T.C.

İstanbul Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri

Emine CANLI

2501100207

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Uğur Ekren

İstanbul 2013

T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
1982 ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : **Emine CANLI** Numarası : **2501100207**

Anabilim/Bilim Dalı : **Felsefe** Danışman Öğretim Üyesi : **Doç. Dr. Uğur EKREN**

Tez Savunma Tarihi : **02.07.2013** Tez Savunma Saati : **14.00**

Tez Başlığı : **Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç. Dr. Uğur EKREN		Kabul
2-Doç. Dr. Yücel YÜKSEL		Kabul
Doç. Dr. Enver ORMAN		Kabul
4-Yrd. Doç. Dr. Cahid ŞENEL		Kabul
5- Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL		Kabul.

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç. Dr. Mehmet GÜNENÇ		
2- Doç. Dr. Oktay TAFTALI		

ÖZ

Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kantçı Temelleri

EMİNE CANLI

Bu tez, Yeni Kantçı filozoflardan Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kantçı temellerini irdelemeyi amaçlamaktadır. Cassirer birer sembolik form olarak nitelediği dil, mitik düşünme ve bilimsel düşünmeyi ele alırken Kant'ın eleştirel felsefesinin metodunu dikkate aldığını söyler. Bu nedenle biz de öncelikle Sembolik Formlar Felsefesi'ne temel teşkil eden eleştirel felsefenin temel kavramlarını inceledik. Daha sonra da sembolik formlarda bu kavramların izini sürmeye çalıştık.

ABSTRACT

The Kantian Foundations of Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms

EMİNE CANLI

This thesis aims to study the Kantian foundations of Philosophy of Symbolic Forms of Ernst Cassirer, one of the Neo-Kantian philosophers. Cassirer argues that he considers Kant's critical philosophy methods while discussing the language, mythical thinking and the scientific thinking which he describes as symbolic forms. Therefore, in this study, basic concepts of critical philosophy which forms the foundations of Philosophy of Symbolic Forms are analyzed firstly. After that, these concepts are traced in symbolic forms.

ÖNSÖZ

Kant'ın eleştirel felsefesi ile gerçekleştirdiğini söylediği Kopernik Devrimi kendi dönemi ile sınırlı kalmayıp kendisinden sonraki felsefe geleneğine de metod olarak aktarılmıştır. Kendisinden sonra ortaya çıkan birçok Yeni Kantçı okulun neredeyse tüm bilgi türlerini "eleştiri"ye tabi tutması bunun en açık örneklerindendir.

Yeni Kantçı filozoflardan biri olan Ernst Cassirer de Kant'ın eleştirel felsefesini temel alır. Cassirer'e göre eleştirel felsefe döneminin bilim anlayışı nedeniyle kendisini matematik ve matematiksel doğa bilimi ile sınırlamıştır. Ancak kültür bilimlerinin de doğa bilimi gibi nesnellik iddiasında bulunduğu bu dönemde yapılması gereken akıl eleştirisini kültür eleştirisini de kapsayacak şekilde genişletilmesidir. Biz de çalışmamızda Cassirer'in bu çabasının izlerini sürmeye çalıştık.

Bu tezin hazırlanmasında emeği ve katkısı nedeniyle tez danışmanım Doç. Dr. Uğur Ekren'e, çalışmam süresince okumalarımı geliştirmemi sağlayan Yrd. Doç. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu ile Yrd. Doç. Dr. Ayhan Çitil'e, son olarak bu süreçte desteğini esirgemeyen aileme ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Öz (Abstract)…… iii

Önsöz……iv

İçindekiler……...v

Giriş…….....1

1. KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ…….....5
   1.1. Uzay ve Zaman……..11
   1.2. Anlama Yetisi Kavramları…….16
   1.3. Sentez……22
   1.4. Şema……..28
   1.5.Belirleyici Yargı ve Düşünümsel Yargı…….32

2. CASSİRER'İN SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİNİN KANTÇI TEMELLERİ……....35
   2.1 . "Sembol" Kavramının Açımlanması ve Genişletilmesi…….....……...40
   2.2 . Uzay……..43
   2.3 . Zaman……...48
   2.4 . Sayı……...52

3. SEMBOLİK FORMLAR ……55
   3.1. Dil……..55
   3.2. Mitik Düşünme……..59
   3.3. Bilimsel Düşünme……63

   Sonuç……68

   Kaynakça……...……..……71

GİRİŞ

Kant'ın eleştirel felsefesi kuşkusuz hem kendi dönemini hem de kendisinden sonraki felsefe geleneğini kökten bir şekilde etkilemiştir. Öyle ki herhangi bir felsefi sistem ortaya koymaya çalışan her filozof Kant'ı olumlu ya da olumsuz bakımdan dikkate almak durumunda kalmıştır.

Kant'ın, ortaya koyduğu sistemi "eleştiri" diye nitelemesi kavramsal bir ifadeden öte, tüm felsefe geleneğini bağlayan entelektüel bir çabanın ifadesidir. Tam da bu nedenle metinleri de kendisinden sonra süregelen felsefe geleneği için, özellikle de Kant'çı okullar için, kanonik metin (temel kaynak) niteliğindedir. Kant'ın eleştirel felsefesini referans alan bu filozoflardan biri de Yeni Kantçı okullardan Marburg Okulu'na mensup Ernst Cassirer'dir. Ününü daha çok felsefe tarihi çalışmalarından almış olan Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (*Töz ve Fonksiyon Kavramı*) eserini yazdığı süreçte genel bir felsefe ve bilim tarihi incelemesi yapar. Bu süreçteki çalışmaları onu Kant gibi, felsefenin özel bir alanını ele almaktan ziyade genel bir felsefi sistem ortaya koymaya yöneltir.

Eserine Aristoteles'in tikellerdeki ortak noktalardan soyutlama yaparak ulaştığı "kavram" tanımına eleştirisi ile başlayan Cassirer, farklı sistemlerde aynı tikellerden başka tümellere varılabileceğini gösterir. Örneğin fizik biliminin nesnesi ile kimya ve biyolojinin nesnelerinin baktığımızda aynı tikelleri konu edinmelerine rağmen esasında birbirlerinden farklı olduklarını, kimya ve biyolojide mekanizm ve determinizmin yetersiz kaldığını ve ereksellik gibi bir kategorinin gerekliliğini görür. Dolayısıyla dünyayı sadece tek bir bilimsel form ile ele almaktan ziyade onu anlamanın farklı temel formları olduğunu ve bu formların da kendilerine özgü yapıları içinde kavranılması gerektiğini düşünür. Önceleri doğa bilimleri alanındaki farklılıkların izini süren Cassirer daha sonra insan zihninin ürünü olan tüm bilimlerdeki farklılıkların aynı temele dayandığını düşünür.

Cassirer'in, bu düşüncesini temellendirmesinde Warburg kütüphanesindeki çalışmalarının etkisi yadsınamaz. Warburg kütüphanesinde dil, din, mitik düşünme, sanat ve bilim tarihi üzerine yaptığı araştırmalar ona genel bilgi teorisinin genişletilmesi gerekliliğini düşündürür. Böylece Sembolik Formlar Felsefesi şeklinde adlandırdığı felsefesini ortaya koyar. Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi ile amaçladığı ise kültürü insanın bilme süreçlerinin bir tarihi olarak göstermektir.

Cassirer, Sembolik Formlar Felsefesinde metod olarak Kant'ın eleştirisel felsefesini benimser. Kant'ın, eleştirel felsefesinin her bir aşamasında bilmenin yeni bir alanı ile karşılaştığını söyleyen Cassirer, zihne en baştan bir bütün olarak verilmiş bir nesne bulunmadığını, insan zihninin sürekli bir yaratım içinde olduğunu söyler. Bu durumda varlığın tek biçimli belirlemesi değil; varlık hakkındaki tüm belirlemelerin, kendi mantıki çerçeveleri ve zeminlerinde taşıdıkları bir değerin kabulü ortaya çıkar. Zira Cassirer'e göre şeyleri içinde bulunduğu bağıntılara göre kavramamızı sağlayan bilimsel düşünüşün yanında, dilsel, mitik, dinsel düşünüş ve sanatsal görü tarzları da vardır. Bunlar insan dünyasında birbiri ile mücadele eden farklı bilgi alanları değil; tam tersine, zihnin biçimlendiriciliğinin ortak damgasını taşıyan üretimlerdir.

Sembolik Formlar Felsefesi şeklinde kavramsallaştırdığı bu kuramını *Dil*, *Mitik Düşünme* ve *Bilginin Fenomenolojisi* olmak üzere üç cilt halinde temellendiren Cassirer, Sembolik Formlar Felsefesi ile amacının Kant'ın eleştirel felsefesini bir kültür felsefesi olacak şekilde genişletmek olduğunu söyler. Zira ona göre Kant, yaşadığı çağın bir gerekliliği olarak eleştirel felsefesini Newton'un doğa felsefesi ile ilişkilendirip onunla sınırlandırmıştır. Ancak kültür bilimlerinin de doğa bilimleri gibi nesnellik iddiasında bulunduğu bu dönemde yapılması gereken bu eleştirel felsefenin ön gördüğü tüm sentetik etkinliklerini ve bu etkinliklerin gerektirdiği nesnelleştirme edimlerini diğer alanlarda da ortaya çıkarmak olmalıdır.

Nitekim Cassirer'e göre artık Kant'ın Kopernikvari devrimini mantıki yargı formuyla sınırlı görmek yerine onu her zihinsel biçimlendirme sistemi için de geçerli saymalıyız. Zira anlama yetisinin *a priori* kavramlarının deneyimimizi mümkün

kılmalarının anlamı da dünyanın sürekli bir zihinsel biçim verme eylemi içinde olduğunu gösterir. Buradan hareketle bilme denen etkinliğin nesnelliğinin sadece doğa bilimi ile sınırlandırılamayacağını ve insanlık tarihi boyunca farklı biçimlendirme tarzlarının mevcut olduğunu kabul etmek durumundayız. Dolayısıyla Cassirer, insan zihninin sentetik edimleri olan mitoloji, dil, din, sanat ve bilimin her birinin kendisine özgü nesnel bir forma sahip olduğunu söyler.

Bu duruma da "zihin prizması" metaforu ile açıklık getirir. Buna göre, nasıl ki prizmada kırılan her ışık kendinde kırılma eğilimi ve yönüne sahip ise; nasıl her ışık demeti aynı kaynaktan gelen ışığı yansıtmasına rağmen ayrı bir doğaya sahip ise zihin prizmasında kırılan her varlık yansıması da kendine özgü gerçekliğe sahiptir. Bu açıdan bakınca dil, mitik düşünme ve bilimsel düşünme de nesnel gerçekliğin zihindeki dönüşümü olarak onun dışa yansımasıdır ve her biri kendisine özgü bir içeriğe sahiptir. İçerik olarak farklı olmalarına rağmen form olarak aynı niteliğe sahip olmaları nedeniyle, aralarında öncelik-sonralık, değerlilik-değersizlik ayrımı yapılamaz.[1]

Bu doğrultuda insan zihninin ürünlerinin bir bileşkesi olan kültürün tarihsel analizinin yapan Cassirer, başta dil, mitik düşünme ve bilimsel düşünme olmak üzere diğer tüm bilimlerin de esasında başlangıçta iç içe olduğunu söyler. Bu nedenle Sembolik Formlar Felsefesi, insanın özüne ve doğasına ilişkin bir tanım varsa, bu tanımın tözsel olarak değil, ancak işlevsel olarak anlaşılabileceği varsayımına dayanması nedeniyle insan zihninin uzantısı olan kültür bilimlerinden bağımsız veya onu aşan bir bilgisinin de olamayacağı iddiasındadır. Dolayısıyla dünyayı anlama ve kavrama formları olarak bir nesnellik varsa bu hepsinde içkindir. Fakat ele alınan nesnenin kendisi de, nesnelleştirmenin niteliği ve sistemi karşısında değişikliğe uğrar. Bu bakımdan da Sembolik Formlar Felsefesi, eleştirel felsefenin de kaçındığı gibi nesnenin özüyle ve onun temel özellikleriyle ilgili dogmatik bir teori kurmak istemez; tersine, onun yerine eleştirel çaba içinde, nesnel niteliklerini yakalamak ve tasvir etmek ister.

[1] Köktürk, Milay. **Akıl Eleştirisi'nden Kültür Eleştirisi'ne: Sembolik Formlar Felsefesi.** Felsefe Dünyası, 2003/1, s.77.

Nitekim Kant'ın eleştirel felsefesinin metafizik bağlamında bir prolegomena olmayı amaçlaması gibi, Cassirer de Sembolik Formlar Felsefesinin geleceğin kültür felsefesine bir prolegomena olmayı amaçladığını söyler.

Bizim bu çalışmada amaçladığımız ise Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi ile iddiasında bulunduğu kültür bilimlerinin eleştirel bir zeminin mümkün olup olmadığının, eleştirel felsefenin buna imkan sağlayıp sağlamadığının, Cassirer'in eleştirel felsefenin hangi kavramlarına dayanarak bu iddiada bulunduğunun izini sürmektir. Bu minvalde öncelikle eleştirel felsefenin akıl eleştirisi ile iddia ettiği insan zihninin transsendental yapısını genel hatları ile ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra Cassirer'in akıl eleştirisini kültür eleştirisi olacak şekilde genişletme çabasının Kant'çı temellerini inceledik. Son olarak da Cassirer'in eleştirel felsefenin temel kavramlarının sadece matematik ve doğa bililmleri açısından değil, insanlık tarihindeki tüm bilme süreçlerinin temelinde yer aldığını ve bunun izlerinin de sürülebileceğini iddiasını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızda kullandığımız temel kaynaklar Kant'ın transsendental felsefesinin temel kavramlarını temellendirdiği *Saf Aklın Eleştirisi* ile bu eleştirinin genişletilebileceğinin ipuçlarını verdiği *Yargı Gücünün Eleştirisi*, özel olarak *Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi* bölümü, Cassirer'in ise *Sembolik Formlar Felsefesi* başlığı altında yayımladığı *Dil, Mitik Düşünme* ve *Bilginin Fenomenolojisi* olacaktır.

1. KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ

Kant'ın eleştirel felsefesi sadece kendi döneminde etkili olmakla kalmamış felsefe tarihini Kant öncesi ve Kant sonrası şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur. Bunun başlıca nedeni Kant'ın ortaya koyduğu sistemin, felsefenin herhangi bir problemini ele almaktan ziyade genel bir felsefe tarihi eleştirisi iddiası taşımasıdır.

Bu bağlamda Yunanca yargılama, ayırt etme anlamındaki *krisis* sözcüğüne dayanan bir kavram olarak "criticus"u kullanması kuşkusuz tesadüfi değildir. *Criticus* bir kişiyi, düşünceyi, eseri titiz ve dikkatli bir incelemeye tabi tutmaktır.[2] Kant da eleştirel felsefesi ile, başta *Saf Aklın Eleştirisi* olmak üzere üç eleştirisinde de, genel bir akıl eleştirisi üzerinden esasında felsefe tarihindeki rasyonalist ve emprist yaklaşımlara kökten eleştiri yöneltir ve bu eleştirisini genel bir metafizik eleştirisi başlığı altında yapar. Kant'ın eleştirisini, metafizik eleştirisi şeklinde kavramsallaştırmasının nedeni metafiziği, nesneleri bilebilmemizi sağlayan koşullar bütünü olarak kabul etmesidir.

Kant'a göre hem rasyonalist hem de empirist gelenek tarafından bu güne değin nesneler hakkındaki yargılarımıza nesnellik ve zorunluluk veren yapılar hep nesnelerde aranmış ve bilgimizin kendisini nesnelere uydurma gerekliliği varsayılmıştır.[3] Bu nedenle de merkeze alınan soru her daim "nesnenin ne olduğu" sorusu olmuştur. Ancak Kant için artık nesnenin ne olduğu sorusundan ziyade nesneler hakkındaki bilgi içeriklerimizin nasıl oluştuğu sorusu önemlidir. Nitekim Kant bunu Marcus Herz'e yazdığı mektupta şöyle anlatır:

[2] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma, 2005, s. 592
[3] Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason,** Çev. Ve Yay. Haz. Paul Guyer , Allen Wood, New York, Cambridge University Press, 1997, Giriş, B XVI

> "Kendi kendime şunu sordum: içimizde obje hakkında bir tasarım elde edip onu adlandırmamızı sağlayan ilişki, hangi temele dayanmaktadır? Bu ilişki iki açıdan pekala ele alınabilir: objenin tasarımı veya tersine tasarımın objeyi doğurması."[4]

Kant'a göre nesnenin tasarımı belirlemesi gerektiğini varsayan eski metafizik ontolojidir. Bu ontoloji varlık üstüne genel ön kabullerle işe başlamış ve buradan hareketle nesnelerin özel belirlenimlerinin bilgisine önceleyen şeyleri aramıştır. Bu nedenle Kant için nesnelerin tümü hakkında genel geçer ve zorunlu bilgiyi sistematik bir doktrin içinde verme iddiasındaki bir ontolojinin mağrur adının yerini artık daha alçak gönüllü bir ad olan "saf aklın eleştirisi" almalıdır.

Zira, bu bağlamda, nesneler dünyasının herhangi bir belirli yapısı olduğu varsayılan eski metafizikte görev, sadece objektif sayılan bu formun subjektif forma nasıl geçtiğini göstermektir. Oysa akıl eleştirisi, bizzat bu geçişi sağlayacak bir teoriyi ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle eleştiri öncelikle gerçekliğin "objektif" olduğu iddiasının neyi dile getirdiğinin sorgulanması gerektiğinden yola çıkar. Çünkü Kant için artık "objektiflik", ilksel olarak sapasağlam ve bizden ayrı duran bir şey değil, tam tersine "akıl"ın bir ilksel sorusudur. [5]

Böylece tüm geleneksel metafizik, nesnelerin "ne" olduğu sorusuyla işe başlarken, Kant nesne hakkında "nasıl" yargı verdiğimiz ile işe başlamış olur.[6] Transsendental felsefesinin dayandığı bu temel noktayı Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin girişinde şöyle ifade eder: "Ben nesnelerle değil, tam tersine nesneler hakkındaki *a priori* bilgimizi genel olarak inceleyen bilgiyi **transsendental** olarak adlandırıyorum."[7]

---

[4] Ernst Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007, ss.173-174.
[5] **A.e.,** s.197.
[6] **A.e.,** s.178.
[7] Kant, **Critique of Pure Reason,** Giriş, A12

Kant'ın "transsendental felsefe" şeklinde kavramsallaştırdığı felsefesinin gelenek ile ayrıştığı nokta, nesnelere genelgeçer ve zorunluluk veren yapının nesnelerde değil akılda aranması gerektiğinin saptanmasıdır. Kant bu saptamasını Kopernik devrimi ile ilişkilendirir. Buna göre nasıl ki Kopernik, evrenin merkezinde dünyanın değil de güneşin olduğunu göstererek sabitlenmesi gereken noktayı değiştirdiyse Kant da bunun gibi nesneleri değil nesneleri konu edinen aklın kendisinin konu edilmesi gerektiğini göstermiştir. Bu ilişki *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şöyle ifade edilir:

> "Şimdiye kadar, tüm bilgimizin nesnelere göre düzenlenmesi gerektiği kabul edilmiştir. Ama kavramlar aracılığıyla nesneler hakkında *a priori* bir bilgi oluşturmak ve buna dayanarak bilgimizi genişletmek konusundaki tüm denemeler, bu varsayım altında boşa gitmiştir. Bu nedenle metafiziğin güçlükleri içinde daha iyiye gidip gitmediğimiz, bir kez de nesneler hakkında böyle bir *a priori* bilginin bizde zaten mevcut olduğu kabul edilerek denenmelidir. Bu, bütün yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü kabul edildiğinde gök cisimlerinin hareketlerini açıklamakta hiç de daha iyiye gidilemeyeceğini gördükten sonra gözlemcinin onların çevresinde döndüğünü ve buna karşılık yıldızların durağan olduklarını kabul etmenin daha iyi sonuçlar verip vermeyeceğini araştıran Kopernikus'un ilk düşüncesinde olduğu gibidir. Şimdi biz de metafizikte nesnelerin görüsü konusunda aynı yolu deneyebiliriz. Eğer görü kendisini nesnelerin yapısına uydurmak zorundaysa, herhangi bir şeyin nasıl *a priori* bilineceğini anlamam güçtür; ancak eğer nesne (görü nesnesi olarak) görümüzün yapısına uyarsa bunu kolayca anlayabilirim."[8]

