

T.C.

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'TE HAYAL GÜCÜ (*PHANTASIA*) ÜZERİNE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

ESRA ÇAĞRI

DANIŞMAN

DOÇ. DR. HATİCE NUR ERKIZAN

OCAK, 2007

MUĞLA

T.C.

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES’TE HAYAL GÜCÜ (*PHANTASÍA*) ÜZERİNE

ESRA ÇAĞRI

Sosyal Bilimler Enstitüsünde

“Yüksek Lisans”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih :

Tezin Sözlü Savunma Tarihi :

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Hatice Nur ERKIZAN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Medar ATICI

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Tefrik ALICI

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Ömer GÜRKAN

OCAK, 2007

MUĞLA

TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün/...../..... tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin maddesine göre, Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Esra ÇAĞRI'nın “ Aristoteles'te Hayal Gücü (*Phantasia*) Üzerine” adlı tezini incelemiş ve aday/...../..... tarihinde saat’de jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin olduğuna ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Üye

Üye

Üye

Üye

YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum ‘‘Aristoteles’te Hayal Gücü (*Phantasia*) Üzerine’’ adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../.....

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN **MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

Soyadı :

Adı :

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe :

Y. Dil :

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta

Yeterlilik

O

O

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite :

Fakülte :

Enstitü :

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı :

Ünvanı :

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 94

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. *Psyche*
2. *Phantasia*
3. *Phantasianın Diğer Yetilerle İlişkisi*

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Ruh (*Psyche*)
2. Hayal gücü (*Phantasia*)
3. İşlev (*Ergon*)
4. Algı (*Aisthesis*)
5. Düşünme (*Nous*)

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.

1. Soul (*Psyche*)
2. Imagination (*Phantasia*)
3. Function (*Ergon*)
4. Perception (*Aisthesis*)
5. Thinking (*Nous*).

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

- | | |
|---|-----------------------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum | <input type="radio"/> |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/> |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/> |

Yazarın İmzası :

Tarih :/...../.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

ÖZET

SUMMARY

GİRİŞ.....1 – 3

I. BÖLÜM: *PSYKHE* ÜZERİNE

I.1. *PSYKHE* TERİMİNİN KÖKENİ VE ANLAMI ÜZERİNE.....4 – 11

I.2. *PSYKHENİN* ARAŞTIRILMASINDA BİLİMLERİN YERİ.....12 – 19

I.3. FORM VE İŞLEV ARASINDAKİ BAĞINTI.....20 – 26

I.4. *PSYKHE* ÜZERİNE İKİ FARKLI BAKIŞ:

FİZİKALİZM VE İŞLEVSELÇİLİK.....27 – 32

I.5. *PSYKHE* – BEDEN İLİŞKİSİ ÜZERİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR.....33 – 38

II. BÖLÜM: *PHANTASÍA* ÜZERİNE

II.1. *PHANTASÍANIN* ETİMOLOJİK KÖKENİ VE DOĞASI.....39 – 45

II.2. *PHANTASÍA* ÜZERİNE YORUMLAR.....46 – 53

II.2.1. *PHANTASÍA* VE *DOXA* ARASINDAKİ AYRIM ÜZERİNE.....46 – 50

II.2.2. <i>PHANTASÍA</i> TÜRLERİ ÜZERİNE.....	50 – 52
II.2.3. <i>PHANTASÍANIN</i> ŞEYLERİ DOĞRU VEYA YANLIŞ OLARAK KAVRAYABİLMESİ ÜZERİNE.....	52 – 53
II.3. <i>DE ANÍMA</i> III.3 VE <i>PHANTASÍA</i>	54 – 62
II.4. HAREKET ETTİRİCİ YETİ OLMASI BAKIMINDAN <i>PHANTASÍA</i>	63 – 70
III. BÖLÜM: <i>PHANTASÍANIN</i> DİĞER YETİLERLE OLAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE	
III.1. <i>PHANTASÍA</i> VE <i>MNEMES</i>	71 – 75
III.2. <i>PHANTASÍA</i> VE <i>AÍSTHESIS</i>	76 – 82
III.3. <i>PHANTASÍA</i> VE <i>NOUS</i>	83 – 89
KAYNAKÇA	90 – 93

ÖNSÖZ

Aristoteles, *phantasia* olmaksızın düşünmenin gerçekleşmeyeceğini düşünür. Bunun nedeni ise dış dünyada bulunan ve haklarında algıya sahip olduğumuz nesnelere hakkındaki farkındalığımızı sağlayan şeyin *phantasia* olmasıdır. Bu düşünceler ışığında hazırlamaya çalıştığım tezimde çevirileri yaparken Zeki Özcan'a ait olan çeviriden yararlandım. Gerekli olduğumu düşündüğüm yerlerde ise çeviriyi kendim yaptım. Çeviriler için iki eserden yararlandım. Bunlardan ilki, W.S. Hett'in çevirisini yaptığı *De Anima*'nın hem Grekçesinin hem de İngilizcesinin bulunduğu eserdir: Hett, W.S. (1957). *Aristotle: De Anima*, Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press. Diğeri ise *De Anima*'nın D. W. Hamlyn tarafından yapılan çevirisidir: Hamlyn, D. W. (1993). *Aristotle: De Anima Books II and III (with passages from book I)*. Oxford: Clarendon Press. Buna bağlı olarak belirtilmediği sürece tüm çeviriler bana aittir.

Tezimin her aşamasında bana yardımcı olan bölüm başkanına, Prof. Dr. Doğan Özlem'e teşekkür ederim.

Hayatım boyunca yaptığım her seçim hakkında bana her zaman güvenen, hep yanımda olan ve beni hiç yalnız bırakmayan ailem olmadan bugün olduğum bu noktada olamazdım. İyi ki böyle bir aileye sahibim.

Felsefi merakımı ve hayatı paylaştığım, her şeyden öte benim en iyi dostum olan Barış'a, tezim üzerine yaptığın eleştiriler için ve sahip olduğun eşsiz bilgi birikimini benimle paylaştığın için çok teşekkür ederim. Böyle bir paylaşıma sahip olduğum için kendimi çok şanslı hissediyorum.

Arkadaşıma, tezimi yazarken karşılaştığım her zorlukta yanımda olan ve onları çözmemde bana yardımcı olan meslektaşına, Aylin'e de çok teşekkür ederim. Aristoteles üzerine yaptığımız uzun tartışmalar aklımın karıştığını hissettiğim her anda bana yardımcı oldu.

Son olarak, bana her konuda destek olan, *psykhem*i genişletmek istediğim her anda bana tuttuğu ışıkla yolumu bulmama yardımcı olan hocama, Hatice Nur Erkızan'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

ÖZET

Bu çalışma Aristoteles'in psikolojisinde önemli bir yere sahip olan hayal gücü (*phantasia*) yetisini ele alıp incelemeye çalışır. Aristoteles'i izlediğimizde onun *phantasia*'yı hayal gücünden çok "açığa çıkma", "görünme", "görünür kılma" anlamlarında kullandığı söylenebilir.

Çalışmanın ilk bölümünde *phantasia*'nın ruh (*psykhe*) ile bağıntısı açık kılınmaya çalışılır. *Psykhe*'nin bir yetiler toplamı olduğu anlayışından hareketle onun işlev açısından rolü üzerinde durulur.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise *phantasianın* çeşitli anlamları ve etimolojik kökeni açık kılınmaya çalışılır. *Phantasia* üzerine olan temel yorumların bir özeti yapılarak onlar ışığında *De Anima* III.3'ün incelenmesine geçilir.

Son olarak; *phantasianın* diğer yetilerle olan bağıntısı tartışılır. *Phantasia* algı ve düşünme arasında köprü işlevi gören bir yeti olarak ele alınır. Bu ise *phantasianın* bağımsız ve kendi başına bir yeti olduğu savını geçersiz kılar.

Anahtar Sözcükler: Ruh (*Psykhe*), Hayal gücü (*Phantasia*), İşlev (*Ergon*), Algı (*Aisthesis*), Düşünme (*Nous*).

SUMMARY

This study analyzes the term imagination (*phantasia*) which has an important place in Aristotle's psychology. There are different uses of the term in Aristotle such as "making appear", appearance", "appearing" rather than imagination.

In the first part of the study, the relation between *phantasia* and *psykhe* is tried to make clear. The nature of *psykhe* is discussed and it is argued that *psykhe* is a compound of capacities.

The second part focuses on different meanings of *phantasia* in Aristotle and its etymological origin is investigated. Then in the light of previous interpretations the conception of *phantasia* in *De Anima* III.3 is tried to be clarified.

The last part deals with relation between *phantasia* and other capacities. *Phantasia* seems to have a role as an agent between perception and thinking. In connection with that it is claimed that *phantasia* can not be an independent capacity in itself.

Keywords: Soul (*Psykhe*), Imagination (*Phantasia*), Function (*Ergon*), Perception (*Aisthesis*), Thinking (*Nous*).

GİRİŞ

Aristoteles'e göre canlı bir varlığı cansız bir varlıktan ayıran en önemli şey, canlı varlığın sahip olduğu *psykhe* (ruh)dir. *Psykhe* canlının sahip olduğu kapasitelerin toplamıdır. O aynı zamanda canlılık potansiyeline sahip bir beden formudur. Aristoteles'in temel olarak *psykhe*yi incelediği kitap *De Anima*'dır. Aristoteles bu kitabında sadece ruhun tanımını vermez aynı zamanda onu oluşturan yetiler üzerinde de durur. Çünkü *psykhe*ye dair tam bir açıklama ancak onun sahip olduğu yetileri ve bu yetilerin işlevlerin açığa çıkarmak yoluyla yapılabilir. Bu yetiler içinde algı (*aisthesis*), bellek (*mnemes*) ve akıl (*nous*) temel olarak bu çalışmanın kavramsal analizinin merkezinde yer alırlar. Ancak, sözü edilen yetiler içinde kabul edilen ama kendinde bir yeti olmaktan çok diğer yetilerin işlevlerini yerine getirmelerinde önemli bir bileşen olan *phantasia* hiç kuşkusuz bu incelemenin temel hareket noktasıdır. Bunun nedeni ise, onun diğer yetilerden daha farklı bir yapıya sahip olduğunun düşünülmesidir.

Phantasia daha çok Türkçede hayal gücü terimiyle karşılanırsa da aslında o Grekçede daha geniş bir anlam çevrelenimine sahiptir. Aristoteles rüyalardan, halisünasyonlardan ve bellekten bahsederken çoğunlukla onu hayal gücü anlamında kullanmaktadır. Fakat terim *phainesthai* terimine de bağlı olarak hayal gücünden ziyade “görünme”, “açığa çıkma”, “açığa çıkarma”, “görünür kılma” anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle de çalışma içerisinde *phantasia* terimini değiştirmeden bırakmayı daha uygun buldum.

Phantasia, nesnenin algılanması bitmiş olsa da algısal izleri saklamamızı sağlayan yetidir. O, algı ve düşünme arasında bulunan bir köprüdür. Algılama sonucu oluşan imgeleri saklar ve biz düşünme sırasında algılanmış nesnelere ait imgeleri düşünürüz. Bu nedenle de, *phantasia* bir anlamda da nesnenin farkındalığını sağlayan şeydir. O, hayvanda bulunan hareket ettiricilerden biri olarak da kabul edilir. Hayvanı hareket ettiren yeti, *orexis* (arzu) olarak kabul ediliyor olsa da o *phantasiadan* bağımsız değildir çünkü hayvanın arzu nesnesini (*orekton*) kovalaması *phantasia* aracılığıyla gerçekleşir.

