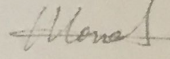


## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Öğrenci

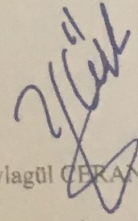
Mona Ahmed TUFAN



Danışmanlığımı yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.

Danışman

Dr. Öğretim Üyesi. Yaylagül CERAN KARATAŞ



## İMZA SAYFASI

Mona Ahmed TUFAN tarafından hazırlanan 'Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu' başlıklı bu doktora tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

### JÜRİ ÜYELERİ

#### **Tez Danışmanı:**

[Dr. Öğretim Üyesi. Yaylagül CERAN KARATAŞ] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Medeniyet Üniversitesi

### İMZA



#### **Üyeler:**

[Prof. Dr. Mehmet Oktay TAFTALI] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Medeniyet Üniversitesi



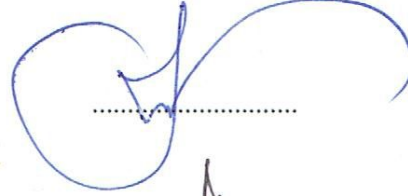
[Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Üniversitesi



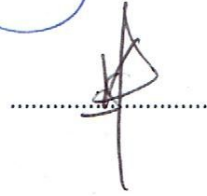
[Doç. Dr. Turgay ANAR] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Medeniyet Üniversitesi



[Dr. Öğretim Üyesi. Selami Varlık] .....

Kurumu: T.C. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



**Tez Savunma Tarihi:** 27/Kasım/ 2019

T.C.  
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

**CASSIRER SEMBOLİZMİNDE İNSAN MİT VE ANLAM  
SORUNU**

**Doktora Tezi**

Mona Ahmed TUFAN

**Danışman**

Dr. Öğretim Üyesi. Yaylagül CERAN KARATAŞ

KASIM 2019



## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Öğrenci

Mona Ahmed TUFAN



Danışmanlığımı yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.

Danışman

Dr. Öğretim Üyesi. Yaylağül CERAN KARATAŞ

## İMZA SAYFASI

Mona Ahmed TUFAN tarafından hazırlanan 'Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu' başlıklı bu doktora tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

### JÜRİ ÜYELERİ

### İMZA

#### **Tez Danışmanı:**

[Dr. Öğretim Üyesi. Yaylagül CERAN KARATAŞ] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Medeniyet Üniversitesi



#### **Üyeler:**

[Prof. Dr. Mehmet Oktay TAFTALI] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Medeniyet Üniversitesi



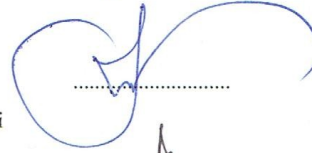
[Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Üniversitesi



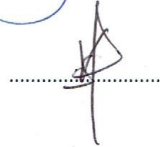
[Doç. Dr. Turgay ANAR] .....

Kurumu: T.C. İstanbul Medeniyet Üniversitesi



[Dr. Öğretim Üyesi. Selami Varlık] .....

Kurumu: T.C. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



**Tez Savunma Tarihi:** 27/Kasım/ 2019

# CASSIRER SEMBOLİZMİNDE İNSAN MİT VE ANLAM SORUNU

## İçindekiler

CASSIRER SEMBOLİZMİNDE İNSAN MİT VE ANLAM SORUNU.....	4
ÖZET.....	6
ABSTRACT.....	7
Giriş.....	8
1. Sembol Kavramının Analizi ve Batı Düşüncesinde Sembolizm.....	17
1.1. İşaret, Alegori, Sembol, Mit, İkon, İdol, İmaj Kavramlarının Mukayesesi.....	17
1.2. İkonoloji, İkonografi ve İkonoklastm.....	23
1.3. Sembol ve Mitin Geri Dönüşü.....	30
2. Ernst Cassirer'in Sembolizm Anlayışı: Sembolik Formlar Felsefesi.....	41
2.1. Cassirer Felsefesi'nin Arkaplanı: Yeni Kantçılık ve İnsan/Kültür Felsefesi.....	43
2.2. Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kaynakları: Kant, Hegel, Husserl, Dilthey, Einstein.....	49
2.2.1. Kritik Metodun Kaynağı: Kant.....	50
2.2.2. Fenomenolojik Metodun Kaynağı: Hegel ve Husserl.....	55
2.2.3. Görelî Anlamların Kaynağı: Dilthey ve Einstein.....	61
2.3. Sembolik Formların Teşekkülü ve Sistematiği.....	71
3. Mitik Sembolizm ve Cassirer'in Mit Görüşü.....	80
3.1. Mit Anlayışlarının Değerlendirilmesi.....	81
3.1.1. Antropoloji ve Etnoloji Merkezli Mit Anlayışı.....	83
3.1.2. Dilsel ve Yapısal Mit Anlayışı.....	86
3.1.3. Yaşayan Mit Anlayışı.....	92
3.2. Sembolik Form Olarak Mitik Düşünme.....	97
3.2.1. Mitik Formun Mantığı.....	102
3.2.2. Mitik Formun Özellikleri.....	119
3.2.3. Mitik Formun İşlevi.....	131
4. Metafizik Bir Problem Olarak Anlam ve Mit İlişkisi.....	139
4.1. Ben'in ve Varlığın Anlamı Sorununun İncelenmesi.....	144
4.1.1. Ben'in Anlamı Sorunu.....	144

4.1.2. Varlığın Anlamı Sorunu.....	154
4.2. Görelî Anlam Arayışı: Cassirer'de Varlık, Benlik ve Mit.....	162
4.3. Mutlak Anlam Arayışı: Gelenekselci Ekol'de Varlık, Benlik ve Mit.....	183
SONUÇ.....	200
Kaynakça.....	209

## ÖZET

Bu çalışmada Ernst Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi* temelinde ortaya konulan sembol üreten canlı (*animal symbolicum*) olarak insan tanımı etrafında, insan-sembol ilişkisi üzerinde durulacak ve bu ilişki bir sembolizm biçimi olan mit üzerinden tartışılacaktır. Problem alanımızı modern öznenin kendinde ve Varlık'ta bulduğu parçalanmışlığın neticesi olan anlam problemi, bu problemin aşılması ve anlam probleminin çözümü için sembolün ve mitin işlevi oluşturmaktadır. Bu araştırmamızda Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin Batı Düşüncesi'ndeki sembol ve mit araştırmaları içinde yerini belirlemeye çalışacak, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin *Mitik Düşünme* ayağı üzerinde duracak ve *Mitik Düşünüş* tarzının Varlık'ta ve insanda gördüğümüz parçalanmışlığı aşma ihtimalini, görelide alanda kalarak anlamlar tablosu üreten ve mutlak olana referans yapmayan bir felsefi çabanın anlama erişme imkânı olup olmadığını tartışacağız. Amacımız modern öznenin anlam problemini Ben'in ve Varlığın anlamı soruları üzerinden tartışmak, sembol ve mitin bu problemi çözme imkânını ele almak ve modernitenin ikonoklast tutumu ile ihmal ettiği sembol ve mitlerin insanın bütünsel varlığında dengeleyici işlevini ve önemini değerlendirmektir. Bu konuda da Cassirer'in yöntemini-yaklaşımını cevaplardan biri olarak değerlendirecek, Cassirer'in anlam probleminde bizce eksik bıraktığı noktayı Gelenekselci Ekol'ün mutlaka referans yapan düşünce sistemiyle tamamlamaya çalışacak, görelide çoklu anlamlardan, mutlak anlama geçme imkânını ve mitin bu imkân içinde nerede durduğunu tartışmaya açacağız.

**Anahtar kelimeler:** İnsan, sembol, mit, anlam, özne, Gelenekselci metafizik eleştirisi.

## ABSTRACT

In this study human, symbol and myth relation will be investigated based on the philosophy of Ernst Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* and according to the definition of human being as a symbol generating being (*animal symbolicum*). Main problem of the this thesis is the meaning problem of modern subject which is found in the fragmentation of the Self and the Being and the function of symbol and myth in solving this problem. In this research we will deal with Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* and try to locate Cassirer's symbolism among all other types of symbolism and myth researches in Western Thought and we will investigate the mythical thought of Cassirer's *Symbolic Forms* and question that could mythical thought be successful in conquer to unify the fragmentar parts of modern Self and modern concept of Being to solve the meaning problem of modern subject. We will also question Cassirer's concept of Self and Being as relative concepts and whether could this relativity provides us a solid foundation to meaning problem. Our purpose is to debate meaning problem of modern subject around questioning the meaning of Self and the meaning of Being and try to consider the symbol and the myth as problem solving tools and to conquer the iconoclast behaviour of modernity by returning the importance of symbol and myth. In this aspect we will consider Cassirer's method one of the possible answers to meaning problem and try to complete this aspect with the essential and foundational aspect of symbolism by Traditionalist School's understanding of symbol. With this Traditionalist aspect of symbol we will try to shift the relativity and subjectivity to a absoluteness and objectivity and discuss whether or not myth could be a tool to absoluteness.

**Keywords:** Human, symbol, myth, meaning, subject, Traditionalist criticism of metaphysics.

***“Felsefe araştırmalarının en yüksek ereği kendini bilmektir.”***

***Ernst Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme***

## Giriş

Felsefe araştırmalarının en yüksek ereğini ‘Kendini bilme’ olarak belirlediğimizde, söz konusu ereği ‘nasıl’ sorusu takip edecektir. Kendimizi nasıl biliriz? Kuşkucu bir gözle bakarsak dış dünyadan şüphe ederiz ve kendimizi bilmek için en iyi yol, içebakış gibi gözükür. Ancak bir kuşkucu içebakıştan elde ettiği bilgiden de kuşku duyabilir. Modern felsefe kendi varlığımızın kanıtının ele geçirilmez ve tartışılmaz olduğu ilkesiyle işe başlamıştır. Ama psikolojinin gelişmesi bu Descartes’çı ilkeyi güçlkle pekişirmiştir. Modern psikoloji içebakış yönteminin kuşku götürür olduğunu ifade eder. Davranışçılığa yönelmek istersek bu bizi yöntemsel bazı yanılılardan kurtarabilir ama kendinin bilinmesi ile ilgili tüm problemlerimizi çözmez. İlk seçeneğimize geri döndüğümüzde ise içebakış bize insan deneyimlerine dayalı bireysel bir alanda bir açıklama sunar. Ancak tüm insani durumları kuşatamaz. Ondan insan doğasının ancak çok küçük bir bölümünü elde edebiliriz.<sup>1</sup> Ancak kendini bilmek, sadece bireysel bir tanımayı, kişisel zevkleri, yetenekleri, ıstırapları ve mutlulukları tespit etmek anlamına gelmez. Kendini bilmek, salt bireysel varlığımızla değil *insan olmak bakımından insan* olarak da kendini tanımak demektir. *İnsan olmak bakımından insan olmak* biçiminde kavramsallaştırdığımız olgu ise ‘İnsan nedir?’ sorusunu sormayı gerektirir. *İnsan nedir* sorusu felsefenin başlangıcından bu yana en kapsamlı sorulardan biri olarak mütalaa edilmiştir.

İnsanın bilinmesi öncelikle bir kozmolojik açıklama gereksinimi duymuştur. İnsan evrenin içindedir ancak bu içinde olduğu şey nedir? Onunla insanın ilişkisi nedir? Bu sorular bir ontoloji ve kozmoloji temeli gereksinimini ifade eder. Bir ontoloji ve kozmolojiden yola çıkarak ‘İnsan nedir?’ sorusunu sormak, insanı bütün, parça ilişkisinden hareketle anlama çabasını ifade etmektedir. Evrenin ilk mitolojik açıklamalarında kozmogoni temelli bir ontoloji ve kozmoloji bulunur ve bu izah daima insanın nereden geldiğine ve neyin parçası olduğuna ilişkin bir antropoloji sorusunu inşa eder. Bu bakış evrenin ve insanın var oluşu ardında bir akıl ve amaç gözetmektedir. Böyle olması insanın evrenin maksadı olarak mütalaa

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, Necla Arat (çev.) 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2005, sf.15

edilmesinden ve dünyanın başlangıç ve sonunun, insanın başlangıç ve sonuyla iç içe geçmiş olarak düşünülmesinden ötürüdür. Din mezkûr mitolojik açıklamaları ortadan kaldırmaz, ancak onlara bir derinlik katar. Dinde de kozmoloji ve antropolojinin iç içeliği söz konusudur. Dinin getirdiği yenilik, kendini bilme ediminin salt bir spekülasyon konusu olmaktan çıkması ve bir yükümlülük haline dönüşmesidir. Ontoloji ve kozmoloji içerikli bir kozmogoni ve onun peşisıra gelen bir antropoloji felsefi düşüncenin tarihi bakımından da söz konusudur. Antikitede Milet Okulu'nun fizik felsefesinden sonra Pytagorasçılarının matematik felsefesinin gelişini görmekteyiz. Ardından Elea Okulu'nun mantıksal felsefesi ortaya çıkar. Herakleitos'un *logos* kavramıyla kozmoloji ve antropolojinin sınırında durmakta olduğunu görürüz. Bu yüzden Herakleitos'ta felsefe 'kendine dönük' bir araştırmadır. Sokrates'e geldiğimizde felsefe bütünüyle insan merkezli hale gelir. Artık ne bağımsız bir doğa ne bağımsız bir mantık kuramı vardır, her şey insana bağımlıdır.<sup>2</sup> Düşünce, bu ana dek 'İnsan nedir?' sorusunu sorabilmek için bir ön hazırlık yapmış ve kozmoloji, fizik, matematik bu sorunun zeminini hazırlamıştır. Bu soru Stoacılıkta, Hristiyan Orta Çağ Felsefesi'nde, Yeni Çağ ve Çağdaş Batı Felsefesi'nde sorulmaya devam edilir. Her birinde 'İnsan nedir?' sorusunu sormadan önce yeniden kurulan bir kozmoloji, fizik ve matematik anlayıştan söz edebiliriz. Bu da göstermektedir ki 'İnsan nedir?' sorusu Ben'in ve Varlığın birbiriyle ilişkili olarak anlamını soruşturmadır. Bu meyanda insana ilişkin temel soru hem kökensel hem de erekseldir. Söz konusu mertebeler Modern dönemin felsefi anlayışını da belirlemektedir. Kopernik, Kepler, Galileo, Descartes ve Newton'la başlayan süreci takip ettiğimizde Modern ontolojinin ve yeni kozmolojinin Kant'la belirlenen temel dört sorunun sonuncusu olan 'İnsan nedir?' sorusu eşliğinde özellikle Kıta Avrupası merkezli Kültür Felsefesi ile yeni felsefi antropolojiye doğru yol aldığını görmekteyiz.

20. yüzyılda Kültür Felsefesi zemininde düşünce üreten, Ernst Cassirer'in de mensubu olduğu Yeni Kantçı Ekol, Kant'ın 'Neyi bilebilirim?', 'Neyi umabilirim?', 'Neyi yapabilirim?' ve 'İnsan nedir?' şeklindeki dört problem alanından, 'İnsan nedir?' sorusunu temel almışlardır. Yeni Kantçılar öncelikle çağının hâkim düşüncesi olan Pozitivizme ve özellikle pozitivist biyolojinin Haeckel'in ırkçılığa elverişli Sosyal Darwinizm'ine zemin teşkil etmesine karşı çıkar. İkinci olarak Marxizmin materyalist ideolojisine, Kant'tan yola çıkan bir epistemoloji ile itiraz eder ve Marxizmin sosyal sınıflar üzerinden geliştirdiği anlayışa karşı Kant ahlakı ile sosyalist bir öğretiyi geliştirmeye çalışır. Bu sebeple Marxistler tarafından Yeni Kantçılar'ın düşünceleri 'Burjuva öğretisi' ya da 'revizyonist

---

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, sf.17

sosyalizm'olarak reddedilmiştir. Üçüncü muhalefetleri ise Hegelci spekülâtif felsefeye dönüktür. Eleştirileri Hegel'in tarihsel determinizminin yol açtığı özgürlük problemi üzerine yoğunlaşmaktadır. İçinde buldukları yüzyıl aynı zamanda hermeneutiğin öne çıktığı bir dönemdir. Yeni Kantçı Okullar, hermeneutik yöntemi insanı, tarihi, kültürü anlamının bir yolu olarak desteklemişlerdir. Ancak onlar Dilthey'in pozitivizm eleştirisine sahip çıkarken, bilim metodolojisindeki rölâtivizmine karşı çıkmaktadırlar. Yeni Kantçı Okulların tümünde fenomen-numen ayırımına dayanan Kantçı dualitenin desteklendiğini görmekteyiz. Bu onların Kantçı bir ilke ile numene dair söz söylememe, fenomen alanı ile kendilerini sınırlama gayretini de ortaya koyar. Bu ayırımı temel almak suretiyle hem bir Doğa Bilimleri eleştirisi hem de bir Kültür Bilimleri epistemolojisi kurma çabasına girişmişlerdir. Yeni Kantçı Okulların kendisinden en çok söz ettireni şunlardır: Marburg Okulu (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer) ve Heidelberg Okulu (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask, Max Weber, K. Hübner). Ancak bu iki okul dışında beş Yeni Kantçı okul daha bulunmaktadır: Fizyolojik Okul (Hermann von Helmholtz, Friedrich Albert Lange, Eduard Zeller), Metafiziksel Yeni Kantçılık (Alois Riehl, Benno Erdmann, Erich Adickes, Hans Vaihinger), Göttingen Okulu (Leonard Nelson, J.F. Fries), Sosyolojik Yeni Kantçılık (Georg Simmel), Yeni Yeni Kantçılık (Wolfgang Cramer, Hans Wagner)<sup>3</sup>

Toplumsallığın, tarihselliğin, insanlığın mahiyeti, nitelikleri ve değişimi üzerine düşündüğümüz her durumda 'Kültür Felsefesi' zemini üzerinde bulunuyoruz demektir. Kültür Felsefesi yer yer Tarih Felsefesi ile iç içe geçer, ancak sanat, bilgi, ahlak gibi alanları da ilgilendirdiği ve sadece art zamanlılığı değil eşzamanlılığı da epistemolojik incelemeye aldığı ölçüde ondan ayrılır.<sup>4</sup> 'Kültür' terimi Latince işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek anlamlarına gelen 'colere' fiiline dayanmaktadır. Bu fiilden türetilen 'cultura' terimi ilk kez tarım etkinlikleri için kullanılmıştır, 'agri-cultura' buradan doğar.<sup>5</sup> Bir felsefe terimi olan *kültür* ise ilk olarak Herder tarafından toplumların doğal durumun üstüne çıkıp kendileri için doğru, iyi, güzel bildikleri amaçlara ulaşmak için ortaya koydukları ürün ve yaratıları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu meyanda kültür çeşitli toplumların sezmiş, duymuş, düşünüş tarzlarının, dil, sanat, mit, ekonomi, bilim, felsefe tarzlarının dışı vurumudur. Dil, din, teknik, sanat, ekonomi, mit, bilim ve felsefe kültürünün öğeleri ve dışlaşma formlarıdır. Kültür doğayı insan yararına değiştiren tarihsel bir etkinliktir. *Kültür Felsefesi*, aynı zamanda *İnsan Felsefesi*'dir,

<sup>3</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, 1. Basım, İstanbul: Notos Kitap, 2015, sf. 106-108

<sup>4</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 1. Basım, İstanbul: Notos Kitap, 2012, sf.157

<sup>5</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 158

zira kültürde dışlaşmış halde bulduğumuz formlar olan dil, din, mit, sanat, bilim gibi formlar içerden bakıldığında insan zihninin formlarıdır. Söz konusu formlar gerçekliğin insana göre bir resmini çıkarmaktadırlar. Gerçeklik doğada görüldüğünde fakt (*factum, fact*) kültürde görüldüğünde ise artefakt adını almaktadır.<sup>6</sup>

Yeni Kantçı Ekol mensubu Ernst Cassirer de Kültür/İnsan Felsefesi zemininde ‘neyi bileceğimiz, neyi umabileceğimiz, neyi yapabileceğimiz’e ilişkin Kant’ın dört temel sorusunu ‘İnsan Nedir?’ sorusunu merkeze alarak cevaplamaya çalışmakta olan bir filozoftur. Cassirer’in insan tanımına baktığımızda, onun insana ilişkin genelgeçer bir tanım olan *animal rationale* tanımını eksik bulmakta olduğunu, *animal* kısmına itiraz etmemekle beraber, onun biyolojisine hayvanlarla ortak olan pek çok niteliğine atıf yaptığını ve insanı tinsel, psişik ve bedensel yapısı ile birlikte bir bütün olarak ele almaya çalıştığını görmekteyiz. Onun klasik insan tanımına yönelik eleştirisi *rationale* kısmına ilişkindir. Modern Psikolojinin insanın irrasyonelitesini gözler önüne seren tüm yaklaşımlarına karşın, Cassirer insanı büsbütün irrasyonel bir canlı olarak da tasarlamaz. Cassirer’e göre insan rasyonel bir varlıktır ancak *rasyonelite* insanın bütününe kuşatmaz. *Rasyonelite* insanın kültürel çeşitliliği içinde kavrayabilmemize uygun bir kavram değildir. Cassirer insanın tüm zihinsel işlevlerini kuşatan bir kavram arar ve bunu *sembolleştirme* olarak tespit eder. Sembol kavramı insanı anlamada bir anahtardır zira Cassirer’e göre insan sembolleştiren canlıdır (*animal symbolicum*) ve sembolik bir evren içinde yaşamaktadır. Dil, mit, sanat ve din bu sembolik evrenin parçalarıdır. Onlar sembolik ağı dokuyan değişik iplikler, insan yaşantısının karmaşık dokularıdır. İnsanın düşünce ve deney alanındaki tüm ilerlemesi bu ağı arındırır ve güçlendirir. İnsan doğaya doğmaz, bir semboller evrenine doğar, büyümesi yetişmesi eğitilmesi hatta beşeriyet içinde hayatta kalması bile sembollerin kavranılmasına bağlıdır. İnsan gerçeklikle hemen karşı karşıya gelmez, onunla bir teorik başlangıç olarak varsayabileceğimiz ancak gerçekten vuku bulup bulmadığı hakkında bir şey söyleyemediğimiz ilkel bir yaşamda olduğu gibi doğa ile yüz yüze kalmaz. Fiziksel gerçeklik insan için daima ikincildir, sembollere göre art alanda kalır. Cassirer’e göre insan nesnelere kendileriyle uğraşacak yerde bir anlamda sürekli olarak kendi kendisiyle konuşmaktadır. Kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, mitik semboller, dinsel törenler içine kapatır öyle ki bunlar araya girmeden hiçbir şeyi hatta kendi fiziksel varlığını bile görüp bilemez.<sup>7</sup> Cassirer felsefesinde Ben’in ve Varlığın anlamı bu *Sembolik Formlar Sistemi*’nde ortaya çıkar. Cassirer’e göre kendi bedenimizi kavrayışımız bile dinin, bilimin, örfün sembolleriyle

<sup>6</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 162-167

<sup>7</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, sf.35

gerçekleşmektedir. Öyle ise Cassirer’ci bir bakışla insanın içinde bulunduğu evreni sembolik bir evren olarak belirlediğimizde anlam sorusunun zeminini bu sembolik evren teşkil edecektir. İnsanı Cassirer üzerinden anlama çabamız ise anlama erişmek için sembol kavramını bir anahtar olarak kullanmamız demektir. Bunun için de evvel emirde kullanacağımız anahtarın yani sembolleştirmenin doğasını anlamamız, ardından sembol üreten varlık olarak insana bakmamız ve sembolizmin onun hangi temel problemine yanıt verdiğini açıklamamız icabeder. Cassirer bu doğrultuda insana ve evrene ilişkin anlam sorusunun yanıtını *Sembolik Formlar Felsefesi* adlı yapıtında, formların ortaya koyduğu görelî dünya resimlerinde ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Biz de bu doğrultuda araştırmamızda sembol kavramının doğasını açığa çıkarmak ve onun modern öznenin temel sorunlarından ‘anlam problemi’ ile ilişkisini kurmak üzerinden bir izlek takip edeceğiz.

Problem alanımızın zeminini teşkil eden Cassirer’in *Sembolik Formlar Felsefesi* Batı Düşüncesindeki belirgin sembolizm anlayışları arasında kendinden öncekileri dışlayıcı bir yerde durmamakta, daha ziyade bu sembolizm anlayışlarını tadil eden, modernitenin sembol karşıtlığı ile değerini yitirmiş sembole iade itibar eden, sembolizmi epistemolojik ve sistematik karakteriyle izah eden bir yerde durmaktadır. *Sembolik Formlar Felsefesi*’nde insanın ‘özüne’ veya doğasına ilişkin tanım, tözsel olarak değil, ancak işlevsel bir tanım olarak ele alınır. Cassirer’e göre insanın işlevi sembol üretmektir, insanı ne onun metafizik özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile, ne de deneysel gözlemle araştırılabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz.

İnsanın göze çarpan karakteristiği, ayırıcı göstergesi metafizik doğası olmayıp, yaptığı işidir. ‘İnsanlık’ halkasını tanımlayıp belirleyen bu ‘iş’ insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence (mit), sanat, din, bilim ve tarih bu halkanın öğeleri ve çeşitli dilimleridir.<sup>8</sup>

Mitolojik imgelerin, dinsel kanıların, dilbilimsel biçimlerin, sanat yapıtlarının çeşitliliği içinde felsefî düşünce tüm bu yaratıların bir arada tutulduğu genel işlevi açıklayabilir. İnsan; düşünen, anlamlandıran varlıktır. Anlam arayışı, insanın ayrılmaz vasfıdır. Modern özne, bilimsel bilginin doğaya ilişkin yaptığı açıklamalara doymuş durumdadır, ancak onun bu açıklamalarla doyurulmayan bir anlama/anlamlandırma problemi mevcuttur. Kıta Avrupası Felsefesi’nde anlama (*Verstehen*) ve açıklama (*Erklaeren*) arasında, Dilthey’le beraber yapılmaya başlayan ayırım, bu anlam krizinden beslenmektedir. Anlama, insanın Varlığı anlaması, daha önemlisi kendisini anlaması problemidir. Giambattista Vico’ya göre insan, doğadan ziyade kendi yaptığı şeyi anlayabilir, bu da tarihte ve kültürde görünen insanlık

<sup>8</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.72

birikimidir.<sup>9</sup> Bu arayış doğrultusunda hermeneutik, tarihselci, İnsan ve Kültür Felsefeleri ortaya çıkmıştır. Ernst Cassirer'in mensup olduğu Yeni Kantçı Ekol de bu İnsan ve Kültür Felsefesi çabasının bir parçasıdır. Cassirer bu perspektifte anlam sorununu fenomenolojik zeminde Kantçı ilkelerle ve kültür zemininde çözme amacı taşımaktadır. Cassirer'e göre modern özne anlama ilişkin krizi, rasyonalitenin insanın yetilerini bölen ve bir kısmını ihmal eden, bu nedenle sembolik imgelemin/muhayyilenin önemini idrak edemeyen yaklaşımının eseridir. Modern özne sembolizmin önemini göz ardı etmiş, sembole ve mitlere dayalı düşünüş tarzına gereken önemi vermemiştir. Çağdaş etnoloji araştırmaları ise mitin dilde, dinde, antropolojide ve sanatta önemli bir yer tuttuğunu, mitlerin dünyasında yaşamakta olan arkaik insanın anlam problemini bunlarla çözdüğünü göstermektedir. Cassirer söz konusu mit araştırmalarına değinir, onları eleştirir ve kendi mit anlayışını ortaya koyar. Cassirer'e göre insan zihni anlama, sembol üretirken, sembolleri kavrariken erişmektedir. Anlama erişimde mitik form eşsiz bir yerde durur zira o insana nereden geldiği, nereye gittiği ve ne olduğuna ilişkin yanıtları bütünlüklü bir dünya resmi içinde sunmaktadır. Böylece mitik form içinde zihin mitik anlatıya kulak verirken ve ritlerle eyleyip evrenin işleyişine katılırken hayatının anlamına ve gayesine ulaşmaktadır. Öyle ise sembolizmin ve mitik düşünüşün insan zihninde ve kültüründe yerinin belirlenmesi, modern öznenin anlam problemini çözmek için insanın temel bir yetisi olan mitik düşünüşün yeniden canlandırılması gerekmektedir. Cassirer Kantçı bir perspektifle epistemolojik ve Husserl'den yola çıkan fenomenolojik bir metotla yol aldığından, felsefesini üzerine kurduğu fizik görüş de Einstein'ın *Rölativite Teorisi* ekseninde belirlendiğinden, Cassirer anlam sorununu epistemolojik ve fenomenolojik bir zeminde, çok anlamlı ve görelî olarak tespit eder ve çözmeye girişir. Bu görelî zemin bizi anlamın çokluğuna, mutlak bir referans sisteminin yokluğu ise son tahlilde Nietzsche'nin nihilizm anlayışına taşıma tehlikesini içermektedir. Anlam, ister bireyin isterse toplumun nesneye atfettiği bir uzlaşımı ifade etsin, görelî zeminde tesis edildiğinde, aynı olguya bir zaman ve mekânda atfedilen anlam başka bir zaman ve mekânda atfedilenden farklı olabilmektedir. Bu sembolizm için de geçerlidir. Sembolün anlamını da salt epistemolojik düzlemde, metafizik ayağı ihmal ederek belirleyemeyiz. Cassirer'in bakışı altında gösterge ve gösterilen ilişkisi içinde sembol yalnızca öznde temellendirilebilmekte, aşkın hiçbir ideye gönderimde bulunamamaktadır. Cassirer sembolizmi mutlak bir referans sisteminin bir aksiyom düzeyinde de olsa kabul edilmediği, sembollerin bir aşkın ideye gönderimde bulunmadığı, epistemolojik ve fenomenal düzeyde kalmakla yetinen bir düzlemdir. Cassirer Kantçı 'yasak alan'a girmeyi reddetmiştir. Kendisi de sabit bir töz olmayan, değişken, ilişkiyel ve fonksiyonel bir var oluğa

<sup>9</sup> Giambattista Vico, Yeni Bilim, Sema Önal (çev.), 1. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, sf.23-52

sahip özne sembollerle kurduğu dünya için ne kadar sağlam bir temel teşkil edebilir? Şu durumda sembolün ontolojik mahiyetine ve numenal boyutuna ilişkin söyleyecek sözü olmayan bir sembolizmde, insan varoluşunun değişkenliği karşısında ‘anlam bizim kurduğumuz formel yapıdan başka bir şey değildir’ öyle ise ‘anlam keyfidir’, eş deyişle ‘anlam yoktur’ yargısına varılacak ve anlamın yitirilmesi ile yeniden içine düşülecek bir varoluşsal boşluk yaratacaktır. Çalışmamızın son bölümünde bu eleştirilere de Geleneğin sembol anlayışına kıyasla yer vereceğiz.

Bu araştırmamızda insan sembol ve mit ilişkisini, Batı Düşüncesinde sembolizmin ve mit araştırmalarının tarihsel yeri içinde incelemeye, bu doğrultuda Cassirer’in *Sembolik Formlar Felsefesi*’nin Felsefe Tarihi arka planına bakmaya, sembol ve mit araştırmaları içinde yerini belirlemeye çalıştık. Cassirer’in geliştirdiği *Sembolik Formlar Felsefesi*’nin *Mitik Düşünme* ayağının modern öznenin anlam problemini çözme olasılığı üzerinde durduk, mitlerin incelenmesinde uygulanabilecek kritik, yapısalcı, hermeneutik ve fenomenolojik metotları da göz önüne alarak Cassirer’in mit inceleme metodunu belirledik ve insanı sembol ve mit üretme işleviyle tanımlayamaya, kavramaya, çeşitli biçimleriyle sembolizmin ve mitlerin insanın kendini ve varlığı anlamlandırma süreçlerindeki yerini ve önemini ele almaya çalıştık. Bunu yaparken kendimizi Batı Düşüncesinde Gelenekselci Ekol olarak bilinen, Platoncu bir çizgide anlamın aşkın olduğunu, sembolün ontolojik, epistemolojik, etik ve estetik boyutları olduğunu, tüm varlığın Mutlak’ın sembolik bir yansıması yahut Varlık’ın kendini semboller düzeyinde açması/izharı olduğunu, insanın da anlam probleminin ancak Mutlak ile sembol ve mit vasıtası ile irtibatıyla çözülebileceğini ifade eden bir perspektifte konumlandırdık. Düşüncemiz ise bu perspektifte bir aksiyoma dayanmaktadır: anlam arayışında mutlak bir referans sistemi vardır ve aşkın özlerdedir. Anlam erişilebilirdir, zira mutlak, kendini görelide olanda izhar etmekte, Varlık kendini fenomen alanında açmakta ve anlamlandırılmayı talep etmektedir. Bu perspektifte anlam arayışı Tanrı’nın anlaşılacak istediği ve insanın da anlamak istediği ilişkisel bir düzleme tekabül etmektedir ki Ben’in anlamı ve Varlığın anlamı soruları ancak bu düzlemde cevaplanabilir. Öyle ise anlaşılacak isteyen bir Sonsuz/Sınırsız/Mutlak/Küllü Akıl’dan ve onun kendini göstermek/anlatmak için kurduğu bir semboller dizisi olarak alemde, insan için birer mit/kıssa/mesel olabilecek potansiyel taşıyan olgu ve olaylardan ve tüm bunların karşısında bu sembol ve mit dilini okuması, anlamlandırması, yorumlaması beklenen insandan, düşüncemizin kurucu kavramları olarak söz edebiliriz. İnsanın kendini bilmesi, kendini ve varoluşu anlamlandırması bu zeminde mümkün olabilir. Böylece insanı ‘sembolleri okuyan’ olarak adlandırabiliriz. İnsanın kendisi

de sembolik alemin bir parçası, eş deyişle bir sembol olmasından ötürü onu ‘kendini okuyan’ olarak da tarif edebiliriz. Çalışmamızda bu görüşlerin temellendiği teorik çerçeveye eş deyişle Gelenekselci Ekol’ün görüşlerine insanın kendini ve Varlığı anlamlandırma süreçlerinde Cassirer düşüncesinde eksik bırakılan yeri tamamlamak ve eleştirimizi temellendirmek maksadıyla yer vereceğiz. Sembolizmin açtığı zeminde var olanlar Cassirer’in belirttiği gibi insanın kurduğu *Sembolik Formlar* içinden okunabildiğinden, her sembolik nesne aynı zamanda okuyan öznenin haber vermektedir. Böylece anlamlandırmak insanın temel varoluş amacı iken, sembol bunu mümkün kılan araç durumunda olmaktadır. Söz konusu amaca erişim ise sembol ve onun bir çeşidi olarak mitik anlatı sayesinde, çünkü sembol sonsuzun sınırlıda, mutlakın görelide kendini gösterebilmesinin yegâne yolunu ifade eder. Bu da sembolü mutlak ile görelî, Anlam ile çeşitli perspektiflerle ve mertebelerle anlamlar arasında arasında bir medya ve aracı kılmaktadır. Anlam hem mutlak ve görelî arasında hem de insanlar ve kültürler arasında aktarılabilir, ancak bunun için sembol, mit ve ritleri içeren bir anlatım dilini ve aktarıldığı yerde, salt rasyonaliteyi değil, sembolik imgelemi, duyguyu, yaşantılamayı ve hemhal oluşu da içine alan bütünsel bir varoluş tecrübesini zorunlu sayar. Bu aktarım ile Varlık anlaşılır, anlamlandırılır hale gelir, ancak anlam daima görelî alanda zahir ettiğinden tüketilemez. Anlamın tüketilememesi ise her perspektifte ve her mertebede anlamın hakikatinden bir eksiltme yapmamaktadır, zira bu paradigmadan bakıldığında hakikat de katmanlı olarak belirmektedir. Anlamlandırma ise hayat boyu sürecek bir yolculuğu ifade eder. Mutlak Anlam’ın Gelenekselci Ekol’ün yaptığı gibi aksiyom düzeyinde kabulü, anlam üzerine konuştuğumuz, sembollerini yorumladığımız, varoluşu anlamlandırdığımız görelî zemini sağlam bir kazığa bağlamak demektir. Bu ise sürekli yenilenen, zaman ve mekânda, bireylerde ve kültürlerde değişkenlik arz eden anlamlandırma faaliyetinin ve hermeneutik çabanın anlamsızlığa, bu çaba içine giren insanın da varoluşsal boşluğa düşmesine engel teşkil edecektir. Sembol ve mitin modern öznenin anlam problemine bir çözüm teşkil etmesi de düşüncemize temel teşkil eden böyle bir kabule bağlı olacaktır. Böylece anlam probleminin çözümünde bir yola girmiş olan insan, felsefe araştırmalarının en yüksek ereği olan ‘İnsan nedir?’ sorusuna, insanın, varoluşun, Varlığın anlamı üzerinden cevap verebilecek düzleme taşınacaktır.

Bu doğrultuda öncelikle sembolizme, onun temel kavramlarına, felsefe tarihindeki yerine ve temel sorunlarına değineceğiz. Ardından Cassirer’in sembolizm anlayışına, onun bir parçası olarak mitik düşünüşün insan için önemini, diğer sembolik formlardan biçimsel ve yasa olarak farklılığını ele alacağız. Daha sonra modern öznenin kendini ve varoluşu

anlamlandırma problemini, mitik düşünüşün insanın anlam probleminde nerede durduğunu Çağdaş Mit Araştırmaları açısından görmeye ve Cassirer felsefesinin ikinci ayağını oluşturan Mitik Düşünme'yi incelemeye çalışacağız. Son olarak modern öznenin anlam problemini, Ben'in anlamı, Varlığın anlamı, parçalanmışlık ve yarıma kavramları üzerinden tartışacak bu hususta Cassirer felsefesinin tespitlerini ortaya koyacak, gördüğümüz ontolojik ve epistemolojik sorunları ele almaya çalışacak ve anlam arayışının fenomenal alanla sınırlı bir nazarla çözüme kavuşma imkânını Gelenekselci bir perspektifle tartışmaya açacağız.

# I. BÖLÜM

## 1. Sembol Kavramının Analizi ve Batı Düşüncesinde Sembolizm

Bu bölümde öncelikle sembol ana başlığı altında toplayabileceğimiz çeşitli kavramları, tanımlarını ve birbirlerinden farklı yönlerini belirterek kavram şemamızı ortaya koyacağız. Ardından Batı'da sembolizmin tarihini ikonoloji, ikonografi ve ikonoklasm kavramları altında inceleyeceğiz. Son olarak sembol ve mitin geri dönüşünü çeşitli sembolizm anlayışlarını belirleyerek Batı Düşüncesi'nde sembolizmin ana hatlarını belirlemeye çalışacağız.

### 1.1. İşaret, Alegori, Sembol, Mit, İkon, İdol, İmaj Kavramlarının Mukayesesi

'İmge', 'işaret', 'alegori', 'sembol', 'amblem', 'mesel', 'mit', 'figür', 'ikon' 'idol', 'imaj' vs. terimler pek çok yerde hatalı olarak, aralarındaki farklar gözölmeksizin kullanılmaktadır. Yaygın kanaate göre bilinç, dünyayı tasavvurda biri doğrudan, yani eşyayı duyuda, algıda olduğu gibi zihinde mevcut gören; diğeri ise dolaylı, yani eşyanın duyuya verilmediği, ancak var olmayan (*absent*) nesnenin bilince bir imge yolu ile sunulduğu, iki yol kullanır. Ancak doğrudan düşünce ile dolaylı düşünce arasındaki fark, bu yaygın anlayışı doğrulayacak kadar açık değildir. Gerçekte muhayyile duyuya sadık bir kopya oluşturmakla görünümün mevcudiyetle bir denksizlik içinde olduğu iki uç durum arasında çalışmaktadır. Genel tanımda sembol, işaret kategorisine dahil edilir, ancak sembolden farklı olarak işaretler, somut ve doğrulanabilir bir gösterilene gönderme yaparlar. Halbuki sembol için somut nesnenin gerekliliği söz konusu değildir. Ernst Cassirer'e göre bir işaret (*signal*), olmanın (*l'étant/being*) fizikî âlemin bir parçasıdır; bir sembol, anlamın (*signification/ meaning*) insanî âlemin bir parçasıdır."<sup>10</sup> Böylece sinyal/işaret, sadece tasvir ettiği nesnenin mevcudiyetini haber veren bir araçtır. Bu durum bir kelime, bir kısaltma (*sigle*) veya bir algoritma için de geçerlidir. İşaret, uzun kavramsal bir tanımın yerini ekonomik bir biçimde doldurur, ancak işaret bir soyutlamaya veya manevî alana gönderme yaptığında bu 'mevcut olana gönderme

<sup>10</sup> Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi-İnsan Üstüne Bir Deneme, Necla Arat (çev.), 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2005, sf. 40-46 veya Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1956, sf.50-62

yapma' keyfiyetini yitirmeye başlar. Söz gelimi adaleti veya hakikati isimlendirmek için düşünce kendini keyfiyete bırakamaz, zira bu kavramlar apaçık değıllerdir. O zaman daha karmaşık bir işaret tarzına başvurmak gerekir. Bu da alegoridir. Adalet fikri güçlü veya affedici bir şahsiyet aracılığıyla temsil edilebilir, bu durumda işareten değil, bir alegoriden söz etmiş oluruz. Örneğin adaleti anlayabilmek için düşünce bir mahkeme olayını anlamaya yöneltiler. Bu kavramı ders verici bir öykü (*apologue*) anlatmak demektir. Alegori, basit bir şekilde ifade edilmesi ve anlaşılması güç bir fikrin somut çevirisidir.<sup>11</sup> Alegorik işaretler her zaman gösterilenin somut veya örnek bir unsurunu ihtiva eder. Yani kavramın tümünü içermese de onun bir örneğini temsil etme gücüne sahiptir. İşaretleri keyfi işaretler (gösterilen bir gerçeğe gönderme yaparlar), alegorik işaretler (tasvir edilmesi güç, gösterilen bir gerçeğe gönderme yaparlar) olarak ayırmak mümkündür. Sonuncular gösterdikleri gerçeğin bir kısmını somut olarak betimlemek zorundadırlar. Burası işaretin sembole yaklaştığı yerdir. Ancak gösterilenin hiçbir şekilde tasvir edilemez olduğu bir durumda, gösterge algılanır bir nesneye değil, temsili mümkün bir örneğe de değil, bütünüyle soyut bir anlama gönderme yapmaktadır ve bu durumda artık işareten ya da alegoriden değil, sembolden söz ederiz. Soyut kavramlara, idelere ya da arketiplere gönderimde bulunulan yerde, sembol bir nesneyi anlatabileceği gibi bir olguyu da anlatabilir. Olgunun aktarımı sembolik dilin özel bir türü olan mitle mümkündür. Mit, hikâye ve anlatı kurarak sembol oluşturur. Böylece mit başlığı altına yerleştirebileceğimiz zaman ve mekân üstü bir hikâye, masal, kıssa, mesel, zamanda ve mekânda var oluş durumunda bir olayı anlamlandırmak için kullanışlı enstrümanlar haline gelir. Örneğin Phédon'un sonundaki eskatoloji miti semboliktir, çünkü beşerî tecrübenin ötesine gönderme yapmaktadır. Kutsal Kitaplardaki kıssa ve meseller alegorik öğüt verici, belirli bir ahlakî model oluşturan mitlerdir.

A. Lalande sembolü, doğal bir ilişki aracılığıyla mevcut olmayan veya algılanması imkânsız bir şeyi çağrıştıran somut bir işaret olarak tanımlamaktadır.<sup>12</sup> Jung ise sembolü izafi olarak bilinmeyen ve daha açık veya karakteristik bir biçimde isimlendiremediğimiz şeyin figürü olarak tasarlamaktadır. Jung'a göre sembolik bir tasvir ile alegorik olanın farkı, alegorinin genel bir kavramı veya kendisinden farklı bir düşünceyi vermesidir; oysa sembol bizzat algılanır, enkarne olmuş düşüncedir. P. Godet'ye göre ise sembol, alegorinin tersidir:

<sup>11</sup> Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, Ayşe Meral (çev.), 2. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, sf. 14- 16

<sup>12</sup> A. Lalande, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* makalesi, 'sembol sens' maddesi, no:2, alıntılaman G. Durand, sf.17

“Alegori, bir figüre varmak için bir fikirden yola çıkar, oysa sembol her şeyden önce ve bizatihi bir figürdür ve bundan dolayı birçok şey arasında fikir kaynağıdır.”<sup>13</sup>

Alegori gibi sembol de algılanır olandan sembolize edilene/gösterilene bir yoldur. Ancak o ulaşılmaz gösterilenin tabiatı icabı bir tecellidir, yani gösterilenin aracılığıyla onun içinde anlatılamaz olanın zuhurudur. Gilbert Durant’a göre sembol özü itibariyle *para-bole*’dür. Buna göre semboller, imgelerden ve amblemlerden daha radikaldir; sembol, keyfiyete (dışarıda bir şeye gönderimde bulunma niteliğine) ve uzlaşımına *amblem* kadar mecbur değildir. Sembolik temsil gösterdiği nesneyi tam olarak temsil edemediğinden, daima eksiktir. Sembol özellikle kendisi için değil de-çünkü o zaman hiçbir şeyin sembolü olmaz- soyut bir anlamı taşımaktaki becerisinden dolayı değere sahip bir figürdür. Betimlenemez olan aşkınlığı tam temsil edemeyişinden ötürü sembolik imge, ebediyen soyut olan bir algıyla somut tasvirin şekil değiştirmesidir. Sembol gizli bir anlamı ortaya çıkararak bir tasvirdir, diğer deyişle bir gizin tecellisidir.<sup>14</sup>

İkon sözcüğünün etimolojik kökeni Yunanca *eikon*, *eikono* veya *ikon*, imaj anlamına gelmektedir. İkonoloji ikonlardan gelen sembolik sanatın veya bu sanata özgü sembolizmin tahlili, tarihi ve analizi, ikonografi ise (Yunanca: *eikono graphie*: *icon-* *graphein*/çizmek, yazmak) bir konunun resim ya da başka görsel temsillerle ortaya konulması; bir konuyu ortaya koyan veya bir konuyla ilgili resimler ya da diğer temsiller hakkında yapılan incelemedir. İkon bir anlam oluşturunca ve onun kendi içine kapanması ile anlamın reddine yol açar. İkon algılanırın cansız bir kopyasına dönüştüğünü bir durumda artık onun ikon değil *idol* olduğunu belirtmemiz gerekir. Bizans İkonları örneğine baktığımızda, ikonların VII Ökumenik Konsil (784 İznik) tarafından *anamnez* (hatırlatıcı/tanıttıcı öykü) olarak tanımlandığını görürüz. İkon ilahî olanı hatırlatıcı bir semboldür ve mistik vecde taşıyan bir araç vazifesi görmektedir. Jean Luc Marion’a göre ikon, dua ve aşk ekonomisine göre resmedilmiştir bu nedenle de seyirci ile seyirlik arasındaki ilişkiyi alt üst eder. İkonu seyirci seyredilene dönüşür, fail münfail ilişkisi tersine döner. Marion’a göre görünmez ile görünürün ilişkisi iki türdür: Birincide görünmez görünüre hizmet eder ve onu derinliği ile ortaya çıkarır, bu fenomenolojik yönelimselliğin bakışıdır. İkincide görünür, görünmez hizmetkârıdır ve kendini ona feda eder, bu ise ikonolojinin bakışıdır. Burada görünür sadece

<sup>13</sup> Carl Gustave Jung, *Psychologische Typen*, s.642, Fr. Creuzer *Symbolik und Mythologie der alten Völker I*, s.70, P. Godet, *Sujet et symbole dans les arts plastique in signe et symbole*, s.125: “Alegorik figür kendisinin dışında, süslemesi gereken kavramsal program dahilinde bir anlama sahiptir.” Alıntılan Gilbert Durand, sf.17-18

<sup>14</sup> Epiphania (Yunanca): Zuhur: Bkz. H. Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’ibn Arabi*: “Sembol bir gizemin rakamıdır” veya P. Godet, a.g.e, sf.128: “Sonluda sonsuzluk sanatta sembolün benzersiz özünü karakterize eder.”, alıntılan G. Durand, sf.19

bir vesiledir, işini yapar ve geri çekilir. İşte ikonoloji görünmeyen görünüre uzandığı (*remonter*): görünüre yükseldiği (*monter*), ama özellikle de görülmeyenin görünüre bir şeyler öğrettiği (*en remontrer*) yani ona görünürün göz ardı ettiği şeyi gösterdiği (*montrer*) ve kabul ettirdiği yerde durmaktadır.<sup>15</sup> Bu nitelikte ikonik bir tablo bizi onu görmemiz için eğitir.

Doğrusu, tabloyu görmeyi öğrenen biz değiliz, kendini vererek bize görmeyi öğreten tablodur. (...) Tablo bizi elaltında olmayan, işlenip idare edilemez olan bir nesne-olmayan (*non-objet*) ile karşı karşıya getirir. Bir nesne olmayan, resimsel nesnenin tüm boyutlarını imha eden ve onun el değmeyen ufku olarak kalan görünmez, tabloda belirmektedir.<sup>16</sup>

Marion'a göre ikon dünyanın ilk sabahı gibi ihtişamla, kendi için, kendinden ve kendi olarak belirir. Marion buna 'açığa çıkma' (*révelation*) adını verir. Bu nedenle ikon karşısında derin bir saygıyla verilenden verene doğru gözlerimizi kaldırır ve tevazu ile onun verdiğini görmeyi deneriz. Böylece görünmez, zuhur ederken aynı zamanda bir bağışta bulunur ve gözlerimize tenezzül eder. Böylece asıl olan ve görünürü anlamlandıran görünmez, kendisiyle yaşayabilmemiz için bize yaklaşır. Burası ikonun soyut, sonsuz ve aşkın olanı, somut, sınırlı ve yaşanan dünyaya dâhil ettiği yerdir.

İdol ise [Latince'de *idolüm*, Yunanca'da *eidolon*] Tanrı'nın imajı anlamına gelir ve bir tanrının veya başka bir tapınma nesnesinin temsili veya sembolüdür. Yaygın anlamıyla *idole* ile put veya yanlış tanrı da denilebilir. Daha genişletilmiş bir tanımla her tür yanlış fikir, kavram veya anlayış, kuvvetle bağlılık duyulan şey için *idol* sözcüğü kullanılmaktadır. *İkon* söz konusu olduğunda karşımıza iki temel kavram çıkar: görünür ve görünmez. Marion'a göre:

İdol, öngörüsünü (bazen beklenenden bir derece daha fazla) tatmin ettiği arzunun beklentisiyle orantılı kalmaya devam eder. İkon ise kesinlikle beklentinin ölçüsünü aşar, arzuyu panikletir, öngörüğü iptal eder: Bu mesafeyi/ayırımı asla düzeltemeyecek ya da düzeltmeye kalkışmayacaktır; bizim onun doğrultusundaki hedefimizin yerine, onun bizim doğrultumuzdaki hedefini koyarak bu ayrımı tersine çevirir. (...) Zira bakış için aşılmaz ilk görünür olan idol, bakışı durdurur ve onu tatmin eder. İdol bakışı görünmez aynada dondurur.<sup>17</sup>

İkonik gösterge, C.S. Peirce'in ifadesiyle duyularla algılanabilir nitelikleri bize başka bir nesneyi anımsatan gösterge olarak tanımlanabilir. Bir ikonik gösterge olarak resim, soyut ve

<sup>15</sup> Jean-Luc Marion, *Görünürün Kesişimi*, Murat Erşen (çev.), 1. Basım, İstanbul: Monokl Yayınları, 2014, sf.49-61

<sup>16</sup> Jean-Luc Marion, sf.89

<sup>17</sup> Jean-Luc Marion, sf.69

tezyini formlarda olabilir, bu durumda onu arabeskler veya geometrik figürler olarak tespit edebiliriz. Diğer yandan o, *Altın Buzacağı* resmi gibi bir *ikon*, ya da eğer *Altın Buzacağı*'ya tapanların, yüzünü çöle dönmüş Harun'un ve Sina'dan öfke ile inan Musa'nın bir tasviri ise bir *metaresim*dir. Zira bize *Altın Buzacağı*'yı tek başına gördüğümüzde gönderimde bulunduğu manzarayı vermektedir. Örneğin, Velasquez'in *Las Meninas* (Nedimeler) resmi kendini bir resmeden olarak resme dahil ettiği bir resim olmak bakımından bir *metaresim*dir.<sup>18</sup> Bu durum Platon'un *Mağara Alegorisi* için de geçerlidir. Bu alegori kompleks bir gölgeler, aletler, ışıktandırma ve algılayan bedenler yığını olarak, bilginin doğasına ilişkin bir model sağlayan yüksek düşüncede işlenmiş bir *metaresim*dir. Descartes'ın balmumu tabletine benzettiği zihni ifade ettiğimizde, bir teorik resim ya da diğer adıyla bir *hiperikon* vaz etmiş oluruz. Bir başka tanımla *metaresim* böyle bir *hiperikondan* tasavvur yoluyla anlaşılan şeye denir. Bu durumda bir *metaresim*, tıpkı *Mağara Alegorisi* gibi bir felsefi söyleme temel teşkil edebilir. Bu durumda o kendisinden logosun çıktığı bir resim, bir hikâye, bir tasvir veya ikondur. İkonik göstergeye dayalı söyleme bir diğer örnek Hobbes'un Leviathan'ıdır. Bu da politik aygıtın bir tasvirini kitabın kapağındaki canavarla temellendirmek ve tüm politik bağıntıları Leviathan'ın anatomisi üzerinden izah etmektir. Bu da Cassirer'in daha sonra göreceğimiz biçimde mitik formda diğer tüm sembolik formların içerildiği, logosun mitosa karşıt olmak bir yana ondan çıktığı ama formunun ona benzemediği anlayışına uygundur.<sup>19</sup> Temel teşkil eden resim anlamındaki her tür tasvir, metafor Lakoff ve Johnson'un 'birlikte yaşadığımız metaforlar' diye adlandırdıkları şeydir.<sup>20</sup> Bunlar sadece söylemi tezyin etmezler, asıl vazifeleri epistemeleri bir yapıya kavuşturmadır.

İmaj (*image*) [Latince: *imagin*, *imago*: taklit etmek], bir yönüyle, bir kişinin veya şeyin heykel, aygıt, amblem, şekil, resim ya da portre gibi sembolik değere sahip bir nesne olarak reproduksiyonudur. İmge ya da suret, tasvir (*imagery*) fikrini ve bu fikir ile bağlantılı resmetme, tasvirini yapma, algılama, benzetme, taklit etme kavramlarının tümünü içerir. Bir diğer tanımla imaj, yüksek düzeyde soyut ve tek bir kelimeyle ulaşılabilecek minimal bir entitedir. Hatırlamak yanı onu algılayıcı bir beden bilincine sokmak için bir imajın adını anmak kâfidir. Resim, maddi bir zeminde veya özel bir yerde ortaya çıkan bir şey olarak imajdır. İmaj, resimde ortaya çıkan, onun tahribiyle hafızada, tahkiyede ve diğer medyadaki kopyalarda ve izlerde varlığını sürdüren şeydir. Resmi bir yere asabilirsiniz ama imaj için

<sup>18</sup> W.J.T. Mitchell, *İkonoloji*, Hüsamettin Arslan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, sf. xix, Önsöz içinde

<sup>19</sup> W.J.T. Mitchell, *İkonoloji*, Hüsamettin Arslan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, sf. xx, Önsöz içinde

<sup>20</sup> George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*, Gökhan Yavuz Demir (çev.), 2. Basım, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, sf.27-31

böyle bir şey söz konusu değildir. Formların ve ideaların ikamet ettiği bir transandantal arketipler alanı postülasından hareket edersek ve onların maddi nesnelere ve duyu algısında gölgeleri, yansımaları olduğunu söylersek, Platoncu bir bakışla imajları ele almış oluruz. Diğer yandan bu bakış imajları temellendirmede zorunlu değildir. Pekâlâ imajların resim sınıfları, birçok spesifik entitenin/varlığın aile benzerleri ile biraraya getirildiği türe has özdeşleştiriciler olduğu da söylenebilir. Bu durumda ise imajlara Aristotelesçi bir yaklaşım sergilenmiş olur. O halde imaj maddi olmayan bir entite, maddi bir zeminde gün ışığına çıkarılabilen veya hayatlandırılan bir hayalet gibidir. İmajlar alanı bir benzerlik, andırırılık, hatırlatırılık ve gibilik formudur.<sup>21</sup> Bu minvalde imaj, Panofsky’de ‘*motif*’ kavramına karşılık gelmektedir. Panofsky’ye göre, “Motiflerin doğru saptanması ikonografik analizin ön koşulu iken, imgelerin, hikâyelerin ve alegorilerin doğru analizi ise doğru ikonografik yorumun ön koşuludur.”<sup>22</sup> İkonografik analiz nesnelere ve olaylarla ilgili pratik deneyimimizden fazlasını gerektirmektedir. O sözlü ve yazınsal geleneğin temalarına aşına olmayı zorunlu kılar. Ancak geleneğin bilinmesi de ikonografik analizin yeter şartı değildir. Gelenek bize incelediğimiz imgesel alanda tiplerin tarihini verebilir. Böylece tipler ile gönderimde bulunduğumuz temanın ilişkisini bu tarihsel kontekste göre denetleyebiliriz, ancak içsel anlamı yorumlamak için bundan fazlasına ‘*sentetik sezgi*’ye ihtiyacımız vardır. Panofsky’nin ‘*sentetik sezgi*’ kavramı Kant’ın *yargı gücü* ile ilişkilidir ve incelenen motifle ilgili doğru temayı bulmak için, parçadan bütünü kurmak, tümelin bilinmediği yerde elimizde olan tikelden tümele sıçramak gerekir, bu da Panofsky’nin ifadesiyle bir teşhisçi gibi olmayı gerektirir ve bunun için alim olmak gerekmez, pekâlâ sıradan, becerikli, sezgisi güçlü bir insanın yapabileceği bir iştir. Öyle ise pratik deneyim, yazınsal geleneğe aşinalık bize gerekli çerçevenin sınırlarını çizmekte, o çerçeve içinde anlama erişmek için yapılan sıçrama ise sezgimizin gücüne kalmaktadır. Panofsky ‘sentetik sezgi’nin de dünya görüşü ve yorumcunun psikolojisi ile bağlı bulunduğu kanaatindedir. Öyle ise burada saf sezgiden değil, belirli bir kişinin ve belirli bir dünya görüşünün (*Welthanschauung*) perspektifinden bağımsız düşünemeyeceğimiz bir sezgiden söz etmekteyiz. Panofsky’ye göre ‘sentetik sezgi’ de değişen tarihsel koşulların, özgül temaların ve kavramların insan zihninin genel eğilimleri ile de kontrol edilmelidir. Bu yönüyle bakıldığında Panofsky’nin ‘sentetik sezgi’si ‘saf’ ya da ‘transandantal’ yani tarihten ve kültürden bağımsız değildir, böylece onun ikonoloji araştırmalarının Kantçı temelleri olduğu gibi Kant sonrası ortaya çıkan Tarih ve Kültür Felsefeleri’nin etkisi altında olduğu da görülmektedir. Panofsky ‘sentetik sezgi’nin kontrol edildiği ve son basamakta belirli bir

<sup>21</sup> W.J.T. Mitchell, *İkonoloji*, Sf. xvii-xviii, Önsöz İçinde

<sup>22</sup> Erwin Panofsky, *İkonoloji Araştırmaları Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar*, Orhan Düz (çev.), 2. Basım, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012, sf.30-31

motife ilişkin içeriğin belirlendiği sahaya ‘kültürel belirtilerin’ ya da ‘sembollerin’ tarihi demektir.<sup>23</sup> Panofsky’ye göre konu ya da anlama erişmek için ‘*sentetik sezgi*’ye ihtiyacımız vardır ancak anlam, gelenek diye adlandırılan tarihsel süreçlerle denetlenmelidir. Bu sembol-anlam arasındaki gönderimi tarihsel arka plana yayan bir yaklaşımdır.

## 1.2. İkonoloji, İkonografi ve İkonoklasm

Batı Düşüncesinde ikonoloji Hristiyanlık temeline dayalıdır. Hristiyanlık en başta Hz. İsa’nın enkarnel olmuş Tanrı olduğuna karar verirken, görünürle görünmez arasındaki ilişkiyi İncil’in kökeni olan Yahudi kültüründen kopararak onu Helenleştirilmiş, ancak mitolojisi ve idolleri ile temayüz etmiş Helen kültürüne de Hz. İsa’yı bir idol değil bilakis bir ikon olarak sunmuştur. Burada Yahudi kültürü ile Helen kültürünün yepyeni bir terkibe girdiğini söylememiz mümkündür. Hristiyanlığın merkezindeki ikonoloji hem bir imajlar retoriğidir, zira imajlar hakkında söylenen şeyleri içermektedir, hem de imajların söylediği şeyleri ifade etmektir, çünkü imajlar kendiliklerinde bir hikâye anlatır, bir şeye ikna eder, bir şeyi tasvir eder ve bize konuşurlar. Marion ikonları ‘tipe sahip olmayan tipler’ olarak tanımlamaktadır. Örneğin, “Haç İsa’nın ne gösterisini ne imgesini sunar; ondan ne kadar farklıysa o kadar da benzemez ona; basitçe onunla hiçbir benzerlik ilişkisi yoktur.”<sup>24</sup> Ancak o adlandırılmaz olanı teşhis eder. İsa’nın görünüşü ile görkemi arasındaki paradoksta durur. Bu nedenle o Kitab-ı Mukaddes’le ters düşmez, çünkü ‘benzer’ değildir. “Kendin için idol ya da yukarıda göklerde olanın veya aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiçbir suretini/benzerini yapmayacaksın”<sup>25</sup> O bir semboldür. Görkemi saklayan mahviyeti içinden beliren bir sembol.<sup>26</sup> Marion’a göre haç bütünsel olarak ‘görünürde görünmez’in temsilidir. O İsa’nın yüzünü, hayatını da böyle bir ikonolojik okumaya tabi tutmakta ve onun Baba lehine kutsallıktan vazgeçerek kutsallığa eriştiğini, yok oluşu ile Tanrı’nın görkemli var oluşunu gösterdiğini, çilesi ile Onun kudretini açığa vurduğunu belirtmektedir. Bunlar ikonun paradokssal yapısının gereğidir. Böylece ikon kendini feda ederek görünmez’in doğası değil ama onun işareti (*sign*) olur. Bu durum idol için söz konusu olmaz. Göz, ikon sayesinde kutsala açılan bir yol bulur. Bakış, ikondaki işaretin (*sign*) peşinden kendisini izleyen görünmez bakışa doğru yürür.<sup>27</sup> Buna göre imge ya ikondur bir asla işaret eder, ya da idoldür kendine tapındırır.

Daha fenomenolojik terimlerle ifade edersek: Bir bakışın kendi görüşü altında tuttuğu görünür, görünmez bir asla temsil etmekten (*vorstellen*) ziyade duyularda bizzat bu bakışın

<sup>23</sup> Erwin Panofsky, *İkonoloji Araştırmaları Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar*, sf.35-37

<sup>24</sup> Jean-Luc Marion, sf.136

<sup>25</sup> Tevrat, Çıkış: 20,4

<sup>26</sup> Jean-Luc Marion, sf.136-138

<sup>27</sup> Jean-Luc Marion, sf. 148-149

menzilin temsilcisi (vertreten) olur; eğer bu bakış bu görünürde durursa, bunun nedeni orada tahammül edebileceği ya da arzulanabileceği bir seyirliğin maksimal ya da optimal genişliğini keşfetmesidir; bu bakış artık görünürü ihlal etmez, çünkü orada tam olarak kendini tanır. O andan itibaren imge insanın idolü haline gelir- “[...] İnsan kendi idolünün aslıdır” ama dahası insan bir seyirlik içinde kendi seçtiği görünürde kendi kendini putlaştırır/idolleştirir.<sup>28</sup>

İdolde Platonik anlamda görünürden görünmeze yükselmesi gereken ve böylece görünürü anlamlandırmayı uman insanın, bakışı kendine, kendi arzularına, değişken tabiatına kapanır. Bakış bir kısır döngüye girer ve benlik ve nesne arasında gidip gelir, nesneye ilişkin kendi yüklediğinden başka bir anlama erişemez. İdolün yasaklanmasının ardında bu kısır döngüyü görmemiz gerekir. Bu tam da Nietzsche'nin imgeye dair yorumu ile örtüşür. Söz konusu idol ise tüm değerlendirmeler aslında değerlendirene gönderir ve “tam da değer biçmekte dile gelir güç istemi!”<sup>29</sup> Böylece Nietzscheci bir zeminde imge bir güç istencinin aracı haline gelir.

İkonografik incelemede perspektif önemlidir. ‘Perspectivaé’ Latince bir sözcüktür ve ‘içinden bakmak’ anlamına gelir. Perspektiften söz ettiğimizde aslında bir figürün içinden bir anlama baktığımızı ifade ederiz.<sup>30</sup> Jean-Luc Marion’a göre perspektif bir paradoks yaratmakta, görünürü karşı çıkararak ve onu tersine çevirerek doğrulamakta, eş deyişle bir karşı görünüm meydana getirmektedir. İkon üzerinde sınırlı-sonsuz, soyut-somut, gören-görülen arasındaki paradoksu anlayabilmek için, İkon-idol karşıtlığında izah ettiğimiz gibi doğru bir perspektif gerekir. Paradoks şaşırtıcı bir fikre değil, bir mucizeye işaret eder ve kendinden geçme hali dışında göremediğimiz şeyleri gösterir. Bu paradoksların en önemlisi insan yüzünde görülmektedir. Marion’un İsa’nın yüzünde gördüğü ‘hizmetkâr kılığına bürünmüş tanrı’, insanî sınırlılığa sıkışmış tanrısal görkemi ifade eder. Burada paradoks normalde karşılaşılmaması gereken şeyin görünür alana girişinin göstergesidir: sudaki ateş, insandaki tanrısallık vb. ikonik göstergeler, görünmez görünürü karışması paradoksunu ifade ederler. Görünür ve görünmez arasındaki paradoksal ilişki en iyi biçimde sembolün sunduğu imkânlarla ifade edilebilir. İrfâna ilişkin meselelerin anlatımında, şiirsel ifadeye bürünmüş paradoksların kullanılması da bu minvalde bakışı doğru perspektife zorlamak olarak değerlendirilmelidir. Sormamız gereken soru, bunun nasıl mümkün olabildiğidir. Sembolde düşünülür olan, görünür alanda zihni şaşırtan, görünüşü hayrete uğratan, bazen mucizevi bir tarzda çarpıtan, imkânı açısından polemikler oluşturan ancak hayalin açtığı kapıdan göze

<sup>28</sup> Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, G.W, Berlin, 1968, C.V, S.11, alıntılıyan Jean-Luc Marion, sf.155

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Mustafa Tüzel (çev.), 9. Basım, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları,2016, sf.112

<sup>30</sup> Erwin Panofsky, *Perspektif Simgesel Bir Biçim*, Yeşim Tükel (çev.), 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, sf.9

görünen bir yapı içinde arz-ı endam eder. Bu düzenekte bakış görülmemesi gerekeni görmeyi başarır, ancak bunu sadece paradoks bir karşı-görünüş sunarken, perspektif bakışın delip geçmesini (*percée du regard*) temin ederse başarabilir. Öyle ise görünürde görünmez belirmesini sağlayan iki temel unsur bulunmaktadır: Görünenin tam tersini söyleyen paradoks ve görünürü kat edip geçen perspektif. Peki bu ne işe yarar, insan neden düşünülür olanı görünürün içinde yakalamak ister? Öncelikle görünürü görünmez gücüyle bertaraf etmek, onu anlamlandırmak içindir, görünür olan tek başına anlamlı değildir ve insan görünürlerin çokluğunda anlamsızlığa düşer. Diğer yandan görünmezi bir paradoksla da olsa görünürün içine derc etmek ise onu insana yakın, ünsiyet verici, sadece düşüncenin değil duygunun da konusu olabilen bir biçimde sunmak, yani yaşanılır kılmak içindir. Öyle ise insan sembolde, hususen ikonda, görünürlerin görünmez sayesinde anlamlandırılmasını, görünmez ise görünür sayesinde insan dünyasına katılmasını amaçlamaktadır. Yoksa “görünmez kaygı verir, görünür ise bizi ezer”<sup>31</sup>, perspektif dahilinde kat edilen görünür, paradoks dahilinde yakınlaştırılan görünmez ise bizi ezilmekten ve kaygıdan bertaraf eder. Böylece genelde sembolizmle, özelde ise ikonoloji ile biz, görünür olanı görünmezle dengeler ve onun maddi, boşucu, anlamdan uzak yanını görünmez yardımıyla anlamlandırır; ayrıca görünmez olan hakikati, görünürün yetersiz ifadesi ile bile olsa hayatımıza dâhil eder, yaşanır kılarız. İnsan da imge gibi görünürle görünmez arasında duran bir varlıktır. Dolayısıyla onun kendisi de bir ikon ya da bir idol olma durumu ile karşı karşıyadır. İkon olması bakışın kendisini delip geçmesine izin vermesi ve onu görünmez yüksek bir hakikate iletmesi gerekir. İnsan da ikon gibi hürmet bekler ama bunu kendine mâletmez ve hürmeti kendisini işaret kılana tevdi eder. O kendinden başkayı gösterdiği müddetçe de hürmete layıktır. Kendini ve başkasını idolden ikona taşıyabilen insan, kendini teolojik anlamda putataparlıktan kurtardığı gibi, metafizik anlamda da görünürden asla, var olandan Varlığa, sınırlıdan sonsuza doğru bir yola çıkmış olur. İnsanın kendini tanımasının anahtarı kendini bir ikonik sembol gibi görmeyi öğrenmesidir. İkon daima insan yüzüne ait bir bakışı gösterir. Bu bakış kendisine bakıldığından daha çok bakar. Gören ile görülenin yer değiştirmesinden maksadımız budur. Bu durum ikonun önünde dua eden insanların izlendikleri hissine kapılmalarına sebep olan şeydir. Resmedilmiş bakış, muhayyilede dua edenin bakışına karşılık verir. Görünmez, görünürün içinden geçer (*transiter*) ve resmedilmiş ikon ayini ve İlahî konuşmayı insan için görülür ve işitilir hale getirir.<sup>32</sup> Böylece ikon, dua eden insanın, müşfik Tanrı ile ruhani alışverişini tesis etmek üzere insanın bakışında, görünmez görünüre sokulması prensibine

<sup>31</sup> Jean-Luc Marion, sf.15-19

<sup>32</sup> Jean-Luc Marion, sf.46

dayanır. Görünür ve görünmez ilişkisine yapısalcı açıdan bakmamız da mümkündür. Buna dair yapısalcı analiz ise Jacques Lacan ve Jacques Derrida'ya aittir. Gösterge ve gösterilen ilişkisi Lacan ve Derrida'nın elinde bir yapıbozuma uğratılır ve anlamın yani gösterilenin, gösterene sabit olmadığını, gösterenler arası bir ilişkide ortaya çıktığını, bu nedenle de metnin dışında bir aşkın gösterilenin olmadığını ileri sürülür. Jacques Derrida'nın sistematüğını kurmaya çalıştığı 'aşkın gösterilen' kavramı Kant'ın 'transandantal' kavramına göndermede bulunur.<sup>33</sup> Derrida gösterilen kavramını, "bütün belirlenmiş kategori ve imlenimlerce içerilen fakat hiçbirleriyle basitçe karışmayan, her birinin içinden 'ön-anlaşılabilen' bizzat mümkün kıldığı tüm devirsel belirlenimlere indirgenemez kalan, böylece logos'un tarihini açan ve kendisi de logos'la var olan, yani logos'tan önce ve logos dışında hiçbir şey olan bir imlenen"<sup>34</sup> olarak belirlemektedir." Ancak burada Marion'un ikonoloji üzerinden belirlediği ilişkinin dil üzerinden belirlendiğini tespit etmemiz gerekir. Derrida transandantal gösterilenin ancak dil içerisinde ortaya çıktığına dikkat çeker. Terry Eagleton Derrida'nın tespitini şöyle açıklamaktadır: "Düşünce, dil ve deneyimimizin temel işlevini görecekt nihai bir söz mevcudiyet, öz, hakikat veya gerçekliği" imleyen bu gösterge "bütün diğer göstergelere anlam kazandıracak bir gösterge (aşkın gösteren)" konumuna sahiptir."<sup>35</sup> Farklı dönemlerde aşkın gösterilen için "Tanrı, İde, Dünya Tini, Benlik, töz, madde vs. ön plana çıkmıştır. "Aşkın gösteren kavramı, düşünce, dil ve deneyimin temel işlevi yerine kullanılan öz, hakikat veya gerçekliği imler. Bu tür gösterenlerin sorgulanamaz anlamı ise aşkın gösterilendir."<sup>36</sup> Jacques Lacan, aşkın gösteren kuramını bir adım daha öteye taşıyarak, bu kavramı 'gösterileni olmayan, bu haliyle de gösterilenin etkilerini mümkün kılan gösteren' olarak tanımlar.<sup>37</sup> İkon da gösterge gösterilen ilişkisini aşkın zeminde kurmaktadır ancak o dilsel olandan farklı bir formda, resimsel olarak, görünmez, insan bakışında, görünürde kapsanmasına dayanır. Böylece ikon daha sonra dua eden insanın bağışlayıcı Tanrı ile tinsel alışverişini tesis eder. Bakışların fiili alışverişi (biri dua tarzında hedefler, diğeri ise kutsama tarzında) görünür vasıtasıyla erotik yüz yüzeliği uç noktaya taşır: Görünmez iki bakış, bedenlerinin görünür tanıklığı aracılığıyla kesişir. İkon görünmeyen hakikati bir paradoks içinde görünür alana taşır. Perspektif söz konusu olduğunda nasıl ki gören gözün baktığı yer ile nesne arasındaki

<sup>33</sup> Nejat Bozkurt, *Kant Fikir Mimarları*, 3. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2010, sf.111

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Gramatoloji*, İsmet Birkan (çev.), 1. Basım, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011, sf.32

<sup>35</sup> Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, Tuncay Birkan (çev.), 5. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, sf.165

<sup>36</sup> Cafer Şen, "Mehmet Zaman Saçlıoğlu'nun Büyük Göz Öyküsünde 'Aşkın Gösteren' ve 'Aşkın Gösterilen' Kavramlarının Fenomenolojisi", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/12 Fall 2014, p. 647-663, Ankara-Turkey  
Volume 9/12 Fall 2014, p. 647-663, ANKARA-TURKEY

<sup>37</sup> Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak*, Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş, Tuncay Birkan(çev.), 7. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, sf.125

uzaklık büyüklük- küçüklük, netlik-belirsizlik, aydınlık-karanlık oluşturuyorsa, bir sembolün ikon oluşunda da onun hem Tanrısal olana hem de ikona bakan göze nispetle yakın, büyük, net oluşu önem kazanmaktadır. Bu durumu çeşitli mesleklerin, çeşitli toplumsal sınıfların, balıkçıların, çocuk bekleyen kadınların vb. farklı grupların farklı azizleri ikon haline getirmelerinden de anlamaktayız. Bu meyanda sembolü ikon kılan şey, onun Tanrı'ya yakınlığı kadar bakan gözün de dünyasına yakın bir imge oluşturması, onun ihtiyaç duyduğu ideyi ona arketipsel düzeyde sunmayı başarıyor olmasıdır.

Hristiyanlığın, ruhban ve laik tüm Batı Kültürü'nün merkezinde bulunan ikonoloji, anlamın taşıyıcısı olarak resmî öne çıkarır. Ancak Hristiyanlığın hem Yahudilikten gelen hem de yayıldığı coğrafyada kazandığı Helenistik kökleri bulunmaktadır. Bu durum ikon karşıtlığının da hem Yahudilikten hem de Yunan felsefesinden gelen köklerini aramız gerektiğine işaret eder. Batı Düşüncesi'nde dönem dönem logos vurgusu ile kavramın öne çıktığı, resmin ise 'avamın alfabesi' diyerek küçümsendiği vâkidir. İkon karşıtlığı aynı zamanda rasyonalitenin sembolik imgelemin önüne çıktığı ve ilerlemesine müsaade etmediği bir vasatın da göstergesidir. İkonoklazm (*iconoclasm*) terimi, imaj kırıncılık pratiği ya da doktrinine işaret eder. İkonoklast ise ikonların kullanımına, dini imajların tasvirine, daha genişletilmiş bir bakışla kalıplaşmış dini tüm kurum ve inançlara karşı çıkan kişi anlamına gelmektedir. Sembol, aşkın olanın ifadesi için hiçbir zaman bütünüyle uygun olmaz, işaret ettiği şeye hiçbir zaman ulaşamaz, hiçbir zaman açık olmadığı için yinelenmeye ihtiyaç duyar, ancak yine de aşkın olanı somut ve içkin bir biçimde içinde taşır. İkonun görünmezi görünürün içinde insana yaklaştırması, onu sınırlamak pahasına olmaktadır. Bu durum ikonoklast düşüncenin bakış açısından 'hakikatin belirli bir surete hapsedildiği' anlamına gelir. İkonolojiye yönelen bu eleştirinin hiç kuşkusuz haklılık payı vardır, öte yandan sembol görünürü anlamlandırma, işaret bakışı bir hakikate doğru yola çıkarsa bile işaret edilenin hakikatine varılabilmek, onu bütünüyle kavrayabilme iddiası taşımaz. Bu iddiasızlık da ikonu idolden ayırmamıza yarayan kriteri belirlemektedir. İkonoklazmın ifade ettiği 'hakikatin sınırlı bir surete hapsi' eleştirisi, kanaatimizce ikonun mütevazî ama münbit yapısından çok idolün iddialı ve akıl çelici vasfına dönük olmalıdır. İkonları da içine alan bir üst başlık olarak sembolün elverişli ancak yetersiz bilgi tarzına tarih boyunca birçok dinî ve felsefî görüşle karşı çıkmıştır. Batı Düşüncesi'nde bu karşı çıkışlar *ikonoklazm* başlığı altında toplanmaktadır.

İkonoklazm hareketi temellerini birincisi 5. asırda Saint Epiphane ile ortaya çıkan ve daha sonra 7. asırda Bizansta da görülen, Yahudilik ve İslamîyetten etkilenecek güçlendiği

iddia edilen, Konstantinopole'lü Saint Germain'in ve Theodoros Staudite'in Hristiyanlığın 'antropomorfik' oluşuna dair eleştirilerinde bulmaktayız. Aristocu, Ockhamcı ve İbn Rüşdçü kavramsal çizgi, Batı Orta Çağ'ını ele geçirdiğinde sembol karşıtlığı ve kavramın sembole üstünlüğü tesis edilmiştir. Platonculukta kısmen mevcut olan rakamların aşkın olana gönderimine dayalı sembolik işlevi gözlerden silinmiş, Aristo diyalektiği ve mantığı Platonun diyaloglarını okumada rehber edinilmiş ve bu durumda sayılar sembol değerini yitirip yalnızca işaret değerini muhafaza edebilmiştir. Fritjof Schoun'a göre dini anlatının felsefi olandan farklı oluşu, onun mucizelere, kutsal sanatta tezahür eden sakramental veya teürjik bir mevcudiyete aracı olmasıdır. Bu apostolik karakterler ve kutsal olaylar gibi belli biçimsel ögeler olmaları hasebiyle bu tür sembolik yapıların felsefi bilginin bütünüyle soyutlayan ve salt ilkeler bağlamında olgusal açıklamalara başvuran yapısınca anlaşılmaz, karmaşık görünür zira felsefi bilgi evrenselleri ararken söz konusu sakramentler, ritüeller, kutsal semboller her dine ve her kültürün o dini algılama biçimine göre zamansal ve mekânsal farklılıklar gösterir.<sup>38</sup> Batı dünyasında sembolün ortadan kalkışını İbn Rüşdçü Okhamcı çizgide Aristoteles felsefesinin öne çıkışını ve sembolik dilin yerini evrenselliği temsil etmediği düşüncesi ile metafizik olanın ifadesinde kavramsal dile bıraktığını ifade edebiliriz. Nitekim Orta Çağ'ın kapanışının sınırında duran Dante, İlahi Komedyada metafizik anlatının sembolik dille ifadesinin de sınırında durmaktadır. Nitekim Cennet'in, Cehennem ve Araf'ın taksimi, sayıların, gök katlarının, meleklerin sembolizmi Dante'nin eserlerinde açıkça görülmektedir.<sup>39</sup> Henry Corbin'e göre de melekler Batı Geleneği'nde sembolik ontolojinin kriterleridir. Onlar somut ve tecessüm etmiş tezahür alemi ile aşkın olan arasındaki sembolik işlevlerdir. Ancak Orta Çağ'ın bu melekliyat sembolizmi, Aristocu kavramcılıkla açılan *evrenseller* konu başlığı altında 'doğrudan düşünce' adına reddedilmiştir. Öte yandan Platonculukta sayıların *anamnesis* ile zihni ulaştıracağı yer bu görünür dünyanın nesnelere değildir.<sup>40</sup> Batı Düşüncesi'nde sembolizmin reddiyesini buradan Erken Orta Çağ'ın geç Orta Çağ'a ve Rönesans'a dönüştüğü virajda Platonculuktan Aristotelesçi çizgiye geçişle başlatmamız gerekir. Siger de Brabant ve Ockham'ın kendilerini ait saydığı Orta Çağ Aristoculuğu 'doğrudan düşünce'nin eş deyişle kavramsallığın övgüsüdür. Algının alemi artık tecessüm etmiş Tanrı'ya inanılan bir kültürün temsilcileri olan Scot Erigène veya Saint Bonaventure'de olduğu gibi bir *misterin* tecelli ettiği ontolojik şefaathalemi de değildir, o

<sup>38</sup> Fritjof Schoun, *Hristiyanlık ve İslam*, Nebi Mehdiyev (çev.), 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018, sf.89-92

<sup>39</sup> René Guénon, *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm*, İsmail Taşpınar (çev.), 3. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, sf.58-62

<sup>40</sup> Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi*, sf.17-18, alıntılayan G. Durand, sf.36

yalnız maddi alemdir yani Tanrı adını pek de hak etmeyen soyut âtil bir muharrikten ayrılmış asıl yerin alemidir. Bu sorunun izlerini takip ettiğimizde ise bizi Çağdaş Batı Düşüncesi'nde Heidegger'in temel sorun halinde sunduğu 'Varlık' ismini, özneyi yükleme bağlayan 'copula'ya veren ontolojik yanılısamaya taşıdığını görürüz. Varlık terimi zihni artık Platoncu ide gibi tefekkür atılımına, haysiyet ve güç bakımından var olanların ötesindeki yüce ve aşkın anlama götürmemektedir. Kavramcılığın bu yapısı sayesinde o sonradan kolayca Ockhamcı adcılığa (*nominalisme*) dönüşecektir.<sup>41</sup>

Ancak Batıda sembolün asıl gözden düşüşü Descartes'ın *Meditasyonlar*'da III. Meditasyon'da tek sembolün '*Tanrı suretinde ve Ona benzeyen bilincin ta kendisi*' olduğunu ilan edişi ile başladığını iddia etmek de mümkündür. Kartezyen düşünceden beslenen Modern düşünce sembol kullanımını reddeder. Descartes'la başlayan süreç matematik algoritmanın egemenliğidir, böylece Kartezyen *ikonoklazm* 'işaret'in 'sembol' üzerindeki zaferini duyurmuş olur. Kartezyenler algıyı da muhayyileyi de hata unsuru (*maitresse d'erreur*) olarak belirlerler. İşlevsel bir analogi ile maddi evren matematik bir algoritmaya indirgenir. Burada evvelce açıkladığımız gibi genel bir terim olarak kullandığımız işaretin, onun özel bir türü olan sembolden farklı olarak daima maddi bir nesneye gönderimde bulunduğunu hatırlatmamız yerinde olur. Geometrik indirgeme metodu, daha sonra Melabranche ve Spinoza ile Mutlak Varlığa yani Tanrı'nın kendisine de uygulanacaktır.<sup>42</sup> 18. Yüzyılda Kartezyanizm'e bir tepki başlar, fakat bu tepki Newton ve Leibniz'de görüleceği üzere sembole değil, algıya kapı açan empirist bir tepkidir. Böylece sembolik imgelem iki asır boyunca Brunschvieg'in ifadesiyle akla karşı bir günah ya da Alain'in ifadesiyle bilincin karmaşık çocuğu, ya da Sartre'in ifadesiyle hiçlik, hayalet obje veya özde var olan fakirliği (*imaginaire*) ifade edecektir.<sup>43</sup> Çağdaş felsefede ise sembolizm ya cogito ve cogitasyonlara indirgenir burada işaret sadece ilişkiyi gösteren bir terimdir ve buradan bilim serpilir, ya da varlık bilincin içine dâhil edilir ve bundan aşkınlıktan yoksun fenomenolojiler elde edilir, bu fenomenolojiler metafizik bir kutba yönelmez sadece indirgenmiş bir hakikate ulaşırlar.<sup>44</sup> Özetle Kartezyanizm'in başlattığı yerden Modern *ikonoklazm* ile son sebepler ifşa edilmiş, varlık objektif ilişkilere indirgenmiş ve gösterende mecazi anlama sahip herşey yok edilmiştir. Böylece sembolik imgelem yavaş yavaş işlevini yitirmiştir. Ancak Çağdaş dönemde imge,

<sup>41</sup> Gilbert Durand, sf.37-38

<sup>42</sup> Gilbert Durand, sf.29-32

<sup>43</sup> Jean Paul Sartre, *İmgelem*, Alp Tümertekin (çev.), 2. Basım, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009, Sf.121-122, 141-142

<sup>44</sup> Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité II, La symbolique dumal*, sf.70 alıntılan G. Durand, sf.34

intikamcı ve anarşist bir ruhla geri dönmüş, sanatçı, bilimci kültürel çölün içine umutsuzca imge ekmeye çalışan bir figüre dönüşmüştür.<sup>45</sup>

### 1.3. Sembol ve Mitin Geri Dönüşü

Sembolizmin geri dönüşünde metafizik, psikolojik, fenomenolojik, kozmolojik ve analitik bakış açılarından söz etmemiz mümkündür. Evvelce Kıta Avrupası'nda Kartezyen Düşünce yayıldıkça sembolün işarete dönüştüğünü ve gönderiminin reel var olanlarla sınırlandığını, aşkın anlamlarından temizlenmeye çalışıldığını belirtmiştik. 18. yüzyıla baktığımızda Kartezyen Düşünce kadar popüler olmasa da belirli bir kuvvetle yayılan bir eleştiri de göze çarpmaktadır. Giambattista Vico bu eleştirinin başlangıcında durur. Vico, yeni bir dil felsefesi kurduğu gibi, yeni bir mitoloji felsefesi de kurduğunu, zihnin bütünlüğü kavramını mit-sanat-dil üçlemesinde bulduğunu görmekteyiz. Ancak Modern dönemde Vico'yla başlayan bu fikir, tamamlanışını 19. yüzyılda ortaya çıkan Romantizme borçludur. Sembol ve mite yönelik Romantizmle yeniden ortaya çıkmıştır. 19. Yüzyılın şafağında Friedrich Schlegel tarafından yaratılan 'yeni mit' aydınlatan bir lambaya benzetilir. Bu mit anlayışı 'milli/germanik' değil, evrensel ve insanî mesajlar verir. Schlegel *Mitoloji Üzerine Söylev*'inde yalnızca Avrupa Gelenekleri'nden değil, 'Doğu'nun Hazinesi'nden de beslenen sınırsız mitsel- şairane (*mythopoetique*) bir evrenin hayalini kurmaktadır. Schlegel kadîm miti doğaya yakın tarif ederken bu yeni miti tıne yakın olarak betimlemektedir. Yeni sembolizm ve mit anlayışı rasyonel aklın dayattığı sınırları kabul etmeyerek duygu ve muhayyileden beslenen, böylece bilincin bir türlü kavrayamadığı şeyleri ona sunabilen bir 'altın çağ'ın habercisidir.<sup>46</sup> Hölderlin aklın tektanrıcılığı ile hayalgücünün çoktanrıcılığının birleşmesini aklın mitolojisi olarak tarif etmektedir. Sonradan Heidegger'de felsefi bir problem haline gelecek olan 'Varlık yarılması' da Hölderlin'in rasyonel aklın içine düştüğü anlam sorununa ilişkin bir ifadesidir. Bunu Hölderlin'in parçalanmadan önceki hali 'yurt' olarak tarif ettiği dizelerden bilmekteyiz. Böylece insan rasyonalite ile yurdundan ayrılmıştır. Bu dönemin sembolizmi bütünüyle metafiziktir. Romantikler, doğadan bahsettiklerinde bile çoğunlukla irreal, aşkın bir doğadan söz etmektedirler. Bir romantik için şiirle hakikat arasında bir ayrım olmadığı gibi, mit ile gerçeklik arasında da bir ayrım yoktur. Novalis "Şiir saltık bir biçimde ve hakikaten gerçek olan şeydir. Felsefenin temel düşüncesi budur. Bir şey ne denli şiirsel olursa o denli doğrudur" demiştir. Kant'ın teorik etik ve estetik yargı için sorduğu Kritik 'kaynak/menşe' sorusunu Schelling mitik bilince taşımış, bu soruyu mitin psikolojik temelleri

<sup>45</sup> Gilbert Durand, sf.34-35

<sup>46</sup> Michael Löwy, *Sabah Yıldızı Gerçeküstüçülük ve Marksizm*, 1. Basım, İstanbul: Versus Yayınları, 2009, sf. 16-17

bakımından değil, mevcudiyeti ve içeriği bakımından sormuştur. Schelling mecazın açıklama problemini çözerek, miti sembolik ifade problemine dönüştürür. Schelling'in *System of Transcendental Idealism ve Lectures on the Philosophy of Mytology and Revelation* adlı kitaplarında kendisinden önce Aydınlanma düşüncesinde aşağı düzeyde mütalaa edilen mite en yüksek paye verilmiştir. Schelling özne-nesne ayrımını ortadan kaldıran felsefesinde mitin rolüne ilişkin yeni bir görüş geliştirir. Burada Hölderlin'in 'yurt' dediği kadîm duruma dönme çabasının sistemli bir biçimde ele alındığını görmekteyiz. Bu görüş daha önce hiç eşine rastlanmamış olan bir felsefe, tarih, mit ve şiir bireşimidir.