Bu durumda nesnelere genelgeçer ve zorunluluk atfeden formun sujede bulunduğu varsayılacak ise artık şunu söyleyebiliriz ki transsendental felsefede bilginin içeriği değil ona nesnellik veren yapı araştırma konusudur. Bu bağlamda artık subjektiflik kavramı da rölativ anlamından ziyade bilginin, aklın genel ve zorunlu yasası altında temellendirilmesini imler. Zira Kant'a göre tüm bilme süreçlerimizin objektifliği henüz nesnelere gitmeden önce bizde *a priori* bulunan koşullara bağlı olmak

[8] **A.e.,** İkinci Basıma Önsöz, BVI- BVII

durumundadır. Ancak bu önceliğin zamansal bir öncelikten ziyade mantıki öncelik olduğunu belirtmek gerekir:

> "Deneyim hiç kuşkusuz bize neyin varolduğunu söyler, ama zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil. Bu yüzden hiçbir gerçek evrensellik vermez, ve bu tür bilgi üzerinde öylesine direten akıl onun tarafından doyurulmaktan çok, uyarılır."[9]

Zira nesnelere objektiflik verip onları bir tasarıma dönüştüren yapı bizzat aklın kendisindedir. Nesnelerin akılda tasarıma dönüşmesi insana dair tüm bilme süreçlerinin temelidir. Bu, nesnelerin bir tasarım olma durumunun altını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şöyle çizer Kant:

> "Ve burada "tasarımların bir nesnesi" ile ne denilmek istendiğini anlaşılır kılmak zorunludur… Bilgiye karşılık gelen, ama aynı zamanda ondan ayrı duran bir nesneden söz edildiğinde bundan ne anlaşılacaktır? Kolayca görülür ki bu nesne ancak genel bir şey = X olarak düşünülmek zorundadır. Çünkü biz, bilgimizin dışında bilgimize uygun olarak karşımıza koyabileceğimiz hiçbir şeye sahip değiliz.
>
> Ama biz tüm bilgi ile nesnesi arasındaki bağıntıya ilişkin düşücemizin kendisinde bir zorunluluk taşıdığını bulabiliriz. Çünkü nesne, bilgilerimizin rastgele ya da keyfi olmalarına karşı duran ve onları *a priori* belli bir yolda belirleyen bir şey olarak görülür. Bu, bilgimizi rastgele ve keyfi değil, tersine *a priori* kesin bir şekilde belirlenmiş olan şey olarak görüldüğünden dolayı böyledir."[10]

Nesneleri tasarım halinde kavramamızı sağlayan bu sentetik birlik eleştirel felsefenin temel konusu iken; gerçekliğin insana ait her türlü kavrayıştan bağımsız halde ve kendinde ne olduğu sorusu artık Eleştiri'nin konusu olmaktan çıkar. Söz konusu bu

[9] **A.e.,** Giriş, A2
[10] **A.e.,** A 104

sentetik birliğin analizi bilgimizin nesnellik, kesinlik ve zorunluluğunun da analizini verir. Bu nedenle Kant'a göre bu yapıların açık bir şekilde serimlendiği matematik ve doğa biliminin yapısı analiz edildiğinde mümkün bir metafiziğin de ne olması gerektiği ortaya çıkacaktır. Bu durumda;

> "Metafizik" artık ancak bilginin ve bilimlerin metafiziği olabilir; o matematiğin ve doğa bilgisinin dayandığı ilkelerin öğretisi olmak zorundadır. Bunun yanısıra o, genel olarak kendisi için belirli bir kapsam içinde, ahlakın, hukukun, dinin, tarihin metafiziği de olmak zorundadır.[11]

Yukarıda belirtildiği gibi aklın transsendental yapısını analiz etmek *amacıyla Saf Aklın Eleştirisi*'nde matematik ve doğa bilimini referans alan Kant, daha sonra bu yapının, aklın yine zorunlu bir yapısı olarak, kendisini ahlak, estetik, teleoloji, din gibi alanlarda da açığa çıkarması gerektiğini kavrar. Nitekim Kant buradan yola çıkarak akıl varlığı olarak insanın ortaya koyabileceği tüm bilgi türlerinin temelinde bulunan, deneyimi önceleyen ve onlara zorunlu bir form veren bu yapıların ancak sentetik *a priori* yargılar ile mümkün olabileceğini söyler.

"Sentetik *a priori*" Kant'ta genel olarak uzay ve zaman ile anlama yetisi kavramlarını imler. Buna göre nesnel bir bilim olarak matematiği analiz ettiğimizde temelinde bulunan nesnellik, geçerlilik ve zorunluluğun iddia edilmesinin geometride belli bir uzay, aritmetikte zaman tasarımının öncelenmesi ile; doğa biliminde ise aynı yapının uzay ve zaman tasarımının öncelenmesi ile mümkün olabildiğini görürürüz. Uzay ve zamanın yanısıra anlama yetisi kavramları şeklinde adlandırdığı; nesnelere yüklenerek onların belli ilişkiler içinde kavranılmasını sağlayan kategoriler de sentetik *a priori* yargıların diğer yönünü oluşturur. Kant için artık deneyimin imkanını sağlayan bu koşullar aynı zamanda nesnelerin de imkanının koşulları olur. Nitekim

[11] Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s.208.

Prolegomena'da doğa, genel yasalara göre belirlendiği kadarıyla nesnelerin varoluşu şeklinde tanımlanır.[12]

Bu durumda artık zorunlu olarak şunu söyleyebiliriz ki; " 'Anlık' (anlama yetisi) burada hiçbir şekilde empirik anlamıyla insanın psikolojik düşünme yetisi değildir; tersine o, salt transsendental anlamda tüm insan kültürünün biçimlendiricisi olarak anlaşılır."[13] Nitekim Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde analiz ettiği bu yapının insanın diğer bilme süreçlerinin de temelinde olması gerektiğini düşünerek *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile eleştirel felsefesini genişletmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlakın, *Yargı Gücünün Eleştirisi'*nde ise estetiğin ve doğadaki teleolojinin temelindeki transsendental yapıyı analiz etmeye çalışır. Cassirer'in de belirttiği gibi; "şimdi önümüzde nesneler hakkında geliştirilmiş bir öğreti bütünü değil, tersine, ahlaksal, teleolojik, estetik "yargı yetisi"nin özelliklerinin de ait olduğu "bilgi tarzları"nın bir bütünü durmaktadır ve tüm özel bilgi etkinliklerinin ortak bir hedef doğrultusunda birbirlerine bağlanması ve birbirlerinden ayırdedilmesi istenmektedir."[14]

Biz de buradan yola çıkarak ilk bölümde Kant'ın akıl eleştirisinde nesnel ve kesin olduğu düşünülen bilgi tarzlarının temelinde bulunan, onları birbirlerine bağlayan ve ayırt eden transsendental yapının analizini anlamaya çalıştık. Bu yapının ayırdına vardığımızda Cassirer'in mitik düşünme, din, dil gibi diğer bilgi tarzlarının temelindeki transsendental unsurların analiz edilmesi gerektiği iddiasının da neye dayandığını görebiliriz.

---

[12] Immanuel Kant, **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1996, s. 44.
[13] Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s.208.
[14] **A.e**., s.178.

1.1. Uzay ve Zaman

Eleştirel felsefeye göre insanın bilme etkinliğinin duyarlılık ve anlama yetisi olmak üzere başlıca iki temel kaynağı vardır.

> "Duyarlılık aracılığıyla nesneler bize verilirler ve yalnızca o bize görüleri sağlar. Anlama yetisi yoluyla ise, düşünülürler ve kavramlar ondan doğar." [15]

Buna göre, duyarlılık nesnelerle karşılaşmalarımızda onları bilgimize konu edinmemizin ilk basamağı iken; anlama yetisi nesneleri kurma ve onlara dair yargı verme işlevine sahiptir. Örneğin top, güneş, portakal gibi küre şeklindeki nesneleri tekil olarak, tek tek görüleriz; küreliği ise anlama yetisi ile kavrarız duyarlılık ile anlama yetisi arasındaki bu ilişkiyi Paton şöyle yorumlar;

> "Kant'a göre duyarlılık edilgen, pasif; anlama yetisi ise etken, aktiftir. Duyarlılık kendi başına görünün kaynağı iken; anlama yetisi ise kavramların kaynağıdır. Görü tekilleri verirken anlama yetisi tümelleri verir."[16]

Anlama yetisini Transsendental *Mantık* bölümünde inceleyen Kant, duyarlılığı Yunanca duyumlama, duyularla kavrama anlamına gelen "aisthesis" kavramını referans alarak, *Transsendental "Estetik"* başlığı altında inceler.[17] Bu amaçla duyarlılığı yalıtmaya çalışan Kant, öncelikle onda düşünceye yani anlama yetisinin kavramlarına ait

---

[15] Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason,** , A 19 – B 33

[16] H.J.Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol I.**, London, George Allen&Unwin Ltd. Museum Street, 1936, s.94.

[17] Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi,** Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2007, s.78.

her şeyi çıkarır, daha sonra ise duyuma ait herşeyi ayırır. Böylece geriye saf görüden başka bir şey kalmaz. Nitekim duyarlılığın *a priori* yönü de budur.

Duyarlılığın bu analizi bize duyusal olan ile görüsel olanın özdeş olmadığını gösterir. Duyusal olanda çokluk, tümlük olarak karşımıza çıkan nesneler, görüsel olanda belli bir forma sahip tikeller olarak karşımıza çıkar. Buna göre ancak duyusal malzemeyi içeren birşey görüsel bilgimizin konusu olabilir. Nitekim Kant'a göre nesneleri kendi başına bilmemiz imkansız olduğu için ancak duyumlama üzerinden bir şeyin görüsüne sahip olabiliriz. Duyusal olan ile görüsel olan arasındaki ilişkiye Paton şöyle açıklık getirir:

> "Duyarlılık form ve madde üzerinden incelendiğinde; madde izlenim şeklinde de adlandırılabilecek olan duyuma denk düşer. Bu, nesnelerin bizim zihnimizi etkileyiş tarzıdır. Form ise duyumlarımızın düzenlendiği uzay ve zamandır."[18]

Görüyü duyusal olandan ayıran Kant'a göre saf görünün *a priori* iki unsuru vardır, bunlar uzay ve zamandır. Uzay dışa bağlı duyuların formu iken, zaman içe bağlı duyuların formudur.[19] Uzay ve zamanı birlikte ele aldığımızda ise her tür algının genel ve zorunlu formları olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kant'a göre matematik ve doğa biliminin temelindeki genellik ve zorunluluk da bu *a priori* unsurlara dayanır ve ancak bu nedenle olanaklı olabilmektedirler.

Tam da bu nedenle Transsendental *Estetik*'de uzay ve zamanın iki türlü analizi yapılır: Bir yandan kendi başlarına incelenip *a priori* unsurları ortaya çıkarılmaya çalışılırken (*metaphysical exposition*), diğer yandan matematik ve doğa bilimine nasıl nesnel bir form kazandırdıkları (*transcendental exposition*) belirlenir.

---

[18] H.J.Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol I.**,s. 97.
[19] Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi,** s. 80.

Böylece uzay ve zamanın önce *a priori* analizini yapan Kant'a göre uzay dış görüdür ve ancak onun aracılığıyla nesneleri dışımızda ve tümüyle uzayda tasarımlarız.[20] Bu da ancak uzayın nesnelerle karşılaşmadan önce bizde *a priori* olarak bulunması ile mümkün olabilir. Kant'a göre uzay deneyimden türetilemeyen ve tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu *a priori* bir tasarımdır. Zira nesnelerin olmadığını düşünebildiğimiz halde uzayın olmadığını hiç bir zaman düşünemeyiz.[21] Bu da bize uzayın nesneler ile karşılaşmamızın zorunlu bir ön koşulu olduğunu gösterir.

Uzayın *a priori* unsurlarını açığa çıkaran Kant benzer şekilde zamanın da *a priori* analizini yapar. Buna göre uzayın dış görü olması gibi, zaman da iç görüdür ve ancak onun aracılığıyla nesneleri ard arda düşünebiliriz. Zaman da uzay gibi *a priori* olduğu için deneyimden türetilemez ve nesnelerle karşılaşmamızdan önce bizde *a priori* bulunduğu için aynı zamanda bilgimizin temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır. Uzayın dış görü, zamanın ise iç görü olması nedeniyle Kant, uzayın içimizdeki bir şey olarak sezememesi gibi zamanın da dışsal olarak sezilemeyeceğini söyler.[22] Ancak Kant'a göre iç görünüşlerin dolaysız koşulu olan zaman aynı zamanda dış görünüşlerin de dolaylı koşuludur.[23]

Bu tanıtlamaların sonunda şunu da belirtmemiz gerekir ki Kant'a göre ancak deneyim sahibi olan bir insanın bakış açısından uzay ve zamandan söz edebiliriz. Bununla birlikte uzay ve zaman ancak nesneler bizi etkilediği sürece; yani duyarlığa konu oldukları sürece onlara yüklenebilir. Bundan başka kendi başlarına bir geçerlilikleri yoktur. Bu da bize uzay ve zamanın hem ideal kullanımlarının olmadığını hem de bir form olmaları bağlamında nesnede değil öznede bulunması nedeniyle nesnelliğin kaynağı olduklarını gösterir. Bu duruma Kant şöyle açıklık getirir:

---

[20]Kant, **Critique of Pure Reason,** B 37- A 23
[21] **A.e.,** A 24- B39
[22]**A.e.,** A 23
[23]**A.e.,** A 34

> "Bu *a priori* bilgi kaynakları, yalnızca duyarlığın koşulları olmakla kendi sınırlarını da belirlemiş olurlar; başka bir deyişle, nesnelere ancak bunlar görünüşler olarak görülebildikleri ölçüde uygulanabilir, ama kendilerinde şeyleri sunmazlar. Bu geçerliklerinin biricik alanıdır ve eğer bunun ötesine geçilecek olursa nesnel hiçbir kullanımları olanaklı değildir."[24]

Böylece duyarlığın formları olan uzay ve zaman aynı zamanda deneyimimize konu olacak olan mümkün nesnelerin de formları olur. Uzay ve zaman aracılığı ile bilgimize konu edinilen nesnelere Kant, *fenomen* der. Kant'a göre uzay ve zaman ile biz, nesnelerle dolaysız bir şekilde karşılaşırız ve bu karşılaştığımız nesneleri uzay ve zaman aracılığıyla ancak bize belirdikleri şekilde bilebiliriz. Nitekim Deleuze fenomene bu nedenle *beliriş* der.[25] Bize beliren şekliyle fenomenin ötesinde herhangi bir şey bilgimize konu edilemeyeceği için uzay ve zamanın kullanımının sınırı da kendiliğinden ortaya çıkar. Bu nedenle fenomenin ardında bir öz de arayamayız. Ele alabileceğimiz tek şey belirişin koşullarıdır. Belirişin koşulları ise bir tarafta uzay ve zaman, diğer tarafta ise anlama yetisi kavramlarıdır.[26]

Buna göre bir beliriş olarak fenomenin beliriş koşulları olarak uzay ve zamanın görünün formları; ve görünün de dolaysız olan olduğunu belirtmiştik. Belirişin diğer koşulu olan anlama yetisi kavramları ise nesneleri bir çok kavram arasındaki ilişki sonucu bir birlik şeklinde kurması nedeniyle dolayımlıdır.

Ancak fenomenin yanı sıra uzay ve zamanda bilgimize konu edinemediğimiz, dolayısıyla anlama yetisi kavramlarına tabi kılamadığımız şeyler de vardır ki Kant bunlara da *numen* der. Kant'a göre anlama yetisi kavramlarını sadece bir şeyi bilgimize konu edinmemizin ilk koşulu olan uzay ve zamanda karşılaştığımız şeylere

[24] **A.e.,** A 39 – B 56
[25] Gilles Deleuze, **KantÜzerine Dört Ders,** Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 54.
[26] **A.e.,** s. 27.

yükleyebiliriz. Uzay ve zaman gibi anlama yetisi kavramlarının da bunun ötesinde bir kullanımları yoktur.

Uzay ve zaman ile anlama yetisi kavramlarının kullanımlarına sınır çizen Kant, böylelikle hem Newton hem de Leibniz'den farklı bir görüş ortaya koymuş olur. Bilindiği gibi Newton uzay ve zamanın bizim dışımızda kendi başlarına gerçek kavramlar olduğunu; Leibniz ise uzay ve zamanın empirik olarak temsillerden türetilerek edinildiğini savunuyordu. Kant Transsendental Estetik bölümünde ortaya koyduğu tanıtlamalar ile uzay ve zamanın ancak nesnelerle karşılaşmalarımızda geçerli olduğunu gösterek onların amprik deneyimden başka bir geçerlilik alanları olmadığı yani sadece fenomenlere uygulanabildikleri için transsendental ideal kavramlar olduğunu da göstermiş olur.

1.2. Anlama Yetisi Kavramları

Bilgimizin ikinci kaynağı, duyarlığımıza konu olan görünüşler (appearance) üzerinden nesneyi kuran ve yargı veren düşünmedir. Düşünme, duyarlık gibi edilgin değil, tersine bağıntılar kurması bakımından etkin bir yetidir.

Düşünmenin ve dilin kendisine özgü formlarının olduğu Aristoteles'ten bu yana felsefe tarihinde araştırma konusu olmuştur. Aristoteles'e göre düşünmenin formları olan kategoriler aynı zamanda varlığın da kategorileridir. Buna göre biz deneyimlediğimiz nesneler arasındaki bağıntıdan kategorileri çıkarırız. Aristoteles gibi kategorileri inceleyen Baumgarten de kategorilerin evrensel yüklemler olduğunu söyler.[27] Kant ise Aristoteles ve Baumgarten'den farklı olarak varlıktan değil; akıl sahibi, düşünen sujeden yola çıkar. Kant'a göre, nasıl uzay ve zaman varlığın boyutları olmayıp, bizde bulunan ve kavrayışımızı düzenleyen formlar ise, kategoriler de böyledir. Bu nedenle onları da şeylerde değil, anlama yetimizde aranmalıyız.[28]

Felsefe tarihinde kategorilerin nasıl ele alındığına genel olarak baktığımızda, onların yargı vermelerde ve sonuç çıkarmalarda uyulan mantığın temel yasaları olarak kabul edildiğini görürüz. Fakat Kant'ın araştırdığı, mantığın yasaları olmaları bakımından kategoriler değildir. O, anlama yetisinin formları olmaları bakımından kategorileri araştırır. Bu nedenle de anlama yetisinin *a priori* kavramlarının çözümlenmesi ve düşünmenin yeni bir bakış açısı ile yapılanması için yeni bir mantığın kurulması gerektiğini düşünür. Kant, bilginin bu yeni mantığına Genel ve Formal mantıktan ayırmak için "Transsendental Mantık" adını verir.

Paton'a göre Transsendental Mantığın, Formel Mantıktan ayrılmasının iki açıdan önemi vardır. İlki; Formal Mantık ister empirik ister saf olsun; veya ister analitik ister sentetik olsun tüm düşünmenin zorunlu formlarını araştırır. Transsendental Mantık ise sadece sentetik *a priori* düşünmenin kurallarını araştırır. Bu da Transsendental Mantığın

[27]H.J.Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol I.**, s. 257.
[28] Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi,** s. 87.