Bu görüşler ışığında, birinci bölümde *phantasianın* yetilerinden biri olarak kabul edildiği için *psykhe* üzerinde duruldu. *Psykhenin* etimolojik kökeni, doğası açığa çıkarılmaya çalışıldı. Bu amaçla da öncelikle onun hangi bilimin inceleme alanı içine girebileceği üzerinde duruldu. Aristoteles onun canlılık potansiyeline sahip bir beden formu olması anlamında fiziğin inceleme alanı içine girdiğini düşünmektedir. Çünkü fizikçi ‘ne ise o olarak maddede anlaşılabilir formla’ ilgilenir; bu bakımdan fizikçinin konu alanına *psykhe* de girer. *Psykhenin* bir form olarak kabul edilmesi nedeniyle de daha sonraki bölümde form ve işlev kavramı üzerinde durulmuştur. İşlev kavramı, Aristoteles’in esas olarak etik üzerine olan yapıtlarında karşımıza çıksa da o, *psykhenin* incelenmesi bakımından da önemli bir yere sahip görünür. Çünkü bir şeyi o şey yapan şey o şeyin sahip olduğu işlevi yerine getirmesi, yani onun etkin olmasıdır. Daha sonraki bölümlerde ise, işlev kavramına bağlı olarak Fizikalizm ve İşlevselcilik olarak adlandırılan iki ayrı yaklaşım üzerinde duruldu ve bunlar arasındaki farklardan bahsedildi.

İkinci bölümde, *psykhenin* yetilerinden biri olarak kabul edilen *phantasia* teriminin incelenmesine geçildi. Öncelikle terimin etimolojik kökeninden hareket edildi ve buna bağlı olarak da sözü edilen terimin kullanım biçimleri açık kılınmaya çalışıldı. Daha sonra ise, *phantasia* üzerine olan temel yorumların bir özeti yapıldı. Bu analizler ışığında da *De Anima* III.3’ün incelenmesine geçildi ki orada Aristoteles’in konu ile ilgili temel düşüncelerini izlemek olanaklıdır. *De Anima* III.3’te Aristoteles *phantasiayı* algı sonucu ortaya çıkan *hareket* olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle de onun hareketle olan bağlantısı da göz önüne alındı.

Üçüncü bölümde ise, birinci bölümde bahsettiğimiz yetilerle *phantasia* arasındaki ilişkiler incelendi. Öncelikli olarak incelenen bağlantı *phantasianın* bellekle (*mnemes*) olan ilişkiydi. Bu ilişki içinde *phantasia* daha çok bir “temsil etme, imgeler üretme” rolündedir. Çünkü algıladığımız nesne kaybolmaya başlasa da biz onun imgesine sahip olarak kalırız ve belleğimizi oluşturan da sahip olduğumuz imgelerdir. Bellek – *phantasia* arasındaki ilişkiden bahsederken algı yetisine (*aisthesis*) de değinildi. Bu nedenle de bir sonraki kısımda *phantasianın* algı ile olan ilişkisi incelendi. *Phantasia*, algı sonucu oluşan bir harekettir. O, algıyla daha sonra inceleyeceğimiz akıl (*nous*) arasında bir aracı konumundadır. Çünkü algı, algı

nesnesi sayesinde başlar. Eğer algı nesnesi yoksa nesne hakkında artık bir algıya sahip olamayız ama sahip olduğumuz bir şey var ki o da *phantasiadır*. Akıl (*nous*) ise algı sonucu oluşan imgeleri düşünme yetimidir. Bu nedenle de Aristoteles düşünmenin imgelerden bağımsız gerçekleşmeyeceğini belirtir.

I. BÖLÜM: PSYKHE (RUH) ÜZERİNE

I.1. PSYKHE TERİMİNİN KÖKENİ VE ANLAMI ÜZERİNE

Psyche teriminin anlamını açık kılmak için söz konusu terimin tarihsel analizi oldukça önemli görünmektedir. Çünkü ilgili terim farklı filozoflarda farklı anlam içerikleri kazanmıştır, örneğin Herakleitos ve Anaxagoras. Ancak *psyche* teriminin kullanımı ve anlamı felsefe-öncesine de uzanır ki işte bu nedenle Antik kültürün içinden terimin anlamını yakalamak çabası kaçınılmaz olur. Elbette bu çalışma doğrudan *psyche* üzerine değildir ve bu nedenle de buradaki analiz genel bir değerlendirmenin sınırlarını aşmayı amaçlamamaktadır.

Etimolojik olarak *psyche*, *psykho-* (soluk almak, üfleme, serinletmek, dondurmak, kurutmak) fiilinden türemiştir ve esas anlamıyla soluk, hava demektir.¹ *Psyche* terimi, Aristoteles'e göre kendinden önceki filozoflarda iki terim aracılığıyla açıklanmaktaydı: Hareket ve algı. Ama *psyche* terimi felsefe içindeki kullanımından önce dinsel ve mitolojik bir kullanıma da sahiptir. Homeros *psykenin* anlamının "yaşam soluğu" olduğunu düşünmektedir. Bir diğer anlamı ise "bir ölünün hayali veya gölgesi"dir.

Homeros'tan sonra *psyche* terimiyle ilk olarak Pindaros'da karşılaşmaktayız. Pindaros için *psyche* yaşamdan geriye kalan bir hayaldir. Çünkü bir tek bu hayal tanrısal kökenlidir. Bu nedenle de Pindaros'da *psyche* tanrısal kökenli bir şey olarak bulunmaktadır.²

Orphik metinlerde *psyche* rüzgarın soluğunda taşınan, insanın doğumunda içine nüfuz eden bir özellik taşımaktadır. Onlar için ruh yalnızca bedenin dışında kendi gerçek özelliğine kavuşur.

¹ Dürüşken, Ç. (1994). "Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış", *Felsefe Arkivi*, Sayı:29. s.75.

² Dürüşken, Ç. (1994), s. 77.

Psykhenin felsefe içindeki kullanımlarına bakacak olursak ilk olarak karşımıza Thales çıkmaktadır. Thales *psykheyi* bir hareket ilkesi olarak kabul etmektedir. Ona göre harekete yol açan güç ruhun kanıtıdır. O cansız şeylerde bile bir ruh olduğunu düşünmektedir. Bunun nedeni ise her şeyin bir değişim içinde olduğunu düşünmesidir.

Anaksimandros, Anaksimenes ve Anaksagoras *psykheyi* “hava – soluk” anlamında kullanmaktadırlar. Onlara göre maddenin en parlak biçimi havadır. Anaksimenes’te hava aynı zamanda her şeyi bir arada tutan bir şey olarak da görülmekteydi. Onda “kozmetik hava” ve “soluk- hava” birbirlerine benzerler çünkü onların her ikisi de bir şeyleri bir arada tutma özelliğine sahiptirler.

Nous (akıl) ile *psykhe* arasında ayırım yapan ilk filozof Anaksagoras olarak kabul edilir. Ona göre *nous* her şeyin en temel ilkesidir. O, her şeyin bilgisini ve aynı zamanda da *psykheyi* de içermektedir. *Psykheye* sahip olan her şeyin idare edilmesinden *nous* sorumludur.

Herakleitos var olan her şeyin hareket halinde olduğunu kabul etmekte ve bu hareketi meydana getiren şeyin *psykhe* olduğunu düşünmektedir. *Psykhe* ateşe benzer çünkü o da ateş gibi sürekli hareket halindedir.

Hippo ise Herakleitos’un aksine *psykheyi* nem olarak açıklar. Kritias’a göre *psykhe* kandır. Atomcular ise *psykhenin* çok ince ve hareketli atomlardan oluştuğuna inanmakta ve *nousun*, bu atomların yoğun bir şekilde bir araya toplanması sonucu oluştuğunu düşünmektedirler. Yani onlarda Anaksagoras gibi, bir *nous* ve *psykhe* ayırımı yoktur.

Psykhenin algı yoluyla açıklanması en açık şekilde Empedokles’te karşımıza çıkar. Ona göre *psykhe*, algı ilkesidir. O fiziksel objeleri algılayan algıyla özdeştir. Empedokles de *psykheyi* Kritias gibi kan olarak kabul etmekte ve kanda dört elementin (toprak, hava, ateş, su) mükemmel bir şekilde karıştığını düşünmektedir.

Phytagorasçıların bir bölümü *psykhenin* havadaki zerrecikler olduğunu bir bölümü ise onun bu zerrecikleri harekete geçiren şey olduğunu düşünmektedirler. Onlar

da Pindaros gibi *psykhenin* tanrısal bir şey olduğunu düşünmekte ve beden ölse bile onun yaşamaya devam ettiğini bildirmektedirler. Bu düşüncelerin, Platon'un *psykhenin* bedende bir hapiste olduğuna ve onun bu dünyaya yanlışlıkla düştüğüne dair olan görüşleri üzerinde de etkileri olduğu görülmektedir.

Aristoteles ise *De Anima* II,1'de *psykhenin* araştırılmasına dair daha öncekilerden farklı ve yeni bir başlangıç yapmamız gerektiğini söylemektedir. Onda bulunan *psykheye* dair araştırma diğerlerinden oldukça farklı, daha sistematik ve bilimsel bir araştırmadır. Yani o, sadece ruhun tanımını vermez. Aristoteles, ruhun tanımının ancak, onu oluşturan yetilerinde bir tanımını vermek ve onların sahip oldukları işlevleri açığa çıkarmak yoluyla yapılacağını düşünmektedir. Buna bağlı olarak da *psykhenin* üç tanımını sunar:

- I- Canlılık potansiyeline sahip bir beden formudur. (412a 21)
- II- Canlılık potansiyeline sahip bir bedenin ilk etkinliğidir (*entelekheia*). (412a 28)
- III- Doğal olarak organize olmuş/organları bulunan canlılık potansiyeline sahip bir bedenin ilk etkinliğidir. (412b 5)

Bu tanımlardan hareketle *psykhenin* doğasını açığa çıkarmaya çalışmadan önce bize çalışmamız boyunca ilerlerken yardımcı olacak bazı kavramlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Aristoteles *psykhenin* ruhun ilk etkinliği olduğunu söylemektedir. "İlk etkinlik" teriminin Grekçe karşılığı olarak Aristoteles'in *De Anima*'da *entelekheia* terimini kullandığını görmekteyiz. Aristoteles hareket halinde olmayan, yani *kinesis* olmayan terimini tanımlamak için iki terim kullanır: *energeia* ve *entelekheia*.³ O halde, ruhun neden canlılık potansiyeline sahip bir bedenin *entelekheiası* olduğunu açığa çıkarmak istiyorsak işe bu terimleri açıklamakla başlamamız gerekmektedir.

Energeia terimini açıklamaya başlarken öncelikle onun etimolojisine bakmamız gereklidir. Bu terim *en* (iç) ve *ergein* (yapmak veya eylemek) şeklinde iki terimden

³ Erkızan, H. N. (1997). *Energeia Nous and Non-discursive thinking in Aristotle* (yayınlanmamış doktora tezi).

oluşur.⁴ Bu terimlerden hareketle de o “içsel aktivite” olarak tanımlanabilir. *Energeia* ve *entelekheia* terimlerinin her ikisinin de hareket halinde olmayı karşıladığını söylemiştik. O halde, *entelekheia* da mı “içsel aktivite” anlamına gelmektedir yoksa o farklı bir anlamda mı kullanılmaktadır. Bu terimler kimi zaman aynı anlamda kullanılır ama bunun her durum için geçerli olduğu söylenemez. *Entelekheia* kimi zaman “bir son olma, bir şeyin sonu olmak bakımından tam olma” anlamlarına gelir.⁵ Bu terimin anlamına ilişkin diğer bir görüş ise, *en* içinde olma anlamına geldiği için ve *telos* yani amaç teriminin Grekçe karşılığı akuzatif olarak alınır, *entelekheianın* “kendi içinde bir sona ve ereğe sahip olma” anlamlarına gelebileceği şeklindedir.⁶ O halde, *energeia* ve *entelekheia* terimleri aynı anlamlara gelmemekle beraber onlar arasında içsel bir bağlantı vardır. Peki Aristoteles neden ruhu tanımlama da *entelekheia* terimini kullanmıştır? Bu soruyu cevaplandırmak ancak “ilk etkinlik” teriminin anlamını açığa çıkarmakla mümkün olacaktır.