Schelling için mitik dünya, ahlak, bilgi, sanat gibi bağımsız bir dünyadır ve bu dünya kendine yabancı 'gerçeklik' kıstaslarıyla ölçülemez. Tersine mit kendi içkin yasallığı içinde kavranılmalıdır. Miti ilkel bir doğa yorumu görmekle onu hikâyeye (*kurgu*) özdeş görmek aynı ölçüde yanlıştır. Çünkü bu iki tutum da mitik bilincin içeriğinin kendine özgü gerçekliğini yok sayar. Miti anlamak istiyorsak olguyu çözümleyip parçalamamız değil, bütünsel bir tarzda ele almamız gerekir. Mit tasarlanmış ya da uydurulmuş değildir, onun kendine özgü bir hakikati vardır. Felsefe miti ancak böyle konu edinebilir. Çünkü tözsel değer taşımayan ilineksel şeyler felsefe için bir değer taşımaz. İlk bakışta hiçbir şey gerçeklik ve mitoloji kadar zıtlık taşımaz. Schelling bu zıtlığı özbilinç ve mutlakın birliği ya da özne ve nesnenin mutlakta birliği ile aşmaya çalışır. Schelling'e göre mitik tasarımların insan bilincindeki gelişimi ve hareketi mutlak olanın gelişimi ve hareketine denk gelmektedir. Mitik süreç bir teogonidir ve bu süreçte Tanrı kendini tedricen göstermektedir. Başka bir şekilde ifade edersek insan zihninde bir safhasını mitin temsil ettiği Tanrı'ya ilişkin tedrici bir oluşum söz konusudur.<sup>47</sup> Bu oluşumun anlamını kavramak için mitik sürecin tamamına bakmak gerekir. Mitte bireysel unsurların hakikati yoktur, hakikat bütündedir. Schelling'e göre bu gelişim Tanrı'ya ilişkin bilinmez birlik, bilinir çokluk, bilinir birlik aşamalarından oluşmaktadır. İlk aşama olan bilinmez birlik aşaması Schelling tarafından insan zihninin bidayette Tanrı barınağı oluşu (*natura sua*) anlamında değerlendirilmektedir. İkinci aşama mit aşamasıdır. Bu aşamada zihin bilinir çokluk aşamasına geçmiştir. Üçüncü aşama ise tek tanrılı dinlerle temsil edilir ve insan zihnindeki bilinir birlik aşamasına tekabül etmektedir. Bu Tanrı hakkındaki soyut ve görelî bir bilinçtir. Mitik süreçte bilinç olgunlaşır ve somut olarak teşekkül eder. Bu nedenle mit Schelling'de mutlak olanın kendini açma sürecinde zorunlu bir aşamayı ifade eder. Schelling'de doğa da mutlak olanın kendini açış sürecinde bir aşamadır. Bu da zihinde duyusal kavrayışla ifade ettiğimiz bir aşamaya tekabül etmektedir. Mitte ise bu

<sup>47</sup> Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 1. Basım, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016, sf. 25-27

duyusal kavrayış doğa dünyasının zorunluluğundan bir parça sıyrılır ve insan zihninin mitik tasarımlarında belli bir özgülüğe kavuşur. Yani mit ikincil bir doğadır ancak bu insan zihninde teşekkül etmiştir. İkinci doğa olan mit, ilkinin hakikatini feshederek ortaya çıkar. Kendince yasalar, kendince bağlar kurar, kendi nesnelere ve kendi ilişkilerini oluşturur. Schelling doğayı da miti de mutlakta temellendirmektedir ve onları özbilince giden aşamalar olarak mütalaa eder. Eş deyişle insanı tanıma/kendini tanıma sürecinde mit aşaması atlanamaz.<sup>48</sup>

Sembole ilişkin bir diğer metafizik bakış Çağdaş Dönem’de Gelenekselci Ekol sembolizminden gelmektedir. Gelenekselciler için sembol, oluş içerisindeki en önemli olgudur, çünkü sembolizm Kutsal Metinler’de ifade edildiği şekilde Tanrı’nın yüceltilmesi içindir. Burada yüceltmeden kasıt Tanrı’nın bilinmesi ve anlaşılmasıdır (*marifet/gnosis*).<sup>49</sup> Evren bütünüyle Onu anlatan sembollerdir, O bilinmeyi dilemiştir ve insanı bu amaçla yaratmıştır. İnsan Tanrı’nın imgesinde (*Imago Dei*) yaratılmıştır ve Onu en iyi anlayan/anlatan, gören/gösteren sembol konumundadır.<sup>50</sup> Bu idealde evrenin bir bütün, insanın tümel olarak Tanrı’yı gösterdiği, tek tek her bireyin de Tanrısal olanın bir yönünü açığa vuran arketipler oluşturduğu anlamına gelmektedir. İnsan ise yeryüzündeki sembollerin en büyüğüdür. Burada insan sadece sembol üreten varlık olarak görülmemekte, insanın kendisi bizatihi sembol haline gelmektedir. Bu anlamda insan bütünlüğü içinde Tanrısal Doğa’nın, Öz’ün toplamını ifade eden bir semboldür. O aynı zamanda evrenin de toplamını ifade eder. Anlaşılan şudur ki insan hem Tanrı’ya hem evrene gönderimde bulunan bir semboldür. Oysa diğer tüm var olanlar bu Tanrısalılığı sadece belirli bir yönden ifade eden sembollerdir. Gelenekselci Ekol’ün sembolizm anlayışında Hristiyan *Düşüş Teolojisi*’nin yer tuttuğunu görmekteyiz. Lings’e göre ‘Düşüş’ sonrası insan, ‘*en yüksek sembol*’ olma vasfını yitirmiştir, ancak evren hala sembol olma vasfını taşımaktadır, bu insanın evrendeki sembolleri kavrayarak kendi sembolik anlamını yeniden keşfetmesi için açılmış bir süreç doğurmuştur. Bu sürece insanın yeryüzündeki varoluşu diyoruz. Bu meyanda insani varoluş, evrendeki sembollerin insanın kendi sembolik anlamını kavramak için aşama aşama keşfi sürecidir. Bu sembolizm anlayışının bir ayağını Varlık ve mutlak anlam ile ilgili metafizik boyut, bir diğer ayağını var olanların sembolizmi ile ontolojik boyut oluşturmaktadır. Lings, ontolojik semboller arasında bir ayırım yapar ve varolanların tümünün potansiyel olarak sembol olabildiğini ama aktüel olarak sembol olmalarının koşulunu insan tarafından işaret

<sup>48</sup> Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, sf.221-239

<sup>49</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, Fahrettin Arslan (çev.), 2. Basım, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991, sf. 141-142

<sup>50</sup> René Guénon, *Symbolism of The Cross*, Angus Macnab (trans.), 3. rd Edition, New York: Sophia Perennis, 1996, sf. 122-127

ettikleri anlamın keşfedilmesi sayesinde olabileceğini söyler. Böylece bir var olan ancak insan bilincinde gösterge gösterilen ilişkisi içinde bir işlev görüyor ve kendisinden öte aşkın bir anlama bir tanrısal öze gönderme yapıyorsa semboldür. Burada insanın bilincinin sembolizmde ‘okuma/keşif’ vasıtasıyla devreye girdiğini ve bu aşamanın sembolün epistemolojik boyutunu oluşturduğunu görmekteyiz. İnsan bu ‘okuma/keşif’ ile sadece bilmekle kalmaz, var oluşu da ilgili sembolün keşfine bağlı olarak dönüşür, bu da bizatihi sembol olan insanın dinamik bir tarzda önceki aşamadan başka bir şeye gönderimde bulunmasını sağlar. Eş deyişle insan evrendeki sembolleri okudukça değişir. Bu değişim sayesinde artık önceden okuyamadığı sembolleri ya da kazanamadığı anlamayı/keşfedemediği anlamı (*marifet*) da edinmiş olur. Bu aşamalar tüm insani var oluşa yayılır. Bu da Gelenekselci sembolizmin insan eylemlerini ifade eden ahlaki boyutudur. Böylece ‘Düşüş’ ile yitirilen anlam (*gnosis/marifet*) ve ideal gören ve gösteren sembol olma vasfı tedricen geri kazanılabilir. Düşüş öncesi duruma dönmenin tek yolu evren ve insanda görülen sembolizmi kademeli olarak anlama ve varoluşunu bu doğrultuda yeniden yeniyeye kurarak anlayışta derinleşmektir.<sup>51</sup> İnsan-evren ve Tanrı arasındaki iletişimi sağlayan sembol anlamlandırma çabası hermeneutik bir daire teşkil eder ve insanın tüm yaşamına yayılır. Sembol insanlar arası ilişkide de anlamayı/anlaşmayı sağlayan bir araçtır, zira insan da bir semboldür ve gerek psişik dünyası gerek kültür dünyası itibariyle sembollerle yüklü bir varlıktır. Bu nedenle tinsel düzeyde Tanrı ile iletişimde bir aracı olan sembol, psişik ve kültürel düzeyde de insanlar arası bir anlama/anlamlandırma aracıdır. Burada da hermeneutik bir daireden söz edebiliriz. René Guénon’a göre insanın tinsel, psişik ve maddi/profan boyutları da sembolizmle inşa edilmiştir ve ancak sembolleri anladığımız takdirde anlamlandırılabilir görünmektedir.<sup>52</sup> Gelenekselciler ‘Gizli Hazine’nin ya da mutlak anlamın sonsuzdan zamanda ve mekânda olana zuhurunu sembolizmle izah ederler.<sup>53</sup> Bir sembol, ait olduğu zaman ve mekânın özgül durumuna göre şekillenmektedir ve bu durum dini sembolizm için de geçerlidir. Belli zaman ve mekânda mutlak anlam belli bir biçimde sembolize edilerek ortaya çıkar. Semboller bu dünyanın olmanın tüm kayıtlılığına sahiptirler. Bu anlamda her vahiy hem ötenin/sınırsızın bu dünyaya girişi olduğu için, bu dünyaya yabancıdır hem de bu

---

<sup>51</sup> Martin Lings, *Simge ve Kökenörnek*, Süleyman Saha (çev.), 1. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2003, sf. 7-20

<sup>52</sup> René Guénon, *Fundamental Symbols The Universal Language of Sacred Science*, Alvin Moore (trans.), Martin Lings (ed.), 1st edition, Cambridge, UK: Quinta Essentia, 1995, sf. 13-17

<sup>53</sup> Martin Lings, *Simge ve Kökenörnek Oluşun Anlamı Üzerine*, Süleyman Saha (çev.), 1. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2003, sf.10-11

dünyadaki zaman ve mekâna göre kayıtlanmış sembollerle ifade bulduğu için, buralıdır/sınırlıdır.<sup>54</sup>

Sembolizme dikkate değer bir iade-i itibar, Çağdaş Dönem’de gelişen psikanaliz ile yapılmıştır. Bilinçdışının sembolik dili ve rüyanın mitik düşünüşe benzer yapısı Freud’un gözler önüne serdiği yeni bir sembolik-mitik dünya kavrayışı açmıştır. Freud’un sembol anlayışını anlayabilmemiz onun temel ilkelerini anlamamızla mümkün olabilir. Freud’un ilk prensibi, psişik nedenselliklerdir. Ona göre maddi alemde olduğu gibi psişik alemde de çok katı bir determinizm bulunmaktadır.<sup>55</sup> İkinci prensibi bireyin tüm biyografisini saklayan ve unutulmuş psişik nedenleri koruyan psişik bilinçaltının varoluşudur. Üçüncü prensip ise silmenin/unutkanlığın bir nedene dayanmasıdır. Bu ya bir sansürün ya da bir karşıtlığın sonucunda ortaya çıkan bir durumu ifade etmektedir. Dördüncü prensip, sansürün hiçbir zaman yenemediği bir itkidir. Beşinci prensip, bilinç altında sansürün yenemediği itkinin kendini dolaylı yollarla göstermesidir. Bu dolaylı yol imgelemin yoludur. Freud’a göre imge libido tıkanıldığında ortaya çıkar. Buradan yola çıkan Freud sembol kavramını çifte indirgemeye tabi tutar. Birinci indirgeme ile psişik etki yani rüya imgeleri determinist bir çerçevede okunduğundan daima tatmin olmamış bir cinselliğe gönderimde bulunacaktır. Bu Freud’un panseksüalizm eğilimidir. Freud sembolizminde imge, anormalliklerle iki travma arasına sıkıştırılır. Bunlardan ilki nevrotik gerilemeyi meydana getiren yetişkin travması, ikincisi imgeyi ‘ahlaki bozukluğun’ biyografik düzlemine yerleştiren çocukluk travmasıdır.<sup>56</sup> Çağrışımın hiçbir özgürlüğe sahip olmadığı nedenselliğe dayalı bir araştırma olan Çağrışım Metot, çağrışımı bir imgenin önemsiz ve fantezist zuhurunu önemser, onu libido ve biyografik hazların kaçınılmaz sonucu olmaya indirger.<sup>57</sup> İkinci indirgeme ise sembolün işarete indirgenmesidir. Bu psikanalitik sembolizmin, sembolizmin asli işlevinin tersi biçiminde çalıştığı anlamına gelmektedir.<sup>58</sup> Ayrıca Freud’un çağrışım metodunda bir işaretin diğerine gönderdiği tek anlamlı lineer bir sistem söz konusudur ve sistem daima cinsellikte sona erer. Nedenselci lineerlik sayesinde sembol bir semptomaya dönüşür. Daha sonra bölüm 3.1’de değineceğimiz etnoloji çalışmaları deneysel zeminde psikolojiye veri sağladığı gibi, onun kısmen spekülatif olarak belirlediği meselelere de eleştiri ve düzeltme yapma imkânı

<sup>54</sup> René Guénon, *İnisiasyona Toplubakış I-II*, Mahmut Kanık (çev.), 2. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2010, sf.195-200, René Guénon, *Perspectives on Initiation*, Henry D. Fohr (trans.), Ghent, New York, Sophia Perennis, 2001, sf.124-130

<sup>55</sup> Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, A. Avni Öneş (çev.), 7. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 1994, sf.76-101

<sup>56</sup> Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, sf.15-16

<sup>57</sup> Gilbert Durand, sf.55-58

<sup>58</sup> R. Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2. Cilt, Desclée de Brouwer, 1949, alıntılardan Gilbert Durand, sf.58-59

sunmuştur. Örneğin Malinowski'nin etnolojik araştırmaları Freud'un Odişus kompleksinin evrensel değil, kültürel olduğunu ortaya koymuştur.<sup>59</sup>

Jung psikoloji merkezli sembol anlayışını bir adım öteye taşımıştır. Jung'un imgeleme ilişkin teorisi derindir, ancak terimlerin analizi söz konusu olduğunda yer yer arketipleri, sembolleri ve kompleksleri birbirine karıştıran bir yaklaşım da sergilemektedir. Jung'un en önemli çabası, Freud'un işaret-semptom ikili çerçevesinden, sembol-arketip ikili çerçevesi ile çıkmaya çalışması olmuştur. Bunu yaparken Freud'un sembolü işarete indirgeyen yaklaşımından kurtulma çabasıyla sembolün klasik tanımı olan çok anlamlılığa ve muğlaklığa geri döner. Jung'un sembolleri de bir şeye gönderme yaparlar ama Jung söz konusu sembolü belirli bir analizin yaptığı gönderimle sınırlamaz. Denilebilir ki Jung, sembolün gönderiminde açık uçlu bir yaklaşım sergiler. Sembol, itkinin bizzat tasviri olabileceği gibi, doğal içgüdünün manevi bir anlama gönderimde bulunması imkânı da söz konusudur.<sup>60</sup> Jung'un *arketip* olarak adlandırdığı şey bu manevi anlamdır. *Arketip* sembolün anlaşılmaz altyapısıdır. *Arketip* kendi başına bir mevcudiyet sistemi, görünmez bir güç merkezi, dinamik bir çekirdek veya psişenin *numinö*<sup>61</sup> yapı unsurlarıdır. Kendiliğinde boş olan ve bilinçte algılanabilir olmak için benzer ya da bileşik tasvir unsurlarını kullanan ve böylece içeriği bilinç tarafından doldurulan *arketipe* şeklini veren bilinç dışıdır. *Arketip* dinamik bir şekildir, imgelerin düzenleyici bir yapısıdır; fakat imgeleri oluştururken bireysel, biyografik, bölgesel ve toplumsal yoğunlaşmaları aşar. Bu bize Freud'un ve Jung'un sembol anlayışları arasındaki farkı vermektedir. Örneğin Freud'un Oedipus türü ensest rüyası, Jung'un düşüncesinde büyük dini sistemlerin 'Cennet' imgesine karşılık gelmektedir. Anneye sığınma, gizli bir sığınak, karar verme/seçme sorumluluğundan kurtulmak ve görevin yükünden azat olmaktır.<sup>62</sup> Jung için libidonun değişimleri de bizzat anlam değişimidir. O libidinal enerjiyi genel bir psişik enerji gibi görmekte ve insana aşkın olana ilişkin bir şeyler aktardığını düşünmektedir. İnsanda sembolik işlev bir geçiş yerini, zıtların toplandığı yeri ifade etmektedir ki Almanca etimolojisinde '*Sinnbild*' zıt çiftlerin birleştiricisidir. O Aristotelesçi anlamıyla terimlerle nesnelere birarada tutma yeteneği ve bilinçdışının dibinden yayılan bir ilk maddedir. Jung'a göre sembolik işlev '*conjonctio*'dur, evlilik, sembolleştiren düşüncenin içinde bir '*hermaphrodite*' bulunmaktadır, sembol 'düşüncenin ilahi bir oğlu'dur. Sembolizm, Ben'in

<sup>59</sup> Malinowski, *La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives*, sf.130-131, alıntılayan G. Durand, sf.64

<sup>60</sup> Carl Gustave Jung, *Seelenprobleme*, III, Aufl.Zurich,1946, s.49, alıntılayan G. Durand, sf.82

<sup>61</sup> Numinö (numineux): Numene ilişkin, rasyonel olarak adlandırdığımız her şeyin dışında kalan, kavramsal anlaşılabilirliğin ulaşamadığı ve bu şekilde kavramlarla anlatılamaz olan. (Fernand Scwarz, *Kadim Bilgeleğin Yeniden Keşfi*, Ayşe Meral Aslan (çev.), 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, sf.263

<sup>62</sup> Jolande Jacobi, "*Archétype et symbole dans la psychologie de Jung*", article dans *Polarité du Symbole*, Desclée de Brouwer, 1960, sf. 179, alıntılayan G. Durand, sf.86

'Sinn-bild' (Anlam-imge) terimlerinin dengelenmesiyle ve senteziyle kendini fethettiği bireyselleşme sürecini oluşturmaktadır. Kolektif olan psişeye örf ve adetler, eğitim ve metotlar, dillerle şekillenmiş bir açık bilinç oluşturur. Ancak libidodan gelen bu enerji ve onun *arketipsel* kategorilerinden başka bir şey olmayan kolektif bilinçdışı sembolik unsurlara başvurur. Bu sembolik unsurlar kadında ve erkekte farklılık arz eder. Jung bu cinsiyete göre iki sınıfta görünen *arketiplere* genel olarak *anima* ve *animus* adını vermektedir. *Anima* esirimsi hava perisi şeklinde bir kadın imgesidir. *Animus* ise çeşitli maceralara atılan kahraman genç adamın imgesidir. Sembol bir aracılıktır, ona yüklenen bilinçli anlam sayesinde bilinçsiz libidoyu aydınlatır ve imgenin taşıdığı psişik enerjiyi dengelerken kişiliği meydana getirir. Sembolün bilinçaltı yönünü kabul etmekle birlikte Jung, Freud'un aksine sembole özgü bir alan olan kapsayıcı ve evrensel bir bilinç üstü tasavvuruna da sahiptir.

Fenomenoloji ve hermeneutik bakışla sembol incelemesi yapan Paul Ricoeur'e göre her otantik sembol üç boyutludur: Kozmik boyut (görünen dünyadan), Düşsü boyut (*onirique*, yani rüyalarımızda zuhur eden) ve Şiirsel boyut (dilde gözüken). Yunanca *Sumbolon* kelimesi, Almanca *Sinnbild*, İbranice *Mashal* kelimeleri etimolojik olarak iki parçalıdır. İşaret ve gösterilen bir araya gelen iki parçayı oluşturmaktadır. Soyut ve aşkın anlama gönderimde bulunan *sumbolon* için iki terim sınırsızca açıktır, yani somut bir şekilde bilinen gösteren, genişleyerek betimlenemez niteliklere gönderimde bulunur ve bunu antinomi oluşturana dek gerçekleştirir. Örneğin bir sembol olarak ateş arındırma, cinsellik, şeytan, cehennem gibi zıt anlamları bitiştirir. Sembolizmin kavranabilir gönderimi tüm aleme yayılmaktadır. Ricoeur'ün kozmik semboller sınıflaması madeni, bitkisel, hayvani, astral, beşerî mertebeleriyle tüm varlık için geçerlidir. Sembolün düşsü ve şiirsel yönleri de bulunmaktadır. Bu durumda sembolün hem kuşatıcı hem de esnek olduğundan söz edilebilir. Bu her şeyin bir sembol olabileceği, aynı zamanda bir sembolün sınırsız gönderim kapasitesi olduğu anlamına gelmektedir. Sembol, yineleme (*redondance*) özelliğine de sahiptir, böylece tekrarlanmanın gücü ile antinomilerinden kaynaklanan uygunsuzluğunu (*inadéquation*) telafi eder. Bu sembolün tekrarının totoloji olmadığı bilakis toplanmış tahminler aracılığıyla mükemmelleştirici olduğu anlamına gelmektedir. Yineleme ile güçlenme durumu, her tekrarda hedefini/merkezini daha iyi sınırlandıran bir spirale benzetilebilir. Yahut sembolün 'parabole' niteliği ile sembolü tıpkı analitik geometrinin asimptotlara sonsuzda yaklaşan eğrileri gibi sonsuz sayıda deneme ile hedefine sonsuzda yaklaşan bir eğri olduğunu söyleyebiliriz. Örneğimizden anlaşılacağı gibi sembolün söz konusu eğrilik kusuru, sonsuz sayıda tekrar ile telafi edilmektedir. Semboller atomik ve birbirleriyle bağlantısız birimler

değildir. Bu da bir tema etrafında oluşmuş sembollerin bir ağ gibi birbirine güç verdiği anlamına gelmektedir. Bu durum bizi ritüellerin niçin sürekli tekrarlandığını anlamaya sevk eder. Zira örneğin namaz kılan bir Müslüman, şarap-ekmek ayinini gerçekleştiren bir Hristiyan, ya da bayrağı selamlayan bir asker her tekrarda tamamlanan ve yaşam boyu mükemmelleşen bir anlama katılmaktadır.<sup>63</sup> Paul Ricoeur ise sembol yorumlamada çift kutuplu bir anlayışa sahiptir. Ricoeur, *Kötülüğün Semboliği*'nde Freud'da sembolü semptomla indirgeyen yaklaşımı ve Jung'da sembolü bilinç üstüne varmada kullanan yaklaşımı ele alır. Ricoeur'e göre Freud'un çabası itki ve arzularımızı gizleyen imgelerle uğraşarak maskenin düşürülmesidir, Jung'un çabası ise meleğin sesini takip ederek dünyadaki maceramız içinde ruhun açığa çıkarılmasıdır. Bu nedenle Ricoeur'un analizinde Batı hermeneutiği de iki antagonist yol takip eder: Bir yanda Freud, Lévi-Strauss (Paul Ricoeur bunlara Nietzsche ve Marx'ı da ekler) Batı Medeniyeti'nin yedi asırlık ikonoklazmının hazırladığı mistikleşmeden soyutlama yolu; diğer yanda Heidegger'le, Van der Leuw'le, Eliade'yle ve Bachelard'la yeniden kurulan mistikleştirme yolu. Mistikleştirmeden soyutlama, faniliğin birdenbire fark edilmesi karşısında hayatın değerlerini yok etmekle eş anlama gelmektedir.<sup>64</sup> Yeniden mistikleştirme ise anlamın tüm yinelemelerde ekilen, toplanan ve bilinç tarafından birdenbire yaşanan bir şey haline gelmesi demektir. Böylece bilinç kendi varlığının oluşturucu ve kurucu bir epifanisi<sup>65</sup> olarak anlamı tefekkür eder. Ricoeur her iki hermeneutik yolu da meşru saymaktadır zira biri semptomatik bir okuma, diğeri ise hakikate ve ruhani olana ilişkin bir okumadır. Ricoeur ilkinde *arkeolojik* ikincisine *eskatolojik* okuma adını vermektedir. Böylece bir sembol okuması, yeryüzüne ve gökyüzüne dönük iki yönlü bir ok gibi gönderimde bulunduğu takdirde maksadına ulaşmaktadır.

Sembolü kozmolojik zeminde ele alan düşünür Gaston Bachelard'dır. Bachelard evreni üçe ayırmaktadır: Objektif alanda sembollerin yasaklanması gerekmektedir. Rüyanın ve nevrozun alanında sembol psişeyi deliliğin sisinden uyandıran bir araçtır. Beşerî sözün alanında sembol biyolojik bireyi insanlaştıran bir mahiyete sahiptir. Bu alanda şiir, mit ve din aracılığı ile beşeriyeti insanlığa taşıyan semboller bulunur. Bachelard *Poétique de la Reveire* adlı eserinde sembollerin fenomenolojik araştırmasını geleneksel ontolojinin üç büyük temasına taşır: Ben, dünya ve Tanrı. Su, toprak, ateş, hava ve bunların tüm şiirsel türevleri kozmoloji biliminin alanına değil, felsefi şiir alanına aittir. Bunlar dünyanın keşfi değil, dünyanın insan için ifade edilışıdır. Bu kozmolojide hayal ile gerçek arasında zıtlık yoktur,

<sup>63</sup> Gilbert Durand, sf.20-22

<sup>64</sup> Gilbert Durand, sf.130-133

<sup>65</sup> Epifani: Tanrının insanda zuhuru ya da ani bir anlam aydınlanması.

bilakis düşlenen ile verilen dünya arasında iş birliği bulunmaktadır.<sup>66</sup> Burada sıcak, soğuk, kuru ve yaş kombinasyonlarıyla ortaya çıkan Aristotelesçi bir kavramcılık değil; unsurlardan yola çıkan, dört algıda ve tüm mümkün algı kombinasyonlarında büyüyen bir sembolizm bulunmaktadır. Bachelard fenomenolojisi bu kozmik sembolleri ele geçirir ve insanın tüm davranışlarına açık bir semboller dünyası inşa eder. Burada insan muhayyilesi ile mevcut kozmos ile yeni bir kozmos imgesi inşa etmenin simyası söz konusudur. Bachelard'a göre bu sayede insan bilinci evrenle uyum sağlar. Denilebilir ki Bachelard fenomenolojisinde beşerî imgelem, Faustçu bilginin kırılğan beşerî gururunu yeniden, beşerî koşulların mütevazi ve neşeli sınırlarına yerleştirmektedir. Bachelard'a göre bu tür bir sembolizmle insan kozmos içinde uyum ve saadetle yaşama imkânına kavuşmaktadır. Onun Jung'un *anima* ve *animusunu* farklı bir kurgu ile yeniden ele aldığı, böylece sembol fenomenolojisini kurduğu antropolojinin temeline bir *androgyn*'lik yerleştirdiği söylenebilir. Bu *androgyn*'lik kozmolojik düzlemde sembol mikrokozmos ile mikrokozmosun uyumunu sağlarken, antropolojik düzlemde sembol insanın içsel tabiatındaki *anima* ve *animusun* uyumunu sağlamaktadır. Bachelard'ın bir tür hiyerofani tasarladığını görmekteyiz. Bu hem kutsalın tezahürü hem eskatolojik anlamdadır. Bachelard bu kutsalı ve dengenin mutluluğunu, çocukluk arketipi ile ifade etmektedir. Ona göre çocukluk devrini bitirip kuruyan bir şey değildir, bir hatıra da değildir. O hazinelerin en canlısıdır ve bizim haberimiz olmadan bizi zenginleştirmeye devam etmektedir. Bachelard'a göre koku, çocukluğun teofanisine götüren zihinsel bir rehberdir ve denebilir ki tanrı içimizdeki çocuktur. Bu denge/mutluluk/tanrısallık sembolizmi İncil'in "Bu çocukların birine benzemezseniz..." talimatından beslenmektedir. Bachelard çocukluğun anamnezin dibi olduğunu ifade eder. Çocukluk, somut, müsaade edilmiş, etkili, Egemen İyiliktir. Bachelard 'Çocuk İsa' ikonunu da bu bağlamda okumaktadır. Burada da çocukluk özel bir fenomenolojik anlama sahiptir; çünkü o hayret burcu altındadır. Bu zeminde sadece şiir değil, dinler, mitler, büyüler de bulunmaktadır. Bachelard sembolizm üzerine çalışmasını hem kelimelerin ve metaforların aracılığıyla kendini ifade eden şiirsel bilinç üstüne hem de şiire nazaran daha az retorik ve daha fazla flu olan muhayyilenin oluşturduğu bir ifade sistemine yöneltmiştir. Serbest muhayyile veya şiir okurunun 'kelime hülyası'nda ortaya çıkan semboller, Freud'un bilinç altı sembollerinden değildir. Onlar bilincin aydınlığından zuhur etmiş sembollerdir. Buradan Bachelard gibi bir epistemologdan fen bilimlerinde kurduğu metoduna hiç benzemeyen bir hermeneutik doğmaktadır. Bachelard'a göre analiz, objektif alana veya psikanalitik alana ilişkindir. O Cassirer ve Lévi-

<sup>66</sup> J.P. Sartre, L'imajinaire ve g. Durand'ın Les Structures anthropologiques de l'imajinaire de Sartre'in metodunun eleştirisi, Fernand Verhesen, La lecture heureuse de Gaston Bachelard, in Courrier du Centre International d'Etudes poétiques, no.42, sf.9, alıntılayan Gilbert Durand, sf.93-94

Stauss'tan farklı olarak bilimin ve şiirin eksenlerinin psöşik hayatın iki kutbu gibi ters olduklarını ifade etmektedir. Hatta kavramsal faaliyet ile imgelem faaliyetinin arasındaki rekabeti kışkırtmak iyi sonuçlar vermektedir. Ancak bu ikisinin iş birliği fikri problemlidir.<sup>67</sup>

Sembolizme bir diğer bakış ise analitiktir. Sembolün analizi düşüncesi Anglosakson dünyanın sembol anlayışında mevcuttur. Sembolün analiz edilmesi ile Anglosakson dünya genel olarak sembol- anlam kavram çiftinin dilde çözümlenmesini kast etmektedir. *Sembolizm* adlı eserinde bu analizin bir örneğini sunan Whitehead'e göre duyu sunuluşundan fiziki cisimlere doğru olan sembolizm, yani gözümüzün önünde duran renkli bir cisimden sandalye kavramına geçişimiz, tüm sembolik biçimler içinde en temel olanıdır. Whitehead *Sembolizm* adlı eserinde sembolizm anlayışını insan yaşantısı üzerinde sembollerin etkileri ile sınırlı tuttuğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup> Bu minvalde o 'doğrudan tanıma' ile 'sembolik gönderim' arasında bir ayırım yapar ve insanlığa ait tüm sembolizmin doğrudan tanımanın diğer türleri içinde algıları birbirine bağlayan gönderimler silsilesine yani temel sembolik gönderimler dizisine indirgenebileceğini iddia eder. Deneyimin bazı tamamlayıcıları, onun diğer tamamlayıcılarıyla ilintili olan bilinç, inançlar, duygular ve adetleri meydana getirir ve bu insan zihninin sembolik bir işleyişe sahip olduğunu ifade eder. Whitehead ilk dizideki tamamlayıcıların 'semboller' diğer dizidekilerin ise 'anımlar' olduğunu belirtir ve sembolden anlama giden işleyiş 'sembolik gönderim' olarak adlandırır. Sembolik gönderim sembolü oluşturan ilkel olmayan unsurdan, anlamı oluşturan ilkel olan unsura doğrudur.<sup>69</sup> Dikkatini ağaçlar üzerine toplayan bir şair için ağaçlar sembol, şiirine döktüğü sözcükler onların anlamıdır. Okuduğumuzda ise şair bize sözcükler üzerinden ormana gönderimde bulunur. Whitehead şeylerden sözcüklere, sözcüklerden şeylere giden bu gönderime *çifte sembolik gönderim* adını vermektedir. Her sembolik gönderimde iki bileşen kümesi bulunur. Kümeler arası ilişki çeşitli durumlara göre değişkendir. Semboller kümesinden anlam kümesine gönderim algılayıcının bütünlüklü yapısının sembolün etkisinde olmayışı ile gerçekleşir. Hangi kümenin semboller kümesi hangisininse anlamlar kümesi olacağı deneyimin yapısına göre değişkenlik arz eder.<sup>70</sup> Görüldüğü gibi Whitehead'in sembol kavramı bizim yukarıda işaret olarak adlandırdığımız türde mütalaa edilebilir zira o dünya üzerinde bulunmayan şeylere ilişkin geliştirilen sembollerin, sembolizmin yanlışlarını oluşturduğunu, sembollerin yanlış olanlarını doğru olanlarından ayırıştırmanın ise aklın ayıklamasını zorunlu kıldığını

<sup>67</sup> Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu*, Paris: Éditions Gallimard, 1992, sf.10, *Poétique du la reverie*, Presses Universitaires de France, 1960, sf.45-47, alıntılayan G. Durand, sf.91

<sup>68</sup> Alfred North Whitehead, *Sembolizm*, Kadir Yılmaz (çev.), 1. Basım, İstanbul: Şule Yayınları, 2009, sf.24

<sup>69</sup> Alfred North Whitehead, sf.27-31

<sup>70</sup> Alfred North Whitehead, sf.34-35

ifade etmektedir. Var olmayana, belirsiz ve aşkın olana ilişkin gönderimin Whitehead tarafından, bir sembolizm yanlışı olarak görüldüğü söylenebilir. Bu da sembolün insan zihni ile var olanlar arasında bir irtibatı sağlayan, bizim işaret olarak tanımladığımız, epistemolojik düzlemini asıl kabul etmek, Platoncu tarzda insan zihninden bağımsız aşkın idelere gönderimde bulunan bir sembolizmi metafizik olarak kabul edip reddetmek demektir.

Çağdaş Dönem’de yapılan sembolizm çalışmaları sembolik düşüncenin, şiirsel imgenin, mitin, ikonografinin, ritüellerin modern öznenin uzun zamandır ihmal ettiği bir yönünün dirilişi ve içerde rasyonalite ile sembolik imgelem, dışarıda maddî gelişme ile manevî tekâmülün modernite ile bozulan dengesinin yeniden kuruluşu anlamına gelmektedir. Söz konusu araştırmalar göstermektedir ki rasyonellik ve düşsellik arasında bir kopukluk yoktur. Bu ikisi insanın iki farklı gücünü oluşturmaktadır. Bu görüşler bize ikonoklast hareketin iddia ettiği gibi imgelemin sembolik işlevinin bu dönem öncesindeki görüşlerce ifade edilen bir eksiklik, bir tarih öncesi mit durumu ya da uygun düşüncenin başarısızlığı olmadığını göstermektedir. Sembol, temelde çift anlamlıdır, biri somut, öz; diğeri imalı ve mecazî anlamdır. Sembollerini sınıflandırmak bize imgelerin yerleştiği antagonist düzenleri sunar. Sembol çift olduğu gibi sembolüğün hermeneutiği de temel olarak çifttir. Biri dünyevi maddi düzlemde indirgemeci, arkeolojik biçimde işler, diğeri kurucu, büyütücü (amplifikatris) ve eskatolojik olarak iş görür. Sembolik imgelem, dinamik olarak hiçliğin, ölümün ve zamanın inkârıdır. Denge düzeltici olarak sembolik düşünce şu alanlarda önemini hissettirmektedir: İlk sembol somut-soyut dengesini yeniden oluşturur, ikincisi pedagojik açıdan sembol insanın rasyonalitesi ve muhayyilesi arasındaki psikolojik dengeyi yeniden oluşturur, nihayet sembol toplumsal tabakalar arasında bilginin ortaklaşa dağılımı konusunda dengeyi oluşturur. Sembollerin anlaşılması, yorumlanması, yaşantı dünyasına katılımı beşerin insana dönüştürüldüğü bir egzistansiyel süreci de ifade etmektedir. Sonuç olarak sembol insanı *homosembolicus* olarak sembolik bir evrenin içine yerleştirir, en yüce değere ve teofaniye kapı açar, onun evrenle arasındaki uyumu sağlar ve kopmuş, düşmüş, yarılmış olanı yeniden bir araya getirir. İnsanın *homosembolicus* olarak tanımladığımızda sembol kavramı bizi Ernst Cassirer felsefesinin eşğine getirir. Cassirer’in *Sembolik Formlar Felsefesi* mezkûr sembolizm anlayışları arasında kendinden öncekileri de içine alan kuşatıcı, sistematik bir felsefi çerçeve sunmaktadır. Sembol kavramı Cassirer’de tüm insan etkinliklerinin anahtarı konumundadır.<sup>71</sup> İncelememizin ilk aşamasında Batı Düşüncesi’nde sembolizmin genel bir resmini sunmaya çalıştık, bir sonraki bölümünde ise bu genel resmin içinde özel olarak Ernst

---

<sup>71</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.72

Cassirer'in sembolizm anlayışını incelemeye çalışacağız. Bu sayede *Sembolik Formlar Felsefesi* ile insan bilimlerinde neyi amaçladığını, kazanımlarını, sorunlarını, bu felsefi zeminin nasıl bir arkaplanda ortaya çıktığını takip etme olanağı bulacak ve sembol kavramının Cassirer felsefesinde insanı anlamada nasıl bir anahtar olduğunu açıklamaya çalışacağız. Çalışmamızın genel ve özel sembolizme ayrılmış ilk iki bölümünün ardından sembolizmin bir çeşidi olarak mit olgusunu incelemeye başlayacağız.

## II. BÖLÜM

### 2. Ernst Cassirer'in Sembolizm Anlayışı: Sembolik Formlar Felsefesi

Sembol kavramı önceki bölümde ana çerçevesini çizdiğimiz gibi çeşitli bakış açılarından pek çok felsefi soruşturmaya konu olmuştur. Ernst Cassirer'in sembol anlayışı bu bakış açıları arasında sistematik, çok yönlü, kapsayıcı ve epistemolojik açıdan merkezi konumda olması bakımından önemlidir. Cassirer, tüm zihinsel işlevleri sembol (*das Symbolische*) kavramı altında toplayan ilk filozoftur. Cassirer tinin (*Geist/esprit*) tüm algılama ve söylem evrenlerini kurmakta kullandığı genel dolayım işlevinin sembolleştirme olduğu kanaatindedir.<sup>72</sup> Cassirer'in içinde bulduğu felsefi dönem, Doğa Bilimleri'nin yöntemlerinin tüm epistemolojik alanı belirlediği, ancak insan ve kültüre ilişkin sorunları çözmede yetersiz kaldığı, bu nedenle geliştirilen tarih ve kültür felsefelerinin öne çıkmaya başladığı bir dönemdir. Cassirer'e göre bu epistemolojik zeminde bir parçalanmışlık söz konusudur. Doğa Bilimleri ile İnsan/Kültür Bilimleri arasındaki ayırım, gerçekliğin parçalanmış, düalist bir resmini çizmektedir. Bu parçalanmışlık fizik evren ile insan dünyası arasında bir mesafe açmakta, bu da insana ve Varlığa ilişkin bütünlüklü bir dünya resmi çizilmesine engel olmaktadır. Cassirer bütünlüklü bir dünya resmini çizmeyi hedeflemektedir. Cassirer'e göre iç ve dış dünya, düşünce ve gerçeklik, insan dünyası ve doğa, tek bir bütünün yan yana değil iç içe duran, birbirleriyle ilişkili olan görünümüdür. Bunların birbirinin karşısında duran değil aynı zamanda birbirine

<sup>72</sup> Paul Ricoeur, *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*, Necmiye Alpay (çev.), 1. Basım: İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s.23.

nüfûz eden yapılar olarak düşünülmesi gerekir.<sup>73</sup> Bu yapıları tek bir çatı altında toplayabilmek için hepsini kuşatan bir kavrama ihtiyaç bulunmaktadır. Cassirer sembol kavramını bir anahtar yahut çatı kavram kılmakla, içinde bulunduğu dönemde Kıta Avrupası Felsefesi'nin merkezi bir sorunu olan Doğa Bilimleri ile İnsan Bilimleri arasındaki bölünmüşlüğü aşma çabasına girişmiştir.

Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi* zihnin evrensel bir fenomenolojisini ortaya koymaya çalışması bakımından bir Zihin Felsefesi (*Geistwissenschaft*), kültürün tüm unsurlarıyla temellendirilmesi bakımından bir Kültür Felsefesi (*Kulturwissenschaft*) sayılmalıdır. Cassirer sembolizmini tüm unsurlarıyla *Philosophie des symbolischen Formen* (1923,1925,1929) III Cilt, *Die Begriffs Form im mythischen Denken* (1922<sup>74</sup>), *Sprache und Mythos* (1925) ve *An Essay on Man* (1944), *Myth of The State* (1946)<sup>75</sup> adlı eserlerinden tanımaktayız. Bu yapıtlarıyla Cassirer, Kantçı Kritiği, sadece birinci eleştiriyi dikkate alan bilimci çerçeveden kurtardığı gibi, ikinci ve üçüncü eleştirileri de dikkate alarak bilgi ve eylem evrenini oluşturan bilincin ve onun tezahürü olan kültürün Kritiğini yapma imkânına da kapı aralamıştır. *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni ve Cassirer'in bu sistemi kurmadaki amacını, yani insanın semboller ve anlamlar dünyasını sistematik olarak temellendirme ihtiyacını anlamamız için onun felsefi arkaplanını teşkil eden, Cassirer'in de mensubu bulunduğu Yeni Kantçı çizgiyi ve onların temel amacı olan İnsan/Kültür Felsefesi'ni inşa zeminini anlamamız, *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni kritik metodun kaynağı olan Kant, fenomenolojik metodun kaynağı olan Hegel ve Husserl, formların ayrı ayrı yasalılığının kaynağı olarak Dilthey ve Einstein ile ilişkisi bakımından tespit etmemiz ve felsefe tarihi bağlamında doğru yere oturtmamız gerekmektedir. Bunun için öncelikle Yeni Kantçı Okul'a, daha sonra Cassirer'in felsefesini oluştururken yararlandığı temel kaynaklara ve bunların ekseninde geliştirdiği *Sembolik Formlar*'ın teşekkülü ve sistematığına değineceğiz.

---

<sup>73</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*, Milay Köktürk (çev.), Ankara: Hece Yayınları, 2015, sf.14

<sup>74</sup> Mitik Düşünmede Kavram Formu adlı ilk makale Warburg Kütüphanesi tarafından 1922'de yayımlanmış daha sonra eklenen makalelerle birlikte 'Wesen und Wirkung des Symbolbegriff', *Sembol Kavramının Doğası* adlı kitapta biraraya getirilmiştir.

<sup>75</sup> Bu eserler Türkçe'ye şu başlıklar altında çevirilmiştir: *Sembolik Formlar Felsefesi III Cilt* (1923, 1925, 1929) [Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil, II Mitik Düşünme, III Bilginin Fenomenolojisi*, Milay Köktürk (çev.), Ankara: Hece Yayınları, 2015], *Sembol Kavramının Doğası* (1922) [Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, Milay Köktürk (çev.), Ankara: Hece Yayınları], *Dil ve Mit* (1925) [Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, Onur Kuzgun(çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018], *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), *Devlet Efsanesi* (1946) [Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, Necla Arat (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2005]

## 2.1. Cassirer Felsefesi'nin Arkaplanı: Yeni Kantçılık ve İnsan/Kültür Felsefesi

Ernst Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nden söz ettiğimizde Kıta Avrupası Felsefesi İnsan/Kültür Bilimleri ve İnsan/Kültür Felsefesi zemininde yapılan bir işten söz etmekteyiz. Yeni Kantçılık Almanya'da 19. Yüzyılın son otuz yılı ve 20. Yüzyılın başlarında etkili olmuş bir felsefi akımdır.<sup>76</sup> Ernst Cassirer (1874–1945) Yeni Kantçılığın Marburg Okulu'na mensuptur ve Herman Cohen'in (1842–1918) öğrencisidir.<sup>77</sup> Cohen'in Kant'ın üç kritiğine ilişkin çalışmaları ve felsefi zeminde dini olanın yeniden inşasına ilişkin çabaları bulunmaktadır. Cohen'in düşünceleri öğrencileri Nicolai Hartmann, Franz Rosenzweig, Paul Natorp ve Ernst Cassirer'i etkilemiştir.<sup>78</sup> Cassirer'in Almanya'da bulunduğu ve burada düşünce ürettiği dönem 1. ve 2. Dünya Savaşları arası dönem Weimar Dönemi'dir ve o kuşkusuz bu dönemin temel tartışmalarından etkilenmiştir. Cassirer erken dönemde Yeni Kantçı çizgide *The Knowledge Problem in the Philosophy and Science of the Modern Period* (1917) gibi eserleriyle bilim felsefesi çalışmalarıyla meşguldür.<sup>79</sup> Onu Aydınlanmacı aklı savunan bir çizgide görürüz. Cassirer Aydınlanma felsefesinin özgün karakterini, onun "*düşüncenin kökensel bir etkinliğine inanmasında*" görür ve bunu "*Varlığın değil, aksine yapıp etmenin bir kavramı olan*" bir akıl kavramından türetir.<sup>80</sup> Cassirer böylece Aydınlanma felsefesine yaşamı biçimlendirme gücünü ve görevini tahsis eder.<sup>81</sup> Cassirer'in mensup olduğu Yeni Kantçı Okul, Doğa Bilimleriyle Kültür Bilimleri arasındaki yöntem farklılığının epistemolojik temelde bir yarıma olduğu, ancak bu yarımanın birini diğerinin terimlerine indirgemekle de çözülemeyeceğini düşünmekte, bilimlerin tümünü içine alacak bir sistem aramakta ve bunu da Kant Felsefesi çizgisinde yapabileceklerini ummaktadırlar. Ancak Cassirer sonraları *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni yazdığı dönemde epistemolojik süreçte merkezi önemde gördüğü dil ve mit vurgusu bakımından Cassirer bu çizgiden epeyce

---

<sup>76</sup> Donald Philip Verene, "*Kant, Hegel, And Cassirer: The Origins Of The Philosophy Of Symbolic Forms*", Journal of the History of Ideas, Vol. 30, No. 1 (Jan. - Mar., 1969), pp. 33-46, University of Pennsylvania Press, Sable URL: <http://www.jstor.org/stable/2708243>, Accessed: 13/03/2013 13:53

<sup>77</sup> Gregory B. Moynahan, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany, 1899–1919*, London, New York: Anthem Press, 2013, p.xix

<sup>78</sup> Cohen'in Cassirer üzerindeki etkisi için Bknz. "*Ernst Cassirer: His Life and Work*," The Philosophy of Ernst Cassirer, ed. Paul A. Schilpp, Vol. VI of The Library of Living Philosophers (New York, 1958), hereinafter cited as PEC.

<sup>79</sup> Gregory B. Moynahan, p.xviii

<sup>80</sup> Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, (1932), Hamburg, 1988, s.16, alıntılaman Birgit Recki, "*Kant ve Aydınlanma*", Cogito Dergisi, Hakan Çörekçioğlu (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, sayı: 41-42, 2005, sf.195

<sup>81</sup> Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, (1932), Hamburg, 1988, Önsöz, XII, alıntılaman Birgit Recki, "*Kant ve Aydınlanma*", Cogito Dergisi, Hakan Çörekçioğlu (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, sayı: 41-42, 2005, sf.195

uzaklaşır.<sup>82</sup> Cassirer bilimi ister Doğa Bilimi ister Kültür Bilimleri söz konusu olsun, *Sembolik Formlar*'dan sadece biri olarak görürken, Marburg Okulu ise bilimi tüm bilimizin bir prototipi olarak görmektedir.<sup>83</sup>

Bir düşünceyi anlamak için onun salt yakınında konumlanan düşünceleri değil ona karşıt konumlanan düşünceleri de bilmemiz icabeder. Cassirer'i *Sembolik Formlar Felsefesi*'ne götüren sürecin zemini Batı Felsefe Geleneği'nde epistemolojik tartışmalarla döşenmiştir. Epistemoloji çalışmalarında 19. yüzyılın ortalarından bu yana birbirine karşıt olarak konumlanan iki felsefi tutum çıkmaktadır. Bunlardan daha eski olanı ve köklerini Doğa Bilimleri bakımından Locke, Berkeley ve Hume'a kadar götürebileceğimiz ya da Sosyal Bilimler bakımından Saint Simon ve August Comte ile başlatabileceğimiz olguculuk (*pozitivizm*)<sup>84</sup>, diğeri ise temellerini Vico'da bulan, Alman Tarih Okulu mensupları ile devam eden, Dilthey ve Yeni Kantçılık'la 20. yüzyıla taşınan tarihselcilikdir (*historizm*). Olguculuk, modern bilim kavramının belirlenmesinde etkili olmuş olan Doğa Bilimleri metotlarını tüm bilimler için geçerli sayar. Bu metotlarla toplumsal alanın incelenmesi özellikle Anglosakson ülkelerin kültür alanına bakış yöntemini belirler. Ancak kuşkusuz Alman olgucular da vardır. Bunlar arasında Richard Avenarius ve Ernst Mach sayılabilir. Alman olgucular empirikritisizm görüşleriyle Locke, Berkeley ve Hume'un temsil ettiği empirizmle daha sonra Viyana Okulu'nda göreceğimiz tarzda dil merkezli yeni olgucu görüşün arasında bir geçişi temsil ederler.<sup>85</sup> Empirikritisizm açısından insan incelemesi biyolojik yaşam pratiğinden bağımsız değildir. Bilgiyi *apriori* tortulardan temizlemek gerekir. Yeni Olguculuk ise mantık ve dil merkezlidir. Viyana Okulu'ndan Schlick, Carnap ve Neurath da önermelerin nesnel durumu ya da şey durumu (*Sachverhalte*) dile getirmesi gerektiğini söylemektedirler. Carnap'a göre sahip olduğumuz tüm kavramlar ve ilişkiler dizgesi bireyin *psişesinde* temellenir. Viyana Okulu 'anlam sorunu' ile ilgilenmiş ancak bunu anlamlılığı tüm metafizik unsurlardan soyup salt deneye dayandırmak suretiyle başarmayı ummuştur. Viyana Okulu'na göre anlam, dilde belirlenir ve deneysel olgu ile doğrulanır. Ayer'e göre "bir cümle ya da ifade, onun, ancak ve ancak ya analitik bir cümle ya da deneysel yolla doğrulanabilir bir cümle olması durumunda -kelimenin tam anlamıyla- anlamlı kabul edilir"<sup>86</sup> Mantıksal alan

<sup>82</sup> Cassirer'in bibliyografisi için Bknz. Carl H. Hamburg and Walter Solmitz, "Bibliography of the Writings of Ernst Cassirer to 1946," PEC, 881-910; and Raymond Klibansky and Walter Solmitz, "Bibliography of Ernst Cassirer's Writings," Philosophy and History: The Ernst Cassirer Festschrift, ed. R. Klibansky and H. J. Paton (New York, 1963), 338-353

<sup>83</sup> Donald Philip Verene, p.33

<sup>84</sup> Aslında olguculuk terimi factualism ile de karşılanabilir ancak biz felsefi bağlama uygunluğu sebebiyle pozitivizm terimini tercih ettik.

<sup>85</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 17-19

<sup>86</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Gollancz, 1946, s. 9.

dahî, psişik ve toplumsal evrimleşme sonucu tecrübenin *apriorileşmesi* olgusundan başka bir şey değildir.<sup>87</sup> Wittgenstein ise evreni birbirinden bağımsız nesnel durumlar, şey durumları topluluğu olarak tanımlar ve bu şey durumlarının dildeki ilksel (*atomic*) önermelerle çakıştığını iddia eder. Wittgenstein'in anlam sorununda 'dil oyunları' (*language games*) paradigması ile yapmaya çalıştığı düşünsel manevra olgucu görüşün tinsel olgular söz konusu olduğunda içine düştüğü açmazın bir göstergesidir. Wittgenstein insan dünyasında önemli bir yere sahip olan ve anlam sorununun merkez noktasını oluşturan metafiziksel önermelerin belli bir dil oyunu içinde anlamlı olabileceği düşüncesine doğru ilerler. Wittgenstein için anlam ya da bir sözü anlamak, o sözün nasıl kullanıldığını bilmek demektir.<sup>88</sup> Sözcükte asıl olan anlam, onun gösterimidir. Bu yüzden sözcük aynı gösterime sahip başka bir sözcükle yer değiştirebilir. Böylece cümlede gösterim için bir yer sabitleştirilmiş olur ve o gösterimi ifade eden bir başka sözcük, aynı görev için kullanılabilir.<sup>89</sup> Wittgenstein, çağdaşı olduğu tin bilimleri tartışmalarından etkilenmiş ve içinde bulunduğu ekolden bu problem alanına bir cevap üretmeye çalışmıştır. Yine de Wittgenstein'in sağladığı genişlemede anlamın çokluğu dillerin çokluğu ile ilgilidir, zira dil bir yaşam biçimidir. Anlam bağlamlarının çokluğu Doğa Bilim çizgisinden kopmayı gerektirmez.<sup>90</sup> Üstelik Wittgenstein anlamın sembolde içkin olduğu metafizik sayılabilecek bir görüşe de itibar etmez. Söz konusu olan herkes için eşit derecede akledilir olan bir *dil oyunu* standardıdır.<sup>91</sup> Alman olgucular daha ziyade doğa bilimlerinin temellendirilmesi ve bilimsel dilin her türlü metafizikten arındırılması ile ilgilenmişlerdir. Böyle bir olgucu zemini toplum bilimleri için temel kılmak ise August Comte sosyolojisinin marifetidir. Saint Simon'la başlayıp August Comte ile devam eden çizgi Fransa'da olguculuğun toplum bilimlerine uygulanması denemesidir. Comte sosyolojiyi bir temelbilim, tüm toplumsal olayların bağlı olduğu genel yasaların pozitif olarak araştırıldığı bir bilim olarak tanımlar ve böylece tüm Sosyal Bilimler için bir ölçüt temin etmeyi umar.<sup>92</sup> Doğa bilimsel metotlarla toplumsal alanı incelemeye çalışan bilimlere Sosyal Bilimler adı verilmektedir. Bu ekole mensup Herbert Spencer kültürü pozitivistin Darwinci bir suretiyle ele alırken, Emile Durkheim kültürü insanın doğal koşulların zorlamasıyla oluşan zorunlu toplumsallaşma olarak mütalaa etmiştir. Talcott Parsons gibi Sosyal Bilimciler'in

<sup>87</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.20-29

<sup>88</sup> G. K. Plochman, J. B. Lawson, *Tenns in Propositional Contexts in Wittgenstein's Tractatus: An Indeks*, S outhem Illinois University Press, Illinois, 1962, s. 229.

<sup>89</sup> J. Th. Price, *Language and Being in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Janua Linguarum, Series Minor, No: 178, Gravenhove The Hague, Mouton, 1973, s. 122 and D. Po le, *The Later Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, London: University Of London Press, 1963, s. 132.

<sup>90</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.30-31

<sup>91</sup> J. R. Searle, *Mind, Language and Society Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York, 1999, s. 12.

<sup>92</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.35

Anglosakson ülkelerinde etnoloji bazlı kültür kuramları ortaya koyduklarını görmekteyiz. Marxizm ise Helvetius, Holbach gibi düşünürlerin takipçisi olarak materyalist bir kültür kuramı inşa etmiştir. Freud'a bakıldığında ise kültür *psişenin* kendini yüceltme edimidir.<sup>93</sup> Kültür sınırsız hazzın dışlanması üzerinde temellenir: Bu Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda savunduğu tezdur.<sup>94</sup> *Totem ve Tabu*'da ise, toplum bağları bütünüyle insanın dürtülerinin mutlak bir doyumunun yasaklanmasının zorunluluğu üzerinden anlatılır. Bu yöntem ve dünya görüşleri bakımından kendi aralarında çeşitli farklılıklar arz eden materyalist pozitivist görüşler, kültürü Sosyal Bilim adı altında kültürü doğa bilimlerinden uyarlanmış yöntemlerle inceledikleri gibi, insanı da fizyolojik ve psikolojik yanını temel olarak incelemektedirler. Mezkûr düşünüş biçimleri, Cassirer'in durduğu felsefi zeminin karşıtı bir konumda yer almaktadır.<sup>95</sup>

*Sembolik Formlar Felsefesi*'nin neşv-ü nemâ bulduğu konumda ise kültür alanının Doğa Bilimden farklı incelenmesi gerektiği, bunun için yöntemde, bakışta, sistem olarak farklılaşan, Kültür Bilimleri üst başlığı ile yeni bir yol açan, Kıta Avrupası insan ve kültür incelemeleri bulunmaktadır. Kültür Bilimleri teriminin icadı, öncelikle insanın anlam dünyasını doğa merkezli değil tin (*Geist*) merkezli olarak incelemek ihtiyacından doğmuştur. İnceleme alanımızdaki Ernst Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi* ve mensubu bulunduğu Yeni Kantçı Okullar bu ikinci kategoridedirler. Yeni Kantçılığın izini geriye doğru Giambattista Vico'ya kadar sürebiliriz. Vico *Yeni Bilim (Nova Scienza)* adlı eseriyle tin bilimlerinin kurucusu kabul edilir.<sup>96</sup> Cassirer bu çizgiyi Herder'e yani Alman Tarih Okulu'na bağlar ve Vico ve Herder'i Tarih Felsefesi'nin kurucuları sayar.<sup>97</sup> Yeni Kantçılar ait oldukları silsile üzerinden, Vico gibi insanın aslî bilgisinin doğa değil, kendi yapıp ettikleri olduğu kanaatini taşımaktadırlar.<sup>98</sup> Nitekim *Yeni Bilim*'in konuları tarihin bir bilim olarak kurulmasında önemli konuları ve sorunları içermektedir.<sup>99</sup> Kant'ın özne merkezli nesne tasarımı onlara insanın yapıp etmelerinden en uzak görünen ve empiristler tarafından 'şey durumu' olarak kabul edilen Doğa Bilimleri'nin bile insan zihninin *sentetik apriori* bir tasarımı olduğunu söylemektedir. Yeni Kantçılar Alman Tarih okulunun ilkelerini ve Dilthey'in 'anlama (*Verstehen*) ve açıklama (*Erklären*)' ayrımını da dikkate alarak bir bilimler tasnifine

<sup>93</sup> Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Haluk Barışcan (çev.), 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, sf.35-40

<sup>94</sup> Meltem Kütahneci, "Kültürde Bakış", Freud ve Kültür, Cogito Dergisi, sayı: 49, 2006, sf.145-155

<sup>95</sup> Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Niyazi Berkes (çev.), 1. Basım, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1998, sf.2

<sup>96</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 57-58

<sup>97</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, Necla Arat (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2005, sf.162

<sup>98</sup> Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, Sema Önal (çev.), 1. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, sf.23-52

<sup>99</sup> Karl Löwith, *Vico Tarih Felsefesi*, Doğan Özlem (çev.), Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 198-199

girişerek, bir sistematik Kültür Bilimleri kuramı ortaya koymaya kurmaya çalışmışlardır.<sup>100</sup> Yeni Kantçı kültür kuramı, kültürü tarihsel ve tinsel bir olgu olarak görür. Kültür doğanın insanı zorlaması değil, insanın tinselliğinin açığa çıkışıdır. Yeni Kantçılar kendilerini Doğa Bilimi temelli Anglosakson yöntemden ayrı konumlamak için Sosyal Bilimler isimlendirmesini kullanmaz, Kültür Bilimleri (*Kulturwissenschaften/Humanwissenschaften*) ismini kullanmayı tercih ederler. İnsan söz konusu olduğunda da onu *anthropos* olarak değil *humanus* olarak ele alındığının altını çizerler. Bu ayrımı ‘*Antropoloji*’ teriminde de görmekteyiz. Anglosakson ülkelerinde insana dönük, onun biyolojik yapısını temel alan ve psikolojik yapısını önceleyen araştırma yöntemi ‘*Antropoloji*’ terimi ile anılırken, özellikle 20. yüzyıl Alman filozofları insana dönük araştırmanın tinsel yapı merkezli ve kültürel yapıyı önceleyen ‘*İnsan Felsefesi*’ yahut ‘*Felsefi Antropoloji*’ terimlerini seçmeyi yeğlerler.<sup>101</sup>

Yöntemini mevcut Sosyal Bilim yöntemlerinden farklılaştırmaya çalışarak insanı anlamaya çalışan Yeni Kantçı Okullar’ın İnsan Bilimleri’ne baktığımızda, bu okullardan biri olan Fizyolojik Okul’un Duyular Psikolojisi ile ilgilendiğini görmekteyiz. Fizyolojik Okul’a göre duyum nesneyi aynen yansıtmamakta ancak bir nesne sembolü oluşturmaktadır. Dış dünya bizde oluşan nesne sembolleri ile temsil edilir. Fizyolojik Okul mensuplarından Helmholtz’a göre matematik Kant’ın logos-ontos ayrımından sonra Descartes’in iddia ettiği gibi gerçekliğin dili olarak anlaşılabilir. O sadece nesne sembollerinin arasındaki ilişkileri belirleyen bir mantık dili olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle Helmholtz matematiği bu anlayışla yeniden temellendirir. Dikkat edilirse ‘sembol kavramı’nın Yeni Kantçı bilgi teorisinde nedenli merkezi önemde olduğu anlaşılacaktır. Friedrich Albert Lange ise materyalizmin Kantçı bir bakışla eleştirisini yapar ve onun bir tür metafizik olduğunu iddia eder. Eleştirisi Doğa Bilim’e de yönelir, zira onun bazı temelleri metafizikeldir. Metafiziksel Yeni Kantçı Okul’dan Alois Riehl Kantçı Kritisizm ile Pozitivizmi birleştirmeye ve böylece pozitif bilimlerin Kantçı bir bakışla temellendirilmeye çalışır. Riehl’in bir diğer etkinliği değerler felsefesi alanındadır. Hans Vaihinger ise Kantçı kritisizmle Schopenhauer’in irrasyonelizmini birlikte düşünmeye çalışır ve felsefesine ‘Sanki varmış gibi’ felsefesi (*Philosophie des Als Ob*) adını verir. Sembolizmin tanımına çok yakın bir yerde duran ‘Sanki varmış gibi’ anlayışı bize matematiğin ve fiziğin kavramlarının kurgusal tasarımlar olduğunu, doğa ile ilişkisizliğini ve onları etkin kılan uyulaşmalar olduğunu söyler. Bu anlayışta düşünce

<sup>100</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Doğan Özlem (çev.), 1. Basım, İstanbul: Notos Yayınları, 2011, sf.28

<sup>101</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.175

gerçekliği yakalamaz, sadece insanı çevreye uydurur.<sup>102</sup> Bu ifadelerle gerçekliğin ‘şey durumu’nu ‘olduğu gibi’ ortaya çıkarmaya çalışan empirist temelde hareket eden Sosyal Bilimler’in, Kıta Avrupası’nın Kültür Bilimleri’nden ne denli farklı olduğu görülmektedir. Bir diğer Yeni Kantçı Okul olan Heidelberg Okulu’ndan Wilhelm Windelband felsefe tarihinde ‘problem tarihçiliği’ adıyla başlayan anlayışın kurucusudur. Bu düşünce daha sonra kendini Nicolai Hartmann’ın *Problemler Tarihi Olarak Felsefe Tarihi* anlayışında devam edecektir.<sup>103</sup> Bu anlayış gereğince ekoller, sistemler yok olur gider ancak problemler bâkî kalır, bu nedenle felsefe tarihi problemler üzerinden okunmalıdır. Hartmann ontolojik temelli bir kültür kuramı ortaya koymaktadır. Varlık dört tabakadan müteşekkildir: anorganik, organik, psişik, tinsel tabakalar. Alt tabakalardan üste doğru çıkıldıkça yasalılık değişir ve yeni durumlar ortaya çıkar, özgürlük tinsel tabakaya aittir. Kültürü kuran da bu tabakadır.<sup>104</sup> Alt tabakaların incelenmesini bir kültür incelemesi sanmak hatalıdır. Windelband da ‘Sosyal Bilimler’ terimini reddeder, zira bu terim Comte’un pozitivist metodu ile topluma bakışı anlatmaktadır. O bilimleri ‘*Nomotetik Bilimler*’ (tümele ilişkin yasa koyucu) ‘*İdiografik Bilimler*’ (tekil olanı anlayıcı) olarak tasnif eder. Windelband’a göre insan dünyasında anlam, değere bağlılık alanı ile belirlenir. Kant’ın üç kritiği insan tininin temel edimleri olan düşünme, isteme ve hissetmedir. Doğru, iyi ve güzel bu üç temel edime karşılık gelen üç temel değerdir. Windelband değerleri var olmayan ama geçerli olan şeyler olarak tanımlar, onlar öznel edimselliğin ideal temelleridir, herhangi bir teolojik, dinsel, metafizik kökene dayanmazlar.<sup>105</sup> Böylece semboller ve onların gönderimi olan anlam ve değerler özne merkezli belirlenmiş olur. Fakat Windelband’ın öğrencisi Heinrich Rickert’e göre kültür değerleri Platonik idealara benzer, insan dışında da vardır. Ancak insanın bu değerleri benimsemesi ile geçerlilik kazanırlar. Hakikat, iyi, güzel bu değerlerdir. İlki bilgi, ikincisi ahlak, üçüncüsü ise estetik alanından değerleri ifade eder. Bu değerler hiçbir dönemde mutlak olarak geçerlilik kazanamaz, burada Hegel’in mutlak olanın somutlaşması anlayışına bir itiraz bulunmaktadır, ancak değerler her toplumda göreceli olarak zuhur ederler.<sup>106</sup> İnsan dünyasında mutlak olanın görünmesine olan Hegelci görüşe itirazı Cassirer’in *Sembolik Formlar Felsefesi*’nde de görmekteyiz, ancak Cassirer Rickert’ten farklı olarak *Sembolik Formlar*’ın tekabül ettiği anlam ve değer alanını Platonik anlamda insan dışında bir mutlakta varsaymaz. Tüm formlar

<sup>102</sup> H. Richtscheid, *Das Problem des philosophischen Skeptizismus* (Felsefi Şüphencilik Problemi), 1935; H.v Noorden, DAER Wahrheitsbegriff in Vaihingers Philosophie der Als Ob (Vaihinger’in Sanki Varmış Gibi- Als Ob- Felsefesinde Hakikat Kavramı), 1953, alıntılardan Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf.111

<sup>103</sup> Macit Gökberk, “Nicolai Hartman’ın ‘Problemler Tarihi’ Görüşü”, *Felsefe Tarihi Üzerine Düşünceler 1*, İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, 0 (14), 123-137. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/14619>

<sup>104</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.176

<sup>105</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf. 120-121

<sup>106</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 172-173

için özne merkezli bir temellendirme yapar. Rickert'in felsefesinde doğa bilimi ve tin bilimi ayrımı, yönteme göre değil bilginin hedeflerine göre yapılmalıdır. Bu öneriye göre Doğa Bilimleri genelleştirici (*generalisierende*) ve yasalaştırıcıdır. Oysa Tin Bilimleri bireysellikleri (*individualite*) içinde ele alınmalıdır, zira tinsel alanda tekrar yoktur, oluşlar birbirine benzemez ve her biri kendine özgüdür. Genellik açısından gerçeklik doğadır. Tinsel bilimler ise bireyselleştiricidir (*individualisierende*) ve bu alanda gerçeklik tarihtir.<sup>107</sup> Rickert bir kritik bir ontoloji kurmak ister, bu ontoloji bir değer ontolojisi olacaktır, zira değer kültürün taşıyıcısıdır ve insanın dünyası da bu temel üzerinde oluşmaktadır. Bu şu anlama gelir: Değer bilgiyi önceler, bilgi de aslında değerlerden biridir. Rickert değerlerle ilgili olarak 'açıklama'dan ziyade 'anlama'nın öneminden söz eder. Rickert'e göre özgül, tekil olan gerçekliğe daha yakın olduğundan Kültür Bilimleri Doğa Bilimleri'nden daha gerçektir. Genel ve evrensel olan Doğa Bilimi ise sadece bir soyutlamadır.<sup>108</sup> Rickert'in öğrencisi olan Max Weber, Dilthey'in hermeneutiği ve Rickert'in bilim anlayışını birleştirerek anlamaya dayalı bir sosyoloji geliştirmeye çalışmıştır. Weber'in ardından George Simmel, bilme edimini 'bir serbest salınım süreci' olarak kabul eden, Kant'ın *apriori* bilgi anlayışını tarihe uygulayan ve elde ettiği sonuçları tarihsel zaman fenomenini çözümlmek için değerlendiren bir yaklaşım geliştirir. Simmel, yaşamı bir form verme olarak okur, formel sosyolojinin de kurucusudur.<sup>109</sup> Bu okul mensuplarından Erich Rothacker'e göre kültür üzerine her çalışma semboller üzerinde yapılan bir çalışmadır. Rothacker iki düzen arasını ayırır: 'yaşama düzeni, 'sembol düzeni'. Özetle ifade edersek, Yeni Kantçı Okullar için sembol kavramının epistemolojik temel teşkil eden bir yeri olduğunu söylememiz gerekir. Bu temel üzerine tüm zihinsel etkinlikleri içine alan bir sistem inşa etme başarısı ise Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'ne aittir. Şu durumda içinde bulunduğumuz perspektifte, Cassirer felsefesi de dâhil olmak üzere tüm Yeni Kantçı Felsefe bize, çizeceğimiz dünya resimlerinin tümünün her ne kadar olguyu/dünyayı anlatıyormuş gibi görünse de bunların aslında özne merkezli olduğu ve insanı anlatmakta olduğu söylenmektedir.

## 2.2. Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kaynakları: Kant, Hegel, Husserl, Dilthey, Einstein

20. yüzyılda İnsan/Kültür Felsefesi alanında en kapsamlı Yeni Kantçı çalışmalardan biri Ernst Cassirer'e aittir. Cassirer'e göre Anglosakson ülkelerde öne çıkan Sosyal Bilimler'in yöntemleriyle bilgiyi duyu, algı, bellek, imgelem ve zihnin beraberce oluşturdukları bir şey

<sup>107</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 42-43

<sup>108</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf.122-123

<sup>109</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf.125

olarak açıklamak, onu doğal düzleme indirgemek ve tinsel yönünü ihmal etmek, aynı zamanda bilginin kültürel arka planını görmezden gelmek demektir. Cassirer'e göre pozitivist, yapısalcı, mantıksalcı, doğalcı vb. bilgi öğretileri, eksik yapıda öğretilerdir. Cassirer'e göre kültür, insanı dışsal olan doğasından, içsel olan tine dönük bir varlık haline getirir. Bu durumda onun bilgi süreçleri de doğadan çok tinin ve kültürün egemenliğindedir. İnsanbiçimcilikten en uzak görünen alan olan fizikte bile Einstein sonrası teoriler göstermektedir ki mekân-zaman-nesne tasarımı insana ve onun içinde bulunup Varlığa baktığı referans sistemine bağlıdır. Bu nedenle epistemolojik süreçleri zihinden ve kültürden yola çıkarak, doğanın da zihnin bir tasarımı olduğu fikrini unutmadan açıklamanın bir yolunu bulmak gerekmektedir.

### 2.2.1. Kritik Metodun Kaynağı: Kant

Cassirer sembol kavramının üretiminde Kantçı kritik felsefenin nesne tasarım ilkelerini takip eder. Kantçı kritik felsefenin nesne tasarımı insan zihni temellidir. Zaman ve mekân zihnin dış dünyaya ya da iç dünyaya ilişkin temasına aittir. Nesne ise zihnin bir tasarım imkânı olarak kendini konumladığı zaman-mekân çerçevesinde kurduğu sentetik bir mahiyet arz etmektedir. Bu fikir Cassirer'de devam eder ve kuracağı epistemolojik temelin, kritik zeminden ayrılmamasını sağlayan mihenk noktasını ifade eder. Ancak Cassirer Kant Felsefesi'nin *Saf Aklın Eleştirisi* ile Newton Mekaniği sonrası atılmış felsefi temellerini, 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkmış felsefi sorunları çözmede yetersiz görmektedir, Kantçı kritiğin birinci sorunu sadece Doğa Bilimleri'nin üzerinde yükselmesi için atılmıştır ve tabiidir ki Kant, kendi zamanında henüz ortaya çıkmamış olan Tarih ve Kültür Felsefeleri'nin problemlerine, İnsan Bilimleri'ne bir temel sağlama amacına yabancıdır. Cassirer, Kant sonrası ortaya çıkmış Tarih Felsefeleri'ni de tarihi ve onda ortaya çıkan insan ve kültür etkinliklerini temellendirme bakımından değerli, ancak mit, din, sanat, hukuk, bilim gibi tüm insan etkinliklerine ilişkin bütünsel bir bakış sunmakta başarısız bulunmaktadır. Oysa bir Tarih/İnsan/Kültür Felsefesi tüm zihinsel formları içine alan, onlara temel sağlayan ve yasalılıklarını belirleyen bir kuşatıcılıkta olmalıdır. Kantçı kritiğin ikinci sorunu, Öklid Geometrisi üzerinden bir zaman ve mekân tasavvuru kuruyor olmasıdır. Cassirer'in içinde bulunduğu dönem ise, Einstein'ın *Rölativite Teorisi*'nin büyük ses getirdiği, Lobatchevski, Gauss ve Reimann Geometrilere'nin ekseninde, göreliliğin bir zaman ve göreliliğin bir mekân tasavvurunun ortaya çıktığı bir dönemdir. Cassirer bu soruna bir çözüm bulmaya çalışır. Cassirer kendi felsefesini inşa ederken de Kant'ın 1763'te yazdığı '*Olumsuz Büyüklükler Kavramını Felsefeye Sokma Denemesi*' adlı eserinin önsözünde belirttiği metafiziksel

nesnelerin matematiksel kavramlarla incelenmesinin bir kurgudan öteye gidemeyeceği, metafiziğin öncelikle mekânın doğasını ve en yüksek ilkesini bulmaya çalıştığı ve bu doğrultuda kendi zamanının geometrik kabullerine başvurduğu anlayışından yola çıkar. Mekâna ilişkin ilke tespit edilebilirse, hareketin matematiksel incelemesi mekâna bağlanacak ve buradan zamanın metafiziksel incelemesine geçilebilecektir. Böylece Cassirer, bilgi teorisinde bir genişleme için, Kantçı bir zeminde, ancak Kant'ın eksik bıraktığı yerde, hem Tarih/İnsan/Kültür Felsefeleri'nin yöntemine ilişkin taleplerini karşılayacak hem de Einstein'ın tespitlerinin ortaya koyduğu dünya resmine temel teşkil edecek yeni bir epistemolojik ve metafizik çerçeve kurmak, bu doğrultuda sistematik bir yenileme yapmak niyetindedir. Öyle ise Cassirer'in Kantçı çizgideki metafiziğini anlamak onun mekân, zaman ve bunlara bağlı nesne tasarımını anlamak demektir. Bunu anlamaksızın onun Kantçı çerçeveyi nerede sabit tutup nerede genişlettiğini anlayamayız.

Cassirer genelde bir sistem filozofu, özelde bir epistemolog olarak fizikçinin zaman ve mekânı hareket yasalarına bağlı olarak açıkladığı perspektifte durmayacak, bilakis epistemolojik açıdan sonuçtan öncüller elde edilemeyeceğinden mekân ve zamanın 'mümkünlüğünü' bilginin erişebileceği bir nesnellik düzeyinde metafizik açıdan ele almaya çalışacaktır. Bu metafizik kendinde şeyin neliğini soruşturmaz, ancak deneyimlenebilir olanın temel ilkeleri olan mekân, zaman ve nesne tasarımına Kant sonrası postmetafizik çerçevede anlamamız gereken bir temel arayışından ibarettir. Kantçı anlamda mekân ve zaman kavramlarını 20. yüzyılda modern fiziğin geldiği noktada yeniden ele almak için öncelikle 'görüşüz kavramların boş olduğu' ilkesinden hareket etmek ve mekân ve zamanın deneyimlenebilir olgular olduğu tespitinden başlamak gerekir. Bu tespit doğanın gerçekliği önünde tüm mantıksal şüphelerin kaybolacağı fikrinden yola çıkar.<sup>110</sup> Cassirer buradaki şüphenin kaynağını empirik bilim anlayışının Hume'dan kaynaklanan 'izlenimler' görüşünden kaynaklandığı fikrindedir. Şüpheli, haklı olarak, gerçekliğin bölünmüş, parçalanmış noktasal tekillikler içinde bizde belirlediği ve daima 'şimdi ve burada' olan bu noktasal tekilliklerden süreklilik fikrine geçmenin zorluğunu ifade eder. Ancak biz nesne bilgisini 'izlenimler'den kurtarıp, duyuda değil zihinde temellendirir, nesneyi ayna benzeri kendinde şeyin bizde bıraktığı iz değil de zihnin bir tasarımı olarak belirlersek, süreklilik zihnin birliği içinde kolayca sağlanabilecektir.<sup>111</sup> Böylece zihin temelli olarak bilginin yasalılığını, sürekliliğini ve bütünlüğünü temin ettiğini düşünen Cassirer'in, bu zihin temelli bilgi yapısının neşet ettiği Kantçı kritiği genişletirken öne sürdüğü çözüm önerisi, zihnin ve

<sup>110</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.13

<sup>111</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf. 62-65

onun yansıması olarak kültürün tüm unsurlarını kuşatacak bir kavram olarak sembol kavramına dayanmaktadır. Böylece sembol kavramı Cassirer öncesinde olduğu gibi salt belirli bir alanda vaz edilen arızî bir unsur olmaktan çıkar ve tüm fonksiyonları ile düşüncenin ve tüm tezahürleriyle kültürün temeli haline gelir. Bu bakımdan *Sembolik Formlar Felsefesi* sadece bilimsel evren kavrayışına değil, tüm evreni anlama sistemlerine yönelmiş ve kritiği genişletmek yani her bir anlama sistemi için yasalılığı tespit etmek suretiyle, zihnin tüm faaliyet alanlarını birbirine eşitlemiştir. *Sembolik Formlar Felsefesi* Kantçı kritiğin *apriori* formlarla gerçekleştirdiği biçimlendirmeyi temel alır, ancak kendini bununla sınırlamaz, bilakis Kant'ın Kopernik Devrimi'ni zihnin salt bilimsel değil, tüm nesne tasarımı tarzlarına yayar. Bu sistemle hem Doğa Bilim'in yönteminin Kültür Bilimleri üzerindeki baskısını kırmış, onları değerce eşitlemiş hem de bilim, mit, din, sanat, hukuk gibi insan dünyasını inşa eden tüm alanların birbirine indirgenemeyecek ve birbiriyle hiyerarşik bir ilişki kurmayacak biçimde yerlerini belirlemiş olmaktadır. Cassirer bilgi ve eylem evreninin, eş deyişle tüm insan etkinliklerinin bir haritasını çıkarır ve bu haritanın temel ölçeğini sembol kavramına bağlar. Böylece sembol kavramı insanı tüm yönleri ile anlamada bir anahtar haline gelmektedir.

Cassirer'in sembol kavramını da aslında Kant'ın kavram anlayışından çıkarsanmıştır. Bilinmektedir ki Kantçı kritik, bilincin algıda pasif olmaktan kurtulup aktif ve kurucu olarak ele alınır hale geldiği ve bilginin insanın kurduğu dünyanın yapısını ifade ettiği ve kavramın algıda olanın bir kopyası değil algının topladığı hammaddenin zihnin *apriori* formları ve kategorileriyle sentetik bir tarzda yapılandırıldığı bir epistemolojik yol vaz etmiştir. Bu Aristoteles'ten bu yana takip edilen ve Kant'ın dogmatik felsefe olarak adlandırdığı Leibniz, Wolf çizgisi ile Kant'a kadar ulaşan silsiledeki klasik metafiziğin duyulur dünya (*mundus sensibilis*) ve düşünülür dünya (*mundus intelligibilis*) arasındaki ayırımının da terk edildiği anlamına gelmektedir.<sup>112</sup> Kant'a göre “bilgimizin bizim için bilinmeyen tek bir kaynaktan doğan iki kökü vardır: Bunlar duyular/duyarlık (*Sinnlichkeit*) ve anlama yetisi/anlak (*Verstand*)”<sup>113</sup> dir. Duyular edilgin/kabul edici (*receptive*) anlama yetisi ise etkin/kurucu (*spontante*)dur.<sup>114</sup> Kant Kopernik'in astronomi alanında yaptığı devrimi felsefe alanında yapar ve nesneye ilişkin Aristoteles'ten bu yana kabul edilen merkezi değiştirir.<sup>115</sup> Reel varlığın

<sup>112</sup> Heinz Heimsoeth, sf. 60-65, 89-91

<sup>113</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı (çev.), 3. Basım, İstanbul: İdea Yayınları, 2015, sf. 74

<sup>114</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, Takiyettin Mengüşoğlu (çev.), 6. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, Sf.78

<sup>115</sup> Anthony Kenny, *Batı Felsefesi'nin Yeni Tarihi III Modern Felsefenin Yükselişi*, Volkan Uzundağ (çev.), 1. Basım, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, sf.113

yapısıyla matematiksel ya da mantıksal varlığın yapısı arasında bir ilişki varsayılmaz.<sup>116</sup> Algı, deneyin rasyonel ögelerinden, kendiliğindenliği, bağımsızlığı ve başka bir şeye indirgenemezliğiyle ayrılır. Rasyonel ögeler işe karışmadığında algılanan salt düzensiz çokluktur, Kant buna '*algılar rapsodisi*' demektedir. Algı düşünsel ve belleksel işlemlerle tasarılır ve nesneleşir. Biz nesnelere oldukları gibi (*Ding an sich*) değil bizim onları tasarladığımız biçimde biliriz. Biz nesneyi tasarımımlarken onun içine *apriori* ideler olan zaman ve mekânı yerleştirir, yine zihnimizde olan nedensellik, süreklilik, birlik, çokluk, ilişki, imkân, zorunluluk vb. kategorileri yerleştiririz.<sup>117</sup> Tüm bunları yapmaksızın 'şey nedir' bilmeyiz. Edilgin olan algı, ancak bizim rasyonel işlemlerimizden sonra bizim için 'anamlı' olur.<sup>118</sup> Bizim zihinsel işlemlerimizden geçen nesne tasarımına Kant fenomen (*Phainomena*) adını vermektedir. Varlık hakkında bilgimizin dışında kalan alanı ise numen (*Noumena*) olarak adlandırmaktadır.<sup>119</sup> Kantçı bir perspektiften anlam fenomenal alana yani zihnin tasarlayıp kurduğu şeye ilişkindir, numenal anlamdan söz edilemez. Dolayısıyla Kantçı bir zihin anlamdan söz ettiğinde insan zihninin üstünde, dışında, kendinde bir anlamı kast etmez.

Sembol ile kavram Kantçı perspektiften bakıldığında birbirine yaklaşır, zira ikisinde de algıda olanı olduğu gibi yansıtma iddiası bulunmaz, ancak ona gönderimde bulunan ya da onu çerçeveleyen bir zihnin tasarımı söz konusudur. Kant'a göre bilgimizin, nesnesiyle nasıl uyumlu olacağını sormak yerine, o nesnenin bizimle zaten uyumlu olduğunu varsayarak yola çıkmamız gerekir. Bu kendinde şeyin ne olduğu sorusunu sormayı bırakmak demektir. Kantçı bilgi kuramı açısından teori-olgu ilişkisi, nesnelere bu nesnelere tasarımımlamak için zihnin sarf ettiği işlemler ilişkisidir. Nesne, zihnin nesnesidir. Zihnin nesne tasarım yasalılığı bilimsel olanın da imkân koşullarını/temellerini temin eder.<sup>120</sup> Oysa, Arsitoteles'ten Kant'a dek gelen klasik metafizik açılarından, nesne zihin dışında bir 'şey'dir ve nesnenin kategorileri nesnenin kendisindedir ve zihin nesneyi balmumundaki iz yahut aynadaki yansıma analogisi ile ifade edilebilecek tarzda algılar. Başka bir ifadeyle kavram, 'şey'in kendisinin zihindeki karşılığını/yansımasını/izini ifade eder. Bu durumda bir asıl-kopya ikiliği ortaya çıkacağından, kavram sembole karşıt olur, zira bu anlayışta sembol zihnin gerçekliğin kendisiyle uyuma şartı aramaksızın ürettiği kendi öz tasarımı olarak görülmektedir. Kant kavramın 'aynada yansıma' ile ifade edilen bu tanımını değiştirmiştir. Kavram nesnenin zihindeki yansıması değil ancak zihnin duyu verilerinden terkib ettiği kendi öz tasarımıdır. Böylece Kantçı bir

<sup>116</sup> Heinz Heimsoeth, sf.41

<sup>117</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf. 15

<sup>118</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf.16

<sup>119</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, sf.290-310

<sup>120</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf.20-21

bakışla nesne denildiğinde dış dünyada var olan ve zihne salt bir görüntü bırakan bir durumdan değil, öznenin bir tasarımıyla söz etmekteyiz. Bu da nasıl adlandırırsak adlandıralım, kavram ile sembolün yapımının aynı şekilde tanımlandığı, zihnin kopyalarından değil öz tasarımlarından söz edildiği anlamına gelmektedir.

Cassirer'e göre dönüşen bu nesne tasarımı kavram sembol karşıtlığının aşılması demektir. Cassirer'in bakışıyla Kant'a yöneldiğimizde sembol-kavram karşıtlığının ortadan kaldırılabileceği rasyonel etkinliklerin imgeleme bağlandığı, şekillendirici, tasarlayıcı bir zihin etkinliği bulmaktayız. Kantçı kavram zihnin sentetik birliği ile yani duyu verilerinin, rasyonalitenin, sezginin ve imgelemenin yardımıyla bir nesne tasarımına gittiği özne merkezli bir nesne tasarımı ifade etmektedir. Bu da onun sembolden çok uzak olmayan bir yerde konumlanması demektir. Cassirer burada klasik felsefenin sembol-kavram karşıtlığını ortadan kaldıracak bir imkân görür ve zihnin sentetik birliği içinde tasarladığı tüm nesne tasarımlarını sembol kavramı altında toplar. Bu Cassirer felsefesinde bilimsel ya da teorik kavramların da bir sembol olduğunu, ancak bu sembollerin mitten, dilden, sanattan farklı olarak bilimsel/teorik mantığın yasası ile tasarlanmış semboller olduğunu gösterir. İstersek bilimsel sembol, mitik sembol adlandırmasını yahut bilimsel kavram, mitik kavram adlandırmasını tercih edebiliriz. Cassirer iki türlü de aynı şeyi kast etmektedir. Dikkat edilmesi gereken *Sembolik Formlar Sistemi* içinden kavram denildiğinde mutlaka rasyonaliteye, sembol denildiğinde mutlaka muhayyileye atıf yapılmıyor oluşudur, atfın neye olduğunu anlamak için ilgili sembolün kuruluş yasasını sormak gerekmektedir. Bu durum göstermektedir ki Cassirer için sembolleştirme zihnin rasyonaliteyi de muhayyileyi de içine alan tüm nesne tasarımları için geçerli bir ortak adlandırmadır. Bu durum onun insanı sembolleştiren varlık olarak adlandırmasının da sebebidir.

Cassirer için sembolleştirme zihnin kaçınılmaz olarak başvurduğu, apansız ortaya çıkan, gerçekliğin bir organizasyonudur. Zihin, sembolleştirme sürecine bilinç ve bilinç dışı tüm içeriğiyle katılır ve bir yarılmaya uğramaz. Bu anlayışa göre gerçeklik zihne ölü bir nesne olarak verilmez bilakis zihnin bütünsel canlılığı ile orada kurulur. Eşya, düşüncenin kendisine şekil vererek nesnelleştirmesi ile ortaya çıkar. Bu bütünüyle Kantçı bir bakış açısıdır. Bu bakış açısına ek olarak Cassirer için bütün şekil vermeler/tasarımlar kendi içinde sınıflanabilir, ayrı birer yasaya sahip semboller alanı oluşturmaktadır. Algının tutarlılığı, kavramın teşekkülü, yargının ve aklın tutarlılığı, semboller ve onların içine işleyen anlam sayesinde vücut bulur. Öyle ki Cassirer'e göre tüm zihinsel hastalıklar bir çeşit biçim verme/tasavvur bozukluğudur, hastalıklı düşünce haddi zatında analogi gücünü kaybetmiş,

gösterge ve gösterilen arasındaki bağı kurma becerisini yitirmiş bir düşüncedir. Bu durumda semboller çözümler ve anlamdan ayrılırlar. Sağlıklı bir zihnin tüm tasarımları, eş deyişle dil, mit, sanat ya da bilim dünya resmini çıkarmada aynı derecede ehemmiyetli öğelerdir. Bu tasarımların birinin yapısal formunu diğeriyle karıştırmak, birinden diğeriye bakmak anlamsızdır, zira her birinin ayrı yasalı olduğunu anlamamak demektir. Burada da Kant'ın Saf Aklın, Pratik Aklın ve Yargı Gücü'nün ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinin genişletilmiş bir versiyonunu görmekteyiz. Söz konusu biçim/form verme fonksiyonu ile Cassirer, tüm kültür içeriğini, bir hiyerarşik ayırıma tabi tutmaksızın saygın bir inceleme konusu haline getirmektedir. Böylece insan, zihin ve kültür terimleriyle içte ve dışta sınırlanan, sembol oluşturan varlık (*animal symbolicum*) olarak tanımlanmaktadır. Cassirer'in sembolizm anlayışı ile zihnin ve kültürün ayrı birimleri, her biri kendi sembol biçimlendirme yasası içinde, kendi anlam dünyasının zenginliğinde renk tayfına benzer bir semboller yelpazesini oluşturmaktadır. Sembol-anlam ilişkisi içerisinde sembolik formların inşası ile Cassirer bir 'sistemik anlamlar dünyası' inşa eder.

*Sembolik Formlar Felsefesi* Mutlak Varlığa yönelmez, bu noktada dogmatik ontoloji bir kenara bırakılır ve Cassirer numene/kendinde şeye ilişkin Kantçı sınıra dikkat eder ve bir fikir yürütmekten kaçınır. O sadece zihin analiz ve tasarımlama biçimlerine, zihnin farklı fonksiyonlarına ve bunların açtığı anlam dünyalarına yönelir.<sup>121</sup> Cassirer'e göre biz gerçeklik denilen şeyi sadece bu dünyalar vasıtasıyla gözlemleriz ve anlama sadece bu dünyalarla ulaşabiliriz.<sup>122</sup> Anlamın insan zihninden başka bir yerde aranması bizi Kantçı çizgiden bambaşka bir yere götüreceğinden Cassirer bundan sakınır. Göreli ve çok anlamlı formlar sistemini zihin temelinde ele alır.

### 2.2.2. Fenomenolojik Metodun Kaynağı: Hegel ve Husserl

Cassirer felsefesinin kalkış noktası bakımından Kantçı bir zemine oturur ve Yeni Kantçılığın problemlerini felsefesine konu edinir ancak o bu problemleri çözme noktasında yöntem olarak fenomenolojik metodu kullandığını ifade eder. Cassirer'in fenomenolojik metodu iki filozofla ilişkilidir: Hegel ve Husserl. Cassirer'in kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır ki o *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin inşasında Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinden epeyce yararlanmıştı. *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin üçüncü cildi olan *Bilginin Fenomenolojisi*'nin Giriş'inde Cassirer *Sembolik Formlar*'ın planının ve amacının

<sup>121</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Milay Köktürk (çev.), 2. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2017, sf.13

<sup>122</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, Milay Köktürk (çev.), 2. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2015, sf. 71

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserine bir cevap teşkil ettiğini söylemektedir. O burada fenomenoloji terimini modern anlamıyla değil Hegel'in belirlediği, sistematize ettiği, temellendirdiği ve haklılık kazandırdığı temel anlamıyla kullandığını belirtir. Cassirer'e göre Hegel fenomenolojiyi bilginin temel kabulü kılmış bu sayede zihin formlarının tamamını, felsefi bilgiden hareketle kuşatmıştır. Ancak ona göre bu kapsayıcılık Hegel'de sadece bir formdan bir diğer forma geçerken görülmektedir. Hegel'in anladığı hakikat bir bütündür bu noktada Cassirer onu takip eder fakat Hegel'de bu bütün bir defada verilmiş değildir, o düşüncenin içsel hareketi ile sistemli bir ilerleme ile elde edilir ve nihayet yetkinliğine teorik düşünceye ve bilimsel olana varmak suretiyle ulaşır.<sup>123</sup> *Tinin Fenomenolojisi* gibi “*Sembolik Formlar Felsefesi*, bireye, ‘doğrudan’ bilincin dünyasında bulunan birincil yapılardan, ‘saf bilgi’nin dünyasına götürecek olan ‘merdiveni uzatmak’ ister. Fakat Cassirer için “bu merdivenin hiçbir basamağı, felsefi incelemede vazgeçilebilecek bir alt tür değildir.”<sup>124</sup> Bilgi bu basamakların hepsinin hesaba katılması, dikkate alınması ile ortaya konulmalıdır.

Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ilk cildi olan Dil konulu eserinde de Hegel'den söz eder. Ona göre Kant'ın üç kritiğinin insan tininin üç farklı yönünü tanımlaması gibi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* de felsefi idealizm çizgisinde Descartes'tan bu yana insan tinini ortaya koyan en sağlam sistem inşasıdır. Bu sistemin sıkıntısı teorik mantığı tüm tinsel (*geistig*) fonksiyonların zemini olarak belirlemektir. Cassirer'e göre Yeni Çağ Felsefesi Descartes, Leibniz, Kant çizgisini takip ettiğimizde bilginin inşasını matematiksel ve doğa bilimsel mantığa dayamıştır. İnsan dünyasının bu mantıkla anlaşılmasına itiraz Yeni Çağ'da Vico ile başlamışsa da Vico'nun problem olarak ifade ettiği konuları ilk kez sistemli olarak çözmeye denemesi Hegel'e aittir. Cassirer'e göre Hegel mantığı ve fenomenolojisi ile derin ve bütünleşmiş bir sistem içerisinde, görünümlerin tarihsel çeşitliliğini ve tinsel yaşantının tamamını kuşatma çabası içine girmiştir.<sup>125</sup> Fakat Hegel'in diyalektik mantığı kendini matematiksel doğa bilimi mantığından ne denli ayrı tutsa da aynı düşünsel boyuta ‘bilim mantığına’ aittir. Cassirer tarihsel ya da doğabilimsel olsun söz konusu mantıkları bilimsel bilgi sisteminin organizasyonu ile ilgili görür. Bu organizasyon insan zihninin tüm etkinliklerini kuşatan bir çerçeve oluşturmamakta, dilin, mitin, dinin, sanatın/estetiğin temelleri atılmamış olarak kalmaktadır. Oysa bu unsurları ile zihnin teorik bilimsel bilginin yanında ve hatta karşısında kendine özgü bir anlam dünyası ve hakları vardır. Cassirer 18. Yüzyılda Alexander Baumgarten'ın estetiği insanın ‘temeldeki ruhsal güçlerinin bilgi öğretisi’

<sup>123</sup> Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, Önsöz, c.II, s.x

<sup>124</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi*, Önsöz İçinde, Sf.8-9

<sup>125</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.11-12

(*gnoseologia inferior*) olarak temellendirme çabasının altını çizer.<sup>126</sup> Cassirer'e göre bilim mantığı ile dilin oluşumunu, dilsel sınıflamayı ve dilsel yargıyı temellendirmek de güçtür. Mitin kavram formu da ne doğabilimsel ne tarihsel mantıkla anlaşılabilir. *Sembolik Formlar Sistemi* bu formların tümü için vaz edilecek yeni bir sisteme ihtiyaç olduğu düşüncesiyle kurulmuştur.<sup>127</sup> Yine de *Sembolik Formlar Sistemi*'nin ikinci cildi olan *Mitik Düşünme*'yle *Tinin Fenomenolojisi* arasında birkaç yönden bağ kurulabilir. Cassirer Hegel'in bilim ile duyuşal bilinç arasında yaptığı ayırımı kendi felsefesinde bilgi ile mitik bilinç arasına taşımaktadır.<sup>128</sup> Yine de Cassirer mitik bilincin Hegel'in duyuşal bilincinden daha erken bir bilinç aşamasını temsil ettiğini söylemeyi de ihmal etmez.<sup>129</sup> Cassirer'e göre Hegel zihnin bilgisini bilimsel bilginin kalıplarında takılıp kalmadan zihnin tüm fonksiyonlarına yayma gereğini görmüştür. *Zihnin/Tinin Fenomenolojisi* bunu gerçekleştirme çabasını ifade etmektedir.<sup>130</sup> Hegel'de Cassirer'den farklı olarak zihinsel formların çeşitliliği çeşitli aşamaları ifade etmektedir ve nihai olarak mantıksal zirvede biterler. Hegel'e göre zihin burada kendi hakikatini/özünü bulur.

Kant'ın belirlediği biçimiyle bilinç bakış açısına yerleştirildiğinde dünya indirgenemez başkalığıyla ve yabancılığıyla, öznenin karşısında, onun erişemeyeceği bir şey olarak duracaktır. Mutlak, asla bilgisine ulaşamayacağımız bir başkalık, insan bilgisi de mutlağı hiçbir zaman yakalayamayacak bir öznellik olarak kalacaktır. Kant'ın fenomenal bilgiyle mutlak arasında var olduğunu gösterdiği uçurumun bulunduğu yerde Hegel zorunlu bir bağı kurmak amacındadır; ona göre fenomenal bilgi zorunlu olarak ve kendiliğinden mutlak bilgiye doğru gelişir.<sup>131</sup>

Cassirer'e göre Hegel'deki form içeriği zengindir ancak Hegel formların tümünü tekdüze bir yasaya, diyalektik metoda bağlar. "Hegel Görüngübilim'de, doğal bilincin nasıl kendi iç diyalektiğiyle felsefi bakış açısına doğru ilerlediğini anlatmaktadır."<sup>132</sup>

Cassirer'e göre ise formların her biri için ayrı ayrı ilkeler tespit etmek gerekir, tümü Hegel'in yaptığı gibi diyalektik yöntemle incelenemez. Aynı mantıksal yasalılığı formların hepsi için geçerli görürsek, onların kendine özgülüğünü gözden kaçıırız. Bu soruna Cassirer'in çözümü, her formda var olan ama hiçbirinde aynı biçimde tekrarlanmayan bir unsur keşfedip, onu temel almaktır. Bu unsur Cassirer için 'sembol' kavramı altında kendini göstermektedir.

