



DİL VE MİTOSUN DÜNYASI: KÜLTÜRÜN ARKEOLOJİSİNE İLİŞKİN BİR İNCELEME

LANGUAGE AND THE WORLD OF MYTHOS: AN INVESTIGATION ON THE ARCHEOLOGY OF CULTURE

Kubilay HOŞGÖR

Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, hosgorkubilay@gmail.com

Öz

Bu çalışmada Ernst Cassirer'in sembolik formlar sistemine odaklanarak onun mitos analizini inceliyorum. Onun mitos kavrayışını dilin ortaya çıkışında mitsel bilinç formlarının etkisini belirlemeyi denerken de benimsiyorum. Bu çerçevede Cassirer ile Chomsky'nin dile bakışlarını karşılaştırıyorum. Dilin mitos ile ilgisi bakımından ele alınca, Chomsky'nin teorisinin kültürel farklılaşmaları açıklamada zorlanacağını ileri sürüyorum. Çünkü o, dil fenomenlerinin bütünüyle intrinsik olduklarını iddia eder. Bu iddia bana göre arkasında nedensellik beklentisini gizlemektedir. Bu beklenti geleceğin geçmişe uygun gerçekleşeceği sayılığını içerir. Ne var ki, bana göre dilin köklerine inmek üzere mitsel bilincin dünyasına yöneldiğimizde, bu beklenti bizi yanılgılar içinde bırakır. Dünyaya ait olan türümüzün bir karakteristiği sanma yanılgısına yol açabilir. Bu noktadan hareketle, dilin analizini zihin-beden problemi ile ilgisi açısından ele alıyorum. Bu problemin ontolojik karakterde olduğunu ve ontolojik kategorilerle mitosun dünyasını kavramaya çalışmanın yanılgıya yol açacağını ileri sürüyorum. Çünkü görünüşlerin dünyası olarak mitosun dünyası fenomenolojik karakterdedir. Bu sorunu burada şu temel iddiayı ortaya koyabilmek için ele alıyorum: Mitsel ifade fonksiyonu teorik bilincimize zaman zaman etki etmeyi sürdürür. Bunu en belirgin biçimde bir duygunun fizyonomik ifadesinde yaşarız. Bu nasıl mümkün oluyor? Bu soruya yanıt bulma girişimi bizi her zaman homunculus yanılgısına sürükler. Bu yanılgının nedensellik beklentisine dayandığını ima ediyorum. Bu türden bir beklenti içinde evrimsel perspektifin mitik bilinci doğru kavrayamayacağı fikrine dönüyorum yeniden. Bu çalışmanın finalinde ise teleolojik bir perspektifi önererek açıklıyorum.

Abstract

In this study, I investigate Ernst Cassirer's analysis of the mythos (or the world of mythos) by focusing on his system of symbolic forms. I adopt his conception of mythos to reveal the influence of forms of mythical consciousness on the emergence of language. To that extend, I compare language paradigms of Cassirer with Chomsky. When I argue that Chomsky's theory has difficulty to explain the cultural differences when we consider language in relation to mythos. For Chomsky, language phenomena are entirely intrinsical. I think that this claim is hiding behind the anticipation of causality. This anticipation includes the assumption that future will resemble the past. However, I believe that when we are face to the world of mythical consciousness to getting to root of the language, this anticipation falls us into error. It can lead to the misconception that what belongs to the world is a characteristic of our species. From this point of view, I approach to the analysis of language in its relation to mind-body problem. I propound that this problem has an ontological character. Therefore, I argue that, the ontological categories concerning the mythical world would leads us to delusions. Because the world of the appearances mythical world has a phenomenological character. I deal with this problem here in order to make the following basic claim: The mythical expression function continues influencing to our theoretical consciousness occasionally. We experience it most clearly in the physiognomical expression of a sensation. How is this possible? The attempt to find an answer to this question is always drives us to the homunculus error. I'm implying that this error is based on the expectation of causality. Thus I turn again the idea that an evolutionary perspective in such an expectation cannot grasp mythical consciousness correctly. At the end of this work I propose a teleological perspective and I'm explaining it.

Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 22 Şubat 2018
Kabul edildiği tarih: 5 Nisan 2018
Yayınlanma tarihi: 27 Haziran 2018

Article Info

Date submitted: 22 February 2018
Date accepted: 5 April 2018
Date published: 27 June 2018

Anahtar sözcükler

Mitsel Bilinç; Mitosun Dünyası; Dilin Temsil Fonksiyonu; Evrim Teorisi; Nedensellik; Ruh-Beden Problemi; Homunculus Yanılgısı; Teleoloji; Cassirer

Keywords

Mythical Consciousness; Mythical World; The Representational Function of Language; Evolutionary Theory; Causality; The Mind-Body Problem; Homunculus Error; Teleology; Cassirer

DOI: 10.33171/dtcjournal.2018.58.1.17

Giriş

Yirminci yüzyılın ünlü satranç ve Go ustası Edward Lasker, çağının büyük filozofu Ernst Cassirer'e "dünyadaki bütün oyunlar arasında en çok neden satrancı sevdiği"ni sorar. Cassirer'e göre, felsefenin başlıca görevi "rerum cognoscere causas", yani şeylerin nedenlerini bilmek ve anlamaktır; oysa iyi bir oyunun,

¹ Cassirer'in alıntılıdığı Vergilius aslında Romalı Epikürcü Lucretius'a gönderme yapar.

sözgelimi kendisi gibi bir amatör için, yalnızca felsefi analizde olduğu şekilde, mantığın kurallarını tatmin edici değil, aynı zamanda güzel de olması gerekir. Bu bakımdan satranç kendisi için böyledir. Bu beklenti, Cassirer'e göre satranç gibi bir oyun söz konusu olduğunda filozof ve bilim adamlarının bir ayrıcalığıdır; çünkü onlar uzmanlık alanlarının dışında estetik beğenilerini de tatmin edebilmektedirler. Oysa uzmanı oldukları araştırma alanları içinde aklın ve mantığın sorumluluk alanı dışına çıkamazlar (Cassirer, *Dear Edward Lasker* 598).

Bu kısa anektodun gösterdiği gibi, oyunun dünyası ile bilimin dünyası birbirinden ayrıdır; ne zaman bir oyunu estetik olmaktan çok mantıksal kaygılarla oynasak, ondaki güzelliği ıskaladığımızı kendi tecrübelerimizden biliriz. Burada akıl ve mantık, adeta kullanımdan kaldırılan, yine de cebimizde kalanları hala değişime sokmak istediğimiz bozuk paralar gibidir. Felsefenin ve bilimsel incelemenin nesnesinin doğasından gelen akla ve mantığa bağlı kalma zorunluluğu, tıpkı bir satranç oyununda olduğu gibi, tinsel dünyanın form alanında da geçerliliğini yitirir. Çünkü akıl ve mantığın ilkeleri, iyi bir oyunun güzelliğinin farkına varmaya engel olabileceği gibi, 'kültür' denen zihnin ürünlerini, kelimenin felsefi anlamında, 'doğru' biçimde anlamamanın önünde bir bariyere de dönüşebilir.

Peki, burada 'tinsel dünyanın formları' ile kastedilen nedir? Bunun için önce tin (*Geist*) ile doğa arasındaki karşıtlığı düşünelim. Zihin yalnızca karşısında bulunduğu şeyler dünyası (doğa) üzerine formel biçimde belirleme yapmaz; bunun yanında hayalgücü yoluyla manevi dünyanın sınırları içinde informel türde belirlemeler de yapar. Bu zihinsel başarı, onun etkinlik alanının sınırlarını açmakta, böylece zihin, bir problem çözme becerisinden fazla bir şeye dönüşmektedir. Bu anlamıyla ona 'tin' diyebiliriz. Zihnin tinsel alandaki yapıp-etmeleri anlamında tinsel dünyanın formları, doğayı incelerken yaptığımız gibi, mantıksal ilkelerle çözümlenemez; dolayısıyla tinsel alanda akla ve mantığa dayalı teorik bir nedensellik aranamaz.

Zihnin tam da bu tinsel formlarının müşterek kaynağı Cassirer'e göre, mitsel bilinç düzeyidir; bununla birlikte Cassirer zihni filo-genetik ve onto-genetik süreçte ortaya çıkan katmanlı bir yapı olarak düşünmektedir ve her zihinsel katmana zihnin ilgili bir fonksiyonu karşılık gelmektedir. Bu yapıyı bir piramit gibi görebiliriz; öyleyse,

- 1) Piramidin en alt düzeyindeki zihin katmanında zihin henüz mitos düzeyinde yer alır. Mitsel bilinç evresi insanı kişileşmiş varlıklar ve güçler dünyasının bir parçası yapar. Burası zihnin kendisine özdeş gördüğü dünyayı, çeşitli

fizyonomik ifadeler şeklinde algıladığı bilinç düzeyidir. Bu evrede zihne ifade fonksiyonu hâkimdir.

- 2) Zihinsel evrimin ve gelişimin ikinci ya da orta düzeyindeki katmanda zihin dil düzeyine geçer. Bu evrede zihne temsil fonksiyonu hâkimdir. Dünyaya bakışımız dolayımınmaya veya perdelenmeye başlar. Temsil fonksiyonu, insanı şeyler dünyasının bir parçası yapar. Bu dünyayı, bir parçası olduğumuz fiziksel nesnelere dünyası olarak somutlaştırabiliriz, ve dil yetimizin gelişmesiyle bu dünyanın bir parçası haline geliriz.
- 3) Son olarak piramidin en üstündeki, yani sürecin en son aşamasındaki zihin katmanı (saf) teoriktir. Teorik bilinç bu evrede tüm gerçekliği yapılandırmamızı, onu kavramsal olarak kurmamızı sağlar. Artık bu evrede gerçeklik (*Realität*) ile aramıza temsil düzeyinde olduğundan daha derin uçurumlar girer. Burada zihne saf anlam fonksiyonu yön verir, ve bu fonksiyon insanı teorik dünyanın bir teorisyeni yapar. Bu dünya, 'saf teorik anlam dünyası' olarak karşımıza çıkan bilimin ve matematiğin saf soyut kavramsal dünyasıdır.

Cassirer'e göre işte bu katmanlı yapının "anakara"sını (*Mutterboden*)² oluşturan mitsel dünyada (sonradan şeysel belirlenime tâbi hale gelecek olan) doğal varlıklar, süreçler ve oluşumlar henüz yalnızca belli fizyonomik ifadeler olarak karşımıza çıkmakta, onlar adeta kendisine yönelende sevinç, bağlılık, korku, ürperme, öfke veya kızgınlık gibi duygulara yol açan kişileşmiş güçleri oluşturmaktadır. Sözelimi bir bebeğin güçlü bir ses ile uyarılması çoğunlukla onda bir korkuya yol açarken, aynı ses bir yetişkinde, belli belirsiz bir ürpermeyle birlikte, olsa olsa yalnızca sesin kaynağına ilişkin bir merakla sınırlı kalacaktır. Merakın giderilmesiyle anlamlı hale getirilen yabancı etki, nesneleştirilerek doğal dünyanın bir parçasına dönüşür. Oysa bebeğin (henüz mitos aşamasındaki zihinsel) durumunda ses uyarımının, yetişkinde olduğu gibi henüz rasyonel dünyanın sınırları içinde anlamlandırılması söz konusu olamaz. Teorik aklın beklentilerine uygun bir anlamlandırma fonksiyonunu geliştirememiş olmak

² Cassirer mitos, zihnin tüm formlarının ortak temeli olarak gördüğünü şöyle ifade ediyor: "Onlar (sembolik formlar) varolanın kendisi için ve (zihnin) belirgin biçimlendirmeleri için müstakil olarak hep birden ortaya çıkmaz, aksine onlar öncelikle tamamen aşamalı olarak mitosun ortak anakarasından ayrılırlar. Zihnin bütün içeriği, her ne kadar biz onlara sistematik olarak bir özgün alan tahsis ediyor ve onları bir özgün otonom 'ilke'ye dayandırmak zorunda kalıyorsak da, onlar bize saf olgusal biçimde öncelikle yalnızca bu karşım içinde veridirdirler. Teorik, pratik ve estetik bilinç, dilin, bilginin, sanatın, hukukun ve ahlakın dünyası, topluluğun ve devletin genel formları: Onların hepsi köksel olarak hala mitsel-dinsel bilince bağlıdır"(Cassirer, „Sprache und Mythos“266).

bakımından, rasyonel olmayan mitsel dünyanın oluşumlarına teorik nedensellik temelinde bir açıklama aramak, onu gerçek anlamda anlamaya engeldir. Örneğin bir Polinezya yerlisi, bir anda kendisinde ürpermeye neden olan ormandaki uğultuyu ağaçların 'mana'sıyla³ ilişkilendirecek ya da günün sonunda avdan mutlu dönen avcı o gün evrenin tüm güçlerinin kendisinde toplandığını düşünecektir. Burada eylemleri yönlendiren akıl değil, kaynağını (doğayı aşan bir gizemlilikte değil, aksine) bizzat doğada bulan 'yüce' duygusudur. O halde böyle bir bilinç fonksiyonunu teorik-bilimsel dünyanın kategorileriyle kavramaya çalışmak büyük ölçüde yanlış anlamayla sonuçlanacaktır.⁴ Peki, o halde mitsel bilinç ve mitosun dünyası, akla dayalı araçlarla felsefi düzeyde nasıl incelenebilir? Bu inceleme belirli türden bir fenomenolojik analizi gerektirir; iyi ama ne türden bir fenomenoloji mitsel bilinci ve mitosun dünyasını kavrayabilir?

Mitsel Bilincin Fenomenolojisi

Mitsel bilincin fenomenolojisinden ne anlamalıyız? Mitosun dünyasını anlama hedefi içindeki fenomenoloji burada Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde karşımıza çıktığı şekilde kabul görebilir mi? Bilindiği gibi, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da köklere dönerek, Kant'ın aksine, 'fenomen' terimini "*kendini-kendinde gösteren, besbelli olan*" anlamında kullanmaktadır (Heidegger 28-29).⁵ Heidegger'in fenomenolojisinin Kantçı transendental felsefenin çağrışımları ile uyumlu görülüp görülemeyeceği sorusu bir yana bırakılacak olursa, transendental anlamıyla fenomen, varolanların kendilerini kendinde *olmadıkları*, "başka bir şey gibi" göstermeleri anlamına gelir. O halde o burada, Heidegger'in aksine, görünüş (*Erscheinung*), yani kendini gösterme imkânından yoksun olma durumuna işaret etmektedir. Bu çerçevede fenomenoloji, kendini bize neyse o olarak göstermeyen şeyleri bize gördükleri şekilde bilme tarzını ifade etmektedir. Demek oluyor ki,

³ Mana kültü özünde Pasifik ve Hint Okyanusu'ndaki (Austronesian, Micronesian, Melanesian, Polinesian) ada kültürlerinde karşımıza çıkar. Bu bölgelerdeki dilsel yapılar içinde karşılaşılan bu kavram ile, doğaüstü bir güç ve etkililik kastedilmektedir. Dolayısıyla pre-animistik ve animistik evre için belirli bir anlam taşımaktadır. Robert Codrington manayı "*iyi ve kötünün tüm türleri içinde hareket eden ve en büyük hükmetme veya kontrol etme gücünü taşıyan, fiziksel güçten bütünüyle farklı bir kudret*" olarak tanımlamaktadır (Codrington 118). Ancak burada mananın bir tanrıya değil (çünkü henüz bir tanrı tasarımı gelişmemiştir), aksine salt bir güce işaret ettiğini vurgulamak gerek.

⁴ Örneğin antropomorfizm, mitolojizm, analogizm ve allegorik kavrama tarzı bu tür yanlış bakış açılarının sonucudur. Fakat bu sapmaları anlamak mümkün, çünkü mitos düzeyi ile burada herhangi bir empati bağı kurmanın güçlüğü mitosa ilişkin bilinçli bir deneyimimizin bulunmamasından (veya bunun olanaksızlığından) kaynaklanır. Bu, adeta yarasa veya bebek olmanın temelde ne anlama geldiğini kavrayamaya benzer.

⁵ Heidegger için bu anlamda fenomenal bir niteliğe yalnızca Dasein sahiptir.

böyle bir fenomenoloji tanımı, kendinde-şey ile görünüş arasında bir ayrım varsayıyor, gerçekliğin sınırlarını, onunla aramıza perdeler ördüğümüz dilin belirlenimine tâbi kılıyordur. Oysa kendinde-şey ve görünüş ayrımı, yukarıdaki zihin fonksiyonlarını şematize eden piramidimize dönerek söylendiğinde, Ben ile şeyler dünyası, iç ile dış arasında (Nietzsche'nin deyişiyle) bir ruh zarının ortaya çıktığı temsil fonksiyonunun gelişiminin sonucudur.

Ne var ki, mitsel bilinç başlangıç aşamasında henüz böyle bir ayrıma dayanmaz. Bu türden bir bilincin en temel özelliği, henüz doğayı şeyler dünyası olarak karşısına alacağı kendisine ait bir Ben tasarımına sahip bulunmayışıdır. Bu bilinç evresinde zihin, varlık ile Ben arasında tam bir katılma, bir özdeşleşme yaşamakta, evrenin tüm güçlerini kendisinde toplayarak, kendi varlığı ile güneş, toprak, yer ve göktekiler arasında bir ayrım görmemektedir. Henüz Ben ve doğa, iç ve dış, özne ve nesne, ruh ve beden gibi kategorik ayrımların olmadığı bilinç düzeyini analize kalkışacak bir fenomenolojinin, fenomenal deneyimde kendisini gösterme imkânından yoksun bir şeyi arkasında gizlediğini düşünmek öyleyse doğru olmaz. Bu haliyle Kantçı veya Neokantçı çağrışımları ağır basan bir fenomenoloji mitsel bilinci, onun kendisinden hareketle kavramakta yeterli olamaz. Öyleyse Cassirer'in önerdiği fenomenolojinin, Hegel'de karşımıza çıkan veçhesini başlangıç noktası olarak kabul edeceğini söyleyebiliriz. Hegel'in, fenomeni kendini gizleyen bir şeyin apaçık hale gelmesi şeklindeki anlama tarzı temelinde bakıldığında, Cassirer ile Heidegger'in fenomenolojiden beklentileri onları birbirlerine yaklaştırır. Ne var ki, her ikisinin de fenomenin bilimini uyguladıkları öğretiler farklıdır.

Mitsel bilinç, teorik-bilimsel bilincin aksine bütünsel bir yaşam algısı oluşturur. Bu, onun temel fonksiyonudur. Buradaki bütünsellik parçaların biraraya toplanmasından ileri gelmez. Onun birliği özsevidir. Bu birliği görmezden gelmek mitsel bilinci kavramanın önünde engeldir. Bu engele takılan yaklaşımların temelinde, mitosun dünyasına nesnelere dünyasına bakış tarzının transpoze edilmesi yatar. Bu transpozisyon, bilimin dünya hakkında daima, onu nesneleştirmek suretiyle bir bilgi üretme peşinde olmasının sonucudur. Bir başka ifadeyle, her türlü zihinsel durumun, bilimin akla ve mantığa dayalı programı ile çözümlenebileceğine inancımız tamdır. Bunun sonucu olarak, Cassirer'in "temel fenomenler"e ilişkin yaptığı ayrım çerçevesinde ele alındığında, dünya bilim için

yalnızca 'O'dur.⁶ Teorik-bilimsel bilinç düzeyinde 'Ben' ve 'O' arasında ayrışma gerçekleşmiş, özne için dünya, onu öznelliğinin sınırlarıyla kendisinden ayırdığı bir nesnelere alanına dönüşmüştür.

Oysa mitsel dünya algısı söz konusu olduğunda temel fenomenler arasındaki ayırım geçerli değildir; aksine burada dünya tasarımına yaşamın birliği hâkimdir. Bu nedenle mitoloji "ilkel bilim", bilimin ilksel bir formu⁷ olarak anlaşılırsa, onun mitsel düşünmeyle ilişkisi gözden kaçırılarak, yaşamın birliği hedefi gözardı edilmiş ve mitsel dünya, tıpkı bilimsel çabada olduğu gibi nesneleştirilmiş, zira mitosun dünyası teorik ben, sen ve o ayrımından hareketle anlaşılmaya çalışılmış olur. Bu indirgeme, en temelde bilimsel-teorik yönelimin kategorileriyle mitosun anlamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Şimdi en büyük tehlike, bilince ait bir özelliği, teorik-bilimsel 'gerçeklik'ten yola çıkarak kavramaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Bilinç ile gerçeklik, birbirine direnç gösteren sınırlara sahiptir. Oysa mitosun dünyasında böyle bir sınır çizgisi henüz yer almaz.

Mitosun dünyası, yaygın mitolojik dünya kavrayışında karşımıza çıktığı gibi, 'antropo-morfik' bir dünya tasarımına indirgenemez. Bir başka deyişle, o adeta bir rüya yaşantısı içinde ete kemiğe bürünen 'analojik' bir dünya değildir.⁸ Mitsel bilinç, mitolojik dünya tasarımını önceler. Mitosu, mitoloji ile ilişkisinde değil, daha ziyade felsefe ile karşıtlığında bir anlama bürüyebiliriz. Çünkü felsefe yalnızca edimsel (*Wirklichkeit*) alanda hareket eder; oysa "mitosun dünyası [...] en baştan, varlık öğretisi olarak felsefenin kendini uzak tutması, içine sokmaması, ona karşı kendini daha belirgin ve daha keskin ayırması gereken görünüşün alanına ait değil

⁶ Alm. "Basis-Phänomene"; bu fenomenler, Cassirer'in elyazmalarının (*Nachgelassene Manuskripte und Texte*) düzenlenmesiyle oluşan *Symbolik Formların Metafiziği Üzerine (Zur Metaphysik der symbolischen Formen)* başlıklı birinci ciltte karşımıza çıkmaktadır. Buradaki "Über Basis-Phänomene" başlıklı bölümde (113-199) Cassirer, 'Ben' (Ich), 'Sen' (Du) ve 'O' (Es) arasında yaptığı ayırmayla üç yönlü bir epistemolojik temel, eş deyişle **bilgi zemini**(*Erkenntnisbasis*) belirlemiştir. Bu bilgi esaslarının her biri belirli bir karakteristik bilgi formunu sınıflandırmaktadır. Bunlar, "İntüisyon", "Aksiyon" ve "Kontemplasyon"dur (Ayrıntılar için bkz. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* 167-195).

⁷ Nitekim Sir James George Frazer mitolojiyi "primitive science" olarak tanımlamaktadır; öte yandan Cassirer, bu tanımlamada bilimin de mitin de yanlış temsil edildiğini ileri sürer.

⁸ Ben'den yola çıkarak karakterize edilen insan-merkezli olarak oluşmuş bir dünya. "Analojik ifade", insanın filogenetik evrim tarihi içinde, mitos evresinin ileri aşamalarında ortaya çıkan mitolojik evrenin temel oluşum prensibi olarak görülebilir; oysa sürecin başlangıcının, mitos evresinin genetik prensibi "mimik ifade"dir (Mimik, analojik ve sembolik ifadenin Cassirer'de nasıl sınıflandırıldığını görmek için bkz. Cassirer, *Die Sprache* 133-147). Ancak mitos ile mitoloji arasında keskin sınır ayırmaları varsaymak da doğru değildir. Mitoloji, mitsel bilincin yansımasından doğar ve başlangıç aşamalarında onun etkisi altındadır. Öyleyse mitolojinin, en başta antropomorfik veya antroposentrik olarak oluştuğu düşüncesi bir yanılıdır. Bu özellikler zamanla ortaya çıkarlar.

midir?"(Cassirer, *Das mythische Denken* IX) Gerçekliğe bu bakımdan, mitos alanından daha karşıt bir başka şey daha olabilir mi? Mitos ve mitolojinin biricik gerçekliği nesnel alanında değil, bilinçtedir. Bununla birlikte bilinçte mitos açısından olup bitmiş olan şeyleri, diğer tasarım fenomenlerinden ayıran, zihinde gerçekleşen mitsel deneyimin **gerçekten** olup bitmiş olması gerekliliğidir:

Elbette mitoloji bilincin dışında bir gerçekliğe (*Realität*) sahip değildir; ama o yalnızca aynı bilincin belirlemeleri içinde, yani tasarımlar içinde cereyan etmesine rağmen, öyle ki bu süreç, tasarımların kendisinin bu arka arkaya gelişi yeniden salt bu türden bir ardışık süreç olarak tasarımlanamaz; aksine o gerçekten meydana gelmiş, bilinçte fiilen (*wirklich*) cereyan etmiş olmalıdır (Cassirer, *Das mythische Denken* 7).⁹

Onlar adeta bilince sızar. Burada gerçekten bir 'sızma', 'sahip olma' cereyan etmektedir. Mitsel dünyanın karakterlerinin bilinci adeta ele geçirmiş olma zorunluluğunu, ilk ifade eden Schelling'e göre mitsel dünya, önce ne tam anlamıyla öznel ne de nesnel olan yaşam formundan türemiştir. Schelling şöyle ifade ediyor:

İnsana mitolojik süreç içinde eşlik eden hiç de şeyler değildir, *bilincin kendisinin içinde ortaya çıkan güçlerdir*, bilinç onlardan etkilenir. Mitolojinin içinden çıktığı teogonik süreç, o *bilinçte* olup bittiği ve tasarımların üretimi yoluyla kendini dışa vurduğu ölçüde *subjektif* bir süreçtir: Ama nedenler ve öyleyse bu tasarımların nesnelere de *gerçek ve kendinde* teogonik güçlerdir, Tanrı bilince köksel olarak işte bunlar yoluyla yerleşmiştir. Sürecin içeriği salt *tasarımlanmış* güçler değil, aksine bilinci, ve burada bilinç yalnızca doğanın sonu olduğundan, doğayı yaratan *güçlerin kendisidir* ve bu yüzden de gerçek güçlerdir. Mitolojik süreç doğa *objeleriyle* değil, aksine saf yaratıcı güçlerle ilgilidir, onun esas üretimi bilincin kendisidir. Burada öyleyse açıklama objektif olana bütünüyle uymadığı yerde o [bilinç] tamamen objektif olur (Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* 207).

Cassirer'in sözleriyle "yaşam, objektif ve subjektif olan arasındaki ayrışmamışlıktır" (Cassirer, *Zur Philosophie der Mythologie* 172). Yaşam formu bir yandan öznenin bilincinde bir hareket ve gelişime sahip olmalı, diğer yandan nesnel olmalı ve yaşamın bilinçteki öznel hareketi mutlak olanın alanındaki hareket

⁹ Freud'un bu iddiayı destekleyici örneklerinden biri şöyle: "(Y)asaklanmış bir hayvanın etinden yiyen gafil bir suçlu, derin bir depresyon haline düşer, ölümünü beklemeye koyulur ve sonunda gerçekten de ölür" (Freud 39).

tarafından doğrulanmalıdır. Bu *Indifferenz* veya ayrışmamışlık/ayrısızlık, mitos için de geçerlidir (Cassirer, *Zur Philosophie der Mythologie* 172).

Dil ve Mitsel İfade Fonksiyonu

Bu ayrışmamışlık, mitsel deneyim içinde **temsil** ilişkisini aramayı sonuçsuz bir çabaya dönüştürmektedir. Çünkü mitosun dünyasında dolaylılık bulunmaz. Hiçbir şey bir başka şey tarafından perdelenmez veya bir 'şey', bir imaj ya da sembol yoluyla görünüşe çıkmaz. Bir 'şey', bir başka şeyin yerine duruyor değildir. Zihinde bir temsil fonksiyonunun gelişmesiyle ortaya çıkan gösteren-gösterilen ilişkisi mitosun dünyasında yer almaz. Bu *Indifferenz* (ayrısızlık) en somut haliyle mitosun dil dünyası içinde karşımıza çıkmaktadır. Mitosun dünyasında dilin yalnızca bir adlandırma fonksiyonu taşımanın ötesinde yer aldığını gösteren en çarpıcı örnekler, kutsal yasakları ve korkulan durumları örgütleyen tabu kısıtlamalarından verilebilir. Eldeki çalışmanın argümanını destekleyen ilgili örnekler Freud'un *Totem ve Tabu* hakkındaki eserinde rastlamak mümkün. Freud bu çalışmasının ön bölümlerinde daha genel olarak ilkel kabilelerdeki ensest ilişkiyi yasaklayan temel gerekçeleri aramaktadır. Onun verdiği örneklerden biri burada ortaya konan önermeye de uygun düşen bir *Indifferenz* durumunu gösteriyor. Freud, Fiji Adalarının en büyüğü Vanua-lava'daki bir ensest yasağını şöyle aktarıyor:

(B)ir damat, kaynanası kumsalda yürüdüktan sonra, dalgalar onun ayak izlerini kumsaldan silmeden önce, oraya ayak basamaz. Damat ve kaynana birbirleriyle ancak uzaktan konuşabilirler ve pek tabii olarak birbirlerinin adını ağızlarına alamazlar (Freud 27).

Burada dile koyulan yasak eldeki çalışmanın problemi açısından oldukça anlamlı görünüyor. Freud, toteme göre belirlenen bu yasaklara ilişkin verdiği diğer örneklerde de adın yasaklandığına dikkat çekiyor:

Yeni-Britanya'daki Gazella yarımadasında, evlenen bir kız kardeş, artık erkek kardeşiyle bir daha hiç konuşamaz; onun adını anacak yerde, dolaylı bir ifade kullanmak zorundadır (Freud 24).

Bir şeyden ya da insandan uzak durmanın yolu onun adından uzak durmaktır. Bu durum bize şunu gösteriyor: Mitsel bilinçlilik aşamasında varlık, bir temsil aracılığıyla yeniden cisimleşmez, o bizzat bir cisimleşmenin ruhunda kendini gösterir. Varlığın özü, bizzat kendisini açmaktadır. Burada henüz bir öz ve ilinek ayırımından söz edilemez. Bu öz, Cassirer'in vurguladığı gibi, mümkün temsillerin

çokluğunda parçalı olan birşey değildir, aksine o bütün olarak, parçalanmaz ve yok edilmez bir birlik içinde kendini açar (Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis* 75).

Mitsel dünyada birey bir şeye salt onun adında ve adı yoluyla sahip olur. Ad, adeta bedenimizi saran deri gibidir.¹⁰ Dil henüz başka varlıkları temsil edici bir rol üstlenmekten çok uzaktır. Birey, tüm doğal veya sosyal edimlere dilde ve dil yoluyla hâkimdir. Her şey kendini dilde manifest etmektedir. Tam da bu nedenle tabu durumunda adın ağza alınması (karşındakinin ele geçirilmesi anlamına geleceğinden) bütünyle yasaklanmaktadır. Ayrıca ilkel toplulukların dili kullanımlarına bakıldığında, adın, taşıyıcısına nasıl da içsel bir bağ ile bağlandığı görülüyor. Burada dil, başlangıçta yalnızca düzenlenmemiş sestir, ve onun gücü, korkulan bir durumla başa çıkmak için haykırış ve bağırışlarda ortaya çıkar. Bir deprem, fırtına, güneş ya da ay tutulmasının meydana geldiği durumlarda kabile üyeleri bu olağanüstü hâl ile çılgın atarak ya da haykırarak başa çıkacaklarına, böylece tehlikeli durumu başlarından savacaklarına, onu uzaklaştıracaklarına inanmaktadırlar. Bu sesler bir şeyi temsil etmez, aksine bizzat kendileri bir güce dönüşür. Daha sonra dilin sesleri düzenlenmiş ses formuna dönüştükçe, dilin bu mitsel-büyüsel gücü kendini bir başka şekilde yeniden gösterir. Özel isimler şeklinde düzenlenen sesler, bireysel varlığın üzerindeki mutlak bir gücü oluşturur. Cassirer'in de andığı Mısır mitolojisinden iyi bilinen bir örnek bu olguyu son derece yalın halde resmediyor; şöyle ki, büyücü tanrıça İsis, kardeşi ve sevdiği Osiris'i Ra'nın yerine kral yapma arzusundadır. Bu amaçla Ra'nın salyasını toza bulayarak sihirli bir yılan yaratır. Yılan, Ra'yı uykusunda ısırır ve Ra güçten düşer. Hâlbuki Ra'nın gücü her şeyin üzerindedir ve o kendi bedenindeki zehre de hükmedebilir. Ne var ki, bu zehir onun bedeninden yaratılmıştır. İsis, Ra'ya eğer gizli adını kendisine verirse onu iyileştireceği sözünü verir. Ra, adını söyler ve İsis onu iyileştirir, ama artık İsis, Ra'ya hükmedebilmektedir; çünkü onun adına sahiptir. Böylece Ra'ya, tahtı Osiris'e bırakması için baskı yapar. Ra, çaresiz bu baskıya boyun eğerek göklere çekilir. İsis, onun adını kendisinden kazıyıp alarak, tüm tanrıların ve insanların kralı Ra'yı güçsüz bırakmıştır. Öyleyse “onu [kelimeyi], varlığın özelliğine sır dolu bağlarla bu tarzda bağlayan, bilhassa özel isimdir” (Cassirer, *Das mythische Denken* 50). Goethe *Dichtung und Wahrheit* adlı eserinde bu zorunlu bağı şöyle anlatır:

¹⁰ Freud bu olguyu şöyle örnekliyor: “Bir erkek çocuğun, erginliğe giriş töreni (inisiyasyonu) sırasında aldığı yeni ad, Avustralya'da onun en has özel mülkiyetini oluşturur”(Freud 42).

(B)ir insanın özel ismi örneğin salt onun çevresini kaplamış ve gerekirse çekip çıkarılabilecek ve koparılabilecek bir pardesü gibi değil, aksine tamamen uymuş bir elbise, hatta onun kendisinde üst üste yayılmış, onun kendisini incitmeksizin insandan kazınamayan ve yüzülemeyen deri gibidir (Goethe 311).

Öyleyse mitsel dünyaya ait sembol karakteri tamamen benzersizdir.¹¹ Bu nedenle bu dünyaya ait her kavram, ait olduğu şey ile organik bir şekilde adeta bağlanmıştır. Kavram bir şeyin adı, bir gösteren değildir. O bizzat ona kendi varlığında sahip olan mitsel karakterin gücünü kendisi yoluyla dışavuruşudur (*manifestation*). Yukarıda Ra örneğinde görüldüğü gibi, bir tanrının tüm gücü onu çağırın kavrama *sinmiştir*, onda kendini dışa vuruyordur. Bu dilde olduğu gibi sembol formlarının hepsinde böyledir.¹² Sözelimi bir yağmur büyüü için toprağa serpilen suyun bir gözlemci için yağmuru sembolize eden bir aracı olarak değerlendirilmesinden doğal bir şey olamaz. Ne var ki, yerli halkın gözünde toprağa serpilen su, yağmurun bir “analogon”u değildir (Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis* 75). Su burada kendini bizzat yağmur olarak dışavuruyor, bir diğer deyişle su yağmura dönüşüyordur (*metamorphosis*).¹³ Mitosun dünyasının en temel karakteri işte tam da bu metamorfozdur. Cassirer’in ifadesiyle, su ile yağmur burada orijinal bir “sempati” bağı ile birbirine bağlıdır. Su, yağmurun ruhudur; her bir su zerresinde yaşayan, onda canlı olan şey, o ruh ya da demondur. Bu demon yağmurun temsilcisi değil, bizzat kendisidir. O halde mitosun dünyasında her türden görünüş, her zaman özsel olarak **inkarnasyon**dur (Cassirer, *Phänomenologie*

¹¹ Bu dilsel karakteri, zihinde temsil fonksiyonunun geliştiği aşamadan ayıran yaygın örnek olması bakımından şırl şırl, horul horul veya hav hav, çat, bam, güm türünden yansıma sesleri’ni düşünebiliriz. Konuşma dili içinde kullandığımız yansıma seslerinin mitsel bilinç düzeyinin bir kalıntısı olduğunu bu durumda rahatlıkla söylemek mümkün görünüyor.

¹² Bir parantez açıp sembolik form kavramını daha açık hale getirelim: Sembolik formlar, varlığı anlamada ortaya çıkan dolaylılardır; onlar varlığı kendiliği içinde bilince taşımazlar. Burada zihin – ışık kırılması örneğinde olduğu gibi– bir prizma olarak düşünülebilir. Her türden sembolik form gerçekliğin zihindeki dönüşümüne denk düşer. Buradaki dönüşümün ardından, gerçeklik dışarıya yansımaktadır. Prizmadan yansıyan ışık demeti kaynaktaki ışığın aynısı olmadığı gibi, onunla ilgisiz de değildir; oysa zihinden yansıyan, zihin tarafından işlenmiş, biçimlendirilmiştir. Zihinden yansıyan şey varlığın kendisinde bir bakıma içkinse de, zihin onu yeniden oluşturur; varlık artık kaynağın aynısı, salt bir yansıması olarak görülemez. Mesela renk, renk olarak nesnede olan bir özellik değildir; renk gerçekte ışığın farklı dalga boylarında nesne tarafından yansıtılmasıdır. Buna karşın örneğin mavi bir kazak *ışığı x dalga boyunda yansıtan bir kazak* değil, *mavi kazak* olarak adlandırılır. Buradaki ifade, edilgin bir zihnin nesneyi yansıtmasının değil, nesneyi belirleyen etkin bir zihnin ürünüdür. Şu halde sembolik formlar felsefesi bu biçimlendirilme sürecinin iç yapısını ve kırılma sürecinin doğasını araştırmaktadır; yoksa kendinde-şey ile ya da nesnenin tözsel varoluşuyla ilgilenmez. Sembolik formlar burada zihnin sentezleyici karakterinin sonuçlarıdır(krş. Plümacher 156).

¹³ Bu çerçevede örneğin, Zeus gökyüzüne veya gökyüzü güçlerine özdeş değildir, aksine gökyüzünün güçleri kendini Zeus aracılığıyla manifest etmektedir (bkz. Vernant 104).

der Erkenntnis 75). Bir başka deyişle, bir ifade olarak canlanmadır; çünkü mitosun yaşantı (*Erlebnis*) dünyası temsil ya da anlam verici aktlarda değil, daha çok saf ifade yaşantılarında ortaya çıkmaktadır.

Yine benzer bir inanç bağı, Voodoo büyüünde yansımasını bulur; burada zarar verilmek istenen hasmın, kendini Voodoo bebeğinde manifest edişine olan inanca tanık oluruz; yoksa büyüde kullanılan bebek, hasmın temsili bir ifadesi değildir.¹⁴ Burada karşımıza çıkan inanç bağı oldukça dolaysızdır.¹⁵ Mitsel dilin sınırları içinde, kavram ile ait olduğu şey arasındaki bu ayımsızlık mitosun dünyasını dile indirgemeye engelse de, görülüyor ki mitos, tüm duygusal gücünü dilde ve dil yoluyla ortaya koyar. Özellikle büyülerde karşımıza çıkan sihirli sözcükler bunun en iyi örneği olabilir.

Cassirer'in teorisinde, ifade fonksiyonunun hâkim olduğu mitos aşamasında, bu örneklerde karşımıza çıktığı gibi, zihnin intensiyonalitesi doğrudan gerçekleştiğinden kavram duyu alanına adeta yerleşir. Dolayısıyla buradaki doğrudanlığın nedeni, intensiyonun bilincin sınırları içinde değil, aksine duyusalın dünyasında gerçekleşiyor olmasıdır. İfade fonksiyonunun henüz geçerli olduğu mitos aşamasında zihnin içerikleri, teorik anlam aşamasındaki gibi, bir şeyi temsil ya da işaret ediyor değildir. İntensiyonalite bu nedenle, yani henüz kavramda bir kasıtlılık, bir niyetlilik, bir ilgililik söz konusu olmadığından, burada doğrudandır. Zihnin içerikleri ifade düzeyinde görüye taşınmakta, görüde ortaya çıkmakta ve zihin ile dış dünya arasındaki intensiyonal gerilimde zihin dış dünyaya, daha doğru deyişle, duyusala tâbi hale gelmektedir.

Mitsel bilincin intensiyonalitesinin doğrudanlığı, mitos düzeyindeki ifade fonksiyonu ile dilsel veya sanatsal ifadenin bir ve aynı olduğunu düşünmeye engel oluşturur. Mitsel bilinç için dilin fonksiyonu dile bakışımızın çift yönlülüğünü görebilmeyi gerektirir. Temsil fonksiyonunun evrimsel süreç içinde ortaya çıktığı aşamada dil, düşüncenin araçlarıyla bir **nesneyi** işaret etmenin "organonu", Karl Bühler'in tanımıyla "form kazanmış bir aracısı"dır (*ein geformter Mittler*; Bühler

¹⁴ Bununla ilgili bol miktarda örnek Hermann Usener'in Tanrı adları hakkındaki eserinde ve Cassirer'in aynı esere ilişkin incelemesinde bulunabilir; bkz. Usener, *Götternamen*; Cassirer, „Sprache und Mythos“.

¹⁵ Claude Levi-Strauss bir büyüün etkili olabilmesi için üç koşulu yerine getirmesi gerektiğini ifade ediyor: "en önemlisi büyücünün kendi uygulamalarına inancı, sonra iyileştirmeye ya da cezalandırmaya çalıştığı kişinin büyücünün gücüne inanması, son olarak da, büyücü-büyüleyen ilişkisinin içinde yer aldığı bir çeşit çekim alanı oluşturan, kamuoyunun inanç ve beklentileri" (Levi-Strauss 39).

XXI). Bu temsil fonksiyonu kazanmış kelime ve işaret diline¹⁶ ‘düşünsel dil’ adını verebiliriz. Buna karşın sanatın ve mitsel dünyanın ifadesi, düşünsel olmayan bir dil yapısı içinde gerçekleşir; buna da ‘duyusal ifade dili’ diyelim. Öyleyse aşağıdaki başlık altındabu türden bir dilsel fonksiyonun temel karakteristiğini görelim.

Duyusal İfade Dili

Tüm dilsel anlamlı ifadeler gramatik bir cümle formuna sahip değildir. Bu, kelime dilinin bir özelliğidir. Kelime dili, ‘iç’ ve ‘dış’, ‘psişik’ ve ‘fiziksel’, ‘şeyler’ ile ‘tasarımlar’ arasında bir ayrımın geliştiği yerde söz konusudur. Oysa Kantçı transendental bilgi öğretisi, ‘özne’ ile ‘nesne’, ‘Ben’ ile ‘Dünya’ arasında varsayılan bu tür ayrımların kanıtlanamayacağını, bu ayrımların verili olmadıklarını ileri sürer. Bu bir bakıma onların, evrimin sonucu oldukları anlamına gelir. Transendental bilme şeması, Cassirer’e göre zihinsel etkinliğin yalnızca belirli bir tarzı veya türü için değil, zihnin tüm “bağımsız temel fonksiyonları” için geçerlidir (Cassirer, *Die Sprache* 122). Dil de, sanat da bu dogmatik ayrımları dikkate alarak kendi köklerini kavrayamaz. Bu yasak elbette en başta mitos ve mitsel ifade formlarına uygulanır.

Mitos evresinde ruhsal içerik ile onun duyusal ifadesi birlikte varolur ve birbirlerinin içine geçerler. Dilin daha sonraki gelişimi, duyusal ifade yaşantısı içindeki bu “sentez”den ileri gelmektedir (Cassirer, *Die Sprache* 123). Dilin kökenine dair böyle bir sentetik perspektif, dilbilimci Noam Chomsky’nin, von Humboldt’tan hareketle, dilin “yaratıcı bir etkinlik” olarak, anlatmayı ve anlaşılmayı nasıl sağladığı şeklindeki sorusuna ilişkin bir bakış açısı kazandırabilir.¹⁷ Bu noktada durup gerçekleştirilecek bir analiz, Cassirer ile Chomsky’nin dil teorilerinin hareket noktalarında nasıl benzerlik gösterdiklerini ortaya koymayı sağlayabilir.

Chomsky, dili “yaratıcı bir etkinlik” olarak kabul ederken, Humboldt’un *Ergon* ve *Energeia* arasında yaptığı ayırmadan yararlanmaktadır. Cassirer’in dilin oluşumunu, anlamın yönlendirdiği dinamik bir süreç olarak kabul edişinde de bu ayrımın etkisi görülebilir. Humboldt’un formülasyonuna göre dil, “*kendi başına bir*

¹⁶ Burada işaret dilinden anlaşılması gereken mimik beden dili, yani ses yoluyla kelimeleri kullanma yetisi bulunmayan veya sonradan kaybetmiş olanların kullandıkları jest ve işaret dilidir. Bu dilin ne ölçüde ‘düşünsel dil’in sınırları içinde kabul edilebileceği tartışmaya açıktır. Örneğin Cassirer, onu zihnin daha arkaik bir aşamasına ait gördüğünden düşünsel bulmayacaktır (krş. Cassirer, *Die Sprache* 122-133). Ancak özellikle sonradan konuşma yetisini kaybedenler bir yana, doğuştan konuşamayanlar dikkate alındığında bile, konu tartışmaya açıktır.

¹⁷ Bu sorunun ayrıntılı formülasyonu şurada görülebilir: (Chomsky 88).

iş (Ergon) değil, aksine bir etkinliktir” (Energeia). Onun doğru tanımı bu yüzden yalnızca genetik olabilir” (Humboldt 41). Humboldt’a göre insan, “nesnel” gerçekliği, dilin canlı “enerjisi” olmaksızın birleştirip, parçalarına ayıştıramaz. Humboldt’un dil felsefesinin dayandığı bu ayırım daha sonra Chomsky’de *competence* ve *performance* ayrımı olarak tekrar karşımıza çıkar.¹⁸ Cassirer de dilin gerçek taşıyıcısının Humboldt açısından kelime değil, cümle olduğunu şöyle belirtiyor:

(T)emelledisel anlamın hakiki taşıyıcısı asla tekil kelime değil, aksine öncelikle cümledir: Çünkü sonunda tüm anlamının olduğu gibi tüm konuşmanın dayandığı sentezin köksel gücü öncelikle onda kendini açar. Onun özlü ve keskin ifadesi dilin *iş (Ergon)* değil, aksine bir etkinlik (*Energeia*) olduğu ve bu yüzden onun gerçek tanımının daima yalnızca genetik olabileceği şeklindeki tanınmış Humboldtçu formülasyonu içinde bu bütünsel görünümü elde eder (Cassirer, *Die Sprache* 104).

Cassirer’in kelime ile cümle ilişkisinde göstermeye çalıştığı şey, dilsel anlam nosyonunun dilin yapısı içinde sahip olduğu kurucu roldür. Anlam dilin gerçek taşıyıcısıdır ve bu da cümle formu içinde belirir. Bu vurgu Chomsky’nin üretici grameri tarafından da paylaşılmaktadır.¹⁹ Dilin Chomsky’de karşımıza çıkan sentaktik (*structural*) ve semantik unsurlarının otonomisi Humboldt’un ayırımına geri götürülebilir.²⁰ Buradaki ayırım elbette dildeki cümle formunun anlamı (semantik) belirlediğini ileri sürmüyor.

Bu teori dili yalnızca temsil ilişkisi olarak kabul ettiğimizde anlamlı oluyor. Oysa dilde temsil fonksiyonu ilkel diller düşünüldüğünde evrensel görülemez ve aynı zamanda dilin onto-genetiği içinde de baştan itibaren verili değildir. Mitosun sembol dünyasında, daha önce belirttiğimiz gibi, semboller temsil edici bir edimde bulunmazlar. Benzer biçimde bireyde dilin gelişiminin başlangıç evrelerinde de temsile tanık olmayız. Çocuk, çevresindeki nesnelere dil yoluyla tanımlamaya başladığı ilk aşamada onların adını sormaz, sorduğu soru öncelikle nesnelere ontik

¹⁸ Saussure’ün iyi bilinen *langue* (dil) ve *parole* (söz) ayrımı da bununla ilgilidir. Bu kavramlar temelde bir anlam içinde tamamlanmış sistem olarak dil ile yaşayan konuşma olarak dili ayırt etme beklentisine dayanırlar.

¹⁹ Krş. Dor 494. Bunun yanında Chomsky’nin ‘evrensel gramer’ ya da ‘üretici gramer’ teorisi hakkında bkz. Hoşgör 332-364.

²⁰ Yine de bu unsurların Chomsky’de ayrılaşmış oldukları fikri görelidir. Chomsky’nin buna itirazı için George Lakoff ile tartışmasına bkz. Lakoff, “Deep Language” ve Chomsky, “Chomsky Replies”, *The New York Review of Books*. 8 February 1973. Web. 12 Aralık 2017.

belirlenimlerine ilişkindir ve genelde “bu ne?” biçimindedir. Burada isim ile şey bir bütündür ve dolayısıyla ismi de temsil eden (*o, he, she, er, es* gibi) bir zamirin henüz söz konusu olamayacağını söyleyebiliriz. Her şeyin bir adı olduğunu fark ettiği daha sonraki aşamada bile adları, nesnelere farklı bir şey olarak değil, aksine onlara sahip olmanın araçları olarak kullanır. Temsil fonksiyonu bu gelişmelerin ardından ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki Chomsky'nin temsil ilişkisini kalıtımla verili olarak gören teorisi açısından(şey ile adı arasındaki) bu *Indifferenz*/ayrısızlık durumu bir açıklama gerektiriyor. Şöyle denmeli belki: Temsil fonksiyonunu kalıtımla verili olarak gören (Chomsky'ye ait) görüş, bu fonksiyonun öncesinde çocuğun dünya ile dilin **birliğine** nasıl sahip olduğu sorusuna öncelikle yanıt verebilmeli. Buna yanıt ararken, dilin köklerine evrimsel bir bakış noktası iki ateş arasında kalabilir; çünkü genetik bakış uyarınca, bu birliğin de kalıtımsal olduğu sürülebilir, ve eğer asıl kalıtımsal olan bu birlik ise, (1) sonradan bu birliğin temsil fonksiyonunun gelişimiyle parçalanarak dilsel ifadenin gelişmesini kalıtımla açıklamak bir zorunluluk olmaktan çıkmaz mı? ve (2) mitosun dünyasını evrimsel terimlerle ele alan bakış (örneğin bugünlerde epey kabul gören memetik), kültürel farklılaşmayı analiz ederken temel iddiasını gözden geçirmek zorunda kalmaz mı? Ayrıca çocukta zamirin bir işaret fonksiyonu taşıdığına (sözgelimi “o” zamirinin “Nasreddin”e işaret ettiğine) ilişkin bilginin doğuştan değil, ‘öğrenilmiş’ olduğu yönündeki bir karşı savıneline edilebilmesi ilk sorunun yanıtlanmasına bağlı görünüyor.

Elbette bu iddia (yani çocukta zamirin bir işaret fonksiyonu taşıdığına ilişkin bilginin doğuştan değil, ‘öğrenilmiş’ olduğu iddiası) dil yetisinin kalıtımsal olduğunu kabul etmeye engel olmuyor. Aksine bizde böyle bir yeti biyolojik olarak aktarılmış olmasaydı eğer, bizim dilsel ilişkileri empirik olarak geliştirmemize uygun bir zemin de bulunamayacaktı muhtemelen. Şimdi öyleyse dilin fonksiyonel kullanımında karşımıza çıkan kültürel farkları açıklamak da zor görünmüyor. Sözgelimi öyle bir Malaya dili düşünelim ki, geçmiş zaman formu içermesin. Bu durum yaşama bakışta geçmişin belirleyici etkisiyle ilgili olabilir. Bizim görece yeni dillerimizdeki bu etki, onu önemli hale getirmek üzere kültür yaratma gayretimizden kaynaklanırken, bu eğilimin evrensel olduğunu düşünmek mümkün olmayabilir. Burada Chomsky'ye “Avrupa-merkezci” olduğu şeklinde bir eleştiri yapılamaz, ancak onun teorisinin kültürel farklılıkları açıklama gücü kazanması için henüz yarısı bile analiz edilmemiş olan dünya dillerini bütünüyle tanımaya ihtiyaç duyuyoruz.

Genetik görüşe karşı yükselen bu türden bir itiraz burada dilsel jest ve mimiklerin evrensel olmadıklarını ileri sürüyor olamaz elbette. Bu jest ve mimiklerin özellikle kimi temel düzeydekileri evrenseldir. Ancak sözgelimi kanuşanda dilin melodisi yoluyla farkına vardığımız öfke evrensel ya da genetik olamaz. Genetik bakışın mitsel dil fonksiyonunun tüm unsurlarına dek sızması kültürel farkları (özellikle dil yoluyla ortaya çıkanları) görmeyi engeller. Dolayısıyla bu özel dil fenomenleri türe özgü intrinsik formlar olarak yorumlanmamalıdır.²¹ Dil fenomenlerinin intrinsik oldukları düşüncesi, her ne kadar dil yetisinin evrimiyle ilgili olarak, evrimin rastgele (*random*) verdiği kararları, adaptasyonist bir perspektifin aksine, göz ardı etmiyorsa da, bence ardında zorunlu seçilime dayalı nedenselci bir duruş noktasının kalıntılarını gizler. Bu durumu şöyle açıklamak mümkün:

Jest ve mimiklerimiz, kökleri duyusal ifade dili aşamasında (mitosta) bulunan dilin arkaik formlarıdır. Dilin köksel oluşumuna yönelik araştırma, doğası gereği, geriye doğru dilin yapı ve form özelliklerinin önceki nedenlerini, bunları meydana getiren kaynakları sorar. Çünkü nedensellik kategorisi bizdeki en zorunlu kavramdır. Bir noktada durup kalmaz ve bir yanıt bulana dek sürer. Chomsky gibi linguistlerde karşımıza çıkan, dilin genetik ve doğuştan olma özelliği nedenselliğin ruhuna da uygundur. Çünkü bu özellik, bir ilk neden aramak yerine, neden ve etkinin sürekli oluşunu dikkate almaktadır.

Diğer yandan nedensellik kategorisi teorik bir kategoridir. Jest, mimik ve yansıma temelli mitsel ifade dili söz konusu olduğunda, teorik nedenselci bakış yeterli değildir. Çünkü duyusal ifade dili (mitos dünyasının dili), nesne ve adı arasında bir ayırmaya sahip olmaması bakımından kavramsal dilden farklıdır. Dolayısıyla Cassirer, her ne kadar mitosun dünyasının karakteristik bir nedenselliğe tâbi olduğunu kabul ediyor ve onu mitsel bilincin önemli bileşenlerinden biri olarak ortaya koyuyorsa da, yukarıda belirtildiği gibi, ona göre nedensellik kategorisinin saf ifade fonksiyonunun geçerli olduğu alanda her kullanımı mitosun dünyasını doğru tarzda açıklayamaz, aksine yalnızca karartır. Dolayısıyla dilin evrimiyle ilgili araştırmalar dili, her aşamasında temsil fonksiyonu olarak ele aldıklarında duyusal ifade dilini anlamaktan uzaklaşmışlar demektir. Saf ifade, Cassirer'e göre, bir kök-fenomenidir (*Urphänomen*) ve ifadenin kök-fenomenal niteliğinden hareketle dilin başlangıcına bakıldığında, iletişimde karşılıklı anlamanın imkânına ilişkin soru doğuştancı/genetik açıklamaya ihtiyaç duymaz.

²¹ Daha ilerideki paragraflarda, intrinsik olan 'birincil'ler ile intrinsik olmayan 'ikincil' jest ve mimikleri birbirinden ayırıyorum.

Ama şu soru yine de yanıtını aramaya devam eder: Psişik olan, fiziksel olanı nasıl türetmektedir?

Ruh-Beden Problemi

Hangi psişik süreçlerin fiziksel duruma neden olduğu sorusu, nedensellik kategorisinin bizdeki 'en doğuştan' ve 'en zorunlu' kavram olmasından ötürü kendini dayatmaktadır. Hâlbuki fiziksel olanın psişik bir nedeni bulunduğunu iddia etmek, psişik ile fiziksel olanın ayrılığını ön-varsayar. Oysa mitsel zihinsel evrede varlığın görünümü bir ve bütündür; tıpkı ruh ile beden gibi. Sözelimi Medea'nın üzüntü ifadesi ile onun üzüntüsünü birbirinden ayıramayız. Bunlar, sonradan, teorik kavrayış altında, yapay olarak ayrılmaktadır. Bu yapay ayrıştırmanın ardından beden (üzüntü ifadesi: sözelimi kısılmış gözler, çökmüş kaşlar) ile ruhu (üzüntü) birleştirememek oldukça normaldir. Ruh-beden problemi de burada başlamaktadır. Bu *Indifferenz*, bu ayrımsızlık, elbette dil düzeyinde de söz konusudur. Gramatik dil aşamasındaki nesne-ad ayrışması, mitosun dünyasında (yukarıda gösterildiği gibi) örneğin tanrı ile adı arasında görülmez. Elbette burada mitos ile mitoloji arasındaki ayrımı gözden kaçırmak mitosun özgül karakteristiğini doğru kavramaya engel olacaktır. Mitolojinin ortaya çıktığı evrenin temel özelliği antropomorfizmdir. Yani doğaüstü varlıklara insanın yapısal özellikleri atfedilerek, bu sınıftaki varlıkların, benzerlik çıkarımı (*Analogieschluss*) yoluyla gerçeklik kazandıkları görülür. Somut olarak ifade edecek olursak, örneğin Eski Yunan'da her bir tanrı belirli bir 'şeyi' ya da 'duyguyu' **temsil** etmektedir. Demek, bu evrede nesne ile kavram arasında ayırım gerçekleşmiş ve bu ikisi temsil fonksiyonu aracılığıyla (yani bir ad ile) sonradan birbirine bağlanmıştır. Sözelimi Jean-Pierre Vernant'dan öğrendiğimiz gibi, Zeus adının anlamı Sanskritçe'deki *dyau'h* sözcüğüne geri gitmekte, 'parlamak' anlamına gelmektedir. Öyleyse Zeus parlaklığı, parlak gökyüzünü, günışığını temsil etmektedir. Bu referans ilişkisi elbette Yunan pantheonundaki tüm tanrılar ile diğer doğa güçleri arasında görülür; tıpkı Poseidon ile su, Hephaestos ile ateş, Hera ile hava, Hermes ile rüzgar, Dionysos ile şarap, Demeter ile buğday arasında olduğu gibi.²² Öte yandan ruh ile beden artık

²² Bkz. J-P. Vernant 102-103. Vernant'a göre doğal güçler ile tanrılar arasındaki bu bağlantı, bizim bugünkü modern evren kavrayışımız ile Yunan dünyasının onu din aracılığıyla ifade etme tarzı arasında karşılaştırmaya olanak veren bir benzerlik görmemize imkân tanımaktadır. Modern bilimsel düşünme tarzı ile onların dinsel düşünceleri aynı örgütsel yapıya dayanmaktadır. Tek fark, Yunan dünyasının doğal güçlerinin canlı ve kişileşmiş olmasıdır elbette (J-P. Vernant 103). Vernant'ın bilimin ve dinin dünyası arasında kurduğu benzerliğe ilişkin gözlemleri yukarıda mitos ile mitoloji arasındaki gerilimi ve bunların birinin diğerine indirgenemezliği düşüncesini desteklemektedir. Bir başka deyişle, Yunan tanrısal doğa tasarımı modern bilimsel doğa kavrayışına yaklaştıran yapısal özellikler, onu mitsel bilincin dünyasından ayıran unsurlardır aynı zamanda.

ayrıldığı antropomorfik-mitolojik tanrısal dünyanın ortaya çıkmasından önce, arkaik mitsel bilincin dünyasında bu türden bir referans fonksiyonu henüz gelişmemiştir.²³

Cassirer teorik bilinç aşamasında beden ile ruhu birleştirmenin olanaksız olduğunu dile getirerek ruh-beden problemine adeta sırtını döner. Cassirer'e göre ruh-beden sorunu ontolojik bir sorundur; çünkü bu problemle, felsefe ya da saf teorik dünya görüşü ifade fenomenine yöneldiği anda yüz yüze geliriz (Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis* 106). İfade fenomeninin birliği ve yalınlığı daima teorik bakışın tehdidi altındadır. Teorik inceleme ifadeyi açıklamaya giriştiğinde artık bu birlik dağılır; onun “kendiliğinden anlaşılabilirliği” azalır. Böylece “fenomenolojik soru ontolojik bir soruya dönüşür” (Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis* 106). Çünkü burada artık karşımıza ifadenin kendi “anlamı” olarak bize gösterdiği şeye yönelimin tersine, onun temelindeki “varlık”ın ne olduğunu bilme arzusu çıkmaktadır. Bu ontolojik soru, genetik bir sorudur. İfade formu (yani gösteren) ile ifadenin kendisi aynı fenomenin farklı momentleridir. Bu farklılık Cassirer'e göre, genetik soru tarafından kökendeki bir farklılığa geri götürülür. Momentlerin farklılığı, kökendeki bir farklılığa dönüştüğünde fenomenolojik soru ontolojik bir soruya geriler:

(Artık) bu varlık basit olarak düşünülemez; o bundan böyle iki mevcut heterojen parçanın bağlantısı olarak tasarımlanır. “Fiziksel” ve “psişik”, “ruh” ve “beden” onda birleşir ve karşılıklı olarak ilişkilendirilir. Ama her biri bir başka dünyaya ait ve ondan türeyen iki kutup arasında böyle bir bağlantı nasıl mümkündür? Şeylerin kendi metafizik özüne açıkça karşıt olduğu görülen şey, deneyim içinde nasıl yan yana bulunur ve birbirine bağlanır? Ruhsal ve bedensel varlığı ifadenin görünüşü içinde saran bağ, görünüşün düzleminden hakiki varlığın, metafizik bilginin zeminine geçildiği anda yırtılır (Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis* 106).

Bu soruların yanıt bulabilmesi için Cassirer'in ontolojik bakışa getirdiği yasak, ruh-beden problemini çözmeye yönelik bir girişim değildir; aksine Cassirer, problem ontolojik olduğu ölçüde ona sırtını döner. Çünkü ontolojik olarak o çözümsüzdür. Onun çözümsüzlüğünü şöyle dile getirir: “Beden ile metafizik töz olarak ruh olan şey arasında kesinlikle mümkün uzlaşım yoktur.” Bu noktadan sonra problem,

²³ Vernant da Yunan dünyasının bir primitif mentaliteye sahip olmadığını söylerken bu ayrıma dikkat çekiyor. Bkz. J-P. Vernant 103.

transendental bir zemine taşınır. Bu zemin üzerinde, dil yoluyla dünyaya yönelimimizde ortaya çıkan bu ayrımın, verili bir ayrım olmadığı, zihnin evrimsel ve gelişimsel süreci içinde belirli bir noktada ortaya çıktığı kavranabilir.

Şimdi Cassirer eğer haklıysa nasıl oluyor da, biz Medea'nın üzüntü ifadesine bakarak onun üzgün olduğu sonucuna varıyoruz? Üzüntü ile onun ifadesi arasında teorik bir ilişki kurduğumuz varsayımını barındıran bu soruya, yine Cassirer'in algı probleminde bakışı çerçevesinde şöyle cevap verilebilir: Biz burada bir şeye, bir başka şeyi ekleyerek bir bütün elde ediyor değiliz; aksine Medea'nın kısılmış gözlerinde, çökmüş kaşlarında doğrudan üzüntüyü algılıyoruz. Yoksa burada üzüntü ile üzüntü ifadesi, önceki ile sonraki arasında bir ilişki kurmak söz konusu değildir. Cassirer bu sorunun, gösteren ile gösterilenin ayrışması nedeniyle yapay yollarla ortaya çıktığını düşünür. Bu nedenle o, algının ilksel aşamalarına dönerek, bu ayrışmanın teorisinin yapay bir müdahalesi olduğunu göstermeyi dener. Biz, dünyaya böyle bir ayrışma ile gelmeyiz. Kartezyen görüşün aksine, başlangıçta her şey tinseldir, her şey canlı. Ama işte üzüntü ifadesini doğrudan tinsel bir şey olarak nasıl algıladığımız sorusu hala sorulabilir, ve bu sorunun mümkün en akla yatkın açıklaması şudur: Duyusal-mitsel ifade algısı, gelişmiş teorik zihinlerimize etki etmeyi sürdürmektedir.

Buradaki soruna yanıt bulma güçlüğü, ona aradığımız yanıtların hep teorik bir perspektiften hareket etmesi ve bu başlangıç tarzının bizi *Homunculus* (insancık) probleminin yol açtığı bir döngüyle yüz yüze getirmesidir. Bu döngü, algı teorileriyle (bilhassa görme teorileriyle) ilgilidir ve beyinde ne olup bittiğine ilişkin olarak ileri sürülen '*homunculus* argümanı'ndan kaynaklanır. '*Homunculus* yanılgısı' olarak da bilinen bu argümana göre bir şeyin 'gör(ül)me'si, dış dünyadan yansıyan ışığın gözün retinasında bir imaja dönüştürülmesi ve asıl önemlisi bu imajın adeta beynimizin içindeki bir küçük insan tarafından bir monitör veya sinema perdesinde izlenmesi anlamına gelir. Kognitif bilimler alanında çalışmaları olan Daniel Dennett bu zihin modeline eleştirel amaçlarla "Kartezyen sahne" adını verir (Dennett 107). Beyinde adeta spotlarla aydınlatılan bir sahne bulunmakta, sahnenin gerisindeki seyirci ise koltuğuna oturmuş bu sahnede olup bitenleri izlemektedir. Beyni böyle bir küçük tiyatro sahnesi olarak düşünmek ve orada bir *homunculus* varsaymak, görmeyi nedenlerine giderek tatmin edici şekilde açıklayamaz; çünkü şimdi bu durumda bu insancığın beyinde neler olup bittiğini sormanın önünde artık bir engel kalmaz. Hatta bunu sormak nedensellik gereği zorunlu hale gelir. Adeta bir matruşka gibi, bu insancığın beyinde de bir başka insancık varsaymak

gerekeceğinden bu açıklama modeli bizi sonsuz bir döngü (*infinite regress*) içine sokacaktır.

Kısacası, bir ifadenin tinsel bir şey olarak nasıl algılandığı sorusuna yanıt verebilmek için yukarıda olduğu gibi, yine bilinçten hareket eden bir açıklamaya ihtiyaç duyuyoruz, yani *homunculus* yanılışına uğruyoruz. Bu soruya verilecek her cevap, teorik bir bilincin ürünü olacak, o, teorik gerçeklikten hareketle ifade fenomenini kavramaya çalışacaktır. Benzer biçimde duyuşal ifade dilini açıklamaya çalışan her girişim, temsil eden-temsil edilen ayrımından başlayacağı için, teorik olacak ve nedenselci bir bakışa sahip olacaktır. Oysa mitosun duyuşal ifade dili, ruh ile beden, gösteren ile gösterilen henüz ayrılmadığı bir forma sahiptir. Buna rağmen 'ifade' fenomeni "açıklanmaya çalışıldığında" doğrudan bizi ruh-beden probleminde götürür; çünkü 'açıklama' teorik bir girişimdir, ve zorunlu olarak bilinçli bir aşamayı varsaymaktadır. Bundan ötürü Cassirer, artık algının nasıl baştan itibaren tinsel olduğu sorusunun sorulamayacağını söyler; "çünkü onun çözümü zorunlu olarak bir döngü içinde hareket eder". Sorun şöyle formüle edilebilir: "İfade fenomeni bizi transendent biçimlere götüren araç olduğu için, acaba kendisi transendent olan bir şeyden, yani gerçeklik bilincinden nasıl türetilir?" (Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis* 104). Kısacası, fiziksel gerçekliği, ifadeyi anlamak için araç olarak göremeyiz; çünkü onu üreten de ifade fenomenidir. Cassirer'in "döngü" (*Zirkel*) dediği şey budur. Bilinç, ona transendent olan bir şey aracılığıyla kavranamaz; çünkü bizi o transendent olan şeye götüren de bilincin kendisidir.

Öyleyse tinsel ifade algısı fiziksel bir nedene indirgenemez. Bu varış noktasından hareketle, Chomsky'nin evrensel gramer teorisinin nedenselci dayanakları eleştiriye daha açık hale gelmektedir. Çünkü, bu zorunlu nedensellik beklentisi ifade fenomeninin kök-fenomen olma özelliğinin görünmesine engel olmaktadır. Nedensellik beklentisi, insanların çatık kaş gördükleri yerde neden kızgınlığı algıladıklarını, ağzın adeta kulaklara varışını neden sevinç duygusu ile ilişkilendirdiklerini, yani bir sembol formunu tinsel bir anlama bağladıklarını açıklama eğilimindedir. Örneğin Güney Amerika'nın yağmur ormanlarında varlığından yeni haberdar olduğumuz bir topluluk düşünelim; bu topluluğa ait kabilelerin üyeleri sevindiğinde kaşlarını çatıyor, kızdığında ağzı kulaklarına varıyor, üzülduğünde gülümsüyor olsun; yani duygu durumları ile onların fiziksel sembol formları arasında böyle bir olağandışı ters bağlantı bulunsun. Peki, bu tuhaf varsayım gerçekte mümkün olabilir miydi? Bu durumun olanaksızlığı ya da tuhaflığı, sembolik form ile tinsel anlam arasında kültürden kültüre değişmeyen

intrinsik bir bağ bulunduğunu ileri sürmemize olanak tanıyor. Bundan dolayı nedensellik kategorisine dayanarak yapılan açıklamanın, ifade fenomeninin biricikliğini kavramayı güçleştirdiği, onu diğer fenomenler arasında bir fenomen haline getirdiği, böylece onu kararttığı söylenebilir.

Sembolik formların bu kendiliğindenliği (*spontaneity*), onların intrinsik olduklarını gösterir. Bu bakımdan bu kendiliğindenliğin mevcudiyeti yalnızca doğmuş olanların ayrıcalığıdır. Ancak kültürden kültüre değişen jest ve mimikleri burada 'ikincil' diye tanımlayarak, onları intrinsik dediğimiz 'birincil' olanlardan ayırabiliriz. Örneğin işaret parmağımız ile yaptığımız gösterme fiili türünden şeyler birincil ve intrinsiktir; dolayısıyla onlar evrenselidir. Bu tür temel jest ve mimikler olmaksızın, dilini bilmediğimiz bir kabileden kesinlikle kaybolmuşuz demektir. Nitekim antropoloji ve etnolojiden biliyoruz ki, bu tür jest ve mimikler intrinsik olduğundan her yerde aynıdır. Öyleyse kızdığına sevinç ifadesi gösteren bir Togolu düşünemeyiz. Tıpkı gülümsemesinden, beni kendisine tehdit olarak algıladığı endişesine kapılacağı bir Samoalı veya Coralı olamayacağı gibi. Chomsky daha ileri bir adım atarak dilin temel özelliklerinin evrensel olduğunu ortaya koyarken, nedenselci bir bakış altında ifadenin kök-fenomen olma karakterini görememekte, dolayısıyla onu teorik bakış altında açıklamaya çalışırken döngü içine sıkışıp kalmaktadır. Bu döngüden çıkmak, bana göre bilincin mitik dünyasını kavramada evrimsel perspektifi teleolojik bir bakışla değiştirmeyi gerekli kılıyor. Aşağıdaki başlık altında bu öneriyi açıklamayı deniyorum.

Evrimin Başarısı, Başarısızlığı ve Teleoloji

Darwin'in evrim kuramı ilk ortaya çıktığında görece dar denebilecek bir deneysel veri tabanına dayalıydı. Dönemin önemli bilim adamları kuram hakkında yargıda bulunabilmek için daha fazla sayıda kanıtın yayımlanmasını bekliyorlardı. Bu kaygı, yalnızca doğanın insanların önüne ancak binlerce yıl içinde koyacağı sayısız örneklerle giderilebilirse de, bu açığı belli sınırlar altında kapatmak için başka bilim adamlarının önünde yapay seçim (ıslah) yöntemlerinden başka bir seçenek yoktu. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde kuramı destekleyen buluntular geniş bir veri yığını oluştursa da, hala daha kuramla ilgili yeni buluntuların ortaya çıkaracağı endişeler, tümevarımın doğası gereği, baştan savılabilmiş değildi. Yine de bilimsel gelişmelere duyulan güven için elde deneyin sağladığı doğrulama ve yanlışlamadan başka bir şey yoktur. Bu nedenle doğal seçim kuramı 1880'lere gelindiğinde güvenilirliği hakkındaki şüpheleri artık büyük ölçüde dağıtmıştı. Doğa bilimi ve doğa felsefesi alanında Tanrısal iradenin yerini artık kesin biçimde nedensellik

ilkesi almıştı. Ereklilik, nedenselliğin kesin zaferi karşısında eylem alanı içine hapsedilmişti. Ancak böyle bir zafer, her ne kadar nesneye ve doğanın hareketine uygun bir bilmeyi mümkün kılıyorsa da, onun genel-geçerliği kimi sorunlar da yaratacaktır. Buna dayanarak şimdi tam da bu çalışmanın problemi ışığında evrimciliğin tüm kültürel çeşitliliği açıklama gücü olup olmadığı rahatlıkla sorulabilir.

Bu soru aslında salt Darwinizm ile değil, genel olarak mekanizm ile ilişkilendirilebilir. Peki, bu mekanizm ve nedensellik (ki bunlar yan yana geldiğinde determinizme dönüşeceklerdir) kabul edilirse, zihne bağlı ortaya çıkan kültürel farklılaşma nasıl açıklanabilir? Zihnin, farklı farklı formların üreticisi olması bakımından farklı topluluklarda bambaşka anlam üreticisi olarak ortaya çıkışı nasıl gerekçelendirilebilir? Eğer zihin (eylemleri evrensel nedenlere dayanıyor olması bakımından) bir mekanizma ise, nasıl olur da sözgelimi bedeninin fiziksel ölümüne Batı Afrika'nın Altın Sahili'ndeki Tijilerde başka, 'modern' toplumlarda bambaşka bir anlam verilebiliyor? Nasıl oluyor da bütün-parça ilişkisini kavrama tarzı kültürden kültüre farklılaşıyor?²⁴ Evrim kaçınılmazsa da, o tek yönlü bir süreç olarak işlemez. Burada şöyle, şurada böyle bir zihin dünyası ile karşılaşılıyor olmamız bundandır. Peki, öyleyse kültür sorunu nasıl ele alınmalıdır? Onu, giderek bir kültür felsefesi zemini üzerinde tartışmaya çalışacak olursak, zihnin sembolik yapısından türeyen bu kültürel farklılaşmayı, kültürünalanında teleoloji ilkesinin kabulü ile açıklamak mümkündür. Ancak bu teleoloji metafizik değil, diyalektik bir teleoloji olmalıdır.

Teorik bilinç, raslantısal olanın alanına girme girişiminde bulunursa nedensellik ilkesini terk etmek, zihnin başka bir yetisini devreye sokmak zorunda kalır. Bu yeti Kant'a göre teleolojik yargıgücünün dogmatik kullanımınıdır, ve bir ilk nedenin ya da Kant'ın ifadesiyle "en yüksek neden" in (*oberste Ursache*) doğanın

²⁴ Oldukça ilginç bir örnek bu konuyla ilgili şüpheyi güçlendiriyor: İlkel toplumlarda 'Ben' tasarımı, Preuß ve Lévy-Bruhl gibi ünlü etnologların araştırmalarından çıkan sonuçlara göre, 'modern' bireyin Ben bilincinden çok farklıdır. Modern birey için Ben demek, bir yandan hem duygularım, düşüncelerim, anılarım demekken, öte yandan hem de başım, kollarım, bacaklarım, iç organlarım demektir. Oysa ilkel zihin dünyası içinde Ben, bunlara ek olarak saç, kıl, tırnak, gözyaşı, idrar, dışkı, sperm, ter vb. fiziksel atıkları da içine alır. Çünkü başkasına ait bir saç teline sahip olan birinin, o saç telinin ait olduğu birey üzerinde büyü yoluyla bir tehdit ve güce dönüşeceğine inanılır. Birinin salgıladığı şeylere sahip olmak demek, ona hükmetmek demektir. Lucien Lévy-Bruhl buna "*bireyle özdeşleşen şeyler*" diyor (Lévy-Bruhl 118). Ben tasarımının farklılaştığını gösteren bu örnek, zihnin evriminin kültür-üstü bir süreç olarak düşünülmemeyeceğini destekliyor.

kök-zemini olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir (Kant 379).²⁵ Böylece doğa ile özgürlük, olan ile olması gereken ayrımı yargıgücü (*Urteilkraft*) aracılığıyla harmonik (teleolojik) bir bağlantıya sokulur. Felsefenin iki yönü dolaymlanarak bir birliğe getirilir (Kant 30).²⁶ Bu kabul ile birlikte, doğanın örgütlü düzeninin, planlı-ereksel (*Absichtlich*) olarak işleyen bir neden olmaksızın mümkün olamayacağı benimsenmiş olur. ‘Amaçlılık’ (*Zweckmäßigkeit*) dediğimiz amaca uygunluk kriteri, teorik açıklama için, raslantının alanında nedenselliğin yerini alır; mitosun dünyasında olan da budur: “Mitos amaçlı etkinin görüşüyle başlar – çünkü doğanın bütün ‘güçleri’ ona göre tanrısal ya da demonik iradenin dışlaşmalarından başka bir şey değildirler” (Cassirer, *Das mythische Denken* 60-61).

‘Amaçlılık’ teriminin, Franz Brentano’dan beri felsefenin gündeminde yer alan ‘niyetlilik’ (*Intentionalität*) terimiyle, yani “belirli bir gelişmenin niyetli olması” anlamında bilinçli niyetlilik düşüncesiyle ilişkilendirilmesi yanlıcıdır (Cassirer, *Kants Leben und Lehre* 276). Amaçlılığın Leibniz’deki ve on sekizinci yüzyıldaki kullanımını onu, bir çoklu (*mannigfaltig*) halindeki parçaları birliğe getirmedeki uyumun genel ifadesi olarak kabul eder. Yalnız bu harmoni Leibniz’de metafizik, Kant’ta transendental karakterdedir. Bir başka deyişle harmoni, objelerin bizzat kendilerinde değil, onlar hakkında bilgi edinme tarzımızdadır. Çünkü Leibniz harmoniyi evrenin kendisinde, Tanrı tarafından kurulmuş olarak görürken, Kant için o, bizim gerçeklik hakkındaki kavramsal düzenimizin kendi uyumudur. Çünkü “biz olguların her somut bağlantı ve ifadesini, öncelikle onları düşüncemizde aradığımız ve talep ettiğimiz gibi elde ederiz”(Cassirer, *Kants Leben und Lehre* 281). Bu, ölçüt olarak öznel ile nesnel arasındaki ayrıma, bir başka deyişle mümkün olan ile gerçek ayrımına dayanır. Bizim için bir şey, öznel olarak, düşüncede taşınan mümkün bir tasarımdır. Buradaki öznel, yargı yetisinin doğa hakkında, sözgelimi ‘Mars kızıl bir gezegendir’ önermesinde olduğu gibi, bir belirleyici (*bestimmend*) edimde bulunmasından kaynaklanır. Burada doğanın şeyleri hakkında ‘nesnel olarak’ kesinlikle bir yargıda bulunamayız. Çünkü nesnel yargılarımız şeylerin kendileri hakkında ortaya çıkacaktır.

²⁵ Burada Kant’a göre bir ilk nedenin varolduğu önermesini **öznel** olarak öne süremeyiz. Tabii o bunu, önceki paragraflarda analitik olarak gerekçelendirir. Ama onu, doğadaki ereklere hakkında bir en yüksek nedenin ereksel nedenselliği olarak düşünen ‘refleksif yargıyetsi’ için **nesnel** olarak ileri sürebiliriz.

²⁶ Kant, burada bu aracı fonksiyonu şöyle dile getirir: “Tüm a priori teorik bilginin temelini oluşturan doğa kavramları, anlama-yetisinin yasa koyuculuğuna dayanırlar. Tüm duyuşal-koşulsuz a priori pratik buyrukların temelini oluşturan özgürlük kavramı (ise) aklın yasa koyuculuğuna dayanır. [...] Yalnızca en yüksek bilgi yetileri ailesi içinde anlama-yetisi ile akıl arasında yine de bir orta-terim vardır. Bu yargıyetsidir” (Kant 30).

Şimdi o halde teleoloji açısından bakıldığında, bilinç alanındaki niyetlilik (intensiyon), yargıyetimizin ikili görünümüne bağlı olarak nesnel gerçeklik alanı söz konusu olduğunda, anlama-yetisinin karakteristiği olmayan, adeta hazır bulduğumuz bir amaçlılığa (bir telosa) dönüşür. İşte mitosun dünyası da gerçek ile olanağın ayrılmadığı, ruh ile beden bir olduğu duyusal alanda varolur. Bu nedenle onda bir amaçlılıktan söz etmek yanlış olmaz. Henüz burada zihinsel tasarımlar olarak bilinçten hareketle (intensiyonal olarak) yöneleceğimiz bir 'şeyler alanı' yoktur. Mitosun nesnelere, kendinde böyle bir görünüş-gerçeklik ayrımına uğramazlar. Mitosun dünyasının amaçlılığı, onun unsurlarının bir ilk-nedene geri götürülebilmesinden, aynı şekilde bu ilk-nedenin bir son-neden olarak amaç haline gelişinden, nedenselliğinin bu özgül yapısından ileri gelir. Onda tanrısallık çıkış noktası olarak bir kök-nedeni ve aynı zamanda amaç olarak da son-nedeni aynı anda kendinde taşır. Mitosun bu görüye bağımlı yapısından ötürü, anlama-yetisi ona ilişkin bir teorik belirlemeye her yöneldiğinde diyalektiğe uğrar. Döngü ve paralojizmler içinde kalır.

Kant doğadaki erekliliği, nedenselliğin yeterli olmadığı yerde, onun görünüşlerini (*Erscheinungen*) kurallar altına getirmek için fazladan bir ilke (*ein Prinzip mehr*) olarak kullanır (Kant 319). Kant'a göre doğa araştırmasında teleolojik yargının rolü, nedenselliğin kör bir mekanizm olarak tasarımılanmasını engellemeye yöneliktir. Böylece,

(B)ir objenin kavramına, sanki o (bizde değil) doğada bulunuyormuş gibi, bir obje açısından nedensellik ithaf ettiğimiz, ya da daha çok nesnenin olanağını böyle bir nedensellik analojisine göre (bunun gibi kendimizde karşılaştığımız türde) tasarımıladığımız, dolayısıyla doğayı kendine özgü bir yeti yoluyla *teknik* olarak düşündüğümüz yerde teleolojik bir zemin getirmiş oluruz (Kant 319).

Teleoloji, Kant tarafından bu satırlarda doğal değil, öznel bir zemin üzerinde doğa araştırmasına rehberlik edebilecek bir pozisyona yerleştirilmektedir. Buna göre bizdeki *a priori* teleolojik nedensellik (*nexus finalis*) aracılığıyla bir balığın yüzgeçleri, kuyruğunun konumu ve iskelet yapısı ile bedeninin denizin altında süzülmesi arasındaki bağlantıyı nedensel olarak gösterebiliriz. Bu içsel ilke uyarınca o olumsuzluğundan kurtarılır. Oysa düşünücü ve belirleyici yargı yetileri arasında bir ayırım yapmaksızın, eski metafiziğin anladığı anlamda teleolojiyi, doğanın kendisindeki bir amaçlılık olarak kabul edersek, o doğayı ve onun unsurlarını belirli bir transendent etkin nedenin (*nexus effectivus*) "oluşturucu" ilkesine bağlı hale getirecektir. Bu şekilde doğa "en yüksek derecede olumsal"

olacaktır. Çünkü bu durumda etkin nedenselliğin onu, olduğundan farklı bir şekilde de oluşturabileceği fikri asla bertaraf edilemez. Bu dogmatik metafizik, Cassirer'de varolduğunu ileri sürdüğümüz türde bir teleoloji için de uygun bir zemin değildir. Böyle bir ilke, Kant açısından yine de transendental bakış gereği, kaçınılmaz şekilde kendimizden ödünç alıp başka varlıklara uyguladığımız bir ilke olacak, ne var ki artık o, yargı yetisinin değil, aklın bir ilkesi haline gelecektir. Bizdeki Tanrı ya da ölümsüzlük, ruh ya da atom kavramları temelde böyle bir oluşturucu metafizik ilkenin belirlenimi altında ortaya çıkarlar.

Kant'ın ereksellik ilkesinin, organik doğa incelemesinde mekanik nedenselliğin yol açacağı sorunları engelleme gücü olan *a priori* öznel bir ilke olduğunu ileri sürebiliriz. Böylece doğal seçilimin mekanizmi içinde açıklamakta zorlandığımız sorunlar (sözgelimi yukarıda ifade ettiğimiz türden kültürel farklılaşmaların nasıl ortaya çıktığına dair sorular), evrimsel süreç, *a priori* teleolojik nedensellik ilkesi ile birlikte anlaşılabilir. Aksi halde salt deney ve gözleme dayalı bir bakış, homojen bir organik doğa ve zihin kavrayışını kolay kolay sarsamaz. Doğadaki ve zihnin ürünlerindeki farklılaşma, evrimsel sürecin gösterdiği gibi, hiçbir şeyin boşuna olmadığı maksimumdan ödün vermeyi gerektirmiyor. Aksine bu maksimumun eleştirisi, deney ve gözlemin sağladığı verilere sırt çevirmek şeklindeki anlamsız bir tepkiye dayanacaktır. Bilimsel araştırmaların burada ihtiyaç duyduğu şey, erekliliğin doğanın kendisinde değil, bizdeki bir *a priori* ilke olarak tesis edilmesi yoluyla anlaşılmasıdır. *Yarguyetisinin Eleştirisi*'nde karşımıza çıkan Kant'ın evrim tasarımı salt doğanın ve organik doğa sisteminin değil, bir bütün olarak canlı ve yaşayan zihin dünyasının da anlaşılması için elverişli bir yol açmaktadır. Evrimi transendental şema içinde ele almak suretiyle zihin felsefesinden kültür felsefesine doğru Cassirer'in hedeflediği genişleme de gerçekleşebilir. *A priori* teleolojik nedenselliğin doğal nedensellik (yani deneyin sağladığı fiziksel verilere dayalı olan ilke) ile bağı bu genişlemeye imkân tanımakta ve daha öncesinde doğanın deneyine olanak tanırken, gözlemden çıkan sonuçları da anlamayı sağlamaktadır. Kant bu zorunlu bağı şöyle aktarıyor:

Bitkileri ve hayvanları analiz edenler onların yapılarını araştırırken, niçin ve hangi amaçla böyle parçaların, niçin parçaların böyle bağlantı ve konumlarının ve tam olarak bu içsel formun onlara verildiğini anlayabilmek için, böyle bir yaratıkta hiçbir şeyin boşuna olmadığı şeklindeki maksimi kaçınılmaz zorunlu olarak kabul ederler, ve onların aynı şekilde genel doğa öğretisinin hiçbir şeyin rastgele cereyan etmediği şeklindeki ilkesini geçerli saydıkları bilinir.

Gerçekte onlar kendilerini bu teleolojik ilkeden, genel fiziksel ilkeden olduğu ölçüde az kurtarabilirler, çünkü nasıl sonraki terk edildiğinde bütününde hiçbir deney kalmıyorsa, ilk ilke terk edildiğinde de geriye doğanın amaçları kavramı altında bir kez teleolojik olarak düşünmüş olduğumuz doğa şeylerinin bir türünün gözlemi için hiçbir ipucu kalmayacaktır (Kant 344).²⁷

Kant'ın *a priori* olarak ortaya koyduğu bu teleolojik bağın biyolojide ve genel olarak doğa biliminde fiziksel bir nitelik şeklinde kabul edilmesi deney ve gözlemin güçlü etkisindedir. Hiçbir şeyin rastgele ortaya çıkmadığı fikri, tecrübelerimizle öylesine kesinleştirilir ki, zorunluluğun doğanın bir karakteri olduğunu düşünürüz. Doğayı özellikle bir fiziksel araştırma alanı olarak sınırlandırmakla ilgili olan bu yanılsama, bu sınırları, onu insanı tinsel bir varlık olarak içine alacak ve kendisiyle bütünleşecek şekilde genişlettiğimizde, kendini bir yanılsama olarak gösterir. Öyleyse artık doğanın bir kültür ve tinin gerçekleşme alanı olarak belirlediği yerde, ona ait bir dışsal-fiziksel zorunluluktan nasıl söz edilebilir?²⁸

KAYNAKÇA

- Bühler, Karl. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena: Fischer, 1982.
- Cassirer, Ernst. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN) Bd. 1.Hamburger Ausgabe. Hamburg: Meiner, 1995.
- .*Kants Leben und Lehre*. Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW) Bd. 8. Hamburg: Meiner, 2001a.
- .*Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. ECW Bd. 11. Hamburg: Meiner, 2001b.
- .*Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. ECW Bd. 12. Hamburg: Meiner, 2002a.
- .*Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. ECW Bd. 13. Hamburg: Meiner, 2002b.
- .“Zur *Philosophie der Mythologie*.”*Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926*. ECW Bd. 16.Hg. von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2003a.165-197.

²⁷ Vurgu, makale yazarına aittir.

²⁸ Burada kastedilen kültürel aktarım birimi olarak düşünülen ‘mem’lerdir. Ancak bu konu başka bir yazıda ele alınmayı gerektiriyor.

- .“Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen.” *Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926*. ECW Bd. 16. Hg. von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2003b. 227-313.
- .“Dear Edward Lasker. ” *Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946*. ECW Bd. 24. Hg. von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2007. 598-601.
- Chomsky, Noam. *Language and Mind*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Codrington, Robert H. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co., 1991.
- Dor, Daniel. “From Symbolic Forms to Lexical Semantics: Where Modern Linguistics and Cassirer’s Philosophy Start to Converge.” *Science in Context* 12, 4 (1999): 493-511.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Goethe, Johann W. von. *Dichtung und Wahrheit*. Leipzig: Hermann Seemann Nachfolger, 1903.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Hoşgör, Kubilay. “Simbiyotik Bir Bakışla Dilin Evrimi. ” *DTCF Dergisi* 56.2 (2016): 332-364.
- Humboldt, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2011.
- Levi-Strauss, Claude. *Din ve Büyü*. İstanbul: Yol Yayınları, 1983.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Ankara: Doğu-Batı, 2006.
- Plümacher, Martina. “Philosophical research on cognition. ” *Synthese* 179 (2011): 153-167.
- Schelling, Friedrich W. J. von. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Sämtliche Werke. Abt. II. Bd. I. Stuttgart, Augsburg: J. G. Cotta, 1856.
- Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. New York: Zone Books, 1990.