Aristoteles, *psykheyi* canlılık potansiyeline sahip bir beden için ilk etkinliği şeklinde tanımlamaktadır. Aristoteles, iki tür etkinlikten bahseder ve buna örnek olarak da bilgiye sahip olmayı ve onu kullanmayı verir. Eğer birisi sahip olduğu bir bilgi üzerine düşünüyor ve onu belirgin bir sorunun çözümünde kullanıyorsa onun bilgisi etkin hale gelir yok eğer kullanmıyorsa onun bilgisi eğer isterse etkin hale gelme özelliğine sahiptir. Aynı şekilde, Aristoteles *De Anima* 417a20’de hem potansiyel olmanın hem de etkinliğin farklı türleri olduğunu söylemektedir. Bunu da ‘bilen biri’ üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Bilen biri;

- A. Bir insandır.
- B. Dilbilgisi bilgisine sahiptir.
- C. Dilbilgisi ile ilgili bir şeyle uğraşmaktadır.

A anlamında bilen biri bir şeyler bilmek için potansiyel durumdadır ama etkin bilgiye sahip değildir. B anlamında bilen biri etkin bilgiye sahiptir ama onu kullanmamaktadır: ‘Ayşe ile ve ben’ demenin dilbilgisi açısından yanlış olduğunu

⁴ Erkızan, H. N. (1999). “Aristoteles’te *Energeia* ve *Entelecheia* kavramları üzerine bir inceleme – I”, *Felsefelogos*, Sayı:7, s. 200.

⁵ Erkızan, H. N. (2002). “Aristoteles’te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar – II”, *Felsefe Tartışmaları*, s. 52.

⁶ Erkızan, H. N. (2002), s. 52.

bilmekte ama şu anda bunun üzerine düşünmemektedir. C anlamında bilen biriye bilgisini etkin olarak kullanmaktadır. Örneğin birinin ‘Ayşe ile ve ben’ dediğini duyduğu zaman bunun dilbilgisi açısından yanlış olduğunu düşünebilmektedir. B’nin hem etkinliği hem de potansiyelliği barındırdığı açıktır. Bilen biri etkin olarak bir şeyler bilmekte ama bu etkin bilgi belli şeyler düşünmek ve belli eylemlerde bulunmak için kendinde bir potansiyel olarak bulunmaktadır. O halde, “*Psyche* bir ilk etkinliktir” derken aslında demek istediğimiz; bir canlının *psykhesi* onun doğasının tipik özellikleri olan eylemlere katılmak için onun sahip olduğu kapasitedir.⁷ Wedin’e göre bu kapasitelerin etkin olarak kullanılması *psykhenin* doğası olamaz, çünkü eğer böyle bir tanım yaparsak uyuyan bir hayvanın ya da düşünmeyen bir insanın *psykheye* sahip olma özelliğini elinden almış oluruz. Bu nedenle “*psykhe* bir kapasiteler toplamıdır.”⁸ Yani ruha sahip olan bir canlı aynı zamanda bir çok yetiye sahiptir. Ama bu yetiler her zaman etkin halde değildir. Onlara sahip olsak da onları kullanmama gibi bir tercihimiz olabilir ve bu şekilde onlar içlerinde hem potansiyelliği hem de etkinliği barındırır. Bu nedenle de ruh “ilk etkinlik” olarak tanımlanır.

De Anima 412a19 – 20’ye gelindiğinde Aristoteles *psykheyi* töz olarak tanımlar. Ama bu ne anlama gelir? Çünkü töz madde ve formun bileşimine verilen addır oysaki en başta da söylediğimiz gibi Aristoteles’e göre *psykhe* canlılık potansiyeline sahip bir beden formudur. Lear’a göre böyle bir tanımlamanın nedeni töz olarak kabul edilen tekil bir varlığın, formu nedeniyle bir ‘bu bir belli şey’ (*tode ti*) olmasıdır.⁹ Form ile birlikte varolmayan, forma sahip olmayan madde tanımdan yoksundur ve kendi başına var olamaz. Bu haldeyken de o bir ‘bu bir belli şey’ olamaz. Bir canlıya sahip olduğu açıklık ve bağımsızlığı veren şey, *psykhenin* varlığıdır. Lear’a göre *psykheyi*, bedenden farklı kılan şey onun beden gibi değişiklikleri kabul eden şey/madde olmamasıdır. Shields’e göre böyle bir ayırım yapan Aristoteles *Metafizik*’te madde hakkında söylediği şeye ters bir şey söylemektedir. Buna bağlı olarak Shields üç tane önerme sıralar:

⁷ Wedin, M. V. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*, New Heaven: Yale University Press, 1988, s.15.

⁸ Wedin, M. V. (1988), s.15.

⁹ Lear, J. (1988). *Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 98.

- a. Eğer x bir tözse x bir maddedir. (*Metafizik* 1029a1- 2)
- b. *Psykhē* bir tözdür. (*De Anima* 412a19 - 20)
- c. *Psykhē* bir madde değildir. (*De Anima* 412a18 - 19)¹⁰

Görüldüğü üzere b ve c önermeleri, a önermesi nedeniyle birbirine karşıt şeyleri ifade eder durumdadır. Bu sorunu çözmek için Aristoteles'in ya birinci ya da üçüncü önermeyi gerçekte savunmadığını, savunsa bile ya tözden ya da maddeden kastettiği şeyin iki önermede aynı olmadığını söyleyebiliriz. Shields, her üç önermeyi de kabul eder ama a ve b önermelerinde bulunan tözün aynı anlama sahip olmadığını söyler. Örneğin; *Kategoriler*'de y x 'e yüklenebilmesi anlamında vardır oysaki, x 'in yüklenebileceği bir z yoktur (2a11 - 14, 2a34 - 35, 2b15 - 22). *Metafizik*'te de Aristoteles buna benzer bir tanım yapar: Madde, kendisi nedeniyle başka şeylerin tanımının yapıldığı ama artık kendisinin bir başka şey nedeniyle tanımının yapılamadığı şeydir. Madde (*hypokeimenon*) a ve c önermelerinde aynı anlamda kullanılmamıştır. Maddeden kastedilen şey, etkin olarak 'bu bir belli şey' (*tode ti*) olmak değil potansiyel olarak *tode ti* olmaktır. Dolayısıyla Shields'e göre *psykhē* form olma anlamında maddedir (*De Anima* 412a16 - 19). Çünkü bir canlıyı, canlı olarak kabul etmemizi sağlayan şey onun bir *psykhē*ye sahip olmasıdır. Yani onu her ne ise o yapan *psykhē*dir ve bunu sağlayan şey ise onun formudur. *Psykhē* de canlılık potansiyeline sahip bir beden formu olarak kabul edilmektedir.

Hamlyn'e göre de *psykhē* bir form olmak bakımından tözdür.¹¹ Bu noktada Hamlyn ilk olarak Aristoteles'in 'öz'den kastettiği şeyin *to ti en einai* yani '.....olmanın ne olduğu' anlamına geldiğini düşündüğünü belirtir. Örneğin 'bir balta olmak ne için olmaktır?' sorusunun cevabı bize onun varlığını verir. Aristoteles'in 'balta'yı seçmesinin nedeni *psykhē*ye sahip bir bedenle 'işlev' kavramının birbiriyle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu ortaya koymaktır. Ama balta, bir balta olduğundan dolayı baltadır derken onun doğasının, onun *psykhē*si olduğunu söylemiş olmayız. Bir baltanın doğasının, onun sahip olduğu 'kesme' özelliği olduğu yani onun işlevi olduğunu söyleriz. İşlevini yerine getirmeyen bir balta sadece 'isim'

¹⁰ Shields, C. (1988). "Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*", *Classical Quarterly*, Vol. 38. No.1, ss.140 -149.

¹¹ Hamlyn, D. W. (1993). *Aristotle: De Anima Books II and III (with passages from book I)*. Oxford: Clarendon Press, s. 82.

olarak balta olacaktır yani; işlevini yerine getiren baltayla bir ve aynı şey olmayacaktır.¹² Ackrill'e göre de eğer baltayı 'T' olarak kabul edersek T'nin tanımı belli bir işlevi yerine getirmesi bakımından yapılıdır. Eğer o, bu işlevi yerine getirme yeteneğini kaybederse sadece 'T' olacaktır. O yine bir balta olacaktır ama sadece ismen.¹³

Aristoteles, işlev kavramından hareketle *psykhe*/beden ve organ/işlev benzerliğine geçer. Algılama, algılama yetisine sahip bir bedende olmak bakımından bir beden işlevidir. Hamlyn'e göre *psykhe*, beden kısımlarının potansiyel işlevlerini içerir. Bu nedendir ki *psykhe* bedenden ayrı bir varlığa sahip olamaz.¹⁴ Burada bir iç/dış ayrımı yoktur. *Psykhe*, yalnızca içte bulunan ve algı ya da diğer yetiler yoluyla bedene bağlı olan bir şey değildir. O, bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bir insanla diğeri farklı *psykhe*ye sahiptir çünkü onlar farklı insanlardır. Ama onlar farklı canlılardır çünkü farklı madde ve form bileşimlerinden meydana gelmişlerdir. Yani farklı bedenler aynı kapasite topluluğu sayesinde, aynı *psykhe* sayesinde canlı hale gelmiştir.¹⁵

Sorabji de buna benzer bir tanım yapar. Ona göre *psykhe*; "beslenme, algı, düşünme gibi bir birlik oluşturmak için birbirlerine özel yollardan bağlanan kapasiteler toplamıdır."¹⁶ O halde, bu etkin kapasiteler toplamını oluşturan öğelerin neler olduğu üzerinde durmamız gerekmektedir. Bunlar beslenme, algı ve akıl olarak sıralanabilir. (*De Anima* 413a23) Bunlar bize aynı zamanda *psykhenin* yetilerinin bir sıralamasını da verir:

- a. Beslenme yetisine sahip olan *psykhe* (Bitkilerde)
- b. Beslenme yanında algı yetisine de sahip olan *psykhe* (Hayvanlarda)
- c. Beslenme ve algıya ek olarak düşünme yetisine sahip olan *psykhe* (İnsanlarda)

¹² Hamlyn, D. W. (1993), ss. 83 – 84.

¹³ Ackrill, J. L. (1998). *Essays on Aristotle and Plato*, New York: Oxford University Press, s. 122.

¹⁴ Hamlyn, D. W. (1993). s. 83.

¹⁵ Hamlyn, D. W. (1993). s. 83.

¹⁶ Sorabji, R. (1979). "Body and Soul in Aristotle", *Articles on Aristotle, Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, (ed. By. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London: Duckworth, s. 163.

En üstte bulunan *psykhe* altta kalan *psykhenin* yetilerini de içermektedir. Bütün canlılar büyür, beslenir ve ürer. Hayvanlar bunlara ek olarak hareket eder ve algılar. İnsanlar bütün bunların hepsine ek olarak akla sahiptir. Tüm bunlar da *psykhenin* incelenmesinin diğer bilimlerle yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir. O halde, şimdi bu bağlantının incelenmesine geçebiliriz.