<sup>126</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf. 14

<sup>127</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf. 14-15

<sup>128</sup> Donald P. Verene, "Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms", sf. 35-36

<sup>129</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf. 7-8

<sup>130</sup> Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Selahattin Hilav (çev.), 2. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, Sf.34-79

<sup>131</sup> Tülin Bumin, *Hegel*, sf.95

<sup>132</sup> Tülin Bumin, *Hegel*, sf.96

Sembol kavramı, hem gösterge-gösterilen ilişkisinde bir çatı kavram oluşturmakta, hem de sembolleştirme fonksiyonunun her ayrı *Sembolik Form*'da ayrı bir yasalılığa yer açmasına imkân sunmaktadır. Böylece 'sembol' kavramı ile Cassirer, transandantal felsefenin Doğa Bilimi konusunda başardığı işi, zihinsel formların tümü için genişletecek epistemolojik anahtarı bulmuş olur.<sup>133</sup> Hegelci zihin, nihai mantık formuna ulaşıncaya tüm zihinsel formlar ortadan kalkmaktadır.<sup>134</sup> Cassirer'e göre Hegel, zihnin bilim dışı fonksiyonlarının en az bilim kadar önemli olduğunu görmüştür, ancak onları eşzamanlı değil, artzamanlı olarak konumlamış ve sürekli çoğul mevcudiyetlerini koruyamayıp birinde diğerlerini asimile etmeyi nihaî hedef mütalaa etmiştir. Cassirer ise farklı olarak zihinsel formların her birinin eş zamanlı ve dengeli biçimde insan varlığını bütünlemek, kültürü dengelemek için var olmaları gerektiği kanaatindedir. Üstelik onlar biri diğerinin içinde asimile olmayacak ve diğerinin terimlerine indirgenmeyecek kadar insanın aslî unsurları, zihnin aslî fonksiyonlarıdır. Cassirer kendi *Sembolik Formlar Sistemi*'ni Hegel'in tüm tinsel fonksiyonların biteviye teorik mantığa temayüllerinin oluşturduğu sorunun üstesinden geldiğini iddia etmektedir. Nitekim Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ikinci cildi olan *Mitik Düşünme*'de mit problemini de Hegel'in *Tinin Fenomenoloji*'si ile ilişkilendirir ve onun bilinç özbilinç diyalektiği içinde bilimin kendisi için kendisi dışında olmak suretiyle gerçek olmayışın formunu da içinde barındırdığını söyleyişinin altını çizer. Cassirer'e göre Hegel'in bu cümlesi sadece bilim için değil mitik bilinç için de geçerlidir çünkü bilimin oluşumu için asıl başlangıç noktası duyuşal temâşâ (*Anschauung*) değil mitik temâşâ alanıdır. Özbilinç duyu alanından bütünüyle soyutlanmadan evvel muhayyel alana girer. Bu da şeylerden kavramlara geçmeden önce tanrılar dünyasına uğramak anlamına gelir ki Hegel'de örtük olarak ifade edilse de Schelling'in *Mitoloji Felsefesi*'nde açıkça ifade edilmektedir.<sup>135</sup> Schelling mitik dünyayı yeniden keşfeden romantiklerden farklı olarak tanrı barınağı (*natura sua*) saydığı insan zihninde mite zorunlu bir uğrak olarak yer vermiştir. Ancak Cassirer Hegel ve Schelling'de gördüğümüz biçimde bilinç ile özbilinç arasındaki bu zorunlu uğrağı üzerine basılıp geçilen bir merdiven basamağı olmaktan çıkarır, insan zihninin dâimi, kalıcı zihinsel fonksiyonlarından biri haline getirir.<sup>136</sup> Cassirer için bilincin tüm uğrakları eşzamanlı mevcuttur. Cassirer'in *Sembolik Form* tasarımı temel aldığı yöntem Hegel'in mutlak

<sup>133</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.36-37

<sup>134</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.35

<sup>135</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.8-9

<sup>136</sup> F.W.J Schelling, *Historico-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, Sydney Grew (trans.), S U N Y Series in Contemporary Continental Philosophy, New York: State University of New York Press, 2008, sf. 174

idealizminden farklıdır. Hegel mutlak bilmenin peşindedir.<sup>137</sup> Alexandre Kojève'e göre, Hegel'in dinsel alandaki tutumu mutlak bilmeye (*das absolute Wissen*) sahip olan filozofun (Hegel'in) tutumunda içerilmiş olarak bulunur (*aufgehoben*) ve bunun bir mutlak değeri olabileceği yönündedir. Hegel "mutlak Varlığın (Tanrı'nın) aşkınlığı fikri ve (nesnel) hakikî Varlıkla (öznel) insansal Varlık arasındaki radikal ayrılık ve indirgenmez karşıtlık" sorununu "mutlak Bilme"ye sahip filozofun kimliğinde çözebileceğini düşünmektedir.<sup>138</sup> Cassirer ise mutlak alanla ilgili değildir, o ne transandantal Ben'in neliği konusunda ne de Varlığın mutlak düzeyde kavranması noktasında bir düşünce üretmez. Cassirer mutlakla ilgilenmez, yalnızca zihnin 'yönelimsel' anlamda nesne tasarımı ile ve bu nesne tasarımlarının çeşitliliği ile kurulu Kantçı anlamda fenomenal insan dünyası ile ilgilenmektedir. Mitik tasarım dünyası da mutlak olanı ifade etmemekte, bilakis Varlığın mitik-dini düşünüş formunda kavranışı duyuşsal kavrayış gibi fenomenal düzlemde gerçekleşmektedir. Bu anlamda mitik dini düşünüşün kurduğu anlam dünyası Cassirer düşüncesinde insanlar arası göreceli olması anlamında değil fakat insana göre olması anlamında nisbîdir. Mit ve din *Sembolik Formlar*'la kurulu dünyalardan bir dünyadır, insan zihnince kurulu anlamlardan bir anlamdır. Bu anlam dünyası mutlak olmadığından Cassirer mitik-dini düşünüşü insanlığın muhafazakâr kuvvetleri olarak sanatsal ve bilimsel düşünüşü ise değişimci kuvvetler olarak tanımlayabilmekte, onları birbiriyle çatışma halinde betimleyebilmektedir.<sup>139</sup> Mutlaktan söz ettiğimizde, mutlak her şeyi içerdiği/her şeyi karşıladığı için bir çatışmadan söz etmemiz ise tutarlı olmaz.<sup>140</sup> Cassirer düşüncesinde mitik-dini olan da tüm *Sembolik Formlar* gibi mutlak olana erişemez, böyle bir çabaya da girişmez.

Cassirer'in fenomenolojik metodu çerçevesinde yararlandığı bir diğer filozof Husserl'dir. Kant felsefesinde Varlığın ve bilginin insanın bilme yetisinde ve ona ait kategorilerde temellendirilmesi, aynı zamanda bizi Husserl'e taşıyacak bir zemindir.<sup>141</sup> Fenomenoloji açısından yargı, zihinde bir kavramı düzenlemek anlamına gelmez, bilakis dünyanın bir parçasının 'huzura çıkış'ı anlamına gelir. Bu Varlığın bilinçte kurulup şekillendirildiği bir süreçtir. Cassirer fenomenin özünü ortaya çıkarmak konusunda Husserl'in yönelimsel metodunu, indirgemesini, özne-nesne korelasyonunu yöntem olarak benimsemektedir. Bu

---

<sup>137</sup> Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Selahattin Hilav (çev.), 2. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, sf.11

<sup>138</sup> Alexandre Kojève, sf.18

<sup>139</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.180

<sup>140</sup> Fredric Jameson, *Hegel Varyasyonları Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, Bülent o. Doğan (çev.), 1. Basım, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, sf.9-13

<sup>141</sup> Kasım Küçükakal, "Edmund Husserl ve Fenomenoloji", E. Yılmaz (ed), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* içinde, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, sf.135

yöntemde nesne daima bir zihnin nesnesidir ve nesneyi tasarlayan zihinden, zihni de yöneldiği nesneden bağımsız olarak ele almak mümkün olmamaktadır. Cassirer'in özne-nesne yarılmasını aşan bağıntı/fonksiyon fikri bu kaynaktan beslenir. Cassirer her bir *Sembolik Form*'un nesne tasarımına Husserl'in Brentano'dan gelen 'yönelimsellik' anlayışı içinde yaklaşacak, nesneyi her tür önbilgiyi paranteze almak (*epokhe*) suretiyle betimlemeye çalışacaktır.<sup>142</sup> Fenomenolojik yöntemde amaç, sezginin her tür doğal tutum dışında tutulup, paranteze alınması suretiyle, bizi bilinç nesnesi ile doğrudan karşı karşıya getirmektir. Husserl'in 'şeylerin kendilerine dönmek' dediği bakış tarzı bu şekilde anlaşılabilir.<sup>143</sup> Özellikle mitik formun inşasında Husserl'in fenomenolojik yöntemi Cassirer'e büyük katkı sağlayacaktır. Bu sayede Cassirer eleştirdiği diğer mit araştırmacılarının miti bilimsel formun, dilsel formun önbilgisi/önyargısı ile incelemeye alarak gözden kaçırdıkları, anlamakta zorlandıkları özünü ortaya koyabilecektir. Bu nedenle Cassirer Husserl'in fenomenolojisine de atıf yapmakta ve yöntemini fenomenolojik yöntem olarak ortaya koymaktadır.<sup>144</sup> Aşağıdaki ifadeleriyle Cassirer, mit araştırmasında fenomenolojik yöntemi nasıl elverişli bir araç olarak kullanabileceğini açıklamaktadır:

Husserl'in fenomenolojisi, zihinsel 'ıyapı formları'nın farklılığını net biçimde kavramak ve formların bütünlüğünü incelemek için, yeni bir yol olarak psikolojik yöntemleri ve soru sorma biçimini aykırı diye nitelendirmiş ve reddetmiştir; bu onun hizmetlerinden biridir. Burada özellikle psişik 'eylemler'in ve bu yöntemlerle ortaya çıkan 'nesnelere'den ayrı oluşu kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Husserl'in 'Mantıksal Araştırmalar'dan 'Saf Fenomenoloji Fikirleri'ne kadar gittiği yolda, onun anladığı şekilde, fenomenolojinin görevinin, bilginin çözülmesi işinde sona ermediği, tersine bu çözümlemede, farklı nesne alanlarının iç yapılarının, onların 'anlamına' geldiği şeye göre ve nesnelere 'gerçekliği'ni hesaba katılmadan araştırıldığı ortaya çıkar. Bunun gibi bir araştırma, mitik 'dünya'yı da bu dünyanın kendine özgü 'mevcudiyetini' de, etnolojik ve sosyal psikolojik deneyimden, tümevarım yoluyla sonuç olarak çıkarmak için değil, bu mevcudu 'indirgeyici' çözümlemeyle kavramak için, kendi çerçevesi içinde ortaya çıkarmalıydı. Gördüğüm kadarıyla, bugüne kadar fenomenoloji ve somut mit araştırması bu yönde bir girişimde bulunmamıştır. Bu araştırmalarda sadece sorunlar oluşsal ve psikolojik yönlü bir bakış açısından ortaya konmuştur.<sup>145</sup>

Böylece açıklığa kavuşmaktadır ki Cassirer'in *Kritik Fenomenolojik Metot* olarak adlandırabileceğimiz, Kant, Hegel ve Husserl'e dayanarak kurduğu yöntemle ele aldığı konu

<sup>142</sup> Kasım Küçükcalp, "Edmund Husserl ve Fenomenoloji", sf.143-144

<sup>143</sup> Kasım Küçükcalp, "Edmund Husserl ve Fenomenoloji", sf.145

<sup>144</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.13

<sup>145</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.30

özelde mit, genelde ise zihnin sembolleştirme fonksiyonudur.<sup>146</sup> O insanı, zihni temel alarak konu edinmektedir ve onu duyudan ve duygudan arındırılmış biçimde ele almak ister. Böylece Cassirer'in mit araştırmasında, mitik tasarım süreci fenomenin özü dikkate alınarak ancak bu fenomenin dışta değil zihinde nesne tasarımının koşulları takip edilerek değerlendirilmesi yapılacaktır.

Sonuç olarak Cassirer, formların çokluğunu zihnin bütünsel faaliyeti içinde ele alan yaklaşımını Hegel'den, her bir forma yaklaşırken o forma ilişkin fenomenin özünü çıkarmaya çalışan yaklaşımını ise Husserl'den almıştır denebilir. Bu nedenle Cassirer mitik düşünme sürecini zihinsel kategoriler olan zaman, mekân ve töz kategorilerini dikkate alarak ve ilkel kabilelerden elde edilen mitik düşünceye ilişkin empirik verilerin bu kategorilerden nasıl bir yasalılıkla geçtiğini belirleyerek yapmaktadır. Cassirer'in Husserl'e atıfla kurduğu bu zihin nesne korelatif ilişkisi bize nesnenin daima bir zihnin nesnesi ve zihnin de yönelimsel olarak daima bir nesneye yönelimle bilinebilir bir durumu ifade ettiğini belirttiğinden, burada hiçbir şey ile ilişki kurmayan askıda bir zihin durumundan söz etmediğimiz gibi, hiçbir zihnin tasarlamadığı aşkın bir nesneden de söz etmemekteyiz. Öyle ise Cassirer'in ve Husserl'in çizdiği zemin, numenal bir ben ve numenal bir şey kabul etsek dahî, onun bilgi sınırlarımız içinde olmadığı bir Kantçı zemindir. Burada Kant, Husserl ve Cassirer ekseninde bir düşünce devamlılığından söz etmemiz mümkündür. Buna göre, bilgi sınırlarımız içinde olan Ben ve nesne ilişkisi birbirinin korelatı olduğu için, birine bakarak diğeri hakkında söz söyleyebileceğimiz bir durum oluşturmaktadır. Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde insanı tanımak için onun kurduğu *Sembolik Formlar*'a bakmak gerektiği ilkesi bu korelasyondan çıkarsanmaktadır. Bu korelasyon sayesinde Ben'in anlamı ile Varlığın anlamı sorunu epistemolojik ve metafizik düzeyde birbirine bağlanmış olmaktadır.

### 2.2.3. Görelî Anlamların Kaynağı: Dilthey ve Einstein

Cassirer'in *Sembolik Formlar*'ının her biri için ayrı yasalılık tespit edebilmesinin epistemolojik bir temeli var mıdır? Bu yasaların çoğulluğu, bilimler için yöntemler çokluğu doğduğunda, ortaya çıkan olası çatışmalarda hakikatin resmi nasıl çıkarılabilir? Bu sorunu çözmek ve epistemolojik yöntem çokluğunu bir sistem halinde birbirine bağlamak fikri sadece Cassirer'i değil, diğer Yeni Kantçı düşünürleri epeyce uğraştırmıştır. Bu konuda kapsamlı bir sistem ortaya koyan Cassirer, Alman felsefe geleneğinin Kant'tan neşet eden bir doğal

---

<sup>146</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf. 29-31, (Cassirer yöntemini Kritik Fenomenolojik Metot olarak isimlendirmemektedir, ancak dipnotlandırdığımız metinde hem Kantçı Kritik felsefeyi hem de Husserl'in fenomenolojik yöntemini biraraya getirerek bir mitik düşünme incelemesi yapacağını belirtmektedir.)

gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımına dayanmaktadır. Kant bu ayırımı doğa yasası ile ahlak yasasını kökten biçimde ayırarak yapmaktadır. Tinsel alan insanı hayvandan ayırır ve doğal alanda nedensellikte bağlı olan insan, tinsel alanda özgürdür. Bu ayırım daha sonraları Dilthey'in kavramsallaştırmasıyla ortaya çıkacak ve Yeni Kantçı düşünürlerce de sahiplenilecek olan Doğa Bilimleri-İnsan Bilimleri ayırımının temelini teşkil eder. Toplumsal hayat (*Vergesellschaftung*) özgürlükte temellenen tinsellikle kurulur.<sup>147</sup> Ancak Kant'ın ilgisi İnsan Bilimleri alanına değil, Ahlak Metafiziğinin temellendirilmesine, yani bütünüyle özgür varlık olan insanın, kendinde vaz ettiği bir ideye göre olması gereken (*sollen*) bakımından davranışını nasıl belirleyeceği konusuna yönelmiştir. Kant, Dilthey için merkezi önem arz eden somut insan ilişkileri, tarihsel gelişme ya da yaşama dünyası (*Erlebnis*) ile ilgilenmemiştir. Bu alanların inşası Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Leopold von Ranke ve Wilhelm Dilthey gibi Alman Tarih Okulu mensuplarına kalmıştır. Bu okul mensuplarından özellikle Wilhelm Dilthey'in Yeni Kantçılarla ilişkisi dikkate değerdir. Dilthey, Alman Tarih Okulu ile Yeni Kantçı Okul arasında bir yerde konumlanır ve Alman Tarih Okulu'nu tin bilimlerini gerektiği biçimde temellendirememekle ve tikel ve yaşantısal olanı epistemolojik düzlemle psikolojik düzlem arasında ilişki kurularak tanımlayamamış olmakla eleştirir.<sup>148</sup> Hamann von Helmholtz, Friedrich Albert Lange, Herman Cohen ve Ernst Cassirer gibi Yeni Kantçılar Dilthey'in pek çok görüşünü paylaşırlar. Bu görüşlerden en temel olanı doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik alanlarının incelenmesini yöntemsel bakımdan ayır tutmak ve tin bilimleri<sup>149</sup> için gerekli temelleri atmaktır.<sup>150</sup> Dilthey 1883'de yayımlanan *Tin Bilimlerine Giriş* adlı eseriyle Tin Bilimleri'nin temelini atan filozof olarak kabul edilir. Dilthey bu eserinde felsefe, tarih, edebiyat gibi tin bilimlerinin arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışmıştır. Bu eserle birlikte tin bilimleri özellikle Alman Felsefesi bağlamında doğa bilimlerinden ayrı bir temelde mütalaa edilmeye başlanmıştır. Yeni Kantçı Okul'un bu ayırımı onayladığını, Cassirer'de ise bu ayırımın sadece Doğa Bilimleri ve İnsan Bilimleri ayırımının değil, mit, din, sanat vb. *Sembolik Formlar*'ın her biri için ayrı ayrı yasalığa sahip olması gerektiği düşüncesine yol açtığını görmekteyiz. Dilthey de *Tin Bilimlerine Giriş* adlı eserinde tarihsel aklın eleştirisini yaptığını söyleyerek kendini Kantçı çizgiye bağlamaktadır.<sup>151</sup>

<sup>147</sup> Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cilt 4, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1972, s.32-34, alıntılan Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 36

<sup>148</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Doğan Özlem (çev), 2. Basım, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012, sf.13

<sup>149</sup> Dilthey'den farklı olarak Yeni Kantçı Okul Tin Bilimleri (Geistwissenschaften) yerine Kültür Bilimleri (Kulturwissenschaften) terimini kullanmayı tercih eder.

<sup>150</sup> Heinrich Rickert, *Grenzen der Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen,1929, s. xviii

<sup>151</sup> Arslan Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2016, sf. 59

Cassirer ve Dilthey, insanın kültür sayesinde doğadan kendine değil, kendinden doğaya bakma aşamasına geçmiş bir varlık olduğu konusunda hemfikirdirler. Dilthey'e göre bilgi doğal süreçlerin değil tarihsel tinselliğin bir ürünüdür. Birey kendini ve evreni bağımsız bir biçimde tastamam (*adequat*) kavrayamaz, çünkü o tarih tarafından belirlenmiştir. Algılayan özne asla Locke'un iddia ettiği gibi '*tabula rasa*' değildir. İnsan kendini de evreni de tarihsel gözlüklerle algılar.<sup>152</sup> Bu alanda seçicilikten, yanlı algılamadan bütünüyle kaçınılamaz.<sup>153</sup> Cassirer de sembolleştirme fonksiyonunu zihinde temellendirerek öze ve kendinde şeye ilişkin tüm iddialardan sıyrılır. Cassirer'in peşinde olduğu şey 'insan dünyası'dır. Tinsel olanı temel, doğal olanı ikincil ve tinsel olanın gözlükleriyle kavrama düşüncesi bakımından da Cassirer ve Dilthey ortaklardır. Belirttiğimiz gibi Cassirer'in Varlık kavrayışı da özne merkezlidir ve bilen öznenin ilk karşılaştığı dünya doğal dünya değil semboller dünyasıdır. O doğal dünyayı da bir semboller evreninden ve onun sayesinde kavrar.<sup>154</sup> Cassirer bu durumun bireyin kişisel tarihinde çocuğun dilsel sembolleri kurmaya başladığı anda nesnelere idrak etmeye, adeta yakalamaya başladığını ifade eder.<sup>155</sup> Düşünce tarihinde ise Antikite'de Yunan mitolojisinden, İonya Doğa felsefesine ve nihayet Sokrates'e gelen çizgi, yani mitin kozmolojiye, kozmolojinin ise antropolojiye dönüşme süreci Cassirer için insanın kendinden yola çıkarak evreni kavradığını idrak ettiği noktaya varır.<sup>156</sup> Cassirer bu varış noktasını insanı doğadan değil, kendi edimlerinden yola çıkarak anlamak gerektiğinin idrak edilişi şeklinde yorumlamaktadır. İnsan kültürün içine doğar, doğa ile ilişkisi ikincildir. İlk ve temel olan kültür içinde özneler arası zemindeki insan ilişkisidir. Cassirer perspektifinden doğa ise bizim kültür dünyası temelini üstüne attığımız bir dizi sembolik tanımdır. Bu anlayış Cassirer'i Dilthey'e bağlamaktadır. Cassirer Kantçı ve Diltheyci bir yaklaşımla, doğa kavramını bizim kurduğumuzu, bunu da duyu verilerinin içine kendimizi/kültürde biçimlenmiş formumuzu yerleştirerek yaptığımızı söylemektedir. Aynı şekilde birincil olan kültür dünyasını da bir dizi sembol ile biz inşa ederiz. Cassirerci bir ufukla dünya bir semboller dünyasıdır. İnsan varlığı doğrudan değil, kendi yarattığı söz konusu semboller dünyasının içinden kavrar.<sup>157</sup> Bu da aslında Varlıkla etkileşim halindeki Ben'i kavradığı anlamına gelir. Bu kavramın aracı semboldür. Ancak Cassirer nesnel hakikati, zihnin kendi eylem formu ile kurduğu bir şey olarak kabul ettiğinden, onun tarihsel bilgi anlayışı Dilthey'inkinden farklıdır. Dilthey'e göre bilginin tarihselliği aynı zamanda

<sup>152</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.41

<sup>153</sup> Şerif Mardin, *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1976, sf.32

<sup>154</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.34-37

<sup>155</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.41

<sup>156</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.17

<sup>157</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf. 179

öznenin tarih tarafından belirlenmişliği anlamına da gelir ve bu nedenle o bireyin gerçekliği tam olarak göremeyeceğini düşünmektedir. Dilthey tarihsel bilgiyi yanlı algılamadan azade görmez.<sup>158</sup> Cassirer ise Kantçı anlamda bir nesnellik ve evrensellik peşindedir.<sup>159</sup> Ancak Cassirer'in aradığı nesnellik numenal anlamda bir kendinde şey durumunu ifade etmez. Cassirer Kantçı yasağa dikkat eder ve numen alanından hiç söz etmez, onun ilgisi bütünüyle fenomenal alanın betimlenmesi üzerinedir ki *Sembolik Formlar* bu betimlemenin anahtarlarıdır. Cassirer'e göre soyut kabullerden hareket etmek yerine bilfiil mevcut zihinsel yaşamdan hareket edilirse görüntü ve fikir arasındaki dualite ortadan kalkar. Zihnin nesne tasarımını sembol oluşturma olarak tasarladığınızda, sembolle nesne arasında bir özdeşlikten söz etmeniz mümkün hale gelmektedir. Nesne zihnin nesnesidir, onun tasarımıdır. Böylece insanın yaşantı dünyası bir bütün olarak semboller evreninden oluşur. Her bir *Sembolik Form*'un nesne tasarım yasalılığı bir evrensellik ifade eder. Sembolik evreni oluşturan öğeler mit, din, dil, sanat, tarih, bilim gibi formlardır. Kültürlerin farklılığı *Sembolik Formlar*'ın yasalılığında bir farklılık oluşturmaz. Evrenselliği sağlayan da bu ortak yasalılık durumudur. Nitekim Cassirer dilsel veya mitik düşünce formunda yasalılığı tespit ederken pek çok farklı kültüre ait dil ve mitem örnekler verir ve hepsi için söz konusu *Sembolik Formun* yasalılığını aynı biçimde belirler. Cassirer'e göre kültür, zihinsel fonksiyonların bir sonucudur ve nesnellik ya da evrensellik sonuca bakarak değil, kaynağa yani zihnin fonksiyonlarına bakarak belirlenebilir. Zihin ise belirli bir form için dünyanın her yerinde her zaman diliminde aynı yasalılığı takip edecektir. Bu yasalılık Cassirer'in bilim mantığı, mit mantığı vb. mantıklar vazetme nedenidir. Öyle ise Cassirer'in Dilthey'le ortaklaştığı 'kültürde görelilik' nerden kaynaklanır? Cassirer'e göre bu durum *Sembolik Formlar*'ın gerek bireyde gerekse toplumda sürekli bir savaş halinde olmasından kaynaklanmaktadır. Cassirer din, dil ve miti kültürü muhafaza eden/tekrar eden güçler, sanat, bilim ve felsefeyi ise yenileyen güçler olarak konumlar. Her bir *Sembolik Form* kendi alanını genişletmeye ve tüm dünyayı kendi yasalılığı ile anlamlandırmaya çalışır. Bu çatışma insan dünyasının muhafazası için dengesini bir yöne doğru kaybetmemesi gereken sonsuz bir çatışmadır.<sup>160</sup> Bu Cassirer'de aynı olguya yönelen farklı formların farklı anlamlara erişmesi, yani mite göre, bilime göre, sanata göre vb. anlamların oluşması demektir. Dolayısıyla 'görelilik' mefhumu açısından Dilthey ve Cassirer arasında bir farklılık görünmektedir. Dilthey ise göreliliği daha geniş bir zeminde tasarlar. Dilthey yaşamı doğal yaşam (*natürliches Leben*) ve tinsel yaşam (*geistiges Leben*) olarak ayırır ve tarihsel dünyada insanı anlamının yolunun hayatı sonsuz zenginliği içinde anlamak

<sup>158</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.41

<sup>159</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf. 37-42

<sup>160</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, sf.180

(*Verstehen*) olduğunu belirtir ve kendi felsefesini hayat (*Erleben*) felsefesi olarak tanımlar. Yaşantı dünyası ‘anlama’(*Verstehen*) merkezlidir. Tinsel yaşamın öznel arası zeminde gerçekleşme alanı tarihtir ve tarih doğa bilimlerinin yöntemleriyle incelenemez, doğa bilimleri doğal olguları açıklar (*Erklaeren*) oysa tarihi ve onda yaşayan insanı anlamak (*Verstehen*) gerekir. Bunun nedeni insan hayatının salt empirik bir olgu olmayıp onun tinsel dünyası gözardı edilerek, değerler hesaba katılmadan anlaşılamayacak olmasıdır. Doğa bilimlerinin yöntemleri ile toplumsal alan anlaşılabilir. Her anlama bir yeniden üretimdir ve anlayanın kendi iç deneyiminden ve yaşantısından kaynaklanır.<sup>161</sup> Bu da kültüre, tarihe, hatta incelenen yazılı bir metinse metni kaleme alan yazarın bireysel psikolojisine dek uzanan bir göreliliği ifade eder. Bu Dilthey’in yöntem olarak niçin hermeneutik yöntemi kullanmayı teklif ettiğini de açıklamaktadır, zira kültürel olgular bu kadar tikelleştiğinde en elverişli yöntem hermeneutik yöntem olmaktadır.<sup>162</sup> Dilthey’in tesis etmeye çalıştığı tin/kültür bilimleri ise değerleri, toplumun bunlara göre oluşumunu inceler. Cassirer’in *Sembolik Formlar Felsefesi* her bir *Sembolik Form*’un kavranılması için ayrı bir yasalılık takip ederken Dilthey’i takip eder. Ancak Cassirer bu ayrımı sadece tarih bilimleri ve doğa bilimleri ile sınırlamaz, din, mit, sanat vb. tüm zihin ve kültür etkinlikleri için de genişletir, böylece ‘yaşantı’ (*Erlebnis*) Cassirer felsefesiyle tüm farklılıkları ve kendine özgü, ‘görelî’ yasalarıyla ele alınmış olacaktır. Ancak Cassirer Dilthey’den farklı olarak genelde ‘yaşantı’nın özelden ise ‘yabancı Ben’in hiçbir doğrudan çıkarımlaya da refleksiyonla bilinmeyeceği kanaatindedir, ona göre refleksiyonun konusu bilmenin kök saldıği yaşantı tabakasını ortaya koymak değil onu salt teorik olarak yorumlamaktır. Teori burada bir kesinlik ortaya koyabileceğini düşünürse bu onun akılcı cüretkârlığı ve kibirliliği olacaktır. Üretilen şey yaşantının kendisi değil ancak ona ilişkin bir fantezi olmaktan, başka öznel konular hakkında yapılan açıklamalar ise yanılısma olmaktan öteye geçemeyecektir.<sup>163</sup> Yaşantı, Cassirer’e göre, saf ifade fonksiyonu olması bakımından evrensel, mitik-öncesi, mantık- öncesi ve estetik seyir öncesi bir kesinlik ve ‘hakikat’e sahiptir. Teorinin ipleriyle sıkıca bağlantıkça elimizden akıp giden bir mâhiyet arz eder. Burada Cassirer’in Dilthey’e dış dünyanın ve yabancı Ben’in varlığı hususunda fazlaca pozitivist bir konumda olma eleştirisi getirdiğini görmekteyiz.<sup>164</sup> Başka öznel gerçeğini hiçbir zaman direkt olarak ‘fark etmeyip’ sadece ‘çeviri’ vasıtasıyla konumlayabiliriz. Bu durum yabancı Ben’in kendinde olarak ulaşılamaz oluşudur. Bu da bizi mantıksal bir konuma taşır. Ancak Cassirer yaşantının mit öncesi, mantık öncesi, estetik seyir öncesi ‘hakikati’ni

<sup>161</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Sf.38

<sup>162</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Sf. 42

<sup>163</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*, sf. 119

<sup>164</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*, sf. 120

vurgular ve mantıksal çıkarımın bize yabancı Ben'in varlığına inanışın, ışık fotonlarının parçacık-dalga ikili yapıda oluşuna inanışa eşitlediğini hatta bu durumda ışık fotonlarının varlığına ve mahiyetine ilişkin elimizde bulunan kanıtların daha güçlü olacağını söyler.<sup>165</sup> Cassirer 'içteki' ve 'dıştaki'ni ayıran Diltheyci ayrımı<sup>166</sup> bir yana bırakır ve onun yönteminden başka bir yöntem izler. O saf ifade durumu olan yaşantıyı anlamının ancak fenomenolojik yöntemle olabileceğini ileri sürer.<sup>167</sup> Cassirer'e göre 'yaşantı'yı ortaya çıkaracak olan fenomenolojik analiz, hangi mantıkî sürecin yahut estetik yansıtmanın fiziksel olanı psişik hale getirdiğini sorgulamaz, sadece algıyı tamamen saf ifadenin öne çıktığı ve bundan ötürü içteki ile dıştağının birlik içinde olduğı bir noktaya kadar geriye doğru izler. Fenomenolojik analiz yaşantıyı 'kendini başkasına devrederek' izahtan kurtarır, tasvirin dünyası saf anlamın dünyasına gitgide daha çok yaklaşır.<sup>168</sup>

Cassirer'de görelilikten söz ettiğimizde Dilthey dışında zikretmemiz gereken bir diğeri isim Einstein'dır. Einstein'e göre

Bilim, duyu deneyimizin kaotik türlü çeşitliliğini, düşüncenin birlik ve bütünlüğü olan mantıksal tek biçimli ve düzenli bir sistemiyle uygun hale getirme, uygunluk içine sokma girişimidir. Böyle bir sistemde tek tek deneylerin eşgüdüm sonucunda kuramsal yapıyla birebir ve inandırıcı bir bağlantı içinde olması ve bağdaşması gerekir. Duyu deneyleri verili maddesel içerik ve özelliklere ilişkindirler. Ancak onları yorumlayacak olan kuram insan yapısıdır.<sup>169</sup>(...) Görelilik kuramı, çağın dönüm noktasında varolmuş olan fiziğin temeli konusunu mantıksal ekonomiye göre geliştirme çabalarından doğup ortaya çıktı. Özel ya da sınırlandırılmış diye adlandırılan görelilik kuramı, Maxwell denklemlerinin (ve bununla birlikte ışığın boş uzayda yayılma yasasının), Lorentz dönüşümlerine aktarılıp geçirildiklerinde, aynı formun denklemlerine çevrilmiş ya da döndürülmüş olması olgusu üzerinde temellendirilmiştir. (...) Sınırlandırılmış görelilik kuramının içeriği buna göre tek bir cümleyle özetlenebilir: Bütün doğa yasaları, Lorentz dönüşümleriyle ilişkileri içinde, eşdönüşür (kovaryant) oldukları koşuluna bağlanmalıdırlar. Buradan iki farklı ve uzak mesafedeki olayın eşzamanlılığının değişmez bir kavram olmadığı ile katı cisimlerin boyutları ve saatlerin hızının onların devinim durumuna bağlı olduğu sonucu çıkarılır.<sup>170</sup>

<sup>165</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*, sf. 122

<sup>166</sup> Arslan Topakkaya, sf.86-87

<sup>167</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*, sf. 123

<sup>168</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*, sf. 124

<sup>169</sup> Albert Einstein, "Kuramsal Fiziğin Temelleri", Science Dergisi'nden alınmıştır, Washington, D. C. Mayıs 24, 1940, Nejat Bozkurt (ed.), Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3 içinde, 2. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2011, sf. 508

<sup>170</sup> Albert Einstein, "Kuramsal Fiziğin Temelleri", Science Dergisi'nden alınmıştır, Washington, D. C. Mayıs 24, 1940, Nejat Bozkurt (ed.), Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3 içinde, sf. 520

Cassirer'in inceleme alanında bulunan mekân ve zaman, Newton fiziğinin mutlak mekân ve zamanından farklı olarak Öklid Geometrisi'ni referans almaz, bilakis o aynı yetkinliğe sahip çoklu geometrilerin ortaya çıkışından hareketle görelî ve çoklu referans sistemleri kurmak ister. Cassirer Kant'ın 'Kopernik Devrimi' dediği kategorilerin dış dünyadan insan zihnine taşınması olgusunun, Einstein'ın *Rölativite Teorisi*'yle ve bu sisteme matematiksel temel sunan Lorentz dönüşüm ilkeleriyle yeniden yaşandığı kanaatini taşır.<sup>171</sup> Bu dönüşümle mekân, zaman ve nesne kavramları Kant zamanında olduğundan çok daha fazla zihne taşınmış, Klasik Mekanik'ten Modern Fiziğe ve Kuantum Mekanik'i'ne geçişte 'düşünce deneyi', 'teorik parçacık' vb. kavramlarla zihne temelli yerleşmiştir. *Rölativite Teorisi*'nin farklı referans sistemlerindeki mekân ve zaman algısının ve sistemin hareketine bağlı biçimlenen nesne tasarımının değişmesi anlayışı sayesinde nesne önce geometrik ve mekanik bir şey olarak kurulmuş, ardından değişken ve görelî algı zemininden bütünüyle ayrılmıştır. Bu yapı ile yeni bir dünya resmi çizen fizik, yeni bir epistemolojik ve metafizik zemine ihtiyaç duymaktadır. Cassirer bu çoklu sisteme *Sembolik Formlar* gibi çoklu bir felsefî temel sunma çabasıdır. Bu çok sistemli çerçeve fizikte Einstein tarafından kurulurken şu şekilde açıklanmaktadır:

Özel rölativite teorisi, öncelikle doğa yasalarının formüle edilmişinde, belirli yetkinlikteki bir K ilişki sistemiyle görelî olarak aynı biçimde ve doğrusal olarak hareket eden K' sistemindeki ilişki cismini aynı değerde görmekle sınırlanınca, genel rölativite teorisi, bu önermeyi hareket durumu söz konusu olan K ve K' sistemlerindeki ilişki cisimlerinin doğa tasviri için aynı değerde geçerli olması iddiasına doğru genişletir.<sup>172</sup>

Bu nedenle Cassirer'in içinde bulunduğu zamanda ortaya çıkmış olan Einstein sonrası fizik kavramları, ona her bir form için ayrı ayrı yasalılık tasarlayabileceği, çoklu mekân-zaman-nesne tasarımı olanağını vermektedir. Bu sayede Cassirer Dilthey'in yapmaya çalıştığı epistemolojik çoğulluğu gerçekleştirebileceği, Kantçı kritikte yaptığı gibi 'genişletebileceği' teorik bir zemin bulmuş olur. Kritik felsefe Kant'ta nasıl Newton fiziğinin temellerini tespit edecek bir metafizik ve epistemolojik çerçeve kurma amacına matufsa, aynı felsefî yaklaşım Cassirer'de Einstein'ın *Rölativite Teorisi*'nin temellerini tespit edecek bir metafizik ve epistemolojik çerçeve kurmayı amaçlar. Sembol kavramının her biri ayrı yasalılığa sahip çoklu formlar için düzenlenişini anlamak için sadece Dilthey'in tin ve doğa bilimlerine ilişkin ayırımını dikkate almamız yetmez, aynı zamanda Einstein'ın çoklu mekân-zaman-nesne sistemini de anlamamız gerekir. Nitekim Cassirer *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefî İnceleme (Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity/Substanzbegriff und*

<sup>171</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefî İnceleme*, sf.41

<sup>172</sup> Albert Einstein, *Über spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, Lpz.1916, sf.9, 18, 42, alıntılardan Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefî İnceleme*, sf.43

*Funktionsbegriff Zur Einstein'schen Relativitätstheorie*) adlı eserinde nesneyi zihnin bir fonksiyonu olarak tanımlamanın Einstein'ın *Rölativite Teorisi* temelinde açıklamasını sunmaktadır.<sup>173</sup> Bu yeni fiziğin nesnesi, mutlak zaman ve mekân kavramlarına itiraz eder. Bu ekseninde yeniden yapılanan bilgi teorisi ise buradan yola çıkarak bize nesne denen şeyin sabit ve verili olmadığı bilakis bilme esnasındaki duruşa göre, referans alınan zaman ve mekâna göre belirlendiğini tespit eder. Bu durum rölativite ekseninde farklı nesne sınıflama sistemlerini doğurur.

Her bilim, eşbiçimli verili olanlar yığınınından, kendine özgü belli form kavramları vasıtasıyla kendi nesnesini seçip ayırarak ona sahip olmaktadır. Yani özel bilgi alanlarının her birinin içeriği, bilginin hareket noktası olan karakteristik yargı ve soru biçimi vasıtasıyla belirlenir. Bu soru biçimlerinde öncelikle bilimleri birbirinden ayırma yolu olan özel alan aksiyomları mevcuttur. (...) Bu nesnelliğin anlamı, doğal dünya tablosunu, duyuşsal algı objelerinin ve nesnelerinin gerçekliği olarak görme fikriyle hiçbir şekilde örtüşmez.<sup>174</sup>

Bu yeni durumda nesne fonksiyonel biçimde ilgili bilimin çerçevesinde sembolik olarak tasarlanır. Bu nedenle matematiğin nesnesi, mekaniğin nesnesi, fiziğin nesnesi birbirinden farklılık arz eder. Fiziğin kütle, kuvvet, esir, elektromanyetik alan ya da potansiyel gibi kavramları böyle sembolik fonksiyonel nesne tasarımlarına örnektir. Bu kavramlar algı içerikleriyle hiçbir bağlantı taşımazlar, bu nedenle burada kavramın sembole eşitlendiği bir durum söz konusudur. Biz burada bir duyum içeriğini zihinde yeniden üretmekle kalmayız, bilakis duyumlanabilir olanı ölçülebilir olana zorlamaya yönelik teorik ve kurgusal tasarımlara girişiriz. Bunu ilgili olguyu belli bir sembolik sistemin içine yerleştirmek ve onu bağlı olduğu ilkeler, hipotezler, aksiyomlar sistemine bağlantılandırmak için yaparız. Bu meyanda fizikçinin gerçekliği nicelik, nitelik, ölçü ve bağıntı bakımından fonksiyonel karşılıklıkları ve bağımlılıkları içerir, var olan şeylere değil, soyut düşünce sembollerine bağlı bir cisim tasarımı ortaya koyar ve doğrudan algıya karşıt, kimi zaman onu 'düzeltmeye' yönelik durumdadır. Böylece *Rölativite Teorisi* ile realizmin zaman, mekân ve nesne tasarımları ortadan kaldırılır.<sup>175</sup> Rölativitede her objektif ölçmeye onun özel şartlarını içine alan bir ölçme cetveli eklenmesi gerekmektedir. Bu olgu modern fizikten genel bilgi teorisine taşındığında karşımıza her bir dil, mit, bilgi, sanat vb her form türü için belirlenmiş özel bir ölçme cetveli olan *Sembolik Formlar Sistemi* çıkmaktadır.

<sup>173</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, Milay Köktürk (çev), 2. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2016, sf.11-33

<sup>174</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.17-18

<sup>175</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.19

Cassirer'in Einstein'ın teorisine dayalı Varlık anlayışı, onun mantık anlayışını da belirlemiştir. Cassirer antik mantığın tamamen özne ile yüklem ilişkisinden kurulu ve sabit, karakteristik, işaretle verili mahiyetinin de antik Varlık tasavvuruna bağlı olduğunu ve mutlak karakteristik belirtileri mutlak tözlerde yakalamaya çalıştığını belirtir. Buna karşılık modern mantık kendi gelişim süreci içerisinde salt bir formlar ve ilişki öğretisi halinde şekillenmiş ve töz idealinden yavaş yavaş vazgeçmiştir. Modern mantığa göre, düşünülen içeriğin kesinlik imkânı formların yasalılığında temellenir. Formlar ise düşünme unsurlarının görelî bağıntılarının ve görelî konumlanışlarının farklı niteliklerini ve mümkünlüklerini içermek zorundadır.<sup>176</sup> Bu anlayış Cassirer'in teorik düşünce mantığı, mit mantığı vb. ayrı ayrı mantıklar tesis etmesi için bir gerekçe sunmaktadır. Bizim mit mantığı içinde zaman, mekân, sayı ve töz kavrayışını, nedenselliği ele alış tarzımız teorik düşüncenin mantığından farklı bir yasalılığa sahiptir. Bu her bir formun görelî bağıntıları ve görelî konumlanışlarıyla ilgili bir farklılıktır ve her birinin kendine has niteliklerini ve mümkünlüklerini içermeye gayesine matuf olarak zihin tarafından biçimlendirilir. Böylece formlara bağlı çoklu mantıklar kurulacak ve bu mantıklar ilgili buldukları formun içinden anlam ve değerin belirlenmesine yardım eden birer elverişli alet olacaklardır. Bu durum Cassirer tarafından 'bugüne kadarki mantıksal değişmezlerin hep tek anlamlı ve sabitleşmiş şekilde söz konusu edilen değer sistemlerinin tümüyle akıp gitmek zorunda olduğu' biçiminde yorumlanmaktadır.

Cassirer Einstein fiziğinin çok mekân-zaman'lı ve çoklu nesne tasarımı bir sistem olarak inşa ederken geriye dönerek Leibniz'in mekaniğinden ve nesne tasarımından da yararlanır. Leibniz'in 'gözlemin çerçevesinden ilkesel olarak ayrılıp giden şeylerin hepsinin, fiziksel anlamda 'varlık'a sahip olmadıkları ilkesi'nden hareket ettiğini belirtir ve şu sonuca varır: gözlemlenebilir bir değişim noktası olmadığında hiçbir şeyin değişim noktası olmaz. Cassirer bu Leibnizci ilke ile Einstein'ın görelilik ilkesini mezceder ve kendi teorisinin soyut ve epistemolojik kabullerini oluşturur. Bu durumda Cassirer bilgi teorisi içinden bakar ve rölativiteye temel teşkil eden, sistemleri birbirinden ayıran unsurun formel bir temel ilkeye dayanması gerektiği sonucuna varır.<sup>177</sup> Öyleyse kritik felsefenin göreceği şey salt bir sistemin değil tüm sistemlerin içsel yasalılığı, birbirleriyle ilişkileri ve birini diğerine indirgeyemeyeceğimiz değerleridir. Bu noktadan bakınca Cassirer'in fizik açısından baktığında gördüğü 'doğa sistemi' yahut felsefi açıdan baktığında gördüğü Varlık, zihnin belirlenmiş ilişkilerden hareketle yürürlüğe soktuğu 'mümkün' ilişkiler toplamıdır.<sup>178</sup> Cisimler

<sup>176</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.62

<sup>177</sup> Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902, sf.247 ff, alıntılardan Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf. 47

<sup>178</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.50

ilişkisel örüntülerdir. Örneğin kırmızı duyumlaması cıva sülfürün yansıttığı ışığı gören normal gözün tepkisidir, renk körü bir kişinin bu cismi kurşuni olarak görmesi o gözün ilişkiselliği içindeki doğru tepkidir. Bu durumlama kendinde şey olarak ele alınıp diğerinden daha doğru olarak tespit edilemez.<sup>179</sup> Cassirer'e göre biz zamanın, mekânın, cismin neliğinden söz ettiğimizde mutlaktan değil salt düşünsel bir zeminden söz etmekteyiz ve bu durum dogmatik anlamda her tür metafizik arayışını boşa çıkarmakta, her seferinde temel arayışının gelebildiği nihaî nokta insan zihni olmaktadır. Cassirer bu kanaate varışını şöyle ifade etmektedir:

Bu noktada genel rölativite teorisi, kendi itici gücünü, fiziksel nitelikli kılı kırk yarıcı düşüncelerden olduğu gibi, bilgi teorisi nitelikli ayrıntılı düşüncelerden alan düşünsel bir hareketin çıkarımsal ve mantıklı sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>180</sup>

Belirtmemiz gerekir ki Cassirer'in amacı Einstein'ın rölativitede ve Lorentz'in dönüşümlerinde ileri sürdüğü yargıların tümünün deneyim maddesi bakımından değil, mantıksal formu bakımından, fiziksel değil, genel sistematik değeri itibariyle temellendiğini gösterebilmektir. Buradan yola çıkarak, Cassirer'in zaman, mekân ve cisme temel olarak insan zihnini gördüğü fikrini de dikkate alarak Cassirer sistemi içinden baktığımızda nesneye ilişkin anlamın gönderiminin zihinden daha ötede bir yerde aranamayacağı sonucuna varmamızı sağlar. Söz konusu zaman, mekân ve nesne tasarımı çoklu sistemlerde gerçekleşeceğinden Cassirer karşımıza *Sembolik Formlar* sistemi içinde farklı bilimlerin, etiğin, estetiğin, mitin ve dinin farklı zaman, mekân ve nesne tasarımlarını, her biri eşit değerde referans sistemleri olarak içeride bunların tasarımcısı olarak Ben'i, dışarıda ise bu tasarımların sonucu olarak Varlık evrenini özne ve nesne ayırımında ortaya çıkaracaktır. Farklı nesne tasarımları, nesne sınıfları ve sistemleri düşünme açısından zihnin bakış noktasına, sistemin iç yasalılığına göre değişecektir. Cassirer bu konuda bize matematiğin, mekaniğin ve fiziğin aynı sembole gönderim yapsalar dahî, nesne tasarımlarının yasalılığı ve nesnenin kuruluş formu bakımından farklı anlamlara geldiğini bir analogi olarak sunacaktır. Bunların tümü nesnenin anlamını ortaya çıkararak referans sistemleridir, görelilik gereği mutlak bir referans sistemi olmadığından nesnenin anlamı üzerine yapılacak tartışma daima seçilen referans sistemine göre olmalıdır. Her bir sistemin yasalılığı içinde tasarlanmış nesne aynı değerde doğruluktan pay alır, zira elimizde olguyu açıklama çerçevesi olarak elverişlilik ve uygunluk dışında doğrulama ya da yanlışlama yapacak bir mutlak referans yoktur. Şu durumda mitik dünya resmi bilimsel yahut sanatsal dünya resminden daha az doğru veya daha

<sup>179</sup> Hermann Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, 2. Aufl. Hamburg und Leipzig 1896, sf. 388 ff, alıntılan Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.60-61

<sup>180</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.14

az değerli olmayacak, tümünün anlamı sadece insan zihninin tasarımlarına gönderimde bulunacaktır. Formların tasarımında Cassirer'in yararlandığı temel kaynakları değerlendirdikten sonra, bir sonraki alt bölümde *Sembolik Formlar Sistemi*'nin iç yapısına, sistematığına ve sembolleştirme fonksiyonunun her bir form için nasıl teşekkül ettiğine ilişkin bir açıklamada bulunacak ve Cassirer'in bu yolla nasıl bir dünya resmi çizdiğine ve bu resmin bütünündeki anlam(lar)a dikkati çekmeye çalışacağız.

### 2.3. Sembolik Formların Teşekkülü ve Sistematiği

Ernst Cassirer, *Sembolik Form* kavramıyla belirli ve karşıt eğilimli unsurlar barındıran, zihinsel kavrayış ve şekil verme yollarını anlatmaktadır. Sembolik ifade en geniş anlamıyla, zihnin duysal 'işaretler' ve 'semboller' barındıran bir ifade formu olup, bütün mümkün kullanımlarında, onu kendi içinde bütünleşmiş kılan bir ilke bulunmaktadır. Sembol kavramı Cassirer'de, tıpkı kritik felsefe söz konusu olduğunda yaptığı gibi 'genişletilmiş' bir kavramdır. 1. Bölüm'de belirttiğimiz gibi Ernst Cassirer'e göre bir işaret (*signal*), olmanın (*l'étant/being*) fizik âlemin bir parçasıdır; bir sembol, anlamın (*signification/ meaning*) insanî âlemin bir parçasıdır.<sup>181</sup> Cassirer sembolü bir çatı kavram olarak kurmakta ve onu zihinsel formların ve kültürdeki insan etkinliklerinin tümünü kuşatacak biçimde genişletmektedir. Cassirer sisteminden bakıldığında, sembolü oluşturan bir yasalılık ararız, zira Cassirer için bir şeyin neliğini soruşturmak aslında onun yasalılığını soruşturmak demektir. Bu soruşturma Kant'ın üç kritiğinden yola çıkarak yapılabilir. Cassirer'in diğer sembol araştırmacılarından farkı, onun sadece sembolün herhangi bir özel etkinlikte; sanatta, mitte, dilde ifade ettiği anlamı ve başardığı şeyi değil; tersine bütün olarak sanatın, mitin, dilin, özünde sembolik şekillendirme denen zihnin genel karakteristiğini araştırmakta oluşudur.<sup>182</sup> Bu da onun sembol kavramını Kantçı düşünce içinde bütünsel bir soruşturmaya, sistematik bir analize tâbî tuttuğu anlamına gelmektedir. Cassirer sembolden her söz ettiğinde, bir zihinsel anlam içeriğini, somut bir duysal işarete bağlayan ve içeriği bu işarete içsel olarak veren zihin enerjisi anlaşılmalıdır. Onun sembol kavramı içeriği ve dışarıyı, zihni ve duyuyu, tını ve bedeni, insanı ve dünyayı birbirine açan/gönderen/bağlayan bir anahtar durumundadır. Sembolün bu genel bağlayıcı niteliği içinde dil, mitik-dini dünya tasarımı, sanat, bilim herbiri kendine özgü bir *Sembolik Form* olarak belirlemekte ve her biri iç ve dış, insan ve dünya arası bağ kurmanın farklı tarzları ve insan dünyasını kuran farklı fonksiyonlar olarak ortaya koyulmaktadır.

<sup>181</sup> Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi-İnsan Üstüne Bir Deneme*, Necla Arat (çev.), 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2005, sf. 40-46 veya Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1956, sf.50-62

<sup>182</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, Milay Köktürk (çev.), 1. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2011, sf. 156-157

Çünkü bunların tümü, bilincin dışarıdan etki almakla yetinmeyip, bu etkiyi serbest bir ifade etkinliğiyle birleştirmesi ve ona nüfuz etmesi durumunu ifade ederler. Ürettiğimiz işaret ve imgelerin dünyası, eşyanın nesnel gerçekliği olarak adlandırılan şeye, bir gönderimsel ilişki içinde ama karşıt olarak bulunur ve nesnel gerçeklik karşısında aslı güç ve bağımsız bir mevcudiyet olarak kendi yerini belirler.<sup>183</sup>

Cassirer kavramdan sembole giden süreci nasıl takip etmektedir? Bunun için felsefe tarihinde kavramların teşekkül sürecindeki gönderimlerine bakmak gerekmektedir. Bu tarihsel süreçte özne ile nesne arasında salınıp duran zihinsel hareket önce objektif ve değişmez bir kavramda kayda geçirilir. Daha sonra bu değişmezin konumlanışındaki kurgusal unsur anlaşılır ve kavramın sınırlılığının bilincine varılır. Bunun nedeni değişmez sanılan kavramların deneyimde yer almadan önce düşünülmüş ve aranmış olduklarının anlaşılmasıdır. Kavramın gönderimleri tarih boyu değişse de ona ilişkin bir şey daima aynı kalır ki bu da onun işlevi/fonksiyonu olarak belirlenebilir.<sup>184</sup> Cassirer bu konuda Demokritos'tan modern fiziğe atom kavramının değişimini örnek gösterir. Burada atomun madde için bir ölçü birimi olması fonksiyonu sabit kalmış, ancak bilimde atom adıyla anılan bu sembolün anlamı bilim tarihi boyunca şekilden şekle girmiştir. Bu durum Cassirer için aynı zamanda kavram-sembol yakınlığının da bir göstergesidir. İster dilde ister bilimde kullanılmış olsun bir kavram, tarihsel sürecinde farklı ve ucu açık gönderimlere sahiptir ve tanımlanmış ve kapatılmış bir parantezi değil, bilakis ucu açık, farklı deneyimlere, tarihsel arka plana, kültürel kodlara ilişkin pek çok yükü beraber gelen keşfe açık, sınırlanamayan anlamlara sahiptir. Kavramın özü, duyuda var olanın içerdiği şeyin ele geçirildiği ve tanımlanıp kapatılan bir paranteze benzediği klasik kavram anlayışı Cassirer'de değişmiş, sembolün sınırlı-sınırsız mahiyetine evrilmiştir. Deneyimle kavram arasındaki salınım sınırsız anlama olanaklıdır. Böylece düşünme anlık seçilmiş referans noktasını tekrar tekrar değiştirir.<sup>185</sup> Sembol, fonksiyonu itibarıyla sınırlı, anlamları itibarıyla sınırsız bir mahiyettedir ve insan evrenini biteviye genişleten de sembolün bu mahiyetidir. Sembol kavramının mahiyetini açıklığa kavuşturduktan sonra her bir form içinde kavramın teşekkülüne bir göz atmamız yerinde olacaktır.

*Sembolik Formlar Felsefesi* 'Dil' formu ile başlar. Dil diğer formlara önceldir. Bunun nedeni, onun *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de de açıkladığı biçimde, insanın çocukluk evresinde ilk ve temel olarak kurduğu formun dil olmasıdır. Cassirer, dil formunda kelime oluşturma

<sup>183</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.158

<sup>184</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.22

<sup>185</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.30-31

sürecinin nasıl bir form teşekkülü olduğunu Humboldt'tan yardım alarak incelemektedir. Humboldt'a göre kelime, asla nesnenin ifadesi değildir; bilakis o nesneye karşılık olarak ruhta verilen cevabın, üretilen imgenin ifadesidir. Burada ses, insan ve nesne arasına girmektedir, bu dilin de insanı etkileyen iç ve dış doğa arasına girdiği anlamına gelmektedir. İnsan nesnelerin dünyasını kendi içine almak ve onu yeniden işlemek için kendi etrafını seslerden oluşan bir sembolik dünya ile çevreler. Bu meyanda dil insanın kendinden dışarı doğru çıkarak dünya ile temas etmesini sağlayan bir *Sembolik Form* dünyasıdır. Dil bizim etkisine maruz kaldığımız dünyaya verdiğimiz, bekletilmiş, işlenmiş, rasyonel ve irrasyonel unsurları beraberce içeren, böylece hem bizi hem dünyayı tüm çelişkileriyle kavrayan bir cevaptır. İnsan dünyaya dille yerleşir, bu yüzden bir dilden başka bir dile geçiş, dünyayı başka türlü bir kavrayışa geçiş anlamına gelmektedir.<sup>186</sup> Dile ilişkin söylediklerimiz mitik, dini, sanatsal dünya hakkında da geçerlidir. Onlar da insan zihninin ürettiği *Sembolik Formlar*'dır, nesne ile aramızda bulunurlarken olumsuz anlamda nesneyi bizden uzaklaştırmazlar. Bilakis şeyi nesne haline getirenler, kavranabilir kılanlar onlardır. Onlar varoluşa muhatap oluşumuzun tarzlarıdır. Bunu şöyle izah edebiliriz: Cassirer'e göre insan bilinci Herakleitos'un ifade ettiği oluş/akış içindedir. Bu süreçte gerçekten özdeş bileşenler yoktur, hiçbir şey tekrarlanmaz. Burada bir akış ve biçimlerin oluşup, yok oluşu, yani canlı bir hareket söz konusudur. Bilinç kendini zaman formundan kurtaramadığından akıştan da kurtaramaz. Kantçı bir ifade ile bilincin gerçek karakteristiği zaman formudur.<sup>187</sup> Bilinç temelini oluşturan zaman formu içinde bir içerik ortaya çıkarmaya, onu yeniden imal etmeye ve bir öz/eidos oluşturmaya çalışır. Zihnin öz oluşturma çabası, akışı, çelişkisi bir çatlak oluşturur, ancak zihin bu çatlağı bir mucize ile kapatır. Bu mucize zihnin ürettiği *Sembolik Form*'dur.<sup>188</sup> Bir analogi yapacak olursak zihin kendi içindeki akışa *düğüm*ler atmış olur. *Düğüm*, bizim Panofsky'nin '*motif*' kavramından hareketle duyum ve algı akışının zihinde *Sembolik Form* oluşturacak şekilde sabitlemesi olgusunu ifade etmek için oluşturduğumuz bir kavramdır.<sup>189</sup> Zihnin *Sembolik Form* oluşturacak şekilde duyu verilerinden nesne tasarımına geçişi, akışı sabitlemesi, bir örgü ipine atılan düğümlere, ilmeklere, motiflere benzetilebilir. Böylece zihin aynı duyu verilerini tekrar aldığı anda aynı düğüme gönderimde bulunacaktır. Bu düğümler/motifler insan zihnini oluşun/akışın üstüne çıkarır. Cassirer bulunduğumuz noktada insan zihninin doğal olanın üstüne çıkışını ve onu bizzat tasarlayışını dilin teşekkülünde taklit, mecaz ve sembol

---

<sup>186</sup> Wilhelm von Humboldt, *Einleitung Zum Kawi- Werke*, Akademie ausgabe, VII,1, S.60, alıntılaman Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.158

<sup>187</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf. 159

<sup>188</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf. 160

<sup>189</sup> Erwin Panofsky, *İkonoloji Araştırmaları*, sf.28

aşamaları ile açıklamakta ve tüm formlara yaymaktadır.<sup>190</sup> Bu noktada salt alıcı ve akışta olan zihin tablosu kaybolur ve özgürce oluşturma ilkelerinin egemen olduğu içsel bir şekillendirilmişlik tablosu ortaya çıkar. Kanaatimizce Cassirer'in tek tek *Sembolik Formlar*'da, dilde mitte ve sanatta gerçekleştiğini söylediği *form teşekkül işlemi* böyle açıklanabilir. Cassirer'e göre bilinç bir süreç varlığıdır, onun serbest etkinliği olmaksızın bir zihinden söz edemeyiz. Bu etkinlik hiçbir zaman özdeş bileşenleri tekrarlamaz. Bilinç akışı biçimlenmelerin olduğu ve yok olduğu canlı bir harekete sahiptir. Bu hareketi esnasında zihin oluşu mevcut hale getirebilmek için ondan bir '*eidós*' elde etme çabasına girer ve bu eidosun kalıcı halde zihinde yer etmesi de bir sembol oluşturulmasına denk gelir. Cassirer, *Sembolik Form* oluşturma işlemini böyle izah etmekte ve oluşturulan *Sembolik Form*'un tüm çeşitliliği içinde dilde, mitte, sanatta ortaya çıkan formlar olduğunu belirtmektedir.<sup>191</sup> Cassirer'e göre sembolik ifade, ileriye ve geriye dönük bakışa (*prospect and retrospect*) imkân tanır. Örneğin hayvanlarda geçmiş sönük bir şekilde korunur, gelecek ise bir imge haline gelmez, insanda ise 'ayırım'ı ortaya koyan, yakalayan ve bırakmayan, bilinçte sabitleyip, mühürleyen ve kalıcı hale getiren insan zihninin *sembolleştirme fonksiyonudur*.<sup>192</sup> *Sembolik Formlar* hem duyuşal olandan beslenir hem de ona karşıttılar. *Sembolleştirme fonksiyonu* ile insan zihni kendindeki oluşun/akışın üstüne çıkmış olur. Örneğin dilde oluşturulan her kavram, akışın tüm duyuşal içeriğini içinde barındırır ancak onun üstünde durur, akmaz, sabitleşir. *Düğüm/motif* ile kastımız bu sabitleştirme işlemidir. Bir örgüde en temel düğüm atma biçimi olan '*motif*', dilde *adlandırma* biçiminde akıştaki her duyum kombinasyonuna bir nesne tasarlayarak, kendisine verilen yere yerleştirmekte, düzenlenmekte, belirlenmekte ve 'oluş'a 'mevcut' diyebileceğimiz yeni bir mahiyet kazandırmaktadır.<sup>193</sup> Örneğin bir *Sembolik Form* olarak dile baktığımızda, bir dili yeni öğrenen bir çocuk yahut yabancı bir dili öğrenen bir yetişkin için, o dil ilk önceleri akışını durduramadığı bir kaosu ifade eder. Ancak öğrenen, her sözcükte, akışı öğrendiği sözcüklerde sabitlemeye ve kaosu kosmosa çevirmeye başlayacaktır. Zihin adlandırabildiği şeyi yakalar. Böylece sözcükler, onun zihninde akışa attığı örnekli-motifli düğümler olacaktır. Zihni bir halı dokuma tezgahına benzetecek olursak her bir *Sembolik Form* farklı desenleri ortaya çıkarmak için yapılan farklı işlemler gibi farklı yasalılıklar ile şekillenmiş farklı bir dünya resmi oluşturmuş olacaktır.

<sup>190</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf. 161-163

<sup>191</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.159-160

<sup>192</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.37-49

<sup>193</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf. 159-161

Sembolizm, Cassirer'in düşüncesinde, ifadenin nesnelikle bütün benzerliklerinin ayrılıp gitmesiyle tam bağımsız bir anlam fonksiyonunda kendini gerçekleştiren bir zihinsel içeriktir. Cassirer dil formunda ortaya koyduğu sembolik kavram teşekkül işlemi, estetik form için de geçerlidir. Önceleri estetik formun ortaya koyduğu ürün, var olanların bir taklidi sayılarak *mimesis* (taklit) sayılmış, ancak daha sonraları estetik nesnenin şeyin aynada yansıması gibi bir taklit olmayıp sanatın kendi içinde bir dünya kuran bir anlam fonksiyonu olduğu anlaşılmıştır. Cassirer bu estetik formun gelişimini taklitten üsluba doğru üç aşamalı olarak görmektedir. Bu üç aşama: taklit, sanatsal yöntem ve üslup aşamalarıdır. Burada Cassirer, Schelling ve Hegel'e gönderimde bulunacak biçimde zihnin tarihsel bir gelişiminden söz etmektedir. Cassirer bu gelişimi sadece insanlık tarihinde görmez, aynı zamanda bireyin gelişiminde de görür. *Taklit aşaması*, sessiz bir sadakat içinde nesneyi kopyalama çabasıdır. Sınırlı bir nesne, sınırlı vasıtalarla, sınırlı biçimde kopya edilir. Daha sonra edilginlik ortadan kalkmaya, sanatçının iç dünyası nesneye dahil olmaya ve ona yeni bir form vermeye başlar. Cassirer özneliğin sanatsal *Sembolik Form'u* biçimlendirdiği aşamaya *yöntem aşaması* demektedir. Bu aşamayı artık sanatçının bir teknik oluşturduğu, esere kendi kişiliğini bütünüyle aktardığı aşama izler, bu aşamaya da *üslup aşaması* denir. Üslup aşamasına gelmiş bir *Sembolik Form'da*, formu kuranı karakteristiği ile görmek mümkündür. Sanatçı bu yolu, tıpkı bir bebeğin dili taklitten başlayarak anlam fonksiyonları ile bir yapı olarak kavradığı aşamaya geliş gibi, taklit, yöntem ve üslup aşamalarıyla kateder.<sup>194</sup>

Cassirer *Sembolik Form* teşekkülünde dilde ve sanatta açıkladığı üç aşamaya bilimi de dahil etmiştir. Her bilim kendi ilerleyişini kendine özgü sembolik kavramlar oluşturarak yapmaktadır. İnsanlara eğitim yoluyla bu kavramları yavaş yavaş öğretmektedir. Cassirer bu hususta matematiğin tarihinden örnekler verir. Geometri de empirik ölçme ile başlamıştır (ayna/taklit aşaması benzeri), sayı da insan düşüncesinde ilk önce şeylerin sayısı olarak ortaya çıkmıştır. Fakat matematik, bir *Sembolik Form* olarak teşekkülünde ilerledikçe onun başlangıçtaki bu şeyle irtibatlı aşamadan kurtulduğunu, şeyden bağımsız bir zihinsel formlar haline geldiğini görmekteyiz. Bu son aşama matematiksel formu şeylerde karşılığı görülmeyen irrasyonel sayı, negatif sayı gibi kavramlara götürmektedir. Böylece sayı şeysel temaşadan, geometri ise mekânsal temaşadan uzaklaşır, bütünüyle *Sembolik Formlar'a* dönüşürler. Matematiğin bu zihinsel formlar arası işlemler olması en açıkça Leibniz'in diffransiyel hesaplarında görülmektedir. Böylece matematik bizi şeylere değil, onları ele alış tarzımıza, onlar arasında kurduğumuz ilişkilere götüren bir *Sembolik Form* mahiyeti

---

<sup>194</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.165-166

kazanmıştır. Fizikte ise bu süreç empirik incelemeden, matematiksel fiziğe, oradan da Kuantum Mekanikliği'ndeki gibi şeyler dünyasında karşılığını pek az gösterebileceğimiz, teorik, hipotetik parçacıklara, dalgalara, ilişkilere, dönüşümlere işaret eder bir sembolik yapıya doğru gelişmiştir. Bu anlamda fizik, bize şeyleri değil bizim onları nasıl ele aldığımız, işlev ve ilişkilerini nasıl kavradığımızı, açıkladığımızı ifade eden bir sembolik çerçeve sunmaktadır.<sup>195</sup>

Mitte ise sembol, özgürce ortaya konan zihinsel üretim olarak bilinmez ve tanınmaz, sembole bağımsız bir etkinlik tahsis edilir. Mitik düşünüşte sembol insan yarattığı değildir, vardır, verilidir. Mitik sembol, bilinci egemenlik altına almıştır. İnsan onun kendi yapısını olduğunun idrakinde değildir.<sup>196</sup> Ancak diğer *Sembolik Formlar*'da bilinç formu üretenin kendisi olduğunun farkındadır.<sup>197</sup> Mitik bilinç için sembol ve şey birbirinden ayrılamaz, bir iç içe geçmişlik ilişkisi söz konusudur. İnsan mitik sembolü, şeyden başka olarak almaz, bilakis onun aynı olarak alır. Burada zihnin ayırma fonksiyonunun eksikliği söz konusudur. Mitik bilinç geliştikçe nesnelere kurtulma, sembollerini bağımsızlaştırma ve soyutlama başlar. Bu durum Cassirer'e göre mitik olanın dini olana dönüşmeye başladığının işaretidir. Diğer deyişle mitik düşünüş ile dini düşünüş arasında formun teşekkülü bakımından bir ilişki vardır. Mit ve din bir genel formun aşamalarını oluşturmaktadır. Cassirer, mitik-dini zihnin aşamalarını Schelling'in mitik-dini dünya tasarımını zihni bir 'tanrı evi' olarak gören ve geliştikçe kavrayışı pagan anlayıştan tek tanrılı anlayışa doğru başkalaşan yaklaşımına benzer biçimde ele almaktadır. Nesnelere aynı olan sembollerden, soyut sembollere geçiş, insanı nesnel dünyanın tutukluluğundan çözer. Mitik muhayyile, soyut dini semboller ile dünyayı kavrayan ve açıklayan bir akıl-muhayyileye bırakır. Cassirer'e göre bu aşama Yahudilikle, Benî İsrail Peygamberleri'nin anlayışında, somut sembollerin yasaklanışında ortaya çıkar. Tek Tanrı bilinci sembolün canlı/etkili zihinsel gücünü saf düşünsel/aklı alana çeker, böylece zihin boş maddî dayanaktan başka bir şey olmayan sembolün varlığından uzaklaştırılır. Burada Cassirer Tek Tanrı bilincinin mitik bilinci yıkışını görmektedir. Böylece mitler bir hiç haline gelirler. Ancak bu semboller nebevi bilincin onları yerleştirdiği hapishanede sonsuza dek kalmazlar, her fırsatta yeniden ortaya çıkar ve bağımsız güçler olarak kendilerini gösterirler. Cassirer mitik güçlerin serbest kalışını tarihte Hristiyanlığın zuhuruna ilişkin

<sup>195</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf. 168-170

<sup>196</sup> Burada Cassirer'in mitik sembolün de aslında zihin temelli olduğunu, her ne kadar 'insan üstünden verili' gibi görünse de insan yapısı olduğunu düşündüğünü görmekteyiz. Bu nedenle mitik tasarım Cassirer'de insan üstü bir Varlık'tan haber vermez, bilakis insanı anlatır.

<sup>197</sup> Gerçi dilin oluşumunun mitik anlatılarına bakıldığında onun da var olan, verili bir şey olarak insana bahşedildiği söylenmektedir. Ancak Cassirer dilin mitik kaynaklardaki oluşumunu dikkate almamakta, onu bilimsel dil teorileri çerçevesinde ayrı bir sembolik form olarak görmekte, ama yer yer dil ve mitin birbirlerine en yakın sembolik formlar olduğunu, bazı dilsel ifadelerin kökeninin mitik olduğunu söylemektedir.

görmektedir. Mitlerin ve sembollerin soyutlama ve akıl lehine tutuklanması ve reddedilişi bir kez daha Protestanlıkla ortaya çıkmıştır.<sup>198</sup> Cassirer'den yola çıkarak denilebilir ki insan zihni ve dünya kavrayışı hem tarihte hem de bireyin yaşamında sembol ile kavram, muhayyile ile rasyonalite arasında gidip gelen çeşitli aşamalara sahiptir. Mitik-dini formun teşekkülünde aşamalar somutla soyut, teşbihle tenzih arasında salınım yapmakta, bir yerde nihayete ermemektedir. Sembol kavramını zihnin bilinç akışına attığı düğümler olarak tanımladığımızda ve onu epistemolojik zeminde nesne kavrayışının temeline oturttuğumuzda fonksiyonalist bir kavram teorisinden söz etmiş olmaktadır.

Her sembolik fonksiyonun, matematiksel fonksiyonlarda olduğu gibi bir tanımı, bir kuralı, bir işlem yapısı vardır. Her fonksiyon bir anlam/tanım kümesi ve bir değer kümesine, bu iki küme arasında bir ilişkiye/gönderime ve bu gönderime ilişkin bir kurala sahiptir. Bu durum bilimsel bilgi için geçerli olduğu gibi, sanat, din ya da mit için de geçerlidir. Her biri kendi sembolik dünyasını, kendi yasalarını, anlam/tanım ve değer kümesini kurar ve orada Varlığa temas eder, oradan Varlığı bilir. Bir sembolik yapı başka bir yapı içinde kaybolmaz, başka bir yapının terimleri ve kurallarıyla anlaşılabilir. *Sembolik Formlar*, dünyanın basit birer yansıması değildirler, bilakis onların her biri kendi ilkeleriyle insanın içinde yaşadığı dünyayı oluşturmaktadırlar. Dil, mit, bilim, din, sanat vb. *Sembolik Formlar*'dır. Bu formlar insan zihninin dünyayı kurarken, dünyayla ilişki kurarken, onu anlarken izlediği yollardır. Her bir form kendine özgü kavrayış ve şekil verme biçimine sahiptir ve bunu belli bir duyuşal dayanağı temel alarak yaparlar. Bu duyuşal dayanak bazen formun asıl anlamını oluşturuyor gibi görünse de bazen sembol duyuşal olandan epeyce uzaklaşır. Örneğin dil tamamen işaret ve sesler olarak tanımlanabilir ve Saussure'un yaptığı gibi içkin bir anlamla göstergelerin farklılıkları ilişkileri ağıyla tanımlanabilir.<sup>199</sup> Sanatın ve mitin dünyası, önümüzde uzanan duyuşal dünyadan beslense de ondan hayli uzaktır. Böylece çok farklı zihinsel oluşumların birarada var olabildiği evrensel bir uyum ortaya çıkmaktadır. Her bir form duyuşal maddi bir unsur ve zihinsel formel bir unsur içerir. *Sembolik Formlar*'ın madde-form ilişkisinde teşekkülü Cassirer'in Kant'ın sentetik *apriori* ve *aposteriori* önermelerinin teşekkülünü temel alarak yaptığı bir uygulamadır. Cassirer dogmatik sensualizmin nesneyi bütünüyle duyulur olana atfeden 'izlenimler' görüşüne de dogmatik idealizmin nesneyi tümüyle duyudan bağışık bir zihinsel tasarım olarak gören izahına da karşı çıkar. Cassirer'de nesneyi duyu hammaddesini işleyen ve özgün bir tasarım olarak onu ortaya çıkaran bir zihin faaliyeti olarak

<sup>198</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.172-173

<sup>199</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Derstleri*, Berke Vardar (çev.), 1. Basım, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998, sf.67-70

görmektedir, *Sembolik Form* ise bizim o nesneyi kavrarırken kullandığımız *motiftir*.<sup>200</sup> Bu motif gelişigüzel kurulmamakta, bir yasalılığa dayanmaktadır. Bu yasalılıkta sembol ve anlamı, gösterge ve gösterilen birbirine bağlanır.

Cassirer, Kantçı kritik bir bakışla gösterge ve gösterilen ilişkisi, duyudan ve zihinden iki unsurun birlikte işlediği, duyunun kaosunu zihnin düzenlemesi ile ortaya çıkan tasarıma *Sembolik Form* adını verir. *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde ele alınan her bir *Sembolik Form* Kant'ın zaman, mekân ideleri, nedensellik, töz, nicelik, nitelik, etkenlik, edilgenlik gibi kategorileri altında incelenmektedir. Bu ide ve kategoriler tüm formlarda vardır, ancak her birinde kiplikleri farklıdır.<sup>201</sup> Cassirer'e göre zihin daima *mundus intelligibilis* (düşünülür evren) ve *mundus sensibilis* (duyulur evren) arasında hareket etmektedir.<sup>202</sup> Her bir *Sembolik Form*, bu iki evrenden pay alarak yapılmış sentezlemeler, tasarımlardır. Böylece Cassirer Varlığın formunu sembol olarak belirler. Her bir formun biricikliği bu sentezlemeyi ve tasarımı nasıl, hangi ilkelere dayalı olarak yaptığında ortaya çıkmaktadır. Her bir *Sembolik Form* duyular karmaşasında beliren şeyin ve onu nesne haline getiren zihnin izlerini birlikte barındırır. Bu nedenle bir *Sembolik Form*'u incelemek demek, fenomenolojik anlamda Varlığı ve her tasarımda, nesneye kendini yansıtan insanı incelemek anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle insanı incelemek ile Varlığı incelemek, Varlık insanda açığa çıktığı için ve insan Varlığa form veren ve her tasarımda kendini tasarımına koyan olduğu için, birbirine denk, bakışimli şeylerdir. İşlevi üründen ya da ürünü işlevden anlamaya çalışmazsak, işlevi ya da ürünü temellendirmekte sorun yaşarız. Bu bağıntı matematiksel bağıntılar gibi biri diğerine dayanarak açıklanabilir bir mahiyettedir. Bu bağıntı, önceki bölümde belirttiğimiz zihin ve nesne arasındaki korelatif durumun bir sonucudur. Bu nedenle Cassirer zihnin işlevleri ile her biri bu işlevlerin kurduğu bir dünya olan kültürün ürünleri arasında bir iç ilişki varsaymakta ve birini diğerine temel kabul etmektedir. Bu sayede bir problem alanı diğerine bağlanmakta, insanı anlamak, kültürü anlamaya; İnsan Bilimleri, Kültür Bilimlerine bu bağıntı sayesinde bağlanarak, biri içsel diğeri dışsal, biri mikro diğeri makro ölçekte aynı fonksiyonun iki görüntüsü kılınmaktadır. Zihinde *Sembolik Formlar*'ın işleyişi, dünyada kültürü çeşitli yollardan inşa ettiğinden Cassirer açısından *Sembolik Formlar Felsefesi*, toplumsal sonuçları bakımından bir Kültür Felsefesi olmaktadır.

Cassirer'e göre genel anlamda kültür kavramından bahsedildiğinde, kültür kavramı zihinsel üretimin temel formlarından ayrılmadığından, burada söz konusu 'Varlık' sadece

<sup>200</sup> Motif kavramına 1. Bölüm'de tasarlayıcısı olan Panofsky'nin görüşleri ekseninde değinmiştik.

<sup>201</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf. 53-54

<sup>202</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.40-41

‘eylem’ içinde kavranabilir.<sup>203</sup> Cassirer’in Varlık anlayışının özne merkezli olduğundan hareket edersek bu ‘eylem’ de zihnin eylemidir. Örneğin estetik nesne alanı sadece estetik seyrin ve estetik hayal gücünün özel bir yönelişi mevcut olduğu takdirde var olabilir ve anlaşılabilir. Bu belli bir nesne alanının çevre çizgisinin ve formunun oluşmasını sağlayan diğer zihinsel enerjiler için de geçerlidir. Bu perspektiften düşünme, nesneliliğini bütüncül bir noktaya, düşüncedeki bir merkeze bağlamanın mümkün olduğu varsayımından yola çıkar. Bu merkez kritik açıdan baktığımızda verili bir varlık değil, sadece ortak bir fonksiyon/görev olabilir. Zihinsel kültürün farklı ürünleri; bilimsel bilgi, dil, sanat, din ve mit kendi iç farklılıklarına rağmen büyük bir problemin parçalarını oluştururlar.<sup>204</sup> Bu büyük problem girişte de belirttiğimiz “İnsan nedir?” problemidir. Cassirer’inki gibi özne merkezli bir Varlık felsefesi inşa ettiğimizde bu problemin “Varlık nedir?” probleminden ayıramayacağı açıkça görülür. Cassirer Varlığın formunu sembol olarak belirlediğinde ve insanı ‘*Sembolik Form* üreten varlık’ olarak tanımladığında, formların incelenmesini hem bir felsefi antropoloji hem bir fenomenolojik ontoloji hem de formların kendilerini açığa vurdukları saha itibarıyla bir Kültür Felsefesi kılmaktadır. Öyle ise *Sembolik Formlar Felsefesi* insanın tüm zihinsel fonksiyonlarını bütünleştirmekle kalmamakta aynı zamanda felsefenin de tüm yönlerini biraraya toplayarak bir sistem inşa etmektedir. Bu sistemde zihne atfedilen ayrı tarzlarda dünya kurma işlemi anlaşıldığında, tin bilimleri için yeni bir kapı açılmış, Kant’ın Aklın Eleştirisi, Cassirer’in Kültür’ün Eleştirisi’ne dönüşmüş, Kantçı ilkeler dahilinde, fenomenolojik ontoloji yöntemiyle, tüm insan eylemlerini ve onların dışlaşması olarak kültürü kuşatacak bir metafizik çerçeve inşa edilmiş olur.<sup>205</sup>

Sembolizmin genelde ve özel olarak Cassirer’de anlamını belirledikten sonra bir sembolizm biçimi olan mitin tespitine girişmemiz gerekmektedir. Mitik Düşünme Cassirer felsefesinin önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Cassirer’de mite yönelik bu ilgi hem ilk bölümde izah ettiğimiz gibi Aydınlanmacı aklın ihmal ettiği sembolik imgelemin öneminin yeniden idrak edilişi hem de üçüncü bölümde ayrıntılı olarak değineceğimiz gibi sömürgeler üzerinde yapılan mit araştırmalarının bir sonucu olarak görülmelidir. Batı düşüncesinde 20. Yüzyılda etnoloji merkezli çalışmalar ve mit araştırmaları yoğunluk kazanmış, sömürge halklarının yaşama, inanma ve dünyayı anlamlandırma biçimleri üzerinden insana dair yeni bir bakış açısı geliştirme imkânı yakalanmıştır. Böylece mit araştırmaları mitolojinin temelleri üzerine düşünülmesine, insan zihninin bu fonksiyonunun diğer zihinsel fonksiyonlarla

<sup>203</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.29-30

<sup>204</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.31

<sup>205</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.27-28

ilişkinin belirlenmesine yol açmıştır. Cassirer'in sistematik bir felsefe anlayışı ile inşa ettiği *Sembolik Formlar*'ı içinde mitik form, sistemin ihmal edilemez bir parçasıdır ve kuşkusuz içinde bulunduğu dönemin mit araştırmalarına ilişkin bir temel arayışının da sonucudur. Öyle ise Cassirer'in mitik forma bakışını ele almadan önce dönemin mit araştırmalarının genel bir resmini çıkarmamız gerekir.

## III. BÖLÜM

### 3. Mitik Sembolizm ve Cassirer'in Mit Görüşü

Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni oluşturduğu dönem etnoloji, antropoloji ve mit araştırmalarına önem verilen bir dönemdir. Sömürge ülkelerinden gelen bilgiler Batılı entelektüele farklı insan profilleri göstermiş ve insana ve onun kültürel birikimlerine farklı perspektiflerden bakma imkânı vermiştir. Bu imkânla yapılan çağdaş mit<sup>206</sup> araştırmalarının topladığı verilere baktığımızda arkaik toplumlarda mitin 'hakiki/gerçek bir öyküyü'yu

<sup>206</sup> Grekler için 'Söz' anlamına gelen üç sözcük bulunmaktadır: Mytos, Epos, Logos. Mytos, söylenen, işitilen söz, masal, öykü, efsane anlamlarına gelir. Dille, dinle ve sanatla ilişkilidir. Tragedyada içeriği belirleyen mitos iken, biçimi belirleyen epostur. Epos, Arapça Menkıbe, Menâkıb, Yunanca *épos/ έπος*, söz, anlatı, destan, belirli bir düzen içinde ve ölçüyle söylenen, okunan söz anlamındadır. Epos, Tanrı armağanıdır, ozan sözüdür, şiir, destan, ezgi anlamlarına gelir, 'epik', 'epope' (Yunanca: *εποποιία/εποποιία*) şeklinde Batı dillerine geçmiştir. Logos, (Yunanca: *λόγος* 1. söz, kelam, 2. söz söyleme eylemi ve kapasitesi, 3. anlatı, bilim, yasa, 4.

Sayı) hakikatin insan sözüyle dile getirilmesidir. Kökeni 'lego' kelimesine dayanır ve *légō* (λέγω, λογ) seçmek, ayırmak, sayı saymak, söylemek demektir. Logos bir yasal düzeni yansıtır. İnsan bedeninde, ruhunda logos bulunduğu gibi, doğada da logos vardır. Logos insanda düşünce, doğada yasadır. (Herakleitos, *Kırık Taşlar*, Alova (çev.), 2. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2012, sf.144)

Logos her yerde ve her şeyde bulunur, ortaklaşadır ve Tanrısalıdır. Herakleitos lego (*legein*) (söylemek, anlatmak, konuşmak) fiilinden türetilen logos terimini üç anlamda kullanmaktadır: Söz (söyleme, anlatma, söylem), Yasa (ölçü, kural, ilke, mantık), Saygınlık (ün). (Herakleitos, *Fragmanlar*, Cengiz Çakmak (çev.), 1. Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, sf.30)

Logos, 'logia' şekliyle Batı dillerinde bilgini ve bilimi dile getiren ek haline gelmiştir. Mitos (*mýthos/μύθος*) sözcüğünün etimolojisine baktığımızda anlatı, hikâye, 'gizli' öğreti gibi anlamlandırmalarla karşılaşmaktayız. Yunanca *myéō* μυέω öğretmek, gizli bilgileri anlatmak fiilinden türetilmiştir. Türkçe söylence, Arapça ustûre, esâtir, Farsça fesâne ya da efsâne sözcükleriyle karşılanmaktadır. Felsefenin mite yönelik geleneksel tutumu *múthos-lógos* karşıtlığında ifade edilir ve burada logosun akılsal, analitik ve doğru açıklamayı imlediği kastedilir. *Múthos-lógos* karşıtlığı aynı zamanda Theológos-phúsikós ayırımına koşuttur. Bu karşıtlığı Platon gibi besleyenler de bu karşıtlığı şüpheli bir itirazla karşılayıp kadim mitlerin altında yatan bâtnî bir anlam (*húponoia*) olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bu iddia M.Ö beşinci yüzyılın felsefi çevrelerinde yaygındı. Platon'da *húponoia* 'dan hiçbir iz bulunmayacaktır. Ancak daha sonra Stoacıların bunu alegorik yorum olarak yeniden ele aldığını görmekteyiz. Stoacılar yazılı metinlerde ahlâkî, fiziksel ya da kosmogonik konularda bu gizli anlamı sökecek bir alegorik yorum (*allêgoria*) kullanımı ile ellerindeki felsefi malzemeyi ozanların elindeki geleneksel söylemeyle uzlaştırmanın bir yolunu buldular. Philon'la beraber allêgoria, felsefeyi ve yazılı kutsal metinleri bağdaştırmanın hizmetine girdi. (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Hakkı Hünler (çev.), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, Sf.225-226)

belirttiğini görmekteyiz.<sup>207</sup> Belirtmeliyiz ki burada kullandığımız ‘mit’ sözcüğü, modern dünyanın gündelik kullanımından farklılık arz eder. Gündelik dilde ‘kurmaca’, ‘hayal’ ya da ‘uydurma’ anlamına gelen mit, etnologlar ve din tarihçileri için ‘kutsal gelenek, en eski vahiy, örnek gösterilecek model’ anlamlarına gelmektedir.<sup>208</sup> Mitik düşünüş tarzının yaşayan genelgeçer bir olgu olduğu toplumlarda mit kutsaldır, örnektir, anlamlı ve değerlidir. Mitler insan varoluşunu kurmanın bir aracıdır. Modern dünyada görüldüğü biçimde, modernitenin kendini kurarken kökenlerini Antik Yunan’da araması gibi, hayatı kuran teorik çerçevenin merkezine belirli bir tarihsel dönemin anlayışını yeniden yeniye yorumlamak üzere yerleştirmek mümkündür. Yahut bu tarihsel nokta Orta Çağ Hristiyan Medeniyeti’nde olduğu gibi Hz. İsa’nın dünyaya geldiği ve yaşadığı dönem, koşullarıyla, değer yargılarıyla sürekli bir hermeneutik çabaya tabi tutularak yeniden hayatı kurmada kullanılır. Arkaik toplumlar ise hayatı kurmada kullanılan bu köken noktayı zamanı aşan bir mahiyet arz eden mitte bulurlar. Mit zaman dışı kabul edildiğinden ve mitik arketipler muhayyilenin sınırsız dünyasına, bilince ve bilinçdışına yönelen çoklu anlamlar ihtiva ettiğinden, onun kolaylıkla her zamanda yeniden yorumlanması, geçmiş nesillerin sözlü kültür üzerinden aktardıkları ile bugünün ihtiyaçları arasında uzlaşmış bir mit yorumu diğer deyişle hâl-i hazırda olan biteni anlamlandıracak bir çerçeve bulunması ve bunun o yorumu benimseyen toplumca bir hakikat olarak hayatı kurması söz konusudur. Kanaatimizce hayatı kuran bir araç olarak mit geçmişte olduğu gibi bugün de insanın yeryüzündeki konumunu, var oluşunu anlamlandırmanın bir yolu olabilme potansiyeli taşımaktadır. Bu bölümde sembolizmin bir çeşidi olarak mitin hayatı anlamlandıracak, insanın varoluşunu kuracak bir çerçeve sunma imkânını değerlendirmeye çalışacak ve bunu öncelikle çağdaş mit araştırmalarının mite bakışını daha sonra Cassirer’in mit anlayışını ele alarak yapacağız.

### 3.1. Mit Anlayışlarının Değerlendirilmesi

Mitler temelde dört konu etrafında döner: teogoni (Tanrının/Tanrıların varlığına niteliklerine hiyerarşisine ilişkindir), kozmogoni (evrenin oluşumuna ve hiyerarşisine ilişkindir), antropogoni (insanın oluşumuna ve hiyerarşisine ilişkindir), eskatoloji (gelecek/ahiret/son/sonsuzluk tasavvuruna ilişkindir).<sup>209</sup> Mitik anlatı, insanın yeryüzündeki hayatını göklerle, fânî dünyasını sonsuzlukla, geçici anlarını değerle doldurmanın, mutlak ile görelî, bilinç dışı ile bilinç arasında bağ kurmanın bir aracıdır. Böylece insan, mitik anlatıyla,

<sup>207</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*, Ali Berktaş (çev.), 1. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, sf.50

<sup>208</sup> Aynur Koçak, *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*, 1. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, sf.20

<sup>209</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Lale Arslan Özcan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, sf.436-462

zaman ve mekân üstünde bir model yaşantı kurabilme imkânına kavuşmuş olur. İnsan hayatına değer katacak ideleri, kavramsal düşüncenin soyutlamalarından farklı olarak tahkiye yöntemi ile aktarır ve onları hissedilerek anlaşılır kılar. Mitik anlatı ortaya koyduğu arketiplerle model oluşturur ve o modellere ulaşma motivasyonu verir. Mitin gücü, bilinç ve bilinç dışını aynı anda etkilemesinden ileri gelir. Mitik anlatıya muhatap olan insan, mitik sembolizmin gönderimlerini bilinç düzeyinde kavrayamasa da anlatıda mevcut gizemi ve değeri hisseder. Mit bir dünya açar.<sup>210</sup> Böylece insanı fânî ve güç yetiremediği şeylerle dolu dünyadan çıkarır, bu *ekstaz* esnasında onu özgür kılar ve rahatlatır.<sup>211</sup> Mitik anlatı sona erdiğinde ise insan, değiştirilmesi gerekenleri değiştirecek, değiştiremeyeceklerini de bilgelikle kabul edecek bir donatı ile bir süreliğine çıktığı dünyaya geri döner.<sup>212</sup> Arkaik insan, modern öznenin içinde bulunduğu anlam krizini yaşamamakta ve bunu mitik-dini form sayesinde başarmaktadır.<sup>213</sup> Mit ve din özellikle arkaik toplumlarda içiçeridir, mitin gücü dini yaşantıda da görülmektedir. Ancak mitin dinin içine nüfuz edişi sadece arkaik toplumlara ait bir nitelik değildir, soyutlama ve kavramsallaştırma ne denli gelişirse gelişsin, işlevsel açıdan her dini öğreti mitik unsurlar barındırır. Dini bir motifi, teolojik bir dille insanlara aktarmakla, onu mitik anlatıyla, yani kıssa ve meselle anlatmak arasında, öğretiyi yaşanılır kılma ve kitlelere yayma açısından büyük fark bulunmaktadır. Kutsal, kendini nesnelere, mitik semboller aracılığıyla ortaya koyar ama bu asla bütünüyle ortaya konma anlamına gelmez.<sup>214</sup> Bunun nedeni 1. Bölüm'de görünürle görünmezliğin ilişkisi bağlamında izah ettiğimiz, sembolizmin aşkın olanı dünyanın içine sokma, soyut ve dokunulamaz olanı somut ve ilişkiye girilebilir kılma, uzak olanı yaklaştırma gibi bir hünerinin var olmasıdır.<sup>215</sup> Buradan yola çıkarak biz, mitlerin üzerlerindeki 'yanılsama/saçma/ilkel' biçimindeki yanlış değerlendirme kalktığında, bugün de insanları aynı güçle kavrayabileceğini ve modern öznenin anlam sorununa deva olabileceğini düşünmekteyiz. Bu bugünün insanını kavrayacak, onun dünya kavrayışını kuşatabilecek biçimde kadîm mitleri yeni bir okuma ile bugüne getirmemizle mümkün olabilir.

Mitik düşüncenin hem tarihsel gelişimi hem psikolojik kökeni filozoflar, entologlar, antropologlar, psikologlar ve sosyologlar tarafından incelenmiştir. 20. yüzyılda yapılan mit

<sup>210</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*, sf.48

<sup>211</sup> M. Bilgin Saydam, Hakan Kızıltan, *Psikomitoloji İnsanı Öykülerde Aramak*, 1. Basım, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018, sf. 17-19

<sup>212</sup> Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Sabri Gürses (çev.), 2. Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, sf.345-388

<sup>213</sup> Joseph Campbell, Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü*, Zeynep Yaman, 1. Basım, İstanbul: Mediacat, 2017, sf.32-33

<sup>214</sup> Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, sf.52

<sup>215</sup> Jean-Luc Marion, sf.49-61

araştırmalarında temel olarak üç yaklaşıma rastlamaktayız.<sup>216</sup> Bunlardan birincisi antropologların ve etnologların yaptığı empirik verilere dayalı ve bilimsel olma çabasındaki mit araştırmalarıdır. İkincisi mitlere dilsel, yapısal bir yaklaşım sergileyen mit araştırmalarıdır. Üçüncüsü ise bizim ‘yaşayan mit’ dediğimiz, mitleri geçmişten bugüne kalan belgelerden değil ancak onu halen belirli ölçüde mitik düşünüşle yaşayan, öğretiyi hayatın içinde canlı tutan toplumlardan öğrenmeye çalışan mit yaklaşımıdır.

### 3.1.1. Antropoloji ve Etnoloji Merkezli Mit Anlayışı

Bu yaklaşım mitin psikolojik kökene dayanmayan veya felsefi açıklamaya ihtiyaç duymayan bir basit olay olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle sömürge edinen ülkelerin sömürge halkları üzerinde yaptığı kimi antropoloji çalışmalarına baktığımızda, mite yönelik indirgemeci bir yaklaşım görmekteyiz. Mezkûr indirgemeci tutuma göre mit, ilkellik ve basitliktir çünkü insan ırkının *sancta simplicitasından (kutsal yalınlık)* başka bir Şey değildir. Yansıtm ya da düşünce ürünü değildir. Mitin insan imgeleminin bir ürünü olarak betimlenmesi de yetersizdir. Bu bakış açısından bakıldığında, imgelem tek başına mitin tüm saçmalıklarının, düşlemsel ve garip öğelerinin yanıtını vermemektedir. Miti kuran saçmalık ve çelişkilerden sorumlu olan, insanın kökenindeki budalalığıdır (*Urdummheit*).<sup>217</sup> Temeldeki bu eski budalalık olmasaydı mitoloji var olmazdı. Aydınlanmacı rasyonalitenin etkisinde yer yer dogmatik bir mit karşıtlığına dönüşen bu kibirli tutum çeşitli açılardan Őüphe barındırmaktadır. Mitik düşüncenin tarihini incelediğimizde büyük kültürlerin hepsi tarihsel olarak mitik öğelerin egemenliği altına girmiştir. Babil, Mısır, Çin, Hint, Grek kültürleri için bu geçerlidir. Bunların tümünü insanın ‘kökensele budalalıkları’ olarak adlandırmak ve temelde hiçbir anlam ve değer taşımadıklarını söylemek, akla yatkın görünmemektedir.<sup>218</sup> Ayrıca bu yaklaşım insanı rasyonaliteden ve bilinçten ibaret saymakla, sembolik imgelemi ve bilinç dışını ihmal etmekle malûdür. Bu insanın bir yönünü ihmal eden tavır, 1. Bölüm’de izah ettiğimiz biçimde modern psikolojinin sembolizme ve bilinçdışına verdiği ehemmiyetle değişime uğramış ve bu sorunlu yaklaşımın yerini empirik psikoloji ve doğa bilim yaklaşımları almıştır. Buradan hareketle mitik dünya bir ‘tasarımlar’ cisimleşmesi olarak ele alınmaya başlanmıştır. Tasarımın oluşumunu belirleyen genel kurallar, çağrışım ve taklit ilkeleri bulunur. Mit, bunlarla kendisini gösteren bir ‘doğa formu’dur. Bu yaklaşımda zihin miti kavramak için empirik psikolojinin ve empirik doğa bilimin metotlarından başkasına

<sup>216</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, sf.74-127

<sup>217</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, Sf.230

<sup>218</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, Sf.230

ihtiyaç duymamaktadır. Şu durumda mitin, metafizik ve tinsel boyutunun ihmal edildiği yahut tinsel boyutun biyolojinin bir uzantısı gibi mütalaa edildiği görmekteyiz.<sup>219</sup>

Bu yaklaşıma örnek olarak E.B. Tylor'ın *İlkel Kültür (Primitive Culture)* adlı çalışmasını verebiliriz. Tylor bu eserinde biyoloji üstüne temellenen bir antropoloji ortaya koyar ve insan kültürün belirli basamaklarını semboller vasıtasıyla gösterir. Tylor, mitleri animistik bir okumaya tabi tutmuştur. Tylor, animizm terimini "ruhsal varlıklar"a inanma anlamında kullanmıştır. Tylor'a göre animizm, tikel ruhların ölümden ya da bedeninin tahribinden sonra da yaşamaya devam ettikleri inancına dayanır. Buna göre ruhlar, önemlerine göre, değişik düzeylerde bulunan ve tikel ruhlardan tanrılara kadar uzanan bir hiyerarşi meydana getirir. Ona göre her bir doğa fenomeni, mesela ağaçlar, dereler, dağlar, bulutlar, yıldızlar bir ruh çeşidini sembolize eder. İlkel insan, görmüş olduğu bütün her şeyi kendine benzetir. Ona kendi hayatı gibi antropomorfik bir hayat tarzı biçer. Tylor'a göre yabani olan bu insan, tamamen doğal bir hayat sürmektedir ve kendi bedeni de bir değil, çok sayıda ruhlarla doludur.<sup>220</sup> Tylor, Darwin'in ilkelerini kültür dünyasına ilk uygulayanlardan biridir. Bu ilkelere göre doğa sıçrama yapmaz (*Natura non facit saltus*). Bu ilke organik dünya için olduğu kadar insanın uygarlık dünyası için de geçerlidir. Tylor'a göre uygar insan da uygarlaşmamış insan da aynı türe, yani *homo sapiens* türüne girer ve bu türün temel özyapısı her değişikende özdeştir. Evrim kuramına göre, insan uygarlığının aşağı ve yukarı basamakları arasında hiçbir kopukluk kabul edememekteyiz. Birinden ötekine çok yavaş hemen hemen algılanamaz geçişler vardır. Süreklilik hiç bozulmaz. Tylor animizmi ve evrim ilkelerini ilkel insanı ve onun kurduğu mitleri anlamak için kullanmaktadır. Pek çok yönü olan mitin evrimsel biyolojinin terimleri ile anlaşılma çabası karşımıza indirgemeci bir tutum olarak çıkmaktadır.

