TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'İN BELLEK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Ulaş BİLGE

Ankara- 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'İN BELLEK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Ulaş BİLGE

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara- 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

Ulaş BİLGE

ARİSTOTELES'İN BELLEK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : .....

İkinci Tez Danışmanı (varsa) : .....

Tez Jurisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

<u>Tez Doğruluk Beyanı Belgesidir</u>.

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

……danışmanlığında hazırladığım
"…….……..……..(Ankara.20…)
" adlı yüksek lisans - doktora/bütünleşik doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:
Adı-Soyadı ve İmza

İÇİNDEKİLER……...i

ÖNSÖZ……ii

GİRİŞ……..1

1.BÖLÜM: ARİSTOTELES'İN BELLEK KAVRAMI…….5

1.1. Platon'un Bellek Kavramı…….…..8

1.2. Bellek ve Zaman İlişkisi……..13

1.2.1. Belleğin Konusu……17

1.2.2. Ana Duyu Organı ve Diğer Duyu Organları…….22

1.2.3. Merkezi Algılama Fakültesi ve Bellek…….....28

1.2.4. Rüyalar, Uyku ve Uyanıklık……..30

1.3. İmgeleme ve Algılama Ayrımı……40

2.BÖLÜM: ARİSTOTELES'İN ANIMSAMA KAVRAMI…….....56

2.1. Anımsama ve Hatırlama Ayrımı…….....62

2.2. Düşünme ve İmge……....67

2.3. Bir Akıl Yürütme Biçimi Olarak Anımsama…….….76

2.3.1. Bir Tasım Örneği Olarak Anımsama……..…...81

2.3.2. Anımsama ve Öğrenme İlişkisi…….……84

SONUÇ…….……...87

ÖZET……..…….92

ABSTRACT…….……..93

KAYNAKÇA…….……94

ÖNSÖZ

Aristoteles'in bellek kavramı birçok anlamı içinde barındırdığı ve birçok kavramla ilişkili olduğu için geniş bir tartışma alanı içinde ele alınmalıdır. Belleğin *imgeleme* ve *algılama* ile olan ilişkisini araştırmak Aristoteles'in tüm metinlerini incelemeyi gerektirmektedir. Bu durum yoğun ve detaylı bir araştırma sürecini beraberinde getirmektedir.

Bu süreçte benden desteklerini esirgemeyen, her konuda fikirlerine başvurduğum Hocam Prof. Dr. Erdal CENGİZ'e ve her zaman yanımda olan aileme ne kadar teşekkür etsem azdır. Lisansüstü eğitimim sırasında kendisinden çok şey öğrendiğim ve kendimi her zaman borçlu hissettiğim Prof. Dr. Işıl Bayar BRAVO'ya, tez savunmam sırasında değerli fikirleri ile tezime katkı sunan Prof. Dr. Halil TURAN'a teşekkür ederim. Tez çalışması sırasında fikir alışverişinde bulunduğum Bulut YAVUZ'a, tezin düzeltilmesinde yardımlarını esirgemeyen Dilber CANATAN ve Gökhan GÜLER'e teşekkürü borç bilirim.

Giriş

Bir kavramın incelenmesi tarihsel arka plan ve kavramın uğramış olduğu uğrakların araştırılmasıyla anlamlı kılınabilir. Ancak bazı kavramlar bundan daha fazlasını gerektirir. Aristoteles'in bellek (*mnēmē*) kavramı bunlardan biridir. Aristoteles'in bellek hakkındaki görüşlerini incelemek Aristoteles'e ait olan tüm eserler arasında dikkatli bir araştırma yapmayı gerektirir. Çünkü Aristoteles belleğe dair bir metin yazmış olsa bile, söz konusu metin, diğer metinlerle birlikte okunduğu zaman tam olarak anlaşılmaktadır.

Aristoteles'in bellek kavramı hakkında ifade ettikleri Antik Yunan düşünme biçiminden farklıdır. Bununla beraber ondan bağımsız bir şekilde ele alınamaz, çünkü Aristoteles bu kavramı sahip olduğu gelenekten kopuk olarak ele almamaktadır. Aristoteles ve ondan önceki filozoflar bellek hakkında –ortaklaştıkları noktalardan daha çok- zıt görüşlere sahiptirler. Anlaşmazlıkların başında "belleğin konusunun" belirlenmesi, yani onun hangi zaman dilimiyle ilişkili olması gerektiği meselesi gelmektedir. Sözgelimi Platon (*Phaidros, Philebus* gibi) diyaloglarında belleğin "işlem" alanının gelecek zaman olabileceğini ifade ederken; Aristoteles –*De Memoria* eserinde- bunun mümkün olamadığını vurgular. Bir diğer anlaşmazlık bellek ve onun sahip olduğu *imge*lerin "yapıları" ve "kullanım alanları"yla ilgilidir. Örneğin Aristoteles'e göre algılama yetisine sahip olan varlıkların *imge*leri *düşünme, rüya görme* ve *gözde canlandırma*da birbirlerinden farklı olarak iş başında iken bu durum diğer filozoflarda bu kadar açık değildir. Bu tez yukarıda ifade edilen anlaşmazlıkları konu edinerek Aristoteles'in bellek tartışmasını etraflıca incelemektedir.

Aslında bellek hakkında Platon ve Aristoteles'ten önce detaylı bir çalışma yapılmadığı kabul edilir. Böyle olmakla birlikte bu dönemde yazılmış ve günümüze ulaşabilmiş *Dissoi Logoi or Dialexeis* adında bir eser vardır. Bu eser bellek incelemesi yapan ilk eser olarak kabul edilir. *Dissoi Logoi*'de bellek bir araştırma konusu olmaktan ziyade, "geliştirilmesi" gereken bir yeti olarak sunulur. Böylece bir hatibin okuması gereken metni unutmamasına yardımcı olacak yöntemler anlatılır. Eserde teorik bir araştırma yapılmamakta ve belleğin neliği sorgulanmamaktadır, ancak belleğin geliştirilebilmesi ve daha kolay hatırlamak için yöntemler sunulmaktadır. Söz konusu olan yöntem *mnemoteknik*tir (*belletme tekniği*). Antik Yunan dönemi –ve hatta Roma dönemi- boyunca *belletme tekniği* her zaman önemli bir noktada yer almıştır. Aristoteles çalışmaları içerisinde de kendisine yer bulan bu teknik hatırlamaya yardımcı olacak yöntemler sunması açısından önemlidir. Aristoteles söz konusu tekniklerin yanı sıra yeni formüller geliştirir. Tezin ileriki kısımlarında değinilecek olan bu formüllerin amacı *anımsama*nın nasıl meydana geldiğini ve daha kolay bir *anımsama*nın nasıl mümkün olabileceğini göstermektir. Aristoteles bu sistemlere ek olarak belleği kavramsal olarak ele alır ve onun diğer yetilerle olan ilişkisini göstermeyi amaçlar.

Bu anlamda Aristoteles'in Bellek ve Anımsama (*De Memoria et Reminiscentia*) adlı metninde izlemiş olduğu yol şu şekildedir: Aristoteles ilk olarak bellek kavramının neliğini, onun *zaman* ve *devinim* kavramlarıyla olan ilişkisini ve beden içerisindeki konumunu ele almaktadır. İkinci olarak bellek ve *anımsama* arasında farkı irdelemektedir. Bu tartışmalar ışığında *imgeleme* (*phantasia*) kavramının yeri ve önemi saptanır ve bu kavramların *düşünme, öğrenme* ve *yeniden öğrenme*yle olan ilişkisi serimlenmektedir. O halde denebilir ki Aristoteles bellek tartışmasını yürüttüğü *De Memoria* metnini iki ana bölüm üzerine kurmaktadır.

Bu tez Aristoteles'in izlemiş olduğu yönteme benzer bir şekilde iki bölüme ayrılmaktadır: Birinci bölümde bellek ve onunla ilişkili olan yetiler incelenirken Aristoteles'in bellek anlayışı ve Platon'un bellek anlayışı karşılaştırılması yapılmaktadır.

Aristoteles'e göre *algılama* (*aisthēsis*) içinde elde edilmiş olan *duyusal form*lar uyku esnasında kalbe taşınır. Taşınma sırasında rüyaların meydana geldiğini belirten Aristoteles, rüyaların *imgeleme*ye ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Dolayısıyla tezin birinci bölümünde belleğin ana duyumsama organı olan kalp ile ilişkisi göz önüne alınarak rüyaların nasıl meydana geldiği, onların nasıl hatırlandığı ve *imgeleme* ile *algılama* kavramları arasındaki ilişki de gösterilmektedir.

Aristoteles *De Memoria* metinin önemli bir kısmında *anımsama* kavramını konu edinmektedir. Burada yürütülen tartışma, metnin girişinden farklı olduğu için David Ross, Marta Nussbaum, Richard Sorabji gibi Aristoteles yorumcuları *De Memoria* metnini iki bölüme ayırarak incelemişlerdir. Metnin ikinci kısmında bu yorumcuların görüşlerine başvurularak *anımsama*nın ne olduğunu, onun bellek ve *hatırlama*dan ayrıldığı noktaları, *düşünme* ve *yeniden-öğrenme*yle ilişkisi ayrıntılı olarak değerlendirilmektedir.

Aristoteles'in bellek anlayışında *imgeleme* ve *algılama* kavramları önemli bir yere sahiptir. Bunların ne anlama geldiği, üstlenmiş oldukları görevler ve bellekle kurmuş oldukları yapı göz önüne alınmalıdır. Aristoteles hem *De Anima* hem de *De Memoria* eserlerinde, açık bir şekilde, bellek sahibi olan canlıların, zorunlu olarak, *algılamaya* da sahip olduğunu ifade eder. Algılama süreci içinde nesneyi *duyumsama* söz konusudur. *Duyumsama* esnasında bir *hatırlama* işleminden bahsedilemez. *Hatırlama*, ancak ve ancak, nesneye dair sahip olunan önceki deneyimler ile ilişkili olarak gerçekleşir. O halde

algılayan varlık için *duyumsama* ve nesne mevcut değilken, *hatırlama* nasıl gerçekleşmektedir? Nesne ortadan kaybolduğu zaman onun hatırlanmasının nasıl mümkün olduğunu araştıran Aristoteles'e göre canlılar nesneye dair bir şeyler alır; bunlar *duyusal formlar*dır. *Duyusal formlar*ı alma süreci özel duyu organı ile onun nesnesi arasında cereyan eder. Eğer algılayan varlıklar *duyusal formları* almamış olsaydı, duyumsanmış olan nesnenin hatırlanması mümkün olmayacaktı. Bu tez, nesneden alınmış olan *duyusal formlar*ın beden ve duyu organları içerisindeki işlem yolunu betimlemekte ve *duyusal formlar*ın *imgeleme* için *imge*ye, bellek için *bellek-imge*ye ve *kopya*lara "dönüşme" sürecini göstermektedir.

Aristoteles'e göre algılayan varlıkların birçoğu *imgeleme* yetisine sahip olabilmektedir. İnsan varlığının diğer canlılardan ayrıldığı nokta; sahip olduğu *imgeleme yetisi*nin *düşünme* ile işbirliği içerisinde olmasıdır. Tezin ikinci bölümünde bu farklılıklar gösterilmekte ve insan için *imgeleme yetisinin* önemi anlatılmaktadır. *İmgeleme* köklerini *algılama*da bulmasının yanında *düşünme*yle ilişkilidir, çünkü *imgeleme,* düşünebilen canlıların düşünebilme olanağını sağlayan *imge*leri üretir. *İmgeleme*nin ve onun üretimindeki *imge*nin neliğini tartışma konusu eden bu tez, *imge*nin *düşünme* ile olan ilişkisini gösterme amacındadır. Dolayısıyla bu çalışmada, Aristoteles felsefesi içinde önemli bir noktaya sahip olan, *imge*nin *düşünme* için bir *taşıyıcı* (*hypokeimenon*) olup olamayacağı tartışılmaktadır.

1. BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN BELLEK KAVRAMI

Bellek ve Anımsama (*De Memoria et Reminiscentia*) metninde Aristoteles "belleğin konusu *geçmiş*tir" (1995a: 449b15) savıyla bellek kavramına yaklaşımını en başından belli eder. Bu nedenle Aristoteles kendisinden önceki düşünme biçimine sahip olmadığını gösterir. Bu savın ne anlama geldiğini ele almadan önce Aristoteles'in belleğe (*mnēmē*) kavramsal olarak yaklaşımına, kavramın etimolojik köklerine, belleğin bedenin diğer kısımlarıyla olan ilişkisine[1] bakmak gerekmektedir.

Bellek anlamına gelen *mnēmē*, genel anlamda zihin ile yapılan her şeyi kapsayan *-men*[2] kökünden türemiştir (Cassin, 2014: 636). Aynı kökten türeyen *Mnemonyse*[3] ile yakın anlamlıdır. Kavram, Aristoteles'e kadar "aktif" bir pozisyona sahipmiş gibi düşünülür[4], çünkü *düşünme* (ya da zihin) ile yakın ilişki içerisinde tasarlanır. Ancak Aristoteles, belleği daha "pasif" bir konuma çeker ve *algılama*yla ilişkili olduğunu savunur.

Aristoteles, *De Memoria*'nın girişinde, bellek araştırması hakkındaki amacını sıralarken üç önemli hususa dikkat çeker: Birinci husus, *bellek* ve *hatırlama*nın ne olduğunun

[1] Bellek ve beden kısımlarının ilişkisi tezin ilerideki kısımlarda detaylıca ele alındığı için bu bölümde tartışılmamıştır.

[2] Bahsi geçen *men-* kökü, "akıl", "düşünce", "yaratıcılık" kavramlarını içerdiği (Erhat, 2008: 208) gibi "düşünmek" ve uzak bir anlam olarak da "artakalan" anlamlarına gelir

[3] Mnemonyse; *mnēmē* (bellek), *mnēmoneuein* ya da *memnēsthai* (hatırlama) anlamlarına gelir. *Moũsai* ile yakından bağlantılı olan Mnemonyse Yunan mitolojisi içinde ortaya çıkan ilk tanrılar arasında yer alır ve dokuz Muse'nin annesidir (Hesiodos, 1997: 120-135). Genel anlamıyla söylenecek olursa Mnemosyne ve dokuz kızı "hatırlatıcılar/anımsatıcılar" olarak, sözlü dönem içerisinde (özellikle şiirde) aktif bir konuma sahiptir, çünkü bellek, o dönem için en önemli yetilerin başında gelmektedir. Mnemosyne'nin bellek tanrıçası ve Muse'lerin annesi olarak pozisyonu, duyuların belleğe olan bağımlılığının bir kabulünü açıklar gibi görünür (Herrmann,1988: 19).

[4] Bu durum kendisini hem Platon'da hem de Yunan Mitolojisi içerisinde gösterir.

açıklanması, ikinci husus, onların var olma nedenlerinin ne olduğunun araştırılması, üçüncü husus ise, onun, ruhun hangi kısmına ait olduğunun incelenmesidir[5] (2007: 449b5-7). Birinci ve üçüncü husus, çoğunlukla, epistemolojik bir bağlam içerisinde tartışmayı öngörür. İkinci husus ise, insan bedeni ve yapısı hakkında tartışmayı içeren bir hat sunar. İncelenmesi zorunlu kılınan üç husus bağlamında Aristoteles, bellek nesnelerinin ne tür şeyler olduklarının araştırılmasını şart koşar. Şart koşulan üç durumun araştırılması ve dolayısıyla bellek nesnelerinin neliğinin incelenmesinden önce, genel hatlarıyla, *mnēmē*'yi serimlemek gerekmektedir.

Aristoteles'e göre bellek, duyumsama ya da kavrama olamaz, ancak bellek bunlardan birisinden kaynaklanan bir duygulanım (pathos) ya da bunlardan birisine sahip olma hâlidir (*hexis*)[6] (2007: 449b24-27). *Duyumsama* ve *kavrama*dan kaynaklanan bir duygulanım olması ile bellek *duygulanım* iken, bunlardan herhangi birisine sahip olması ile *hâl*'dir. *Duygulanım* ya da *hâl*, belli bir zaman geçmesi ile oluşur (Aristoteles, 2007: 449b28). *Bellek*, doğası gereği, *algılama* veya kavramadan sonra gelendir ancak o, bunlarla bağlantılı olan bir hâl ya da duygulanımdır (1972: 449b25-451a29). *Hexis* ya da *pathos*'un kendi içerisinde taşıdığı anlamlarla birlikte Aristoteles'in belirli bir zamandaki hatırlama hareketi ve hatırlama eğilimi ya da alışkanlığı arasında ayrım koyması (Coleman, 1995: 16) belleğin ne olduğunun gösterilmesi açısından önemlidir. Aristoteles için bellek, bizi etkilemesi kesildikten sonra nesnenin üretmiş olduğu bir duyu uyarımının korunmasına bağlıdır (Ross, 1906: 4). Uyarımın korunması örtük olarak hatırlanmayı da kapsar durumdadır. Aristoteles, hatırlama için hem *mnēmoneuein* hem de *memnēshai* (1972: 449a-450b) kavramlarını kullanırken (Sorabji, 1972: 1) belleğin karakterini bir *hâl*

[5] Bellek ve *hatırlama* için şart koşulan bu üç husus, *anımsama* için de geçerlidir ve metnin ikinci kısmındaki "İmgeleme ve Algılama Ayrımı" alt başlığında ele alınmıştır.

[6] *Hexis* alışkanlık anlamını içerisinde barındırır ve "kalıcı", "kazanılmış nitelik", "nitelik olma" anlamlarına gelir (Arslan, 1996: 91).

ya da bir *duygulanım* olarak açıklar (1972: 449b24). *Duygulanım* damgalanmış bir *imge* anlamıyla kendisini gösterir. *Hâl* ise bu *imge*yi uyandırma, harekete geçirme yetkinliğidir (Sorabji, 1972: 69). Dolayısıyla bellek, doğrudan, ne algılama ne de kavramadır. O, belli bir zaman geçmesiyle oluşan ve bunlarla bağlantılı olan bir *hâl* ya da *duygulanım*dır. Daha açık ifade kendisini David Bloch çevirisinde gösterir. Algılama ya da kavrama olmayan bellek, bunların bir tanesine sahip olma *hâli* ya da bunlardan kaynaklı bir *duygulanım*dır (2007: 449b24). Böylesi bir ifade, bellek içerisinde algılama ya da kavramadan doğru oluşan bellek izlerinin farklılığını da ortaya koyar, bu yüzden Ross kendi çevirisinde bunların değişimini "modifikasyon" (Ross, 1995) kavramını kullanarak vurgular. Aristoteles'in bu tanımı, *algılama* (*aisthēsis*)[7] olmaksızın belleğin meydana gelemeyeceğinin ifadesidir. Algılama süresince bedensel duyu organı içerisinde belirli bir şekilde damgalanan bir iz meydana gelir. Bu meydana gelişin ifadesi olarak eğilim; bellekteki izleri hatırlama hareketinin kendisidir. Bu nedenle Aristoteles, balmumu ve bellek arasında bir alegori kurar. Söz konusu izlerin tıpkı balmumu üzerine basılmasıyla oluşan izler gibi, belleğe damgalanması sonucu oluştuğunu aktarır. Aristoteles bunu, Platon'un yaptığı gibi balmumu eğretilemesi kullanmak yerine, mühür yüzüğü örneği üzerinden yapar. Ruh içinde ve onu içeren beden kısımda, duyumsama aracılığıyla meydana gelen hakkında, onu, bir tür resim olarak düşünme (1995a: 450a25) zorunluluğundan bahseden Aristoteles, buna sahip olma *hâl*ine ise bellek (1995a: 450a27) der. Bizim içimizde, geçmiş algılamanın bir tür izleniminin damgalandığını (Aristoteles, 1995a: 450a28) aktarır. Bu damgalama işlemindeki hareket ve değişim tıpkı mühür yüzüklerini kullanarak damga/iz meydana getiren (1995a: 450a28) insanların hareketlerindeki gibidir. Bununla beraber, tıpkı "balmumu" üzerindeki değişim gibi, bir değişim meydana gelir. İzler (tupos) daha önce öğrenilmiş, deneyimlenmiş, algılanmış

[7] *Aisthēsis* kavramı hakkındaki tartışmalar tezin "İmgeleme ve Algılama Ayrımı" bölümünde ele alınmıştır. Şimdiden söylenecek olursa *aisthēsis* kavramı hem *duyumsama* hem de *algılama* olarak çevrilebilir. Tez boyunca her iki çeviriye de yer verilmiştir.

olandan, beden ve ruh içerisinde kalanlardan oluşur. Bir *hâl* ya da bir *duygulanım* olduğu ifade edilen bellek, *algılama*dan doğru bedensel duyu organı[8] aracılığıyla elde ettiği *duyusal formlar* ve dolayısıyla oluşan izleri taşır. Bu izler zihin ve bellek içerisinde hatırlanan *geçmiş* şeylerin bir kopyası veyahut temsildir. Aristoteles bu yüzden ilk iş olarak belleğin zaman ile olan zorunlu ilişkisini inceler.

Arisoteles'in *zaman* kavramı aracılığıyla tartışmaya açtığı belleği açımlamadan önce Platon'un belek hakkında ifade ettiklerine bakmak konunun anlaşılması açısından önemlidir. Çünkü söz konusu tartışma belleğin hangi konuma sahip olduğunun ve bununla birlikte hangi yetkinlikte olduğunun anlaşılması açısından gereklidir.

1.1 Platon'un Bellek Kavramı

Aristoteles'in bellek kavramı üzerine incelemesi ve onun işlevleri hakkında yürüttüğü tartışmalar, Platon'un bellek ve anımsama (*anámnēsis*)[9] hakkında düşündüklerinden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Elbette bu durum Platon'a olan bir bağlılığı ifade etmez. Bilakis, Platon'un bellek ve *anımsama* hakkında söylediklerine -neredeyse Platon'dan daha önceki düşünme biçiminin hepsine- bir eleştiriyi ifade eder. Bu nedenle Platon'un bu konu hakkındaki görüşlerine genel olarak değinmek gerekir[10]. Platon'un kendi eserlerinde bütünlüklü bir bellek teorisi geliştirmediği (King, 2009: 14) görülür. Platon, bu konuyu bütünlük içerisinde açıklamaktan ziyade, farklı eserlerinde konu

[8] Her duyu organı kendisine has bir nesne sahibi olmak durumundadır. Duyu organlarının algılama sürecinde nesnenin *duyusal form*unu alması, dolayısıyla fizyolojik değişimi ve *to prôton aisthêtikon* ile olan özsel ilişkisi tezin ileriki bölümlerinde ele alınır.

[9] Platon'un *anámnēsis* kavramı üzerine tartışma, tezin ikinci kısmında yapılmaktadır. Ancak Platon'un bu kavramı (özellikle *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında) "geçmiş yaşamı bilmek" konusu dolayımında kullandığının bilinmesi mevcut konu açısından önemlidir.

[10] Bu noktada belirtilmelidir ki genel hatları ile Grek düşüncesinin klasik dönemi boyunca "bellek nedir?" sorusu "bildiğimizi nasıl biliriz?" ya da "bilmenin özsel olarak nesnesi nedir?" (Coleman, 1995:4) şeklindeki soruları içerir. Platon, Grek düşünme biçimine uygun olarak bellek konusunu incelerken kendi tartışmasını bu sorular etrafında şekillendirir.

bağlamına göre ayrı bir şekilde ele alır. Bunlardan biri belleğin balmumuna benzetilerek anlatıldığı *Theaitetos* diyalogudur.

Theaitetos diyalogunun başında Sokrates'in kendisini ebe olarak tanıtması, Platon'un *ruh* içinde daha önceden kazanılmış şeylerin olduğunu ve bunların ortaya çıkarılabileceği fikrinin bir ifadesidir. Bu ifade Platoncu bellek anlayışı ile yakından ilişkilidir:

> Fakat benimle temas edenler ilk önce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler (…) Bununla beraber benden hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır. Bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca kendi içlerinde bulur, onu meydana koyarlar (Platon, 2010: 150d-e).

Theaitetos'un, "bilgi nedir?" sorusuna; "bilgi algıdan başka bir şey değildir" şeklindeki cevabından sonra Sokrates, bellek kavramını gündeme alarak tartışmayı sürdürür. Çünkü "bilgi algıdır" şeklindeki sav kabul edilirse daha önce algıda mevcut olan bir şeyin şu anda namevcut olması durumunda, o şeye dair bilginin olanağı kalmaz. Bu nedenle Sokrates'in "görüyor" sözü "biliyor" sözüyle aynı anlamda oluyorsa, "görmüyor" ile "bilmiyor" da aynı anlamda olur" (2010: 164b) demesi doğrudur. O halde, duyum aracılığıyla meydana gelen ve içinde "yanlış ve doğru sanıyı (doxa)" barındıran şekliyle bilginin kanıtlanması gerekmektedir. Hatırlama ve bellek konusunun gündeme getirilmesi aracılığıyla *Theaitetos*'un iddiası çürütülür:

> Öyleyse, sırf incelememize gerektiğinden ötürü, ruhumuzda balmumundan bir levha bulunduğunu varsayalım. Bu levha, bazısında daha büyük, bazısında daha küçük olsun; bazısında daha saf, bazısında daha karışık. Birininki daha sert, ötekininki daha yumuşak veya bazılarında orta bir nitelikte olsun. Bu levha bize Muse'lerin annesi Mnemosyne'nin bir bağışı olsun. Bu levhanın algılarımızla düşüncelerimiz için bir dayanak olduğunu düşünerek gördüklerimizden, işittiklerimizden veya düşündüklerimizden hatırda kalmalarını istediklerimizi, tıpkı yüzüklerdeki kabartma resimler gibi, bunun üzerine basalım. Bu basılan şeyin izi bu levhada kaldıkça onu hatırlar, biliriz. Fakat bu iz silinir veya hiçbir iz bırakmaz ise onu unutur, artık bilmeyiz (2010: 191c-e).

Platon'un balmumu eğretilemesi, temelini "Bir şeyi öğrenen biri, o şeyi bilmeden, anımsayabilir mi?" sorusundan alırken, Ricoeur'ün üzerinde durduğu gibi, aslında unutma ve hatırlayış sorunsallarını birleştiren bir öğe olarak sunulur (Ricoeur, 2012: 27). *Theaitetos*'ta algılama ve bilgi arasındaki bağ incelendikten sonra tartışma, sanının (doxa) neliğine doğru ilerler; "doğru ve yanlış sanı" araştırmasına gidilir. Bu durum tartışma hattını bir çıkmaza doğru sürükleme tehlikesini barındırır. Bundan kurtuluş olarak balmumu eğretilemesi[11] gündeme getirilir. Bu noktada bellek, algılamalarımızın ve düşüncelerimizin *dayanağı*[12] olarak sunulur; *imge* görmezden gelinir (Lang, 1980: 380). "Yanılma veya uygun gelmeyiş" bir balmumu olarak bellek üzerine yerleşen *eidolon*'da (iz, suret) aranır. Balmumu eğretilemesinin, yani belleğin konumlandığı yerin önemi, Sokrates'in (*Theaitetos* diyalogunda) "öğrenmek" ve "unutmayı", "bilmek" ile "bilmemek" arasına koyduğu için bir daha ortaya çıkar. Balmumu levhasının amacı Sokrates'in kişideki bellek izi ile algısını, bir yargı formu olarak "O kişi Sokrates'tir" diyen *Theaitetos*'un yargısını açıklamaktır (Burnyeat, 1990: 93-96). Platon bahsi geçen balmumuna izlerin nasıl oluştuğunu anlattığı *Philebus* diyalogu bu noktada ele alınması

[11] Balmumu eğretilemesinin devreye sokulması ile ilk etapta algılama esnasındaki görme ile bellekteki izin üst üste uygun bir şekilde getirilmesi sonucunda doğru sanı, aksi durumda ise yanlışlığa düşülmesi söz konusudur: "(…) Ben seninle [Theaitetos] Theodoros'u tanıyorum ve bende, şu ünlü balmumu levhamda mühür damgaları gibi her ikinizin de damgası var. İmdi, uzaktan karanlık bir şekilde ikinizi de gördüğümde, sizi yeniden tanıyabilmem için, her birinizin belleğimdeki izlenimini görme algısına oranlamaya, bunu ait olduğu iz üzerine getirmeye ve birbiriyle uyuşturmaya çabalarım. Fakat bu sırada bir yanlışlık yaparsam yanlışlıkla sağ ayakkabısını sol ayağına giyenler gibi belleğimdeki izlenim ile görme algısını birbiriyle ters bir şekilde birleştiririm" (2010: 193c-d). Balmumundaki, yani bellekteki iz ve algılamanın uyuşmamasından doğan durumu -Heredot'un anlattığı bir hikâyede- Damaratus'un durumu ile daha açık ve ilginç hale getiren Dominic Scott'un çalışması değerlidir. Bu çalışmasında Scott, Platon'un balmumu eğretilemesini ve anımsama teorisini, Pers diyarında yaşamış bir Spartalı olan Damaratus'un, Yunanlılar lehine casusluk yapmaya karar vermesiyle Perslerin Yunanistan istilasını haber vermesi için kullanmış olduğu yönteme benzeterek anlatır. Damaratus bunu, Yunanlılara üzerine balmumu eritilmiş olan tahtadan bir tabletin altında mektup göndererek yapar (Scott, 1995).

[12] Platon'un, belleği "dayanak" olarak görmesini Aristoteles, kendi tartışma hattına değiştirip sokar ve *düşünme* ile *algılama* arasındaki ilişki dolayımında tartışmaya açar. Detaylı bir tartışma tezin ileriki kısımlarında yapılmıştır.

gerekir. Söz konusu diyalogda, genel olarak, algılama ve sanıya kapılma konuları bağlamında bellek kavramı tartışmaya dahil edilir:

> Bir insan uzaktan ne olduğunu bilmediği bir şey görse çoğu zaman onun ne olduğu hakkında bir fikir yürütmek istemez mi? (...) Bir insan bir fikir oluşturmadan önce kendi kendine soru sormaz mı? (2013: 39c-d).

Philebus diyalogunda Platon, haz tartışması bağlamında yanlış veya doğru yargıya varma konusunu incelemek durumunda kalır. Bu nedenle bellek konusu tekrar gündeme getirilir, çünkü Platon'a göre gerçeklikler bellek içerisine depolanmıştır (Herrman, 1988: 25). Haz ve acı konusu da Platon'a böyle bir yol açar. Örneğin Platon'a göre haz ya da acı, çoğu zaman fikirlerin arkasında gelir (1997: 37c-38b). Fikirlerin bazılarının doğru bazılarının ise yanlış olduğunu kabul eden Platon, hazzın yanlış fikirlerden sonra ortaya çıktığını söyler. Platon; "Fikir ya da fikir elde etme, çoğu zaman bellek ya da algılamadan kaynaklanır" dedikten sonra belleğin nasıl oluştuğuna dair bir benzetme daha geliştirir. Bundan önce *Philebus* diyalogunda, Platon'un *algılama* ve *isteme*[13] hakkındaki görüşleri ele alınmalıdır. Platon için algılama, ruh ve bedenin bir ve aynı etki altında kalması ile meydana gelir. Aslında bu hareketin kendisi algılamadır[14]. *Theaitetos*'ta balmumuna benzetilen belleğin buradaki işlevi, ruh ve bedenin bir ve aynı etki altında kalması ve ruha ulaşan etkilenimlere *dayanak* olmasından ileri gelir. Böylece bellek, algılamanın barınağı veya korunağı (Platon, 1997: 34b) olur. Algılama ve düşünceler için *dayanak* olarak düşünülen ve algılamanın barınağı şeklinde betimlenen bellek, ayrıca ruha yazı yazma işlevine sahiptir:

[13]Platon'un *isteme* konusu dolayımında yürüttüğü tartışma tezin ileriki kısımlarında (Aristoteles'in *imgeleme* yetisinden anlamış olduğu şeyin araştırıldığı yerde) detaylı ele alınacaktır. Şimdiden söyleyecek olursak, *isteme*nin kaynağı ruhtur ve ruh bu isteme ile canlıları yönetir. Bellek, gayet aktif bir role sahip olarak, istenilen şeye doğru canlıyı yöneltme görevindedir.

[14] Platon'a göre, bedenlerimizin gün içerisinde hissettikleri arasında, ruhumuza ulaşmadan yitip giden birçok şey vardır. Ruha ulaşamayanların ruhu kapsamaması söz konusudur (33d-e). Burada vurgulanması gereken şey Platon'un ruhu kapsamama durumuna "unutma" dememesidir. Bunun yerine, durumu *algılama-olmayan* (non-perception) olarak adlandırır, çünkü ruhu kapsamayan, yani ona ulaşılmadığında bellek oluşmaz. Dolayısıyla ulaşamayana "unutma" demek yanlıştır (34a-b).

> Bence bellek, algılamalarla ve ona bağlı onlara bağlı olan duygularla ruhlarımıza sözler yazıyor. Eğer duygu doğru bir söz yazıyorsa düşünce ve sözler de doğru oluyor. İçimizdeki kâtip yanılıyorsa o zaman yazdıkları da yanılıyor demektir (1997: 38d-39a).

Theitatos diyalogunda balmumundaki iz ile algılamanın uyuşması konusuna benzer biçimde yazı alegorisi ile algılama ve diğer izlenimlerle birlikte meydana gelen bellek uyuşması vurgulanır. Yazı alegorisi ile duyum, algı ve bellek uyumu ifade edilir. Dışsal bir nesnenin duyumsanmadan sonra ruha etki eden algılama izlenimlerinin bellekte kaydedildiği, yani yazıldığı ve dolayısıyla dışsal nesne ile uyumlu olacak bir izlenime sahip olunduğunun vurgusu yapılmış olur. Böylece doğru bir yargı verebilmek için belleğin ruha yazmış olduğu yazının doğru olması gerekir. Platon'a göre kanı ve kanı edinme, bellek ve algılamadan doğar. Bu düşünce, *Theaitetos*'taki "hüküm verme" konusu (Platon: 190a-c) ile yakından ilişkilidir. Hüküm ya da kanı belleğe bağlıdır, çünkü o bir şeyi ifade eden yargıdır.

Ruh, beden aracılığıyla algıladığı şeyi beden olmaksızın hatırlayabilir (Platon, 2013: 34b-c). Bir diğer taraftan yazar olmaksızın bir şeyler hayal edilebilir ya da gözde canlandırılabilir. Bu nedenle Platon belleğe, yazı yazma işlevinin yanında, önemli bir işlev daha yükler:

> Kâtip dışında bir de ruhumuzda resim yapan bir ressam var (…) Görme ve diğer duygular olmaksızın, düşündüğünde ya da bahsedilen şeylerin hayalini kendi içinde gördüğünde bunu yapıyordur (2013: 39b-c).

Platon belleğe aktif bir rol biçmesinin yanı sıra onu *düşünme* ile dolayımsız bir ilişki içerisinde düşünür[15]. Bu dolaysız ilişki sayesinde Platon, belleği geçmiş ve şimdi ile daha da önemlisi gelecek zaman ile ilişkili bir şekilde tasarlar (1997: 39e).

[15] Belleğin *düşünme* ile aktif bir rol üstlenmesi vurgusu kendisini (ruhun bedenden önce var olduğu kabulü ile) *Yasalar*'da da gösterir: "Ruh maddeden önce olduğuna göre, karakterler, töreler, istenç, muhakeme, doğru sanı, dikkat ve anı da, maddelerin uzunluğundan, genişliğinden, yüksekliğinden ve gücünden öncedir" (Platon, 2007: 398). Bu ve buna benzer vurgular Platon'un birçok eserlerinde açıkça vardır.