II.2. PSYKHENİN ARAŞTIRILMASINDA BİLİMLERİN YERİ

*Psykh*eye dair bir araştırma yapılabilmesi için öncelikle fiziğin bu inceleme içindeki önemi üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü Aristoteles *psykh*eye dair bir incelemenin fiziğin konusu olduğunu düşünmektedir. Bunun için öncelikle Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin VI. kitabının I. bölümünde yapmış olduğu bilimler sınıflandırmasına bakmamız gerekir. Aristoteles burada üç teoretik bilim tanımlar: Teoloji, Fizik ve Matematik. Bu bilim sınıflandırmasını onların kendilerine konu edindikleri varlık türlerine göre yapar. Yani bu bilimler belli bir varlık türüyle ilgilenmektedirler. Fizik, hareket ve değişmeye tabi varlığı içeren doğa yasalarını kendine konu edinmektedir. Onun çalışma nesnelere maddi bir yapıya ve değişme özelliğine sahiptir. Bu nedenle, o maddi bir yapıya ve değişme özelliğine sahip olan nesnelere çalışmaktadır.

Matematiğin kendisine inceleme konusu olarak seçtiği varlıklar ise ölçülebilir ve sayılabilir olma özelliğine sahiptirler. Matematiğin kendisine çalışma konusu olarak aldığı nesnelere değişme özelliğine sahip değildirler ve maddeden ayrılamazlar. Ama Matematik onları soyutlama yoluyla maddeden ayırmış gibi düşünür ve bu şekliyle kendisine konu edinir. Maddeden ayrı ve sonsuz olabilen varlıkları çalışan bilim ise Teoloji olarak adlandırılmaktadır. Böyle bir bilimde Aristoteles'e göre ilk ve en yüksek bilim olacaktır.

Varlık olmak bakımından varlığı ve ona varlık olmak bakımından ait olan özellikleri inceleyen bilim ise Metafizik olarak adlandırılmaktadır. Metafiziğin kullandığı yöntem diğer bilimlere göre daha soyut ve geneldir. Ama burada dikkat etmemiz gereken bir nokta vardır: Varlık olmak bakımından varlığa dair olan bir inceleme iki öğeden oluşuyormuş gibi görünebilir:

- a. Bir inceleme
- b. Bir inceleme konusu (varlık olmak bakımından varlık)

Oysaki, varlık olmak bakımından varlığı kendisine çalışma konusu olarak alan bir şey yoktur. Burada söz konusu olan şey

- a. Bir inceleme
- b. Bir inceleme konusu (varlık)
- c. Bu inceleme konusunun çalışılma tarzı (varlık olmak bakımından)¹⁷ şeklinde açıklanabilir.

Buna bağlı olarak da Metafizik varlık olmak bakımından varlığın ilkelerini ve nedenlerini çalışır. Aristoteles, *Metafizik* adlı kitabının VI. bölümünde onun aynı zamanda tözlerin ilkelerini ve nedenlerini çalıştığını da belirtmiştir.

Buraya kadar anlattıklarımızı özetleyecek olursak: Teoloji ayrı ve değişmez olanı çalışır; Fizik ayrı olan ama değişen şeyleri ve Matematik ise değişmeyen ve ayrılamayan şeyleri çalışır. Burada 'ayrı' terimiyle kastedilen, kendi başına var olabilen şeydir, maddeden ayrı var olabilen şey değildir. Fizik ve Teoloji kendilerine çalışma konusu olarak tözü alırlar ama onu kendilerine farklı anlamlarda inceleme konusu yaparlar. Öte yandan Matematik de bir anlamda tözleri çalışır ama tözün kendisinden çok onun belirli özelliklerini, niteliklerini kendine konu edinir. Bu nitelikleri/özellikleri sanki ayrıymışlar gibi yani soyutlama yoluyla ele alıp inceler.

Fizikçiye gelindiğinde; onun nesnelere değişime uğrayan nesnelere ve maddi olmak zorundadırlar çünkü ancak maddi niteliğe sahip olan şeyler değişime uğrayan şeylerdir. Fizikçinin nesnelere kendine çalışma konusu edinirken nasıl bir yol izlediğini Aristoteles, *Metafizik* 1030b28 - 1031a1'de belirtir: Hokkayı ya da hokka olmaklığı anlayabilmek için birisinin burundan bahsedildiğini bilmesi gerekir. O halde, bir matematikçiyle fizikçiye ayıran; matematikçi soyutlama yoluyla çalıştığı için çalışma konuları olan doğru, çizgi nesneden ayrı düşünülebilir ama hokka bir burun soyutlama yoluyla bile olsa burundan ayrı düşünülemez. Ama şunu da eklemek gereklidir ki; daha önce de belirttiğimiz gibi matematik nesnelere

¹⁷ Cohen, S. Marc, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/aristotle-metaphysics/>, 13. 01.2007.

nitelikleri yalnızca teorik olarak soyutlanmaktadır. Onlar gerçekte nesneden ayrı bir varlığa sahip değildirler.

Doğal bir cisimden bahsederken onun sahip olduğu maddi yapıdan bahsetmeksizin o nesneyi tam olarak tanımlamış olmayız. Fizikçinin üzerinde çalıştığı şey ilk olarak nesnelerin nedenleri ve ilkeleridir. Değişime uğramalarını ve doğaları gereği ne iseler o olarak kalmalarını sağlayan ilkeler ve nedenlerdir. Wedin'e göre, "Doğa" terimi iki ana anlamda kullanılmaktadır: form ve madde¹⁸.

Fizikçi kendine formları konu edinir çünkü bir şeyin doğasını açıklayan onun formudur. Doğal bir sürecin yapısının onun sahip olduğu amacının tanımlanmasına bağlı olması ve bunun da formdan bahsetmeyi gerektirmesi anlamında form ilktir. 'A' olarak tanımlayabileceğimiz bir sürecin ne tür bir süreç olduğunu anlamak için son aşamada ortaya çıkan formdan bahsetmek gerekmektedir. Ama bir formun doğal süreçle olan ilişkisini açıklamak, doğal nesnenin ne tür bir maddi yapıya sahip olduğunu da belirtmeyi gerektirmektedir. Çünkü her doğal süreç veya nesne, form tarafından belirlenen belli bir maddi yapıya ve koşullara sahiptir.¹⁹

O halde, diyebiliriz ki fizikçi 'ne ise o olarak maddede anlaşılan' formula ilgilenir; bu nedenle fizikçinin konu alanına *psykhe* de girer. *Psykhe* canlılık potansiyeline sahip bir beden formudur ve bu anlamda fiziğin inceleme alanı içindedir. Aristoteles'in *Metafizik VI.I*'de de bahsettiği gibi:

*...ve belli bir anlamda yani maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilgininin alanına ait olduğu açıktır.(1026a5 – 6)*²⁰

Hatırlanacağı üzere, Aristoteles'in *De Anima* 412a22'de de bahsettiği gibi *psykhe*; canlılık potansiyeline sahip bir bedenin formu olarak tanımlanmaktadır. Tanım, her zaman bir şeyin formunun kavranımıdır. Bu nedenle *psykheyi* tanımlamak, 'ne ise o olarak' formu tanımlamak ise bunu takiben psikolojinin fiziğin bir alt dalı olacağına dair bir sonucu da ulaşılabilir.

¹⁸ Wedin, M. V. (1988), s. 6.

¹⁹ Wedin, M. V. (1988), ss. 7 – 8.

²⁰ Arslan, A. (1996). *Aristoteles: Metafizik*, İstanbul: Sosyal yay.

Aristoteles, *De Anima*'nın açılışında kitabın amacının; *psykhenin* doğasını ve onun sahip olduğu yetilerin neler olduğunu ortaya çıkarmak olduğunu söyler. Bu soruyu *psykhenin* tüm yetilerinin bedenle ortak olup olmadığı ve eğer değilse *psykheye* özgü olanın hangi yeti olabileceği sorusu izler. Ve eğer böyle sadece *psykheye* özgü bir yeti varsa bu *psykhenin* bedenden ayrı var olabileceği anlamına da gelir. Buna en iyi aday *nous* olarak adlandırılan şeydir. Bu şekildeki bir sonuç ise uzun süredir var olan bir tartışmanın konusudur. Çünkü “ayrı” teriminin Grekçe karşılığı *choristos* terimidir. Donald Morrison, bu terimin iki ayrı anlama sahip olabileceğini belirtir:

- a. Ayırıcı yani etkin olarak ayrılmış olan
- b. Ayrılabilir yani ayrılmış olmaya muktedir olan ²¹.

Etkin olarak ayrı olan ayrılmış olandır. Oysaki, ayrılabilir olan hala bir potansiyellik taşımaktadır. Ayrılabilir olan bir ayrılma süreci altına girebilendir. Yine Morrison'a göre bu terimin kullanımı ilk olarak Aristoteles'te bu anlamıyla ya da anlamlarıyla görülmektedir.

Psyche, söz konusu olduğunda, onun bedenden ayrı mı yoksa ayrılabilir mi olduğu sorulduğunda buna Aristoteles'in cevabı hiçbiri olacaktır. Ayırıcı olmak söz konusu olamaz çünkü *psykhenin* yetileri beden olmaksızın işlemez. Ayrılabilir olmaya gelince buna en iyi aday daha önce de söylendiği gibi *nous*'tur ama onun ne anlamda ayrı ya da ayrılabilir olduğu açık değildir. *Nous* üzerine daha ayrıntılı bir inceleme ileriki bölümlerde yapılacaktır.

Algının gerçekleşmesi için algılananın yanında algılayan da bulunmalıdır. Hayvanlar ve bitkilerde bulunan *psyche*, fiziksel yapılarla yakından ilgilidir. Zaten Aristoteles, *De Anima* I.1'de *psykhenin* bütün yetilerinin bedeni gerektirdiğini bildirmektedir (403a25 – 27).

Wedin, bu sonucu genelleştirecek olursak *psykhenin* belli bir yetisinin tanımının üç şeyi gerektirdiğini söyler: fiziksel bir süreç, bir neden ve bir amaç²².

²¹ Morrison, D. (1985). “*Choristos* in Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89, s. 89.

²² Wedin, M. V. (1988), s. 7.

Örneğin doğayı kendine çalışma konusu edinen biri öfkeyi fizyolojik süreçler bağlamında inceleyecektir. Mesela; onu kalbin etrafındayken akışı hızlanan kan akışı olarak tanımlayacaktır. Diyalektikçi için ise öfke harekete tepki de bulunma isteği olacaktır. Bu noktada, birisi yalnızca maddeyi belirtirken bir diğeri formu belirtmektedir. Ama doğayı kendine konu edinen kişi hem maddeyi hem de formu dikkate almalıdır (403b11 – 12).

Tüm bu açıklamalar sonucunda varabileceğimiz nokta, *psykhenin* bütün yetilerinin ve onların işlevlerinin incelenmesinin fiziğin inceleme alanı içine girdiği şeklindedir. Şöyle diyebiliriz ki, fizikçiyi ilgilendiren gerçekte var olan maddi nesnelere ve maddi nesnelere de içine alan fiziksel süreçlerdir. Hatırlayacağımız gibi daha önce ki bölümlerde fiziğin incelediği nesnelere hareket ve değişme özelliğine sahip olduğu söylenmişti. Bu nedenle de fiziğin inceleme alanı içine giren *psykhenin* hareketli olup olmadığı, hareket yetisine sahip ise bunun kaynağının kendisi mi yoksa dıştaki bir şey mi olduğu tartışması üzerinde de durulması gerekmektedir.