Animistik ve evrimsel mit araştırmalarının ardından büyüsel mit yaklaşımıyla Frazer'ın çalışmaları gelmektedir. James G. Frazer *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri* adlı çalışmasında büyü kavramını ilkel insanı ve onun mitik dünyasını anlamak için bir anahtar kılar.<sup>221</sup> Mite ilişkin her şey büyü kavramı altında, onunla ilişkili olarak incelenir. Frazer insanlık tarihinde düşüncenin gelişimini üç aşamada görmektedir: İlkel dönem, burada mitler ve büyüsel düşünce yer alır. Orta dönem, burada büyü zamanla yerini dine bırakır. Nihâî olarak, gelişmiş dönem, burada din etkisini yitirir ve yerini bilimsel düşünceye bırakır.

<sup>219</sup> E.B. Tylor, *Primitive Culture*, London: John Murray, Albemarle Street, W, 1920, Vol I, Chapter X, sf.368-416

<sup>220</sup> E.B. Tylor, sf.417-502

<sup>221</sup> James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I*, Mehmet H. Doğan (çev.), 2. Basım: İstanbul: Payel Yayınları, 2004, Sf.12-33

Frazer'a göre insan gelişiminin ilk döneminde, ilkel insan doğa ve doğaüstünü, kendinden o kadar da üstün görmez. Doğa güçleri insan tarafından korkutulabilmekte, büyü yoluyla bu güçlerin zorlanabildiğine inanılmaktadır. Büyü ilkel bilimdir. Modern özne bilim sayesinde doğaya egemen olmaktadır. İlkel insan da aynı amaçla büyüye başvurmuştur. Nitekim Orta Çağ ve Rönesans'ın kimi dönemlerinde bazı bilimsel çalışmaların büyü zannıyla yasaklandığını, simya ile kimya arasında, büyü ile şifacılık arasında çok ince bir ayırım olduğunu bilmekteyiz.<sup>222</sup> Büyünün bilim ile bir diğer ortak yanı olguları Tanrısallığa bağlamadan doğada birtakım nedenler ile açıklamaya çalışmasıdır. Bilim ve büyüün farkı ise bu nedenlerin bilimde büyüden biraz daha az gizem barındırmasıdır. Ancak bilimsel teorilerin iç yapısına bakıldığında okült olanın halen mevcut olduğu görülmektedir.<sup>223</sup> Nitekim Bilim Devrimi'nin başını çeken Newton 'çekim' (*gravity*) kuvvetinin okült mâhîyeti konusunda eleştirilmiştir.<sup>224</sup> Elektromanyetik teorinin 'alan çizgileri'nde, ışığın hem dalga hem parçacık gibi davranan ikili yapısında da bilimsel olarak açıklanamaz unsurlar bulunmaktadır.<sup>225</sup> Büyüde de bilimde olduğu gibi kurucu, yönlendirici unsur doğa karşısında insandır. Uzaktan bakıldığında büyü ve bilim arasında kurulabilecek bu gibi benzerlikler Frazer'ın iddialarını doğrular niteliktedir. Öte yandan, Frazer'a göre ilkel insan bilgilendikçe, doğayı ve onun gücünü tanıdikça kendi küçüklüğünün ve zayıflığının farkına varır. Anlaşılamayan, açıklanamayan durum ve olayların ardında olduğu varsayılan doğaüstü varlıkların gücü gözünde bir kat daha artar. Böylece, büyüye ek olarak dua ve kurban törenleri ortaya çıkar. Zamanla dua ve kurban büyüün yerini alır, burada dinler ortaya çıkmaktadır. Böylece Frazer sadece bilimin değil dinin de temellerini büyüsel düşünüş tarzında bulmaktadır. Frazer mitlerin ortaya çıkışını ise, dinsel tapınmanın sistemleşmeye başladığı, törenlerin belli bir disiplinle yinelendiği döneme bağlar. Bu noktada Frazer miti sistematik dinle ilişkilendirirken, onu genel inanışın aksine masal ya da destan gibi türlerden bütünüyle ayırmaktadır. Ayırımın nedeni masal ve destanın profan bir mahiyete sahip oluşudur; ancak mitik anlatı kutsaldır. Bunu onun kim tarafından, ne zaman ve kimlere anlatılabileceği gibi kurallar sayesinde anlamaktayız. Mit, ilkel insan için gerçeğin ta kendisi, yaşamı açıklamanın biricik yoludur. İlkelin düşüncesinde mitler işlevseldir, açıklayıcıdır. Mitler doğumu, ölümü,

<sup>222</sup> Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, Mehmet Emin Özcan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, sf.253-261

<sup>223</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, "Isaac Newton ve Bilimsel Usavurma Kuralları", Ankara: Bilim ve Teknik Dergisi Ekim 2011, sf.72-75, <http://www.bilimteknik.tubitak.gov.tr/pdf/ekim-2011>

<sup>224</sup> Albert Einstein, "Kuramsal Fiziğin Temelleri", Science Dergisi'nden alınmıştır, Washington, D. C. Mayıs 24, 1940, Nejat Bozkurt (ed.), Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3 içinde, sf. 513

<sup>225</sup> Albert Einstein, "Kuramsal Fiziğin Temelleri", Science Dergisi'nden alınmıştır, Washington, D. C. Mayıs 24, 1940, Nejat Bozkurt (ed.), Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3 içinde, sf. 517

evreni, insanı açıklar. Üstelik bunları varlığı tartışılmayan doğaüstü güçlere dayanarak açıkladıkları için tartışılmaz bir doğruluğa ve kesinliğe sahip kabul edilirler.

Frazer'ın büyü, bilim ve din için yaptığı sıralama gerçekten olası mıdır? İnsanlık gerçekten onun ifadesiyle 'ilk ve orta dönemleri' bütünüyle geride bırakmış mıdır? Bilimsel zihin gelişmiş dönemi temsil etmekte ise insanın anlam sorununu niçin çözememektedir? Bu sorular çoğaltılabilir. Amacımız Frazer üzerinden örneklediğimiz genelde Anglosakson dünyanın antropoloji ve etnoloji çalışmalarına egemen olmuş bu yaklaşımın indirgemeci karakterini yansıtmak ve insan denilen olguyu anlamada hiç de amaçladığı kadar 'bilimsel' olmadığını göz önüne sermektir. İnsanı anlamak yahut onun kurduğu mitik dünyayı anlamak bütünsel bir bakış açısı gerektirmektedir. Ancak Tylor ve Frazer'ın mit araştırma yöntemi miti tek bir terim altında, tek bir bilimin bakış açısında incelemeye çalışmak olmuştur. Burada bütünsel bir bakış açısından söz etmek mümkün değildir. Bu yaklaşım indirgemecidir, çünkü dönemin etnoloji ve antropoloji anlayışında hala doğa bilimlerinin yöntemleriyle insanı anlama çabası başat yöntem olmaktadır. İndirgemecilik insanı biyolojik/ insan altı düzeye eşitleyerek mütalaa etmekte ve onu bilimin nesnesini incelediği gibi, karşısına koyarak (*Gegenstand*) incelemektedir. Oysa insana yönelik bir araştırma özne-nesne ilişkisinde değil, ancak özne-özne ilişkisinde bir etkileşimle mümkün olabilir. İnsana ilişkin bir olguyu anlamak onu Heidegger terminolojisi ile ifade edersek 'olmaya bırakmak'la yahut insanın kendini anlatmasına izin vermekle mümkün olabilir. Oysa kendini insan altı boyutlarla sınırlayan, dar bir bilimsel doğruluk kavramıyla önyargılı olan indirgemecilik olguları Procrustes<sup>226</sup> yatağına uydurma çabasıdır, eş deyişle olguyu önyargılı bir yorum yapısına uymaya zorlar.<sup>227</sup>

### 3.1.2. Dilsel ve Yapısal Mit Anlayışı

İnsanı ve onun mitik dünyasını anlamak, onun hayvanlardan en önemli farkı olan 'dil sahibi canlı' oluşu bakımından incelenmesini gerektirir. Dil bilim ve etimoloji çalışmaları geliştikçe insanın dili bakımından incelenmesinin olanakları da artmıştır. Analitik felsefenin dile olan ilgisi ve felsefi araştırmayı dilsel düzeyde kavramların açıklığa kavuşturulması olarak gördüğü mâlumdur. Özellikle Mantıksal Pozitivist Viyana Okulu'nun bu konudaki fikirleri, bilimsel önermenin doğrulanması sürecinde dile verdiği önem, bilimsel çevrelerde etkili olduktan sonra, dil çalışmaları insanı 'bilimsel bir bakışla' anlamak için tartışılmaz bir

<sup>226</sup> Procrustes: Yunan Mitolojisinde kurbanlarının boyunu yatağının boyuna uydurmak için kısaysa gerdiren, uzunsa bacaklarını kesen bir hırsızdır.

<sup>227</sup> Victor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, Selçuk Budak (çev.), 1. Basım, Ankara: Öteki Yayınevi, 1994, sf.12

zemin oluşturmuştur.<sup>228</sup> Böylece bilimsellik iddiasından uzaklaşmamak için, mit araştırmalarının da öncelikle dilsel düzeyde ele alınması zorunlu görülmüştür. Bu fikri zeminden etkilenenlerden biri de bir dilbilimci ve filolog olan F. Max Müller'dir. Müller mitolojiyi Antik Yunan'ın Delphi Tapınağı'ndan gelen '*Kendini tanı!*' buyruğu uyarınca ele almamız gerektiğini ifade eder. Müller'e göre şimdi insanın ne olduğunu bilebilmemiz için, onun geçmişte ne olduğunu bilmemiz gerekir.<sup>229</sup> Bugün mitlere bakıldığında modern zihne nedeli irrasyonel gelseler de mitoloji çalışmaları büsbütün faydasız görülemez, aksine mitleri anlamak insanın geçmişte ne olduğunu anlamak için gereklidir. Müller, *Karşılaştırmalı Mitoloji (Comparative Mytologie)* adlı yapıtında mitolojiyi yalıtılmış olarak ele aldığımızda anlamamızın mümkün olmadığını ifade eder.<sup>230</sup> Salt bir doğal olay ya da biyolojik ilke bize bu konuda yardım edemez. Burada yukarıda Tylor'da ifade ettiğimiz türden biyoloji ve psikoloji kökenli mit çalışmalarına bir eleştiri görmekteyiz. Mit araştırmalarında doğru yöntem dilbilim olmalı ve dilbilim kökenbilimle (*etymology*) desteklenmelidir. Müller'e göre kökenbilim geliştikçe, dil ile mit arasında yakın bir ilişkinin de ötesinde bir dayanışma olduğu ortaya çıkmıştır. O bu iddiasını Sanskrit dil ve yazınının keşfi ile gelişen tarih bilincinin, Greko-Romen dünyasına olan etkileri ile desteklemektedir. Bundan böyle Greko-Romen dünyası, insan kültür evreninin ancak küçük bir bölümü, alanlarından biri olarak kabul edilebilecektir. Bu da Tarih Felsefesi'nin yeni ve daha geniş bir temel üstüne kurulması zorunluluğunu doğurur. Böyle bir belgesel tarih araştırması mitlerin de karşılaştırmalı filolojinin tuttuğu ışıkla incelenmesini gerektirir. Max Müller, karşılaştırmalı filolojinin insanlığın şimdiye değin karanlıkta gizlenmiş mitolojik ve mitik-şiiresel çağını bilimsel araştırmanın parlak ışığı altında ve belgesel tarihin sınırları içine sokmuş olduğunu öne sürer. Müller'in tarihselci görüşleri nedeli belirgin olursa olsun, onun mit anlayışı temelde 18.yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinden pek farklı sayılmaz. Eserinde onun mitin bilinçsiz bir yanılsama olduğu ve patolojik bir durumu ifade ettiği görüşlerine rastlamak mümkündür.<sup>231</sup>

Malinowsky'nin çalışmaları da mitlerin filolojik düzlemde incelenmesi yöntemini benimser. Ancak o mit yaklaşımında Müller'e göre biraz daha açık görüşlüdür. Olguyu olabildiğince objektif bir bakışla gözlemlemeye gayret eder. Nitekim Malinowsky mitin kadîm gerçeğin yeniden yaşandığı bir anlatı olduğunu ifade etmektedir. O dinsel bir gereksinimi, tinsel bir özlemi, toplumsal bir buyruğu ve kişisel pratik istekleri

<sup>228</sup> Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, 2. Basım, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006, sf.51-60

<sup>229</sup> F. Max Müller, *Comparative Mythology*, London: George Routledge and Sons Limited, NewYork: E. P. Dutton And Co. Digitizing sponsor University of Toronto (2011) p.5

<sup>230</sup> F. Max Müller, p.10-26

<sup>231</sup> F. Max Müller, p.13-14, 86

karşılıklıdır. Malinowsky özellikle Alman doğa mitlerinde görünen, arkaik insanın doğa karşısındaki nazarî (*theoretical*), temâşa eden (*contemplative*), şiirsel (*poetical*), sembolik (*symbolic*) ve kişileştirilmiş (*personified*) rapsodiler oluşturarak kurduğu temelde doğa olaylarını anlatan mitlerden söz eder.<sup>232</sup> Ancak o, doğa bilgisinin mitler yönüyle anlatılması olgusunu mitin kökeni olmak için fazla abartılmış bulmaktadır. Malinowsky arkaik insanın Frazer'ın sandığı kadar doğa bilgisi ile yahut Alman natüralistlerin sandığı kadar doğanın estetiği ve şiirselliği ile ilgili olduğu kanaatinde değildir. Ona göre mit daha çok gündelik hayatın pratik işlerinin yapılması için bir sevk edici durumundadır.<sup>233</sup> Ahlâkî ve sosyal sorumluluk mitin kutsal yaptırımı üzerinden yürümektedir. Malinowsky mitin sembolik karakterinden ziyade yaptırım gücünü öne çıkarmaktadır. Malinowsky'ye göre mit, insan uygarlığının temel bir ögesidir, bir edebi, hayalî, masalsı bir anlatımlar dizisi değildir, tersine kadîm bir başlangıçta var olmuş bir gerçek durumu, derin dini arzuları, gündelik işlere dair ödevleri, ahlakî bilgeliği yansıtan sürekli başvurulacak yaşanan bir gerçekliktir, bu nedenle mitler soyut bir kavram veya imge değil, ilkel bir dinin ve pratik bir bilginin düzenlenmesini ifade etmektedir.<sup>234</sup> Mitler kökeni anlatır ve zihinsel güçleri kökene bitiştirirken, ritler de bedensel varlığın olması gereken duruma adaptasyon imkânını sağlamaktadır.<sup>235</sup> Mitler karşısında arkaik insanın takındığı tutum bize yaşamın insan çabasıyla onarılamayacağını, yalnızca kaynağa dönerek, kaynaktan beslenerek yeniden doğulabileceğini söylemektedir. Bu 'yeniden doğuş' beklentisi modern öznenin sadece kendi elleriyle yaptığı şeye duyduğu güvenin tam aksi yönde bir beklentidir. Mitik düşünüşe göre insan kaynaktan uzaklaştıkça ölüme yaklaşır, bu konuda kendi çabası ile yapılabilecek bir telafi yoktur. Telafi ancak kökeni bilmekle mümkündür. Mitik anlatı burada devreye girmektedir. Ancak sadece kökeni bilmek yetmez ona dönmek de gerekmektedir. Ritler ise bu imkânı vermektedir.

Malinowski bütün arkaik kültürlerin üç temel fonksiyonu olduğunu belirtmektedir. Bunlar biyolojik, âletsel ve birleştirici fonksiyonlardır.<sup>236</sup> Malinowski'ye göre bu üç fonksiyonun içinde en önemlisi –yani kültürün asıl fonksiyonu- biyolojik fonksiyondur. Ona göre

---

<sup>232</sup> Bronislaw Malinowsky, *Magic, Science and Religion And Other Essays*, Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1948, Sf.74

<sup>233</sup> Bronislaw Malinowsky, sf.76

<sup>234</sup> Bronislaw Malinowsky, sf.79

<sup>235</sup> Bronislaw Malinowsky, sf.85-86

<sup>236</sup> Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, Hüseyin Portakal (çev.), 1. Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992, s.24

Biyolojik gereksinimler kültürel sistemde karşılandığında yeni kültürel gereksinimler üretmektedir. İnsanlar biyolojik gereksinimlerine yanıtlar vermeye başladıkları andan itibaren bu yanıtlar yeni kültürel ihtiyaçlar üretmeye başlar.<sup>237</sup>

Malinowski'nin kültür teorisine yapılan eleştiriler bu teorinin indirgeyici biçimine ilişkindir.

O'nun genelde kültür kuramının pek tartışmalı olduğu söylenemezse de (insan kurumlarının insan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olduğunu pek az insan reddedecektir) yine de pek çok sosyal bilimciye rahatsız edici gelen indirgeyici bir biçime sahiptir.<sup>238</sup>

Malinowsky'ye göre bu türden mit araştırmalarında mitin oluşturduğu sembolik dil filolojik düzlemde incelenmelidir.<sup>239</sup>

Dil mitin araştırma zemininde kuşkusuz önemlidir. Bir topluluğun dili anlaşılmadan onun mitik tasavvurları anlaşılabilir, ancak mitik sembollerin araştırma sahasını dilsel alanla sınırlamak, sembolizmin kendisini taşıyan dile indirgenmesini temin etmektedir. Bu tür bir indirgemeye Georges Dumézil'in çalışmalarında rastlamaktayız. Dumézil 'işlevsel sosyolojik indirgeme' diye adlandırdığı bir indirgeme yöntemi ile Hint toplumundaki yapıyı incelemektedir. Dumézil Hint-Avrupa halkları arasında yaptığı karşılaştırmalarla toplumsal yapıları ortaya koymak istemektedir. Dumézil Brahmanlar, Kşatriyalar, Vayçialar biçimindeki sosyal sınıfları sembolik bir üçleme olarak görmektedir. Dumézil'e göre, bu üçlü toplumsal yapı, üçlü bir tanrı sistemine gönderimde bulunur.<sup>240</sup> Hint-Avrupa medeniyet ve dininde, muayyen tanrı tipleri, toplumsal yapı ve ideolojileri arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Hiyerarşik olarak düzenlenmiş olan üçlü toplumsal yapı, uygun tanrı ve kahraman üçlüleri tarafından mit ve destanlarda temsil edilirler. Bundan dolayı, hakimiyeti temsil eden tanrılar, yeryüzünde din ve yargısal hakimiyet ya da düzenden sorumlu olan din adamı sınıfıyla; savaşçı tanrılar, yeryüzünde fizik güç ve askeri alanlardan sorumlu olan savaşçı sınıfla ve bereket tanrıları, yeryüzünde bitkilerin ve hayvanların korunması ve sürdürülmesinden sorumlu olan çobanlar ve çiftçiler sınıfıyla ilişkidirler.<sup>241</sup> Dumézil'e yönelen eleştirilerden biri Hint-Avrupa bölgesi için söz konusu üç işlev teorisinin Dünyanın başka bir yerinde karşılığı olmamasıdır.<sup>242</sup> Diğerleri ise aynı etnik, linguistik ve kültürel tabandan gelmiş olan, milletlerin ilişkili sosyo-dini fenomenlerini (kurumlar, mitolojiler ve

<sup>237</sup> Sibel Özbudun- Balkı Şafak- N. Serpil Altuntek, *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*, 1. Basım, İstanbul: Dipnot Yayınları, İstanbul 2005, s.109

<sup>238</sup> Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Tayfun Atay (çev.), 1. Basım, İstanbul: İmge Yayınları, 2004, s.233.

<sup>239</sup> Bronislaw Malinowsky, *Magic, Science and Religion*, sf.228-238

<sup>240</sup> Georges Dumézil, *Mit ve Destan I Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, Ali Berktaş (çev.), 1. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, sf. 39-41

<sup>241</sup> Didier Eribon, *Georges Dumézil ile Konuşmalar*, İsmail Yerguz(çev.), 1. Basım, İstanbul: Sinatle Yayınları, 1998, sf.58

teolojiler) arasında ilişki kurulabilmesinin zorluğudur. Burada kurulabilecek ilişkiler istatistiki düzeyde kalmak zorundadır. Kuşkusuz bir mit, rit veya sembol etimolojisi iyi bilindiğinde, gönderimleri anlaşılır hale gelmektedir. Ancak bu anlayış miti salt toplumsal işlevine dönük olarak anlamak üzere çalışmaktadır. Mitik semboller sahiden de salt toplumsal yapı ve işlevlere gönderimde bulunurlar. Ancak sembole etnolojiden bütünüyle farklı bir yerden bakan psikanaliz bize göstermektedir ki semboller bilinç altından ortaya çıkarlar ve bir şifreye, dolaylı ve gizli bir koda göre çalışırlar.<sup>243</sup> Bu durumda mitik sembolleri salt dilsel sözleşmenin kodlarıyla anlamamız mümkün olmaz. Mitler de bir dil oluştururlar ancak bu gündelik dilin üstünde bir dildir. Nitekim Claude Lévi- Stauss da Dumézil'in işlevselciliği ile sembolü doğrudan semantiğe indirgeme temayülünü bir sorun olarak görmüş ve mit incelemesinde dil-ötesine (*translinguistique*) geçme çabasına girişmiştir.<sup>244</sup>

Lévi-Strauss'un mit araştırma yöntemi Saussure'un dilde kullandığı yapısalcı yöntemi<sup>245</sup> temel alır ve bu yöntem de Saussure'un yöntemi gibi eşzamanlıdır.<sup>246</sup> Bu mitlerin artzamanlı gelişimini dikkate almamak belli bir zamanda var olan mitleri yapısalcı sistemle analize tabi tutmak demektir, zira Strauss'a göre toplumsal fenomenler kökenleriyle açıklanamaz, bu sadece problemi geriye doğru ötelemek demektir. Her öge bütün toplum içinde durduğu yerle, ilişkileriyle, eşzamanlı olarak açıklanmalıdır. Toplumsal hayatın çeşitli boyutları, öğelerin ayırt edilmez, indirgenemez, birleşim ve dönüşüm kurallarıyla oluşmuştur. Bu nedenle Lévi-Strauss'un mitoloji görüşü de yapısalcılığın dilde fonemler arasında yapageldiği ikili karşıtlıklar üzerine oturur, o fonemlerin yerine mitemleri geçirir. Lévi-Strauss anlamı fark etmek için kültürel yapının içinden bakmak gerektiği düşüncesindedir. Anamlı olan, anlamını yapıdan alır. Yapı, kültürü anlamamızı sağlayan metaforik bir kavramdır. Sosyal yapı, ampirik gerçeklikle değil, bu gerçeklik üzerine inşa edilmiş modellerle ilişkilidir. Yapı, çeşitli şartları yerine getiren bir modeldir ve birçok unsurdan oluşan bir sistem karakteristiği taşımaktadır. Sistemi oluşturan unsurların hiçbiri diğerlerini etkilemeden değiştirilemez ve yapı bireylerin iradesini aşar. Lévi-Strauss'a göre mitlerin de böyle bir yapısı vardır. Bu nedenle mitler kültürün diğer yapılarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bunun anlamı bireyin belirli bir davranışı kendi iradesi ile değil,

---

<sup>242</sup> John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, (Florence, USA: Routledge, 1994), p.63

<sup>243</sup> Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, A. Avni Öneş (çev.), 7. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 1994, sf.10-14

<sup>244</sup> Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, Adnan Kahiloğulları (çev.), 1. Basım, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012, sf.447-449

<sup>245</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, sf. 6-8

<sup>246</sup> Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, sf. 45-60

bilinçdışı bir sâikle, yapının gereği ve harekete geçirmesiyle yapmakta olduğudur.<sup>247</sup> Böylece bir kültürü incelemek yahut onun bir parçası olan mitleri incelemek, bir bilinç dışı yapıyı incelemek demektir.<sup>248</sup> Mitlerin etki alanı da bu bilinçdışı yapıyı harekete geçirmesi ile oluşmaktadır. Strauss kendinden önceki mit araştırmalarını unsurlara yönelip, yapıyı göz ardı ettiğinden ötürü eleştirmektedir. Lévi-Strauss'un yapısal mit araştırmalarının avantajı, bir sembol kümesini, bir miti, anlamlı ilişkilere indirgeyerek şifresini çözme imkânı vermesidir.<sup>249</sup> Buradaki temel amaç 'ilişkiler'i ayırt etmek, onları izâfi değil, yasa oluşturacak şekilde ifade edebilmektir.<sup>250</sup>

Dumézil'in işlevselciliğinde olduğu gibi, Strauss'un yapısalcılığında da problem sembolün indirgenmekte oluşudur. Mitbirimlerle matematiksel bir analize tabi tutulan mit yapısı, anlatıyı görmezden gelir. Miti bir canlı, bir ruh, bir arketip olarak görmez ancak onu parçalayarak bir kadavra gibi inceler. Bir diğer sorun yapısalcılığın tarihsel boyutu ihmal edişinden kaynaklanır. Yapı denilen ilişkiler ağı mitik anlatının çözümlenmesinde, mitlerin bir bütün olarak incelenmesinde elverişli olsa da tarihsel boyuttan azat edilmiş olduğundan nedenlerini dışarıdan değil kendi içinden bulmak zorundadır. Nedenleri, gönderimi, anlamı dâimi olarak içerde aramanın bir tür kısa devreye yol açması kaçınılmazdır. Bu da mitin sadece tarihsel kökeni değil, metafizik işlevini de ihmal etmek demektir. Strauss'un bunu yapma sebebi mitin ima ettiği metafizik, tinsel, aşkın boyuttan kaçınıp salt psişik ve kültürel düzlemde kalarak 'bilimsel olma' çabasıdır.<sup>251</sup> Ancak bu çaba metafizik ve tinsel boyutu da olan insanın ve onun anlam dünyasını kuran mitlerin önemli bir bölümünün anlaşılmasından kalması demektir. Mezkûr mit araştırmalarının 'bilimsel olma' kaygısı, mit araştırması için özel bir yöntem aramamaya, miti çeşitli bilimlerin yasalarına boyun eğdirmeye, böylece farklı biçimlerde indirgemeciliğe düşmeye, sonuç olarak miti anlamamaya götürmüştür. Ancak fragmanlar halinde de olsa her bir mit yaklaşım tarzının mite yönelik bir meseleyi açıklığa kavuşturduğunu da görmekteyiz. Mitlerin indirgemeci yaklaşımlarla da olsa araştırılma ve yorumlanma denemeleri çoğaldıkça, şayet bunların doğru değerlendirilmesi söz konusu olabilirse, sistemli bir mitoloji felsefesi inşa edecek malzeme de birikmektedir.

---

<sup>247</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, Gökhan Yavuz Demir (çev.), 1. Basım, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013, sf.11

<sup>248</sup> Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, sf.47-51

<sup>249</sup> Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, sf.282-336

<sup>250</sup> Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, sf.60-63

<sup>251</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, sf. 14

### 3.1.3. Yaşayan Mit Anlayışı

Mitlerin hayatla ilişkisine tarihsel düzlemde baktığımızda Yunanlıların mitleri Ksenophanes'ten itibaren (yaklaşık M.Ö.565-470) aşamalı olarak dinsel ve metafizik unsurlardan arındırdığını görmekteyiz. Bu halk ozanlarının kutsal olanı popüler olanla değiştirdiği, kitleye hitap etmek için mitlerin tragedyalar içinde dönüştüğü bir kutsaldan profana doğru bir arındırmadır.<sup>252</sup> Buna paralel olarak, Antik Yunan Aydınlanması denebilecek bir biçimde toplumsal hayat hukuk ve siyaset merkezli hale gelmiş, kent devlet (*polis*) gittikçe mistik unsurlardan sıyrılmış ve rasyonel aklın öne çıktığı bir vasat belirmiştir.<sup>253</sup> Bu vasat felsefi düşüncenin neşv-ü nemâ bulduğu dönemdir. Mitlerin sembolizmi ve bilinç dışının irrasyonelitesinden neşet eden anlatısı sebebiyle rasyonalitenin yükseldiği bir dönemde rağbet görmemeye başlaması tabîdir. Netice itibariyle bu dönemde, özellikle entelektüel çevrelerde bir mit karşıtlığı oluşmuş, *mythos* kavramı zamanla sadece *logos* kavramına değil *historia* kavramına da ters düşmüş ve nihayet 'gerçek olmayan' her şeyin adı olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>254</sup> Mitlerin gözden düşüşü Helenistik dönemde de devam etmiş, Hristiyanlığın ortaya çıkışı ile pagan nitelikleri bakımından dine aykırı sayılan mitoloji reddedilmiştir.<sup>255</sup> Yahudi-Hristiyan anlayış da Eski veya Yeni Ahit'le doğrulanmayan her şeyi reddetse de Hristiyanlığın yayıldığı bölgelerde karşılaştığı pek çok mitik anlatı, halk inançları, yerel tanrılar Hristiyan bir kisveye bürünüp yeniden ortaya çıkmışlardır.<sup>256</sup> Öte yandan Yahudi-Hristiyan dünyasının da Kutsal Kitap'tan kaynaklanan yeni mitler oluşturduğunu görmekteyiz.<sup>257</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki toplumsal süreçler miti ne denli reddedecek yönde gelişirse gelişsin, mitler bir şekilde başka bir formda yeniden dirilmektedir. Bu da mitik düşünüşün öngördüğü biçimde mitlerin döngüsel, kutsal, yenilenen bir hayatları olduğunun göstergesidir. Mit insan zihninin, insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. Cassirer'in ifadesiyle mitler insanlığın muhafaza eden güçlerindedir. Onlar insana ilişkin kadim anlam ve hakikatleri korudukları gibi kendi özlerini de muhafaza ederler. Mitlerin yaşamdan sürülmesi onları yok edemez, zira onların kendi yaşamları vardır. Bu nedenle mitlerin sürüldüğü bir vasatta modern mit araştırmalarının yaptığı gibi mitleri

<sup>252</sup> Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, Sevgi Tamgüç- Reşat Fuat Çam(çev.), 1. Basım, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012, sf.16-21

<sup>253</sup> Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, sf.25

<sup>254</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1. Basım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, sf.38-43

<sup>255</sup> Ahmet Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 2. Basım, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, sf.34

<sup>256</sup> Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, Ali Berktaş (çev.), 1. Basım: İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, Sf.515-533

<sup>257</sup> I. Marshall, "Myth", *New Dictionary of Theology*, edited by Sinclair B. Ferguson and David F. Wright, Leicester: InterVarsity Press, 1988, p.449-451

belgeler üzerinden incelemek insanı kadavra olarak incelemek gibidir. Bu yöntem mitlerin sadece maddi yönünü keşfetmemizi sağlar. Mitlerin insan hayatındaki önemini onların kurduğu manevi atmosferi teneffüs ederek anlayabiliriz. Bunun için mitlerin halen yaşadığı yerlere gitmek, onları yaşayan toplumlar ile temas etmek ve bunu bir saha araştırması yapar gibi değil, o kültür içinde o mitlerle hemhal olarak yapmak gerekmektedir. Bu Dilthey’ci bir yöntemle, insana ilişkin olgulara, doğaya ilişkin olgulardan farklı olarak ‘açıklama’ (*Erklaeren*) ile değil, ‘anlama’ (*Verstehen*) ile muhatap olmamız gerekliliğinin bir sonucudur. Bu nedenle mitleri anlayabilmek, onun yaşama anlam ve değer katan, yaşamı kuran yönünü keşfedebilmek için, ‘yaşayan mit’ olarak incelememiz icabeder. Bunu yapmamız mitlerin sadece tarihte bir aşamaya değil aynı zamanda insanın anlam ve değer dünyasında nasıl bir yere oturduğunu anlamamız için de gereklidir.<sup>258</sup> Fakat mitleri sürgün etmiş modern dünyada bu nasıl olanaklı olabilir?

Mitleri yaşayan olgular olarak ele alışı bir örnek olarak karşımıza Mircae Eliade’nin mit anlayışı çıkmaktadır.<sup>259</sup> Mircae Eliade’ye göre mit, bir ‘kutsal öykü’dür. Kadimdir, başlangıcı ve ideal olanı gösterir.<sup>260</sup> Mit olmuş bitmiş değildir, hep tekrarlanır.<sup>261</sup> Mitik anlatı bir model teşkil eder.<sup>262</sup> Bu meyanda doğa üstü varlıkların başarıları sayesinde, ister kozmosun bütünü, isterse onun bir parçasını ifade etsin, mit bir şeyin başlangıcını, nasıl ve neden ortaya çıktığını anlatan sembolik bir yaratılış öyküsüdür. Mit ancak gerçekten olup bitmiş ve tam anlamıyla ortaya çıkmış şeyden söz eder. Kutsallığı hakikat oluşundan ileri gelir.<sup>263</sup> Bunu özellikle belirtmemiz gerekir zira bu ‘yaşayan mit’in ifadesidir. O gerçektir, kurmaca değildir. En azından o, mitik düşünüşün mensupları için bir hakikattir. Mitler, onu hakikat telakki edenlerin nazarında, kutsalın dünyaya heyecan verici akınlarını betimler. Dünya bu akınlarla kurulmuştur. İnsan bu günkü durumunu, ölümlü, cinsiyetli, akıl ve kültür sahibi bir varlık oluşunu mitik anlatılarla anlar. Mit insanın kendini tanıma imkânıdır ki bu başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi insan için en yüksek erektir.<sup>264</sup> Mit ‘hakikat’tir, zira onun sonucu olarak insan, bugün, burada, bu şekilde mevcuttur. Örneğin kozmogoni mitleri ‘hakikat’tir, çünkü dünya bugün bu haliyle ortadadır. Ölümün kökeni ‘hakikat’tir, zira insanın ölümlülüğü acizliği, kırılmalılığı ortadadır. Söz konusu ‘hakikat’ anlayışına bunlar gibi pek çok örnek verilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, hakikat kavramının mertebeli mâhiyetidir.

<sup>258</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Sema Rifat (çev.), 2. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, sf. 11-12

<sup>259</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.11

<sup>260</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 17

<sup>261</sup> Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, Ayşe Meral (çev.), 1. Basım, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, sf.63-87

<sup>262</sup> Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, Sf.35-41

<sup>263</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.20-22

<sup>264</sup> Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, Sf.17

Mitin hakikat oluşu keyfiyetini anlamak için, insan nasıl bedensel, psişik ve tinsel olarak üç katmanda düşünülebilirse, hakikat de duyusal, muhayyel/duygusal ve tinsel/akli üç düzeyde düşünülmelidir. Mitik-sembolik zihin, muhayyel ve psişik olanın egemenliğinde bir zihindir. Mitik anlatı da hakikatin kendini sembolik imgelemin formunda, onun yasalılığında ifşâsıdır. Böylece mit bu düzeyden, kahramanlıkları, kutsal olanı anlatırken, tüm insan etkinliklerini anlamlandırmış ve önce kutsal ve profan olanın, sonra tanrısal ve şeytanî olanın yerlerini belirterek, insan eylemlerine ilişkin değer ve bir sınır belirlemiş olmaktadır. Böylece mitlerin insana, varlığın nereden geldiğini, anlamının ve değerinin ne olduğunu ve insanın bu varlık içinde yerini nasıl belirlemesi, nasıl eylemesi gerektiğini belirten bir öğreti de sunduğu görülmektedir. Mitlerin model olması mitik düşünüşün hiç değişmeyen ifadesinde kendini göstermektedir: “Atalarımız böyle yaptığı için, biz de böyle yapıyoruz” ya da “Tanrıların yaptığı gibi yapmak zorundayız”.<sup>265</sup> Bu model oluşturma hem kutsala ilişkindir hem de profan davranışlara teşmil edilebilir. Örneğin Navaholar’da kadınlar bacaklarını altlarına alıp yanda tutarak, erkekler bacaklarını önde kavuşturarak oturmak zorundadır, çünkü mite göre başlangıçta Değişken Kadın ile Canavar Öldüren Adam böyle oturmuşlardır.<sup>266</sup> Bir Avustralya kabilesi olan Karaceriler’in bütün adetleri, sözelimi tahıl pişirme, avlanma biçimleri iki Doğa Üstü Varlık olan Bagacembiri tarafından ‘Düş Zamanı’nda yaratılmıştır. Burada görüldüğü üzere mitlerin işlevi rasyonel veya irrasyonel tüm insan etkinliklerinin modellerini ortaya koymaktır. Böylece mit hakikatin rasyonalite ile kavranamayan, dilsel olarak aktarılamayan kısmına ilişkin sembolik bildirim sunmakta, bu sayede sadece hakikatin değil insanın da bilinç ve bilinç dışı tüm mahiyetiyle kavranmasına yardım etmektedir. Bu meyanda mit anlaşılabilen ve anlaşılabilen, anlatılabilen ve anlatılamayan yönüyle aşkın hakikatin sembolik bir ifadesidir. Hakikatin ve insanın bu çok boyutlu yapısının anlaşılması, geleneksel toplumların insanının anlaşılması için büyük önem taşımaktadır.

Mitlerle yaşayan toplulukların her şeye inandıkları zannı modern bir kuruntudur, bu topluluklar ‘hakikat’ ve ‘bâtıl’ ayırımı yapmaktadırlar. Dolayısıyla mitik semboller yeryüzünde bulunan bir şeyin, insan dünyasında bir şeye gönderimi olması anlamında, profan birer işaret yahut mecaz değildir. Mitik sembolizm bu yatay düzlemi aşar ve aşkın olanla insan dünyası arasında aracılık eden kozmik bir işarete dönüşür. Mitik sembol kutsalın kozmik bir yansımasıdır.<sup>267</sup> Mitin henüz yaşadığı toplumlarda, mitlere ilişkin ‘gerçek öykü’ ve ‘yalancı öykü’ ayırt edilmesini görmemiz mümkündür. Bu ayırım, işaretin gönderiminin profan

<sup>265</sup> Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, sf.21

<sup>266</sup> W.W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of Navaho Indians*, New York: AMS Press, 1978, sf.179

<sup>267</sup> Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayırık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, Ömer Baldık (çev.), 2. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, sf. 78

düzlemde mi yoksa kutsalla ilişkide mi belirlediğine göre tasnif edilir. Birinci bölümde işaretle sembol arasında ayırım yaparken işaretin var olanlar dünyasında bir şeyin başka bir şeyle temsil edilmesi olduğunu, oysa sembolün sonsuzun sonluda belirmesi olduğunu ifade etmiştik. Bu anlamda mit dikey bir sembolizmdir.<sup>268</sup> Aşkın olan hakikatin insan dünyasında belirmesi anlamında teofanidir.<sup>269</sup> Mitik anlatıyla yaşayan toplumlar yaradılışa ilişkin öyküleri en başa yerleştirirken ‘gerçek’ olana kıymet verir ve ‘yalancı’ olandan sakınmaya çalışırlar.<sup>270</sup> Mircae Eliade ‘yaşayan mitler’ için Okyanusya’daki ‘kargo kültürleri’ni ya da ‘milenyum kültürleri’ni örnek verir. Bunlar masallara özgü bir bolluk ve sonsuz mutluluk çağını haber vermektedirler. Bu eylem ve inanışlar, dünyanın yok olması, bunu yeni bir yaratılışın izlemesi ve ardından gelen Altın Çağ miti ile açıklanmaktadır. Bu mitik anlayışın sömürgeleşmeye bağlı olarak belirlediği ve sömürgelerin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkacağı düşünülebilir. Ancak bu yine mitik olanı kendi içinde anlamama, onu bilimsel zihinle ele alma çabasını ifade eder, zira Altın Çağ miti o toplumlar için sömürgecilerin de içinde olduğu dünyevi musibetlere karşı bir manevi güç, eş deyişle ‘göklerin yardımı’dır. Önemli olan bu düşünüş tarzının anlaşılması ve nedenlerinin açıklanmasıdır, çünkü söz konusu mitik düşünüş tarzı 19. yüzyıldaki bazı araştırmacıların sandığı gibi çocukça ya da hayvanca davranışlar olmaktan çok uzaktır. Mitler, ‘ilkel’ ya da ‘gelişmiş’ ayırt etmeden, insana özgü kültürel olgulardır. Modern dünyanın insan hayatını mitten arındırması bir gelişmişlik emaresi değildir, tersine modern öznenin mitsiz bir dünyada kanatları kırılmıştır. Bu onun sadece *animal rasyonale* olarak muhatap alınışının, irrasyonel yönüne ise salt bir karanlık ve kaos gibi bakılışının sonucudur. Mitik anlatı, onunla birlikte gelen sembolik ritüeller insanı bütün yönleriyle tanımakta, ona aşkın hakikati her melekesine, aydınlık ve karanlığına ayırdetmeden muhatap olarak ulaştırmaktaydı. Bu nedenle Mircae Eliade’ye göre mitler ancak tarihsel ve dinsel bir bakış açısı ile yaşamış, yaşayan ve yaşamaya devam edecek olan olgular olarak anlaşılabilirler.<sup>271</sup> Kutsal ve onun insanla ilişkisi, insanın ortaya serilemeyen mahiyeti dikkate alınmaksızın mitler anlaşılabilir, zira mitler kutsalı anlatır, mitik anlatıdaki kişiler kutsaldır ve mitik anlatı onların yaratıcı etkinliğini ve kutsal anlam ve değerini gözler önüne serer ve bu sayede mite muhatap olan insanın da gizli, kutsal mahiyetini ortaya çıkarır, eş deyişle insanı kutsar. Varlığın özüne, insan hayatına ilişkin anlam ve değer bu kutsallık olmaksızın bilinemez kalmaktadır.

---

<sup>268</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, sf.38

<sup>269</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, sf. 25-28

<sup>270</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.20

<sup>271</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.12-14

Eliade mitlerin ‘yaşayan mit’ olarak anlaşılmasında bir kısım zorluklar olduğundan söz etmektedir. Bu zorluklar bir kısım büyük mitolojilerin mitsel özlerini yitirmiş, edebiyata dönüşmüş olmalarından kaynaklanmaktadır. Yakın Doğu ve Hint mitolojileri buna örnek gösterilebilir. Etnologların incelemeye aldığı bir kısım arkaik toplumlarda ise mitik gelenekler rahipler tarafından o kadar çok değiştirilmiştir ki onların orijinlerine ulaşmak mümkün olmamaktadır.<sup>272</sup> Ancak tüm bu zorluklara rağmen, etnologların saha çalışmaları bize kısmen de olsa ‘yaşayan mitlere’ ulaşma imkânı sağlamaktadır.<sup>273</sup> Yaşayan mitler, kutsal sayıldıklarından herkesin içinde her zaman anlatılmamakta, anlatılacakları günün, yerin ve muhataplarının belli özelliklerde olmasına dikkat edilmektedir. Örneğin inisiyasyondan geçmemiş olanların önünde mitler anlatılmaz. Mitler genellikle yaşlı hocalar tarafından inisiyasyona yeni giren gençlere yerleşim bölgesinden uzakta, yalnız başına geçirilen eğitim dönemlerinden sonra eğitimlerinin bir parçası olarak anlatılır. Yalancı öyküler her zaman her yerde anlatılabilir, mitler ise ancak kutsal zamanlarda ezberden okunarak belirli kişilere anlatılır. Türk-Moğol halklarında Tibetliler’de destansı şiirler kış boyu yalnızca geceleri okunmakta ve ezberden okuma güçlü bir büyüye eşdeğer sayılmaktadır. Kutsal mitleri ezberlemek toplumda ayrıcalıklı bir statü kazanmak anlamına gelmektedir. Bu statü insanın varlığını ve değerini bu mitlere borçlu olduğundan. İnsan ölümlüdür çünkü mitlere göre başlangıç zamanında (*in illo tempore*) bir şey olmuştur. Bu olmasa idi insan da kayalar gibi varlığını sonsuz dek sürdürür ya da yılanlar gibi deri değiştirerek var olmaya devam edebilirdi.<sup>274</sup> Bir kabile balıkçılıkla geçinmektedir çünkü mitsel bir anlatıda Doğa Üstü bir varlık onlara balık tutmayı ve pişirmeyi öğretmiştir. Bu örneklerin tamamında yaşamın nedenini ve nasılını mitlerle açıklayan bir ana fikir görmekteyiz. Mitlerin kutsal oluşunun nedeni de budur, zira onlar evrenin varoluşunu, yaşamın kökenini, insanın dünyaya gelişini, bunun anlamını, nedenlerini ve nasılını insana öğreten kaynaklardır. Dolayısıyla bugün bize ne denli tuhaf gelse de bu açıklamalar arkaik insanın varlık, anlam ve değer sorununu çözen bir görev ifa etmektedirler. Mitik atmosferi yaşayan bir olgu olarak teneffüs ettiğimizde mitlerin insanın anlam ve değer dünyasına yapıp ettiklerini anlayabiliriz. Herhangi bir metinde bir mitik anlatıya rastgeldiğimizde hissettiğimiz tuhaflık, mitin anlaşılabilir bir şey olduğundan değil, bizim mitik düşünüşe, aynı zamanda kendi özümüzdeki bir unsura yabancılaşmış olmamızdan kaynaklanmaktadır.

---

<sup>272</sup> Yunan mitleri Hesiodos ve Homeros tarafından rhapsodoslar (Gr. Rhapsodein/dikmek ve oda/türkü kelimelerinin birleşimini ifade eder ve Eski Yunanda kent kent dolaşarak destan şiirleri okuyup söyleyen ozanları belirtir) ve mitograflar tarafından anlatılır. Bunlar değişikliğe uğramış, eklemli hale getirilmiş, istemli kılınmıştır.

<sup>273</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.15-16

<sup>274</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.21-24

### 3.2. Sembolik Form Olarak Mitik Düşünme

Cassirer için mitik düşünme formunun *Sembolik Formlar Felsefesi* içinde nerede durduğunu incelediğimizde ise mitik formun kendine özgü yasalılığını, özelliklerini ve işlevi ile sembol kavramı içinde önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. *Sembolik Formlar Sistemi* her bir sembolleştirme fonksiyonunun ayrı bir yasalılıkla çalışan ayrı bir dünya kurmaktadır. Burada kurulu dünya resimlerine dikkat ettiğimizde ise anlamdan ziyade anlamlardan söz etmemiz gerekir. Cassirer Kantçı çizgide numen alanına ilişkin söz söylemekten kaçınır ve fenomenal alanda bir dünya resmi çizer. Bu resimde beliren anlam bir görelilik içermektedir. Bunun bir nedeni her bir formun kendisine göre bir dünya resmi ve bir anlam tablosu ortaya çıkarması ve *Sembolik Formlar*'ın birbirlerine göre nisbî, yer yer çatışan bir mahiyet arz etmesidir. Başka bir deyişle, Cassirer'in sisteminde 'dile göre', 'mite göre', 'bilime göre' anlamlar dünyası ortaya çıkmaktadır. Bu resim bir yanı ile *Sembolik Formlar*'ı oluşturduğu için insanı, diğer yanıyla *Sembolik Formlar*'ın kurduğu Varlığı anlatacaktır. Anlamda göreliliğin ikinci nedeni ise gerçekliğin 'insana göre' bir resmini çizmesidir. Cassirer için bilim de dahil her *Sembolik Form* 'insanbiçimlilik'le maluldür. Bu kaçınılmazdır, zira Kantçı çizgi kendinde şeye ilişkin bir metafizik bakışı yasaklar. Bu nedenle ister bilim formundaki gibi rasyonel ister mitik formdaki gibi yer yer irrasyonel bir tablo çizelim, bu dünya resmi daima 'insana göre'dir, başka bir deyişle 'bizim resmimiz'dir. Bu resim klasik metafiziğin anladığı anlamda şey durumuna dair bir bilgi vermez. Cassirer bu anlamlar dünyasının zihnin bir fantazmagoryasından ibaret olduğu, mit, sanat ve dilin ve hatta teorik bilginin bile bir fantazmagoryaya dönüştüğünü inkâr etmez, zira Cassirer'e göre bilgi şeylerin hakiki doğasını üretmemekte yalnızca onlara ilişkin bizim kavramsal çerçevelerimizi sunmaktadır. Kavramlar ise bize şeylerden ziyade zihnin biçimlerini vermektedir. Bu bakış açısı, bilim, dil, sanat ve mit gibi formları şeylerin 'gerçek doğası'nı sunmamasından ötürü, sadece insan dünyasını açıklığa kavuşturmada yararlı olmaları bakımından cazip, ancak hiçbir katı doğruluk ölçütüyle ölçülmemesi gereken bir kurguya dönüştürür. Cassirer burada epistemolojik çözülmeye tek kurtuluşun, Kant'ın Kopernik Devrimi'ne sığınmak ve nesnel bilginin ölçütünü şeylerin doğasından insanın zihinsel yapılarına çevirmek olduğundan söz etmektedir. Bu meyanda mit, sanat, dil, bilim gibi *Sembolik Formlar* salt bir şeylerin kopyaları olmaktan ziyade dünya üreten kuvvetler olarak ortaya çıkmaktadırlar. Burada sembol salt ima ile alegorik olarak bir gerçekliğe gönderimde bulunmaz, bilakis o gerçekliği kendi tasarlar. Gönderenin de gönderimin de zihinde gerçekleşen bir tasarıma ait olması, sembol-anlam çiftinin ikisinin de zihinde belirlendiğinin ifadesidir. Burada Cassirer'in şeylerin özünü Husserl'in fenomenolojisine uygun olarak tasarladığını hatırlatmamız yerinde olacaktır. Cassirer bu

konuda gerekçe olarak dilde, sanatta, mitolojide insan zihniyetine ilişkin bizâtihi gösterilebilir olan, fakat başka birşeyin terimleriyle daha öte bir açıklamaya elverişli olmayan pek çok arketipsel fenomen görmemizi örnek göstermektedir. Cassirer'e göre her türden dilin kökeni, mitin kökeni, sanatın kökeni vb araştırmalarda şey durumlarına gitmeye çalışılarak aynı hataya düşülmektedir. Cassirer için bilginiz dahilinde gidilecek bir 'şey durumu' yoktur. İnsan zihni kendi dışına çıkamaz. Burada yapılan bir diğer hata bir zihinsel formu -mit, dil, sanat- diğer bir zihinsel forma -teorik bilimsel bilgiye- dayalı olarak açıklamaya çalışmaktır. Bu yanlış, temelsiz bir yaklaşım tarzıdır, örtük olarak formların bazılarının 'şey durumunu' diğerlerine göre daha iyi yansıttığı zannını ihtiva eder. Yanlıştır çünkü 'kendinde şey' bilinemedikçe hangi zihinsel formun ona daha fazla yaklaşmış olduğu da bilinemez. Onun için zihnin tasarımlama biçimleri ve kurulan sembolik dünyalar eşdeğerdirler. Biri diğerine ışık vermemektedir, bilakis her biri kendi başına bir görme yoludur. Öyle ise, Cassirer perspektifinden, her biri kendi içinde anlamlandırılmalı, diğerine göre belirlenmemelidir.

Mitik formda sergilenen dünya resmi Cassirer düşüncesinde anlam sorununda önemli bir yerde durmaktadır. Resmin parçalanmış yahut bütün oluşu, var olanların birbiriyle bağlı ya da ayrı oluşu insanın kendisini bir bütünün parçası gibi hissetmesini ve bu bütünden anlam çıkarmasını kolaylaştıracak ya da zorlaştıracak mahiyettedir. Bu nedenle Cassirer özne ve nesne arasında, tüm var olanlar arasında bir bağıntı kurmak ister. Bu bağıntının kurulabilmesi en ziyade muhayyilenin egemenliğindeki mitik form için olanaklıdır. Modern zihin tarihe anakronik bir bakışla baktığında geçmişte yaşamış insanları, kültürlerini, mitik ve dini inanışlarını, zaman ve mekân algılarını da bugünkü zihin durumu ile algılamaya çalışma hatasına düşmektedir. Bu sorun bizim her ne kadar irrasyonel yanlarımızın yönlendirmesinden kaçamasak da rasyonalite egemenliğinde bir dünya görüşü altında yaşamamızdan ve özellikle mit araştırmalarını belirleyen bilimsel araştırma yöntemlerinin teorik-bilimsel aklın yönlendirilmesinde olmasından kaynaklanmaktadır. Mitlerin açtığı dünyanın ve mitik düşünüşün egemenliği altında yaşayan insan nasıl düşünmektedir? Onun zaman, mekân, töz algısı bizimki gibi midir? Bunu anlamak için mitik düşünüş formunun egemenliğinde yaşayan kültürlerle bir hemhal oluşa, kendi zihin durumumuzu bu dünya resmine göre yeniden konumlayışa ihtiyacımız bulunmaktadır.

Cassirer mitik formda büyük bir imkân görmektedir. Bunun nedenini anlamak için onun miti diğer formlar içinde bir köken form olarak nasıl konumladığını anlamalıyız. Cassirer'e göre mitin ve dilin kökeni soruları bizi aynı noktaya götürmektedir. Ad ve özün birbiriyle zorunlu ve içsel bir ilişkide oluşu, adın nesnenin basit bir göndereni olmayıp onun özü olduğu

yahut nesnenin adda bilkuvve içerildiği konusundaki Antik Grek düşüncesindeki tartışmalar bize bu konuda bir ipucu sunmaktadır.<sup>275</sup> Böylece mit ve dil aynı özün farklı dışavurumları biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum teorik düşünce söz konusu olduğunda da geçerlidir. Felsefe tarihinden de bilmekteyiz ki mitos logosa tekaddüm eder.<sup>276</sup> Yahut bu hususta şöyle denebilir: Başlangıçta Söz birdi, ayrılıp çoğalması sonradır. Nesnel zihin önceden kendisinde içkin olduğu mitik zihin durumunu terk etmiştir. Dil, kavramları, kelimeleri, yapısı itibariyle önceleri mitle iç içedir. Aynı kaynaktan doğar ve sonra birbirinden ayrılıp yetkinleşir. Şiir mitle iç içedir ve ilk sanattır. Sözün mitik imgeleme en yaklaştığı yerde duran söz formu şiirdir. İmgeler, semboller, tasarımlar daha sonraları kendilerine farklı özdekler seçerek mitten ve şiirden ayrılır ve musiki, resim, heykel, mimari vb. başka sanatları oluştururlar. Mitosun logosla iç içeliği onun aynı zamanda ilk bilim olmasından da anlaşılabilir. İnsanlar ilk kozmoloji fikrini, dünya ve içindekilerin ilişkilerini, ilk dünya resmini mitle öğrenmişlerdir. Nesnel yapı, neyin neye dönüşebildiği, neden sonuç ilişkileri, sınıflama, şifacılık, ilaç yapımı, iksir ve büyü mitik unsurlarla açıklanır. Bunlar logosun ilkin mitosta içkin olduğunun göstergeleridir. Mitler insanın en temel ihtiyacı olan güvenlik ihtiyacına kaosu kozmosa çevirerek cevap vermiştir. Bir diğer temel ihtiyacı olan hayat ve ölümün anlamlandırılmasına hizmet etmiştir. Aynı zamanda çocuklukta birlik duygusunu temin etmiştir. Formların kökeni olarak mit yaklaşımı Alman romantik düşüncesine yakındır. Alman romantizmi 18. Yüzyılda bütünsel bir hakikat arayışında mite, şiir ve sanata yönelmiştir.<sup>277</sup> Romantizmin anlam arayışı yurt/ev imgesi adını verdikleri bir köken duruma gönderimde bulunur ve tarihsel olarak diğer formların anası gibi görünen mitik form bu köken duruma en yakın zihinsel durum olarak kabul edilir. Tarihsel duruma baktığımızda köken araştırmaları göstermektedir ki formların hiçbiri en baştan bağımsız bir varlığa apaçık sınırlı bir yapıya sahip değildir, tersine, hepsi adeta herhangi bir mit yapısı içinde örtülmüş ve gizlenmiş olarak karşımıza çıkar. Yazılı tarihin en eski bulguları mitik-sembolik anlatımlardır. Mısır Piramitlerine, Sümer tabletlerine, Göbeklitepe yahut Stonehenge benzeri tapınak kalıntılarına baktığımızda bu anlatımlarda bilginin, sanatın, ahlakın, hukukun, dilin, tekniğin içerikleri başlangıçları itibariyle mitik sembolizmde içkin olduklarını görmekteyiz. Bu da bu zihinsel formların tümünün birbiriyle ve ilksel olarak mitle ilişkileri bakımından değerlendirilmeden anlaşılamayacağını göstermektedir. İnsanı anlamak ve onun dünyayı nasıl anlamlandırdığını kavramak ise bu formların tümüne ve özellikle de

<sup>275</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf. 9

<sup>276</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.15-17

<sup>277</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi Alman İdealizmi*, Aziz Yardımlı (çev.), 3. Basım, İstanbul: İdea Yayınları, 2010, sf.24-25

her şeyi her şeyle ilişkilendiren bağlayıcı doğası ile mite bakmakla mümkün olabilir. Ancak Cassirer açısından, mitik formu anlamak için onu diğer *Sembolik Formlar*'ın ilkeleriyle değerlendirmemek gerekir.

Cassirer felsefesinde dil, mit, bilgi, sanat, estetik, din gibi formlar sistematik bir bütünlük teşkil ederler. Birine ilişkin 'yanılsama' şeklindeki olumsuzlama diğerlerini de etkiler. Parçanın yok edilmesi bütünü tehdit eder. Cassirer Platon'un mite empirik dünya ile idealar dünyası arasında bir yer verdiğinden söz ederken, bunu mitin taşıdığı hakikat değerini vurgulamak maksadıyla yapar. Ancak mit ne empirik dünya gibi somuttur ne de idealar dünyası gibi kavramsaldır. Burada imgelemin marifetiyle suretle anlamın iç içe geçtiği, görünüşle kavramın birbirine yaklaştığı bir arabulucu form tipi söz konusudur.<sup>278</sup> Mitlerin hakikatten bir uzaklaşmayı temsil etmesi MÖ 5. yüzyıldan itibaren Grek Aydınlanması denilen zamana tekabül eder ve bu dönem mitosun artık bir mecazi anlatım olarak logos kıstasına göre kavram diline çevrilip açıklanmaya başladığı dönemdir. Ancak Cassirer mitin hakikat değeri konusunda Platon'da olduğu gibi bir hiyerarşik durum belirlemez, zira Cassirer için kavramsal düşüncenin oluşturduğu dünya da bir 'kendinde şey' durumu ortaya koymaz. Kendinde şeyin ne olduğuna dair bir şey söyleyemediğimizden *Sembolik Formlar*'ın hangisinin ona yakın, hangisinin ondan uzak olduğunu belirleme şansımız bulunmamaktadır. Temeli insan zihninde belirlediğimizde ise formlar bir hiyerarşi halinde üstü üste değil ama bir renk tayfi gibi yanyana dizilmeye başlarlar. Bundan hareketle mitin bu bütün içinde ayrılmaz bir yeri ve önemi vardır. Mit konusundaki metafizik soruşturmada teogoninin, psikolojik soruşturmada antropolojinin zemininde iş görülür. Cassirer tarafından Schelling teogoni merkezli mit araştırmasının, Fauerbach ise antropoloji merkezli mit araştırmasının örnekleri olarak zikredilirler.<sup>279</sup> Oysa Cassirer için mitolojik süreç, bir açıdan mutlak sürecin belirli ve zorunlu bir aşaması -metafizik soruşturmanın geçerli olduğu yön-, başka bir açıdan temelde yatan mitik tamalgının tasarım şeklindeki genel etkenlerden ve kurallardan türetilmesiyle -psikolojik soruşturmanın geçerli olduğu yön- oluşur. Bu nedenle Cassirer ne metafizik ne psikolojik metotla yol almak istemektedir bilakis o bu iki yöntemi birleştirmek Kant'ın empiristlerle rasyonalistler arasında kritik metotla yaptığı tarzda arabulucu bir tavır almak peşindedir. Bu niyetle Cassirer "Mitik olan için metafizik, psikolojik ve empirik olan dışında kritik bir form belirleyebilir miyiz?" sorusunu sorar. Zihin alanlarının içeriğini belirlemek demek, onların psikolojik oluşum şartlarının ne olduğunu ve orada empirik oluşumların nasıl gerçekleştiğini değil, bunlardan bağımsız olarak bu tasarımların taşıdığı

<sup>278</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.17-18

<sup>279</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf. 22-32

anlamın ve ne ise o olma durumunun belirlenmesi demektir.<sup>280</sup> Burada Cassirer Kant'ın kritik metodunu *Sembolik Formlar Felsefesi*'ne uyarlamaktadır. Cassirer aynı zamanda 2. Bölüm'de değindiğimiz gibi Hegel ve Husserl'in fenomenolojik yöntemlerini de dikkate alacak, kendi zamanında bulunan mit araştırmaların takip ettiği 'bilimsel yöntemi' değil, mitik formun özünü ortaya çıkarmak üzere fenomenolojik yöntemi kullanacaktır.

Bu yöntemler sayesinde Cassirer mitin nesnel olarak kavranabileceği iddiasındadır. Ona göre mit, insanı duyuşsal izlenimde pasifçe tutuklanmış olmaktan kurtaran ve izlenimlerini kendi iç ilkelerine göre biçimlendirdiği bir dünya oluşturmaya götüren bir faktör olarak kavrandığında, 'nesnel' olarak kavranmış olur. Mitik dünya tasarımlar dünyasıdır, içeriği ve çıplak malzemesi bakımından bilgi dünyası da bundan farklı değildir. Cassirer için mitik tasarımı ne ise o olarak belirlemek onu nesnel olarak belirlemek demektir. Bu da mitik sembolizmi zihnin bir fonksiyonu olarak belirlemek demektir. Bilimsel nesne bilinci de salt veri değildir, o da bir form verme seçme işleminden geçer. Bir analiz ve sentez içerir. Bu meyanda farklı formların nesne tasarımı arasında, farklı matematiksel fonksiyonların kurallar dizinine benzer biçimde bir farklılık vardır. Böylece matematiksel fonksiyon kavramından hareketle ifade edersek, Cassirer mitik tasarım fonksiyonunun tanım kümesini, değer kümesini ve kuralını belirlemek istemektedir. Bunu da Kant'ın form oluştururken kullandığı zaman, mekân, töz, bağıntı, nedensellik gibi kategorilerini kullanarak yapmıştır. Görüşüz kavramın boş olduğu ilkesinden hareketle kavramın görünümünün tümünü kuşatması gereklidir.<sup>281</sup> Mitik tasarımın kavramlarının oluşturulması için empirik verisi ise mit araştırmalarından ve dinler tarihinden gelecektir.<sup>282</sup>

Mitin *Sembolik Formlar Felsefesi* içinde nerede durduğunu anlayabilmek için mitik formun kendine özgü yasalılığını, özelliklerini ve işlevini bilmek gerekir. Cassirer'in *Sembolik Formlar Sistemi*'ne baktığımızda her bir sembolleştirme fonksiyonunun ayrı bir yasalılıkla çalışan ayrı bir dünya kurduğunu görmekteyiz.<sup>283</sup> Burada kurulu dünya resimlerine dikkat ettiğimizde ise her biri için ayrı bir mantıktan söz etmemiz mümkün görünmektedir. Mitik formun anlam sorununda nerede durduğunu ifade edebilmek için Cassirer'in mit mantığı, mit özellikleri ve mite yüklediği işlevi açıklamamız gerekmektedir.

---

<sup>280</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.29

<sup>281</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.43

<sup>282</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.42

<sup>283</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.17-20

### 3.2.1. Mitik Formun Mantiğı

Mantık tarihine baktığımızda Orta Çağ'da Doğu ve Batı'da Aristoteles mantığının kullanıldığını, ancak Yeni Çağ'ın tümevarımsal bir mantıkla ortaya çıkan F. Bacon'la birlikte Aristoteles mantığını tedricen terk etmeye başladığını, Leibniz'in yoğun gayretlerinde görüldüğü gibi yeni mantık arayışlarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Doğa bilim tümevarım ve tümdengelim mantığını çeşitli bilimlere göre biçimlendirerek kullanırken, tarih başta olmak üzere İnsan bilimleri alanında da bir mantık geliştirilmesi ihtiyacı ortaya çıkar. Yeni Çağ'ın sonlarına doğru Hegel'in geliştirdiği Diyalektik Mantık bu arayışların bir sonucudur.<sup>284</sup> Daha sonra Alman Tarih Okulu'nun ve Yeni Kantçı Okul'un da Doğa bilimleri ve İnsan Bilimleri ayırımında her biri için olanaklı ilkeler geliştirmek için uğraştığını görmekteyiz. Sözkonusu bilimlere temel sağlama arayışı, mantık ve yöntembilim çalışmaları 19. yüzyılda dikkate değer bir yoğunluk kazanmıştır. İlk olarak gözümüze çarpan George Boole (1815-1864) iki büyük kitabıdır: *Mathematical Analysis of Logic (Mantiğın Matematik Analizi)* (1847) -ki kitabın alt başlığı olan "Usavurum Hesabı İçin Deneme" açıkça Leibniz'in *calculus ratiocinator* kavramını yeniden ele alır- ve *An investigation of the laws of thought (Düşüncenin Yasaları)* (1854) adlı eseri yazar ve sembolik mantığın ilk adımlarını atar.<sup>285</sup> Bu şekilde Boole, tamamen biçimsel bir metotla, Aristoteles' in ancak ampirik yolla ulaşabildiği sonuçların tamamına ulaşmıştır. Bu ilerleme, Charles S. Peirce' in (1839-1914) eserleriyle devam eder. Peirce'e göre hakikat deneyden elde ettiklerimizdir. Bu onun sisteminin birinci ayağını oluşturur. İkinci ayak ise düşüncelerin açıklığa kavuşturulması maksadını güden mantık çalışmalarıdır. Böylece Carnap'a zemin hazırlar. Peirce'in ilgilendiği şey, mantık felsefesi, özellikle de üç sınıfta topladığı temel gösterge tiplerinin tasviri meselesidir. Bu gösterge tipleri: semboller (*tokens*), göstergeler (*indices*) ve ikonlardır (*icons*). Bu alanda verdiği bol miktarda eser Peirce'i yeni bir disiplinin, "semiotik" veya göstergeler biliminin -uzun zaman bilinmeden kalan- yaratıcısı haline getirir. Peirce ayrıca, Ferdinand de Saussure'le birlikte modern dilbiliminin de atasıdır. 19. yüzyılın sonunda, en meşhur mantık kitabı -Ernst Schröder'in *Vorlesungen über die Algebra der Logik*'i (Mantık Cebri Üzerine Dersler) (1890) Boole ve Peirce'in araştırmalarına göndermelerle doludur; bu çalışmaların yarattığı akıma Giuseppe Peano (1858-1932) ve Ernst Zermelo'nun (1871-1953) eserleri de eklenecektir. Bununla birlikte, tarihsel açıdan, 20. yüzyıl felsefesinin önemli bir kısmını doğuracak büyük sarsıntıyı, yalnız bir matematikçinin, Frege'nin çok farklı yerlerden ilham alan eserleri yaratacaktır. İena Üniversitesi'nde matematik profesörü olan Gottlob Frege

<sup>284</sup> Doğan Özlem, *Mantık, Klasik Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, sf.372-373

<sup>285</sup> Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Devrim Çetinkasap (çev.), 1. Basım, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, Sf.15

(1848-1925), Kant'ın ve matematikçi Carl Friedrich Gauss'un (1777-1855) fikirlerinin hâkim olduğu bir entelektüel ortamda olgunluğa erişir. Gauss'un açtığı yol matematiğin tüm bilimlerin temeli olduğu iddiası taşımaktadır ve Frege bu görüşü mantık için temellendirir.<sup>286</sup> Bu dönem Kant'ın matematiği sentetik apriori gören anlayışının eleştirisi konusu olduğu ve Kant'tan bu yana felsefeye biçilen 'bilime temel sağlama' görevinden kuşku duyulmaya başlandığı bir dönemdir. Lobaçevski (1826), Bolyai (1829) ve Riemann (1853), Gauss'un açtığı yoldan giderek, Öklidci-olmayan geometriler inşa ederler.<sup>287</sup> Frege'nin mantıksallaştırdığı aritmetik, Boole'ün cebirselleştirdiği mantık karşısında üstün görünebilir. Frege'nin aritmetiği, geniş bir düzlemde iş gören sembolik bir sistem teşkil eder. Bu sistem içerisinde belirli kuralların mekanik tatbiki, tümdengelimsel usavurumun müteakip aşamalarını, sonuca götürünceye değin birbirine bağlamayı mümkün kılar. Bu çaba ideal olanla reel olanı bütünüyle örtüştürebilme çabasıdır, ancak Frege'nin çabası Russel'in eleştirisine maruz kalır. Frege'nin sisteminin çelişkili yönleri Bertrand Russell (1902) tarafından ortaya konur.<sup>288</sup> Frege-Russell "paradoksu"yla birlikte, Matematik biliminde gerçek bir "temeller krizi" patlak verir. Bu durum 19. ve 20. yüzyıl ekseninde Frege'nin yapıtlarının felsefe açısından belirleyici bir rol oynamasını da engellememiştir. Bu yapıtlar, Wittgenstein, Carnap, Quine, Dummett ve daha pek çokları tarafından okunmadan önce, 1894'ten itibaren, Husserl'in düşüncesinde bir dönüşümü tetikler. Edmund Husserl (1859-1938), Kasimir Twardowski'yle birlikte Viyana'da, Brentano'nun derslerini izledikten sonra, Brentano gibi o da felsefeyi bilimden ayırmayı reddeder. O andan itibaren Husserl, matematiğin temelleri sorunu üzerine çalışmaya girişir.<sup>289</sup> *Philosophie der Arithmetik'in (Aritmetik Felsefesi)* ilk cildi olacak bir kitap çıkartır. Alt başlığı "Psikolojik ve mantıksal araştırmalar" olan ve Husserl' in "üstadi" Brentano'ya atfettiği bu kitap -Frege'nin *Die Grundlagen*'den alıntılarla doludur-, aritmetiği bütünüyle mantığa indirgemek yönündeki Fregeci hevese karşı çıkar. Gerçekten de Husserl, (eşitlik, analogi, nicelik, birlik gibi) temel matematik kavramları, en basit mantıksal kavramlarla açıklamaya çalışmanın beyhude olduğunu düşünür. Husserl bu noktadan hareketle, sezgiye hiçbir şekilde başvurmadan matematiğin temellendirilemeyeceği sonucuna varır. 1891'de Husserl, Schröder' in *Vorlesungen über die Algebra der Logik*'iyle (*Mantık'taki Cebir Üzerine Dersler*) ilgili düşünmenin yasalarını salt hesabın yasalarına indirgemekle eleştirir ve 1900 ve 1902 yıllarında *Logische Untersuchungen (Mantık Araştırmaları)*'nı yazar. Bu kitap yeni bir yöntemin "yaşantıların saf ontolojisi" olarak

<sup>286</sup> Christian Delacampagne, sf.17-18

<sup>287</sup> Christian Delacampagne, sf.16

<sup>288</sup> Christian Delacampagne, sf.20

<sup>289</sup> Christian Delacampagne, sf. 22-23

tanımlanan fenomenolojinin doğuşunun habercisidir. Cassirer'in içinde bulunduğu düşünsel ortam burada anlattığımız biçimde çeşitli mantık arayışlarının öne çıktığı ve bu hususta yeni yöntemlerin geliştirildiği bir dönemdir. Biz de bu bölümde öncelikle Cassirer'i bir mit mantığından söz etmeye sevk eden süreçleri, daha sonra bu mit mantığının temel niteliklerini ele almaya çalışacağız.

Bilindiği gibi biçimsel mantık, mantık yasaları ve önermelerden yola çıkarak düşünmenin ilkeleriyle ilgilenmekte, yöntembilim ise mantık yasalarını çeşitli alanlara uygulamaya çalışmaktadır.<sup>290</sup> Teorik düşünme yöntemi açısından bakılacak olursa bilimin çeşitli mantık ilkeleri etrafında örgütlenmiş sistematik bir bilgi topluluğu olduğu söylenebilir. Teorik düşünce ve bilim dolaylı bilmenin birikimini ifade ederken fenomenolojik yöntem dolaysız bilmenin ilkelerini aramaktadır.<sup>291</sup> Edmund Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nın ardından, 1907 yılının Nisan-Mayıs aylarında Göttingen Üniversitesi'nde verdiği 'beş ders' fenomenolojik yöntemin tesisi açısından bir dönüm noktasıdır.<sup>292</sup> Bu dersler, Husserl'in ölümünden sonra *Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen)* (Fenomenoloji Fikri) ismiyle yayımlanır. Husserl, bu derslerde, felsefeyi sarsılmaz bir zemin üzerinde inşa etmek için, her türlü bilgi kaynağım şüpheli ilan ederek işe başlamak gerektiğini ileri sürer.<sup>293</sup> Bu durumda varlığını mutlak şekilde dayatan tek gerçeklik, düşüncelerimizin (*cogitationes*), başka deyişle zihnimizde beliren "fenomenler" in gerçekliğidir. Belirtmemiz gerekir ki burada zihin ampirik "Ben" değil, saf bilinç olarak tanımlamaktadır. Husserl'e göre "saf" bilinç, özleri, "paranteze alınmış" dünyaya dair her türlü referanstan bağımsız şekilde, oldukları gibi "görme" kapasitesine sahiptir.<sup>294</sup> Anglosakson felsefede izlerini göremeyeceğimiz fenomenolojik yöntem Kıta Avrupası Felsefesi'ni derinden etkiler, Scheler, Ingarden, Farber, Stein, Becker, Fink, Pfander, Koyré gibi düşünürler tarafından benimsenir ve daha sonra çeşitli değişikliklere uğratarak Marcel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty gibi düşünürlerce de kullanılır.<sup>295</sup> Cassirer'in *Sembolik Formlar Sistemi* içinde her bir forma özel bir biçimle kurmaya çalıştığı mit mantığını yöntembilimin çerçevesi içinde değerlendirmemiz mümkündür, zira o hem yeni bir mantık inşa etme zemininde iş görmekte hem de -Yeni Kantçı çizgide yeniden yorumladığı açık olan- fenomenolojik yöntemi kullanmaktadır.

<sup>290</sup> J.M. Bochenski, *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*, Talip Kabadayı ve Mustafa Irmak (çev.), 1. Basım, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2008, sf. 19

<sup>291</sup> J.M. Bochenski, sf.22-23

<sup>292</sup> Ahmet İnam, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, 1. Basım: Ankara: Vadi Yayınları, 1995, sf.40-48

<sup>293</sup> Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Harun Tepe (çev.), 2. Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, sf.89-100

<sup>294</sup> Christian Delacampagne, sf. 24

<sup>295</sup> J.M. Bochenski, sf.26

Fenomenoloji aslî olarak sezgiye dayanır ve ilke olarak şeylerin kendilerine dönmekten söz eder. Şey verili olan olarak fenomeni ifade eder ve fenomen anlaşılırken öncelikle onun özüne, neliğine dikkat edilir. Bu görülen şey, Cassirer'in mite uyarlamaya çalıştığı biçimde, her tür bilimsel, geleneksel önbilgiden arındırılmış (*epokhe*) biçimde bir indirgeme yöntemi ile anlaşılmaya ve betimlenmeye çalışılır. Fenomenolojik yöntem Cassirer'in mitlere bakışını bir ölçüde izah etmekte, onun kendinden önceki mit araştırmacılarını miti ya bilimsel yöntemle ya da dil mantığına sığdırmaya çalışarak anlama çabasını niçin eleştirdiğini açıklamaktadır. Cassirer mite bir fenomen olarak, şeyin kendisine giderek ve tüm önbilgileri dışarda bırakarak, yani fenomenolojik 'indirgeme'yle muhatap olmanın peşindedir. Ancak o Husserl'in yöntemine Kantçı bir soluk da katar ve fenomeni Kant'ın töz, zaman, mekân, nedensellik vb kategorileri altında betimler ve onun kendi içindeki yasalılığını Kantçı çerçeveleri kullanarak açığa çıkartmaya çalışır. Bu da mit için ayrı bir mantık vazedilmesi anlamına gelmektedir.

Cassirer'e göre mantık bir bilimin konu alanındaki olguların çeşitlenen ve derinleşen yapısıyla uyumlu olmalıdır. Bunun için de tek tek bilimlerin yapısına uygun mantık ilkeleri belirlenmelidir. Bu da bilgi teorisinin ve metod öğretisinin işidir. Bilim ise *Sembolik Formlar*'ın sadece bir türüdür.<sup>296</sup> Mantıktaki kavram, cins ve tür konusundaki öğretisi, doğa bilimlerine göre oluşturulmuştur ve sistematik sınıflama problemiyle ilişkilidir. Doğa Bilimleri'nde kullanılan mantık, matematiği ve matematiksel fiziği temel alır. Hermann Cohen, salt bilgi mantığı olarak mantığın matematiksel fizik mantığından başka hiçbir şey olamayacağı sonucunu çıkarmaktadır.<sup>297</sup> Cohen'e göre bu sonuç, Kant tarafından yeniden temellendirilen felsefe yapmanın tarzını, transandantal metodun anlamını ve çekirdeğini oluşturmaktadır. Ernst Cassirer'e göre ise, genel bilgi öğretisi olarak söz konusu mantıkla 'manevi/tinsel bilimler' sistemi arasındaki ilişki, daha baştan önemli güçlükler taşır. Giambattista Vico, Cassirer'inde vurguladığı gibi insanın doğadan ziyade kendi yapıp etmelerini bilebileceği ilkesinden yola çıktığı *Yeni Bilim* adlı eserinde, bilimlerin mantığının, matematik mantığı ve matematiksel fizik mantığı karşısında, tam bağımsız olması, kendine özgü temellere dayanması gerektiği vurgusu ile tin bilimlerinin temellerini atmıştır.<sup>298</sup> Ancak sözünü ettiğimiz tin bilimleri mantığı, Vico tarafından bir talep olarak ortaya kosa da onu tesis etme girişimi ilk kez Hegel'in diyalektik mantığı ile mümkün olabilmiştir.<sup>299</sup> Hegel'in mantığı ve fenomenolojisi derin ve sağlam, bütünleşmiş bir yapı içinde görünümünün tarihsel

<sup>296</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.42

<sup>297</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.10-11

<sup>298</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Sf.32

<sup>299</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf. 11

bolluğu ve sistematik oluşu ile göze çarpmaktadır.<sup>300</sup> Burada bağımsızca inşa edilmeye çalışılan tin bilimi mantığı, özellikle tarih için söz konusudur. Cassirer'e göre tarihsel/kültürel varlığın kendine özgülüğü, Windelband ve Rickert'in de ifade ettikleri gibi Doğa Biliminin nomotetik yöntemi ile değil tarihin idiografik yöntemi ile ortaya konmalıdır.<sup>301</sup> Bu nokta Cassirer'in ortaya koymak istediği düşüncenin Hegel'le kesiştiği noktadır. Ancak Hegel'in tarih için kurduğu mantık, tümüyle tin bilimlerine nasıl genişletilebilir? Cassirer'e göre, Hegel'in tarih konusunda ortaya koyduğu tin bilimleri mantığı çabası takdir edilir olsa da bu mantığın diğer insan bilimlerine nasıl uygulanacağı konusu Hegel'de çözülemeden kalmış görünmektedir. Din ve dil, sanat ve mit diğer formlardan farklı ve bağımsız bir yapıya sahiptirler.<sup>302</sup> Onlar tinsel kavrayışın ve tinsel biçimlendirmenin farklı kiplikleridir. Tin bilimlerinin birbirinden farklılığı ve bazen karşıt konumlanması, onların tümüne teşmil edilebilecek bir mantık tesisini güçleştirmektedir. Buna karşılık mantık, bakışını bilgisel kiplikten, dünyayı kavrayan zihinsel formların totallığına çevirir çevirmez, kendini tin bilimlerinin bütününe kuşatan yeni bir problemin içinde bulmaktadır. Kipliklerin her biri ayrı bir dünya kavrayışı vasıtası ve adeta kendine özgü bir dünya yaratma organı olarak, teorik-bilimsel bilginin yanında, her biri kendine özgü hak ve göreve sahip birer tinsel unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Cassirer bu sorunu çözmek için mantığı genişletmek ve tek anlamlı mantık kavramını, genel düşünme öğretisi olarak mantık kavramına dönüştürmekle işe başlamıştır.<sup>303</sup>

Cassirer bu yeni mantığı önce dilde temellendirmektedir.<sup>304</sup> Bu temellendirmeyi yaparken bazı kültür dillerinin ad-soyulu sözcükleri cinsiyetlere ayırma biçimini örnek gösterir, bu tasnif Port Royal Grameri<sup>305</sup> gibi felsefi ve akılcı bir gramer için her zaman sorun oluşturmuştur. Port Royal grameri kelimelerin bir icat etme sonucu ve insan ruhunda olup biten şeylerin bir sembolleştirilmesi (*marquer*) olduğunu ve temsil ettikleri şeylerle (*figurer*) uzak bir bağlantı içinde olduğunu ifade eder.<sup>306</sup> Arnauld ve Nicole *Grammaire* adlı eserlerinde tüm dilleri aşan

<sup>300</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.34

<sup>301</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf. 120

<sup>302</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.28

<sup>303</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.30

<sup>304</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.30-36

<sup>305</sup> 17.yüzyılda Paris'te Port Royal Okulu öğrencileri için hazırlanan ve Fransızca dilbilgisi kavramlarını da açıklayan Port Royal Grameri temelde Yunanca, Latince ve Fransızca'da ortak olan mantık ilkelerini saptamaya çalışmaktaydı. Port Royal Ekolü olarak anılan düşünürler: Antoine Arnauld (1612-1694), Pierre Nicole (1625-1695), Claude Lancelot (1615-1695). Bknz. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi*, 3. Basım, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016, sf.106-107

<sup>306</sup> Antoine Arnauld ve Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris: Gallimard, 1992, sf.47-48, alıntılardan Atakan Altınörs, sf.108

ilkelerden (*maximes*) söz ederler.<sup>307</sup> Noam Comsky, Port Royal Gramerini ‘temelleri akla dayanan’ bir gramer olarak tanımlar ve Kartezyen Düşünce’ye dayar.<sup>308</sup> Ancak adları cinsiyetlendirmenin ardında yatan mantık ilkelerinin tespiti oldukça zordur. Bu nedenle Port Royal Grameri, bu cinsiyetçi tasnifin kesin kuralları olmadığını, bu ayırmda büyük ölçüde sırf anlık ruhsal durumun ve akla dayanmayan bir keyfiliğin egemen olduğunu ifade eder. Çağdaş Dilbilim’de buradaki problemi dile getiren Saussure ise, Port Royal Grameri benzeri dil incelemesi ile mantığın birarada düşünülmesinin hata olduğunu, Port Royal Grameri gibi düşüncelerin mantıksal biçimleriyle cümle yapılarını eşleştirmenin mümkün olmadığını, töz, nitelik gibi kategorilere, isim, sıfat gibi gramer yapılarını yerleştiremeyeceğimizi ifade etmektedir.<sup>309</sup> Saussure’e göre dil özerk bir yapıdır ve kendi içinde anlaşılmalıdır. Bu görüş Cassirer’i *Sembolik Formlar*’ının her biri için ayrı bir mantık ve ilkeler vaz edilmesi gerekliliği düşüncesine götüren görüşlerden biridir. Cassirer dildeki irrasyonalityi ifade etmek için cinsiyetlendirilmiş adlar üzerinde durmaktadır. Bu hususta cinsiyet ayrımını soyut ve çıkarımsal düşünme mantığı yerine, sezgisel mantığa dayandırmak da tatmin edici bir sonuç vermemektedir. Cassirer Jacobb Grimm’in *Almanca Grameri*’ne<sup>310</sup> atıf yapar ve bunu oradaki dil muhayyilesinin serbest hareketliliğiyle açıklar. Dilsel olgular, sınıf ve kavram oluşumu konusunda bildiğimiz mantıksal ilkelerden karakteristik şekilde ayrılan, kendine özgü bir bölümlenme tipine sahiptir. Her görsel içerik zihinde belli bir düzenleniş şekline göre biçimlendirilir. Bu teorik, empirik düşünme etkinliğinin biçimlendirme tarzından bütünüyle farklı bir biçimlendirme tarzını ifade eder. Bu formda belirli somut farklılıklar özellikle öznel hissediş ve duygusal durum farklılıkları, algı ve temaşa içeriklerini bağlarken ve birbirlerine denk sayarken ve bölümlerken etkin bir rol oynamaktadır. İlk bakışta mantıkla alay ediyor gibi görünen bu düzenlemenin kendine özgü bir yasalılığı vardır.<sup>311</sup> Cassirer’e göre insan salt rasyonel bir varlık olmadığından ve irrasyonalitye onun pek çok eylemini yönlendirdiğinden, rasyonel yönü olduğu gibi irrasyonel yönü de karşılaşmasıyla kültür dillerinin insanı bütünsel kavramada kimi felsefecilerin ve mantıkçıların geliştirmeye çalıştığı yapay, rasyonel dillere üstünlüğü vardır. Üstelik irrasyonalitye yasadızlık demek değildir.<sup>312</sup> Psikanalizden bu yana gelişen sembol araştırmaları göstermektedir ki irrasyonel olanın da kendine mahsus bir

<sup>307</sup> Antoine Arnauld ve Pierre Nicole, *Grammaire Générale et Raisonnée*, Paris: chez Bossange et Masson, 1810, sf 378, alıntılayan Atakan Altınörs, sf.110

<sup>308</sup> Avram Noam Chomsky, *La Linguistique cartésienne*, Nelcya Delanoe et Dan Sperber(çev.), Paris: Seuil, sf. 62, alıntılayan Atakan Altınörs, sf.110

<sup>309</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Berke Vardar (çev.), 1. Basım, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998, sf.130-131

<sup>310</sup> Jacob Grimm, *Deutsche Grammatik III*, Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1822, sf. 346, alıntılayan Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.18

<sup>311</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.23

<sup>312</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.24

yasalılığı vardır. Anlaşılabilirliği de buradan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bize akıl dışı görünse de ilkece düzenlenmiş bir dilsel sınıflama sistemi tamamen birlikli ve yasalı bir sistemdir. Cassirer dildeki bu irrasyonel ve rasyonel olanı beraberce kavrama ve sistematize etme yetisini mit mantığı için de geçerli sayar. Cassirer mit mantığını kurarken Humboldt'un *Kawi Werk* eserinde yaptığı dilsel tasnifi temel alır.<sup>313</sup> Humboldt'un dilin doğasını açıklama girişimi, dil ile tinin birliği/özdeşliği düşüncesi üzerinde temellenir. Dil hem tinin bir ürünüdür hem de tüm tinsel varoluşu şekillendirir. Dil insanlığın tinsel evrimi içerisine kök salmıştır. Ancak Humboldt dilin ve tinin kökeni bakımından evrenselci, 'tekbiçimci' görüşe de karşıdır, o insan topluluklarının farklılıklarının tikelci bir biçimde temellendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Burada dili tümeller bağlamında değerlendirmeye yönelik bir eleştiri ve 'dilsel görelilik' inşası görmekteyiz ve böylece 'yaratıcı öznellik' Humboldt tarafından dilin merkezine yerleştirilmektedir.<sup>314</sup> Humboldt dilin sürekli yaratıcılığını vurgularken onun ne bir mekanizma ne de bir organizma olduğunu, bilakis insanın özgür tinsel etkinliğine dayandığını ifade ederken dilin gerçek doğasını ise *energeia* ve *ergon* terimleri arasındaki farka dayandırır. Bu her dilin tarihten gelen malzemeyi devraldığı ve onu yeniden yarattığı anlamına gelir. *Ergon* dilin tarihsel olarak meydana getirilmiş oluşunu, *energeia* ise bizim ondaki yeniden yaratımımızı ifade eder.<sup>315</sup> Humboldt'a göre dil, cinsi kavranan eşyalar arasında herhangi bir benzerlik içinde dile getirmekle yetinir. Böylece kapsamı genişletilmiş bir uzunluk kavramı, bıçak, mızrak, ekmek, kılıç, ip, satır kelimelerinin hepsini aynı grupta toplama marifetine sahip olabilir.<sup>316</sup> Daha sonra mitik sınıflamada da göreceğimiz bu görünüşteki benzerliğe göre aynı grupta toplama ilkesi hakkında Humboldt şöyle der: "Bu kelime bağlantıları bir yönüyle mantıksal bakımdan anlamlı bir düzenlenişe tanıklık edince, onlardan genellikle canlı hayal gücünün gayreti diye söz edilmektedir"<sup>317</sup> Cassirer Humboldt'un dile dayalı mantığa ilişkin açıklamalarını, sembolik-mitik bilincin mantığından söz edebilmenin imkânını açmak ve sembolik-mitik kavram formundan bahsetmenin paradokssal olmadığını, bilim mantığından vazgeçmenin yasadızlık ve keyfilik anlamına gelmediğini, mitik düşünmenin de bir biçim verme yasına sahip olduğunu izâh edebilmek için ortaya koymaktadır. Irrasyonel unsurlarına rağmen bir dil mantığı olabildiğine göre, mit mantığı için de bunu kurabilmek mümkündür. Mitik kavram formu ile ilgili sorun, dilden

<sup>313</sup> Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, S-W (Akademie Ausg.), VII, 55 ff., alıntılardan Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.45-46

<sup>314</sup> Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 4. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, sf.59-60

<sup>315</sup> Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, Peter Heath (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, sf 49-50

<sup>316</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.24

<sup>317</sup> Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Ge. Werkw Akademie- Ausg., VII, 1, 340, alıntılardan Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.25

farklı olarak, ona çıkarımsal ve analitik ayrıştırma ve bölümlenme mantığı açısından bakıldığında kuşatmak istediği nesneye hasar vermekte ve onu gerçek doğasında anlama imkânını kaybetmekte oluşudur. Mit belirsiz tasarımlar ve duygulanımlar değildir, Cassirer onun nesnel şekillendirme izleri taşıdığı kanaatindedir. Onun nesnelleştirilmesi belli bir çeşitlilik sentezini ve duysal unsurların karşılıklı uygunluğa göre özetleniş biçimini taşır. Buna benzer bir ‘hayal gücü mantığı’ Georg Fr. Meier sayesinde Alman Psikolojisi’nde kabul görmüştür. Nitekim ‘hayal gücü mantığı’ 18. yüzyılda Alexander Baumgarten tarafından ‘temeldeki ruhsal güçlerin bilgi öğretisi (*gnosologia inferior*) olarak estetik alanın temelini izah için ortaya konmuştur.<sup>318</sup>

Mitik mantığın kendine has bir dünya tablosu, töz kavrayışı, nesne sınıflaması, nedensellik, ilişki, bağıntı kategorileri bulunmaktadır. Emile Durkheim ‘*Les formes élémentaires de la vie religieuse*’ (Paris 1912)<sup>319</sup> adlı eserinde totemizmin evrensel nitelikli dünya sınıflaması ilkesini ve dünyanın temaşa edilip anlaşılmasını mümkün kılan bir ilkeyi kendi içinde barındırdığını söyler. Totemizmde tüm evren belli akrabalık ilişkilerine göre birbirine ait ya da ayrı olan gruplara bölünür. Canlı veya cansız tüm nesnelere bu şemaya göre kavranır. Yağmur, gök gürlemesi, şimşek çakması, bulutlar vb. doğa olayları belli totemistik işaretlerle, belli cinslere tahsis edilirler. İlkel düşünmede bu cins aidiyeti tamamen reel bir kesinlik olarak görülür. Birbiriyle uyumlu olmayan nesnelere herhangi bir şekilde belli bir işaretin eklenmesi söz konusu olmaz. İşaretin müşterekliği varlığın müşterekliğini ifade eder. Totemik ayırım hem teorik hem de yaşamsal uygulama noktasında kesinlikle riayet edilen bir olgudur. Bu aslı aidiyet duygusu ifadesini tüm gerçekliği birbirine mitik ipliklerle bağlayan, bütün özellikleriyle kuşatan mitlerde bulunmaktadır. Cassirer P. Wirz’in Hollanda Güney Yeni Gine’inde yaşayan Marid-anim topluluğundaki araştırmalarından yola çıkarak mitlerin nesnelere sınıflandırılmasında birincil ve aslı unsur olmadığı, buna karşılık temel unsurun sınıf aidiyeti bilinci olduğu sonucuna varır.<sup>320</sup> Burada karşıt ilişki dışavurulur. Mit sınıflamayı kuran değil, ifşa edendir. Böylece mit mevcut kategorilere ilişkin tasarımı anlatı formuna dökmüştür. Bu nedenle yabancı biri tarafından dışarıdan getirilen nesnelere bile aynı sınıflamaya maruz bırakılır. Bu yapılmazsa ilkel zihin yeni nesneyi anlamlandıramaz. Bu durum mitik formun mantıksal bir ilke olan sınıflama yapma ilkesi ile çalıştığı, ancak yaptığı sınıflamanın daha duysal benzerlikler, muhayyel ilişkiler, eş zamanlılıklar, eş-mekânlılıklar

<sup>318</sup> Angelica Nuzzo, “Kant and Herder on Baumgarten's Aesthetica”, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 44, Number 4, October 2006, Published by The Johns Hopkins University Press, p.591

<sup>319</sup> Arnold van Gennep, “Review of É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*,” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7, no. 1 (Spring 2017): 576-578, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.14318/hau7.1.044>

<sup>320</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.28-29

ile ilgili olabileceği konusunda ipuçları vermektedir. Mitik zihin de bilimsel zihin gibi, yeni ortaya çıkan bir nesneyi mantıkça ait olduğu üst sınıfa nispeti gerçekleştirilmeden anlamlandıramamaktadır. Bu da mitik düşünüşün bir mantığı olduğunu göstermektedir. Ancak burada sınıflamanın kuralları değişmektedir ve bilimsel zihne ilişkisiz görünen unsurlar bir araya getirilebilmektedir. Öyle ise burada olan bitenin tıpkı başka bir matematiksel sistemin iç yasasının kavranılmaksızın anlaşılabilmesi gibi bir durum söz konusudur. Fakat Cassirer'e göre yukarıda zikrettiğimiz empirik veriyi getiren Wirz, pek çok mit araştırmacısı gibi veri toplamakla yetinmiş, mitik mantığı kavrayamamış, elindeki veriyi anlamlandıramamıştır. Onun incelediği toplulukta gördüğü bütün bu sınıflama biçimlerini tesadüfî, keyfî birer oyun gibi görmesi, mitik düşünüşü aslî yapısından başka bir kıstasla ölçmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum mitin anlamsız olduğunu, mitik düşünüşün toplulukların dünyayı anlamlandıramadığını göstermemekte, ancak teorik düşünüşün ölçütleriyle mitik düşünüşü anlama çabasının hatalı sonuçlar doğuracağını göstermektedir. Bilimsel bilgi süreklilik, mantıksal değişmezlik ve mantıksal yasallık gibi ilkeler etrafında teşekkül eder. Bilimsel veri temel ilkelerle ilişkilendirilir ve bir ölçme ve değerlendirmeye tabi tutulur. Böylece tikel olan tümel olandan ayrılır, belirli deneyim unsurları zorunlu ve tümel olanı verecek şekilde bir iskelete dâhil edilir. Burada deneyim, yasaı oluşturmada ikincildir, dolaylıdır; yasa, aklın tümel ilkelerini birincil olarak değerlendirir. Böylece postüla, temel önerme olarak belirlenir, deneyim ise bilmede bu postülayı desteklemek, doğrulamak üzere işleme katılır.<sup>321</sup> Bilimsel formun görünüş- gerçeklik, algılanan-tasarlanan, öznel-nesnel ayrımı yapan mâhiyetini mitik formda aramak bir yöntem hatasıdır.<sup>322</sup> Bu ayrımlar mitik forma bütünüyle yabancıdır. Ayrıca mitik düşünüş için izlenim ve deneyim birincil önemdedir. İzlenim mitik bilinç için mutlak, görelilik içermez, o kendinden ibarettir, başka şartlar altında oluşmaz, başka şartlara dayanmaz.<sup>323</sup> Söz konusu deneyim sadece mevcuttur ve kendini zorlayıcı bir biçimde kabul ettirir. Bu zorlayıcılık deneyimde şüpheye, sınamaya yer bırakmaz. Bilimsel formda zihin kavradığı nesneye sahip olurken, mitik formda zihin nesne tarafından ele geçirilir. Burada söz konusu olan kavrama değil, kavranılmadır. Mitik bilinç edilgendir, nesnesi tarafından tümüyle uyarılmış, kuşatılmış bulunmaktadır. Böylece mitik düşünüşte insan, izlenim ile dolar, o bir kerelik bir atmosfer içinde bir rüya deneyimi gibi yaşar ve ayrıntılara takılmaz. Bu tür bir mitik bilinci büyü, semboller ve dini tecrübede

---

<sup>321</sup> Doğan Özlem, *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, 7. Basım, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004, sf.70-85

<sup>322</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 63

<sup>323</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, Sf.41-45

görmekteyiz.<sup>324</sup> Tümünde insanı dolduran, kuşatan, ele geçiren bir ‘aşkınlık’tan söz etmemiz mümkündür. Bilimsel formda tikel fenomen varlığın ve sürecin bütün bir örüntüsüyle ilişkilidir; söz konusu bütünlüğe giderek sıkılaştan bağlarla tutunur ancak mitik düşünüşte şeyler dolayimsız görüşleri üzerinden ele alınır ve bu arı sunumlar imgelemede cisimleştirilir.<sup>325</sup> Çeşitli mertebelerde mitik düşünüşün örnekleri olan büyü, sembolizm ve dini tecrübenin tümünde ortak olan bir diğer özellik de onları teorik düşünceden ayıran bir ‘giz’in varlığıdır.<sup>326</sup> Mitik düşünüş tüm çeşitleri ile kendini iç-içe olma, gizleme ve açığa vurma, bütünüyle ele geçmeme biçiminde sunan gizemli bir esinti taşır. Buna yaygın ifadesiyle ‘kutsallık’ denir.<sup>327</sup> Kutsal söz konusu olduğunda dünyanın mekânsal olarak ‘bu taraf’ ve ‘öbür taraf’ ayırımı, tecrübenin ‘empirik’ ve ‘aşkın’ ayırımı ortadan kalkar. Kutsalla temasın ekstazı sayesinde insan, buradayken orada, duyularıyla beraberken aşkın olanla birlikte olabilir. Bunun nedeni kutsal olanın gücü ve anlamı, ilk baştaki mitik duygu açısından, herhangi bir özel alana, tek varlık alanına ve tek değer sferine ait olmamasıdır. Kutsal olanın gücünün ve anlamının biçimlenmesi demek, var olanın ve olup bitenin takdis edilmesi demektir. Kutsallık niteliği tek bir şeyle sınırlı kalmaz, ondan çevreye yayılır ve onun ilişkide olduğu her şeyi kutsar. Bir şeyin bir yerde değil her yerde olması kutsalın mantığına, iç yasalılığına dâhildir. Böylece kutsalın dünyaya inşi ile sıradan varoluş içerikleri de onun anlam ve değerinden pay almış olacaktır. Böylece Varlık kutsalın mantığı etrafında belirli anlam ve değer çerçevelerine yerleştirilmiş, ona yakınlığı veya uzaklığı ile belirli bir skalada anlam ve değer kazanmış olur.