Formal Mantık gibi düşünmenin içeriğinden ya da maddesinden soyutlama yapmadığını gösterir.[29] İkinci nokta ise; Transsendental Mantık sadece *a priori*, yani nesnel ve zorunlu olan ile ilgilenir. Bu nesnenin doğasında değil düşünmenin doğasında olduğu için Formal Mantığın ilgilendiği bir soru değildir. [30]

Kant ortaya koyduğu bu yeni kavrayışı Prolegomena'da, algılama ve düşünmeyi karşılaştırarak, algı yargısı ve deneyim yargısı ayrımı ile açıklamaya çalışır. Buna göre bütün yargılarımız önce öznel olan algı yargılarıdır. Algı yargılarını daha sonra belli ilişkiler içine sokup onları her zaman hem bizim için hem de herkes için geçerli olacak şekle sokarız, bu tür yargılar da deney yargılarıdır.[31] Deney yargılarının nasıl olanaklı olduğunu analiz etmeye çalışan Kant, verilen görünün genel olarak bir bilinçte birleştirmenin deneysel yargılara genel geçerlik sağlayan bir kavram altına sokulması ile mümkün olabileceğini söyler. Bu tür bir kavram ise *a priori* bir saf anlama yetisi kavramıdır; gördüğü iş de bir görünün yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceğini belirlemektir.[32] Bu durumda şunu söyleyebiliriz ki bir algı yargısının deney yargısına dönüşmesi ilk önce algının saf bir anlama yetisi kavramının altına sokulması ile mümkündür.

Prolegomena'da algı yargısı ile deney yargısı arasındaki ayrımın ve bir algı yargısının nasıl deney yargısına dönüştüğünün üzerinde özellikle duran Kant, bu ayrıma güneşin taşı ısıtması örneği ile açıklık getirmeye çalışır. Buna göre güneş bir taşa vurursa taş ısınır ve bu yargı biz ve başkalarında ne kadar sık algılanırsa algılansın, hiçbir zorunluluk taşımaz. Ancak "güneş taşı ısıtır" dediğimizde, bu algımıza bir de anlama yetisi kavramlarından biri olan neden-etki kavramı eklenmiş olur. Neden-etki kavramı ile ısı kavramı ve güneş ışığı kavramı zorunlu olarak bağlanmış olur ve sentetik

[29] H.J.Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol I.**,s. 222.
[30] **A.e.,** s. 223
[31] Kant, **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, s. 48.
[32] **A.e.,** s. 51.

zorunlu olarak genel geçer, dolayısıyla da nesnel bir yargı olan deney yargısına dönüşür.[33]

Öyleyse artık şunu söyleyebiliriz ki nesnel geçerli olan bütün sentetik yargılarımızı öğelerine ayırdığımızda onların hiçbir zaman sadece karşılaştırmayla bir yargı içinde bağlanmış olan görüler çokluğundan oluşmadığını kavrarız. Dahası, eğer görülerden çıkarılan kavramların üstüne onların nesnel geçerli bir yargıda bağlanmalarını sağlayan bir saf anlama yetisi kavramı eklenmeseydi nesnel geçerliliğin olanaksız olduğunu da görürüz.[34] Zira yargının ortaya çıkması ancak tasarımların karşılık bulduğu nesne=x şeklinde bir formülü ortaya koyduktan sonra başka tasarımlarla ilişki kurması ile sağlanır.[35]

Buradan hareketle Kant, deney yargıları dediği, genel geçer ve zorunlu olan sentetik *a priori* yargıları dört başlıkta toplar ve her bir yargı biçimine inceleyip, onların nasıl olanaklı olduğunu çözümleyerek onların temelinde bulunan saf kavramları, kategorileri, çıkarır. Kant'ın kategoriler tablosu dört grupta toplanıp, toplam on iki düşünme formundan oluşur. Her bir grupta üç kategori vardır ve her gruptaki kategorilerden üçüncü olanı her zaman birinci ve ikinci kategoriden türetilmiştir.[36]

Kategoriler tablosunun ilki olan nicelik kategorisi, aynı zamanda görünün aksiyomları da denen, üç kavramdan oluşur. Bunlar *birlik, çokluk, bütünlük*tür. [37] Diğer kategorilerde de iddia edeceğimiz gibi nicelik kategorisi nesnelerde değil bizde bulunur. Felsefe tarihinde nicelik kategorisinin ele alınış tarzına baktığımızda somut, fiziksel bir içeriğin (cismin) bir niceliğe "sahip olduğu" söylenirken, Kant'taki eleştirel-transsendental kavrayışın kendine özgü niteliğine uygun olarak, bu söylenenlerin tersine

---

[33] **A.e.,** ss.51-52
[34] **A.e.,** s.52.
[35] Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s.199.
[36] H.J.Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol I.**, s.305.
[37] Kant, **Critique of Pure Reason,** B 106- A 81

çevrildiğini görürüz.[38] Nitekim ancak böylelikle algılar çokluğunu kendi içinde zorunlu kurallılık taşıyan bir birlik altında toplayabiliriz. Açmamız gerekirse nicelik kategorisi bizde ancak a prori olarak bulunursa biz belli bir uzay ve zamanda bilgimize konu olan fenomenleri parça bütün ilişkisi içinde kavrarız. Dahası ancak böylelikle bir nesnenin tasarımı önceden mümkün olabilir. Kant buna *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ev örneğini verir. "Örneğin, bir evin empirik görüsünü onun çokluğunun ayrımsanması yoluyla bir algıya çevirdiğim zaman, benim için uzayın ve genel olarak dış duyusal sezginin *zorunlu birliği* temelde yatar ve bu evin şeklinin bir bakıma uzaydaki çokluğunun bu sentetik birliğine uygun olarak çizerim.". [39] Yani Kant'a göre biz ev gibi bir bütünlüğü kavradığımızda esasında ondaki çokluğu nicelik kategorisi altında sentezleriz.

İkinci kategori grubu nitelik kategorisinin altındaki *gerçeklik, olumsuzlama* ve *sınırlama*dır.[40] Bu kategoriler aynı zamanda algının beklentilerinin de ilkeleridir. Kant'a göre belli bir a derecesinden bir başka derece olan b derecesine empirik olarak doğrudan geçemeyiz; a'dan b'ye doğru geçişteki bir değişmeyi tasarlayabilmemiz için, a ve b arasında düşünülebilen her türlü ara derecelerin baştan kabul edilmiş olduklarını varsaymalıyız. Diyelim ki, a anındaki bir cisim x konumunda, b anında ise x' konumunda olsun ve her ikisi arasında ara değerler olmasaydı biz onun "aynı" cisim olmadığı sonucuna varırdık.[41]

Üçüncü kategori grubu deneyin analojileri olan bağıntı kategorisidir; *töz, neden-sonuç* ve *karşılıklı bağlılık* kategorilerinden oluşur.[42] Kant'a göre biz hiçbir zaman herhangi bir nesneyi kendi başına ele almayız; tersine onu her daim belli bağıntılar içinde kavrarız. Nitekim doğa kavramımız da ancak böyle mümkündür. Bağıntı kategorilerinden töz ve ilinek kategorisi zamanın birliği ve değişmedeki süreklilik kavramının zorunluluğunu varsayar.[43] İkinci kategori olan neden-etki kategorisi Kant'ın

[38] Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, ss. 235-236.
[39] Kant, **Critique of Pure Reason,** B 162
[40] **A.e.,** B 106- A 81
[41] Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, ss. 240-241.
[42] Kant, **Critique of Pure Reason,** B 106 – A 81
[43] Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s.246.

en çok üzerinde durduğu kategorilerden biridir. Daha önce Hume tarafından eleştiriye tabi tutulan neden-etki bağıntısı Kant'ın eleştirel felsefesinde yeni bir bakış açısı kazanır. Bilindiği gibi Hume deneyimi, 'tecrübe' ve 'alışkanlık' kavramları ile özdeşleştirir; Kant'ta ise deneyim, duyu verileri yığınının bir araya toplanmasından daha fazla bir şey olarak birleştirme ve birbirine bağlama işlemidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi duyu verileri deneyimin sadece maddesini oluşturur. Deneyimin kendisinde tek tek olayları aşan, onları genelliğe ve yasaya götüren bir önceden görme vardır ve bu önceden görme deneysel bilgiye form kazandıran yapıdır. Buna göre verili empirik bir ilişkiyi nedensellik kavramı altına yerleştirmekle, bu ilişkideki elemanların ard ardalığındaki zaman düzenini gerçekten sabitlemiş oluruz. Bir verinin önünde, bu verinin bir kurala göre izlemek zorunda olduğu hiçbir şey bulunmasaydı, algı süreci tümüyle ancak saf duyusal izlenimler halinde, saf subjektif olurdu; ve bu durumda da artık objektif olarak algıda neyin önce neyin sonra geldiği belli olmazdı.[44] Böylelikle eleştirel yöntem, neden- etki bağıntısının düşünmemizdeki zorunluluğunu temellendirir. Şunu da eklemek gerekir ki bu zorunluluk, anlama yetisinin zorunlu sentezinden başka bir şey değildir ve düzensiz, kopuk izlenimleri "deney"e dönüştürme yolu bize ancak bu yolla açıktır.[45]

Son kategori grubu ise, modalite kategorisidir, empirik düşüncenin postulatları; olanak, gerçeklik ve zorunluluk kategorileridir. Kant'a göre bu kategoriler yüklem olarak kullanıldıklarında, obje belirlemeye yeni hiçbir şey katmazlar; onlar ancak bizim objeyi bilme imkanımıza aittirler. imkan, gerçeklik ve zorunluluk, objenin özellikleri değildirler; tersine onlar anlama yetisinin objeyi düşünme tarzlarıdır ve Kant'ın deyimiyle " aklın empirik kullanımı"nda aklın empirik deney objesi ile ilişkiye girme biçimleridir. [46]

Kant'a göre tüm bu kategorilerin önemini en iyi şekilde doğa bilimlerinde görebiliriz; çünkü *"material* olarak bakıldığında doğa, deneyin bütün nesnelerinin

[44] **A.e.,** ss.247- 248
[45] **A.e.,** s.249.
[46] **A.e.,** s. 251

tümüdür."[47] Nitekim Kant deneyin olanağının *a priori* koşullarının aynı zamanda bütün doğa yasalarının çıkarılacağı kaynak olduğunu da söyler. Ona göre "doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur."[48] Öyleyse buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki doğa her zaman şeylerin onlara *a priori* atfettiğimiz yasalarınca bilinebilir ve bunun ötesinde kendi başına bir varlığı yoktur.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde analiz ettiği kategoriler ile ilgili görüşlerini *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde doğadaki teleolojiyi ele alırken genişletilebileceğini söylediğini görürüz.

[47] Kant, **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, s.46.
[48] **A.e.,** s.44.

1.3. Sentez

Anlama yetisinin saf kavramlarının tablosunu çıkaran Kant, daha sonra bunların bir birlik olarak kavranmasını sağlaycak bir iç yapının zorunluluğunu araştırır. Kant'a göre böyle bir birlik kendisini zorunlu olarak dayatır zira "anlama yetisi daha önce sentezlememiş olduğu hiçbir şeyi analiz edemez." [49] O halde transsendental felsefeye göre her zaman bir çokluk (manifold) olarak görümüze konu olan şeylerin kendilerinde bir birliğe sahip olması mümkün olmadığına göre böyle bir birliği düşünen öznede aramalıyız. Nesne tarafından verilemeyen; tersine öznenin kendiğinden bir edimi olan bu etkinliğe transsendental felsefede *sentez* denir. Kant "en genel anlamı ile ele alındığında sentez ile, farklı tasarımları birleştirme ve bu tasarımlardaki çokluğu tek bir bilgi aktı (edimi) içinde kavramayı"[50] anladığını söyler. Buna göre "önceden kendimizin bağlayıp birleştirmediği hiçbir şeyi, nesnede bağlayıp birleştirilmiş olarak tasarlayamayız."[51] Dolayısıyla bütün bilgimiz aslında kendimizin "öz-etkinliğinin" bir edimidir.

Anlama yetisi kavramları olan kategorilerin, yargıların temelinde olduğunu söyleyen Kant aynı şekilde öznenin öz-etkinlinliğin tasarımlara bir birlik verme edimi olan sentezin de yargı verme ediminde içerildiğini söyler. Kant'ın kavram, yargı ve sentez arasındaki bağıntısını çözümlemeye çalışan Paton öncelikle *işlev* kavramı üzerinde durulması gerektiğini düşünür. Paton'a göre Kant'ta işlevin üç katmanlı anlamı vardır:

> " 1. Birliğin işlevleri yargılarda bulunur.
>
> 2. Yargılar birliğin işlevleridir.

[49] Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason,** B 130
[50] **A.e.,** A 77- B 103
[51] **A.e.,** B 130

3. İşlev yargı (olduğuna inandığım) bir aktın birliğidir."[52]

Paton Kant'taki işlevi anlamamız için önce bu kavramın anlam katmanlarına bakmamız gerektiğini söyler. Buna göre işlevin ilk anlamı bir şeyin tek başına yapabildiği veya en iyi yapabildiği iştir. Örneğin bir botun işlevi yüzme iken, bahçıvan bıçağının işlevi ise biçmedir. Zira sadece bot yüzebilir ve diğer bir çok bıçak ile biçme yapılabilicekken bahçıvan bıçağı bunu yapabilecek en iyi araçtır. Bununla birlikte aynı kavram bir bedenin organları üzerinden ele alındığında farklı bir anlam kazanır; örneğin gözlerin işlevi görme olur. Bu bakımdan anlama yetisinin işlevi de düşünme veya yargı vermedir diyebiliriz.

Ancak bunlardan başka, işlev kavramı bazen bir şeyin yaptığı iş için değil o işi yapma tarzı için de kullanılır. Paton'a göre bu, "amacını onunla gerçekleştirdiği eylem tarzı"dır. Bu anlamıyla işlev farklı aktlarda mevcut olabilen ortak bir doğa ve formdur. Kant da anlama yetisi veya yargıdan söz ettiğinde işlev sözcüğünü form anlamı ile özdeşleştirir. Bu bağlamda anlama yetisinin işlevleri anlama yetisinin formları ile; yargının işlevleri de yargı formları ile aynıdır.[53]

Paton'ın işlev ile ilgili dikkat çektiği bu çözümlemeyi göz önünde bulundurarak Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "İşlev ile tek ortak bir ide altında farklı ideleri düzenleme aktının birliğini demek istiyorum"[54] şeklindeki işlev tanımına baktığımızda yargının formu veya işlevinin birlik kavramı ile özdeşleştirildiğini görürüz. Paton bu ilişkiyi çözümledikten sonra yargı ile anlama yetisi kavramları arasındaki ilişkiyi de beş temel Kant'çı tez üzerinden analiz eder:

---

[52] H.J.Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol I.**, s. 246.
[53] **A.e.,** s.246.
[54] Kant, **Critique of Pure Reason,** A 68- B 93

" 1. Anlama yetisi kavramlar aracılığıyla bilme gücüdür.[55]

2. Kavramlar aracılığı ile bilmek yargı vermektir.[56]
3. Yargı vermek temelde idelerimizi birleştirmektir.[57]
4. Yargıda idelerimizi (idelerin kendilerinin doğasından bağımsız olarak) birleştirdiğimiz farklı yollar formel mantık tarafından ifade edildiği gibi yargı formlarıdır.
5. Sonuç olarak yargı formlarının tam listesi anlama yetisinin yargı aracılığıyla ideleri birleştiren farklı yolların tam listesidir. Yani anlama yetisinin işlevlerinin tam listesidir.[58],,[59]

Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki, yargının formları, yargılara birlik verme işlevleri olduğu için yargı idelerimizi birleştiren bir akttır. Bununla birlikte idelerimize birlik veren farklı yargı formları olsa dahi bu yollara kesinlik veren idelerin kendi doğası değil; düşünmenin doğasıdır.[60] Böylece trassendental felsefede yargı verme düşünmeye eşitlenir. Zira Kant'ta "düşünüyorum" demek bir şeyi belirlemek demektir. Deleuze'un dediği gibi düşüncenin biçimi "düşünüyorum" ile kategorilerin toplamıdır ve Kant bunlara kendiliğinden biçimleri adını verir.[61]

Transsendental felsefeye göre *kendiliğindenlik* (spontaneity) düşünce ile duyusal temsillerin bir birlik oluşturmasıdır bu da ancak onlara bir *synopsis* yükleme şeklinde olur. Özetleme, birleştirme anlamında kullanılan *synopsis* her zaman bir senteze karşılık gelmelidir. Bölümün başında belirttiğimiz gibi sentez, görümüze konu olan çokluğa birlik verip onları tek bir tasarım altında toplama yetisidir. Bununla birlikte sentez asla görüdeki çokluktan türetilmez; aksine ona eklenir.[62] Nasıl ki nedensellik kavramını varsaymadan deneyimden söz etmek mümkün değilse, aynı şekilde, tüm deneyimlerin

[55] **A.e.,** A 68 B 93
[56] **A.e.,** A 68 B 93 / A 69, B 94
[57] **A.e.,** A 69 B 94
[58] **A.e.,** A 69 B 94
[59] Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol I.,** ss.248- 249.
[60] **A.e.,** s. 248.
[61] Deleuze, **KantÜzerine Dört Ders,** s.64.
[62] Howard Caygill, **Kant's Dictionary,** Blackwell Publishers, 1995, s.382.

birliğinden söz etmek de, *dünyanın birlikli* olduğunu da her türlü deneyimden önce varsaymadan mümkün değildir.[63] Kant'a göre sentez sadece *a priori* olduğu için değil aynı zamanda diğer *a priori* bilginin olanaklılığının da temelinde bulunduğu için transsendentaldir.[64] Bu nedenle Kant, sentezin, imgelem yetisinin kör ama vazgeçilmez bir işlevinin ürünü olduğunu, onsuz hiçbir bilgimiz olamayacağı halde onun çok az bilincinde olduğumuzu söyler.[65]

Buna göre tüm bilgide zorunlu olarak bulunan üçlü bir sentez vardır: zihnin görüdeki değişiklikleri olarak temsillerin (görünüş) *kavranması*, bunların imgelemde *yeniden üretilmeleri* ve kavramda *tanınmaları.* Bu üç öznel bilgi kaynağı öncelikle anlama yetisinin kendisini daha sonra ise onun empirik bir ürünü olarak tüm deneyimi olanaklı kılarlar.[66]

İlk sentez olan görüdeki kavrayışın sentezi; görümüze konu olan görünüşleri (tezahürleri) tek bir anda düzenleme, bağlama ve ilişki içine sokarak onlara birlik verme edimimizdir.[67] Transsendental Estetik bölümünde de üzerinde durduğumuz gibi, uzay ve zaman aracılığıyla bize konu olan görünüşlerimiz en nihayetinde iç görümüz olan zamana tabi olmak durumundadırlar. Zira Kant'a göre zamana tabi olmayan hiçbir şey yoktur, çünkü zamanda görünüşleri ayırıp birleştiremezsek tecrübe diye bir şeyden söz edemeyiz.

İkinci sentez olan imgelemde yeniden üretim ise; belli bir anda kavradığımız bir tezahür ile daha sonraki bir anda tekrar karşılaştığımızda, bizzat kendisi karşımızda olmasa dahi, onun sürekliliğini varsaymamızdır. Bilinç burada zamanın aktığının ayırdına varır ve ancak böylece farklı anlarda karşılaştığı tezahürler arasında belli ilgiler olduğunu düşünür ve bir bilgi oluşturur. Zira duyumlananlar olarak tezahürlerin kendileri hiçbir zaman onları nasıl düşünmemiz gerektiğini söyleyemez. Bu nedenle biz,

---

[63] Nebil Reyhani, "Kant'ta Sentetik Bilgi Fikri", **Cogito**, Kış 2005, s. 101.
[64] Kant, **Critique of Pure Reason,** B151
[65] **A.e.,** A 78 B 103
[66] **A.e.**, A 97 B 98
[67] **A.e.,** A99

farklı zamanlarda karşılatığımız şeylerin şartlarının birbirine uygun olduğunu gördüğümüzde ilk karşılaştığımızı yeniden üreterek daha sonrakini kavramaya çalışırız. Bu da ancak düşüncede olur.