Canlı bir varlığı cansız bir varlıktan ayıran iki şey: hareket ve algıdır. Yine canlı bir varlığı cansız bir varlıktan farklılaştıran en önemli şey bir *psykheye* sahip olmasıdır. Bu düşüncelere bağlı olarak, *psykhe* canlı bir varlığın neden hareket ettiğini ve hareketinin kaynağını da açıklamak zorundadır gibi bir sonuç açığa çıkabilir. Bu sonuç üzerinde ilerlenirse öncelikle varılacak nokta *psykhenin* hareketli olduğudur. Dolayısıyla, canlı bir varlığın bedeninin hareketinin nedeni, *psykhesinin* hareket etmesidir. Böyle bir argüman, ancak *psykhe* maddi bir şey olarak kabul edilirse doğru olabilir. Çünkü hareket yetisine sahip bir şey maddi bir yapı da olmak zorundadır (*Fizik* 215b5). Oysaki, *psykhe* maddi olmayan bir şeydir. Aristoteles *psykhenin* bir canlının neden hareket ettiği tarzda hareket ettiğini açıkladığını kabul eder ama onun reddettiği şey *psykhenin* hareket ettiğine dair savdır. *Psykhe*, canlı bir beden formudur ve bütün formlar maddi olmayan bir yapıya sahiptirler dolayısıyla değişmezler. Ama belirtmelidir ki, her hareket bir tür değişmedir (*De Anima* 409a1 – 3).

Psykhe değişmez çünkü her değişmede bir töz, bir başlangıç noktası ve değişmenin amacı vardır (*Fizik* 234b10 – 20). Değişmenin amacı yeni kazanılan

özellik; başlangıç noktası ise değişme sırasında değişen/kaybolan özelliktir. Töz ise değişme boyunca devam eden şeydir. A'dan B'ye doğru bir değişme olduğunu düşünelim. Eğer A beyaz ise B siyahtan ziyade gri olacaktır. Böyle bir değişmede tözün A veya B'de tam anlamıyla bir bütün halinde olduğu söylenemez. Hem A'nın hem de B'nin parçaları A'da ve B'de bulunacaktır.²³ O halde, değişmeye konu olan töz bölünebilme yani parçalardan oluşmuş olma özelliğine sahip olmalıdır. Oysaki, *psykhe* bölünemediğinden veya parçalı bir yapıya sahip olmadığından değişmeye de uğramaz. Bu nedenle de maddi değildir çünkü maddi olan her şey bölünebilir ve değişebilir.

Psykhenin bu özelliğinden bahsettikten sonra artık onun hareketle olan bağlantısına geçilebilir. *Psykhenin* hareket edip etmediği, ediyorsa hareketin nedenini kendinde taşıyıp taşımadığı tartışmasında karşımıza ilk olarak; *psykhe/gemici* şeklinde adlandırabileceğimiz bir analogi çıkar. Bu analoginin tam anlamıyla Aristoteles'teki kullanımına yakın bir kullanım Plotinos'ta bulunmaktadır. İlk olarak Plotinos'tan bahsetmemiz gerekir. Bunun nedeni ise onda bu analoginin üç farklı anlamda kullanılıyor olması ve bu analoginin Aristoteles'teki kullanımına dair tartışmalarda bu anlamlara dönülüyor olmasıdır.²⁴

Plotinos'ta *psykhe/gemici* analogisi üç farklı anlama sahiptir:

- a. *Psykhe* ve bedenin ayrılabilirliğinin bir sembolü olarak
- b. *Psykhenin* bedendeki varolma tarzı olarak
- c. Gemiyi idare eden gemiciyle bedeni yöneten *psykhe* arasında bulunan benzer bir ilişki tarzı olarak

Ross, Plotinos'taki bu kullanımlardan ikinci anlama sahip olanı, Aristoteles'in bu analogiyi kullanma tarzına en uygun olanı olarak görmektedir. Bunun bir sonucu olarak da bu anlamın form/madde bağıntısına bir alternatif olarak durduğunu söylemektedir.²⁵

²³ Heinemann, R. (1999). "Aristotle and The Mind-Body Problem", *Critical Assessments: Aristotle*, London: Routledge, ss. 32 – 49.

²⁴ Theodore, T. (1992). "Soul/Boutman Analogy in Aristotle's *De Anima*", *Classical Philology*, Vol.77, No.2, ss. 99 – 101.

²⁵ Ross, W. D. (1961). *Aristotle: De Anima*, Oxford: OUP, s. 39

Bu noktada Aristoteles'in bu analogiyi kullanma tarzına bir dönüş yapmak gerekmektedir. Biyoloji üzerine olan eserlerinde bu analoginin kullanım amacı form, işlev veya hareket halindeki organizmaların işleyişini betimlemektir. En açık anlamıyla Aristoteles'te bu analoginin ilk kullanımına ise *De Anima* 406a5 – 11'de rastlanır:

...içinde bulunduğu şey hareket halinde olduğu için hareket ediyor dediğimiz şeyin hareketine doğrudan olmayan/dolaylı hareket deriz.²⁶

Aristoteles'te hareket dört farklı türdedir.

- a. Yer değiştirme (*Phora*)
- b. Durum değiştirme
- c. Bozulma (*Phthora*)
- d. Büyüme (gelişme) (*Aukhesis*)

Eğer *psykhe* hareketliyse sıralanan bu türlerden biri şeklinde hareket etmesi gerekeceği açıktır. Karşımızda iki soru bulunmaktadır:

1. *Psykhe*, hangi anlamda hareket etmektedir ve hareket ettirilmektedir?
2. *Psykhe*, organizmada nasıl bir harekete ve değişime yol açmaktadır?

413a9'da *psykhe* "kendi kendine hareket eden şey" olarak tanımlanmaktadır. Bu hareketin nedeni *psykhe*ye ne ise o olması bakımından ait olan bir özelliktir. Yani *psykhe* hareketin kaynağı veya nedenidir ama kendinde/yalnız başına, tözsel olarak hareketsizdir. Çünkü eğer hareket *psykhenin* ilineksel (*katha sumbebeikos*) özelliği değilse; o zaman *psykhe* tözsel olarak (*kath' auto*) hareket edecektir. Böyle bir sonuç, *psykhenin* bir yerde bulunmasını da gerektirecektir çünkü bütün hareketler bir yerde olur. Yer değiştirme, bütün diğer hareketlerde bulunur. Hareketin, onun tözsel özelliği olması demek, örneğin beyaz gibi hareket ediyor olmaması demektir. Çünkü beyaz ilineksel olarak hareket etmektedir yani aslında hareket eden beyaz değil de onun ait olduğu cisimdir. Bu nedenle beyaz bir yer kaplamamaktadır. Ama eğer

²⁶ Hett, W. S. (1957). *Aristotle: De Anima*, Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press.

psykhe, tözsel olarak hareket ediyorsa bir yer kaplıyor olması da gereklidir dolayısıyla da bedenden ayrı bir yapıya sahip olmalıdır.

Sonuç olarak; hareketin *psykhenin* tözsel özelliği olamayacağı açıktır. *Psykhe* tıpkı beyaz gibi ilineksel olarak hareket etmektedir. Aristoteles, her şeyin iki anlamda hareket ettiğini belirtir: doğrudan ve dolaylı hareket. Bir şey dolaylı olarak hareket ediyor dediğimizde onun hareket eden bir şeyin içinde bulunduğu için hareket ettiği söylenmiş olur. Örneğin; bir geminin içindeki yolcular gibi. Onlar geminin hareketiyle aynı anlamda hareket etmemektedirler. Çünkü, gemi doğrudan hareket etmekte oysaki yolcular geminin doğrudan hareketi nedeniyle dolaylı olarak hareket etmektedirler.

Bütün bu düşüncelerin sonucu olarak: *psykhenin* doğrudan hareket eden bir bedende bulunduğu için dolaylı olarak hareket ettiğini söyleyebiliriz. Yani o tözsel olarak değil ilineksel olarak hareket etme yetisine sahiptir. Eğer gemici, geminin içinde yürüyor olsaydı doğrudan olacak hareketi bu yürüme hareketi olacaktı. Ama *psykhenin* bedenin içinde böyle bir hareketinden söz edemeyiz çünkü böyle bir iddia, *psykhenin* bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğu sonucunu doğurur. Bu ise kabul edilemez çünkü *psykhe* canlılık potansiyeline sahip bir bedenin formudur ve bedenden ayrı varlığa sahip değildir.

I.3. FORM VE İŞLEV ARASINDAKİ BAĞINTI

Psikolojinin fiziğin bir alt dalı olarak kabul edilmesi, psikolojik süreçlerin maddeden ayrı düşünülemediği sonucunu doğurur. Yani psikolojik etkinlikler ve süreçler maddeden de bahsetmeyi gerektirmektedir. Ama yine de psikolojik yapılar ve süreçler yalnızca maddeden yola çıkılarak açıklanamaz. Çünkü psikoloji aynı zamanda algı, *phantasia* gibi form ve maddenin birlikteliğini gerektiren yapıları da açıklamaya çalışmaktadır. Bu nedenle öncelikle *psykhenin* bedeninin formu olma anlamındaki özellikleri incelendikten sonra maddenin bu konu bağlamındaki yerine değinilecektir. Form konusu incelenirken karşımıza onun işlev kavramıyla olan bağlantısı da çıkacağından, bu bölümde hem form hem de işlev kavramı ele alınacaktır.

Aristoteles, *De Anima*'nın I. kitabında kendinden önceki filozofların görüşlerini ayrıntılarıyla anlatmakta ve eleştirmektedir. Bu görüşleri sıralarken aynı zamanda da kendi görüşlerini ve bunları destekleyecek eleştirileri ortaya koymaktadır. Aristoteles'e göre ilk olarak yapılması gereken *psykhenin* doğasını belirlemek ve bunu takiben onun yetileri üzerinde durmaktır. Bu yetilerden bazıları *psykheye* özgü olup bedenden ayrı gerçekleşebilmekte bazılarıysa bedeninin varlığını gerektirmektedir.

Öncelikle *psykhenin* tanımını ele alalım. Aristoteles bireysel bir şeyin doğasını açıklamak için madde/form arasındaki bağlantıyı ve ayrımı kullanmaktadır. Örneğin bronz bir daireyi ele alırsak; bu şeyi bronz bir daire yapan şeyle onun neden yapıldığını ayırabiliriz. Onu bronz bir daire yapan şey formu, onun yapıldığı şey ise maddesidir. Aristoteles üç varlık çeşidinden bahseder: madde, form ve madde ve formdan oluşan varlık. Gerçek anlamda varlık bu varlıktır. O halde, bronz bir daireyi bronz bir daire yapan onun formu ve maddesidir. Madde ve formdan bahsetmek böyle bir varlığın maddesi ve formundan bahsetmek demektir. Bir bedeni bir insan yapan onun bir *psykheye* sahip olmasıdır. Çünkü canlı bir varlığı cansız bir varlıktan ayırt eden şey canlı bir varlığın *psykheye* sahip olmasıdır. Ama bu insanın yalnızca

psykheden oluştuğu anlamına gelmez. Bir bütün olarak beden ve *psykhe* bir insandır çünkü belli yaşamsal güçleri etkin hale getirmesinde *psykheyle* birlikte rol oynayan bir şeye yani bir bedene sahiptir²⁷. Birden fazla *psykhe* değil, *psykhenin* birden fazla yetisi vardır.

De Anima 403a8'de bu yetilere örnekler verilmekte ve onlar aynı zamanda *psykhenin* işlevleri olarak da tanımlanmaktadır (*ta tes psukhes erga he patehemata*). Wedin'e göre böyle bir tanım *psykhenin* belli tarzda işleve sahip sistemlerin formu olarak da kabul edilmesini de beraberinde getirir.²⁸ Eğer sistemi insan olarak kabul edersek *psykheden*, insan için karakteristik olan çeşitli işlevleri yerine getiren bir şey olarak bahsetmek gerekmektedir. Bu ise *psykhenin* algıladığını, düşündüğünü söyleyebilme tehlikesini içinde taşımaktadır. Bunları söyleyebilmek; *psykhenin* hareket ettiğini veya bir şeyler inşa edebildiğini söyleyebilmeye giden yolu açmaktadır. Oysaki, Aristoteles'inde belirttiği gibi bunları söylemekten ziyade bütün bu etkinlikleri *psykhenin* değil de *psykheye* sahip bir insanın yaptığını söylemek daha doğru olacaktır.

