karşısında bulunur. Eser analizi gerçek anlamda dayanılan temel tabaka teşkil eder. Çünkü kültür meselesini yazmadan ve kültürün tek tek görünüşlerinin nedensel ilişkileri üzerine tasarım oluşturmadan önce, dilin, sanatın dinin eserleri üzerine genel bir bakış elde etmek zorundayız. Ürünleri sırf hammadde olarak önümüzde bulmuş olmamız yeterli değildir. Bu ürünlerin anlamına nüfuz etmek, onların bize söylediği şeyleri anlamak zorundayız. Kendine özgü yorumlama yöntemi bağımsız ve çok yüksek seviyeli karmaşık bir *hermeneutik* kavrayış gerektirir. Bu hermeneutik ile karanlık aydınlanmaya başlarsa, kültürün anıtlarındaki belirli temel biçimler gitgide daha açık biçimde belirir ve birleşip sağlam kümeler haline gelirse, bu kümelerin kendisindeki belirli ilişkileri ve düzenleri keşfedebilirsek, o zaman yeni ve çift yönlü görev başlar. Form analizinde her tek tek kültür formunun *ne*liğini, sanatın-dinin-dilin *özü*nü dikkatle inceleyerek belirlemek; onlardan her birinin anlamını, onlarda *olan* şeyi, onların hangi *fonksiyon*u yerine getirdiğini, dil, mitos, din ve sanatın birbirine karşı davranışını ve onları birbirine bağlayan şeyi ortaya koymak gerekir.[39]

Form analizinin bir adım daha ötesi eylem analizi olarak adlandırılabilecek metoda götürür. Eylem analizinde kültürün eserlerini, ürünlerini sormayız; içinde kültürün bize kendini gösterdiği genel formları çok az sorarız. Burada, ürünleri ortaya çıkaran ruhsal süreçleri sorarız. Çünkü ürünler sürecin nesnel tortusunu teşkil ederler. Bu analizde derinden derine, insanın dil kullanımında kendini gösteren *sembol bilinci*nin kendine özgülüğünü ararız. Sanatın, mitosun, dinin dayandığı inancın, hayal gücünün, hissetmenin, tasarımın niteliğini ve bakış açısını sorarız.[40]

Bir kültür felsefesi ya da felsefenin kültür alanındaki arayışları ne olmalıdır?

Cassirer'e göre insan kültürünün geleceğindeki belirsizlik eleştirel bir kültür felsefesini engellemez. Böyle bir eleştirel kültür felsefesi tarihsel belirlenimciliğin sınırlarını bilmek ve göstermek zorundadır. Burada şu söylenebilir: Kültürü var kılan ve onu ilerletecek olan ne varsa, bunlar en sonunda bizzat kendimizden kaynaklanan biçim

---

[39] **Formproblem und Kausalproblem**, s.97
[40] **Formproblem und Kausalproblem**, s.97-98

verici güçlerdir ve bu güçler ne ortadan kaldırılabilir ne de engellenebilir.[41] Fakat *"felsefe insan kültürünün bireysel biçimlerini çözümlemeyi kendisi için yeterli sayamaz; tüm bireysel biçimleri içine alan evrensel bireşimli (sentetik) bir görüş arar. Ama bu türden tüm-kuşatıcı bir görüş olanaksız bir iş, bir kuruntu değil midir? Biz insan yaşantısında kültür dünyasını oluşturan çeşitli etkinlikleri hiçbir zaman bir uyum içinde bulamayız. ...İnsan kültürünün uyum ve birliği, olayların gerçek akışının sürekli boşa çıkardığı bir pium desiderium –dindarca bir hile- olarak görünüyor. Ama burada da içeriksel ve biçimsel görüş açıları arasında kesin bir ayırım yapmamız gerekiyor. Kuşkusuz insan kültürü ayrı çizgilerde ilerleyip ayrı ereklerin peşine düşen çeşitli etkinliklere bölünmüştür."*[42]

Acaba buradan hareketle kültürü tözel parçalanmışlık içinde mi görmek gerekir? Cassirer'e göre kültür felsefesi düşünsel biçim verme içinde, bu biçim vermenin sürekli, ortak ve tipik ana hatlarını ortaya koyabilmeyi başarırsa, bunu yapmakla, zihnin dışlaştırmalarının çokluğuna rağmen, onun özünün bütünlüğünü ortaya koyma görevini yeni bir anlamda gerçekleştirir. Çünkü zihnin özünün bütünlüğü zihnin üretimlerinin bütünlüğüne zarar vermekle değil, öncelikle üretim bütünlüğünün korunmasında ve onaylanmasında ortaya çıkar.[43]

Eleştirel bir kültür felsefesi, kültürü halk ruhunun veya maneviliğin etkinliğine bağlayan metafiziksel ve kültür formlarını tek tek etkileşimlerin yalın bir bütünü kabul eden naturalist açıklama biçimlerinin hiçbirine tutuklu kalamaz. Her ikisinden kaçınmak zorundadır. Bunun yolu, eğer kültür felsefesi *ben* ve *sen*in birbirine yaptığı etki vasıtasıyla kültürü oluşturduğunu ve kültürün formlarını oluşturan hazır verilmiş geçekliklerin olmadığını açıklarsa, kendiliğinden açılır.[44] İnsan ve kültürü konu alan bilim dalları veri bakımından zenginleşmişler, deneyim ve analizler daha yetkin, kuşatıcı olmuştur. Geçmiş bu zenginlik karşısında yoksul görünür. Ama olgular konusundaki zenginlik düşünce zenginliği anlamına gelmez. Eğer bu labirentten çıkaracak bir ipucu bulunmazsa, insan kültürünün genel özyapısı için gerçek bir görüşe

---

[41] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.191-192
[42] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.92
[43] **Die Sprache,** s.51
[44] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.50

sahip olunamaz; kavramsal birlikten tamamen yoksun, bağlantısız ve ilişkisiz veriler çokluğu içinde kaybolup gidilir.[45]

Kültürü formlara indirgeyerek onların ilişkisini ve bağlantılarını inceleyen Cassirer'e göre *"her kültür belirli düşünsel sembol dünyalarının, belirli sembolik formların oluşmasıyla meydana çıktığına göre, felsefenin görevi bu ürünlerin arkasına doğru gitmek değil; oluşturulanları, onları biçimlendiren temel ilkeler içinde anlamak ve bilmekten ibarettir."*[46] Kant doğa biliminin bize görünenleri okumayı öğrettiğini ifade eder. Böylece doğayı deneyimle tanıyabiliriz. Buna benzer şekilde de, kültür bilimi bize sembolleri yorumlamayı öğretir. Böylece kültürün kapalı duran içeriği anlaşılabilir ve onu başlangıçta ortaya çıkaran hayat tekrar açık hale gelebilir.[47]

Cassirer'in, sembolik formlar felsefesinin *"geleceğin her türlü kültür felsefesine prolegomena olma isteği"*ni[48] bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

3.2.Kültür ve Kültür Eserleri

Kültür alanında çoklu görünümle karşı karşıya bulunuruz. Esas itibariyle yaşantı süreci halinde toplumda gözlenen kültürde, tek tek veya genel olgular, ürünler, kültürü oluşturan veya yaşayan özneler kültürün gerçekleşme zemini olurlar. Yani kültürün bilimsel inceleme veya düşünce nesnesi haline getirilmesiyle, orada görülebilenler farklılaşır. Kültürü başka birçok şeyden soyutlayabiliriz, ama yaşantıdan soyutlayamayız. İnsanın hayat sürmesi biyolojik bir durumdur. *"Hayat sırf doğal-verili varoluşun çevresinden ortaya çıkar; ama sırf biyolojik süreç gibi, aynı şekilde bu varoluşun bir parçası olarak kalmaz; **zihin**in formu haline dönüşür ve tamamlanır."*[49]

Kültürün kaynağı ya da niteliğiyle ilgili farklı yaklaşımlar onu bazen doğrudan ilahi varlığa, bazen metafizik temele veya doğal nedene indirgerler. *"Dilin, dinin, toplumun kaynağıyla ilgili metafizik teoriler bu soruyu kişilerüstü güçlere, **halk ruhu**nun ya da **kültürün manevîliğ**inin etkin oluşuna dayanmakla cevaplarlar. Fakat bu, bilimsel açıklamanın reddinden ve **mitos**a dönüşten başka bir şey değildir."*[50] Ancak bazı toplumlarda kültür, biyolojik zorunluluğa bağlı olan hayatın düşünsel içeriğe

---

[45] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.36
[46] **Die Sprache,** s.50
[47] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.86
[48] **Zur Logik des Symbolbegriffs,** s.229
[49] **Die Sprache,** s.5
[50] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.50

taşınmasıyla oluşmayabilir. Bu şekildeki kültür oluşumunda da doğa nesnel bir şey olarak kendi varlığına sahiptir ama, nesnelerde kutsallık vardır.

Cassirer'e göre kültürün kutsal düzen olarak ortaya çıkışının örneği eski İran-Pers inancında ve onların yaşantısında görülür. Ahura Mazda doğa unsurlarına ve güçlerine kutsallık armağan etmiştir. Doğa ile dini bağlayan zincir kopmamıştır; doğanın unsurlarına, onların hatırı için tapma arzusu yoktur; bu unsurlara gerçek anlamlarını veren şey, konumlarıdır. Doğa kutsal varlıkla, onun amacı ve isteğiyle ilişkilidir. Bu anlayışta doğanın içerikleri salt varlık unsurları olarak değil, kültür olguları olarak görülür.[51] Başka bir ifadeyle, bu kutsanmış unsurlar hayatın içinde bir yer işgal etmekle sınırlı değildir; hayatın her anını ve bütününü belirler.

Cassirer doğaüstü güç tasarımının kültüre etkisini araç-gereç veya ürün üretiminde de görür. Özel yardımcı ve koruyucu tanrı tasarımıyla, her eylem bu tanrının salt dışlaştırmaları olarak, içten değil, dıştan doğan etki olarak görülür. İnsanın oluşturduğu ürünler ilahîlik doludur ve onu hem nesneler alanında, hem kendi arzu-eylem alanında idare eder. Mevcut zenginlikler insanın isteği ve gücü ile oluşturulmuş değildir; insana verilmiştir. Onlar insan sayesinde dolaylı olarak ortaya çıkmış değildir; onların tamamlanmış olarak doğrudan insan tarafından alınmış olduğu kabul edilir. Araç-gereç üretimi, tarlaların işlenmesi, yazının bulunması vb. mitik güçlerin hediyesi olarak görülür.[52] Kültürü bu şekilde yorumlamak ise sadece mitik bilinçte gerçekleşir.

Cassirer tek tek bireylerden ve tek tek eserlerden kültürün formlarına yürüyünce ve kendimizi tamamen onları incelemeye verince, yeni bir problemin eşiğinde bulunacağımız kanaatindedir. Ona göre dil bir uzlaşmadan, bireylerin buluşup anlaştığı *sözleşme*den oluşur; resmî ve sivil/toplumsal hayat bir *toplumsal sözleşme*ye dayanır. Bu sözleşmenin anlam ve önemi yalnız hukukun ve devletin anlam ve önemi ortamında bulunur. Aynı şekilde dildeki sözleşme de sadece konuşma ve dil ortamında mümkün olur. Burada çözülecek ilk problem bu ortamın nerede bulunduğundan ve şartlarının neler olduğundan ibarettir. Mutlak naturalizm bu problemi inkar etmez; fakat bu formları, dili, sanatı, dini devleti tek tek etkileşimlerin yalın bir bütünü olarak açıklamaya çabalamak suretiyle, problemin üstesinden gelinebileceğine inanır.[53] Söz

---

[51] **Das mythisch Denken,** s.297-298
[52] **Das mythisch Denken,** s.251-252
[53] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.50

konusu ortam kültürün formlarının birlikte oluşturduğu ortamdır. Onların yalın varoluşlarının tesbiti ve açıklanması formların ortamının anlaşılmasını sağlayamaz.

Felsefi inceleme sadece saf bilgi formunun analiziyle ilgilendiği ve kendini bu analiz ile sınırladığı sürece, saf-realist dünya görüşünün gücü tamamen kırılamaz. Bilginin nesnesi herhangi bir şekilde belirlenebilir ve formüle edilebilir. Fakat nesne bu belirleme ve formüle etme bağıntısının dışında da, bağımsız bir şey olarak verilmiş olmak zorundadır. Fakat bilginin nesnesi olarak kültür kavramından hareket edilirse, problem hemen başka bir biçim kazanır. Çünkü kültür kavramının içeriği temel düşünsel üretme sistemleri ve temel üretme formlarından ayrılamaz.[54] Her kültür belirli düşünsel sembol dünyalarının, belirli sembolik formların oluşumu içinde kendini gösterir. Ancak bunun böyle olması nesnel gerçeklikle ya da doğal dünya ile ilişkinin koparılması anlamına gelmez. Aksine, bunun bilincinde olmak hayatın içeriğini gerçek formuna yükseltir.[55] Artık burada realist dünya tablosunun egemenliğinden söz edilemez. Zira karşımızda verili, bitmiş, hazır bilgi nesnesi yoktur. Zihnin salt alıcı olduğu, duyumları kendi kategorileri ile bilgiye dönüştürdüğü dünya tablosunda bilginin formel yapısı ben ve diğerlerinden/nesnelerden ibarettir. Bilginin içeriği akıl ve nesnelerdeki duyulabilir niteliklerden hareketle oluşturulur. Ancak eğer bilgi nesnesinde düşünsel şeyler mevcutsa; mesela öznelerarası ilişki söz konusu ise, duyulabilir niteliklerin olmadığı bu durum içinde nesne nasıl bilinecektir. Düşünsel olanı bilmek için sırf *iz* yeterli değildir.

Cassirer'e göre bir tane *evreni anlama sistemi* yoktur. Doğa biliminin evren kavrayışı ispatlanabilir bir evren kavrayışıdır. Birçok *evren kavrayışı*ndan, çokbiçimli anlama sistemlerinden ve bu anlamaların dışlaştırdıklarından söz edilebilir. O zaman bu çokluk ve çokbiçimlilik verilmiş gerçeklik sisteminin tekrarı ya da kabulü sayılamaz; onda serbest bir zihin faaliyetinin içkin olduğu anlaşılır.[56] Bu çok farklı kavrayış sistemleri ayrı ayrı, kültürün formlarını oluşturur. Nasıl bu formlarda yalın bir verili gerçeklik taklidi yoksa, bu formların oluşturduğu kültürün bütünü de taklide dayandırılamaz. Kültürün kaynağı olarak ne gösterilirse gösterilsin, kültür serbest zihin faaliyetinin egemen olduğu biçimlendirme, kavrayış çeşitliliği, gerçekliğin belli

---

[54] **Die Sprache,** s.11
[55] **Die Sprache,** s.50-51
[56] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.16

veçheler çerçevesinde çok ve çeşitli şekillerde kurulduğu düşünsel süreçlerin dışlaşması olduğu için, insanın doğal evreninden tamamen farklıdır. "*Eğer biz bu içeriklerin hepsinin sadece **olanlar** olmadığını, ayrıca onlarla herhangi bir başka şeyin **göründüğünü**, onların kendi saf fiziksel varoluşlarının dışında bir **sembol değeri** olduğunu iddia edersek, o zaman sadece deneyimin bize tanıtıp öğrettiği şeyleri aşarız.*"[57] Deneyim algıyla başlar. Halbuki geçmişte gerçekleşmiş kültürel olgu ve olaylar kendi şimdiki zamanlarında kalmıştır ve oradaki olup bitmeler öyle-oldukları haliyle duyularımıza hitap edemez. Yani geçip gitmiş kültürel yaşantının içeriği yeniden gerçekleştirilemez ve algılanamaz. Fakat bizim şimdimiz ile geçip gitmiş kültürel yaşantı arasında mutlak bir ilişkisizlikten de söz edilemez. Bizatihi o olgu olması itibariyle değil, ama, formlar olması itibariyle bu bağlantı düşünsel olarak kurulur.