Bilincin birliğine dayanan üçüncü sentez, kavramda tanımanın sentezidir. İki farklı anda karşılaştığımız tezahürler arasında bir ilgi olduğunu düşünerek ikincisini ilki üzerinden kavrayan bilinç onu tek bir "kavram" altında düşünür. Kant'a göre karşımıza çıkan her tezahürün saf kuralları vardır. Bu kuralların birliği de "kategori"nin kendisidir. Kant bu ilişkiyi *Saf Aklın Eleştirisi'*nde şöyle anlatır:

> "tüm bilgi ile nesnesi arasındaki bağıntıya ilişkin düşüncemizin kendisinde bir zorunluluk öğesi taşıdığını buluruz, çünkü nesne, bilgilerimizin rastgele ya da keyfi olmalarına karşı duran ve onları *a priori* belli bir yolda belirleyen bir şey olarak görülür. Çünkü (bilgilerimizin) bir nesne ile ilişkili olmaları gerektiği için zorunlu olarak birbirleri ile bağdaşmaları, e.d. bir nesnenin kavramını oluşturan birliği taşımaları gerekir."[68]

Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki, nesnelerin nesnelliği ancak bilincimizin birliğini ona eklememiz ile mümkündür. Bu da Kant'a göre ancak temelde transsendental bir koşul varsa olur. Kant bu kökensel ve transsendental koşula *transsendental tamalgı (apperception)* der.[69] *Apperception* genel olarak algıya yönelenin kendisini idrak etme fiilidir. Bu fiil, idrak olarak uzay ve zamanı bir arada tutar. Yani uzay ve zamanda ortaya çıkanın Ben'e ait olmasını sağlayacak şekilde uzay ve zamanı tutarak Ben'i kurar. Ben, bu temsillerin yanyana ve ard arda ortaya çıkmasını sağlayan bir fiil neticesinde kurulan bir şeydir. Dolayısıyla temsiller olmazsa Ben de olamaz.

Kant'taki bilincin bu transsendental birliği akıl sahibi varlık olarak insan bilincinin en genel koşullarını araştırma konusu edinmesi bakımından tarihüstü bir

[68] **A.e.,** A104 A105
[69] **A.e.,** A 107

nitelik taşır. Ancak insanın aynı zamanda tarihsel bir varlık olmasının bu bağlamda nasıl açıklanması gerektiği felsefe tarihi boyunca her daim tartışma konusu olmuştur. Nebil Reyhani bu iki durumu Kant'ın *transsendental bilinç* ile *empirik bilinç* ayrımı üzerinden çözümlenebileceğini söyler. Reyhani'ye göre;

> "asıl yaşayan 'bilinç' olan empirik bilincin ne 'kendi dünyası'ndan bağımsız, herkes için özdeş deneyimleri söz konusudur, ne de herkesinkiyle özdeş bir dünyası. Bu dünyaların farklılığı, insanlar arasındaki kültürel ve tarihsel farkların da kaynağıdır."[70]

Buradan yola çıkarak tezin ikinci bölümü için iki sonuç çıkarabiliriz. İlk olarak; insan sürekli olarak dünyaya birlik verme durumu ile esasında tarihsel bir varlık olarak kendisini gerçekleştirir. Bu bağlamda kültür esasında insanın kendisini gerçekleştirdiği tarihsel bir zemindir. İkinci çıkarabileceğimiz sonuç ise, insanın sentetik birlik atfederek kabul ettiği bir yasa belli bir zamanda işlevsel iken, başka bir zamanda başka bir yasa daha işlevsel görüldüğü için kabul edilmiş olabilir. Nitekim Cassirer de insanın kültür tarihi boyunca sentetik bir edim olarak ortaya koyduğu mitoloji, dil, din, sanat ve bilimin her birinin kendisine özgü nesnel bir forma sahip olduğunu söyler.

[70] Reyhani, "Kant'ta Sentetik Bilgi Fikri", **Cogito**, s. 102.

1.4. Şema

Bir önceki bölümde ikinci sentez olan yeniden üretim sentezinin imgelemde gerçekleştiğini söylemiştik. Transsendental felsefe bağlamında imgelem bilgi oluşturmamızda özel bir öneme sahiptir çünkü; saf anlama yetisi kavramları olan kategorileri duyusal alandaki nesnelere bağlayan yetidir. İmgelem bu aradaki geçişi ise şematizm ile yapar.

Daha önce de vurguladığımız gibi anlama yetisi kavramları olan kategoriler ile görünüşler aynı türden değildir. Kategoriler düşünülür iken görünüşler duyulur olandır. Bu nedenle Kant'a göre kategori ile görünüşleri birbirine bağlayan şema gibi bir üçüncü form kendisini gerekli kılar. Şema, bir yanda kategori ile diğer yanda görünüş (tezahür, *appearance*) ile türdeş bir özelliğe sahiptir.[71] Paton şemanın kategori ve görünüş ile türdeş olmasına şöyle açıklık getirir:

> "Kategori ile türdeş ise düşünsel olmalıdır, yani sentezin veya kendiliğindenliğin (anlama yetisinin genel bir özelliği olarak) bir ürünü olmalıdır. Görünüş ile türdeş ise de duyusal olmalıdır, ancak duyusal olmasına rağmen hala saftır, görünün formu ile bağlanmalıdır."[72]

Şemanın kategori ve görünüş ile türdeşliği bir görünüşün kategori altına alınmasına veya bir kategorinin görünüşe uygulanmasına olanak sağlar. Çünkü Kant'a göre görünüşün bir kategori altına alınması için kavramın onun altına alınan nesnede hazır bulunan (temsil edilmiş) bir şeyi içeriyor olması gerekir. Bu, kavramın bir yandan maddi olarak algılanandan etkilendiği anlamına da gelir. Kavram görünüşe şekil vermez, gelişi güzel veya tesadüfen de eşleşmez; onunla nasıl denk gelmişse öyle kurulmak

[71] Kant, **Critique of Pure Reason,** A138 B177

[72] H.J.Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol II.**, London, George Allen&Unwin Ltd. Museum Street, 1936, s. 28

zorundadır.[73] Zira ancak "böylece bir tabağın empirik kavramı bir çemberin saf geometrik kavramı ile türdeştir; çünkü ikinci durumda düşünülen yuvarlaklık durumu ilk durumda görüsel olarak fark edilebilir."[74] Şemanın bu işleyişini Paton daha ayrıntılı bir şekilde şöyle ele alır:

> "Matematiksel bir kavram olarak "üçgenlik"i ele alırsak Kant'a göre üç şeyi dikkatlice ayırt etmemiz gerek: 1. Üçgenlik kavramının kendisini 2. Tekil üçgenin şeklini (resmini) 3. Şemayı. Üçgenlik kavramı tüm üçgenlerin kavramıdır; şema, resmi görüde *a priori* inşa etme kuralıdır ya da başka bir deyişle yaratıcı sentez kuralıdır. Bu nedenle şema, kavram ve tekil resim arasında ara bir yol yapar. Biz imgelemde *a priori* bir üçgen inşa ettiğimizde üçgenliğin ne olduğunu biliriz."[75]

Ancak Kant'a göre imgelem şeyleri bu şekilde yeniden üretirken tamamen kendi başına davranmaz, bazı kuralları izler. Bu kurallılığı imgelemin anlama yetisine içkin bir yeti olduğunu göz önünde bulundurarak anlayabiliriz. Anlama yetisi, çokluğun saf sentezinin birliğini sağlayan bir yeti olduğu için imgelemde de bu kurallılık içkin bir şekilde olmalıdır. İmgelem, anlama yetisi altında kategorileri görünüşlere uygulayan bir yeti ise bu geçişi bir birlik sağlayacak şekilde yapmalıdır. Kant'a göre bu birlik ancak zaman ile mümkündür. Çünkü hem duyusal olanın olanağı hem de iç görü olarak her şeyin zamana tabi olması bakımından bu işlem ancak zaman üzerinden yapılabilir. Kant bu ilişkiyi şöyle anlatır:

> "Transsendental bir zaman belirlenimi kategori ile evrensel olması ve bir a priori kurala dayanması ölçüsünde türdeştir. Ama diğer yanda, zamanın çokluğunun her empirik tasarımda

[73] Theodor W. Adorno, **Kant's Critique of Pure Reason,** Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, Politiy Press, 2001, s. 132.
[74] Kant, **Critique of Pure Reason,** A137 B176
[75] Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol II.**, ss. 33-34

kapsanmış olması ölçüsünde görünüş türdeştir. Buna göre kategorilerin görünüşler üzerine uygulanışı transsendental zaman belirlenimi yoluyla olanaklıdır, ki bu, anlama yetisi kavramlarının şeması olarak, görünüşlerin kategoriler altına alınmasının aracıdır." [76]

Kant'a göre imgelem temsilleri zamana tabi kılarken parçaları ard arda ekleyerek bir bütün oluşturur. Bu parça-bütün ilişkisi öncelikle nicelik kategorisi üst başlığında bulunan sayı kategorisinin şematize edilmesi ile mümkündür. Çünkü kurulan bir nesnenin zamanın saf belirlenimine tabi olması, onun aynı zamanda nicelik kategorisine tabi olması anlamına gelir. Ancak nicelik kategorisi ile birlikte bu durum diğer tüm kategoriler için de geçerlidir.

Bunun yanı sıra, transsendental şema, kategoriyi görünün zaman formu altındaki nesnelerine uygulamamıza olanak sağlaması ile birlikte aynı zamanda kategorinin bu nesnelere uygulanma sınırlarını da belirlerler.[77] Zira Kant'a göre anlama yetisi kavramlarının görüye konu olan bir görünüş ile karşılaşmadığı sürece hiçbir anlamı yoktur; çünkü "kavramsız görüler boş, görüsüz kavramlar kördür." Şematizmin görünüşler dışında başka bir kullanım alanı olmadığı için de aklın görüde temsil imkanı bulunmayan bazı ideleri kavrayabileceğini düşünerek kategorileri yüklemeye çalışmasına da bu nedenle "transsendental yanılsama" der Kant ve bunu da Transsendental Diyalektik bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ancak bu tezin bağlamı dışında kaldığı için değinmekle yetineceğiz.

Şematizm, Kant'a göre Saf Aklın Eleştirisi'nin en önemli ve çaba gerektiren bir bölümü olmasının yanı sıra felsefe tarihinin de en önemli çalışmalarından biridir. Çünkü ona göre şematizm ruhun derinliklerinde yatan bir sanattır ve biz onun nasıl işlediğine ilişkin çok az şey bilebiliriz. Şematizme atfedilen bu önem sadece Kant ile sınırlı kalmaz Kant'tan sonra da devam eder. Bunun nedenleri arasında Transsendental Deduksiyon

[76] Kant, **Critique of Pure Reason,** B178 A139
[77] Paton, **Kant's Metaphysic Of Experience: A Commentary On The First Half Of The Kritik Der Reinen Vernunft In Two Volumes Vol II.**, s. 31.

bölümündeki nesnenin kurulumundaki işlevi ve Transsdental Diyalektik bölümündeki yanlış kullanımının yanı sıra üçüncü kritik olan Yargı Gücünün Eleştirisi'nde başka bir alan daha açmasıdır.

1.5. Belirleyici Yargı ve Düşünümsel Yargı

Transsendental Dedüksiyon bölümünde şematizim, görümüze konu olan tikel bir görünüşün bizde *a priori* bulunan genel bir kategori altına alınması şeklinde kendisini gösteriyordu. *Yargı Gücünün Eleştirisi'*nde karşımıza çıkan ise karşılaştığımız tikele dair genel bir yasaya sahip olmadığımız durumda şematizmin nasıl olacağıdır. Kant bu duruma *belirleyici yargı* ve *düşünümsel yargı* ayrımı yaparak açıklık getirir:

> " Genel olarak yargı gücü, tikeli genel altında içerilmiş olarak düşünme yetisidir. Eğer genel olan (kural, ilke, yasa) verili ise, o zaman tikeli onun altına koyan yargı yetisi *belirleyici*dir. Ama eğer yalnızca tikel verilmiş ise, ve onun için genel olanın bulması gerekiyorsa, o zaman yargı gücü *düşünümseldir*."[78]

Kant'a göre henüz yasasına sahip olmadığımız tikellere dair genel bir yasa olduğunu varsaymamız için onları bir anlama yetisi tarafından kavrandığını düşünmemiz gerekir. Bu da ancak doğadaki her şeyin belli bir ereğe göre düzenlenmiş gibi düşünmek ile mümkün olabilir. Ancak Kant bu erekliliğin doğada değil, bizde *a priori* bulunan bir yasa olduğunu üzerinde özellikle durur. Zira onun amacı doğadaki nesnelerin kendilerinde erekli bir yapılarının olduğunu varsayıp, onların doğasındaki bu erekliliği ortaya çıkarmak değildir. "Tersine onun saptamak istediği şey, bir şeyin erekli olduğu, onun bir iç form tarafından şekillendirilmiş bulunduğu hakkında *yargı verdiğimizde* bilgimizin alacağı özel yöndür."[79] Kant'ın *Teleolojik Yargı Gücü* bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bu problem ereksel bir doğa tasarımının da kendisini dayattığı durumda ne yapılacağı sorusunu çözümlemekle sonlandırılır.

---

[78] Immanuel Kant, **Critique of Judgment**, Translated by. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company 1987, ss.18-19

[79] Cassier, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 376.

Kant'a göre ereksellik *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki mekanik nedensellik gibi kurucu değil düzenleyici bir yapıdır. Bu nedenle "erek, matematiksel fiziğin temel kavramları gibi bir "dedüksiyon" aracı olamaz; tersine o "endüksiyon" aracıdır; o "analiz"e değil, tersine "sentez"e hizmet eder."[80] Belirleyici ve düşünümsel yargı gücü arasındaki ilişki Kant tarafından bu şekilde sonlandırılmış olsa da, Kant sonrası düşünürler şematizim bölümü bağlamında geliştirilmesi gerektiğini düşünür.

Umberto Eco da böyle düşünen düşünürlerden birisidir. *Kant and the Platypus* eserinde ornitorenk (*platypus*) gibi daha önce karşılaşmadığımız bir tür ile karşılaştığımız durumda, transsendental felsefe bağlamında, şematizmin nasıl oluşabileceği ve ornitorengi nasıl "tanıyabileceğimiz" üzerinde durur. Eco'ya göre Transsendental Dedüksiyon sınırları içinde kalarak düşündüğümüzde ornitorenge dair, onu görmeden önce sahip olduğumuz bir şemamızın olması gerekirdi. Ancak böyle bir şemamız olmadığına göre bu durumda şemanın deneyimlerden türetildiği gibi bir sonuç çıkabilir ancak bu da transsendental felsefeye uygun değildir. Öyleyse der Eco;

"geriye bir tek çözüm kalır; duyumdan gelen görülerden elde edilen veriler üzerine düşünümde bulunarak, bu verileri karşılaştırarak, değerlendirerek insan ruhunun en derinlerinde gizlenen doğuştan sahip olduğumuz gizli bir sanatı kullanarak şemayı soyutlamayız ancak *yapılandırırız*." [81]

Eco'nun "geç şemacılık" şeklinde tanımladığı bu durumda, anlama yetisi belirleyici yargı gücündeki gibi olanaklı bir nesneyi yapılandırmaz; karşılaştırmalarla nesnenin kendisini yapılandırır. Ancak düşünümsel yargı gücünde karşılaştığımız bu yeni nesne ile ilgili önceden sahip olduğumuz genel bir kavram olmadığı için bu etkinlik sırasında deneme yanılma yöntemiyle ilerler. Dolayısıyla Eco'ya göre bu noktada deneme yanılma nosyonu önem kazanır. Çünkü:

[80] **A.e.,** s. 455.
[81] Umberto Eco, **Kant and *the Platypus***, Published by Vintage, London, 2000, s. 88.

> " Empirik kavramların şeması, doğa nesnelerini düşünülebilir kılmaya çalışan bir yapı ise ve deneyim aracılığıyla her zaman kavramın yeni özelliklerini keşfetmek mümkün ise empirik kavramların tam bir sentezi hiçbir zaman verilemiyorsa, şemalar ancak gözden geçirilmesi, yanlışlanabilmesi ve zamanla evrilmesi gereken kavramlar olabilir. Anlama yetisinin saf kavramlarının bir tür zaman dışı repertuar oluşturduğunu söylersek, empirik kavramlar da ancak "tarihsel" ya da tercihinize göre kültürel olabilir".[82]

Bu nedenle Eco, transsendentalciliğin de kendi Kopernik devriminden geçmesi gerektiğini düşünür. Çünkü yanılabilirlik ilkesi ile karşı karşıya geldiğinde, transsendental olan da tarihselleşir. Dolayısıyla Eco, şemanın teleolojik versiyonunun üçüncü Eleştiri'de yeni bir yorumunun ortaya çıkması ile birlikte tamamen çözüme kavuşturulamadığını düşünür.

Eco'nun tamamlanmadığını düşündüğü bu yapı Yeni Kantçılar ve daha sonra da Alman idealizminin nüvelerinin bulunduğu yerlerdendir. Tezin ikinci bölümünde ele alacağımız Cassirer'in de akıl eleştirisinin kültür eleştirisi olacak şekilde genişletilmesinin olanağını temellendirirken referans aldığı noktalardan birisinin de burası olduğunu göreceğiz. Zira Cassirer, ereksellik ile birlikte gelişen şemanın bu versiyonunun matematik ve metamatiksel doğa bilimi dışında, diğer bilme alanlarının da nesnel formları olduğunu düşünebilmemize ve bu formları açığa çıkarabilmemize olanak sağladığını düşünür.

[82] **A.e.,** s. 97.

2. CASSİRER'İN SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİNİN KANTÇI TEMELLERİ

19. yy. ile birlikte doğa bilimi ve kültür bilimindeki gelişmelerin felsefi temellendirmeye duyduğu ihtiyaç, diğer felsefe ekollerini etkilediği gibi Yeni Kantçı ekolleri de etkilemiştir. Yeni Kantçı okullardan biri olan Marburg Okulu'nun da bu minvalde amacı Kant'ın eleştirel felsefesini dönemin bilim anlayışına göre yeniden düzenlemekti. Çünkü bu okula mensup düşünürlere göre Kant'ın transsendental felsefesi problem edindiği olanaklı deneyimin koşullarını Newton mekanizmine ve Öklid geometrisine dayandırdığı için bu bilimlerdeki yeni gelişmeler göz önünde bulundurularak transsendental felsefe de geliştirilmelidir.[83]

Ernst Cassirer de Marburg Okulu'na mensup olup, Herman Cohen'in öğrencisidir. Cassirer, ilk sistematik çalışması olan *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (*Töz ve Fonksiyon*) çalışmasında Marburg Okulu'ndaki diğer düşünürler gibi doğa biliminin genel formunu ortaya çıkarmaya çalışır. Bu eserinde, Cohen'in de etkisi ile, dönemin matematik ve matematiksel doğa bilimi alanındaki gelişmeler ışığında bilginin en yüksek "zorunluluk" ve "genellik" formunu ortaya koymaya çalışır.[84] Eserinde Marburg Okulu'nun metoduna uygun olarak, bilginin formu ile pozitif bilimin formunu eş gördüğünü söyleyen Cassirer, daha sonraki yıllarda yaptığı çalışmalar ile bu metodun diğer bilimleri de kapsayacak şekilde geliştirilmesi gerektiğini düşünür. Nitekim Cassirer'e göre bilimlerdeki gelişmelerin yanı sıra felsefe alanındaki eleştiriler de transsendental metodun geliştirilme zorunluluğunu dayatmıştır. Bu nedenle Kant'ın trassendental felsefesi bağlamında Hegel, Herder, Mach, von Humboldt, Uexküll, ve Goethe'nin çalışmalarını dikkate alan Cassirer, ortaya koyduğu yeni sistemde Marburg

[83] Deniz Coskun, **Law as Symbolic Form,** The Netherlands, Published by Springer, 2007, s. 229
[84] Ernst Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi,** Çev. Milak Kökktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005, Önsöz, s. 7.