Bilinç içeriklerinin tek düzelik ve aynı türdenliğe belli bir ‘değerlilik’ farklılıklarını yerleştirmek suretiyle, form ve anlam verici olarak ortaya çıkar. Her varlık ve olay ‘kutsal’ ve ‘dünyevi’ karşıtlığı içinde ele alınır ve bu ele alışı onlara yeni bir içerik kazandırılır. Onların en baştan basitçe ‘sahip’ olmadıkları bu içerik de onlara, deruni bakış formu ve mitik ‘aydınlanma’ içinde verilir.<sup>328</sup>

Bu meyanda kutsalı vaz eden mitik anlatıdır. Böylece mitik düşünüş Varlık hiyerarşisini anlam ve değerini ‘yarar’ merkezli olarak değil ‘kutsal’ merkezli olarak belirlemiş olmaktadır. Öyle ki bazen kutsal insan yararına bütünüyle ters ‘kurban’ biçiminde ortaya çıkabilmektedir.<sup>329</sup> Kutsalla belirlenmiş bir Varlık hiyerarşisinin yer yer insan yararına ters düşmesi söz konusu olsa da onun anlamsız, değersiz olduğundan söz etmek mümkün olmaz,

<sup>324</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, Sf.55-60

<sup>325</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, Sf.67

<sup>326</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.53-54

<sup>327</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, Sf.115

<sup>328</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, Sf.116

<sup>329</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, Sf.309-311

zira ‘kurban’ olgusu ile ölüm bile gönüllü olarak seçilebilecek bir anlam ve değer kazanmaktadır.

Kantçı düşüncenin nesne tasarımını ve zaman, mekân ve sayı formlarını mitik düşünüşe uygulayan Cassirer, mitik nesne tasarımını empirik nesne tasarımına bir yönüyle benzer görmekte, ikisinde de bireyselin ve özelin ‘bütün halinde dokunmuş’ olduklarına dikkat çekmektedir. Mekân ve zaman formları bu bütünlüğün somut ifadesi ve görsel şeması olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlara eklenen üçüncü form ise sayıdır. Mekânda birlikte veya ayrı olma, zamanda eş zamanlı veya artzamanlı olma durumu sayı formunda birleştirilir. Empirik bilinç gibi mitik bilinç de zaman, mekân ve sayı formları içinde var olanları kavramaktadır ancak empirik bilincin zaman, mekân ve sayısı düşünsel ortamda kendini gösterir ve algılar topluluğunun düzenlenmesi için gerekli ilkeleri ve şemaları oluşturur. Bu onların teorik bilincin vaz ettiği temeldeki önermenin taşıyıcı ilkeleri oldukları anlamına gelmektedir. Teorik bilinç için zaman, mekân ve sayı, tikelleri ve değişkenleri kendilerine göre belirlediğimiz imkân şartları ve nesne tasarım şartlarıdır. Nasıl ki geometrideki mekân, matematikteki sayı, mekanikteki zaman teorik bilincin düşünsel şemalarından başka bir şey değildir, bunlar soyuttur, homojendir ve somut olanı tasarımıyla ortaya çıkma zeminini teşkil ederler.<sup>330</sup> Buna benzer biçimde mitik düşünmenin de şemaları vardır. Ancak mitik düşünüş, onları teorik düşünüşten farklı olarak, ortak zaman, ortak mekân ve ortak kader ile birbirine bağlar. Bu çabanın en bariz örneği astrolojide görülmektedir. Burada zihin mekânı ve zamanı, soyut homojen zihinsel düzleme taşımaz, onu somutta, belirli bir anda belirli bir olayın birtakım yıldızların konumları ile ilişkili oluşu olgusundaki gibi, çeşitli benzerlik ve farklılıklar, yanyanalıklar, eş ve artzamanlılıklarla birbirine eklemlemek suretiyle çalışır. Mekân zaman ve sayı da kutsal ve profan ayrımına tabi tutulur. Her var olan, zamanda ve mekânda, belli sayıda gerçekleştiğinden, eşleştiği zamana ve mekâna göre kutsal ya da profan ayrımına tabi tutulur. Böylece bir değer skalasına yerleştirilir, bir hiyerarşiye girer ve böylece bir dünya resmi ortaya çıkarılır. Bu dünya resmi, insanın iç dünyası, zihinsel durumu ve toplumsal ilişkileri ile de bağlantılı olduğundan, insan da bu tablonun bir parçası olarak bu ilişkiler ağına katılmış olur. Böylece var olan her şey, kutsala göre bir anlamı ve değeri olan bir zamanla, mekânla ve sayı ile belirlenir, birbiriyle bir bütün teşkil edecek şekilde ilişkilendirilir, birbirine birini çektiğinizde bütünü sarsacağımız ayrılmaz bağlarla bağlanır.<sup>331</sup> Mit mantığının genel yapısını ortaya çıkardıktan sonra onun temel niteliklerini sınıflamaya çalışalım:

<sup>330</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*, Sf.344-360

<sup>331</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, Sf.126-140

Mitik düşünüş diyalektik değildir. Onda tümevarım ve tümdengelim, analiz ve sentez bulunmamaktadır. Bunun yerine mitik formda kendini izlenime ve izlenimin andaki mevcudiyetine vermek/kaptırmak söz konusudur. Ayırmak, birleştirememek, karşıda durmak kendini kaptıramamak mitik düşünmede bir meziyet değil bilakis bir kusurdur. Bilinç, bir tür aşk hali gibi mitin içinde tutuklanır. Bu tutuklanma, insanın da belirli bir anda belirli bir olguya dönük olarak tüm melekelerinin toplanması demektir. Bu da mitin sadece olguyu değil insanın fiziksel ve zihinsel yetilerini de birleştirdiğini göstermektedir. Mitik anlatıya kendini kaptırmış bir insan düzenleme, eleştirme, geçmişe ve geleceğe dönük ölçme ve sınırlandırma yapmaz. Bu varlık, hakikat ve gerçekliğin tek bir zeminde toplanması ve insanın tinsel, psikolojik ve bedensel düzeyde bütünleşmiş olarak bir anda bir yerde hazır bulunması demektir. Burada farklı gerçeklik aşamaları yoktur. Varlık, duyusal, muhayyel ve akli düzeyleri itibariyle birleşiktir, bütündür. Birbirini sınırlayan nesnel kesinlik dereceleri de yoktur. Bu nedenle mitik formda var olanlar derinlik, ön plan, arka plan ayırımına tâbî tutulmazlar.<sup>332</sup>

Mitik mantık sınıflama yapmaktadır. Tekil durumlarda özel nesnelere mitik-sembolik sınıflanışı tesadüfi değildir. Bilakis mitik sınıflama kavramlarının teşekkül edilişi derin bir düşünüş tabakasına aittir ve bu düşünüş tarzı teorik düşünceden farklı olmakla beraber kesinlikle kuralsız ve keyfi değildir. Mitik-sembolik kavram içeriğini temaşa bakımından incelersek eşyanın mekânsal bağlamına ilişkin mitik dünya tablosu, mekânın totemizme göre düzenlenişi yönlerin, karşıtlıkların ayrılışı, bildiğimiz coğrafi ve geometrik bakımdan olmasa da mekânın bütünlüğüne, üstünde yaşayan klanlara, güneşin ve yıldızların yönlerine, bitkilerin türlerine ve farklı tür hayvanların yaşadıkları bölgelere göre biçimlenmektedir. Bu da bize mitik mekâna ilişkin kavramların derin bir toplumsal, doğal, astrolojik bilgiye dayandığını haber vermektedir.<sup>333</sup> Örneğin Zunilerin mitik-sembolik mekânlarında dünyanın yedi bölgesi ve yedi mekân yedi kabileye karşılık gelmektedir. Mitin mekânı yapısal olarak kutsal-dünyevi, aydınlık-karanlık, dost-yabancı, yukarı-aşağı gibi ikili karşıtlıklar sayesinde sadece coğrafi olarak belirlenmekle kalmaz, her belirlemede anlam ve değerle yüklenir. Bu konular kabilelerin dünyada yaşama biçimleriyle de etkileşim halindedir.<sup>334</sup> Bu ayrıntılar ele aldığımız problem açısından önemlidir. Çünkü bunlar duyusal izlenimlerin çeşitliliğini zihinde düzenleme ve ayırıştırma kıstası olan ilkelerin, bizzat bu izlenimlerin doğasına dayanarak tasarlanan ve varlık kazanan şeyler olmadığını; zihinsel ve fiziksel anlamda dünyanın

<sup>332</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.63

<sup>333</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.96-111

<sup>334</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.142-143

yapısının mitik görü/sezgi tarafından ayrıntılarıyla belirlendiğinin kanıtlarıdır. Modern sosyoloji bu temel ilişkinin anahtarını, düşünme fiilimizdeki tüm mantıksal bağları ilk başta mevcut ilkel bağlantılarla ilişkilendirmekle bulmaya çalışmıştır. Durkheim'a göre düşünerek yaptığımız her yapay sınıflama, onun dayandığı temel bölümlenme, insan toplumunun bölümlenişidir. Şayet insan toplulukları örneklerini görmemiş olsaydık ve eşyaları insan topluluklarına göre düzenlemekle işe başlasaydık, dünya nesnelere gruplar, tür ve cinsler halinde özetleyemezdik. Bu nedenle mantıksal ve sosyal gruplama iç içedir.<sup>335</sup>

Mitik mantık nedensellik kategorisine sahiptir. Ancak bu nedensellik teorik düşüncenin nedenselliğinden farklı işlemektedir. Mitik nedenselliğin işleyişine en bilinen örnek astrolojiden verilebilir. Gök cisimlerinin her biri mitik zihinde birer sembole tekabül ederler, bu semboller yeryüzündeki bir bölge ile, o bölgede yaşayan bir topluluk ile ilişkilidirler. Yıldızların hareketleri ise insan topluluğunun başına gelen hadiseleri açıklamakta ya da doğada olup biten şeyleri izah etmekte kullanılmaktadır. Böylece her var olan asıl kaynağı olarak gökyüzünün belli bir noktasına raptedilir. Böylece astrolojik dünya tablosu da modern doğa bilimin açıklamasına bir açıdan benzer açıklamalar yapmış olur, zira astroloji sırf formel açıdan bakıldığında, insan zihni tarafından girilen sistematik ve kurgusal bir dünya gözlemidir.<sup>336</sup> Astrolojik gözlem en küçükte bütünü görmeyi talep eder. Astrolojinin açıklamaları modern metodlarımızla karşılaştırılınca çürüğe çıkmaktadır, ancak tümevarımın yanlış yapılması, çarpık benzetmeler, keyfi ve aceleci genellemeler gibi görünen şey, Tycho Brahe ve Kepler gibi büyük astronomların bile kaçınmadığı bir düşünüş tarzı olmuştur. Cassirer'e göre bu durum teorik nedensellik tarzının zihnin doğuştan getirdiği bir yapı değil de sonradan alışılan bir metodik kazanım olduğunu göstermektedir. Bu metodik kazanım sonradan olduğuna göre, insanlığın potansiyel olarak başka nedensellik metodları geliştirmesi olanaklıdır. Mitik nedensellik de bu olanaklı nedenselliklerden biridir. Cassirer burada Kant'ın zihne nedensellik atfeden ilkesini terk etmemekte ancak onu genişletmekte ve çeşit çeşit nedensellikler olabileceğini nazara vermektedir. Astrolojik düşünüş, mitik düşünüşle bilimsel düşünüş arasında bir geçiş durumunda olduğundan, onun işleyiş tarzını anlayabilirsek, mitik mantığın başkaca sınıflamalar ve nedenselliklerde nasıl işlediğine dair bir fikir yürütmemiz mümkün olabilecektir. Mitik mantığın işleyiş yöntemini kavradığımızda burada keyfilikle hüküm süren güçler değil, genel bir etkileme formu içinde yasalı bir birlik oluşturan 'doğa' kavramı altındaki güçleri bulmaktayız.<sup>337</sup> Ancak bu genel yasalılık, her

<sup>335</sup> Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Cenk Saraçoğlu (çev.), 1. Basım, İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2004, sf.173-176

<sup>336</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.134

<sup>337</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.76

seferinde özel durumlara uygulandığında karışımıza yeniden ‘fantastik olan’ı çıkaracaktır. Bunun nedeni bu düşünüş yönteminde fizikteki yasa kavramına ilk olumlu anlamını veren ve onun verimli kullanılmasını sağlayan aracılık, *medius terminus* (orta terim) eksikliğidir. Ancak yine de mitik yargı gücünün işleyişinde özel olanı genel olanın altına koyma sürecinde büsbütün keyfilik görülmez, kendi saf formu gereğince dil kavramlarının ve dilsel sınıflamaların oluşumunu incelediğimizde, gördüğümüz gramatik eşleşme ilkesine benzer bir mitik eşleşme ilkesinden söz etmemiz mümkün olur. Mitik kozmogoniler, teogoniler bunu göstermektedir ki bir şeyden başka şeyleri doğuran nedensellik zinciri mitik formda da mevcuttur. Ama mitik formun nedenselliği bilimsel formun nedenselliğinden farklıdır. Kant’a göre nedensel önerme sentetik bir aksiyomdur.<sup>338</sup> Ancak analiz, yani belli bir unsurun karmaşık bir yapıdan çıkarılıp soyutlanarak ‘neden’ olarak kavranması, mitik düşünüşe yabancıdır. Mitik formda tüm mekânsal ve zamansal birliktelikler neden-sonuç oluştururlar. Her temas, her eşzamanlılık neden-sonuç ilişkisi olarak kabul edilir. *Post hoc, ergo propter hoc* (daha sonra olan, bu yüzden olan) ve özellikle *juxta hoc, ergo propter hoc* (yakında olan, bu yüzden olan) ilkesi mitik düşünmeye işaret eder.<sup>339</sup> Belirli bir mevsimde ortaya çıkan hayvanların o mevsimin taşıyıcısı görülmesi buna örnek olarak verilebilir: Mitik formda yazı getiren kırlangıçtır. Mitte nedensellik farklı işlediği gibi sentetik birlik de farklı işlemektedir. Burada söz konusu olan sentetik birlik yerine nesnel eş türdenlik, yani örtüşme ortaya çıkar. Bu durum mitik form için temelde tek bir ilişki boyutunun, sadece tek bir varlık zemininin olmasından kaynaklanır. Teorik düşüncede ise ilişki, bağlanan unsurların arasında ortaya çıkar ve ‘ilişki’ kavramı bağlanan unsurlarla aynı dünyaya ait değildir. Söz konusu kavram, unsurlar gibi nesnel varoluşa değil, zihinsel bir anlama sahiptir. Teorik düşünmenin formları, şeylere veya duysal görüşlere göre var olmayan olarak tanımlanırlar. Mit için ise, zihinde varlık-haricî varlık ayırımı olmadığından, görünüşün hakikatini dolaylı olarak temellendiren bir ‘var olmayan’ (yani salt zihinde varlık) yoktur. Mit sadece var olup, doğrudan etkili olanı tanır. Bundan ötürü mitik formun bağıntıları düşünsel bağıntılar değildir.<sup>340</sup> Böylece ilişkiler, mevcut şeyleri birbirine rapteden reel yapıştırıcı bağlardır.<sup>341</sup>

Mitik mantık nereden, nereye ve niçin soruları etrafında kurulur. Mitik bilinç için var olanların nereden geldiği ve nereye gittiği soruları öne çıkar zira mitik bilinç anlamlandırabilmek için bütün resmi görmek ister. Oysa teorik düşünce nereden ve nereye ile ilgilenmemekte, o sadece fenomenal alanı ve şimdi burada olanı dikkate almaktadır. Bu da

<sup>338</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, sf. 60-65

<sup>339</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.77

<sup>340</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.67

<sup>341</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.101-102

teorik bilinç için varlık sahnesinin öncesine veya sonrasına ilişkin bir bilinemezlik ortaya koyar. Bir başka fark da mitik bilincin tekil şeylerle ilgili şimdi ve burada niçin sorusunu sormasıdır. Oysa teorik bilinç burada ve şimdi olan söz konusu olduğunda niçin sorusunu sormamaktadır. O genel olanı arar. Mitik bilinç için ise burada ve şimdi olanın niçin olduğu hayati önemdedir. Niçin sorusu anlama ve amaca ilişkin sorulur, zira mitik bilinç sadece bütün resmi, onun nereden ve nereye olduğunu değil, insani var oluşa dahil olan her bir şeyi anlamlandırmak ve varlıkta zuhura gelen her bir şeyin varoluş amacını bilmek istemektedir.<sup>342</sup> Cassirer'e göre mitik zihin, şeylerin nereden gelip nereye gittiklerini ve ne olduklarını sorarken, teorik zihin geliştikçe mantıksal çözümlemeyle 'şey' den 'durum'a 'töz' den 'işlev'e geçilir. Oluşun 'nasıl'ı sorulur. Mitik temaşada ise oluşun seyri, basit var oluş teması içinden çıkamaz. Bu seyrin içinde zihin 'nereden'i ve 'nereye'yi mutlak bir kesinlik içinde önüne serilmiş görmek ister. "Nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz, şu an nerdeyiz ve biz kimiz?" sorularının ayrılmaz bir bütün oluşu mitik zihne aittir. Rasyonalite, parçalamaksızın bu soruları soramaz, resmin bütününe bakabilmek için mitik düşünüşün baş aktörü olan muhayyile gerekir. Görme/müşahede ile bilme talebi, ancak öncenin, sonranın ve şimdinin mitik hayal gücünün önüne serimlenme ile mümkün olabilir. Bu ise mitik anlatının, tahkiyenin yetkinlik alanıdır. Anlatıda hayal gücü sürekli ruhsallaştırma ve canlandırmaya yönelirken, mitik düşünme formu zihinsel içerikleri, etkinlikleri, durumları, ilişkileri sabit bir dayanağa bağlamaya çalışır. Cassirer bu soyutlama ve somutlama çiftine *mitik tasarım diyalektiği* adını verir.<sup>343</sup>

Mitik mantık parça-bütün ilişkisine sahiptir. Teorik düşüncede bütün, parçalardan oluşur ve parçalarına ayrıştırılabilir. Mitik düşünmede ise parçalarla bütün arasında nedensel bir ilişki olmadığı gibi, bütün parçalara sahip de değildir, tersine parça burada bütünün ta kendisidir. Parçayı bütün, tikeli tümel yerine kullanma, mitik mantığın tipik bir özelliğidir. Burada bir konunun temsilciliği değil, daha çok gerçek anlamda bir belirleme söz konusudur. Mitte bütünün parçaları iç içe geçmiştir. Birbirlerine bir kaderle bağlanmıştır. Bir biçimde parçalansalar bile bütün olarak var olmaya, bütünle ilişkide olmaya devam ederler. Örneğin bir ok bir savaşıyı yaraladığında, oku çıkarıp yüksek bir yere asmak yahut oku da yarayı olduğu gibi merhemle ovalamak, savaşçının ağrısını azaltır. Burada yaralanma eylemi zamansal ve mekânsal bir bütün olarak görülmektedir. Savaşçı t1 anında yaralanmıştır, t2 anında ok çıkarılır, t3 anında yara temizlenir, t4 anında ok yüksek bir yere asılır.<sup>344</sup> Teorik

<sup>342</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.81

<sup>343</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.89-91

<sup>344</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.88

bilinç bu anları ayrı ayrı düşünür, t4 anında oku nereye asarsanız asın, t1 anında yaralanan savaşıya bir faydası yoktur. Ancak mitik zihin böyle düşünmemekte, anları birbirinden ayırmamaktadır. Nitelikler töz olarak algılanır, örneğin Kızılderililer ağrıyı bir töz olarak görürler, zihinsel ve ahlaki özellikler de tözseldir. Bir kötü özellik birine aktarılabilir. Bu nakletme sembolik değil, fizikseldir. Bir köleye veya bir keçiye günahlarını aktarıp onu öldürmek gibi, *günah keçisi* deyimini buradan gelir ve bir Yahudi ritüelidir. Bu günah, güç gibi unsurların mitik düşünüşte tözsel olarak ortaya çıktığının göstergesidir. Bir nesneye hapsolmuş olabilir, bir kılıca, bir kahramanın saçlarına vb.<sup>345</sup> Oysa teorik zihin için güç, dinamik bir ilişkiyi ve nedensel bağlantıların tamamını ifade eder. Birinin diğerine ‘el vererek’ armağan ettiği yahut bir uzvunda toplandığından kesilerek yok edilen bir müstakil unsur değildir. Oysa mitik düşünüşte yetenekler temasla yahut kan tükürük vb vücut sıvılarıyla aktarılır. Örneğin, büyü yeteneği aktarımı böyledir. İzâh etmemiz gerekirse, teorik düşünce sürekli genişleyen algı ve fikir küreleri ile yol alırken, mitik bakış algıyı genişletmektense yoğunlaştırıp tek bir noktaya sıkıştırır. Mitik düşünüş anlamı yöneldiği olgunun özü olarak bu sıkıştırma esnasında damıtıp çıkarır. Zira bütünün her bir parçası, aynı zamanda bütünün kendisidir. Parçada bütünü görebilme becerisi hem sözel hem mitik mecazın temel ilkesi olan *pars pro toto* (Lat: bütünün yerine alınan parça) ilkesi ile ifade edilir. Teorik düşünce ise anlam çıkarabilmek için nesneyi parçadan bütüne, tikelden tümele taşımak, türüne, cinsine, ait olduğu sınıfa taşımak zorundadır. Bu nedenle mitik zihin bir hemhal oluşla nesnede kalırken, teorik zihin nesneyi algılamasının ardından çabucak ondan uzaklaşır.<sup>346</sup>

Mitik mantık sistematiktir. Mitik formun ilkel aşamalarında güç merkezli büyüsel kavrayışı düzenleyen bir organizasyon bulunmakta, gelişmiş mitik düşünüşte ise dünyadaki güçler tanrılar halinde belirlemekte ve birbirleriyle çatışmaları ile sınırları, hiyerarşileri oluşturmaktadırlar. Bu durum bilimsel yasaların hiyerarşik kademelendirilerek bir sistem oluşturulmasına benzerlik arz eder.<sup>347</sup> Bilimsel kavrayışın bütünüyle soyut kuvvetler ve hareketler olarak gördüğü sistem, mitik kavrayışta daha somut tanrılar ve onların ilişkileridir. Böylece insan, varlığı sistematize eder ve kavrar. Farklı oluşu sistematik bilimsel yargıda parçaların sınırları belli, sistematik mitik yargıda ise parçaların birbirinin içine ayrılamayacak biçimde meczolmasından kaynaklanmaktadır. Mesela, büyüsel kavrayışta bir nesne etkileştiği tüm nesnelere bir bütündür. Kutsal nesne veya insan etrafına ‘bereket’ denilen, iyi olanı

<sup>345</sup> Samson’un kesilen saçları ile gücünü kaybetmesi gibi.

<sup>346</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, sf.107-108, *Language and Myth*, sf.92-93

<sup>347</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.100

çağırın ve kötü olanı kovan bir enerji yayar.<sup>348</sup> Bu da fizikte elektrik veya manyetik yüklü bir cismin kuvvet çizgileri ile etrafına elektromanyetik alan yaymasına benzetilebilir. Kuvvet çizgileri görülmez, maddi değildirler, teorik zihin onları bir etkiyi olgusal düzeyde açıklayabilmek için muhayyel olarak çizer.<sup>349</sup> Aralarındaki farkı belirtmek istersek, mitik zihnin muhayyilenin egemenliğinde bir rasyonaliteyi, teorik zihnin ise rasyonalitenin egemenliğinde bir muhayyileyi kullandığı söylenebilir. Mitik düşüncede şey ile bulunduğu mekân da birbirinden ayrılmaz. Var olan bir şeyle o şeyin içinde bulunduğu yer arasında asla sırf dışsal ve tesadüfi bir ilişki yoktur. Tam tersine yer, o şeyin kendisinin bir parçasıdır. Şey, yerine içsel bir bağla bağlıdır.<sup>350</sup> Örneğin totemistik kabile üyeleri sadece birbirleriyle bağlı değildir, onlar toprağa da bağlıdır. Belli bir yere, belli bir yöne aittirler ve öldüklerinde oraya gömülürler. Her klan, mekândan bir yere aittir. Bu aidiyet ilişkisi göğe de uzanır. Astroloji geliştikçe belli topluluklar belli yıldızlara ait sayılmış, gök ve yer coğrafyası ilişkilendirilmiş, halklar da böylece göğe ve yere nispet edilmiştir. Mitik düşüncede insan, dünyayla modern zamanlarda gördüğümüz biçimde mülkiyet değil, aidiyet ilişkisi kurar. Örneğin, Babil Astrolojisine göre Pers Ülkesi, Kuzey Subartu ve Elam Süreyya'ya, Akad ve Babil toprakları Jüpiter'e, Amurru ve tüm Batı ülkesi Mars'a aittir.<sup>351</sup> Yedi parçalı gezegen şeması dünyanın da yedi parçaya ayrılmasına sebep olmuştur. Bunun nedeni gök, yer ve insanın aidiyet ilişkisiyle bir bütün olmasıdır. Bu ilişki insan bedeninin parçalarına da nispet edilmiştir. Her beden parçası, gökte bir yerle, yerde bir bölgeyle ilişkilendirilmiştir.<sup>352</sup>

Amacımız mitik düşünüşün her ne kadar teorik düşünüşten farklı olsa da kendi içinde bir mantığının, yasalılığının, kategorilerinin ve temel sorularının mevcut olduğunu göstermek ve bu yasalılığın niteliklerini ortaya koymaktır. Böylece mitik tasarımın düzensiz, saçma hayal savrulmaları olmadığı, dil formu gibi rasyonel ve irrasyonel içerikleri beraberce barındırdığı, anlamlı bir dünya resmi çıkarmaya dönük bir dizge ve tutarlı bir iç yapı içerdiği açığa çıkmış olmaktadır. Mitik formun bu rasyonel ve irrasyonel olanı beraberce barındıran yapısı, mitin insanı bilinç ve bilinç dışı yönleriyle daha bütünsel olarak kavradığı anlamına da gelmektedir. Bu bütünsel kavrama yetisi mitik formun özellikleriyle ilgilidir.

<sup>348</sup> Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, sf.27-40

<sup>349</sup> Hugh D. Young ve Roger A. Freedman, *Üniversite Fiziği*, Hilmi Ünlü (ed.), Ahmet T. Giz, Mahmut Ö. Hortaçsu, Nazmi Postacıoğlu, Özgür Özer (çev.), 12. Basım, İstanbul: Pearson Education Yayıncılık, 2009, Sf.709-750

<sup>350</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.126-130

<sup>351</sup> M. Jastrow, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, New York and London, 1916, s.217 ff234ff, alıntılaman Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.139

<sup>352</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.138-140

### 3.2.2. Mitik Formun Özellikleri

Mitik dünya resmini ve bu tasarımı yapan insanı anlamak için mitik düşünüşün ne gibi özellikler içerdiğine bakmamız gerekir. Böylece hal-i hazırdaki düşünüş tarzımız, dünyaya bakışımız, hayatı anlamlandırışımız ile mitik düşünüş tarzı arasındaki farkı görebilir, modern öznenin anlam krizi için mit bir umut vadedebilir mi, sorunu tartışabiliriz. Cassirer'e göre mitik düşünme hiyerarşik yapıdadır. Bu hiyerarşi mitik düşünüşün gelişim basamaklarına ilişkindir. 'Mana' denilen kişileşmemiş belirsiz büyüsel öz ilk basamaktadır, ardından animizmin kişileşmemiş ruhları gelir, kişileşmiş ruhlar bunu takip eder, daha sonra tanrılar aşamasını gözlemleriz ve nihai olarak hiyerarşinin en üst basamağında tek tanrılı mitoloji bulunur. Ancak bu hiyerarşinin kronolojik sırası tespit edilemediğinden, farklı yapıdaki mitik düşünüş tarzlarını Schelling'in sıraladığı biçimde tarihsel bir gelişimin basamakları olarak nitelenemez.<sup>353</sup> Bu basamaklar eş zamanlı olarak dünyanın farklı yerlerinde farklı kültürlerde bulunabildiği gibi, aynı kültür içinde yer etmiş mitik düşünüş tarzı, topluluğun avam ve havas kısmında farklı bir formda kavranılır olabilir. Ancak bu tabakalaşma Cassirer için zihnin gelişim aşamalarını tespitite fenomenolojik bir önem taşır. Mitik düşüncenin ilerleyişinde hiçbir unsurun değersiz görülmemesi, bir bütün içinde her unsura yerinin verilmesi gerekir. Böylece mit bize bütün insanlığa ilişkin bir öz bilince ve nesne bilincine nüfuz imkânı verir. Mitin hakikati de burada ortaya çıkar.<sup>354</sup> Mitik düşünüşün incelenmesi sadece insanın dünyayı nasıl anlamlandırdığını serimlemekle kalmaz, aynı zamanda bu anlamlandırmayı yapan her çeşit kültürden ve her basamakta zihin yapısından yani insanın, insan olması eş deyişle doğanın üstüne çıkan bir varlık olması itibariyle, kültürel ve tinsel doğasından haber verir. Yaygın anlamda mit araştırmaları çeşitli problemler üzerine yapılmaktadır. Dinler tarihi ve etnoloji bu problemleri gündeme getirirler.<sup>355</sup> Ancak Cassirer'in kurmayı amaçladığı mitoloji felsefesi olguların ardındaki yasalılığı bulmaya çalıştığından bu tikel problemlere değinmez. Cassirer mitik formun ardındaki yasalılığı Kant'tan edindiği 'algular rapsodisi' kavramıyla isimlendirmektedir.<sup>356</sup> *Algular rapsodisi*, belli düşünme yasaları sonunda ortaya çıkan bilme sistemidir. Bu yukarıda mitik mantığı açıklarken belirttiğimiz üzere mit dünyasının keyfi tasarımlar, ilişkisiz fikirler yığını olmadığı anlamına gelmektedir. *Algular rapsodisi* Cassirer'in tanımladığı biçimiyle mitik düşünmenin *Sembolik Formu*'dur.<sup>357</sup> Cassirer *Kant'ın*

<sup>353</sup> Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, sf. 221-234

<sup>354</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.36

<sup>355</sup> Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, sf.21-25

<sup>356</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, sf. 15

<sup>357</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.43

*Yaşamı ve Öğretisi* adlı eserinde ‘algılar rapsodisi’ kavramının teorik düşünmede nerede durduğuna ilişkin şu bilgiyi vermektedir:

Salt Aklın Eleştirisi’nin tüm iç yapısı bu cümleler içinde önümüze serilir. Burada deneyden yola çıkılır; ama deney bir hazır nesnelere topluluğu, bir hazır özellikler demeti ve bunun gibi bir ‘algılar rapsodisi’ olarak kabullenilmez; tam tersine, deney kavramını bize açık kılan ve belirleyen şeyler, bağlantı kurmadaki zorunluluk, objektif yasaların öngelmesidir.<sup>358</sup>

Bu ifade göstermektedir ki mitik düşünüşte olduğu gibi kabul edilen ve herhangi bir ayırtırmaya maruz kalmadan alınan ‘algılar rapsodisi’ teorik düşünmede analiz ve soyutlama içeren başka bir yasalılık düzenine girmektedir. *Algılar rapsodisi* ile teorik düşünmenin kalıplarını ayıran en önemli araç teorik düşünmenin ‘analiz/ayrıştırma’ ilkesidir. Mitik düşünüş ayırtırmaz. Bu durum mitik düşünmenin kendi başına bir yasalılığı ve bir formu mevcut olduğunu, onun dil ya da bilimin yasalılığı ya da formuyla anlaşılmaya çalışılmasının çok yanlış olacağını bildirir.<sup>359</sup> Teorik düşüncede özne nesne, içteki dıştaki, düşünülür olan duyulur olan ayırımı kesindir. Nesne daima karşıda duran olarak belirir (*Gegenstand*). Mitik formda ise özne ile nesne, içteki ile dıştaki gerilimi, bir aracı evre vasıtasıyla çözülür. Humboldt bu düşüncenin bir benzerini dil formu için ifade etmiştir. Cassirer Humboldt’un dil için ifade ettiklerini ondan iktibasla mite taşımaktadır.<sup>360</sup> Ruh ve doğa, içteki ve dıştaki varlık mitik formda yepyeni bir yapı içinde birlik ve mevcudiyet kazanır.<sup>361</sup> Bu mitik formun bağlayıcı, birleştirici niteliğini ortaya koymakta, bir şeyi karşıda duran olarak ‘bilme’ tarzına alternatif bir hemhal oluşla ‘anlama’ tarzı ortaya koymaktadır. Bu mitik formda insanın bazen bir ağaçla, bazen bir kartalla özdeş olabilmesinin, dünyaya oradan/o olarak bakabilmesinin, insanın ‘Ben’ ve ‘dünya’ ayırımından kurtulup ‘Ben’ iken aynı zamanda ‘dünya’ olabilmesinin bir imkânını gözler önüne serer. Bu imkânı değerlendirebilmek ise mitik anlatının sembolik dünyasına ‘dâhil olmak’, edebî değerini ‘hissetmek’, şiirsel akışına ‘kapılmak’la mümkün olabilir. Açıktır ki Cassirer gibi bizim de bir akademik çalışma dahilinde böyle bir şey yapabilmemiz söz konusu değildir. Buna ancak işaret etmekle yetinebiliriz.

Mitik formun bu tözleri birbiri içine sokan, bir şeyi hem kendisi hem diğeri olmaya imkân sahibi kılan mâhiyeti nereden gelir? Nesneye karşıdan bakmayı bırakıp, onunla nasıl hemhal

<sup>358</sup> Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Doğan Özlem (çev.), 3. Basım, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 2007, sf.228

<sup>359</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.44

<sup>360</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.47

<sup>361</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.42

olunabilir? Analiz/ayırma fonksiyonunun yürürlükte olmadığı bir düşünüş nasıl mümkün olabilir? Öncelikle belirtmeliyiz ki, mitik kavramlar söz konusu olduğunda nesnel içerik ile hakikat içeriği karışmış durumdadır. Bununla sembol ve onun anlamı, gösterge ve gösterilen farkı kast edilmektedir. Mitik düşünüşte teorik düşüncenin titizlikle uğraştığı bu ayırma fonksiyonuna hiç önem verilmez. Teorik düşüncedeki var olan ve onun hakikati biçiminde ayrılmış olan nesnel içerik ve onun anlamı, mitte iç içedir. Örneğin ad ve özün birbirleriyle zorunlu ve içsel ilişki taşıdıkları, adın nesneyi göstermekle kalmayıp onun özünü de içinde taşıdığı yaklaşımı mitik bilincin aslı ilkelerinden biridir. Adlar ve özlere arası özdeşlik mitik düşüncede bir ilke olunca, karşımızda sözde/düşüncede varlık ile dışta/hârici varlık ayırımı da kalmamaktadır.<sup>362</sup> Bu yukarıda sözünü ettiğimiz içerideki ile dışarıdakinin birbirine karşıması, insanın varlıktan ayrılan sınırlarının berhava olması demektir. Burası Hölderlin'in 'yurt/ev' dediği, romantik filozofların mite yönelerek kavuşmayı umduğu yerdir.<sup>363</sup> Hölderlin, Ben ve Ben olmayan, bilinç ve bilince nesnesini veren dışsallık arasındaki ayrımı, *Yargı ve Varlık* metninde ontolojik bir tartışmaya dönüştürür. Buna göre ne ahlak bilinci ne de kendinin farkında olma olarak öz bilinç kendi temellerinden bilinemez ve kavranamaz. Benlik bilinci bütün konularını, nesnelere dışta bıraksa bile, bu kez kendisiyle baş başadır. Bilincin kendisi bir karşılıklılık ilişkisidir. Bilincin her edimi bir tür yargıdır. Hölderlin'in Almanca'daki etimolojik benzetmesini Türkçe'ye uyarlırsak kavramsal yargı (*Ur-teil*) her zaman bir özne ve nesne ayırımına dayalıdır. Yargı, özne-nesne ayırımından neşet eder. Bu nedenle Hölderlin'in Varlık adını verdiği köken ilke felsefi düşünüşün erişebileceği bir yerde değildir.<sup>364</sup> Ancak bu mitik düşünüşte soyutlamanın hiç olmadığı anlamına da gelmemektedir. Bilakis mitik formda zihin nesnesinin görünüşünden bir ölçüde soyutlanır. Böylece mitik form nesnesini kendi zihinsel yasasına tabi kıldığı için anı genişletir, onu öncesiz ve sonrasız kılabilir.<sup>365</sup> Yani mit dünyası, görünür alanın nesnelere, hakikatin öncesiz sonrasız oluşunu beraberce barındırır. Burada da mitik dünyanın kuruluşunda, Platoncu anlamda görünüşler alemi ile idealar alemi arasında bir iç içe geçiş vuku bulmaktadır denebilir.

Mit araştırmalarının ve dinler tarihinin verilerine baktığımızda mitik düşünmenin temel bazı özellikleri karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki mitik zihnin, başlangıca atıf yapmakla yetinmesidir. Bunun nedeni mitik zamanın dairesel mahiyetidir.<sup>366</sup> Başka bir ifadeyle mitik formda başlangıç sadece kendisinden uzaklaşılan değil, aynı zamanda kendisine doğru

<sup>362</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, sf.9

<sup>363</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 200

<sup>364</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, Melahat Togar (çev.), Adam Yayınları, 1987, sf.27

<sup>365</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 63

<sup>366</sup> Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, Sf.31-34

ilerlenilen şeydir. Teorik düşünce formu ise lineer, tarihsel zaman anlayışına sahiptir. Tarihsel anlatı her ne kadar nereden geldiğini açıklasa da -yer yer mitik bir eskatoloji ile ‘tarihin sonu’ anlayışları göze çarparsa da- nereye gidildiğini açıklamaktan uzaktır. Oysa mitik form için nereden gelinip nereye gidildiği önemlidir, zira anlam bütün resmi görmeden oluşmaz. Mitik zaman kozmik çevrimlerden oluşmaktadır, her şeyin ister tam daire şeklinde ister helezonlar ile lineer zamanı da içine alan bir sarmal şeklinde düşünülün mitik zihin insanın bir biçimde geldiği yere döneceğini düşünür. Dairesel zaman anlayışında bu bir ilke durumundadır.<sup>367</sup> Her yıl Kral’ın kozmosu yenilediği kabul edilir. Yeni yıl törenleri evrenin yenilenmesi, böylece yeni bir çevrimin törenle başlatılması amacına matuftur. Mitlerle yaşayan toplumlarda ‘dünya’ her zaman bilinen dünyadır, bu bir ‘başka/öte dünya’ değildir, ancak onun bir mite göre yenilendiği inancı mevcuttur. Her yıl yenilenen dünyada olmak, geçmişin lineer zaman anlayışında olduğu gibi daima geride kalmadığı, telâfi edilmek üzere geri geldiği anlamına gelmektedir. Bu *renovatio*, kozmogoni modeline göre gerçekleşen bir yeniden yaratılıştır.<sup>368</sup> Hiçbir şeyin tekrar etmemesi modern lineer zaman anlayışının bir sonucudur, geleneksel zaman anlayışında kutsal zamanlar tekrar eder. Bu insanın bir kez kaçırdığı bir şeyi yeniden yakalayabilme, yaptığı yanlış düzeltme, iyi yaptığını daha iyi yapabilme imkânıdır. Tekrarlayan kutsal zaman, insanın tanrısal olanla yeniden buluşma fırsatıdır. Bu döngüsellğe tek tanrılı dinlerin kutsal zamanlarında ibadet pratiklerinde de rastlamaktayız. Toprağın üstündeki bitki örtüsünün yeni yılda yeniden ortaya çıkması bir yeniden yaratılıştır. İnsan bunu kendisi için de düşünür ve önceki varoluş durumuna takılı kalmadan yeniden, dilerse farklı bir biçimde var olma imkânı yakalar. Söz konusu yeni var oluş bazen reenkarnasyon anlayışında olduğu gibi cisimsel olabildiği gibi, tek tanrılı dinlerin manevi tekâmül anlayışlarında olduğu gibi bir ruhsal yenilenme yahut yeni bir nefis mertebesi denilen bir mâhiyette de olabilir. *Renovatio* fikri dünyayı yenilerken yıpranan, yorgun düşen, zaman zaman umudunu yitiren insanı da onarır. Döngüsel zaman inişli çıkışlıdır. Lineer zaman anlayışında bu iniş çıkışlar mevcut değildir. Tarih ilkel olandan gelişmiş olana doğru bir tekâmül çizgisi izler, toplumların iniş çıkışları ise daima kendi yapıp ettiklerinden kaynaklanan nedenlere bağlıdır. Oysa döngüsel zaman anlayışında ‘günlerin döndürülmesi’ kozmik bir anlam taşır. Bu durum zorunlu olarak insanın davranışlarının bir sonucu değildir. Kozmik Akıl günleri kolaylıktan ve zorluktan, hastalıktan ve sağlıktan, zaferden ve yenilgiden herkesin payını dağıtmak üzere döndürür. Bu anlamda bir döngüsel zamanda gece ve gündüzün, mevsimlerin dönüşü gibi insana ve topluma ilişkin bir kaderden söz etmemiz

<sup>367</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.25-26

<sup>368</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 57-65

gerekir. Bu kozmik çevrimde insan da zorluk ve kolaylıkta, zafer ve yenilgide, hastalık ve sağlıkta nasıl davranacağına ilişkin bir sınamaya maruz kalır.

Mitik formda tekrarlar önemlidir. Tekrar etmek, zihnin de kosmos gibi dairesel çalışması anlamına gelir. Doğa tekrar eder, insan bedeninin biyolojik ritmi tekrar eder, pişenin hazları ve acıları tekrar eder. Mitlerin ve ritlerin tekrarlanması da var oluştaki tekrarları hatırlamak, anlamlandırmak, onları tinsel düzeyde bir bilgelik kılmak amacına matuftur. Tüm bu tekrarlar başlangıcı anımsamak ve ona dönüşü hızlandırmak içindir. Kahramanlık hikâyeleri, tanrısal yardımlar ezberlenir, tekrarlanır, anımsanır, bu onların yeniden ortaya çıkmalarına imkân sağlar. Mitleri bilmek nesnelere ilişkin kökenine ilişkin sırrı bilmektir zira mit dünyanın var olmaya başladığı yerde kutsal hakikatin peçesini açmakta, kutsal-dışı uzamın şekilsiz akışkanlığına kutsal bir merkez (*orientatio*) ve temel sunmakta, böylece kaosun kosmoza çevirmektir. Mitik düşünüşte dünya kutsal dünya olduğu müddetçe kaosun kosmoza dönüşmesine izin verilir.<sup>369</sup> Mit insana nesnelere sadece nasıl var olduklarını değil, kaybedildiklerinde nasıl bulunacaklarına dair de bilgi sunar. Mitik zaman kronolojik olmadığından mitik bilinç zamanda sıçramalar yapabileceğine inanır. Böylece insan elinden kaçırdığına yeniden kavuşma imkânına sahip olur. Anlaşılmaktadır ki mitik düşünen insan, mitleri ‘yaşarken’ farklı, kadim, kutsal bir zamana çıkmaktadır.<sup>370</sup> Bu durumu İsa’nın hayatının kutsal ayinle tekrarlanmasında da görmekteyiz, çünkü varoluş düzeninin bozulması ve yeniden kurulması (kevn-ü fesad) dünyanın/insanlığın temel bir sorunudur. Burada çeşitli mitik düşünüş biçimlerinde ortak bir fikir olan mutlak başlangıcın yeniden yakalanabileceği umudunu ve bunun için var olan düzenin yıkılması gerektiği inancını görmekteyiz. Son başlangıç kapsamındadır. Bu da eski dünyanın sembolik olarak yıkılıp ortadan kaldırılması, başlangıcın dualarla ritlerle geri çağırılması ve Kayıp Cennet mitinin yeniden hatırlanması, bu mitem beslenerek dünya hayatını tanzim etme amacı taşır. Bu umut ve anlayış, kurgusal değildir, mitik zihin için özsel bir deneyim anlamına gelmektedir ve gerçekten inanıldığı ve hissedildiği için, bireysel ve toplumsal olarak insan varoluşunu yenilemekte ve değiştirmektedir. Bu durum geçici de olsa mitik anlatının içinde iken yahut bir riti tekrarlar ve yaşantılarken insanı ‘dünyada olmak’ denilen ‘fırlatılmışlık’, ‘başkalık’ ya da ‘düşüş’ durumundan çekip çıkarır ve yarılmanın, düşüşün, ayrılığın, gayrılığın gerçekleşmesinden evvelki insanın Varlık’la bir olduğu, Onda olduğu onu karşısına almadığı bir hale taşır. Bu da mitik düşünüşün anlaşılması halinde, modern düşüncenin çözmek için didindiği özne-nesne yarılmasının çözümü için bir imkân sunmaktadır. Söz konusu olan mitlerin anılması değil, var

<sup>369</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, Sf.58-59

<sup>370</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.27

edilmesidir. Mitler anlatıldıklarında, ritler uygulandıklarında yeniden var edilirler, böylece şimdiki insanları kadîm olanla zamandaş kılarlar. İnsan miti yaşarken varoluş durumu değişmekte, gündelik hayat kesintiye uğratılmakta, güzelleştirilmiş, parlak, doğaüstü varlıkların hazır bulunmasından derinlemesine etkilenmiş bir dünyaya dalınmaktadır.<sup>371</sup> Bu o anda, o miti anan/zikreden, o riti tekrar eden kişinin, başlangıca döndüğü anlamına gelmektedir. Bu mitin güçlü, geçip gitmeyen, kutsal zamanını çağırmasıdır ve kutsal zaman doğası itibariyle geri döndürülebilir.<sup>372</sup> Örneğin mitik şifa ayininde kullanılan mitler şifanın, ilacın ve hastalığın kökenini/başlangıcını anlatmaktadır. Mitik zihne göre bu kökenle bağlantı kurulmadan hastalık iyileşmez. Şu durumda bir hastalığın şifası esnasında bile insanın bir köken duruma yeniden iadesi, hastalığın bu kökenden ayrılmaktan neşet ettiği vazedilmiş olmaktadır. Mitik tutum yaşamın ancak kaynağa dönülerek onarılabileceğini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu ‘kaynağa/başlangıca dönme’ vurgusunu bir çocuğun dünyaya gelişinde, bir hastalığın iyileştirilmesinde, bir askeri başarıda, ruhsal dengenin oluşturulması çabasında vb. görmekteyiz.<sup>373</sup>

Mitik form arketiplerle düşünür. Mitler, teorik formun birer kavram altında incelediği adalet, iyilik, sadakat vb. ideleri incelerken onları ete kemiğe büründürür ve kişileştirir. Bir Sümer metni sürülerin ve tahılların (ilahının)” bulunduğu tanrıların şekillerinin ikâmetgahından söz eder. Altay halkları dağların göksel prototiplerinden söz eder. Antik Mısır’da yerdeki tarlaların konumları göksel tarlalara göre belirlenirdi. Antik İran kozmolojisi soyut ya da somut olguların tümünü aşkın, göksel bir terime Platoncu anlamda bir ideaya bağlamaktadır. Tapınağın, şifanın, bereketin, bilgeliğin, doğurganlığın göksel arketipleri bulunur. Benzer bir fikri İbrani Geleneği’nin göksel Kudüs anlayışında da görmek mümkündür.<sup>374</sup> Bu arketipsel düşünüş merkez sembolizmine de yansımaktadır. Mitik zihin mekânı merkez sembolizmi etrafında düzenler. Hristiyanlığın Göksel Kudüs ve onun yeryüzündeki izdüşümü olan yeryüzü Kudüs’ü, İslam’ın dünyanın neresinde olursa olsun müminlere günde beş vakit yüzlerini dönmeyi emrettiği kible Mekke/Kâbe merkez sembolizminin karşılığıdır. Mitik düşünüşte insanın zamanın başlangıcı ve mekânın merkeziyle rabitası devam etmektedir, o kopmuş, fırlatılmış, kovulmuş değildir. Benzeri bir merkez fikri Kutsal Dağ sembolizmine yansımaktadır. Her ne kadar merkez ya da dağ sembolizminde tek bir arketipten söz edemezsek de çeşitli kültürlerin farklı ve dönüştürücü yorumlarıyla beraber bir benzerliğin altını çizmek yerinde bir yaklaşım olacaktır. Nitekim

<sup>371</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.33

<sup>372</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, sf.63

<sup>373</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 47-51

<sup>374</sup> Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, sf.21-25

sembolün dönüştürücülüğü de bu aynılık içinde farklılık, farklılık içinde aynılık denebilecek alanda yer almaktadır. Örneğin Ural Altay halkları tepesinde kutup yıldızının asılı bulunduğu Sumeru dağına merkez sayarlar. Hintler için Meru dağı farklı içeriklerle doldurulsa da benzer bir anlam taşımaktadır. Mezopotamya inançlarında bir dağ gökle yeri birleştirir. Tûr-u Sinâ, Zeytin Dağı, Golgotha, Ağrı (*Ararat*) Dağı çeşitli halkların mitik-dini inanışlarında merkez ve kutsal dağ fikrine karşılık gelmektedir. Hristiyanlıkta bu fikir merkez basilikalarının ve katedrallerin inşasına taşınmıştır.<sup>375</sup> Mekânın gökle yer irtibatı merkez fikri ile sağlandıktan sonra yeryüzündeki mekânın tasnifi de kutsal merkeze (*axis mundi*) göre belirlenmektedir.<sup>376</sup> Bu meyanda uzam türdeş değildir, kırılmalar, eşitsizlikler içermekte, değerini de kutsala göre bir hiyerarşi ile belirlemektedir.<sup>377</sup>

Mit var olanları bitişirir. Mitik formda gökle yer, insanlarla tanrılar bitişiktir. Mitik formun egemenliğindeki bir zihin tarım faaliyetine, bitkilerin yaratılmasına, büyümesine de bir mit çerçevesinden bakmaktadır. Bunlara bir dua ve bir ritle eşlik eder ve tanrısal olanla irtibata geçerek onların yaratılması ve büyütmesi eylemine iştirak eder. Rasyonalite egemenliğinde aynı eyleme bakan bir insan için tarım faaliyeti insanın tek başına yaptığı bir faaliyettir. Aynı işe yönelen bu iki bakış arasındaki fark, anlamlandırmada oluşmaktadır. Öyle ki mitik zihni doğa ve tanrılarla birlikte bir işe iştirak ettiren ve bütünün bir parçası kılan iş, rasyonel zihni hem ürün alıp alamamaya ilişkin kaygıda, hem alınan ürünün mal ya da nimet/armağan olarak değerini biçmede sorunlarla başbaşa bırakmaktadır. Bu düşünüş tarzının sorunu insanı dünyada çakılı tutması ve onu hem doğadan hem de tanrı/tanrılardan koparmasıdır. Rasyonalite gökle yeri, insanla tanrıyı ayırır. İnsan böylece her şeyi kendi bilerek, yaparak, değerlendirerek yalnızlaşır ve dünyaya hapsolür. Bu bakışla modern özne, bireydir. Birey ise kendi başınadır, hiçbir şeyle bağlı, hiçbir şeye bağımlı değildir. Geleneksel insan profiline baktığımızda ise onun bir Varlık hiyerarşisine dahil olduğunu, kendinden üstte bir şeye karşı sorumlu olduğunu, sorumlu olduğu kutsalla irtibatı esnasında dünyadan çıkma imkânına sahip olduğunu, tüm var olanlarla rabitali olduğunu ve dolayısıyla yalnız olmadığını görmekteyiz. Örneğin Mısırlılar, Mezapotamyalılar, Yahudiler ve diğer Eskiçağ Ortadoğu halkları dünyayı belli sürelerde çeşitli ritüellerle yenileme faaliyetine girişirken, yaşamlarını idame ettiren temel faaliyetleri yaparken hem yeryüzündeki var olanlarla hem de kutsal olanla irtibat kurduklarından, zihnen hatta -ritüellerde içinde buldukları ekstaz halini dikkate alırsak- inanışlarına göre bedenen de ‘dünyanın üstüne/dışına çıkma’ imkânını

<sup>375</sup> Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, sf.25-30

<sup>376</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, Sf.35, 67-70

<sup>377</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, Sf.21-24

yakalamaktaydılar. Yahudilerin yeni yıl mitine baktığımızda Yehova'nın Yahudilerin Kralı olarak tahta çıkması, düşmanlarına ve kaos güçlerine galip gelmesi ve İsrail'le yaptığı anlaşma sembolik olarak yenilenmekte, bu törenlere katılan her Yahudi kendini Yehova'yı yeniden hükümlerlik tahtına oturtmuş, düşmanlarını yeniden yenmiş ve onunla yeniden anlaşma yapmış olmaktadır.<sup>378</sup> Ayin, eylemin kutsanmasıdır. Bilindiği gibi modern yeni yıl kutlamalarının böyle bir anlamı yoktur.

Mitik formun hakimiyetindeki zihin yetkinliği başlangıçta arar, bu arketipsel düşüncenin bir sonucudur. Modern zihin ise onu ancak ilerlemeci bir anlayışla şüpheli bir iyimserlikle sonda bulmayı umabilir. Yetkinliğin nerede olabileceği sorusunun yanıtı kuşkusuz döngüsel ya da çizgisel zaman anlayışı ile ilgilidir. Eliade'ye göre eskatoloji bir gelecek kozmogonisidir ve kültürün proto-tarım evresinden bu yana yerleşmiş olan "Dünyanın gerçek ve yalnızca ritle ilgili olmayan yok edilişleri ve yeniden var edilişleri vardır" fikrine dayanmaktadır.<sup>379</sup> Kökene dönüş, yani kaosa giderek dağılma yeni bir kozmogoniyle tamamlanır. Bu da altın çağın sadece geçmişte değil gelecekte de olabileceği anlayışını beraberinde getirmektedir. Örneğin 'tufan miti' pek çok kültürde yer alan evrensel yıkılış ve yeniden var oluş mitlerindedir. Eliade'ye göre başlangıcın yetkin olmasının nedeni *homo religiosus* için özün varoluştan önce gelmesidir. Bu durum arkaik toplumlardan Doğu dinlerine, Yahudi-Hristiyan doktrininden İslam'a dek böyledir. Tümü insanın bugün olduğu hale gelişinin ardında başlangıçta vuku bulan bir hadise görmekteyiz. Mitler insana bu olayları anlatır. *Homo religiosus* için hakikat, otantik var oluş, bu kadim olayın bilgisi edinildiğinde ve sonuçları göze alındığında ortaya çıkmaktadır.<sup>380</sup> Örneğin insan ölümlüdür çünkü bir mitik ata ölümsüzlüğü yok yere yitirmiştir yahut bir doğa üstü varlık yaptığı bir hatadan ötürü bunu onun elinden almaya karar vermiştir. Nihayet belirli bir mitsel olayın ardından hem ölümlü hem de cinsiyetli hale gelmiştir. Bazı mitler ölümün insana Tanrı'nın yolladığı bir haberci hayvanın kendisine verilen görevi unutmaması sonucu vuku bulduğunu ifade eder. Bu tür bir inanış insanın yaşama arzusu ile kaçınılmaz olan ölüm karşısında hissettiği çelişkiyi, absürlüğü gözler önüne serer. Yahudi-Hristiyan-İslâm anlayışında yetkin başlangıç ve ideal prototip anlamında öz, cennet mitiyle belirlenir. Mezapotamya inanışlarında öz, deniz canavarı Tiamet'in parçalanmış gövdesi yardımıyla dünyanın yaratılması ve şeytanların şahı Kingu'nun içine toprak (Tiamet'in bedeninden bir madde) katılarak insanın yaratılmasıdır. Bu öz insanın tanrısal ve şeytanî özellikleri içinde barındıran temelini altını çizmektedir. Söz konusu öz, dinsel tutuma göre değişse de *homo religiosus*'un

<sup>378</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.68

<sup>379</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 71

<sup>380</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 125

kendini bu öze göre belirleme tavrı değişmemektedir. Pek çok kültürde doğa üstü varlıkların mitler ve ritlerle hatırlanmaya devam edildiğini ama evrenin ilk yaratıcısı olan Tanrı'nın (*Deus Otiosus*) olarak, evrenle ve insanla ilgilenmediği gerekçesiyle zamanla unutulduğu görülmektedir.<sup>381</sup> Bu toplumlarda ilk mitik cinayetin, ilk doğumun ve ilk ölümün anıldığı ve bugün var olanları anlamlandırmada kullanıldığını da görmekteyiz. İlk olana katılım veya öze dönüş için tanrısal varlığın bir yiyecek haline getirilip yendiğini, bunun insanın tanrısallığa katılımı, onunla irtibatı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Bunun bir örneğini Hristiyanlığın şarap-ekmek ayininde görmekteyiz. *Evharistiya* ayinine katılan kişi kendi profan varoluşunu İsa'nın bedeni ve kanı sayılan ekmeğe ve şarap sayesinde Tanrısal varoluşa karıştırmakta ve bu yolla kutsanmaktadır. Bu tür bir anlayışta 'günah' temel olarak Tanrısal olanın unutulmasıdır, zira Tanrı ile düşüncede, duyguda ve eylemde 'hatırlama' yolu ile irtibat kurulmaktadır. Bu irtibatı yitiren kişi varoluşunu anlamlandırmakta aciz kalır, zira anlam özdedir, öz ise Tanrı'dadır. Mitlerde öz olanın ortaya çıkışı bazen kozmogoniye bağlıdır, bu durumda o ontolojiktir, ya da tarihin bir döneminde vuku bulan bir hadiseye bağlıdır, bu durumda o tarihseldir. Eliade'ye göre kozmogoni mitleri Varlığın ve Hakikatin içinden fişkırdığı dölyatağını anlama çabasını ifade etmektedir. Bu çaba felsefi süreçte arkhe problemine dönüşmüştür. Arkhe probleminin de kozmogoniye dayandığı düşünüldüğünde kısmen değişmiş olsa bile onun kozmogoni mitlerinden etkilenerek ortaya çıktığını söylememiz mümkündür. Mit ile felsefi spekülasyonun farkı, mitin bunu rasyonel akılla ve kavramlarla değil, muhayyile ve bilinçdışıyla, onların ürettiği sembollerle yapmasıdır.

Mitik zihin unutma ve hatırlama, cehalet ve bilgelik, ölüm ve hayat arasında bir ilişki kurmaktadır. Hint mitolojilerinde tensel yol insanı ölüme götürür, çünkü tene bağlı yaşamak ölümsüz doğayı unutturmaktadır. Böylece 'Kadali'nin büyü' yani dindışı yaşamın serapları, insanı dünyadaki amacından alıkoyar.<sup>382</sup> Unutma ölümsüzlüğü elden kaçırmaya sebep olmakta, doğa insanoğluna cehaletin uğursuzluğunu taşımaktadır. Mitlerde unutma, kaybolma, acı çekme, tutsak olma imgelerini ve hatırlama, bulma/bulunma, acıdan kurtulma, özgürlüğe kavuşma gibi karşıt imgeleri sıkça görmekteyiz. Yunan mitolojisinde de unutma ve akılda tutulma sembolizmini ve aydınlanma ve kurtuluş için *Mynemose*<sup>383</sup> (Bellek) mitinin kullanılması söz konusudur. Çağdaş dönemde *Mynemose* mitine Heidegger'in *Düşünmek Ne*

<sup>381</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 126-128

<sup>382</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.152

<sup>383</sup> *Mynemose*: "Bellek" in kişileştirilmiş biçimi ve Kronos ile Okeanos'un kız kardeşi olan tanrıça Mnemosyne, Musalar'ın anasıdır. O her şeyi bilir; Hesiodos'a göre (Theogonia, 32,38) o, "olmuş olan her şeyi, olmakta olan her şeyi, olacak olan her şeyi" bilir. Ozan, Musa'ların etkisine girmişse doğrudan doğruya Mnemosyne'nin bilgisiyile, yani özellikle "kökenler", "başlangıçlar", soy saplara ilişkin bilgiyle beslenir. (Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.156)

*Demektir* adlı eserinde de rastlıyoruz. Bu onun aslî düşünmeyi antik dönemin hakikati, aslı hatırlama anlayışı ile paralel gördüğü anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Platon'da Hynos ve Thanatos yani Uyku ve Ölüm sembollerinin de böyle bir bilinçsizlik, cehalet durumu için kullanıldığını görmekteyiz. Platon'un öğrenme anlayışında temel kavram olan *anamnesis* de Yunan mitolojisindeki *Mynemose* mitinden neşet ettiği söylenebilir.<sup>384</sup> "Lethe pınarı, yani "unutma" pınarı tümüyle Ölüm alanı içinde kalır. Ölümler belleklerini yitirmiş olanlardır."<sup>385</sup> Sokrates'in insanlarla konuşarak onları 'uyandırdığı' söylenmekte ve bu 'uyandırma' kutsal bir iş sayılmaktadır.<sup>386</sup>

Mitik formda varlığın ve bilginin anahtarı hatırlamaktır. İnsanları sevdiği için onları cehalet, unutma, uyku ve ölümden kurtarmak için bir Efendi gönderenin Tanrı olduğu düşüncesine gnostisizmde de rastlamaktayız. *Tonnos'un İşleri*'ndeki İncinin İlahisi'nin bize sunduğu ana gnostik mit *amnesia* (unutma) ve *anamnesis* (anımsama) teması çerçevesinde örülmüştür. Hans Jonas İncinin İlahisi'nde yer alan gnostik sembolleri çözümlerken düşüş, tutsaklık, terk ediş, yurt özlemi, uyuşukluk, uyku, kendinden geçme vb. sembolleri çözümler.<sup>387</sup> Bu sembolizm Yuhanna İncil'inde de "Duyan, ağır uykudan uyansın" biçiminde kullanılmıştır. Aynı motif maniheizm kozmogonisinde de şöyle geçmektedir: "Işık saçan İsa, masum Âdem'e doğru indi ve kurtulsun diye onu ölüm uykusundan uyandırdı." Uyanma *anamnesis* demektir ve ruhun gerçek kimliğini anımsayarak göksel kökenini yeniden tanıması anlamına gelmekte, 'haberci' ise onu uyandıran ve kurtuluş reçetesini açıklayan kişinin sembolizmidir. Uyanmak sadece fiziksel olanı yenmek değil aynı zamanda tinsel olanı da harekete geçirmek anlamına gelir. Uyanık kalmak ise tam anlamıyla bilinci yerinde olmak ve tinin dünyasında sürekli kalmak demektir. İsa havarilerine "Canım ölesiye sikkın; burada kalın ve benimle uyanık durun" der ama geri döndüğünde onları uyur durumda bulur ve Petrus'a şöyle der: "Siz benimle bir saat böyle uyanık duramadınız."<sup>388</sup> Görülmektedir ki mitik düşünüşte unutma, hatırlama, uyku ve uyanıklık gibi gündelik yaşamda sıradan sayılabilecek olaylar bile derin anlamlarla yüklüdür. İnsanlığın hatırlama çabasını bu perspektifte yaşama, hayatta kalma çabasına dahil edebiliriz. İsrail'de tarih, Tanrısal bir katın varlığına ve Tanrı'nın bir halkın yaşamına nasıl etki ettiğine ilişkin olarak yazılmıştır. Orta Çağ ve Rönesans Avrupa'sında insanlığa ilişkin *anamnesis* çabasının tarih yazımına dönüştüğünü görmekteyiz.<sup>389</sup> Bu zamandan sonra yeni nesillerin hayatta kalması mite değil

<sup>384</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 156

<sup>385</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 157

<sup>386</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.162

<sup>387</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.165

<sup>388</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.167

<sup>389</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.169-178

tarih öğrenimine bağı sayılmıştır. İnsan hayatının özünün mitte değil tarihte aranması varlık merkezli düşüncenin oluş merkezli düşünceye dönüşümüyle alakalıdır. Böylece insan, oluşun/ tarihin içinde kavranılmaya başlanır.<sup>390</sup> Etnoloji araştırmaları da insanın tarihte anlaşılması gerektiği ilkesinden hareketle insanlığın farklı kültürlerde, arkaik dönemlerde nasıl olduğunu anlamak, böylece kadim insanı hatırlamak için sarf edilen profan düzlemde bir çaba olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın tarihte anlaşılması profandır, zira sadece insanlığın bıraktığı eserlere bakılarak yapılan okuma ve yorumlama çabasına dayanmakta, insana kim olduğunu söyleyecek bir kutsala başvurulmamaktadır. Modern zamanlarda hatırlama işlevinde tarih, mitin yerini almıştır denebilir.

Mitik bilinçte gerçek algı ile sırf tasarlanmış olan arasında, gerçekleşme ile arzu etme arasında, eşya ile sembol arasında sınır ayrılıkları yoktur. Bu anlamda mitik bilincin inşası, rüya benzeridir. Hatta mitik bilinç için rüya ve uyanıklık ayırımı da bulunmamaktadır. Nitekim mitik bir zihin uyanıklığın problemlerini rüyada çözebildiği gibi, rüyasını da uyanıklık dünyasına taşıyıp eylemlerini ona göre belirleyebilmektedir. Yaşamın uyku ve uyanıklık halinde, insanın akıl ve hayal halinde kompartmanlara ayrıldığı düzenek mitik düşünüşe yabancıdır. Ancak rüyadan farklı olarak, mitte anlam bireysel değil evrenseldir. Mitik bilinçte yaşam ve ölüm de iç içedir. Modern özne için yaşam ve ölüm arasında bir çatlak bulunur. Mitik düşünüşte ise yaşam ve ölüm, varlık ve varlığın yok oluşu değil, aynı varlığın benzer biçimli eş-türden parçaları gibi görünür. Mitik bilinç için hayatın ölüme, ölümün hayata geçtiği sınırlı belirgin bir an söz konusu değildir. Mitik düşünme doğumu dönüş olarak gördüğü gibi, ölümü de bir devamlılık olarak görmektedir.<sup>391</sup> Mitik bilinç, bizzat deneyimlemediği ölüm tecrübesini olumsuzlar. Bu ölümün bir yokluk olarak idrakinin, rasyonelitenin egemenliğine girmiş bir bilinç durumunun sonucu olduğunu göstermektedir. Hristiyan Düşüş Miti'nin konuya ışık tutan sembolizmiyle ifade edecek olursak, insan bilgi ağacından yediğinde ölümlü olmuştur. Bölünerek bütünlüğünü kaybeden bilinç 'düşüş'ün ürünüdür. Bilinç acılı bir bölünmeyi içerir ve doğası gereği varlığımızın/Varlığın bütününe kucaklayamaz.<sup>392</sup> Modern psikolojinin ifadesiyle bilinç dışı bilince kapalıdır.<sup>393</sup> Berdyaev'e göre çağımızın düşmüş acılı dünyasında insanların çektiği acının nedeni bu bölünmüşlüktür. Kuşkusuz bilinç insanı bilinç altının uçurumlarından korur, ancak o bilinç üstünün temasına da kapıları kapatmaktadır. Mitin 'iyiyi ve kötüyü bilme ağacı' insanın iyi ve kötünün ötesinde

<sup>390</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf. 171-173

<sup>391</sup> Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Sf.399-406

<sup>392</sup> Nikolay Alexandrovic Berdyaev, *İnsanın Yazgısı Yasa Etiği Kurtuluş Etiği Yaratıcılık Özgürlük Etiği*, Hüsamettin Arslan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012, Sf.49

<sup>393</sup> Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş Bilinçaltı ve İşlevsel Yapısı*, Engin Büyükcünal (çev.), 6. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2008, Sf.71-95

bir alemde iyi ve kötünün ayrıldığı bir aleme ‘düşüşü’dür. Bu ‘iyinin ve kötünün ötesi’ bilgi ağacının öncesi durum Berdyaev’e göre yitik cennet sembolizmini ifade eder.<sup>394</sup>Mitik düşünüşün dünyası bizim düşünüş tarzımızdan oldukça farklıdır. Bu farklardan biri mitik bilincin bedensiz var oluşa da ‘var’ demesidir. Mitik zihin için başkalık, ister bireysel beden sınırları dışını ifade etsin, isterse bulunduğu durumun dışındaki halleri, sadece dönüşümden ibarettir. Her şey her şeyde olduğundan, şeyleri birbirinden ayıran sınırlar katılmış görülmediğinden, bir şey büyüsel bir dokunuşla başka bir şey olabilir. Ben ve öteki, yaşam ve ölüm de bu büyüsel dönüşümlerdir. Bu var oluşun bütünlüğünü, parçalanamazlığını, dalgaların çokluğunda denizin birliğini temaşa etmek demektir. Mitik zihne göre ölümler fiziksel varoluş ortadan kalkmaz, sadece sahnesi değişir.<sup>395</sup>

Mitik düşünüş bir temsil değildir. O kendini gerçeğin ta kendisi olarak algılar. Bizim sembol ve anlam olarak yaptığımız tasnif, rasyonel bir tasniftir. Bu varlığa bakışta onu duyu, hayal ve akıl düzeylerinde algılama için de geçerlidir. Bunlar rasyonel aklın, titiz bir coğrafyacının dünya üzerine çizdiği sınırlar, meridyen ve paraleller gibi nisbi ayrımlardır. Mitik zihin için bir şeyin ismi, cisimi, ruhu, bedeni aynıdır. O ayırimsız bir tek şey görür. Bilfiil var olanla düşüncede var olan ayırımı mitik forma yabancıdır.<sup>396</sup> Bu ayrımları biz teorik düşünen araştırmacılar yaparız. Bizim sadece temsil etme gördüğümüz yerde, mit bilfiil varlık görür. Bir adı söylemek o varlığı bilfiil mevcut kılmaktır, zira ad ayrı bir kategori değil o şeyin kendisidir. Mitik bilinç için gösterge ve içerik aynı olduğundan, isim ve isimlendirilen şey de aynıdır. İsimde, nesnenin kendisi ve bilfiil mevcut güçleri bulunur. İnsan sesinin dış vuruluşunda, söylenen nesnenin gücü bulunur. Kelime, şey üzerinde egemenliğe sahiptir.<sup>397</sup> Özel isimden korkma duygusu hâkimdir. Bir insanın ismi düşmanın eline geçmemelidir. İsim ve kişilik birbiri içine akar.<sup>398</sup> Bu nedenle Roma hukukunda kölelerin ismi yoktur, çünkü kişilikleri yok kabul edilir.<sup>399</sup> Erkeklik törenlerinde, bir gruba katılım geleneklerinde, insan yeni bir isim alır. İnsanın yaşamı boyunca içinden geçtiği durumlara göre birden fazla isim olabilir. Eski Ahit’te Tanrı’nın ismi zikredilmez, çünkü ismi zikretmek Onu çağırmak, bu

<sup>394</sup> Nikolay Berdyaev, sf.50-51

<sup>395</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.64-65

<sup>396</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.67

<sup>397</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.70

<sup>398</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, sf.9

<sup>399</sup> “Roma devlet hukukunda, kölelere henüz hukuk tarafından hiçbir kişilik tahsis edilmediği için, onlar isim taşımazlardı”; Mommsen, *Röm. Staatsrecht III*, 1, s 203 (Rudolf Hirzel’in makalesindeki alıntı; *Der Name, ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen*, (İsim, Eski çağda ve özellikle Greklerde İsmi Tarihi Üzerine Bir Makale), *Abh. Der Kgl. Sachs. Ges. der Wiss.*, Bd. XXVI, Nr. II, Leipzig, 1918), alıntılardan Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.70-71

anda ve burada mevcut kılmaktır.<sup>400</sup> İsmi kişi ile özdeşliği, büyüye de konu olur.<sup>401</sup> Bunun gibi sembol de kişi ile aynı sayıldığından, büyü konusudur. Bir insanın sureti, onun biçimlendirilmiş heykeli, vücudundan bir parça, saç tırnak, onun kendisi ile aynı kabul edilir. Berikine zarar verilirse, ötekine de zarar verilmiş olur. Bir bez bebeğe iğne batırarak düşmana zarar vermek gibi durumlar buna örnek olarak verilebilir.<sup>402</sup> Benzer bir örnek gölge için de geçerlidir. Gölgeye zarar verilmez, çünkü gölge insanın kendisidir. Bu yüzden gölge incitmek yasaklanmıştır. Tüm bu düşünüş tarzında, ayırma kategorisinin, analizin eksikliği açıkça görülmektedir.<sup>403</sup>

Mit ile rit birdir. Ritüel nitelikli eylem mitik anlatıdan önce gelir. Cassirer mit ve riti aynı bütünü parçaları olarak gördüğü, *rit* için *dramatik unsur*, *mit* için ise *lirik unsur* şeklinde bir sınıflama yapmaktadır. Eylem (*rit*) biyolojik bir arka planla duygulanımı, söylem (*mit*) ise arzuyu ve muhayyileyi harekete geçirir. Cassirer'e göre *rit* alegorik, taklidi ya da temsili bir eylem değildir, o bilfiil bir anlama sahiptir. Öyle ki insan hayatının sürekliliği belli *rit*lerin yerine getirilmesine, bazı doğal olayların def veya celp edilmesi belli *rit*lerin uygulanışına dayalı görülür. Örneğin, ava giden kabile üyelerinin ardından kimse suya veya yağa dokunmaz ki av avcılarının ellerinden kayıp gitmesin. Asıl fail, dünyanın yaratıcısı sürekliliğin korunması için *rit*leri insana ödünç vermiştir. İnsan eylemi olan *rit* ve söylemi olan *mit* doğayı ve insanı etkiler. Öyle *rit*ler vardır ki insan bu esnada tanrı olur, öldürür ve diriltir, bitkileri büyütür vb...Burada *rit*lerle insan tanrı birliğinin de gerçekleştiği görülmektedir.<sup>404</sup> Öyle ise mit ve rit bir tek şeyin söylem ve eylem boyutunu oluşturmaktadır. Böylece mitik düşünme söylem ve eylem birlikteliğini de sağlamış olmaktadır.

Mitler bize bilincin bölünmeye uğramadığı bir düzlemin varlığından haber vermektedir. Bu düzleme erişmek mümkün müdür? O takdirde Berdyaev'in ifadesiyle insan bilincinin acısı yahut bizim ifade ettiğimiz biçimde insanın anlam problemi sonlanır mı? Bize düşen bu ihtimali araştırmak ve olası yanıtların peşine düşmektir. Bunun için de mitik formun işlevlerine bakmak gerekmektedir.

### 3.2.3. Mitik Formun İşlevi

İnsanın anlama erişimi ancak çokluktan birlik çıkarabilmesi ile mümkündür. Cassirer'e göre zihinsel etkinlikler temel olarak kaosu düzenlemek, çokluktan birlik elde

<sup>400</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, Sf.71

<sup>401</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, sf.55-60

<sup>402</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.73

<sup>403</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.67

<sup>404</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf.68

etmek ve anlamlandırmak şeklinde bir işleve sahiptir. Cassirer'e göre mitin insan kültürünün tüm biçimlerine etkisi öncelikle 'çoklukta birlik'tir.<sup>405</sup> Mitik formun çokluğu birleyici özelliğini hem ilkel hem de gelişmiş mitik-din aşamalarında bulmaktayız. Mitler ister ilkel ister gelişmiş olsun, insanların oluştan/akıştan bir dünya resmi çıkarmasına aracılık ederler. Mitler bütünleyerek anlamlandırma işlevini kutsal merkez olarak yapmaktadırlar. Kutsal varlığı kişi altı ve kişi üstü gösteren mitik-dini öğretiler vardır. Kişilik altı olanlara ruhçuluk öncesi (*preanimistic*) adı verilmektedir.<sup>406</sup> Bu tür bir mitik-dini inançta kutsal, soyut bir kişilikten ziyade heyula tarzı bir birliktir. Bu belirsiz ama her şeyi kuşatan kutsal, toplumsal sahaya insanlar, bitkiler, hayvanlar, yeryüzü şekilleri vb. var olanları birleştirecek şekilde yansır.<sup>407</sup> İlkel kabilelerde 'toplum' denildiğinde sadece insanlardan oluşmuş birlikten söz edilmemektedir. İlkel insan kendini mit sayesinde bitkilere, hayvanlara, toprağa, ateşe, havaya ve suya, yıldızlara ve ruhlara bağlar. Bütün bunlar bir tek toplumun üyeleri gibidirler. Tek bir düzlemde yer alırlar. Her kabilenin bitki veya hayvanlardan bir totemi, onlarla bir akrabalık ilişkisi vardır. Her birinin dost ve düşman yıldızları vardır. Tüm yersel ve göksel, maddesel ve ruhsal varlıklar tragedyada olduğu gibi mit içinde tek bir sahnede yer alırlar.<sup>408</sup> Bu tür bir mitik-dine Antik Roma'da rastlamaktayız.<sup>409</sup> Benzer bir kutsal birlik duygusu daha gelişmiş bir mit örneği sergileyen Uzak Doğu dinlerinde bulunmaktadır. Brahmançılık, Budacılık ve Konfüçyüsçülük vs. Upanişadlar dininde kavranan kimlik, metafiziksel bir kimliktir.<sup>410</sup> O, Ben (*Ego*) ve Evren'in, 'Atman' ile 'Brahman'ın temel birliği anlamına gelir. Burada mit ile din, duygu ile düşünce, duyusal olanla spiritüel olan kompleks bir örgüyle iç içe geçmiştir.<sup>411</sup> Bir Hindu kendini hayvanlarla, bitkilerle, yıldızlarla, ruhlarla akraba sayar. Benzeri örnekler Çin'de ya da Japonya'da yahut Hint takımadalarındaki yerel inanış biçimlerinde de görülür.<sup>412</sup> Cassirer'e göre mitik formun kutsal sayesinde var olanları birleştirme özelliği Grek dünyasında Dionysosçu kütle temsil edilmektedir. Dionysos miti öldürülen ve parçaları insanlara dağıtılan bir tanrıyı anlatmaktadır. Mite göre insanlar ne zaman bir araya gelip 'Bir' olsalar Dionysos'u görürler. Dionysosçu kült bireyin bireyselliğın zincirinden kurtulma, yaşam ırmağına katılma, kimliğini yitirip, doğada eriyip gitme ve böylece o kutsal birliğe

<sup>405</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 107-108

<sup>406</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 124

<sup>407</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 270

<sup>408</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.255-257

<sup>409</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 74

<sup>410</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 187-193

<sup>411</sup> Kemal Çağdaş, "Upanişad'lar", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XIX, Sayı: 3-4, Temmuz-Aralık 1961, Sf.143-163

<sup>412</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 123

katılma isteğini ifade eder.<sup>413</sup> Grek zihni Dionysos'u insanlıkta dağılmış ve ancak bir araya gelinirse ortaya çıkabilecek bir kökensel iyiye dönüştürür. Sarhoşluk ise insanın bireyselliğini, Ben'liğini bulanıklaştırıp diğerleriyle duygu birliğine girebilmesi içindir, Dionysos'un şarap Tanrısı olmasını böyle anlamak gerekir.<sup>414</sup> Orpheusçu dinde bu türden orgiastik kültlere yeni bir biçim verilmiş, böylece kendinden geçme bir delilik olarak değil cezbe ve tanrıyla birleşme olarak algılanmaya başlanmıştır. Burada iki tip sembolik anlatım görmekteyiz: 1. Dionysos mitolojisiyle anlatılan öyküler sembolleştirmenin lirik yönünü oluştururken, 2. Ayin sırasında yapılan fiziksel sembolleştirme ise dramatik yönü oluşturur. Bu tür ayinleri Yunan'dan doğuya gittiğimizde daha sık görmeye başlarız. Dionysos sembolü olan boğa figürü, Hitit, Mezopotamya, Mısır'da ve Mısır etkisindeki İbrani kültürlerinde çeşitli varyasyonlarıyla aynı birleştirici imgenin altını çizmektedir. Mitler Antikite ile sona ermemiş Orta Çağ'da mistik ve dini yapılar içinde kullanılan bir dil ve yaygın bir yöntem olarak devam edegelmiştir. Cassirer mitin birleştirici işlevine ve mistik olanın aktarım aracı olma yönüne Mevlânâ Celaleddîn Rûmî'yi örnek gösterir. Cassirer'e göre Rumî "*Dansın gücünü bilen kimse Tanrıyla birleşir*" "*Ben- karanlık zorba- ölüyor ve Tanrı doğar*" ifadeleriyle mit ve rit birlikteliğinde Varlığın birliğini ve Tanrısal olana yaklaşmayı anlatmaktadır. Mit ve ayin, biri lirik diğeri dramatik unsur olarak insanın duyusal, duygusal, düşünsel ve imgesel yönlerine aynı anda hitap eder. Bu da insanın Tanrısal hakikate sadece akılla değil tüm melekeleriyle, tüm varlığıyla katılması anlamına gelir. Mitik anlatının dinle iç içe geçtiği metinler, Eski Ahit'in Tekvin bölümünde, Mezmurlar'da, Yeni Ahit'te İsa'nın Tanrısal ve insani yönleri birleştiren ikili doğasında, ikonografide, Kuran'ın kıssa ve mesellerinde, müteşâbih nebevî anlatımlarda, tasavvuf dîvan ve menkıbelerinde görülmektedir. Ana işlev birliğin sağlanması, bütün bir resmin kurulması ve insana ait olma hissini tatmin edecek ve kendini Varlıkta anlamı bir yere ve gayeye yerleştirebilecek biçimde bu bütünün bir parçası olduğu fikrinin ve duygusunun verilmesidir. Mitik form her yaşta, her anlayış düzeyindeki insana, aynı anda hitap edebilen bir mahiyette olduğundan, onu peri masallarında da görmekteyiz. Masallar çocuklarda pedagojik bir işleve sahipken, her insan için öncesiz sonrasız birtakım arketiplere vurgu yaptığı için etkileyici ve anlamlıdır. Jung bu arketiplerin evrensel ve insan zihninde doğuştan olduğu, temel ide muhafaza edilmekle birlikte her kültüre göre ayrı ayrı şekillendiği kanaatinde.<sup>415</sup> Bu arketipler etrafında örülü hikayelerin hayatı anlamlandırıcı ve ahlaki ilkeleri aktarıcı niteliği bulunmaktadır. Ancak mitik anlatı insan psikolojisi için doğrudan ilkelerin vaaz edilmesinden daha etkili bir işleve sahiptir. Bu bize mitik düşünüşün, mitik

<sup>413</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 287

<sup>414</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.258-259

<sup>415</sup> Carl Gustave Jung, *Dört Arketip*, sf.23-29

anlatının insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Modern dönemde ise mitik anlatının en seçkin örnekleri arasında Dante'nin *İlahi Komedya'sı* ve Goethe'nin *Faust'u* zikredilebilir. Çağdaş dönemde de mit edebiyat, sinema alanlarında varlığını sürdürmektedir.

Mitik formun bir diğer işlevi, onun bilinç ve bilinç dışı arasında oynadığı aracı roldür. Mitler insanlığın kolektif bilinç dışı ile bilinci arasından zuhur eder. Herbert Spencer mitin bilinç dışından bilincin yüzeyine çıkan bir dışavurum olduğuna vurgu yapmıştır. Bu anlamda mit hem bilinç dışının irrasyonelitesini hem de bilincin rasyonelitesini içinde barındırır.<sup>416</sup> İnsanın bilinç dışı, zihinsel varlığında bilinçten daha büyük bir yer tutmaktadır. Her şeyi kavranabilecek ve kullanılacak şekilde kategorize eden bilinç, kurgusal desteklerinden uzaklaştığında ve bütünleştirici gücünü yitirdiğinde, o her şeyi saran Bilinmez'e çarpar. Bilinmez, 'kutsal' (*sacre*) olarak kabul edilendir.<sup>417</sup> R. Otto'nun, huşû uyandıran bu '*Kendibaşına ve Aşkın Öteki olarak Bilinmez*' için önerdiği '*Numinosum*' terimi, Jung'un kullanımıyla Analitik Psikolojinin temel kavramlarından biri haline gelmiştir: *Numinosum* ile karşılaşmaya verilen tipik tepki ancak şaşkınlık, saygı, vecd ve/veya dehşet olabilir.<sup>418</sup> Jung, işte bu ruhsal içerikleri, kendi-başına varoluş birimleri, özerk güç ve çekim kaynakları olarak tasarlamış ve bunları dış gerçeklikle ilişki içinde oluşmuş *numinos* tasarımlar niteliğiyle "*arketip*" olarak tanımlamıştır.<sup>419</sup> Arketipler, ortak bilinçdışının dışlaştırılmış ve kişiselleştirilmiş yapı taşlarıdır ve ruhun *ktionik* yanını, yani doğaya, toprağa, maddesel dünyaya gömülü kısmını oluştururlar.<sup>420</sup> Jung'a göre arketipin kendisi boş, salt biçimsel bir unsurdur, kendi tasvirinin a priori bir olasılığından, tasarlanan yetiden (*facultas praeformandi*) başka bir şey değildir.<sup>421</sup> Kalıtım yoluyla aktarılanlar tasvirler değil, biçimlerdir, bu bakımdan da yine biçimsel olan içgüdülere tekabül ederler.<sup>422</sup> Bu alanın kendini ifadesi ve bilinç dışının dışardan etki alabilmesi için rüyanın ve mitin diline ihtiyaç vardır. Bu dil imgeseldir, semboliktir ve neden sonuç ilişkileri bilinç alanındaki gibi değildir ancak bu nedenle saçmalık olarak nitelenmesi de yanlış olur, çünkü irrasyonel olan bir şeyin

<sup>416</sup> Herbert Spencer, *The Principles of Psychology*, London: Longman, Brown, Green and Longmans, Printed by Woodfall and Kinder, Angel Court, Skinner Street, 1855, Sf.322-335

<sup>417</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*, sf. 121

<sup>418</sup> Carl Gustave Jung, *Psikoloji ve Din*, Raziye Karabey (çev.), 1. Basım, İstanbul: Okyanus Yayınları, 1998, sf.6

<sup>419</sup> Carl Gustave Jung, *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, Nur Nirven (çev.), 1. Basım, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016, sf.13

<sup>420</sup> M. Bilgin Saydam, "*Postmodern Gnostik Olarak Carl Gustave Jung ve Analitik Psikoloji Okulu*" İ.Ü.

İstanbul Tıp Fakültesi / Psikiyatri Anabilim Dalı,

[http://www.pskomitoloji.com/attachments/article/79/postmodern\\_gnostik\\_jung.pdf](http://www.pskomitoloji.com/attachments/article/79/postmodern_gnostik_jung.pdf)

<sup>421</sup> Carl Gustave Jung, *Dört Arketip*, Zehra Aksu Yilmazer (çev.), 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, sf.28

<sup>422</sup> Carl Gustave Jung, *Dört Arketip*, sf.11-20

saçma olması yahut mantığın kurallarının her şeye uygulanması gerekmez. Bu bakımdan şiir de irrasyoneldir, ancak onu saçmalıkla nitelememekteyiz. Mitik formun birleştirici özelliği bilinç dışı ile bilinci birleştirmesinde bu ikisi arasında bir köprü kurmasında zuhur eder. Cassirer mitin bilinç-bilinç dışı arasında yaptığı aracılığa Freud'un rüya ve mit dizgelerine atıf yaparak açıklama getirmektedir.<sup>423</sup> Bu dizgeler mitle rüya arasında ilişki kurmaları bakımından önemlidir, zira mit de rüya gibi 'uydurma' değildir, ancak kendi gerçeklik düzeyine aittir. Anlamsız da değildir, ancak onun anlamlandırılması bilinç düzeyindeki mantık ilkeleriyle değil, kendi sembolizmine uygun biçimde yapılmalıdır. Rüya ve mit benzerliği mitlerin insan zihni için ne kadar vazgeçilmez olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır ve bu benzerlik nedeniyle Mircae Eliade miti ilk vahiy olarak nitelemektedir.<sup>424</sup> Mitik formun bilinç dışı ve bilinç arasında aracı olarak insanı bütünsel olarak kavradığı söylenebilir.

Mitik formun bir diğer işlevi, onun bir mahfaza oluşturmasıdır. Mitler özellikle sözlü kültürle yaşayan toplumlarda kolektif duygunun ve düşüncenin saklandığı ve korunduğu birer hafıza işlevi görürler. Bunun nedeni mitlerin bir sembolleşmiş bir duygu ve düşünce aktarımı oluşudur. Sembolleştirme duyguların psiko-biyolojik bir dışavurumundan ibaret değildir. Hayvanlarda da bulunan duygusal aktarımdan farklıdır. Mesela, öfkelendiğimizde kaş çatmak ya da yumruk sıkmak bir psiko-biyolojik aktarım biçimidir. Ancak bu aktarım biçiminden farklı olarak, insana özel bir başka aktarım biçimi daha bulunmaktadır ki burada tinsel enerji devreye girer ve bunu duyguyu ve düşüncüyü sembolleştirerek yapar. Mit, şiir, din, sanat, bilim hep bu biçimdeki tinsel sembolik aktarımlardır. Sembolik aktarımın temel özelliği nesnelleştirme değildir. Duyusal, duygusal, düşünsel aktarım dilde nesnelleştirilir.<sup>425</sup> Mit, duygu ve düşüncenin dilde/anlatıda nesnelleştirilmesi yönüyle ayinin dramatik ve edimsel yönünün tamamlayıcısıdır. Çünkü insanlar sadece fiziksel edimlerle duyguları aktarmakla yetinmez, onların anlamını da sorarlar. Bu noktada mitoloji devreye girer ve ayinle ifade edileni sözel olarak anlamlandırır ve tamamlar.<sup>426</sup> Ancak insan bir biçimde orada olanı aktarabilmek ister, çoğunlukla bilinçsizce bu aktarım ayin ve mitle ile yapılır. Sembolik aktarım hayvanlarla ortak olarak paylaştığımız doğrudan fiziksel aktarımdan üstündür.<sup>427</sup> Spencer'a göre duygu birikimi yumruk sıkmak, yüz kızarması benzeri fiziksel aktarımla dışa vurulursa bu ani ve

<sup>423</sup> Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, Emre Kapkın (çev.), 2. Basım, İstanbul: Payel Yayınları, 1996, sf.119-128

<sup>424</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Sema Rifat (çev.), 2. Basım, İstanbul: Om Yayınevi, 2001, sf.11

<sup>425</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.111

<sup>426</sup> NeclaTuzcuoğlu, *Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri*, M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi Yıl: 1995, Sayı: 7 Sayfa: 275-285

<sup>427</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.112

geçici olur, burada birikmiş bir enerjinin bedene yayılıp dağılması, boşalması söz konusudur.<sup>428</sup> Ancak sembolik anlatımda duygu dışı aktarılırken yayılır ancak hemen ardından sembol halinde düğümlenir, bu düğümlenme sayesinde duygunun aktarımı yavaşlar ve kalıcı hale gelir. Duygu, din, sanat ve mitte düğümlenerek yapıtlara dönüştürülür. Bu da duygunun kalıcılığını ve korunmasını sağlar. Mitik düşünüşün temelinde yer alan sembolik aktarımın düğümlenme işlevi aynı zamanda edebiyatı ve sanatı kuran temel unsurlardan biridir.<sup>429</sup> Mitin bu koruyucu işlevi hem bireyin hayatında anlam ve değeri koruması hem de toplumsal hayatta kültürün korunması ve gelecek nesillere aktarılması için önem taşımaktadır. Her toplum kendi özünü mitleri vasıtasıyla nesilden nesile intikal ettirir.