1.2 Bellek ve Zaman İlişkisi

Hatırlama (*mnēmoneuein)* ve anımsama (*anamimnēskesthai*) belli bir düzen gerektirir; aksi durumda tüm anımsamalar karmaşık bir hâl alabilir ve bir anlam ifade etmeyebilir. Aristoteles felsefesi içerisinde düzen ile kast edilen şey, zaman içindeki bir *önce gelme* ile *sonra gelme* durumudur. Bir diğer taraftan Doğa içerisinde bir *ilk hareket* ve ondan sonra gelen hareketlerin söz konusu olması belli bir düzenin ifadesidir. Bunlara benzer olarak ruh ve bedenin birlikteliğinde[16] ve sahip oldukları kısımlarda belli bir düzen vardır. Bu kısımlardan bir tanesi olan bellek ve hatırlama da aynı şekilde bir düzene ihtiyaç duyar. Düzenin, sonsuz olarak düşünülen zaman ve devinim (Aristoteles, 2012: 208a20) olmaksızın düşünülmesi söz konusu değildir.

Belleğin ne algılama ne de kavrama olmadığını (2007: 449b24) ancak bunların bir tanesine sahip olma hâli ya da bunlardan birisinden kaynaklanan bir duygulanım (449b25) olduğunu vurgulayan Aristoteles, bellek kavramına özsel bir ekleme daha yapar: Bellek, zorunlu olarak, belli bir "zaman geçtiğinde" (449b26) meydana gelir. Dolayısıyla bellek konusu zaman konusundan hiçbir şekilde bağımsız düşünülemez.

"Şimdiki an içerisinde şimdinin belleği/anısı yoktur" (2007: 449b27) diyen Aristoteles, basit halleri ile *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* zamanı bellek konusu içerisinde gündeme getirip

Örneğin Devlet, 6, 486c kısmındaki vurgu böyledir: "Öyleyse bellekten yoksun bir kafayı gerçekten bilimseverler arasına koyamayız. Bizce filozofun sağlam bir belleği olmalı." Benzer bir tartışma hattı Phaidon 73b-c'de de kendisini gösterir.

[16] Ruh ve beden birlikteliği ile imlediğim şey; Aristoteles'in *hilomorfik* beden ve ruh anlayışıdır. Bunun ne demek olduğu tezin ileriki kısımlarında açıklığa kavuşturulmaktadır.

her birinin konusunu ayırır. Şimdiki zamanın konusu algılama ya da duyumsama iken, gelecek zamanın konusu yargı ve umut etmedir. Belleğin konusu ise, geçmiş zaman olarak belirlenir (1995a: 449b). Aristoteles, *arzu* ve *hoş* tartışması içinde söz konusu zaman ayrımını, *algılama*, *imgeleme* (phantasia[17]) ve *bellek* kavramları aracılığıyla Retorik eserinde de yapar:

> (…) Bir şey anımsayan ya da bekleyen bir insanın kafasında, her zaman, anımsadığı ya da beklediği şeyin bir imgesi ya da resmi vardır. Eğer böyle ise, belleğin ve umudun da, duyumun eşliğinde olduğu için, zevkle birlikte olacağı açıktır. Bundan, hoş bir şeyin ya şimdi ve algılanan, ya geçmiş ve anımsanan, ya da gelecek ve umut edilen bir şey olacağı sonucu çıkar, çünkü biz şimdiki zamandaki zevkleri algılar, geçmiş olanları anımsar, gelecektekileri umut ederiz[18] (2000: 1370a31-1370b1).

Aristoteles'in bu düşüncesi, kendi içerisinde birçok tartışmayı taşıdığından[19] öncelikle Aristoteles'in Zaman kavrayışı incelenmelidir. Aristoteles, belleğin zaman ile meydana geldiğini (2007: 449b24) ya da daha açık bir ifade ile belleğin zamanı içerdiğini (1972: 449b29) ifade eder. Buradaki vurgu belleğin zaman olmaksızın meydana gelemeyeceğine dairdir. Bu nedenle Aristoteles'in bellek anlayışı onun zaman anlayışından, dolayısıyla devinim hakkında düşündüklerinden ayrı ele alınamaz. Aristoteles'e göre zaman bir devinim değildir (2012: 218b19) ancak devinimden de bağımsız değildir (218b20). Zaman ile devinim aynı anda algılanır çünkü bedensel bir etkilenim söz konusu olmasa bile ruh içerisinde bir devinim olduğunu düşünülür. Bunun nedeni belli bir zamanın geçmesinin algılanması veyahut düşünülmesidir (Aristoteles, 2012: 219a5-10). Öte yandan Aristoteles zaman ve zamanın kısımları hakkında şöyle düşünür:

---

[17] *Phantasia* kavramı Antik Yunan dönemi boyunca önemli bir konumda yer almış ve incelenmiştir. Bu kavramın ne anlama geldiğine ve etimolojik kökenlerine dair inceleme "İmgeleme ve Algılama Ayrımı" alt başlığında detaylıca ele alınırken, kavramın *mnēmē* ve *nous* ile olan ilişkisi de detaylı bir şekilde söz konusu alt başlıkta ortaya konulmaktadır. Bununla beraber kavramın hangi anlamlara geldiği de aynı kısımda incelenir. Tez içerisinde *phantasia* kavramı -özel durumlar dışında- *imgeleme* olarak çevrilmiştir.

[18] Benzer bir tartışma hattı kendisini *Retorik*, 1391a1-15; *De Generatione et Corruzzione*, 337b5-7; De *Divinatione*, 463b28-31 ve *De Somno*, 453b22-3'te gösterir.

[19] Bu konu tezin sonraki kısımlarında detaylıca tartışılır.

> (…) Zamanın bir parçası var olmuştur, artık yoktur; öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir (…) Zaman parçalanabilir olmasına karşın parçalarının biri olup bitmiş, biri olacak (2012: 218a).

Zaman parçalarının hiç birisinin zamana ait olmadığını söyleyen Aristoteles, zaman içerisinde *önce gelme* ve *sonra gelme* düşüncesine yoğunlaşır. *Önce gelme* ile *sonra gelme* arasında bir zaman dilimi vardır; bu zaman dilimi *an*dır. Aristoteles'e göre *an* bir sınırdır. Aksi durumda zaman içerisinde "zamandaş" olma söz konusu olacaktır; bu durumda "on bin yıl önce olanlar ile bugün olanların" zamandaş olması (Aristoteles, 2012: 218a27) kaçınılmazdır. Dolayısıyla hiçbir *an* ötekinden önce ya da sonra olmayacaktır. *An* bir sınırdır derken kast edilen şey budur. Böylece bahsedilen sınırın belirlenmesi sayesindedir ki Aristoteles, *şimdiki an* içinde şimdinin anısı olmadığını düşünür. Bununla beraber *şimdiki an*ın hatırlanması da söz konusu değildir, çünkü algılama esnasında bellek işbaşında değildir.

Zaman içerisinde *şimdiki an*lar birbirinden farklıdır, yani hepsi kendine hastır. Tersi durumda zaman olmazdı. Devinimden ayrı olmayan zaman için bir algılayanın varlığına ya da değişimin fark edilmesine ihtiyaç vardır.

> Nitekim düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde biz zamanın da geçmediğini düşünüyoruz. Sardenya'da uyanıkken uyudukları anlatılan kahramanlar için de bu böyle olsa gerek, çünkü onlar duyumsamadıklarından ötürü aradakini atıp önceki an ile sonraki anı birleştirip tek yaparlar (2012: 218b25-30).

Öte yandan Aristoteles'e göre insanlar gibi diğer hayvanlar da bir belleğe sahiptirler[20]. İnsan ile hayvanların ayrıldıkları nokta *anımsama* yetisidir. Bu vurgu kendisini *De*

[20] Aristoteles'in, *Problemler* başlığı altında toplanılan eserde bellek kavramını farklı bir konu başlığı altında gündeme getirmesi ilgi çekicidir: "Bazı hayvanlar doğduktan hemen sonra kendi kendilerini besleyebiliyorken diğerleri neden bunu yapamazlar? Bunu yapanlar, bellek yetisine sahip olan diğer

Memoria et Reminiscentia metni dışında da gösterir; Bunlardan biri *Historia Animalium* eseridir. Burada Aristoteles, birçok hayvan belleğe sahiptir ve öğrenme yetileri vardır, ancak insan dışındaki hiçbir canlının, istediği zaman, geçmişi hatırlayamadığını (1984a: 488b25) ifade eder. İnsan ve öteki canlılar arasındaki farklardan bir tanesi böyledir. Bununla beraber, yalnızca zaman algısına veyahut zamanın bir duyusuna sahip olan hayvanlar hatırlayabilirler (Aristoteles, 1972: 449b26). Bu anlamda Aristoteles zaman ile ruhun nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu araştırma konusu eder:

> (…) Niçin her şeyde, yerde, denizde, gökte zaman var diye düşünülüyor (…) Zaman bir sayı, bir ölçü olmakla devinimin bir özelliği ya da devinime ait bir şey olduğundan ve bütün bunlar devinen nesneler olduğundan (çünkü hepsi bir yerde) acaba zaman ile devinim eş zamanlı olarak olanak ve etkinlik halinde mi? Acaba ruh olmaz ise zaman olabilir mi, olamaz mı? (...) Ruh ve ruhtaki akıldan başka hiçbir şeyin sayması doğal değilse ruh olmadıkta bir zaman olması olanaksız: meğerki zaman, devinimin ruhtan bağımsız var olmasının olası olması gibi, bir tür var olan ola! Ama 'daha önce' ile 'daha sonra' bir devinim içinde var, bunların sayılabilir olması da zamanı oluşturuyor (2012: 223a20-7).

Yukarıda vurgulanan "düzen," açık bir şekilde, *hatırlama*nın meydana gelmesi için şarttır. Tıpkı, devinim olmaksızın zaman kavramının eksik kalması ya da anlaşılamaması ya da *önce gelen* olmaksızın *sonra gelen*in mümkün olmaması gibi bir durum *hatırlama* içinde de söz konusudur: "Eğer şeye bağlı olan devinim zamana bağlı olmaksızın ya da sonra gelen önce gelen olmaksızın oluşursa insan hatırlamaz" (1972: 452b26-28).

Sayesinde hatırlanan fakülte[21] ile sayesinde algılanan (veya duyumsanan) fakülte aynıdır. Bu nedenle hayvanlar, tıpkı insanlar gibi, bellek sahibidirler. Söz konusu fakülte

hayvanlar arasında daha kısa yaşayanlar mıdır?" (1984c: X, 58) Bu sorular belleğe atfedilen önemi göstermesi ve yukarıda ifade edinilmiş olan "düzen" konusunda belleğe sahip olmanın anlamını ifade etmesi açısından değerlidir.

[21] Fakülte genel anlamlarıyla *capacity, faculty* kavramların çevirisi olarak kullanılmıştır. Bu kavram "yeti" olarak çevrilmesi bizi yanlış anlamaya sürükler. Bu kavramının "yeti" olarak çevrilmemesinin nedeni; Aristoteles'in düşünce biçimi içerisinde kullanımının geniş olmasından kaynaklıdır. Beden içerisindeki kısımların en önemlisi olarak düşünülen Kalp (*to prôton aisthêtikon*) bir yeti olmaktan ziyade birçok yetiyi

Aristoteles'e göre kalptir (2007: 449b). Sayesinde hem algılamanın hem de hatırlamanın gerçekleştiği fakülte, hatırlanan zamanın farkında olma yetisini de içinde barındırır.

1.2.1 Belleğin Konusu

Aristoteles'in *De Memoria et Remisincentia* metinin girişinde belleğin konusunu *geçmiş* olarak belirlemesi, birçok anlama gelmekle birlikte, içerisinde iki yönlü bir eleştiriyi barındır. Birincisi, bu sav Yunan Mitolojisi içerisinde kendisine yer bulan ve insanla tanrılar arasında ilk ortaklığı sağlayan *Mnemosyne* ve onun kızlarının (dolayısıyla bellek ve onunla ilişkili olanların) "gelecekten haber verebilme" yetkinliklerine dair bir eleştiridir. Çünkü onlar geçmiş, şimdi ve geleceğin bilgisine sahiptirler. Onlar doğası gereği, geçmiş ile ilişkilenip gelecekten haber verebilendirler. Aristoteles doğal olarak, bu durumu kabul etmediğini en başından belli eder, çünkü Aristoteles'in anlamış olduğu belleğin, belirlenmiş sınırları vardır ve konusu geçmiş zamandır. İkincisi ve daha önemlisi Platon'un bellek tasarımına yapılmış kapsamlı bir eleştiridir. Platon belleği ruhun "kalbi"[22] (1997: 194d) olarak düşünmesi sonucunda belleğe, *düşünme* ve *isteme* içerisinde aktif bir rol verir. Böylece Platon, geleceği öngörebilme yetisine sahip bir bellek tasarımının yolunu açar. Aristoteles, belleğin sınırlarını ve konusunu net bir şekilde belirler ve belleğin böyle bir yetki alanının olmadığını kesinkes belirtir. Bunların yanı sıra Aristoteles'in zaman kavramıyla ilgili söyledikleri, belleğin konusunun neden geçmiş zaman olduğu sorusunu aydınlatabilir. Yukarıdaki bilgiler ışığında *mnēmoneuein* ve *memnēsthai* kavramlarını yeniden ele alınması ve bunların (*imgeleme* kavramıyla münasebeti içerisinde) zaman ile olan ilişkisinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. David

içinde barındıran bir fakültedir. Sözgelimi, ileride incelenecek olan, *pneuma* bu fakülte içinde yer alır. *Pneuma*'nın dışında bellek ve *imgeleme yetisi* de bu fakülte içindedir.

[22] Burada ve Platon'un Theaitetos diyalogunda kullanılan "kalp" kelimesi Yunanca dilinde "kear" kelimesinin çevirisidir ve M. J. Levett'in Theaetetus (Plato Complete Works, 1997) diyalogu çevirisinde doğru bir şekilde imlediği gibi bu kelime *keros* (balmumu) kelimesiyle yüzeysel bir benzerliğe sahiptir.

Bloch *bellek* ve *imgeleme*nin hemen hemen eş olduklarını ancak belleğin zaman duyusunu içermesi anlamında farklılaştığını vurguladıktan sonra (Bloch, 2007: 62) *mnēmoneuein* ve *memnēsthai* kavramlarının benzerliklerini şu şekilde sıralar:

> 1. Hem *mnēmoneuein* hem de *memnēsthai'*nin içeriği bir imgedir[23].
> 2. Hem *mnēmoneuein* hem de *memnēsthai* kendi nesneleri ile daha önceki bir deneyimine dayandıklarından, zaman ile bağlantılıdır.
> 3. Hem *mnēmoneuein* hem de *memnēsthai* temsil etme özelliğine sahiptir. Onların nesneleri daha öncesinden deneyimlenmiş olan bir şeyleri temsil etmek zorundadırlar (Bloch, 2007: 89).

Görüldüğü üzere hem *mnēmoneuein* hem de *memnēsthai* açık bir şekilde daha önce elde edilmiş olan bir *imge*nin dümen suyunda iş görür. Aristoteles'e göre bellek, *imge* (*phantasma*)[24] içerir (Aristoteles, 1995a: 450a12-13) ve bu *imge* ortak duyunun bir görüngüsü (1995a: 450a13-14) olmalıdır. Yani bir *imge*, ortak duyuya ait olan bir duygulanımdır (Aristoteles, 1972: 450a7). Bununla beraber Aristoteles'e göre bir diyagramın çizilmesinde meydana gelen etkinin (veya duygulanımın) aynısı düşünme içerisinde de meydana gelir (2005: 450a1). Bizler, zihnimizde bir üçgeni belirli boyutu veya büyüklüğünü göz önünde bulundurmaksızın, belirli boyutta veya büyüklükte bir üçgen çizeriz. Aynı durum düşünme içerisinde de söz konusudur. İnsan her ne kadar bir şeyleri bir boyutta düşünmese bile düşünmüş olduğu şeyi belirli bir boyut ile gözünde canlandırır. Bu nedenle, Aristoteles, herhangi bir şeyi süreklilik olmaksızın düşünmek mümkün değildir demektedir (2005: 450a7). Aynı bölümde Aristoteles, zaman olmaksızın sonsuz olan şeyler hakkında düşünmenin de imkânsız olduğunu vurgular ve bunu başka bir tartışmanın konusu olarak belirler. Ancak Richard A. H. King'e göre,

[23] *İmge* diye kullanılmış olan, *imgeleme* tarafından üretilmiş olan *imge*dir.

[24] *Phantasma*, genel olarak, *figura, effigies, forma, imago, pictura* gibi anlamlara gelir ve *eikôn, eidôlon, tupos, simulacrum* gibi kavramlarla yakın ilişkilidir (Cassin, 2014: 245). Türkçeye genellikle *imge* diye çevrilir. Kavram hem kendi içinde hem de yakınsağı diğer kavramlarla olan ilişkisinde, "biçim", "form", "resim" gibi anlamlara da gelir. Ek olarak "temsil" şeklinde çevirisi yapılabilir.

şeyleri düşünmek için zamanın neden zorunlu olduğu (450a7-9) sorusuna[25] Aristoteles metinlerinin hiçbir yerinde cevap verilmemiştir (King, 2009: 42).

Aristoteles'e göre zamanı onun sayesinde fark ettiğimiz fakülte aynı zamanda büyüklük ve devinimi fark ettiğimiz fakültedir. Bu nedenle bir *imge*, ortak duyuya ait olan bir duygulanım olarak belirlenir. Böylece *imge* içeren bellek, sayesinde devinim, büyüklük ve zamanı bildiğimiz *ana algılama fakültesine* içsel bir biçimde[26] ait olduğu (Aristoteles, 1972: 450a14) vurgulanarak yeri saptanmış olur. Bu vurgulama, diğer hayvanların da belleğe sahip olabilmesinin yolunu açması anlamında önemlidir. Bu nedenle Aristoteles'e göre bellek, sadece insan ve düşünce veya zekâya sahip olan hayvanlarda değil, diğer bazı hayvanlara da aittir (2005: 450a15). Eğer bellek, ruhun düşünme kısımlarından bir tanesi olmuş olsaydı, insan dışındaki diğer hayvanların hiçbiri belleğe sahip olamazdı.

Algılama içerisinde duyu organı aracılığıyla bellek içerisinde yer edinen *imge*ler daha önce duyulmuş, görülmüş, deneyimlenmiş ya da öğrenilmiş şeylerin *imge*leridir. Hatırlama hareketi, eş zamanlı olarak bunların geçmiş zaman içerisinde yapılması duyusunu da içerisinde barındırır. Tam bu noktada Aristoteles, duygulanım mevcut ancak şeyin kendisi namevcut iken ve o şeyin bulunmamasına rağmen hatırlamanın nasıl mümkün olduğuna dair insanın kafa karışıklığı yaşamasının muhtemel olduğunu belirtir (1972: 450a25). Biz belleği, ruh içerisinde duyumsamanın bir tür resim olarak ürettiğine sahip olma olarak betimlemek durumundayız. Bizim içimizde, geçmiş algılamanın bir tür

[25] Konu, Aristoteles metinleri içerisinde ele alınmamış olsa bile Ross zamansız sonsuz olgular hakkında ya da kaplam olmaksızın herhangi bir şey hakkında neden düşünemeyeceğimiz meselesinin ayrık düşünmeyi talep ettiğini ileri sürer (Ross, 1995: 235). Bellek ve onunla ilişkili konular tartışmasında ele alınması gerekenler; zaman algısı veya duyusu ve dolayısıyla bunların farkındalığıdır. Bunlar dışında yukarıda ifade edilen meseleler *Metafizik*, 1061b1-10 ve *De Anima*, 430b15-19'da süregiden tartışmalarla karşılaştırılmaya açıktır.

[26] Aristoteles belleği doğrudan *ana algılama fakültesi*ne bağlı kılarken onu düşünme ile ilineksel bir ilişki içerisinde düşünür. Böylesi bir tasarım Platon'un "düşünme ile direk ve kendinde ilişki içerisindeki bellek" tasarımına eleştiriyi içinde barındırır. Bu konu tezin ileriki kısımlarında kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

izlenimi (tıpkı bir mühür yüzüğü tarafından üretilen iz gibi) damgalanır (Ross, 1995: 236). Hatırlamanın nedeninin gösterildiği kısım burasıdır. Bu noktada Aristoteles iki şey yapar: İlk olarak bir zorluğu takdim eder ve ikinci olarak onu çözüme kavuşturur (2007: 450b20). İlk noktayla ilgili olarak da Aristoteles üç şey yapar. İlkin zorluğun konusunu açar, ikinci olarak kendi ön varsayımlardan birisini açık kılar (450a27) ve üçüncü olarak sorun ile ilgili olan savlardan bahseder (450b11). Bundan ötürü Aristoteles ilkin, hatırlama içerisinde ruhu, kendi varlığıyla etkileyen bir duygulanım olduğunu ancak hatırladığımız şeyin namevcut olduğunu söyler (White, 2005: 197-8).

Paul Ricoeur namevcudun hatırlanması konusuna dair iki soru[27] olduğunu ifade eder. Sorulan ilk soru anımsanan "şey"le ilgilidir (Ricoeur, 2012: 34). Eğer daha önce bir şekilde ilişki kurulmuş olan bir nesnenin şu an mevcut hatırlaması söz konusu ise, belleğin içerdiği *imge*ler belli bir zaman geçimine uğramış olması gerekmektedir. Bununla beraber bir *imge*nin *algılama*yla başlayan ve duyu organı aracılığıyla *ana algılama fakültesi* içindeki belleğe ulaşma serüveni, belirli bir süreci imler. Bu süreç kendisiyle beraber bazı soruları da getirir:

> O vakit eğer bu bellek içerisinde meydana gelen bir tür şey ise, kişi bu duygulanımı mı yoksa duygulanımın üretildiği şeyi mi hatırlar? Eğer biz nesne tarafından üretilmiş olan duygulanımı hatırlıyorsak namevcut olan hiçbir şeyi hatırlamayız, ancak eğer bizim hatırladığımız şey bu duygulanımı üreten nesne ise, o zaman biz nasıl olur da şu an duyumsamadığımız namevcut nesneyi hatırlarız? Eğer o bizim içimizdeki bir çizim ya da damga gibi ise bunun algılaması, duygulanımın kendisinden ziyade neden farklı bir şeyin anısı olmalıdır? Kendi belleğini harekete geçiren bir insan, bu duygulanımı düşünür ve bunu algılar. O zaman insan, mevcut olmayanı nasıl hatırlayacaktır? Böylesi bir düşünme biçiminde, mevcut olmayanı görmek ve işitmek de mümkün olacaktır (1972: 450b11-19).

[27] İkinci soru bellek ve *imgeleme* ilişkisine dairdir ve bu tezin ileri kısmında incelenmiştir. Bu nedenle burada ele alınmamıştır.

Aristoteles'in bu tür sorularla işlediği namevcudun hatırlanması meselesi, *zôon* ve *eikôn* ile çözüme kavuşturulur. 450b21-2'de Aristoteles, bir tablet üzerine çizilmiş olan bir resim[28] üzerinden bu meseleyi daha açık bir biçimde ortaya serer. Tablet ve üzerine çizilmiş olan resim ve oradaki çıkarımlara bakılmadan önce, konuya bir temel oluşturması açısından *eikôn* kavramını incelemek gerekir. *Eikôn* köklerini benzemek, arındırmak anlamlarına gelen *feikô*'dan alır (Cassin, 2014: 245). Genel anlamıyla resim, *imge*, biçim anlamlarında kullanılan bu kavramın Latince karşılıklarında *figura, forma, imago, simulacrum* gibi kavramlar bulunur[29].

Aristoteles'e göre bir tablet üzerine çizilmiş olan bir resim hem bir hayvan hem de bir temsildir. Bizim zihnimizdeki *imge* hem kendinde bir şeyler olarak hem de başka bir şeyin resmi olarak ele alınmalıdır (Aristoteles, 1995a: 450b20-3). Dolayısıyla kendinde bir şeyler olarak o düşünmenin bir nesnesi ve bir *imge*dir. Oysa başka bir şeyin resmi olması olarak o, bir temsil ve bir bellek izi[30] gibidir (Aristoteles,2007: 450b29-30). Bir tablet üzerine çizilmiş olan bir resim ve bir hayvanın kurulmuş olan alegorisi, söz konusu çizimin hem bir *zôon* hem de bir *eikôn* olarak ele alınması, Aristoteles'in *einai*[31] kavramı

[28] Burada söz konusu olan resim ζῷον (zôon) çevirisidir. *De Memoria et Reminiscentia* metninin bu tez içerisinde kullanılan çevirilerinde bu terime dair ortak bir tercüme yoktur. Ross (1906) ve White (2005) *animal* (hayvan), Sorabji (1972) *figure* (figür, biçim), D. Ross (1995) ve Bloch (2007), *painted picture* (çizilmiş resim) çevirisini tercih etmiştir. "Hayvan" olarak çeviri kabul edilebilse bile doğru olan D. Ross ve D. Bloch çevirisidir, çünkü Aristoteles'in söz konusu pasajda vurgulamak istediği; çizilmiş olanın bir hayvan resmi olması değil, belli bir tablet üzerine çizilmiş olan bir resim ve o çizilmiş olan nesnenin kendisi arasındaki ilişkidir. Ancak konunun anlaşılmasının kolaylaştırıcı bir tarafı olması açısından tablet üzerine çizilmiş bir hayvan resmi olarak ele alınabilir. Söz konusu tartışmaya temel oluşturması açısından Aristoteles'in Kategoriler eseri önemlidir.

[29] *Eikôn* kavramının *ediôlon, phantasma, ephasis, tupos* gibi kavramlar ile yakın ilişkisi vardır. Platon *eikôn* kavramını, *phainesthai* (parlamak, kendini göstermek, açığa çıkmak, görünmek) kelimesinden *phantazesthai* (görünmek, kendini göstermek) vasıtasıyla türeyen bir isim olan *phantasma* kavramı ile karşılaştırır. Platoncu kullanım kendisini *Timaeus* diyalogunda gösterir. Bunlarla beraber *eikôn* teriminin *temsil* anlamı da vardır (Cassin, 2012: 246).

[30] Wedin, söz konusu izi bir *bellek hâli* olarak okur (1988: 138-9). *Bellek hâli, mnēmóneuma* kavramına daha uygundur.

[31] εἶναι (einai) kavramına dair tartışma tezin ileriki kısımlarında, bu kavramın *algılama* ve *imgelem*enin birbirleriyle olan ilişkisi bağlamında kapsamlı olarak yapılmaktadır. Buradaki kullanımı "var olmak bakımından varlık" anlamındadır.

aracılığıyla daha anlaşılır bir hâl alır. Bu durum tıpkı bir yolun iniş ve çıkışının aynı olmasındaki gibidir[32]. Resmi çizilmiş olan hayvanın hem bir temsil olarak hem de bir hayvan olarak göz önünde bulundurulabilmesi, her ikisinin bir ve aynı, ancak *einai* içinde farklı olmalarından ileri gelir.

Böylece namevcudun hatırlanması meselesine Aristoteles, *eikôn* ve *zôon'u* (*einai* hakkında düşündükleri ile örtüşen bir biçimde) işe koşarak ve bunları geçmiş, şimdi ve hatta gelecek[33] arasında duran temsil biçiminde ele alarak çözüm getirmiş olur.

1.2.2 Ana Duyu Organı ve Diğer Duyu Organları

Bellek (*mnēmē*), doğası gereği, *imge*ler (*phantasmata*) içerir; ayrıca bellek ne (dolaysız bir şekilde) algılamadır ne de kavramadır. Ancak o algılama sürecinde bedenin duyu organları (*aistheterion*) aracılığıyla elde etmiş olduğu bir *hal* ya da bir *duygulanım*'dır. Buradan açıktır ki belleğin, duyu organları ve *algılama* olmaksızın meydana gelmesi söz konusu değildir. Bu nedenle Aristoteles, ruh ve onun yeti ve fakültelerini[34] incelendikten sonra bazı hayvanlara özgü olan ve bazılarında ortak olan aktiviteleri inceler (1995b: 436a1). Böylesi bir inceleme kendi içerisinde "duyu organları, renk ve onun türleri, tat ve onun türleri, koku ve onun türleri" hakkında araştırmayı içerir. Aristoteles bu konuları ve duyu organlarını oluşturan maddelerin ne olduğunu tartıştığı *De Sensu* metninde ilkin,

[32] Aristoteles *Metafizik*, 1066a33'te *einai*'den anlamış olduğu şeyi açıklamak için yol örneğini verir. Aynı örnek kendisini Herakleitos'ta da gösterir: İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır (Herakleitos, 2005: 151).

[33] Aristoteles'in *düşünme fakültesi* ve *imge* arasında kurmuş olduğu bağdan ötürü, King'e ek olarak "gelecek zaman" diyoruz. Detaylı bir tartışma "*Düşünme* ve *İmge* " alt başlığında yapılmıştır.

[34] Ross, bahsi geçen incelemelerin sırasını şu şekilde verir: Bellek konusu *De Memoria*'da; uyanıklık ve uyku, *De Somno, De Insomniis* ve *De Divinatione*'de; gençlik ve yaşlılık, yaşam ve ölüm. Solunum konusu ise De Juventute eserinde incelenmiştir (Ross, 1995: 184). Ross'ün yanısıra G. R. T Ross (1906) kendi çalışmasında söz konusu sıralamayı doğrular.

ruh ve bedene ortak olan etkinlikleri ele alır[35]. Duyumsama[36], bellek, iştah, arzu ve ayrıca haz ve acı, beden ve ruha ortak olanlardır (Aristoteles, 1995b: 436a6). Aristoteles, tüm canlı şeylerde ortak olan ve bazı hayvanlara özgü olanları karşıt olarak şöyle sıralar: Uyumak ve uyanmak, gençlik ve yaşlılık, soluk alma ve verme, yaşam ve ölüm. Aristoteles'e göre ruh ve bedene ortak olan bu etkinlikler ya duyumsamaya eşlik ederler ya da onun sonucunda meydana gelirler. Yani bazıları duyumsamanın duygulanımları iken diğerleri ise onun hâlleridir (436b1-3). Hayvanlar, kendilerinin ayırt edici özellikleri olarak duyumsamaya sahip olmak zorundadırlar; ayrıca zorunlu olarak dokunma ve tatma duyusuna sahiptirler (436b8-9). Çünkü hayvanlar beslenmek durumundadırlar ve faydalı veya zararlı olan yiyeceği ayırt etme ihtiyacı güderler. Dolayısıyla faydalı olanın peşinden giderken öbüründen kaçarlar. Tatma besleyici olanın bir belirlenimidir. Dışsal ortam aracılığıyla hareket eden duyular (koklama, görme, işitme) hareket edebilen, dolayısıyla kendileri için yiyecek arama yetisinde olan ve zararlı nesnelerden kaçınabilen hayvanlara aittirler (Aristoteles, 1995b: 436b18-21).

[35] *De Anima*'nın II. 5-12 arasında tartışılan konular ve *De Sensu* metninde incelenenler birbirlerini tamamlar niteliktedir. Bu nedenle *De Sensu* metninin *De Anima* II'nin bir devamı hatta tamamlayıcısı olduğu yönünde kabuller söz konusudur. Kahn, Sensation and Consicousness in Aristotle Psychology, s.49-50'de benzer şeyi ifade eder. D. Ross, bu iki metnin birbirini tamamladığı görüşüne katılsa bile *De Sensu* ve *De Memoria* eserlerinin *De Anima*'nın ilk bölümleri ile aynı dönemde ancak *De Anima* II'den önce yazıldığını düşünür (Ross, 1995: 17-18; 189-198). Bu tartışmanın önemi Aristoteles'in erken dönem fragmanları içerisindeki biyoloji çalışmaları ve daha sonraki döneminde psikoloji çalışmalarının karşılaştırılmasında kendisini gösterir. Eserlerin tam olarak yazılma tarihleri hakkında genel kanı oluşana dek bilinmesi gereken şey; Aristoteles'in psikoloji çalışmalarının psiko-fiziksel olduğudur. Dolayısıyla böyle bir temel Aristoteles'in düşünme biçimi içerisinde *algılama* ve duyu organlarının önemini, bunların da bellek ile olan ilişkisini açıkça gösterir. Sonuç olarak Aristoteles'in bellek hakkında ifade ettikleri, bu konular ve onların birbirleri ile olan ilişkilerinden bağımsız bir biçimde ele alınamaz.

[36] *Algılama*nın doğası ve nedeni, *De Anima*'da detaylı bir şekilde ortaya konulduktan sonra, *De Sensu* metninde duyu organlarının nesneleri ve onların hangi maddeden meydana geldikleri tartışılır. Burada bizim incelemiş olduğumuz konu, duyu organları (özellikle *özel duyular*) ve onların *ana duyu organı* olan kalp ile ilişkisi olduğu için (*De Anima* II'deki duyu organları ve misyonlarına dair açıklamalar ile birlikte) *algılama* kavramı genel hatları ile gösterilecektir. Ayrıca söz konusu maddeler ve duyu organları ile olan ilişkileri betimlenecektir. Duyumsama ve onun doğasına dair ana tartışma ise "İmgeleme ve Algılama Ayrımı" kısmında yapılmıştır.

Aristoteles, *De Sensu*'da, görme ve işitmeyi, duyuların en önemlileri olarak belirler (Ross, 1995: 17). Aristoteles'e göre görme, kendi doğası içinde, yaşam gereksinimleri nedeniyle çok daha değerlidir (1995b: 437a3); "görme *per excellence* bir duyudur" (1907: 429a3). Benzer bir vurgu kendisini *Metafizik* eserinin girişinde de gösterir:

> Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar. Bunun işareti de duyumlara olan özel ilgimizdir; zira onlara <yalnızca> kullanımlarından ötürü değil, <aynı zamanda> kendileri için de değer veririz, en çok da gözler aracılığıyla elde edilene. Nitekim yalnızca eylemde bulunacağımız yerde değil, eylemde bulunmaya hiçbir şekilde niyetli olmadığımızda bile genel olarak söylemek gerekirse, diğerlerinin tümü yerine görmeyi seçeriz. Bunun nedeni de duyular arasında en çok da görmenin bir şeyleri bilmemizi sağlaması ve pek çok farka ışık tutmasıdır. İmdi hayvanlar doğal olarak duyumsamaya sahip olarak varlığa gelirler, öte yandan bazılarında bunlardan anımsama [bellek] meydana gelir, diğerlerinde ise gelmez. Bu yüzden de bu bazıları anımsama imkânına sahip olmayanlardan daha aklı başında ve öğrenmeye daha açıktır (2015: 980a21-28).

*De Anima'*da, "görmenin nesnesi görülebilir olandır" (1907: 418a25) diyen Aristoteles, *De Sensu* eserinde (tıpkı *Metafizik* eserinin birinci kısmında vurguladığı gibi) görmenin bizi birçok ayrım hakkında bilgilendirdiğini (1995b: 437a3) söyler. Çünkü görülen şey renktir ve tüm nesneler renklidirler, bunların da görülebilmesi için ışığa (Aristoteles, 1907: 418b) ihtiyaç vardır. Bununla beraber renkli olan nesne gözün tam üzerinde ise görme meydana gelmez. Görmenin meydana gelmesi için rengin havayı, havanın da görme organını hareket ettirmesi gerekir. Böylece Aristoteles göz (onun işi olan görme) ve nesnesi arasına bir aracı (metasku) koyar; bu aracı havadır.

> Akıl yürütme, ses ve koku için de aynıdır. Onlardan hiçbiri gerçekte, bizzat duyu organıyla ilişkiye girmekle duyumlamayı meydana getirmez; fakat sesin ve kokunun etkisiyle aracı hareket ettirilir ve kendi sırasında aracı, karşılık olan duyu organlarını hareket ettirir (…) Seslerin aracısı havadır, kokuların aracısının adı yoktur (2011: 419a25-30).