İnsan hayatında gerçekleşen formlar sınırsız-farklılıktadır ve elbette birlikli içyapıdan yoksundur. Çünkü sonuçta kültürün gelişimindeki binlerce maske ve ilham içinde hep karşımıza çıkan *aynı* insandır. Biz bu özdeşliği ölçüp tartarak inceleyip de onun bilincine varamayız ve onu psikolojik tümevarımdan sonuç olarak çıkaramayız. Özdeşlik eylemden başka bir şekilde kanıtlanamaz. Bir kültürü sadece aktif biçimde onun içine girmek suretiyle kolayca anlayabiliriz. Ve bu içine girme doğrudan şimdiki zamana bağlı değildir.[58] Bireyin kendi dışındaki nesneye yönelip onu tasvir etmesi, öncelikle o nesne ile kendisinin farklılığını baştan ifade eder. Tasvir etmekle de birey nesne içinde yer almış olmaz. Nesne ile karşı karşıya kalan bireyin karşısındaki, sadece nesnedir. Kültürde ise gerçekleşmeler tözel ayrılığa, farklılığa sahip değildir. Birbirinden ayrıymış gibi duran kültür formları veya kültürel gerçekleşmeler düşünsel olarak birbirine bağlanabilir. Yani çokluk görünüştedir. "*Tüm insansal etkinliklerde ve insan kültürünün tüm biçimlerinde bir **çoklukta birliği** bulmaktayız. Sanat bize sezginin; bilim düşüncenin; din ve söylence ise duygunun birliğini verir. Sanat önümüze **canlı biçimler** evrenini açar. Bilim bize yasalar ve ilkeler evrenini gösterir. Din ve söylence ise yaşamın evrenselliğinin ve temel özdeşliğinin bilincine varılmasıyla başlar.*"[59]

Cassirer kültürü, insanın doğaya karşı kazandığı zafer olarak görmez. Ona göre "*insanın elde edebileceği **özgürlük** onun doğadan çıkabilmesi ve doğanın varlığından*

---

[57] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.52
[58] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.76
[59] **Devlet Efsanesi,** s.49

veya etkisinden uzaklaşabilmesi anlamına gelmez. İnsan bütün diğer canlılar gibi kendinde de olan organik sınırı aşamaz ve kıramaz."[60] Doğada organizma olarak biyolojik sınırlılık içinde olmaya mahkum olan insan, yaşantısına zihinsel form eklediğinde, "*...kendi sınırına dayanarak sadece kendisinin kolayca ulaşabildiği ve erişebildiği bir hareket bağımsızlığı ve boyutu oluşturur*"[61] ve böylece diğer organizmaların kendi kesin formlarında sahip oldukları biyolojik sınırı kültür fenomenlerinde ortadan kaldırır. Daha önce ifade edildiği gibi, bizzat yaşantıda kazanılan, ve genetik hale gelmemiş niteliklerin nakledilebilirliği kültürde, yani sembolik formlarda gerçekleşir. Bu yüzden organik formlar hep aynı kaldığı halde, kültür gelişir ve "*...yeni dilsel, sanatsal, dinsel sembolleri sürekli akış içinde aralıksız nakleder.*"[62]

Kültür sembolik formlar sistemi olarak kabul edilince, onun somut gerçekleşmeler bütünü olduğu sonucuna varılması gerekir. Salt düşünsel boyutta kalmış bir kültür ya da üründen söz edilemez. Form olmak özne dışında bir biçim kazanmayı; formun sembolik olması ise, dışta kazanılan biçimin bir nesne veya madde karakteri taşımaması anlamına gelir. Dıştaki biçim duyusal olarak algılanabilirlik niteliğini içinde taşır. Sırf düşünsel boyutta kalmış kültürden söz edilememesinin diğer anlamı, duyusal olarak algılanamayan kültürel olguların olmamasıdır. Yani kültürün formları algılanabilir şeyler olarak karşımızdadır. Fakat onun algısı bir nesne algısı gibi değildir. Nesne kendi fiziksel varoluşunu tamamen kendinde taşırken, kültürel/sembolik formların varoluşları kendilerini oluşturan düşünsel enerjilere bağlıdır. Bu noktada duyusal şey saf düşünsel anlam taşıyıcısına dönüşmüştür. Cassirer'e göre kültürün *anlam* durumunu görmezden gelebiliriz; onun sembol değerini fark etmeyebiliriz. Mesela tarihî bir tabloda keten bezi veya boyanmış yüzey görebiliriz. O zaman bu eser şeyler içinde bir şey haline gelir. Onun bilgisi diğer nesneler gibi mekansal-zamansal varoluş şartlarının etkisinde olur.[63]

Kültürel olgular geçmişten bugüne oluş ile gelmişlerdir. Fakat bu oluş tamamen belirli bir varlığın içinde -mesela dilsel olgular tamamen dil formu içinde- varlığını

---

[60] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.24
[61] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.25
[62] **Formproblem und Kausalproblem,** s.86
[63] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.43

sürdürür.[64] Yani tek tek olgular ile onların, içinde gerçekleştikleri kendi genel formlarını ayrı düşünmek gerekir. Bu formlar kendi özsel nitelikleri anlamında tümeldir; fakat onlar başka bir alemde ve metafizik nitelikte değildirler. Onlara aklî inceleme ile nüfuz edilebilir. Tek tek kültürel olgular genel formun bireysel ama kendine özgü gerçekleşmeleridir. Bu gerçekleşme varlığın ideadan pay alarak varlığa gelmesi gibi değil, düşüncenin kendi oluşturduğu imkânlar alanından/sembolik formlardan seçtiği vasıtalarla nesneye yeni bir biçim, sembolik biçim vermesidir.

Organik hayatın düşünceye taşınmasıyla insanın sırf biyolojik zorunlulukla değil, tasarım oluşturarak davranmasının temeli olan düşünsel yaşantı formlarının çeşitliliği ve doluluğu, gerçeklik kavramını kuşatır; "*fakat bu düşünsel yaşantı içteki zorunluluğun ve böylece de nesnelliğin damgasını taşıyan bir yaşantıdır.*"[65] Çünkü bu formlar nesne dünyasına ilişkin hiçbir unsur içermeyen, sırf düşünsel olarak oluşturulmuş soyut kategoriler değildir. Nesnel gerçekliğin zihin tarafından farklı yönlerde biçimlendirilmesi olan kültür formları birey hayatında, bireyin nesne ile ilişkisinde etkilidir. Salt nesnel olmayan ama nesnelliğin damgasını taşıyan sembolik formlar ya da kültürün formları yaşantıda etkin unsurlardır. Cassirer'e göre yaşantı bu formların içine geçmeden önce kendi kendinde amaç dolu olarak şekillenmiştir; belirli amaçlara yönelmiştir. Fakat bu amaçlardan haberdar olmak, hayatın doğrudanlığı ve *içkinliğ*inin çatlağını içinde taşır. Dünya hakkındaki her bilgi, dünyaya gerçek *düşünsel* etki *ben*in dünyayı kendinden uzaklaştırmasını, kendisiyle dünya arasına bir mesafe koymasını gerektirir. Hayvan yaşama çevresiyle arasına böyle bir mesafe koymadan yaşar. Bu, *tasarım olarak dünya*nın üretimidir ve sembolik formların başarısıdır. Bu formlardan her biri içteki anlamlılığın gerçek, düşünülür dünyasını inşa eder. Bu dünya biyolojik etkinlik çevresinin içindeki bütün salt amaçlı davranışlardan açık ve kesin farklılık gösterir.[66]

Kültürün her alanında o alanın kendine özgü iç formu vardır. Bu form kültürün olgularından bağımsız oluşmuş değildir. Mesela çok bireşimli dil ya da barok üslup denildiğinde, dilde ya da sanatta bu karakteristiği genel anlamda taşıyan olgular mevcuttur; yani bu kavramlar, formlar, hayalî tasarım değildir. Cassirer burada çizgisel

---

[64] **Formproblem und Kausalproblem,** s.100
[65] **Die Sprache,** s.48
[66] **Die Erkenntnis,** s.321

ve resimsel formu örnek verir. Ona göre "*bu formlar tümüyle farklı amaçlar edinen ve bundan dolayı her zaman mekânsallığın kendine özgü bir ânını yakalayan mekansal ilişkilerin iki kavranış biçimidir*"[67] ve her ikisi de gerçeklik ifadesi taşır. Ancak bu ifadenin yakalanması bazı boyutlara bağlıdır; "*...fiziksel varoluş, nesnel tasvir etme, öznel ifade etme boyutu sırf* ***etkileşim*** *değil,* ***eser*** *olan, bu anlamda sadece* ***doğaya*** *değil, aynı zamanda* ***kültüre*** *ait olan her şey için zorunlu ve belirleyicidir. Bu boyutlardan birinin ortadan kaldırılması, incelemelerin tek bir zemine hapsedilmesi her zaman sadece, kültürün yüzeysel bir resmini çıkarır. Fakat bize onun gerçek derinliğinden hiçbir şey taşımaz.*"[68]

Cassirer'e göre kültürel alanda varlık tamamen *eylem* içinde kavranır. Düşünsel yönelim varsa, onun nesnesi vardır. Düşünsel enerji bu anlamda belli bir yönelimi ifade eder. Zihnin sarf ettiği belli bir yöndeki çaba, o alanın nesnesinin çevre çizgisini oluşturur. O çaba olduğu sürece nesne var olur. Kendine özgü bir yönelim olarak estetik seyirin varlığı estetik nesne alanını oluşturur. Kültür kavramının içeriği bu bakımından temel düşünsel üretim formundan ayrılamaz. Bu oluşumda nesnellik, bu üretim sistemlerinin ve ürünlerin ortak görevi içinde var olabilir. Kültür formları içsel bakımdan birbirinden farklı olsalar bile, aynı amaçla ilgili hamleler haline gelir; zihni geçici olarak tutuklayan salt izlenimlerin pasif dünyasını saf düşünsel ifade dünyası haline dönüştürürler.[69]

Sembolik formların, varlığın deneyimlenmesiyle onun kesinliğini ve karakteristiğini zihne taşıyan kırılmalar olarak kabul edilmesi[70] kültürün kendisinin de, zihin prizmasında kırılan gerçekliğin çok-renkli yansıması olarak kabul edilmesine götürür. Böyle bir kabul, kendi içinde başka belirlemeleri de taşır. Kültürün bütün boyutlarıyla tekbiçimli olmaması, onun parçalanmışlığı anlamına gelmez. Prizmanın yansıtarak şekillendirdiği şeyler evrensel ve ortak değildir. Sadece nesne dünyası aynı dünyadır. Bu dünyanın farklı zihinlerde kırılıp yansıyabilirliği kültürel çeşitliliğin temelini teşkil eder. Dolayısıyla burada iki nokta açığa çıkar: Birincisi, kültürün, görünüşte kendini vermeyen ortaklaşalığı ve uyumlu yapısı görülebilir hale gelir. Çünkü bu formları oluşturan zihin enerjisi sırf tek başına, o zihne ait, apayrı bir çaba

---

[67] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.60
[68] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.43
[69] **Die Sprache,** s.11-12
[70] **Phanomenologie der Erkenntnis,** s.3

değildir. Cassirer'e göre "*kültür bir öznelerarası dünya; ben*den ibaret olmayan, aksine bütün öznelere açık ve herkesin katılmak zorunda olduğu bir dünyadır. Fakat bu katılım biçimi fiziksel dünyaya katılımdan tümüyle başka bir şekildedir. Özneler şeylerin aynı mekansal ve zamansal evreniyle ilgili olmak yerine, ortak bir eylemde birleşir ve buluşurlar.*"[71] Kültür fenomenlerinde tek olanın oluşması ve etkilemesi, tamamen başka ve birbirine derinlemesine geçmiş olarak bütünün oluşmasına ve etkilemesine bağlıdır. Bireyin hissettiği, düşündüğü, istediği şey, onun kendi içinde kapalı kalamaz. Hissedilen-düşünülen-istenen şey eserde nesnel hale getirilir. Ve dinin, güzel sanatın, şiirin, dilin bu eserleri insanlığın hatırlama ve hafıza sembollerine, *anıtlar*a dönüşür. Bu eserler *maden filizi gibi devam edenler*dir. Çünkü onlarda var olmaya devam eden, sadece maddesellik değildir; ayrıca bu eserler çaba harcayan ve uygun olan öznelere rastlayınca, her zaman yeniden maddî örtüsünden sıyrılabilen ve yeni etkiye sahip olabilen bir düşünsellik ifadesi olurlar.[72]

Nesnel gerçekliğin farklı zihinlerde kırılabilirliğinin açığa çıkardığı ikinci nokta ise, zihnin nedensellik tasarımı ile sınırlandırılamayan bir biçimlendirme zenginliğine sahip olduğunun anlaşılmasıdır. Cassirer'e göre "*özgür kişilikte böyle bir belirlenim tarzı ortadan kalkar. Özgür kişilik insanın bizzat kendisine verdiği biçim aracılığıyla kendini belirleyebilmesi halidir ve bu yüzden özgür kişilikte Tanrı ve doğanın sonsuz varlığı karşısında hiç de sınırlanmışlık görmeyiz; tam tersine, özgür kişiliği katıksız ve kökü kendinde bir güç olarak tanımak ve kabul etmek zorundayız. İşte tam da bu yüzden, bizi kültür alanında, yani dilde, sanatta, felsefede içine alıp saran genellik aynı zamanda hem bireysel, hem evrenseldir. Çünkü kültür içinde evrensel olarak karşımıza çıkan şey, bireyin eylemleri içinde gerçekleşenlerden başka bir şey olarak görülemez. Ama birey kendi edimselliğine, kendi kendini gerçekleştirme olanağına ancak kültür içinde sahiptir.*"[73] Walser rönesansın öncü kişilerinin düşüncelerini ve hayatını saf tümevarımsal olarak incelemeyi deneyince, ortaya çıkan özelliklerin incelenen kişiye kesinlikle uymadığı meydana çıktı. Bu bireylerin karakteristikleri ve hayat hikayeleri ilişkisi içinde ve o yüzyılın geniş ve sınırsız akımları bağlamından hareketle rönesansın kavranması denenince, rönesansın sonsuz muğlaklıkta bir tablosu ortaya çıkar.[74] Yani

---

[71] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.75
[72] **Die Tragödie der Kultur,** s.126
[73] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.181
[74] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.71

kültürel alanda, bireyin düşünsel özgürlük alanında mutlak bir nedensellik ya da olgusal olarak bütün boyutlarıyla kanıtlanabilen kesin veriler aranamaz.