Okulu gibi sadece bilimsel bilginin genel koşullarını problem edinmekten ziyade genel bir bilgi formunun olanağını araştırmaya çalışır.[85]

Cassirer'e göre Goethe ve Hegel'in ölümünden sonra felsefe ve bilimin içinde bulunduğu bunalım kendisini doğa ve kültür bilimleri arasındaki ilişkide açıkça gösterir. Nitekim sürekli ilerleyen doğa bilimine baktığımızda buradaki gelişmeler beraberinde yeni nesnel formlar da ortaya çıkarmıştır. Örneğin biyoloji beraberinde organik formlar teorisinin gerekliliğini de dayatmıştır. Ancak diğer taraftan kültür bilimlerine baktığımızda ise doğa bilimlerindeki gibi bir formun kolaylıkla oluşturulamadığını görürüz. Cassirer'e göre bunun nedeni Kant ile birlikte ortaya çıkan, yalnız matematik ve matematiksel doğa bilimlerinin metodunun güvenilir metod olduğu görüşüdür. Buna rağmen tarih, dil bilimi, edebiyat, mitoloji ve din gibi alanlarda nesnel bir bilim olmak için metod arayışı her daim olmuştur. Nitekim felsefe tarihinde bir çok filozof da bu bilimlere ortak bir form kazandırma çabası göstermiştir. Cassirer bu bağlamda Hegel'in sisteminin bilmeyi genel bir düşünce gücüyle düzenlemeye çalışan son büyük deneme olduğunu düşünmekle birlikte onun çabasının da başarılı bir sonuç vermediğini düşünür. Çünkü Cassirer'e göre Hegel, "düşünce" ile "doğa"yı uzlaştırmaya çalışarak doğayı mutlak düşünceye bağlı kılmaya çalışır. Ancak doğa, Hegel'in düşündüğü gibi düşünce ile doğrudan örtüşmez; doğa, her zaman başka bir zihnin ürünü olarak kendi "başka türlü varlığı" olarak incelenmelidir. [86]

Buradan yola çıkan Cassirer, Marburg Okulu'nun gerçekliği, salt bilimsel metoda indirgemesi ile Hegel'in sisteminde eleştirdiği noktaya ortak bir çıkış yolu bulmaya çalışır. Cassirer, Hegel'in iddia ettiği gibi, nesnel gerçekliği hiç bir zaman "doğrudan" kavrayamayacağımızı söyler.[87] İnsanın ortaya koyduğu tüm bilgi formlarına baktığımızda aynı nesnenin farklı sistemlerde farklı kavramlarla ifade edildiğini göreceğimizi söyleyen Cassirer, buradan yola çıkarak daha sonra "sembolik formlar"

[85] Coskun, **Law as Symbolic Form,** ss. 240-241
[86] Ernst Cassirer, **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine,** Çev. Milak Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005, s. 62.
[87] Derleyen. Veysel Atayman, **Aklın Sınırları, Kant Felsefesine Giriş,** İstanbul, Donkişot Güncel Yayınlar, 2005 Aralık, s. 201.

şeklinde adlandıracağı felsefesinin ilk dayanağını edinir.[88] Ricoeur'e göre Cassirer, tüm "dolayım işlevleri"ni, *das Symbolische* (sembol) şeklinde kavramsallaştırmakla dili de yeniden kurgulayan ilk kişi olmuştur.[89] Zira Cassirer böylelikle "gerçekliği" doğa bilimi ile kültür bilimi şeklinde bir ayrımın ötesinde, insan zihninin ortak formunu taşıyan yapılar olarak ele alır.

Cassirer'e göre felsefe tarihinde düşünce ile gerçeklik her daim birbirine "karşılık gelen" yapılar şeklinde bir dualizme indirgenerek incelenmiştir. Ancak ona göre düşünce ile gerçekliğin sadece birbirinin karşısında duran değil aynı zamanda birbirine nüfuz eden yapılar olarak düşünülmesi gerekir.[90] Çünkü düşünmenin fonksiyonu kendisini ancak belirli formlar dolayımıyla ortaya koyabilir, gerçeklik de, bizim açımızdan, sadece bu formların kendisine has özelliği içinde kavranabilecek konumdadır. Doğan Özlem, epistemolojide "düşünce ile gerçekliğin uygunluğu" şeklinde tanımlanan "doğruluğun", Cassirer'in bu görüşleri ile ne gibi yeni bir anlama büründüğünü şöyle anlatır:

> "Böylece artık bilgi (ve "doğruluk"), insan ile doğa arasındaki bir ilişkinin, klasik epistemolojinin öğrettiği üzere bir özne-nesne ilişkisinin ürünü olmazdan *önce,* diğer insanlarla kültürel ilişkiler kurulduktan ve bu ilişkinin ürünleri olan kültürel tasarımlar edindikten *sonra* nesneyle kurulan ilişkinin ürünü olmaktadır. Böylece "doğruluk", insanlar arası ilişki biçimlerinin, bu biçimlere yön veren kültürel tasarımların sürekli değişmesine bağlı ve koşut olarak, sürekli değişen bir şey haline gelir".[91]

Bu bağlamda felsefe tarihine baktığında, düşünce ile gerçeklik arasındaki ayrıma bu şekilde ortak bir dayanak noktası olabilecek tek çalışmanın Kant'a ait olduğunu düşünen Cassirer, Kant'ın ortaya koyduğu düşünme biçimi devriminin düşünce-gerçeklik

---

[88] Editor: Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of Ernst Cassirer,** Evanston, Illinois, The Library of Living Pshilosophers Inc, 1949, s.14.
[89] Paul Ricoeur, **Freud ve Felsefe,** Çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, 2006, s.23.
[90] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi,** s.14.
[91] Doğan Özlem, **Felsefe Yazıları,** İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1993, s.125.

şeklindeki ikilemi geride bırakıp bilginin kendisine döndüğünü söyler.[92] Nitekim nesneleri değil, nesneler hakkında bilgi edinme tarzımızı problem edinen transsendental felsefe, bilmenin kendisiyle ilgilenip genel bir bilgi formunun gerekliliğini gösterir. Dolayısıyla Cassirer'e göre bu dönemde yapılması gereken de Kant'ın işaret ettiği bu ana hattı temel alarak, bilginin genel fonksiyonuna ve onun kendine özgü yasalılığına dikkati yöneltmek olmalıdır.

Cassirer, genel bir bilgi formu için Kant'ın transsedental felsefesinin referans alınması gerektiğini söylemekle birlikte bu metodun geliştirilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre Kant, döneminin bilimsel gelişmeleri nedeniyle nesnelliği doğa bilimi ve matematik ile sınırlandırmıştır. Kültür bilimlerinin de doğa bilimleri gibi nesnellik iddiasında bulunduğu bu dönemde yapılması gereken ise transsendental felsefenin matematik ve doğa biliminin yanı sıra kültür bilimlerini de kapsayacak şekilde genel bir bilgi formunun olanağını araştırmaktır. Cassirer'e göre transsendental felsefe buna olanak sağlar çünkü Kant'ın üç eleştirisini de göz önünde bulundurduğumuzda her eleştiride gerçekliğin yeni bir formu ile karşılaşıldığını ve eleştirel aklın problem edindiği her alanda genel bir yasalılık aradığını görürüz.

Buradan hareketle Cassirer, Kant'ın Kopernik devriminin sadece mantıki yargı formu ile sınırlı kalmadığını, aynı neden ve haklılıkla bütün zihinsel biçimlendirme ilkelerine ve sistemlerine doğru yayıldığını söyler.[93] Dolayısıyla akıl eleştirisinin, insan zihninin ortak formunu taşıyan dil, mitik düşünme, sanat ve tarih´gibi diğer alanlarda da nesnel bir zeminin koşullarını sorgulamaya olanak sağladığını söyleyebiliriz. Böylelikle akıl eleştirisinin kültür eleştirisine dönüştüğünü söyleyen Cassirer, eleştirinin kültürün bütün içeriklerinin zihnin asli bir eylemine nasıl temel oluşturduğunu anlamayı ve göstermeyi amaçladığını söyler.[94] Bu minvalde Sembolik Formlar Felsefesi şeklinde

[92] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi,** s. 18.
[93] Ernst Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil,** Çev. Milak Kökktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005, s. 24.
[94] **A.e.,** s. 24.

adlandırdığı sisteminde dil, mitik düşünme ve bilimin kendilerine özgü nesnel formları birbirlerine indirgenmeyecek şekilde irdelemeye çalışır.

Ancak Cassirer, Sembolik Formlar Felsefesi'nin hem Kant'tan hem de Marburg Okulu'ndan farklı olarak bilginin metafiziği değil fenomenolojisi olmak istediğini söyler. Zira doğa bilimlerinin biyoloji, kimya gibi farklı formlarının gelişmesinin yanı sıra kültür bilimlerindeki gelişmeler de artık doğanın tek bir kavrayış tarzına indirgenemeyeceğini ve onu kavramanın farklı boyutları olduğunu göstermiştir. Bu nedenle Sembolik Formlar Felsefesi geleneksel anlamda bir felsefi sistem olmak istemez. Onun amacı "gelecekteki kültür felsefelerine *prolegomena*" olmaktır. [95]

[95] Ernst Cassirer, **Sembol Kavramının Doğası,** Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2011, s. 212.

2.1. "Sembol" Kavramının Açımlanması ve Genişletilmesi

Felsefesini, Sembolik Formlar Felsefesi şeklinde adlandıran Cassirer, "sembol" kavramını semantik veya estetik alanında kullanılan anlamından daha genel bir anlamda kullanır. Cassirer, sembol kavramına neden gereksinim duyduğunu *İnsan Üstüne Bir Deneme* eserinde Uexküll'ün ortaya koyduğu sistemle açıklamaya çalışır. Biyolog olan Johannes von Uexküll'e göre gerçeklik biricik ve türdeş bir yapı olmadığı için fizik veya kimya bilimlerine indirgemez. Her organizmanın kendisine özgü yaşantısı olması nedeniyle kendisine özgü bir dünyası da olduğunu düşünen Uexküll, bir sineğin dünyasında yalnız "sineksi şeyler", bir deniz kirpisinin dünyasında ise yalnız "deniz kirpisine özgü şeyler" bulacağımızı söyler. [96]

Uexküll'ün dirimbilimin ilkeleri ile ilgili temellendirmelerinden ziyade, her bir organizmada gerçekliğin farklılık gösterdiği konusundaki görüşlerini dikkate alan Cassirer, insan dünyasını belirlenmesi konusunda buradan hareket edebileceğimizi söyler. Zira Cassirer'e göre insan, çevresine uyum sağlamaya çalışırken diğer organizmalardan farklı olarak yeni bir yöntem bulmuştur. Hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda simgesel dizge diyebileceğimiz bir üçüncü halka vardır ve bu nedenle diğer canlıların organik tepkilerinde bir dış uyarıcıya doğrudan yanıt verilirken; insanda yanıt geciktirilir.[97] Nitekim bir önceki bölümde de söz ettiğimiz gibi Cassirer'e göre insan gerçeklik ile doğrudan karşılaşmaz, çünkü insanın simgesel etkinliği geliştikçe nesnelerin kendileri ile karşılaşmaktan ziyade onları dil, mitos ve bilim gibi dolayımlar üzerinden kendisine konu edinir. Tam da bu nedenle Cassirer, insanı "akıllı hayvan" (*animal rationale*) şeklinde değil; "simgeleştiren hayvan" (*animal symbolicum*) şeklinde tanımlar.[98] Çünkü insan artık yalnız fiziksel evrende değil, simgesel bir evrende de yaşamaktadır. Dolayısıyla ancak "simgeleştiren

[96] Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi, İnsan Üstüne Bir Deneme,** Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s.34.
[97] **A.e.,** s.35.
[98] **A.e.,** s.36.

hayvan" şeklinde ele alındığında insanın diğer canlılardan ayırt edici özelliğini kavrayabiliriz.

Amacı akıl eleştirisini kültür eleştirisi şeklinde genişletmek olan Cassirer, sembol kavramı aracılığıyla Kant'ın transsendental şematizmindeki "duyulur" ve "düşünülür" dünya arasındaki dualizm ile duyumların alırlığı ve düşünmenin kendiliğindenliği arasındaki dualizminin de çözülebileceğine inanır.[99] Çünkü sembolleştirme ile duyumlar ve zihin yeni bir karşılık bulur; zihinsel olan, duyulur olana sembollerin temsili ve anlatımı aracılığıyla uygulanıp somut bir yapıya bürünür. Cassirer'e göre Transsendental Şematizm'in, Kant'ın tüm felsefesinin merkezinde değil; *Saf Aklın Eleştirisi'*nin Transsendental Analitik bölümünün merkezinde bulunduğunun ayırdına varırsak sembole duyulan bu ihtiyaç da anlaşılabilir. Zira Cassirer'e göre daha genel bir şekilde baktığımızda transsendental şemanın, öncelikle Transsedental Diyalektik daha sonra da *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde tamamlandığını görürüz.[100]

Cassirer, özellikle *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Teleolojik Yargı Gücü bölümünü dikkate alır. Kant'ın buradaki, temeli *belirleyici yargı* ile *düşünümsel yargı* ayrımına dayanan, "gerçek" ile "olanaklı" olan arasındaki ayrımı insana özgü bir ayrım olarak saptaması Cassirer için önemlidir. Cassirer'e göre gerçeklik ile olanak arasındaki bu ayrım metafizik bir ayrım olmayıp, bilgi kuramına ilişkin bir ayrımdır; çünkü bu ayrım nesnelerin kendilerinde ne olduğuna dair değil; bizim nesnelere ilişkin bilgimize dairdir. Zira Kant'a göre akıl, hiçbir nesneyi, o nesneyi kurmadan ve ortaya koymadan düşünemez ve bu işlemi de imge ve kavramlarla yapar. Cassirer Kant'ın bu bilgi anlayışını kültür eleştirisine tabi kılacak şekilde geliştirir. Ancak ona göre insan aklı imgelere değil simgelere (sembollere) gereksinim duyar.[101] Çünkü semboller fiziksel dünyanın bir parçası olmayıp nesneyi aynen yansıtmazlar. Semboller, insanın anlamlandırma etkinliğinin sonucu olduğu için bir "anlam"a sahiptirler.

[99] Coskun, **Law as Symbolic Form,** s. 70.
[100] **A.e.,** s.70.
[101] Cassirer, **Devlet Efsanesi, İnsan Üstüne Bir Deneme,** s.63.

Cassirer sembolün işaret ve imgeden farkını ortaya koyabilmek için onu farklı bağlamlarda tanımlar. Buna göre sembol ilkin, zihnin tüm yorumlama alanlarına işaret eder. Cassirer bunun için eleştirel bir dil felsefesi sistemi geliştiren von Humboldt'un kullandığı anlamda "*energeia*" kavramını kullanır. Homboldt, dilin bir *eser* (*ergon*) değil, *etkinlik* (*energeia*) olduğunu ve dilin gerçek tanımının sadece oluşsal bir tanım olabileceğini söyler. Buradan yola çıkan Cassirer'e göre dil gibi diğer tüm kültürel formlar da kendi şekillendirici güçlerine sahiptir.

Bununla birlikte sembol bir işaret olmadan anlaşılamayacağı halde işaretten farklıdır. Çünkü o kendisine eşlik eden duyumun niteliğinin azalmasından etkilenmez ve anlam olarak gücünü her zaman korur. Zira insanın anlamlandırma etkinliği olduğu için ortaya çıkan bir yapı olarak anlam, düşünsel bir içeriğe sahiptir. Bu anlamda Ricoer'ün de belirttiği gibi Cassirer'in sembol kavramını estetik veya dil felsefesinin herhangi bir bileşeni olarak değil, anlamlandırma etkinliği olarak ele aldığı için dili yeniden kurguladığını söyleyebiliriz.

Son olarak ise sembolleştirme ile sadece dışımızdaki verileri anlamlandırmış olmayız aynı zamanda ona kendi algımızda ve zihnimizde de bir yer veririz. Anlamlandıran olarak bizler, onlardan ayrı duramayız. Ancak ortaya koyduğumuz anlamlar nesnel dünyanın bir parçası olur ve daha sonra da onları dışımızdaki bir gerçeklik gibi ele alırız.[102]

Sembolün bu özelliklerinin tezin ilk kısmındaki *Sentez* bölümünde anlattığımız Kant'ın işlev (fonksiyon) kavramı ile paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Nasıl ki Kant'ın akıl eleştirisinde "anlama yetisinin işlevleri anlama yetisinin formları ile; yargının işlevleri yargının formları ile aynı" ise Cassirer için de insan zihninin nesnel yapısı, ortaya koyduğu ürünler ile örtüşmek durumunda olacağı için onu ancak ortaya koyduğu ürünler üzerinden anlayabiliriz. Nitekim Cassirer'in, sembolik formları insan zihninin birer fonksiyonu olarak nitelemesinin ve onlarda ortak bir form olduğunu iddia etmesinin nedeni de budur.

[102] Coskun, **Law as Symbolic Form,** ss.195-196.

2.2. Uzay

Cassirer'in uzay ve zaman görüşlerine baktığımızda Kant'ın transsendental uzay ve zaman görüşlerine dayanmakla birlikte bu görüşleri akıl eleştirisini kültür eleştirisi olacak şekilde genişletmek üzere eleştiriye tabi tuttuğunu görürüz.

Transsendenal Estetik bölümünde söz ettiğimiz gibi Kant, duyarlılığın saf formları olarak düşündüğü uzay ve zamanı Newton ve Leibniz'den farklı ele alır. Newton, uzay ve zamanın bizim dışımızda bir gerçekliği olduğunu savunurken, Leibniz uzay ve zamanın deneyimden türettiğimiz kavramlar olduğunu düşünür. Cassirer de Kant gibi Newton ve Leibniz'in görüşlerini kabul etmez. Cassirer'e göre uzay ve zaman Kant'ın da söz ettiği gibi bizde bulunan saf görülerdir. Ancak uzay ve zamanı saf görü kılan onların aklın kendinde saf görüleri olması değil; deneyimi kuran birincil kavramlar olmasıdır.[103]

Cassirer'e göre Kant'ın dönemi gereği güvenilir bilim olarak gördüğü Newton fiziği ve Öklid geometrisine dayandırdığı uzay ve zaman kavramlarının bu iki bilimin dışında da köklerini göstermeliyiz. Zira Cassirer için uzay ve zaman insanın sembolleştirme edimleri olarak tüm bilgi edinme süreçlerinde şekillendirici bir rol oynar. Nasıl ki Kant sadece insana özgü uzay ve zamandan söz edebileceğimizi söylüyorsa, Cassirer de insanın kendisine özgü uzay ve zaman tasarımı ile diğer canlılardan ayrıldığını düşünür.

Öncelikle uzayı ele alan Cassirer, uzayın kendisini dolaylı olarak ifade eden veya herhangi bir işaret aracılığıyla gösteren gerçek bir nesneden ziyade, bir temsil biçimi olduğunu söyler.[104] Çünkü bir şeyin mevcudiyet gösterebilmesi için öncelikle uzayda yer kaplaması gerekir. Bu nedenle algımıza konu olan şeyleri hiçbir zaman doğrudan gözlemleyemeyiz; tersine onları uzaysal bağlamlara yerleştirmek aracılığıyla onlara

[103] Michael Friedman, **A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger,** Peru, Open Court Publishing, 2000, s.91.
[104] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi,** s. 207.

karakteristik bir anlam da vermiş oluruz. Dolayısıyla artık anlamlı bir yapı olarak imgeler salt izlenim olmadıkları için, sembollere dönüşür.[105]

Buradan yola çıkan Cassirer, sembolik bir fonksiyona sahip olan uzayın sembolleştirme edimlerini sadece teorik bilimde değil, diğer tüm yapılarda da kendisini göstereceğini söyler. Cassirer'e göre uzay, Kant'ın ele aldığı gibi *a priori* bir kavram olmakla birlikte, transsedental bir kavram olması bakımından da Öklid geometrisi ile sınırlandırılamaz. Çünkü geometrik uzay tasarımı sembolleştirme edimine sahip insanın soyutlama yoluyla sonradan ulaştığı bir yapıdır. Ancak teorik bilimden önce de sembolleştirme edimlerini farklı şekillerde ortaya koyan insanın farklı uzay tasarımları olduğunu kültür eleştirisi bağlamında kavrayabiliriz. Buna göre mitik düşünmede mitik ve dilde de dilsel uzay kipliği vardır.