*Belki de psykhenin acı çektiğini veya öğrendiğini veya düşündüğünü söylemek yerine insanın bu şeyleri onun sayesinde yapması anlamında psykhenin bir araç olduğunu söylemek daha akıllıcadır.*²⁹ (408b13 – 18)

Yani hakkında konuşulanan aslında bu işlevlere sahip olan parçalar ya da yan sistemler değil de bu parçaların ya da yan sistemlerin oluşturduğu bir bütün olarak sistem olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani hareket *psykhede* yer almaz ama *psykhe*, sistem olarak adlandırılan insanın bir bütün olarak nasıl hareket ettiğine dair nedensel bir açıklamanın yapılmasında rol oynamaktadır. Nedensellikten bahsedilirken üzerinde durulması gereken bir başka konu ise Aristoteles'in dört neden (*aitia*) hakkındaki görüşleridir. Aristoteles, *Metafizik* 1013a22'de nedenleri şöyle sıralamaktadır:

²⁷ Ackrill, J. L. (1998), s.122.

²⁸ Wedin M. V. (1988), s. 10.

²⁹ Hett, W. S. (1957).

Neden şu anlamlara gelir: 1) Bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde: örneğin tunç, heykelin; gümüş, bardağın nedenidir. Aynı şekilde tunç ve gümüşün cinsleri, nedendirler. 2) Form veya model, yani özün tanımı ve cinsleri...tanımın içinde bulunan kısımlar. 3) Değişmenin ve sükunetin kendisinden başladığı ilk ilke:Genel olarak yapan, yapılan şeyin; değiştiren, değişmeye uğrayan şeyin nedenidir. 4) Erek yani bir şeyin kendisi için olduğu şey³⁰. Nedenler ya birey olarak veya cins olarak veya ilineksel anlamda veya ilineksel olanı içine alan cins olarak veya bunların birleşmesi olarak veya ayrı başına her biri olarak nedendirler.³¹ (1014a15 – 20)

Wedin, burada asıl üzerinde durulması gerekenin form ya da yapı olduğunu söyler. Bunun nedeni ise, formu bir sisteme ya da bireysel bir varlığa doğasını veren şey olarak düşünmesidir. Yani bir insanın ne olduğunu, onun ne yaptığını (işlevini) tanımlayabilmek için nasıl bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.³² Bu nedenle *psyche* Aristoteles için, canlılık potansiyeline sahip bir beden formu olarak kabul edilmektedir. Çünkü bir insanın geniş bir yönelimsel işlevler çeşitliliği içinde nasıl eylediğini açıklayan şey o insanın sahip olduğu *psykes*dir.³³

İşlevin form yoluyla açıklanması girişimi, işlevin ne olduğuna dair bir açıklama yapma zorunluluğunu da beraberinde getirir. İşlev (*ergon*) asıl olarak Aristoteles'in etik üzerine olan yazılarında temel bir rol oynamaktadır. *Ergon* bir varlığın sahip olduğu işlev ve aynı zamanda o varlığın karakteristik özelliğidir. Yani nasıl ki potansiyel halde bulunan varlık formu birlikte etkin hale geliyorsa; bir varlıkta *ergon*unu gerçekleştirdiği zaman tam anlamıyla varlığa gelmiş olur. Bu nedenle *ergon*la form arasında yakın bir ilişki vardır. Varlığın formunun bilgisine sahip olmak demek onun işlevi hakkında da bilgi sahibi olmak demektir. Örneğin; görme gözün formuysa görme eylemi gözün işlevidir.

³⁰ Arslan, A. (1996).

³¹ Arslan, A. (1996).

³² Wedin, M. V. (1988), s. 11.

³³ Wedin, M. V., (1988), s. 11.

Nussbaum ve Putnam'ın öne sürdüğü işlevselci (*functionalist*) görüşe göre, bir işlevden bahsedilirken hep bir sisteme yani bu işlevleri içeren bir sisteme referans yapılmaktadır. “Bir X’in işlevi Y’dir” şeklinde bir tanım yapılmakta yani bir şeyin doğasına yapılan bir referans bulunmaktadır. Form ve *ergon* arasındaki bu ilişki *psykhe*yle *ergon* arasındaki ilişkiyi de açığa çıkarmaktadır. Nussbaum’a göre böyle bir düşünce canlı varlıkların yapılarını anlamakta birincil derecede önemlidir. Bu görüşe göre Aristoteles *psykhenin* bedenle olan ilişkisini form veya işlevin içinde anlaşıldığı maddeyle olan bağlantısının özel bir durumunu kullanarak açıklamaktadır. Genel olarak *psykhe* canlı bir bedenin işlevsel kapasiteleri toplamı olarak görünmektedir.³⁴

Burnyeat, böyle bir düşüncenin yanlış olduğunu düşünmekte ve bu yanlışlığı gösterebilmek amacıyla Aristoteles’te ki ‘algı’ tanımlamasını kullanmaktadır. Ayrıca bu şekilde kabul edilecek bir sonucun maddeyi dışarıda bıraktığını düşünen Burnyeat bunun Aristoteles’in madde ve formla ilgili olan açıklamalarına da ters düştüğünü söylemektedir. Algı, Aristoteles tarafından “ duyu organının algılanan nesnenin algılanabilir formunu maddesi olmadan alması” şeklinde tanımlanmaktadır. Burnyeat’e göre eğer işlevselci bir açıklama kabul edilirse bu şekildeki bir algı süreci yalnızca fizyolojik bir süreç haline gelecektir³⁵. Yani Sorabji’nin de belirttiği gibi kırmızı bir şey algılandığında göz kırmızı hale gelir; koku algılandığında burnumuz kokulu hale gelir.³⁶ Bu süreç yalnızca algılananın farkındalığını gerektirmektedir. Oysaki algılananın yanında algılayan da algı sürecinde bir işleve sahiptir.

İşlevin bu şekildeki bir açıklaması yani *psykhenin* işlevler çeşitliliğine sahip bir insanı açıklayıcı bir konumda bulunması Wedin’e göre ise onu aynı zamanda belli potansiyellere veya işlevlere bölmek anlamına gelecektir. Yani *psykhenin* düşündüğünü söylemek, örneğin *noetikon* olarak adlandırılabilen bir parçası sayesinde düşündüğünü söylemek demektir. Oysaki, sistemin bir bütün olarak düşündüğünü söylememiz gerekmektedir. O halde, doğru bir şekilde söylenirse,

³⁴ Nussbaum, M. C. (1985). *Aristotle’s De Motu Animalium*, Princeton University Press, ss. 81-85.

³⁵ Burnyeat, M. F. (1995). “Is An Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible”, *Essays On Aristotle’s De Anima*, (Ed. By. M. C. Nussbaum and A.O. Rorty). Oxford: Clarendon Press, s. 17.

³⁶ Sorabji, R.R.K. (1974). “Body and Soul in Aristotle”, *Philosophy*, Vol. 49, ss. 63 – 89.

insan düşünce olarak adlandırılan yetisi sayesinde düşünür. Bu yüzden ki *psykhe* birbiriyle bağlantılı kapasiteler toplamı olarak kabul edilmektedir.³⁷

De Anima 402b9 – 16’da Aristoteles birden fazla *psykhenin* olmadığını, *psykhe* da farklı işlevlere sahip birden fazla yetinin bulunduğunu söyler. Bunlardan hangilerinin tam olarak diğerlerinden farklı olduğunu söylemek zordur. Bu soruya dair bir incelemede beraberinde önce parçaların (*ta moria*) mı yoksa onların işlevlerinin (*ta erga*) mi incelenmesi gerektiği sorusunu doğurur. Bu ise öncelikle incelenmesi gereken şeyin işlevin bağlı bulunduğu nesne olduğunu açığa çıkaracaktır. *Psykhenin* hangi yetilerinin birbirinden farklı olduğuna dair inceleme çeşitli yetilerin bireyselliğine dair bir araştırmaya da neden olmaktadır.

*Fakat bu yetilerden her birinin ne olduğunu, örneğin idrak etme yetisinin [noetikon] ve algı yetisinin veya beslenme yetisinin ne olduğunu tanımlamak gerekirse, önce düşünme fiilinin ve algı fiilinin ne olduğunu ortaya koymak gerekir; çünkü fiiller ve işlemler güçlerden mantıksal olarak öncedirler. (415a16 – 22)*³⁸

Her yetinin ne olduğunu tanımlamak için işlevinin ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Bunu bilebilmek içinse işlevin yöneldiği nesneyi bilmeliyiz. Yetiler üzerine olan bir araştırma, nesneyi anlamakla gerçekleşebilmektedir.

Psykhe, bir kapasiteler toplamıysa bu şekilde kabul edilen bir düşünceyi anlayabilmek adına Aristoteles’in etkinleşmeyle ilgili yaptığı açıklamalara geri dönülmelidir. Aristoteles iki farklı etkinlikten bahsetmektedir. Bunlardan biri bilgiye sahip olma diğeri ise onu kullanma anlamındadır. *Psykhe* ilk anlamda bir etkinliktir. Zaten Aristoteles’in *psykheyle* ilgili olarak yaptığı ikinci bir tanım *psykhenin* canlılık potansiyeline sahip bir bedenin ilk etkinliği olduğu yönündedir. Bu etkinlik türü ayrımı en açık şekilde *De Anima* 417a21 – b16 arasında ortaya konmaktadır:

Gücü ve entelekheiayı ilgilendiren şey konusunda ayırım yapmamız gerekir; çünkü bu tartışmada onlardan, açıklığa

³⁷ Wedin, M. V. (1988), s. 12.

³⁸ Özcan, Z. (2000). *Aristoteles: Ruh Üzerine*, İstanbul: Alfa yay., (Köşeli parantez bana aittir.).

kavuşturmadan söz ettik. Gerçekte bir anlamda bir varlığın bilgin olması, bir insanın bilgin olmasıyla aynı tarzdadır; çünkü insan, bilgin olan ve bilime sahip varlıklar sınıfına girer; fakat diğer bir anlamda, gramer bilimine sahip kişiye bilgin deriz....hiçbir dış engel kendisinin gramer bilimi yapmasına engel olmazsa, bilimini istediği gibi gerçekleştirmeye yetenekli oldu için bilkuvvedir [olanak. güç], [dynamis]. Nihayet bilimini uygulayan kişi, entelekheia halinde bir bilgindir ve gerçek anlamda bu şeyin A olduğunu bilir.³⁹

Wedin, bu ayrımı açıklamak için şöyle bir şema kullanır:

K₁. S bir bilendir \leftrightarrow S bilen biri olmak için gelişmeye yetenekli olandır.

(S böyle bir türe ya da sınıfa aittir.)

K₂. S bir bilendir \leftrightarrow S bilmeye yetenekli olandır.

(S bilme kapasitesine sahiptir.)

K₃. S bir bilendir \leftrightarrow S bilgisini kullanmaktadır.

(S kapasitesini gerçekleştirmekte ya da bilgisini kullanmaktadır.)⁴⁰

Eğer *psykhe*, K₂ anlamında alınırsa bir şey yapma kapasitesine sahip bir yapı olarak tanımlanabilir. Yetiler potansiyelleri gerçekleştirme anlamında kullanılabilir. Aristoteles yetiyi belli bir etkinlik türü (K₁) olarak tanımlamakta ve *psykhenin* bunu gerçekleştirmesi için bu şekilde etkinleşen kapasiteler toplamı olduğunun söylenmesi gerektiğini belirtmektedir. Form etkinlik olarak kabul edilirse sanki maddenin bu görüş içerisinde hiç yeri yokmuş gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysaki, bir şeyin nasıl işlediğini anlamak için, ne yaptığını anlamak için maddeden bahsetmek zorunludur.

³⁹ Özcan, Z. (2000), (Köşeli parantezler bana aittir.).