Cassirer nedensellik arayışında sadece bu kavram vasıtası ile belirlenen ve egemen olunan boyutun var olduğunu, bu boyutun dışında başka bir bilme zemininin yokluğunun kabul edildiğini, bunun ise gelişim ilkesini çatlattığını düşünür. Cassirer'e göre gerçekten bir boyuttan diğerine sürekli olarak uzanan bir *gelişim* yoktur. O zaman biyolojideki gibi *sıçrayış*, yani yeni niteliklerin birdenbire ortaya çıkışını kabul etmek zorundayız. Tecrübe ve düşünme, bilinçli deneyim ve felsefe insanın *kendiliğinden*liğini sadece görünüşlerde gösterdiği şekilde belirleyebilir. Onlar insanın özü ile ilgili bilgiyi sadece insanı kültür içinde ve kendi kültürünün aynası olarak kabul etmek suretiyle elde edebilirler.[75] Bütün bunlardan dolayı, "*kültürün gelecekte alacağı hal asla önceden kestirilemez ve bu gelecek onun bugününe ve tarihsel geçmişine bakılarak asla belirlenemez ve felsefe de deneysel bilgimizin bu sınırlarını keyfî olarak aşamaz. Gerçi felsefe eleştirel yoldan kültürün genel yön ve çizgilerini bilmek, insanın biçim verme ediminin kültürü yaratan evrensel ilkeleri üzerine bir kavrayışa ulaşmak ister. Ama o asla ...peygamberce kehanetlerde bulunamaz. Özellikle fiziksel varlık ve fiziksel oluşumlar değil de insan eylemleri söz konusu ise.*"[76]

Kültürün sembollerini, daha doğrusu kendisi sembolik formlardan oluşan kültürü anlamak, kavramak için, doğrudan sembolleri bilgi nesnesi haline getirmek, daha önce ifade edildiği gibi, aslında doğa bilimcinin doğadaki bir nesne ile karşı karşıya gelip, onun bilgisini elde etme çabasına benzer. Ancak burada sırf akıl kategorileri yeterli olmaz. Doğal nesneler kendinde oldukları haliyle kendilerini özneye verir. Bilen öznenin de kendi imkânları ile nesneden bilgi içeriği alabilmesi söz konusudur. Fakat kökleri/kaynağı itibariyle kendi bağımsız varoluşuna sahip olmayan kültür nesneleriyle, yani varolmuş olmakla bütün yetkinliklerini kazanmayan, bilinçte gerçek anlamlarına kavuşan sembolik formlarla bir nesne gibi karşı karşıya gelip onların bilgisini elde etmeye çalışmak yeterli bilgi sağlamaz. Çünkü kültürel semboller *bilincin dilde, sanatta, mitosta oluşturduğu işaretler*dir[77] ve bilincin onlara verdiği ya da onlara

---

[75] **Formproblem und Kausalproblem,** s.101-102
[76] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.191
[77] **Die Sprache,** s.41

bilinçte tahsis edilen anlamla yüklüdürler; bu anlamdan özsel nitelikleri itibariyle ayrılamazlar.

Kültürel olgulardan tümevarımla mutlak ve kesin, geçerli sonuçlar çıkarılamaz. Elbette belli bir kültür alanına ait olgular için kesin olarak somut malzemeye dayanmak gerekir. Ama bu tasvirlerden hareketle soyutlamalara gidip olguları teorik bir sistem içinde birbirine bağlayamayız; parçaları kesin uyumlu, illiyet bağıyla bağlanmış bir sistem düşüncesine ulaşamayız. Doğada tek bir olayın bile yasayla örtüşmesi beklenir. Veya tek bir olgu, ilgili olduğu kavram altına yatırılır; ama kültürde bir olgunun genel belirlemelerle mutlak bir örtüşmesinden söz edilemez; bir olgu, bir metali *altın* kavramı altına yatırdığımız şekilde kavram altına yatırılamaz. Bu bakımdan da, "*...altının, bildiğimiz bütün şartları gerçekleştirdiğini görürüz. Leonardo da Vinci ve Aretino Marsiglio, Ficino, Machiawell, Michelangelo ve Cesare Borgio'yu* ***rönesans insanı*** *olarak gösterirsek, bunu yapmakla, onların hepsinde birbirine uygun düşen, kesin, içerik açısından sabitleşmiş tek tek ayırıcı özellikler bulunduğunu söyleyemeyiz.*"[78] Kültürel olgular bireyin eylemlerinden ayrı düşünülemeyeceği için, her bireyde sırf tekbiçimli-basılı gibi ortaya çıkmaz. Buradan hareketle de onları birbirinden apayrı ve ilişkisiz olarak göremeyiz. Çok-biçimli ve farklı gibi görünen kültürel olgular kültürün genel anlamda ortak niteliğini oluşturur. Burada söz konusu edilen şey, olguların değil, anlamların ortaklığıdır. Bu ortaklık da tek tek kültürel gerçekleşmeleri kendi çerçevesinde tutar ama, mutlak bir sınırlayıcılık ve belirleyicilik taşımaz. Burada tekrar rönesans insanı örneğine dönelim. Cassirer'e göre rönesans insanını belirleyen şey, "*...birbirleriyle belirli bir düşünsel ilişki içinde bulunmaları; onların hepsinin kendi tarzlarında rönesans kültürü ya da rönesans* ***ruhu*** *diye adlandırdığımız şeyin inşasında rol oynamalarıdır. Bununla ifade edilmek istenen, varlığın birliği değil, yönelimin birliğidir. Tek tek bireyler birbirleriyle aynı ya da benzer oldukları için değil, ortaçağa karşı yeni ve rönesansın kendine özgü anlamı olarak kabul ettiğimiz bir ortak göreve katkıda bulundukları için bir takım teşkil ederler.*"[79]

Benzer şeyler kültürün tümü için de söylenebilir. Kültürün tek tek unsurları varlıkları itibariyle aynı veya benzer oldukları için değil, kültürün bütününe, ruhuna katkıda bulundukları için kültürel unsurlar olur. Bunu belirlemek için tasvir ve emprik

---

[78] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.72
[79] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.73

inceleme değil; soyut analiz ve sentez gereklidir. "*Sentez için ihtiyaç duyduğumuz değişmezlik, ayırıcı özelliklerle ya da yasalarla değil, anlamlarla ilgilidir. Kültür ne kadar sürekli gelişir ve ne kadar çok tekil alana ayrılırsa, o kadar zenginleşir ve anlamların bu dünyası çok ve çeşitli biçimlenir.*"[80] Cassirer'e göre "*Wölfflin **klasik** ve **baroktan** konuştuğunda, her iki kavram onun için estetik nitelikli ya da standartlaştıran anlama değil, sadece tasvir edici anlama sahiptir.*"[81] Başka bir ifadeyle, kültürdeki kavram genel bir niteliği tasvir eder ve onun farklı öznelerde, onların eserlerinde gerçekleşmesi kültürün zenginleşmesi olur. Oysa doğadaki olgu ve kavramların bu anlamda bir temsilinden söz edilemez. O zaman kültürel olguların türe ve çağa göre ortak nitelikler taşıması açık gibidir. Klasik ve barok üslup bu anlamda, ortak dünyanın parçalarıdırlar. Diğer yandan ise onlar iki farklı formdur. "*Burada mevcut olan farklılık, farkı millî ya da kişisel farklılığa bağlamak suretiyle çok fazla yakalanamaz. Millî ya da kişisel farklar çizgisel ya da resimsel üslubun gelişiminde kendi rolünü oynar. Fakat millî ve kişisel farkların varlık biçimi bu üslup tarafından değiştirilmez. Bu varlık biçimi daha ziyade tamamen farklı devirlerde, tamamen farklı millî kültürlerde ve farklı sanatçı bireylerde belirgin canlılık kazanabilen bir şeydir.*"[82] Üslup veya form daha geniş bir şeydir; bireyler ona kendilerince katılabilirler. Bu ayrı formlar -mesela sanat alanında çeşitli üsluplar- sırf nesnel ya da sembolik farklılıktan ibaret olamaz. Her ayrı formda kendine özgü dünya görüşü, belirli bir düşünme ve anlatma sistemi vardır.

Cassirer insanın varoluş ve kültürünün etki çevresinde birdenbire yeni bir şeye rastlar. Bir diğerinden ayrılması mümkün olan bütün kültür formları doğal, refleksif tepkiler gibi iradesiz reaksiyonlar değil, aksiyonlardır. Onlar kendi içimizde ve bizde vuku bulan yalın olaylar değildir; aksine, onlar adeta türe özgü dinamik hallerdir ve bu dinamizmin kullanılması vasıtasıyla kültürün; dinin, sanatın, dilin dünyası kurulur.[83] "*Biz dilin kelimeleriyle, güzel sanatların ve şiirin şekilleriyle, müziğin formlarıyla, dini inanmanın ve tasavvurların ürünleri ile yaşıyoruz ve sadece bunların içinde bir diğerinden **haberdarız**.*"[84]

---

[80] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.75
[81] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.64
[82] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.61
[83] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.51
[84] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.75-76

Bu noktada kültür dünyasının temel unsurlarının tasvir edildiği görülmektedir. Öncelikle kültür formları, öznede gerçekleşmek suretiyle kültürün dünyasını kuran aktif ifade formlarıdır. Özne onlar tarafından çevrelenmiş haldedir. Bu, biyolojik anlamda yaşantıdan ibaret değildir. Buradaki yaşantı, organik alemde başlayan hayatı zihinsele yükselten bir yaşantıdır. Yani kültürde formlar, formların dünyası, yaşantı, özneler ve eserler bir arada bulunur.

Kültürde ilk planda ve en somut olarak karşımıza, kültür eserleri diye adlandırılan nesneler çıkmaktadır. Hangi nesne bir kültür nesnesidir? Bu nesneye doğadaki herhangi bir nesne gibi mi yaklaşmak gerekir? O nesne geçmiş çağların kültürü ile ilgili bize birşeyler taşır mı?

Cassirer bir kültür nesnesinin, bütün diğer nesneler gibi mekan ve zamanda kendi konumuna, kendi buradalığına ve şimdideliğine sahip olduğunu ifade eder. Kültür nesnesi oluşur ve yavaş yavaş akıp gider. Biz bu burada ve şimdiyi, bu oluşma ve akıp gitmeyi tasvir ettiğimiz kadarıyla, fiziksel belirlemelerin çerçevesini aşmak zorundayız. Fakat diğer taraftan kültür nesnesinde fizikselin kendisi yeni bir fonksiyon içinde görünür. Nesne sadece *olan* ve *oluşan* değildir. Ayrıca bu varlık ve oluşta bir başka şey ortaya çıkar. Fiziksel olanla yer değiştirmeyen, aksine, fiziksel olanda ve fiziksel olanın içinde cisimleşen bir *anlamın* bu ortaya çıkışı, *kültür* adıyla işaret ettiğimiz bütün içeriklerin ortak durumudur.[85] Kültür eserlerinde tür ve üretim anlamında bitmişlik, sona ermişlik, varlığın en son olgunluğuna erişmişlik yoktur. Sayısız insan sayısız eser üretebilir. Bu anlamda kültür imkânlar alanıdır ve üretimlerin hepsi kendilerine özgüdür. Bu sebeple kültür alanı canlı ve dinamiktir; gelişme özelliği taşır.

İnsanın var olduğu her yerde anlam taşıyan üretimler mevcut olabilir. Kültürün bütün ürünleri bir defada olup biten ve tamamlanan, kendi tamlığını taşıyan ve salt kendilerinden ibaret olan şeyler değildir. "*Ürünler kendilerini ortaya çıkaran ruhsal sürecin tortularıdır.*"[86] Fakat sırf bu özellik bir ürünün niteliklerini oluşturmaz. "*Fiziksellik, ruhsallık ve tarihsellik gerçekten zorunlu olarak kültür nesnesi kavramına aittir. Onlar kültür nesnesini inşa eden üç unsurdur. Bir kültür nesnesinin her zaman fiziksel-somut bir dayanağa ihtiyacı vardır. Resim beze, heykel mermere, parşömen ya*

[85] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.43
[86] **Formproblem und Kausalproblem,** s.98

da kağıda yazılmış olarak bulduğumuz her tarihi belge harflere yapışıp kalmıştır."[87] Yani fiziksel temele dayanmayan ya da "*...muhtaç olmayan **düşünsel** şey yoktur. Düşünsel sadece, ancak herhangi bir biçimde duyularla algılanabilir-somut olanda kendini gösterirse ve bu gösterimde cisimleşirse mevcut olur. Din, dil ve sanat; bunların hepsi sadece bizim tarafımızdan oluşturulan kendi anıtlarında kavranılabilir şeylerdir. Bu anıtlar kendilerinde soyut, dinsel, dilsel, sanatsal bir anlamı yakalayabileceğimiz semboller, tarihsel eserler ve hatıralaşmış anıtlardır. Ve şimdi bu birbiri içindelik bir kültür nesnesini anlamamızı sağlar.*"[88]

Cassirer'e göre fiziksel, tarihsel, psikolojik kavramlar bir kültür nesnesinin tasviri içine girer. Bu tasvirde karşılaştığımız problem, bu kavramların içeriğinden ibaret değildir; kavramları düşüncede bir araya toplamamızı ve yeni bir bütünlük, kendine özgü bütünlük halinde birleştirmemizi sağlayan sentezden ibarettir. Bu sentezi yeterince açıklamayan her inceleme biçimi eksik kalır. Bir kavramsal basamağa doğru ilerleme, parçaları kapsayan değil, parçaları bir araya getiren ve birliktelik oluşturan incelemeye bağlıdır. Bundan dolayı her kültür nesnesinde fiziksel, psikolojik ve tarihsel bir yön bulunması inkar edilemez. Onların birbiri ile etkileşimini, karşılıklı *birbiri içine nüfuz etmeleri*ni yakalamak gerekir. Bu unsurlar dışlanırsa, kültür nesnesi kendine özgü anlamı içinde bize kapalı kalır.[89]

Kültür geçmişten bugüne nasıl etkili olur?