Her duyu organına, onların maddesini oluşturan bir elementin tahsis edilmesi gerektiğini ifade eden Aristoteles'e göre gözün gören kısmının elementi sudur[37]. Göz ve onun işlevi olan görmenin[38] yanına, bir diğer önemli organ olarak kulak ve onun işlevi olan işitme eklenir. İşitme ilineksel olarak bilgiye olanak sağlar[39] (Aristoteles, 1995b: 437a4-5). Çünkü işitme sayesinde bizler yalnızca sesin farklarını algılarız, böylece işitme *düşünme* ile ilineksel olarak iş birliği içindedir. Aristoteles'e göre işitme organı olan kulak için element havadır (1995b: 438b17). Koklama için ise ateştir (b20). Koklamanın aracısı hava veya sudur (Aristoteles, 2011: 421b9-10). Öte yandan Aristoteles dokunma duyusuna diğer duyulardan daha farklı bir yaklaşım gösterir[40]. Öyle ki Aristoteles tatma duyusu için hem *De Anima II 10*'da hem *De Sensu IV*'te özel bir başlık açmasına rağmen bunu dokunmanın bir formu olarak değerlendirir[41]. Aristoteles dokunma için bir aracı tartışması yürüttüğü *De Anima* 422b17-30'da bir aracının olmadığına kanaat getirir ya da bir aracı varsa bile bunun ten olmadığını belirtir. Hamlyn'a göre Aristoteles dokunma organının ten olmadığını ancak bedenin içinde olan[42] bir şey olduğunu saptar[43] (Hamlyn,

[37] Aristoteles, gözün gören kısmının sudan oluştuğunu söyleyerek kendisinden önceki filozofları eleştirir. Aristoteles'e göre Empedokles, Platon ve Demokritos görme organının ateşten oluştuğunu iddia etmişlerdir (1995: 437a22-24).

[38] Aristoteles'e göre bizler görme sayesinde *ortak duyulurları* (boyut, biçim, devinim, sayı) algılarız (1995: 437a6-7).

[39] Bu durum işitmenin önemini azaltmaz. İşitme, görme ile olan kıyasından ve düşünme ile olan ilişkisinden dolayı daha geri bir konuma sahiptir. Bizim, sayesinde dili algılamamızın ve iletişim (Ross, 1995: 18) kurabilmemizin yolunu işitme açar.

[40] Diğer duyular için kendi nesneleri belirgin ve kendi duyu organları açık iken (örneğin kulak için işitme ya da tam tersi) dokunma duyusu ve onun nesnesi için bu belirgin değildir. Dokunma duyusu ile ilgili olarak iki soru ortaya çıkar: 1) Dokunma tekil bir duyum mudur, yoksa o birçok duyumu mu içerir? 2) Duyu organı ten midir yoksa içsel olan bir şeyler mi? (Hicks, 1907: 402). Dokunmayla ilgili baş gösteren bu ve buna benzer zorluklar başka bir incelemenin konusudur.

[41] Aristoteles bu duyunun [tatma] (bizim tatmış olduğumuz nesne ile olan ilişkimiz, aracısız bir şekilde olduğu için) dokunmayla ortak olduğunu düşünür (Johansen, 1997:179). Konuya dair genel bir tartışmayı Hicks (1907), Ross (1995) ve Hamlyn (1993) yapar. Aynı iddia *De Sensu* 438b30'da da kendisini gösterir: "Dokunma organının elementi topraktır ve tatma dokunmanın bir formudur."

[42] *De Juventute* (469a2-16), *De Somno* (456a1-10), *De Partibus Animalium* (656a27) metinlerinin vurgulanan kısımları, beden içerisinde (merkez konumda) bulunan kalbin üstlenmiş olduğu misyonu ve dokunma duyusuyla olan ilişkiye dair (özellikle *De Juventute*) betimlemeyi içerir. Bu ilişki biçimi kendisini duyu organlarına atfedilen elementlerde daha açık kılar.

[43] Metnin ileriki kısmı olan 423b17'de tüm duyuların bir aracıya ihtiyaç duyduğunu söyleyen Aristoteles dokunma için de bunun ten olduğunu dile getirir.

1993: 111). Dokunma duyusu için ve ona ait olan aracıya dair yürütülen tartışmanın zorluğu bir kenara bırakılıp şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: Aristoteles'e göre bir duyu bir aracıya ihtiyaç duyar (1993: 423b17); aracı olmaksızın duyumsama meydana gelmez. Dokunma duyusu için de bu aracı ten olarak kabul edilebilir; dokunma duyusunun asıl farkı onun ana duyu organıyla ilişkisidir.

Aristoteles tarafından her duyu organına bir elementin tahsis edilmesi, söz konusu duyu organlarının ana duyumsama organıyla olan ilişkisini göstermesi açısından gereklidir. İşitme için hava, koku için ateş, dokunma (dolayısıyla tatma[44] için) toprak ve görme için su (Ross, 1995: 20) elementlerinin tahsisi, söz konusu duyu ve duyu-organlarının, ana duyu organına uzaklığı ve yakınlığını ifade eder[45].

Aristoteles'e göre hayvan, canlı olarak ele alınmak zorundadır ancak duyumsamaya sahip olmayan ve canlı olan bir şey (örneğin, bitkiler) hayvan olmak zorunda değildir (1995c: 467b13-20). Canlı ve hayvan olan için ise özel duyu organlarının (sözgelimi dokunma, görme, tatma duyu organlarının) ilişkili olacağı ve beden içerisinde bulunan ortak bir duyu organı gerekmektedir (Aristoteles, 1995c: 467b25). Eğer o tekil bir kısım ise bu hepsinden önce meydana gelmelidir (Aristoteles, 1984d: 735a21). Bilfiil algılamanın varacağı kısım da burasıdır (1995c: 467b30). Aristoteles'e göre bu kısım kalptir[46] (1984b:

[44]Ross, dokunma duyusuna dair yaşanan zorluğu aşmak için beş duyuyu dörde indirir ve bunları bahsi geçen dört element ile ilişkilendirir (1995: 193-4). Böyle bir akıl yürütme Aristoteles metinleri içerisinde söz konusu olabilir. Dolayısıyla Ross'ün bakış açısı kabul edilebilirdir. Ancak tahsis edilen elementleri bir kenara bırakırsak Aristoteles özel duyu organlarını ve onların işlevlerini beş tane olarak belirler. Bu durum *De Anima*, III, 424b22'de açıkça ifade edilmiştir.

[45] Söz konusu uzaklık ve yakınlık hem hatırlama ve bellek içerisinde hem de rüya görmede rol üstlenen *imgelerin* oluşumunda önemli bir rol oynar.

[46] Aristoteles'e göre bu bölüm bedenin arka ve ön kısmı arasındadır. Söz konusu vurgu *De Partibus Animalium, De Generatione et Corruptione ve Historia Animalium* eserlerinde yinelenir.

665a10-15)[47]. Kana sahip olan hayvanlarda kalp, damarların başlangıç noktasıdır[48] (Aristoteles, 1995c: 468b28-29). Bunların ötesinde bedenin ihtiyaç duyduğu ısının (doğal ateş) merkez kaynağını oluşturan da kalptir (Aristoteles, 1984b: 670a23). Kalp bedenin en sıcak bölümü olmakla birlikte beden içerisinde en korunması gereken bölümdür. Çünkü onun ısısı bedeni hayatta tutmaya yarar. Aristoteles'e göre kalbin yanında ikinci merkez görevi yüklenen beyin de vardır. Aristoteles'e göre beyin bir merkez görevi üstlense bile asıl merkez kalptir[49]. Kalp sıcak ve kuru iken beyin akıcı ve soğuktur (Ross, 1995: 193-4).

Her bir duyu organına tahsis edilen elementlerin yapıları gereği merkezi duyu organıyla olan ilişkileri farklılaşır (Aristoteles, 1995b: 438b-439a). Sözgelimi, göz (onun gören kısmı) akıcı ve soğuktur (b19-20) çünkü gözün maddesi sudur (Ross, 1995: 193). Dolayısıyla göz, beynin bir şubesi olarak iş görür. Dokunma ve tatma organlarına tahsis edilen element topraktır. Toprak kalbe yakındır çünkü o, soğuk ve kurudur. Aristoteles'in diğer özel duyu organlarının ana duyu organı ve ısı kaynağı olarak düşünülen kalp ile ilişkileri de bu şekilde tanımlanır.

Ana duyu organı olan kalp, Aristoteles'in duyularla ilgili olarak incelemeye aldığı bir başka problemi çözmesi açısından işe koşulur. "İki nesne aynı anda algılanabilir mi?" (1995b: 447a12) şeklindeki soruya Aristoteles'in verdiği cevap olumsuzdur[50] (Ross,

[47] Aristoteles *merkezi duyu organının* kalp olduğu konusunda kesin bir görüşe sahiptir. Zira *De Somno,* I-II'de bu görüş kendisini yeniden gösterir.

[48] *De Juventute*, 461a4-15 ve *De Generatione Animalium*, 735a23-26'da bu konu gündeme getirilir. Beden ve onun parçaları için bir "başlangıç noktası" ihtiyacı vardır.

[49] Beyin, bedenin en nemli ve soğuk kısmıdır (1995b: 438b27). Beyin, beden içerisinde merkezi konumda değildir (*De Partibus Animalium* 696a29-31). O merkezi bir konumda olmadığı için bellek onun bir kısmı olamaz. Ancak beyin, kalbe ince damarlar vasıtası ile direk bağlıdır. Bu nedenle o "ikinci merkez" olarak düşünülür. Kalp ve beynin "önce gelme" meselesi dolayımında *Metafizik* 1035b20-30'da yeniden gündeme getirilir.. Beyin içindeki *ince damarlar*, onların duyu organları ve merkezi duyu organı ile olan ilişkilerine dair kapsamlı tartışma Gregoric (2007: 42-44) ve Scheiter (2012: 256-7) tarafından yapılır.

[50] Verilen olumsuz cevabın temelleri *De Sensu et Sensibilibus*, 448a12-19 kısmında tartışılır.

1995). Özel bir duyu organının ona özgü olan nesnesi dışında bir nesneyi algılaması mümkün değilken iki nesnenin aynı anda algılanması söz konusu olamaz. Bu tür bir algılama özel duyu organlarının yetkinlik alanında değildir. Aristoteles bunu yapması için başka bir *duyu organı*nı devreye sokar. En genel haliyle söylenecek olursa; iki nesne aynı anda özel duyu organları tarafından algılanamaz, çünkü duyu organlarının herhangi birisi sadece kendi nesnesini algılar. Aristoteles'e göre bunu yapan organ kalptir. Duyumsamanın merkezi ve ana duyu organı olan kalp birden fazla nesneyi aynı anda algılama yetisindedir (Aristoteles, 1995b: 447a12-448b29). Bu nedenle, kalp *merkezi algılama fakültesi* olarak düşünülür.

1.2.3 Merkezi Algılama Fakültesi ve Bellek

Belleğin *düşünme*yle ilineksel olarak bağlantılı ancak *algılama*yla *kendinde* ilişkili olduğunu (1972: 450a10) ifade eden Aristoteles, böylesi bir ilişkinin gereği olarak algılamayı incelerken onun bellekle olan ilişkisini araştırma konusu edinir. Özel duyu organlarının duyusal nesneleri onlara özgüdür; çünkü aynı anda iki farklı nesneyi algılayabilme kapasitesinde değillerdir. Ancak bizim algılamamız bunun ötesine geçer. Bir nesnenin (aynı anda gözümüzde canlandırabildiğimiz, hatırlayabildiğimiz) iki farklı (veya daha fazla) duyusuna sahip olabiliriz. Aristoteles'e göre bize bu olanağı sağlayan kalptir. Böylesi bir yetiye sahip olmasının yanında kalp, *to prôton aisthêtikon* (ana algılama fakültesi) görevine de sahiptir. Yukarıda da değinildiği gibi, özel duyu organlarının kendilerine has nesneler dışındaki nesneleri algılaması söz konusu değildir. Örneğin, tatma aracılığıyla beyaz bir şey algılanamaz çünkü tatma ya da dokunma, görme duyusunun işlevini yerine getiremez. Böylesi bir durum ancak ilineksel olarak

mümkündür. Tadılan nesnenin beyaz olduğuna dair kanaat[51] getirebilme bizim her iki duyuya sahip olmamızdan ileri gelir. Bu noktada *ana algılama fakültesi*nin söz konusu duyular için (daha önceden elde etmiş olduğu) bir şeylere (örneğin izler, *imge*ler) sahip olması gerekmektedir. Aristoteles, kalbi tüm duyuların ulaştığı en son kısım olarak tasarlar (Johansen, 1997: 202). Dolayısıyla algılama süresi içerisinde özel duyu organları tarafından alınmış olan *duyusal formlar*, sadece duyu organları içinde kalmazlar ayrıca *ana algılama fakültesi*ne yönelirler:

> (…) Her duyu organı, algılama nesnesini madde olmaksızın aldığından, algılamalar ve imgeler, algılama nesneleri uzaklaşmış olduklarında bile duyu organları içerisinde kalmayı sürdürürler[52] (1907: 425b22-26).

Yukarıdaki alıntı, duyular ve onların nesneleri arasındaki ilişki hakkında genel düşüncelere (Hamlyn, 1993: 123) götürmesinin yanında *ana algılama fakültesi* ve bellek arasındaki ilişkiyi de gösterir. Aristoteles'e göre, yalnızca zaman algısına sahip olan hayvanlarda bellek bulunur (1972: 449b). Böyle olması zorunludur, çünkü Aristoteles bellek tasarımını zaman kavramından ayrı şekilde tasarlamaz. Zaman algısına sahip olan hayvanlar, sayesinde duyumsadıkları fakülte aracılığıyla hatırlarlar (Aristoteles, 1972: 449b28-30).

Aristoteles bellek ve *ana algılama fakültesi* arasındaki ilişkiyi, söz konusu algılama türlerinden birisi olan *ortak duyulurlar* içinde incelemektedir. *Ortak duyulurlar;* büyüklük, biçim, hareket, sayı ve boyuttur. Her ne kadar Aristoteles, ne *De Sensu* metninde ne de *De Anima* kitabında bu liste içerisinde zamandan bahsetmese de zaman[53]

[51] Temas sağlanan nesne hakkında yargı, kanaat oluşturmaya dair daha detaylı bir tartışma *De Anima,* II.6 ve III.1'de yapılmıştır.

[52] Söz konusu vurgu kendisini *De Anima* II,12'de balmumu eğretilemesinde gösterir. Balmumu, demir veya altın bir yüzük tarafından basıldığında balmumun taşıdığı iz demir veya altın değil, yüzüğün izidir.

[53] Bloch, Aristoteles'in, zaman algılamasının "kendinde" olmadığını, ancak hareket aracılığıyla algılandığını şeklindeki vurgusundan doğru böyle bir çıkarım yapar.

yalnızca bu gruba ait olabilir (Bloch, 2007: 60). Bu noktada Kahn'ın bakış açısı daha açıklayıcıdır:

> (…) Zaman, ortak *fakülte* aracılığıyla algılanır. İmdi eğer bir özellik, De Anima II, 6'da belirtildiği gibi ortak bir duyulur ise o ilkin, en azından iki özel duyunun nesnesi olmak durumundadır. Bununla beraber zaman, birden fazlası aracılığıyla şöyle dursun, herhangi bir dışsal duyu aracılığıyla direk bir şekilde algılanmaz. Çünkü Aristoteles için zaman 'devinimin üyesidir', o elbette ortak duyulur olan devinim ile direk bir şekilde ilişkilidir. Ancak zaman duyusu, devinim duyusu ile eş değildir. Eğer öyle olsaydı, o tüm hayvanlarda ortak olurdu[54] (Kahn, 1979: 52-3).

Aristoteles, belleği (bir *eikon* olarak göz önüne alınan) bir *imge*ye sahip olma durumu olarak belirledikten sonra onu *ana algılama fakültesi*ne ait olan olarak tanımlar (1972: 451a14). Bu durum iki önemli sonucu ortaya çıkarır: İlki, belleğin, *to prôton aisthêtikon* olmaksızın düşünülmesi mümkün değildir. İkincisi, *to prôton aisthêtikon* ile beraber diğer tüm özel duyu organlarından doğru elde edilmiş olan duyulur nesnelerin formlarının "depolanabildiği" yer bellektir. Böylesi bir tasarımın ve *to prôton aisthêtikon*'un daha açık kılındığı yer *Parva Naturalia*'nın kısımlarından, Aristoteles'in uyku, uyanıklık ve rüyalar hakkında konuştuğu *De Somno et Vigilia* ve *De Insomniss* eserleridir.

1.2.4 Rüyalar, Uyku ve Uyanıklık

Aristoteles, *De Somno et Vigilia* metninde üç ana soru çerçevesinde tartışma hattını oluşturur: 1) Uyku ve uyanıklık nedir? 2) Uyku ve uyanıklığa verili olan duyu hangisidir? 3) Uyuma ve uyanık olmanın nedeni nedir? Birinci soru, kendi içinde farklı soruların sorulmasının yolunu açar. Ancak genel bir biçimde söylenecek olursa Aristoteles uyuma ve uyanık olmayı (beden içerisinde) aynı öğeye bağlı olarak tasarlar (1995d: 453b24).

[54] Zaman, devinim aracılığıyla tartışmaya açıldığında (tıpkı bir diğer *ortak duyulur* olan biçimin büyüklük ile ele alınmasında olduğu gibi) *ortak duyulur* listesi içine eklenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ancak bu konu hakkında Aristoteles yorumcuları arasında fikir birliği yoktur.

Çünkü birisinin varlığı diğerinin yokluğuna bağlıdır ve sayesinde uyanık olmayı fark ettiğimiz[55] fakülte ile uyumayı fark ettiğimiz fakülte aynıdır (Aristoteles, 1995d: 453b25-6). Aristoteles'e göre canlılar içerisinde *algılama yetisine* sahip olanlar, uyuma ve uyanık olma hallerinden ikisine sahiptir ancak bitkiler böylesi durumlara sahip değillerdir, çünkü onların algılayıcı fakülteleri yoktur (Aristoteles, 1995d: 454a11-19). Hayvanlar arasında her zaman uyuyan ya da her zaman uyanık olanlar da yoktur (a19-b9). Çünkü uyanık olma durumu hareket etmeyi, aktif olmayı gerektirdiği için belli bir süreden sonra ana duyumsama organı ve özel duyu organları işlev görememeye başlar (a21). Uyuma ve uyanmayı bir çeşit zincir gibi birbiri ardına gelen olarak tasarlayan Aristoteles, *algılama yetisi*ne sahip olan canlıların her zaman uyumasının mümkün olmadığını (b4) ifade eder. Çünkü *algılama yetisi* uyuma durumunda hareketsiz konuma geçer ve bilfiil algılama, işlevini uyku süresince *kaybeder*[56].

> Tüm hayvanlar uyur, bir hayvan onun algılamaya sahip olmasıyla böyle tanımlanır. Uyumak bir tür hareketsizliktir ve yukarıda söylendiği gibi algılamanın zincire vurulmasıdır (1995d: 454b23).

Aristoteles'e göre algılamanın ve hatta hareketin başlangıç noktası karnın aşağısı ve baş arasında bulunan kalptedir[57] (1995d: 455b34). Dolayısıyla *ana algılama fakültesi*nin,

[55] Bahsi geçen fakülte kalptir. Aristoteles tarafından kalbe yüklenmiş olan misyonlardan birisi de bir şeyin farkında olmayı sağlama yetisine sahip olmasıdır. Böylece bellek meselesi içerisinde ele alınmış olan zaman duyusunun, hatırlama hareketinin, *imge*nin ve *eikôn*'un farkında olunması aslında (bilinçli olarak) hatırlamayı mümkün kılan kalbe yüklenen bu misyondur. Buradaki akıl yürütme biçimi *Nikomakhosa Etik*'te gösterildiği üzere şöyledir: "(…) gören gördüğünü, işiten işittiğini, yürüyen yürüdüğünü duyumsuyorsa (…) dolayısıyla duyumsamakta olduğumuzu duyumsuyor, düşünmekte olduğumuzu düşünüyorsak duyumsamamız ve düşünmemiz var olmamız demekse (…)" (1997: 1170a28-b2).

[56] Aristoteles, *De Somno* II'de; uyuyan bir hayvanın herhangi bir duyusunu tam anlamı ile kullanamadığını ifade eder. "Tam anlamı ile kullanamaz" ifadesi ile Aristoteles burada her duruma karşı açık bir kapı bırakır gibi görünür. Böylesi bir açık kapı rüya içinde içerilmiş olma ihtimalini barındırır. Her ne kadar açık kapı bırakılmış gibi görünse de Aristoteles'e göre *ana algılama fakültesi*nin uyuma esnasında algılasa bile bu onun kendi himayesinde gerçekleşen bir durum değildir.

[57] Aristoteles'in başlangıç noktası olarak düşündüğü kalp ile duyu organları arasındaki ilişkisi çerçevesinde ele alınmalıdır. Duyu organlarının içerisinde kalan nesnelerinin *duyusal form*larının kalbe doğru yolculukları ve aynı şekilde tam tersi söz konusudur. Ancak duyu organları bu anlamda kalp gibi bir tür

uyku esnasında, bir tür hareketsizliğe geçmiş olmasıyla diğer duyu organları da hareketsizliğe geçer (Aristoteles, 1995d: 455a32-b8). Bunun tersi ise söz konusu değildir, çünkü herhangi bir duyu organı işlevini yitirdiğinde *ana algılama fakültesi* işlerliğini yitirmez. Bununla birlikte, bedenin soğuması ve nefes alma için başlangıç noktası kalptir (1995d: 456a6), çünkü yaşam için gerekli olan *connate pneuma* (kalpteki ısı veya içsel ısı) ordadır.

Aristoteles'in incelemeye aldığı üçüncü soru ise uyuma ve uyanık olmanın nedenlerinin araştırıldığı sorudur. Aristoteles'e göre algılamaya sahip olan bir hayvan, buna sahip olur olmaz beslenmeli ve büyümelidir (1995d: 456a30). Kana sahip olan canlılarda kan, besin elde etme sonucunda oluşan nihai formdur. Kan damarlar içerisinde bulunur ve damarların orijini kalptir. Besin, onu alan beden kısmından içeri, oradan da damarların içerisine, değişime uğrayarak girer. Kana dönüşür ve damarların başlangıç noktasına doğru hareket eder[58] (Aristoteles, 1995d:456a30-b5). Besinin beden içerisine girmesiyle başlayan serüvene dair böylesi bir betimleme, Aristoteles'in rüyalar hakkında düşündüklerine, daha da önemlisi bellek teorisine dair bir analoji kurabilmenin yolunu açar. Denebilir ki algılama sürecinde duyu organları tarafından alınmış olan nesnenin *duyusal form*u, daha sonra oluşan *imge*nin ve bunun bellek içerisindeki kaydı, tıpkı besinin beden içerisine girmesi ve kalbe doğru kan olarak gitmesi gibi, *fiziksel* bir alt yapıya sahiptir. Bu nedenle Aristoteles'in psikoloji çalışmaları psiko-fizyolojik veyahut psiko-fizikseldir[59]. Dolayısıyla Aristoteles'in bellek anlayışında bellek oluşumuna dair mitik bir öğe aranması boş bir çaba olarak kalır.

başlangıç noktası seçilemezler. Söz konusu fakülte duyu algılamasının kontrolünü sağlaması açısından başlangıç noktasıdır. *De Partibus Animalium,* 665a10-15 kısmında aynı konu işlenir.

[58] Aristoteles, *Metafizik* eserinde ona doğru hareket edilen şeyin, *iyi* olan bir şey olduğunu ifade eder. Aristoteles kalbi bir son olarak tasarlar, bu nedenle kalp *iyi*dir. Bu tartışma hattı Aristoteles'in etik ve metafizik hakkında söyledikleri ile paralel bir biçimde okunmalıdır.

[59] Bu, Ross (1906), Coleman (1995), D. Ross (1995), Annas (1995), Bloch (2007), King (2009) gibi yazarların ortaklaştığı noktaların başında gelir.

Uyuma sadece doğal yollar içerisinde meydana gelmez[60], bununla beraber bazı insanlar uyku esnasında, sanki uyanıklarmış gibi hareket ederler. Bu durum, onlar bir *imge*ye, bir *yarı-algılama*ya sahip olmadıkça meydana gelmez. Başka bir ifadeyle, bunun meydana gelmesi için onların rüya görmesi gerekir[61] (Ross, 1995: 39-40). Yani uyurken hareket hâlinde olan insanlar bir *imge*ye ya da *yarı-algılama*ya sahip olmalıdırlar. Aksi durumda merkezi duyu organı bir tür hareketsizlik içerisinde iken hareketin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu tartışmalar Aristoteles'i rüyalar[62] ve onların meydana gelişlerini incelemeye götürür.

Aristoteles, "rüya görme, ruhun hangi kısmına aittir?" (1995e: 458a) şeklindeki soruyla başlattığı *De Insmoniis* metninde, bu soruya kesin bir cevap vermez. Elbette bu, sorunun cevapsız bırakıldığı anlamına gelmez. Zira Aristoteles *imgeleme yetisi* ve *to prôton aisthêtikon* arasındaki ilişki sayesinde zorluğun üstesinden gelir. İmdi rüya görmenin, ruhun hangi kısmına ait olmadığına bakmak gerekir.

> Eğer görmenin egzersizi görmek, duymanınki işitmek, genel bir şekilde algılama, duyumsamak ise ve *ortak duyulurların* nesneleri biçim, boyut, hareket; özel duyulurların nesneleri renk, ses, koku ise ve eğer bunların hiçbiri uyuma esnasına harekete geçirilemiyorsa o zaman biz, uyku esnasında hiçbir şey algılayamayız; dolayısıyla rüyalar açıktır ki duyumsamanın nesneleri değildirler (1995e: 458b3-10).

[60] Sözgelimi bayılma böyle bir şeydir (Aristoteles, 1995d: 455b2). Bir insanın boğazının sıkılması sonucunda da bayılma söz konusu olabilir (Aristoteles, 1995d: 455b3-4).

[61] Aristoteles'in yürüttüğü bu tartışma yukarıda "kalbin uyku esnasında algılayabilmesine dair açık kapı bırakmıştır" şeklindeki iddiamızı güçlendirir.

[62] Şimdiden ifade edilmelidir ki Aristoteles metinleri içinde anlaşılması en güç eserlerlerden birisi Aristoteles'in rüyaları incelemiş olduğu *De Insomniis* eseridir. Bu metin *De Anima, De Divinatione* ve *De Memoria* eserleriyle birlikte okunmalıdır. Hicks (1907), D. Ross (1995), Gregoric (2007) gibi yazarların üzerine odaklandıkları meselelerden bir tanesi budur.

Ross, uyuma esnasında, görmenin, açık bir şekilde eylem dışında (çünkü uyuma esnasında gözler kapalıdır) olduğunu söyledikten sonra bizim rüyalar içerisinde gördüğümüzün, gerçekten görmediğimizden (Ross, 1995: 267) yola çıkarak Aristoteles'in savını temellendirir. Uyuma esnasında *ana algılama fakültesi*nin bir tür hareketsizlik içerisine girmesiyle, açıkça duyumsamanın nesneleri olmadığı anlaşılan rüyalar, aynı zamanda *düşünme*nin de nesneleri değildirler. Çünkü rüyaların içeriğinin bir kısmı renk gibi şeylerden oluşurlar ve renkler *düşünme*nin değil *algılama*nın nesneleridirler (Ross, 1995: 267-8). Aristoteles uyku esnasında bizim herhangi bir şeyi görmediğimizin, işitmediğimizin ve genel anlamda algılamadığımızın (458b29) vurgusunu yaptıktan sonra, rüya için bir *fail* arama girişimini sürdürür. Bu nedenle rüyaların *ana algılama fakültesi* ile olan ilişkisini yeniden ele alır:

> Bizim hiçbir şeyi görmediğimiz gerçek olmasına karşın, algılayıcı fakültemizin etkilenmemesi gerçek değildir; hem görme hem de diğer duyular [uyku esnasında] etkilenebilirler ve böylesine tüm nesneler, her ne kadar aynı şekilde olmasa bile tıpkı uyanık yaşamdaki gibi, bizim duyumsamamıza çarpar, onu etkiler. Düşünce bazen[63] [uyku hâlinde], tıpkı uyanık yaşam içindeki gibi nesnelerin yanlış olduğunu söyler ama bazen de o engellenir ve imge himayesine girer (1995e: 459a1).

Aristoteles'in bu savından anlaşılacağı üzere rüya görmek, ne düşünme yetisinin bir duygulanımıdır ne de algılayıcı fakültenin bir duygulanımıdır. Eğer öyle olmuş olsaydı o zaman (uyku esnasında) basit bir şekilde görme ve işitme olurdu (Aristoteles, 1995e: 459a8). O zaman açıktır ki rüya görme, düşünmeye veyahut düşünceye özgü olması şöyle dursun, bir bütün olarak duyuya özgü bir fonksiyon değildir (Hicks,1907: 55). Uyku ve uyanıklık, *ana algılama fakültesi*ne bağlıdır. Rüya görme uykuya bağlı olmasından ötürü Aristoteles onu, *ana algılama fakültesi*ne ait olarak farz edip, *imgeleme yetisi* ile ilişkisi

[63] Aristoteles söz konusu etkilenmenin ya da düşüncenin, nesneler hakkında böylesi bir karara varabilmesi durumunu tam uyku halinde olmakla açıklamaz. Sözgelimi derin bir uyku içerisinde böylesi bir "karar" söz konusu değildir. Yani Aristoteles'in, burada ana duyumsama merkezinin bir tür hareketsizlik içinde olmasından ötürü, algılamanın söz konusu olmaması şeklindeki ana savına zıt bir söylemi yoktur.

içerisinde[64] tartışmayı sürdürür. Nihayet, Aristoteles rüya görmenin, *imgeleme yetisi*nin[65] bir konusu olduğu kanaatine varır (1995: 459a9-22). Böylece Aristoteles'e göre bir rüya, bir tür *imge* (uyuma esnasında görülen bir *imge*) gibidir:

> *İmgeleme* bilfiil duyumsama aracılığıyla üretilen bir duygulanım olarak tanımlanabildiği ve bir rüya, bir tür imge olarak göründüğü için rüya görme *duyumsayıcı yeti*nin bir aktivitesidir. Ancak *imaginativa*[66] olmak olarak onun aktivitesidir (1995d: 459a11).

Çünkü Aristoteles'e göre bir şeyleri görmeden, yani onları algılamadan sanrı oluşmaz (1995d: 458b29).

Aristoteles rüyaların hangi *yetiye* bağlı olarak meydana geldiğini inceledikten sonra onların nasıl meydana geldiklerini araştırır. Aristoteles'e göre duyulur bir nesne bizim içimizde (duyu organları aracılığıyla) duyumsama üretir ve duyumsama kesildikten sonra bile duyu organları içerisinde etkisini sürdürür (1995d:459a23). Algılama, uyanık yaşam içerisinde olduğu gibi, uyku esnasında da meydana gelir. Bu durum rüyaların oluşmasına neden olur. Söz konusu akıl yürütme şöyledir: Uyanık yaşamda biz duyu organları aracılığıyla ve bilfiil algılama sayesinde duyusal formları ediniriz. Uyku esnasında ise dışsal nesne olmaksızın benzer bir süreç işlemektedir:

---

[64] Böylesi bir kıyas, Aristoteles'in *algılama* ve *imgeleme* yetilerini, *einai* içinde farklı ancak aslında bir oldukları şeklindeki düşüncesinden ileri gelir. Detaylı tartışma tezin "İmgeleme ve Algılama Ayrımı" alt başlığında yürütülmüştür.

[65] Aristoteles'e göre *algılama* ve *imgeleme* aynı olmalarına karşın *einai* içinde aynı değillerdir. Bu durum aynı şekilde *to prôton aisthêtikon* ve *imgeleme* için de geçerlidir. Söz konusu vurgu *De Motu Animalium, De Insmoniis* eserlerinde de açıkça gösterilir.

[66] *Imaginativa* kavramı basit bir şekilde "imgeleme" şeklinde çevrilemez. Şayet tercüme edilmiş olsaydı Aristoteles'in asıl ifade etmek istediği düşüncesini kaçırmamıza neden olabilirdi. Bu kavram kendinde olarak *imgeleme*nin *imge* (rüya içinde dâhil olmak üzere) üretebilme yetisine göndermede bulunur. Dolayısıyla rüyaların oluşma nedenleri incelenmesine kapı açar ve rüya görmenin ana duyumsama organı ile ilişkisini açığa çıkarır. Uykuda gözlerimizin kapalı olması ancak rüya esnasında bir şeyleri "görüyor" oluşumuz, yukarıda da değinildiği üzere, gerçekten ya da bilfiil görmeyle açıklanabilir bir durum değildir. Rüyada görülen şeyin, *imgeleme yetisi* aracılığıyla *imge* olarak ele alınması, aslında Aristoteles'in rüyalar hakkındaki düşünceleri için bir çıkış yolu olarak görünür. Buna rağmen unutulmamalıdır ki bu olgu *imgeleme*ye bağlı olsa bile, uyku öncesinde bilfiil görme meydana gelmemiş ise *imge* üretilmesi de söz konusu değildir.

> Beden içerisinden ya da beden olmaksızın alınan duyumsamalardan meydana gelen etkiler yaşam içerisindekinden daha fazla uyku esnasında mevcutturlar (1995d: 460b28).

Uyku esnasındaki durumun uyanık hâlden daha aktif olmasının iki nedeni bulunmaktadır. 1) Gün içerisinde duyular ve zihin aktif hâlde olduklarından, bahsi geçen etkilenmeler (tıpkı büyük bir ateş tarafından küçüğün söndürülmesi, küçük hazlar ya da acıların büyükler tarafından söndürülmesi gibi) söndürülürler. 2) Geceleyin duyuların hareketsiz olmalarından ve ısının (*connate pneuma*) içeri doğru ters akışından kaynaklı olarak devinimler, duyumsama merkezine taşınırlar ve bir kargaşanın yatışması gibi daha açık ve sakin olurlar[67]. Aristoteles'in bahsetmiş olduğu kargaşa durumu, besinin form değiştirerek kana dönüşmesinden (1995d: 456a30) sonra *ana algılama fakültesi*ne doğru hareket içerisinde meydana gelir. Açıklık ve sakinlik oluştuğunda rüyalar anlaşılır ve "mantıklı" olur. Kan sakinleştiği zaman, her duyu organından gelen duyumsama hareketleri korunur. Dolayısıyla anlaşılır ve "mantıklı" rüyalar meydana gelir (Aristoteles, 1995d:461a25). Tam tersi durumda ise duyumsamalardan oluşan devinimlerin daha büyük bir devinim tarafından söndürülmesi veyahut karıştırılması[68] söz konusu olur. Dolayısıyla görülmüş olan rüya anlaşılır ve "mantıklı" olmaz. Uyku esnasında bizim karşılaştıklarımız bilfiil algılamanın kalıntılarıdır (Aristoteles, 1995d: 461b21). Aristoteles'e göre bu kalıntılar gerçek nesnelere benzerler (1995d:461b15). Buradaki önemli hususa dikkat edilmesi gerekir: Onlar gerçek nesnelere benzeseler bile rüya görme esnasında edinilen "kanaatler", gün içerisinde (bilfiil algılama ve zihnin aktif olmasından kaynaklı olarak) nesnelere dair verilen yargılar gibi açık ve kesin değildirler.

[67] Aristoteles içsel ısının hareketlerinden kaynaklı olarak beden içerisinde meydana gelen etkilenimler ve dolayısıyla oluşan rüyaların betimlenebilmesine ve anlaşılır kılınmasına dair farklı örnekler verir. Akışkan ve güçlü bir şekilde karıştırılmış olan bir şeyde yansıma hiç görünmez, yansıma meydana gelse bile şekli anlaşılmazdır.

[68] Çok sinirli, gergin ya da sarhoş insanların durumlarındaki gibi bir şey meydana gelir (Aristoteles, 1995d: 461a).