Mitik formun bir diğer işlevi, korkuları ve içgüdüleri düzenleyici olmasıdır. Cassirer'e göre korku evrensel biyolojik bir içgüdüdür ve mitin ve dinin ortaya çıkışı ile ilişkilidir. Korku hiçbir zaman bütünüyle yenilip bastırılamaz; ama biçim değiştirebilir. Mitler bu biçim değişikliğini ifade ederler. Bazı mitlerin en şiddetli ve korkutucu görüntülerle dolu olması bundandır. Mit bu korkuları dile getirir. Bu da onun derinlerden kaynaklanan içgüdülerini ve korkularını düzenlemesi anlamına gelir.<sup>430</sup> Mit ve din korkunun başkalaşmasını ifade eder. Mit ile korkular dile getirilir, düzenlenir, belli bir anlamlandırma çerçevesine sokulur. Düzenlenmiş korku, ilk aşamadaki kaotik korkudan farklıdır. Bu da bize mitik anlatının insan için önemini ifade etmektedir. Bu korkuyu düzenleme gücü en açık biçimde ölüm konusunda gözükmektedir. Ölümün nedenlerini sormak insanlığın ilk ve en önemli sorularından biridir. Bu soruya ilk önemli cevabı da mitik form vermiştir. Eliade bunu şöyle açıklar:

İnsan ölümlüdür, çünkü başlangıç zamanında (in illa tempore) bir şey olmuştur. Eğer bu şey gerçekleşmemiş olsaydı, insan da ölümlü olmazdı: Kayalar gibi varlığını sonsuzluğa dek sürdürebilirdi ya da yılanlar gibi belli sürelerde deri değiştirebilirdi böylece de yaşamını yenileyebilecek güçte olabilir, bir başka deyişle yaşamına sürekli olarak yeniden başlayabilirdi. Ancak, ölümün kökeniyle ilgili mit, başlangıç zamanında neler olup bittiğini anlatır, bu olayı anlatırken de insanın neden ölümlü olduğunu açıklar.<sup>431</sup>

Belirtmemiz gerekir ki mit ölüm sorununa rasyonel olmayan bir yanıt verme çabasını ifade eder. Ancak bu irrasyonelite onun insanlığın ilk öğretmeni olması, onun korkularını düzenlemesi, yaşamı ve ölümü anlamlandırması konusundaki işlevini eksiltmez. İnsan açık seçik olarak kişisel varoluşunun yıkımını kaldıramaz, bu nedenle mit ve dinin yardımı sağaltıcıdır. Cassirer'e göre ruhçuluk, atalara tapınma, ruhlara ya da hayaletlere inanma gibi

<sup>428</sup> Herbert Spencer, *The Principles of Psychology*, sf.322-335

<sup>429</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.16-18

<sup>430</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.73

<sup>431</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.21

terimlerle genel olarak betimlenen tüm olaylar, insanlığın ölüm karşısında mitik tutumlarıdır. Ölüm insanı her zaman şaşırtacak duygusal yapısını sarsacak bir olgu olduğundan ölümden sonra yaşam, ruhun ölümsüzlüğü, canlılarla ölümlerin bir araya gelmesi gibi mitik-dini düşüncüler ortaya çıkmaktadır.<sup>432</sup> Mitik bilinçte yaşam ve ölüm aynı varlığın benzer biçimli parçaları gibidir. Mitik bilinç için hayatın ölüme, ölümün hayata geçtiği sınırlı belirgin bir an söz konusu değildir. Mitik bilinç bedensiz var oluşu da bir çeşit 'var oluş' kabul eder. Bu bakış, var oluşu parçalamadan bir bütün olarak görmektir. Mitik zihne göre ölümlerle sadece var oluşun sahnesi değişir.<sup>433</sup> Bu da mitin bütünleştirici işlevinin yaşam ve ölüm söz konusu olduğunda da geçerli olduğu anlamına gelmektedir.

Cassirer mitin işlevlerinden biri olarak politik işlevi de zikreder. O özellikle Carlyle'ın *Kahramana Tapınma* ilkesi ve Gobineau'nun *Irka Tapınma* ilkesi üzerinde durur ve bu ilkelerin mitik düşünüşün siyasal ve toplumsal alana etkisi olduğu ifade eder. İnsanlar daima kahramanların etrafında toplanırlar, harekete geçmek için kahramanlar beklerler, tarih anlatısını kahramanlar üzerinden kurarlar, sanatı ve bilimi bile kahramanlar ekseninde algırlar zira mitik formda tüm anlam ve değer dünyasının yüklenicisi olma kapasitesine sahip kahraman arketipi önemlidir. Carlyle'a göre Hristiyanlığın kendisi bile bir *Kahramana Tapınma*'dır. *Kahramana Tapınma* insanın en kadim ve değişmez doğasıdır. Carlyle, Napolyon'a, Galileo'ya, Goethe'ye ya da Hz. Muhammed'e olan insanlık ilgisini *Kahramana Tapınma* kültü olarak okumaktadır. Cassirer'e göre bu durum mitik düşünüşün siyasal ve toplumsal bir yansımasıdır.<sup>434</sup> İnsanlar anlam ve değeri soyut olarak kavrayabilseler de onları somutta kişileşmiş olarak görmek isterler. Bu talep zihinde daima yer tutan mitik formun talebidir. Bir diğer politik mit örneğini *Irka Tapınma*'da görmekteyiz. Cassirer'e göre Nazizmin, Faşizmin ve Bolşevizmin ortaya çıkışında *Kahramana Tapınma* ve *Irka Tapınma* birleşmiş bir mitik düşünce olarak insanları etkisi altına almıştır.<sup>435</sup> Cassirer, Almanya'nın ve Rusya'nın iki dünya savaşı arasında içine düştüğü buhranı aşmasında ve sömürge ülkelerindeki kurtuluş hareketlerinin motivasyon gücünde de mitlerin payı olduğu kanaatinde. Mitler istila veya buhran altındaki toplumların eriyip dağılmasına engel olacak biçimde onları manevi olarak desteklemiş, iyiyi ve kötüyü anlamlandırmalarını sağlayacak arketipler vermiş ve umutlarını diri tutmuştur. Eliade'ye göre de Okyanusya'daki yerli halklar

<sup>432</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.262-263

<sup>433</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, sf.64-65

<sup>434</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, Sf.377-380

<sup>435</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, Sf.403-407

sömürgecilere karşı mit silahına sarılmış, kendilerini mitik anlatıların Altın Çağ vaadiyle ayakta tutmuşlardır.<sup>436</sup> Bu örnekler mitin koruyucu rolünü açıkça göstermektedir.

Sonuç olarak, Cassirer düşüncesinde *Sembolik Form* üreten varlık olan insanı anlamak için her bir formun, bir diğerini yok etmeden kendi ilkeleri ve sınırları içerisinde var olabilmesi önem taşımaktadır. *Sembolik Formlar*'ın varlığı, aslında insanın bütünsel olarak var olabileceği, kültürün dengeli biçimde sürebilmesi, Varlığın salt bilimsel zihinle kavranışa indiregenerek bir yarılmaya, parçalanmaya uğramadan bütünsel olarak ele alınmasına imkân sunmaktadır. Mitik düşünüş tarzını dışladığımızda, öncelikle zihni ve Varlığı birbirine bağlayan, bütünün görülmesini sağlayan ve böylece de anlam oluşturan en önemli yapıştırıcı unsuru yitirmiş olursunuz. Bunun birinci sonucu, insanı bütünsel olarak kavrayamamak, yani insanı anlayamamak olur. İkinci sonucu ise, Varlığa tüm formların katkısıyla bütünsel olarak bakamamak ve bu nedenle Varlığı anlayamamak olacaktır. Kanaatimizce modern öznenin anlam problemi bütünü görememekten ve bir bütün olarak varlığa yönelememekten kaynaklanan, bir yönü ile epistemolojik bir diğer yönü ile varoluşsal bir problemdir. Mitik düşünme yukarıda belirttiğimiz özellikleri içermesi bakımından insanın bir bütün olarak var olmasına, Varlıkta bütünü görmesine ve kendinde ve Varlıkta bütündeki anlama erişmesine yardımcı olmak gibi bir imkâna sahiptir. Mitin bütünleyici işlevi sadece ontolojik ve epistemolojik bağlamda düşünülmemelidir. Mitler insanın dünyayı ve kendini bir bütün olarak ele almasına, yaşamı anlam ve değerle doldurmasına, hayat ve ölümü beraberce kabullenmesine ve zorluklar karşısında ayakta kalmasına yardımcı olmaktadır. Bu psikolojik ve ahlakî işlevleriyle mitin insanî var oluşta önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Mitik formun mantığını, özelliklerini ve işlevini açıklamamızın ardından beşinci bölümde girişten bu yana belirttiğimiz modern öznenin anlam sorununa değinmeye, bu sorunun epistemolojik, psikolojik, varoluşsal temellerini görmeye ve mitik forma modern öznenin anlam problemini çözebilme ihtimali açısından bakmaya çalışacağız.

---

<sup>436</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, sf.12-13

## IV. BÖLÜM

### 4. Metafizik Bir Problem Olarak Anlam ve Mit İlişkisi

Bir şeyin anlamı derken neyi kast etmekteyiz? Anlam sorusu kuşkusuz bir akla yönelik olarak sorulur, yani Varlık'ta bir anlamın olması, görünürün şeylerin ardında bir aklın olduğunun kabulünü zımnen içerir. 'Anlamı şudur' demek; 'şunu kast etmektedir', 'şuna niyetlenmektedir', 'şunu amaçlamaktadır', 'şuna gönderimde bulunmaktadır', 'şunu görmek/göstermek ve/veya yapmak/yaptırmak istemektedir' vb. şekillerde tanımlanabilir bir önermeler sahasına işaret eder. Belli bir şeyin adlandırılması olan anlam ile, bir şeyi göstermek isteyen edim olan anlamı birbirinden ayırt etmemiz de gerekir. Bunların ilki dilsel düzeye ikincisi edimsel düzeye aittir. Bu iki farklı "anlam" türü, dil bilimciler tarafından "yapı" olarak anlam ve "edim" olarak anlam şeklinde tasnif edilmektedir. Yapı olarak anlam sözcüğün/cümlelerin anlamına, edim olarak anlam ise bir eylemin amacına yöneliktir.<sup>437</sup> Farklı düzlemlerde epistemolojik, egzistansiyel ve metafizik anlamlardan söz edebiliriz. Modern öznenin anlam probleminden söz ettiğimizde hemen karşımıza çıkan diğer temel soru ise "Anlam problemi gerçek bir problem alanına işaret eder mi?" sorusudur. Bunu anlamak için "Hayatın anlamı nedir?" sorusuna cevap vermek gerekir. Mantıkçı pozitivist görüş bize bu gibi soruların 'gerçek olmayan' sorular olduğunu, anlamın 'sadece dilsel düzlemde' mevcut bir kavram olup, nesnelere, olgu ve olayların, kozmosun ve insan hayatının ister tümel ister bireysel alanda sormuş olalım, bir anlamı olamayacağını, olsa olsa ona anlamı bizim yükleyebileceğimizi söyleyecektir. Bu yaklaşımı insanın 'anlam' meselesini/derdini anlamamak, en iyimser ifade insana yabancılaşma ile ve 'anlam' olgusuna indirgemecilikle yaklaşmak olarak görmekteyiz. Bu bakış açısı doğayı bir tesadüfler zinciri insanı da bu zincirin bir parçası olan salt doğal bir varlık görmenin, 'doğa'nın ardında kozmik bir tasarımın ve genelde 'yaşamın'ın ardında epistemolojik bir anlam ve hakikat var sayan, özelde ise 'insan hayatının' ardında egzistansiyel bir amaç gören ve bir öz tasarlayan kozmik bir akıl kabulünden kaçınmanın bir sonucudur. İnsanlık tarihi bu 'anlam arayışı' ile dopdoludur ve kanaatimiz bu kadar köklü bir insanî arayışın bir arıza olarak kabul edilemeyeceği yönündedir.

Modern öznenin 'hayatının anlamsız' oluşundan söz ettiğimizde ise onun hayatın dilsel düzeyde anlamını bilmediğinden ya da biyolojik olarak yaşamın ne olduğundan habersiz oluşundan bahs etmemekteyiz. Bilakis onun hayatının 'anamlılık'tan yoksun olduğunu

<sup>437</sup> Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, Kutlu Tunca (çev.), 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, sf.54

söylemekteyiz ve egzistansiyel ve metafizik bir problem alanına dikkat çekmekteyiz.<sup>438</sup> Anlamlılıktan yoksunluk derken kastımız, öz, değer, nitelik, hedef, amaç ve doğrultudan yoksun olmaktır. Böylece modern öznenin hayata akıl erdiremediğini değil, uğruna var oluşunu kurmaya değer bir amaç bulamadığını söylemek istemekteyiz.

Anlam problemine egzistansiyel psikoloji ekseninde baktığımızda bu sorunun Freud ve Adler'den sonra Üçüncü Viyana Psikoterapi Okulu'na mensup Viktor E. Frankl tarafından ele alındığını görmekteyiz. Frankl çeşitli nevroz türleri üzerine yaptığı araştırmalarda modern öznenin anlam problemine ilişkin bulgular tespit eder. Bu çalışmaya göre bazı nevrozların (*noöjenik nevrozlar*) insanın varoluşunda bir anlam bulamamasından neşet etmekte ve sorunun çözümü için *logoterapi teorisi* altında bir varoluşsal terapi geliştirilmeye çalışılmaktadır.<sup>439</sup> Logoterapi<sup>440</sup> teorisine göre insanın temel güdüsü anlam arayışıdır. Freud'un psikanalizinde 'haz ilkesi', Adler'de 'üstünlük arayışı', Frankl'in logoterapisinde ise 'anlam arayışı' ilkesi merkezi konumdadır. Anlam arayışı içgüdüsel itkilerin 'ikincil bir ussallaştırılması' değildir, bilakis yaşamın temelinde yer alır ve onu yöneten güdüdür.<sup>441</sup> Frankl anlam ve değerlerin savunma mekanizmaları olmadığını, bilakis insanın anlam ve değerler için yaşadığını ve ölebildiğini ifade etmektedir.<sup>442</sup> İnsanın anlam istemi engellenebilir (*will to meaning*) ve bu durum logoterapi teorisinde 'varoluşsal engellenme' olarak adlandırılmaktadır. Teoriye göre varoluşsal engellenme nevroza yol açmakta ve bu tür nevrozlar tinsel kökenli olduklarından ruhsal kökenli nevrozlardan farklı olarak '*noöjenik nevrozlar*' olarak adlandırılmaktadırlar. Bunların noöjenik olması sorunun insanın '*nous*'undan kaynaklandığını göstermek bakımındandır. Bu araştırmalar anlam sorununun yapay değil gerçek bir sorun olduğunu göstermektedir. Frankl çalışmalarında sorunun insanın bedensel veya psükheden kaynaklanan ihtiyaçlarından değil tersine zihinden/tinsel ihtiyaçlarından kaynaklandığından söz etmektedir.<sup>443</sup> Bu durumda birine yapılan yardım, varoluşsal engellenmeyi ortadan kaldıracak biçimde anlam arayışına rehberlik etmektir. Logoterapiye göre insan gerek tümel var oluşun gerek kendi bireysel varoluşunun anlamını bulduğu ölçüde mutlu olmaktadır. Buradaki mutluluğun hazla ilgisi yoktur, zira haz insanın psişik yönüyle ilgilidir, oysa anlam onun tinsel arayışıdır. Şayet insan acıda bir anlam bulursa acı çekmesi dahî 'anamlı mutluluğa' yol açar çünkü acı da haz gibi psişik olana aittir. Şu

<sup>438</sup> Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, sf.56

<sup>439</sup> Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 24. Basım, İstanbul: Okuyanus Yayınları, 2015, sf.8

<sup>440</sup> Logoterapi: Yunanca 'logos' teriminden gelir, logos burada 'anlam' demektir. Freud ve Adler'den sonra Üçüncü Viyana Psikoterapi Okulu'nun insanı anlamak için kullandığı temel yöntemin adıdır.

<sup>441</sup> Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, sf.113

<sup>442</sup> Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, sf.114

<sup>443</sup> Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, sf. 116

durumda anlam varsa acılar, anlamlı ve değerli ödevler haline gelir. Frankl'e göre yaşamı tekniğin getirdiği konfora bağlı rahatlatmak, onu anlamlandırmak konusunda bize yardımcı olmamıştır. Anlam arayışı bir gerilim oluşturur ve bu gerilim yerine getirilmeyi bekleyen potansiyel bir anlamın çağrısı olarak görülürse değerli bir iç yaşantıya dönüşür. Frankl buna 'noödinamikler' demektedir. Bu gerilim, bir kutbunda yüklenecek anlamın, diğerinde ise anlamı verecek kişinin bulunduğu varoluşsal bir dinamik doğurmaktadır. Anlamsızlık ise 'vakum' (boşluk) yaratır. Frankl'e göre insanı yöneten Nietzsche'nin ifade ettiği biçimde 'güç istenci' değildir, ancak 'güç istenci' vakum durumunda bir dengeleyici olarak ortaya çıkmakta ve 'anlam istenci'ni telafi mekanizması olarak çalışmaktadır. Tinsel düzey sürekli açıtır, bu ise görünürde nihilizm adını almaktadır. Bu modern dünyada yaygın nihilizm biçimlerinin varoluşsal boşluk ile ilişkisini açıklamaktadır. Frankl, psikoterapinin böyle kitlesel bir anlam krizi ile başa çıkabilme imkânına sahip olmadığını da belirtmektedir. Böyle bir zeminde insan varoluşu Frankl'in trajik üçlü dediği 'acı, suçluluk ve ölüm'ü taşıyamamaktadır.<sup>444</sup> Frankl'in çalışmaları modern öznenin anlam problemini teşhis etmesi bakımından önemlidir. Bu sorun mantıkçıların iddia edeceği gibi salt dilsel bir sorun, ya da yanlış kurulmuş bir problem alanı değil, bilakis egzistansiyel bir sorundur.

Egzistansiyel bir durum olan anlam sorunu, kanaatimizle iki şekilde çözülebilir. Birincisi Geleneğin çağlar boyu yaptığı biçimde Varlığın aşkın bir anlamı olduğunun kabulü ve bu anlamın izlerinin nasıl sürüleceğine ilişkin genel mitik-dinî-ahlakî bir anlam ve değer çerçevesi sunarak; ikincisi ise Çağdaş Dönem'in evrimsel biyoloji, genetik ve yapay zekâ çalışmalarının bir füzyonu ile 'anlam arayışı' konusundaki 'arıza'yı taşımayan bir 'Yeni İnsan' tasarlamaya çalışarak. Anlam arayışı olmadan tasarlanan bu Yeni İnsan, insan mıdır? Biyolojik, genetik ya da yapay zekânın getirdiği yeni tekniklerle tasarlanan bir yaşam, egzistansiyel bir süreç olarak tanımladığımız insan hayatı mıdır? Böyle insanımsı bir var olan söz konusu olduğunda insan evrimsel olarak bir üst aşamaya mı geçmiş olacaktır, yoksa bir 'egzistansiyel varlık olarak insan' son mu bulacaktır? Bunlar bir diğer tartışmanın konusudur. Böyle bir tasarım henüz yoktur, olacağı ve sorunu çözüp çözemeyeceği en iyimsel düşünceyle belirsizdir. Ancak Geleneğin 'anlam sorununa çare' reçetesi halen elimizde bulunmaktadır.<sup>445</sup>

Hayatın anlamı sorusu modern çağ öncesindeki insanları bizden, yani modern çağdakilerden muhtemelen daha az uğraştırmıştır. Bunun nedeni yalnızca dinsel inançlarının bu soruya tam manasıyla hazır olmayışı değil, aynı zamanda toplumsal pratiklerinin daha az sorunsal olmasıydı. Belki de bu koşullarda hayatın anlamı, az çok

<sup>444</sup> Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, sf.144-149

<sup>445</sup> Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, sf.21

dedelerinizin yaptıklarına ve asırlık Geleneklerin sizden bekleediklerine bağlıydı. Din ve mitoloji aslında neyin önemli olduğunu size öğretmek üzere oradaydı.<sup>446</sup>

Geleneksel insan metafizik yoksunluğunun çorak topraklarında anlam sorusu soran modern özneye göre kendisini avantajlı kılan bir mirasla yüküdür. Modern özne ise şu veya bu tarihsel, psikolojik ya da maddi sebeplerle bu mirası reddetmiştir.<sup>447</sup>

Belirtmeliyiz ki geleneğin boşalttığı yerde modernite rasyonaliteye dayalı olarak kimi zaman bilimsel paradigmlar, kimi zaman da metafizik üstanlatılarla yeni anlam çerçeveleri kurmaya çalışmıştır. Anlam çerçevelerinin mitik-dini olandan arındırılmış salt rasyonalite temelli olması karşımıza Descartes, Leibniz, Wolf çizgisinde olduğu gibi bir rasyonel teoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel psikoloji çıkarmakta, bu sayede tanrıyı, evreni ve insanı anlama sorununu rasyonel akla havale etmiş görünmektedir. Bu çaba Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dek devam eder. Kant'ın *'Prologomena'* ve *'Saf Aklın, Pratik Aklın ve Yargı Gücünün Kritikleri'* adlı eserleri sözkonusu metafizik arayışı değiştirir. Kant'la birlikte aklın ve Varlığın yasalarının aynı olup olmadığı sorusu geride bırakılmış, numen alanı terk edilmiş ve Varlık sadece insana belirlediği, fenomenal alan içinde incelenmeye ve tüm yasalılık özne ve zihin merkezli olarak kurulmaya çalışılmıştır. Kant sonrası özne felsefesi çerçevesinde, Cassirer felsefesinde görüldüğü biçimde, bir şeyin anlamını sormak, onun epistemolojik konumunu, insan zihninde belirlenen nesnel yasalılığını sormak demektir. Bu anlam, insanın zihinsel çerçevelerine göre soruşturulması bakımından mutlak değil göreceli bir anlam arayışıdır. Ancak Kantçı Cassirerci çizgi anlamın göreceliğini insanlar arası düzleme taşımaz. İnsanlar arası uzlaşım sal olan çerçeveyi belirlemek amacıyla evrensel olma iddiası taşır. Bu perspektiften bakıldığında anlam, Platon'cu çizgiden yani bir şeyin anlamını mutlak, aşkın bir ideaya dayamaktan uzaktır. Kantçı perspektifin numen alanına ilişkin 'bilinemezci' yasağı buna mânîdir. Bir Yeni Kantçı perspektifte şeylerin anlamı, asla onların kendinde şeyler olarak Varlıktaki 'hakikatlerine' karşılık gelmemekte, ancak Cassirer felsefesi üzerinden önceki bölümlerde izâh ettiğimiz biçimde insanın dünyasına, onun tasarımlarına, Varlığın insandaki izdüşümüne karşılık gelmektedir.

Şayet anlam sorununa Platoncu bir bakışla bakarsak görünür alemin anlamını, idealarda, arketiplerde, eş deyişle aşkın özlerde aramamız gerekir.<sup>448</sup> Bunun nedeni Platonun bilgi öğretisinin, epistemeyi hakikatin bilgisi ile özdeş tutması, anlamı ise mutlakta aramasıdır.

<sup>446</sup> Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, sf.28

<sup>447</sup> Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, sf.27

<sup>448</sup> Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 1. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, sf.177-186

Platon'a göre anlam mertebelidir.<sup>449</sup> Bu mertebeler aşıldığında insanı Varlığın hakikatine ulaştırır. Ad bu basamakların ilkidir, dolayısıyla dilsel anlamdan söz ettiğimizde anlamın sadece ilk basamağından söz etmiş olmaktadır ve bu bizim o şeyin hakikatinden sadece küçük bir pay sahibi olduğumuzu gösterir. Ardından şeyin taslağı, imgesi gelir, bunu şeyin özü takip eder. Görünüş duyuda, imge muhayyilede, öz ise zihinde belirir. Ancak yine de bireysel zihnin ürünü olan öz öznedir, şeyin ideası ile aynı değildir. Bu ayırım Platoncu öz anlayışını Cassirer'in Kantçı Husserlci bir çerçevede aradığı özden farklılaştıran noktadır. Örneğin zihnimde dairenin özüne dair bir bilgi olsa bile bu dairenin hakikatinden ancak aldığım paydır. Daire ideası/fikri ise nesnedir, kişilere bağlı değildir.<sup>450</sup> Cassirer insan zihninde belirmesi anlamında fenomenin özünü aramakta, mutlak öz problemi ile ilgilenmemektedir. Bizim 'şeyin anlamı sorunu' derken kast ettiğimiz de böyle bir özsel anlama, şeyin hakiki mahiyetine, insana göre olmakla sınırlanmayan bir anlama yani kendinde şeye dönüktür. Öyle ise temel olarak bir şeyin anlamını sorarken, bu sorunun dilsel, edimsel, epistemolojik ve metafizik anlamı gibi pek çok yönü bulunduğunu göz ardı edemeyiz. Anlam sorunu aynı zamanda pek çok farklı perspektiften yanıtlanabilecek de bir sorundur. Ancak bizim 'Varlığın anlamı', 'insanın anlamı' derken aradığımız şey, bir mutlak ilkeye, insan zihnini aşkın idelere gönderim yapan bir anlamdır. Bunun için öncelikle Ben ve Varlık kavramlarının yol açtığı epistemolojik ve metafizik sorunu modern özne felsefesi ekseninde ortaya koymamız gerekir. Ardından Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin temelinde 'Ben'in ve Varlığın anlamı' olarak iki merkezi soru etrafında 'modern öznenin anlam sorunu'na ne kadar yanıt verebildiğini incelememiz yerinde olur. Daha sonra özne merkezli felsefenin anlam arayış tarzına ilişkin bir eleştirel perspektifi, belirttiğimiz biçimde bir mutlak ilkeye ve aşkın özlere atıfla anlam sorununa yaklaşan Gelenekselci Ekol'ün görüşleri ekseninde ele almaya çalışacağız. Bu doğrultuda anlam sorununa Cassirer'in ve Gelenekselcilerin getirdiği çözüm önerilerini, yaklaşım farklarıyla ortaya koymaya ve mitin bu sorunun çözümünde nerede durduğuna bakmaya çalışacağız.

## 4.1. Ben'in ve Varlığın Anlamı Sorununun İncelenmesi

### 4.1.1. Ben'in Anlamı Sorunu

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Ben'in Anlamı sorunu temelinde bir *Modern Özne Problemi*'dir. Modern özneyi ve problemlerini anlamak için ise onun Kartezyen '*cogito*' ile başlayan serüvenini incelememiz gerekmektedir.<sup>451</sup> Bu da bizi felsefenin en temel ve en

<sup>449</sup> Platon, *Theaitetos*, 145 e

<sup>450</sup> Çiğdem Dürüşken, sf.180

<sup>451</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Özcan Doğan(çev.), 1. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, sf.45-48

muğlak kavramlarından biri olan ‘Benlik’ kavramına taşımaktadır. Benlik kavramının felsefe tarihinin en belirsiz kavramlarından olması onun çok boyutluluğundandır. Descartes’ın *cogitosu*yla felsefenin temeline yerleşen bu kavram, ne kadar çok tartışılırsa tartışılın hala belirsizliğini muhafaza etmektedir. Bu belirsizliği Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın girişinde tartıştığı Varlık kavramının belirsizliğine benzetebiliriz. Benlik hakkında da tıpkı Varlık hakkındaki tasarımı gibi ‘büsbütün bilmez’ olmadığımız, onu ‘belli belirsiz’ aramamızdan anlaşılabilir. Varlık için söz konusu olduğu gibi, Benliğe ilişkin bir sezgisel önbilgimiz olmasaydı onu arıyor bile olmazdık. Gilbert Ryle *Zihin Kavramı (The Concept of Mind)* adlı kitabında Benliği insanın gölgesine benzetmektedir. Gölge insana yakın olmasına karşın bir türlü yakalanamaz.<sup>452</sup> Ben bilincimiz kuşkusuz olsa da Benin mahiyeti söz konusu olduğunda bir şeyleri tespit etmemiz güçleşmektedir. Bu kısım Benliğin metafizik boyutuna ilişkin sorunu ifade eder. Benliğe ilişkin bir diğer sorun ise epistemolojiktir, ‘onun bilginin öznesi mi nesnesi mi’ olduğu sorundur. Buradaki sorun, Ben’liğin anlamını ortaya koymak için ona her yöneldiğimizde, onu nesne kılışımız, ancak yaptığımız tanımın bu bilme işlemi yapmakta olan özne Ben’i dışarda bırakarak yapıyor oluşuyla ilgilidir. Böylece bir şeyi bilen Ben, epistemolojik temel kabul edilse bile belirsiz kalmaktadır. Bu konuda modern dönemin başından itibaren süren tartışmada Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar, Benliği bilginin öznesi saymaktadırlar, öte yandan Hume gibi empiristler ise, Benliği bir nesne olarak öne çıkarmaktadır.<sup>453</sup> Empiristlerden Locke, Ben’i diğer şeyleri bildiğimiz tarzda bildiğimizi ifade eder ve bunun için bir iç duyu tarifi yapar.<sup>454</sup> Berkeley’in özne anlayışına göre, bilen özne yalnızca kendi bilgi içeriklerini bilir; özne kendi sınırlarının ötesine geçerek gerçekliği bilemez. Özne ancak kendi içkin bilişini gerçekleştirir.<sup>455</sup> Hume ise Ben’in gerçek dünyada bir karşılığı olmadığını, Benin daima bir algıda ortaya çıktığını ve örneğin uykuda iken onu algılamadığımızda bir Benin var olmadığını söylemekte ve Beni bir ‘algı demeti’ olarak tarif etmektedir.<sup>456</sup> Ben algıda var olur, sürekli değişir, sabit Ben, rasyonalistlerin bir kurgusudur.<sup>457</sup> Rasyonalistler Benlikte uzamsız, basit, yalın bir töz kabul ederlerken, empiristler böyle bir tözü reddeder ve onun ancak iç duyunun tespit ettiği bir nesne

---

<sup>452</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, 4th edition, London: Printed by William Brendon and Son. Ltd, Hutchin Son’s University Library, Hutchinson House, w.1, 1951, p.34-35

<sup>453</sup> Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları*, Locke-Hume ve Berkeley, Tuncay İmamoğlu ve Celal Büyükc (çev.), 1. Basım: İstanbul: Anka Felsefe Yayınları, 2002, Sf. 51-76

<sup>454</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Vehbi Hacıcadıroğlu (çev.), 2. Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996, Sf.85-94

<sup>455</sup> Emir Ali Ergat, *Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi J Locke ve G Berkeley Örneği*, 1. Basım, İstanbul: Birey Yayınları, 2008, Sf.67-68

<sup>456</sup> David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Oruç Arıoba (çev.), 1. Basım, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, sf.14-15

<sup>457</sup> David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, sf.125-127

olabileceğini, birliğini ise hafızaya borçlu olduğunu, yoksa iç ve dış duyardan ayrı bir töz söz konusu olamayacağını ifade eder. Rasyonalistler Descartes'ın çizgisini takip ederek Benliğin bilgisine rasyonel sezgi ile ulaşılacağını söylemektedirler. Descartes'a göre Ben 'kuşku duyan, idrak eden, red ya da kabul eden, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda hayal eden ve duyulara sahip olan bir varlıktır.<sup>458</sup> Spinoza'ya göre Ben bağımsız bir töz değildir ancak tek töz olan Tanrı'nın (*Töz ya da Doğa*) bizim bilgimiz iki niteliğinden biri olan düşünmenin bir modundan ibarettir.<sup>459</sup> Leibniz için ise Ben, evrende var olan tinsel monadlardan biridir.<sup>460</sup> Bu rasyonalist filozoflar, Benlik bilgisini 'içebakış' ile ve 'rasyonel sezgi' ile elde ettiklerini iddia etmektedirler. Bu sezgisel bilgi ancak 'Ben vardır'ın bilgisi olabilir, ancak Benliğin mahiyetine ilişkin rasyonalist yanıtlar Kantçı eleştiriye maruz kalacak biçimde tutarsızdır.<sup>461</sup>

Cassirer felsefesinin temellerini oluşturan Kant'ın Benlik anlayışına geldiğimizde bu görüşlerin çeşitli yönlerini bir araya getiren çok parçalı bir Benlik ile karşılaşmaktayız.<sup>462</sup> Kant felsefesinde Ben, yukarıda belirttiğimiz sınırlara riayet etmek suretiyle, metafizik mâhiyetiyle değil, epistemolojik işleviyle ortaya çıkar.<sup>463</sup> Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Benlik görüşünü ortaya koyarken değişik bağlamlarda farklı terimler kullanmaktadır. Bunlar ruh (*soul*), zihin (*mind*), özne (*subject*) ve Benlik (*self*) gibi terimlerdir. Kant her tür nesne tasarımının koşulunu zihnin ideleri ve kategorilerinin duysal görü ile gelen verilerle sentezi olarak belirlediğinden, Ben'in bilgisi ile nesnenin bilgisi arasında bir fark yoktur. Bu Kantçı düşüncede nesne olarak bilme söz konusu olduğunda sadece fenomenal Ben'in bilinebileceği anlamına gelmektedir. Kant 'empirik Ben' ya da 'fenomenal Ben'in bilgisi konusunda Hume ile hemfikir, ancak o buna ek olarak bir 'transandantal Ben' tanımı de yapmaktadır. Bu transandantal Ben ise rasyonalistlerin yalın, uzamsız, düşünen tözü değildir, zira Kant'a göre biz entelektüel sezgi ile hiçbir şey bilemeyiz. Bizim bilgimiz Kant'ın görü (*Anschauung*) dediği duyu verilerinden gelen malzeme ile dolar ve zihnin ideleri ve kategorileri tarafından işlenerek form verilir.<sup>464</sup> Şu durumda, hiçbir duyu verisi olmaksızın fenomenal Ben'den ayrı olarak tespit ettiğimiz transandantal Ben salt bir kabulü ve deneyimin birliğinin koşulunu ifade etmektedir. Her tür apriori ve aposteriori bilgi transandantal Ben koşuluna bağlıdır. Bu

<sup>458</sup> Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Mesut Akın (çev.), 13. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2014, sf.52-55

<sup>459</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, 6. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, sf.78-80

<sup>460</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, Atakan Altınörs (çev.), 1. Basım, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2011, Sf.39-62

<sup>461</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, sf.52-54

<sup>462</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, sf.84-90

<sup>463</sup> Kazimierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, Ahmet Cevizci (çev.), 4. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2010, Sf.64-69

<sup>464</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, sf.143-144

şu anlama gelmektedir: Bir bilen özne olarak transandantal Beni kabul etmediğimizde algı demetini bir arada tutacak ve önceki deneyimle bugünkü deneyimi yaşayanın aynı olduğuna işaret edecek bir Ben söz konusu olamaz. Ben'in varsayımsal sabitliği ise sağlam bir epistemoloji için zorunludur.

Kant, düşünmenin bu 'Ben'ine, 'apperception'un transcendental birliği adını verir. (...) Apperception'un 'Ben'i, bir birlik olarak, her perception'un, her kavram anın, her algılamanın apriori önkoşuludur. Fakat bu, bir birlik olan 'Ben', tek tek kişilerin somut 'Ben'leri değildir; bütün tek tek kişiler için olanaklı her bilginin genel ve zorunlu koşulu ve aynı derecede ölçüsü olacak bir 'Ben'dir.<sup>465</sup>

Transandantal Ben, algının *apriori* koşulu olarak sentetik yargıların da bağlantı aksıdır. Yani, Kantçı bakış açısından fenomenal dünyanın bilgisinin ön koşulu olarak böyle bir Ben kabul etmekteyiz ama nesnelere bilmenin ön koşulu olan özne 'transandantal Ben' kendisi bir nesne olarak bilinemez kalmaktadır. Kant, bu tür bir bilmenin deneyimden beslenemeyen tüm bilmeler gibi önünü kapatmıştır. Nitekim girişte bir Yeni Kantçı olan Cassirer'in insana ilişkin tanımının özsel değil işlevsel olduğunu belirtirken bu zeminde yürümekteydik, zira Kantçı felsefe bize 'özsel' bir bilme imkânı vermez. Bunun nedeni Kant'ın duyu verilerinden hareket etmeyen bir sezgiyi reddetmesidir. Bu Kant'ın transandantal Ben'in Kartezyen *cogito* argümanı ile bilinmeyeceğini söylemesidir, zira Kant'a göre *cogito*, "Düşünüyorum öyleyse varım" analitik bir argümandır. Bu sadece 'varlık' bilgisidir. Öte yandan rasyonalistlerin kurguladığı Ben, yalın, uzamsız, düşünen töz olarak sentetik bir yargıdır. Böyle bir 'nelik'/'mâhiyet' yargısına varmak için gerekli duyu verileri mevcut değildir. Duyu bize ancak fenomenal Ben'den haber vermektedir. Öyle ise Kant için transandantal Ben sadece varsayımsal değil, aynı zamanda düşünümsel, duyudan bir malzeme ile beslenmeyen, yani Kantçı ifadesi ile Tanrı ve evren gibi 'boş bir kavram'dır.<sup>466</sup> Ancak bu anlamdaki Ben'in 'boş bir kavram' olması onun bilginin temel koşulu olarak varsayılması zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Bu, kendisiyle her şeyi bildiğimiz öznenin, bizatihi kendisi hakkında hiçbir şey bilmediğimiz anlamına gelmektedir. Ek olarak, Kant'ın bu alanda zorunlu bir kabulden hareketle konuştuğunu, tüm zaman ve mekânlarda eylemlerin kendisine gönderileceği tek bir Ben olması için transandantal Ben'i kabule mecbur kaldığını söylemeliyiz. Yoksa bu alanda da madem ki duyu verisi yoktur, 'vardır' ya da 'yoktur' demek aynı oranda mümkün olabilir. Öyle ise bu 'transandantal Ben vardır' yargısı aksiyomatik bir kabulü belirtir.<sup>467</sup> Kant transandantal ve fenomenal Ben'e ek olarak bir de numenal Ben'den söz etmektedir. Kant bu

<sup>465</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, sf. 92

<sup>466</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, sf. 220-221

<sup>467</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, sf. 206-208

Benliklerden eserlerinin farklı yerlerine serpiştirilmiş olarak, farklı bağlamlarda bahs eder. Benlik içerik olarak tek, görünüm ya da biçim olarak çoktur. Transandantal Benlik epistemenin *apriori* koşullarını sağlarken, numenal Benlik etik alanda özgürlük temelli olarak eylemde bulunur. Fenomenal Benlik ise Ben'in dünyadaki yerini işaretler ve Ben'in nesne halidir, zaman, mekân, nedensellik gibi koşullara tabidir. Numenal Ben ise bu koşullara tâbi değildir, o özgürlük temelinde eyler. Ancak numenal Ben'in bilincine erişemeyiz sadece ahlâkî edimin kaynağı olarak 'onun bilincindeyiz' diyebiliriz. Transandantal Ben ise, düşünen Benlik'tir, ama rasyonalistlerin ifade ettiği biçimde bilinebilir değildir. O bilen öznenin zaman ve mekân üstü daimî aynılığının koşuludur. Kant'a göre transandantal Ben saf bir temsil, görüden yoksun bir düşüncedir. Fakat kendimi tinsel bir varlık olarak görmem bu düşünce sayesinde. Ancak Kant felsefesinde bu üçlü ama bir Benlik yapısının iç ilişkileri, Ben'in mâhiyet olarak bilinemezliği nedeniyle izâhsız bırakılmıştır. Kant'a göre biz zihnin aktif halini tecrübe edemeyiz, yani bilemeyiz, sadece onun *apriori* bilincine sahibiz, bu demektir ki saf bilincin ne olduğu da izâhsızdır, ancak açıktır ki o 'bilgi'den farklı bir şeydir. Transandantal Ben bu bilinemezlik koşulu altında dahi, her tür tecrübenin imkânının en temel koşuludur.<sup>468</sup> Bu kabul geçmiş ve bugün tüm duyu verilerinin 'Benim' olmasının koşuludur. Bu parçalı, çok fonksiyonlu, ancak nesne olarak bilinebilen, özne olduğunda ise hakkında nesnenin bilinme koşulu olmasından başka bir şey söylenemeyen Ben, Kant'tan Cassirer'e giden çizgide pek çok tartışmaya sebep olmuştur. Biz Kantçı Benliğin mâhiyeti üzerindeki bu çok boyutlu tartışmaya, Cassirer'in Benliği konumlandırış tarzına yakınlıkları nedeniyle Sartre ve Husserl'in Benlik ekseninde bir açıklık getirmeye çalışacağız.

Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı* adlı kitabında Kant'ın transandantal Ben'e dönük söz konusu varsayımsal kabulünü açıklarken, "yalnızca deneyimin olasılık koşullarının belirlenmesi ve algı ve düşüncenin daima 'Benim' olması durumunu açıklığa kavuşturmaya çalışmak" ifadelerini kullanmıştır. Sartre'a göre Kant, 'Düşünüyorum' ediminin olgusal varoluşuna ilişkin hiçbir şeyi onaylamaz, tersine 'eşlik edebilmeli' derken, sanki 'Ben'siz bilinç anları da olabildiğini onaylar gibidir. Kant mezkûr transandantal Ben'e ilişkin bundan fazla bir şey söylemez.<sup>469</sup> Sartre'a göre Kant bilincin kuruluş biçimiyle ilgilenmemiş yahut onu Yeni Platoncu biçimde üstün bir bilinçten çıkarsamamıştır, onun için transandantal Ben yalnızca ampirik bilincin var olma koşuludur. Dolayısıyla Sartre'a göre 'Ben hakkında' onun bir koşul olduğu dışında bilinecek bir şey de yoktur. Bu yargı 'Ben'in anlamı'na ilişkin

<sup>468</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, sf. 212

<sup>469</sup> Jean Paul Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı*, Serdar Rifat Kırkoğlu (çev.), 1. Basım, İstanbul: Alkım Yayınları, 2003, sf. 52

soruşturmanın önünü kesmeye matuftur. Kant'a ilişkin bu yorumdan hareketle Sartre, bilinci aynı tipteki başka bütünlüklerden tümüyle soyutlanmış sentetik ve bireysel bir bütünlük olarak görmektedir. Etkin Ben, bu bilinçlerin iletişimsizliğinin ve içselliğinin bir koşulu değildir, ancak bir anlatımı olabilir. Bu nedenle Sartre bilincin fenomenolojik kavranışının bütünsel kavranışı ile özdeş olduğu, dolayısıyla transandantal Ben'in bir varlık nedeni olmadığı kanaatindedir.<sup>470</sup> Sartre burada sözü edilen fenomenolojik Ben'i aşan Ben için 'fazlalık' ifadesini kullanır. Ona göre 'fazlalık' olan bu Ben zararlıdır, çünkü onun varlığının kabulü bilinci bölmektedir. O ancak etkin bir donukluk merkezi olmakta, nokta üç boyut için neyse fenomenal bilincin yanında öyle bir durumda kalmaktadır. O hafiflik ve tamamen yarısaydamlıktır. Öte yandan Husserl Sartre'ın aksine bu soruşturmayı yapmayı denemiştir.<sup>471</sup>

Fenomenoloji, bilincin eleştirisi değil, bilimsel bir incelemesidir. Temel yöntemi sezgidir. Husserl'e göre segi, bizi 'şeyin' varlığının karşısına koymaktadır. (...) Öyleyse 'Ben'in bilinçle olan ilişki sorunları varoluşsal sorunlardır. Husserl, Kant'ın transandantal bilincini bulmakta ve onu 'epokhe'<sup>472</sup> ile yakalamaktadır. Ancak bu bilinç artık mantıksal koşulların birliği değil mutlak bir olgudur. O eleştiri hakkının bir tözü, gerçekle ideal arasında gidip gelen bir biliçaltı da değildir. 'İndirgeme' gerçekleşir gerçekleşmez her birimi için erişilebilir gerçek bir bilinçtir. Kaldı ki ampirik bilincimizi 'dünyadaki' bu bilinci, psişik ve psikofizik bir Ben'li bu bilinci kuran da odur.<sup>473</sup>

Kant'ın kurduğu biçimde transandantal Ben kişi öncesidir. Kantçı Ben, sadece insanlık düzeyinde ortaya çıkan ve edilgin Ben'in aktif yüzünü oluşturan noktasal, varsayımsal bir kavramdır. Husserl *Ideen* adlı yapıtında bundan her bilincin arkasında bulunan ve bu bilinçlerin gerekli bir yapısı olan ve ışınları (*Ichstrahl*) dikkat alanında ortaya çıkacak her fenomenin üstüne düşecek olan bir Etkin Ben olarak söz etmektedir. Ancak farklı olarak Husserl'de transandantal Ben kişisel olarak alınmaktadır.<sup>474</sup> Etkin Ben'i olgusal olarak tespit etmek istediğimizde ister dolaysız sezgi isterse belleğimize dayalı bir sezgi yoluyla olsun, ne zaman düşüncemizi kavrasak, kavranan düşüncenin Ben'i olan ve bundan başka, bu düşüncüyü ve olanaklı bütün öteki düşünceleri aşan bir Ben'i tespit ederiz. Husserl'in *Zamanın İç Bilinci* adlı çalışmasında, anı içinde düşünme olasılığı dediği şey tam da bu tespit içindir. Sözelimi, bir manzarayı anımsamak istersem, bu manzaranın manzara olarak anısını zihnimde canlandırmam mümkün olduğu gibi, bu manzarayı gördüğümü de pekâlâ

<sup>470</sup> Jean Paul Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, sf.56-57

<sup>471</sup> Jean Paul Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, sf.53

<sup>472</sup> Epokhe: Husserl'deki anlamıyla doğal tavrın paranteze alınmasıdır. Dünyanın varoluşuna ilişkin tüm fikirleri bir paranteze alarak bilinci bağımsız incelemeyi amaçlar.

<sup>473</sup> Jean Paul Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, sf. 54

<sup>474</sup> Jean Paul Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, sf.55

anımsayabilirim, bu olduğunda Ben yeniden belirir. Böylece bir Ben ile donatılmış bir halde olmaksızın kavradığım tek bir bilinç anımın bile olmadığı anlaşılmış olur. Bu *cogito*, bilince yönelmiş, bilinci bir nesne olarak kavrayan bir bilinç tarafından gerçekleştirilir, diğer deyişle bu işlem refleksiftir. Cogito eyleminde tespit edebiliğimiz bir diğer şey de düşünen bilinç ile düşünömlü bilincin bir birliğı olduğu ancak burada birinin ötekinin bilinci olduğu katmanlı bir yapı ile karşı karşıya olduğumuzdur. Bu tespitle fenomenolojinin “Her bilinç bir şeyin bilincidir” ilkesini de korumaktayız. Refleksif anlamdaki bilinç de bilincin bilincidir. Ancak bu katmanlı yapıda bilinç kökten bir değışikliğe de uğramış olmaktadır. Refleksiyonun esası Ben’in ortaya çıkmasıdır. Husserl ‘ufuk’ kavramı altında ‘Ben’i söz konusu belirsizliğinden kurtarmaya çalışmıştır.<sup>475</sup>

Ufuk, görülebilir bir alanın veya daha genel bir ifadeyle de herhangi bir farkındalık alanının belirsiz kenar veya sınırı anlamına gelen terimdir. Fenomenolojik bağlamı dikkate alındığında ise ufuk, belirli bir şeyin, o şey olmayı bırakmaksızın, değıştiğı sınırlara gönderme yapar. Husserl’e göre her yönelimsel nesne, bazı boyutlar altında tezahür eder fakat bu tezahür, başka türlü de olabileceğı diğer mümkün tarzlara yönelik zımni imaları da içerir, yani her ima, mümkün imalar anlamında değıerinin bir ufku tarafından kuşatılır.<sup>476</sup>

Husserl’in görünen (*Erscheinen*) ile görünen şey (*Erscheinendem*) arasındaki fark ayrımı<sup>477</sup> ile açıklığa kavuşturduğu şey, Ben söz konusu olduğundaki uygulamasıdır ki *noema* ve *noesis* ilişkisi olarak kavramsallaştırılmıştır. Burada *noema* düşünme nesnesini ve *noesis* düşünme edimini ifade eder. Öyle ki Etkin Ben, Edilgin Ben’in nesnesi olduğu bir ufukta belirlemektedir. Örneğın bir resme baktığımızda belirli bir perspektif verilmemiş olsa dahi resimde belirgin nesneyi ve ona fon olan arka yüzeyi algılamaktayız. Bu ikisi bir açıdan bakıldığında birdir. Ancak her ne kadar nesne ve arka plan birlikte verilmiş olsa da bir diğer açıdan bakıldığında arka plan nesnenin öne çıkmasını belirmesini/görünmesini sağlamaktadır. Öyle ise burada fona benzettiğimiz Ben’in hem mevcut hem namevcut, eş deyişle hem görünen hem görünmeyen bir mâhiyeti bulunmaktadır. Sartre Husserl’in ‘Ben’in anlamı’ sorununa ilişkin bu çabasını eleştirir ve bu çabanın Ben’i mutlak konumuna taşımış ve onu bir *monad* kılmış olacağını ifade eder. Sartre’a göre faraza Husserl’in ufukta belirlemeye çalıştığı Ben’den söz etsek dâhi bu durumda ona ilişkin fenomenolojinin yöntemiyle hiçbir şey bilmiyoruz demektir.<sup>478</sup>

<sup>475</sup> David Woodruff Smith, Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality\_ A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel Publishing Company, 1982, sf.227-266

<sup>476</sup> Kasım Küçükalp, *Husserl Fikir Mimarları*, 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2015, sf.201-202

<sup>477</sup> Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üstüne Beş Ders*, Harun Tepe (çev.),2. Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, sf.42-43

<sup>478</sup> Jean Paul Sartre, *Ego’nun Aşknlığı*, sf. 57-59

Cassirer'in de bir parçası olduğu özne felsefesinde Benliğe ilişkin ihmal edilmiş noktalardan biri de *Technologies of the Self* adlı eserinde Michel Foucault tarafından 'dönüşlülük' problemi olarak ele alınmıştır ve 'dönüşlülük' problemi basitçe öznenin hakikat karşısında yanlış konumlanışını ifade etmektedir.<sup>479</sup> Foucault'nun ele aldığı problem bizim Bölüm 4.3'de değineceğimiz Geleneksel Benlik anlayışı ile modern özne anlayışı arasındaki farkı gözler önüne sermemizde açıklayıcı konumda olduğundan, Foucault'nun modern öznenin sorununu ele alış biçimine değinmeden geçemeyiz. Foucault'ya göre özne felsefesinin takip ettiği çizgi, Sokratik felsefenin en yüksek ereği olan *gnosise* yahut bir *sofia* ile ifade edilen 'Kendini bilmek' noktasına erişim sağlamamaktadır. Sokratik anlamda 'kendini bilmek' (*Gnothi Seauton*) ilkesi olması ve tüm kültür bilimlerinin temelde 'insanı insan olmak bakımından anlama' çabası, kendilik problemine yahut Epiktetos'un *Düşünceler*'inde belirttiği üzere kendilik kaygısına (*epimeleia heautou*) ilişkindir.<sup>480</sup> Antikite, Hristiyanlık ve Modernite için 'Kendini tanı' ilkesi farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Orta Çağ'da Hristiyanlık 'kendini bilmek' ilkesini Hristiyan çileciliği ile birleştirmiştir. Modernite 'kendini bilmek' için 'ego cogito'dan medet ummuştur.<sup>481</sup> Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*'nde Klasik Özne'nin Modern Özne'ye dönüşümünü *Kartezyen An* dediği bir kesitte kökten bir değişim olarak belirlemektedir. Modern özneyi anlamaya çalışırken bu Kartezyen An'ı ve onun Özne-Nesne ilişkisini ve Özne-Hakikat ilişkisini nasıl etkilediğini göz önünde bulundurmak zorundayız. Kartezyen An'ın sonrasında nesnenin tasarımının, hakikatin kaynağının ve nihayet eylemin ereğinin öznedeki temellendirilmesi söz konusudur. Kategorilerin Varlıktan insan zihnine taşındığı *Kant'ın Kopernik Devrimi*'nden sonra *Özne Felsefesi* derinleşmiş ve kökleşmiştir. Cassirer'in sembolizm anlayışını incelediğimiz vasatta bu *Kantçı Özne Felsefesi* zemininde bulunduğumuzu belirtmiştik. *Öznenin Yorumbilgisi*'nde modern öznenin hakikat karşısında kendini dönüştürmeyen, değişmeyen, katı bir sabitlikte ısrar eden bir tutum içinde olduğunu ifade edilmektedir. Burada öznenin tikel mevcudiyeti ve tümel hakikat, birincil ve ikincil olma durumları bakımından yer değiştirmiş, *Kartezyen An* sonrasında özne hakikate (!?) tam anlamıyla kâdir hale gelmiştir. Ama artık hakikatin ele geçirilmesi özneyi kurtarmaz çünkü Varlığın aslî ve nihanî kutbu olarak gidilecek bir ideallik durumu ortadan kaldırılmıştır.<sup>482</sup> Şu durumda 'kendini bilmek' (*Gnothi Seauton*) modern felsefenin kendilik üzerine fenomenolojik betimlemelerini yahut Aristoteles etkisindeki

<sup>479</sup> Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek*, sf.33

<sup>480</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, Ferda Keskin (çev.), 1. Basım, İstanbul: Bilgi Üni. Yayınları, 2015, sf.10

<sup>481</sup> Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek*, Gül Çağalı Güven (çev.), 3. Basım, İstanbul: Om Yayınevi, 2001, sf.33

<sup>482</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, sf.23

felsefenin çerçeveleyerek ele geçiren tanımlarını ifade etmemektedir. Bilakis '*Gnothi*' ifadesinin gerektirdiği biçimde Varlığı 'olmaya bırakan' ve kendini de Varlıkla hemhal olmaya bırakan bir *gnosis* çabasını ifade etmektedir. Burada hem bireysel varoluş olarak kendine, hemde hakikat olarak kendiliğe eş deyişle insanın aslı mâhiyetine dönmek söz konusudur. Gnosis'e yönelen bu arayış, felsefi düşünceye nazaran hiç de azımsanmayacak bir hakikat arayışını ifade eder. Bu hakikat arayışı var olanı, Kantçı felsefenin 'karşıda duran' (*Gegenstand*) anlayışı ile rasyonel olarak kavramayı göz ardı etmez. Ancak Varlığın ve kendiliğin anlamını bulabilmek için bununla da yetinmez. Varlığı 'hemhal oluş'un sonsuz döngüsel hermeneutiği içinde 'o olarak' ve 'etkileşim kurarak', yani Varlığın kendini her an yeni bir imkânla ve anlamla ifşa etmesine ve bu imkân ve anlamın insanda gerçekleşmesine izin vererek anlamaya çalışır. Geleneksel Özne için Ben'in anlamı ancak bu şekilde tahakkuk edebilir. Bu durumda Foucault'nun 'dönüşlülük' nitelemesine sahip Geleneksel Özne, Modern Özne'den farklı olarak hakikati ele geçirmez, onunla 'dönüşür', bir tekâmül süreci içinde kendisi hakikat olur. Burada bilmenin olmakla mümkün olduğu tinsel, psişik ve bedensel, eş deyişle bütünsel bir dönüşümden söz etmekteyiz. Bu bilme kipliğinde, kendinin bilinmesi yahut mârifet (*gnosis*) karşılığında çok özel ve belirlenmiş bir anlamda, özneye, mutluluk, ruh dinginliği, selamet vb. haller verilir. Oysa, Heidegger'in *Hümanizm Üzerine*'de ifade ettiği gibi, Modern özne ise 'hümanist'tir, eş deyişle kendini merkeze almakta ve Varlığı kendine göre belirlemek suretiyle görmeye, anlamaya Heidegger'in ifadesiyle 'çerçevelemeye' (*Gestell*) çalışmaktadır.<sup>483</sup> Bu durum ise Varlık ile doğru ilişki kuramadığından 'kendi' ile 'Varlık' arasında bir bütünlük göremediğinden, modern öznenin hem Varlığın hem kendiliğin nihai olarak erişilemez kalması ve anlamını yitirmesi demektir. Özne hakikatle temas edebilmek için kendi üzerinde bazı çileci çabalara, vicdan muhasebesine, eylemsel özeleştiriyeye girişmeli, belli sınavlardan geçmeli ve belli şeyleri feda etmelidir. Modern özne bu dönüşlülükten mahrumdur.

Modern Benliğin kuruluşuna ilişkin sorunun bir yönü de Kartezyen 'Cogito'nun parçalanmış bir yapıyı ifade etmekte oluşudur.<sup>484</sup> Bu parçalanmışlık modern öznenin temel sorunu olan anlam sorununun temelinde yatmaktadır. Bu soruna Paul Ricoeur düşüncesi ekseninde baktığımızda görmekteyiz ki Ricoeur parçalanmış *cogito*'dan söz ederken "Varım"ı, "düşünen-varım"ı kuşatan, idelerin ve onların temsili değerinin biçimsel gerçekliğine kanat geren, aynı kesinliğin burada bildirilen türden tropolojik indirgemenin

<sup>483</sup> Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, Yusuf Örnek (çev.), 1. Basım, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, sf.9-10

<sup>484</sup> Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, Hakkı Hünler (çev.), 1. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, sf.14

(*reduction tropologique / tropological reduction*) pençesinde olması ölçüsünde, onun genelleştirilmiş kuşkuya bir istisna oluşturamayacağına işaret etmektedir.<sup>485</sup> Ricoeur *cogitoya* yönelik eleştirisini Nietzsche'nin, felsefenin bütünü hakkında ortaya attığı retorik yorumuyla temellendirmektedir. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* 'nda felsefenin kendisini bir bilim olarak sunma iddialarına karşı çıkmaktadır.<sup>486</sup> Felsefenin bu temel iddiasına karşı saldırı, felsefenin kendisini ifade ettiği dilin bir eleştirisine dayandırılır. O, Herder dışında, öznellik felsefesinin, "[Ben] varım" ve "[Ben] düşünüyorum" hakkındaki argümantasyonda dolayımlyıcı dil etmenini bütünüyle görmezden geldiği kanaatindedir. Nietzsche, felsefi söylemin bu boyutunu vurgulayarak, düşünümün dolayımsızlığı adına üstü örtülmüş, yadsınmış retorik stratejileri günışığına çıkartmaktadır. Nietzsche'ye göre mecazlar eğretileme (*métaphore/metaphor*), kapsamlama (*synecdoque/synecdoche*), düzdeğişmece (*métonymie/metonymy*) yasaca düzanlamlı ve mecazi-olmayan bir söyleme eklenmiş süslemeler oluşturmayıp, en temel dilsel işleyişin kurucu öğeleridir. Bu anlamda, dilin retorik olmayan "doğallığı" diye bir şey yoktur. Dil bütün bütüne mecazîdir. *Güç İstenci*'nin fragmanlarında bu dil yorumu, *cogitonun* gizlenmiş sofistliğinin ana mekanizması haline gelecek ve *cogitoya* yönelik her argüman, her dilin temsîli- mecazî karakteri adına Kartezyen kötü cin argümanını bizzat cogitonun kendisine genişletecek şekilde yorumlanabilecektir.<sup>487</sup> Ricoeur'e göre Descartes'ın kuşkusunun düş görme ile uyanıklık arasında varsayılan ayırım yokluğundan kaynaklanmasıyla aynı yolda, Nietzsche'nin kuşkusu da yalan ile hakikat arasında daha da hiperbolik ayırım yokluğuna dayanmaktadır. Cogito'nun kötü cinin bizzat hiperbolik bu uyarlamasına yenik düşmek durumunda kalmakta ve Kötü cinin Cogito'dan bile daha zeki olduğu meydana çıkmaktadır. Ancak Ricoeur Nietzsche'nin, felsefenin bütünü hakkında ortaya attığı söz konusu retorik yorumuyla zincirlerinden boşanmış yapısöküm etkisinden kendi felsefesini de korumayı beceremeyeceği kanaatindedir.<sup>488</sup> Bu durumda Nietzscheci anlamda 'Ben':

<sup>485</sup> Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, Hakkı Hünler (çev.), 1. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, sf.14-15

<sup>486</sup> Bu noktada dikkatimizi gerektiren iki Nietzsche metni vardır. İlki, 1872-73 kış trimestri boyunca Basel' de verilen bir dersin içeriğini oluşturan Rhetorik Dersi'dir (Cours de rhétorique / Course on Rhetoric). Ders, Kröner-Musarion edisyonunun 5. Cildini oluşturur (Fransız dilinde P. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy tarafından çevrilir ve yayımlanır [Poétique, n° 5, 1 97 1 içinde] ve İngiliz dilinde "Nietzsche 's Lecture Notes on Rhetoric" başlığıyla Carole Blair çevirisi olarak yayımlanır [Philosophy and Rhetoric16 (1983) içinde, 94- 129]. "Ahlaki-olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Hakkında" (Introduction théorétique: sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral / "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense") başlıklı ikinci metin 1873 yazında kaleme alınmış ve Das Philosophenbuch (Filozofların Kitabı) diye adlandırılacak ve Tragedyanın Doğuşu'nu tamamlayan teorik bir ek görevi görececek bir eserin bir bölümü olması niyetiyle oluşturulmuştu (Le Livre du philosophe, éd. bilingue, trad. fr. de A. K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969 / Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche 's Notebooks of Early 1870s, trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979, 79-97).

<sup>487</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Nilüfer Epçeli (çev.), 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2010, sf.326-328

<sup>488</sup> Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, Hakkı Hünler (çev.), 1. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, sf.16-17

Kıpır kıpır hareket eden bir sürü eğretileme, düzdeğişmece ve insanbiçimcilik: kısaca, poetik ve retorik olarak yoğunlaştırılmış, dönüştürülmüş ve allanıp pullanmış, ama uzunca bir süre kullanıldıktan sonra bir halka değişmez, çığnenmez ve bağlayıcı gibi görünen insan ilişkilerinin bir toplamıdır.<sup>489</sup>

Nietzsche'ye göre 'düşünüyorum' ya da 'istiyorum' da epistemologların gördüğü biçimde bir özne ancak salt kurgu olarak mevcuttur. Önce düşünme hayal edilir ve sonra bunun kökeni olan bir özne kurgulanır.<sup>490</sup> Ricoeur'e göre Nietzsche iç dünyanın fenomenal karakterde olduğunu ilan etmekle iç dünyayı dış dünya denen şeyle bir hizaya getirmektedir.<sup>491</sup> Burada fenomenallik "düzenleme, yalınlaştırma, şematize etme, yorumlama" demektir. Bu noktayı anlamak için, pozitivizme yönelik saldırıyı akılda tutmak zorunludur; pozitivizmin 'yalnızca olgular vardır' dediği yerde, Nietzsche 'yalnızca yorumlar vardır' demektedir. Eleştiriyi 'iç deneyim'e taşımakta ve böylece Descartes'ın düşler dünyası ile uyanıklık dünyası arasındaki ayrım sayesinde oluşturduğu *cogitonun* istisnai karakterini çökertmektedir.<sup>492</sup> İç dünyanın fenomenal olduğunu iddia etmek, iç deneyimin bağlantılanışını dış "nedensellik"le bir hizaya sokmaktır. Dahası, bu, bütünüyle keyfi bir birliği, "düşünme" denen kurguyu içgüdülerin zengin çok çeşitliliğinden ayrı koymaktır ve düşünme edimlerinin kökeni olan bir "özne tözü" hayal etmektir. Bu son yanılsama en tehlikelidir, çünkü fail ile fiili arasındaki bağıntıda, etki ve neden arasındaki ilişkiyi yukarıda *metalepsis* [öteleme/ön-söyleme] biçiminde düzdeğişmece (*métonymie/metonymy*) mecaziyla bağıntıladığımız türden tam tersine-çevirme işlemi yürürlüğe sokar. Bu şekilde, nedenin etkisinin etkisi olan şeyi "Ben" başlığı altında bir neden olarak alırız.<sup>493</sup> Ricoeur'ün Nietzsche'ye dayanarak *cogitonun* mutlak bir yanıt verdiği düşünülen sorunun kendisinin çöküşünü sergilemektedir. Nitekim Kartezyen Cogito ile Benlik yaşamın dışında tek ve değişmez noktasal bir töz haline gelmiştir. Bu Kartezyen düşünceyi çok uğraştırmış olan 'düşünen töz' ile 'yer kaplayan töz' arasındaki ayrılık, bunların ilişkisini açıklayamama boyutundan ibaret değildir. Ancak Kartezyen Cogito sabit noktasal dünya dışı bir töz Olması itibariyle, egzistansiyel Ben'i de açıklayamamaktadır. Bu 'Düşünen Ben' ile 'yaşayan Ben' arasındaki yarılmadır. Yarılmanın bir diğer boyutu ise 'düşünüyorum' ile ilgilidir ki burada Freud'un ardından göreceğimiz gibi duygudan ve bilinç dışından arındırılmış yalın bir 'cogitare' söz konusudur. Bu ise hakikatte insanın çok küçük bir kısmına tekabül etmektedir. Böylece bütünsel olarak ele alamadığımız bir vasatta 'Ben'i

<sup>489</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, sf.424-426

<sup>490</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, sf.424-426

<sup>491</sup> Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, sf.19

<sup>492</sup> Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, sf.20

<sup>493</sup> Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, sf.21

anlayabilmek, genelde ‘insan nedir’ sorusuna ve özelde ‘Ben kimim’ sorusuna yani ‘kendilik’ sorusuna cevap vermek mümkün olamamaktadır.

Benliğin uğramış olduğu bu parçalanmışlık sorunu, onun hakikat karşısında dönüşlülük sorunu, nihayet Benliğin neliği sorunu olarak ifade etmeye çalıştığımız modern özne probleminin çözümünde mitik form bir çare sunabilir mi? Bunun için mitik formun özne ile nesne, içteki ile dıştaki gerilimi çözmesi, bilinç ve bilinç dışını biraraya getirmesi, insana zamanda ve mekânda ait olacağı bir yer vermesi ve onu Varlığa karşıdan bakmaktan onunla hemhal olan bir düzleme taşıması gerekmektedir. Mitik form özneyi kurucu olmaktan çıkarır ve onu Varlığın konuşması karşısında edilgen kılar. Bu da modern öznenin Varlıktan kopuk, kendi içinde parçalanmış yapısını, onu parçalanmışlığa neden olan rasyonalitenin kurucu olma konumundan kurtarmakla, muhayyilenin birleştirici kudretine alan açmakla yaptığı söylenebilir. Mitin insanın melekelerini toplayıcı, farklı zihinsel seviyelerde insanları toplayıcı, onu mit ve rit karşısında edilgen kılarak dönüştürücü rolünden 3. Bölüm’de söz etmiştik. Mitik dünya resmi sadece evren için değil insan için de bütünlüycü bir resimdir. Söz konusu özellikleriyle mit, insana zamanda, mekânda, yaşamda ve ölümden rasyonalitenin kopardığı bağları yeniden yapıştırma imkânı sunmaktadır. Mitin dönüştürücü, birleştirici, bütünlüycü ve özne sorununu özne merkezlikten çıkararak çözücü rolünü, anlam sorununun diğer kutbu olan Varlığın anlamı sorununda da ifade etme imkânı bulacağız.

#### 4.1.2. Varlığın Anlamı Sorunu

Mitik düşünüşle çözüme imkânını aradığımız anlam sorununun ikinci boyutu ‘Varlığın anlamı’ hakkındadır. Çağdaş dönemde bu sorunun en çok Martin Heidegger tarafından dile getirildiğini görmekteyiz. Bu nedenle problemi Heidegger’in tespitleri ekseninde ifade etmeye çalışmak yerinde olacaktır. *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Heidegger daha en baştan bizim Varlığın anlamını bilip bilmediğimizi sorgular. Bunun nedeni herkesçe mâlum sayılan ve üzerine her şeyin bina edildiği bu kavramın ‘en genel olan’, ‘en yüksek cins’ vb muğlak ifadelerle geçiştirilemeyecek kadar önemli olmasıdır.<sup>494</sup> Varlık sorunu önemlidir, zira Varlık Heidegger’in ifadesiyle “varolan-şeyi varolan-şey olarak belirleyendir, varolan-şeyin -onu ne denli tartışırsak tartışalım- anlaşılmasına daha şimdiden temel olan şeydir.”<sup>495</sup> Bu kadar temel olan bir şeyin anlamının belirsiz oluşu, üzerine binâ edilen her şeyi belirsizleştirmektedir. Bu durum açık seçik bir ‘Varlığın anlamı’ sorunudur ve ‘Ben’in anlamı’ ile iç içedir. Bu iç içeliği Heidegger, Varlık sorununun Benlik sorununa bağlayarak temellendirmektedir. Heidegger Varlığa ilişkin soruşturmayı “her birimizin kendisi olan ve başkaları arasında sorunun Varlık-

<sup>494</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Aziz Yardımlı (çev.), 1. Basım, İstanbul: İdea Yayınları, 2004, sf.20-24

<sup>495</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, sf.25

olanağını taşıyan bu varolan-şeye terminolojik olarak oradaki-Varlık (Dasein)<sup>496</sup> dediği insana ilişkin soruşturmaya bağlar. Bunun sebebi, insanın Var olmakta olan ve Var oluşunun bilincinde olan anlamında ‘egzistansiyel bir varlık’ olmasıdır.<sup>497</sup> Bu bağlantı bizim ‘Ben’in ve Varlığın anlamı’ olarak belirlediğimiz iki sorunun birbirine bakışımı olmasından kaynaklanmaktadır. Heidegger perspektifinden baktığımızda, Varlık sorusunun anlamı bu soruyu soran varlık olarak insana yöneltilebildiğinden ve insan dışındaki var olanlara bu soruyu sormadığımızdan ve Varlığın anlamı doğrudan bir ‘insan problemi’ haline gelmektedir. Nitekim Kant-Cassirer ekseninde de göstermeye çalıştığımız gibi var olanları ‘oldukları gibi’ göstermek ve onları onlarda(n) soruşturma çabası olarak bilim, son tahlilde var olanların ‘insana göre’ bir çeşit anlatımından ibarettir. Dolayısıyla anlam sorununda ne denli çabalasak da salt akla dayalı bir çabayla -felsefi soruşturmanın tümü salt akla dayalı bir çabayı ifade ettiğinden- ‘insana göre’li olandan mutlak olana çıkmamız mümkün olmamaktadır.

Heidegger Varlığın anlamı sorununu çözmek için özne merkezli olmaktan çıkmak ve Varlığın sesini duyacak kıvama gelmek gerektiğini düşünmektedir. Bu yukarıda belirttiğimiz ‘Varlık sorusunun anlamı sadece insana sorulabildiğinde’ nasıl olanaklı olabilir? Buradan çıkış için insan dışı/üstü olarak Varlığın konuşmasını işitmek gerekir. Bunu anlayabilmek için öncelikle Heidegger’in özne merkezliliğin problematiği hakkında ne düşündüğünü açıklamamız gerekir. Onun özneyi nasıl ele aldığını görmeye/göstermeye çalıştığımızda, ‘egzistansiyel varlık’/Dasein olarak, Varlık karşısında fırlatılmış, ondan dışarıda, onu karşısına alan, onu olmaya bırakmayan, ama ona sahip olmak isteyen bir ‘var olmakta olan’ biçiminde betimlediğini söyleyebiliriz.<sup>498</sup> Bu ‘var olmakta olan’ henüz sahil var oluşunu tamamlamamış olan<sup>499</sup> ve bunu başarabilmek için de Varlıkla sahil bir ilişki kurması, Varlığın sesini duyabilir kıvama gelmesi gerektir. Diğer bir ifadeyle anlam sorunu insan için egzistansiyel bir sorundur. Bu fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) insan ile Varlık arasına bir mesafe koymakta, eş deyişle bir ‘yarılma’ya yol açmaktadır. İnsanın “ruh durumu fırlatılmışlığa bakma yolunda değil, ama 'birşeye doğru dönme' ya da 'ondan yüz çevirme' olarak açığa serer.”<sup>500</sup> Bu nedenle insanın kendini anlaması ile Varlığın anlaşılması birbirine paralel olgular olduğu gibi, Benliğin fırlatılmışlığı ile Varlığın yarılması da birbirine bakışımı

<sup>496</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, sf.27

<sup>497</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, sf.72-85

<sup>498</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, sf.201

<sup>499</sup> Kaan H. Ökten, “Herkes Dünyasının Gayrisahihliği: “Varlık ve Zaman” Üzerine Notlar”, [http://www.antalyafelsefe.com/2012/sunumlar/Kaan\\_Okten-AFG-2012.pdf](http://www.antalyafelsefe.com/2012/sunumlar/Kaan_Okten-AFG-2012.pdf)

<sup>500</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, sf.202

problemlerdir. Temel kadîm insanî ‘fırlatılmışlık sorunu’ moderniteye gelindiğinde daha da derinleşmektedir, zira modern özne aldığı eğitimle Heidegger’in *Tekniğe İlişkin Soruşturma*’da değindiği gibi ‘şeyleri anlamak’tan ziyade ele geçirme biçiminde ‘kavramak’ ve onlara ‘hükmetmek’ için Varlığın bütünlüğünü parçalayan, nesneyi ‘çerçeveleyen’ (*Gestell*)<sup>501</sup> ya ‘karşıya koyan’ (*Gegenstand*) veya onu kullanım alanına sokarak ‘el altında’ (*Bestand*) tutan bir anlayışa sahiptir.<sup>502</sup> Böylece nesne, modern özne için ya karşıda duran bir yabancıdır yahut elinin altında kullandığı bir araçtır. Modern bilme tarzı Varlığın neliği yani anlamı türünden bir soruyla ilgilenmekten kaçınmaktadır. Bu kaçınma tam da temel insanî fırlatılmışlığı derinleştiren durumdur. Bilimin ve felsefenin çerçeveleyici tavrı karşısında Varlık susar, gizlenir, gözden kaybolur.<sup>503</sup> Modern bilim, Heidegger’e göre bu anlamda özne olarak insanın bir eseridir, öğütlenen deney prosedürleri aracılığıyla bilim adamı olarak modern özne, doğayı, onu gitgide daha fazla öğrenmek için araştırır. Fakat bunu yaparken modern özne, Greklerin her dönemde kendiliğinden karşılıklarına çıkan her şeyin çok yönlü mevcudiyeti ile kendilerini bağıntıladıkları tarzda kendisini doğa ile bağıntılamaz. Heidegger Presokratik düşüncenin Varlık merkezli, Modern felsefenin ise insan merkezli olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu dönemde özne ve nesne kavramları modern özne için ifade ettiğinden farklı bir anlam ifade etmektedir. Presokratikler özne (*subject*) denince Varlık’ı, nesne (*object*) denince ise insanı anlamakta, insanı da bu Varlık’ta içkin bir parça olarak görmektedirler. Bütünlük bozulmamıştır ve hakikat (*aletheia*) Varlık’ın kendini açması, insanın sadece ona eşlik etmesi gerekmektedir. Heidegger’e göre bu dönemde “İnsan Varlık’ın çobanı” olarak görülmektedir. Ancak modern dönemde için özne denildiğinde insan, nesne denildiğinde ise Var olanlar anlaşılmaktadır. Varlık kavramı var olanlar anlamında kullanılmaktadır. Bu Heidegger’e göre kırılmanın başlangıcıdır. Nesne yani var olanlar ise insan bilincinden kopuk bir biçimde ‘karşıda durmakta’dır. Descartes ontolojisi durumu böyle betimler.<sup>504</sup> Modern özne, doğa ile dolaylı bir ilişkiye girmez. O artık doğanın içinde değildir, onu karşısına almıştır. Çünkü, bilim adamının ‘doğa’sı, aslında insanî bir yapıdır, öznenin bir inşasıdır. Bilim, özne olarak modern öznenin gerçekliği tasarılma tarzını çarpıcı bir şekilde görünüşe çıkarır. ‘Doğa’ olarak gerçeklik, bir neden ve etki birliktelikleri çok çeşitliliği olarak tasarılanır. Böyle tasarılan doğa, deneylebilir hale gelir.

<sup>501</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Doğan Özlem (çev), 2. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, sf. 45 [(*Gestell*), ‘nesneleri kullanılabilir, işlenebilir stoklar olarak görme’ (*Bestand*) olduğunu vurgulamak ister. Ge-stell, ‘çerçeveleme’ (İng: Enframing) olarak çevrilmiştir.]

<sup>502</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf.59-60

<sup>503</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf. 25

<sup>504</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf.19

Heidegger'in ifadesiyle "Modern Bilim düşünmez."<sup>505</sup> Bilim aslî olana ilişkin sorularla ilgilenmez.<sup>506</sup> Bilim (*Wissenschaft*) sadece real olanın bir teorisidir. Bu bilme tarzı (*Wissens*) hem Orta Çağ'ın *doctrina*'sından hem de Antik Çağ'ın *episteme*'sinden farklıdır.<sup>507</sup> O nedenle sonuç zinciriyle kurduğu tasarımı doğrulamak için doğaya gider, istediğini alıp döner. Bu durum modern öznenin kendisini doğadan ayırdığı, ona yabancılaştığı anlamına gelmektedir.<sup>508</sup> Fakat bu, doğa özsel olarak bu karaktere sahip olduğu için olmaz; daha çok insan doğayı bu karaktere sahip olarak tasarımı ve sonra böyle tasarımılanan gerçekliğe uygun yöntemlerle araştırdığı için olur. Yani modern özne doğaya laboratuvar denilen işkence masasında duymak istediğini söyler. Bu işkence altında söylenen Varlık'ın kendiliğinde/olmaya bırakılmışlık halinde bize ifşâ edeceği şeyle özdeş değildir. Böylece çerçevelenen elaltında olanlar ve çerçeveleyen olarak özne Varlık'tan mahrum edilir.<sup>509</sup> Bu modern tutum nesneyi olmaya/kendini anlatmaya, hakikatini ifşa etmeye/gizini açmaya (*aletheia*) bırakmayan bir bilme tarzıdır.<sup>510</sup> Oysa 'Düşünme' Varlık'ın açığa çıkmasına bu bakımdan bir yardım eli uzatmadır. Gizini açmak (*aletheia*) ise Varlığı olmaya bırakmakla mümkündür ve onun hakikatine (*Wahrheit*) ancak böyle erişilebilir.<sup>511</sup> Yoksa modern bilimin ve tekniğin saldırgan bakışı karşısında hakikatten ziyade kullanım değeri olan bir verinin/tasarımın doğrulanması (*Richtigkeit*) söz konusu olabilir.<sup>512</sup> Çünkü Varlık kendini bu modern bilme tarzından gizleyecektir.<sup>513</sup> Kantçı bilme de Heidegger'in nesneyi karşıya koyma (*Gegenstand*) konusundaki eleştirisine hedef olmaktadır. Bu bilme tarzı Heidegger'in ifadesiyle 'çerçevelediğinden' ve 'olmaya bırakmadığından' Varlığın 'gizini açmada'/anlamını ortaya çıkarmada başarısız kalacaktır.

Anlam sorusunun cevabı modern bilimin ve modern felsefenin konuyu ele alış tarzı ile verilemiyorsa, insan için bu cevaba erişim mümkün müdür? Heidegger daha önce işaret ettiğimiz gibi felsefi soruşturmanın yetersizliği Hölderlin'in şiirlerine başvuracak ve yarılma

<sup>505</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf.6

<sup>506</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf. 7

<sup>507</sup> Martin Heidegger, *Bilim üzerine iki Ders*, Hakkı Hünler (çev.),1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, sf. 15-16

<sup>508</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Doğan Özlem (çev), 2. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, sf.20

<sup>509</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf.23

<sup>510</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf.64

<sup>511</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf. 52

<sup>512</sup> Heidegger *Richtigkeit* (doğruluk) ve *Wahrheit* (hakikat) ayırımı yapar. Doğruluk, Heidegger'de, öne-konulana (*Vor-stellende*) ve karşıda-durana (*Gegen-stand*, nesne) yönelerek (*richten*) onda karşılaşılan şeyi saptamakla elde edilir ve bu görünümüyle günlük bilgiyi ve ayrıca empirik bilimlerin bilgisini adlandırmakta kullanılır. Hakikat ise, bir şeyin kendi özü içerisinde örtüsünü açarak vukua gelmesini ve buna yönelik olan insanın farkındalığını ifade etmektedir.

<sup>513</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf. 77

problemine aslî düşünmeye *dönüş (Kehre)*<sup>514</sup> dediği, mitin, şiirin ve sanatın bakış açısı ile Varlığın gizini onu modern bilim ve felsefenin yaptığı gibi çerçevelemeden (*Gestell*), olmaya bırakarak (*sein lassen*) açma/kendini ifşa etmesine izin vererek anlamını ortaya çıkarma (*aletheia*) imkânını arayacaktır. *Dönüş (Kehre)* sonrası Heidegger için ‘düşünme’ kavramı artık felsefenin yahut bilimin düşünme tarzından, yani *logostan* farklılaşmaya ve *mit* ile şiire yaklaşılmaya başlar.<sup>515</sup> Heidegger’in Varlığın anlamı sorusunda felsefi soruşturmayı yetersiz bulması ve daha elverişli bir soruşturma aramasının ve bunun için mit ve şiire başvurmasının ardında Varlığı ‘olmaya bırakılmışlık/dinginlik’ (*Gelassenheit*) altında incelemeye bir davet bulunmaktadır. Heidegger mit ve şiirde Varlığı ‘olmaya bırakan’ tavrı görür. Olmaya bırakılmışlık, tekniğe ‘evet ve hayır tavrı’yla bir eşzamanlı ‘olumlama ve değilleme’dir ve Heidegger’e göre aslî düşünmenin (*Denken*) temel tavrıdır. Varlığın anlamını ‘olmaya bırakılmışlık’la soruşturmak, ‘edilgenlik ve etkenlik arası’ bir tutumu ifade eder. Heidegger bu tavrı özgürlükle ilişkilendirir. Bu özgürlük Varlığın her tür ‘çerçevelemeden’ (*Gestell*) kurtulma özgürlüğüdür. Heidegger’in bu kavramının köklerini Alman mistik düşüncesinden alır. Benzer bir temayı Meister Eckhart’ta ‘eşyaya karşı kayıtsızlık’ (*Gelâzenheit*) kavramıyla bulmaktayız. Ancak farklı olarak ‘*Gelâzenheit*’ bir hayat tarzı meselesiyken, Heidegger’de bu daha ziyade Varolanı olmaya bırakan bir varlık edimidir.<sup>516</sup> Heidegger’in *Düşünmek Ne Demektir*’de başvurduğu *Mnemosyne* mitinde olduğu biçimde ‘melekeleri toplayan’ bir nazara sahip mite, Varlığın anlamı soruşturmasında giz açıcı/anlamı ifşa edici yollardan biri olarak başvurması insan, mit ve anlam ilişkisini açık seçik ortaya koymaktadır.<sup>517</sup> Olmaya bırakılmışlığın ‘etkenlik ve edilgenlik arası’ tavrı içinde varlığa muhatap olma, “*eşyayı kullanmakla, onların ortasında bulunmakla birlikte, onlara kayıtsız ve mesafeli kalmasını bilme*”, “*gök ile yer arasında dingince ikamet etmek*”tir.<sup>518</sup> Bu tavrı Cassirer’in anlattığı mitik düşünüş formunun, mite muhatap olurken etken ancak onun tarafından ele geçirilip tutuklanırken edilgen olan tutumu ile paralellikler göstermektedir.<sup>519</sup>

Heidegger ‘olmaya bırakılmışlık’ ve ‘aslî düşünüş’ kavramları altında Varlığın kendini ifşa edişine ve insanın onun ifşa ettiği anlamı, mitik ve şiirsel düşünüşün sembollerine benzer biçimde kabul edişine dönük yeni bir bilme/anlama tarzı kurmak peşindedir. Bu yeni düşünüş

<sup>514</sup> A. Kadir Çücen, sf.28-29

<sup>515</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf.6

<sup>516</sup> Martin Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, Mesut Keskin (çev.), 1. Basım, İstanbul: Avesta Yayınları, 2013, Sf.74-75

<sup>517</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf. 9

<sup>518</sup> Özkan Gözel, “*Teknoloji ve Teemmül*”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* Cilt 19, sayı 36, (2014/1), 197-XX, sf.218

<sup>519</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, sf.62-63

tarzı sadece modern özne için yenidir ancak Heidegger'e göre bu modern öznenin unuttuğu kadim bir düşünüş tarzı olması bakımından yeni sayılmaz. Bu nedenle yukarıda alıntıladığımız biçimde *Varlık ve Zaman*'da tâlî bir biçimde yer alan mitik düşünüş tarzı, *Düşünmek Ne Demektir*'de öne çıkmaya başlar. *Varlık ve Zaman*'da Varlık'ın unutulup yerine Var olan'ın ikame edilişi problemi, *Düşünmek Ne Demektir*'de ele alınan asli düşünmenin unutulmuşluğu problemi, *Hümanizm Üzerine*'de hümanizmin metafizik konumlanışının insanı Varlık'tan ne denli uzaklaştırdığı meselesi ile birleşir ve *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da ise bu problem, yani Hölderlin'in kavramlaştırmasıyla 'Varlık yarılması problemi', modern öznenin var olanlar karşısında konumlanışı ile Varlığın anlamının bilinemeyişi noktasında ayrıntılı biçimde temellendirilir. Heidegger Varlığın ve Onun Kendini açtığı Anlam'ın asıl, insanın ise yüzünün Varlığa dönük ancak ikincil olduğu, kadim köklere dayandığını iddia ettiği, yeni bir ontoloji ve epistemoloji kurmaktadır. Bu ontolojide Kendiliğinde (*Selbstein*) insanın konumu, Varlığın ifşa ettiği anlamın kurucusu değil alıcısı olarak belirlenir. Varlık ise asıl öznedir, insana görülmek/anlaşılmak/belirmek (*aletheia*) için mitik, şiirsel ve sanatsal sembolizmi kullanır. Bu Heidegger'in anlama erişmek için özne merkezlikten başka bir deyişle insana görelilikten çıkış çabasını ifade eder.

Fakat insan günün birinde yine Varlığın yakınına gelebilecek olursa, öncelikle isimsiz olarak var olmayı öğrenmeli. O hem kamusalıktan tarafından baştan çıkarılmayı hem de kişiye özgü olanın güçsüzlüğünü aynı şekilde bilmeli. İnsan konuşmadan önce, Varlığın talebini duymalı ve bu talep karşısında kendinin pek az veya nadiren bir şey söylemeye hakkı olduğu tehlikesini bilmeli. Ancak böyle olduğunda söze kendi özünün değeri ve insana da Varlığın Hakikati içinde ikamet etmesi için meskeni yeniden bahşedilir.<sup>520</sup>

Sonuç olarak, Heidegger *Hümanizm Üzerine* adlı eserinde ifade ettiği gibi, modernitenin köklerinden kaynaklanan bir sorun olarak, metafiziği Varlık temelinde değil insan temelinde kurduğumuz, insanı birincil kabul ettiğimiz sürece Varlık yarılması/Varlığın sesini duyamama şeklinde ifade ettiği, bizim anlam problemi diye ifade ettiğimiz durumu çözemeyeceğimiz kanaatindedir. Zira insan anlamın kurucusu değil kabul edicisidir. Anlamı ifşa eden ise Varlık'tır. İnsan kendi ikincil durumunu kabul edip Varlığı 'kendi istediği gibi' biçimlendirip anlamlandırmayı bırakmadığı, yani Heidegger'ce ifade edersek onu 'olmaya bırakmadığı' ve bir vahye/ilhama kulak verir gibi Varlığın sesine kulak vermediği ve bir önceki bölümde Foucault'ya atıfla belirttiğimiz antik felsefi pratiklerde olduğu gibi anlam ve hakikat karşısında kendiliğin dönüşümüne açık olmadığı sürece anlam sorunu çözülmeyecektir.

<sup>520</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf.11

Heidegger için anlama erişim ancak 'olmaya bırakılmışlık'la ve Varlığı özgür bırakmak'la umulabilecek bir şeydir.<sup>521</sup> Bu yapı en ziyade mitik formda görülmektedir. Felsefe ve bilimsel düşünce yöntemsel olarak incelediği nesneyi 'olmaya bırakmaya' müsait değildir. Heidegger için Hakikat Varlık'ın kendi gizini açmak suretiyle dilediğinde açığa vuracağı bir şeyi ifade eder ve bu nedenle o modern anlamıyla felsefeyi de aslî düşünme saymamaktadır.<sup>522</sup> Çünkü modern özne, felsefe ve bilim aracılığıyla var olanlara kendi kategorilerini, hipotezlerini her dayatışında onu çerçeveleme gayretine girmekte, bunu başarmakta, ancak sadece Doğru'yu (*Richtigkeit*) ele geçirmekte ama Hakikati (*Wahrheit*) kaybetmektedir.<sup>523</sup> Hakikatin olmadığı yerde ise anlamdan söz etmek mümkün değildir. Öyle ise soruşturduğumuz anlam problemi 'aslî düşünme'de temerküz etmektedir. Bu da mit ve şiirin imkânlarıyla yeniden öğrenilebilecek bir düşünme tarzıdır.<sup>524</sup> Aslî düşünmeyi unutan insan, kendinin ve Varlığın anlamını unutmuştur. Heidegger bunu izâh için mite başvurur ve düşünülmeyi isteyen şey için hafızanın toplandığını hafızayı

Yeryüzü ve göğün kızı Mnemosyne, Zeus'un nişanlısı, dokuz gecede Muse'lerin (sanatları korumakla görevli ilahelerin) anası" imgesi altında ifade eder. "Hafıza hatıranın toplanmasıdır. Nazm edilen her şey hatırlamanın vecdinden neşet eder. Tanrısal olanı hatırlamak..."<sup>525</sup>

Burada mitin, ondan neşet eden şiirin ve diğer sanatların insana hakikati (*aletheia*) taşıyan, bir dünya açan yönüne işaret edilmektedir. Mitin yitirilmesi bir dünyanın insana kapalı kalması, dahası insanın kendi kendine kapalı kalması anlamına gelir. Temsil, bir varlık bağlamını açık eder, yani bir 'dünya açar'. Bunu yaparken insanı da gizli kalmış bir yönüyle kendi kendine açar. Burada sembolün ve mitin işlevini görmekteyiz. *Mnemosyne* imgesi Hölderlin'in bir şiirinden alınmıştır. Heidegger düşünülmesi gerekenin aslî yolu olarak mitten sonra şiiri de zikretmektedir. Mitos-epos ilişkisi içerik ve biçim ilişkisi olarak düşünüldüğünde bu birlikteliğin kökensel olduğu da ortaya çıkmaktadır. Heidegger'de şiir, işaret etmenin, ya da uzaklığın kederini ifade etmenin, hatta dua etmenin bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>526</sup> Dua bu açılış içindir, kendinin ve Varlığın açılışı. Mitik ve şiirsel temsilde dile gelen dünya hem içeride (kendinde) hem dışarıda(dünyada) bir Varlık sektörüdür. Bir dünya açmak, sadece reel olan ve bizden gizli kalmış bir dünyayı açmak anlamına gelmez, aynı zamanda irreal bir dünyayı da nazarımıza açmak, başka bir ifadeyle kendi içimizde 'bir dünya kurmak'

<sup>521</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf.22

<sup>522</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf. 7

<sup>523</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf.45-46

<sup>524</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf.8

<sup>525</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf. 10

<sup>526</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf.11

anlamına da gelir. İster bizde bilkuvve var olanı açığa çıkarmış olduğunu düşünelim isterse bize bizde olmayanı bahş ettiği kanaatini taşıyalım, bu mitin dönüştürücü yönüdür. Bu anlamda temsilin/temessülün/belirmenin dünyası reel dünyayı genişleten bir işleve sahiptir.<sup>527</sup> Mit, Varlığa ait irreal/görünmeyen/aşkın alanı ve insana ait irrasyonel/bilinçdışı alanı açma kudretine sahiptir. Böylece mitik düşünme insana felsefi düşünmenin sunamayacağı bir yakınlıkta, mutlak anlama yaklaşma imkânı sunabilir. Mit her açılışta bize Ben'in anlamı ve Varlığın anlamına ilişkin birbirleriyle irtibatlı yeni bir şey söylemektedir. Heidegger böyle bir irtibatla, şiir ve mitle düşünmenin Varlık'ta açılan 'yarığı' kapatabileceğini iddia etmektedir.<sup>528</sup> Heidegger'e göre logosun mitosu bertaraf ettiği zannı yanlıştır, zira mitik-dini olanın bertaraf edilmesi mümkün değildir, hâl-i hazırda mevcut olan ancak Tanrısal olanın geri çekilmesi, Varlığın gizini örtmesidir.<sup>529</sup> Mit, şiir ve sanat, Varlığın asıl olduğu, konuştuğu, kendini ifşa ettiği, insanın çabasının ise onu işitmek için doğru kıvama gelmek olduğu bir ortamın hakikatin insana gizinin açıldığı, insanın ise etkenlikle edilgenlik arası bir tutumla bunları seyrettiği (*theoria/vita contemplativa/ Betrachtung*) aracı formlarıdır.<sup>530</sup>

Mitik formun 'Ben'in ve Varlığın anlamı'na ilişkin soruyu yanıtlayabileceği ihtimalini düşünen kuşkusuz sadece Cassirer ve Heidegger değildir. Pascal'ın Hristiyan Teolojisi'nden iktibasla ifade ettiği Düşüş öncesi (*sezgisel tin*) ve Düşüş sonrası (*Geometrik tin*) iki akıl kavramından söz ederken, Düşüş öncesine atıfla böyle bir formu aradığını Orta Çağ'da mevcut olan ama Modern dönemde yitirilen Hristiyan *Düşüş ve Kurtuluş Teolojisi*'ni Ben'in ve Varlığın anlamını kurmada yardıma çağırdığını söyleyebiliriz. Hölderlin'in de aralarında bulunduğu romantik filozoflara baktığımızda Novalis gibi "Aklın açtığı yarayı kapatmak için şiir" diyenleri bulmaktayız. Romantik filozoflar anlam probleminin farkına varmış, Aydınlanmanın analitik bilimsel aklına karşılık sezginin ve duygunun gücünü öne çıkarmış, bütünsel bir hakikat arayışında mite, şiir ve sanata itibar etmişlerdir.<sup>531</sup> Romantik filozofların aradığı, anlama erişimin anahtarı olan ve Hölderlin'in Varlık adını verdiği köken ilke, felsefi düşünüşün erişebileceği bir yerde değildir.<sup>532</sup> Novalis'e göre bu anahtar semboldür ve şiirin ve mitin elindedir.<sup>533</sup> Varlığın anlamı soruşturması, romantikler için 'sonsuz özlem/*Sehnsucht*, Novalis'in deyişiyle 'Babanın evine dönmek', 'mavi çiçeğin aranması' isimlendirmelerinde

<sup>527</sup> Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, sf.42

<sup>528</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf. 10

<sup>529</sup> Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, sf.8-9

<sup>530</sup> Martin Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, sf.24-26

<sup>531</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi Alman İdealizmi*, Aziz Yardımlı (çev.), 3. Basım, İstanbul: İdea Yayınları, 2010, sf.24-25

<sup>532</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, Çev. Melahat Togar, Adam Yayınları, 1987, sf.27

<sup>533</sup> Yvonne Duplessis, *Gerçeküstüçülük (Le surrealisme)*, Çev. İsmail Yerguz, Esen Çamurdan, 1. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları (*Presses Universitaires de France*), 1991, sf.82

ifade bulan dinsel bir imgedir.<sup>534</sup> Anlam sorununa yanıt olarak mitik ve şiirsel sembolizme başvurmak sembol ve mitin insanın ve Varlığın içindeki derin karanlıktan bir şeyler taşıması, irrasyonel olanı, dile getirilemeyen ifade etmekte başarılı olması yüzündendir. Mitik sembolizmin Ben'in ve Varlığın anlamı sorularına yanıt vermede açtığı imkânı daha iyi anlayabilmek için önce mitik formu büyük bir titizlikle inşa eden Cassirer felsefesinde, sonra geleneğin anlam sorununu çözmede mitik sembolizme yüklediği işlevi modern öznenin sorunlarını çözmek doğrultusunda yeniden üreten Gelenekselci Ekol ekseninde incelememiz yerinde olacaktır.

#### 4.2. Görelî Anlam Arayışı: Cassirer'de Varlık, Benlik ve Mit

Felsefî düşünüş kendini öncelikle Varlık kavramı etrafındaki tartışmalarda gösterir. Bunun nedeni tüm sistem felsefelerinin şeyleri altında toplayacağı en genel kavramın Varlık olmasıdır. Öyle ise Heidegger'in ifadesi ile "Varlığın anlamına ilişkin soru her düşünüşün temeli için yeniden sorulmalıdır."<sup>535</sup> Felsefe tarihinde Varlığın anlamına ilişkin sorunun sistematik bir felsefenin temeli olarak sorulması olgusu Platon ve Aristoteles'le başlar, Cassirer'in bir asır öncesinde ise bir sistem içinde Varlığa ilişkin soru Hegel'in mantığında sorulur. Varlık sorusu karmaşıklık arz eder, zira Varlık en genel ve dahası en boş kavramdır ve her tanımlama çabasına direnir. Bu sorunun sorulmasına bir diğer engel ise Varlığın zaten herkesçe malûm bir şey olduğu varsayımdır. Varlık Aristoteles'ten bu yana 'en genel olan', 'en yüksek cins' biçimlerinde tarif edilmeye çalışılmıştır.<sup>536</sup> Filozoflar Varlık konusunda ayrıntılı bir betimlemeye girmeseler de onların Varlık kabulleri hakkında dolaylı bir fikir edinmemiz mümkün olabilir. Var olanın çokluğu, Varlığın birliği, dünya üzerine yapılan değerlendirmeler, başlangıç ve kaynak soruları, nedenlerin araştırılması, aslında Varlık tartışmasının farklı tarzlarını ifade etmektedir. Cassirer'de açık seçik bir Varlık tanımı ile karşılaşmamaktayız. O daha ziyade klasik metafizik eğilimlerini bir sorun olarak addeden ancak Varlığa ilişkin soruşturmayı zihnin kategorileri düzleminden yürütmeye çalışan Kantçı bir çizgiyi takip etmektedir.<sup>537</sup> Cassirer metafiziği Kantçı çizgide epistemolojik bir temel arayışıdır. Burada bir şeyin neliğini sormak, kendinde şeyi sormak değildir, o şeyin bir nesne olarak zihinde kuruluş yasasını sormak ve bu doğrultuda 'Nasıl bilebilirim?' sorusuna bir temel bulmaktır. Bu nedenle o Varlık felsefesini özne merkezli bir ilkeler felsefesi olarak tesis

<sup>534</sup> Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, Mete Tunçay (çev.), 1. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, sf.128

<sup>535</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Aziz Yardımlı (çev.), 1. Basım, İstanbul: İdea Yayınları, 2004, sf. 19

<sup>536</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, sf.19-21

<sup>537</sup> William Curtis Swabey, "Cassirer and Metaphysics", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, 1st Edition, Evanstone, Illinois: The Library of Living Philosophers Vol VI, Edited by Paul Arthur Schlipp, 1946, sf.121-148

eder. Cassirer'e göre Kant felsefesi dâhilinde bir metafizik incelemesi zamanın, mekânın ve nesnenin doğasını kritik metotla soruşturmadır. Kant'ın hareket noktası olan Newton fiziğinin 'mutlak zaman, mekân ve temel hareket yasaları' dikkate alındığında bilginin erişebileceği nesnellüğün en yüksek düzeyde mümkün olabileceği varsayılır. Cassirer bunun nedenini şöyle açıklar:

Kant'ın Newton'un temel eseri "Philosophia naturalis principia mathematica" (Doğa Felsefesi'nin Matematiksel İlkeleri) ile 'hakikat'ın doğru bir biçimde kayda geçirildiğine ve felsefi bilginin matematiksel doğa bilimin sunduğu 'veri'yle kesin bir şekilde pekiştirilebileceğine inanmasıdır.<sup>538</sup>

Ancak söz konusu zaman ve mekân anlayışı değişmiştir ve Cassirer bu değişimi şöyle ifade etmektedir:

Bugün Kant'ın dayandığı ve genel bilgi sistemini yerinden oynatmasına destek teşkil eden Arşimetçi noktanın temel oluşturma niteliğinin sınırsız ve değişmez bir şekilde varlığını sürdürmediği apaçık ve ikna edici şekilde fark edilmektedir.<sup>539</sup>

Cassirer de öncelikle Kant gibi fiziğin çizdiği dünya resmine bir temel ve sistematik bir çerçeve aramaktadır. Cassirer'in yaşadığı dönemde Öklid Geometrisi'nin kesin ve değişmez sanılan yapısı değişmiş, yerini çeşitli formlarda çeşitli amaçlar için kullanıma açık çoklu geometrilere bırakmıştır. Bu durumda mekânın özünün mutlak olamayacağı ortaya çıkmış, Einstein'ın rölativite ilkesince zamanın da göreliliği ve Lorentz dönüşümleriyle hareketli cismin hızına bağlı biçimde uzamda kapladığı yerin/büyükliğünün değişebileceği ortaya konmuştur.<sup>540</sup> Bu durumda sorulması gereken, Kant'ın Transandental Estetik öğretisinin Newton Mekaniği'nin yapısını taşıdığı gibi, Modern Fiziğin yapısını da taşımaya uygun olup olmadığıdır?<sup>541</sup> Cassirer bu yeni durum karşısında, ya Kant'ın sistematizasyonunun miâdının dolmuş olduğunu düşünüp onu aşmamız gerekeceğini yahut Kantçı sistemin bize zaman, mekân ve nesne/töz (*substance*) üzerinde düşünmenin bir metodunu sunduğunu kabul edip, geometriden ve fizikten gelen yeni veri ile Varlığın bu temellerinin düşüncede yeniden inşa edip devam etmemiz gerekeceğini belirtir. O ikinci yolu seçer, zira ona göre Rölativite Teorisi kritik felsefeyi ortadan kaldırmamakta ama onun önüne çözmesi gereken yeni bir problem koymaktadır. Cassirer bu problemi Kantçı çerçeveyi tahrip etmeden ancak

---

<sup>538</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.12-13

<sup>539</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.12-13

<sup>540</sup> John R. Taylor, Chris Zafaritos, *Fizik ve Mühendislikte Modern Fizik*, Bekir Karaoğlu (çev.), 1. Basım, İstanbul: Arte Yayıncılık, 1996, sf.11-27

<sup>541</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.15-16

genişleterek çözmeyi dener. Cassirer Kantçı sistemin hedefinden ayrılmadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

Kant eleştirisinin hedeflediği şey, bilgi eleştirisini dogmatik kavramlar sistemi üzerine yerleştirmek değil, onu, 'bir bilimin, içinde mutlak değil sadece görelî durak ve sükûnet noktaları barındıran sürekli ilerleyişine' açmaktır.<sup>542</sup>

Dolayısıyla Cassirer de bilgi eleştirisini yeni bilimin görelî durak ve sükûnet noktalarına göre yeniden yapacaktır. Cassirer düşünmenin postülatı olarak bu dünyaya taşımak zorunda olduğumuz şeyin 'ilkeler', 'hipotezler' ve 'aksiyomlar' olduğunu belirtir.<sup>543</sup> O genel bilgi teorisini sınırlarını ilkesel olarak genişletmek ve formlar öğretisi ile bir metodik bakış açısı ve temellendirme ilkesi sunmak istemektedir.<sup>544</sup> Öyle ise denebilir ki Cassirer'in Varlık anlayışı zihnin çeşitli sembolleştirme fonksiyonları ile tasarladığı dünyalar bütünü ve Varlık felsefesi ise bu tasarımların temellerini oluşturan bir ilkeler felsefesidir. Başka bir deyişle Cassirer bir yönüyle bilgi felsefesi yapmakta ancak bilginin konusu olan zaman, mekân ve nesne tasarımını sunarken aynı zamanda bir Varlık felsefesi de ortaya koymaktadır. Bu iç içe geçmiş Varlık ve bilgi felsefesiyle Cassirer Kant'ın *Doğa Biliminin Temelleri (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, 1786)*, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen, 1797)*, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793)* gibi eserlerinde yapmaya çalıştığı anlamda bir temel kurmaya, kritik felsefenin izin verdiği ölçütler içerisinde olanaklı bir metafizik inşa etmeye çalışmaktadır. *Sembolik Formlar* ise bu ilkelerin sistemidir, fenomenolojik ve fonksiyonalist bir ontolojidir.<sup>545</sup> Cassirer'e göre Varlığın doğası, dünyanın tözü olarak gördüğümüz şey, ilksel bakımdan evrenin ötesine taşınamaz, zira bu doğa sadece dünyanın kendisinden bir alıntıdır. Başlangıçta Varlık bir ilk madde olarak görülmekte iken daha sonra 'düşüncede var olan' temeline yerleşir ve zihinde ilk maddenin yerini türetme ve temellendirmenin ilkesi alır. Platoncu anlamda Varlığın anlamını sormak artık onun bilfiil mevcudiyetine yapışıp kalmamak ve onun anlamını sormak demektir.<sup>546</sup> Bu bilginin Varlıkla iç içe geçtiği ve onun anlamını oluşturduğu bir bakış açısıdır. Varlık problemi net ve belirgin bir anlam kazandığında, düşünme ve açıklama ilkesi net ve belirgin bir anlam ve değer kazanır. Cassirer'de düşünce artık sadece Varlığın yanında, onun bir sonucu olarak ortaya çıkmaz, bilakis Varlığın iç formunu belirleyen şey, Varlık 'üzerine' kafa yorma değil,

<sup>542</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.17

<sup>543</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.19

<sup>544</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.15

<sup>545</sup> G. B. Moynahan, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany, 1899-1919*. London, New York: Anthem Press, 2013, s. 193-209

<sup>546</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.22

düşünmenin kendi iç formudur. Ancak Cassirer'in Varlığın anlamına ilişkin gönderimi daima özneyedir. O insanı aşan bir idealar alemine referans yapmaz, zira böyle bir şeyin olup olmadığı Kantçı çerçevede numen alanına ilişkindir ve bilinemez. Böylece Cassirer'in Varlık felsefesi, özne merkezli bir formlar topluluğuna gönderimde bulunur, bu formlar zihnin kurduğu her biri farklı yasalılığa ve insan dünyasında farklı bir işleve sahip sembollerdir. Bu durum Cassirer'in Varlığın anlamını sembol kavramında bulduğunu göstermektedir. Cassirer'in sembolleştirme fonksiyonundan söz ettiğimizde, 'kavramın teşekkülünde tekil bir birimin bir organizmanın bütünü içinde ortaya koyduğu performansı ya da başarıyı (*Leistung*) mümkün kılan şeyin, bu tekilin diğer birimlerle ve organik bütünün kendisiyle kurduğu ilişkiler ağı'<sup>547</sup> olduğundan söz etmekteyiz. Sembolleştirme fonksiyonunun kurduğu ilişkiler ağı ile bir dünya resmini ortaya çıkmakta ve formların çeşitliliği de dünya resimlerinin çeşitliliği anlamına gelmektedir. Cassirer'e göre, "Bu formlar insanın meydana getirdiği kendine özgü ortamlardır. İnsan bu formları dünyadan ayrılmak ve sonra yine dünyayla yeniden sıkıca birleşmek için oluşturmuştur."<sup>548</sup> Burada anlam mutlak değildir, ancak her biri kendi sembolleştirme yasalılığı içerisinde tutarlı bir bütün teşkil eden görece anlamlardan söz edebiliriz. Cassirer'e göre bilimlerin temel kavramları, soruları, çözümleri, formülleri artık verili mevcudiyetin pasif bir taklidi değil, kendiliğinden oluşan akılcı semboller olarak ortaya çıkmaya başlar.<sup>549</sup> O sembolü düşüncenin özel bir nesnelleştirme tarzında ortaya çıkan, bir zihin fonksiyonu olarak görmekle onu aşkın veya içkin bir dayanağa ihtiyaç duymayan bir kavram şeklinde tanımlamış olmaktadır. Cassirer ne sembolün içeriğini duyusal dünyadan belirgin sınırlarla ayırıp soyutlar ne de doğrudan doğruya onu empirik dünyanın belirlenimine bırakır.<sup>550</sup> Böylece sembolleştirme fonksiyonu ile zihin özne ile nesneyi iribatlandırmış olur.<sup>551</sup> *Sembolik Formlar Felsefesi* sadece dünyayı bilmenin farklı biçim ve yönlerini kendinde birleştirmez, ayrıca bunun dışında, insan ruhunun eseri olan her dışavurmada, her dünya kavrayış girişiminde kendi doğrusunu kavrayabilir ve böylece nesnellik problemi tüm boyutlarıyla görülür hale gelebilir. Burada sembolleştirme fonksiyonu ile elde edilen nesnellik hem doğal evreni hem de kültür evrenini kapsar hale gelir.<sup>552</sup> Bu meydana *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin Kantçı anlamda olanaklı bir metafizik olduğunu ve zihnin fonksiyonları toplamına ilişkin bütünsel bir Varlık resmi ortaya koyarak anlam sorununa yanıt vermek

---

<sup>547</sup> Kubilay Hoşgör, "Ernst Cassirer'in fonksiyonalist kavram teorisi", Felsefe Tartışmaları, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, sayı 54, 2017, sf.82

<sup>548</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.52

<sup>549</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.24

<sup>550</sup> Kubilay Hoşgör, sf.83

<sup>551</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.22

<sup>552</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.45

istediğini söylemek mümkündür. Her sembolleştirme fonksiyonu zihnin bir dışavurumu olduğundan çizilen dünya resimleri aynı zamanda insanın da anlatımıdır.

Cassirer'in *Sembolik Formlar Sistemi* içinde belirlediği Varlık tasavvurunu anlamak için onun fiziğin tespitleri ışığında dünya resmini nasıl yorumladığını anlamamız gerekir. Cassirer'in sembol kavramı modern fiziğin nesne kavrayışından beslenir. Öncelikle sembolik bir kavramın fizikte nasıl teşekkül ettiğini anlayabilirsek, diğer formların betimlenmesinde de bu zeminden hareket edebilir ve zihnin bu tasarımlama biçiminin sadece bilime has olmadığını, diğer zihinsel formlarda da sembolik kavramların benzer bir fonksiyonla tespit edildiğini anlayabiliriz.<sup>553</sup> Fizikçi olgularda onların zorunlu ilişkilerinin tasvirini arar. Fakat bu tasvir duyusal izlenimlerin görsel dünyasını arkada bırakan, onlardan tamamen vazgeçen bir sembolik tasvir biçimidir. Fizikçini kavramları, zaman, mekân, hava, atom, enerji veya konum, güç, ölçü vb. duyusal deneyim dünyasına egemen olmak ve bu dünyayı yasal olarak düzenlenmiş dünya şeklinde kavramak için, bilgiyi resmeden, ama duyusal verilere hiçbir doğrudan atıf yapmayan serbest tasarımlardır.<sup>554</sup> Her kavram, her özel imge ve işaret, kendi içinde duyum ve anlam dolu olup kurallara göre yapılandırılan bir dilde hecelenerek telaffuz edilen kelimeye benzer. Galileo doğanın matematik dille yazılmış bir kitap olduğunu söylerken bu sembolik kavrayışa işaret etmektedir. Mekaniğin temel kavramlarının her biri matematiksel ve mantıksal birer notasyonla, Leibniz'in diferansiyel hesabında ele alınırken, doğadaki harekete ilişkin problemler sembolik işaretler üretilerek çözülmekteydi, zira şeylerin mantığı, başka bir ifade ile bilimin içerikleri ve ilişkilerin analizi göstergelerin mantığından ayrılmaz. Gösterge, burada düşüncenin sıradan bir örtüsü olmayıp, onun zorunlu bir parçasıdır. İşaret sadece oluşmuş bir düşünce içeriğinin bildirimine hizmet etmemekte, aynı zamanda içeriğin kendisini de oluşturmakta ve ona matematiksel ve mantıksal kesinliğini kazandırmaktadır. Yani, içeriğin niteliğinin belirlenmesi, onun karakteristik işaretine ve onunla yapılan tüm işlemlere bağlıdır.<sup>555</sup> Bu da her ispatın neden semboller kullanılarak yapıldığını açıklamaktadır. Sembolik tanımlama formu, doğayı düşüncemize uygun hale getirmektedir. Heinrich Hertz, *Mekaniğin İlkeleri*'nde doğaya ilişkin bilgimizin öncelikli ve önemli görevinin, geleceği önceden kestirmek olduğunu söylemektedir.<sup>556</sup> Bunun için Cassirer, bir yönüyle fizikçi diğer yönüyle bir sistem filozofu olarak hareket eder ve bilgede geçmişten hareketle geleceğe yönelen bir yöntemsel çerçeve arar. Bu çerçeve olguları

<sup>553</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.23

<sup>554</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.19

<sup>555</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.43-49

<sup>556</sup> Heinrich Hertz, *Principles of Mechanics*, London, New York: McMillan and Co.LTD, 1899, in Introduction P. 1

açıklayacak semboller üretmektir. Bu semboller öyle olmalıdır ki imgelerinin düşünsel sıralanışı doğanın zorunlu sıralanışına paralel kurulabilsin. Bunun nedeni Cassirer'in Kantçı çizgide yeni bilimsel dünya resmine ayakları basan, spekülatif olmayan bir sistem arıyor olmasıdır. Bahsettiğimiz semboller bizim şeylerle ilgili tasarımlarımızdır. Onlar şeylerle dile getirilen talebin gerçekleşmesine uygun bir denklik taşımaktadır. Ancak Kantçı sınırdan ötürü kendinde şey (*Ding an sich*) bilinemediğinden, hakikatte biz tasarımlarımızın şeylere denk olup olmadığını denetleyecek bir mekanizmaya sahip değiliz.<sup>557</sup> Cassirer Hertz'in *Doğa Bilimsel Bilgi Teorisi* ve Helmholtz'un *Göstergeler Teorisi* ekseninde sembol kavramının nasıl ayna merkezli anlayıştan zihnin sentetik bir tasarımı merkezli anlayışa evrildiğini açıklamaktadır.<sup>558</sup> Burası onun sembolü dayayacağı fiziksel temeldir, zira semboller bütünlük taşıyan bir tabloya ait olduklarında, artık nesnelere Doğa Bilimi kategorilerinden bağımsız basit bir temaşa ile ortaya konulamaz; tersine nesne asıl formunu kuran bu kategoriler içinde anlaşılabilir. Eğer sembollerin aynı nitelikteki zihinsel işleyişlerin farklı dışavurumları olduğu kanıtlanabilirse, o zaman bu zihin işleyişinin koşullarını belirleme ve etkilendiği ilkeyi açıklama görevi ortaya çıkar. Bu ilke Kantçı ifadeyle 'dogmatik' metafiziğin her varoluşu indirgediği bir birlik temeli olan töz değil, ancak bir işlev/fonksiyon olabilir.<sup>559</sup>

Cassirer için Varlık soruşturması bir yasa soruşturması olduğundan, o bilme eyleminde farklılık ve çeşitlilik sağlayan, bu farklılığı ve çeşitliliği ortadan kaldırmadan, bilme eylemini uyumlu, bütünlüklü bir zihin hareketi olarak düzenleyen bir kural soruşturmaktadır.<sup>560</sup> Yolları ve sistemleri farklı olsa da her bilgi görünümlerin çokluğunu, temeldeki önermeye bağlayarak, birliği sağlamaktadır. Temel ilke, tek başına olan demek değildir, o mantıksal, teleolojik ya da nedensel bir sistemdir. Bu nedenle Cassirer *Sembolik Formlar*'ın çokluğunu bir kılmaya, birini asıl değerini ikincil kabul etmek suretiyle birbirine indirgemeye gerek görmez. Bu çokluk Varlığın çoklu yüzlerini ve insanın çoklu yönlerini yansıtmaktadır. Bilgi, özel olanı evrensel bir yasalılığa ve düzene eklemeye çalışır. Fakat bilimsel kavramlar sistemi anlamındaki bilgi sentezleme formundan başka şekillendirme formları da bulunmaktadır. Bunlar farklı nesnelleştirme biçimleri olarak iş görürler de genel geçerliliğe mantıksal yasa veya kavram oluşturma yolundan farklı bir yolla erişmektedirler. Her zihinsel işlev yaratıcı ve itici bir güçtür. Cassirer zihinsel işlev/fonksiyon derken pasif olarak var olanı algılamayı kast etmemektedir, aksine var olandan bağımsız, bir 'hyle'yi bir nesneye dönüştüren ve

<sup>557</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.24

<sup>558</sup> Gregor Schiemann, "Hermann von Helmholtz's Mechanism: The Loss of Certainty. A Study on the Transition from Classical to Modern Philosophy of Nature", Translated by Chintia Klohr, Springer, 2009. p.160-203

<sup>559</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf. 14-16

<sup>560</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.13-14

hammaddeyi aktif biçimde şekillendiren bir iç enerjiden, her birinin kendine ait kuralı, tanımı ve işlevi olan bir dizi zihin işleminden bahsetmektedir.<sup>561</sup> Bu sayede görünümün basit varoluşu belli bir ‘anlam’ kendine özgü bir düşünsel içerik kazanmakta, Varlık anlamlandırılmaktadır. Şu durumda Cassirer’in perspektifinden Varlık, zihnin ürettiği *Sembolik Formlar* vasıtasıyla gönderimde bulunduğu, ilişkilerini zihinsel yasalarla bir ağ gibi kurduğu kurduğu, bu surette bildiği, kavradığı bütündür. Bu bütünün temelinde ise bir töz ya da bir idea değil ancak bir fonksiyon bulunmaktadır. Varlık resmini çizen ve onu anlamlandıran bu fonksiyon sembolleştirme fonksiyonudur.<sup>562</sup>

Cassirer için Varlık resmini ortaya koyan *Sembolik Formlar* temel üç ayağa dayalıdır: dil, mit ve bilgi. Ancak o formları bu üçüyle sınırlamaz, sadece diğer formları da içine alacak genel çerçeveyi belirler ve bir yöntem sunar. O ilkin, yöntem olarak Dil Felsefesi’ne ait ‘içteki dil formu’ kavramını alır ve tüm *Sembolik Formlar*’a teşmil eder. Söz konusu ‘içteki form’ bilimsel bilgi, sanat, din ve mit için de geçerlidir. Bu form, bu alanların tek tek olgularının toplamı, tamamlayıcı özeti demek değildir. Aksine bu form, söz konusu alanları inşa ederken kullanılan yasa anlamına gelmektedir. Bu yasayı doğrulama yöntemi ise onu kritik felsefenin klasik yöntemi ile olgularda göstermek ama olaylardan soyutlamaktır. Öte yandan bu soyutlama, tekil içeriklere zorunlu ve kurucu unsur olarak işaret etmektedir. Cassirer adım adım Kantçı yöntemi zihin fonksiyonlarından kültür olgularına, kültür olgularından zihin fonksiyonlarına taşıyarak, her *Sembolik Form* için Varlık resmini belirleyen *sentetik a priori* ilkeleri tespit eder. *Sentetik a priori* ilkelerin tespiti zorunludur, zira bu formların her biri gerçekten görünür hale gelmeyi istemekte ve gelişim kaydetmek için görelilik yerine mutlak geçerlilik talep etmektedirler. Ancak Cassirer’in tarif ettiği bu mutlak geçerlilik talebi, klasik anlamda kendinde şeyi gösterme iddiasından ziyade tüm Varlık resmini tek başına çizme iddiası olabilir. Her bir form Varlık resminin kendi çizdiği gibi olduğunu iddia etmektedir.<sup>563</sup> Bu da Varlık resimleri çokluğu demektir. Bu çoklu tabloda hiçbir form tek başına ‘Varlığın evi’ sayılamaz. Her bir formun mutlaklık iddiası, genel tabloya bakıldığında bir görelilik doğurmakta, mutlaklık iddiası arttıkça görelilik zemini daha çok açığa çıkmaktadır. Burada ya bir formun -bilimin diğer formlara yaptığı gibi- diğerlerini yutmasına izin vermek yahut bu çokluğu nasıl dengeleyeceğimizi ve bütünlüklü bir Varlık resmini nasıl çizeceğimizi belirlemek gerekmektedir.<sup>564</sup> Bu *Sembolik Formlar*’ın birbirleriyle mücadele ettikleri anlamına gelmekte, bu mücadelenin insanın zihinsel bütünlüğünü ve kültürün

<sup>561</sup> Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, sf.158

<sup>562</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf. 21-24

<sup>563</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf. 29

<sup>564</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.20

dengesini koruyacak şekilde sürmesi için onlara zorunlu, genelgeçer ve her birinin kavramlarını, ilkelerini tespit edip, ait oldukları sınırları belirleyen bir yöntem kullanılması gerekmektedir. *Sembolik Form* 'ların arasındaki çatışma daimidir.<sup>565</sup> Cassirer onların her birine kendi yasalılıkları ve sınırları içinde ait oldukları yeri ve değeri vermekle bir denge oluşturmayı, böylece anlama erişebileceğimiz bir dünya resmi ortaya koymayı ummaktadır. Cassirer'e göre modern insanın anlam sorunundan söz ettiğimizde, anlam bütüne ilişkin, metafizik bir karakter taşımaktadır. Ancak Cassirer'de böyle bir metafizik inşadan bahsettiğimizde, kastımız, epistemolojik temel olması bakımından Kantçı kritik felsefe çizgisinden çıkmayan, spekülatif olmayan bir metafiziktir.<sup>566</sup> O çoklu Varlık resmini bu çokluğu bozmadan bütünleştirmek ve bu sayede anlamlar çatışmasını bitirmek istemektedir. Her form için ortak bir zemin tespit edilebilirse çokluğu bütünlemek, bu surette anlamlı bir dünya resmine erişmek mümkün olabilir.<sup>567</sup>

Birbirleriyle çatışan *Sembolik Formlar*'ın birlikte çalışarak bir insan ve Varlık resmi çıkarması nasıl olanaklı olabilir? Cassirer *Sembolik Formlar*'ı insanın muhafazakâr ve yenilikçi güçleri olarak adlandırırken de bu çatışmaya işaret etmektedir. Bu adlandırmadan anlaşılacağı üzere Cassirer bu çatışmadan Varlığa ilişkin dinamik bir resim çıkabileceğini ummaktadır. Cassirer'e göre bunun için dengeyi korumak, anlamı bu zıtlıkların doğurduğu dinamik bütünsel resimde aramak yeterlidir. Bu formların bazıları bilim gibi ortaya koydukları dünya resmini nesnelere birbirinden ayırmak suretiyle ortaya koyarken, bazıları ise mit gibi onları birbirine yapıştıracak kadar kuvvetli bağlarla örmektedir. Bu farklı formların zihnin rasyonalite ya da muhayyile gibi farklı güçleri egemenliğinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Bütünlüklü bir resmin çıkarılması ve resimdeki nesnelere tek tek iyi tanınması formların birlikte çalışabilmesine bağlıdır. Yoksa bilimsel form egemenliğinde bir zihin Varlık sahnesini parça parça edecek, insanı diğer var olanlardan koparacak ve ona hep karşıdan bakan Varlığı hissedemeyen bir 'yabancı' kılacaktır yahut mitik zihnin egemenliğinde bir zihin insanı Varlığın içine gömecek hissettiği şeyleri karşısına alamayan, kavrayamayan arkaik bir var olana çevirecektir. Bunların ikisi de anlamlı bir dünyada yaşamak isteyen insanın salınmaması gereken iki uç durumu ifade eder. Her durumda bu Varlık, insanın Varlığıdır. Öznenin tasarımlarıyla kurulmuştur ve son tahlilde mutlak anlamda konuşan, bize sesini duyurmaya çalışan bir Varlığın değil, insanın kendi kendine konuşmasının bir ürünüdür.

---

<sup>565</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.21

<sup>566</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.15-19

<sup>567</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, sf.32

Modern Fizikteki gelişmeler Cassirer'e sistemini inşa edeceği zihin temelli, farklı referans sistemlerine göre yapılanan, çok anlamlı zaman-mekân-nesne tasarımını vermektedir. *Rölativite Teorisi*'nden sonra matematiksel denklem sistemleri ile belirlenmiş 'düşünülen' bağıntı birliği, duyuşsal algı birliğinin yerine geçmiş ve mekân-zamanda bir nesnenin belirlenmesinin koşulu haline gelmiştir. Bugün fiziğin çizdiği bu çok sistemli, çok anlamlı resmi doğrulamak için mutlak bir referans sistemi aramak beyhude bir çaba haline gelmiştir. Cassirer'e göre bu çaba olup biteni bağıntılar olmaksızın tanımayı istemek anlamına gelir ki gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir taleptir. Cassirer'in dünya resminde mekân insan zihninin temel postülatlarıyla belirlenmiş bir geometrik uzaya, zaman bu hareketli referans sistemlerinin birbirlerine ve içindeki nesnelere hareketlerine, nesne ise bu mekân ve zaman içindeki ilişkiselliğe bağlıdır. Nesnellik ise bu ilişki cisminin ait olduğu mekân ve zaman çerçevesinde ait olduğu referans sisteminin yasalılığınca belirlenmesinden ibarettir. Nesnellikle kast edilen olguya ilişkin bir mutlak hakikat değil ancak mümkün olanın ilişki durumunun belirli bir zaman ve mekân koşulunda sabitleştirildiği nesnel-reel durum tespitidir.<sup>568</sup> Belirli zaman ve mekânda tasarlanan nesne, zihnin dinamik sürecinin bir parçası olarak başka bir zaman ve mekânda yeniden tasarlanmalıdır. Cassirer bize epistemolojik açıdan doğru ve daha doğru olma durumunun daha elverişli, daha iyi açıklayan referans sistemleri kurmakla mümkün olduğunu belirtir. Burada kendinde şey anlamında bir en doğruya ulaşmak söz konusu olmaz.<sup>569</sup> Varlık resmindeki çoklu doğrular nesnellığı ortadan kaldırmaz ama onu çok anlamlı kılar. Bunu dildeki çok anlamlı sözcüklere benzetmemiz mümkündür. Böylece bu çok anlamlı sembolik sistemde bir şeyin doğruluğunu, iyiliğini yahut güzelliğini ölçmek ancak ait olduğu sistem içinde olanaklı olabilir. Cassirer fiziğin rölativitesini bilgi teorisine taşımaktadır. Bilgide görelilik yargısı tüm bilgilere yerleşmiş olan ve bilgileri 'mutlak' ve 'hakiki' olanın kesin şekilde kavranışı olmaktan çıkararak ilkesel sınırları tanımlamaktadır. Mutlak olana yönelik bilgi arayışı öncelikle aslî olanın ne olduğu sorusunu sormaktadır. Fakat bu durumda sorulan kendinde şeyin tespiti için bütün ilişkisellikleri bir yana bırakmak, belirlenimleri ve bağıntıları soyutlamak gerekir ki bu yapıldığında ortada bir nesne kalmamaktadır.<sup>570</sup> Çünkü Cassirer için nesne insan zihninin belirli bir zaman ve mekân sisteminde belirli bir olgu ile kurduğu ilişkinin adıdır.<sup>571</sup> Hiçbir nesne 'aslî olan' arayışından sağ çıkamaz, zira bir şeyin algısı olarak zihinde belirlenen sembol daima öznel olanla bağlıdır. Nesne zihnin nesnesidir. O sadece özne ile değil belirli

<sup>568</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.26

<sup>569</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.24-25

<sup>570</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.66-67

<sup>571</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.49-50

şartlarla da bağlıdır. Belirli bir zaman ve mekânda belirli duyularla algılanır, öyle ki farklı zamanlarda aynı duyu ile bile etkileşimi farklıdır. Böylece nesne, özne ve bağlı olduğu şartlar değiştikçe değişir. Buradaki kesinlik, ilişkiler açısından bağımsız değildir. Böylece hiçbir içerik bize diğerleriyle karışmamış, bağıntısız biçimde verilmez, aksine bize kendini sunan sadece ilişkiler bileşkesidir.<sup>572</sup> Bu fizikte ve fiziğin etkisinde kurulmuş olan çoklu *Sembolik Formlar* sistematiğinde ‘hakikat’ kavramının anlamını değiştirmesi demektir. Söz konusu olan zamanın, mekânın, nesnenin hakikati olduğunda aslında Cassirer’in bilgi teorisi ardında yeni bir metafizik inşa ettiğini söylememiz de mümkündür. Bu metafizikte çoklu hakikatler, çoklu anlamlar, çoklu sistemlerde ve ilişkiselliklerde, özne merkezli olarak inşa edilir.

Cassirer’de sembol kavramı, fonksiyonu itibariyle sınırlı, anlamları itibariyle sınırsız bir mâhiyettir ve insan evrenini biteviye genişleten de sembolün bu mâhiyetidir. Bu zaviyeden bakıldığında Cassirer için Ben de Varlık da birer semboldür. Felsefe tarihine baktığımızda Ben kavramına yüklenen sınırsız anlam görmekteyiz ancak bunların fonksiyonel gönderimleri hep aynıdır ve özneyi işaretler. İster Ben diyelim, ister özne, hep aynı sembole gönderim yapmaktayız. Cassirer perspektifinden bakıldığında, Sartre’da Benlik, Husserl’de Benlik, Cassirer’de Benlik derken hep bir sembolik fonksiyonu kastetmekteyiz. Varlık üzerine yapılan sayısız ‘nedir’ araştırmasının çeşitliliği de bize bizim Varlık dediğimiz şeyin zihinsel bir kurgu olduğunu göstermektedir. Burada kurgu, sembolün zihinde kuruluşu anlamındadır yoksa hakikatin zıddı anlamında değildir, zira Cassirer için insanın tüm hakikati bu semboller ve onların inşa ettiği Varlık tablosudur. Cassirer’in insanın anlam sorunu için eleştiriye bilimden tüm *Sembolik Formlar*’a doğru genişletmek suretiyle yapmaya çalıştığı şey, Varlık tablosunu inşa eden ve onu nesnel kılan şey bu anlamlar çokluğu içindeki fonksiyonun yasalılığını bulmaktır. Böylece bu yasalılık içinde soruyu hangi referans sisteminde sorduğumuz kayıtlı olmak koşuluyla Ben’in anlamı, Varlığın anlamı soruları cevaplanabilir. Referans sistemi soruyu içinde sorduğumuz formdur, bu formda belirli bir nesnenin anlamını sormak, o nesnenin kuruluş yasası içinde neye gönderimde bulunduğunu, ilişkili olduğu şeyleri ortaya bir fonksiyon tablosu gibi ortaya çıkarmaktır. Bu sistemde şeyler bağımsız olarak bir anlam ifade etmeyecek, zamansallık, mekânsallık ve ilişkisellik üzerinden, içinde buldukları formun yasalılığına göre bir anlam ifade edeceklerdir.<sup>573</sup> Böylece anlamaktayız ki Cassirer’e göre Varlık zaman, mekân, sayı, özdeşlik, hareket vb ilişkiler toplamıdır ve bütünüyle zihinseldir. Bu açıdan matematiksel forma baktığımızda anlam, bağıntı ve karşılaştırma fonksiyonu, fiziksel forma baktığımızda anlam uzay-zamanda

<sup>572</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.29

<sup>573</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.30-31

madde-enerji dönüşümleri fonksiyonu olacaktır. Bu diğer formlara kıyas edilebilir. Cassirer felsefesinde düşünme, olguların çeşitliliği karşısında duruş noktasını ve yasasını belirler ve anlamı kurar. İnsan için anlam, Cassirer’de de Kant’ta olduğu gibi zihnin bu kurucu fonksiyonundadır. Cassirer’in Kantçı perspektiften farkı ise ‘eleştiriye genişletmek’ noktasındadır. O hem mekaniğin klasikten görelî olana seyri içinde nesnenin algıdan daha çok zihne kaydığının tespitini yapmak hem de temel arayışını bilimsel formdan tüm formları kuşatacak şekilde genişletmek ister. Dolayısıyla Cassirer Kant sonrası metafiziğin geldiği yerde tüm Varlık resmini kuşatacak ve anlamlandırarak özne merkezli bir yeni metafizik inşasına kalkışmıştır.<sup>574</sup> Bu metafizikte özne ve nesne karşı karşıyadır ve bizim ‘yarılma’ dediğimiz sorunla malûl olmaya devam etmektedir, ancak aynı zamanda özne-nesne korelasyonu itibarıyla birbiriyle bağıntılı haldedir ve ‘nesne daima bir öznenin nesnesi olmak’ ve ‘özne daima bir nesneye yönelen olmak’ koşulunu taşır. Bu, ikisinden de tek başlarına söz edemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Cassirer bu suretteki bir ilişkisellikte özneyi nesneye bağlamak suretiyle rasyonalitenin nesneye karşıda duran (*Gegenstand*) olarak bakmasının yol açtığı ‘yarılma’ problemini tamir etmeye çalışmaktadır. Şu durumda, ‘Ben daima bir *Sembolik Form*’la Varlığa yönelen’ ve ‘Varlık da daima bir *Sembolik Form*’la Ben’in tasarladığı’ olmak zorundadır. Artık Ben’in de Varlığın da kendinde ne oldukları sorusu anlamsızdır. Onlar ancak bu korelasyonda vardıkları, daima birbirlerine gönderimde bulunurlar ve sadece bu gönderimle anlamlıdırlar.

Cassirer metafizik bir sorun olan Ben’in ve Varlığın anlamı sorununu Ben’in kendilerine sembolleştirme fonksiyonu ile bağlı olduğu büyük resme bakarak çözmek istemektedir. Bu bağıntıları sağlamada sembolün çok anlamlılığının birleştirici rolünden yararlanır. Tüm anlam sistemleri öznedeki birleştirilir. Ben miti, dili, bilgiyi, sanatı, tarihi, etiği oluşturan Ben’dir. Tüm sembolik fonksiyonlar Ben’in bir yönünü anlatırlar. Ben’in neliğine bunlara bakarak, mite göre Ben, bilgiye göre Ben, sanata göre Ben demek suretiyle cevap vermek gerekir. Buna göre Ben de çok anlamlı bir genel fonksiyonun adıdır. Ancak yine de bu parçalı tablo, hala insanın kendi tasarımlarına bakarak kendini bulmaya çalıştığı, kendi sorusunu kendi cevapladığı, sembolün de anlamın da kendinde olduğu bir sistemdir. Burada ne Heidegger’in ‘sesi işitilmeye çalışan Varlık’ kavramsallaştırması ne de geleneğin aslı Varlığın Tanrı olduğu ve anlam ve hakikati insana vahiy suretinde aktardığı ve tüm var olanları Tanrısal kayra ile birleştirdiği bir bütünlük söz konusudur. Ben’den Varlığa gönderim, Cassirer perspektifinden kendinden kendine gönderimdir. Cassirer, Varlık ve

---

<sup>574</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.29-31

Benlik resmini tüm formları eşit değerde gören ve birbirine ezdirmeyen bir anlayışla bir araya toplayarak ve onları öznedey birbirine bağlayarak büyük bir adım atmıştır, ancak o anlam sorununu bir mutlak referansa atıfla çözmeye çalışmamış, böylece onu göreliliğin şüpheli götürdü kayganlığında bırakmış da sayılabilir. Mitik form Cassirer sisteminde en birleştirici, bütünlüklü ve anlamlı bir resim ortaya koyan *Sembolik Form*'dur, ancak bu onun göreliliğinin önünde bir engel taşımaz. Mit Cassirer'de öznenin bir tasarımıdır, yoksa Varlığın vahiy ya da ilhamla insana aktardığı sembolik bir hakikat anlatısı değildir. Bu görelilikten ötürü Cassirer sisteminde Ben'in anlamı, Varlığın anlamı bilime göre, mite göre, sanata göre ayrı ayrı soruşturulabilir, cevaplar alt alta yazılır ve bunlar arasındaki çatışmanın bir dengeye ulaşması umulur.<sup>575</sup> Bu liste şimdi ve buradanın özne tasarım listesidir, yarın ve şurada değişmeye açıktır. Bu demektir ki insana anlam, gaye, Varlık'ta bir yer belirlemeye ilişkin her tasarım güncellenmeye, değişmeye açıktır. Mutlak olmadığında bu değişimin bir sabit referans noktası kalmayacak, Ben'e ve Varlığa ilişkin tasarım devrimsel denebilecek şekilde birbirini reddeden anlamlara açılacaktır. Bu anlamlardan her birine mutlak doğru olma iddiası yasaklanmış, bu şekilde yerleri/hadleri bildirilmiş ancak tümü üzerinde bir dogmatik metafiziğin yaptığı gibi bir metafizik çerçevenin tanınması 'gerçekleşmesi imkânsız bir talep' olarak reddedilmiştir. Tüm sistemlerin üstünde mutlak bir anlam arayışı Cassirer'ce anlamsız olarak görülmüştür.<sup>576</sup>

Cassirer ontolojisinde tüm formlar bağımsız tekillikler olarak kalırlar. Bunlardan nasıl bir bütünlük, süreklilik, denge çıkarılabileceği belirsizdir. Nitekim Cassirer ontolojisinde nesne için de aynı tekillik söz konusudur. Varlığın Cassirerci bu yeni formu bize şunu söyler: Biz hakikati sadece bölünüp parçalanmış noktasal tekillikler içinde bilebiliriz. Burada ve şimdiyi salt zamansal ve mekânsal olarak soyutlanmış tek bir tespit olarak kavrar, nihayet tekilliklerin temasından bütünü temasına geçemeyiz. Bunu sürekliliğin yayımsız noktaların tamamından inşa edilememesine benzetmemiz mümkündür. Modern fiziğin burada ve şimdiye dair verdiği sınırlı bilgilerin toplamı bir tekillikler toplamıdır. Anlam ise bütündür. Tekilliklerden bütünsel resme nasıl varılabilir? Cassirer sistemi inşa ederken bu sorunu göz ardı etmemektedir. Ancak bu sorunu modern bilimin temelinde yer alan Hume'un 'izlenimler' görüşünden kaynaklandığı fikrindedir.<sup>577</sup> Başka bir ifadeyle şayet empirik olanın bizde bıraktığı izlenimler görüşünden vazgeçip, nesneyi burada ve şimdi olarak kuranın zihin olduğunu idrak edersek, bu durumda bütünlüğü sağlayan ve tekilliklerden süreklilik çıkarmanın

<sup>575</sup>Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.41-42

<sup>576</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.43-47

<sup>577</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.62-63

da zihin olduğu anlaşılacaktır. Bu Kantçı anlamda tekil deneyimlerin bütünleştirici temelinin transandantal Ben olmasından neşet eden bir görüştür. Cassirer bunu şöyle ifade edecektir:

Düşünme, hakikati, görünüşler karşısında ve kendi yasalı formunun, kendi mantıksal aksiyomatığının taleplerine göre, sırf ilişkiler sistemi olarak geliştirmekle yetindiği sürece, kendi dairesinde, tamamlanmış kesinlik içinde hareket eder. Fakat düşünme ister iç ister dış deneyim olsun, herhangi bir mutlak şey karşısında, bizzat şüpheci kimliğiyle kendini imha etmek zorundadır. Düşünme şimdi, şeylerin ve duyulamaların mutlak oluşuyla, tıpkı içine kapatıldığı zindanın duvarıyla karşılaştığı gibi karşılaşır. Temelde düşünmenin içkin gücünü oluşturan görelilik, artık onun içkin sınırları haline gelir. Görelilik artık bilginin olumlu anlamda ilerleyişini mümkün kılan ve düzenleyen ilke olarak değil, sadece Varlığın, mutlak hakikatin ve mutlak nesnenin çoğalmadığını kabul edip uygun gören düşünmenin geçici bir çözümü olarak ortaya çıkar.<sup>578</sup>

Cassirer için bir yandan mutlaktan kaçınmak diğer yandan tekillikleri aşıp zihin merkezli göreliliğe de olsa bir bütünlük ve süreklilik yakalamak önemlidir. Yapmaya çalıştığı hem şüphelinin hem de dogmatik metafizikçinin iddialarından kaçınarak bir orta yol bulmak, göreliliğin özne temelli bir metafizik inşa etmek, böylece bilgiyi çok anlamlı bu zeminde sarsılmadan kendi yolunda ilerleyebilecek biçimde yeniden temellendirebilmektir. Bunun için Cassirer bilgiyi mutlak şeylerin kopyası olarak gören anlayıştan da tekil izlenimlerin toplamı gören anlayıştan da kurtarmak gerektiği düşüncesindedir. Cassirer fizikteki *Rölativite Teorisi*'ni epistemolojik anlamda bilginin kopya olduğu teoriye değil, zihinsel bir fonksiyon olduğu teoriye daha yakın bulmaktadır. Fizikte hareketli sistemlerin hangisinin asıl ve hakiki kabul edileceği sorusu nasıl ortadan kalkmışsa, mutlak sabit bir referans sistemi aranmıyorsa bu kabulün aynısı epistemolojik düzleme de taşınabilir.<sup>579</sup> Cassirer'e göre Varlığa ilişkin hakikat, mutlak bir referans sistemi kabul edilmediği takdirde, her mümkün sistemden elde edilen sonuçların karşılıklı denkliği esas alınarak ortaya çıkarılabilir, zira Cassirer'e göre nesnenin hakikati duyuşsal tasarımın kopyası değildir ancak tasarımların sentetik birliğinin ortaya çıkardığı bir semboldür.<sup>580</sup> Ancak bu hakikat anlayışında tüm nesnelere tekilliklerden sürekliliğe taşınmasının garantörü olan özne de sembolik bir fonksiyondur. Cassirer bize öznenin de mutlak olduğunu söylememektedir. Öyle ise sürekli olarak yenilenen tablonun yenileyicisi de değişken olunca tablodaki anlamın bütünlüğü nasıl temin edilebilir? Herhangi bir mutlak referans noktası olmadığında, şayet öznenin kendisi de bu mutlak referans noktası

<sup>578</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.64

<sup>579</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.66-70

<sup>580</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.51-58

görevini ifa edemeyecekse, bu görelî çokluk kendisinden bir anlam çıkarsanacak şekilde nasıl dengeye kavuşturulabilir?

Ben'in düşüncesinin bir fonksiyonu olarak görüldüğü bu düzlemde, Varlığa ilişkin anlamı da bir fonksiyon olarak tasarlayan Ben, Leibniz'in monadını andırır biçimde içinde taşıdığı tüm içeriklerle, dıştan bir şey kopyalamayan veya yansıtmayan, tersine kendi içeriğini kendi yasasına göre kuşatan ve düzenleyen bir mahiyet arz eder.<sup>581</sup> Bu Benler tek tek bireysel dünyaları orijinal bir şeyin kopyaları olarak değil, kendi orijinal yapıları ve birbirleriyle ilişkisellikleri içinde her ilişkide bir diğerine fonksiyonel olarak denk gelmeleri şeklinde düzenlenmiş bir ilişkiye sahiptirler. Cassirer, Benlerden oluşan çoklu Varlık resmini oluştururken yararlandığı Leibnizci monadoloji tasarımını, monadın sabitliğine ilişkin dogmatik kabulü bakımından Kantçı bir biçimde dışlar ve kritik nesne kavramının göreliliğine Benliği de taşır. Şu durumda, Ben de Cassirer'in nesne tasarımıyla uyumlu biçimde dinamik, her burada ve şimdide yeniden üretilen bir fonksiyonun adıdır.<sup>582</sup> Öyle ise Cassirer modern fizikteki çoklu mekân-zaman-nesne tasarımını sadece çoklu formlara taşımakla kalmamış, ondan çoklu Ben'ler ve her birinin kendine has dinamik Varlık resmini üretmiş ve Benliğin tasarımında da sürekli bir burada ve şimdiye atıf yaparak Benliği de sabit olmaktan çıkarıp zamanda ve mekânda dinamik bir fonksiyon haline getirmiştir. Böylece çoklu ve dinamik yapı Varlığın her noktasına nüfuz ettirilmiş bir durum arz eder. Cassirer sabit bir nokta arayışımızı töz metafiziğine ilişkin bir tortu olarak görür ve Benliği de içine alan bu fonksiyonel nesne tasarımını işlevsellikle tanımlar<sup>583</sup> ve fizikteki 'alan' kavramını baz alarak izah eder. Cassirer'e göre yeni metafiziğin ve epistemolojinin ipuçları bu 'alan' kavramında saklıdır.<sup>584</sup> Faraday maddeyi 'kuvvet çizgileri'nden inşa etmiş ve 'kuvvet alanın' maddeye dayanması gerekmediği, bilakis madde dediğimiz şeyin bu alanın özel bir belirleniminden başka bir şey olmadığı savını ortaya koymuştur.<sup>585</sup>

İşte bu yeni alan kavramlarının yardımıyla Faraday, kendisi ve ondan öncekiler tarafından keşfedilmiş olan elektromanyetik etkilerin bütün toplamının ya da kompleksinin

<sup>581</sup> G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. I-VII, hg von C.J. Gerhardt, Berlin 1875 ff, alıntılan Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.65-66

<sup>582</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.65

<sup>583</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, Emre Can Ercan (çev.), 1. Basım, Bursa: Verka Yayınları, 2018, sf.167-190

<sup>584</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.72

<sup>585</sup> Otto Buek, Mich. *Fradays System der Natur und seine begrifflichen Grundlagen*. Philos. Abhandlungen zu H. Cohens 70. Geburtstag Berlin 1912, sf.41 ff, alıntılan Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf. 66-73

niteliksel bir kavramını biçimlendirmeyi başardı. Bu alanların uzay-zaman yasalarının kesin bir formülasyonu ya da formüllendirilmesi ise Maxwell'e aittir.<sup>586</sup>

Söz konusu alan kuramı önceleri maddeye bağlı olarak ortaya çıkan bir ikincil unsur olarak düşünülse de “eğer elektromanyetik alan, maddesel kaynağın bağımsız bir dalgası olarak var olabilseydi, o zaman elektrostatik etkileşim uzaktan etkiye olarak artık açıklanamazdı ve elektriksel etki için doğru olan şey kütleçekimi (gravitasyon) için de yadsınamazdı.”<sup>587</sup> Artık alan maddeye ihtiyaç duymaz, ama madde alanın bir ürünüdür.<sup>588</sup> Burada ‘alan’ kavramının maddeye ihtiyaç duymadan var olan yeni türde bir töz meydana getirmesi tüm nesne tasarımları gibi Benlik için de ilham verici olmuştur. Cassirer için Benlik de ‘alan’ gibi fonksiyonun asıl olduğu, zaman ve mekânda sürekli değişen bir dinamik-ilişkisel durumun sabit sembolik bir referansıdır. Rölativite nasıl ki madde ve enerjiyi  $E=mc^2$  ile birbirine denk hale getirdiyse ve önceden maddenin tözü kabul edilen şey bir elektromanyetik alan denklemi haline geldiyse Cassirer için de Varlık da Benlik de bir fonksiyonlar toplamının alanı haline gelmiştir. Bizim sabit bir Ben aramamızla ilgili soru, olası bir durumda Cassirer’e yöneltilebilse, muhtemeldir ki o bize zihnimizin hala dogmatik metafizikle malûl olduğunu ve tözsel bir Ben aradığımızı söyleyecektir. Ben Cassirer için töz değil, alandır:

Burada belli maddelerin ve işlemcilerin şartlı varoluşundan değil, özel görüntülerin yorumunda kıstas olarak görülen sabit ilişkilerden hareket edilir. Genel Rölativite Teorisi, bütün olarak sistematik ilkeleri en üst düzeyde uyumlu olan temel bir iddiada; ilişki sistemlerinin tüm dönüşümlerinin karşısında şeylerin değişmezliği iddiasında değil, sabit yasaların ve niceliklerin değişmezliği iddiasında özetlemek suretiyle, metodik olarak, bu aşamalı gidişin zirvesinde yer alır. (...) Tözden bağımsız şey olarak alan kavramı elbette epistemolojik eğilim taşıyan kavrama yetisinde (*Verstand*) yer almakta zorlanır. Çünkü epistemolojik eğilim taşıyan kavrama yetisi mümkün şeyleri konumlamaya ve kategorilerle belirlemeye dayanmaktadır, bu anlamıyla kategoriler daima töze yöneliktir. Fakat burada – Maxwell-Hertz denklemlerinde söz edildiği şekilde- bu alanda geçerli yasalı ilişkilerin gerçekliğinden başka hiçbir şeyin anlaşılamayacağı apaçık ortadadır.<sup>589</sup>

Böylece Cassirer’in yeni Varlık ve bilgi görüşünde Öklid Evreni’nin maddesel ve uzamda yer kaplayan şeyleri değil, matematikte genel çizgi elemanı olan  $ds$ ’nin kurduğu bir evreni kuşatan Gauss’un zamansal ve mekânsal eğri koordinatlarıyla çizilen, Öklid’in sürekli çizgi

<sup>586</sup> Albert Einstein, “*Kuramsal Fiziğin Temelleri*”, Science Dergisi’nden alınmıştır, Washington, D. C. Mayıs 24, 1940, Nejat Bozkurt (ed.), Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3 içinde, sf. 515

<sup>587</sup> Albert Einstein, “*Kuramsal Fiziğin Temelleri*”, Science Dergisi’nden alınmıştır, Washington, D. C. Mayıs 24, 1940, Nejat Bozkurt (ed.), Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3 içinde, sf. 516

<sup>588</sup> Albert Einstein, “*Kuramsal Fiziğin Temelleri*”, Science Dergisi’nden alınmıştır, Washington, D. C. Mayıs 24, 1940, Nejat Bozkurt (ed.), Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3 içinde, sf. 517

<sup>589</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.82-85

formunun sadece özel bir durum olduğu, bir evrendeki ilişkiyel fonksiyonlardır. Bu evrende her nokta kendi dışındaki sabit ve belirli bir ilişki sistemiyle değil, sadece kendi kendisiyle ve sınırsız sayıda komşu nokta ile ilişkilendirilmiştir. Böylece her çap – Öklid Geometrisinin form değişimi olmaksızın serbestçe mekânda hareketli olmaları gereken sabit doğru çizgiyle karşılaştırılınca- adeta sınırsız akıcılıkta oluşur. Bu sonsuz biçimli sonsuz türde belirlemelerin hepsi evrensel ve birlikli tek bir hakikat sistemidir. Sonlu verili cismin yerini Einstein'ın ilişki yumuşakçaları (*mollusken*) alır, bu yumuşakçaların düşünsel olarak cisimleşmesi doğanın anlamlı tasviri iddiasını taşır. Genel rölativiteye göre tüm sistemler doğa yasalarının formüle edilışinde aynı haklılık ve isabetlilikle 'ilişki cismi' olarak kullanılabilir. Yasalılık formu ilişki cisimlerinin seçiminden bağımsızdır.<sup>590</sup> Bu 'ilişki cismi' zaviyesinden bakılınca Ben ve Varlık sürekli birbirine gönderimde bulunan, her biri oluşan ve oluşturan, bir yönüyle kurucu diğer yönüyle kurulan yapılar olarak belirirler. Böylece rölativite sonlu ve değişmez, klasik anlamda tözsel cismin varoluşu kabulünü parça parça eder ve yasalı bir doğada ilkesel görelilikte bir ilişki cismine doğru ilerler. Cassirer'e göre bu görelili çoklu zaman-mekân ve ilişki cismi sistemi pekâlâ Kantçı görüşün nesnenin verili olmadığı ancak insan zihninde kurulduğu, zaman mekân ve nesnenin insanın dünyayı kurma biçimleri olduğu anlayışıyla bağdaşır. Cassirer sadece bu Kantçı görüşü *Rölativite Teorisi*'nin sunduğu yeni bilimsel çerçeveyi temellendirecek biçimde yeniden üretmiştir.<sup>591</sup> Bu sayede Einstein'ın zaman ve mekânı 'fiziksel nesnelliliğin son kalıntısı' olarak tanımlayan anlayışı Kantçı çizgiye uyarlanmış olur zira Cassirer'e göre kritikte zaman ve mekân düzen formlarıdır, bundan bağımsız apayrı bir anlam taşımazlar. Cassirer'in evreni:

Duyularımıza sadece mekânın bir yerinde bir nesneden bir başka nesneye kesintisiz akışların iletilebildiği; gözümüz ile dünya cisimleri arasında oyun oynayan ışığın, bizimle bir topluluk (*Communio spati*) meydana getirdiği ve böylece topluluğun eşzamanlı varlığının ve ilişkiselliğinin en uzak nesnelere kadar eriştiği bir evrendir.<sup>592</sup>

Bu bölümde Cassirer için Varlık ve Benlik sorununu ele almaya ve bunu bölümlere ayırmadan diyalektik bir biçimde yapmaya çalıştık. Bunun nedeni Cassirer felsefesinde bu iki kavramın birbiriyle ilişkiyel olması, Ben'in bitip Varlığın başladığı yahut tersi bir durumun tespitinin zor olmasıdır. Cassirer modern öznenin yarıma, yabancılaşma, Varlığa karşıdan bakma, çerçeveleme adlandırmalarıyla andığımız sorununu Ben'i ve Varlığı birbirine bağlayarak ve her var olanı bir ilişki cismi olarak tanımlayıp 'kendinde şey'in sorulmasını

<sup>590</sup> Albert Einstein, *Über spezielle und allgemeine Relativitätstheorie* (Sammlung Vieweg, Heft 38) 2. Aufl, Braunschweig, 1917, sf.67, alıntılan Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf. 86

<sup>591</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.92-93

<sup>592</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, sf.95

anlamsız kılarak çözmeye çalışmıştır. Cassirer özne olarak bilinci, *Sembolik Formlar*'ın kurulduğu, tasarımların gerçekleştiği, farklı ve çoklu fonksiyonların zuhur ettiği fenomen alanında incelemekte ve transandantal Ben'i geometrik bir nokta gibi bir hipotetik temel durum olarak kabul etmektedir.<sup>593</sup> Ancak Cassirer transandantal Benin varlığı ya da yokluğu tartışmasına Sartre gibi olumsuz bir yargıyla da Husserl gibi *epokhe* ile belirlenen olumlu bir yargıyla da girmemekte, o Kant'ın numen alanına ilişkin yasağına riayet ederek, 'üzerine söz söylenmeyen' bir açık alan bırakmaktadır. Üzerine söz söylenemeyen bu açık alan bizim 'Özne olarak Ben'in anlamı' sorununu çözemeyişimizin temel nedenidir. Cassirer nesne görüşüne paralel olarak tüm fonksiyonları üreten bir fonksiyon olarak tasarladığı Ben'in özne olarak ne olduğuna dair pek az şey söylemekte ve töz metafiziğinin Ben ve Sen'i iki ayrı töz olarak mütalaa etmesinin mekânsal bir çatlak oluşturduğu, böylece bu tözlerin uzaktan etkileşimine (*actio in distans*) ilişkin bir probleme yol açtığını düşünmektedir.<sup>594</sup> Bu salt olumsuzlama bize Ben'in 'ne olmadığı'ndan başka bir şey bildirmemektedir. Cassirer'in anlattıklarına bakılarak Ben'i özne ve nesne olma durumları arasındaki çatlaktan da kurtarmak istediğini düşünebiliriz. Böylece Cassirer sistemi içinden özne ve nesne ayırımına gidilmeksizin tüm Varlık resmini ortaya çıkararak, mekân ve zamanı, ondaki nesneyi tasarlayan ve bunu çoklu sistemler kuracak ve çoklu anlamlara gönderimde bulunacak şekilde yapan bir sembol olarak Ben tanımına ulaşmamız mümkündür. Cassirer cismi 'ilişki cismi' olarak tasarladığında ve tüm var olanları en uzak noktada bile ilişkilendiren fonksiyonlar ve bağıntılar olarak kurduğunda, bunların tümünü kuran en karmaşık fonksiyonun da bazen özne bazen nesne gibi konumlanan Ben olması kaçınılmazdır. Nitekim sadece *Rölativite Teorisi* sonrası bilimde değil mitte de insan her şeyle görünmez, büyülü, bağlarla bağlı bir varlıktır. Burada Ben sabit bir töze gönderim yapmaz, oysa Cassirer'e göre bizim özne ve nesne ile ilgili ayırımlarımız töz metafiziğinin tarihsel yükü ile doludur. Nitekim insan kendisini bir elektromanyetik alan yahut bir matematiksel fonksiyon gibi algılamakta zorlanır. Cassirer için Ben, her burada ve şimdide yeniden gönderimde bulunulan, tasarladığı her Varlık resminde kurarken bir kez daha kurulan bir sembolik bir fonksiyondur. Bu yeniden kurulma kültürün tüm katmanlarında tüm *Sembolik Formlar*'da vuku bulmaktadır. Bu sistem içinden genel olarak 'Ben nedir?' ve özel olarak 'Ben kimim?' sorusunu sormak ancak belirli bir zamanda, mekânda ve belirli bir ilişkisellikte soruluyorsa anlamlıdır. Nitekim 'alan' dediğimizde de onun bir merkez noktası ve teorik olarak sonsuza dek yayılan 'alan çizgileri' ile etkisi söz konusudur.

<sup>593</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf.88-89

<sup>594</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf. 82

Cassirer'e göre kültür sahasında Ben ve Sen bir diğeri için var olan ilişkisel kavramlardır ve kültür olgusunun varlığı bu ilişkiselliğin sonucudur.<sup>595</sup> Cassirer insanı tanımlarken yaptığı gibi, insanları birbirine ve kültüre bağlarken de *Sembolik Form* kavramından hareket eder. Cassirer insanı fiziksel olarak da tinsel olarak da mütalaa etmenin *charybdis* ve *schilla* paradoksuna yol açtığını düşünmektedir.<sup>596</sup> Cassirer bu iki tehlikeden kaçarak insani varoluşu ne fiziksel ne tinsel zemine oturtur, fakat onu *Sembolik Formlar*'ın işlevsel zemininde temellendirir. Ben ve Sen ilişkisi de bu temelden açıklanır. Cassirer Ben ve Sen'i temelde dilde daha sonra mit, din, sanat vb formlarda birbirine etkileşim ağlarıyla bağlı ve bir dünya inşa ederken birbirini de inşa eden dinamik ve fonksiyonel varlıklar olarak görmektedir.<sup>597</sup> İletişim sayesinde Ben kendini sadece Sen'e tanıtmakla kalmaz, bilakis Senden yansıyan Ben sayesinde, Ben kendini, kendi kendine tanıdığından daha iyi tanır hale gelir. Ben her öteki etkileşiminde yeniden kurulur. Burada ve şu anda kurulan bu noktasal varoluşların toplamı öznedeki birleşir ve insanı oluşturur. Dolayısıyla özne Cassirer'de modern öznenin cogitodan gelen yalıtılmış, dışarda duran, yabancı yapısından bu özneler arası etkileşim ve değişim bağıntısı ile çıkarılmaya çalışılır. *Sembolik Formlar* aracılığıyla kurulan bu iletişim, hem epistemolojik bir işlev görür, kendini bilmeye yarar hem de inşa edicidir, kendilik olup bitmiş olmadığından konuşmadaki etkileşimle yeniden inşa edilir.<sup>598</sup> Ancak iletişim Ben'in ve Sen'in neliği olan iki bilinmeyeni ortadan kaldırmamakta, insanî varlığın anlamına dair bir açıklama sunmamakta sadece Beni ve Seni bu bağıntı içinde birbirine göre tanımlamakla yetinmektedir. Burada Sen daima benimle etkileşimde bir Sen'dir ve bu etkileşimle bilinir, yoksa kendinde Sen'den söz edilmez. Cassirer Ben'i de Sen'i de kendinde şey olarak ele almaz, ona göre bu bakış töz metafiziğiyle yanlış kurulmuş bir bakıştır. Var olanları bir bağıntı veya fonksiyon biçiminde tanımladığınızda hiçbiri kendi başına var olan olarak ele alınamazlar. Modern fiziğin nesne tasarımıyla ilhamla insanları birbirine bağlayarak öznenin yalıtılmışlığı sorununu çözen ve var olanları bir birbirine bağlı bir bütün halinde ele alan Cassirer modern özne sorununun çözümünde epeyce yol almıştır. Ancak Ben'im ve Sen'in kim olduğumuza dair Kendilik sorunu hem metafizik anlamda bir kendinde şey olarak hem de varoluşsal süreç anlamında dinamik bir şey olarak belirsiz kalmaktadır.

Cassirer'in ortaya çıkardığı form tasarımları sayesinde nesne daima bir bilincin nesnesi olduğundan nesneyi bilen bilince dair de bir fikir sahibi olabileceğimizi düşünebiliriz.

<sup>595</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf. 83

<sup>596</sup> Charybdis ve Schilla Yunan Mitolojisinde dar bir su kanalından geçmeye çalışan birini sağda ve solda bekleyen iki canavarı anlatmaktadır. Onlardan birinden fazla uzaklaştığınızda diğerine yakalanma tehdidi altında olursunuz.

<sup>597</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf. 84

<sup>598</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, sf. 85-90

Husserl'in ufuk kavramı altında Etkin Ben'i tespite çalışabiliriz ama ufukta beliren Kendilik olarak Ben'i ne zaman yakalamaya çalışsak elden kaçmaktadır yahut Sartre'ın yaptığı gibi transandental/etkin Ben'e ilişkin bilinecek hiçbir şey olmadığını iddia edebiliriz, ancak bu insanın kadim 'Ben'in anlamı' sorununu ortadan kaldırmamaktadır. Fenomenal Ben ile numenal Ben, resimle ufuk arasındaki fark, eş deyişle 'Ben'deki yarılma', böylece ufku görememe, 'Ben'in anlamı' sorununu çözememekle sonuçlanmaktadır. Şu durumda bu çerçevede kalınarak elde edilebilecek bir Ben bilgisi mevcut görünmemektedir, zira bu alanda yapılacak her yargı, Bene yüklenecek her nitelik spekülâtif kalacaktır. "Ben mutlaktır. Ben hiçtir. Ben noktadır..." Bunların her biri söylenebilir ama yargı cümlelerinin çokluğu bizi boşlukta tartıştığımız duygusundan kurtarmaz. Ben'i nesnede bilmek fenomenolojik Ben'e ilişkin bir veri sağlasa da Ben'i kendinde bilmek mümkün olmamakta, refleksiyon bizi sadece 'vardır' demeye taşıyan bilgi olmayan bir bilinç sunmaktadır. Ben'e ilişkin salt aklın elde edebildiği tüm bilgimizin bundan ibaret olduğunu kabul etmek zorundayız. Cassirer açısından mutlaka referans yapan bu sorular 'gerçekleşmeyecek bir şeyi talep etmek' mesabesinde kalmaktadır. Başka bir yol yok mudur? İnsan 'Ben'in anlamı' konusunda salt aklın dışında bir enstrümana sahip değil midir? Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nin Transandental Diyalektik bölümünde 'Var olma', ontolojik kanıtlamalarda yapıldığı gibi, var olan şeylerin başka nitelikleriyle bir tutulmaması gerektiğini, 'Var olma'nın, mantığın çelişmezlik ilkesinin yürürlükte olduğu kavramlar alanını aştığını belirtmektedir.<sup>599</sup>

Var olma şeylerin nitelikleri arasındaki bir 'ilinti' (relation) değil, kendi başına mutlak bir şeydir. Bir şeyin – bu ister tanrı ister gelişigüzel bir şey olsun- 'varlığı' hakkındaki yargı, doğruluğunun ölçütü, çelişmezlik ilkesi olan analitik bir yargı değildir. (...) Varlık sorununun ele alınmasıyla, salt akıl bilgisinin dayandığı mantık ilkesinin -çelişmezlik ilkesi- bütün alanlarda yeterli olamayacağı ortaya çıkmıştı 'Varlık', 'var olma' rational kavranabilir bir şey değil, irrational'dir.<sup>600</sup>

Bundan dolayı 'Varlık alanı' mantık yasalarının veya dedüksiyonlarının dışında kalmaktadır. Bu durumda rasyonel aklın yasalarıyla ilerleyemeyeceğimiz bir bölgeye girmiş bulunmaktayız. Burası Kant'ın "İnanca yer açmak" istediği yahut Cassirer'in mitik formun anlamlandırmasıyla irrasyonel olana kapı açarak doldurmak istediği yerdir. Cassirer Varlık sorununu çoklu ve görelî sistemler içinde ele alırken ve mutlak bir referans sistemi arayışının beyhude bir çaba olduğunu bildirirken, bize Benin ve Varlığın irrasyonel alana dâhil olan bu yönüne ilişkin bir kılavuz sunabilir mi? Bu alan insan için bütünüyle girilemez midir? Yoksa

<sup>599</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Sf.335-343

<sup>600</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, sf.39

sadece rasyonel akıl için mi girilemez bir mâhiyettedir. Şayet insanı '*animal rasyonale*' olarak tanımlarsak, bu soruyu kolayca 'anlamsız' olarak yanıtlarız. İnsan madem ki özünde rasyonel bir varlıktır, rasyonalitenin işlemediği yere giremez demek olur. Ama şayet insanı Cassirer'in söylediği gibi '*animal symbolicum*' olarak tanımlarsak ve onu rasyonel ve irrasyonel tüm yönleriyle sembol üreten varlık olarak belirlersek ne olur? Bu durumda her ne kadar modern özne probleminin içinde yer alsada Cassirer'in insan tanımı bizi anlam problemini çözmede yeni bir düzleme taşımaktadır. Cassirer'in 'kritiği genişletmek' dediği biçimde sembol üretimi sadece teorik mantığın yasaları ve rasyonel aklın kılavuzluğunda olmadığından, sanat, dil, mit ve din gibi semboller bize insanın irrasyonelitesinin de kendine göre sembol üretme yasaları olduğunu söylediğinden, bu alana teorik/bilimsel/rasyonel olan sembolleştirme tarzı ile değil, ancak dil, mit, din ve sanatla -bu formlar kısmen de olsa irrasyonelitenin kültür içindeki görünüşleri olduğundan- girebilme imkânını yakalamış oluruz. Böylece anlam sorununun varlığın bütününe, şeylerin özüne ve Benliğin nelğine yönelen ve rasyonalite ile erişilemeyen bölümü erişime açılmış olacaktır. Bu da demektir ki rasyonalite ile yanıtlayamadığımız Ben'in anlamı, Varlığın anlamı sorularını 1. Bölüm'de Jung'da izah ettiğimiz insanlığın kolektif bilinçdışından beslenen muhayyile ile yanıtlayabiliriz. Ancak Cassirer çizgisinde hareket ettiğimizde mit bize insanın ve Varlığın anlamına dair ne söylerse söylesin bunun mutlak olmadığını, görel olduğunu, insan dışı bir kaynaktan gelen vahiy ve ilham benzeri bir bilgiyi değil öznenin bir tasarımı ifade ettiğini kabul etmemiz gerekir.

Mit rasyonalitenin cevap veremediği şeylere nasıl cevap sunabilir? Bölüm 3'te ayrıntılı olarak değindiğimiz gibi Cassirer mitik düşünüş formunu inşa ederken, özellikle onun teorik bilimsel düşünüşten farklılığını ortaya koyarken, mitik düşünüş formunda 'ayırma fonksiyonu'nun yokluğundan söz etmektedir.<sup>601</sup> Bu mitik düşünüş formunun bir şeye farklı adlar verebilme yahut pek çok şeyi tek bir şeyin parçası kılabilme özelliğindedir.<sup>602</sup> Dil formu özne ve nesne arasında bocalamakta ikisini bir sayarken onları ayrı tasavvurlar, ayrı sayarken bir özler olduğunu söylemekte zorlanmaktadır. Ancak dil formu için oluşan bu güçlük mitik form için hiçbir güçlük taşımamakta, mitik tasarım bir tözün bir değerine, bir şeyin hem aynı hem başka oluşuna elverir bir kıvraklıkta bulunabilmektedir. Bu güçlüğü oluşturduğu yerde dil kendini ya şiirsel forma ya da mistik bir susuşa bırakmaktadır. Bir şeyi her şeyle irtibatlandıran bu nitelik mitin dünyasını en kuşatıcı, birleştirici ve olası dünya resimlerinin en genişini kılmaktadır. Zira en ilkelinden en karmaşığına dek mitik dünya tablosunda sadece insanlar, hayvanlar, bitkiler yer almaz, tanrılar, yıldızlar, dağlar da yer alır.

<sup>601</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, f.20

<sup>602</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, sf.93

Bu resim yerle göğü, görünürle görünmezi, bilinçle bilinç dışını, ölümle hayatı, uyku ile rüyayı birleştirir bir resimdir. Üstelik mitik tasarım bunları aynı sahnede, aynı platformda, birini bulup diğerini yitirmeden, iç içe sergilemeyi başarabilmektedir. Bu birleştiricilik mitik tasarımın yapısı ile ilgilidir. Mitik dünya resminde her şey bir diğeri ile akrabalık yahut karşıtlık ilişkisiyle bağlıdır. Şeylerin kendilerinde ve bütünde bir anlam ve değerleri, Varlık hiyerarşisinde bir yerleri ve var oluş amaçları bulunmaktadır. Anlamın elde edilmesi bütünsel resme bakmakla mümkün olacağından ‘bütün’ mitik-dini düşünüşün dünyasında mutlak olmasa da -çünkü çeşitli kültürlerin mitik tasarım dünyaları arasındaki farklılıklar bir görelilik alanı oluşturmaktadır- insan için son sınırlarında belirlemektedir. Bu anlam dünyası, muhayyile marifetiyle rasyonel aklın sınırlarını da zorlayarak fenomen numen ayrımını kaldırmayı bile dener. Kant’ın ‘inanca yer açmak’ dediği yerde mitik tasarım, sanki görüyormuş gibi çizdiği dünya resmi ile insanı bilinemezliğin güvensiz ellerinden kurtarır. Mitik dünya resmi insana nereden geldiği, nereye gittiği ve insani varlığının değer skalasında nerde bulunduğu konusunda ipuçları sunmakta, insan yaşamını bir amaçlılık ve anlamlılıkla doldurmaktadır. Bu yönüyle mit, her ne kadar mutlaka ilişkin bir iddia taşımasa ve anlamı Cassirer metafiziğinin şimdi ve buradası içinde kursa da yeniden ele alınıp yeni bir tarzla güncellenirse modern öznenin anlam sorununu kısmen çözebilir durmaktadır.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki mitik formun verdiği cevap ne kadar etkileyici, anlam arayışını tatmin edici olursa olsun, bu Cassirer sisteminde onun cevaplardan yalnızca biri olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Şu durumda mitik-dini form Orta Çağ’da olduğu gibi diğer formların üzerinde ve mutlak anlamda ‘hakikat’e onlardan daha yakın kabul edilemez. Bu yapı ile Cassirer Batı Düşünce tarihinin Orta Çağ ve Yeni Çağ tartışmaları ekseninde yer alan çatışmalara baktığımızda politik düzeyde de bilimin veya mitik-dini düşünüş formunun birbirini ezmesi, yoksayması olasılığının önüne set çekmek istemiştir. Bu sayede daha geniş bir dünya resmi çizmiş olsa da Cassirer’in sisteminde görelilikten de formların çatıştığı noktalarda nasıl yargıda bulunulacağı, hangi anlamın tercih edileceği noktasında bir çıkış yolu bulmak mümkün olmamaktadır. Bu sorun Kant sonrası postmetafiziğin her ne kadar ‘temel arayışı’nda olsa da mutlaka ilgili söz söyleyememe durumunda olmasından kaynaklanmaktadır. Bu postmetafizik zeminde rasyonel ya da irrasyonel fark etmeksizin her temel arayışı fenomenal alana kuruludur. Bu çerçevede kalarak anlam arayışına çözümler getirmek mümkündür, nitekim Çağdaş Dönem’de pek çok filozof bu gaye ile düşünce üretmiştir. Ancak biz anlamda görelilikten kurtulmanın ve mutlak anlama ilişkin referans yapabileceği bir imkânını aramaktayız. Varlık hakkında tüm formlarla belirlenen tabloyu bir

kendi kendine konuşma olarak görmek zorunda mıyız? Varlığın sesini işittiğimiz ve bu formlarla bu sesi dile getirdiğimiz söylenemez mi? Bu tecrübe alanımızdaki Varlığı ‘insanın Varlığı’ olmaktan çıkarmasa da merkezin insandan Varlığa doğru yer değiştirmesi anlamına gelecek, kendinde Varlığı kabul etsek bile onun anlamına ilişkin bilgimizin onun bize seslendiği, konuştuğu kadar olduğunu itiraf etmemizi gerektirecektir. Mutlak anlam arayışı, bize konuşan, bizden konuşan ve kendinde var olsa da bizim için de var olan ve varlığımızın onun ifade tarzlarına ayna tuttuğu bir Mutlak Varlık arayışıdır. Bu merkez değişmesi, insanlığın çağlardır bildiği, modern zamanlarda reddettiği ve unuttuğu anlamın da Varlığın da görelî çokluğa rağmen son kertede bir mutlaka bağlandığı kadîm bir metafizik arayışından haber verir. Bu arayışımız bizi Cassirer’e eleştirimizi ve değerlendirmemizi konumlandığımız yere, Çağdaş felsefede yeniden bir metafizik inşa etme çabasındaki Gelenekselci Ekol’ün takip ettiği yola götürmektedir. Bu doğrultuda bir sonraki alt bölümde anlam sorununa alternatif çözümlerden biri olarak gördüğümüz Gelenekselci Ekol’ün anlam ve mit ilişkisini inceleyeceğiz.

#### 4.3. Mutlak Anlam Arayışı: Gelenekselci Ekol’de Varlık, Benlik ve Mit

Bu bölümde Gelenekselci Ekol’ün anlam problemini ele alışının tüm yönlerine dikkat etmemiz mümkün değildir. Anlam ve hakikat problemi, Gelenekselci metafiziğin çok katmanlı ve başlı başına sistematik bir çalışma olarak ele alınması gereken bir meselesidir. Burada sadece anlam problemine ilişkin Cassirer sistemini eksik bulduğumuz yönleri belirttiğimizde, eksikliği, kusuru ölçtüğümüz parametreyi ve kendimizi konumladığımız perspektifi sunma amacı taşımaktayız. Kuşkusuz Cassirer’e bizim perspektifimizden bakmayan birisi onun problematiğini farklı bir biçimde ele alacaktır. Çalışmamızın başından bu yana ifade ettiğimiz modern öznenin anlam problemine Gelenekselci Ekol perspektifinden baktığımızda ise karşımıza Çağdaş Dönem Avrupa merkezli felsefenin epeyce uzağında, ondan farklı bir manzara çıkmaktadır. Gelenekselci Ekol’e göre modernite, Gelenekten kopuk, bir metafizik ilkesi olmayan, evreni fenomenal, maddi ve niceliksel yönüyle mütalaa eden, nesnel dünya için bir öz kabul etmeyen, bilgide matematikleşmiş fizik bilimin yöntemini temel yöntem olarak kabul eden, diğer bilgi türlerini de bu kriterle ölçen, ahlakta ise profan ve yatay düzlemde kalmış, duygucu bir anlayışı ifade etmektedir.<sup>603</sup> Tespit etmemiz gerekir ki bu eleştiri, Cassirer düşüncesini de içine almaktadır. Cassirer de fenomenal

---

<sup>603</sup> René Guénon, *The Reign of Quantity & the Signs of the Times*, Lord Northbourne (trans.), 2nd Impression, Hillsdale New York: Sophia Perennis, sf.89-100, René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Mahmut Kanık (çev.), 1. Basım, İstanbul: İz Yayınları, sf.113-126

düzlemde, öz kabul etmeyen, matematiksel fizik temelli, ne kadar mitik-dini görüşü dikkate alsa da bunu profan düzlemde formlardan bir form olarak ele almaya gayret eden bir sistem ortaya koymaktadır. Gelenekselci modernite eleştirisi, dünyaya ve insana modern paradigmadan bakılarak ve Gelenekten yardım alınmadıkça ve bir mutlaka referans yapılmadıkça görelî, fenomenal düzlemde kalınarak modern öznenin anlam sorununu çözmenin bir yolu olamayacağı kanaatindedir.<sup>604</sup>

Anlam problemini çözeceği düşünülen bu Gelenek nedir? Gelenekselci Ekol'ün kurucu düşünürlerinden René Guénon, Gelenek terimini büyük harfle veya küçük harfle başlatmak suretiyle Gelenek (*tradition*) ve gelenek (*custom*) kelimelerini karşılayacak biçimde insan üstü kutsal bir kaynaktan gelen ve profan düzlemde insanların icad ettiği iki gelenek/adet biçimini birbirinden ayırarak kullanmaktadır.<sup>605</sup> Anlam probleminin çözümünde gösterilen adres kutsal, kadîm, insan üstü olan Gelenek'tir. Guénon anlamın öze ilgili olduğunu, fenomenal alanda yapılacak bir çalışmanın bizi şeyin özüne, dolayısıyla da anlama eristirmeyeceğini söylemektedir. Gelenekselci perspektiften bakılınca, modern öznenin, Ben'in yahut Varlığın 'neliği'/mâhiyeti hakkındaki belirsizliğinin ve kararsızlığının sebebi anlam sorununa çözüm için yapılan felsefi soruşturmanın fenomenal düzeyde kalmasıdır. Nitekim Kant sonrası felsefe kendini fenomenal alanla sınırlar ve salt aklın bilgisinin numenal alana erişemeyeceğini ifade eder. Guénon'a göre varoluş, değişken olanı, fenomenal olanı temsil eder, diğer yandan öz ise sabit bir hakikattir. Varoluşa, fenomene yönelmiş bir zihin, metafizik yapma kâbiliyetine sahip değildir. Sahih bir metafizik arayışın olmadığı, öze ilişkin bilgi sunmayan, aşkın bir metafiziğe dayanmayan çabalar, psikolojik düzeyde bazı iyileştirmelere vesile olsa bile, insanın anlam problemi karşısında çözümsüz kalacaktır.<sup>606</sup> Öyle ise, bunun yerine daha iyi bir çözüm olarak ne konulabilir? Gelenekselciler bu soruya 'marifet'(gnosis) kavramıyla cevap verirler. Guénon'un mârifet/gnosis olarak adlandırdığı, anlam problemini çözen bu Geleneksel metafizik bilgi türü, aşkın kaynaktan edinilen bir bilgiyi ifade etmektedir. Bu metafizik anlayışı, insan üstü bir kaynaktan neşet ettiğinden, Aristoteles'le başlayan Klasik Metafizik'ten farklı olarak, aklın kurucu olmadığı ama kabul edici olduğu bir anlayışı temsil eder.<sup>607</sup> Bu da salt aklın elinin erişmeyeceği yerde kutsaldan yardım alması demektir. Kutsaldan yardım almak neyi ifade etmektedir? Bu paradigmadan

<sup>604</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf. 24-30

<sup>605</sup> René Guénon, *Initiation and Spiritual Realization*, Henry D. Fohr (trans.), Ghent, New York: Sophia Perennis, 2001, sf.18-22

<sup>606</sup> René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar 1-2*, Mahmut Kanık (çev.), 1. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2010, Sf.28, René Guénon, *Perspectives on Initiation*, Henry D. Fohr (trans.), Ghent, New York, Sophia Perennis, 2001, sf.14

<sup>607</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf. 141-142

bakıldığında insan, anlamın mûcidi değil, kâşifidir. Guénon'a göre mârifet/gnosis ile ifade edilen kutsaldan beslenen bir metafizik olmadan nesnelere özü/hakikati itibariyle bilinemezler. Anlam ise öze dair olduğundan, özü bilinmeyen şeyin anlamı da bilinemez. Öz/Hakikat ise, var olanı bir anlamla var kılan metafizik ilkenin adıdır. Bu perspektiften bakılınca, eşyaya anlam verebilmek için bir sabit bir noktaya, onun özüne/hakikatine ilişkin bir bilgiye ihtiyaç vardır. Bu değişmeyen nokta, metafizik bir ilke olmalıdır. Fenomenal alan ise değişken mahiyettedir. Modern öznenin anlam ve hakikat arayışı fenomenal alanla sınırlanmış olduğundan ve bir mutlaka referans yaparak görece çokluğu doğrulayamadığından, anlamın ve hakikatin yokluğuna ya da bilinemezliğine hükmetmek zorundadır.<sup>608</sup> Gelenekselciler için anlam problemi aslında bir hakikat problemidir, burada kast edilen hakikat ise bir mutlaka referans yapmak suretiyle görece alanı tasdik eden bir mutlak anlam ve hakikattir. Modern özne metafizik ilkeyi bir kenara ittiği için bilgisi daima yüzeyde kalmakta hiçbir şeyi özü itibariyle bilmemekte, hakikatini anlayamamaktadır.<sup>609</sup> Görüleceği üzere Gelenekselci paradigma Cassirer'in aksine nesneyi işlevde değil özde temellendirir. Bu öz ise insanda bir ideden ziyade insanı aşan bir Mutlak Varlıkta bir ideden söz etmemizi gerektirir. Şeyin mutlak anlamı bu aşkın özdedir. Benlik ve Varlık problemini betimlerken zikrettiğimiz parçalanmışlığı/yarılmayı aşma çabaları Guénoncu bir bakışla öze/hakikate taalluk eden bir iddia taşımadığı, fenomen alanında kaldığı için ancak talî iyileştirmeler sayılabilirler, temelden bir çözüm teşkil etmemektedirler. Cassirer felsefesinin çok formlu, çok anlamlı ancak bu çoklu anlamı mutlak bir metafizik noktaya bağlayamayan yapısı, her ne kadar rasyonel aklın parçalayıcı, tahrip edici yansımalarını, mit, sanat, din vb. irrasyonelitenin kendisine yer bulabildiği sahalara açmak ve onlara rasyonelitenin açtığı dünyaya denk bir değer vermekle aşmaya çalışsa da son tahlilde çokluğu birleştirecek, birleyecek bir mutlak referans noktasına sahip olmadıkça, anlamın elden kayıp gitmesini önleyemez. İnsan zihnindeki formlar Mutlak Varlığın insanı aşkın özlerinin insandaki bir şubesi Varlığın insandan zuhuru, konuşması olmadıktan sonra, kendinden kendine konuşan insan anlam sorununu çözemez. Bu nedenle Batı Düşüncesi'nin bu açmazını gören Gelenekselci Ekol, Ben'in anlamı, Varlığın anlamı, eşyanın hakikati vb. konularda nihai çözüm olarak mutlak referans olacak bir metafizik bilgi (*mârifet/gnosis*) arayışına girmiştir. Bunun için dünyanın her yerinde tüm kültür ve Geleneklerde bu tür bir bilginin peşine düşeceklerdir. Sembol ve mit ise Cassirer'de izah ettiğimiz biçimde insanın tüm melekelerini biraraya toplayan, farklı insan tabakalarını bir araya toplayan ve nihayet tüm var olanları sembolik anlatı içinde

<sup>608</sup>René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.45

<sup>609</sup>René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.12-21, René Guénon, *The Reign Of Quantity And The Signs Of The Times*, sf. 9-14

biraraya toplayan yapısıyla, karşımıza anlama erişimde etkili Geleneksel bir enstrüman olarak çıkacaktır.

Gelenekselci Ekol'ün Varlığın anlamı, Ben'in anlamı gibi sorulara cevap veriş tarzını ele almadan önce bu paradigmadan anlam meselesinin nasıl ele alındığını anlamamız, Gelenekselciler'in kullanageldikleri bazı kavramları açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Örneğin Gelenekselci Ekol'ün metafizik özü, dolayısıyla anlamı içinde temellendirdiği varsayılan bu Gelenek nedir? Guénon'un anladığı biçimde Gelenek, Tanrısal vahiydir.<sup>610</sup> Ayrıca Gelenek, temel vahiy metinlerine ilaveten, vahyin hakikatine uygun bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması süreçlerini de içerir. Diğer tüm gelenekler, bu aslı Gelenek'in türemiş profan düzleme inmiş biçimleridir.<sup>611</sup> Bu anlamda Gelenek, içerisinde saf entelektüel metafizik boyut dışında, mitik, kültürel, sosyal öğeleri de barındırmaktadır. Bu anlama-yorumlama-yaşamsal pratiğe aktarma süreçleri, metafizik özün insan dünyasına dinamik ve tarihsel bir girişi, onda yayılıma ve yer tutma biçimleridir ve ondan ayrılamazlar. Bu nedenle Guénon hayatının son döneminde yazdığı Arapça metinlerde kullandığı '*ed-din*' kavramını bütün metinlerinde tercih etmemiştir, zira eserlerini çoğunlukla Fransızca vermiştir ve *ed-din* kavramının Batı dillerinde tam bir muâdili olmadığını, *religion* kelimesinin *ed-din*'in içerdiği tüm anlamları kuşatmadığını düşünmüştür.<sup>612</sup> Bu nedenle o sık sık *religion*, *tradition*, *metafizik* gibi aynı aşkın anlamı/ özü ifade edecek farklı kelimeler seçmektedir. Guénon'a göre, Batı'da *religion* kelimesi bir anlam daralmasına uğramış ve sadece kurumsal Kilise'yi ve uygulamalarını ifade etmeye, hikmet, mârifet gibi dikey boyutla ilgili konuları hatıra getirmemeye başlamıştır. Din kavramının Batı'da ihmal edilen bu yönü mitik anlatıya kapı aralayan bir yapıdadır, zira Geleneksel gnostik yapılar eğitimlerinde, öğretilerini sunmada çoğunlukla kıssa, mesel ve mitlere başvururlar. Gelenekselci Ekol mensuplarından Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, söz konusu Gelenek kavramının İslâm Medeniyeti'ndeki karşılığı 'hikmet'tir.<sup>613</sup> İnsanlık tarihinden bu yana her çağda hikmet ve onu taşıyan insanlar yani hakîmler daima var olmuştur. Yani hikmetin bir tarihi süreklilik içinde süregelen yatay boyutu vardır. Ayrıca hikmetin bir dikey, Tanrısal boyutu vardır zira Geleneksel (*tradisyonel*) anlamda hakikat meta-historik bir mahiyettedir, çünkü kaynağı aşkındır. Nasr bu kaynağın İslâm Medeniyeti içindeki ifadesinin 'hikmet-ül hâlîde' olduğunu zikreder ve bunu Batı dillerinde *philosophia perennis* yahut *sophia perennis* kavramlarıyla karşılar. Gelenekselci

<sup>610</sup> René Guénon, *İnisiasyona Toplu Bakışlar I-II*, sf.197, René Guénon, *Perspectives on Initiation*, sf.127

<sup>611</sup> René Guénon, *İnisiasyona Toplu Bakışlar I-II*, sf.198, René Guénon, *Perspectives on Initiation*, sf.128

<sup>612</sup> René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri, The Reign Of Quantity And The Signs Of The Times*, sf.57

<sup>613</sup> Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi 3. Cilt*, Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), 1. Basım, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, sf.14-15

Ekol'ce *sophia perennis* tüm zaman ve mekanlardaki anlamın kaynağı ve üreticisidir. Nasr, İslam Geleneği'nin klasik metinlerinde *sophia perennis*'in *mişkat'ün nübüvve* adıyla da karşılanabildiğini ifade etmektedir.<sup>614</sup> Guénon da Gelenek kavramının tahlilini vahiy merkezinde yapmakta, Geleneksel bir medeniyeti, tüm biçimleriyle vahye dayalı bir medeniyet olarak tanımlamaktadır.<sup>615</sup> Onun için vahiy yahut ilham, umumi veya hususi olarak, metafizik özün insanî düzleme inişinin ifadesidir. Vahiy merkezli medeniyetler, varlığa ilişkin hakikati ve anlamı Tanrı'dan alırlar.<sup>616</sup>

Gelenek içerdiği hakikat ve ilkelerin bilgisi ve bunların yorum ve uygulamalarıyla insanî varlık sahasındaki medeniyeti üretir. Mitlere bu alanda rastlamaktayız. Dikey olan hakikatin, yatay olan medeniyette zuhuru, kutsal kitaplarda da görüldüğü gibi, çoğunlukla mitik anlatılar ve dini semboller aracılığıyla olur.<sup>617</sup> Gelenekselcilere göre insanlık, modernlik öncesinde Geleneksel Medeniyetler'de aşkın olan hakikatin bilgisini bu semboller ve mitlerle muhafaza etmiş ve yeni nesillere iletebilmiştir. Guénon'a göre anlam, her Gelenekte içkin biçimde sembolik olarak taşınıp korunan içsel ve entelektüel öz, soyut bir ilkedir.<sup>618</sup> Sembol anlamın iletim formudur. Anlam ise sembolleri yorumlamakla açığa çıkmaktadır. Bu nedenle Geleneksel semboller hayatın dinî ve profan ayırımına gidilmeksizin her alanına yayılır, öyle ki zanaatler bile sembollerle şekillenir, mitik atalar, pîrlerle desteklenir ve dünyevi geçimi temin için bir araç olan çalışma, aynı metafizik özden nasiplenerek bir tür var oluş yolculuğu, tekemmül sahası ve Tanrı ile yapılan iş vasıtasıyla bağ kurma anlamında bir ibadet haline gelir. Profan alanın mitik sembollerle doldurulması, Geleneksel bir medeniyette sıradan bir insanın gündelik çalışma hayatının bile anlamla dolu olması demektir. Bunun nedeni her yere sirayet etmiş olan sembollerin hakikati imleyen, bilince yahut bilinç dışına sürekli bir hatırlatma yapan, rasyonaliteyi ve muhayyileyi beraberce harekete geçiren yapısıdır. Gelenekselci bir bakışla sembollerin çokluğu, mitlerin çeşitliliği onların hakikatle ilişkisini iptal etmez. Burada söz konusu edilen gönderimdeki metafizik birliktir. Bu görünüşlerin çokluğu ile çelişmemektedir ve semboller ve mitler metafizik özün taşıyıcı formları olarak görünüşler alanına aittir. Mitin Gelenekselci formunda gördüğümüz gündelik hayata yayılan bu anlamlılık, kuşkusuz Cassirer'in mitik form anlatısı içinde de mevcuttur, ancak Cassirer

<sup>614</sup> İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Arslan, sf. 9-10

<sup>615</sup> René Guénon, İnisiasyona Toplu Bakışlar I-II, sf.197, René Guénon, *Perspectives on Initiation*, sf.127

<sup>616</sup> René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Fevzi Topaçoğlu (çev.), 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, Sf.63-64

<sup>617</sup> İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Arslan, "Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk", Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları, Notlar 1, Kasım 2003, sf. 8-17

<sup>618</sup> Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", Bilimname, Vol. 10, (2006), sf. 93-115

mitik formu mutlak bir referans sistemine bağlamadan bıraktığından, insanların söz konusu anlamları kendi kendilerine kurdukları hayaller, kendilerini motive ettikleri gayeler dışında bir başka şekilde tanımlamaları imkânı bulunmamaktadır. Oysa Gelenekselci paradigma mitik semboller de dahil olmak üzere görece çokluğu bir mutlak referans sistemine bağlar. Böylece insan zihnine zaman ve mekânda farklı şekillerde tecelli eden görece anlamların bir mutlak anlamda temellendiğini, anlamda yapılan tekemmül yolculuğunun ulaşılsın, ulaşımın bir mutlakta nihayete ereceğini söyleyerek, görece olanı mutlak olanla garanti altına alır.

Hakikatte, saf metafizik, özü itibarıyla bütün şekiller ve zamanla mekanla mukayyed şartlar (contingences) dışında ve ötesinde olduğundan ne Doğu'ya ne de Batı'ya aittir, cihan-şümuldür. Hakkında ifade edilebilmesi mümkün olanların dile getirilmesi ve anlatılabilmesi için metafiziğin bürünmüş olduğu dış şekiller, işte sadece bu dış şekiller, Doğu'ya veya Batı'ya ait olabilirler. Fakat, şekillerin bu çeşitliliği altında, her yerde ve her zaman, en azından hakiki metafiziğin bulunduğu her yerde görülen, aynı öz ve esastır. Bunun sebebi gayet basittir: Çünkü hakikat birdir.<sup>619</sup>

Anlam ve hakikatin bu birliği ancak bir mutlak alana referans yapmakla sağlanabilir. Bu birlik sadece mutlak anlamın omurgasını oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda semboller düzlemindeki görece anlamlar çokluğunun da garantisidir. Anlam probleminin Gelenekselci çözümü bu mutlak referans noktasına, Gelenekselci adıyla *sophia perennis*'e ya da *hikmet'ül hâlîde*'ye erişmekle mümkündür. Gelenekselcilere göre insan, bu hikmeti içeren bir Geleneğe bağlandığında ve onu referans noktası saydığı anda anlamdan az ya da çok ama bulunduğu zihinsel seviyede kendine yeter bir kıvamda nasıpdar olabilir. Belirttiğimiz biçimde bu görece anlam, insanın çabasına, dünyayı yorumlama tarzına göre bir nasiptir, mutlak bir referans sistemine intisap etmenin sonucu olarak insana bağışlanır, ancak insan onu ele geçirmez, kavramaz, ondan zihninde anlama yönelen arzuyu tatmin edecek biçimde mütevazî bir pay sahibi olur. Böylece insan Ben'in kurucu olduğu özne temelli bir anlayıştan vazgeçmekle, anlamdan payını kendi gücü ile ele geçiremeyeceğini itiraf etmiş olur, ancak bu vazgeçiş ile o artık 'kendi kendine konuşan' olmaktan kurtulur. Bu nasip/pay sahibi olma nedeniyle anlamın bir mutlak bir de görece kısmından söz edebiliriz. Görece anlamlar mutlak anlamın farklı zamanda ve farklı mekânda, farklı zihin durumlarında tezahür etme biçimleridir. Fritjof Schuon'a göre, özün/hakikatin görünüşleri olan dinlerin birbirinden farklılığının sebebi, kutsal sembollerin farklı tarihsel, kültürel zeminlerde o tikel şartlara göre biçimlenmiş, temessül etmiş olmasıdır. 'Temessül' kavramından da anlaşılabilir ki görünüşlerin bu alanı

<sup>619</sup> René Guénon, *Doğu Metafiziği*, Mustafa Tahrallı (çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 3, 1985, sf.103 [La Metaphysique Orientale, Editions Traditionnelles, Paris 1951, 3. baskı. 17 Aralık 1925'de Sorbonne'da verilmiş bir konferanstr. (Çevirenin notu)]

sembol ve mitin sahasıdır. Dinlerin mitolojilerinin ‘kıssa/mesel’ adıyla anılması, mitin metafizik özün ‘temessül’ etmiş hali olmasındandır.<sup>620</sup> Öz zamana, mekâna ve muhatabı olan insana en uygun sembollerle belirlemektedir. Mitolojiler, ritüeller, ayinler, mabedlerde kullanılan semboller anlamın yeryüzüne taşıyıcısı olarak, aynı metafizik özün zuhurunun bir aracıdır. Schuon’a göre Hristiyanlık kendisini Eski ve Yeni Ahitle bağlarken, aynı metafizik özün -Tanrı’nın İbrahim, Musa ve Davut’la yaptığı sözleşme ve İsa Mesih’le gelen yeni sözleşme- olarak farklı formlarda zuhur ettiğini prensip olarak kabul etmektedir. Bu sayede Orta Çağ’da Batılı insan Geleneksel bir yapı içinde yaşamış, metafizik öze ilişkin anlamdan kendi kabınca bir pay sahibi olmuş, Benin anlamı ve Varlığın anlamı problemlerine Hristiyan teolojisi, sembolizmi ve mitolojisi içinde kendisine sunulan metafizik bilgi ile bir tikel çözüm bulmuştur.<sup>621</sup> Öyle ise bu kültür sahasında, bu tarih parçasında, bu toplumun eriştiği anlam görelidir. Sembolün çift yönlü yapısı onu zihinsel formları ile temessül ettirenden (insan) de onda temessül eden aşkın anlamdan (kutsal) da bir pay taşıdığı anlamına gelir. Böylece marifet kutsalın sembollerle insanda temessül etmesine dayalı bir bilgidir. Varlığın insandan zuhurudur. Bir yönü ile zuhur etmeyi seçtiği kadarıyla Varlığı, diğer yönüyle de zihinsel formları aracılığı ile Varlığın konuşmasını fenomenal alanda temessül ettiren insanı bildirir. Burada Gelenekselci Ekol’ün çizgisi Cassirer’in Ben ve Varlık arasında kurduğu ilişkisellik ve görelidir. Ancak Gelenekselci düşünüşte ilişkinin temel kutbu zuhur etmek isteyen Varlık’tır. İnsan ise ikincildir. Ayrıca Gelenekselci düşünüşte aslı ruhunu üfleyen, çokluğu birleyen mutlak referans sistemi anlayışı Cassirer’de yoktur, Cassirer’in formları bir anlamlar çokluğu dizisi ile sürekli çatışan bir dünya resmi çizerler. Gelenekselci bir bakışla Cassirer kadim bir Gelenekten ve onun ‘sağlam kulbundan’ mahrum olarak çok anlamlı, çok renkli, çok formlu insanı ve Varlığı anlatmaya çalışmıştır. Şu durumda Gelenekselci bakışla, bizim konu edindiğimiz modern öznenin anlam sorunu, aslında öncelikle Batı’da ve daha sonra Batı’nın sömürgeleştirdiği ve etkisi altına aldığı kısmen ya da tamamen Modernleşmiş/Batılılaşmış tüm coğrafyalarda, Gelenek’in anlam kabının kırılması ile ortaya çıkmış bulunmaktadır. Gelenekselci Ekol’e göre, Gelenek’ten Modern’e doğru kurumsal dinlerin ve Tanrı ile insan arasında bir irtibat olan vahiy imkânının reddi, vuku bulan değişim, anlam ve hakikat problemini doğuran bir kırılma ve sapmayı ifade eder. Böylece modern özne ‘göklerden gelen bir nur’<sup>622</sup> olmadan, Ben’in anlamı ve Varlığın

<sup>620</sup> Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Sf.100-126

<sup>621</sup> Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Sf.127-144

<sup>622</sup> Frithjof Schuon, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, Mahmut Kanık (çev.), 1. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, Sf.75-99

anlamı sorunlarıyla kendi sorup kendi cevapladığı, verdiği cevabın doğrulamasını yapamadığı, mutlak bir referans sisteminden yoksun kalmıştır.

Gerçekten modern özne ile Geleneksel selefleri arasında derin bir ayırım var mıdır? Gelenekselci Ekol bu ayırımın keskin bir biçimde altını çizmektedir. Gelenekselciler modern özneyi derin bir analize ve temelden sarsıcı bir eleştiriye tâbi tutarlar. René Guénon'a göre modernite, bireycilikle şekillenen, hayatının gayesini bir çeşit 'gelişme/ilerleme' ile ifade eden, ahlakî planda yararlı ve nihayet evrene, kendine, ötekine 'yabancı' bir insan profili ortaya çıkarmıştır. Bu insan, doğal olarak anlam problemi içindedir. Problemin temel yapısına bakarsak, modern öznenin en temel vasfı bireyciliktir. Modern olmak, bireyci olmak, Gelenek ve dışsal otoriteler karşısında bir özerklik talep etmek, kendi inançlarını ve hayatını düzenleme hakkı elde etmek olarak betimlenebilir.<sup>623</sup> Bireycilik, ontolojik, epistemolojik, ahlaki ve siyasi yönden birey üstü tüm otoritelerin reddidir. Bu reddiye vahyin ve onun sözcüsü Geleneksel kurumsal dinlerin reddine yol açmış, modern özneyi rasyonaliteye hapsetmiş ve böylece anlam probleminde yol açmıştır. Ancak anlam ve hakikatin ne olduğu konusundaki şüphede dinden rasyonaliteye sığınan modern özne için rasyonalite kendinde şeyi bilmeye bir yol bulamamıştır.<sup>624</sup> Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* ile görülmüştür ki rasyonalite evrene, ruha, Tanrı'ya dair 'nedir' sorularını, eş deyişle metafizik anlam sorularını yanıtlamaya muktedir değildir.<sup>625</sup> Ancak bu üç ide, Ben'in ve Varlığın anlamı sorularının merkezinde yer almaktadır. Bunlara erişememek, nihaî anlama erişememek demektir. Guénon'a göre anlam, metafizik öze ilişkin olduğundan, fenomenal alanda çalışan rasyonel akıl bize anlamı vermez.<sup>626</sup> Guénon'un görüşünü çalışma alanımız olan Kant-Cassirer eksenli felsefe ile mukayese ettiğimizde, rasyonel aklın metafizik kabiliyetinin bulunmaması konusundaki fikriyle Guénon'da Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* görüşüne yaklaşan bir yön bulmaktayız. Ancak farklı olarak Guénon metafiziğe kapıları tümüyle kapamaz, o yalnız rasyonalitenin metafizik imkânını reddeder. Guénon'un görüşü Cassirer düşüncesinden de farklılaşır, zira Cassirer mitik düşünce ile rasyonel aklın erişemediği yerlere erişme arayışında olsa da bunu mitik-sembolik imgelem sayesinde yapmak istemektedir. Oysa Guénon rasyonel aklın üstünde bir intellekt tanımlamak, sembol ve mite ise metafizik anlamın altında ve onun aktarımında eğitsel bir rol biçmektedir.<sup>627</sup> Bir diğer fark da göreceli anlamlar çokluğunun öylece bırakılıp bırakılmayacağı noktasında ortaya serilir, Cassirer mutlak bir referans

<sup>623</sup> Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, 1. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, sf.199-226.

<sup>624</sup> Stephen Toulmin, *Kozmopolis Modernitenin Gizli Gündemi*, Hüsamettin Arslan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, sf. 82-83

<sup>625</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, 6. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, sf.53-55

<sup>626</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.10-13

sistemini reddeden Einstein mekân-zaman anlayışına sahiptir, Guénon ise görelî anlamların teminatı olarak mutlak anlama erişmek gerektiği fikrindedir. Aksi takdirde görelî anlamlar kolaylıkla anlamsızlığa doğru evrilecektir. Öyleyse mutlak bir referans sistemi belirlemek yahut mutlak anlama erişim nasıl mümkün olabilir?

Guénon rasyonaliteye hapsedilmiş modern öznenin metafizik anlam sorununa çare için gerçek anlamı unutulmuş olan *intellekt* kavramını öne sürer. Guénoncu bakıştan *intellekt* insanda ancak birey üstü ile temasta açığa çıkan bir melekedir, bu temas kesildiğinde ortada sözünü edebileceğimiz bir *intellekt* kalmamakta, rasyonalistlerin söylediği gibi insanın en yüksek melekesi onun rasyonalitesi olmaktadır. Dikkat edilmesi gereken şey, Kant'ın akli salt akıl (*Verstand*) ve pratik akıl (*Vernunft*) olarak tasnif ettiği ve *Vernunft* için sadece ahlaki özneliği belirlediği durumda<sup>628</sup>, Guénon'un rasyonel akıl (*raison*) ve *intellekt* (*intellect*) ayırımı yaparak ve rasyonalitenin üstünde konumladığı *intellekt* için salt ahlaki özneliği değil, metafizik bilginin imkânını da açıyor olmasıdır. Guénon'a göre modernite sonrası akıl kendisini hangi ad altında sunarsa sunsun rasyonalitedir, zira rasyonalite 'etkin/kurucu bir akıl'dır ve Kant öncesi modern metafizik imkânı da bu etkin/kurucu aklın ürünüdür. Kant'ın 'görüsüz boş kavram'ları bu etkin/kurucu rasyonel aklın metafizik çabasına işaret etmektedir. Oysa Guénon'un *intellekt* ile kastı etkin/kurucu rasyonel akıl değil edilgin/kabul edici entelektüel bir akıldır ki onun kabul ediciliği vahiy ve ilham karşısındadır ve kavramların içini dolduracağı 'görü'sünü (*hads/müşâhede*) de duyulur evrenden değil vahiy ve ilham sayesinde aşkın özlerden almaktadır. Yani burada bir bilgi imkânı olarak 'görülen', bireye birey üstünden 'gösterilen'dir. Bu bilgi türünün bir nasip olduğunu ifade ettiğimizde bu gösterilme durumunu kast etmekteyiz. Bu alan özne olarak insanın tecessüsüne kapalıdır, ancak sabırla kulak veren ve ihtiyaçla gözleyen insana bir bağış olarak açıktır. Kuşkusuz bir bilgi türü konusunda böyle bir konumlanış modern özneye çok yabancıdır. Guénon bu vasıta ile *intellekt* olarak adlandırdığı aklın aşkın özlerin bilgisine erişilebileceğini söylemektedir. Guénon böyle bir bilginin modern batıda bulunmadığı ancak titizlikle aranacak olursa Erken Orta Çağ Hristiyan mistiklerinde bulunabileceği kanaatindedir.<sup>629</sup>

Benin anlamı sorununa Guénon açısından bakıldığında bu sorun modern öznenin birey üstü otoriteyi reddiyle ortaya çıkmakta ve bu reddiye sonucu bireyin 'empirik Ben' olarak ele alınmasını zorunlu bir durum haline gelmektedir.<sup>630</sup> Modern özne Varlık karşısında merkez ve

<sup>627</sup> René Guénon, *The Multiple States of Being*, Henry D. Fohr (trans.), 2nd Impression, Hillsdale, New York: Sophia Perennis, 2004, sf. 35-40

<sup>628</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, sf.120-129

<sup>629</sup> René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, sf.40-44

<sup>630</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.45-49

kurucu olmak istemekte, başış istememekte, nasibini aramamakta, ikincil olmaya rıza göstermemektedir. O bilginin güç olduğu ve hükmetmek için bir şeyin bilgisinin elde edildiği, gökten indirilene değil, ayaklarının altından kendi çabası ile bitene aşına olan başka bir paradigmanın insanıdır. Burada teşekkül etmiş bireysel yapıyı anlamadan, onun anlam sorununu çözemeyiz. Guenon düşüncesinde birey-üstü otoritenin reddinin metafizik imkânını ortadan kaldırması nedeniyle, birey ‘empirik Ben’ ile ifade edilen cüzi bir var olan haline gelmekte ve külli olanı temsil eden metafizik bilgi cüzî olan tarafından temin edilememektedir. Böyle bir metafizik bilgiye kapıların kapanması ise anlam sorununa yol açmaktadır. Şu durumda, Guénoncu perspektiften beşerî bireysellik ve insan olma kavramlarının farklılığı ile düşünürsek, özne felsefesi salt bireyi dikkate alarak, insana ilişkin külli varlık durumlarından yalnızca birini dikkate almış olmaktadır.<sup>631</sup> Guénon’un modern özne tahliline bakacak olursak, birey kendi başına mutlak ve tam bir birim oluşturmadığından onu Leibniz’in *monadı* gibi de görememekteyiz. Guénon’a göre bireyin görelî, kısmî (*fragmentaire*) bir birim olması, onu ‘kendi kendine yeter’ saymamıza engeldir ki bu da bireyciliğin en temel tanımının reddidir. Oysa Cassirer’de görmekteyiz ki birey her ne kadar monad’ın tözsel yapısı reddedilse de iç yeterlilik ve tüm evrenle kurduğu ilişkisellik bakımından monadolojinin ‘kendi kendine yeterli özne’ yapısı korunmaktadır.<sup>632</sup> Modern özne ile insan olma durumu arasındaki farkı izâhta Guénon ‘zat’ (*soi*) ve ‘birey’ (*moi*) ayrımına gider ve bunları insanın dikey ve yatay boyutları olarak anlatır.<sup>633</sup> İnsanın zatı ile bireyselliği birbirinden ayırır, birinin küllî diğerinin cüzî olduğunu ifade eder.<sup>634</sup> Modern felsefe insandan söz ettiğinde onun özne ve birey oluşuna vurgu yapar ve onun Tanrısal olan zâtından bîhaber görünür. Guénon’a göre öznelîk/bireylik ayırt edici vasfı olan rasyonel akılla ve tüm varoluş halleri ile beraber küllî insanın sadece bir görünüm ve fragmanıdır, sadece varlığın belirli bir mertebesinde koşullanmış varoluş olanaklarının toplamıdır. Bireylik zatın bir düzlemde tezahür etmiş bir görünümünden ibarettir ve bireysel kapasitenin tüm imkânlarını düşünsek dahi insanî varlığın yatay düzlemde kalan, kısmî bir yönünü ele almış oluruz.<sup>635</sup> Guénon’un tanımladığı biçimde ‘exist’ (*Lat.ex-stare*) terimi ile ifade edilen varoluş sadece zuhur etmemiş varlığı içermekle kalmaz aynı zamanda bir ilkeye göre varlığın açılışı anlamına da gelir. Bu nedenle ‘*existence*’ dediğimizde aslında her biri bir dünya olabilen sonsuz çokluktaki tüm imkân durumlarıyla evrensel varoluşu kast ederiz. Bu anlamıyla ‘*existence*’ adını verdiğimiz

<sup>631</sup> René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf.1

<sup>632</sup> Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefî İnceleme*, sf.65-66

<sup>633</sup> René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf.1

<sup>634</sup> René Guénon, *Man and His Becoming According To The Vedanta*, Richard C. Nicholson (trans.) 3.rd Edition, Hillsdale Newyork: Sophia Perennis,2001, sf.21-23

<sup>635</sup> René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf.1-5

evrensel zuhur insanın hem dikey hem de yatay boyutunu içerir ve kendinde birdir, bölünemezdir. Sayısız zuhuru ifade eden durumlar ise onun kiplikleri (*modalities*) olarak değerlendirilebilir. Dünya yaşamında görülen fenomenal Benlik bu modalitelerin bir bölümü ile sınırlıdır. Salt bu açıdan bakıldığında bütünü görülmeyen insanın anlaşılmasını doğaldır. Gelenekselci görüş bize sadece Varlığın zuhur ettiği fenomenal biçimlerden ibaret olmadığını bir kendinde Varlık olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda bireysel varoluş kipliklerinde fenomenal alanda zuhur etmeyen zâtiyetiyle bir insandan da söz eder. Oysa Cassirer'in bize sunduğu insan da Varlık da formların bir toplamıdır. Öyle ise Geleneksel perspektiften Varlıkta ve Ben'de çok önemli, aslî bir unsur eksik bırakılmaktadır. Burada yapılan eleştiriden ve tamamlanmaya çalışılan eksiklikten Gelenekselci görüşün insan profilinin izlerini takip etmek mümkündür. Gelenekselci görüşte Varlığın birliği zuhurun çokluğunu dışlamadığı gibi varoluşun (*existence*) birliği de kipliklerin çokluğunu dışlamaz.<sup>636</sup> Guénon'a göre, insani var oluş da dâhil olmak üzere, şeylere anlamını veren, Varlığın bilgisi olan metafizik bilgi değişmeyen küllî ilkelerin bilgisidir.<sup>637</sup> Modernitede ise bireycilik (*individualité*) sonrası bireyin zâtı/kendi/nefsi (*persona*) yani onun aşkın olanla irtibatı olan dikey boyutu yitirilmiştir.<sup>638</sup> İntellekt denilen insanın zatına ait ve Tanrısal olanla irtibatlı melekenin de gerçek anlamını yitirmesi, işlevsiz hale gelmesi onun insanın dikey boyutu ile ilgili olmasındandır. Bu perspektifte Tanrısal olan sadece Tanrısal olanla bilinebilir. Kadim Gelenekler insanda böyle bir Tanrısal aklın varlığından söz etmektedirler. Bu yitirildiği için modern özne elinde kalan ve yatay boyutta dünya hayatını çekip çevirmeye yarayan rasyonalite ile büyük Varlık sorularının peşinden gidemez, çokluğu birleyemez, görelî olanı mutlaka bağlayamaz, Ben'in ve Varlığın anlamına erişemez hâle gelmiştir. Sonuç olarak, Gelenekselci perspektiften birey bütünsel değil fragmenter bir birim teşkil ettiğinden 'Ben'in anlamı' sorusu birey-üstünden gelen bir yardım kabul edilmeksizin cevaplanma imkânına sahip değildir.

Gelenekselciler Ben'in anlamı sorununa yaklaşırken çözümün ilk adımı olarak *intellekt* kavramını öne sürerler. Modern Ben'in anlam sorunu onun yitirilmiş melekesi olan *intellekt* ile çözülebilir. Guénon'a göre rasyonalite, duyum (*sensualite*) ile müdrike (*intellectualite*) arasında yer alır ve aracı rolü üstlenir. İnsan zihninin yetileri aşağıdan yukarıya duyular, duyulara bağlı sezgi, hayal-vehim yetisi, rasyonel akıl, intellekt ve intellekt üstü saf sezgidir. Bir tür üst akıl olan intellekt öbür dünyanın gerçekliklerini onların ruhtaki

<sup>636</sup> René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf. 4-5

<sup>637</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.78-81

<sup>638</sup> René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf. 10-14

uzantılarını idrak eden -ki ruhta bu uzantılar entelektüel sezgi olarak adlandırılabilir- bir yetidir.<sup>639</sup> Frithjof Schuon'a göre intellekt değişmez bir tezâhür çeşidi, ilkece kalıcı ve 'tabiat-üstü tabiat' olarak tanımlanabilir. İntellekt hakikatin hiçbir ifadesine ters düşmez, intellekt olarak akıl, duygu, tahayyül, hafıza ve muhakeme (rasyonel akıl) gibi melekelerin üstünde bir yetidir. Fakat aynı zamanda bunları aydınlatma yetisine de sahip bir melekedir.<sup>640</sup> İnsanda metafizik bilgiyi alan yön onun rasyonalitesi değil, entelektualitesidir. Doğu Öğretileri'nde önemli olan bu ayrımı Batılı ifadelerle karşılamak istediğimizde Guénon Benlik/bireylik (*ego*) için individuality, zat/nefs (*self*) için de personality kavramlarını kullanmamızı önermektedir. Zat/nefs insanın aşkın ve dâimi yönüdür, saf varoluşun parçalanmayan, sonsuz ve değişmeyen yönünü temsil eder. Bu yapı aynı zamanda kendinde içkin geliştirilebilir, potansiyelden aktüele çıkarılabilir sonsuz istidatlara sahiptir. İnsan için gerçekleşebilecek kendiliğinde içkin olasılıklar sonsuz olduğu gibi bunların gerçekleşme mertebeleri de sonsuzdur.<sup>641</sup> Zuhur açısından nefsin mertebeleri, Varlığın mertebeleri ile paralellik arz eder. Dünyevi hayat düzleminde bu nefsin görünümü bireysel Benliği (*individuality*) oluşturmaktadır ki modernite insanı sadece bu görünüşten ibaret saymaktadır. Nefs, insan varlığının tüm olasılıklarını içeren ilkenin adı olarak hem zuhur etmiş (*taayyün*) hem de zuhur etmemiş (*la taayyün*) unurları içine alır ki bu durum da Varlığın görünen (*fenomenal/taayyün*) ve görünmeyen (*numenal/la taayyün*) yüzüne koşturur. Bunun anlamı bireyin uzayda yer kaplayan mâhiyetinin onun hakiki varlığının sadece bir cüz'ünden ibaret oluşudur.<sup>642</sup> Frithjof Schuon'a göre insanın temel kabiliyetleri akıl (*intellect*), irade ve duygudur. O bazen de bu üç temel yetiyi bilgi, korku ve sevgi, ya da öz, katılık, yumuşaklık olarak sıralamaktadır. Schuon'a göre insan intellekt sayesinde Hakikat'in ve İyi'nin varlığını *apriori* olarak bilir ve bu Hakikat'e ve İyi'ye irade/amel ve sevgi/erdemle *aposteriori* olarak yönelir. Ancak Hakikat ve İyi'nin varlığına ilişkin apriori bilgi bir mâhiyet bilgisi değildir, bunların mâhiyeti vahyin ve Geleneğin bilgisi sayesinde gün yüzüne çıkmaktadır. İnsan asli üç melekesi olan akıl (*intellect*), irade ve duygu dışında dört de yardımcı melekeye sahiptir. Sırasıyla nesnel ve ayrıştırıcı olan muhakeme (*raison*), öznel ve birleştirici olan arzu, etkin ve yaratıcı olan tahayyül, edilgen ve korumacı olan hafıza. Muhakeme (*raison*) intellekt (*intellect*) değildir, onun bir aracıdır; muhakeme ile akıl ya da rasyonalite ile intellekt arası bu ilişki Guénon'da izah ettiğimiz zat/nefs (*soi*) ile bireysel Benlik (*moi*) ilişkisine paraleldir. Rasyonalite somut

<sup>639</sup> Martin Lings, "René Guénon", Sophia, V.1, (Yaz 1995), sf.21-37 (1994 Sonbaharında Londra'da Prince Wales Institute'da verilen konferansın metnidir.)

<sup>640</sup> Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, Nebi Mehdiyev (çev.), 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, sf. 31

<sup>641</sup> René Guénon, *The Multiple States of Being*, sf.7-12

<sup>642</sup> René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf.2-3

olgulara bağlıdır ve intellekt onun köküdür. Onu kökünden mahrum bırakmak, en mükemmel olması gerekeni bozuk bırakmak (*corruptio optimi pessima*) anlamına gelir. Schuon'a göre intellekt yaratılmamış ve yaratılamaz (*increated et increabile*) bir şeydir. O insanın Tanrı'nın suretinde olmasını sağlayan şeydir, O'ndandır, dolayısıyla insanda bulunsa da yaratılmamış olandır. Bu Tanrısal olanın ancak Tanrısal olanla bilinebileceği ilkesinin gereğidir. Rasyonel akıl/muhakeme ancak onun sayesinde nesnel ve bütüncüdür, insan iradesi yalnızca intellekt sayesinde özgürdür, duygu yalnızca bu sayede şefkat ve cömertliğe hâizdir.<sup>643</sup> Modern öznenin anlam sorununu çözmek için onun Tanrısal olan bu yönünü geri kazanmanın bir yolunu bulması gerekmektedir. Bu da Geleneğin inisiyatik süreçlerle yaptığı bir asla döndürme işlemidir. Anlam, Gelenekselci perspektiften aşkın özlere ait olduğundan, ona ancak *intellekt* sayesinde erişilebilir. Rasyonalite *intellektten* aldığı anlamı dünyevi hayat düzlemine indirmek ve onda uygulamaya koymak için bir araçtır. Bu sayede insan dünyasına bakan yönüyle yeryüzünde bilginin, sevginin ve güzelliğin görünüşleri, diğer deyişle anlam ve değer ortaya çıkabilir.

Gelenekselcilere göre modern dönemde insanın anlam problemi çözülmemiştir, zira modernite vahye ve ilhama bir reddiyedir. Guénon düşüncesinde yalnızca Gelenek insanın anlam problemini çözebilir, çünkü yalnızca Gelenek nihai anlamı ihtiva eden metafizik ilkeye ve bu ilkenin nasıl entelektüel bir bilgiye dönüşebileceğine dair inisiyatik süreçlere sahiptir. Guénon anlamın, metafizik bilginin insana intikâli ile ortaya çıktığı kanaatindedir. Bu anlayışta anlam, aşkın bir ilkeyi kabulde ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkide ortaya çıkar.<sup>644</sup> Bu anlamın alıcısı, kabul edicisi ve taşıyıcısı da intellekttir. Gelenek'te insan, Varlığın kalbidir ve evrenle Tanrı arasında 'ara' (*berzah*) varlık durumundadır.<sup>645</sup> Bu sebeple insan varlığa ilişkin metafizik bilgiye ve onu görünüşler dünyasında temsil eden sembollere sahip olabilir. Gelenekselcilere göre insan bu bilgiyi rasyonel aklın üzerinde bulunan intellekt ve saf sezgi yoluyla alır. Rasyonalite ancak entelektualitenin alıp kabul ettiği metafizik bilginin insani alana aktarılması ve uygulanması söz konusu olduğunda devreye girmektedir. Mitler için de bu imkândan söz edilebilir, sembol ve mit inisiyatik süreçte henüz özün bilgisine ulaşmamış insanın bundan büsbütün de bigâne kalmamasını, özsel olan anlama arketipler ve alegoriler vasıtasıyla ulaşmasına imkân sunabilir, nitekim kadim Gelenekler mitleri ifrâni olanın kitlelere yayılması ve henüz irfâna erişememiş olanların anlamdan yoksun kalmaması için bir aracı olarak kullanmaktadırlar, zira mit aslında anlamın intellekt düzeyinde olmasa da

<sup>643</sup> Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.28-29

<sup>644</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.142

<sup>645</sup> Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, Harun Şencan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Akabe Yayınları, 1986, sf.58

muhayyile düzeyinde erişilebilir yönünü temsil etmektedir. Bunun anlamı Geleneksel hakikat anlayışında anlamın sadece intellekt veya rasyonalite düzeyinde akıl için değil, muhayyile, duygu vb. tüm melekeler için temas edilebilir olduğudur. Mitik semboller, ritüel ve ayinler muhayyileyi, duyguyu, bedeni harekete geçirir. Her birine anlamdan pay verdiği gibi her birini kendi tekâmül sürecinde ilerletir. Ancak bunun için intellektin o medeniyette tanınır bilinir ve seçkinler düzeyinde de olsa metafizik bilgiye ulaşmada kullanılır durumda olması gerekmektedir. Bu imkân herkes için mutlak referans noktasıyla irtibat anlamına gelir, Geleneksel bir medeniyette peygamberlerin, velilerin, azizlerin, hakimlerin yaptığı iş, mutlak anlam düzeyi ile içinde bulunulan zaman ve mekânda zuhur eden görelî anlam düzeyleri arasında ilişki kurmak, insanların çoğunluğunu seviyelerine göre anlamla irtibatta tutmaktır.<sup>646</sup> Bu mertebeleri inisiyatik süreçle kat ettiren veya her mertebede bulunan insana anlamdan pay veren Gelenek, insana hem ilk düşüşle kaybedilen asli mükemmelliğe dönüş imkânı, hem de hakikat ve anlamı içinde bulunduran irfânı (*gnosis*) temin etmektedir.<sup>647</sup> Geleneğe intisapla ve bu sayede kaynakla bağlantı doğru kurulduktan sonra, mertebelerin her birinde anlamdan bir iz düşümü bulunmak mümkündür. Bu da irfâna (*gnosis*) erişsin ya da erişmesin Geleneksel bir medeniyette herkese anlamdan az ya da çok bir pay düşmekte olduğunun göstergesidir. Bu durum vahiyle irtibatını yitirmiş modern dünyanın hangi mertebede olursa olsun anlamdan yoksun kalışının da sebebidir.

İntellektin rasyonaliteye indirgenmesi diğer deyişle kurnazlık ve zekilikle sınırlandırılması kutsal bilgiyi ulaşılmaz ve bir bakıma anlamsız kılmakla kalmamış, Hıristiyanlıkta en azından kutsal bir düzen ve manevî olgunlaşmanın ve kurtuluşun merkezî aracı olan hikmet ya da hikmet bilgisinin yansımını temsil etmiş olan doğal din bilimini de tahrip etmiştir.<sup>648</sup>

Birey-üstü olan nihaî anlama erişimde rol alan Geleneksel inisiyatik süreçler bireyden insana doğrudur ve kendi kendine yaşam koşulları içerisinde oluşmaz.<sup>649</sup> Bu demektir ki bireyin ontolojik olarak tamamlanması anlamına gelen ‘insan olması’ için Geleneğin yardımına ihtiyacı olduğu gibi, ‘İnsan nedir?’ sorusuna cevap vermek için de Geleneğin yardımı gerekmektedir. Gelenekselci görüş bize nihai ve mutlak olarak Ben’in olması ve bilinmesi için – burada ‘olmak ve bilmek’ iç içe geçmiş inisiyatik süreçleri belirtir-<sup>650</sup> vahye

<sup>646</sup> René Guénon, *The Multiple States of Being*, Henry D. Fohr (trans.), 2nd Impression, Hillsdale, New York: Sophia Perennis, 2004, sf. 35-40

<sup>647</sup> René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf. 30-43

<sup>648</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Yusuf Yazar (çev.), 1. Basım, İstanbul: İz Yayınları, 1999, sf.15

<sup>649</sup> René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Mahmut Kanık (çev.), 4. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2014, Sf.96-97

<sup>650</sup> Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, Veysel Sezigen (çev.), 1. Basım, İstanbul: İz Yayınları, 2006, sf.119, 144-145

ve onun yeryüzündeki izdüşümü olan Geleneksel Medeniyetler'in insan kavrayışına ihtiyacımız olduğunu ifade etmektedir. Burada modern özne ve Geleneksel insan ayırımının keskinliğine çeşitli itirazlar geliştirmek mümkündür. Örneğin Geleneksel insanın anlam problemi yaşamadığı söylenebilir mi? Gelenekselcilerin çizdiği insan profili bugün içinde yaşadığımız modern paradigma içinden baktığımızda anlaşılması güç, hatta yadırgatıcı unsurlar barındırır. Kuşkusuz anlam problemi her çağda her insanın bilme-olma süreçlerinde içinden geçtiği bir problem alanını ifade etmektedir. Ancak bize her ne kadar uzak ve anlaşılmasız görünse de Geleneksel insan modern öznenen farklı olarak anlam problemini aşabilmek için gerekli araçlara sahip görünmektedir. Modern özne ise çoğunlukla bu problemi aşamamakta, tutunacak herhangi bir dal bulamamakta ve onda boğulmaktadır. Sadece bu fark bile paradigmlar arasındaki olası iletişim sorununu bir yana bırakıp anlam sorununu birinde çözemiyorsak diğerinde çözmeyi denemeye değer kılmaktadır.

Gelenekselci görüşün Benlik anlayışı ile Cassirer'in Benlik anlayışını mukayese ettiğimizde görmekteyiz ki bizim 'Ben'in anlamı' biçiminde kavramsallaştırdığımız sorun Cassirer'in Rönesans Felsefesi temelinde okumaya tabi tuttuğu bir öz-bilinç sorunudur. Cassirer'e göre "*Rönesans'ı besleyen tüm entelektüel akıntılar bu merkezi sorunun içine akar*" Bu sorunun bilinçli formülasyonu ise yeni bir formda Descartes ve Leibniz felsefelerinde dile getirilmiştir.<sup>651</sup> Bu formülasyon özne ile nesne arasındaki ilişkinin bir formülasyonudur. Burada Platoncu bir çizgide Ben sorununu ruh (*psuhi*) sorununa bağlanır ve metafiziksel bir psikoloji denemesi ile Ben'in anlamı ortaya çıkarılmaya çalışılır. Platoncu bu düşüncede bilincin bütünlüğü ruhun bütünlüğüdür yani '*en ti psuhis*' olarak tanımlanır. Bu ruh Orfizmin ruh ve ruha duyulan inanç kavramlarının mitik öğelerini reddeder ve kendini saf düşüncenin ve onun işlevinin bir sembolü olarak sunar. Bu ruh hem idealar alemine hem de görünüşler alemine ilişkin hibrit bir yapıdır.<sup>652</sup> Bu sayede bireysel akıl mutlak akla yani *intellectus agens*'a bağlanır. Bu durumda düşünen akıl özne Ben değildir. Bilakis bireysel Ben ile tüm diğer akıllı varlıklarda ortak olan ve onları dışarıdan yöneten kişi üstü bir tözdür. Cassirer'e göre bu fikir, köklerini '*Orta Çağ Arap Felsefesi'nde ve onun Batı'ya girdiği İbn'i Rüşdçi köklerinden*' neşet eder.<sup>653</sup> Cassirer bu fikre iki saikle karşı çıkar, bunlardan ilki bu fikrin bireysel Ben üstü açıklama çabasının insanın öznelliğini ve bireyselliğini yok etmekte oluşudur. Bunu Petrarca'ya atıfla "*Bireyselliğin tükenmez zenginliğini ve değerini yeniden keşfetmiş olan sanatçı ve üstadın şimdi bireyselliğini sadece gelişigüzel, tamamen 'keyfi' bir*

<sup>651</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, Emre Can Ercan (çev.), 1. Basım, Bursa: Verka Yayınları, 2018, sf.167

<sup>652</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, sf.169-170

<sup>653</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, sf.172

şey olarak gören bir felsefeye karşı savunmaya geçmesi” olarak ifade eder.<sup>654</sup> Cassirer’e göre *intellectus* teorisi düşünceyi açıkladığını ifade ederken onu kişi üstüne bağlayarak yok etmektedir. İkinci sakınca ise bu fikrin insanın ve Tanrı’nın bağımsız varoluşlarını tehlikeye sokuyor olmasıdır. Hristiyanlıktaki ‘bireysel ruh’ ve ‘özel sorumluluk’ ilkesi bu üst akla karşı çıkar. Cassirer Hristiyan filozofların İbn’i Rüşd’le kavgasını da bu soruna bağlamaktadır. Cassirer bireysel Benliğin merkezi konumundan vazgeçmek istemez. Ben Cassirer için *sui generis*<sup>655</sup> bir değerdir ve inşa edilmiş her tür bilgi şemasından önce gelmektedir. Öyle ise mutlaka ilişkin sorun nasıl çözülecektir? Cassirer Kantçı bir yönelimle bunun bir *intellectus* aramakla değil ‘inancın evrensel ve mutlak içeriğinin benimsenmesi’yle ve ‘Ben’in dini hayatın merkezine yerleştirilmesi’yle çözülebileceği kanaatindedir.<sup>656</sup> Kuşkusuz burada boşluğun entelektüel olarak mı inançla mı doldurulabileceği konusu daha uzunca tartışılabilir, biz burada sadece Cassirer’in bu tartışmada nerede konumlandığını belirtmekle yetinmiş olalım. Cassirer’in inançla doldurmaya çalıştığı boşlukta kuşkusuz mitik-dini düşünüşün önemli bir işlevi bulunmaktadır. Burada dikkati çeken Ben’in hangi formda olursa olsun merkezi konumdan geri çekilmemesidir.

Gelenekselci görüşte sembol ve mitin yerine baktığımızda görmekteyiz ki mit Schuon’un yardımcı melekeler saydığı muhakeme, hafıza, muhayyile ve arzu gücü ile doğrudan ilişkilidir. Bu sayede mit, metafizik bilginin, İlahi sevginin ve Sonsuz güzelliğin insana ve insandan yeryüzüne yayılmasını temin eden bir aracı rolü üstlenmektedir. Mit temelde muhayyile ile ilgilidir. Heidegger’in *Düşünmek Ne Demektir*’de değindiği *Mnemosyne* miti ise dikkatimizi mit hafıza ilişkisine çeker. Şu durumda denebilir ki mit, yetilerin toplayıcısı, muhafızı olan hafıza ve arketiplerle özün somut olarak sergileyicisi olan muhayyilenin bir bileşimidir. Mitin arzu gücü ile ilgisi ise onun insanı iyiye, güzele ve doğruya motive etmesinde açıkça görülmektedir. Böylece mit dili, ahlakî öğüt ve vaaz dilinin başaramadığını başarmaktadır. Guénon mitoloji üzerindeki yozlaşmış ‘efsane/gerçek olmayan’ anlamındaki ‘küçümseyici’ bakışı modern dönemin hatalı bir algısı olarak yorumlar.<sup>657</sup> Kadîm zamanlara bakıldığında mitlerin ne yozlaştıklarından söz edilebilir ne de sembolle mit arasında bir ayırım yapılabilir. Belki en çok sembolün daha ziyade figüratif ancak mitin sözlü bir gönderim biçimi olduğu söylenebilir ama bu ayırım bile yer yer belirsizleşmektedir. Son tahlilde ontolojik ya da epistemolojik alanda sembollerin tümü bir analogiye

<sup>654</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, sf.174

<sup>655</sup> Kendine özgü, Skolastik felsefede bir üst sınıfa dahil edilemeyen olgular için kullanılan bir ifadedir.

<sup>656</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, sf.173

<sup>657</sup> René Guénon, *İnisiasyona Toplu Bakış I-II*, sf.179, *Perspectives on Initiation*, sf.115

dayanmaktadır, insan yaşamı da kelimeler gibi bu açıdan bakıldığında birer semboldür.<sup>658</sup> Guenon'a göre Hakikat mertebelerden geçerek zuhur eder, böylece bir hakikat başka bir mertebede bir hakikatle temsil edildiğinde sonraki öncekinin bir sembolü olur. Mitler de bu anlamda hakikatin bir sembolüdürler.<sup>659</sup> Bu durum özün her varlık mertebesinden geçerken ve bir diğerinde temsil edilirken büründüğü biçimin de betimlenmesidir. Guénon sembolizmin hakikatin bütün düzenleri arasındaki uyum ve onları birbirine bağlayan unsur olarak görür. Bu anlamda sembolizm tabiattan tabiat üstü düzene uzanmaktadır. Gerçekte tüm tabiat biz onları metafizik hakikatlerin bilgisine yükseltecek yolu eş deyişle onları okumayı biliyorsak birer semboldür. Bu meyanda sembolizmin temel işlevi de insanı tabiatüstüne ve metafizik hakikatlerin bilgisine ulaştırmaktır. Bu nedenle sembol ve mit Geleneksel bilginin ayrılmaz bir unsurudur.<sup>660</sup> Bu nedenle Gelenek, anlatı olarak mitleri, model olarak onlardaki arketipleri, ibadet ritüellerinde ve mabedlerde yer alan sembolleri kullanır. Mitlerin eğitsel işlevi sosyal hayatta zanaatlara dek uzanmaktadır. Geleneksel bir medeniyette mitler her bir zanaati şekillendiren onlara birer başlangıç ve birer arketip/pîr tayin eden ve kurallarını/törelerini belirleyen bir yapıdadır. Bu sayede Gelenek gündelik profan hayata da sembolleri pay eder ve onları insanın Kadîm Hâl'e (*Primordial State*) ulaşıncaya dek bilme-olma sürecinin bir eğitsel aracı kılar.<sup>661</sup> Şu durumda sembol ve mit Geleneksel Medeniyetler'in aşkın olanı yeryüzüne yayma ve insanı yeniden aşkın olana taşıma sürecinde kullanılan birer aracı unsur rolündedir.<sup>662</sup> Semboller kendilerine her gidildiğinde bir hakikati ifşâ ederler, mitler kendilerine her kulak verildiğinde varoluşa özün arketiplerini yeniden sokarlar, sembol ve mit insana Düşüş Öncesi'ni hatırlatır (*anamnesis*) ve onu Düşüş Öncesi hâle doğru tedrici olarak taşır. Sembol ve mit sonsuzun sonluda tezahürünün birer aracı olarak 'bilme-olma' terkibinden oluşan bu eğitim sürecine katılır. İnsan bu eğitim sürecinde sembolleri 'okuma/keşif' ile sadece bilmekle kalmaz, var oluşu da ilgili sembolün keşfine bağlı olarak dönüşür, bilme-olma süreci dediğimiz insanın yeryüzündeki var oluş süreci böyle sembolizmle etkileşim halinde devam etmektedir.

---

<sup>658</sup> René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakış I-II*, sf.180, *Perspectives on Initiation*, sf.116

<sup>659</sup> René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakış I-II*, sf.178-181, *Perspectives on Initiation*, sf.117-120

<sup>660</sup> René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakış I-II*, sf.196-198, *Perspectives on Initiation*, sf. 126-128

<sup>661</sup> Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, sf. 149

<sup>662</sup> René Guénon, *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm*, İsmail Taşpınar (çev.), 3. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, sf.43-49

## SONUÇ

Anlam arayışı insanın ayrılmaz bir parçasıdır. Anlam talebi, ister insanın özüne konulmuş Tanrısal bir işaret, ister insan psikolojisinin kendinden menkûl ayrılmaz bir parçası olsun, zaman ve mekân değişse de insanda evrensel bir sabite olarak durmaktadır. Biz insanın anlam arayışını bir arıza olarak değil, onun Varlık'ta aziz bir yeri olduğuna ilişkin yorumlamaktan yanayız. İnsanın anlam arayışı, bir cevap bulma ile neticelenmese dahî, vazgeçilmediği sürece insana ve yaşadığı hayata değer katan bir çabayı ifade etmektedir. İnsanın mekanik bir dünya anlayışına mahkûm edildiği modern dönemde ve ardından her tür üst anlatıya karşı çıkılan postmodern dönemde, insanın bir anlam sorunu ile malûl olduğu bir vakîadır. İnsanın hayatın içindeki ihtiyaçları bir analogi ile küçük açlıklar olarak adlandırılrsa, anlam arayışı insanın büyük açlığı olacaktır. Modern hayat çerçevesi insanın küçük açlıkların bitmek bilmez silsilesinde boğmakta onu asli ve büyük açlığı aramaktan ısrarla alıkoymaktadır. Çalışmamızda Victor Frankl'e atıfla göstermeye çalıştığımız biçimde anlam ihtiyacı, insanı yeme-içmeden, güvenlikten daha fazla ayakta tutan, yaşamaya devam etmesini sağlayan en temel ihtiyaçtır. Anlam talebini yeme içme talebinden de öne geçiren sınır durumlar ölüm kamplarında, ya da ölüm yatağında gözlenebilmektedir. Frankl'e göre bu tür koşullarda anlam açlığı, karşı konulmaz bir şekilde su yüzüne çıkmaktadır. Anlam ihtiyacını insan ihtiyaçları arasında son sıralara yerleştirdiğinizde ise yaşadığımız kapitalist dünya sisteminde pazarlanabilir ihtiyaçların sonsuz sayıda çoğaltılması nedeniyle maddi ihtiyaçlar bir türlü tatmin edilememekte, anlam arayışına da hiç sıra gelmemektedir. Bilakis mevcut sistem, anlam arayışını bile bir reklam sloganı içinde eritip kullanmak suretiyle maddeden başını kaldırmaya davranan insanı, anlamın o maddede içkin olduğu manipülasyonuyla yeniden maddeye döndürmekte, anlamı bir ürün olarak ya da bir imaj olarak satın almasını salık vermektedir. Öte yandan sadece savaş, ölüm kampları, kıtlık, kuraklık veya mülteci olma durumları gibi bugün gözümüzü kapasak bile görmekten kaçınamayacağımız sınır durumlar değil, 'gelişmiş ülkeler'de gördüğümüz aşırı bolluk da bir anlam krizine yol açmaktadır. Diğer ihtiyaçların hem doyurulması hem de engellenmesi insanda anlam arayışını kamçılacağı için, bundan rahatlıkla anlam arayışının diğer ihtiyaçlardan bağımsız olduğu sonucunu çıkarabiliriz.<sup>663</sup> Modern özne kendini çalışma ile gerçekleştirmeye, bunun yanında eğlenceden oluşan pasif bir yaşamla da yaşamından haz almaya çalışmaktadır. Ancak onun çalışmanın ve eğlencenin dışında anlam ve değerlere ilişkin bir sorunu da bulunmaktadır. Toplum ondan ahlâki erdemleri beklemekte ancak o bunların dayanacağı değerleri bir yerde

---

<sup>663</sup> Victor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, sf.27-28

temellendirememektedir. Ahlaki eylem değerlere bağlıdır, değerler ise anlamla ortaya çıkar. Anlam arayışı kendisine kulak verildiği takdirde insanın yaşam öyküsünü kuran, ona ruh üfleyen bir mâhiyet arz eder. Felsefe de insanlık tarihi içinde bu anlam arayışının neticelerinden biridir.

Bu çalışmada göstermek istediğimiz şey hayat serüvenimizi bilgimizin üstünde bir bilgeliğin aksedişi olarak kabul etmenin, anlam arayışına yer açmakla bir ilgisi olduğudur. Bunun için insanın kendi yaşamının anlamına ulaşabilmek için onda boğulmaması, dünyanın ve kendi var oluşunun sembolik değerini fark etmesi gerekmektedir. Burada sembol kavramının önemi karşımıza çıkmaktadır. Sembol, hermeneutik bir tavırla baktığımızda anlamın sürekli ve bereketli bir tarzda yenilendiği bir kaynak durumundadır. İnsanın yaşamın sembolik anlamını, olup biten her şeyin gönderimini fark edebilmek için, kendi varlığını rasyonalite ile sembolik imgelemi, zihni ile bedenini, Ben ile Varlığı, özne ile nesneyi bir yarılmaya uğratmadan bilmenin, anlamının, hissetmenin bir yolunu bulmak zorundadır. Bu ise salt bilimin, teorik düşüncenin parçalayıp bölerek şeyleri kavrayan formu içinde kalarak mümkün olamamakta, diğer formlara ilişkin bir duyuşun geliştirilmesi zorunlu olmaktadır. İnsanın kültür mirası içinde düşünce ile duyuşun birleştirilme ve bu sayede varlığı yeniden bir bütün olarak kavramasına imkân verecek bir yol mevcuttur. Bu yol semboller, mitler, kıssalar, meseller, masallar, menkıbeler biçiminde karşımıza çıkar. İnsan kendini derleyip toplayabilmek, varlığı ve kendini anlayabilmek, anlamlandırabilmek için sembolizmin kadîm dilini yeniden öğrenmelidir. Sembol ve mit insana içinde sıkışıp kaldığı görünür alem ile rasyonalite ile erişemediği ancak bir türlü anlamak istemekten de vazgeçemediği aşkın hakikateler alemleri arasında bir köprü sunabilir. Üstelik bu insanın yeni bir keşfi de değildir, kadîm zamanlardan beri semboller ve mitler insanın anlam problemini çözmüş, onun yeryüzündeki yaşantısını kolaylaştırmış, ölüme ilişkin kaygısını dindirmiş, tanrılar ve kahramanlar üzerinden değerlerini temellendirmiş, acıya ve gelip geçiciliğe dayanmasına yardım etmişlerdir. İhtiyaç duyulan şey, bu mirasa ilişkin bir keşf-i kadîmdir.

Anlam sorununun şeylerin aslı/özü ve dünya resminin bütününe ilişkin bir sorun olduğunu belirttik. Bir bütünden, bir kozmik akıldan söz edebildiğimizde ise anlam bütünde olduğu gibi parçalarda da görülebilmektedir. Öyle ise bize anlama erişimde gerekli olan bütüne ilişkin bir anlatıdır. Dünyanın başlangıcı ve sonu, insanın başlangıcı ve sonu, Geleneksel ifadesi ile mebd ve meâd sorunu anlam problemini çözmemiz için bilmemiz gereken verilerdir. Bunları ise bize sadece mitik-dini form taşımaktadır. Bu nedenle hayatın mitik-dini düşünüşle şekillendiği dönemlerde insanlar, umumi olarak böyle bir anlam krizine

düşmemişlerdir. Oysa modern özne kuruluşundan itibaren ilkin kendini Varlık'tan ayırmak, sonra Varlıkla var olanı ayırmak, ardından ölçme ve değerlendirme için var olanları birbirinden ayırmak ve nihayet kendi ile ötekini ayırmak suretiyle bir bütün olan Varlık resmini paramparça etmiş bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken mitik formun da diğer formların da kendisine dayandığı, bütünlüğü koruyacak bir mutlak referans noktası bulabilmektir. Yoksa tasarımlarımız ne denli zengin olursa olsun, kendi kendimizle konuştuğumuz, hatta kendimizi aldatmak için anlamlar uydurduğumuz zehâbına kapılmaktan korunamayız. Dolayısıyla insanın anlam arayışında açtıkları dünyalarla formlar çokluğunun her biri önemli olsa da hepsinden önemlisi çokluğu birleyecek ve onun sonsuz çatışmasını dinamik bir tablo haline getirecek, görelî olanı sabit olanla bağlayarak sürekli tazelandirecek bir mutlak referans noktasının temin edilmesidir.

Bu mutlak anlamın kabulünden sonra *Sembolik Formlar* çokluğu insan hayatını zenginleştiren bir mâhiyet arz edebilir. Bu çalışmada bu formlar içinde mitik formun modern öznenin anlam sorununa bir yanıt bulmak noktasında ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Bunun nedeni mitin insanı tinsel, psişik ve bedensel yönüyle, rasyonel ve irrasyonel taraflarıyla, Varlıkla insan arasında bir yarılmaya yol açmadan bütünsel bir tutumla ele alan mâhiyetidir. Bir sembolizm çeşidi olarak mitik anlatı, insana öncesiz sonrası öykülerde, hayat içinde sıkça tekrarlanan ana temaları, insanın olabileceği iyi ve kötü figürleri, anlamın kendilerinden neşet ettiği arketipleri sunarak, bilincine ve bilinç dışına aynı anda hitap ederek anlamın ve onun kaynağı olan metafizik özün insan dünyasına giriş kapısı görevi üstlenmektedir. Sembol ve mit insanın anlamlandırma süreçlerinde önemli bir imkân ve işleve sahiptir. Sembolün açtığı bu imkân insanı *sembol üreten varlık* olarak tanımlayan Cassirer felsefesinin perspektifinden açık seçik görülmektedir. Kantçı felsefenin 'numen' sınırında 'inanca yer açarak' açmaya çalıştığı imkân, Cassirer'in ellerinde 'kritiği genişletmek' suretiyle mitik forma açılan bir kapı olarak belirmekte, bu sayede bütünsel bir dünya resmine ve bunun sonucu olarak da anlama erişim imkânı yakalanmaktadır. *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin özellikle mitik form ayağı üzerinde durduğumuzda, sembolik imgelemin mucizevi bir faaliyeti olan mit ve rit birliği dâhilinde insana, bütün olabildiği ve bütünü görebildiği bir kapı açılmaktadır. Cassirer perspektifinden mitik, dini, edebî, sanatsal ya da spekülâtif felsefi formların tümü *Sembolik Formlar*'dır ve insan zihninin sembolleştirme fonksiyonu sayesinde bir dünya resmi kurma gücüne sahiptirler. Bunların birini diğerine tercih etmeden insanın farklı yönlerine hitap eden anlamlandırma biçimleri olarak önemsenmesi gerekmektedir. Bu nedenle Cassirer *Sembolik Formlar* içinde modern öznenin

en çok ihmâl ettiği, hakkıyla değerlendiremediği bir form olarak, mitik formu öne çıkarmaktadır.

Cassirer felsefesinde, felsefenin kadîm sorusuna, insanın mâhiyeti sorusuna cevap teşkil edebilecek bir imkân gördük, zira Cassirer Varlığı bütünsel kavraması, insanı ise bütün olarak kuşatması bakımından mitik forma önem vermektedir. Anlam sorusu salt rasyonalitenin cevaplayabileceği bir soru olmadığından, insanın Varlığı kavrayabilmesi, anlama ulaşabilmesi ve bu anlamla yeniden hayatına dönüp onu anlamlandırabilmesi için, bütün yetilerini ve özellikle de mitik formun kendisinde temellendiği sembolik imgelemi kullanması gerekmektedir. Yarılmaya uğrayan insan, bir yönünü karanlıkta bırakır ve bu da onun kendine ilişkin bütün resmi görmesine engel teşkil eder. Mitik form, Varlık'taki yarılmayı aşmak, insan ruhunda dengeyi kurmak, aslî düşünmeye ulaşmak ve anlama erişmek için bir imkân sunmaktadır. Mitik semboller, vahyin diline yakınlıkları/yatkınlıkları sebebiyle de aşkın ve sonsuz olan hakikatin, sınırlanmış insan dünyasına inişinde elverişli bir araçtır. Bu nedenle mitik sembollerin hem ontolojik hem de epistemolojik bir işlevi bulunmakta, mitler insanın değer dünyasını da inşa etmeleri nedeniyle ahlakî alanda da etkin olmaktadır. Mitik form sembolik imgelemden güç alması sebebiyle insanlığın çocuklardan yaşlılara, her tür insan tabakasına ulaşma, ona konuşma ve onu dönüştürme gücüne de sahiptir. Bütünü insanda ve toplumda dahası Ben'de ve Varlık'ta görebilmek için hem rasyonalitenin nesneleşiren ve nesnesini kavrayan bilgisine hem de sembol ve mitin bilgi bilen ve bilinen arasındaki farkı ortadan kaldıran hemhal oluşun bilgisine ihtiyacı vardır. Ancak Cassirer penceresinden bakıldığında mitik anlatının gücünden istifade edilse dahî anlamın çıkarsandığı dünya resmi yine de fenomenal alanda kalacaktır. Bu da anlamın görelî olacağı, mutlak anlama erişilemeyeceğinin bir ifadesidir. Mitik formun arketipleri insanlığın kadîm dilidir ve kadîm anlam ve değer bu arketiplerin içinde gizlidir. Mit sadece zihinsel olarak değil, tarihsel olarak da tüm anlatıların kaynağı ve atası durumundadır. Diğer anlatı türleri ancak mitik anlatı temelinde yükselirse ve mitle beslenirse güçlü olabilir. Kültür köklerimizde yer tutmuş kadîm mitlerle yeniden buluşmak aynı zamanda Gelenekle de yeniden temas anlamına gelmektedir. Modern özne aslında kendisinde de üstü örtülü biçimde mevcut olan bu kadîm dille yeniden irtibat kurma imkânını aradığında Cassirer düşüncesinde mitik düşünüş formunu zihninde ve kültürde nereye yerleştirmesi gerektiğine dair bir şema bulacaktır. Gelenekle mit dolayımında gerçekleşmesi umulan bu karşılaşmanın sahiden anlam arayışına etkili ve kalıcı bir tesir sahibi olması isteniyorsa bu yeniden tanışmanın Gelenek'in mutlak referans noktalarına ilişkin de bir temas ve düşünmeye yol açması gerekmektedir. Aksi takdirde mitlerin keşfi ya da yeni

mitlerin icadı olgusu, pek çok yozlaşmanın etkili olduğu çağımızda, günübürlük haz arayışı tarafından yutulma riski taşımaktadır.

Modern öznenin dâimi, zorunlu, istisna kabul etmeyen, tatile çıkmayan anlam arayışında yalnız olduğu bir vakıâdır ve o hem zihnindeki hem de Varlık'taki yarılmayı aşmak yani yaşamının anlamını bulmak için kendi zihninde rasyonel akıldan başka melekeleri, kültürde ise çağının bilgisinden başka Geleneksel birikimleri de yardıma çağırması gerekmektedir. Geleneği yardıma çağırma noktası bizi Cassirer'in fenomenal alanda yaptığı felsefenin sınırına ve Gelenekselci Ekol'ün modern öznenin anlam sorununu çözmek için Gelenekten yardım alması gerektiği savına ve nihâyet öze ilişkin bir bilgi imkânından söz eden başka bir paradigmaya taşımaktadır. Cassirer felsefesinin güç yetiremediği yerde, mutlak bir anlama erişimde, Gelenekselci Ekol'ün yaptığı modernite eleştirisinin ve Gelenekselci mitik sembolizm anlayışının elverişli bir imkân sunduğunu gördük. Bu paradigmadan baktığımızda Gelenek, metafizik özün mitlerle her algı seviyesine yayıldığı, anlamdan her seviyedeki ferde bir pay verildiği bir vasat sunmaktadır. Mitik anlatının olduğu yerde sadece bütün değil tek tek her şey anlamlıdır, zira mitik zihin için parça bütüne sadece ait olmakla kalmamaktadır. Parça bütünün prototipi ve replikasıdır. Böylece bütün Varlık, her bir var olan ve özellikle de Varlığa muhatap olan ve onun prototipi olan insan anlamıyla doldurulmaktadır. Biz burada Çağdaş insanın varoluşsal boşluk duygusuna, Ben'i anlamlandıramayışına, izole edilmiş bireyselliğine, yaşama ve özellikle ölüme ilişkin derin sorunlarına bir çözüm imkânı görmekteyiz. Ancak bu imkân, insanı salt rasyonel bir canlı olarak kabul eden klasik tanımın dışına çıkıp, onu muhayyilesi, duygusu, tinsel, psişik ve bedensel tüm varlığı ile kavrayan bir insan tanımıyla mümkün olabilir. Anlam arayışı, yaşamdan beklentimiz kadar ona neyi sunabileceğimizi de içine alan bir dizi soruyu içinde taşımaktadır. Bu soruları yanıtlamak için kendimizden Varlığa baktığımız gibi Varlık'tan kendimize doğru da nazar edebilmeyi becerebilmemiz, merkezi kendimizden Varlığa kaydırabilmemiz gerekir. Modernite öncesinde insanlığa Geleneksel yaşam biçiminin hâkim olduğu zamanlarda dinler ve mitler insana bu imkânı sağlamakta idi. Geleneksel dönemlerde insan, mitik-dini anlatı sayesinde Varlığın kendisi için ne ifade ettiğini bildiği gibi, kendisinin de Varlık ya da Tanrı için ne ifade ettiğini anlayabilmekteydi. Böylece insanla Varlık arasında karşılıklı bir etkileşim bulunmaktaydı ki bu etkileşimin özünü oluşturan şey anlamdı. Modern özne bu Geleneksel paradigmadan uzaklaşmıştır. Gelenekselci Ekol'ün iddia ettiği gibi Geleneğe yeniden dönmek yahut Geleneksel olanın Çağdaş olanla bir meczi, yeniden okunması,

anlaşılması imkânı var mıdır? Bu soru bu çalışmanın sınırlarını aşan başka bir tartışmaya ve çalışmaya kapı aralayacaktır.

Kuşkusuz incelediğimiz konunun eleştirilmesi gereken yönleri bulunmaktadır. Bunlardan biri Heidegger penceresinden Cassirer'e baktığımızda belirlemektedir ve Cassirer'in mit inceleme metodu ile ilgilidir. Cassirer'in mit anlayışı halen özne merkezli epistemolojik düzeyde bir çözüm arayışını ifade etmektedir. Bilindiği gibi Heidegger özne merkezli felsefeyi eleştirmekte, Varlığın sesini duymak, eş deyişle anlama erişmek istiyorsak Varlık merkezli bir düşünce eksenini kurmak zorunda olduğumuzu ve özneyi merkeze almanın bir hata olduğunu ifade etmektedir. Cassirer'in 'Ben'i *Sembolik Formlar* ile anlamı sentezleyerek kuran özne konumundadır. Bu da özne felsefesi ekseninde hareket ettiğimiz anlamına gelmektedir ve Cassirer felsefesi Heidegger'in özne felsefesi eleştirisi ile malûldür. Ayrıca Guénon penceresinden Cassirer'e ve Heidegger'e baktığımızda, metafizik-postmetafizik tartışmasıyla karşılaşmaktayız. Bu da Cassirer ve Heidegger gibi modern öznenin anlam sorununu iyi fark etmiş ve çözüm için etkili düşünceler ortaya koymuş bu iki düşünürün halen fenomenal alanda hareket ettiği, numen alanına ilişkin bir şey söylemediği, mutlak bir referans noktasına sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Bu da Guénoncu bir bakışla anlam fenomen alanında değil aşkın özlerde olduğundan bizim anlama erişemediğimiz bir göstergesidir. Cassirer ise bu bakışı dogmatik bulacak ve yönelttiği eleştiri ve soruları töz metafiziğinin etkisinden çıkamayan bir bakış olarak değerlendirecektir. Ona göre "bu 'ebedi hakikatler' görüşü Neoplatoncu bir görüş sayılacak ve bizi Orta Çağ Arap Felsefesine ve özellikle İbn Rüşdçü doktrine bağlayacak ve metafiziksel güçlerin devreye girmesine izin vererek bireyselliğin ilkelerinin terkine yol açacaktır", zira bu metafiziksel düşünceyi birey üstü tanımlayan bir anlayıştır ve düşünme eylemi "bireyselliğin yalıtılmışlığından sıyrılarak Tek Mutlak Akıl, yani *intellectus agens* ile kaynaşmayı içerir. Bu kaynaşmanın olasılığı hem mistisizm hem de mantık için gereklidir, çünkü görünürde sadece o düşünme sürecini açıklayabilme ve geçerliliğini kanıtlayabilme gücüne sahiptir. Şu durumda düşünmenin esas öznesi birey, yani 'Benlik' değildir. Bunun yerine tüm düşünen varlıklarda ortak görünen ve bireyle ilişkisi saece dışsal olan gayri-kişisel, tözsel bir varlıktır." <sup>664</sup> Cassirer düşünmeyi temellendirirken bireyselliğin ilkelerini korumaktan yanadır. Gelenekselci görüş ise bireysel Benliğin yalıtılmışlığı içinde mutlak anlama erişilemeyeceğinden anlam sorununu çözemeyeceğimizi söylemektedir. Bu metafizik-postmetafizik tartışması bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır ve belki başlı başına bir başka çalışmanın konusu olmalıdır. Burada

---

<sup>664</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, sf. 171-173

sadece Cassirer'in de her bir form için yasalılığı ararken belirttiği gibi çokluğu birleştirecek bir yapıya ihtiyaç olduğunu ve bu ihtiyacın sadece her bir form için değil, formlar çokluğunu bir düzen ve ahenkle birleştirmek için de gerektiğini ve bunu bireysel Benlikle yaptığımızda Ben'ler adedince dünyalar oluşturacağımız ve bu görelilikten bir mutlaka atıf yapmadan çıkamayacağımız fikrini ifade etmekle yetinelim. Bizce Cassirer bu kısmı *Rölativite Teorisi*'nin etkisi altında mutlak referans sistemi aramanın anlamsız olduğu kanaatini taşıyarak eksik bırakmıştır. Ancak biz anlamlar göreliliğinin anlamsızlığa dönüşmemesi için bir mutlak anlama referans yapılması gerektiği kanaatini taşımaktayız. Bu referans ister Kant'ın "İnanca yer açmak" dediği yerde dursun ister aksiyomatik bir kabul olarak tanınsın formlar sisteminin sabit referans noktası olacak ve yenilenen ve değişen anlamların/yorumların omurgasını teşkil edecektir. Bu noktada Cassirer bize ne Heidegger gibi kendini ifşa eden, bilinmeyi dileyen bir Varlık'tan ne de Guénon gibi mutlak bir referans sisteminden söz eder. Böyle bir kabul olmadığında hem Heidegger'in eleştirdiği gibi özne birincil ve Varlık karşısında belirleyici bir konumda kalmaya devam etmekte, onu olduğu haliyle görememektedir hem de her anlama çabası bizim yapıp edegeldiklerimizle ilgili olduğundan hakikate isabet edip etmediği, hatta ona yaklaşıp yaklaşmadığı konusunda hiçbir ip ucu vermemektedir. Bu Cassirer'in sembol anlam ve mit ilişkisinde eksik ve cevaplanamaz kalan yönünü ifade eder. Bir diğer sorun Cassirer'in mit inceleme yöntemi ile ilgilidir. O mitleri teorik düşüncenin enstürmanları ile incelemekte, mit olgusunu bir karşıda duran olarak ele almakta, onu kendisinin de ifade ettiği biçimde fenomenolojik incelemeye tâbi tutmaktadır. Onun mitik düşüncesi bu yolla incelemesinin mitleri anlamak için ne denli uygun olup olmadığını tartışmamız da mümkündür. Cassirer mitler karşısında arkaik insanın takındığı tutumla durmamakta, onların bir parçası olarak, hemhal olarak onları anlamamaktadır. Aksine o her ne kadar bizim bu çalışmada yaptığımız biçimde mitik düşünmeye ilişkin fenomeni tüm yönleriyle ortaya koymaya çalışsa da son tahlilde Kantçı bir bakışla kendisine bir nesne alanı/konu (*gegenstand*) seçmekte ve onu karşısına koyarak kategorilerini belirleyerek incelemeye almaktadır. Dolayısıyla bu çalışma sadece sembol ve mit olgusuna rasyonel aklın bakışıdır. Rasyonel akıl daima özne konumunda durur ve nesnesini karşısına koymadan ve onu çerçevelemeden duramaz ve her çerçeveleme Varlığın gizlenmesine neden olacak bir ele geçirme kastı taşımaktadır. Öyle ise mitlerin yeniden dünyamıza dahil edilmesi onlarla hemhal olarak anlamının yeni yollarının da ortaya konmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Cassirer'in çabası çözümün nerede olduğuna işaret etme gücüne sahip olsa da mitin ve şiirin 'tatmak'la bilinen dünyasına dâhil olmamakta, beride durmaktadır. Bu durum kuşkusuz bizim araştırmamız için de geçerlidir. Bu sınırlar

ardından sembol ve mite ilişkin daha derin bir anlama için, sembollere ve mitlere onların dilleri ve dünyaları içine, yani yer yer mitik, mistik yer yer şiirsel, sanatsal izler taşıyan bir biçimle sembolik imgelemin dünyasına dalma çabası gerektirmektedir. Bir akademik çalışmanın amacı ise Cassirer'in yaptığı gibi buna işaret etmekten ibaret olabilir.

Bir başka problem ister Cassirer gibi özne merkezli hareket ederek yola çıkalım, ister Heidegger gibi Varlığın sesini duymaya hazır bir kıvama gelelim, ister Guénon gibi bir Geleneğe intisap edelim Gelenekle ve onun sahil bir anlam aktarıcısı olan mitik düşünüşle yeniden bağ kurmak isteyelim, bizim onu anlamak ve mitle varlığı anlamlandırmak için geçmişin mitle hayatı anlamlandıran dizgesinden çok uzakta bir yerde oluşumuzdur. Heidegger'e göre tekniğin bizi getirdiği yerde, düşünüşün en alt seviyesinde, Varlık'tan en uzak yerde bulunmaktayız.<sup>665</sup> Guénon'a göre Kozmik Çevrim'in katılma safhasındayız.<sup>666</sup> Öyleyse anlama aramızda açılmış bu uçurum nasıl kapatılabilir? Heidegger'in ifadesiyle 'Varlığın sesi' mitle nasıl işitilebilir ya da sahil bir Gelenekle yeniden modern öznenin dünyayla ilişkisini aydınlatacak, anlamlandıracak biçimde nasıl ilişki kurulabilir? Böyle bir imkân var mıdır? Bizce Varlık, kendini ifşa edecekse insan onu hemhal olarak, kendini teslimiyetle açarak ve ne ise o olarak alarak anlama muhatap olabilir. Burada sahil bir Gelenek arayışı ve onunla samimi bir bağlantı kurmak, bize sunabileceklerini almak için bir süreç gerekecektir. Bu süreçte bu çabayı gösteren insan, var oluşun her aşamasında Gelenekselcilerin ifade ettiği biçimde Varlık karşısında kurucu değil alıcı bir anlama tutumu ile yahut Heidegger'in ifade ettiği gibi hem etken hem edilgen bir tutum ile durduğunda, merkezin Ben'den Varlığa doğru yer değiştirmesini göze aldığında, mutlak referans noktasının varlığını tanıdığında, anlama yaklaşabilecek, ondan nasiplenebilecektir. Bu da insanın kendisini ve Varlığı, içinde ve dışında olan bitene bakarak ve onları sembolik bir dille okuyarak, her geçen gün daha fazla 'anlama' ve daha iyi 'uyum sağlama' becerisi göstermesine sebep olması demektir. Sembollerini okuyarak ve onlarla hemhal olarak alınan söz konusu yol, insanın hem anlayışını hem eyleyişini her dem tekâmül edecek biçimde yeniden kuracaktır. Gelenekselcilerin inisiyatik süreçlere ilişkin söylediklerine kulak verdiğimizde genel çerçevede bu aşamalı bilme-olma sürecini ifade etmektedirler. Bu süreç insanın bilgeliğe/irfâna/hikmete/phronesis/sophiaya doğru yol alması şeklinde de ifade edilebilir.

<sup>665</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, sf.71

<sup>666</sup> René Guénon, *Reign of Quantity and The Signs of Times*, sf.113-120

Anlama yaklaşmak söz konusu olduğunda mitin açtığı kapıdan yol almakla sorunun önemli bir boyutunu çözmemiz mümkündür ancak mitik düşünüş tarzına bütünüyle geri döndükten söz ettiğimizde kanaatimizce bu mümkün gözükmemektedir. İster Hristiyan teolojisinden yardım alarak *Düşüş* diye adlandırılın isterse Hölderlin ve Heidegger çizgisinde *Yarılma* denilsin insan Varlık ile aslı olan irtibatını yitirmiştir, insanın zihinsel bütünlüğü bir kez bozulmuştur, tekrar sağlanabileceği şüphelidir. Felsefi düşünüş bu şüpheyi saklı tutar. Tekniğe ilişkin düşünmeye alışmış bir zihinde, yeniden sembolik-mitik düşünüşün yeşermesi mümkün müdür? Ancak şüpheyeye rağmen filozofun işi Sisifos mitine benzer biçimde bunu tekrar tekrar denemektir. Belki umut edilebilecek olan kadîm insanın sahip olduğu varsayılan Varlığa bitişik ve kendinde bütün olmanın ‘masumiyeti’ değil ancak Varlığa yeniden yaklaşmanın ve kendini yeniden toplamanın ‘hikmet’i olabilir. Bu da azımsanacak bir hedef değildir. Hem belki bizim insanî çabamız sadece anlama yaklaşma çabasından ibarettir, Heidegger’in ifadesiyle bu çaba ile ‘Varlığın sesini işitmeye layık bir kıvama gelirse’ Varlık bize kendini yeniden ifşâ etmek, gizini açmak isteyebilir. Bunu başarabilmek için de Geleneğin kadîm mitlerinden yardım almak, onların izleri üzerinde yaşadığımız çağın yeni anlatılarını, mitlerini, insan anlayışını ve dünya resmini oluşturmak gerekmektedir. Bu nedenle modern öznenin anlam probleminin çözülmesi, genel olarak insan denen olgunun anlaşılması, birey olarak insanın kendini tanıması ve nihayet insanın Varlık’la arasındaki mesafenin aşılması için sembollerin ve mitlerin bütünleştirici nitelikleriyle sorunu kökten çözmeler de iyileşmeye vesile olacakları kanaatindeyiz. Ernst Cassirer bize bunun için yararlanabileceğimiz titizlikle temellendirilmiş bir mitoloji felsefesi zemini, bir kalkış noktası sunmaktadır.

## Kaynakça

- George Lakoff, Mark Johnson. (2015). *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ajdkiewich, K. (2010). *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*. İstanbul: Say Yayınları.
- Albayrak, M. B. (2017, Nisan 19). *Hölderlin'in Kuramsal Metinleri Üzerine*. www.academia.edu: [https://www.academia.edu/3333448/H%C3%B6lderlin-Kuramsal\\_Metinler\\_%C3%9Czerine](https://www.academia.edu/3333448/H%C3%B6lderlin-Kuramsal_Metinler_%C3%9Czerine) adresinden alındı
- Althusser, L. (1977). Marxism and Humanism. L. Althusser içinde, *For Marx* (s. 237-9). London: Verso.
- Altonörs, A. (2016). *Dil Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Altuğ, T. (2017). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ayer, A. J. (1946). *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz .
- Baum, M. (2005). Kant ve Saf Aklın Eleştirisi / Kants Kritik der reinen Vernunft. *Cogito, sayı: 41-42*, 31-54.
- Becker, O. (1973). *Die Philosophie Edmund Husserls*. Darmstadt.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Berdyaev, N. A. (2012). *İnsanın Yazgısı Yasa Etiği Kurtuluş Etiği Yaratıcılık Özgürlük Etiği*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berger, J. (1967). *Historischen Logik und Hermeneutik*. Philosophisches Jahrburh, 75.
- Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bilen, O. (2016). *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Birand, K. (1998). Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama. K. Birand içinde, *Kâmıran Birand Külliyyatı 1-3* (s. 13-78). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bochenski, J. (2008). *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Bolt, B. (2013). *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Bozkurt, N. (1992). *Sanat ve Estetik Kuramları*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Bozkurt, N. (2010). *Kant Fikir Mimarları*. İstanbul: Say Yayınları.
- Braidotti, R. (2018). *İnsan Sonrası*. İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Bumin, T. (2010). *Hegel*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Bumin, T. (2014). *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Campbell, J., & Moyers, B. (2007). *Mitolojinin Gücü*. İstanbul: Media Cat Kitapları.
- Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of Enlightenment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Cassirer, E. (1953). *Language and Myth*. NewYork: Dover Publications.
- Cassirer, E. (1956). *An Essay on Man*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books.
- Cassirer, E. (1970). *Rousseau, Kant, Goethe*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Cassirer, E. (2000). *The Individual and The Cosmos in Renaissance Philosophy*. NewYork: Dover Publications.
- Cassirer, E. (2005). *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cassirer, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Cassirer, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2013). *The Warburg Years Essays On Language, Art, Myth and Technology*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2015). *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2016). *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2016). *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2017). *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2018). *Dil ve Mit*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Cassirer, E. (2018). *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*. Bursa: Verka Yayınları.
- Cevizci, A. (2001). *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Collingwood, R. G. (2015). *Tarih Tasarımı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi Alman İdealizmi*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Culler, J. (1976). *Saussure*. London: Fontana/Collins.
- Çevikbaş, S. (2006). *Leibniz ve Felsefesi, Mantık, Fizik ve Metafizik*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çücen, A. K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Dagobert, F. (1973). *Ecriture et Iconographie*. Paris: Vrin.
- David Woodruff Smith, Ronald McIntyre. (1982). *Husserl and Intentionality\_ A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht/Boston/Lancaster: D. Reidel Publishing Company.

- Delacampagne, C. (2010). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Derrida, J. (2011). *Gramatoloji*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Descartes, R. (1988). *Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2014). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Dilthey, W. (1988). *Introduction to The Human Sciences*. Detroit: Wayne University Press.
- Dilthey, W. (1990). The Rise of Hermeneutics. G. L. Ormiston, & A. D. Schrift içinde, *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (s. 144). Albany: State University of New York Press.
- Dilthey, W. (2004). *Alman Ruhuna Dair Tetkikler*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınevi.
- Dilthey, W. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. İstanbul: Notos Yayınları.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press.
- Dumézil, G. (2012). *Mit ve Destan I Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Duplessis, Y. (1991). *Gerçeküstücülük (Le surrealisme)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durand, G. (2017). *Sembolik İmgelem*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Durkheim, E. (1985). *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eagleton, T. (2012). *Hayatın Anlamı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T. (2017). *Edebiyat Kuramı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Einstein, A. (2011). *Einstein Bilim ile Felsefe Yazıları, Fikir Mimarları 3*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ekren, U. (2012). "Fenomenoloji ve Analitik Felsefenin Kaynakları: Brentano ve Meinong". A. Kovanlıkaya, E. Orman, U. Ekren, K. Küçükcalp, K. H. Ökten, A. Utku, . . . N. Başer içinde, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (s. 91-131). İstanbul: Küre Yayınları.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. Cleveland and New York: The World Publishing Company.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Om Yayınları.
- Eliade, M. (2003). *Demirciler ve Simyacılar*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Ebedi Dönüş Miti*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*. İstanbul: Alfa Yayınları.

- Ergat, E. A. (2008). *Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi J Locke ve G Berkeley Örneği*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Ergül, Ö. H. (2003). Heidegger'in Varoluşçu Ontolojisi. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları Kaygı Dergisi*. <http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/2-3.pdf> adresinden alındı
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eribon, D. (1998). *Georges Dumézil ile Konuşmalar*. İstanbul: Sinatle Yayınları.
- Evkuran, M. (2006). René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar. *Bilimname, Vol. 10*, 93-115.
- Foucault, M. (1977). *'Nietzsche, Genealogy, History', Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Basill Blackwell, Oxford and Cornell University Press.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Frankl, V. E. (1994). *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Frankl, V. E. (2015). *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri 1. Cilt*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Frege, G. (1970). On Sense and Reference. P. Geach, & M. Black içinde, *The Philosophical Writings of Gottlob Frege* (s. 56-78). Oxford: Basil Blackwell.
- Freud, S. (1994). *Psikanaliz Üzerine*. İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (1996). *Düşlerin Yorumu*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Freud, S. (1998). *Totem ve Tabu*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Freud, S. (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- G. K. Plochman, J. B. Lawson. (1962). *Tenns in Propositional Contexts in Wittgenstein's Tractatus: An Indeks*. Illinois: Southem Illinois University Press.
- Gadamer, H. G. (1965). *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.B.B Mohr.
- Gadamer, H. G. (1975). Problem of Historical Consciousness. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 5, Vol:1, 1-55.
- Gadamer, H. G. (1984). Hermeneutics of Suspicion. G. Saphiro, & A. Sica içinde, *Hermeneutics: Questions and Prospects* (s. 58). Amherst: University of Massachusetts Press.
- Gadamer, H. G. (1989). *Truth and Method*. New York: Crossroad Publishing Co.
- Gadamer, H. G., Sullivan, W. (., & Rabinow, P. ( (1987). *Interpretive Social Sciences: A Second Look*. Berkeley: University of California Press.
- Gennep, A. v. (2017, Spring). *Review of É. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. The University of Chicago Press Journals: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.14318/hau7.1.044> adresinden alındı

- Gökberk, M. (2014, 08 17). Nicolai Hartman'ın 'Problemler Tarihi' Görüşü. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, s. 123-137. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/14619> adresinden alındı
- Gözel, Ö. (2014/1). Teknoloji ve Teemmül. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 19*, 197-227.
- Gözel, Ö. (Haziran 2016). Egzistansiyel Bir Ölümle Ölmek: Heidegger'de Ölümüne Doğru Varlık. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi Heidegger Özel Sayısı, Sayı 30*, 401-429.
- Guénon, R. (1985). Doğu Metafiziği. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 3*, 103-122.
- Guénon, R. (1990). *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*. İstanbul: İz Yayınları.
- Guénon, R. (1991). *Doğu ve Batı*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Guénon, R. (1995). *Fundamental Symbols The Universal Language of Sacred Science*. Cambridge, UK: Quinta Essentia.
- Guénon, R. (1996). *Symbolism of The Cross*. New York: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2000). *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2000). *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2001). *Initiation and Spiritual Realization*. Ghent, New York: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2001). *Man and His Becoming According To The Vedanta*. Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2001). *Perspectives of Initiation*. Ghent, New York: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2004). *The Multiple States of Being*. Hillsdale, New York: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2004). *The Reign of Quantity & the Signs of the Times*. Hillsdale, New York: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2010). *İnisiyasyona Toplubakışlar I-II*. İstanbul: Hece Yayınları.
- Guénon, R. (2011). *Doğu Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayınları.
- Guénon, R. (2014). *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2014). *Modern Dünyanın Bunalımı*. Ankara: Hece Yayınları.
- Hanratty, G. (2002). *Aydınlanma Filozofları, Locke-Hume ve Berkeley*. İstanbul: Anka Felsefe Yayınları.
- Hegel, G. W. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1967). *What is a Thing*. Chicago: Henry Regnery Company Gateway Edition.
- Heidegger, M. (1998). *Bilim Üzerine İki Ders*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2001). *Poetry Language and Thought*. NewYork: Harper Collins Publishers.
- Heidegger, M. (2001). *Zaman ve Varlık Üzerine*. Ankara: A Yayınları.

- Heidegger, M. (2004). *What is Called Thinking*. New York: Harper Perennial.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Agora Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. Ankara: De-ki Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Düşünmek Ne Demektir?* İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Olmaya Bırakılmışlık*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Herakleitos. (2012). *Kırık Taşlar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Herder, Fichte, Humboldt. (2011). *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Hermanns, M. (1954). *The Indo-Tibetans*. Bombay.
- Hertz, H. (1899). *Principles of Mechanics*. London, New York: McMillan and Co.Ltd.
- Hill, W. (1978). *The Agricultural and Hunting Methods of Navaho Indians*. New York: AMS Press.
- Hoşgör, K. (2016). Davos Tartışması: Cassirer ve Heidegger. e. E. Yağanak içinde, *Felsefe Diyalogları* (s. 283-300). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Hoşgör, K. (2017). Ernst Cassirer'in fonksiyonalist kavram teorisi. *Felsefe Tartışmaları Kitap Dizisi 54. Kitap*, 80-121.
- Hölderlin, F. (1987). *Hyperion*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Hölderlin, F. (1988). *Essays and Letters on Theory*. New York: State University of New York Press.
- Hugh D. Young, Roger A. Freedman. (2009). *Üniversite Fiziği*. İstanbul: Pearson Education Yayıncılık.
- Humboldt, W. v. (1988). *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. New York: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1970). *Logical Investigations Vol.II*. New York: Humanities Press.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy (Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy)*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Husserl, E. (2008). *Introduction to Logic and Theory of Knowledge : Lectures 1906/07*. New York: Springer-Verlag New York Inc.
- Hühnerfeld, P. (1994). *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

- İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Arslan. (Kasım 2003). Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk. *Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları, Notlar 1*, 8-17.
- İnam, A. (1995). *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Inwood, M. (1997). *Past Masters: Heidegger*. Oxford: Oxford University Press.
- Jameson, F. (2016). *Hegel Varyasyonları Tinin Fenomenolojisi Üzerine*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- John R. Taylor, Chris Zafaritos. (1996). *Fizik ve Mühendislikte Modern Fizik*. İstanbul: Arte Yayıncılık.
- Jung, C. G. (1998). *Psikoloji ve Din*. İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2008). *İnsan Ruhuna Yöneliş Bilinçaltı ve İşlevsel Yapısı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Jung, C. G. (2016). *Analitik Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kant, I. (1881). *Critique of Pure Reason*. London: Macmillan Co.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prologomena*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Karabulut, D. (2014). *Heidegger Felsefesinde Kaygının Yeri*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Kellehear, A. (2015). *Ölme Üzerine Bir İnceleme Bireysel Bütünlük, Bedensel Çöküş ve Ruhsal Dönüşüm*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesi'nin Yeni Tarihi III Modern Felsefenin Yükselişi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Koçak, A. (2016). *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kojeve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Küçük, M. (1994). *Modernite Versus Postmodernite*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Küçükalp, K. (2012). Edmund Husserl ve Fenomenoloji. E. Yılmaz(ed.) içinde, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (s. 133-175). İstanbul: Küre Yayınları.
- Küçükalp, K. (2015). *Husserl Fikir Mimarları*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kütahneci, M. (2006). Kültürde Bakış. *Freud ve Kültür Cogito Dergisi, Sayı: 49*, 145-155.
- Lechte, J. (1994). *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*. Florence, USA: Routledge.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lindbom, T. (2016). *Tage Lindbom, Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Lings, M. (1986). *Tasavvuf Nedir*. İstanbul: Akabe Yayınları.
- Lings, M. (2003). *Simge ve Kökenörnek*. Ankara: Hece Yayınları.
- Lings, M. (Yaz 1995). René Guénon. *Sophia*, V.1, (s. 21-37). Londra.
- Locke, J. (1996). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Löwith, K. (1994). *Vico Tarih Felsefesi*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Löwy, M. (2009). *Sabah Yıldızı Gerçeküstüçülük ve Marksizm*. İstanbul: Versus Yayınları.
- Lytotard, J.-F. (2007). *Fenomenoloji*. Ankara: Dost Yayınları.
- M. Bilgin Saydam, Hakan Kızıltan. (2018). *Psikomitoloji İnsanı Öykülerde Aramak*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- M. Löwy, R. Sayre. (2007). *İsyen ve Melankoli. Moderniteye Karşı Romantizm*. İstanbul: Versus Yayınları.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Malinowsky, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Malpas, J., & Solomon, R. C. (2006). *Ölüm ve Felsefe*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mardin, Ş. (1976). *İdeoloji*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- Marion, J.-L. (2014). *Görünürün Kesişimi*. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Marshall, I. (1988). "Myth". D. F. Sinclair B. Ferguson içinde, *New Dictionary of Theology* (s. 449-451). Leicester: InterVarsity Press.
- Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton. (2001). *Kendini Bilmek*. İstanbul: Om Yayınevi.
- Mill, J. S. (1990). *The Logic of Moral Sciences*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Mitchell, W. (2005). *İKONOLOJİ, İmaj, Metin, İdeoloji*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. İstanbul: İmge Yayınları.
- Moynahan, G. B. (2013). *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany, 1899–1919*. London, New York: Anthem Press.
- Murray, G. (1952). *The Complete Plays of Aeschylus*. London: Allen and Unwin.
- Musgrave, A. (2013). *Sağduyu Bilim ve Şüphencilik*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Müller, F. M. (1909). *Comparative Mythology: An Essay*. London, New York: London:George Routledge and Sons Limited, NewYork: E. P. Dutton And Co. Digitizing sponsor University of Toronto(2011).
- Müller, M. (1875). *Lectures on the Science of Language*. New York: Armstrong&Co. .

- Nasr, S. H. (1999). *Bilgi ve Kutsal*. İstanbul: İz Yayınları.
- Nietzsche, F. (1910). *Will to Power*. Edinburgh: T. N. Fowlis.
- Nietzsche, F. (1957). *The Use and Abuse of History*. Indianapolis: Bobbs Merrill.
- Nietzsche, F. (1966). *Beyond Good and Evil*. New York: 1966.
- Nietzsche, F. (1979). *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche 's Notebooks of Early 1870s*. Atlantic Highlands, N.J: Humanities Press.
- Nietzsche, F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu*. İstanbul: Gün Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2016). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Novalis. (1987). *Fragmanlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nuzzo, A. (2006). Kant and Herder on Baumgarten's Aesthetica. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 44, Number 4, The Johns Hopkins University Press, 577-597.
- Otto, R. (1958). *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of Divine and its Relation to the Rational*. New York: Oxford University Press.
- Ökten, K. H. (2012). *Herkes Dünyasının Gayrisahihliği: "Varlık ve Zaman" Üzerine Notlar*. Antalya Felsefe: [http://www.antalyafelsefe.com/2012/sunumlar/Kaan\\_Okten-AFG-2012.pdf](http://www.antalyafelsefe.com/2012/sunumlar/Kaan_Okten-AFG-2012.pdf) adresinden alındı
- Özlem, D. (2004). *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Özlem, D. (2012). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özlem, D. (2015). *Kant Üstüne Yazılar*. İstanbul : Notos Kitap.
- Palmer, R. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanstone: Northwestern University Press.
- Panofsky, E. (2014). *İkonoloji Araştırmaları Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Panofsky, E. (2017). *Perspektif Simgesel Bir Biçim*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Pattison, G. (2001). *The Later Heidegger*. London: Routledge.
- Pattison, G. (2013). *Heidegger on Death: A Critical Theological Essay*. Surrey, UK: Asghate Publishing.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon. (2014). *Sokrates'in Savunması*. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2014). *Theaitetos*. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Phaidon*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Pole, D. (1963). *The Later Philosophy of Ludwig Wittgenstein*. London: University Of London Press.
- Ponty, M. M. (2005). *Phenomenology of Perception*. London, New York: Routledge.

- Price, J. T. (1973). *Language and Being in Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Gravenhove The Hague, Mouton: Janua Linguarum.
- Propp, V. (1958). *Morphology of The Folktale*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Ranciere, J. (2006). *Estetik Bilinçdışı*. İzmir: ARA-lık Yayınları.
- Recki, B. (2005). Kant ve Aydınlanma. *Cogito Sayı 41- 42 Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant* , 191-213.
- Ricoeur, P. (2006). *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ricoeur, P. (2010). *Başkası Olarak Kendisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ricoeur, P. (Yaz 1973). The Hermeneutical Function of Distanciation. *Philosophy Today* 17:2, 129-41.
- Ryle, G. (1951). *Concept of Mind*. London: William Brendon and Son Ltd.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. New York: Routledge.
- Sartre, J. P. (2003). *Ego'nun Aşkınılığı*. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Sartre, J. P. (2009). *İmgelem*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Saussure, F. d. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Saydam, M. B. (2006). *Postmodern Gnostik Olarak Carl Gustave Jung ve Analitik Psikoloji Okulu*. psikomitoloji:  
<http://www.psikomitoloji.com/attachments/article/79/postmodern.gnostik.jung.pdf>  
adresinden alındı
- Schelling, F. (2008). *Historico-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. New York: State University of New York Press.
- Schelling, F. W. (2008). *Historico Critical Introduction to the Philosophy of Mytology*. NewYork: State University of New York Press.
- Schiemann, G. (2009). *Hermann von Helmholtz's Mechanism: The Loss of Certainty. A Study on the Transition from Classical to Modern Philosophy of Nature*. New York: Springer.
- Schleiermacher, F. (1977). *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Missoula, Montana: Scholar Press.
- Schuon, F. (1992). *Dinlerin Aşkın Birliği*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Schuon, F. (1996). *İslam'ın Metafizik Boyutları*. İstanbul: İz Yayınları.
- Schuon, F. (2006). *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*. İstanbul: İz Yayınları.
- Schuon, F. (2012). *Beşer Tecellisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schuon, F. (2018). *Hristiyanlık ve İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Scwarz, F. (1997). *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Searle, J. R. (1999). *Mind, Language and Society, Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books.

- Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman. (2007). *İslam Felsefesi Tarihi 3. Cilt*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Sibel Özbudun, Balkı Şafak, N. Serpil Altuntek. (2005). *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*. İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (2006). *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: MVT Yayıncılık.
- Soykan, Ö. N. (2016). *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Spencer, H. (1855). *The Principles of Psychology*. London: Longman, Brown, Green and Longmans.
- Spencer, H. (1915). *First Principles A System of Synthetic Philosophy*. London: Williams & Norgate 14 Henrietta St. Covent Garden.
- Sturrock, J. (1993). *Structuralism*. London: Fontana.
- Sunar, C. (1971). *Parmenides ve Varlık Meselesi Cilt 19 Sayı 1*. www.dergiler.ankara.edu.tr: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/748/9550.pdf> adresinden alındı
- Swabey, W. C. (1946). Cassirer and Metaphysics. P. A. Schlipp içinde, *The Philosophy of Ernst Cassirer* (s. 121-148). Evanstone, Illinois: The Library of Living Philosophers INC.
- Synott, A. (1993). *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. Newyork and London: Routledge.
- Şen, C. (12 Fall 2014). "Mehmet Zaman Saçlıoğlu'nun Büyük Göz Öyküsünde 'Aşkın Gösteren' ve 'Aşkın Gösterilen' Kavramlarının Fenomenolojisi". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 647-663.
- Topakkaya, A. (2016). *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Topdemir, H. G. (2011). Isaac Newton ve Bilimsel Usavurma Kuralları. *Bilim ve Teknik*, 72-75.
- Toulmin, S. (2002). *Kozmopolis Modernitenin Gizli Gündemi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Tuzcuoğlu, N. (1995). Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri. *M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi Sayı: 7*, 275-285.
- Tylor, E. B. (1903). *Primitive Culture Vol I*. London: Albemarle Street Plymouth William Brendon and Son Printers.
- Verene, D. P. (1969, January- March). Kant, Hegel, And Cassirer: The Origins Of The Philosophy Of Symbolic Forms. *Journal of History of Ideas Vol.30, No:1*, s. 33-46.
- Vernant, J. P., & Vidal-Naquet, P. (2012). *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Vernant, J.-P. (2016). *Eski Yunanda Mit ve Din*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wheelwright, P. (1962). *Methaphor and Reality*. Bloomington Indiana: Indiana University Press.
- Yalçın, Ş. (2010). *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Yardımlı, A. (2014). *İdea Yayınevi Sözlükler*. www.ideayayinevi.com: [http://www.xn--ideayayinevi-5zb.com/sozlukler/sozluk\\_heidegger.html](http://www.xn--ideayayinevi-5zb.com/sozlukler/sozluk_heidegger.html) adresinden alındı

Yuhanna. (2016). *İncil Müjde*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Yayınları.

Zizek, S. (2016). *Yamuk Bakmak, Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*. İstanbul: Metis Yayınları.

Zorn, D. (2009, July 13). *Heidegger's Philosophy of Death*. Akademia Vol2 Number 2:  
<https://www.northampton.edu/harold-weiss/death.htm> adresinden alındı