"*Geçmişe ait bütün yalın bilgiler, eğer bu bilgide taklit hafızasının güçlerinden başka hiçbir güç etkin olmazsa, bizim için **bir tablo üzerindeki ölü resim** olarak kalır. Olgular ve oluş süreçlerinde hafızanın anı olarak sakladığı şey, ancak, olanı ruhumuza eklememiz ve iç dünyamızda dönüştürebilmemiz suretiyle tarihsel hatıra haline gelir.*"[90] Yani kültür değerleri yaşanılır hale geldiği, içselleştirildiği sürece gerçekten kültür değerleri olur. Onlar bizim dışımızda ve kendi tözel varoluşlarına sahip ideler ya da eserler olarak görülürse, herhangi bir doğa nesnesinden daha fazla anlam taşımazlar. Bir kültür nesnesini meydana getiren fiziksel, ruhsal ve tarihsel oluş halinin, nesnenin kendine özgü anlamını bir arada taşıyor olması, o nesneyi doğa nesnesinden ayırır. "*Geçmiş bir kültür bize sadece belgelerde ve anıtlarda bu şekilde kendini*

---

[87] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.57
[88] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung** s.42
[89] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe** s.57
[90] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.77

gösterir. Fakat bunların hepsi aynı zamanda doğru kavranması ve okunması için iki yönlü bir yorumlama ister. Eser tarihsel olarak kendi zaman diliminde belirlenmeli, yaşı ve kaynağı sorgulanmalı, bizim tarafımızdan herhangi bir şekilde hissedilebilir olan belirli bir ruhsal temel zihniyet ifadesi olarak anlaşılmalıdır."[91] Geçmiş kültürü yansıtan veya o kültürün ürünü olan eserlerden, onların arkasında somut, doğa bilimsel kesinlikte nedenler arayarak, eserlerin içinde doğduğu kültür hakkında kesin bilgiye ulaşılamaz. Çünkü eser varlık itibariyle mutlak olarak bizim dışımızda olmasına ve kendine özgü düşünsellik taşımasına rağmen, onu bu dışımızda oluş hali içinde bir nesne olarak bilmeye çalışmamız durumunda, eserle özel bir ilişki kuramayız. Onun neyi ifade ettiğini; daha doğrusu bir zihniyet, kavrayış biçimini yansıttığını bilmeksizin ve ifade ettiğini kendi iç dünyamızda hissetmeksizin, eseri sadece tasvir edebiliriz. Eserin salt fiziksel olarak kavranışı; başka ve daha geniş ifadeyle, bir kültürün sadece algılanabilir yaşantı unsurları ile algılanışı, onun düşünsel içeriğini bize taşıyamaz. Kültür ya da kültür eseri insan evreninde, insanın düşünsel biçimlendirmelerinde oluşur ve farklı formlarda başka öznelere ve geleceğe nakledilir. *"Gerçekten geçmişten anı olarak sakladığımız şeyler belirli tarihsel anıtlardır. Resimde ve demirdeki, söz ve yazıdaki* ***anıtlar****. Bu anıtlardaki belirli hayat formlarını tanıyabilmenin yanında, anıtlar sayesinde bu formları kendimiz için üretebileceğimiz sembolleri görebilirsek, bu anıtlar bizim için ancak o zaman tarih olur."*[92]

Kültürün tarihselliğinin bir anlamı, şimdiki yaşantının köklerinin tarihte oluştuğu ve bugüne formlar içinde nakledildiği ise, diğer anlamı, önceki çağların adeta tıpkıbasım gibi şimdiye taşınmadığıdır. Çünkü yaşantı dinamik, çok-çeşitlidir; sürekli üretimle zenginleşerek kültürü geleceğe taşır. Bu durum, değişimi de beraberinde getirir. Ancak bu değişim geçmiş ile kopuş halinde gerçekleşmez. *"Geçmişin gerçekten büyük kültür çağları, geçmiş bir zamanın şimdiki zamana uzanan tanığı olarak bir göçmen kayaya benzemez. Büyük kültür çağları ruhsuz nicelikler değil, tekrar ortaya çıkabilecekleri ve yeni etkileşimlerde kendini gösterebilecekleri belirli bir anı sabırla bekleyen olağanüstü potansiyel enerjilerin yoğunlaşmasıdır. Öyleyse burada oluşmuş olan, yaratıcı sürece yalın biçimde aykırı düşmez ya da bu sürecin karşısında bulunmaz. Formu* ***hareketsizlik ile donanmaktan*** *koruyan yeni yaşantı daima* ***basılı formun*** *içine*

[91] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,**s.57
[92] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.77

akar."[93] Tek bireyin eylemi kültürün formlarındaki değişiklik anlamına gelmez. Formlardaki değişimler aynı yönde gerçekleşen sayısız fiillerden anlaşılabilir. Tek bireyin fiili bireysel beceri olmanın ötesine taşıp bir form içinde oluşmuş eser haline gelmişse, bu fiil ve eser kültür formlarına katılmış ve formlar vasıtası ile sürüp gidiyor demektir. Eser, temelinde varlığın yoğunlaşması olan ama bu yoğunlaşmada da kendi orijinalliğini gizlemeyen insanî bir eylemdir. Eseri ortaya çıkaran irade ve güç, eserin içinde yaşamaya ve etkin olmaya devam eder, daima yeni üretimlerin sebebi olur.[94]

Kültürde yeniden üretimlerin niteliği önemlidir. Cassirer'e göre bir kültür unsurlarının başka kültüre dıştan aktarımı, aktarım yapılan kültürde yeniden doğuş değildir. Gerçekten yeniden doğan kültür hem aşamaları, hem de taşıdığı nitelikler bakımından öncekinden farklıdır. Yeniden doğan kültürde eskinin derin kavranışı, eskinin bakış açısıyla yeninin kendine özgü sentezi oluşur. Eski yenideki düşünsel inşa için kullanılmaz. Bu süreç sonsuzdur ve eski, bu süreçte tekrar tekrar keşfedilir. Herkes farklı bir eski tasarlar. Böylece çıkan çizgi eskiden farklı, yükseliş çizgisidir. Eskinin farklı yorumları arasında doğrudan içeriksel özdeşlik söz konusu olamaz. Bu süreçte özdeş olan şey, eskiyi yeniden keşfeden herkes tarafından, eskinin, yararlanılan eşsiz bir güç kaynağı olarak hissedilmesidir.[95] Cassirer yeniden doğuş olmayan dıştan aktarıma 9. yy. rönesansını, eskinin tekrar tekrar keşfine örnek olarak Petrarca, Erasmus ve Goethe'nin antikite kavrayışını verir. Şimdiki zamanda varlığını parlak değil, sıradan bir kültür olarak sürdürmekte olan bir kültür kendi geçmişinde büyük çağlara sahip olsa bile, böyle bir tarihsellik, bu kültürü büyük üretimlerin gerçekleştiği bir kültür haline getiremez ve ileride de böyle bir gerçekleşmenin mutlak bir temeli ve nedeni olamaz. Fakat böyle bir geçmişin varlığı bir imkân alanıdır. Başka bir ifade ile, büyük üretimlere aday olacak bir kültür, geçmişinde büyük çağlar yaşamış olmalıdır. Geçmişi yeniden ve zenginlik içinde keşfeden sayısız bilinçler, böylece yeniden doğuşu gerçekleştirirler.

Bir kültüre başka bir kültürden yapılan yoğun aktarımlar o kültürü büyük kültür haline getiremez. "*Bir kültür diğer kültürün merkezine, bu kültürün kendine özgü formuna nüfuz etme istek ve yeteneğine sahip olmaksızın, ondan sadece belirli içerikleri*

---

[93] **Die Tragödie der Kultur** s.112-113
[94] **Die Tragödie der Kultur,** s.127
[95] **Die Tragödie der Kultur,** s.112

aldığı sürece, henüz daha verimli karşılıklı etkileşim görülmez. En iyi ihtimalle, tek tek kültür unsurlarının dıştan bir aktarımıyla yetinilir. Fakat bu, gerçekten şekillendiren kuvvetlere ya da motivlere dönüşmez."[96] Somut olan unsurlar aktarılabilir ve bilfiil aktarım, öncelikle şeklî olarak yapılan bir şey olur. Bir kültürde karşılaşılan somut olgular; eserler, yaşantı tarzları o kültürün özü değildir. Bu noktada görünüş ve gerçeklik ayırımı zorunlu hale geliyor gibidir. Bir kültürün kendine özgü formu, onun merkezi o kültürün gerçekliği olarak kabul edilirse, bu kültürde karşımıza çıkan somut olgular, eserler ve yaşantılar formun bireysel gerçekleşmelerinden ibaret olur. Forma nüfuz etmeyen bir aktarım ve aktarımın algılanışı sadece bir fiildir ve yani üretimlere zemin hazırlayamaz. Belki aynı durumu aynı kültürün geçmişteki eserlerinin şimdiye aktarımı ile ilgili olarak da geçerli kabul edebiliriz. Cassirer'e göre *"geçmiş bir kültürün **yeniden doğuşu** ...hiçbir zaman sırf alma hali değildir. Yeniden doğuş geçmiş bir kültüre ait olan motiflerin yalın devamı ya da yükselişi değildir... Bütün klasik çağların eski büyük sanat eserleri ne kadar taklit edilse de asla erişilemeyen örnekler kabul edildi. Fakat dünya tarihinin gerçek ve büyük uyanışları salt alıcılık halinin değil, daima kendiliğindenliğin büyük zaferi oldu."*[97]

3.3.Kültürde Özne-Eser-Bilinç İlişkisi

Yaşanan bir ruhsal sürecin tortusu olan eser hem bireysel üretim olması sebebiyle, hem de kendini oluşturan sürecin, o süreç devam ettiği halde, adeta donmuş hali olması dolayısıyla, canlı ve akıcı olan kültürün daima gerisinde kalır. Bunun yanında bir de eserle karşı karşıya gelen özneler vardır. *"Bir kültür eserinin yeniden benimsenmesi ve oluşturulmasıyla mevcut kılınması sürecinin özü, belki, bireyin değil, bütün çağlarda sürece katılan iki öznenin olduğu yerde açık biçimde ortaya çıkar."*[98] Adeta mekansal bir çatlak vasıtasıyla ayrılan ve buna rağmen aralarında bu uzaklığı bozmadan, uzak bir etkileşim biçimi gerçekleşen kendisi için varolan nesneler olarak ben ve sen, her ikisi, şimdi artık bağımsız şeyler ya da varoluşlar olarak tasvir edilemez. Bununla birlikte sen kadar ben, ancak *bir diğeri için* olan olarak karşılıklı fonksiyonel bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunurlarken var olurlar. Ve kültür olgusu bu karşılıklı

---

[96] **Die Tragödie der Kultur,** s.112
[97] **Die Tragödie der Kultur,** s.111
[98] **Die Tragödie der Kultur,** s.111

şarta bağlılığın açık ifadesi ve reddedilmez kanıtıdır.[99] *Öznelerarası dünya* olarak kültürde salt *birey* değil, kültüre katılan özneler ön plana çıkar.

Cassirer'e göre özneler ortak eylemi birlikte gerçekleştirmek suretiyle bir diğerini tanırlar ve kültürün inşa edildiği farklı form dünyalarının ortamında birbirinden haberdar olurlar. Burada da birinci ve etkili adıma, *ben*den *sen*e geçiş adımına algıyı katmak gerekir. Fakat nesnel bilgi için yalın *izlenim*, salt duyumlama nasıl yeterli değilse, bu iş için de pasif ifade yaşantısı yeterli değildir. Gerçek *sentez* ancak tipik form içinde her dilsel anlaşmada önümüzde gördüğümüz aktif karşılıklı değiştirme içinde ortaya çıkar.[100] Düşünen aklın dışlaştırdığı şey karşısındaki durumunda ve dışlaştırmasının devamında, direnen varlık olarak yaratıcı süreç içinde donan eser bulunmaz; tersine, eseri kendi hayatına katmak ve böylece onu doğduğu asli ortama tekrar geri götürmek için alan özne, *sen* bulunur. Karşı taraf *ben*le ortaya çıkmadığı sürece çember kapanmaz. Bir eser ne kadar anlamlı, ne kadar zengin içerikli, kendinde ve kendi odağında ne kadar tutarlı olsa da, yine de bir geçiş noktasıdır ve öyle kalır.[101] Hem eseri oluşturan ve onu algılayan özneler, hem de eser birbirinden ayrı düşünülemez. Özellikle eseri algılayan özne, kültürel yaşantıyı gerçekleştiren özne olarak, eylem içindedir.

Eylem her şeyden önce kendi özel etkisi içinde tanınabilir ve insan sahip olduğu olanakların bilincine eylemde varır. İnsan hiç de tam olarak belirlenmiş, açıkça sınırlanmış bir olanaklar çevresi içinde bağımlı değildir; tersine o, her zaman kendi belirlenmişliğinin üstüne çıkarak yeni olanaklar arar ve yaratır. Bu arayış ve yaratış gerçek anlamıyla büyük, gerçek anlamıyla üretken bireylerin edimleri olarak karşımızdadır. Tam da bu yüzden, insan kültürünün kaderi ve geleceği hep bir belirsizlik içindedir. Çünkü bu belirsizlik bizim özgür olmamızla ilgilidir.[102]

Burada söz konusu edilen insan sırf bireyliği içinde insan değil, kültür içindeki insandır. "*Bir özne başkasına geçmek suretiyle bilinir ya da anlaşılır kılınamaz. Aksine; özne başkasıyla aktif bir ilişki içine girmek suretiyle onu bilinir ya da anlaşılır kılar. Bu, her düşünsel bildirimin anlamıdır; bu da kişiye açılımın, önceden üretimle ilgili salt*

---

[99] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.49
[100] **Naturbegriffe und Kulturbegriffe,** s.75
[101] **Die Tragödie der Kultur,** s.110
[102] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.191

eşitlik içinde değil, belirli süreçler içinde toplum istediğini gösterir."[103] Dilden örnek veren Cassirer insanların birbirini anlamasını daha başka bir açıdan ele alır. İnsanlar birbirini, şeylerin işaretini gerçekten vermek suretiyle değil; yeterince ve mükemmel olarak aynı kavramı belirleyip ortaya koymak suretiyle değil; tersine, karşılıklı olarak birbirinde kendi duyusal tasarımlarını ve içsel kavram üretimlerinin zincirlerinin aynı parçasına temas etmek suretiyle anlar.[104]

Kültür içindeki özneler arası ilişki, öznelerin eşit kültürel üretimiyle değil, kendilerini birbirlerine açma süreçleriyle; yani içsel, düşünsel olanı nakletme, paylaşma süreçleriyle ve bu süreç içinde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, öznelerarası aktif ilişkinin olduğu toplumsal ortam kültür içindeki öznelerin eylem ya da yaşantı zeminidir ve "*...çeşitli kültür formlarında, dil, din ve sanatta yaşantının gösterdiği yoğunlaşma, daha sonradan, benin kendi gerçek doğası vasıtasıyla talep etmesi gereken şeye karşıtlık teşkil etmez; tersine, bu yoğunlaşma benin kendi özünü kendinde bulması ve anlaması için bir temel oluşturur. Burada ...çok karmaşık bir bağlam görülür. Bene kendi etkinlik çevresinden dışarı çıkmayı nasıl başardığını ve ona yabancı bir diğer etkinlik çevresine nasıl sıçrayabildiğini soramayız.*"[105]

Cassirer iki etkinlik çevresinin, *sen*in dünyası gibi *ben*in dünyasının kültür formlarında ve bu formlar sayesinde ilk defa kurulduğunu ifade eder. Sarsılmaz, aynı şekildeki bir sen ile bağlantıda barınan ve adeta kendi etkinlik çevresine dışardan nüfuz etmeye çabalayan kendi içine kapalı ben yoktur. Böyle bir tasarımdan hareket edilirse, bu tasarımın talebinin gerçekleştirilemez olduğu görülür.[106] Çünkü kendi içine kapanmışlık kendi dışına çıkmamayı ifade eder. İçeri kapanmışlığın, dışarı çıkma anlamına gelen sen bağlantısı içinde varolması mümkün değildir. Kültür içindeki özne sırf bireyliğinde kendi tamlığını ve yetkinliğini bulmuş bir özne değildir; o ilişki içinde olmak zorundadır. Bu yüzden de Cassirer iki cevher şeklinde varolan ben ve senden hareket edilmemesi, bunun yerine ben-sen arasında dil ya da herhangi bir kültür formunda gerçekleşen karşılıklı alışverişin merkez noktasına yerleşilmesi gerektiğini düşünür. Böyle olduğu takdirde, her varlığın kendi yerine bağlanıp kalması sonucu diğeri için anlaşılmaz olması endişesi kaybolur. Ona göre, dilin kullanımında, sanatsal

---

[103] **Die Tragödie der Kultur**, s.108
[104] **Die Sprache**, s.104
[105] **Die Tragödie der Kultur**, s.108
[106] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung**, s.50

anlayışta, araştırma ve düşünme sürecinde her zaman kendine özgü bir etkinlik kendini gösterir; bu, başlangıçtaki durumdur. Ben ve sen aynı zamanda bir diğerinden kendini ayırmak için önce ona boyun eğer; onlar ifadenin bütün türlerinde, dilde, düşüncede, sanatta bu şekilde birlikte bulunurlarken birbiri içinde ve birbiriyledir.[107]