Bu, bulutlardaki biçimleri insana ya da insan başlı atlara benzetme, kıyaslama (Aristoteles, 1995d:461b17-9) durumu gibidir. Söz konusu edilen böylesi bir *imge* için şu denilebilir; "Coriscus gibi, ama Coriscus değil (Aristoteles, 1995d:461b25-6).

De Somno ve *De Divinatione* metinleri içerisinde "rüyaların nasıl hatırlandıklarına" dair belirli bir bölüm yoktur. Fakat söz konusu metinler içerisindeki bazı pasajlar aracılığıyla bir çıkarım yapılabilir[69]. Tezin bu kısmında, hatırlama meselesi dolayımında araştırma konusu edindiğimiz sorular şu şekilde sıralanabilir: 1) Tüm duyu organları bir tür hareketsizlik içindeyken, *imge* nerede durur ve o, bir devinime sahip ise bu hareketini nasıl sağlar? 2) *İmgelerin* muhafaza edildiği yerlerden birisi olan bellek, uyku esnasında bil-kuvve ya da bilfiil olarak mı aktiftir? 3) Bir iz olarak *imge* etkin mi yoksa edilgin midir?

Aristoteles'e göre rüyalar düşünmenin nesneleri olamazlar, çünkü rüya içerisinde bize yaklaşan ya da görünen şeyi gördüğümüzde, onun sadece bir insan ya da bir at olduğunu söylemeyiz. Ayrıca onun açık tenli ya da yakışıklı olduğunu da söyleriz (1995d: 458b10). Bize rüya görme esnasında, bunu söylettirenin ruh olduğunu iddia eden Aristoteles, bu iddiasını uyanık yaşam içerisinde algılama merkezi ve zihnin faal olmasına dayandırarak açıklar. Çünkü *düşünme*, duyumsama olmaksızın böyle bir yargıya varamaz (Aristoteles, 1995d: 458b12). Yani *ana algılama fakültesi*, faal iken görülen, işitilen bir nesneye dair duyusal formları "anlaşılır" bir biçimde bir *imge* içinde birleştirir. Bunu *imgeleme* yetisi sayesinde yapar. Uyku esnasında ve dolayısıyla rüya içinde bu yeti faal olmadığı için görülenin bir insan ya da at olmasının yanında onun açık tenli veya yakışıklı olmasına

[69] Aristoteles yorumcuları, bu meseleye dair, çıkarım yapabilme olanağını *De Somno, De Insomniis* ve *De Divinatione* metinlerinin *De Memoria* ve daha genel olarak *De Anima* metinlerindeki tartışmalardan doğru bulur.

dair bir şeyler de söyler.[70] Aristoteles'e göre biz, rüya esnasında gördüğümüz ve işittiğimiz şeye dair eksik veya yanlış yorumda bulunmayız çünkü biz hiçbir şey duymaz ve işitmeyiz[71] (Ross, 1995: 265). Bu anlamda birinci sorunun cevabı şu şekilde olabilir: *İmge*ler, aslında duyu organları içerisinde bulunan *duyusal form*ların bir tür birleşimi olarak düşünülür, dolayısıyla bu formların *imgelere* dönüşümü böyle sağlanır.

Rüya içerisinde görülenlerin hatırlanması tartışmasında Aristoteles, bellek konusuna eğilmez. Ancak *ana algılama fakültesi*, uyku esnasında bir tür hareketsizlik içerisinde ise ona içsel bir biçimde bağlı olan belleğin de aktif olmadığı söylenebilir.[72] Dolayısıyla Aristoteles'e sorduğumuz ikinci sorunun cevabı olumsuzdur. Üçüncü soru, özü gereği rüyaları hatırlama konusuyla daha çok ilişkilidir. Uyku esnasında ve rüya içinde meydana gelen olgularda, *imge*lerin aktif olduğuna dair Aristoteles'in bir ifadesi bulunmamaktadır. *İmge*lerin aktif olma durumu kendinde olmaktan ziyade ilineksel bir aktif olma hâlidir. Rüya içinde, iki ya da daha fazla *duyusal form*un birleştirilme işlemi *ana algılama fakültesi*nden "bağımsız" bir şekilde yapılır gibi görünür. Bu, *imge*lerin anlaşılır ve "mantıklı" olup olmadıklarını belirler. Aristoteles'e göre bu durum, eğer biz rüyalarımızı, uyandığımız zaman dikkatli bir şekilde gözlemler ve hatırlama çabasına girişirsek daha açık hâle gelir (1995d: 458b16-17):

> Kendi *mnemonik*[73] sistemleriyle [belletme teknikleri] uygun bir biçimde kendi önlerindeki nesneleri dizmiş gibi görünen bazı insanlar, böylesi rüyalara gerçekten

[70] *Duyumsama* olmaksızın iş görmeyen düşünme (daha genel olarak ruh), duyu organları içerisinde bulunan nesnelerin *duyusal form*larını birleştirmesine dair Aristoteles kendisinden emin bir şekilde konuşur. Bunun nedeni rüyalarımızda gördüklerimizin bazılarının gerçek doğaya uygun olmamalarıdır.

[71] Aristoteles'in bu savı duyu organlarımızın uyku esnasında bir şekilde etkilendiğini kabul ettiğini gösterir.

[72] *De Memoria*, 449b30-450a25'teki vurgu da böyledir.

[73] Mnemonik sistem, genel hatlarıyla söylenecek olursa, *Ars Memorativa* (Yates, 1966), yani *Hatırlama* veya *Bellek Sanatı*dır. Söz konusu sistem Antik Yunan'da hem sözlü dönem hem de yazılı dönemde (Notopoulos, 1938) kullanılmış önemli sistemlerden biridir. Sorabji; "hatırlama tekniklerinin Antik Yunan döneminde geliştirildiği ancak günümüze ulaşabilmiş antik betimlemelerin sadece Roma dönemine ait" olduğunu ifade eder. Bu betimlemelerin kronolojik olarak sırasını şu şekilde verir: *Rhetorica ad Herennium* III; Cicero, *De Oratore* II; *Quintilian, Institutio Oratoria* XI.2. Sistem ortaya çıktıktan sonra sürekli değiştirilmiş ve geliştirilmiştir. *Hatırlama teknikleri*ni konu alan ilk yazılı eser *Dissoi Logoi or Dialexeis*

> sahiptirler. Onlar rüyalarına ilave olarak diğer bazı imgeleri gözlerinde canlandırırlar. Dolayısıyla açıktır ki a) uyku esnasında meydana gelen her imge bir rüya değildir ve b) ilave edilen nesnenin kavranması düşünme yetisi sayesindedir (1995d: 458b20-24).

Aristoteles'e göre rüyalara eşlik eden düşünceler, rüyaların kendilerinden ayırt edilebilir. Aristoteles, bu savını, uyurken bile kendi rüyalarını bir *belletme sistem*i ile uyumlu bir biçimde ussallaştıran insanları işaret ederek örneklendirir (Ross, 1995: 267-8). Aristoteles'in bu konuyu ele alan söz konusu pasajı, 458b20, oldukça kapalı bir anlatıma sahiptir. Ross'a göre, *belletme sistemi* kullanan insanlar, kendi rüyalarının belirli elementlerini (sözgelimi a, b, c) hatırlamasında bunlardan sonra gelen ve bilfiil olarak rüyalarında gördükleri *g, h, i* yerine *belletme tekniği* içinde a*, b, c*'yi takip edebilen elementlerin (sözgelimi d, e, f) vesaire olması gerektiğini düşünürler (Ross, 1995: 268). Hem Aristoteles'in savı hem de Ross'un yorumu oldukça karmaşıktır. Gerek *belletme tekniğinde* gerekse hatırlama eylemi (*mnēmoneuein*) içinde bir şeyi hatırlamak belirli bir düzen gerektirdiği için rüyaların hatırlanması da kendi içerisinde bir düzene ihtiyaç duyar. Aristoteles'e dair yapmış olduğumuz bu yorumun temelleri *De Divinatione* metninde bulunabilir. Aristoteles'e göre, çok gergin insanlar, onlar sanki uzaktan ateş ediyorlarmış gibi coşkunluklarından dolayı hedeflerini iyi vururlar. Onlar kıvrak zekâlı olduklarından dolayı bir sonraki olayı iyi tahmin ederler. Bunun yanı sıra coşkunluklarından dolayı, onların içindeki bir devinim bir diğer devinim tarafından etkisiz hâle getirilmez (Aristoteles, 1995f: 464a32). Aristoteles böylesi bir özelliği, onların doğasında varmış gibi anlatsa bile asıl önemli vurgu şudur: Onlar *imge*lerin bir düzenine sahiptir. Aristoteles'e göre rüyaları en iyi şekilde yorumlayan insan, benzerlikleri görebilen insandır (1995f: 464b5). Bir düzensizlik söz konusu olduğunda uyku ve rüya esnasında (tıpkı şiddetli bir sarsıntıyla ya da hızlı bir karıştırmayla

olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Cicero'nun *De Oratore*'de aktardığına göre tekniğin kurucusu olarak Keos'lu Simonides'tir (Cicero, 1875).

karıştırılan sudaki yansımalar gibi[74]) anlaşılmaz *imge*ler[75] meydana gelir. Bunların hatırlanması ya söz konusu olmaz ya da çok zordur[76]. Çünkü uyuma esnasında çok küçük farklılıklar bile bedene ve hatta ruha bir etki bırakabilirler.

1.3 İmgeleme ve Algılama Ayrımı

İmgeleme (*phantasia*)[77] ve *algılama* (*aisthēsis*) kavramlarının kullanım biçimleri[78] ve Antik Yunan dönemi içerisinde bu kavramların kullanım alanlarındaki farklılıklar çeşitli zorlukları beraberinde getirmektedir. Sözgelimi kavramların çevirilerinde sorunlar ortaya çıkmaktadır.[79] Çeviri farklılıkları ve sıkıntıları özellikle *imgeleme* kavramında ortaya çıkar[80]. *İmgeleme* kavramı hakkında Aristoteles ve Platon birbirlerinden farklı

[74] Aristoteles'e göre rüyalar sudaki yansımalar gibidir. Eğer orada çok fazla hareket varsa yansıma orijinal olana benzemez. Bu noktada rüya içerisindeki parçaları birleştiren insan "bu bir insandır veya attır" diyebilir (1995f: 464b5).

[75] Burada ifade etmiş olduğumuz *imge*ler, Aristotles'in *Metafizik* metninde incelemiş olduğu *hyle* kavramıyla alegorisi yapılarak daha anlaşılır kılınabilir. Tıpkı *hyle*'nin, *synolon* ya da *eidos* olmaksızın tam anlamıyla anlaşılamaması ve doğaya dair sorulan sorulara *hyle*'nin direk bir şekilde cevap verememesi (çünkü madde sürekli devinim hâlindedir) durumunda olduğu gibi, belli bir düzen içerisine sokulmamış (rüyada görülen) imgelerin ne anlam ifade ettiği de açık değildir.

[76] *De Insomniis* metninin 461a8, a14 ve 461b7 kısımlarında imgelerin birbiriyle "uyumlu" olması gerektiği, daha açık bir ifadeyle "karmaşık" ve "bağlantısız" olmaması gerektiği vurgulanır.

[77] Bu tez içerisinde, *phantasia*'ya karşılık olarak *imgeleme* kavramı kullanılmıştır. Bununla beraber Schofield'a göre *phantasia* kavramının imgeleme (imagination) olarak çevrilmesi sorunludur (Schofield, 1995: 250). Sahip olduğu anlam çeşitliliğiyle kendi serüvenini oluşturabilmiş bir kavramın, üretilmiş olduğu ya da anlam kazanmış olduğu orijinal dilinden alınıp başka bir dile doğrudan transfer edilmesi ona ve onun etrafında şekillenen düşünme biçimine bir haksızlığı barındırır. Bu anlamda *phantasia* kavramının *imgeleme*, *temsil etme* (representation), *hayal gücü* gibi çevirilerle karşılanması da problemlidir. Dolayısıyla Schofield'in haklı vurgusunun yanında biz *phantasia* kavramının çevirisi yapılmadan kullanılması taraftarıyız. Buna rağmen tez içerisinde *imgeleme* olarak çevirisi yapılan *phantasia* kavramının açımlama görevi layıkıyla yerine getirilmeye çalışılmıştır.

[78] *Phantasia* ve *aisthēsis* kavramları birbirlerinden ayrı olsalar da bu kavramlar Aristoteles felsefesi içerisinde hem ontolojik hem de epistemolojik bir bağa sahip olduklarından dolayı tamamen ayrık olarak ele alınamaz. Bu nedenle tez içerisinde incelenmiş olan *phantasia* ve *aisthēsis* kavramları incelemesi aynı anda tartışma hattına sokulmuştur.

[79] *Phantasia* kavramın çevirisinin yapılmadan bırakılması konusunda ısrar eden düşünürler vardır. Bunlardan bazıları: Lycos (1964), Nussbaum (1978), Schofield (1995), Scheiter (2012), Cohoe (2016), Johansen (2012), Moss (2012).

[80] V. Caston (1998, 2005), King (2009), Burnyeat (2008) gibi düşünürler *phantasia* kavramını *temsil* olarak çevirirken; Hicks (1907), Sorabji (1972), Watson (1988), Wedin (1988), Hamlyn (1993) ve Bloch (2007) *imgeleme* çevirisini tercih ederler. Beare'ın, De Memoria et Reminiscentia çevirisinde tercih etmiş olduğu kavramlar, görece, yukarda adı zikredilen düşünürlerin çevirilerinden daha kapsamlıdır denilebilir. Beare, *phantasia*'yı "presentation faculty" (temsil yetisi), *phantasma*'yı ise "presentation" (temsil) olarak alır.

düşüncelere sahiplerdir. Bu nedenle ilk olarak Platon'un bu kavramı hangi anlamda kullandığına bakmak ve yanı sıra *imgeleme* kavramının Aristoteles'te ne olmadığını incelemek gerekir[81]. Ancak önce *imgeleme* kavramının etimolojisinin incelenmesi gerekir. *İmgeleme* kavramının karşılığı *visum, imago* ve *imago*'dan türeyen *imaginatio*'dur (Cassin, 2014: 772). *İmgeleme* kavramı, *phantazô*[82] kelimesinden türer (Schofield, 1995: 266-7) ve "aydınlıkta görünür kılmak" anlamına gelen *phainô* ile ilişkilidir. Bununla beraber bu kavramın, *görünmek, kendini göstermek* anlamına gelen *phantazomai* ile yakın ilişkisi vardır[83] (Cassin, 2014: 773). Schofield'in vurguladığı üzere, Ross'a göre *imgeleme*, kendi orijinal anlamı içerisinde, "görünmek, görünüş" (Schofield, 1995: 257) ve "belli olmak" (Nussbaum, 1978: 222) anlamlarına gelen *phainesthai* ile yakın ilişkilidir. Aristoteles bu kavrama dair net bir betimi *De Anima* 429a'da verir: *İmgeleme* adını *phaos*'tan alır. *Phaos* ışık anlamına gelir ve ışıksız görmek mümkün değildir. Nihayetinde *imgeleme* kavramını en geniş anlamıyla *görünüm, görüngü, görünüş, gösterim* [84]gibi anlamlarıyla da ele alabiliriz.

İmgeleme, Antik Yunan metinleri içerisinde ilk defa Platon'un orta dönem eserlerinde[85] kendisini gösterir[86] (Watson, 1988: 1). Platon'un bu kavramı nasıl kullandığını incelemek, onun *formlar teorisi* ve dolayısıyla *bilgi teorisi* göz önüne alınmaksızın anlaşılmaz. Platon değişmeyen dünyayla değişen dünya arasında bir ayrım koyar.

[81] Bu inceleme biçimi hem daha kolaydır hem de *phantasia* kavramının daha fazla anlaşılabilmesi açısından gereklidir. Zira Aristoteles *phantasia*'yı böyle bir tarz içinde inceler.

[82] *Phantazô* kavramı için B. Cassin*; görünür kılmak, zihne* ya da *göze sunmak* anlamlarını verir (Cassin, 2014: 773). Schofield ise, *açık kılmak, görünür kılmak* ve *mevcut olmak* şeklinde anlamlara geldiğini ifade eder (Schofield, 1995: 266). Genel anlamıyla söylenecek olursa *phantazô ışıkta görünür olmak* anlamına gelir.

[83] Quintilian, Institutio Oratoria eserinde *phantasia'*yı Latince *visio* kavramı ile karşılayabileceğimizi düşünür (Quintilian, 1965: 2.29).

[84]Nussbaum (1978), Schofield (1995), Scheiter (2012) gibi yazarların söz konusu kavramı içeriklendirmesi bu şekildedir.

[85] Söz konusu eserler Platon'un Devlet, Theaitetus ve Sofist diyaloglarıdır.

[86] M. W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, Norwood Editions, The University of Illinois, 1976, s. 11-12 çalışmasında bunu detaylıca ortaya koymaktadır.

Birincisi akıl yürütmeyle zihin tarafından kavranırken, ikincisi *algılama* kavramına eşlik eden *doxa*'nın nesneleridirler[87]. Değişen dünya içinde, Platonun *imgeleme* dediği algılama ile *doxa*'nın bir birleşimi vardır (Watson, 1988: XI-XII):

> (…) Ruhun sessiz düşünmesi durumu içinde böylesi evetleme veya değilleme meydana geliyorsa, o *doxa* diye belirtilir (…) ve doxa, kendi başına değil de, duyumsama aracılığı [*di'aisthēsos*] ile oluşuyorsa o *imgeleme* olarak adlandırılır (1997: 264a).

Platon *imgeleme* kavramını algılama ve *doxa*'nın uyumlu bir birleşmesi olarak görür. Böylece doğru sanıya (doxa alēthēs) sahip olma olanağının zeminini oluşturur. Platon'un bellek anlayışına bir temel oluşturması açısından *imgeleme* hakkında düşündüğünü anlamak, eğer *aisthēsis* kavramı Platon'un anlattığı şekilde *algılama* (perception) olarak alınırsa mümkün olabilir. Yani eğer *aisthēsis,* algılama olarak düşünülürse o zaman, *imgeleme* ve *algılama* aynı olur. Öbür taraftan, eğer *aisthēsis*'i duyumsama (sensation) olarak (Watson, 1988: 3) düşünürsek o zaman her ikisi farklı olur. Çünkü Platon'a göre bir duyum ruha ulaşamazsa orada bellek oluşmaz[88].

Platon'a göre içinde yaşadığımız dünya *algılama*ya ya da *imgeleme*ye bağlı düşünce olarak betimlenir[89]. Platon'da *imgeleme* kavramı çok geniş bir kapsama sahiptir ve *nous* ile ilişkilidir. Platon, bellek, anımsama ve zihni birbiriyle yakın bir ilişki içinde[90] (Lang, 1980: 379) kurgular. Platon, bu üçü arasında böylesi bir ilişkiyi tasarladığı için: 1) Bellek, duyumsamanın esası ve zihne bağlıdır (Lang, 1980: 380). 2) *İmgeleme* geniş bir anlama

[87] Timaeus, 29e-40e'de söz konusu tartışma hattını geniş bir şekilde serimlenmektedir.

[88] Böylesi bir tartışma hattından dolayı Platon (kendi tartışması içerisinde hem belleğe hem de *imgeleme* kavramına dair düşündükleri temelinde) "Bilgi algılama mıdır?" şeklinde soruyu öne çeker. Bu soruya negatif cevap vermesi ile Platon, kendisinden önceki filozoflara (özellikle Protagoras'a) yapmış olduğu eleştirilerin ana hatlarından birisini oluşturmaktadır.

[89] Bu ifade Sofist diyalogunda ısrarlar vurgulanır.

[90] Söz konusu yakın ilişki *Devlet*, 486c; *Philebus*, 34; *Phaidros*, 73; *Hippias Minor*, 368-369b kısımlarında tekrar gösterilir.

sahiptir[91]. Sözgelimi Platon'un, *Philebus* diyalogunda *isteme* ve *algılama* konularını incelerken ele almış olduğu *imgeleme* kavramı böyledir[92]. *Philebus* diyalogunda Platon, bedeni etkileyen deneyimler ve hem beden hem de ruha nüfuz eden deneyimler arasına ayırım koyar (2013: 34a-c). Birincisi ruhun hiçbir aktivitesini içermezken ve doğal bir şekilde *algılama* olarak adlandırılmazken, ikincisi hem beden hem ruhu içerir ve uygun bir biçimde *algılama* olarak adlandırılır (Lang, 1980: 381-2). Bu bağıntı üzerinden *isteme* kavramını tartışan Platon'a göre *isteme*, belli bir "eksikliği" ifade eder (1997: 34a-e). İnsan istediği zaman, kendisinde olmayan bir şeyi istiyor demektir. Sözgelimi susamak, acıkmak böyledir. Bunlar, isteyen kişinin bedeninde bir boşluğun olduğunu ve dolması gerektiğini gösterir (Platon, 1997: 34b-35b). Boşluk ve dolma tamamen bedene özgüdür. Bedenin boş olması durumunda, onu doldurma isteği boş olan bedene ait değildir (Platon, 1997: 35c). Bir eksiklik ve o eksikliği giderme isteği kendinde olarak geçmiş deneyimleri imler. İlk defa böylesi bir boşluğu hisseden, duyumsamayan bir insanın, kendi boşluğunun "farkında" olması gerektiğinden ötürü Platon, o insanın bu duyumsamasını (yani ruhun, *doldurma*yla kurmuş olduğu bağı[93]) bellek aracılığıyla (1987: 35b-c) yapması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle Platon'a göre *isteme* ve dolayısıyla bellek, bedene özgü ya da bağlı bir şey değildir (1987: 35d). Çünkü bir insanın içmek istemesi için "zıt bir şeylerin" bir anısına (veya duygusuna) sahip olması gerekir (Lang, 1980: 387). "Zıt şeyler" *imgeleme* ve *imgeler*le ifade edilen şeylerdir. Kişinin içinde, farkında

[91] Platon'da duyumsama için bedenin mevcut olması vazgeçilmez bir koşul değildir. Sadece ruhun bir aktivitesi duyumsama ürününü verir. Duyumsama için gerekli olan ruhun aktivitesi de Bellek'tir.

[92] Platon, *Philebus* ve bağlantılı olarak *Timaeus* diyalogları içerisinde *imgeleme* kavramını doğrudan kullanmaz ancak onun bir birleşimini verir. Söz konusu birleşim algılama ve *doxa* bağlantısıdır.

[93] Platon (beden ve ruh tartışmasını *algılama ve bellek* dolayımında yürütürken) bedeni, ruhtan daha aşağı bir seviyede görür. Algılama içerisinde beden mevcut pozisyonda olmasına rağmen Platon için olmazsa olmaz değildir. Aristoteles'in ruh hakkında düşündükleri Platon'a benzerlik gösterir. Aristoteles'e göre ruh, yaşamımızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şeydir (1907: 414a10-12). Ancak Aristoteles *algılama ve bellek* hakkında düşündüklerini ifade ederken Platon'dan farklılık göstererek bedenin önemini özel olarak vurgular. Zira Aristoteles'e göre, beden olmaksızın algılama söz konusu değildir ve bellek oluşumu söz konusu olamaz.

olacağı bir boşluk durumu daha öncesinden deneyimlediği ve kazandığı algılamalardan doğru doldurulabilir.

Platon *imgeleme*yi insana özgü olarak tartışır (Watson, 1988: 15-6) ve insan dışında diğer canlıların *imgeleme*ye sahip olmadığını düşünür. Bu durum Aristoteles'te farklılık gösterir. Aristoteles'e göre *imgeleme yetisi* sadece insanlarda değil ayrıca bazı hayvanlarda da bulunur. Bunun yanında çok az hayvan akıl yürütmeye ve düşünmeye sahiptir, çünkü akıl yürütmeyle donatılmış varlıklar diğer yetilere de sahiptir. Oysa diğer yetilerden herhangi birine sahip olanların tümü akıl yürütmeye sahip değillerdir (Aristoteles, 2011: 415a5-10). Aristoteles bunu ifade ettikten sonra *imgeleme yetisi* hakkında şunları söyler:

> (…) İmgeleme ve duyumsama bilfiil özdeş olsalardı bütün hayvanların imgelemeye sahip olmaları gerekirdi (…) karıncanın, arının[94] ve kurdun durumu buna benzememektedir (2011: 428a10-11).

Aristoteles arılar ve söz konusu diğer hayvanlar için *imgeleme*ye sahip olma kapısını açık bırakır. *De Anima* III, 11'de, söz konusu hayvanların (sadece dokunma duyusuna sahip olan hayvanlar kıyaslaması içinde) *imgeleme*ye nasıl sahip olabildiklerine açıklık getirilir:

> Eksik hayvanların, sadece dokunma duyusuna sahip hayvanların demek istiyorum, durumunu incelemek gerekir. Onların hareket ettirici ilkesi nedir? Onların *imgeleme* ve iştaha sahip olmaları mümkün müdür veya değil midir? Gerçekte öyle görünüyor ki, onlarda haz ve acı vardır (…) Onların hareketleri nasıl belirsiz ise aynı şekilde, bu yetiler de onlara aittir ve onlarda bu yetiler belirsiz biçimdedir (2011: 434a).

[94] Aristoteles arılar hakkında geniş bir araştırma yelpazesine sahiptir. Bu konunun genel anlamda serimlendiği yer *De Partibus Animalium*, 648a5; *De Generatione Animalium*, 732a16; *Metafizik*, 980b20-23 ve *De Respiratione* 476a1 kısımlarıdır. Örneğin, arılar ifade edilmiş olan *imgeleme* türlerinden birisine sahip olmalarının yanı sıra Aristoteles onları sosyal varlıklar olarak düşünür. Dolayısıyla Hicks'in (1907) söz konusu meseleye yer vermesi anlaşılırdır.

Aristoteles, *imgeleme* hakkında düşündükleriyle Platon'dan ayrılır. İlkin, yukarıda söylendiği gibi, onu sadece insana özgü olarak düşünmez[95]. Bu nedenle, ikinci olarak *imgeleme*yi üç dereceye ayırır: a) *Phantasia bouleutike*, yani düşünebilen varlıkların sahip olabildiği *imgeleme*nin ilk derecesi; b) *Phantasia aisthetike*, yani başka hayvanlarda da bulunan *duyusal imgeleme*; c) *Phantasia amudra*, yani daha aşağı hayvanlarda bulunan *imgeleme*nin en alt derecesi[96].

Aristoteles *imgeleme*yi, *imge* üretebilen bir yeti (1907: 427b-428a) olarak düşünür. Aristoteles *De Anima*'da bunu ifade ettikten sonra bunun ne anlama geldiğini ya da bizim bu *imgeleri* nasıl kullandığımız hakkında açıklamada bulunmaz[97]. Onun yerine Aristoteles *imgeleme*, *algılama* ve inanç (*hupolēpsis*) arasındaki ilişkiye[98] odaklanır (Scheiter, 2012: 252). Aristoteles'e göre *imgeleme algılama* değildir (1907: 428a), çünkü *algılama* olmasa bile *imge* bulunabilir. *Algılama,* doğası gereği algılama süreci içerisinde dışsal bir nesneye ihtiyaç duyar. *Algılama,* duyumsanacak nesne ve duyumsayacak organ

[95] *İmgeleme*ye dair söz konusu üç derece neredeyse tüm hayvanların bir şekilde ona sahip olduğu fikrini güçlendirir. Aristoteles'in böylesi bir görüşe eğilim gösterdiği de açıktır. Bu durum kendisini *De Anima,* 428a9-23; 414b16-433b31'de gösterir.

[96] Aristoteles diyalog tarzında yazmış olduğu metinlerinde ruh kavramını tartıştığında, onu sadece insana özgü bir şey olarak düşünür. Daha sonra kaleme aldığı eserlerinde ise bu görüşü terk ettiği görülür. Bu eserlerden birisi *De Anima*'dır. Özellikle II. ve III. kitaplarda gerek ruh gerekse *imgeleme* ve *algılama* hakkındaki düşüncelerini anlatırken tartışma hattına hayvanları da katması söz konusudur. Bu anlamda Nussbaum (1978), Ross (1995), D.Ross, (1952) ve ayrıca Laertios (2003) ile hemfikiriz.

[97] Bu durum, Aristoteles'in söz konusu meseleye dair açıklama getirmediği anlamına gelmez. Daha geniş açıklamalar *De Insmoniis, De Memoria* ve hatta *Nikomakhos'a Etik* eserlerinde mevcuttur.

[98] Söz konusu ilişki *De Anima, De Memoria ve De Insmoniis* eserlerinde kapsamlı bir şekilde incelenir. Bunun yanı sıra Aristoteles, *phantasia*, *aisthēsis* ve *hupolēpsis* arasındaki ilişkiye dair konuşmaya başlar başlamaz *mnemotekniği* kullanan insanlar örneğini vermesi ilgi çekicidir. Aristoteles, bizim gözümüzde bir nesneyi canlandırabilme kapasitemizi, tıpkı *belletme tekniği* kullanan insanların çeşitli şeyleri bu teknik altında kendilerine resmedebilmesiyle benzeştirir. Aristoteles, "gözde canlandırma" üzerine düşünürken *mnemoteknikten* neden söz açtığını, daha genel bir ifadeyle neden böyle bir kıyas yaptığını açıklamaz. Ancak hem yukarıda değindiğimiz gibi hem de tezin ileriki kısımlarında incelemiş olduğumuz üzere, *belletme tekniğ*inin *anımsamaya* yardımcı olabilmesinin asıl nedeni; *imge* silsilelerini belirli bir düzen içerisinde gözümüzde canlandırabilme olanağını vermesidir. *İmgeleme*nin de (epistemolojik kökeni ve literal anlamları dâhil olmak üzere) *imgel*eri düzenleme ve sayesinde gözde canlandırma gücü vardır. Sonuç olarak *imgeleme* aracılığıyla gözde canlandırılan *imge*, insanın böylesi bir potansiyele sahip olduğunu gösterir.

mevcut ise söz konusudur. Bu nedenle Aristoteles; "Duyumlama yetisi bilfiil değil, fakat sadece güç hâlinde vardır" (2011: 417a1-6) der.

Özel duyu organları (örneğin kulak) aracılığıyla nesneden, onun maddesi olmaksızın (1907: 424a17-19) alınmış olan *duyulur form* (sözgelimi işitilen şeyin formu) duyu organları (sözgelimi kulakta) içerisinde muhafaza edilir. Böylece *duyu izlenimleri* meydana gelir. Buradan açıktır ki, Aristoteles *algılama* kavramı altında tartışmış olduğu duyumsama yetilerini edilgin ve bilfiil olmayan ancak nesne tarafından aktüelleştirilen bir şey olarak görür:

> (…) O [duyumlama] yakan bir şey olmadan kendiliğinden yanmayan, yanabilir bir nesneye benzer: Çünkü o, kendi kendini yaksaydı (bu iş için) *entelekheia* hâlinde ateşin hiç de var olması gerekmeyecekti (2011: 417a6-11).

Edilgin olarak düşünülen ve nesnesi tarafından edimsel hale getirilen duyu organı ile onun nesnesi arasında üstlenme, etkilenme ve hatta başkalaşma[99] ilişkisi vardır[100](Aristoteles, 2011: 424a).

> (…) Duyumlama, etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucudur, çünkü yaygın bir kanıya göre duyumlama bir tür değişmedir[101] (1907: 416b33-34).

Böylesi bir üstlenme durumu bedene ve ruha etki eden değişimlere neden olur[102]. Beden için bu, fizyolojik bir değişmedir. Ruh için, onun *bellek, imgeleme* ve *nous* ile olan ilişkisi dâhilinde bir etkilenmedir. Bu bakış açısından dolayı Aristoteles'in fizyoloji anlayışı,

---

[99] Eğer durum duyu organının kendi nesnesi ile ilişkiye geçtiğinde, onun *form*unu madde olmaksızın alması ile sınırlı olsa idi *algılama*nın meydana gelmesi söz konusu olmazdı. Bu durum, Platon'un "non-perception" durumu gibi olurdu. Algılama, biz bir nesnenin duyusal formunu aldığımız zaman mümkündür, ancak duyu organı içerisindeki başkalaşım kendinde olarak *algılama* gibi düşünülmez. Örneğin, biz soğuk bir şeylere dokunduğumuz zaman, soğukluğu elimizde algılarız, çünkü elimiz soğuduğu zaman meydana gelen başkalaşımı *algılamak* için ilave bir yetiye sahibizdir (Scheiter, 2012: 255).

[100] Aristoteles'e göre, duyumlamak herhangi bir şey olarak etkilenmektir (424a1-2). Bu nedenle duyu organı, *duyusal formu* üstlenir ve fizyolojik olarak değişir. Bundan ötürü, Aristoteles yorumcuları *De Anima*'yı, "algılamanın fizyolojisi ve psikolojisinin" incelendiği eser olarak değerlendirmektedirler.

[101] Aynı vurgu 415b'de de yapılır.

[102] Benzer savlar *De Memoria,* 450a27-9 ve *De Insmoniis* 454a6-10'da da vardır .

onun psikoloji hakkında düşündüklerinden ayrı ele alınmaz. Aristoteles'in fizyoloji anlayışı algılama mekaniğine eğilirken psikoloji anlayışı ise algılamanın organizmaya etkilerini inceler (Scheiter, 2012: 253-4). Böylesi bir bakış açısından ötürü Aristoteles, *imgeleme* ve *algılama*nın birbirleri için vazgeçilmez olduklarını düşünür.

Algılama veyahut duyumsama sürecinde beden için söz konusu olan fizyolojik değişme vurgusuyla Aristoteles, *algılama*yı duyu organları içindeki bir olgu olarak düşünür[103]. Aristoteles, bu süreci basit ve açık bir şekilde düşünmelidir, çünkü duyumlama duyulurlar arasında bir tür orta[104] (*mesotes*) gibidir (424a6-7). Aristoteles, *orta* kavramıyla, duyumsama içindeki fiziksel ve fizyolojik bakış açısını açıkça ifade eder. *Orta*, yargılamaya elverişli olduğundan; iki ucun her birine göre başka olduğundan, duyu, duyulurlar hakkında yargıya varabilir (Aristoteles, 2011: 424a7-10). Ayırt etme yeteneği, *orta* sayesinde duyumsama içerisinde vardır[105]. Dolayısıyla algılama hem fiziksel olarak duyulur bir form tarafından (bir şekilde) değişmiş olmayı hem de değişiminin farkında

[103] Bu durum Aristoteles'in metinlerinde açık olmasına karşın Aristoteles yorumcuları arasında bir fikir birliği söz konusu değildir. Örneğin Hicks'e göre, Aristoteles ruhu bedenden ayırdığı için algılamayı da ruh içerisinde meydana gelen olarak ele alır (Hicks, 1907: 480-485). Böylesi bir yorum, tartışma hattını çıkmaza sürüklemesi açısından kabul edilemezdir. Çünkü Aristoteles ruhu bedenden ayrık olarak ele alsa bile: 1) Algılama süreci içerisinde bedenin mevcudiyeti ön koşulur. Sözgelimi uyku halinde ve rüya içerisinde meydana gelen *imgeler* bu temelde tartışılır. 2) Ruh ve beden, tıpkı balmumunun formu ve balmumun maddesinin bir olması gibi aynı anlamda birdir. Zira Aristoteles'e göre Madde ve Form arasındaki bir fark sadece mantıksal bir değere sahiptir. Thomas Slakey'in söz konusu mesele hakkında yerinde yorumu önemlidir. Slakey'e göre, Aristoteles algılamayı basit bir şekilde duyu organları içinde meydana gelen bir olay ya da olgu olarak açıklar (Slakey, 1961: 470-1). Dolayısıyla Hicks'in yorumu aşırıdır. Aristoteles, *algılama*yı; algılama süreci ve orada aktif hâlde olan (yani etkilenen ve *duyusal formu* üstlenen) duyu organları durumunu, açık bir şekilde, ortaya koyarak açıklar. Söz konusu işlem en genel anlamıyla şöyledir: Algılayan varlık, nesnesiyle karşılaştıktan sonra onun *duyusal form*unu alır ve almış olduğu *duyusal form*u özel duyu organı içerisinde muhafaza eder. Buradaki fiziksel ve fizyolojik sürece dair bir "karmaşa" yoktur. Asıl tartışma ve varsa "karmaşa", söz konusu *duyusal form*ların, *imge*ye ve *mental imge*ye dönüşmesi sürecinde yaşanır.