Uzayı insanın sembolleştirme edimi olarak gören Cassirer buradan yola çıkarak, onun insanda nasıl bir sembolleştirme fonksiyonuna sahip olduğunu çözümlemek üzere genel bir uzay analizi yapar. Buna göre doğaya genel olarak baktığımızda bazıları daha aşağı bazıları da daha yukarı tabakalarda olmak üzere *organik, algısal* ve *sembolik* uzay tasarımları olduğunu görürüz. Bunlardan organik uzay, her canlı türünde doğuştan bulunur ve canlılar burada doğaya iç güdüleriyle uyum sağlarlar. Arı, karınca ve göçmen kuşlardaki yön bilgisi buna örnek verilebilir. Daha yüksek hayvanlara geldiğimizde ise organik uzaya daha gelişmiş bir yapı olan algısal uzay eklenir. Algısal uzay, basit bir duyu verisi olmayıp görsel, dokunsal ve işitsel unsurları barındıran karmaşık bir yapıdır. Organik ve algısal uzayı eylem uzayı olarak adlandıran Cassirer'e göre bunların yanı sıra bir de sembolik uzay tasarımı vardır ki hayvan dünyasından insan dünyasına geçişi ve sınırı belirler.

Sembolik uzay tasarımına sahip olan insan, etkileşim içinde olduğu duyu verilerine sadece etki ve tepki verme değil aynı zamanda anlamlandırma etkinliği de gösterir. Bununla birlikte sembolik uzay tasarımında insanın diğer canlılardan farklı olarak soyut

[105] **A.e.,** s. 217.

uzay tasarımına sahip olduğunu görürüz.[106] Nitekim sembolik uzay tasarımı kültür dünyası dediğimiz yapıya da yol açan etkendir. Bu minvalde geometri, doğa biliminin yanı sıra dil ve mitik düşünmedeki uzay tasarımlarını inceleyen Cassirer, bu yapıların hepsinin, zihnin ortak mührünü taşıdıkları için, bilimsel düşünmedeki gibi genel uzay formuna sahip olduğunu söyler.

Ancak transsendental felsefeyi referans alan Cassirer, dil ve mitik düşünmedeki uzay tasarımlarını analiz ederken Kant'ın *Transsendental Estetik* bölümünde yaptığı gibi uzayın kendinde analizini yapıp *a priori* yapısını çözümlemez. Çünkü Cassirer'e göre anlam veren bir yapı olarak uzay duyusallığın alanından kesin bir biçimde ayrılamaz; tersine her ikisi sıkı biçimde birbirine karışmış bir biçimde bulunur.[107] Bununla birlikte ilk bölümde değindiğimiz gibi Kant, uzay ve zamanı görünün ve kategorileri ise anlama yetisinin kavramları olduğunu söyleyerek bu iki yapının da farklı yetiler olduğunu söylemekteydi. Ancak Cassirer için uzay ve zaman da kategoriler gibi şematizim ile duyumlara uygulanan kavramlardır.

Bu bağlamda öncelikle dili inceleyen Cassirer'e göre "dil, imgeleri duyusal olarak kavranabilir ve temsil edilebilir kılmak için, bütün akılcı tasarımları ilişkilendirmek zorunda olduğu böyle bir şemaya, mekansal içerikleri ve ilişkileri ifade eden adlara sahiptir."[108] Dildeki mekana dair adlara baktığımızda, Kant'ın şema tanımı gibi, akli olanın duyusal olana yüklenmesi ile oluşturulduğunu görürüz:

> "Yön belirlemenin başlangıç noktası olarak bilfiil mevcut bir bedeni temele almak suretiyle nesne dünyasını düzenlemek ve sınıflamak, insan düşüncesinin doğal bir niteliğidir. İnsan vücudu ve onun tek tek uzuvları, adeta tüm mekanı düzenleme fiilinin ve mekanda mevcut şeylerin hepsinin dayanağı olan imtiyazlı bir ilişki sistemi olarak kendini gösterir. Dilin gelişimi bu bağlam için bazı kanıtlar sunar. Dillerin büyük kısmında- özellikle Ural-Altay ve Afrika dillerinde- mekansal ilişkileri ifade ederken kullanılan kelimeler, genellikle somut madde kelimelerine ve özellikle insan bedeninin

[106] Cassirer, **Devlet Efsanesi, İnsan Üstüne Bir Deneme,** ss.49-50.
[107] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil,** s. 192.
[108] **A.e.,** s. 194.

kısımları için kullanılan ifadelere dayanır. Yukarı kavramı baş kelimesiyle, arka kavramı sırt kelimesiyle anlatılır."[109]

Bu bağlamda mitik düşünmeyi de ele alan Cassirer mitik düşünmede de geometriik veya doğa bilimsel uzay tasarımına indirgenmeyecek şekilde kendisine özgü bir şemalaştırma formunun olduğunu açığa çıkarmaya çalışır. Buna göre kabilelere baktığımızda her kabiledeki klan sayısı kadar birbirinden ayrı bölgenin ve her bir klanın kendisine ait belirli bir yöne sahip olduğunu söyleyen Cassirer, bunu çeşitli totemistik kabileleri inceleyerek örneklendirir:

"Zunilerin düşüncesinde dünyanın yedi bölgesi ve yedi mekan kabilenin yedi kısmına karşılık gelir. Kabilenin kendine özgü formda yediye ayrılışı onların dış dünyadaki yaşama biçimlerinde bile açıkça ortaya çıkar. Onların ikamet ettikleri köy, doğu, batı, kuzey, güney, yukarı ve aşağı dünya ve nihayet dünyanın diğer tüm kısımlarını kendi içinde taşıyan, "orta" dünya olmak üzere yedi bölgeye karşılık gelen yedi alana ayrılmıştır. Sadece kabiledeki klanlar değil, aynı zamanda her canlı ve cansız varlık, her şey, her olay, her unsur belli zaman kesitlerinin hepsi bu yedi alandan birine aittir."[110]

Benzer şekilde mitik akrabalık sınıflandırmaları da beden parçalarına göre yapılır. Oğul bacaklarla ve testislerle, genç erkek kardeş ağızla, erkek evlatlık çocuk kafa ve yürekle özdeş bir karşılık bulur. Cassirer'e göre bunun benzeri bir sınıflandırmaya Ortaçağ'da da rastlarız. Ortaçağda Adem'in bedeni sekiz parça olarak düşünülür ve buradan makro kozmos ile mikro kozmosun birliği temellendirilir. Buna göre et toprakla, kemikler kayalarla, kan denizlerle, saç bitkilerle, düşünceler bulutlarla aynıdır.[111]

[109] Cassirer, **Sembol Kavramının Doğası,** s. 50.
[110] **A.e.,** s. 32.
[111] **A.e.,**, s. 51.

Cassirer, daha önce bir çok düşünür tarafından taklit veya deneyimden türetilmiş olduğu düşünülen dil ve mitik düşünmedeki bu ifadelerin esasında insanın sembolleştirme fonksiyonları olduğunu düşünür. Cassirer'e göre Kant'ın şemayı, salt bireysel bir şey olan duyusal bir imgenin aksine, "saf imgelemin grafiği" olarak konumlandırması, dil ve mitik düşünmedeki uzayın şematize etme fonksiyonunun da kendi içinde genel bir kurala tabi olduğunu düşünmemize olanak sağlar. Nitekim Cassirer, imgelemin şematize etme fonksiyonu taklit edici değil, tamalgının birliği şeklinde duyumlamalara uygunarak üretici ve kendiliğinden bir niteliğinin olduğunu da hatırlatır.[112]

[112] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi,** s. 221.

2.3. Zaman

Cassirer uzay gibi zaman görüşlerini temellendirirken de transsendental felsefeyi kültür felsefesi olacak şekilde eleştiriye tabi tutarak analiz eder. Hatırlayacağımız üzere Kant zamanı iç görü formu olarak tüm duyumu düzenleyen ve daha sonra da şematizmin duyuma uygulanmasını sağlayan bir kavram olarak ele alıyordu. Ancak Cassirer'e göre uzay gibi zaman da bu insanda dönüştüğü şekillendirici formdan önce organik yaşamın bir koşuludur. Çünkü zaman kendi başına bir nesne değil; bir süreç, hiç dinmeyen bir olaylar ırmağıdır. Dolayısıyla insan dışında diğer canlılarda da zamanın üç kipi olan geçmiş, şimdi ve gelecek gibi öğeler vardır ancak bunlar insanda olduğu gibi bireysel öğelere ayrılmayacak şekildedir.

Cassirer, 19. yy. fizyologlarından Ewald Hering'in çalışmalarının zamanın organik yaşamın koşulu olduğu gösterme bağlamında yol gösterebileceğini söyler. Belleği tüm organik canlıların genel işlevi olarak gören Hering'e göre bellek ve kalıtım organik işlevin iki yönüdür. Dolayısıyla bir organizmayı etkileyen her uyarıcı o organizmada fizyolojik bir iz bırakır ve organizmanın gelecekteki tüm tepkileri de bu birleşik izler kümesine dayanır.[113] Ancak Cassirer'e göre insandaki belleğe geldiğimizde bu açıklamanın yeterli olmadığını görürüz. Çünkü insanda aldığı yeni form nedeniyle zaman tasarımı ile birlikte bellek, yeni bir uyarıcı ile karşılaştığında ortaya çıkan hatırlama sadece bir yineleme olmayıp daha çok geçmişin yeniden doğuşudur. Dolayısıyla burada artık yapıcı ve yaratıcı bir süreç ile karşılaşırız.[114]

Cassirer karşılaştığımız bu yeni durumda Kant'ın zaman görüşlerine başvurur. Daha önce de söz ettiğimiz gibi Kant'ta duyumlamamıza konu olan her şeyin tabi olduğu iç görü formu olarak sentezleyici bir yapısı olan zaman, bununla birlikte imgelemde yeniden üretimde de önemli bir rol oynar. Cassirer'e göre zamanın özellikle ikinci işlevi insandaki zaman tasarımının diğer canlılardan farkını gösterir. Zira Kant'a göre imgelemde yeniden üretimde bilinç zamanın aktığının ayırdına vardığı için farklı anlarda

[113] Cassirer, **Devlet Efsanesi, İnsan Üstüne Bir Deneme,** s. 55.
[114] **A.e.,** s.56.

karşılaştığı tezahürler arasında belli ilgiler olduğunu düşünür ve bir bilgi oluşturur. Bu süreçte farklı zamanlarda karşılaştığımız şeylerin şartlarının birbirine uygun olduğunu gördüğümüz için daha sonrakini ilk karşılaştığımızı yeniden üreterek kavrarız.

Buradan yola çıkan Cassirer'e göre, şematizmin bir fonksiyonu olarak zamanı sadece matematik ve matematiksel doğa bilimindeki "nesnel" formuna indirgediğimizde zamanın tarih ve kültür alanındaki şekillendirici fonksiyonunu göz ardı etmiş oluruz. Zira tarih ve kültür sadece geçmişte yaşanılanlardan inşa edilen değil; aynı zamanda geleceği de inşa eden yapılardır. Bu da ancak isteyen ve eyleyen, geleceği inşa etmek için onu "şimdi"den yakalayan ve şekillendiren insanın zaman tasarımı ile mümkündür. Çünkü insan, geleceği her daim "yeniden üreten" bir canlıdır. Dolayısıyla Cassirer'e göre bu tarihsel isteme "üretici imgelem eylemi" olmaksızın mümkün olamaz.[115] Cassirer tam da burada sembolik temsil etmenin kendisini gösterdiğini söyler:

> "Çünkü burada gerçeklik denilen şeye gitmeye acele eden, ilk önce yol gösteren ve yolu güzergahı serbest kılan semboldür. Sembol varolan ve oluşmuş olarak gerçekliğe, geriye doğru bakmaz; tersine sembol, gerçekliğin bir oluş unsuru ve motifi haline gelir. Bu sembolik bakış formunda, öncelikle gerçekten kendine özgü bir ayrımlaşma açığa çıkar ki, ayrımlaşma vasıtasıyla, zihinsel, tarihsel irade, salt "yaşam iradesi"nden, saf canlı dürtüden ayrılır. Dürtü ileriye doğru atılarak baskı yaptığı halde, gerçekte daima geriden doğru, belirleyici olmuş ve yönlendirmiştir."[116]

Tarihi insanın üretici imgeleminin bir eylemi olarak konumlandıran Cassirer'e göre insan için gelecek artık bir "ülkü" haline dönüşür. Çünkü bu süreçte insan geleceği kurarken sembolik bir fonksiyon aracılığıyla mümkün olanı dıştan yakalar ve onu kendisine göre kurmaya çalışır. Nitekim Cassirer'e göre ütopyaların da bu bağlamda sembolik bir anlamı vardır. Çünkü görevi *olanaklı olana* yer açmak olan ütopya, insanın

[115] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi,** s. 251.
[116] **A.e.,** ss. 251-252.

mevcut durumunu korumaktan ziyade evreni sürekli olarak yeniden biçimlendiren sembolik bir fonksiyona sahiptir.[117]

Zamanı sembolik bir form olarak en belirgin şekilde insanın kültür dünyasının bir toplamı olarak tarih üzerinden temellendiren Cassirer dil ve mitik düşünmedeki zaman tasarımlarını da inceler. Öncelikle dili ele alan Cassirer zamanın fiillerde zaman bildiren ekler şeklinde ortaya çıkmadan önce de dilde kendisini gösterdiğini söyler. Daha erken dönemdeki bu dillerde zaman daha çok uzay ile iç içe geçmiş bir şekildedir Örneğin Klamath, Malenezya ve Sudan dillerine baktığımızda onlardaki yer zarfı olan kelimelerin aynı zamanda zamansal anlamda da kullanıldığını görürüz; "burada" için kullanılan kelime "şimdi" için kullanılan kelimeyle, "orada" için kullanılan kelime önce ve sonra için kullanılan kelime ile aynıdır.[118] Ancak daha sonra dillerin gelişimi ile zamanın tüm kiplerinin fiillere eklenerek ifade edildiğini görürüz. Fiillere getirilen ekler zamanın şematize etme fonksiyonunun taşıyıcısı olmasına rağmen göreli bir zamanın henüz dilde ifade edilemediğini söyleyen Cassirer, saf bir form olarak zamanın insanın geç dönem kazanımlarından olduğunu söyler.

Benzer şekilde mitik düşünmedeki zaman formunu da analiz etmeye çalışan Cassirer'e göre mitos temel anlamı gereceğince zamansal bir değerlendirmeyi kendi içinde zaten taşır. Zira mitos altına dünyanın toplamının yerleştirildiği bir zamansal manzara çizer.[119] Mitik düşünmedeki zaman tasarımına baktığımızda onun geçmiş, şimdi ve gelecek zaman şeklinde periyodlara bölünmüş tarihsel veya kendinde "mutlak" olan Newton'un zaman tasarımına dair hiçbir iz bulamayız. Çünkü:

> "Mitos için düzenli olarak sürmekte olan ve kurallı biçimde tekrarlanan ya da "kendinde" arka arkaya gelen bir zaman olmayıp, tersine, sadece belirli içeriksel oluşumlar, belirli "zaman yapıları", gelme ve gitmenin, ritmik varoluş ve oluşumun açığa çıktığı olaylar

[117] Cassirer, **Devlet Efsanesi, İnsan Üstüne Bir Deneme,** s. 65.
[118] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil,** s. 217.
[119] Ernst Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme,** Çev. Milak Kökktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005, s. 162.

vardır. Böylelikle zamanın bütünü, kesin sınır noktaları ve adeta belirli tekrarlanış çizgileriyle kendi içinde bölümlere ayrılır. Fakat bu kısımlar, ölçülen ya da sayılan değil, sadece doğrudan duyumlanan bölümler olarak mevcuttur."[120]

Mitik düşünmedeki zamanın bu özelliği kendisini özellikle dini ritüellerde gösterir. Rituel belirli zamanlarda ve zaman dilimlerinde düzenli olarak geçekleştirilir ve eylemler bu zaman dilimlerinin dışında gerçekleştiğinde gücünü de kaybeder. Bununla birlikte mitik düşünmede zaman geçmiş, şimdi ve gelecek şekilde periyodlara da ayrılmaz. Aksine bilinç bütün zaman farklılıklarını eşitlemeye ve onları en sonunda saf özdeş hale getirmeye çalışır. Bu özellik kendisini en açık biçimde büyüde gösterir. Zira büyüsel etki her türlü zamansal farklılığın dışında kavranır.[121]

[120] **A.e.,** s. 167.
[121] **A.e.,** ss. 171-172.

2.4. Sayı

Kant, transsendental felsefede uzay ve zamanı saf görü formu olarak ele alırken, Cassirer, uzay ve zaman formlarına bağlı olarak ortaya çıkan sayı formunu da saf görünün bir unsuru olarak ele alır. Cassirer'e göre her birliğin aynı zamanda çokluk ve her çokluğun da birlik olduğunun düşünülmesi sayı formu ile mümkün olduğu için sayı, zihnin tüm edimlerinde bu karşıt unsurları birleştiren sembolleştirme fonksiyonuna sahiptir. Çünkü zihnin bu edimi basit bir yan yana getirme değildir, aksine birleştirmenin ayırmadan, ayırmanın da birleştirmeden sonra gerçekleşmesi gerektiği yasasına göre işleyen bir sentezdir.[122]

Dolayısıyla Cassirer'e göre teorik bilginin temelinde bulunan nesnel görünün kaynağını uzay ve zaman formlarının yanı sıra sayı formuna dayandırmalıyız. Bununla birlikte uzay ve zaman gibi sembolleştirme fonksiyonuna sahip olan sayı formunun da şematizim ile duyumlanan nesnelere uygulanarak kavrandığını da söylemeliyiz. Nitekim bilgi eleştirisi açısından sayının analizini yapan Cassirer, sayı formunda uzay ve zamanın birlikte açığa çıktığını söyler. Buna göre sayı, ortak bir "birlikte" şeklinde kavranışı için mekana; birlik ve çokluk kavramını şekillendirmek için de zaman fikrine ihtiyaç duyar. İnsanın kendi bedeni üzerinden saymanın temel modelini oluşturması bunun en belirgin örneğidir. Sayı kavramı henüz dilsel bir ifade olmadan önce el ve beden aracılığıyla ortaya çıkan mimiksel ifadeler olarak kendisini gösterir.[123]

Dil bağlamında sayı formunu ele alan Cassirer, dilde sayı ifadesi ile şey ve özellik ifadelerinin iç içe kullanıldığını ve her sayı ifadesinin her şey için kullanılmadığını söyler. Örneğin, Fiji dillerinde hindistan cevizleri ikişerli, onarlı, yüzerli ve binerli gruplandırılıp her bir grup için de farklı bir kelime kullanılır. Yeni-Gine'deki Malenezya dillerinde de 4 muzun veya 4 hindistan cevizinin işareti için

[122] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil,** s. 248.
[123] **A.e.,** s. 235.

farklı kelimeler kullanılır. Kızıldereli dillerinde ise, kişilerin veya adların, canlı veya cansız şeylerin sayılmasında sayı kelimelerinin farklı dizileri kullanılır.[124]

Mitik düşünme bağlamında sayıya baktığımızda ise onun da sayıyı salt düşüncede var olan bir form olarak ele almadığını görürüz. Burada her sayı kendi bireysel doğası ve gücüne sahiptir. Sayının genelliği ise empirik algıya konu olan nesnelere nüfuz edip, ona pay kazandırdığı ölçüde sağlanır. Dolayısıyla sayının bu şekilde bağımsız bir varoluş ve güç olarak ortaya çıkışında mitik "tözelleştirme" kendisini gösterir.[125] Her sayı mitik kavrayış ve kutsallığın nesnesi olabilecekken özellikle bir, üç, yedi, dokuz gibi sayılara birçok kültür ve dinde kutsallık atfedildiğini görürüz. Mezapotamya'da yaygın olan yedi sayısının kutsallığı, Hristiyanlık'ta "üçlenen tanrı", Cermen inançlarında görülen 7'lik sureler ile 9'luk sure ve haftalar bu örneklerden birkaçıdır.