Burada benin, senin veya kültür formlarının birbirine kapalı ve birbirinden bağımsız varoluşa sahip olmadıkları; onların hepsinin birbiriyle aktif ilişki içinde oldukları; daha doğrusu yaşantı içinde bu birlikteliğin gerçekleştiği sonucuna varmak gerekir. Ne karşımızda bir defa inşa edilmiş, kendi başına var olan nesne gibi bir kültür formu, ne de nesneyi bilen özne gibi kendi imkânlarını kendinde taşıyan salt bir özne vardır. Kültür içindeki öznelerde, nesne dünyası içindeki öznelerden daha farklı bir ilişki biçimi vardır. Özellikle eser söz konusu olduğunda, ilişki daha özel bir hal alır. *"Çünkü biz, alıcılar eseri ölçerken, eseri üretenin kendi eserinde kullandığı aynı ölçüleri kullanmayız. Onun azlık gördüğü yere bir aşırılık sıkıştırırız. Onun içsel yetersizlik hissettiği yerde, tümüyle benimseyeceğimize inanamayacağımız bitmez tükenmez bir duygusal yoğunluğun etkisinin arefesinde bulunuruz. Her ikisi de aynı yetkinlikte ve aynı zorunluluktadır. Çünkü eser ancak bu kendine özgü karşılıklı etkileşimde kendi gerçek görevini gerçekleştirir. O, hazır içeriği birinden diğerine taşımak suretiyle değil, diğerinin etkinliğini birinin etkinliği vasıtasıyla tutuşturmak suretiyle, ben ve sen arasında aracıya dönüşür. Ve bundan, gerçekten büyük kültür eserlerinin niçin hiçbir zaman kesin olarak katılaşmış, bu katılaşmada zihnin özgür hareketini sınırlayan ve durduran yoğunlukta bir şey olarak karşımızda bulunmadığı anlaşılır. Onların içeriği sürekli yeniden benimsenerek ve böylelikle daima yeniden oluşturularak yalnız bizim için mevcut olur."*[108]

"Eser ben'e bitişik olan ***kesinlik*** *değildir; aksine, bir ben-kutbundan diğerine götüren köprüdür. Bu noktada eserin gerçek ve önemli işlevi bulunur. Kültürün yaşantı süreci artık, bu gibi uzlaşmaların ve geçişlerin oluşmasında, kültürün bitmez tükenmezliğinden ibarettir."*[109] Her kültürün, belirli düşünsel sembol dünyalarının, belirli sembolik formların içinde kendini göstermesi, nesnel gerçeklik ya da doğal dünya ile ilişkinin koparılması anlamına gelmez; aksine, bunun bilincinde olmak

---

[107] **Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung,** s.51
[108] **Die Tragödie der Kultur,** s.111
[109] **Die Tragödie der Kultur,** s.110

hayatın içeriğini gerçek formuna yükseltir.[110] Bilincin içerikle ilişkisinde ona ve kendine değişen bir düşünsel anlam vermesi durumu, *ben*in kendi sembol dünyası ne kadar çok farklılaşırsa, o kadar çok belirgin ve zengin olarak ortaya çıkar. Ben şimdi sadece aslî bir oluşturma etkinliği uygulamaz; ayrıca bu etkinliği derinden derine anlamayı öğrenir. Ve böylelikle *öznel* ve *nesnel* dünyanın sınırları gerçekten açık ve keskin biçimde ortaya çıkar.[111]

Kültürün sembol dünyası ne kadar zenginse, birey/özne de kendi dünyasını o kadar geliştirme imkânına sahip olur; özne kendine ve hayata o kadar çok zengin anlam verebilir veya hayatı zengin anlamlılık içinde kavrayabilir. Gerek kültürel olgular, gerekse nesne dünyasının yeri, bilinçte çok boyutlu biçimde yer alır. Hayatın içeriği sırf nesnel bir şey olarak kavramanın/bilmenin konusunu teşkil etmez. Bilinç burada ikili bir çaba içinde görünür. Hem oluşturma, hem bu etkinliği anlama, sırf öznel olmanın dışındadır. Çünkü birey kültürün semboller dünyasının bir gerçekleştiricisidir. O, kültüre yeni semboller ekleyebilecek etkinlik içindedir. Bireyin öznelliği kültüre, kültür içindeki bireye has öznelliktir. Gerek yaşantıdaki, gerekse bizzat nesne üzerindeki somut etkinliklerde, özne, somut olan şeye düşünsellik ekler. Bu, öznel dünyanın sınırlarıdır. Öznenin düşünsellik ekleyemediği nesnel olgular ise nesnel dünyanın sınırlarını oluşturur. Bu açıdan düşünüldüğünde, mesela insanın kendine özgü mimarî üslûpla inşa ettiği yaşama çevresi somut ve nesnelerden ibaret olmasına rağmen, onun öznel sınırları içindedir. Halbuki üzerinde biyolojik anlamda davrandığı doğa, nesnel dünyayı oluşturur.

Cassirer kültür bilincinin; yani insanın kendi dünyasını nesneler dünyasından ayrılmış şekilde ve kendini kültür içinde kavrayışının başlangıcı olarak, kültür mitlerinin oluşumunu görür. Bilincin doğa mitlerinden kültür mitlerine geçişi ve dünyanın ya da nesnelerin oluşumu probleminin geri planda kalması, insanî kültür zenginliklerinin kaynağı probleminin öne çıkması sonucunu doğurur. Bu zenginlikler mitik bir güç tarafından verilmiş kabul edilse de, bu güç bir doğa gücü değil, kültür kahramanı olarak tanınmaya başlar. Bu anlamda ayin, kültürün gelişiminin geçiş noktası haline gelir. Çünkü ayin doğa nesnesi değil, bir direniştir. Mitik semboller ben ve dünyanın *ortak mülkiyet paylaşımı*nın gerçekleşmesine hizmet eder. Bu paylaşımda ben

---

[110] **Die Sprache**, s.50-51
[111] **Die Sprache**, s.23

ve dünya arasına bir kutsal varlık yerleştirilir ama, ben, insanın gerçek *kendisi*, ilahî bende dolambaçlı olarak kendini bulur.[112]

Alet yapımını, toprağı işlemeyi bir armağan olarak insana veren doğaüstü gücün karşısında yapılan ayinin anlamı ve bu gücün kültür kahramanı olması, genel olarak kültür bilincinin insanın kendini keşfi haline gelmesi, ben ve dünya arasında kurulan yeni sentez, insanın özgürleşmeye doğru attığı adımdır. Cassirer'e göre doğa karşısında ruhun gerçekleştirmesi gereken kurtuluş süreci, zorunluluğun bilinmesi ve kabulüdür. Bu süreç için tek tek *sembolik formlar*; mitos, dil, sanat, bilgi, kendilerinden vazgeçilemeyen temel teşkil ederler.[113] Bu açıdan bakıldığında da, sembolik formlar hem insanın kendine özgü şekil vermeleri, hem de özgürlük bilincinin zemini; doğanın zorunluluklarına karşı insanın kendini gerçekleştirmesidir. "*Kendimize bir erek koyabiliriz ve onu kendimiz için, eylemlerimiz için, kararlarımız için biricik taşıyıcı kılabiliriz. Kuşkusuz bu erek kendisine mutlaka erişileceği konusunda hiçbir garanti içermez. Bu erek olsa olsa bize, ona erişme yolundaki öznel sorumluluğumuzu öğretir. Ve böylece tam da bu noktada, belirlenmişliğimize karşıt bir şey olarak özgür istencimiz olumsuz değil, tam tersine olumlu bir anlam kazanır. ...İnsan eylemi her zaman kendi özgür yoluna sahiptir. İnsan kendi gücünden ve kendi sorumluluğundan hareketle kararlarını üreten özgür bir varlıktır ve en önemlisi, ancak özgür insan kültürün alacağı yönün ve kültürün geleceğinin, kendi özgür kararlarına bağlı olduğunun bilincindedir.*"[114]

3.4.Kültürün ve Kültür Bilincinin Diyalektiği

Kültür içindeki öznede görülen özgür bilince dayalı eylem ve kültürün formlarının, dünya ile ben arasında kurulan yeni sentez olmasının kabulü, kültür bilincinin ve kültürel yaşantı sürecinin kendi içinde problemsiz, ahenkli bir oluş süreci olduğunu ifade etmez. Kültür bilinci esas itibariyle özgürlük bilinci olarak görülebilir. Ancak hem bu bilinçte, hem kültürde çelişki ve çatışmanın veya diyalektik yapının olmadığı söylenemez. Bu yüzden "*..kültüre karşı seslendirilebilecek itirazlar büyük öneme sahiptir. Kültürün tomurcuklandığı bütünün uyumlu değil, çok kuvvetli iç*

---

[112] **Das mythisch Denken,** s.251-252
[113] **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft,** s.25
[114] **Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme,** s.192

*çelişkilerle dolu olduğu kavranmalı ve kabul edilmelidir. Gerçekten kültür.. ..**diyalektikseldir**; yalın bir olgu, sessiz bir akış değildir. Tersine, daima içine girilmesi gereken ve hiçbir zaman kesin amacı olmayan bir yapıp etmedir.*"[115] Fakat buradaki amaçsızlık salt tesadüfilik ve keyfilik olarak görülemez. Kültürün bütünü, yani kültürü tarihsel süreçte oluşturan ve yaşayan özneler ile tüm kültür olguları bir bütün olarak düşünüldüğünde, kültürde, önceden yapılmış ve gerçekleştirilmesi-ulaşılması herkese adeta görev olarak yüklenmiş bir proje, bilinçli bir plan olmadığı görülür. Bu anlamda kesin amacı olmayan yapıp etmeler içinde, çerçevesi ve aşamaları çizilmemiş olan, ama insanlığın gelişmesini ifade eden bir çizginin varlığı görmezden gelinemez.

Çok kuvvetli çelişkilerle dolu olduğu ifade edilen *kültürün tomurcuklandığı bütün* nedir? Bunu, insanın düşünen, şekillendiren bilinci olarak anlamak daha uygundur. Burada karşımıza çıkan ilk diyalektik, kültür bilincinin diyalektiğidir. Cassirer bu konuda Simmel'ın yorumuna katılır. Kültürün gelişmesi insanlığa daima yeni beceriler hediye eder. Gelişmenin oluşturduğu servetler sürekli miktarda artar. Ama bu oluşumda servetler bizim için yararlanılabilir olmakla son bulur. Yani artık, *ben*in etkili sahipliği haline gelemeyen zenginlikler vardır. Bu zenginlikler *ben* tarafından yakalanamayan ve kuşatılamayan bir salt-nesnellik, maddî-varolan, maddî-verilmiş olan haline gelir. *Ben*in onların çeşitliliği ve ağırlığı altında ezildiği görülür. Ben artık kültürden kendi gücünün bilincini değil, sadece kendi düşünsel güçsüzlüğünün kesinliğini temin eder.[116] Aslında buna, kültürün ağırlıklı olarak maddî alandaki gelişiminin, kültürün içindeki özneye etkisi diye bakmak daha uygundur.

İnsanın kendi üretimi, bu noktada artık onun elinin altında değildir. Bu dünyanın ortasında kendi konumunu düşünen bilinç, kendi üretimi ile karşı karşıya gelir. Aynı karşıtlık kültürel üretim sürecinde de yaşanır. *"Kültür süreci ne kadar fazla ilerlerse, oluşan şey kendini, o kadar çok, oluşturanın rakibi olarak gösterir. Özne kendi eserlerinde sadece kendini gerçekleştirmez; ayrıca en sonunda onun karşısında kırılma tehdidi ile karşılaşır gibi olur. Çünkü yaşantının asıl gerçek ve içten istediği şey, sadece kendi eylemi ve aralıksız akan doluluğudur. Yaşantı, ürün yaşantının sınırlarına çarpıp döndüğü sarsılmaz engellere dönüşmeden, bu içteki mevcudunu dışlaştıramaz. ...İnsanın düşünen bilinci ürünü kabul ya da reddeden diğer kişilerden ve aynı zamanda ürünleri*

[115] **Die Tragödie der Kultur,** s.109
[116] **Die Tragödie der Kultur,** s.105

oluşturan ruhtan bağımsız, kendine özgü bağımsızlık içinde varolmaya devam eden sayısız ürün üretir... Özne... düşünen akıl olarak... donmuş varlığın...formunu, ruhun formu ile nesneye dönüştür."[117] *"Zihnin yaratıcı hareketi, kendinden ortaya çıkan eserinde bir düşman oluşturmuş gibi görünür. Çünkü her üretilmiş olan, kendi doğası gereğince, yeni oluşmak ve ortaya çıkmak isteyen şeyin yer alma hakkını reddetmek zorundadır. Fakat zihnin bu hareketi kendi ürünlerine çarpıp tekrar geri dönünce, ürünlerde parçalanmaz. Zihnin hareketi kendini yeni, bilinmeyen güçleri keşfedecek bir çaba göstermeye ve bunu teşvik etmeye zorunlu hisseder."*[118]

Kültür bilincinin diyalektiği eserle birlikte ortaya çıksa da, kendi ürettikleriyle karşı karşıyalığı, bilinci, önceki durumunu aşmaya mecbur eder. Cassirer'e göre bir kültür eseri karşısında salt alıcılık ve kendiliğindenlik içiçe girer, karşılıklı sebep teşkil eder. Bu noktada tarihsel bir diyalektikten konuşulabilir. Fakat bu diyalektik daha çok düşünsel gelişimin özü/varlığı vasıtasıyla meydana çıktığı ve bu özde derin biçimde temel bulduğu için, kendi içinde asla çelişki taşımaz. Bir özne her ne zaman daima bir başkasında kaybolmak veya kendini bir diğerine bütünüyle vermek için kendini unutmaya hazır olursa, o zaman kendi kendini yeni ve derin anlam içinde bulur.[119] Yani ilk başta derin çelişkilerle dolu gibi görünen kültürün tomurcuklandığı bütünün bu diyalektiği, aslında düşünsel gelişimin özünde temel bulmaktadır; başka bir ifadeyle, zihnin oluşturma hareketi daima ürettiği eserin ötesine geçme eğilimindedir. Bu da kültürün gelişmesi anlamına gelir. Bilincin kendi ürünündeki kendi yerleştirdiği düşünselliğin ötesine geçme çabası, diyalektik bir harekettir.

Bilinç ve eser arasındaki diyalektiğin başka bir boyutu da, donmuşluk anlamına gelen eserin, oluşturma ve biçimlendirme sürecinden geride kalmasıdır. Cassirer'e göre üretilen eser üretenlerin önüne konur konmaz, hayal kırıklığı haline gelir. Eser kendisinin kaynaklandığı asıl sezgiden geridedir. Eserde bulunan sınırlanmış gerçeklik, bu sezgiyi içinde bulunduran imkânların yoğunluğuna aykırıdır.[120] Yaşantının içindeki mevcudiyet ancak ürün ile dışlaşır. Fakat yaşantı ve ürünü oluşturan ruhsal süreç devam etmektedir. O zaman ürün halinde dışlaşan şey, bu sürecin belli bir ânıdır ve üründeki süreç de ürünün oluşmasıyla kesilmiştir. Devam eden süreç içinde ürüne bakan özne,

---

[117] **Die Tragödie der Kultur,** s.109
[118] **Die Tragödie der Kultur,** s.123-124
[119] **Die Tragödie der Kultur,** s.111
[120] **Die Tragödie der Kultur,** s.110

kendi içselliğinin tümünü göremez; aynı zamanda zihnin dış dünyayı formlar halinde biçimlendirme süreci kendi ürününde tutuklu kalamaz.

Zihnin bütün temel formları parça olarak değil, bütün olarak ortaya çıkma; göreli değil, mutlak bir geçerlilik talep etme çabasındadırlar. Ayrıca bu formlar kendi özel alanlarının içine kapanıp kalmazlar; düşünsel hayatın ve varlığın bütünlüğünü ifade etmeye yönelen kendine özgü şekil verme çabası içindedirler. Bu çaba her tek tek yönelimi içinde barındıran, sınırsız olana doğru bir çabadır ve buradan da kültürün çelişkileri ve kültür kavramının karşıtlıkları ortaya çıkar.[121] Ancak kültürde kesintiye uğrama yoktur. Daha önce ifade edildiği gibi, "*kültür yeni dilsel, sanatsal, dinsel sembolleri sürekli bir akış içinde nakleder*"[122]; ayrıca kültür sessiz bir akış da değildir. O zaman karşımıza, diyalektik bir yapı içinde sürekli akan ve bütüne yönelen, kendi içine kapanmamış, geçerlilik talep eden zihinsel formlardan oluşan bir kültür tablosu çıkmaktadır. Yani kültür bilincinin kendisinde, kültür içindeki özne ve ürün arasında olduğu gibi, kültürün bütünü içinde de diyalektik mevcuttur. Esasen zihnin temel formlarının bütüne yönelen ve mutlak geçerlilik talep eden çabası, hem sırf kültür bilincinin, hem de kültürel yaşantının diyalektiğine işaret eder.

Eğer kültür tekbiçimli formların sonraki özneler tarafından aynen kabulü ve gerçekleştirilmesinden ibaret olsaydı, hem kültürde bir gelişmeden, hem de kültür içindeki öznenin yapıp etmelerinden söz edilemezdi. Bu durumda da öznelerin yegane fiilleri, kendilerinden önce mevcut olan ve önlerinde buldukları formlara uymaktan ibaret olurdu. Cassirer kültür içeriği-özne ilişkisi konusunda Simmel'a katılır. İçerikler *bene* herhangi bir zamansallığın, mekansallığın, düşünselliğin dışında hediye edilmişlerdir; yani gerçekleştirilmek istenen içerikler yalnızca insana ait değildir. Onlar aynı zamanda toplumsal, metafiziksel, soyut ve ahlâkî olan diğer dünyalardan birinin içerikleridir ve o dünyalarda başka form ve anlam ilişkilerine sahiptir.[123]

Kültür içerikleri sırf düşüncede kalan şeyler değildir. Sırf düşüncede kalan bir kültür olmadığına göre, kültür, zihinsel biçim verişin duyusal olarak algılanabilir formlar halinde dışlaşmasıyla oluşur. Herhangi bir biçimlendirmenin kendi kendinde ve kendi içine kapanmış olarak ortaya çıkması düşünülemez. Öznelerarasılığın oluşması

---

[121] **Die Sprache.** s.12-13
[122] **Die Tragödie der Kultur,** s.86
[123] **Die Tragödie der Kultur,** s.106

biçimlendirmenin nesnel hale gelmesiyle mümkün olur. Biçim verme zaten dıştakine biçim vermedir ve dışa yönelen bir zihin faaliyetidir. Farklı dünya içeriklerinin farklı zihinsel üretimlerle yeniden geçerlilik talebiyle ortaya çıkışı, kültürdeki adeta sonu gelmez diyalektiktir. Bu açıdan da kültürün akışı sarsıntılı bir akış olarak düşünülmelidir.

Cassirer kültürde iki farklı eğilim arasında da bir çatışma görür. Ona göre gelenekle, yani eski biçimleri korumaya çalışan eğilimle yenilik, yani yenileri ortaya koyma mücadelesi veren eğilim arasında dinmeyen bir savaşım vardır. Bu ikiliğe kültürel yaşamın bütün alanlarında rastlayabiliyoruz. Değişen şey, sadece karşıt etkenlerin oranıdır.[124] Muhafazaya ve yenilemeye yönelen eğilimlerin derinlerde vuku bulan çatışma ilişkisinde, bireyin bilincinde olmadığı güçler hüküm sürer. Bu yüzden bu çatışma zemininde bireyin bilinen planlarının ve arzularının hiç egemenliği olmaz.[125] Başka bir ifade ile kültür, bireylerin ya da bilinçlerin savaş alanı değildir. Buradaki diyalektik sırf bir çatışma ve galibiyet ilişkisi içinde düşünülemez. Çünkü "*geleneklerle kesintisiz çatışmada yaratıcılık vardır. Ama çatışmayı sadece siyah ve beyaz renkler içinde tasvir etmek; onu bir taraftan çok değerli, diğer taraftan hiç değersiz görmek yanılgı olacaktır. Muhafazaya yönelen eğilimler, yenilenmenin sadece direnenlerde gerçekleşmesi ve direnenlerin sadece kesintisiz kendini yenileme sayesinde var olabilmesi için, yenilenmeye yönelen eğilimler kadar önemli ve vazgeçilmezdir.*"[126]

Cassirer bu çatışmayı kültürün bir alanıyla ve belli bir zaman dilimiyle sınırlı görmez. Farklı kültür alanlarında nitelik itibariyle birbirine benzer sürece rastlarız. Korumayı ve yenilemeyi amaçlayan kuvvetlerin karşılaşma ve çatışması hiçbir zaman son bulmaz. Onlar arasında zaman zaman kurulmuş gibi görünen denge, her anda yeni bir ruhsal sarsıntıya dönüşebilecek kararsız bir dengedir. Fakat kültürün gelişmesi ve yükselişiyle sarkacın etkisi gittikçe artar; salınımın genişliği tedricen büyür. Böylece içsel gerilim ve çelişkiler çok şiddetli yoğunluğa ulaşır. Ancak burada kültürün trajedisi yoktur. Çünkü bu karşıtlıkta kesin zafer ve yenilgi bulunmaz. Her iki güç karşılıklı tahrip etme yerine, birlikte gelişir.[127] Trajedi ancak kültür içeriğinin farklı unsurlarının yıkıcı ve yok edici çatışmasıyla oluşur. Halbuki korumayı ve yenilemeyi amaçlayan

---

[124] **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.259
[125] **Die Tragödie der Kultur,** s.114
[126] **Die Tragödie der Kultur,** s.113-114
[127] **Die Tragödie der Kultur,** s.123

eğilimler tek başlarına egemen olma savaşı vermezler. Tarihsel süreçte oluşmuş ve nesnel hale gelmiş düşünsel biçimlendirme veya form, bilincin diyalektiği ile oluşan, fakat önceki ile ilişkisiz olduğu söylenemeyen, ama öncekinin tıpkıbasımı gibi de olmayan yeni forma yerini hemen bırakmak istemez. Ancak eski form yeni formun varoluşunu da sona erdiremez. Bu durum, aynı kültür içindeki, kültür formlarının tomurcuklandığı bütündeki formların karşı karşıyalığıdır. Buradaki çatışma kültürü geliştirir. Tarihsellik taşıyan kültürlerin tüm alanlarına yayılan böyle bir çatışma yoğun bir sarsıntı oluşturur. Çünkü formları henüz yeterince gelişip derinleşmemiş bir kültürdeki karşıtlık, köksüz ve çabuk değişebilecek nitelikteki formların karşıtlığıdır. Çatışma hızlı değişim doğurur. Başka bir ifadeyle; sarkacı geçici denge, salınımı dengenin bozulması ve sarsıntı olarak düşünürsek, kültürün formlarının tarihselliği ve kökleşmişlik derecesi bu salınımın genişliğini belirler. Nasıl uzun bir sarkaç daha yavaş ama daha geniş salınırsa, aynı şekilde köklü kültürler de, yavaş fakat daha geniş boyutta bir çatışmaya sahne olur. Süreç içinde ve sonunda önceki var olan form yenilenerek varlığını sürdürme, yeni form da öncekinde temel bularak var olabilme imkânına sahip olur. Çünkü form kültürün akışında nakledilince var olur.

Cassirer'e göre buna benzer çatışmalar farklı kültürler arasında da gerçekleşebilir. Mesela Roma hukuku, hukuk duygusu ve millî hukuk geleneklerinin çatışması gibi. Geçmiş kültür çağlarının mirasının/formlarının yeni ve farklı kültürce paylaşılması bütünleştiricidir. Ancak böyle bir farklı kültürler arasındaki paylaşım, içsel gerilimler olmaksızın gerçekleşemez. Gerçek bir birleşmeye varılamaz; çünkü karşıt güçler birbirlerine karşı yerlerini koruyarak etkin olabilirler. Ama çelişkiler eksik olmaz.[128] Zaten burada söz konusu edilen, *birleşme* değil, *bütünleşme*dir. Böyle bir paylaşım, çatışma doğurmakla beraber, ortak mirasta toplumları yakınlaştırabilir.

Yaşantı, formlar, eser ve düşünce ayrı tözel varlıklar olarak kabul edilirse, bilincin, formların anlamı tamamen değişir; "*...kültürün, sürekli ilerleyen* ***oluşturma*** *ve biçim verme sürecinde oluşturduğu şeylerin hepsi, bizi hayatın asliyetinden giderek uzaklaştıran şeyler olmaya mahkûm olur. Zihin, şekillendirici olarak ne kadar yoğun ve enerjik çalışırsa, onun bu eylemi onu kendi gerçek varlığının kaynağından o kadar uzağa götürür gibi görünür.*"[129] Problem ontolojik zeminden zihne taşınınca, karşıtlıklar

[128] **Die Tragödie der Kultur,** s.113
[129] **Die Sprache.** s.50

kökten değişir. Kültüre sırf eserler açısından değil, onu oluşturan zihinsel süreç açısından bakıldığında, kültürdeki diyalektik, gelişmenin temelini oluşturur. Karşıtlık oluşturan unsurlar, artık tözel varoluşlar değildir.

Zihin zemininde söz konusu olan şey, daha önce de ifade edildiği gibi, *dünyanın bir biçimlendirilmesi* değil, *dünya hakkında bir biçimlendirme*dir. Sembolik formların, yani kültürün bir diğer anlamı budur. Başka bir ifadeyle, kültür sırf maddî ve somut içerikten ibaret kabul edilemeyeceğine göre, onun arka planında bulunan bu maddî-olmayan şey zihin enerjisidir. Kültürü insanın dünyası yapan en temel nitelik bu olmalıdır. Onun dünya hakkında bir biçimlendirme olması hem verili nesne dünyası karşısında bir tavır alışı, hem de bu tavır alışın çok-renkliliğini ifade eder.

SONUÇ

Sembolik formlar felsefesi üzerine genel bir değerlendirme yapmak için, onun sırf içeriğinden ziyade, Cassirer'in ulaşmak istediği amaçlardan hareket etmek uygun olur. Sembolik formlar felsefesinin analizlerinin, onun söz konusu ettiği problemlere çözüm getirip getiremediği veya nasıl çözümler getirdiği belirlenirse, o zaman bu düşünce sisteminin içeriği ve yapısı daha açık kavranabilir.

Cassirer ilk planda kültür bilimlerini temellendirmek ve bu bilimlerde geçerli olabilecek onlara özgü metodik ilkelere ulaşmak ister. Fakat onun gerçek ve en temel amacı insanın kültür dünyasını açığa çıkarmaktır. Kültür bilimleri ise bu dünyanın keşfinde sadece bir vasıtadır. Bu yüzden sembolik formlar felsefesi sırf bilim felsefesi çerçevesindeki düşünceler olarak değerlendirilmemelidir. Kültür dünyası insanın eserlerinin bir kısmı değil, onun üretimlerinin tümüdür. Bilimsel ya da felsefi bilgi, dil, din, sanat, mitos; yani insan zihninin ürünü, düşünsel ifade formu olan her şey bu dünyanın bir parçasıdır.

Cassirer pozitivist ya da Kant geleneğine bağlı bilgi teorilerinin bakış açısıyla kültür bilimlerinin temellendirilemeyeceğini ve bu yaklaşımlarla insanın kültür dünyasının bilinemeyeceğini iddia eder. Çünkü pozitivist bilgi teorisi sırf somut olguları temel alır ve onlar arasında yasalı-zorunlu bağlantılar kurmak gayesindedir. Eğer varolanların hepsi duyusal-algılanabilir, somut şeyler ise, o zaman böyle bir bilme biçimi kültür olgularına nüfuz edebilir. Fakat nesnel varolanların yanında, varolan ama duyusal algı nesnesi olmayan unsurlar da mevcut ise, pozitivist bakış açısıyla onlar yok sayılmış olur.

Kant'ın bilgi ve bilme anlayışı kültür dünyasının bilinmesinde yeterli faydayı sağlayamaz. Kant'ın eleştirel felsefesi matematiksel doğa bilimleriyle ilgilidir. Bu bilgiteorisel kavrayışta doğabilimsel bilginin kesinliği ve doğruluğu, deneyim bilgisi saf aklın a priorileriyle teminat altına alınır. Aklın Kantçı anlamdaki bilme yetisi bütün alanlara uygulanırsa, o zaman diğer bilgi nesneleri tamamen doğabilimsel bilgi nesnesine indirgenmiş olur; bu indirgemede onların kendine özgü içyapıları dikkate alınmaz. Fakat diğer yandan doğa bilimlerinin, evreni bilme konusundaki mükemmel başarıları inkar edilemeyeceği gibi, teorik bilginin inşasında saf aklın a priorilerinin rolü

de yok sayılamaz. O halde, Kant'ın eleştirel yaklaşımının, yeni bir anlayışla sürdürülmesi gerekir.

Cassirer bu ikilemden, akla uygun gördüğü Kantçı çerçeveyi genişletmeyi hedefleyerek kurtulmaya çalışır. Eleştiri sırf teorik bilgi çerçevesinde kalmamalı, her türlü bilginin oluştuğu her çerçeveyi içine almalıdır.

Saf aklın a priorilerinin ne olduğunu sormaktan ziyade, onların fonksiyonunun ne olduğu düşünülünce, bu kategorilerin zihinsel şekillendirmenin zemini; onların teminat altına aldığı deneyim bilgisinin de zihinsel bir biçim verme türü olduğu sonucuna varılır. Bu kategoriler zihinde varolan sürekli, değişmez yapılardır. Ama eğer dünyanın bilgisi onların imkanları dahilinde oluşuyorsa ve bu imkanların dışında bilginin oluşma imkanı yoksa, o zaman bu kategorilerin üretimi olan bilgilerin, dünyanın mutlak bir biçimlendirmesi olduğu iddia edilemez. Onlar olsa olsa dünya hakkındaki biçimlendirmelerden; yani dünyanın bilgi haline getirilen belirlemelerinden biri olabilir. Bu yüzden de saf akıl formları dünyayı sadece deneyim bilgisi temelinde kavramayı sağlayabilir. Halbuki zihnin teorik bilgiden farklı, başka üretimleri de vardır. Bu bakış açısından, onlar da dünya hakkında biçimlendirmeler, bilinçte daha farklı çizilmiş dünya tabloları olarak görülmelidir.