[104] Aristoteles, duyu organlarına eşit derecede sıcak veya soğuk, sert veya yumuşak bir duyu nesnesi varsa algılama gerçekleşmeyeceğini, algılayan bir varlığın sadece fazla nitelikleri algıladığını (2011: 424a1-9) düşünür. Sıcak veya soğuk iki zıtlığı ifade eder. Eğer bunlar duyu organlarıyla eşit derecede ise, algılama gerçekleşmesi için bir *mesotes*'e (orta) ihtiyaç vardır.

[105] Örneğin, bitkiler bir *mesotes*'e sahip olmadıkları için algılayamazlar. Dolayısıyla "duyulur nesne formlarını, onları maddesi olmaksızın" alamazlar (Slakey,1961: 477-8).

olmayı içerir[106] (Scheiter, 2012: 255-6). Söz konusu farkındalığa olan; ihtiyaçtan, *duyulur form*ların sadece duyu organları içerisinde kalmamalarından ve özel algılama dışında başka tür algılamalar söz konusu olduğundan dolayı Aristoteles tüm duyu organlarının üzerinde ve onlardan daha yetkin bir ana duyu organı tasarlar[107].

Tekil duyu organları içerisinde meydana gelen başkalaşım, damarlar vasıtasıyla ana duyu organı olan kalbe taşınır. Özel duyu organları içinde meydana gelen *duyu izlenimleri* bu yolla ana duyu organına taşınırlar[108] (Scheiter, 2012: 256). Aristoteles, yukarıdaki tartışmaları yaptıktan sonra, duyu algılaması hakkında genel açıklamasını balmumu alegorisiyle yapar:

> Genel olarak her duyumlama için şunu anlamak gerekir: Balmumu, demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki iz, altın veya tuncun izi değil, altın veya tunç mührün izidir. Tıpkı duyu da böyledir; o, maddesiz duyulur formların toplanma yeridir (2011: 424a17-20).

Sonuç olarak, duyu algılaması için tam anlamıyla açıklama şöyledir: Fiziksel bir nesneyi algıladığımız zaman, fiziksel nesne içerisinde mevcut olan *duyulur form* bizim duyu organımızı başkalaştırır ve mevcut organ üzerine bir izlenim oluşturur (Scheiter, 2012: 257). Yani mevcut organ fiziksel nesnenin izini taşır ya da onun izini, izlenim olarak üstlenir. Bu süreçten sonra duyu izlenimleri damarlar vasıtasıyla (kan ile birlikte),

---

[106] Burada *mesotes* iş başında olabilir ancak bir şeyin farkında olabilmemizi sağlayan fakülte *to prôton aisthêtikon*, yani kalptir. Aynı durum bellek içerisindeki *imge*lerin, kopyaların hatırlanmasında ya da geçmiş bir olayın hatırlanmasında da geçerlidir. Biz bir şeyleri, zaman duyusunun farkında olmamızdan ötürü hatırlarız.

[107] Platon, *Theaitetos* diyalogunda, sayesinde algılanabilen her şeyi algıladığımız "merkezi bir öğe" tayin etme isteğindedir. Ancak Platon, ona isim verme ve daha önemli olarak, onun yerini tayin etme konusunda eksik kalır : "(…) Bu kavrama ruh densin, ne denirse densin, biz, onun bir tür aletleri olan algılarla bütün algılanabilen şeyleri algılarız" (2010: 184d). Platon'un "eksik" bırakmış olduğu nokta Aristoteles tarafından böylece tamamlanır.

[108] Söz konusu yolculuk her duyu organı ve onun edinmiş olduğu *duyu izlenimi* için geçerlidir. Elbette her *duyu izlenimi*nin yolculuk (yani özel duyu organlarından damarlar aracılığıyla kalbe doğru gidiş veyahut taşınma) esnasında durumu farklıdır. Örneğin, ses ve koku için durum böyledir, çünkü onlar kafa kısmında bulunan ve beyne daha yakın duran organlar tarafından elde edilirler. Söz konusu durum, uyku içerisinde de gerçekleşir ve bu beden içerisindeki ısınma ve soğumayla ilgilidir.

sayesinde duyulur nesneyi algıladığımız organ olan kalbe taşınır. Örneğin, dinlenilen bir şarkıdan gelen ezgiler kulaklarımızda bir iz bırakır, bir izlenim oluşturur ve kulaklarımızda fiziksel bir başkalaşıma neden olur. Bu izlenimler daha sonra kulak ve dolayısıyla kafa kısmında bulunan ve oradan kalbe giden damarlar yolu ile ana duyu organına taşınır. *Algılama* ve söz konusu algılama süreci genel anlamıyla böyledir.

Bu tartışma yapıldıktan sonra *imgeleme*nin izi daha kolay bir şekilde sürülebilir, çünkü Aristoteles'e göre *imgeleme* yalnızca *algılama*nın mümkün olduğu yerde vardır. *Algılama* olmaksızın *imgeleme* mümkün değildir (1907: 427b14-17). Aristoteles, *De Insmoniis* metninde, *imgeleme yetisi* (*phantastikon*) ve *duyumsayıcı yeti*nin (*aisthetikon*) aynı olduğunu ifade eder (1995: 459a11-16). Burada Aristoteles'in "aynıdır"[109] demesi, her iki yetinin *einai* içinde aynı olduğu anlamına gelmez[110]. "Aristoteles 432a31'de: '*İmgeleme*nin varlığı (*einai*) diğer herhangi bir *yeti*den farklıdır' der ancak, yine de, *imgeleme* diğer bazı yetiler ile 'aynı' olabilir. *De Insmoniis* 459a15'te Aristoteles, onun *duyumsayıcı yeti* ile 'aynı' olduğunu ancak *einai* içinde farklı olduğunu anlatır" (Nussbaum, 1978: 234).

Yukarıda anlatılan konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için Aristoteles'in *einai* ile ilgili olarak farklı eserlerinde verdiği örnekleri incelemek yerinde olacaktır. Örneğin,

[109] Martha Nussbaum'a göre Aristoteles'in bu ifadeyle tam olarak neyi kastettiğinin anlaşılması zordur (Nussbaum; 1978: 234-5). Bize göre gayet açık olan bu ifadenin temellendiği asıl nokta açıktır ve şöyledir: Dışsal bir nesnesin, algılama süreci içerisindeki karşılaşmada, *duyulur formu*nun mevcut organ tarafından üstlenilmesi süreci ne kadar fiziksel ve açık ise duyulur bir formun, kalbe (ve kalp içindeki diğer yetilere) olan yolculuğunda yaşamış olduğu başkalaşımla *imge* ya da bellek içerisinde bir *eikon'*a dönüşmesi ve daha sonra *phantasia* yetisi aracılığıyla bellekten ya da kalpten "çağırılması" süreci de o kadar fiziksel ve açıktır. Bu nedenle Aristoteles'in söz konusu iki fakülte için "aynıdır" demesi anlaşılırdır. Böylece benzer vurguların ve tartışmaların *De Anima* II ve III; *De Insmoniis*, 458b-459a16; *De Memoria* I ve *De Motu Animalium* 6-7'de olması tesadüf değildir.

[110] Bilfiil *algılama*nın, *imgeleme*den farklılık gösterdiği nokta şudur: duyumsama esnasında, özel duyu organları aracılığıyla duyulan şeyin yanlış olması söz konusu değildir ancak *imgeleme* içinde "görülen" bir *imge*nin doğru veya yanlış olma ihtimali her zaman vardır. Buradaki durum, duvarda görülen gölgelerin ya da gökyüzündeki bulutların bize farklı görüntüler olarak görünmesi durumu gibidir. Hasta, fazla sinirli, melankolik insanların durumları da böyledir.

Aristoteles *Metafizik*'te, bir yolun yokuş ve inişinin aslında bir fakat *einai* içinde farklı (1996: 1066a32-35) olduğunu belirtir. Ayrıca *Nikomakhos'a Etik* eserinde "kötülük ve erdem"[111] konuları üzerinde (aynı akıl yürütme biçimiyle) durulur. Benzer bir sav *De Memoria* 450b21'de de vardır. Orada Aristoteles, tahtaya çizilmiş olan bir resimin -her ne kadar her ikisi *einai* içinde aynı olmasalar da- hem bir resim hem de bir temsil olmasından ötürü, bir ve aynı olduğunu ifade eder. Aristoteles'in *imgeleme* ve *algılama*yı, *einai* içinde olmadan bir ve aynı görmesinin nedenlerinden birisi; bizim *imgeleme*yi deneyimleme sürecinde maruz kaldığımız etkilenim ile algılama süreci içindeki etkilenimin benzer olmasıdır. Daha da ötesinde *imgeleme*nin nesneleri ile *algılama*nın nesneleri (yani *duyulur formlar*) aynıdır (Scheiter, 2012: 258-9). *İmgeleme* ve *algılama* arasında Scheiter üç ana fark olduğunu söyler: 1) *İmgeleme,* kendi öz gücümüzün içinde yatar (1907: 427b18), yani biz her istediğimizde gözümüzde bir şeylerin *imge*sini canlandırabiliriz[112]. Algılama ise kendi öz gücümüz dâhilinde değildir (Scheiter, 2012: 259). Örneğin, yanımızda çalan bir şarkıyı kulağımız açıkken duymama durumuna sahip değiliz. 2) *Algılama,* fiziksel bir nesnenin mevcudiyetini gerektirirken, *imgeleme* gerektirmez.[113] 3) Tüm hayvanlar *duyumsama yetisi*ne sahiptir ancak tüm hayvanlar *imgeleme yetisi*ne sahip değillerdir[114] (Scheiter, 2012: 259). Scheiter'in üç maddesine bir

[111]Nikomakhos'a Etik, 1130a12-15'te tartışma detaylandırılır.

[112] Algılamanın "doğru ya da yanlışlığının" tartışılması mümkün değildir, çünkü o her halükârda doğrudur. *İmgeleme* içindeki "algılama" ise tartışmaya açıktır ve "doğru ya da yanlışlığı" değerlendirilebilir. Bunun yanında *imgeleme*nin sınırları algılama gibi kesin ve keskin değildir. Sözgelimi, "at" ve "kanat" *imge*lerine sahip olmamızdan kaynaklı olarak gözümüzde "Pegasus"u canlandırabiliriz. Bir diğer taraftan, gördüğümüz beyaz nesneyi Coriscus olarak düşünmemiz de böyledir.

[113] Scheiter'in üç madde olarak sıraladığı farklardan ikincisi çok dar bir anlamdadır ve ilk bakışta kabul edilmesi söz konusu olsa bile özsel olarak kabul edilmesi mümkün değildir. *İmgeleme,* ilk ve keskin anlamıyla, fiziksel bir nesne (*hyle)* ihtiyacında değildir ancak *imgeleme*nin *algılama* ve özelikle *Nous* ile olan ilişkisi dolayımında üretmiş olduğu *imge*lerin, Aristotelesçi dört nedenden biri olan "maddi neden" olmaksızın okunması veya anlaşılması mümkün değildir. Bizim daha sonra detaylı olarak inceleyeceğimiz ve tezimizin asıl konusunu oluşturan bu mesele, Aristoteles'in Zihin Felsefesi'nin (ve hatta Bilgi Felsefesi'nin) anlaşılması için zorunlu uğraklardan birisidir. Çünkü asıl temellerini *algılama*dan alan *imgeleme ve* onun üretimindeki *imge* düşünme için bir bağlantı noktasını ifade eder. Daha detaylı bir tartışma için tezin " *Düşünme* ve *İmge*" alt başlığında yapılmıştır.

[114] Aristoteles, yukarıda da dediğimiz gibi neredeyse tüm hayvanların *imgeleme yetisi*ne (*phantastikon*) sahip olduğunu söyler. Sahip olmayan hayvanlardan bazıları solucanlar, kurtçuklardır.

ekleme daha yapabiliriz; *imgeleme* ve *algılama* arasında bir diğer fark; her ikisinin bellekle olan ilişkilerinde ortaya çıkar. Algılama süreci içerisinde belleğe ihtiyaç duyulmazken[115], *imgeleme* içinde yürüyen süreçte belleğe ihtiyaç duyabilir[116]. Bununla beraber Aristoteles, *imgeleme* ve *algılama* arasında, yukarıda anlatılan fark ve benzerliklerin yanı sıra her iki kavram arasındaki ilişkiyi vurgulamak için Retorik 1370a28-9'da; "imgelemin, zayıf türden bir duyum" olduğunu belirtir[117].

İmgeleme kavramı, "hayvan hareketleri" incelenmesiyle eş zamanlı olarak incelenir. Çünkü Aristoteles'e göre hayvanları hareket ettiren; *imgeleme*, seçim (*proairesis*), akla dayalı istek (*boulesis*) ve arzudur (*epithumia*) (2011: 700b22-25). Bu nedenle Aristoteles'e göre, temellerini *algılama*da bulan *imgeleme*[118], farklı türlerde olsalar bile, hemen her hayvanda bulunmak durumundadır. *İmgeleme*nin birçok fonksiyonundan bir diğeri de hayvanın sınırlı hareketine pay vermesidir. *İmgeleme, akla dayalı istek* ve *arzu*

[115] Söz konusu mesele *algılama* içinde nesneyle ilk karşılaşma anında geçerlidir. İkinci defa algılanan bir nesne söz konusu olduğu zaman, bellek iş başında olmalıdır. King bu meseleyi "görülen kırmızı bir balon" üzerinden örneklendirir: "Örneğin algılama, ben balonu betimlemek için kavramı elde etmeden önce meydana gelebilir. Bir balon kavramına sahip olmadan önce kırmızı bir balon görebilir ve ben, algılamayı, kavram olmaksızın hatırlayabilirim" (King, 2009: 3).

[116] Bir şeyin *imge*sinin ya da kopyasının gözde canlandırılması, o şeyin daha öncesinde deneyimlenmiş olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu durum bellekle ilişkilidir ve burada *mnēmoneuein* kavramı (to recall veya to recollect anlamıyla) iş başındadır.

[117] Retorik eserinin söz konusu savıyla Aristoteles'in asıl ifade etmek istediği şeyin ne olduğuna dair Aristoteles yorumcuları arasında fikir birliği söz konusu değildir. Scheiter, doğru bir şekilde, söz konusu savı, *imgeleme* hareketinin, *algılama*ya benzer bir hareket olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. (Scheiter, 2012: 258-9). Schofield'e göre Aristoteles'in bu yaklaşımı, *De Anima* zamanında terk edilmiştir (Schofield, 1995: 270). Bize göre söz konusu sav, *De Anima*'da terk edilmemiş, bilakis dönüştürülerek güçlendirilmiştir. Bu anlamda Schofield'in yorumu eksiktir. Bununla beraber Watson'un, bu savı doğru bir biçimde okuması şöyledir: Aristoteles *imgeleme*yi bir tür zayıf algılama olarak görür. O, *aisthēsis* gibi, *aisthēsis tis* gibi bir şeydir, o bir hareket gibidir, ancak birincil bir hareket değil, ikincil bir harekettir (Watson, 1988: 20-21). Dolayısıyla denilebilir ki Nussbaum'un "azalan, kaybolan duyu" vurgusu daha sağlıklıdır. Aristoteles bu savla, muhtemelen, duyumsama anlamındaki *algılama* kavramına vurgu yapar. Bu savla ilgili olarak yorumcuların fikir birliği sağladığı tek nokta Aristoteles'in bu savının, onun erken dönem *imgeleme* tartışması hakkında olduğudur.

[118] *İmgeleme*nin temellerini *algılama*dan aldığının bir başka kanıtı, Aristoteles'in *algılama* hakkında o, belirli bir tür psikolojik değişimdir anlayışında kendisini gösterir. Bu görüş kendisini *De Motu Animalium*, 701b; *De Anima*, 424a-425b; 426a-427a; 431a-432b'de ısrarla gösterir.

kavramlarının hepsi *nous* ve isteme (*oreksis*)[119] ile ilişkilidir. İsteme ve isteme yetisi, kendileri hareket ettirilen olurken devinime pay verirler (Aristoteles, 1978: 701a1). Aristoteles'e göre bazı değişimler duyu algılaması ya da *imgeleme* ile uyumlu olarak meydana geldiği zaman, hayvan, tercih ya da isteme sayesinde hareket eder ve ilerler (1978: 701b4-6). Hareketi meydana getirme süreci (tıpkı *algılama* sürecinde meydana gelen *duyu formları*nın alınması gibi) belli aşamalardan geçerek gerçekleşir. Duygulanımlar uygun bir şekilde organik kısımları; istek, duygulanımları ve *imgeleme* da isteği hazırlar (Nussbaum, 1978: 154). O hâlde hayvanları hareket ettiren zorunlu etmenlerden ikisi isteme ve *imgeleme*dir. *İmgeleme, isteme*ye yol açtığından dolayı istemeyi önceler. Aristoteles, hayvan *imgeleme* sahibi değilse isteme sahibi de olamaz (1907: 432b15) der. Bu nedenle Nussbaum'un, istemeye yol açan *imgeleme*yi, istemeyi "hazırlayan" şey olarak okuması yerindedir. Aristoteles'e göre hareket eden canlıların edindikleri amaç güzel olanı takip etme arzusu, kötü olandan da kaçınma isteğidir. Bunların oluşması için beden içerisinde ısınma, genleşme ve soğuma, daralma gerçekleşmesi gerekir[120].

[119] *Oreksis* kavramı "iştah" veyahut "iştaha" olarak çevrilmesi yanlıştır. Bizim burada *oreksis* kavramını "isteme" olarak çevirmemizin nedeni *oreksis* kavramının tam karşılığının, en genel anlamı içerisinde, hayvan hareketine sebebiyet verenin, dar anlamda "iştah"ın değil, daha geniş anlamıyla "isteme" kavramının olmasıdır. Örneğin, yürümek eğer insan için iyi ise ve isteniyorsa o hâlde insanın yürümeye koyulması, yani harekete geçmesi söz konusu olur. Burada yürümeye duyulan "iştah" demek yerine "isteme" demek daha tercih edilesidir. Ayrıca, M. Nussbaum'un, kendi çevirisinde, kullanılmış olduğu "desire" kavramı da buna işaret eder (Nussbaum, 1978, 154-5).

[120] Söz konusu daralma ve kasılma, hem uyku yaşamında hem de uyanık yaşamda sürekli olarak meydana gelir ve bu daralma ya da kasılmalar sonucunda organlar (örneğin, bacaklar) harekete geçirilir, bir diğer taraftan rüyaların meydana gelmesi de bu içsel harekete bağlıdır. Aristoteles'e göre beden içerisindeki kalp ya da kalbe yakın bir yerde (ki Aristoteles bunu muğlâkta bırakır ve tam yerini söylemez) ruhun bir parçası olan *Pneuma* vardır. Tüm hayvanlar açık bir şekilde *Sumphuton Pneuma'*ya sahip olup güçlerini buradan alırlar (1978: 703a9-10). Yani o, doğası gereği, güç sağlar ve harekete pay vermeye uygundur (1978: 703a18-19). *Pneuma* hava, soluk, nefes anlamlarına gelir (Peters, 2004: 306-7) ve ayrıca *ruh* (Cassin, 2014: 420-1) anlamını içinde barındırır. Bununla beraber yaşam aktivitelerinin orijinini oluşturur gibi görünür. Bu nedenle Aristoteles onu, kalbin içerisinde ya da kalbi olmayan hayvanların sahip olduğu merkezi organın içindeymiş gibi düşünür. *Pneuma, De Motu Animalium*'da, hareket etmeyen hareket ettiriciye olan ihtiyacı karşılamak için göreve çağırılır (703a4-6). Nussbaum'un doğru bir şekilde ifade ettiği gibi, hareketin itme ve çekme fonksiyonları vardır. Böylece hareketin aracısı da genişleme ve büzülme kapasitesine sahip olmalıdır (1978: 95-101). Söz konusu genişleme ve büzülme *imgelemeye* ait değildir, bilakis bu, *Pneuma*'nın doğasında vardır. Bir diğer taraftan Aristoteles *Pneuma*'yı, iyi bir şehir ve

> Hareketin nedeni, daha önce de belirttiğimiz gibi eylem alanında peşine düştüğümüz amaç veya kendisinden sakındığımız şeydir. Bunların kavranması veya hayal edilmesini zorunlu olarak bedenin ısısında bir değişme takip eder. Çünkü acı verenden sakınılır, güzel olana yaklaşmaya çalışılır. Bu nedenle acı veren ya da güzel olanla ilgili algı ya da düşünce bedende meydana gelen sıcaklık ya da soğukluk ile birliktedir (2011: 702a).

Aristoteles'in, hayvanların kendileri için "zararlı" olandan kaçınmaları veya "yararlı" olanı takip etmelerini ve dolayısıyla hareket etmelerinin asıl temelinin diğer yetiler ile beraber *imgeleme*de görmesi, onu Platon'dan tam anlamı ile farklı bir noktaya koyar. Platon'un bellek için düşündüğü ve ona yüklediği misyonların neredeyse tamamı Aristoteles tarafından *imgeleme yetisine* yüklenmiştir[121]. Böylece Aristoteles, Platon'un belleğin konusunun ne olduğu ile ilgili "çıkmazını" aşar. Eğer "belleğin konusu geçmiş" ise onun haz ve acı veren şeylere dair gelecekteki durumlar hakkında yorum yapabilme şansı yoktur. Bu yorumu yapabilme yetkisi, Aristoteles tarafından, *imgeleme*ye verilir. Çünkü *imgeleme*nin *imgeler* üretebilmesi için zaman mefhumuna ihtiyacı yoktur, ancak belleğin vardır ve bu da geçmiştir.

İmgeleme, isteme harekete geçmeden önce istemeyi "hazırlar" (Nussbaum, 1978: 221). Aristoteles, gerek *De Anima* III'te gerekse *De Motu Animalium* 6 ve7'de, hayvanların kendi amaçlarına doğru nasıl hareket ettiklerini incelerken, *imgeleme*yi merkezi bir konuma yerleştirir gibi görünür. Bu anlamda Nussbaum'a göre, 1) *imgeleme*, tüm durumlarda, benzerlikler sayesinde temsil edici *imge*leri içerir ve 2) *imgeleme*, mantıksal olarak, her zaman iki ayrı işlem ya da süreci içerir. Bunlar: a) Bir *imge*ye (üretilmiş ya

yönetimle alegorisini kurarak beden ve onun yönetimi için ne kadar vazgeçilmez olduğunu belirtir (1798: 703a-b).

[121] "Duyu algısı, açıktır ki niteliksel bir değişme türüdür. Hayal gücü ve düşünce de hayal edilen veya kavranan şeylerin gücüne sahiptir. Çünkü ister sıcak ister soğuk, ister hoş ister nahoş olsun, kavranan form, bir dereceye kadar gerçek nesnelerin yaptığı etkiyi yapar. Bazı şeyler sırf aklımıza geldiği zaman titrememizin ya da korkmamızın nedeni budur" (2011: 701b).

da damgalanmış bir şekilde) sahip olmadır ve dolayısıyla b) onun denetimi ya da onun düşünülüp taşınması gerekmektedir (Nussbaum, 1978: 223).

Aristoteles'in *imgeleme yetisi* öğretisi, dünyadaki nesnelerin canlı varlıklara nasıl göründüğünü konu edinmesinden gelir. *İmgeleme* kavramı, Aristoteles'in bellek ve rüya görme bunun yanı sıra "güdülenme" hakkında ele almış olduğu konuları geliştirme, çözüm getirme açısından önemli konumdadır. Nussbaum'a göre *imgeleme*nin üretmiş olduğu *imgeler*, onların temsil ettiği şeylere benzeyen "mental imgeler"dir ve onlar insanlar tarafından içsel resimler olarak düşünülmüşlerdir (Nussbaum, 1978: 222). Bu nedenle Aristoteles, *imgeleme*nin *inanç* ya da *kanı* olup olmadığına bakar:

> (…) Bir nesneyi gözümüzde canlandırabiliriz. Oysa bir kanı oluşturmak bize bağlı değildir; çünkü o zaman kanımız, zorunlu olarak ya doğrudur veya yanlıştır. Bundan başka bir nesnenin korkunç veya ürkünç olduğu kanısını edindiğimizde, derhâl heyecan duyarız ve güven verici nesne konusunda da aynı şey olur. Tersine, bizde korku ya da güven uyandıran şeylerin resmini görürsek imgelemenin oyunuyla aynı şekilde davranırız (2011: 427b18- 24).

Aristoteles'e göre kanı, inançla birlikte bulunur (2011: 428a21-2). Aristoteles, bu görüşüyle Platon'un *imgeleme* hakkında düşündüğü "kombinasyon" fikrini eleştirir. Eğer bir insan bir kanıya sahip ise kanısının doğruluğuna dair bir inanç taşır. Dolayısıyla inanç, iknayla ilişkilidir ve ikna zorunlu olarak zekâ ile birlikte bulunur. Bununla beraber hayvanlar, *imgeleme*ye sahip olabilirken, zekâdan yoksundur. Hicks'in doğru bir şekilde vurguladığı gibi, Aristoteles hayvanlar hakkında böylesi bir düşünceye sahip olduğu için bizim *imge*lerimiz arasında en önemlilerinin *bellek-imge*leri olduğunu (Hicks, 1907: Liv) düşünür. Bu savı güçlendiren bir fikir, Nussbaum'un, *imgeleme* üretimindeki *imge*yi zayıflayan ya da kaybolan duyu olarak okumasında da ortaya çıkar (Nussbaum, 1978: 222). Sonuç olarak, *einai* içinde, *algılama*yla aynı olmayan ancak onunla bir ve aynı olan,

bunun yanı sıra bellekle yakın bir ilişki içerisinde[122] olan ve *bellek-imge*lerini kullanabilen *imgeleme yetisi,* Aristoteles tarafından *kanı*dan farklı olarak düşünülür.

Aristoteles, *imgeleme* kavramını *nous* ve *düşünme*yle olan ilişkisi dolayımında tartışmaya açar. Bu bağlamda bellekle olan ilişkisini göz önüne alır. Aristoteles'in *imgeleme* kavramını bu şekilde tartışmaya açması, bellek meselesinde *düşünme* (*noēsis*) için vazgeçilmez olan *imgeleri taşıyıcı* (*hypokeimenon*) olarak düşünebilmemizin olanağını sağlar. Bu olanağın nasıl meydana geldiği ve Aristoteles'te nasıl tartışıldığı incelenmeden önce *anımsama* (*anamimnēskesthai*) kavramının incelenmesi, daha sonra Aristoteles'in *bellek* ve *anımsama* hakkında nasıl bir ayrım kurduğunun gösterilmesi gerekir. Çünkü yukarıda da dediğimiz gibi, Aristoteles, *imgeleme*yi *düşünme* ile *algılama* arasında "duran" bir *yeti* olarak tasarlar. Dolayısıyla *taşıyıcı* olarak *imge* (*hypokeimenon* olarak *phantasma*) tasarımı, Aristoteles'in *anımsama kuramı* içerisinde tartışmaya açılmalıdır.

[122] Aristoteles'e göre, *to prôton aisthêtikon* bedenin hareket etmesi için gerekli öz güce sahip olmasının ve yaşayan bir varlığın yaşamını sürdürülebilmesi için *connate pneuma*'yı içinde barındırmasının yanı sıra kendi içinde farklı yetiler taşır. Sözgelimi *mnēmē, phantasia, pneuma, to prôton aisthêtikon*'un, fiziksel olarak içinde yer alırlar. Söz konusu yetilerin aynı fakülte içerisinde yer almasının bir başka nedeni tüm bu yetilerin birbirleriyle çok yakın ilişki içinde olmalarından ileri gelir.

2. BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN ANIMSAMA KAVRAMI

Aristoteles *De Memoria* eserinde bellek ve *anımsama* (*anamimnēskesthai*) konularını ayrı bir şekilde ele alır. Bunun birinci nedeni, insan ve hayvan arasındaki ortaklıklardan birisi olan *bellek*le insanın, hayvandan ayırt edici yönlerinden birisi olan *anımsama*nın birbirinden farklı olmasıdır. İkinci nedeni ise, *anımsama* konusuna dair incelemenin, *mnemoteknik* (belletme tekniği) tartışması düşünülerek, daha doğrusu Aristoteles'in kendi "başlangıç noktası teorisi" bağlamında yürütülmesi ve onun *düşünme*yle ilişkisinin kurulmasıdır. Yukarıda sıralanan nedenlerin incelenmesinin kolaylaştırması ve Aristoteles'in *anımsama* ile ifade ettiği şeyin daha kolay anlaşılması için öncelikli olarak Platon'un *anımsama* kavramına dair söylediklerine bakmak gerekir[123]. Bununla beraber, ikinci olarak *anımsama* kavramının etimolojisi incelenirken Aristoteles'in bu kavramı nasıl kullandığına bakmak gerekmektedir.

Platon *Phaidros* diyalogunda, ruhun ölümsüz olmasını, onun sürekli devinim hâlinde olmasından ve kendi *ilke tartışmasından* doğru temellendirir:

> (…) Her ruh ölümsüzdür. Çünkü daima hareket hâlinde olan şey ölümsüzdür (…) Hatta bütün öteki varlıklar için bir hareket kaynağı ve ilkesidir (…) Öyle ya, ilke bir şeyden doğmuş olsaydı ilkeliği kalmazdı. İlkenin mademki doğuşu olamıyor, öyleyse sonu da olmaz (…) O hâlde kendi kendine hareket eden varlık hareketin ilkesidir ve bu varlığın ne yok olması mümkündür ne de yeniden doğması (1943: 245c-d).

[123] Platon'un *anımsama teorisi*nin olgunluğa eriştiği diyaloglar *Menon, Phaidros* ve *Devlet* diyaloglarıdır. Tezin bu kısmında, *anımsama teorisi* bu eserler dolayımda incelemeye alınacaktır.

Platon ruhun ölümsüz olduğunu ve bununla beraber onun *Formlar Dünyası*na ait olmasından ötürü orayı gördüğünü, bildiğini belirtir. Böylece Platon kendi *bilgi teorisi*ne giden yol için ana taşlardan birisini yerleştirir.

> (…) İnsan ruhu ölmez, bazen hayattan uzaklaşır (ki buna ölüm diyoruz), bazen yeniden hayata döner; ama hiçbir vakit yok olmaz (…) Böylece, birçok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O hâlde (…) önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir (2010: 81c-d).[124]

Platon'da, biz, onun *bilme teorisi*yle örtüşen bir *anımsama* teorisi görürüz[125] (Coleman, 1995: 4). Söz konusu örtüşme, Platoncu *öğrenme* ve *anımsama* benzerliğini gösterir[126]. Platon'a göre ruh ölümsüz olduğundan dolayı bir şeyi *bilme çabası*, bilinen şeyi *belirsiz hatırlayış*tan başka bir şey değildir.

> Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir (2010: 81d-e).

Platon, *Menon* diyalogunda bir köleye geometri sorusu çözdürmesi girişimiyle *öğrenme*yi, *anımsama*nın altına yerleştirir gibi görünür. Platon, kölenin aslında tam bir öğrenme ya da kavrayış içerisinde olmadığını, daha ziyade "öyle olduğunu sandığını" (2010: 82d) vurgular. Asıl olarak incelenen, kölenin bir geometri sorusunu doğru bir şekilde çözmesi değil, onun *doğru bir sıra* (Platon, 2010: 83a) takibiyle ve kademeli

---

[124] Benzer vurgular *Phaidon*, 64c; 66e; 71e; 106c-107b kısımlarında vardır.

[125] Bizim, dünyaya gelmeden önce bilgiyi kazandığımızı ifade eden Platon, her defasında unutma gerçekleştiği için bilmeme durumunun söz konusu olduğunu belirtir. Platon'a göre bilmek kazanılmış bilgileri muhafaza etmekten, onları unutmamaktan başka bir şey olmadığı gibi, unutmak denilen şey de onları kaybetmektir (Phaidon: 75d-e). Nihayetinde Platon, kesin bir şekilde şu sonuca varır: "Ya kendinden gerçeklerin bilgisi ile doğmuş bulunuyor ve onları yaşadığımız müddetçe koruyoruz ya da öğreniyor dediklerimiz, hatırlamaktan başka bir şey yapmıyorlar; bilgi de anımsamadır" (76a-b).

[126] Platon, *Phaidros* diyalogu 242d'de "muhakkak ki insan ruhunda geleceği önceden sezme yetisi var" der. Bellek, ruha kendinde bir bağ ile bağlantılı olduğu ve *bilme teorisi* ile *anımsama* birbirleri için vazgeçilmez olarak düşünüldüğü için Platon, belleğin de böylesi bir "sezme" ya da öngörüde bulunma işlevine sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla bellek, ruhun daha önceden yaşamış olmasından kaynaklı olarak *dün, bugün* ve *yarın*ın bilgisini "örtük" olarak içinde taşır. Doğa içinde bağlantılardan bir tanesinin *ele geçirilmesi* ile beraber akıl yürütmelerin başlaması ve *doğru bilgi*ye ulaşılması, böylece mümkün hâle getirilir. Bu nedenle Platon bellek ve onunla ilintili konuları incelediğinde *zaman* tartışmasını bilinçli olarak es geçer.

olarak *anımsama*yı başarıp başaramayacağı ve dolayısıyla kendi ruhunda *saklı* olan bilgiyi ortaya çıkarıp çıkaramayacağıdır. Bu nedenle Platon, her seferinde, *belirsiz hatırlayış yolunda* (2010: 84b) ilerlemekten bahseder:

> Belirsiz hatırlayış yolunda onun şimdiden ne kadar ilerlediğini görüyorsun, değil mi, Menon? Düşün bir kere, sekiz ayaklık karenin kenarının ne olduğunu bilmeden, bunu şimdi de bilmiyor ya, bildiğini sanıyor, hiçbir güçlüğün farkında olmadan, bilen adamların güveniyle cevap veriyordu (2010: 84a-b).

Platon *Menon* diyalogunda, kölenin geometri sorusunu çözmesi sırasında duyu-algılaması tartışmasına girmeye ihtiyaç duymadan kölenin sadece sorulan sorulara verdiği cevaplar ve *kademeli olarak anımsama* içinde "yükselerek" sonuca doğru yol alma betimlemesi vardır. Böyle bir akıl yürütme Platon'un *anımsama* teorisine uygundur. Platon burada, duyu-deneyiminden söz etmek zorunda değildir (Vlastos, 1965: 144). Sözgelimi, *Phaidon* diyalogunda Platon bir atın veya bir liranın resmini görmekle bir insanın veyahut Simmias'ın tasvirine bakmakla Kebes'in hatırlanmasının (1989: 73e-74a) mümkün olduğunu ifade eder ve *anımsama*nın bazen birbirine benzeyen, bazen birbirine benzemeyen şeylerden geldiğini (74a) vurgular[127].