⁴⁰ Wedin, M. V. (1988), s. 15.

....Ne var ki maddeyi, düşünce ile ortadan kaldırmak zordur: Örneğin insanın formu bize her zaman et, kemikler ve benzeri kısımlarla birlikte görünür.⁴¹
(1036b1)

Bütün bu açıklamalardan sonra şöyle bir sonuca varılabilir ki; *psykhe* veya daha doğru bir şekilde onun yetileri belli maddeye sahip yapıların formlarıdır ve bir sistemin formu onun işlevi aracılığıyla tanımlanır. *Psykhe* da bir beden formu olduğuna göre onun formunu ortaya koymak için işlevine daha doğrusu yetilerinin sahip olduğu işlevlere geri dönmek gerekmektedir. Bu yolla *psykhenin* neden canlı bir beden formu olduğu daha sağlam bir şekilde açığa çıkarılacaktır. K_2 den K_3 e geçmek formun ve işlevin birlikte olmasını gerektirir. Çünkü burada söz konusu olan sahip olunan bir yetinin kullanılması yani onun işlevini yerine getirmesidir.

⁴¹ Arslan, A. (1996).

I.4. PSYKHE ÜZERİNE İKİ FARKLI BAKIŞ:

FİZİKALİZM VE İŞLEVSELÇİLİK

Aristoteles'in *psykhe* ve onun yetileri üzerine olan kitabı yani *De Anima* tam anlamıyla modern bir zihin felsefesinden ya da çağdaş bir felsefi psikolojiden daha geniş bir inceleme alanına ya da araştırma konusuna sahiptir. *De Anima*, *psykhe* ve *nousun* ontolojisine giriş niteliğinde bir metafiziksel araştırmadır.⁴² Aynı zamanda o, *psykhenin* etkinliklerinin genel bir analizi olma anlamında da felsefi bir psikolojidir.⁴³

Aristoteles, *De Anima*'da öncelikle kendinden önceki filozofların *psykhe* üzerine olan görüşlerini inceler. Bunu yaparken aynı zamanda da kendi görüşlerini onlara yönelttiği eleştiriler bağlamında ortaya koyar. Amaçlanan *psykhenin* tanımı, onun kognitif ve hareketle ilgili yetileri ve *nousun* sahip olduğu özellikler üzerine olan tartışmalara bir çözüm bulmaktır.

Psykheyi incelediğimizden, daha sonra çözmemiz gereken problemleri ortaya koymanın yanında, bu konuda bazı öğretiler ileri süren önceki filozofların kanılarını da incelememiz gereklidir. Bundan amacımız, onların doğru olanlarından yararlanmak ve olmayanlarından kaçınmaktır. (403b19 – 23)⁴⁴

Psikoloji, Aristoteles tarafından kendine özgü metotları ve araştırma konusu olan bağımsız bir bilim olarak ele alınmamıştır. *Psykhenin* doğasına dair olan inceleme canlılık özelliğine sahip bir bedenin kapasitelerini incelemeyi içine alacak

⁴² Rorty, A. O. (1995). "De Anima: Its Agenda and Its Recent Interpreters", *Essays on Aristotle's De Anima*, s. 7.

⁴³ Rorty, A. O. (1995), s. 7.

⁴⁴ Hett, W. S. (1957).

şekilde genişletilmiştir. *Psyche* bir formdur ama canlılık potansiyeline sahip bir beden formudur yani o madde ve formdan oluşan bir yapının formu anlamında form olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de Aristoteles *psykheyi* incelemeyi bir doğa bilimcinin veya fizikçinin ilgi alanı içinde kabul eder. Çünkü, incelenen sadece *psykhenin* doğası değil aynı zamanda onun beslenme, algılama, hareket etme gibi özellikleridir. Rorty'e göre, Aristoteles *psykhenin* doğası üzerine olan incelemeyi canlı varlıkların ilkesi (*arche ton zoion*) ile ilgilenen *phusikos* ile bağlantılandırmıştır.⁴⁵

*Psykhenin bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle de doğa bilimine bir katkı da bulunur gibidir. (402a7)*⁴⁶

*...Ve bu nedenle ister psykhenin tümü konu edilsin, isterse tasvir ettiğimiz şekilde psyche söz konusu olsun, psykhenin incelenmesi fizikçinin yetkisi altına girer. (403a27 – 28)*⁴⁷

*...ve belli bir anlamda yani maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilginin alanına ait olduğu açıktır. (1025a5 – 6)*⁴⁸

Aristoteles, fizikçinin *psykheyle* ilgilenirken hem onun kognitif özelliklerini hem de fiziksel durumlarını ele aldığını belirtir. Fizikçi beden fiziksel koşullarıyla ilgili bir araştırma yaparken aynı zamanda da merkezi kognitif özelliklerle de (algılama ve *nous*) ilgilenmek zorundadır*. Çağdaş psikoloji bağlamında kognitif yapı, kişinin geçmiş yaşantısını, günlük yaşantıya bağlı, hiyerarşik bir kavramsal plana göre düzenlemesi için kullanılan bir terimdir.⁴⁹

⁴⁵ Rorty, A. O. (1995), s. 7.

⁴⁶ Hett, W. S. (1957).

⁴⁷ Hett, W. S. (1957).

⁴⁸ Arslan, A. (1996).

⁴⁹ van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/moral-cognitivism/>, 08.08.2006.

*Bu noktada öncelikli olarak kognitif kelimesin kökeni ve anlamı üzerinde durulması gerekmektedir. Kognitif kelimesi Latince *cognoscere* kelimesinden gelmekte ve 'bilmek, nedenleri/sebepleri bilmek' anlamına gelmektedir. Kognisyon genel bir terim olup bütün bilgi yollarını kapsar: algı, hatırlama, hayal gücü, düşünme, yargılama...

Bu noktada üstünde durmamız gereken iki önemli terim bulunmaktadır: İşlevselcilik ve Fizikalizm. Fizikalizm, psikoloji bilimine ait sözlüklerde, ‘gerçek olan her şeyin bir anlamda gerçekten fiziksel olduğu; anlamlı her bilimsel önermenin fizik bilimlerinin diliyle ortaya konabileceği görüşü’ şeklinde tanımlanmaktadır. Yani; konu bağlamında fizikalistler şöyle diyebilmektedirler: Düşünce beden içinde gerçekleşen maddi bir değişme yoluyla olur. Fizikalistler her şeyin fiziksel olduğunu ya da fiziksel yapıları önceden gerektirdiğine, fiziksel yapıların her şeyin temelinde bulunduğu (*supervene*) dair bir tez ileri sürmektedirler. *Supervenience* terimi daha yüksek bir aşamayla daha aşağıdaki bir aşama arasındaki ilişkiyi açıklar. Bu ilişkide daha yüksek olan aşama daha aşağıdaki aşamaya bağlıdır. Yani; ancak ve ancak aşağıdaki bir değişme daha yüksek olan aşamada bir değişime neden oluyorsa, bir aşama diğerini önceden gerektirir.⁵⁰ Bu tezin; her şeyin kökeninde suyun bulunduğunu söyleyen Thales’in teziyle ya da her şeyin algıya veya algılamaya bağlı olduğunu söyleyen Berkeley’in teziyle aynı tip önerme yapısına sahip olduğunu söylenebilir.

Fizikalizmde zihinsel alandaki bir değişime fiziksel alandaki bir değişme neden olmaktadır. Psikolojik anlamda fizikalistlerce kabul edilen ana fikir, varolan dünyanın doğasının belli bir duruma bağlı olduğudur; her şeyin fiziksel olduğunu söyleyen bu durum içinde Aristoteles’in düşünce ile ilgili görüşleri ele alınırken onun tam anlamıyla böyle bir şeyi savunduğu söylenebilir mi? Bunu söylemek Aristoteles’in madde ve formla ilgili görüşleriyle karşıtlık içinde olmak demektir. Çünkü Aristoteles maddeyi ya da formu bir bileşenin maddesi ve formu olma anlamında ele alır ve bu nedenle de yalnızca madde ya da onunla bağlantılı olan maddi ve bunun yanında bedenle ilişkili olarak fiziksel yapılar ve değişmeler insanı tam anlamıyla açıklayamaz.

Fizikalistlerle karşıtlık içinde bulunan diğer bir görüş İşlevselcilik olarak adlandırılmaktadır. İşlevselcilik, bir şeyi düşünce, *orexis* (arzu), acı ya da başka bir tür zihinsel durum yapanın içsel bir yapılanma değil sadece onun bir parçası olduğu

⁵⁰ Stoljar, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2005 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/physicalism/>>, 08.08.2006.

kognitif sistemdeki işlevi, oynadığı rol olduğunu savunur.⁵¹ Aristoteles'in *psykhe* üzerine olan görüşleri bazı filozoflarca işlevselci bir okumaya uygunmuş gibi görülmektedir. Aristoteles *psykhenin* bedenden ayrı var olamayacağını ve *psykhenin* canlı, organize olmuş bir beden formu olduğunu düşünmektedir. *Psykhe*; canlı, organize olmuş bir bedenin belirli işlevlerini yerine getirmesini sağlayan yetiler ya da kapasiteler yardımıyla tanımlanmaktadır. Aristoteles'in *psykhe* ile ilgili açıklamalarında böyle bir işlevselci bakış açısı olduğunu savunan en önemli düşünürlerden biri M. C. Nussbaum'dur. Nussbaum, bir işlevden bahsedilirken bir sisteme yani bu işlevleri içeren bir sisteme referans yapıldığını söylemektedir. Madde ancak form yardımıyla gerçekleşebilmekte ve aynı şekilde *psykhe* ya da *psykhenin* yetileri de sahip oldukları işlevlerini yerine getirmeleri yoluyla gerçekleşebilmektedirler. Form ve *ergon* arasındaki bu ilişki de *psykhenin* işlevselci bir açıklamasının yapılmasına olanak vermektedir.

Tüm bu açıklamalar ışığında, *psykhenin* kognitif yapılarının – algının ve *nousun* – maddi bir değişimi gerektirip gerektirmediği sorusuna geçilebilir. Aristoteles'in *De Anima* adlı kitabında araştırma konusu yaptığı ana konulardan biri de kendileri yardımıyla yargıda bulunduğumuz kognitif etkinliklerimizin maddi yapılarla ve değişimle olan ilişkisidir. Kognitif etkinlikler fizyolojik değişimler olarak tarif ettiğimiz oluş türlerini gerektirmekte midir? Aristoteles her hangi bir doğal değişmeye, bir şeyin doğasına dair bir değişmeye fizyolojik (*phusis-logos*) adını vermektedir.⁵² Bu tür değişimler yalnızca algılamayı ve düşünmeyi içermemekte aynı zamanda bir taşın düşmesi gibi sıradan, olağan olayları da içermektedir. Algılamanın maddi bir değişmeyi içerdiği Aristoteles tarafından açık bir şekilde ortaya konulmuşsa da aynı şey *nous* ve onun işleyişi bağlamında söylenememektedir. Çünkü, algılama sırasında hem algılayan hem algılanan işler halde bulunmakta ve değişime uğramaktadır. *Nousa* gelindiğinde ise bazıları Aristoteles'in *nous* konusunda ya fizikalist ya da işlevselci olduğunu söylemektedir. Bazılarıysa onun bir düalist olduğunu kabul etmekte yani Aristoteles'in *nousu* ya da

⁵¹ Levin, Janet, "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/functionalist/>>, 09.08.2006.

⁵² Rorty, A.O. (1995), s. 9.

daha açık bir ifadeyle maddi olmayan bir yapıya sahip olan ve bu nedenle de bedene bağlı olmayan bir şey olarak kabul ettiğini söylemektedirler. Diğer bir grup ise *nousun* bedensel bir yapıya sahip olması anlamında maddi değişmeyi varsaydığını ama *nousun* maddi değişiminin bölümlerini kapsamadığını kabul etmektedir.