Cassirer bu sonuçtan hareketle Kantçı bilgi teorisini genişletmeye, kültürel dünyanın bilgisine temel oluşturmaya başlar. Dünyanın farklı düşünsel biçimlendirilmeleri olarak gördüğü diğer zihin üretimlerinin ana niteliğinin sembolik yapılar olduğunu ifade eden Cassirer, aynı zamanda doğa bilimlerinde modern fizikle başlayan değişimin ışığında kültür bilimlerinin konumunu yeniden yorumlar. Modern bilimin dünya tablosunda mutlak, tek biçimli, değişmez, mekanik unsurlar yoktur. Doğa bilimleri yine evrensel yasa bilgisine ulaşmak isterler. Ama yasanın ifade biçimi değişmiş, doğa farklı kategorilere bölünmüş, doğa bilimi mutlak biçimde maddeye bağlı ve determinist niteliğinden kısmen uzaklaşmıştır. Artık taklit ağırlıklı evren ve yasa bilgisi geçerli değildir; evrensel sistem anlayışı ve arayışı egemendir.

Modern bilim tamamen sembolik bir ifade haline gelmiştir. Nesne dünyasının bilgisi bundan böyle adeta nesneye yapışmış halde kalarak değil, ondan uzaklaşarak elde edilebilir. Elbette bu uzaklaşma nesne dünyasından bir kopuş değil, onunla yeniden birleşmek için geçici bir ayrılmadır. Çünkü sistem oluşturulması ve onun ifadesi sadece sembolik olarak mümkün olur. Modern fiziğin sembolleri olgularla somut hiçbir

bağlantı taşımazlar. Fakat onlar yasalı, niceliksel ifade değerine sahiptirler ve nesne dünyasının sistemli yapısını tam ve mükemmel biçimde bilince taşırlar. Bu semboller doğal dünyadan alınmış değildir. Onlar zihnin ürettiği şeylerdir; birer ifadedir. Başka bir deyişle, semboller kendi duyusal niteliklerinde kendilerini değil, başka bir şeyi, zihnin onlara yüklediği anlamı taşırlar.

Burada Cassirer'in tüm gerçekliği zihinsel temele indirgeyip indirgemediği sorusu sorulabilir. Cassirer gerçekliğin kendisini değil, onun bilgisini söz konusu ettiği için, onun sembole yerleştirmiş olduğu zihinsel arka plan nesneye değil, onun ifadesine aittir.

Zihnin ürettiği sembollerin bir ***ifade*** olmasının diğer anlamı, bu ürünlerin şey dünyasının bir parçası sayılamayacakları; onların tümünün bilinçte temellenmiş olduklarıdır. Nesneler ise şey dünyasının unsurlarıdır. O zaman, şeylerin ve ifadelerin algılanışının ve bilinmesinin aynı olamayacağı sonucuna varmak gerekir.

Cassirer'in felsefi sisteminin en temel niteliklerinden biri, ifade fenomenini öne çıkarıp analiz etmesidir. O, nesne algısı ile ifade algısı arasında temel farklılıklar görür. Her ikisi duyusal-algılanabilir yapıdadır. Nesne algısı büyük ölçüde duyumlama verilerine bağlı kalır. İfadede ise somutu aşan içerik barınır. Nesne duyumlamayla kendini bilince verirken, ifade fenomeni bu duyusallığı içinde düşünsellik, yani anlam taşımaktadır. İşte bu farklılıktan ve ifadenin düşünsel niteliğinden hareketle Cassirer, dar anlamda sembolik formların, geniş anlamda kültür ürünlerinin bilinmesine bir kapı açmış gibi görünmektedir. Yani kültür bilimleri kendi bilgi nesnelerini ifade fenomeni olarak gördüklerinde, onların, doğa biliminin kendi nesnesine yaklaştığı şekilde kendi olgularına yaklaşmamaları, farklı bir yöntem ve bilgi anlayışı taşımaları gerekir.

Nihai incelemede tutarsız görülemeyecek, hatta kültür bilimleri bilgi teorisinin temeli sayılabilecek bu belirlemeye rağmen, Cassirer'in kültür bilimleri için apaçık metodik ilkelere ulaştığı söylenemez. O sadece, birer ifade formu olan kültür eserlerinin bize neler söylediğinin anlaşılması gerektiğini ifade etmiş; ancak bütün kültür bilimleri için ayrı ayrı veya onların hepsini kapsayacak bir yöntem önerisi ve bunu somut hale getiren bir çalışma ortaya koymamıştır. Bu temellendirmeden sonra onun ağırlıklı olarak kültür formlarının felsefi analizine geçtiği görülür. Bu adım onu aynı zamanda bilinç analizine götürür. İfade bilinçte temellendiği, kültür formları birer ifade formları

olduğu için, bilinç incelemesinden soyutlanmış bir ürün analizi, onların yeterince anlaşılmasını sağlayamaz.

Kant dış dünyanın verili ve tamamlanmış olduğunu ifade eder. Cassirer de bu geleneğe uygun olarak aynı anlayışı benimser ve nesnenin tözel varoluşunu, kendinde şeyin öznitelikleri problemini söz konusu etmez. Kant'ın deneyim dünyasının inşası konusundaki analizine genel olarak katılır. Fakat Cassirer'in bilinç analizinde a priori kategori kabulü yoktur. O, Kant'ın bu kategoriler altında mümkün gördüğü bilgi biçimini, bilincin fonksiyonu olarak düşünür. Çünkü varolanlar sadece nesne karakterli şeyler değildir. Genel anlamda kültür fenomenleri; başka bir deyişle ifade fenomenleri, varolanların başka bir boyutunu teşkil eder. Böylece nesnel varolanlara kültürel üretimler; sembolik form ve onun arkasındaki zihin enerjisi de eklenir. Tüm varolanların bilgisi probleminde artık, kendi içine kapatılmış saf bilme yetisi ve onun karşısında bulunan nesneden söz edilemez. Bilen özne kendi donanımlarıyla nesneye girmekte; fakat nesneyi sadece deneyimlemekle ve bunun sonucu teorik-bilimsel bilgi elde etmekle kalmamaktadır. Özne nesneyi aynı zamanda farklı yollarla, kendi düşünsel enerjisiyle yeniden biçimlendirmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Kantçı anlayıştaki a prioriler, hareketsiz ve duyu verilerini bekleyen kategoriler, Cassirer'in deyimiyle, adeta *ölü duyumu canlandıran sihirbaz* olduğu halde, Cassirer'in analiz ettiği bilinç dinamik, etkin bir yapı taşır. Algısı nesne algısından farklı olan ifade fenomenleri böyle bir bilincin üretimleridir. Bu noktada Cassirer'in farklı bir çizgide olduğu görülür. O sık sık atıfta bulunduğu saf aklın a priorilerine yapısal anlamda bir varoluş atfetmez. Kant'ta zihnin tözel içeriği olarak varolan ve bu konumlarıyla bilgi üreten formlar, Cassirer'de bilincin aynı etkinlikteki fonksiyonlarıdır.

Cassirer bilincin içeriğinin ve onun üretimlerinin analizinde ***bağıntı*** kavramına özel bir yer verir. Bilincin sırrı, *içinde binlerce bağıntının nabız atmas*ından ibarettir. Bilincin ve onun üretimlerinin birliğini çeşitli bağıntı formları sağlar. Zaman, mekan ve nesnel birleştirme formları en temel bağıntı formları olarak görülür. Onlar bilincin, bir başkasına indirgenemez en temel içerikleri; duyu verileri üzerine gerçekleşen düşünsel biçimlendirmelerin en temel zihinsel ilkeleridir. Bağıntı formları da tözel ve a priori varolan şeyler değildir. Onlar bir fonksiyon olarak görülmelidir. Bilinç bu formları algıladığı duyu verileri üzerinde gerçekleştirdiği analiz ve sentezle elde eder. Bilincin

bu fiili, onun kendiliğindenliğinde temellenir. Yani bilinçte daha önceden hiçbir şey yoktur; o sadece kendiliğindenlik niteliğine sahiptir.

Bilinçte önceden varolan hiçbir içerik kabul etmeyip, onun iç yapısının duyu verilerine bağlı olarak oluştuğunu ifade etmek, sensüalist bir anlayışın izlerini taşır. O zaman da, Cassirer'in sensüalist çizgide olup olmadığını sormak gerekir. Cassirer duyum ve algının önemini reddetmez; her bilginin deneyimle başladığını kabul eder ama, sensüalizmi çok keskin biçimde eleştirir. Bu bakımdan da onu saf sensüalist çizgide görmek doğru değildir. Ona göre sensüalizm salt duyu verilerine ve onların somut olarak taşıdıklarına dayanır. Halbuki bilgi duyu verilerinin işlenmesinden ibaret değildir ve aynı zamanda duyu verilerinde başka içerikler de içkin olarak mevcuttur. Sensüalizm bunları görmezden gelir. İfadedeki düşünsellik, hatta algıdaki semboliklik sırf somut duyumlamayla yakalanamaz.

Cassirer'in bilinçte gördüğü kendiliğindenlik, onun yeni bir tözel içerik olup olmadığı sorusunu akla getirir. Çünkü kendiliğinden olan bir şey varsa ve bu da bilincin ilk baştaki bir niteliği ise, o zaman ona bir töz olarak bakmak gerekir gibi görünür. Fakat Cassirer zaten bilinci etkinlik olarak ve etkinlik niteliği içinde analiz eder. Onun tasarladığı bilinç durgun, değişmez bir yapı içinde varolmayı sürdürmez. Bu yüzden de onun yapısal niteliği söz konusu edilmez. Bilincin en temel içeriğini oluşturan bağıntı formları, olgulardaki genel-soyut sistematik ilişkilerden hareketle elde edilir. Bunun diğer anlamı, olgularda algılanan bu ilişkiler de olguların tözsel nitelikleri değildir. Arka arkaya, birarada olma veya şey-nitelik birlikteliği, yani nesnenin değişmez varlığı ile onun değişen niteliklerinin birleşmesi hep fonksiyonel bir durumdur. Bağıntı formlarının temelindeki bu olgu bile fonksiyon olunca, bilincin kendiliğindenliği ne anlama gelirse gelsin, bilinçteki bağıntı formlarının tözsel olması düşünülemez.

Buradan hareketle, Cassirer'de, eşyanın kanunlarını düşüncenin kanunları kabul eden Aristocu anlayışın olup olmadığı sorulabilir. Aristocu anlayışta eşyadaki kanunlar onların tözüne ilişkindir ve zihne adeta damga gibi basılır. Bağıntı formlarının olgusal temeli olarak görülebilecek gerçekleşmeler şeylerdeki tözlükle ilişkili değildir ve bilince damga gibi basılmaz. Tam tersine, bilincin bağıntı kurduğu unsurlar olgularda bağıntı olarak değil, somut ilişkiler ve tek tek gerçekleşmeler halinde gözlenir ve onların kanunları değildir. Olgulardaki olup bitmelerin en tam, başkasına indirgenemez ilkeleri, eşyanın bilgisi değil, bilinçte kurulan, bilincin içeriğini oluşturan ve onun

şekillendirmelerinin temeli olan bir bağıntıdır. Dolayısıyla burada eşyanın kanunlarının düşünceye yansımasından söz edilemez.

Cassirer'in bilinç analizinin temeline oturttuğu bağıntı kavramı bilince ve onun ürünlerine yeni bir yaklaşım tarzını ifade eder gibi görünmektedir. Çünkü bağıntı hem bilincin iç yapısını oluşturur, hem de bilinç her üretimine bu ilişki biçimini yerleştirir. Sembolik formlar sisteminin de her bilincin keyfî üretimi olmaktan çıkıp, ortak zemini oluşturması bağıntı formlarıyla gerçekleşir. Böylece bilincin ve ürünlerin birliği teminat altına alınır. Bağıntıda hiçbir şeyin tözel anlamı yoktur. Her unsur sistem içindeki konumu ve diğer unsurlarla ilişkisinde kendi anlamını kazanır. Yani bağıntı konumlamasında mutlaklaştırıcı anlayıştan kesin bir kopuş gerçekleştirilmiştir. Bağıntı aynı zamanda, bilinemezliğin temeli olarak gösterilebilecek olan mutlak göreliliği ortadan kaldırır.

Kendisi ilk baştan herhangi bir mutlak unsur taşımayan, kendini etkinlik içinde ve üretimleriyle ortaya koyan bilincin ürünleri, yani sembolik formlar da tözel varoluşa sahip değildir. Onlar bilincin dünyayı çeşitli yollarda biçimlendirip duyusal algılanabilir şekilde ifade haline getirdiği ürünlerdir. Sembolik formlar oluştuktan sonra bilinçten bağımsız var olsalar bile, bu, mutlak varoluş değildir. Onların kendi gerçek nitelikleri içinde mevcut olmaları, algılanmaları ve kullanımları yine bilince bağlıdır. Bu formlar kendilerinden kaynaklanan bir zorunluluk değil, sadece ifade yolu ve imkanları olarak bir sınırlandırıcılık içerir. Eğer sembolik formlar bilinci ya da insan ile nesne ilişkisini kuşatan tözel şeyler olsaydı, o zaman tüm bilgi ve bilme içeriğinin bu formlarla verilmesi ve nesneye sadece bu formlarla ulaşılması gerekirdi. Aynı zamanda da bu formların dışına çıkılamayacağı gibi, deneyim, düşünme, tasarlama daima bu formlarla gerçekleşirdi. Halbuki sembolik formlar zihni kuşatan ve a priori var olan, tüm düşünsel fiilleri belirleyen kategoriler değildir. Onlar sadece bilincin kendini ifade vasıtası anlamında seçimdir ve sadece bilincin kendi içeriğini dışlaştırmasıyla mevcut olurlar. Başka bir ifadeyle, bilinç nesneyle karşı karşıya gelir; nesneye ilişkin kendi üretimlerini, yani sembolleri oluşturur ve nesneyle arasına yine kendisi yerleştirir. Formlarda gerçekliğe mutlak bir biçim verme değil, gerçekliğin düşünsel olarak biçimlenişi gerçekleşir. Bu da bilincin özgür hareketi anlamına gelir. Tözel bir varoluşta bilincin etkinliği olmadığı gibi, bilinç mevcudun dışına çıkamaz ve onun özgür hareketinden söz edilemez.

Töz her yerde kendi tözlüğüne sahiptir. Sembolik formların tözlük taşımaları, tüm kültür dünyalarının tekbiçimli olmalarını gerektirir. Böyle bir tabloda kültürün düşünsel üretim olmasından ya da kültür ürünlerinin arkasında bulunan zihin enerjisinden de bahsedilemez. Fakat gerçekte insanlığın kültür dünyası form olma itibarıyla aynı, fakat içerik bakımından farklı unsurlardan oluşur. Bu durum da sembolik formların mutlak ve değişmez bir zihinsel çerçeve oluşturmadıklarını gösterir.

Bu noktada sembolik formlar felsefesinin, felsefenin tarihsel problemi olarak görülen öznel-nesnel karşıtlığını aşma çabasına değinmek gerekir. Cassirer bu karşıtlığı, öznel ve nesnel arasındaki ilişkiyi başka bir şekilde kurarak; onları varlık nitelikleri bakımından değil, birbirine karşılıklı bağımlılıkları bakımından ilişkilendirerek aşmaya çalışır. Sembol hem nesneyle hem bilinçle ilişkilidir; duyusal ve düşünsel içerikleri kendinde birleştirir ama, onlardan herhangi birine mutlak anlamda ait değildir. Onların ikisi de birbirine muhtaç ve bağımlı olduğu için, sembol nesnellik ve öznelliğin kesişme noktasıdır. Sembol bu yapısıyla bilginin birliğini sağlayan unsurdur. Zaten Cassirer'in arayışı da varlığın değil, bilginin birliğidir. Elbette öznel ve nesnelin kendi ayrı varoluşları devam etmektedir. Fakat o öznel ve nesnel olana bu açıdan bakmakla, varlık anlamında değil, fonksiyonel anlamda onların birlikteliklerini temellendirmiş görünür.