Anımsama tartışması içinde Platon'dan çok farklı bir hat çizen Aristoteles'e göre algılama yeteneğine sahip olan tüm hayvanlar, aynı zamanda bellek sahibidirler. Aristotelesçi akıl yürütme biçimine göre bunun böyle olması zorunludur. Zira Aristoteles'e göre hayvanlar, duyumsama yeteneğine sahip olmalıdırlar (1995b: 436a1-b8). Bellek, *algılama yetisi*ne bağlı ve *algılama*yla kendinde bir ilişki içinde (1972: 449a9-b24) olmasından ötürü, insan ve hayvan arasındaki bir ortaklığı ifade eder. Bununla beraber insanlar, istedikleri zaman *geçmiş araştırması* yapabildikleri (Aristoteles, 1984a: 488b25) için hayvanlardan

[127] Platon'a göre görünen bir şey gören kişiye, kendisine benzeyen ya da benzemeyen başka bir şeyi düşündürebiliyorsa o *anımsama*dır. Bu temeli kendisine göre alıp yorumlayan Aristoteles, kendi bellek ve *anımsama* tartışmasını yürütürken söz konusu edilen *benzerlik* ya da *benzemezlik* durumlarını yeniden ele alacaktır.

ayrılırlar. Bu ayrım kendisini *anımsama* hareketinde gösterir. Aristoteles tarafından, *hatırlama* ve *anımsama* arasında (beden düşünülerek) kurulan ayrım, ruh ve onun bölümleri hakkında düşündükleriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Aristoteles'e göre ruhun, akıldan yoksun ve akıl sahibi olmak üzere, iki yanı (1997: 1102a29) vardır[128]. Her canlı bir ruha sahip olmak durumundadır ve bununla beraber her canlı *besleyici yeti*ye sahiptir. Ancak *duyumlama yetisi*[129] her canlıda bulunmak zorunda değildir (Aristoteles, 1993: 434a27-b8). Aristoteles'e göre ruh, yaşamı sürdürmemizi, algılamamızı ve bunun yanında düşünmemizi sağlayan şeydir (2011: 414a10-15). Ruhun, düşünmeye olanak sağlaması, onun düşünme yetisine sahip olmasından gelir.

Aristoteles, *duyumsama yetisi* ve *imgeleme yetisi*ni (*einai* içinde aynı olmamak üzere) bir ve aynı düşünür. Benzer bir bakış açısı, kendisini ruhun düşünme yetisi ve duyumsama yetisi arasında da gösterir. Aristoteles, algılama sürecindeki duyulur nesneyle kurulmuş olan ilişkiye benzer bir ilişkinin zekâ ve onun nesneleri arasında da olması gerektiğini vurgular (1907: 429a19-22). Söz konusu ilişkiye bakmak için bellek meselesi içerisinde tartışılan *duygulanım* ve *hâl* kavramlarına dönmek gerekmektedir.

Aristoteles'e göre *duygulanım*, bir *imge*nin damgalanmış olması anlamına gelir. Yani *algılama* ile elde edilen *duyusal form*, bellek içine damgalanmış bir *imge* hâline gelir. Bununla beraber *hâl* söz konusu *imge*nin uyandırılması yeteneğidir. Aristoteles, belleğin içindeki *bellek-imgeleri*nin durumuna, dolayısıyla *hatırlama* işlemine ve bir *arayış* olarak *anımsama*ya bir temel kurar. Aristoteles'e göre *imge* olmaksızın düşünme mümkün değildir. Bununla beraber, *bellek* de *imge* olmaksızın meydana gelmez (Aristoteles, 1972: 450a11-2). Bellek, *bellek-imge*lere sahiptir. Bu sahip olma hâli söz konusu edilen *imge*nin

[128] Söz konusu yanlar kendi içinde farklılıklar gösterir. Bu konumuzun dışında olduğu için irdelenmemiştir.
[129] Aristoteles'e göre bedenleri basit olan canlılar *duyumsama yetisi*ne sahip değildir çünkü onlar dokunma duyusuna sahip değillerdir.

damgalanmış olması hâlini, yani *duygulanım*ı ifade eder. Gerek bellek içerisinde gerekse *anımsama* ve *düşünme* içerisinde *imge*nin damgalanmasıyla son bulmayan bir süreç söz konusudur. Aristoteles'e göre bu sürecin kapısını açan, insanın *ikinci doğası* içinde bulunan alışkanlıklarıdır. Alışkanlık, hatırlama işleminde açıkça görülür. Bir insan, önceden elde etmiş olduğu bir şeyler aracılığıyla hareket ettirildiğinde o, daha fazla aşina olduğu ya da alışmış olduğu şeye doğru hareket etme eğilimi gösterir (Aristoteles, 1972: 452a27-8). Alışkanlık, *doğa* gibidir (Aristoteles, 1972: 452a29). Bu doğayı, sıklık ve tekrar meydana getirir[130] (Aristoteles, 1972: 452a31). Aristoteles, hatırlama ve *anımsama* işlemi arasında düşünmüş olduğu farklardan birini böylece sağlam bir temel üzerine kurar. Alışkanlık, ikinci bir tür doğa olduğu ve doğa içinde bir şey başka bir şeyden sonra gelmek (1972: 452a30) durumunda olduğu için hatırlama hareketi böylesi bir temel üzerine inşa edilir ve onun anımsama işleminden farkı ortaya konulur. Aristoteles'in *ikinci doğa* olarak tasarlamış olduğu alışkanlık meselesi içinde hatırlama için örnek şöyle verilebilir: Eğer bir öğrencinin dönemlik ders programında Felsefe dersinden hemen sonra Fizik dersi geliyorsa ve bu ders önemli ise öğrenci, ders programında Felsefe dersini her gördüğünde alışkanlık gereği, Fizik dersini hatırlayacaktır. Bunun başlıca nedeni alışkanlığın doğa gibi olmasıdır[131]. Açıktır ki buradaki hatırlama, belli bir *çaba* ya da *arayışın* ürünü olarak ortaya çıkan bir *anımsama* değildir.

Alışkanlık ve doğal olarak *ikinci doğa* tartışmasıyla hatırlamayı, *anımsama* işleminden ayıran Aristoteles, bir başka taraftan belleği, *algılama*yla *per se* ilişki içinde düşünür. Dolayısıyla anımsama ve hatırlama arasındaki ayrım daha da keskin çizgilerle ortaya konur. Aristoteles'e göre bellek, *ana algılama fakültesi*yle kendinde ve direkt bir ilişki

[130] 'Sıklık ve tekrar' ikinci doğanın oluşması açısından hayatidir (Nikomakhos'a Etik, 1152a25-31).

[131] Aristoteles, alışkanlığı hoş olan olarak düşünür ve tıpkı her zaman meydana gelen doğal olaylar gibi onların da sık sık tekrarlanması ile oluştuğunu vurgular (2000: 1370a5-10). Bu anlamda hatırlama eylemi içinde alışkanlık gereği bir olay veya durumdan sonra bir başka olay ya da durumun hatırlanması, insanların hoşuna gidene doğru yol almasından kaynaklı olarak meydana geldiği söylenebilir.

içerisinde (1972: 450a13-4) ve ona kendine bağlı iken, *düşünme* ile ilineksel olarak bağlıdır (1972: 450a12-3). Aristoteles, bunu yaparak, hem hayvanlar ile insanlar arasında bellek ve düşünme dolayımında kurulan ayrımı vurgular hem de hatırlama ve *anımsama* arasındaki farkı gösterir.

Aristoteles, belleği *ana duyumsama organı*yla kendinde bağlantılı olarak düşünmesi, özünde onun *imgeleme* kavramı kullanımıyla ilişkilidir. Algılama sürecinde özel duyu organı tarafından üstlenilmiş olan *duyusal form* hem *imgeleme*nin yolunu açar hem de söz konusu *duyusal form*un *bellek-imge* olmasına giden sürecin ilk ayağını oluşturur. Bu anlamda açıktır ki duyumsamaya sahip olanlar, bir nesneyi algılarken nesnenin *duyusal form*unu alır. Sözgelimi, bir çileğin görme organıyla şekli ve rengi, koklama organıyla kokusu, tatma organıyla tadının alınması böyledir. Her bir *duyusal form*, algılama sürecinde dönüşmek suretiyle bellek içerisine *alınır.* Çileğe dair alınmış olan tüm *duyusal formların,* bir şekilde birleştirilmesiyle beraber çilek hakkında "tam" bir *imge*ye sahip olunur. Bu nedenle Aristoteles *imge*yi bir *eikôn* ve *kopya* olarak düşünür. Aristoteles'e göre bir *imge* iki yönlüdür. İlki çileğin kokusunun, tadının, sertliğinin vs. bir *imge*sidir, yani temsildir. Diğer yönü ise o çilek için bir *imge*dir. *İmge,* nesnesiyle ilintili ya da bağlantılı bir imgedir. Bir çilek imgesine sahip olduğumuzu iddia ettiğimiz zaman, bahsetmiş olduğumuz imge tam anlamıyla çilek *imge*sini göstermez. Çünkü çileğin bir bütün olarak algılanması söz konusu değildir. Böyle bir durumun aksi söz konusu olsaydı o zaman, özel bir duyu organı, başka bir duyu organının alanında iş başında olabilirdi. Sözgelimi, tatma duyusu için göz devreye girmiş olurdu. Bir nesne hakkında elde edilmiş olan *imge, düşünme* ya da *akıl* olmamış olsaydı, nesnenin yalnızca tek bir "yönünü" temsil ederdi.

Aristoteles için bellek, en genel anlamıyla, *imgelerin* "depolandığı" yerdir. Bir insan ya da hayvan algıladığı zaman, onun içinde bir duygulanım oluşur. Bu, belli bir zamanın geçmesiyle gerçekleşir. Duygulanım, diğer bazı *fakülte* veya *yetiler* iş başında değilse sadece "depolanan" olarak kalmak durumundadır. Bununla beraber "bir zaman geçmesi" söz konusu olmamış olsaydı ve bellek *kavrama* ya da *algılama*nın kendisi olsaydı *imgelerin* meydana gelmesi söz konusu olmayacaktı. Çünkü algılama süreciyle "depolama" işlemi arasında " bir zaman geçimi" meydana gelmemiş olacaktı.

*İmgeler*in bir şekilde "birleştirilmesi" ve daha önceki algılama esnasında karşılaşılan nesnesine uygun olması gerekmektedir. "Birleştirme" işleminde *imgeleme* ve *imgeleme yetisi* devrededir. Bu nedenle Aristoteles, bellek ve *imgeleme*yi *ana duyumsama organı* içine konumlandırır ve onların ruhun aynı kısmına ait olduklarını ifade eder.

2.1 Anımsama ve Hatırlama Ayrımı

Aristoteles bellek üzerine olan incelemesine, bir yanda bellek (*mnēmē*) ya da hatırlama (*mnēmoneuein*) diğer yanda anma ya da anımsamayı (*to anamimnēskesthai*) ayırarak başlar (Krell, 1990: 13). Bu anlamda Aristoteles, belleği bir eylem olan *hatırlama* kavramıyla anlatır. *Anamnēsis* kavramı da *anımsama* eylemini ifade eder. Aristoteles'in *mnēmoneuein* ve *memnēsthai* kavramlarını bir ayrım yapmadan kullanması her iki kavram için "hatırlama"[132] çevirisinin uygun görülmesine neden olmuştur (Sorabji, 1972). İlk bakışta, Sorabji'nin ifade ettiği durum kabul edilebilir gibi gözükse bile, kendi içinde sorunludur. Kavramlar arasında fark vardır ve bu fark, her iki kavramın

[132] Söz konusu kavramların, sadece "hatırlamak (to remember)" sözcüğüyle karşılanması durumu, Aristoteles'in bellek ve anımsama hakkında düşündüklerinin tam anlaşılmamasına yol açmaktadır. Anamimnēskesthai ve Mnēmoneuein kavramları, yukarıda da anlatıldığı gibi, açık bir şekilde iki farklı durumu imler.

anamimnēskesthai (anımsama) kavramı ile birlikte kullanıma sokulmasıyla kendisini gösterir. *Anımsama* belirli anılar için aktif bir araştırma iken, *hatırlama* pasif değil, aktif bir form (Krell, 1990: 13-14) olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, *bellek* ve *hatırlama*nın birbirinden ayrıldığı nokta *hâl* ve *duygulanım* kavramlarında yatar. Bahsi geçen ayrım, *De Memoria* metninin iki başlık altında incelenmesinin kapısını açan ilk ayrımdır[133]. Aristoteles, anının sürekliliğini arayış anlamındaki *anımsama*dan ayırt etmek için iki başlık altında konuyu inceler (Ricoeur, 2012: 34). Paul Ricoeur'ün üzerinde durduğu bu ayrım, bahsi geçen metnin teknik bir şekilde iki kısma ayrılmasını göstermez, daha ziyade her iki konunun kendi alanları içerisinde ele alındığını vurgular. Bir başka taraftan Julia Annas'a göre *De Memoria* metni iki bölüme kesin bir biçimde ayrılmamaktadır[134]. Kavramların neden ve nasıl ayırt edildiğine ve bu durumun metne nasıl bir etki bıraktığına bakıldıktan sonra nelerin hatırlanabilir olduğuna bakmak gerekmektedir:

> Çok sayıda şey hatırlanabilirdir, örneğin olgular, öğrenilmiş, düşünülüp taşınılmış, işitilmiş ya da görülmüş şeyler (449b20-2); bilimsel bilgi [episteme] nesneleri, 451a29; insanın evvelki gün yaptığı bir şey (452b30-453a1). İnsan, bir kişiyi (450b30-451a1), bir ismi (452b5), süt, beyaz, nemli, akışkan, sonbahar gibi şeylerin bir listesinin son öğesini (452a14-16), görmüş ya da deneyimlemiş olduğu şeyi, (451a30), zamanın nasıl geçtiğini (452b30), matematik içindeki şeyleri (452a3), düşünme nesnelerini, (450a12-13), olayları, (452b17-22), geçmişi (449b15;b28) hatırlayabilir (Sorabji, 1972: 1).

[133] *De Memoria et Reminiscentia* metninin iki bölüme (belirlenmiş sınırları olmasa bile) sahip olması, özsel olarak, metnin felsefi bir çalışma olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Metnin iç içe geçen iki başlığından birincisi olan "Memoria" kısmı açık bir şekilde eski düşünme biçimleriyle (her ne kadar onlardan pay almış olsa bile) hesaplaşmayı içerir. İkinci başlık olan "Reminiscentia" (hem zihin ve hem de ruh tartışmasında) Aristoteles'in bilgi ve onun elde edilmesi süreci ve dolayısıyla akıl yürütme biçimleri içerisinde yeni bir tarzı ifade ettiği kısımdır. Bu iki konunun birlikte ele alınması ise Zihin Felsefesi'nin ana hatlarına dair tartışmaları içerisinde barındırır. Genel olarak eserin yazıldığı dönem incelenmesi, Aristoteles'in bellek konusuna atfettiği önem ve onun Bilgi Felsefesi, Psikoloji ve hatta Biyoloji çalışmaları içerisindeki konumu göstermesi açısından önemlidir. Bu anlamda D. Ross'un, F. Nuyens'ten (*L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, 1948) yaptığı aktarıma göre, Aristoteles'in *De Sensu*, *De Memoria* ve *De Anima* metinleri aynı dönemde yazılmıştır. Bu sıralamanın önemi kendisini tezin ileriki kısımlarında daha açık bir şekilde gösterecektir. G. Ross (1906), Annas (1995), Ross (1995), Sorabji (1972), Bloch (2007) ve bununla beraber Irving Block'ün, *The Order of Aristotle's Psychological Writings*, The American Journal of Philology, Vol. 82, No. 1, 1961, s. 50-57'de söz konusu meseleye eğilmeleri önemlidir.

[134] Annas, Aristoteles'in bellek anlayışına farklı bir noktadan yaklaşır. Annas'a göre *De Memoria* metni bir psikologun belleği inceleme biçimi şeklinde değil, bir filozofun yaklaşımını içerir (Annas, 1995: 296-7). Bununla beraber Annas'a göre, Aristoteles tarafından asıl ayrım bellek ile *anımsama* arasında değil, "kişisel bellek" ile "kişisel olmayan bellek" arasında yapılmıştır (Annas, 1995: 300-1). Dolayısıyla metin psikoloji ve fizyoloji temellerini içinde barındırsa bile, özsel olarak, felsefidir.

Hatırlanabilir olanların böyle bir listesi Aristoteles'ten önceki düşünürlerin, bellek hakkında düştükleri hatanın nedenini de gösterir. Yukarıda sıralanan listede, hatırlanabilir olan bazı şeylerin sanki zamana ihtiyacı yokmuş gibi bir görünmesinden dolayı (örneğin, matematik nesneler ya da düşünme nesneleri), düşünürler, Aristoteles'in bahsetmiş olduğu hataya düşmüşlerdir. Aristoteles (her ne kadar bazı şeyler "zamansız" olsa bile) belleğin konusunun *geçmiş* olduğu savında ısrarcıdır. Çünkü bellek hareketi, *algılayan* ve *algılanan* arasında cereyan eder ve bu, zamanı içerir. Bununla beraber, *hatırlama* geçmiş deneyimin (duyulmuş, görülmüş, işitilmiş vs. olanın) üzerinden belli bir zaman geçmemiş ise (Aristoteles, 2007: 451a28-30) meydana gelmez. *Hatırlama*, özsel olarak, belli bir zaman geçmesinden önce meydana gelemez, çünkü orada bir bellek oluşumu söz konusu olmaz. Ayrıca daha öncesinde deneyimlemiş ya da görmüş olduğu bir şeyi şimdi hatırlayan bir insan, hatırlama anında deneyimlemiş olduğu şeyi o an hatırlamıyordur; onun hatırladığı şey daha önceki deneyimi olmak durumundadır.

Aristoteles'e göre *anımsama*, bir *anı*nın ne geri kazanımıdır ne de onun elde edilmesidir (2007: 451a20-1). *Anımsama* aracılığıyla bir *anı*/*hatıra* geri kazanılmaz, çünkü Aristoteles'e göre bir insan ilk defa bir şey öğrendiği ya da deneyimlediği zaman, onun anısına sahip olmadığı için herhangi bir anıyı kazanması söz konusu değildir. Ayrıca *anımsama* bir elde etme değildir, çünkü bir insan anımsadığı zaman, anımsamış olduğu şeyi ilk defa kazanmaz. Bellek, bir insanda bir sahip olma hâli ya da bir duygulanım meydana geldiği zaman oluşur. Söz konusu *hal* ya da *duygulanım* mevcut olduğu için *anımsama* hareketi zorunlu olarak bunlar aracılığıyla gerçekleşir.

Aristoteles için hatırlama, "depolanmış" olan yerden belli bir "çaba" olmaksızın kendiliğinden akla gelme şeklinde de vuku bulabildiğinden, o bir araştırma biçimi olan

*anımsama*dan farklıdır. Aristoteles'in *hatırlama* anlayışı için örnek şu şekilde verilebilir: Dün, pazar yerinde gördüğümüz tezgâhtarları bugün hatırlayabiliriz. Bu hatırlama, kendi içinde özel olarak bir arayışı barındırmıyorsa (örneğin, tezgâhtarların sattıkları meyveler) söz konusu hatırlama sadece pazar yerindeki tezgâhtarların hatırlanmasıdır. Eğer pazar yerinde portakal satan tezgâhtarın bulunduğu yeri *hatırlama* şeklinde özel bir isteğe sahip isek, o zaman genel hatlarıyla (ve belki bir anda) hatırlama söz konusu edilemez. Bilakis, bir arayış olarak biz, portakal satan tezgâhtarın (zihnimizdeki *imgeler*in arasından geçerek) peşine düşeriz. Arayıştan sonra ulaşmak istediğimiz *imge*yi (portakal satan tezgâhtarı) "ele geçirdiğimiz" zaman, yani *anımsama* işlemi başarıyla son bulduğu zaman, "ele geçen" *imge bellek-hâli*dir ve artık *hatırlanabilir*dir. Zihnimizde bir tür arayışı ifade eden *anımsama hareketi* kendi içinde özel koşullara ya da daha genel bir ifadeyle "yasalara" sahiptir. Sözgelimi, bir *başlangıç noktası* belirleme ve oradan yola çıkma işlemi böyledir.

Aristoteles, *anımsama* ve *bellek* ya da *hatırlama* arasında düşünmüş olduğu farklardan birisini beden ve onun fizyolojik (ve hatta psikolojik) yapısını göz önünde bulundurarak kurar. Aristoteles, *bellek*, *hatırlama* ve *anımsama* arasında düşünmüş olduğu ayrımı, *De Sensu* metninden hemen sonra gelen *De Memoria* metninin en başında gösterir. Aristoteles'e göre *bellek* ve *anımsama* "yetileri" aynı insanda aynı şekilde ya da güçte değildir (1995a: 449b4). Aristoteles bu savını, bir yasa olarak ortaya koyarken; öğrenmede yavaş olan insanların *hatırlama*da daha iyi olduklarını, bununla birlikte hızlı anlayan insanların da *anımsama*da iyi olduklarını (1995a: 449b6-7) belirtir.

Aristoteles, *anımsama* tartışmasını *De Memoria* metninin 451a18 pasajıyla[135] başlatmış gibi görünse bile anımsama hakkında düşündüğüne dair bir ipucunu 450b20'deki pasaj içinde verir. Aristoteles, daha önceden algılanmış olan mevcut bir şeyin, şu an hazır olmaması ya da namevcut olması durumunda *hatırlama*nın nasıl mümkün olabildiğini araştırdığı bu pasajda, soruna çözüm getirebilmek için tahtaya çizilmiş olan bir hayvan resmi örneğini verir. Aristoteles'e göre tahtaya çizilmiş olan resim hem bir çizimdir hem de bir temsildir (1995a: 450b20-2). Bir "çizim olmak"la bir "temsil olmak" farklı şeylerdir. Aynı durum bizim bir *imge*ye sahip olma hâlimizde de ortaya çıkar. Zihnimizdeki bir *imge,* kendi başına (*per* se) olarak ele alınabilir. Ayrıca o bir başka şeyin *imge*si olarak görülebilir. Bu nedenle Aristoteles *imge*yi iki yöne sahip bir şey olarak değerlendirir. Aristoteles'e göre eğer bir *imge per se* olarak ele alınırsa o, ya bir *imge*dir ya da düşünme nesnesidir (Ross, 1995: 25). Bir diğer taraftan, eğer *imge* bir başka şeyinki olarak düşünülür ise o bir hatırlatıcı ve bir temsil (Aristoteles, 1995a: 450a26) ya da bir *bellek-imgesi*dir (Aristoteles, 2007: 450b26). Aristoteles'e göre ruh, *imge*yi kendinde olarak algılarsa, o düşünme nesnesi olduğundan, başka bir şeyinki olarak ele alınan *imge*den farklıdır.

> (…) Tıpkı Coriscus'un bir temsili gibi, Coriscus'u bilfiil görmediğinizde bile, bu düşünmenin duygulanımı, bir çizimdeki bir resmi düşündüğünüzde meydana gelen duygulanımdan farklıdır (2007: 450b-451a).

Aristoteles'e göre ikincisi ruh içerisinde yalnızca bir düşünce olarak meydana gelirken, diğeri bir bellek izlenimidir.

[135] Söz konusu bu ayrım, D. Ross'un *Parva Naturalia* çevirisinden alınarak yapılmıştır. Yukarıda yapmış olduğumuz tartışmalar ışığında denilebilir ki bahsi geçen ayrım kesin değildir. Zira Aristoteles *De Memoria* metninde *hatırlama ve anımsama* konularını (onları ayrı bir şekilde düşünse bile) iç içe ve zorunlu bağlantılar içinde incelediği açıktır.

Bir imge, düşünme nesnesi olarak düşünüldüğü zaman *taşıyıcı* olarak göz önünde bulundurulabilir, çünkü o *kendi içinde* bir hatırlatıcı olmaktan ziyade *düşünme* için "maddi" ve "formel" bir *dayanak* olarak altta durandır. Aristoteles'in *hatırlama* ve *anımsama* arasında kurmuş olduğu ayrımın en önemli noktası, onların "düşünme"yle kurmuş oldukları ilişkide kendisini gösterir. Bu ayrım gösterildiğine göre, şimdi Aristoteles'in bellek tasarımından, onun düşünme ve hatta bilim hakkında söylediklerine doğru yol almaya olanak sağlayan *taşıyıcı* olarak *imge* şeklindeki savımız serimlenebilir.

2.2 Düşünme ve İmge

Aristoteles'e göre insanlar *imge* olmaksızın düşünemez[136] (1995: 449b31-2). Daha genel bir ifadeyle , *noēsis* (düşünme)[137] *imge*ye ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, algılama hareketine benzer bir harekete sahip olan (*imgeleme yetisi* tarafından üretilmiş olan) *imge*ler, *düşünme* için şart koşulur. *İmgeler, eikôn* ve *kopya* içermesi bakımından bellek, *imgeleme yetisi*ne yakındır. Algılama süreci içinde alınan ve duyu organları içinde muhafaza

[136] Aynı sav, Aristoteles tarafından başka yerlerde daha ifade edilir. Örneğin *De Anima* 431a16; 431b2; 432a8; 432a13.

[137] Aristoteles'in burada, "düşünme" dediği şey, *ho poietikos noûs* (etkin akıl) ile ilgili bir düşünme değildir. Söz konusu aklın *imge*lere ihtiyacı yok gibi görünür, daha doğrusu onun *imge* kullanıp kullanmadığı ile ilgili Aristoteles'in kesin bir ifadesi yoktur. Dolayısıyla etkin akıl *De Memoria* incelemesinde konu edinilmez. O, hareket etmeyen hareket ettirici olarak düşünülür ve birçok yorumcunun üzerinde anlaşma sağladığı gibi Tanrı'ya özgüdür ya da onun kendisidir: "Etkin zekâ, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir" (Aristoteles, 2011: 430b20-22). Aristoteles, bu cümlesinin hemen devamında anlaşılması güç bir cümle kurar: "(…) etkin zekâ etkilenmediği için hatırlamıyoruz (…)" (b22-23). Burada Aristoteles'in tam olarak ne dediği anlaşılmaz, bu nedenle yorumcular arasında fikir birliği yoktur. Ancak *Metafizik* I, 4'te yürütülen tartışma hattından doğru gelişen genel kanaate göre, Aristoteles beden öldükten sonra, belleğin herhangi bir şekilde yaşamadığı ve aslında etkin akıl kendinde düşünme olduğu için ve sadece kendisini nesne edindiği için bir "belleğe" ihtiyaç duymadığını düşünür. Böyle olması normaldir, çünkü en geniş anlamı ile Platon'a bir karşı çıkışa sahip olan Aristoteles, bellek ve onunla ilintili konular hakkında da ayrışmayı devam ettirir. Söz konusu mesele *Metafizik* I, 4'de detaylıca incelenmiştir. Bununla beraber Hicks (1907: 507-8) ve Ross (2011: 9-17) gibi yorumcular bu meseleye eğilim göstermiştir. Sonuç olarak bu tez içinde incelenen konu bağlamında, *zekâ* ya da *akıl* kavramları kullanılırken, *etkin akıl*dan, yani hareket etmeyen hareket ettirici anlamında *Nous*'tan söz edilmez.

edilen[138] *duyulur formlar* elde edildiği söylendi. Bu formlar, damar ve kan vasıtasıyla açık bir şekilde fiziksel ve fizyolojik bir yol içinde[139], kalbe taşınır. Bellek içine "depolanan" şeyin kendisi *duyumsama yetisi*yle (*aisthetikon*) elde edilen *aisthēmata* değildir, çünkü söz konusu *formlar* yolculukları süresince başkalaşıma uğrarlar. Başkalaşımına neden olan yeti *imgeleme yetisi*dir. *İmgeleme yetisi*, ayrıca, *duyulur formların*, bellek içinde *kopya, imge* ya da *imge* şeklinde "depolanmasının" yolunu açandır. O hâlde, açıktır ki *imgeleme, imge* üretebilme yetisinin dışında daha farklı işlevlere de sahiptir. Onun üretmiş olduğu *imge*ler, "gözde canlanan" *imge*leri temsil etmenin yanı sıra başka misyonlara da sahiptir.

Biz sadece algılama nesnelerini hatırlamak veyahut gözümüzde canlandırmak ile kalmayız. Bunlar dışında, hatırladığımız birçok şey var. Söz konusu bu şeyler, Aristoteles'i *bellek* ve *imgeleme*nin, *düşünme*yle olan ilişkisini incelemeye sevk eder. *Bellek* ve *imgeleme*nin, *düşünme*yle ilişkisinin araştırılması, "*hypokeimenon* olarak *phantasma"* şeklindeki tartışmamızın anlaşılır kılması açısından önemlidir. Bu anlamda: 1) Aristoteles'in *taşıyıcı* kavramını nasıl kullandığına bakmak ve 2) Aristotelesçi "dört neden"den en az ikisinin (maddi neden ve formel neden), *imge* için incelenmesi gerekir[140].

---

[138] Söz konusu durum, tıpkı sıcak bir şeyin soğuk bir şeyi ısıtması, yani kendi sıcaklığını ona aktarması gibidir. Aristoteles'in bu tarz vurguları *De Generatione*, 324a8-15 ve *Metafizik*, 1032a23-25; b10-12; 1034a22-30'da da vardır. Caston, Aristoteles'te *algılama* meselesini incelerken bitkilerin ısınabilseler bile bunu hissedemediklerinden dolayı *algılama* durumuna sahip olmadıklarını (Caston: 2005, 310) vurgulaması önemlidir. Zira eğer insan ya da diğer hayvanlarda duyumsama olmamış olsaydı, ne ısınma durumunda alınan ısının farkında olunurdu ne de *algılama* söz konusu olurdu. Dolayısıyla, fiziksel olarak *algılama* içerisinde, tıpkı balmumuna vurulan mühür yüzüğünün izi gibi, *duyusal formlar* alınır ve korunur.

[139] Aristoteles'in kendi eserlerinde, bazı konuları muğlâkta bıraktığı görülür. Daha genel bir ifade ile söylenecek olursa, Aristoteles'in bazı konular hakkında anlaşılması güç cümleleri vardır. Örneğin, *Pneuma*'nın beden içinde nerede konumlandığı ya da *imgeleme ve* belleğin kalp (*to prôton aisthêtikon*) içinde, fiziksel olarak, nerede durduğu açıkça ifade edilmez. Bununla beraber, *duyulur formların* böylesi fiziksel bir yolculuk ve başkalaşım sürecini Aristoteles, açıkça ve kendinden emin bir şekilde anlatır.

[140] Yukarıdaki iki alana ek olarak üçüncü bir inceleme alanı açılabilir: 3) bir *imge* [phantasma] ortak duyunun (koina aistheta) bir duygulanımı olmasından (1972: 450a9) dolayı, Aristoteles'in *algılama türleri* hakkında düşündükleri incelenebilir. Ancak bu farklı bir alanın konusu olduğu için burada tartışılmayacaktır. Çünkü Aristoteles bu konuyu, insanların, algılama süreci veyahut düşünme süreci içinde,

Taşıyıcı (*hypokeimenon*) kavramı kullanımı ve onun ne ile ilişkilendirdiğinin anlaşılabilmesi için, Aristoteles'in *Metafizik* eserine ve dolayısıyla *Varlık*[141] görüşüne bakmak gerekmektedir. Ancak söz konusu mesele, farklı bir tartışmanın konusu olduğu için biz, burada, bu kavramı (metafiziğe sırtını dayamış olarak[142]) genel hatlarıyla incelemeye açacağız.

Hypokeimenon, genel anlamda "altta duran", "taşıyıcı", "dayanak" anlamlarına gelir. Bu nedenle o, *participium'*dur[143]. Temelde duran ve maruz kalan şey anlamında ise o *substratum'*dur[144]. Hypokeimenon, taşıyan ve maruz kalan olduğu için ona, *Ousia* dışında her şey yüklenir ancak o hiçbir şeye yüklenmez. *Hypokeimenon*, bir kavramdır ve formel olarak tanımlanabilir, bundan ötürü ona bir *Ousia*'nın yüklenmesi söz konusu değildir[145]. Ona *Ousia* yüklenemez. Bu noktada *taşıyıcı*, *Ousia*'nın anlamlarından bir tanesidir, yani her şey olabilme potansiyeline sahip olan *madde*dir:

---

nasıl hataya düştüklerini ve dolayısıyla bunun sahip olunan *imge*ler, sanılar, kanılar ve yargılar ile nasıl bir ilişkisinin olduğunu araştırmak için inceler. Genel hatları ile söylenecek olursa Aristoteles'e göre, özel, ortak (koina aistheta) ve ilineksel (aistheta kata sumbebekos) duyular olmak üzere üç tür algılama biçimi vardır. Söz konusu hatalar, daha çok ilineksel duyulurlarda ortaya çıkar. İmgeleme*nin*, özsel olarak, iş başında olduğu yer ilineksel duyulurlardır. Gregoric (2007) ve Scheiter (2012) üzerinde durduğu meselelerden birisi budur.

[141] Aristoteles'e göre "Varlık*"* birçok anlama gelir. Burada kullandığımız "Varlık" kavramı, onun birçok anlamından birisi olan "bir şeyi o şey yapan şey" anlamındadır. Diğer anlamları *Metafizik*, VI-VIII, 1028a-1028b'de serimlenmiştir.

[142] Aristoteles'e göre bir şeyin var olması demek onun bir *Ousia*'sının olması demektir. Aristoteles için *Ousia*, üç farklı tarzda soru, daha doğrusu üç farklı tür ile kendisini gösterir veya anlatır. Bu tartışmayı Aristoteles, *De Anima* 412a'da *Psuchê*'nin, bedeni hareket ettiren olarak değerlendirmesi sonucunda yapar. Bununla beraber, bir var olanın bir *Ousia'*ya sahip olması, o var olanın *varlık modaliteleri*'nin olduğunu gösterir (Metafizik, IV, 1007a-1008b; De Anima, 412a-413a). Söz konusu meseleye Stephen Everson, (1995), "Psychology", *the Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press: New York, s. 170-1'de açıklık getismesi önemlidir. Ayrıca *Ousia* bilinme bakımından ya *taşıyıcı*dır ya da "*ti esti to?*" sorusu dolayımında *bir şeyi o şey yapan şey*dir.

[143] Buradaki durum, *Metafizik*, I, 985a5-987a25; 1022a5-1022b5'te söylendiği gibi, *kata ten hylen* veyahut *kata ten hypokeimenon* anlamında kullanılan, *madde* bakımından *dayanaktır*.

[144]Kavram, burada, *kata to hypokeimenon* veyahut *kata ton hypokeimenon* anlamındadır ve özne bakımından dayanaktır (Metafizik VII, 1031a15- 1032a10; Kategoriler,1a21 -1b25; 2b36-38).

[145] H*ypokeimenon* hakkındaki diğer tartışmalar kendisini *Metafizik*, VI-VII, 1028a10-1030b15; Kategoriler, 1a20-1b25; 7b-8a ve bununla beraber *the Cambridge Companion to Greek and Roman* Philosophy, der. D. Sedley, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004, s. 378'de gösterir.

> Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan, ne belli bir niceliğe ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden her hangi birine sahip olan şeyi anlıyorum (1996: 1029a20-22).

Aristoteles, bir *taşıyıcı*yı, bir şeyin içinde parça olarak bulunan değil, içinde bulunduğu nesneden ayrı olarak bulunmayan olarak tasarlar (2002: 1a22-24). Bununla beraber, Aristoteles *taşıyıcı*yı duyusallık tartışması içinde *öncelik* ve *sonralık* ilişkisi bağlamında yeniden vurgular:

> Genel olarak, eğer gerçekten sadece duyusal olan var olsaydı canlı varlıklar olmadığı takdirde, hiçbir şey var olmazdı. Çünkü o zaman duyum [yetisi] olmazdı (1996: 1010b29-30).

Bu cümlenin anlamına dair kapsamlı bir açıklama, Aristoteles'in Kategoriler eserinde verilir:

> Görelilerin doğal olarak zamandaş oldukları görünüyor (…) köle olunca efendi var (…) Ancak görelilerin hepsinde doğal olarak zamandaşlık olduğu pek doğru gibi gelmiyor, çünkü bilinebilir olanın bilgiden önce var olduğu görünüyor. Çünkü pek çok durumda bilgileri daha önce olan nesnelerden ediniyoruz (…) Öte yandan bilinebilir olan yoksa bilgiyi de yok eder ama bilgi olmayınca bilinebiliri yok etmez (…) canlı olmayınca bilgi de yok ama bilinebilir pek çok nesnenin olması olanaklı. Duyum konusundaki şeylerde de bu böyle, nitekim duyulabilirin[146] duyumdan önce var olduğu görünüyor. Duyulabilir yok olduğunda duyumu yok eder ama duyum yok olunca duyulabiliri yok etmez (…) Öte yandan duyanla duyum zamandaş –canlıyla duyum zamandaş- oysa duyulabilir, duyumun olmasından önce var (…) Demek ki duyulabilirin duyumdan önce var olduğu görülebilir (2002: 7b15-8a10).

Algılama içerisinde duyu organı onun *duyusal formu*nu üstlenmeden önce bir nesnenin *taşıyıcı* olarak duyulabilir "tözü" vardır. Nasıl ki bir nesnenin *duyulur form*u, özel duyu

[146] Burada "duyulabilir" olarak ifade edilen şey, *hypokeimena* olarak, bilkuvve duyusal anlamındaki *aisthetondur*.

organını harekete geçirebilme potansiyeline sahip ise söz konusu *taşıyıcı* (dayanak anlamındaki *aistheton*), nesnenin duyulabilir olmasının yolunu açar[147].

Algılama için söz konusu olan süreci (Aristoteles'in *duyumsama yetisi* ve *imgeleme yetisi*ni bir ve aynı olarak düşünmesinden dolayı) bellekle yakın bir ilişki içinde olan *imgeleme* ve onun güdümündeki *imgeler* için de düşünebiliriz. Bunu incelemeden önce, Aristoteles'in "nedenler teorisi"ne, bunun da içinde özel olarak *maddi* ve *formel* nedenlere bakmamız gerekir.

Aristoteles'e göre, genel anlamda *maddi, formel, fail* ve *erek* neden olmak üzere dört neden vardır:

> Bir anlamda nedenden formel tözü, yani özü anlarız. (Çünkü bir şeyin 'niçin'i, sonuçta onun tanımına [kavramına] indirgenir ve nihai 'niçin', bir neden ve bir ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır (1996: 983a26-30).

Aristoteles'in Metafizik'teki bu açıklamasından daha kapsamlı ve bizim iddiamız[148] için daha kullanışlı olan "neden" açıklaması Fizik, II. 3'te yer alır:

> İmdi bir anlamda şuna neden adı veriliyor: Bir nesnenin ondan içkin olup da, ondan oluştuğu şey [maddi neden] (…) Bir başka anlamda 'biçim' (edios) ile 'ilk örnek' (paradeigma) neden [formel neden]" (2012: 194b21-25).

Aristoteles'in incelemiş olduğu bellek kavramı için, bizim *maddi* ve *form* nedenleri araştırmamızın iki ana nedeni vardır: 1) Belleğin ne olduğuna dair tartışma, bizi *bilim* ve *akıl yürütmelere* (Aristoteles, 1996: 980b28-980a8) doğru götüren süreçte, iş başında olan *imge*lerin muhafaza edildiği yer ile *imgeleme*nin ilişkisini açıklamaya yardımcı olur. 2) *İmge*lerin, Metafizik ve Psiko-fizyoloji tartışmaları içinde durdukları yerin

[147] Bu anlamda Aristoteles *Metafizik* eserinde, bir ekleme daha yapar: "Çünkü duyum, hiç şüphesiz, kendi kendisinin duyumu değildir. Duyumun ötesinde bir başka şey daha vardır ve bu şeyin varlığı zorunlu olarak duyumdan önce gelir. Çünkü hareket ettiren, doğa bakımından, hareket edenden önce gelir" (1996: 1010b35-36).

[148] Yani *hypokeimenon* olarak *phantasma*nın imkanı.

aydınlanmasını sağlar. Birinci nedenin incelemesi şu şekilde yapılabilir: Aristoteles *De Memoria*'da, bellek incelemesine üç soruyla[149] başlar. Bu sorulardan ilki "bellek nedir?" şeklindedir. Aristoteles, bu soruya cevabını, ilk adımda, onun konusunun geçmiş olduğunu (1995a: 449b15) ifade ederek verir[150]. Daha sonra, belleğin *imge* içerdiğini (Aristoteles, 1995: 450a12-13) belirtir. *İmge*, "nedenler tartışması" aracılığıyla nasıl anlaşılabilir ve *düşünme* için hangi konumdadırlar? Bu soru sorulmalı ve cevaplandırılmalıdır, çünkü biz yalnızca kendi algılamalarımızı hatırlamakla kalmayız. Bunun dışında hatırladığımız şeyler var. Sözgelimi, bilimsel bilgi nesneleri (451a29), matematik nesneleri (452a30) gibi birçok şeyi hatırlayabilir (Sorabji, 1972: 1), onları belleğimizde tutabiliriz.

Aristoteles'e göre, *imge* olmaksızın düşünmek mümkün değildir (1995: 449b31-450a1). Bu, en geniş anlamda düşünme için ifade edilmiş ve temellerini *algılama*da bulan bir savdır. Aristoteles için bu durum, tümel bir kavramı gerektirmenin, belirli bir tür *imge* gerektirmesi fikriyle bağlantılıdır (Sorabji, 1972: 73). Aristoteles İkinci Çözümlemeler, II, 19'da, *ilk ilke*lerin nasıl bilindiğine dair açıklaması, bu konu için önemlidir:

> Ne ki bunları önceden bilmeyip de sonradan elde ediyorsak önceden bulunan bilgi olmadan nasıl bilgi edinip öğrenebiliyoruz? (…) İmdi açık ki, bunlara zaten iye olunamaz ve içselleşen hiçbir bilme tutumu yoksa bilgi de edinilemez. Öyleyse kesinlik açısından bu tutumlardan daha yüksek olmayacak bir çeşit olanağa iye olmak zorunlu. Bu olanağın

[149] Bu sorulardan birincisiyle ilgilendiğimiz için diğer soruları şimdilik bir kenara bırakıyoruz. Ancak diğer sorular, yukarıda da açıklandığı gibi, şöyledir: İkinci soru, "belleğin nedeni nedir?" (449b4) şeklindedir. Aristoteles bu soruya açık bir şekilde cevap vermez. Aristoteles'in, hangi nedenden bahsettiği muğlâktır (King, 2009: 26). King'e göre, Aristoteles (geniş bir anlamıyla ele alınacaksa) dört nedenin hepsinden bahseder gibi görünür (King, 2009: 26). Üçüncü soru, "bellek, ruhun hangi kısmında içerilir?" şeklindedir. Aristoteles bu sorunun cevabını *De Memoria* 449b29-30'da verir. Bellek, yalnızca zamanı algılayan canlılarda ortaya çıkar. Canlılar, sayesinde algıladıkları fakülte aracılığıyla bunu yapar. Dolayısıyla canlıların, zaman farkındalığına sahip olması gerekmektedir ve bu da algılamanın bir işlevidir. Nihayetinde algılama, ruhun bir işlevidir. O hâlde belleğin içerildiği ruh kısmı burasıdır.

[150] "Bellek nedir?" şeklindeki soruya Aristoteles birden fazla cevap verir. Bu cevapların bazıları yukarıda incelenmiştir. Bu soru, ayrıca, *anımsama* (*to anamimnēskesthai*) ile ilişkilidir. Çünkü Aristoteles'te bellek konusu, doğası gereği, düşünme (*noēsis)*, algılama (*aisthēsis)* ve imgeleme (*phantasia)* kavramları aracılığıyla tartışılır.

> tüm canlılarda bulunduğu görünüyor. Nitekim tüm canlılar 'Duyum' denilen, doğuştan bir ayırma olanağına iye; ne ki duyum içkin olmasına rağmen canlıların kiminde duyum kalıcı olarak içselleşir, kiminde kalıcı olarak içselleşmez. Demek ki duyumun kalıcı olarak içselleşmediği canlılarda ya duyumsamanın dışında genel olarak bir bilgi söz konusu değil veya içselleşmeyen nesnelerle ilgili bir bilgi yok; ne ki duyumsayan kimi canlılarda duyum ruhta alıkonup içkin olur. Böyle alıkoymalara pek çok kez yinelenince böylelerinin kalıcılığıyla kimi canlılar için temellendirme oluşması, kimilerindeyse bir temellendirme söz konusu olmaması biçiminde bir ayrım oluşur (2005: 99b24-100a4).

Aristoteles, burada, sayesinde ilk ilkeleri bildiğimiz işlemi açıklama çabasında değildir. Bunun yerine o bizim bilgimizin türediği yer hakkında kendi iddiasını destekleyici bir savı temellendirir (Bronstein, 2016: 236-7).

Nihayet, temellerini *algılama*dan aldığı anlaşılan *imge*lerin korunduğu, muhafaza edindiği yer olan bellek ve onun *imge, eikôn* veyahut *mental-imge* olarak içinde duran "nesneler" olmaksızın, *düşünme* meydana gelemez denilebilir. Yani bellek olmaksızın *imgeleme*nin söz konusu işlevini yerine getirebilmesi olanaklı görünmez. Onsuz, *imge*nin *düşünme* için işe yaraması (her ne kadar *imgeleme* bellekten bağımsız bir şekilde, kendi işlevini yerine getirse bile) mümkün değildir. Eğer bu mümkün olabilseydi, insanlar da *düşünme* ve akıldan yoksun hayvanlardaki gibi, anlık ve geçici *imge*lere sahip olmuş olacaklardı.

Eğer Aristoteles'in anlattığı tarzda belleğin içerisindeki *eikon* veya *mental imgeleri* ele alırsak, bizim her durumda *geçmişi temsil eden* "nesneler"e sahip olduğumuz görülebilir. "Temsiller"in geçmiş ile şimdinin arasında bir tür köprü görevini üstlendiğini dile getiren King'e [151] ek olarak biz, bu temsillerin geçmiş ile geleceğin arasına da bir tür köprü kurduğunu düşünüyoruz. Sözgelimi, hareket eden bir meşale gördükten sonra, *merkezi*

[151] King "temsil" meselesini, "*past-present problem*" (*geçmiş-şimdi problemi*) başlığı altında inceler ve "temsillerin" bu ikisi arasında durduğunu ifade eder (2009: 1-4 ve 78-86).

duyu tarafından, düşmanın size doğru yaklaştığını düşünmek (Aristoteles, 1993: 431b3-7) böyledir. Bu olanağı sağlayan şey belleğin kendisi değil[152], onun sahip olduğu *temsiller* ve söz konusu *temsillerin, düşünme*yle (*noēis*) olan ilişkisidir. Çünkü neyden kaçınıp, neyin peşinde gidilmesi (Aristoteles, 1993: 431b2-5) gerektiğine *algılama* karar veremez. Bunun yerine, düşünme yetisi, *mental imgeler*i düşünmek suretiyle iş başındadır (Aristoteles, 1907: 431b2-3).

Maddi ve *form neden*lerin araştırılmasının ikinci nedeni şöyledir: Eğer insanı düşünmeye götüren şey *imge* ise o hâlde *imge*nin açık bir şekilde bir *form*a[153] sahip olduğu düşünülebilir. Peki, bu nasıl bir *form*dur? Aristoteles'e göre, bir nesne, *hyle* ve *form* anlamındaki *eidos*, yani birlikte olma ile vardır ve söz konusu *form* onun *özünü* oluşturur. Zaman algılamasına sahip hayvanların duyusal nesneye ait *form*ları (algılama süreci içinde) alması da böylece mümkündür. Dolayısıyla *algılama*nın gerçekleşebilmesi için duyulabilir bir nesne ve onu alabilen bir duyu organı gereklidir. Burada *algılama*, *duysal formları* kendisine "nesne" edinir. Ancak bu *duyusal form*lar, ilk hareketlerinde, tıpkı *hyle* gibi "anlaşılmaz" ve "muğlâktır". Sözgelimi, anlaşılmaz ve karışık rüyaların oluşması böyledir. Bu *formlar*, eğer *imgeleme yetisi* aracılığıyla "anlaşılır" bir biçime dönüşürse, rüyadaki imgeler "anlaşılır" bir hâl alır.

Aristoteles'e göre *duyumsama yetisi* ve *imgeleme yetisi*, bir ve aynı olduklarından ötürü *imgeleme yetisi*, *duyusal formları*[154] (onların başkalaşmasıyla) kendisine "nesne" edinir. Bu süreç, "anlaşılmaz" ve "muğlâk" olan *formlar*ın açık ve kullanışlı hâle getirilmesi

[152] Eğer Aristoteles belleğe, düşünme ile dolayısız bir bağ oluşturabilme şeklinde bir işlev yüklemiş olsaydı; 1) belleği dört nedenden biri olan *fail ve erek neden* içerisinde incelemek durumunda kalırdı. Böylesi bir inceleme ise 2) Aristoteles'in, Platoncu bellek tasarımında, Platon'un düşmüş olduğu "hatasını" tekrar etmesinden başka bir anlam ifade etmezdi.

[153] Buradaki *form* kullanımı elbette, "töz" anlamındaki *eidos*tur. Kabaca biçim (morphe) demek değildir.

[154] Aristoteles, *imgeleme*nin nesnelerine "duyusal formlar" demez çünkü onlar başkalaşıma maruz kaldıklarından değişmişlerdir. İkinci hareket olarak duran *imgeleme*nin nesneleri, açık bir şekilde, *imge*lerdir.

sürecidir[155] ve düşünmeye kapı aralar. *İmgeleme, düşünme* için *maddi* ve bir *form*a sahip olan (*amacını kendi içinde taşıyacak* bir biçimde *aisthēmata*) *imge*yi hazırlar[156].

Aristoteles'e göre, bir panel üzerine çizilmiş olan bir resim hem bir *biçim* hem de bir *kopya* olarak düşünülmelidir (2007: 450b20-451a15). O bir *biçim* ya da *temsil*dir, çünkü o kendinde bir şeydir. Diğer taraftan o bir *kopya*dır, çünkü bir başka şeyinkidir. Bizdeki bir *imge*, başka bir şeyinki olması kadar, kendinde olarak bir *düşünme nesnesi*dir (Coleman, 1995: 19-20). O başka bir şeyin kopyası olduğundan, bir *hatırlatıcı* olmakla birlikte, biçim olmasından ötürü de *düşünme* için nesnedir. Aristoteles için *temsil*, birçok fonksiyonu yerine getirir: O, *algılama* ve *düşünme* arasında bir tür menteşedir[157] (King, 2009: 40-1). Dolayısıyla *imge, düşünme* için *maddi* bir *dayanaktır* ve bir *form*a sahiptir. Zira Aristoteles tarafından *imgeleme*ye yüklenen birçok işlevden birisi, onun bizim *kendi gücümüz* dâhilinde olması şeklindedir. Sözgelimi, bir nesneyi gözümüzde canlandırabilmek (Aristoteles, 1907: 427b18) bize bağlıdır[158]. Aristoteles'e göre *bilfiil*

[155] Burada bahsedilen süreç, Aristoteles'in var olanlara dair yaptığı açıklamalardan bağımsız bir şekilde düşünülemez, hatta benzerlikleri konu edinilebilir. Nasıl ki varlık modaliteleri söz konusu ise ve bir nesne *energeia* (etkinlik hâlinde var olma) ile *synolon*'da inceleniyorsa *imge* de aynı şekilde *maddi* ve bir *form*a sahip bir *dayanak* olarak incelenmeye başlanır.

[156] Aristoteles, bizim "hazırlama" olarak ifade ettiğimiz süreci, kendi metinleri içinde açık bir şekilde ifade etmez. Bu nedenle Aristoteles yorumcuları arasında "imgeleme" konusuna dair anlaşmazlıklar, neredeyse diğer hiçbir konuda olmadığı kadar mevcuttur. Örneğin, Wedin'e göre Aristoteles, *imgeleme*yi bir yeti olarak düşünmez, çünkü ona göre *imgeleme, De Anima*, II'de anlatılan yetilerin sahip olduğu işlevlere, özelliklere sahip değildir (Wedin, 1988, 45-57). Aristoteles, kendi metinleri içinde, *imgeleme*yi, net ve kesinkes olarak açıklamamış olabilir. Ancak bu durum, onun bir *yeti* olamayacağı anlamına gelmez, çünkü hiçbir açıklama olmasa bile, elimizde *De Anima'*da; "*imgeleme, imge* üretebilme yetisidir" şeklinde bir açıklama vardır. Bu yetinin bunu nasıl yaptığına dair tartışma başka bir inceleme alanıdır. Sonuç olarak, Wedin'in kendi iddiasını temellendirmeye çalıştığı yer hatalıdır ve dolayısıyla vardığı sonuç yanlıştır. Bununla beraber *imgeleme*nin beden veya kalp içinde durduğu yer ve onun bellek ile olan ilişkisinin Aristoteles tarafından "mistik" bırakılmasından dolayı Malcolm, Aristotelesçi belleğin, "geleceği de hatırlayabileceği" şeklinde düşünmeye sevk ederek yanlışa sürüklenir.

[157] *İmgeler*, doğası gereği böyle olmak zorundadır. *Düşünme*nin, Aristoteles tarafından algılama ile yakın bir ilişkisi kurulur. *İmgeleme*ye yüklenilen misyonlar sayesinde Aristoteles, kendisini, *ampirik bakıştan* kurtarır.

[158] Bir nesnenin gözde canlandırılabilmesi, kesinkes olarak, geçmiş bir deneyimi getirir. Deneyim, bizim uzun süre güneşe baktıktan sonra gözlerimizi kapatmamızla onun izini hala görmeye devam etmemiz (Ross, 1995: 44-47) kadar açıktır. Eğer belleğin konusu geçmiş ise, o hâlde bize, bu yeteneği sağlayan *imgeleme yetisi* (*phantastikon*) de belleğe "bağlı" ya da çok yakın bir şekilde ilişkili olmalıdır. Dolayısıyla *algılama*, zorunlu olarak, belleğe dayanmazken *imgeleme* dayanmalıdır.

bilgi, nesnesiyle özdeştir (1993: 431a1). Bu özdeşliği sağlayan sürecin kendisi: 1) *imgeleme*nin iş başında olmasıyla başkalaşıma uğrayan ve temellerini *algılama*dan *aisthēmata* olarak alan *imge*nin, *düşünme* için uygun ve ona dayanak hâlinde olmasıdır. 2) Söz konusu bilginin *deneyim alanında* "onaylatılması"dır, yani nesnesiyle uygunluğudur. Sonuç olarak, *düşünme* için *taşıyıcı* olarak *imge*nin olanaklı olduğunu ifade ediyoruz[159], çünkü *imgeleme yetisi*, *algılama*dan "artakalan"ların dümen suyunda iş görürken[160] *düşünme* zorunlu olarak *imgeleme yetisi*ne ihtiyaç duyar.

2.3 Bir Akıl Yürütme Biçimi Olarak Anımsama

Aristoteles, *algılama* ve *imgeleme* kavramları arasında (onların bellekle olan ilişkileri bağlamında) bir ayrım koyar. Bununla beraber, Aristoteles söz konusu kavramları da temele alarak *anımsama* ve *hatırlama* arasında bir fark koyup *anımsama*yı bir akıl yürütme biçimi olarak düşünür. Bu akıl yürütme biçiminin nasıl işlediğine bakmadan evvel, *imgeler* olmaksızın *düşünme*nin meydana gelemeyeceğini söyleyen Aristoteles'in, *anımsama* süreci içinde *imgelerin* nasıl kullanıldığına bakmak gerekmektedir.

Aristoteles, *De Memoria*'da, bellek ve *imgeleme*yi birçok noktada aynı olarak düşünür. Aristoteles tarafından bu iki kavram arasındaki fark iki ana hat üzerinde kurulur: Birincisi

[159] Bunu güçlendiren vurgular kendisini *De Anima*, 431a16-18; 431b2; 432a10; *De Memoria*, 449b30; *De Insomniis*, 458b10-458b15'te de gösterir.

[160] Bu savla Aristoteles yorumcuları arasında süregelen, *imgeleme*nin "neliği" ve onun konumu dolayısıyla "önemi" hakkındaki anlaşmazlıklara çözüm getirilebilir. Aristoteles'in, "tüm düşünme *imge* gerektirir" şeklindeki düşüncesinden dolayı, yorumcular genellikle; '*düşünme* böylesi içsel nesneleri kendi hammaddesi olarak ihtiyaç duyar' şeklinde anlamışlardır (Nussbaum, 1978: 222-3). Nussbaum'un bahsetmiş olduğu yorumculardan birisi olan Sorabji'ye göre Aristoteles'i böyle düşünmeye iten neden, onun Platon'dan farklı düşünmesidir. Aristoteles'e göre, düşünme nesneleri bir yerlere yerleştirilmiş olmalıdırlar. Platon, *diyalektik düşüncenin nesneleri*nin İdeal Formlar olduğunu düşünür, ancak Aristoteles çok az şeyin duyulur dünyadan ayrı bir şekilde var olduğuna inanır. Dolayısıyla *düşünme nesneleri,* duyulur bir araca ihtiyaç duyar (Sorabji, 1972: 6). Yorumcuların, bu tartışmalara rağmen ve Aristoteles'in temellerini *algılama*dan alan ve başkalaşıma maruz kaldıktan sonra *düşünme* için bir *form*a sahip olan *imge*leri hammadde olarak tasarlamasına rağmen, *düşünme* için bir *taşıyıcı* olduğunu düşünmemeleri ya da görememeleri söz konusudur.

zaman kavramı aracılığıyladir. Sözgelimi, *imgeleme* zamana ihtiyaç duymazken bellek duyar. İkincisi ise, her ikisinin nesnelerinin farklı olabileceği üzerine kurulur. Sözgelimi, matematik teoremler bellek içerisinde konumlanırken, *imgeleme*de yer edinmezler. Bu nedenle Aristoteles *düşünme,* bellek ve zaman arasındaki ilişkiyi incelemeye alırken, direk olarak, *imgeleme* ve onun *imge*lerini gündeme getirir. Çünkü *imgeleme*, *düşünme* ve bellek arasında *bir bağlantı noktasını* ifade eder. Eğer *düşünme imge* ihtiyacında ise ve *imge,* düşünme için *taşıyıcı* olarak ele alınabilecekse, o zaman *anımsama* süreci içerisinde bir araştırma biçimi olarak, daha evvelden elde edilmiş olan *imgeler* arasından geçme durumu ve düşünmeye *dayanak* sağlayacak olan *imge*nin ya da *bellek-imge*nin[161] "ele geçirilmesi" söz konusudur. Aristoteles'e göre *anımsama* hareketi, doğası gereği daha önce deneyimlenmiş, görülmüş, duyulmuş (1972: 449b20) olana dair sahip olunan *imgeler* aracılığıyla gerçekleşir. Aristoteles'e göre bellek, bir *imge* olanın (bir temsil olarak imgenin) korunmasını, muhafazasını (1995a: 451a14-17) sağlayan "yer"dir. Aristoteles belleğin, sayesinde zaman geçiminin fark edildiği *ana duyumsama organı* içinde olduğunu ifade ettikten sonra, *anımsamanın* ne olduğunu ve onun ne tür bir akıl yürütme biçimi olduğunu gösterir.

Aristoteles'e göre, insan ve hayvanlarda ortak olan yetilerden birisi *bellek* ve dolayısıyla *hatırlama*dır (1972: 453a8). Aristoteles, insanın ayırt edici yönünü, *düşünme* ve onunla *per se* ilişkili olan *anımsama* olarak belirler. *Anımsama* temellendirmesi, insan bedeni ve onun psiko-fizyolojik yapısını göz önünde tutarak yapılır. *De Memoria* metninde Aristoteles, öğrenmede geç anlayanların hatırlamada iyi olduklarını, hızlı olanların ise

[161] Aristoteles, *bellek-imge* ve *imge* (*phantasma*) arasında, *einai* içinde bir farklılık olduğunu ancak onların *algılama* içinde elde edilmesi süreciyle oluştuğu için bir ve aynı olduğunu (matematik teoremler gibi "düşünme nesneleri" olan şeyler hariç olmak üzere) düşünür.

*anımsama*da daha iyi olduklarını vurgular[162]. Aristoteles'in *hızlı anlayanlar* ve *yavaş anlayanlar* arasında kurmuş olduğu ayrım, özünde, *anımsama* ve *hatırlama* ayrımından doğru gelir. Bellek *pasif bir hâl*, yani *hexis* olduğu için *hatırlama* durumu, bu *pasif hâl*in ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu *pasif hâl*, geç anlayanların daha az devinim hâlinde olması (Bloch, 2007: 72) ile ortaya çıkar. Çünkü Aristoteles'e bellek, *duyumsayan ruh*a aittir. *Algılama*dan elde edilen *duyusal formlar*ın bellek içerisine "depolanması" ve orada "durması" *aktif bir işlemin* ifadesi değildir. Bununla beraber *anımsama*, belli bir arayışın ifadesi olduğu için, *hatırlama*'dan daha fazla devinim (Bloch, 2007: 72-3) halinde olmayı gerektirir.

Anımsama, zihin ya da bellek içerisinde geçmişte deneyimlenmiş, görülmüş ya da öğrenilmiş olan bir şeyin "düzenli" arayışının ifadesi ise ve belli bir "çabadan" sonra ortaya çıkan, daha doğrusu aranılan şeyin elde edilmesi ile sonuçlanan bir araştırma ise o hâlde, onun kendine has bir yöntemi olmak durumundadır. İşte bu noktada Aristoteles, *anımsamayı* bir akıl yürütme biçimi olarak tasarlar: (…) *Anımsama, hatırlamadan* sadece zaman ile ilgisi bakımından farklılaşmaz (…) anımsama bir tür akıl yürütmedir (1972: 453a8-10).

Aristoteles, genel hatları ile akıl yürütmeleri, Topikler eserinde *diyalektik*, *paralojistik*, *eristik* ve *demostratif* (1984f: 100a20-101a25) olmak üzere dört tane[163] olduğunu ifade eder[164]. Bahsi geçen dört akıl yürütme biçiminin kendilerine has özellikleri ve bağlı

[162]Aristoteles birçok konuda yaptığı ayrımlardan birisini bu konuda da yapar. Sözgelimi Aristoteles, *Historia Animalium*'da, kadınların belleklerinin erkeklerinkinden daha güçlü olduğunu söyler (1984a: 608b12).

[163] Söz konusu akıl yürütmelerin içerikleri bu tez içerisinde incelenmez ancak *diyalektik* akıl yürütme tartışması hem Aristoteles için hem de bu tezin önemli bir kısmı (sözgelimi, geleneksel mnemonik mekân sistemi ve Aristotelesçi başlangıç nokta teorisi) için incelenmeye açılmalıdır. Zira bu tezin ileriki kısımlarında bu tartışma mevcuttur.

[164] *Topikler* metninde Aristoteles, *anımsama*yı bir akıl yürütme biçimi olarak sunmaz. Aristoteles'in anımsamayı bir akıl yürütme olarak sunması, *De Memoria* eserini yazdığı döneme denk gelir.

olduğu kuralları vardır. Örneğin, *diyalektik* akıl yürütüme, en genel anlamıyla söylenecek olursa olası öncüllerden yola çıkıp olası ya da kesin bir kıyasa ulaşma yöntemidir (Aristoteles, 1984f: 100a25-30). *Anımsama* kendisine has bir araştırma yöntemine sahip olduğu için Aristoteles, onu bir tür araştırma, bir akıl yürütme biçimi olarak sunar. Anımsama içinde insan, sahip olduğu *imgeler*in içinden geçerek, hatırlamak istediği *imge*yi "elde etmeye" çabalar. Bir *imge*yi "elde etme" belli bir çaba ve sistemli hareket etmeyi gerektirir. Tıpkı bir avcının avını seçmesi, ona göre hazırlıklar yapması ve en nihayetinde avına ulaşması gibi bir durum söz konusudur. Bu nedenle Aristoteles, *anımsama*yı avlanmaya benzetir (1972: 453a20).

Aristoteles'e göre bilinen hayvanlar içinde sadece insan *anımsama* yeteneğine sahiptir (1972: 453a7). Çünkü *anımsama* hareketi içinde olan bir insan, bir şeyleri daha önceden görmüş, duymuş, deneyimlemiş olduğunu usavurur, yani söz konusu geçmiş deneyimlerin farkındadır ve onların araştırmasına girişebilir. Bunu yapabilen herhangi başka bir hayvan olmadığı için *anımsama,* insanın ayırt edici özelliğidir. Aristoteles'in *anımsama* anlayışı, tüm bu geçmiş deneyimler arasında bir tür araştırma yapmak üzerine kurulur. Böylesi bir araştırma, yalnızca *çıkarım yapma* yetisine sahip olan hayvanlara verilidir[165], dolayısıyla *anımsama* bir tür araştırmadır (2007: 453a11-2) ve insana has bir yetidir.

Aristoteles'e göre *anımsama* bedensel bir şeydir, daha açık bir ifadeyle o, bedeni içerir (Sorabji, 1972: 59). Çünkü *anımsama*, bedensel bir şey içinde bir *imge* arayışıdır (Aristoteles, 1972: 453a15). Sözgelimi Aristoteles'e göre cüceler, bedenlerinin üst kısımları daha geniş olduğundan ve bu nedenle zayıf belleklere sahip olmalarından ötürü

[165] Aristoteles'e göre düşünüp taşınabilen bir hayvan, doğal olarak akıl yürütebilir ya da çıkarımda bulunabilir.

anımsama işleminde başarılı olamazlar. *Anımsama* işlemlerinde başarısız olurlar, çünkü onların bedensel yapısından kaynaklı olarak kalplerinin üzerindeki ağırlık fazladır. Fazla ağırlık altında olan kalp kendi işlevini düzgün bir şekilde yerine getiremez. Başarısızlık diye ifade edilen şey, anımsanmak istenen şeyin *hatırlanmaması* durumudur, yani aranılan şeyin "ele geçirilmemesidir". Bundan ötürü Aristoteles bedensel yapı ve sağlığın önemine vurgu yapar. Bununla beraber Aristoteles, *anımsama* hareketinde bedensel durumun önemli olmasından ve söz konusu araştırma içerisinde "duygusal" bazı değişimlerin meydana gelmesinden dolayı, *anımsama*nın bedensel bir şey olduğunu ifade eder. *Anımsama* aktif işlemi içerisinde, bazı insanlar araştırdığı şeyi anımsamayı kesmek durumunda kaldıklarında üzüldükleri (Aristoteles, 1972: 453a16-7) için *anımsama* bedeni içerir. Aristoteles'e göre söz konusu bu insanlar, bazen tüm çabalarına rağmen *anımsamak* istedikleri şeyi *anımsama*da başarılı olamazlar. Bu durum onları, doğal olarak, üzüntüye sevk eder (Aristoteles, 2007: 453a15-7). Bunun da ötesinde onlar, bazen *anımsama* çabasından vazgeçtiklerinde bile, kendilerini yine de *anımsamak*tan alıkoyamazlar ve bu durum onları, tıpkı anımsayamama durumunda olduğu gibi üzüntüye sevk eder. Aristoteles'e göre bu, melankoliklerde sıklıkla görülür (2007: 453a18). Çünkü melankolik insanlar, genellikle, *imge*ler[166] tarafından hareket ettirilir. Bu durum, *anımsama* işleminin onların kontrolünde olmadığını gösterir. *Anımsama*nın onların kontrolünde olmamasını Aristoteles, fırlatılan bir taşın artık fırlatanın kontrolünden çıkması durumuna benzetir (1972: 453a20-1). Bir şeyi anımsayan ve avlayan kişi, duygulanımın ikamet ettiği bedensel bir şeyleri harekete geçirir. Bu harekete geçirme Aristoteles'e göre, eğer bedenin "algılayıcı/duyumsayıcı kısmı"nın çevresi *nemli* ve

[166] *De Memoria et Reminiscentia* metninin neredeyse tüm çevirilerinde "images" terimi kullanılmıştır. Ross ise "images" yerine yakın anlamlı olan "fancies"ı kullanır. Burada Aristoteles'in vurgulamak istediği durum melankolik insanların dışsal resimler, kendilerinin sahip olduğu imgeler ve bunları imgeleme (fancy) durumlarına bağlı olarak sürekli devinim hâlinde olmalarıdır.

dolayısıyla çok akışkan ise farklı, bir diğer taraftan kuru ve dolayısıyla çok sert ise farklı bir sonuca varır.

Bellek, hatırlama ve *anımsama* arasında bedenin fizyolojik yapısı göz önünde tutularak getirilen ayrımlar, bu sefer *anımsama*nın kendi içinde de kendisini gösterir. Aristoteles'e göre, sayesinde algılanan organının (kalp) etrafında nem bulunan insanlar, *anımsama* hareketi içerisinde bir sonuca ulaşmakta zorluk çeker ve genellikle başarısız olurlar. Çünkü onların kalplerinin etrafındaki nemlilik (anımsama bedensel bir şeyi içerdiğinden ve duygulanımın konumlandığı yerden harekete geçmesinden dolayı) hareket etmeye başladığında, devinim kolayca durdurulamaz (Aristoteles, 2007: 453a24-6). *Anımsama*da başarısız olan veyahut *istemsizce anımsamak* durumunda kalanlar sadece melankolik insanlar değildir. Aristoteles'e göre "kötü insanların" durumu da böyledir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* kitabında "kötü insanların" (anımsamama çabasında olsalar bile) durumunu şöyle betimler:

> (…) Korkunç şeyler yapmış olan kişiler kötülük yüzünden kendinden nefret eder, yaşamdan kaçar, hatta kendini öldürür. Kötü kişiler hem birlikte gün geçirebilecekleri kişileri arar hem de kendilerinden kaçarlar. Kendi başlarına olduklarına pek çok talihsizlikleri anımsayıp bu tür başka şeyler kurarlar, başkalarıyla birlikte olduklarında, bunları unuturlar (1997: 1166b10-15).

Aristoteles'in "kötü insanların" içinde bulunduğu durumu betimleme şekli, *anımsama* kuramı için önemli bir noktayı ifade eder. *Anımsama* her ne kadar bir arayışın ya da araştırmanın ifadesi olsa ve bunun sonucunda aranılan şeyin elde edilmesiyle başarıya ulaşılması istenilse bile, bazı insanlar istemsizce ve ellerinde olmadan *anımsama* içine girerler. Bu durum *anımsama*nın iki yönünden birisidir. Birincisi, belli bir şey arayışı ve *anımsama*nın kendine has yolu içerisinde aranılan şeyi *hatırlama* başarısı iken, ikincisi bir istek ya da amaç olmaksızın, insanın, kendiliğinden *anımsama* arayışıdır. Bununla beraber zihinde sahip olunan birçok *imge*yle bağlantıların kurulmasıdır.

2.3.1 Bir Tasım Örneği Olarak Anımsama

Aristoteles, *De Memoria* metni içinde akıl yürütme biçimi olarak *anımsama*ya dair Platon gibi (sözgelimi Menon diyalogundaki kölenin durumu), örnekler vermez. Ancak onun bahsetmiş olduğu *anımsama* (to anamimnēskesthai) ile Platoncu *anımsama* (anamnēsis) arasında fark olduğu açıktır. Platon, *Phaidon* diyalogunda, bir insanın daha önceden algıladığı bir şey hakkında elde etmiş olduğu bilgi ile onun kendi algılaması içinde yer almayan başka bir şey arasında bağlantı kurabildiğini ve dolayısıyla insanın kendi algılamasının dışındaki bir şeyi hatırlayabildiğini (1989: 73c-d) ifade eder. Sözgelimi bir insana ait olan bir elbisenin görülmesiyle o insanın kendisinin *anımsanma*sı böyledir. Platon'a göre dünya bir bütündür ve birbiriyle bağlantılı olan şeyleri kapsar (2010: 81d-e). Dolayısıyla *anımsama*, "parçaları birleştirip, bütüne giden yolu açar".

Platon'un *Phaidon* diyalogundaki *anımsama* teorisi, Aristoteles'in (*anamimnēskesthai* kavramıyla bir akıl yürütme biçimi olarak tasarladığı) belli bir araştırmayı ifade eden *anımsama* teorisine değil, ancak Aristoteles'in *hatırlama* (*mnēmoneuein*) kavramına daha yakın olduğu görülür. Elbette Platon'un anımsama teorisi *imge*lerin birbiriyle bağlantısı, ilişkisi, zıtlığı gibi durumları kendi içinde barındırır[167]. Sahip olunan bir *imge*nin bir başka şeyle (ya da *imge*yle) belli ilişkiler içinde görülmesi sayesindedir ki bir elbiseden doğru, o elbisenin sahibi olan insan *anımsanır.* Aristoteles'in bu tarz örnekleri reddettiği söylenemez. Platon'un *Phaidon* diyalogunda vermiş olduğu örnekler kabul edilse bile, Aristoteles'in *anımsama* anlayışı her halükarda, bir araştırma biçimini ifade ettiği için, Platon'unkinden farklılaşır. Platoncu *anımsama*, özel olarak *imge*ler arasında bir "bağlantı" kurma çabasından ziyade, sanki kendiliğinden "akla gelen" ya da "gözde canlanan" şeklinde (2010: 82d-83a) gerçekleşen bir durum olarak görünür. Örneğin *Menon* diyalogundaki kölenin geometri sorusunu çözmesi (2010:82c-84a) böyle bir yol

[167] Benzer vurgu *Phaidon*, 74a-75a'da da vardır.

içerisinde betimlenmektedir. Platon, soruyu çözdürmeye çalıştığı kölenin *belirsiz bir hatırlayış* (2010: 84a-b) içinde olduğunu ifade etmesiyle, aslında, kendi *anımsama* teorisinin belli bir araştırma biçimi olmaktan ziyade, insan ruhunun işlem sürecini gösterme çabasındadır.

Aristoteles'e göre *anımsama*, hem bir akıl yürütme biçimi hem de doğası gereği bir araştırma yoludur ve ayrıca kendi içinde kuralları olan (sözgelimi, dedüksiyon) bir "çabanın" ifadesidir. Elbette Aristoteles, belli bir amaç sahibi olmadan da *anımsama*nın söz konusu olabileceğinin farkındadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, melankolik insanların veya "kötü insanların" durumu böyledir. Ancak Aristoteles bu durumların (kendi biyolojik çalışmalarından elde ettiği perspektifi ile) "sağlıklı" olmadığını düşünür. Aristoteles'e göre, istisna durumlar dışında *anımsama*dan söz edilecek ise, bu onun bir araştırma biçimi olduğuna dair olmalıdır. Bu nedenle Aristoteles *anımsama* aktif işlemi içinde *sllyogism*'den, yani *tasım*dan bahseder. Ancak *De Memoria* metninde Aristoteles *anımsama* için örnekler vermek yerine, *teorik* bir *betimleme*sini yaparak açıklar.

Bir insan *anımsama* çabası içerisine girdikten sonra, daha önceden algılamış, duymuş, görmüş olduğu şeylerin, yani sahip olduğu *imge*lerin arasından "düzenli bir yol" içinde geçmek durumundadır. Sahip olunan *imge*lerin içinden geçebilmek düz bir hattan geçmekle mümkündür. Bu hat boyunca bir şeyi takip etme işlemi söz konusudur; takip edilen şey *anımsanmak* istenen şeydir. Aksi durumda, yani bedensel bir eksiklik, psikolojik bir sıkıntı, melankoli vs. yüzünden *anımsama* işleminden kopulması, aranılan şeyin *anımsanmaması*na, yani akla getirilememesine neden olur. Aristoteles tarafından burada düşünülen yöntem ve araştırma biçimi, genel hatlarıyla, onun akıl yürütme biçimleri hakkında söylediklerinden ayrı değildir. O hâlde Aristoteles'in *anımsama* anlayışı, onun tasım anlayışıyla birlikte düşünmek bir problem oluşturmaz, bilakis

Aristoteles'in bellek ve *anımsama* hakkındaki savlarını anlamayı kolaylaştırır ve daha açık kılar.

Aristoteles'in tasımı, genel hatlarıyla söylenecek olursa bir ana öncül, bir orta terim ve sonuca sahiptir. Bir insanın zihnindeki bir *imge*nin önceki bir deneyime ait olduğuna dair genel bir görüş söz konusudur. Ancak bunun kesinkes olarak kabul edilmiş ve genel geçer olduğu söylenemez. Bir araştırma biçimi olan *anımsama*nın, tasım (syllogism) örneği olarak ele alınabilmesi için bahsi geçen *imge*ye Ross "ana öncül" (1995: 252) der. Geçmiş deneyimden (işitme, görme, duyma vs.) doğru gelenin insanda mevcut olan bir *imge*sine, o insanın sahip olduğu açıktır. Bunun farkında olma durumunu Ross, doğru bir şekilde "orta terim" (1995: 252) olarak adlandırır. O hâlde, bir insanın bu tasım aracılığıyla sahip olduğu *imge*ye geçmiş bir deneyimin neden olduğu sonucuna varması, tasımın son aşamasını gösterir. Syllogism, akıl yürütme biçimi olarak, düzenli bir hatta ilerleyerek bir sonuca ulaşabilmenin yolunu açar. *Anımsama* içinde olan bir insan da, daha önceden sahip olduğu *imge*lerinin arasından belli bir hat içerisinde geçerek, *hatırlamak* istediği şeye ulaşma amacı güder. Aristoteles'in, *anımsama*yı tasım örneği olarak düşünmesinin kökleri, *hatırlama* ve *anımsamanın* "belli bir düzen" içerisinde daha kolay gerçekleşmesi şeklindeki düşüncesinde yatar: Aristoteles'e göre kolay bir şekilde hatırlanabilen şeyler, belli bir düzene sahip olan şeylerdir (1995a: 452a2-3). Sözgelimi matematiksel önermeler böyledir. Tasım aracılığıyla *anımsama* daha kolay bir şekilde gerçekleşir, çünkü tasım sayesinde sahip olunan *imge*ler belli bir düzenlilik ve aslında "neden-sonuç" ilişkisi içerisinde düşünülmeye başlanır.

2.3.2 Anımsama ve Öğrenme İlişkisi

Aristoteles için *anımsama*, geçmiş deneyimden doğru, insanda olan bir *anı*nın yeniden kazanılması, iyileştirilmesi ya da elde edilmesi demek değildir. Çünkü bir insan *anımsadığı* zaman ya da bir *anımsama* çabası içine girdiği zaman, açıktır ki, kendi zihninde ya da belleğinde zaten mevcut olan ve *bellek-imge*, *kopya* veya *eikon* olarak tasarlanan *imgeler* aracılığıyla bunu yapar. Aristoteles'in *yeniden öğrenmek* ve *anımsamak* arasında ayrım koymasının bir nedeni, onun Platon'un *anımsama* teorisini kabul etmemesinden gelir. Nitekim Aristoteles, *Birinci* (1998: 67a8-25) ve *İkinci* (2010: 71a25-b10) *Analitikler*'de, Platon'un *anımsama* teorisi içinde *öğrenme* ve *anımsama*nın "aynılaştırması" durumunu gündeme getirir ve bunu kabul etmediğini gösterir. Platon'a göre bir insanın bir şeyi öğrenmesi demek, bir yönüyle onun (ruhunun daha önce yaşamış olmasından kaynaklı olarak) *belirsiz hatırlayış* içinde olması demektir. Bununla beraber bir şeyi *öğrenen* insan ya kendi başına (içsel bir ilişki içerisinde) *anımsayarak öğrenir* (veyahut öyle zanneder) ya da öğreten bir kişi aracılığıyla bir şeyleri *öğrenir.* İkincisinde bir problem yoktur gibi görünür. Ancak Platon, bir başkası sayesinde öğrenen bir insanın da aslında belli bir *anımsama* içinde olduğunu örtük olarak ifade eder. Genel kanı asıl sıkıntının birincisinde ortaya çıktığı şeklindedir. Birincisi Platon'un *Formlar Teorisi'*yle daha yakın ilişkili olduğu için üzerinde durulan konudur.

Aristoteles en temelde, kendi felsefesini *duyumsama*dan bağımsız bir şekilde kurmadığından dolayı, *öğrenme*yi de bu alandan bağımsız bir şekilde düşünmez. Aristoteles –Platon'un kabul ettiği gibi– bir öğreticinin varlığını ve onun sayesinde bir şey öğrenmenin mümkün olduğunu kabul eder. Bir öğretici söz konusu ise öğrenen kişinin "aktif bir işlem" içerisinde olmadığı söylenebilir. Aristoteles, Platon'un yapmış olduğu gibi *anımsamayı öğrenmek*le karşılaştırmak (ve neredeyse aynılaştırmak) yerine, onu *yeniden öğrenmek*le tartışmayı seçer. Bu nedenle Aristoteles, belli bir düzen içerisinde olan şeylerin hatırlanmasının daha kolay olduğunu (1995a: 452a2) söyledikten

sonra *anımsamanın, yeniden öğrenmek* olmadığını (1995a: 452a4) ifade eder. Aristoteles'e göre bir insan *anımsama* içinde kendi başınadır ve kendi gücü dâhilinde araştırma hâlindedir. Bu araştırma içsel bir araştırmadır. Kendi *imge*leri aracılığıyla *anımsamak* istediği şeye doğru yol alırken bir başka insanın yardımına ihtiyaç duymaz. Yardım alarak gerçekleştirdiği "işlemin" adı *hatırlamak* (Aristoteles, 1995a: 452a5-6) olmaz. Örneğin, yabancı bir dil çalışan bir öğrencinin o dildeki bir sözcüğü *anımsamak* istediğini varsayalım. Eğer bunu elinin altında bulunan bir sözlük aracılığıyla yapıyorsa söz konusu işlemin adı *anımsamak* olmaz. Böylece Aristoteles, *anımsama* ile *yeniden öğrenme* arasında bir ayrım koyarken bir diğer taraftan kendi başına hatırlama ile bir başka insanın yardımı sayesinde hatırlama arasında da ayrım koyar (1995a: 452a2-8).

Açıktır ki Aristoteles, *anımsama* ve *hatırlama*, dolayısıyla *bellek* ve *imgeleme* konuları hakkında konuşurken ısrarla bunların özsel tanımlarını yapma çabasındadır. Bu nedenle Aristoteles söz konusu meseleler hakkında konuşurken, alışkanlıklardan, yani insanın *ikinci doğası*ndan bahsetmeyi ihmal etmeden konuşur. Bir insanın, geçmiş deneyimlerinden doğru edinmiş olduğu alışkanlıkla gördüğü bir nesneden bir başka şeyi *anımsaması* mümkün olabilir. Ancak özsel olarak *anısmama*nın tanımı, bu tarz bir "hatırlama biçimini" barındırmaz. *Anımsama* her durumda bir araştırma biçimi olmak dışında başka bir forma sokulamadığı için *yeniden öğrenme*yle kıyasında onun *yeniden öğrenme* olmadığı ortaya çıkar[168].

[168] R. Sorabji *öğrenme* ve *anımsama* tartışmasında Aristoteles'in "haksız" olduğunu ve Platon'un daha doğru konuştuğunu iddia eder. Sorabji'ye göre *öğrenme* "kendi başına" olabilir (Sorabji, 1972: 38-9). Dolayısıyla Platon'un betimlemiş olduğu kölenin durumu daha anlaşılırdır. Sorabji bu iddiasını şu şekilde temellendirmeye çalışır: Ne olursa olsun *öğrenme* ve *yeniden öğrenme* durumlarında bir insan, kendi "çabası" ile bir şeyleri başarabilir (Sorabji, 1972). Sorabji'nin söz konusu iddiasının temelsiz olduğu açıktır. Öncelikle, Aristoteles *De Memoria*'da böyle bir iddianın kabulü ya da reddini gösterecek bir işareti bize sunmaz. Aristoteles'in açık bir şekilde araştırma konusu ettiği şey; *öğrenme* ya da *yeniden öğrenme* değildir. Daha ziyade Aristoteles *anımsama* ve *hatırlamanın* özsel olarak "ne ifade ettiğine" odaklanır. Yani her iki durumun "özsel tanımına" ulaşmaya çabalar. Dolayısıyla Aristoteles *anımsama* ile *yeniden öğrenme*yi karşılaştırırken *öğrenmenin* ya da *yeniden öğrenme*nin tanımını yapmaz, çünkü aradığı bu değildir. Bu tez, *bellek* üzerine olduğu için *öğrenme* konusu es geçilmiştir.

SONUÇ

Bellek ve *anımsama*yı birbirinden ayıran Aristoteles belleğin sınırlarını ve yetki alanlarını saptayarak kendisinden sonraki tartışmaları belirlemiştir. Aristoteles'e göre bellek, *algılama*yla doğrudan bağlantılı iken *düşünme*yle ilineksel ilişkilidir. Bunu ifade etmesinin nedenlerinden biri; kişisel algılamalarımız dışında bilimsel ve tümel şeyleri, bunun yanında geometrik ve matematiksel şeyleri hatırlayabilme olanağımızdır. Bir diğer nedeni; belleğin içine "depolanan" *imge*lerin geldikleri yerle ilgilidir. Duyumsamaya sahip olan canlılar dışsal bir nesneyle *algılama* içinde temas kurar. Temas sırasında nesnede verili olan *duyusal form*um alımı söz konusudur. Bellek bu *formlar* olmamış olsaydı meydana gelemezdi, çünkü nesneyle girilmiş olan deneyimin hatırlanması mümkün olmayacaktı. Nesneyle kurulan temas kesildiğinde ona ilişkin deneyimin hatırlanması söz konusu *formların* bellek içerisinde "depolanması"yla mümkündür, çünkü *hatırlama*, bellekte bulunan *imge*ler aracılığıyla gerçekleşir. Aksi söz konusu olsaydı, canlılar sürekli bir *şimdi* içerisinde yaşardı ve yaşam "kesintisiz" görünmezdi. Bellek sayesindedir ki *duyumsama yetisine* sahip olan canlılar *şimdi*ye sıkışıp kalmazlar. Belleğe sahip olma sayesinde yaşam "sürekli" bir halde görünür.

Aristoteles bellek kavramını incelerken bedenin yapısı ve sağlıklı olma durumunu göz önünde bulundurur. Aristoteles'e göre bellek kalp içinde konumlandığı için bedenin fiziksel yapısı önemlidir. Eğer kalbin yeri uygun değilse ya da diğer organlar tarafından baskılanıyorsa iyi bir bellek sahibi olmak mümkün değildir. Bu nedenle cüceler iyi bir belleğe sahip değillerdir. Bir diğer taraftan hem zihinsel hem de fiziksel olarak sağlıklı bir bedene sahip olunmalıdır ki bellek kendi işlevini yerine getirebilsin. Aristoteles, açık

bir biçimde, *anımsama* hareketinde başarısız olan insanların sağlıksız olduğunu düşünür. Bellek konusunu *öğrenme* konusuyla ele alan Aristoteles bir konuyu hızlı anlayan insanlar ile yavaş anlayan insanların sahip olduğu bellek durumlarına bakarak ayırır.

Aristoteles'in tartışma hattı *algılama* ve *zaman* sayesinde oluşan bellekle sınırlandırılmış olsaydı söz konusu şeylerin nasıl hatırlandığı konusuna dair aşılması zor problemler ortaya çıkardı. Zira Platon'un karşılaşmış olduğu zorluklar böyledir. Platon bellek kavramıyla insanın sahip olduğu diğer yetileri incelerken, bazı yetileri belleğe aitmiş gibi düşünür. Aristoteles, Platon'un yaptığını kesin bir şekilde reddeder. Dolayısıyla Aristoteles belleğin diğer yetilerle ilişkisini konu edinmek durumunda kalmaktadır. Aristoteles *düşünme*yle ilişkili *imgeleme yetisi*ni ve *anımsama* kavramını kendi tartışma hattına sokarak bu zorlukları aşmaya çalışır. Aristoteles *imgeleme* kavramını, *algılama* ve *duyulur nesne* arasındaki ilişkiye benzer bir formun *düşünme* ve onun nesneleri arasında da bulunduğunu göstermek için çağırır. Duyusal alandan alınan formların beden içerisinde bir işlenme ve başkalaşıma uğrama durumu söz konusudur. *Duyusal form*lar, toplanma merkezi olan kalbe doğru olan yolculuklarında, *imgeleme yetisi* aracılığıyla *imge*ye dönüşmektedir. İmgenin kullanım alanları birbirinden farklılık gösterir. Sözgelimi *anımsama* içinde "ele geçirilmesi" istenen *imge* ile *hatırlama* içinde akla gelen *imge* –aynı *imge* olsa bile- birbirinden nitelikçe farklıdır. Bunun en büyük kanıtı; *anımsama* hareketi içindeki bedensel değişimdir. Bir insanın, bir şeyi *anımsama* isteğinde olmasına karşın o şeyi "ele geçirememe" durumu ve dolayısıyla onun gösterdiği çabanın verdiği bedensel ve zihinsel yorgunluk böyledir.

Aristoteles *anımsama* tartışmasını bilimsel ve felsefi olarak yürütür. Aristoteles yorumcularına göre Aristoteles'in bellek hakkında yürütmüş olduğu tartışma bilimseldir, çünkü bellekten ve *hatırlama*dan farklı olarak *anımsama* bir akıl yürütme biçimi olarak

sunulmuştur. Öte yandan *anımsama* aynı zamanda bir araştırma yöntemidir. Bunun nedeni, insanların sahip olduğu *imge*ler arasında yapabildiği araştırmadır. *İmge*ler arasından geçip, aranılanın *anımsanması* işlemi *beden*i içeren ve belli bir çaba gerektiren bir "yöntem" olduğu söylenebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi söz konusu *imge*ler *düşünme* için vazgeçilmezdir. Daha kesin bir biçimde söylenecekse onlar *düşünme* için *dayanaktır*. Dolayısıyla felsefidir, çünkü *anımsama*nın iş gördüğü alan *düşünme* ve *aklın* iş başında olduğu alanların içerisindedir. Sonuç olarak *anımsama düşünme*ye yakın bağlantılı bir işlem sürecidir. Düşünme *imgeleme*nin üretmiş olduğu *imge*lere ihtiyaç duyar. *Anımsama* ise amacına ulaşması için bu *imge*lerin içinden geçer.

Anımsama kavramı kendi içinde *belletme teknikleri*ni barındırır. Geleneksel *belletme tekniği* Keos'lu Simonides ile başlatılır. Simonides güçlü bir belleğe sahip olmasının yanında, sahip olduğu *imge*leri belirli bir düzen içerisine sokması ve geçmiş olayları ince ayrıntısına kadar hatırlayabilmesiyle ünlüdür. Simonides'ten sonra, Roma döneminde, *belletme* teknikleri farklı bir yapıya bürünür ve *mekan sistemi* adını alır. *Hatırlama* için mekanları kullanan bu sistem, zihin içerisinde bir yerleşke inşa eder ve yerleşke içerisindeki her bina, ev, sokak vs. için bir *imge* tayin eder. Antik Yunan'dan Roma dönemine kadar kullanılmış olan bu tekniklerin temel hedefi daha kolay hatırlamanın yolunu açmaktır. Aristoteles *anımsama*nın nasıl meydana geldiğini göstermek için, bu *teknikleri*nden farklı olarak, *başlangıç noktası* ya da *orta nokta* formüllerini geliştirir. Aristoteles'in geliştirdiği tekniğin temelleri *benzerlik, zıtlık* ve *komşuluk* üzerine kurulur ve daha kolay *anımsama*nın yolunu araştırır. Aristoteles'e göre biz *anımsamak* istediğimize *benzer, zıt* ya da *komşu* olan bir şeylerden doğru harekete geçeriz; tıpkı bir devinimin bir başkasını takip etmesi gibi. Aristoteles'e göre doğa içinde nesnelerin ya da olayların birbirini takip etmesi, yani *önce gelme* ve *sonra gelme* durumları söz konusudur.

Doğadaki duruma benzer bir hareket *anımsama* içinde de meydana gelir. Aristoteles'e göre bir devinim bir diğerini takip etme eğiliminde olduğu için *anımsama* meydana gelir. Dolayısıyla birbirini takip eden bir "sıra" gerekmektedir. *De Memoria*'da A B Γ Δ E Z H Θ I şeklinde bir sıra üzerinden *anımsama*nın meydana gelişi açıklanır. Örneğin I'nın hatırlanması istenir ve hatırlanamıyorsa o zaman H'ya gidilmesi gerekmektedir, çünkü H'dan hem Z'ya hem de Θ'ya hareket edilebilir. Eğer istenen burada bulunmuyorsa Γ'ya hareket edilmelidir. Γ'dan B ve Δ'ya geçilecektir. Bu durum *anımsanmak* istenen şey elde edilinceye kadar sürer. Yukarıdaki sıra düzeninde hareket etmeye başlayan bir insanın *anımsamak* istediği şeye ulaşabilmesi göründüğü kadar kolay olmayabilir. Eğer *anımsama,* doğadaki devinimlerin birbirini takip etmesi durumunda olduğu gibi *zorunlu* ise *anımsanmak* istenen şeyin "ele geçirilmesinde" problem ortaya çıkmaz. Böyle olmakla birlite insan *anımsamak* istediği şeyin dışında bir çok şeyi –elinde olmadan- anımsayabilmektedir. Daha genel söylenecek olursa bu tür *anımsama* hareketi *zorunsuz* bir harekettir, çünkü birbirini takip eden *imge*ler iş başında değildir. Bu durumları göz önünde bulunduran Aristoteles, *anımsama* kavramını insanın *ikinci doğa*sıyla birlikte tartışır. Aristoteles'e göre insanın iki doğası vardır ve bunlardan ikincisi *alışkanlıklar* üzerine kuruludur. İnsan, alışkanlıkları gereği, kendisi için tanıdık ve kolay olana gitme eğilimindedir; insan zihni ve yapısı da böyledir. Bu nedenle insan en çok bildiğini, bununla beraber sık sık gördüğü, işittiği şeyleri daha kolay hatırlamaktadır. Böylece insan sahip olduğu alışkanlıkları ve olayları yaşama sıklığına bağlı olarak *anımsama* hareketinde değişimler gösterebilmektedir. Ancak bu durumların hepsi her halükarda *bir başlangıç noktasına* ihtiyaç duyar. Eğer *bir başlangıç noktası* yoksa hatırlanan *imge*lerin bir düzeni söz konusu olamaz, çünkü onlar bir sıra içerisine sokulamaz. Sahip olunan *imge*lerin sıraya sokulmasını Aristoteles şöyle örneklendir: Eğer aranılan şey sonbahar ise, o zaman, sütten beyaza ve oradan nemli olana; nemli olandan ıslaklık ve sonbahar mevsimine.

Sonuç olarak Aristoteles'in *anımsama* kavramı, kendi içinde, *zorunlu* ve *zorunsuz* olmak üzere iki hareketi; bedensel ve zihinsel bir *çaba*yı; sahip olunan *imge*ler arasında *araştırma* yapmayı ve *düşünme*yle kendinde bir ilişki biçimine sahip olmayı barındırır. Bununla beraber Aristoteles, belleği psiko-fizyolojik bir bakış açısıyla değerlendirmekte ve bedensel bir yapıda tasarlamaktadır. Böylesi bir bakış açısı bellek tartışmalarını (mitsel, mitolojik bir öge arayışına girmeden) *bilimsel* bir yöne sevk etmesi açısından önemlidir.

ÖZET

Bu çalışma Aristoteles'in bellek (*mnēmē*) kavramını, belleğin beden içerisindeki konumunu ve onun diğer yetilerle olan ilişkisini araştırmaktadır. Bu anlamda, belleğin *imgeleme* (*phantasia*) ve *algılama* (*aisthēsis*) yetileri aracılığıyla tartışmaya açılması ve kavramsal olarak neliğinin açıklanması hedeflenmektedir. Bundan ötürü *imgeleme* kavramının tarihsel değişimi göz önüne alınmakta ve *imgeleme*yle *düşünme* (*noēsis*) arasındaki bağ gösterilmektedir. *Düşünme* için hangi yetinin daha işlevli olduğu incelenirken *bellek-imge*sinin nasıl oluştuğu serimlenmektedir. Aristoteles'e göre *düşünme* için *imge* (*phantasma*) gereklidir. Bu çalışmada *imge*nin yapısı incelenmekte ve *düşünme* için hangi işleve sahip olduğu gösterilmektedir.

Bu çalışma bellek kavramını incelerken Aristoteles öncesi düşünme biçimine odaklanarak Aristoteles ile ondan önceki filozofları karşılaştırmaktadır. Böylece Aristoteles'in farklılaştığı noktalar gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler :

Bellek (*Mnēmē),* Algılama (*Aisthēsis*), İmgeleme (*Phantasia*), Düşünme (*Noēsis*), İmge (*Phantasma*)

ABSTRACT

This study aims to explain the concept of Aristotelian memory (*mnēmē*), memory's place in body and its relationship with the other capacities. In this sense, it aims to explain conceptual meaning of memory and discusses the link which memory obtains with *imagination* (*phantasia*) and *perception* (*aisthēsis*). Therefore, it considers the concept of *imagination's* historical change in its meaning and it shows the connection between *thinking* (*noēsis*) and *imagination*. While it considers that capacity is more valuable for thinking, it explicates how *memory-image* occurs. According to Aristotle *image* (*phantasma*) is necessary for *thinking*. This study investigates the structure of *image* and shows which functions *image* can provide for *thinking*.

This study analyzes the concept of memory and it focuses on the ways of thinking before Aristotle and it compares Aristotle to his predecessors. In this manner, this study shows the ways Aristotle differentiate himself.

Key Words:

Memory (*Mnēmē)*, Perception (*Aisthēsis*), Imagination (*Phantasia*), Thinking (*Noēsis*), Image (*Phantasma*)

KAYNAKÇA

----------(1968), "Dissoi Logoi *or Dialexeis*", *trans.* Rosamond K. Sprague, *Mind*, A Quarterly review of Psychology and Philosophy, Vol. LXXVII.

Annas, J., (1995), "Aristotle on Memory and Self", *Essay on Aristotle's De Anima*, der. Martha C. Nussbaum, Amelie O.Rorty, Oxford: Claredon Press.

Aristotle, (1907), *De Anima*, çev. R. D. Hicks, Cambridge University Press.

Aristotle, (1906a), "De Memoria et Reminiscentia", *Aristotle De Sensu and De Memoria*, çev. G. R. T. Ross, Cambridge: at the University Press.

Aristoteles, (2005), "De Memoria et Reminiscentia", *Commentaries on Aristotle's "On sense and what is sensed" and "On memory and recollection"*, çev. Kevin White, Edward M. Macierowski, The Catholic University of America Press: Washington, D.C.

Aristotle, (2007), "De Memoria et Reminiscentia", *Aristotle on Memory and Recollection*, çev. David Bloch, Koninklijke Brill NV, Leiden, the Netherlands.

Aristotle, (1908), "De Memoria et Reminiscentia", *The Works of Aristotle*, der. J.A. Smith, W. D. Ross, Parva Naturalia, çev. J. I. Beare, Oxford University: New York, Toronto.

Aristotle, (1995a), "De Memoria et Reminiscentia", *Parva Naturalia*, çev. ve der. David Ross, Oxford University Press: London.

Aristotle, (1995b), "De Sensu et Sensibilibus", *Parva Naturalia*, çev. ve der. David Ross, Oxford University Press: London.

Aristotle, (1995c), “De Juventute”, *Parva Naturalia*, çev. ve der. David Ross, Oxford University Press: London.

Aristotles, (1995d), “De Somno et Vigilia”, *Parva Naturalia*, çev. ve der. David Ross, Oxford University Press: London.

Aristotle, (1995e), “De Insomniis”, *Parva Naturalia*, çev. and ed. David Ross, Oxford University Press: London.

Aristotle, (1995f), “De Divinationa per Somnum”, *Parva Naturalia*, çev. ve der. David Ross, Oxford University Press: London.

Aristotle, (1906b), “De Senstu et Sensibilibus”, *Aristotle De Sensu and De Memoria*, çev. G. R. T. Ross, Cambridge: at the University Press.

Aristotle, (1984a), “History of Animals”, çev. A. W. Thompson, *The Complete Works of Aristotle (Vol I and II)*, der. Jonathan Barnes, Princeton University Press: New Jersey.

Aristotle, (1984b), “Part of Animals”, çev. W. Ogle, *The Complete Works of Aristotle (Vol I and II)*, der. Jonathan Barnes, Princeton University Press: New Jersey.

Aristotle, (1984c), “Problems”, çev. E. S. Forster, *The Complete Works of Aristotle (Vol I and II)*, der. Jonathan Barnes, Princeton University Press: New Jersey.

Aristotle, (1984d), “Generation of Animals”, çev. A. Platt, *The Complete Works of Aristotle (Vol I and II)*, der. Jonathan Barnes, Princeton University Press: New Jersey.

Aristotle, (1984e), “On Generation and Corruption”, çev. H. H. Joachim, *The Complete Works of Aristotle (Vol I and II)*, der. Jonathan Barnes, Princeton University Press: New Jersey.

Aristotle, (1984f), “Topics”, *W. A. Pickard, The Complete Works of Aristotle (Vol I and II)*, der. Jonathan Barnes, Princeton University Press: New Jersey.

Aristoteles, (1998), *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yayınları: Ankara.

Aristoteles, (2012), *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

Aristoteles, (2011), *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları: İstanbul.

Aristoteles, (2010), *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık: İstanbul.

Aristoteles (2002), *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi: Ankara, İstanbul.

Aristoteles, (1997), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi: Ankara.

Aristoteles, (1996), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar: İstanbul.

Aristoteles, (2015), *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık: İstanbul.

Aristoteles, (2000), *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

Aristoteles, (2011), *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi: Ankara.

Barnes, J., (2005), *The Presocratic Philosophers*, Taylor & Francis e-Library.

Block, I., (1961), "The Order of Aristotle's Psychological Writings", *The American Journal of Philology*, Vol. 82, No.1, The Johns Hopkins University Press.

Bornstein, D., (2016), *Aristotle on Knowledge and Learning / The Posterior Analytics*, Oxford University Press: New York.

Bundy, M. W., (1976), *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, Norwood Editions: the University of Illinois.

Burnyeat, M. F., (1990), *The Theatetus of Plato*, Hackett Publishing Company: Indianapolis, Indiana.

Burnyeat, M. F., (2008), *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press: Milwaukee, Wisconsin.

Cassin, B., (2014), *Dictionary of Untranslatable: A philosophical lexicon*, çev. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski, der. Emily Apter, Jacques Lezra, and Michael Wood, Princeton University Press: New Jersey.

Caston, V., (1998), "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII (2), s.249-298.

Caston, V., (2005), "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception", *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*, der. Ricardo Salles, Oxford University Press: New York.

Cicero, (1875), *De Oratore*, çev. J. S. Watson, Harper & Brothers: New York.

Cohoe, C., (2016), "When and Why Understanding Needs Phantasmata: A Moderate Interpretation of Aristotle's De Memoria and De Anima on the Pole of Images in Intellectual Activities", *Phronesis*, 6, 337-372.

Coleman, J., (1995), *Ancient and Medieval Memories: Studies in the reconstruction of the past*, Press Syndicate of the University Press of Cambridge: New York.

Erhat, A., (2008), *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi: İstanbul.

Everson, S., (1995), "Psychology", *The Cambridge Companion to Aristotle*, der. Jonathan Barnes, Cambridge University Press: New York.

Gregoric, P., (2007), *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press: New York.

Hamlyn, D. W., (1993), *Aristotle De Anima (Books II and III)*, Oxford University Press: New York.

Herrmann, D. J. & R. Chaffin (ed.), (1988), *Memory in Historical Perspective*, Springer-Verlag: New York.

Hesiodos, (1977), *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.

Herakleitos, (2005), *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi: İstanbul.

Homeros, (2010), *İlyada*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, Can Sanat Yayınları: İstanbul.

Johansen, T. K, (1997), *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge University Press.

Johansen, T. K, (2012), *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford University Press: United Kingdom.

Kahn, C. H., (1979), "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*, der. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Gerald Duckworth & Company Limited: London.

King, R. A. H., (2009), *Aristotle and Plotinus on Memory*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG: Berlin: New York.

Kranz, W., (1994), *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar: İstanbul.

Krell, D. F., (1990), *Of Memory, Reminiscence and Writing: On the verge*, Bloomington: Indianapolis Indiana University Press.

Laertios, D., (2003), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

Lang, H. S., (1980), *On Memory: Aristotle's Corrections of Plato*, Journal of the History of Philosophy, Vol. 18, Sayı 4, Johns Hopkins University Press.

Lycos, K., (1964), "Aristotle and Plato on 'Appearing'", *Mind*, New Series, Vol. 73, No. 292, 496-514.

Malcolm, N., (1977), *Memory and Mind*, Cornell University Press: Ithaca-London.

Moss, J., (2012), *Aristotle on the Apparent Good*, Oxford University Press: United Kingdom.

Notopoulos, J. A., (1938), Mnemosyne in Oral Literature, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 69, The Johns Hopkins University Press.

Nussbaum, M. C., (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press: New Jersey.

Quintilian, (1965), *Institutio Oratoria*, çev. H.E.Butler, (in four volumes, VI) Loeb Classical Library, Massachusetts: Cambridge.

Parry, M., (1930), *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making: I. Homer and Homeric Style*, Harvard Studies in Classical Philology, 41, s.73-148.

Peters, F. E., (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü / Tarihsel Bir Okuma*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık: İstanbul.

Platon, (2010), *Devlet*, çev. S.Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

Platon, (2010), "Menon", *Platon Diyalogları*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi: İstanbul.

Platon, (1989), *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul.

Platon, (2014), *Phaidros*, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayınları: Ankara.

Platon, (1943), *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası: İstanbul.

Platon, (2013), *Philebus*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları: İstanbul.

Platon, (1997), *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Platon, (2010), "Thaitetos", *Platon Diyalogları*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi: İstanbul.

Plato, (1997), "Sophist", çev. Nicholas P. White, der. J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company: Cambridge.

Platon, (2010), "Sofist", *Platon Diyalogları*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi: İstanbul.

Platon, (2007), *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi: İstanbul.

Ricoeur, P., (2012), *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, Metis Yayınları: İstanbul.

Ross, W. D., (2011), *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık: İstanbul.

Ross, W. D., (1952), "Select Fragments Vol. XII", *Works of Aristotle*, Oxford University Press: London.

Slakey, T. J., (1961), "Aristotle in Sense Perception", *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 4, s. 470-484: Duke University Press.

Scheiter, K. M., (2012), "Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle", *Phronesis*, 57, 251-278.

Schofield, M., (1995), "Aristotle on the Imagination", *Essay on Aristotle's De Anima*, der. Martha C. Nussbaum, Amelie O. Rorty, Oxford: Claredon Press.

Scott, D., (1995), *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*, Press Syndicate of the University of Cambridge: New York.

Sorabji, R., (1972), *Aristotle on Memory*, Providence: Brown University Press.

Sorabji, R., (1980), *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press: New York.

Vlastos, G., (1965), "Anamnesis in the Meno: Part One: The Data of the Theory", *Dialogue: Canadian Philosophical Review,* Vol. 4, I. 2, s. 143-167.

Watson, G., (1988), *Phantasia in Classical Thought*, Official Typographical Galway University Press: Lurgan, Indreabhan.

Wedin, M., (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Vail-Ballou Press: New York.

White, N. P., (1971), "Aristotle on Sameness and Oneness", *The Philosophical Review*, V. 80, N. 2, s. 177-197: Duke University Press.

Yates, F.A., (1966), *Art of Memory*, Vol. III, Routledge & Kcgan Paun: London.