Bu noktada öncelikle şöyle bir ayırım yapılabilir:

- a. S olarak adlandırabileceğimiz kognitif bir yapıya veya işleve sahip bir yapı bedeni gerektirmekte midir?
- b. S'nin aşamaları zorunlu bir şekilde bedensel değişimleri gerektirmekte midir?⁵³

Algılamak için bir bedene ihtiyaç duyulur şeklindeki bir açıklama, algılamamanın bedensel değişimleri içerdiğine dair bir sonuca da neden olabilir. *Nousun* bir organı olmadığı için ve algıda meydana gelen değişimler algı organında meydana geldiği için *nous* bunlardan bağımsızdır. Yani *nous*, bir bedene bağlı değilse düşünmenin bu kısmının bedensel değişimlerden etkilenmediğini söyleyebiliriz. Bu açıklamalar ışığında da algı bedeni gerektirir ama düşünme gerektirmez diyebiliriz.

Oysaki, şöyle bir önerme de öne sürülebilir: Algı maddi değişim içermez. Algı yetisi ile algı nesnesi arasında bir hareket meydana gelir. Her harekette iki taraf vardır:

- a. Etkilenme nedeni
- b. Etkilenen nesne

Ama etkin algı sırasında yalnızca bir hareket vardır. Duyan birinin etkinliği ile birinin duymasında harekete geçen bir sesle dolu olan nesnenin hareketi tek bir etkinliktir.⁵⁴ Algı nesnesi algının nedenidir. Onun sayesinde potansiyel halde bulunan algılama yetisi etkin hale gelir. Algılayanın algılama içindeki rolü pasiftir. Bu nedenle de etkin algı sırasında yalnızca bir hareket meydana gelir. Bu harekette algı

⁵³ Sisko, J. E. (1996). "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's *De Anima*", *Phronesis*, Vol.XLI/2, s.140.

⁵⁴ Erkızan, H. N. (1997), ss. 29 – 30.

ve algı nesnesi arasındadır.⁵⁵ Algılamanın nedeni algı nesnesidir ve bu nedenle de etkin algı bir *energeia*dır demek yanlış olmaz. Çünkü o kendi dışındaki bir amaca doğru bir hareket değildir, kendinde bir amaçtır ve bu nedenle o, bir bozulma olamaz çünkü mükemmelliğe doğru bir gidişe bozulma denmez.⁵⁶

Aristoteles'in yapmış olduğu ilk etkinlik, ikinci etkinlik ayrımı bağlamında nasıl ki bina yapan biri, bina yapma işini gerçekleştirirken özel teknik bilgisini kaybetmiyorsa biz de algılama boyunca algılama yetimizi kaybetmeyiz.⁵⁷ Ama bunu yanında Aristoteles *De Anima*'da özel bir algı sınıfından da bahseder: *yoğun* algılama

.... *Bizzat duyu organı üzerine yerleştirilen nesnenin algılanamaması; bütün hayvanlarda ortak bir kuraldır.* (421b19 – 26)⁵⁸

Eğer algılanabilir nesne çok fazla yoğun ise duyu organı algılama gücünü kaybedebilir; çok yüksek seslerden/gürültülerden sonra ses duyamayabilir ve çok güçlü renklerden ve kokulardan sonra ne koku alabilir ne de görebilir. (429a31 – b3)⁵⁹

Algı organındaki bozulma, maddi bir değişmeyi de beraberinde getirmektedir. Eğer organ zarar görürse algı için gerekli olan önemli maddi bir koşul ortadan kalkmış olur ve eğer algı organındaki bir değişme algılamayı etkiliyorsa bu algıda da maddi bir değişim bulunduğu anlamına gelir. Önümüzde iki seçenek bulunmaktadır: ya algının maddi bir değişim içerdiğini kabul edeceğiz ya da meydana gelen değişimin algı organının kendisinde meydana geldiğini yani algılamanın kendisinde meydana gelmediğini kabul edeceğiz. *Yoğun* algılama ancak etkin algı maddi değişim içerirse anlamlı hale gelebilir. O halde, soru şu şekilde cevaplanabilir: algı ve algının aşamaları bedensel değişimleri yani maddi değişimi içermektedir.

Nousa gelindiğindeyse o, bedenden ayrılabilir bir yapıya sahipse maddi değişimlerden bağımsız olmuş olur. Ama, Aristoteles *De Anima* 403a8 – 10'da

⁵⁵ Erkızan, H. N. (1997), s. 30

⁵⁶ Sisko, J. E. (1996), s. 143.

⁵⁷ Sisko, J. E.(1996), s. 143.

⁵⁸ Hett, W. S. (1957).

⁵⁹ Hett, W. S. (1957).

nousun phantasiadan bağımsız olamayacağını söyler. Phantasia maddi değişmeyi içerir ki bu noktada da nousda maddi değişmeye uğrar şeklinde bir sonuç ortaya çıkar. Bu daha sonraki bölümlerde daha geniş bir şekilde incelenecektir.

...Fakat bu eylem phantasianın bir türüyse, o zaman phantasiadan bağımsız biçimde var olamaz; bir beden olmadan da var olamaz. (403a8 – 10)⁶⁰

⁶⁰ Hamlyn, D. W. (2002).

I.5. PSYKHE - BEDEN İLİŞKİSİ ÜZERİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR

Bu bölümde bir önceki bölümde kognitivizm ile bağlantılı bir şekilde incelenmiş olan işlevselcilik kavramının daha geniş ve detaylı bir açıklamasının yapılacak ve bu bağlamda temelde *psykhenin* bedenle olan ilişkisine dair bir tez olarak öne sürülen *hylomorphizm* kavramı üzerinde de durulacaktır.

Aristoteles'in *De Anima* isimli kitabı üzerine çalışan *skolarların* (uzmanlar) ortak olarak kabul ettikleri ilk şey *psykhenin* canlılık potansiyeline sahip bir bedenin formu olduğuna dair görüştür. Ama anlaşma tam da bu noktada bitmekte ve *psykhenin* bedenle olan ilişkisiyle ilgili çok farklı görüşler öne sürülmektedir. Bir kısım düşünürler, bu ilişkiyi materyalist bir bakış açısı temelinde incelerken; diğer bir kısmı konuyla ilgili düalist bir bakış açısı getirmektedir. Bunlarla birlikte Aristoteles'in *psykhe* – beden ilişkisi üzerine olan görüşlerinin bu iki görüşe indirgenemeyeceğini, onun ileri sürmüş olduğu tezin nevi şahsına münhasır (*sui generis*) bir yapıya sahip olduğunu düşünen kişilerde bulunmaktadır.

Aristoteles, *psykheye* dair incelemesinin başında Platon'un da aralarında bulunduğu düşünürlerin savunduğu *psykhenin* bedenden ayrı varolabileceği şeklindeki görüşü reddetmekte ve onların aralarındaki ilişkinin madde ve form arasındaki ilişkiye benzediğini belirtmektedir:

Daha önce de belirttiğimiz üzere, töz (ousia) üç anlamda kullanılmaktadır: madde (hyle), form (eidos) ve bunların ikisinin bir birleşimi (to de eks amphoin). Bunlardan madde potansiyalite (dynamis) ve form etkinlik (energeia) olmaktadır; ve psykheye sahip olan bunların bir birleşimi olduğu için beden bir psykhenin etkinliği olamaz ama psykhe bedenin etkinliği olabilir. Bu nedenle psykhenin bedenden ayrı varolamayacağını savunanlar haklıdırlar ama psykhe herhangi bir anlamda beden değildir. O, bir beden değildir ama bedenle bağlantılı olan bir şeydir ve belli bir türün bedeni içinde bulunur.⁶¹ (414a14 – 19)

⁶¹ Hett, W. S. (1957).

Eğer *psykhe* bedenle aynı şey olarak kabul edilmiş olsaydı, Aristoteles'in bedeninin maddi bir yapıya sahip olduğunu belirtmesi anlamında materyalist bir görüşü savunduğu söylenebilirdi. Oysaki, Aristoteles onun bedenle aynı şey olmadığını söylemekte ve yukarıda da alıntıladığımız gibi bedeninin *psykhenin* farklı olarak maddi bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. *Psykhe*, beden değildir ama bedenle birlikte bulunur ve ondan ayrı var olamaz.

Ancak, Platoncu bir görüş savunulacak olursa karşımıza bir düalizm çıkmaktadır. Buna göre, *psykhe* bedenden ayrı var olabilen ve maddi olmayan bir şeydir. Bu nedenle, zihinsel süreçlerle bedensel süreçler tamamen birbirinden koparılmış durumda bulunmaktadır. Buna karşıt olarak bir materyalist, psikolojik durumların aynı zamanda maddi durumlar olduğunu düşünmektedir ve böyle bir açıklama yüzeysel olarak alındığı zaman bu görüş bağlamında Aristoteles'in materyalist olduğu düşünülebilir. Ama materyalizmin - *psykhe* – beden ilişkisi bağlamında Fizikalizm olarak da adlandırılabilir - farklı türleri arasında bulunan ayrım göz önüne alınırsa bu görüşün pek de sağlam bir temele sahip olmadığı açığa çıkacaktır. Gerçekte *psykhe* - beden ilişkisi bağlamında iki tür materyalizmden (fizikalizmden) bahsedilebilir:

- a) Zayıf materyalizm
- b) Güçlü materyalizm

Güçlü materyalizm, zihinsel durumların fiziksel durumlar tarafından tanımlanabileceğini düşünmektedir. Buna karşın, zayıf materyalizmde her psikolojik durumun aynı zamanda fiziksel bir durum olduğu düşünülmekte ama onlara bağımlı olarak kabul edilmemektedir. Aslında görülebileceği gibi b a'yı varsaymakta ama bunun tam tersi kabul edilmemektedir.⁶² Bu bağlamda Aristoteles ne bir düalist ne de bir güçlü materyalisttir. Ama *psykhenin* bedenle olan ilişkisi bağlamında öne sürmüş olduğu görüşler zayıf materyalizmle benzerlik gösterebilmekte ama tamamen bu görüşe indirgenebilecek bir yapıda bulunmamaktadır. Çünkü, zayıf materyalizm tamamen *psykhenin* bedenden ayrılamazlığı tezi üzerinde temellenmekte ama

⁶² Shields, C. (1993). "Some Recent Approaches to Aristotle's *De Anima*", *Aristotle De Anima Books II and III with Passages from Book I*, (Trans. By. D.W. Hamlyn). Oxford: Clarendon Press, s.159.

psykheyi kapasiteleri bağlamında kendisine inceleme konusu edinmemektedir. Bu nedenle de zayıf ve eksik kalmaktadır. Buna örnek olarak Barnes'ın görüşü verilebilir.

Barnes'ın görüşü bir tür Fizikalizm ama zayıf bir Fizikalizm olarak adlandırılabilir. Buna göre; bütün ruhsal (psişik) durumlar aynı zamanda bedensel (maddi) durumlardır. Ama Barnes, her zihinsel durumun maddi bir durum tarafından belirlenmesinin gerekli olmadığını söyler yani zihinsel durumlar ayrı ruhsal durumlar çeşitliliği tarafından da anlaşılabilir ki zaten bu anlamda o zayıf bir fizikalist olarak kabul edilmektedir. Bu görüş tam anlamıyla *psykhenin* bedenden ayrılamazlığı üzerinde temellenmekten ziyade her zihinsel sürecin fiziksel bir süreci önceden gerektirdiği görüşü ile karşıtlık içinde anlaşılabilir. Yani zihinsel durumlar ontolojik olarak bedenin durumlarına bağlıdır ama onlar tarafından oluşturulmazlar.⁶³

David Charles'da Barnes'a benzer bir şekilde, