

Algı Problemi Üzerine

Kubilay Hoşgör

Özet: Algı ve kavramlar arasındaki ilişki problemi bize Kantçı felsefenin mirasıdır. Burada nesne adını alan şey, zihnin sentetik birlik fonksiyonu yoluyla ortaya çıkmaktadır. Peki, bu algıda verilene kavramsal olanın eklenmesi işlemi zihnin biricik fonksiyonu olabilir mi? Eğer öyle olsaydı algı veya duyum ile kavramlar arasındaki ilişkiyi açıklamak pek güç olacaktı. Çünkü bu durumda dışsal-duyusal ile içsel-kavramsal olan arasındaki ilişki ancak bir üçüncü bağlantı aracılığıyla açıklanabilir. Oysa zihnin kavramsal-teorik fonksiyonu dışında daha başka fonksiyonları da vardır. Yani algı yalnızca nesnenin algısı olarak sınırlandırılmaz. Kavramlar algıdan tamamen farklı olmak şöyle dursun, aksine algının kendisi de bir zihinsel süreçtir. Bir başka deyişle Kant'a göre kavramlar aprioridir. Ben de bu görüşe katılıyorum ama burada asıl problem kavramların nasıl apriori oldukları ve duyumun onların içine nasıl girmekte olduğudur. Bu soru yanıtlendiğinde algı ile kavramlar arasındaki ilişkinin de aydınlanacağına inanıyorum. Ve bu soru algının daha arkaik fonksiyonları incelenerek yanıtlanabilir. Bu bakımdan burada ifade fonksiyonunu algı-kavram ilişkisi açısından ele alıyorum. Ben bu metinde yukarıdaki görüşü, Ernst Cassirer'in -bir tür 'fonksiyonalizm' olarak tanımlanan-zihin felsefesi açısından inceliyorum.

Anahtar kavramlar: Sembolik pregnans, ifade, mitos, zihin, Cassirer.

On the Problem of Perception

Abstract: The problem of relationship between perception and concepts is known with Kantian heritage. Here, what is called object, emerged in the way of the function of synthetical unity of the mind. Then our question becomes could the operation of adding the conceptual to the given in perception be the only function of mind? If it were so, (giving the explanation of) explaining the relationship between perception and concepts would hardly be possible. Since in this case a third causal function should be required to construct the relationship between external-sensorial and internal-conceptual. Thus, this requirement could only mean that mind is a conceptual apparatus. However, (mind has many other functions alongside the conceptual-theoretical function) conceptual-theoretical function is not the only function that mind does have. That is, perception could not only be limited as the perception of the object. Concept as a mental process is not different from perception; rather perception itself is a mental process too. According to Kant concepts are a priori and I agree with this view. Yet, here the

Hoşgör, Kubilay (2016) "Algı Problemi Üzerine", *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1) s. 11-29

point is to decide how concepts are a priori and how sensation affects concepts. Once this question is answered, (it could be possible to throw light to) the relationship between concepts and sensation could be illuminated. This problem also could be solved by investigating the more archaic functions of perception. In this context I am taking into consideration *expressive-function* in terms of the relationship between perception and concept. In this paper, I will address the above mentioned view in terms of Ernst Cassirer's philosophy of mind which I define (this) as a kind of 'functionalism.'

Keywords: Symbolic pregnans, expression, mythos, mind, Cassirer.

Algı Problemi Üzerine

Algı problemi neden önemlidir? Algıyı anlamak şu an ne yaptığımızı anlamak için elbette çok önemli; fakat eğer zihin, dış dünyayı dil ve kavramlar yoluyla nesneleştiren salt bir teorik yapı olarak anlaşıyorsa algının bilgideki fonksiyonu öyle pek de önemli görülemez. Peki, gerçekten zihin böyle teorik bir şey midir? Kartezyen bir bakışla zihin bu dünyaya gökten zembille mi inmiştir? Zihni bir bütün olarak kavramak istiyorsak yalnızca teorik bir yeti olarak kavramsal süreçleri değil, algıyı da doğru bir şekilde anlamalıyız. Çünkü zihin yalnızca algı düzeyinde bütünlük gösterir. Zihni, problem çözen teorik/kavramsal bir araç olarak görmek onu eksik kavramaya neden olur. Gerçeklik bizim için kavramsal hale geldiği andan itibaren kavramlarımızın dış dünya ile ilgisi problemiyle hesaplaşmak durumunda kalıyoruz. Oysa dilsel (*representative*) ve kavramsal gerçekliğimizin oluşumuyla kopan dış dünya ile dolaysız bağımız, önceden henüz kavramsal olmayan algı düzeyinde daha canlı bir bağ olarak karşımıza çıkar. Öyleyse benim burada anladığım anlamda algı, salt bir sensörük mekanizma değildir. Bir başka deyişle, zihin elbette bu dünyaya 'gökten zembille inmiş' değildir. Zihnimiz genetik süreç içinde teorik bir yapı haline gelmeden, yani algı salt nesne algısına dönüşmeden önce yaşayan canlı bir gerçekliğin içinde yer almaktadır. Öyleyse algıyı doğru anlamak için evrimsel süreci tersine sarmalıyız. Nasıl teorik ajanlara (fail) dönüştüğümüzü görmek ancak böyle bir bakış altında mümkün olabilir. Şimdi o halde öncelikle teorik bir perspektifle algının analizine bakalım.

Algı Probleminin Alanı

Algı, dış dünyaya açıldığımız kapıdır. Bu oldukça basit tanımlamada dikkatle bakılınca terimin anlamının belirsizleştiği görülür. Çünkü

gündelik yaşamımızda birşeyleri algılamaktan söz ettiğimizde çoğunlukla görsel algıya işaret ederiz. Böylece algıyı, görmeye indirgemiş oluruz. Ne var ki görme duyumu ile görsel algı aktı birbirini izleyen birbirinden ayrı süreçler olarak karşımıza çıkar. Günlük yaşamımız içinde duyu organlarımız yoluyla yalnızca karşılaştığımız duyuşsal problemleri çözer, işlerimizi görürüz ve olağan bir duyuşsal etkinlik sırasında içeriksel düşünmeyiz. Oysa fiziksel, fizyolojik, psikolojik, psikofizik ve giderek felsefi düzeyde gerçekleştirilecek bir analiz, nesneler dünyası ile girdiğimiz ilişkide duyum, algı ve dış dünyayı birbiriyle ilişkili, ama birbirinden kesinlikle farklı süreçler olarak bize gösterir. Bu ilişki ve ayrımlar çerçevesinde biz maddi nesneleri, görme duyusu yoluyla üç boyutlu şeyler olarak algılar, renk ve şekillerine göre tekilleştirir, yani ayrıştırır ve sınıflandırırız. Bu ayrımlar temelinde nesneleri bir yer ve zamanda sabit halde konumlandırırız. Öyle ki bu doğrultuda karşımdaki duvarda asılı yeşil renkli ve dört köşeli bir resim ile hemen onun önündeki dört ayaklı, mavi renkli ve ilk bakışta tanımlayamadığım bir şekil ve büyüklükteki sandalyeyi birbirinden farklı nesneler olarak algılarıım. Bu esnada etkin duyu organım aracılığıyla nesneyi dolaysız olarak ‘görürüm’.

Çoğu durumda algı bu ölçüde doğrudan gerçekleşmez; çünkü buradaki dolaysızlık görme duyumdan kaynaklanmaktadır. Görme dışındaki duyularımı kullanarak pek çok nesneyi veya durumu kavrarım. Örneğin üzerine yazdığım kâğıt, dört köşeli, beyaz renkli bir görsel algıya neden olmakla birlikte, aynı zamanda ona elimle dokunmaktayındır; tıpkı üzerinde çalıştığım sertlik duyumu veren masa gibi. Buradaki duyumlama gözden farklı olarak daha dolaylıdır ve bu dolayımı dokunma duyum neden olmaktadır. Gözlerimizle, ‘ışık’ da dediğimiz belli dalga boyundaki elektromanyetik dalgalanımlar aracılığıyla nesneleri, derimizle ısı ve acının oluşturduğu etkiyi duyumlarız. Diğer yandan kulaklarımızla belli frekanslardaki sesleri duyarken, farklı kimyasal molekülleri ise dilimizle tat olarak, burnumuzla koku olarak duyumlarız.

Her gün durmaksızın gerçekleşen bu duyumlama süreçleri hakkında düşünmeyiz, ama felsefi düzeyde durum oldukça karışıktır. İlk bakışta tüm bu süreçler oldukça mekanik bir şekilde ortaya çıkıyormuş gibi görünse de, bilgi probleminin tarihi sorunun görüldüğünden daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Şimdi o halde bir görsel algının genel olarak nasıl gerçekleştiği sorusu algı teorisinin başlangıç sorusudur. Daha özel olarak şöyle sorulabilir: Işık dalgaları nasıl gözün ağtabakasına düşüyor ve bu yolla uyarılara neden oluyor? Merkezi sinir sistemi tarafından nasıl

işlenip bir algı durumu olarak ortaya çıkıyor ve bir kavrama dönüşüyor?

Şimdi yeniden algının bir felsefe problemi olarak ortaya çıktığını söylediğimiz yere geri dönecek olursak, sorabiliriz öyleyse: Nedir algı objesi? Bir nesne-töz, yani bir 'şey' mi, yoksa bizim o şeyi görmemizi mümkün kılan özellik midir? Algı objesinin eğer ontik yapıda olduğunu ileri süren bir materyalistseniz, maddesel 'şey'in bize ancak algıladığımız özellikler olarak verili olmadığını, bundan fazla bir şey olduğunu kanıtlamanız pek öyle kolay değildir; aksine, eğer algı objesinin salt duyusal nitelikler bütünü olduğunu ileri süren bir sensualistseniz, nesneyi salt duyuma indirgemiş ve yalnızca algımızı etkileyen belli koşulların var olduğunu ileri sürmüş olursunuz. Bu durumda bu koşulların sürekliliği ve kalıcılığını nereye dayandırdığınız sorusuyla hesaplaşmanız gerekir: Bu koşullar dış dünyada mı, yoksa Ben'de mi bulunuyor? Örneğin algılanan şey yalnızca bir renk ya da geometrik bir form olabilir, ancak bu durumda nesne bir süreklilikten yoksun olarak karşımıza çıkar. Sözelimi bir elmayı günışığında açık, alacakaranlıkta koyu renkte algılarım. Bu durumda onun niteliği sürekli değişmektedir. O halde nesneye 'ait' bir renkten değil, algımı etkileyen belirli koşullardan söz edebilirim. Peki, bu koşulları nerede buluyorum? Nesnenin kendisini bulduğumu düşündüğüm dış dünyada mı, yoksa aksine onlar benden mi kaynaklanıyor? Bu haliyle bir sensualistin kendiyile tutarlı kalarak bu sorulara tatmin edici yanıtlar vermesi zordur.

Nesnenin kendisini ve özelliğini soran bu sorularla birlikte burada iki temel algı bileşeni ortaya çıkmaktadır: Algının nesnesi ve algının öznesi. Ben buraya dek özellikle empirik düzeyde ortaya koyduğum sorularla algının nesnesi hakkında konuşmuş oldum. Ne var ki, algı aktı bir özneyi zorunlu kılar ve bu özne algı organları ve sinir sistemiyle donanmış öncelikle bir organizmadır. Ancak o bir organizmaya indirgenemez. Algı öznesinin bir organizmadan fazla birşey olduğu fikri, algı durumlarının birleştirilmek, tamamlanmak ya da gruplanmak üzere nasıl birlikli bir duruş noktasından koordine edildiği sorusunun yanıtında kendini gösterir. Algı psikolojisinin 'algısal örgütlenme' adını verdiği çerçeve içinde ortaya çıkan kurallar bütünü zihin tarafından yönetilmektedir. Bu kurallar arasında şekil-zemin ilişkisi, tamamlama, benzerlik, yakınlık, devamlılık ve ekonomik olma en bilinenleridir. Özne zihnin uyguladığı bu kurallar yoluyla bir ortamdaki çeşitlilik veya çokluğu örgütlemektedir. Örneğin odamdaki mavi sandalye, siyah masa ve beyaz zemin, benzerlik ve yakınlık prensipleri bakımından örgütlenmekte ve düzenlenerek

bir mekân algısı oluşturulmaktadır. Bilinç burada en temel düzeyde bir başlangıç aktı gerçekleştirmektedir. Algıyı bilgiden ayıran öyleyse onların bilinç düzeyleridir. “Bardak masanın üzerinde duruyor” derken oluşturduğum bilgide algı nedensel bir rol oynar, ama algı süreci bu bilginin sadece empirik verisini sağlamaktadır. Bardak ve masa nesneleri duyu reseptörlerince verilmekte ama onlar arasındaki ilişki zihin tarafından düşünülmektedir. Bilindiği gibi burası Kant’ın Transendental Estetik’inin dayandığı temel ilkedir de aynı zamanda: “Algıda bağlantı verilemez, şeylerin arasındaki bağlantıyı zihin düşünür” (Kant, 1968, B34-A19). Biz bardak ile masa arasında olduğu gibi her türden bağlantıyı, bize algıda verilene zihin aracılığıyla ekleriz. Duyusallık ile intellekt arasındaki ilgiyi kuran bu transendental şemada intellekt fonksiyonu güçlendirilirken algı süreci bir tür veri taşıyıcılığı ile sınırlandırılmaktadır.

Algının Fenomenolojik Analizi

Şimdi geldiğimiz noktada algı probleminin teorik felsefede biri özel diğeri ise genel ikili bir görünüm altında karşımıza çıktığını görüyoruz. Bunları şöyle gruplandıralım:

1. Algının sensualist yorumu: Algının oluşumu ve gelişimiyle ilgili analiz,
2. Algının transendental yorumu: Algının dar teorik zeminde analizi.

Oysa ben burada Ernst Cassirer’in sembolik formlar analizinin algı sürecini bir **anlamlandırma yolu** olarak ele alan fenomenolojik perspektifini üçüncü bir yaklaşım olarak izliyorum. Fenomenoloji kavramı, Brentano ve Husserl’de olduğu gibi mental fenomenlere dönüş anlamında bir redüksiyonu değil, aksine bizzat ‘şeylere’, duyusal dünyaya geri dönüşü işaret etmektedir. Bununla birlikte algıyı anlamak, bilgimizin nesneyle ilişkisinin yalnızca (1 ve 2) görünümü altında değil, aksine Cassirer’in belirttiği gibi, bu ilişkinin dayandığı tüm fonksiyonların bütünü içinde ona uygun olan yeri vermek anlamına gelir (Cassirer, 2002b, 66).

Zihin dış dünya üzerine yalnızca objektif-fiziksel değil, başka türde belirlemeler de yapar. Algı saf nesneleştirme yoluna ayak basmadan önce (fizyonomik) **ifadenin** algısıdır. Cassirer algıya Kant’ta olduğundan daha etkin bir zihinsellik atfeder. Sözgelimi üç aylık bir bebek annesinin yüzündeki şaşkınlık veya kızgınlık ifadesine tepkide bulunurken,

zihin burada en az ileride nesne tasarımı oluştururken olacağı ölçüde etkindir Cassirer'e göre. Öyleyse genetik süreçte ortaya çıkan iki tür algıdan söz edebiliriz: Nesne ve ifade algısı. Şimdi 'ifade' kavramını anlamlandırabilmek için daha akılda kalıcı olacağını düşündüğüm bir örnek üzerinde ayrıntılı olarak durabiliriz:

Hareket halindeki bir otomobilin arka koltuğunda sabah ayazında yol aldığınızı düşünün. İçerideki ısı camların buğulanmasına neden olmuş ve siz buğulu camdan dışarıya, yanından ağır ağır geçtiğiniz nesnelere bakıyorsunuz. Sözelimi yol kenarında yürüyen insanları, ardından sıra sıra ağaçları ve evleri ya da sokak lambalarını arkanızda bırakarak ilerliyorsunuz. Ama camdaki buğu tüm nesnelerin sanki bir sis perdesi tarafından çepeçevre sarmalandıkları izlenimi oluşturmanıza neden oluyor. Bu sis sarmalı herhangi bir nesneyi, çevresindeki doğa ile sürekli hale getiriyor adeta. Yani buğu ya da sis nedeniyle bir sedir ağacının gövdesini, onun yanında beklemekte olan insan ya da hemen berisine sabitlenmiş bir yol levhasından ayırtırmada zorluk yaşıyorsunuz. Nesnelerin sınırları sanki bir anda kayboluyor. Giderek tek tek nesnelerin ayrı ayrı algısını önceleyen **bütün** bir doğa, homojen bir yüzey karşısında olduğunuzu anlıyorsunuz. Karşınızda gördüğünüz şey ne nesne, ne duyuşsal bir nitelik, ne de onun yanılsamasıdır, aksine yalnızca bir **ifadedir**. Bir şeyin ifadesi, bir şeyin anlamı değil, aksine kendisi bizzat bir anlam olarak durmaktadır. O bir şeye benzememekte, kendisi bir şey olarak belirlemektedir. O, 'saf' ifadedir; gerçekliğin dolaysız rengini taşımaktadır. Bu ifade, sözelimi tıpkı aynı buğulu cama bakan 'melankolik' bir yüzdeki ifade gibi bir şeyi sembolize etmez, tersine kendisi bizzat bir şeydir. Salt fizyonomik olarak ele alındığında bu yüzde melankoli kendini dışavuruyor değildir; bu ifadenin kendisi bizzat melankolidir. Melankoliyi bastırıyorsam melankolik, kızgınlığımı bastırıyorsam kızgın değilimdir. Ancak fizyonomik olarak dışavurduğum ölçüde kızgın ya da melankolığım. Çünkü ifade ile ifade edilen şey burada ayrı düşünülemez. İşte bu nedenle varlığın fiziksel ve psikik görünümü birbiriyle iç içe geçmiştir; varlık, bir birlik ve ayrışmamışlık meydana getirmektedir. İfadeyi kavramanın zorluğu, onun buradaki gibi bir örnekte saydam hale getirilirken, bir şeyi bir başka şeye benzerliği içinde anlatma zorunluluğu altında onun "benzemezlik" karakterinin kaybolmasından dolayıdır. Hâlbuki algı yetimiz, buğulu camın ardından gördüğü şeyde, daha henüz ilk anda bu homojen bütünlüğü, 'anlam'ı yalın olarak yakalamaktadır. Zihnin bu primitif fonksiyonu etkisini yitirdiği anda bütünlük bozularak yerini nesnelerin tekil algısına bırakır.

Şimdi öyleyse bir anda içeriyle dışarı arasındaki ısı farkını dengelediğinizi ve camdaki buğudan yavaşça kurtulduğunuzu varsayalım. Deyim yerindeyse arkaik rüyanızdan uyandınız ve camın ardındaki dünya yeniden parçalanmaya başladı; tek tek ağaçları, yanlarında durdukları şeylerden, evlerden veya insanlardan bir anda ayıştırdınız. Artık nesneler dünyasındasınız; ruhun bedenden, gösterenin gösterilenden, öncenin sonradan ayrıldığı yerde. Kendinize sorabilirsiniz: Peki sis sarmalları içinde her biri ruha sahip görünen tüm bu şeyler ne zaman cansızlaştı? Daha genel bir deyişle, biz şeyleri, salt nesneler olarak algılamaya ne zaman başladık? Bu örneğe bakarak yanıt basit: Camdaki buğudan kurtulduğumuzda. Ancak elbette ki bu bir metafordur ve bu metaforla söylenmek istenen şöyle ifade edilebilir: Bireyin kendi kişisel (onto-genetik) gelişiminde ve insan türünün (filogenetik) evrim sürecinde gerçekliğin dolaysız olarak bu örnekteki gibi deneyimlendiği bir başlangıç evresinin olduğunu etnoloji, antropoloji ve gelişim psikolojisinin örneklerinden biliyoruz. Bu aşamada bilinçlilik imgesel bir anlamlandırma, yani yaşantılama (*erleben*) ile sınırlıdır; yoksa burada henüz teorik bir anlam fonksiyonu olmadığı gibi dilsel bir temsil fonksiyonu da henüz söz konusu değildir. Başlangıçta algı yetimiz yoluyla dünya ile adeta bir birlik oluşturur, onu bir ifade olarak yaşantılarız. Burada duyumladığımız şey bir **semboldür**; bir şeyin yerine duran bir başka şey, bir şeyin sembolü değil, aksine sembolün bizzat kendisi içinde bir anlam gerçekleşir. Henüz ifade algısı zemininde sembol-şey, işaret-işaret edilen ayrımı gerçekleşmiş değildir. Duyusal ile zihinsel, görünüş ile kavram henüz birbirinden ayrılmamıştır. Bu ayrım bilincin gelişiminin geç evrelerinde gerçekleşir. O halde burada biz bir şeyi değil, sembolik ifadeyi veya semboldeki ifadeyi algılarız. Algı, bilincin gelişiminin erken evresinde algı aktırının nesnesi bir 'şey' değil, aksine bir resim/imaj (*Bild*) olduğu için ifade-algısı yalnızca bilgi-teorisi zemininde ele alınabilir.

İfade-algısı yaşantılarının içinde en canlı haliyle karşımıza çıkan gerçeklik tarzı mitosun gerçekliğidir. Mitosu, felsefe ile karşıtlığında bir anlama bürüyebiliriz. Çünkü varlık öğretisi olarak felsefe yalnızca gerçeklik alanında hareket eder. Gerçekliğe mitos alanından daha karşıt bir başka şey de olamaz (Cassirer, 2002a, 5). Mitos ve mitolojinin biricik gerçekliği varlık alanında değil, bilinçtedir. Ne var ki bilinçte mitos açısından olup bitmiş olan şeyleri, diğer tasarım fenomenlerinden ayıran, zihinde gerçekleşen mitik deneyimin **gerçekten** olup bitmiş olması gerekliliğidir: "Elbette mitoloji bilincin dışında bir gerçekliğe sahip değildir" Cassirer'e göre, "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 gerçekten cereyan etmiş olmalıdır” (Cassirer, 2002a, 7). Mitos düzeyinde nesnelerin sınırlarının ortaya çıkmadığı, karşımızda herşeyin herşeye dönüşebildiği bir sınırsız akış algılarız. Bir ağaç imgesi bir anda insana, o da az sonra bir leopara dönüşebilir. Mitos algısı için asıl önemlisi bunun bilinçte gerçekten olmasıdır. Mitik dünyanın karakterleri bilinci sanki ele geçirmiştir. Bu aşamada zihin verili bir şey olmaksızın bu imgeleri kendi üretemez. O halde algının en temel aşamasında algı ile dış dünya arasında çok canlı bir bağ vardır. Burada gerçekten bir ‘sızma’, ‘sahip olma’ cereyan eder; çünkü mitik dünya Schelling’e göre önce ne tam anlamıyla öznel ne de tam olarak nesnel olan yaşam formundan türemiştir.¹ Mitik dünya adeta bilince sızar. Cassirer’in sözleriyle “yaşam, objektif ve subjektif olan arasındaki ayrışmamışlıktır.” 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 tarafından doğrulanmalıdır. Bu Indifferenz veya ayrışmamışlık, mitos için de geçerlidir.

Dolayısıyla elbette teorik-nesnel anlam-veriş ile mitik-öznel anlamlandırma arasında bir ayrım bulunmaktadır. Henüz algı düzeyinde teorik bir anlam-vermeden söz edilemez. Algı zihninin, gördüğü şeyin gerçekten olup bittiğine inandığı, kavram ise spekülatif olarak onu kurduğu aşamadır. Algı aşamasında anlamlandırma henüz mitik-öznelidir. Bu anlamlandırma yoluyla, transendental felsefede dış dünyadan bağımsız, otonom bir yeti olarak kabul gören algı sürecinin şimdi dış dünya ile bağını araştırabiliriz. Cassirer’e göre algı öncelikle zihinsel bir süreç olarak görülmelidir. Bu çerçevede algı, şeylerin dünyasının değil, öncelikle dil ve mitos dünyasının algısı olarak anlaşılmaktadır. Psikoloji, algıyı şeylerin algısı olarak gördüğünden burada psikolojist bir yaklaşımın

¹ Schelling şöyle açıklıyor: “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 nesneleri 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, Fr. W. J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* [Sämtliche Werke, Abt.II, Bd. I], s. 207-vd.).

terk edilmesi gerektiği açıktır. Psikolojide gözlem ve betimleme yoluyla ortaya konan veriler önemliyse de o, algıyı bilginin ortaya çıkışında özelleşmiş fonksiyonları olan bir kompartıman gibi düşüneceğinden, zihnin bütünselliğini ıskalar. Öyleyse doğru soru şöyle sorulabilir: Zihinsel bir süreç olarak algı tam olarak nasıl bir içeriğe sahiptir? Her aşamasında zihinsel olan algı süreci fiziksel olanı nasıl kavramaktadır? Eş deyişle algı sürecinin fiziksel ve tinsel bileşenleri arasındaki bağlantı nedir? Kısacası zihinsel olan algı nihayet fiziksel de bir süreçtir; yani bu zihinsel süreç bizim bedensel-fizyolojik yetelerimize dayanır. Öyleyse zihinsel ve fizyolojik olan arasındaki ilişkiyi nasıl kurarız? Bu sorulara aşağıdaki başlık altında Cassirer'in 'Sembolik Pregnans (*Prägnanz*)' kavramı çerçevesinde yanıtlar arayalım.

Sembolik Pregnans

Sembolik pregnans (*Prägnanz*), John Michael Krois'un da belirttiği gibi, "transendent" bir kavramdır, ve sembolik formlar felsefesinin en "fundamental" kavramı olarak görülebilir (Krois, 2007, 278). *Prägnanz* sözcüğü, Almanca'da prägen fiilinden türer. İsim hali *Prägung* olan bu fiil (1) madeni para gibi katı bir materyale biçim verme, onun kalıbını çıkarma; (2) damgalama, mühürleme, basma anlamına gelir. Diğer yandan bu fiilden türetilen (3) *Prägung* ismi ise bir sıfatla birlikte kullanıldığında karakteristik bir özelliği ifade eder (ör. *Demokratie westlicher Prägung* – Batı karakterli demokrasi). Özellikle ikinci anlamını dikkate aldığımızda konumuzla yakından ilgisini kurabiliriz. Bu anlamda belirgin olarak madeni para basımını ifade eden *Prägung* terimi güçlü bir 'özlü' anlam ve etki yaratımını anlatır. Sözgelimi Julius Sezar, sikkesinin üzerine kendi mührünü veya resmini bastığında bu özsel, eksiksiz ve hatta mutlak bir gücü ifade etmektedir. Öte yandan fiilin sıfat hali olan *prägnant* ise kesin, öz, veciz, akılda kalıcı, kısa, tam vb. anlamlarına gelir. Önemli birşeyi kısa ve özlü bir şekilde formüle etmeyi anlatır. Burada can alıcılık, çarpıcılık, bir özelliğin öne çıkması, zihnimize kazınması söz konusudur. Sıfat halinden hareketle şimdi *Prägnanz*'a baktığımızda, icaz, kesinlik, özlülük ve bir ifadenin taklit edilemez (*unnachahmliche*) vecizliği, onun zihnimize kazınması durumlarıyla karşı karşıya geliriz.² Örneğin akılda kalıcı bir şarkıyı düşünelim. Onun melodisi öylesine iz bırakıcıdır ki, adeta

² Bu nedenlerle bu terimi burada 'icaz' olarak çevirmek uygun olabilirdi. 'Sembolik icaz' dendiğinde öyleyse, zihnimize kazınmış sembolik bir veciz anlam (icaz) düşünülmelidir. Bununla birlikte 'icaz', söz konusu Almanca terimin tüm yan anlamlarını karşılayamayacağı için bunun yerine orijinal terimi türkçe sentaksa uydurarak muhafaza etmek bana daha anlamlı görünüyor.

zihnimize kazınır. Ancak yine de onun zihne kazınmasına yol açan şeyin ne olduğunu göstermek mümkün olmaz. Bir şarkıyı diğerinden daha akılda kalıcı yapan ölçütün ne olduğunu sormak çok anlamlı olmayabilir. Çünkü o, notaların diziliş biçimi veya türdeşliğine indirgenebilecek bir formel nedene dayanmaz.

Öyleyse sembolik *pregnans*, anlamın, algıda bize verilene sonradan eklenmediği, algı sürecinin bizzat kendisinin bir anlam üretimi olduğunu demeye gelir. İfade, adeta algıya mührünü vurmaktadır. Algıladığımız şeylerde her zaman için birtakım özelliklerin kendiliğinden öne çıkması, adeta kendini dayatması yine buna bir örnek olarak verilebilir. Çünkü açıktır ki, burada nesne kendisi öne çıkıyor ya da kendini dayatıyor değildir. Bunu yapan zihnin, Cassirer'in "ifade fonksiyonu" adını verdiği fonksiyonudur. Bu nedenle biz duyumladığımız herşeyde, formel analizinin mümkün olmadığı birlikli bir anlam üretiriz. Müzikte aklımızda kalan onun herhangi bir belirgin niteliği olmaktan çok bu anlamdır. Cassirer'e göre bu, bizim zihnimizin mitik-arkaik bir fonksiyonudur.

Zihnin Sembolik Form Üretimi

Cassirer'in bilgi-teorisinde gerçekleştirdiği genişleme içinde, 'sembolik *pregnans*' kavramı 'sembolik form üretimi'ni ifade etmektedir. 'Sembolik form' kavramı ise algı probleminin teml sorularını yanıtlarını ararken bir anahtar rolündedir. Algı sürecinin bir anlamlandırma yolu biçiminde anlaşılması ancak sembol kavramı ile mümkündür. Cassirer'in Kant'a bağlı kalarak, 'sembolik' kavramının imâları içinde anlam ve duyusalılığı koşulsuz bir bağıntıya soktuğunu görürüz. O sembolik formun içeriğini şöyle belirler: "Bir 'sembolik form' altında, onu bir somut duyusal sembolde kuracak ve kendini bu semboldeki içsel olana bir zihinsel anlam içeriği yoluyla adayacak zihinsel tüm enerjisi anlaşılmalıdır" (Cassirer,1994, 175). Sembolik form yoluyla böylece bize duyusalılıkta bir dolaysız anlam da verilir. Tüm anlam duyusal ortamda temsil edilmek ve cisimlendirilmek zorundadır. Duyusal, ancak anlam ile yüklü olduğunda kendini tanınır kılar. Özellikle bu tanınmanın duyusal-anlam bağına mecbur edilişi, zihnin operatif fonksiyonunu imâ etmektedir: "Sadece pasif duyusalılık ile aktif zihinsel anlam-veriş arasındaki bu antinomik gerilim, Kant'ın, kendisinden hemen hiç kaçmadığı bu lanet, başlangıçta aşılmıştır" (Paetzold, 2008, 39).

Algı teorisi *pregnans* kavramı ile içli-dışlıdır. Zihnin her etkinliği

sembolik karakterdedir. Öyleyse zihnin duyusal alana yöneldiği her edim bir sembolik form üretimiyle sonuçlanır. Saf duyu deneyimi bir sembol inşâsı ve form verme sürecidir. Sembolik pregnans kavramının açıklayıcı gücü özellikle renk ve ışık algısının nasıl gerçekleştiği sorusunda net olarak görünür. Çünkü Cassirer'in vurguladığı gibi, renk algısı zihnin çok özel bir etkinliği ile, daha önce belirtildiği gibi, ifadenin algısı esnasında etkin olan bir fonksiyonu sayesinde gerçekleşmektedir. Renk, ışık, aydınlık fenomenleri ne diskursif anlama-yetisinin ne de reproduktif imgelemin, aksine yalnızca Kant tarafından "algının kendisinin zorunlu bir bileşeni"³ olarak gösterilen produktif imgelemin edimini şart koşturur (Cassirer, 2002b, 149).⁴ İmgelemin üretici (produktif) özelliği, zihnin algı yaşantısında bir anlam üretici (Prägung) karakterine özdeşir. Produktif imgelem duyumu tamamlayan olmaktan çok, algıdaki anlamın ortaya çıkmasını "mümkün kılan" (Cassirer, 2002b, 149) bir form ya da biçim verişir.

Sensualist psikoloji renk ve aydınlık duyularını salt duyu organlarıyla edindiğimiz deneyimle açıklayarak, izlenimi tasarıma nazaran etkin bir fonksiyon olarak temellendirme girişiminde bulunur.⁵ Cassirer'e göre bu intellekt fonksiyonunu algıya devretmek, algıyı "intellektualize etmek" anlamına gelir (Cassirer, 2002b, 78). Sensualizm bu şekilde duyusalılık ile anlama-yetisi arasındaki sınırları gözden kaçırmıştır. Oysa Kant'a göre biz her türlü bağlantıyı, bize algıda verilene zihin aracılığıyla ekleriz. *Intellectus*'un *Sensus*'tan farkı budur; o bağlantı kurma yetisidir. Duyusalılık, Kant'ta ne kadar edilginse, zihin de o kadar etkin durumdadır. Transendental bakış altında, görme (ya da izlenim

³ *Saf Aklın Eleştirisi*'ne düştüğü bir dipnotta Kant şöyle der: "İmgelemin algının kendisinin zorunlu bir bileşeni olduğunu bugüne dek hiçbir psikolog düşünmüş değildir. Bu, bir yandan bu yetinin yalnızca reproduksiyona sınırlanmış olmasına, öte yandan, duyuların bize yalnızca etkileri sağladıklarına değil, aksine bunları nesnelerin imgelerini yaratacak bir yolda birleştirdiğine inanılmış olmasından ileri gelir. Bunun için kuşkusuz izlenimlerin alırlığı dışında, ondan fazla bir şey, yani onların bir sentez fonksiyonu talep edilir" (KdrV, A120).

⁴ Bkz. Kant, KdrV, B150-53. Burada reproduktif ve produktif imgelemin (*Einbildungskraft*) fonksiyonlarını birbirinden ayırmalıyız. Bu ayırım temelde *synthesis speciosa* – *synthesis intellectualis* ayırımına, yani biçimsel (*figürlich*) sentez ile intellektüel sentez ayırımına dayanır. Kant imgelemi "bir nesneyi görüde hazır bulunmaksızın da tasarımlama yetisi" şeklinde tanımlar (B151). İmgelemin kendiliğindenlik (*Spontaneität*) karakteri onu üretici (*produktiv*) yapar. Produktif imgelem görüdeki hiçbir empirik veriye ihtiyaç duymaz, tamamen a priori'dir. Öte yandan "yalnızca empirik yasaların onun sentezine tâbi olduğu" reproduktif imgelem ise tamamen çağrışımsaldır (B152). O Kant için bu haliyle psikolojiye aittir, transendental felsefeye değil. Reproduktif imgelem, hafızanın bir şeyin imgesini çağrışımsal olarak yeniden üretmek durumunda kaldığı anda fonksiyoneldir.

⁵ Krş. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 17-21.

diyelim), belirli bir “görüş” (*Sicht*) formundan bağımsız düşünülemez. “O, ‘duyusal’ yaşantı olarak daima bir **anlam** taşıyıcısıdır ve adeta onun hizmetindedir” (Cassirer, 2002b, 231). Cassirer, burada Kant’tan bir adım öteye geçerek sembolik *pregnans* kavramını duyusal olanın anlam ile oluşturduğu **birlikte** temellendirir. Burada anlam (*Sinn*) algıya sonradan iliştilen bir şey değil, onun gerçekleşmesinin görüye dayanmayan koşuludur: “‘Sembolik *pregnans*’ adı altında, ‘duyusal’ yaşantı olarak bir algı yaşantısının, aynı zamanda belirli bir görüye dayanmayan ‘anlam’ı kendinde kavrama ve onu dolaysız somut bir temsil haline getirme tarzı anlaşılmalıdır” (Cassirer, 2002b, 234). Bu bakış açısı tamamen Cassirer’in ruh-beden problemini ele alma tarzına geri taşınabilir. Ruh-beden ilişkisi sembolik *pregnans* tanısı için köksel ve geri dönülmez bir paradigmadır (Orth, 2004, 168). Algının fenomenolojisi aracılığıyla, nasıl görüsel olanın ancak “anlam”la birlikte bize “verilmiş” olabileceğini biliyorsak, bu çerçevede anlamı da biz ancak “görüye” geri giderek kavrayabiliriz. “Sembolik” olanda görüsel form içinde kendini gösteren görü-üstü bir içerikle karşılaştığımızda transendent ve immanent onda birleşir (Cassirer, 2002b, 443-44). Semboliğin anlam oluşturabilmesi beden bu şekilde ruh ile bir olması demektir. Beden olmadan zihnin bir sembolik form oluşturması mümkün değildir. Düşünmenin bir algı içeriğini şart koştuğu ölçüde o halde **düşünmek için bir bedene ihtiyaç duyarız**.

Cassirer’in burada yapmakta olduğu şey, transendental zemini kavramsal dünyanın sınırlarının gerisine, duyusal algı zeminine doğru genişletmektir. Algı, öyleyse genel olarak zihnin sembol üretimi ile sonuçlanır; yani bir nesnenin tasarımını oluşturan zihinsel üretim (*Produktion*) bir sembol ortaya çıkarır. O halde zihinsel üretim bir sembolik form-veriştir (*Prägnanz*). İnsan tam da bu özelliği ile bir *animal symbolicum* olarak tanımlanır.⁶ ‘Duyusal olan’ ve ‘anlam’ birliği bir kez kavrandığında artık sembolik üretimin yalnızca kavram oluşumunda değil, mitos düzeyinden başlayarak dil, din, sanat ve en sonunda bilgiye kadar tüm zihin ürünlerinde etkin olduğu anlaşılır. Bu fonksiyon sayesinde yaşantı, özellikle renk ve aydınlık algısında görülebileceği gibi çok farklı ifade karakterlerini oluşturabilir (Cassirer, 2002b, 231). Bir başka deyişle, zihnin bu üretimi sayesinde somut bir görü, görünün şeysel belirleniminden kendini kurtararak bir **ifadenin** anlamına dönüşür. Burada gerçekleşen şey, kendi iç deneyimimizin uzamsal görünümüne yerleşmesi ve bir yaşantıda ifadeye dönüşmesidir. Aslında Kant’ın “biz

⁶ Cassirer bu kavramı, İngilizce kaleme aldığı *An Essay on Man* adlı eserinde kullanmıştır.

nesneler hakkında, ancak onların içine bizzat koyduğumuz şeyi a priori biliriz”⁷ derken belirlediği iç deneyimin bilgedeki sentez fonksiyonu ifade algısının gerçekleştiği her algı aktı için de geçerlidir. Fakat aradaki fark, ifade algısını üreten iç deneyimin öznel keyfiliğinde ortaya çıkmaktadır. Benzer bir keyfilik, algının doğal-geometrik durumların algısı olarak deneyim tarafından belirlendiği durum için söz konusu olamaz. Her düzeyde -teorik veya mitik- algı öznelse de, keyfi değildir.