Cassirer kültür dünyasını sembolik formlarla açıklamakla, kültürün düşünsel boyutunu açığa çıkarmış görünür. Hem kültürün kaynağı, hem de onu bilecek olan bilinç böylece yeniden konumlanmıştır. Kültür ne salt somut, maddî bir şey, ne de mutlak bir metafiziksel üretimdir. Kültürde özne ve nesnenin konumu doğal dünya tablosundaki gibi değildir. Orada özne nesneyi zihinsel olarak şekillendirip sembolik formlar haline getirir ve böylece kendi dünyasını kurar. Bu dünyayı bilen özne de verili ve tamamlanmış şey dünyasının nesnelerini değil, kendinden dışlaşmış sembolleri, yani düşünsellik taşıyan, başka bir içeriği temsil eden duyusal fenomenleri bilir.

Bu yaklaşımla Cassirer'in kültürü düşünsel temele dayandırması, kültür için yapılan ve içi doldurulamadığı için belirsizlik taşıyan çok genel tanımlara kısmen açıklık getirdiği söylenebilir. Mesela kültürü *insanın doğaya kattıkları* ya da *toplumların kendine özgü yaşama biçimi* vb. şekilde tanımlamak kültürün iç yapısı hakkında çok fazla bilgi vermemektedir. Bu ve benzeri tanımlar daha çok hayata yansıyan, gerçeklik kazanan yapıp etmeleri tasvir eder niteliktedir. Bu da kültürü sadece pratik alana yansıması içinde ele almak demektir. Cassirer böyle bir ele alışın yüzeysel

olduğunu ifade eder. Sırf tasvirde kalan bir kültür incelemesi için tutarlı görünen bu anlayış, içinde bazı problemler taşır.

Cassirer'in kültür analizinde pratik yaşantı unsurları büyük ölçüde teorik incelemeye feda edilmiş görünür. Nasıl sırf tekil olanda kalan inceleme yetersizse, sırf teorik ve soyut analiz boyutunda kalan belirlemeler de kültürün yaşantıda gerçekleşen çokbiçimliliğini her yönüyle açığa çıkarmış olmaz. Kültür içindeki özne doğrudan kültürün düşünsel boyutuyla değil, çok sayıda, benzer ve tek tek olgularla yüz yüze gelir. Bu yüzden onların hepsinin teorik açıklamada kendine yer bulabilmesi gerekir. Özü itibarıyla düşünsellik taşıyan kültürün pratik yaşantıya aksedişinin ve tıpkıbasım gibi olmayan, özsel nitelikleri bakımından aynı ama gerçekleşmesi açısından farklı sayılabilecek kültürel fiillerin zihindeki ortak temellerinin belirlenmesi kuşatıcı bir açıklamayla mümkün olur. Sembolik formlar felsefesi bu açıdan bazı güçlükler içerir.

Öncelikle, kültürün formlarını dil, din, sanat, mitos ve teorik-bilimsel bilgi ile sınırlandırmak, bunlara yakın, hatta bazılarının içinde gibi görünen diğer formları ikinci plana atma anlamına gelir. Bu bakımdan mesela bir toplumun halk müziğini Cassirer'in yorumladığı şekliyle sanat formunun içinde değerlendirmek problemli olur. Çünkü onun ele aldığı şekliyle sanat formunda tamamen bilinçli, yüksek seviyeli saf estetik bakış egemendir. Halk müziğinde ise varolan estetik unsur kurgusal değil, doğal bir unsurdur. Ayrıca bu müzikteki duygusal içerik kendi çıkış zeminindeki öznelerce içselleştirilir ve gerçek anlamda *anonim*dir. Sanatın çıkış kaynağı tek bir bireydir; doğal bir içten yaşayış anlamında ortaklaşalık değil, paylaşma vardır. Söz konusu müziğin tamamen diğer sanatlar gibi değerlendirilmesi, onun kendine özgü birtakım niteliklerinin yok sayılması olur. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Kültürün bizzat yaşantı içinde gerçeklik kazanmasında hem kavram hem de fiil olarak söz konusu edilen, ağırlıklı olarak davranışları düzenleyen örf, adet ve geleneklerin hangi sembolik form içinde değerlendirileceği belirsiz kalmaktadır. Bir örf ya da adet birçok formun unsurunu taşıyabildiği gibi, söz konusu edilen formların hiçbiri içine girmeyebilir. Bütün bunlar, Cassirer'in kültür analizinde, gerçekten doğal bir toplumsal birlik ve öznelerarasılık oluşturan kültür fenomenlerinin bir kısmının, bir anlamda, yüksek seviyeli kültürel oluşumların incelenmesine karışıp gittiğini düşündürür.

Kültürü sembolik formların sistemli bütünlüğü olarak açıklamak, teorik bilgiyi bile kültür içinde değerlendirmek en genel anlamda teorik bir çerçeve olarak

görülmelidir. Bu bakımdan Cassirer, hedeflediği gibi bir kültür teorisine ulaşmış görünür. Fakat bu yaklaşımla insanlığın ortak formlarına bir açıklama getirilse de, sembolik formlar felsefesi farklı kültür çevrelerinin varlığını ve bu çevrelerdeki onların kendilerine özgü benzerliklerinin temelini yeterince açığa çıkaramamaktadır. Bu belirsizlikte kültürün kendine özgülüğünün hangi zeminde ele alınacağı; belli bir kültür çerçevesinde mi, yoksa evrensel insanlık kültüründe mi aranacağı bilinmez kalır. Ancak bütün bunlara rağmen sembolik formlar felsefesinde, doğabilimindeki gelişmeler ışığında geleneksel bilgi teorisinin sınırlarının zorlandığı ve kültürbilimsel bilgi teorisi arayışına tutarlı bir zemin hazırlandığı; Eleştiri metodu ve geleneğine uygun bir kültür felsefesi çözümlemesi yapıldığı söylenebilir.

Cassirer'in özellikle mitos için yaptığı *yaşantı* ve *düşünme* formu ayırımı, onun mitik ve teorik-bilimsel bilinç analizleri, sembolik formlar felsefesini aynı zamanda bir zihniyet analizi olarak görmeye yöneltir. Sembolik formlar felsefesinde insanın dünyayı kavrayışındaki ve ona biçim verişindeki farklılık ve farklılaşma süreci yanında, aynı zamanda bunun genel çerçevesi, temelleri ve mantıkî formu incelenmiştir. Bu içerik ve bakış açısının, kültür-zihniyet ilişkisini ve gelişmenin zihniyet boyutunu açığa çıkarma bakımından büyük önem taşıdığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia. **Ahlak Öğretileri,** Remzi Kitabevi; İstanbul-1982

ARAT, Necla. **Sembolik Form Olarak Sanat,** Edebiyat Fakültesi Basımevi. İstanbul-1977

ARİSTOTELES. **Retorik,** Çev.: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi yay. İstanbul,1995

ARİSTOTELES. **Fizik,** Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1997

ARİSTOTELES. **Metafizik,** Çev.Ahmet Arslan, Sosyal yay. İstanbul,1996

ARİSTOTELES. **Organon IV,** İkinci Analitikler, Çev.: H.Ragıp Atademir, MEB yay. İstanbul,1989

ARİSTOTELES. **Politika,** Çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul,1975

ARSLAN, Ahmet. **Felsefeye Giriş,** Vadi yay. Ankara,1994

ARSLAN, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi I,** İzmir,1995

ASTER, Ernst von. **Felsefe Tarihi Dersleri,**Yayına hazırlayan: Macit Gökberk, İ. Ü. Edebiyat Fak. Yay. İstanbul,1943

ATADEMİR, H.Ragıp. **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı,** AÜİF yay. Ankara,1974

BERKELEY, George. **Alciphron or The Minute Philosopher,** Ed.T.E.Jessop, Nendeln-Liechtenstein,1979

BOCHENSKİ, J. M. **Çağdaş Avrupa Felsefesi,** Çev. S.Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı yay. İstanbul,1997

BOLAY, Süleyman Hayri. **Felsefi Doktrinler Sözlüğü,** Akçağ yay. 6. Bs. Ankara,1996

CASSİRER, Ernst. **Subtanzbegriff und Funktionbegriff,** Verlag von Bruno Cassirer, Berlin,1910

CASSİRER, Ernst. **Die Sprache,** Philosophie der symbolischen Formen I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1923

CASSİRER, Ernst. **Das mythische Denken.** Die Philosophie der symbolischen Formen II. Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1925

CASSİRER, Ernst. **Phanomenologie der Erkenntnis,** Philosophie der symbolischen Formen III, Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1929

CASSİRER, Ernst. **"Sprache und Mythos"** Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt-1956

CASSİRER, Ernst. **"Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften"**, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt-1956

CASSİRER, Ernst. **"Zur Logik der Symbolbegriffs"**, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1956

CASSİRER, Ernst. **Zur Einstein'schen Relativitatstheorie,** Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1921

CASSİRER, Ernst. **"Der Gegenstand der Kulturwissenschaft"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980

CASSİRER, Ernst. **"Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980

CASSİRER, Ernst. **"Naturbegriffe und Kulturbegriffe"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980

CASSİRER, Ernst. **"Formproblem und Kausalproblem"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980

CASSİRER, Ernst. **"Die Tragödie der Kultur"**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980

CASSİRER, Ernst. **Devlet Efsanesi,** Çev.Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul,1984

CASSİRER, Ernst. **İnsan Üstüne Bir Deneme,** Çev. Necla Arat. Yapı kredi yay. İstanbul,1997

CASSİRER, Ernst. **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,** Çev. Doğan ÖZLEM, Ege Üniv. yay. İzmir,1988

CASSİRER, Ernst. **"Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme"**, Çev.: Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul,1986

CASSİRER, Ernst. **"Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi"**, Çev. Doğan Özlem. Felsefe Tartışmaları, İstanbul, Ocak-1994, sayı: 15, s.85-102

CEVİZCİ, Ahmet. **Paradigma Felsefe Sözlüğü,** Paradigma yay. İstanbul,1999

COMTE, August. **Pozitivizm İlmihali,** Çev.: Peyami Erman, MEGSB yay. İstanbul,1986

COPLESTON, Frederick. **Felsefe Tarihi,** Önsokratikler ve Sokrates, Çev Aziz Yardımlı, İdea yay. İstanbul,1997,

DESCARTES, René. **Felsefenin İlkeleri,** Çev. Mehmet Karasan. MEGSB yay. İstanbul,1988

DİEMER, Alwin. **"Bilgi Kuramı"**, Günümüz Felsefe Disiplinleri, Derl./Çev.: Doğan ÖZLEM, İnkılap Kit. 2.Baskı, İstanbul-1997

DİLTHEY, Wilhelm. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** Çev.: Doğan ÖZLEM, Paradigma yay. İstanbul,1999

ERDOĞAN, Hasan. **Isı ve Termodinamik,** Yayınlanmamış Ders Notları, Pamukkale Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Denizli,1999

HUME, David. **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,** Çev. Selmin Evrim, M.E.B. Yay. İstanbul,1986

İBN HALDUN. **Mukaddime,** Çev. Z. Kadiri Ugan, M.E.B. yay. İstanbul,1988

KAHVECİ, Kutsi. **G. W. Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık,** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. SBE, (1999)

KANT, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,** Çev İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara-1995

KANT, Immanuel. **Arı Usun Eleştirisi,** Çev. Aziz Yardımlı, İdea yay. İstanbul-1993

KANT, Immanuel. **Prolegomena,** Çev.İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu yay. Ankara,1995

KROİS, John Michael. **"Cassirers Leben und Werke"**, www.cassirer.org

LEİBNİZ, W. G. **Philosophical Essays,** Ed. an Trans: Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Cambridge 1989

LOCKE, John. **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,** Çev.:Vehbi Hacıkadiroğlu Kabalcı Yayınevi. İstanbul,1996

LÖWİTH, Karl. **"Vico"**, Çev.: Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, E.Ü. yay., İzmir, 1984

MAKKREEL, R.A. **Cassirer Zwischen Kant und Dilthey,** Darmstadt; Wissenschaft Buchgesellschaft 1997

MERDİN, Saadettin. **Tanrıya Koşan Fizik,** Timaş yay. İstanbul,1998

NOACK, Hermann. **Philosophie der Symbolischen Formen-Index,** Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1931

ÖZLEM, Doğan. **"Dilthey'ın Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim",** Bilim, Tarih ve Yorum, İnkılap Kit., İstanbul,1998

ÖZLEM, Doğan. **Felsefe ve Doğa Bilimleri,** İzmir Kit. İzmir-1995

ÖZLEM, Doğan. **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,** Remzi Kit. İstanbul,1986

ÖZLEM, Doğan. **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,** Ara Yayıncılık, İstanbul,1990

ÖZLEM, Doğan. **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,** c.:1 Prospero Yayınevi, İzmir,1994

ÖZLEM, Doğan. **Tarih Felsefesi.** E.Ü. Yay., İzmir,1984

PLATON. **Devlet,** Çev.S.Eyüboğlu-M.A.Cimcoz, Remzi kit., İstanbul,1975

PLATON. **Timaios,** Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay, MEB yay. İstanbul,1989

ROSS, W. D. **Aristoteles,** Yayına Hazırlayan: Ahmet Arslan, İzmir,1993

RUSSEL, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi,** c.:1, Çev.Muammer Sencer, Bilgi yay. Ankara,1972

SAHAKIAN, William S. **Felsefe Tarihi,** Çev. Aziz Yardımlı, İdea yay. İstanbul,1995

SERWAY, Raymond A.. **Fizik,** Çev.-Edt.: Kemal Çolakoğlu, Palme yay. Ankara,1996

SUNAR, Cavit. **Varlık Hakkında Ana Düşünceler,** A.Ü.İ.F. yay. Ankara,1977

TEKELİ, Sevim ve diğerleri. **Bilim Tarihine Giriş,** Nobel yay. Ankara,1999

TÜRKER-Küyel, Mübahat. **Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri,** A.Ü. DTCF yay. Ankara,1959

URAL, Şafak. **Pozitivist Felsefe,** Remzi Kit. İstanbul,1986

WEBER, Alfred. **Felsefe Tarihi,** Çev. H Vehbi Eralp, Sosyal yay. İstanbul,1993

WEST, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş,** Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yay. İst.1998

YILDIRIM, Cemal. **Bilim Felsefesi,** Remzi Kit. İstanbul,1995

YILDIRIM, Cemal. **Bilim Tarihi,** Remzi Kit. İstanbul,1994

ÖZGEÇMİŞ

1961 yılında Zonguldak'ta doğdu. İlkokulu Zonguldak-Korucuk İlkokulu'nda okudu. Orta okul ve lise eğitimini Kastamonu Göl Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1984 yılında bitirdi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1985-1986 öğretim yılında başladığı yüksek lisans eğitimini, "Lise Felsefe Müfredat Programlarının Değerlendirilmesi" adlı teziyle, 1987-1988 öğretim yılında tamamladı. Burdur ve Manisa illerindeki değişik liselerde felsefe öğretmenliği yaptı. 1995 yılında Denizli Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığı doktora eğitimini sürdürmekteyken, 2547 sayılı yasanın 35. maddesi gereğince, YÖK tarafından geçici kadro nakliyle adı geçen enstitüde görevlendirildi. Halen, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalında doktora eğitimini sürdürmekte ve aynı enstitüde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Milay KÖKTÜRK