Cassirer'e göre sayı kavramının bu büyüsel veya kutsal kullanımından teorik bilgideki matematiksel sayı kavramına geçiş aşamalı gerçekleşmiştir. Nasıl ki astronomi astrolojiye, kimya simyaya dayanıyorsa aynı şekilde aritmetik ve cebirin de büyüsel sayı formuna dayandığını söyleyebiliriz. Nitekim Cassirer'e göre matematiğin ilk kurucularından olan Pitagorasçılar, Fermat, Descartes, Giordano Bruno ve Reuchlin gibi düşünürler de sayının büyüsel-mitik özelliği olduğunu düşünür.[126]

Dil ve mitik düşünme bağlamında sayıyı inceleyen Cassirer, ikisinde de farklı şekilde ele alınmasına rağmen insanın çevresini düzenleyip ve biçimlendirirken baş vurduğu formlardan birinin sayı formu olduğunu söyler. Kant'ın transsendental felsefesinde uzay ve zamandan farklı olarak nicelik kategorisi altında analiz edilen birlik, çokluk ve tümlük gibi biçimlendirme formları Cassirer'e göre insan zihninin sembolleştirme edimleri olarak her dönemde kendisini gösterir. Ancak teorik

[124] **A.e.,** ss. 241-242
[125] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme,** s. 215.
[126] **A.e.,** ss. 217-218.

bilginin gibi uzay ve zamandan ayrı bir fonksiyonda değil onlara eşlik ederek ortaya çıkıp, daha sonra soyut bir form olarak aritmetik ve cebirin temelindeki kesinliğine ulaşırlar. Dolayısıyla sayının bu şekilde ele alınmadan önce uzay ve zaman gibi saf bir görü formu olduğunu söyleyen Cassirer, hepsinin sembolik bir form olması ve sembolik formların şematizm ile duyusal olana nüfuz ederek onu biçimlendirmesi nedeniyle teorik bilgiden farklı bir şekilde ortaya çıktığını söyler.

3. SEMBOLİK FORMLAR

3.1. Dil

Dili sembolik bir form olarak ele alan Cassirer'e göre, dilin tikel diller şeklinde yerel kullanım aracı veya psikolojik bir edim olmasından öte bir fonksiyonu vardır. Bilindiği üzere modern dönemde ortaya çıkan dil felsefesi çalışmalarından önce dilin kendi başına nesnel bir fonksiyonu olduğu düşünülmemekteydi. Bu nedenle modern dil felsefesi çalışmalarından önce dile ilişkin problemleri felsefenin konusu olacak şekilde ele alıp, onu bir dil felsefesine kaynak olacak şekilde inceleyen ilk filozofun Cassirer olduğu söyleyebiliriz.[127]

Cassirer dili sembolik bir form olacak şekilde nesnel zeminini ortaya çıkarırken onu, Kant'ın transsendental felsefesi bağlamında eleştiriye tabi tutan Wilhelm von Humboldt'un görüşlerine başvurur. Cassirer'e göre bilgi eleştiricisi olarak Kant gibi, dil eleştiricisi olarak Humboldt da dil bağlamında deneyimin nesnel zeminini ortaya koyar. Nasıl ki eleştirel felsefede bilginin nesnelerden taklit edilerek oluşmadığı ve nesnelliğinin kaynağının akıl olduğu ortaya çıkarıldıysa, aynı şekilde artık zihnin bir fonksiyonu olarak dilin de nesnelerden kaynaklanıp, taklit edilmediği ve nesnelliğinin kaynağının da zihin olduğunu görürüz. Humboldt'un bu bağlamda dilin bir *ergon* (eser) değil *energeia* (etkinlik) olduğunu ortaya koyması dolayısıyla onun tanımının araçsal değil oluşsal olması gerektiğini göstermesi Cassirer bakımından önemlidir. Çünkü böylece dilin artık kurucu bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu kurucu işlevi gerçekleştiren özne, biçimlendirdiği nesnelere kendisi form verdiği için Sembolik Formlar Felsefesinin kabul etmediği özne ile nesne, işaret ile anlam arasındaki ayrımlar da kendiliğinden ortadan kalkar. Bununla birlikte bir etkinlik olarak dil, kendisini gerçekleştiren özneler arasında özneler-

[127] M. Urban, Wilbur. ***Cassirer's Philosophy of Language,*** Editor: Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of Ernst Cassirer,** Evanston, Illinois, The Library of Living Pshilosophers Inc, 1949, s.403.

arasılık gibi bir zemin sağlayacağı için nesnel zemin de kazanır.[128] Dolayısıyla Cassirer'e göre Humboldt'un dil çalışmaları ile birlikte:

> "Kant'ta nasıl "görünüşteki nesne" olarak nesne, bilginin karşısında dıştaki ve öbür dünyadaki bir şey olarak bulunmayıp, bizzat bilgi kategorileri vasıtasıyla öncelikle "mümkün", sınırlı ve kurulmuş şekilde ortaya çıkıyorsa, aynı şekilde şimdi dilin öznelliği de artık, bizi nesnel varlığın kavranışından ayıran salt bir engel olarak değil, duyusal izlenimleri nesnelleştirme, biçim verme vasıtası olarak ortaya çıkar."[129]

Nitekim Cassirer'e göre dil ve gerçeklik problemini çözmeye ilişkin genel iki görüş vardır. Bunlardan ilki geleneksel olup gerçekliğin dilden ve ondaki kategorilerden bağımsız olarak ortaya çıkabileceği ve kesin saf deneyimin dilden yalıtılarak ortaya konabileceği şeklindeki görüştür. İkinci görüş ise Cassirer'in iddia ettiği görüştür. Bu görüşe göre duyumlama ve onun ifadelerin birbirinden ayrılamaz, bu nedenle düşünce ve dilin formlarına dönülmeden deneyim de saf bir şekilde ele alınamaz. Dolayısıyla doğa bilimsel ve pozitif dil teorilerinin aksine Cassirer'in teorisinin idealist olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu idealizm Kant'ın anladığı anlamda "eleştirel idealizm"dir.[130]

Buradan yola çıkan Cassirer dilin kaynağını ve doğasına dair bir araştırmanın, varlığın kaynağı ve doğasına dair araştırma kadar eski olduğunu söyler. Çünkü bu araştırmada dil ile varlığın, kelime ile anlamın henüz modern dönemdeki gibi birbirinden ayrılmadığını görürüz. Bu bağlamda çeşitli dönemlerdeki dilleri analiz eden Cassirer dil ile mitosun başlangıçta iç içe olduğunu, dolayısıyla kavramların bir işaret veya ad değil, varlığın bizzat taşıyıcısı şeklinde kullanıldığını söyler. Ancak Cassirer yapacağı bu araştırmanın dil ile mitos arasındaki ilişkiyi daha önce de ele alan Herbert Spencer ile Max Müller'in çalışmalarından farklı olacağını özellikle belirtir. Zira

---

[128] Habermas, Jürgen. **The Liberating Power of Symbols,** Tr. By. Peter Dews, The MIT Press, 2001, s. 14.
[129] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil,** ss. 134-135.
[130] Wilbur. ***Cassirer's Philosophy of Language,*** s.412.

Herbest Spencer ay ve güneş gibi kavramların mitik-dini saygınlığının onların adlarının yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını düşünürken; Max Müller de mitosun sadece dildeki eksiklik sonucu ortaya çıktığını düşünür.[131] Cassirer'e göre bu görüşler sınırlı olup realizmin zorunlu bir sonucudur. Ancak bizim amacımız dil ile mitosu salt kopya şeklinde anlamak yerine, onların her birinde etkili olan iç kuralı ve biçim vermenin asli şeklini bulmak olmalıdır. Çünkü Cassirer'e göre bu formlar doğayı kavramaya çalışan insan zihninin biçimlendirme fonksiyonlarıdır. Dolayısıyla buradaki ifadelerin tesadüf, taklit veya eksiklik sonucu ortaya çıkmadığını; aksine diğer formlara indirgenerek anlaşılamayacak sembolik formlar olduğunu açığa çıkarmalıyız.

Bu bağlamda birçok dili inceleyen Cassirer onlardaki ifadelerin her birinde uzay, zaman, sayı, tözellik ve nedensellik gibi formların bulunduğunu söyler. Biz uzay, zaman ve sayıyı daha önceki bölümlerde saf görü formu olarak ele aldığımız için burada tözellik ve nedensellik ele alacağız. Cassirer'e göre tözellik ve nedensellik formları adlarda kendilerini bir arada gösterir.

Buna göre dildeki kelimelere baktığımızda kelimenin sadece bir işaret değil aynı zamanda varlığın bir parçası şeklinde kullanıldığını görürüz. Her nesnenin isminde kendi doğası bir kesinlik şeklinde içerilmiştir. Örneğin bir büyünün etkisi kelime ve ona sahip olmakla ilgilidir. Öyle ki o nesnenin ismini ele geçiren ve onu kullanmayı öğrenen kişi aynı zamanda nesnenin kendisi üzerinde de egemenlik kurar.[132] Bu ilişki büyüden başka alanlarda da kendisini gösterir: Veda dininde kutsal kelimeyi kullanan kişi bu kelimeyi kullanmakla bütün varlık, insanlar ve tanrı üzerinde egemen hale gelir. Burada etkili unsur olarak ortaya çıkan, tanrının kendisi değil ismidir; dolayısıyla bu ismin bilgisi, tanrının özü ve bilgisi ona sahip olana bağlıdır. Benzer şekilde Mısır'a baktığımızda da İsis, büyücü kadının kurnazlıkla güneş tanrısı Ra'nın ismini keşfettiğini böylece onunla diğer tanrılar üzerinde egemenlik kazandığını bildirir. Bu ilişki daha sonra Roma hukuku ile diğer bir çok dinde de görülebilir. Roma hukukunda köleler bağımsız kişilikler olarak

[131] Cassirer, **Sembol Kavramının Doğası,** s. 69.
[132] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil,** s. 76.

görev yapamadıkları için hukuken onlara hiçbir isim verilmez ve hukuksal varlık olmaktan yoksun bırakılırlar. Hristiyanlığa geldiğimizde ise suya İsa'nın adlarının okunarak çocuğun "İsa'nın adına vaftiz edildiğini" görürüz. [133]

Cassirer'e göre bu formlar erken dönem dillerinde bir bütün olarak adda ortaya çıkarken gelişmiş kültür dillerinde adlara getirilen eklerde ve bağlaçlarda kendisini gösterir. Humboldt'un transsendental felsefedeki sentezin dile gelince cümlede ortaya çıktığı yönündeki görüşleri kültür dillerinde kendisini gösterir. Bununla birlikte dilin gelişimini tam olarak tamamlamadan önce de kelimelerin dizilişlerinde ilişki formunu görürüz. Örneğin Malenezya dilleri, ilgi zamirleri ve ilgi cümleleriyle bağlanan anlatımlar yerine, basit bir yan yana yerleştirmeye dayalı bir düzen kurmuşlardır. Daha sonra Latince'de ayrılma haline veya Grekçe'de ilgi haline baktığımızda ise "indem" (-mek suretiyle) ve "nachdem" (-den sonra), "weil"" (için) ve "daher" (bundan dolayı), "obleich" (-e rağmen) ve "damit" (-sın diye) bağlaçlarında ortaya çıkan ilişkilerde, nedensellik formlarının içkin bir şekilde kendisini gösterdiğini görürüz.[134]

Cassirer'e göre hem ilkel hem de kültür dillerine baktığımızda farklı şekillerde de olsa dilsel ifadelerin temelinde nesnel formların şekillendiriciliğini görürüz. Dolayısıyla dilin diğer bilimlere indirgenemeyecek bir sembolik form olduğunu söylemek durumunda kalırız.

[133] Cassirer, **Sembol Kavramının Doğası,** s. 110- 112
[134] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil,** ss. 352-353.

3.2. Mitik Düşünme

Cassirer'e göre mitik düşünmeyi anlamak onun kendisine özgü iç yapısını çözümlemek ile mümkündür. Bu çözümleme transsendental felsefeyi temel aldığından mitosu mecazî-sembolik veya alegorik ele alan çalışmalardan farklıdır. Çünkü mitosu mecazî-sembolik veya alegori şeklinde ele alan çalışmalar, onu nesne ile sembol karşıtlığı üzerinden yükselen ve sadece düşüncede var olan bir ifade olarak görür. Ancak mitosun kendinde ne olduğuna baktığımızda onun böyle bir karşıtlığa yabancı olduğunu görürürüz. Dolayısıyla bu çalışmalardan farklı olarak transsendental felsefeyi temel alan Cassirer, mitik düşünmenin insan zihninin sembolleştirme fonksiyonlarından biri olduğunu düşünür. Cassirer'in ele aldığı şekliyle mitik düşünmedeki sembol, eşyayı temsil etmez zira mitik düşünmede "sembol" artık "eşya" ile aynı şey olur. [135] Buradan yola çıkan Cassirer, mitosta düşünme ile duyusal olan arasındaki ayrımı bulamayacağımızı, aksine düşünmenin duyusal olana nüfuz etmiş bir şekilde karşımıza çıkacağını söyler. Cassirer'e göre bu ilişki başta saf görü formları olan uzay, zaman ve sayı formlarında olmak üzere, töz, nedensellik ve varolanları belli ilişkilere göre sınıflandıran tüm mitik kategorilerde kendisini gösterir. Daha önceki bölümlerde saf görü formlarını ele aldığımız için burada töz, nedensellik ve diğer mitik sınıflandırma kategorilerini inceleyeceğiz.

Cassirer'e göre sembol ile eşya arasındaki ilişkide ortaya çıkan özdeşlik her eylemde kendisini gösteren ve mitik düşünmenin temel özelliği olan tözelleştirme formunun kaynağıdır. Mitik tözelleştirmede nesne ile onun özellikleri arasında ayrım yoktur. Örneğin, mitik danslarda dansçının dans etmesi sadece bir oyun değildir, dansçı bu dansta tanrı haline bürünür. Bunun gibi birçok dini ayinlerdeki ritüellerde ortaya konan bir eylem, bir oluşun taklidi veya temsili değil, oluşun bizzat kendisidir.[136]

Aynı şekilde mitik güç kavramı da teorik bilgideki gibi dinamik bir ilişki ve nedensel bağıntılar şeklinde değil, töz biçimli olarak ortaya çıkar. Güç, rahip, büyücü, kabile reisi

[135] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme,** s. 69.
[136] **A.e.,** s. 71.

ve savaşçı gibi ayrı kişilerde bulunup; kişiden kişiye veya bir yerden başka bir yere aktarılabilir. Örneğin, Ewe kabilesinde büyü malzemeleri ve sırları satın alma yoluyla elde edilebilir. Bu da büyü satıcısı ile büyü alıcısının kanı ve tükürüğünün karıştırılması ile gerçekleşir.[137]

Nedensellik formuna geldiğimizde ise Cassirer, mitik düşünmenin şemalaştırmaya, bilimin nedensellik kavramından daha çok ihtiyacı olduğunu söyler. Çünkü mitik düşünmede hiçbir şey tesadüf ile açıklanmaz; tersine her şey belli bir nedene dayandırılır. Ancak bu nedensellik, bilimsel düşünmedeki nedensellikten farklıdır. Bilimsel düşünmede nedensellik uzay kavramından çok zaman kavramı ile ilgisinde ortaya çıkarken, mitik düşünmede zamansal bağıntıların yanı sıra uzaysal bağıntılarda da kendisini gösterir. Örneğin, yaz mevsimini getirenin kırlangıç olduğunun düşünülmesi gibi belirli bir mevsimde ortaya çıkan hayvanların, o mevsimin asıl faili ve taşıyıcısı olduğu fikri zamansal bir bağıntıdır.[138] Bununla birlikte bir de uzaysal bağıntılara dayandırılan nedensellik vardır. Özellikle büyülerde mekansal bir arada oluş, büyünün etkisi için yeterli kabul edilir. Örneğin, yenilen bir yemeğin artığının kemirgen hayvanların önüne atılmamasının nedeni, büyüsel etkiler yoluyla bu artığın başına gelenler bedendeki yemeğin ve onu yemiş olan bedenin de başına geleceğinin düşünülmesidir. Benzer şekilde bir insanın kesilmiş saçları, tırnakları veya dışkısının başkasının eline geçmemesi için yakılması veya gömülmesi gerektiğine inanılır. Zira bu parçalardan herhangi birini ele geçiren, o parçanın ait olduğu varlık üzerinde de etki gücüne sahip olur.[139]

Buradan yola çıkarak nedensellik ilkesi mitos için özel bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira mitos hiçbir alanda "tesadüfi" olay düşüncesini kavrayamaz. Öyle ki her tek durum dahi bir nedene dayandırılarak açıklanır. Örneğin, belli bir coğrafyayı yok

[137] **A.e.,** ss. 98-99.
[138] **A.e.,** s. 81.
[139] **A.e.,** s. 91.

eden bir felaket, bir insanın başına gelen yaralanma, hastalık ve ölüm hiçbir zaman tesadüfî bir olay olarak görülmez.[140]

Dolayısıyla Cassirer'e göre mitik düşünmenin her alanına nüfuz eden bu ilke bilimin anladığı anlamda nedensellik kavramına indirgenemeyecek nedenselliğin özel biçimidir. Zira bilimsel anlamda nedensellik bireysel bir olayı genel bir yasalılık durumu ile kavramayı amaçlayıp "niçin" sorusu ile ilgilenmezken; mitik düşünme bireysel olana yönelip "niçin" sorusu ile kavramaya çalışır. Cassirer'e göre eğer teorik düşünme, genel nedensellik yasasına dayalı bakış açısından, bu tesadüfî olanı da kavramak ve belirlemek isterse, bunu ancak Kant'ın Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi'nde ayrıntılı bir şekilde gösterdiği gibi "amaçlılık" gibi farklı bir kategoriye geçerek yapabilir. *Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde Kant'ın ele aldığı "amaçlılık" kategorisi karşılaştığımız tikel olayları, Cassirer'in söz ettiği anlamda "tesadüfî" olanı, genel bir yasaya eklemlemek için doğada bir amaçlılığı varsayar. Ancak mitik düşünmede amaçlılık sadece tesadüfî olanı genel olana eklemlemek ile sınırlı değildir, aksine varlığın bütününü açıklayan bir ilke olmakla birlikte onun anlaşılması için de tek imkandır.[141]

Uzay, zaman, sayı, töz ve nedensellik kategorilerinin yanı sıra mitik düşünmede doğadaki tüm canlılar da belli kesin ve geçişsiz sınıflandırmaya tabi tutulur. Örneğin Urabunna kabilesinde iki temel grup çok sayıda alt sınıflara ayrılır ve her bir grup kendilerine ait totem bitkileriyle gösterilir. Güneş, ay, yıldızlar ve diğer tüm canlılar bu kabilelere göre sınıflandırılır; sürüngenler ve güneş Yungaroo'ya, kangurular ve ay Wootaroo'ya aittir. Bunun gibi Malera yerlilerindeki ruh çağırma ve büyü geleneklerinde, sadece bu gruplara ait olan nesneler kullanılabilir diğer nesnelerin hepsi büyücünün elinde etkisiz kalır. Yine Malera inanışlarına göre ölünün üstüne örtülen dallarda kendi sınıfındaki bir ağaçtan alınmalıdır.[142] Dolayısıyla burada sınıflandırmanın sadece teorik anlamda değil; bizzat pratik anlamda da bir geçerliliğinin olduğunu görürüz.

---

[140] **A.e.,** s. 84.
[141] **A.e.,** s. 86.
[142] Cassirer, **Sembol Kavramının Doğası,** ss. 25-26.

Cassirer, bizzat örnekler üzerinden ele aldığı tüm bu formlar ve sınıflandırmalar ile mitik düşünmenin de kendi içinde bir yasalılık taşıdığını ancak bu söz konusu yasalılığın onu teorik bilgiye indirgemek ile anlaşılamayacağını söyler. Dolayısıyla onu kavrayabilmenin yolu ancak kendi içinde değerlendirmekle mümkündür. Cassirer kendisinin bu amaçla ele aldığı mitik düşünme ile ilgili çalışmalarının bir sonuç değil onun yasalılığının serimlenmesi yolunda bir başlangıç olduğu düşünür.

3.3. Bilimsel Düşünme

Dil ve mitik düşünmeyi bir sembolik form olarak ele alıp onların kendilerine özgü formlarını ortaya koyan Cassirer, buradan yola çıkarak Sembolik Formlar Felsefesinin üçüncü ve son çalışması olan *Bilginin Fenomenolojisi*'nde teori kavramını genişletilmesi gerektiğini söyler. *Bilginin Fenomenolojisi* gibi bir başlığa da bu amaçla başvurur. Buradaki "fenomenoloji" kavramını modern dil çalışmaları bağlamında değil, Hegel'in belirlediği anlamda kullandığını özellikle belirtir. Hegel'in hakikati bir bütün olarak kabul edip onun bir defada verilmiş olamayacağını dolayısıyla çeşitli formlarda gelişip açıldığını söylemesi Cassirer için önemlidir. Zira Cassirer de "bilginin fenomenolojisi" ile teorik bilginin kendi başına nesnel bir form olmadığını, insan zihninin bir bütün olarak ortaya koyduğu diğer tüm bilgi formlarını kapsayacak şekilde kendisini yeniden konumlandırması gerektiğini düşünür.

Bu bağlamda teorik bilginin felsefi temellerini eleştiriye tabi tutan Cassirer'e göre felsefe tarihinde genel bir kabul olan bilgi ve onun nesnesi şeklindeki ayrımı aşmamız ve bilginin tüm zihin dünyasında şekillendirici bir fonksiyona sahip olduğunu ortaya koymamız gereklidir. Bilgiye bu anlamda bir geri dönüş imkanını da ancak nesnelerle ilgili bir bilme değil; "bilmeyle ilgili bir bilme" olan transsendental felsefede buluruz.[143] Ancak Cassirer'e göre Kant'ın transsendental felsefede ortaya koyduğu soru genel olmasına rağmen, matematik ve matematiksel doğa bilimine dayalı olduğu için dünyayı anlamaya çalışan diğer tüm sistemleri de içine alacak şekilde genişletilmelidir. Nitekim fizik biliminin dayandığı yasalar da sadece gözlemin gösterdiği somut verilere dayanmak yerine, gözlemcinin doğru ve geçerli kabul ettiği belirli teorik ön şartlara dayanarak, onlara uygun olabilecek tasarımlar ortaya koyularak elde edilir.[144] Dolayısıyla bu fiziğin de diğer bilgiler gibi sembolik bir form olarak ele alabileceğimizi gösterir. Bu bağlamda Heinrich Hertz ve Mach'ın çalışmalarını referans gösteren Cassirer, bu çalışmaların fiziğin kavramlarının nesnel ve genel geçer değil sembolik bir

[143] Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi,** s. 20.
[144] **A.e.,** s. 41.

anlamı olduğunu göstermesi bakımından önemine vurgu yapar. Heinrich Hertz, fiziksel kavramlar düşünmenin kurgusal taslakları olduğu için birer sembol olarak ele alınabileceğini söylerken; Mach fiziğin elementlerinin doğrudan gerçek olanın ifadesi olarak kabul edilmesine karşı çıkarak onların fizikçinin doğa tasvirinde kullandığı kavramlar olduğunu söyler. Dolayısıyla bu çalışmalar ve doğa bilimindeki gelişmeler de artık teorik bilginin sembolik bir fonksiyonun olduğunu gösterir. Cassirer'e göre genel olarak teorik bilincin oluşumunda bu süreç şöyle işler:

> "Varlığın teorik olarak belirlenişi ve yenilişinin, düşüncenin doğrudan gerçeklikle uğraşmak yerine bir işaretler sistemi ortaya koyması ve bu işaretleri nesnelerin "temsilcileri" olarak kullanmayı öğrenmesine bağlı olduğu görülür. Bu temsilcilik fonksiyonu başarıldığı ölçüde, varlık, öncelikle düzenlenmiş bir bütüne, açıkça gözlenebilen bir sisteme dönüşmeye başlar. Özel varlık ve olay kendi içeriğini bu şekilde temsil etmeyi başardığında, genel belirlemelerin çok güvenilir olduğu görülür. Düşünce bu belirlemeleri izlemek ve onlardan her birini, bizzat yeniden sembolik olarak ifade etmek suretiyle, varlığın ve onun teorik tümel-yapısının çok mükemmel bir modelini elde eder. Şimdi düşünce, bu içyapıyı sürekli kılmak için, artık nesneyi yakalamak ve onu tam somutluğu ve duyusal "gerçekliği" içinde kendi önüne yerleştirmek zorunda değildir."[145]

Böylece sembol kavramının doğa bilimi dahil tüm bilme formlarında kendisini gösteren gerçek-zihinsel bir bağ olarak kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Cassirer, Leibniz'in de daha önce matematik, metafizik ve mantığını temellendirirken bu ilişkiyi tanımladığı söyler. Leibniz'e göre "şeylerin mantığı" ile "işaretlerin mantığı" problemi birbirine ayrılmaz şekilde bağlıdır; gerçek olanın analizi düşüncenin analizine, düşüncenin analizi de işaretlerin analizine götürür. Bu karşılıklı nüfuz ediş sembol kavramının gerekliliğini ön plana çıkarır. Leibniz'e göre sembol kavramı mantık, matematik ve metafizik bunlarla ilişkili olarak da doğa biliminde *vinculum substantiale*

[145] **A.e.,** s. 69.

(tözsel bir bağ) kurar. [146] Leibniz'in bu düşüncelerinin teorik bilgideki sembolik fonksiyonun önemini açığa çıkarması bağlamında önemli bulan Cassirer, sembol kavramının teorik bilgideki düşünsel olan ile duyusal olan arasındaki bağ ile sınırlandırılamayacağını söyler. Çünkü ona göre sembolün fonksiyonu dil ve mitik düşünmenin de ortaya çıkardığı gibi insan zihninin tüm bilgi edinme formlarında kendisini gösterir. Dolayısıyla amacı teorik bilgiyi genişletmek olan Cassirer, sembol kavramını, teorik düşünmedeki gibi algı-seyir ile kavram arasındaki ayrım üzerinden yükselen kavramdaki, yani düşünsel olandaki, bir ifade ile sınırlandırmaz. Sembol daha önce görü formlarında da gösterildiği gibi kavramda kalmaz, algı ve seyrin dünyasına da katılır.

Cassirer'e göre sembolün bu fonksiyonuna felsefe tarihinde en çok yaklaşan kişi Kant olmasına rağmen o da algı ile kavram ikiliğini ortadan kaldırmamıştır. Kant da transsendental felsefede duyarlılık ve kavrama yetisi gibi iki ayrı yetimiz olduğunu düşünür ve tüm deneyimin inşasını kavrama yetisine bağlayarak onun analizini yapar. Cassirer'e göre Kant böylelikle eleştirdiği psikolojizme düşme tehlikesi ile karşılaşır. Sembolik Formlar Felsefesi duyusal olan ile düşünsel olan arasındaki bu ayrımı kabul etmez çünkü algı ile kavram arasındaki ayrım bizi duyuma konu olan şeylerin ölü olduğunu ve bir değerlendirme sonucunda bir şeye dönüştüğü gibi birbirlerine nüfuz etmeyen bir ikiliği kabul etmez. Cassirer'e göre algımıza konu olan görünüş kendisine bir bilincin yönelmesi ile anlam kazanır, görünüşün bu anlamı o görünüşteki "sembolik özlülük"tür. Dolayısıyla burada artık;

> "… olguların sonradan yorumlanmasını, değerlendirilmesini ve yeniden düzenlenmesini sağlayan herhangi bir "tamalgı" eyleminin sonradan eklendiği salt "algılanabilir" olgular söz konusu değildir. Algının kendisi, gerçekten içkin düzenlenişi sayesinde zihinsel "eklemleniş" niteliği kazanır; aynı zamanda kendi içinde eklenmişlik olarak belirli bir duyuma bağlı olmayı da

[146] **A.e.,** ss. 70-71.

gerektirir. Kendi tam güncelliğinde, kendi bütünlüğü ve canlılığı içinde algı, aynı zamanda duyum*daki* bir yaşantıdır."[147]

Dolayısıyla artık şunu söyleyebiliriz ki, Sembolik Formlar Felsefesi'ne göre bilincin analizini hiçbir zaman "mutlak" unsurlara dayandıramayız. Sadece sembol fonksiyonun gereği "temsil eden" ile "temsil edilen" gibi unsurlar vardır. Ancak onlar da her daim birbirine nüfuz ederler. Casssirer'e göre *ben*'in bilgisi de burada ortaya çıkar çünkü bilinç ancak sembolleştirme edimlerinde ortaya koyduğu bağıntılar üzerinden anlaşılabilir. Dolayısıyla kendi başına bir bilinç olmadığı gibi salt verili bir algı da yoktur.

Bilinç ile algı arasındaki ilişkinin nasıl mümkün olduğu Sembolik Formlar Felsefesi'nde bir problem olarak ele alınmaz. Ancak Cassirer'e göre "doğal dünya kavramı"nın müstakil içeriklerini sormakla yetinmeyip, onun tümel formlarını problem olarak ele alınmaya başlanması teorik bilginin başlangıç noktasıdır.[148] Teorik düşünme zamanla algıya konu olan görünüşlerin tikelliği ile değil kavramlar üzerinden ilerleyerek bilimsel düşünmenin yasalarına erişir. Bu yasalara erişmek amacıyla temel kabullerden ve hipotezlerden yola çıkan bilimsel düşünme, duyusal olanı düzenlemeyi amaçlarken aynı zamanda onunla doğrudan ilişkisini keser. Dolayısıyla mevcut olanlarla değil düşüncedeki tümellerle iş görüldüğü için teorik bilginin sembolleştirme edimleri ortaya çıkar. Zira "hareket", "güç", "ölçü", "enerji", "uzunluk", "süre" gibi kavramlar kendinde gerçeklik ifade etmeyip; gözlemciler açısından farklı yorumlanabilecek kavramlardır.[149]

Sembolik Formlar Felsefesi'nin de amacı, bilimsel düşünmeyi bir başlangıç değil, kökleri önceki nesnelleştirme edimlerine dayanan nesnelleştirme formlarından biri olarak ele almaktır. Buna göre sonraki aşama olarak bilimsel düşünmenin nesnel

[147] **A.e.,** s. 279.
[148] **A.e.,** s. 386.
[149] **A.e.,** s. 655.

formlarının temeli dil ve mitik düşünmede bulunur. Ancak zamanla bu formlar birbirlerine karşıymış gibi ele alınır. Bunun nedeni ise her bir yeni aşamanın kendisine özgü bir talep ortaya koymasıdır.

Sonuç

Felsefe tarihi çalışmaları ile de bilinen Ernst Cassirer, esasında yüzü aşkın eseri ile en üretken Yeni Kantçılardan birisidir. Cassirer'i mensubu olduğu Marburg ekolünden farklı kılan, Kant'ın eleştirel felsefesini döneminin bilimsel ve kültürel gelişmeleri bağlamında eleştiriye tabi tutmasıdır. Eleştirel felsefenin çağı gereği üstlendiği görevi, Cassirer de kendi çağının bir gerekliliği olarak üstlenmiştir. Bu amaçla ortaya koyduğu Sembolik Formlar Felsefesi en önemli Kant sonrası çalışmalardandır diyebiliriz. Michael Friedman da Cassirer'in Yeni Kantçılar içindeki önemini, onu "en son Yeni Kantçı" şeklinde niteleyerek belirtir.

Cassirer'in 19. yy.'daki kültür bilimlerinin de matematik ve doğa bilimi gibi nesnel bir zemine dayanabileceğini iddia eden diğer düşünürlerden farkı, onun bu zemini matematik ve doğa biliminin metodundan talep etmeyip, her bir kültürel formun kendisine özgü nesnel yapısını ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. Cassirer'e göre kültür bilimleri ile doğa bilimi arasındaki ilişkiyi çatışma veya birini diğerine indirgeme şeklindeki yaklaşımlardan ziyade, felsefi bir problem şeklinde ele almamız gereklidir. Bize bunu sağlayacak olan ise Kant'ın eleştirel felsefesi gibi eleştiriye tabi tuttuğu her bir bilgi alanını kendinde nesnel formunu ortaya çıkaracak türden bir felsefedir.

Biz de çalışmamız boyunca Cassirer'in, Kant'ın eleştirel felsefesini referans alarak temellendirdiği Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kantçı temellerini açığa çıkarmaya çalıştık. Bu minvalde Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kantçı temellerini anlayabilmemiz için öncelikle ilk bölümde Kant'ın eleştirel felsefesinin felsefe tarihindeki önemi ve genel kavramları üzerinde durmaya çalıştık. Bunu yaparken de *Saf Aklın Eleştirisi'*nin Transsendental Analitik bölümünü dikkate altık. Ancak Cassirer için akıl eleştirisini kültür eleştirisine genişletecek şekilde ele alabilmemiz için eleştirinin tarihsel yönünü de açığa çıkarmamız gerekir. Bu da ancak Eleştiri'nin *Saf Aklın Eleştirisi*'nde referans aldığı matematik ve matematiksel doğa bilimi ile sınırlı kalmadığı

gösterilerek yapılabilirdi. Nitekim Cassirer de Eleştiri'nin sürekli geliştirilmesi gereken nitelikte oluşunun olanağını *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Teleolojik Yargı Gücü bölümünde bulabileceğimizi söyler. Biz de bu amaçla *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "belirleyici yargı gücü" ile çizilen sınırın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde "düşünümsel yargı gücü" ile geliştirilebilir bir nitelikte olduğunu göstermeye çalıştık. Zira Cassirer'e göre böylece akıl eleştirisinden kültür eleştirisine geçişin olanağı da ortaya çıkar.

İkinci bölümde ise Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi ile Yeni Kantçı ekollerden ayrıldığı noktanın ne olduğunu saptamaya çalışıp, Sembolik Formlar Felsefesi'nin neden eleştirel felsefenin metodunu temel aldığını ve onun Kantçı temellerini irdelemeye çalıştık. Burada Cassirer'in eleştirel felsefenin "transsendental" yapısına vurgu yaparak, eleştirel felsefenin temel kavramlarının sadece matematik ve matematiksel doğa bilimi ile sınırlandırılamayacağını ve insanın tüm bilgi formlarını da aynı transsendental talep ile eleştiriye tabi tutabileceğimizi gösterdiğini gördük. Burada Kant'ın matematik ile doğa biliminin temelinde bulunup onları güvenilir bilimler şeklinde ele almamızı sağlayan saf görü formları olarak uzay ve zamanın Cassirer tarafından diğer bilgi türlerinin de temel formları olduğunu açığa çıkardığını gördük. Ancak Cassirer'in Kant'taki saf görü formları olan uzay ve zamana sayı formunu da eklediğini gördük.

Son bölümde ise, Cassirer için kültür eleştirisine dönmüş bir akıl eleştirisinin sembolleştirme edimleri olarak dil, mitik düşünme ve bilimsel düşünmenin birbirlerine indirgenmeyecek yapılar olduğunu ve her birinin kendinde nesnel unsurları olduğunu serimlemeye çalıştık. Böylece transsendental felsefenin üç Eleştiri'de ortaya çıkarmaya çalıştığı unsurlar bir kültür eleştirisi olacak şekilde diğer bilgi formlarında da kendisini göstermiş olur.

Bize göre Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kant sonrası çalışmalar içindeki önemi, onun Eleştiri'nin asli talebini karşılamasıdır. Zira Eleştiri, nesnelerin değil bilmenin kendisi ile ilgili bir araştırma olmayı iddia ettiği için, insan zihninin tüm bilme edinimlerinde de bu talebi karşılamaya çalışır. Kant da bu amaçla akıl eleştirisini

Saf Aklın Eleştirisi ile sınırlamamış, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile etiğin, *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile de estetiğin kendisine özgü nesnel bir temeli olduğunu göstermiştir. Kant, bu Eleştiri'lerde ortaya çıkardığı saf kavramları akıl eleştirisi için yeterli görse de bunlar dışında da saf kavramlar olduğunu yadsımaz. Dolayısıyla Cassirer'in akıl eleştirinin kültür eleştiri çeklinde genişletilmesi gerektiğini düşünerek bunun imkanını sorgulaması ile Eleştiri'yi de eleştiriye tabi tutması Eleştiri'nin, Kant'ın da iddia ettiği gibi dogmatik bir sistem olmadığını tekrar göstermesi bakımından önemlidir.

Bunun yanı sıra Eleştiri'nin Yeni Kantçı ekoller tarafından pozitivizmin dahi referans aldığı temel kaynak haline geldiği, bilimsel düşünmenin yegane kesinlik iddiasında bulunduğu ve diğer tüm bilgi türlerini kendi içinde erittiği bir dönemde, Cassirer'in bilimsel düşünmenin, insanın diğer bilme edimlerinden sadece biri olduğunu göstermesi önemlidir. Zira bilimsel düşünme Eleştiri'nin tam da kaçındığı bir şekilde nesnelerin bilimi olarak onlardaki kesinliği yakalamaya çalışan bir sisteme doğru hızla ilerlerken, Cassirer'in dil ve mitik düşünmedeki formları ortaya çıkararak Eleştiri'nin bilmenin bilimi olma talebini yinelemesi önemlidir.

Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki, Cassirer'in felsefesi kültür bilimleri ile doğa bilimleri arasında günümüzde dahi süren çatışmayı ortadan kaldıramamasına rağmen, onların alışılagelmiş "açıklama-anlama" şeklindeki metodik ikilik dışında bir noktadan ele alınabileceğini göstermeye çalışması kendi başına değerlidir.

Kaynakça

Adorno W., Theodor **Kant's Critique of Pure Reason,** Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, Politiy Press, 2001.

Atayman, Veysel **Aklın Sınırları, Kant Felsefesine Giriş,** İstanbul, Donkişot Güncel Yayınlar, 2005.

Cassirer, Ernst: **Devlet Efsanesi- İnsan Üstüne Bir Deneme,** Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

Cassirer, Ernst: **Language And Myth,** Tr. By. Susane K. Langer, New York, Dover Publications Inc., 1946.

Cassirer, Ernst: **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,** Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007.

Cassirer, Ernst: **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine,** Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005.

Cassirer, Ernst: **Sembol Kavramının Doğası,** Çev. Milay Köktürk,

Ankara, Hece Yayınları, 2011.

Cassirer, Ernst: **Sembolik Formlar Felsefesi I-Dil,** Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005.

Cassirer, Ernst: **Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitik Düşünme,** Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005**.**

Cassirer, Ernst: **Sembolik Formlar Felsefesi III- Bilginin Fenomenolojisi,** Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005.

Cassirer, Ernst: **The Problem Of Knowledge,** Tr. By. William H. Woglom-Charles W. Hendel, London, Yale University Press, 1950.

Coskun, Deniz: **Law As Symbolic Form-Ernst Cassirer and the Antropocentric View Of Law,** The Netherlands, Springer, 2007.

Deleuze, Gilles: **Kant'ın Eleştirel Felsefesi,** Çev. Taylan Altuğ, İstanbul, Payel Yayınları, 1995.

Deleuze Gilles: **Kant Üzerine Beş Ders,** Çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.

Eco, Umberto: **Kant and *the platypus*,** Tr. By. Alastair McEwen, London, Vintage, 2000.

Friedman, Michael **A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger,** Peru, Open Court Publishing, 2000.

Heimsoeth, Heinz: **Kant'ın Felsefesi,** Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2007.

Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason,** Tr. By. Paul Guyer , Allen Wood, New York, Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel: **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her**

Metafiziğe Prolegomena, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

Kant, Immanuel: **Yargı Gücünün Eleştirisi,** Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2006.

Köktürk, Milay: **Akıl Eleştirisi'nden Kültür Eleştirisine: Sembolik Formlar Felsefesi,** Felsefe Dünyası, 2003/1. ss.73-86

Özlem, Doğan: **Felsefe Yazıları,** İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1993.

Paton, John H.: **Kant's Metaphysic Of Experience,** London, George Allen &Unvin Ltd, 1936.

Reyhani, Nebil: "Kant'ta Sentetik Bilgi Fikri", Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant**, Cogito**, Kış 2005.

Ricoeur, Paul: **Freud ve Felsefe,** Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2006

Schilpp, Paul Arthur: **The Philosophy Of Ernst Cassirer,** Illinois, The Library Of Living Philosophers, Inc., 1949.