Şimdi yukarıda söylenenler şöyle özetlenebilir: Algı ile kavramsal yetimiz birbirinden apayrı süreçler değildir. Bu iki zihinsel süreç zihnin sembolik form üretimiyle birbirine bağlanır. Zihinsel deneyim görünümüne içine yerleşmekte ve orada bir ifade karakteri oluşturmaktadır. Bu ifade daha sonra *representation* süreci içinde kavrama dönüşmektedir. Ama hiçbir kavram kendini ifadenin etkisinden bütünüyle kurtaramamaktadır. Bu bağımlılık, algı ile kavram arasındaki ilişkinin zemini konumundadır. Böylece kavramsız görünümün artık kör olmayacağı ileri sürülebilir. Ancak bu yalnızca zihnin gelişiminin belli bir evresi için geçerlidir. Bu evreye Cassirer “mitos” adını verir. Bu evrede zihnin ifade fonksiyonu etkin olduğundan dünya, ifade algısı tarafından biçimlendirilir. Dünya ile burada **eylemli** bir ilişkiye girilir, çünkü teorik düzeyde nesne olarak sınır kazanan şey, burada yalnızca bu eylemlilikle belirginleşen bir **etkililik** (*Wirksamkeit*) formudur.⁸ Süreklilik kazanmış bir şey-birliği özelliği taşımanın henüz çok gerisindeki bu etkililik, kendini bir bilgi fenomeni olarak ayırtılabilmiş değildir. Onun temel karakteri olan metamorfoz yalnızca eylem içinde ortaya çıkar. Zihnin dil, bilimsel bilgi, mitos, sanat ve din gibi tüm ürünleri farklı farklı amaç ve yönelimlere sahip başka zihin halleri değildir, aksine bunların her biri, bir ve aynı zihnin formları,

⁷ Kant sentetik birlik fikrinin a priori olarak bağlantı kategorilerinden önce geldiğini “Saf Anlama-yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu”nda ele alır. Krş. KdrV, B130-136.

⁸ İfade algısı düzeyindeki eylemlilik, nesne algısından farklı olarak hiçbir bilme edimi için bir zihin-fenomen veya görünüş-gerçeklik şeması içinde görülemez. Burada zihne bir objektiflik formu içinde verilen bir görünüşler alanı henüz söz konusu olmadığı için, bir başka deyişle bir nesne henüz bir dayanak (*Substrat*) olma özelliği kazanmadığından, bireyin dünya ile ilişkisi yönelimsel (*Intentional*) olmaktan çok, özne ile nesnenin birbirinden bağımsızlaşmamış olması anlamında, bir özdeşlik (*Indifferenz*) ilişkisidir. İç ve dış kategorileri, birbiri karşısında kendi sınırlarını oluşturmuş değildir. Öyleyse içsel deneyim karşısında, onun yöneleceği bir dışsal deneyim söz konusu olamaz. Dış dünya, öznenin dolaysız olarak parçası olduğu bir eylemlilik, metamorfoz ve akışın alanıdır. Bu eylemlilik nesneler arasında olduğu gibi, birey ile dünya özdeşliğinde de ortaya çıkar. Bu bakımdan süreklilik kazanmamış gerçekliğin içinde birey, onun bir canlı görünümü olarak tözsel değil, aksine fonksiyonel olarak yer alır. İşte bu yüzden ancak transendental eleştiri, ifade fonksiyonunu her ikisinde de ortak olan bu fonksiyonellikten dolayı kavrayabilir.

zihnin biricik fonksiyon alanının dışlaşmaları olarak kendilerini gösterirler. Zihin, her bir üründe pasif izlenimleri ifadelere dönüştürür. Farklı zihin ürünleri biraraya gelerek bir totalite meydana getiriyor ve bu totalite bir zihin formunda dışlaşıyor olsaydı eğer, bu, her form değişiminde zihnin ona yön verici ilkesinin de değiştiğini kabul etmeyi gerektirecekti. Oysa aksine her bir form, içindeki formun, içindeki genel yasanın biçimlendirdiği bir konstrüksiyondur. Şu halde zihin pekçok ürününün biraraya gelmesiyle açığa çıkan bir formel toplam oluşturmaz; o, kendindeki biricik immanent yasayı bu formlarda aşama aşama dışavurmaktadır.

Sonuç

Cassirer'e göre, zihin belirli fonksiyonlara sahip bir yapıdır. Bunlar hem zihinsel evrim hem zihinsel gelişim içinde birbirlerini tamamlayıcı olarak üç ayrı düzeyde gerçekleşirler. Bu fonksiyonel yapıyı bir piramit gibi düşünebiliriz; piramidin en altındaki düzeyde zihin fonksiyonu, insanı kişileşmiş varlıklar ve güçler dünyasının bir parçası yapar. Daha önce bu dünyayı 'mitik dünya' olarak adlandırdık. İkinci ya da orta düzeydeki zihin fonksiyonu insanı şeyler dünyasının bir parçası yapar. Bu dünyayı, bir parçası olduğumuz fiziksel nesneler dünyası olarak somutlaştırabiliriz. Son olarak piramidin en üstündeki zihin fonksiyonu insanı teorik dünyanın bir teorisyeni yapar. Bu da, Cassirer'in 'saf teorik anlam dünyası' diye belirlediği bilimin ve matematiğin saf soyut kavramsal dünyasıdır.

Şimdi böyle bir teorik erişkinlik noktasından hareketle geriye, mitosa, ifadeye dönmenin anlamı ne olabilir peki? Üstelik bu teorik zeminden hareketle algının bu en primitif aşamasını kavrama imkânı neredeyse sonuçsuz bir çaba gibi görüldüğü halde? Durum aslında bizim için bir yarasa olmanın ne anlama geldiği konusundaki yabancılığımıza özdeş ölçüde kötü görünüyor, daha fazla değil. Hatta kendi geçmiş deneyimimizi anlama konusunda avantajlı sayılırız. Sonuç olarak kendi deneyimimiz bize ifade algısının kalıntılarının gündelik deneyimize karıştığını, bizim objektif algımıza etkide bulunmaya çalıştığını gösteriyor. Zaman zaman fiziksel koşullara bağlı olarak (sisli havalar, sarsılmış ruh halleri, nesnelerin yarattığı yaşantısal çağrışımlar) başımıza gelen gerçek-üstü deneyimler ifadeyi anlamak için yola çıkabileceğimiz belki de tek başlangıç noktaları. Ne var ki, çağrışımın psikolojik doğası ifadeyi aslına uygun biçimde kavramanın önünde de bir engeldir. Biz çevremizi saran sisin görüş imkânını sıfıra çektiği bir yolda hareket ederken bize doğru yaklaşmakta olan belirsiz şeyleri hep bir şeylerle ilişkilendirerek

görmeye, bir şeye benzetmeye çalışırız. Çünkü teorik zihin intensiyonel karakteri gereği bize hep bir şey demek istemekte, bir şeyi kastetmektedir. Kavramın intensiyonu görünüş ile arasındaki dolayımından gelen niyetselliğe dayanır. Oysa mitos düzeyinde zihnimiz gördüğü şeyi kavram yoluyla anlamlandırma yetisinden yoksundu. Zihin burada dünyaya tâbi durumdaydı. Zihnimiz yine intensiyoneldi elbette ama bu kez intensiyon kavramsal değil, görüsel karakterde idi. Görünün intensiyonu zihni dış dünyaya tâbi kılıyordu. Mitik bilinç sisin içinde gördüğü şeyde demonik bir ifade algılayacak, bu, doğrudan algılayanda fizyonomik bir karşılık bulacaktı. Bebeklerin deneyimlerinde tanık olduğumuz bu ilkel korku, kaygı veya merak insan türünün erken evrelerinde dünyanın bir *Pandemonium* olarak yaşantılanmasına karşılık gelir.

Zihnin geçirdiği dönüşümün etkili bir anlatımını Cassirer'den çok sonra David Chalmers'da buluyoruz. Chalmers "Perception and the Fall from Eden" adlı yazısında bu dönüşümü Eden metaforuyla aktarıyor:

Eden'in bahçesinde dünya ile dolayumsuz temas içindeydik. Dünyadaki nesneleri ve onların özelliklerini doğrudan biliyorduk. Nesneler nedensel bağlar olmaksızın yalın biçimde bize veriliydi ve özellikler onların hakiki intrinsik kusursuzluğu içinde bize kendini gösteriyordu.

Bir elma Eden'de bize kırmızı görünüyorsa, elma mükemmel, kusursuz ve primitif olarak kırmızıydı. Görünüşün mikrofiziğinden hareketle hava ve beyin aracılığıyla olumsal olarak bir görsel deneyime bağlanan uzun bir nedensel zincire gerek yoktu. Aksine, elmanın kusursuz kırmızılığı bize açıkça görünüyordu. Deneyimimizdeki niteliksel kırmızılık, tamamen dünyadaki mükemmel kırmızılığın sunumundan kaynaklanıyordu.

Eden bir kusursuz renk dünyasıydı. Ama sonra yıkıldı.

Önce, hayal ağacından (*Tree of Illusion*) yedik. Bundan sonra, nesneler farklı zamanlarda bazen farklı renk ve şekillere sahip görünüyordu; buna rağmen nesnenin kendisinin değişmediğine inanmak için neden vardı. Öyleyse görsel deneyim ile dünya arasındaki bağlantı olumsal hale gelmişti: görsel deneyimin dünyada daima eksakt biçimde olduğu gibi açığa çıktığını bundan böyle kabul edemezdik.

Sonra, bilim ağacından yedik. Bundan sonra, bir nesne gördüğümüzde, ışığın nesneden retinaya ve elektriksel aktivitenin retinadan beyne

aktarılmasına yol açan karmaşık bir nedensel zincirin mevcut olduğunu farkettik. Bu zincir tamamen olumsal görünen deneyimizin nitelikleriyle bağlantı içindeki mikrofiziksel özellikler tarafından başlatıldı. Öyleyse Eden'in muhteşem primitif özelliklerini bildiğimize ve nesnelerin bu özelliklere dünyada bütünüyle sahip olduklarına inanmak için bundan böyle bir neden yoktu (Chalmers, 2006, 49-50).

Şimdi yukarıda yanıtını ertelediğimiz soruya geri dönebiliriz: Eden'in bahçesindeki büyümlü ışığın kaynağı bundan böyle bizim için nedensel açıklamanın sınırlarının aşamıyor, onun ötesinde bir anlam taşımıyorsa onu kavramaya çalışmanın yararı ne olabilir? Öyleyse benim görebildiğim kadarıyla, algıyı, duyuusal verilerle uyarılarak bu verileri sonradan anlamlı kavramsal birliklere dönüştürmenin başlangıç koşulu olarak değil de, onu bizzat gerçek bir yaşantısal bilinç düzeyi olarak görmenin avantajları şunlar olabilir:

1. Genel olarak felsefenin doğası gereği tüm problemlerinin teorik yapıda olduğu, bir başka deyişle teorik zihnin gerçekliği anlama çabasıyla kaynaklandığı anlaşıyor. Zihin kendi sınırlarının izin verdiği ölçüde kavrama gücüne sahip görünüyor.
2. Öyleyse sözelimi realizm-antirealizm tartışması *pseudo* bir görünüme bürünüyor. Yani öznenin subjektif yöneliminden bağımsız bir mikrokozmos gerçekliğinin statüsüne ilişkin tartışmada realistler nesnenin dünyasına subjektif erişimin mümkün olduğunu ileri sürerken, özne ile nesne dünyaları arasında bir paralellikten, daha doğrusu bunların farklı dünyalarda yer aldıkları varsayımından hareket ediyorlar. Karşıtları ise bu erişimin anlamsız olduğunu ileri sürerken doğrudan subjektif bir dünyaya geriliyorlar. Oysa algı problemine fenomenolojik bakışla anlaşıyor ki özne-nesne ayrımı başından itibaren 'verili' değildir. İnsan, kendisinden apayrı bir gerçeklik alanı olarak nesneler dünyasına doğmadığı gibi, tür olarak böyle bir dünyadan kendimizi ayırışımızın tarihi de öyle çok gerilere gitmez. Oysa evrim süreci içinde ilk kez varoluşunun bir anlamı olması gerektiğini düşünmeyi 'insan' olmanın başlangıç koşulu olarak düşünürsek, benim bildiğim kadarıyla bu mağara duvarlarına 'ben buradaydım!' demek için mührünü basan *neanderthalensis*'e kadar geri gitmektedir. Dolayısıyla insani koşullarımızdan doğan felsefi problemlerimiz bu koşulların evrimini gözardı ediyor gibi görünüyor.
3. O halde, varlıktan bilgiye doru gerçekleşen dönüşümü geriye doğru izlediğimizde, başlangıçta ne nesne, ne Ben, ne de tüm bunları kuşatan bir dünyaya dair teorik bir farkındalıkla karşılaşırız; aksine önce herşey

yalnızca var-dır. Böyle bir dünyadaki zihinsel bakış için bilgi problemleri henüz yoktur. Bilginin ortaya çıkışı ancak insanın, yaşayan bir dış dünyanın parçası olduğu gerçeğini paranteze almasıyla olanaklı olmuştur.

4. Algı problemine Cassirer'in sağladığı fenomenolojik açılım içinde AI (*Artificial Intelligence*) çalışmalarında ve bütün olarak *cognitive* bilimlerde karşımıza çıkan MR (*Multiple Realizability*) tezi şüpheyle karşılanabilir. MR tezi, acı gibi psikolojik türde bir mental durumun memeliler, elektronik-dijital bilgisayarlar, dünya-dışı varlıklar gibi pekçok farklı fiziksel yapılar tarafından realize edilebileceğini ileri sürer. Bu argüman yukarıdaki metinde ifade ettiğim gibi, düşünmenin zorunlu olarak bir bedene ihtiyaç duyduğu, hatta daha ileri giderek söyleyecek olursak, düşünebilmemin tam da bizatihi içinde bulunduğum bedensel yapıya tutuklu olduğunun görülmesiyle dağılır; demek ki kesinlikle başka bir bedene değil. Ancak bu argüman MR tezini ileri süren fonksiyonalistleri öyle kolay tatmin etmeyeceğinden, onun özel bir çalışmada güçlendirilmesi gerekir.

5. En temel algı düzeyinde *animal symbolicum* olarak insanın bakışı dış dünyanın zihin üzerindeki etkisine tâbidir. Bu birlik, iç ve dış arasındaki bu ayrımsızlık, beden henüz düşünen Ben'den ayrı bir gerçeklik olarak bilinmediği evrede bedenimin de Ben anlamına geldiğini gösterir. Kimi büyü deneyimleri gösteriyor ki, bu evrede hasmının bir uzvuna, saçının teline, tırnağına veya dışkısına sahip olan biri aynı zamanda onun tüm Ben'ini ele geçirdiğine inanır. Buna gerçekten inanılır. Öyleyse zihin-beden probleminin teorik bakıştan kaynaklandığı anlaşılıyor. Şimdi 4'e geri dönerek kendi bedenimizde olmaksızın düşünme yetisinin mümkün olmadığını ve algı düzeyinde dünyayı ifade olarak deneyimlemenin insanın bio-psişik bütünlüğüne bağlı olduğunu vurgulayabiliriz. Öyleyse *Intellectus* Kant'ın ileri sürdüğü gibi yalnızca doğmuş olanların ayrıcalığı olabilir mi? Kant'a göre akıl sahibi varlıkların sahip oldukları ayrıcalık yargılarımızın doğruluğunu test etme becerisidir. Bu test doğuştan (*natio*) gelen bir soyutlama yetisidir. Kant buna *Mutterwitz* diyor (Cassirer, 2000,3). Bu kavram, bugün daha çok kullanılan *Klugheit-Zekâ* (*Gewitztheit*) sözcüğünün kaynağıdır ve doğuştan getirilen bir zihinsel yeti olarak anlaşılabilir. Yani *Mutterwitz*'e sahip olabilmek için doğmuş olmak gerekiyor. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant, zihnin yetilerini üç kavram altında belirliyor: Anlama-yetisi, akıl yetisi, yargı-yetisi (*Verstand, Witz, Urteils-kraft*). Burada bu üç yetinin doğuştan getirildiğine dikkat çekiyor (als *Eigenschaften des Temperaments*) (Kant, 1968a, 249). Diğer yandan onu yargı-yetisi (*gesunder Menschenverstand*) ile ilgili düşünmek durumundayız; öyle ki 'akıl' veya 'zekâ' olarak çevirebileceğimiz Witz kavramının, *Verstand*'ın kurallarının yanlış ya da kötüye kullanılmasını

denetleyen yeti olduğunu belirtiyor Kant. Bu yeti olmaksızın bir kavrayışın (*Einsicht*) uygun bir kategori altında ilişkilendirildiği test edilemez.⁹ Kant'tan hareketle MR çalışmalarının anlamsız olduğu elbette söylenemez. Ancak insanın 'kusurlu' ve öngörülemez zihinsel yetisinin realize edilmesinin zorluğu ortada. Sentetik beyinler her zaman matematiksel bir kusursuzluğa ve öngörülebilirliğe sahip olmak durumunda. Bu da robotlarımızın insana özdeş olmalarının önündeki engel olarak duruyor; elbette böyle bir amaç hala canlıysa.

6. Son olarak Cassirer'in algı analizi bize Kant'ın da üstesinden gelemediği Kartezyen şüpheyi dağıtma imkânı sağlıyor. Ben ile dış dünya ayrımının olmadığı yerde, dış dünyanın gerçekliği neden sorun olsun? Bunu gündelik olağan algı deneyimimize belli belirsiz sinen ifade yaşantılarında görmek mümkün: Bir şömine gördüğümde yalnızca ateşin yaydığı ısıyı, odun parçalarını, bizzat ateşi algılamıyorum; müphem bir güvende olma hissi belki de algı deneyimime kendini hemen ilk anda yerleştiriyor. Isıdan ve karşımda yanmakta olan ateşten şüphe duyabilirim belki ama bu güvenlik hissinden şüphe duymam mümkün değil. Elbette bu hissin oluşabilmesi şömine deneyimine zorunlu olarak ihtiyaç duyuyor. Öte yandan buradaki örnekte karşımıza çıkan ayrımı Kant'ın algı yargısı ile deney yargısı arasında yaptığı ayrımla birlikte düşünmek mümkün. Bilindiği gibi, Kant'ta deney yargıları nesnel geçerliğe sahipken, algı yargıları öznel geçerlidirler (Kant, 2002, 48). Bu ayrım açısından örneğimizdeki güvenlik hissini sağlamlığı onun öznel oluşuna dayanmaktadır. Bu his yalnızca bizim için geçerlidir veburadaki deney, ancak "ateş ısıtır" yargısıyla 'neden' kavramı altına getirilerek zorunlu ve herkes için geçerli (nesnel) hale gelir. Fakat burada önemli nokta, öznel algı yargısının Ben'in dünya ile birliğine dayanması, oysa nesnel deney yargılarının Ben ile dünya ayrımını varsaymasıdır. Öznel ifade yaşantılarının bizim tüm empirik deneyimlerimize adeta gizlice yerleşmiş olması, dış dünyanın gerçekliğine ilişkin kartezyen problemi dağıtmaktadır. Bu bakış tarzı içinde, nasıl ki benim düşünme edimim tam da benim bedenimigerektiriyorsa, aynı şekilde içinde yer aldığım bu dünya da (ama yalnızca o) bir Ben tasarımının zorunlu bileşeni haline gelir.

Kubilay Hoşgör, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye

⁹ Ayrıca bkz. Cassirer, "Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie", ECW IX, s. 432. 1770'lerin başında *Logik Blomberg* olarak bilinen bir ders metninde Kant *Mutterwitz*'i, "sağlıklı aklın ve sağlıklı kavrayışın doğal kapasitesi" olarak belirler (Kant, *Vorlesungen* 23: 22-23). Bu kavramın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile ilişkisini görebilmek için bkz. Wolfgang Ritzel, "Kant über den Witz und Kants Witz", *Kant-Studien* 82, 1991, s. 102-109. Ritzel ayrıca Kant hakkında yazdığı bir biyografide "sağlıklı kavrayış" (*gesunden Verstand* ya da "allgemeinen Kenntnisse und Regeln") ile "Mutterwitz"ın Kant tarafından birlikte düşünüldüğünü söylüyor (Ritzel, *Immanuel Kant: Eine Biographie*, Berlin, de Gruyter, 1985, s. 251-252). Ritzel haklı görünüyor, çünkü Kant *Mutterwitz*'i "sağlıklı kavrayışın ve sağlıklı aklın doğal yetisi" olarak tanımlıyor. Öyleyse bu kavram yargı-yetisinin bir özelleştirilişi olarak ortaya çıkmaktadır. Yargı-yetisi ancak *Mutterwitz* ile ilişkisinde özel bir yetenek olarak belirir.

Kaynakça

- Cassirer, Ernst, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (WWS), Wissenschaftliche Buchgesellschaft WBG, Darmstadt 1994.
- Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (SUF), Hg. von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 6. 2000.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (PSF II) Hg. von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 12. 2002a.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (PSF III), Hg. von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 13. 2002b.
- Chalmers, David, "Perception and the Fall from Eden", *Perceptual Experience* (T. Gendler & J. Hawthorne, ed.) içinde, s. 49-126.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. E. Baylan), BilgeSu, Ankara 2009.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Werke Akademie Textausgabe IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968a.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke Akademie Textausgabe IV, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968b.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (çev. İ. Kuçuradi-Y. Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002.
- Krois, John M. (Ed.), *Embodiment in Cognition and Culture*, John Benjamins Publishing 2007.
- Orth, Ernst W., "Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen", Hg. von E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* içinde, s. 62-176, Verlag Königshausen & Neumann GmbH. Würzburg, 2004.
- Paetzold, Heinz, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Junius, Hamburg 2008.
- Schelling, Fr. W. J., 1856, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, (Sämtliche Werke, 14 Bände, Abt. II), Ausgewählte Schriften kapsamında 6 Cilt, hg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.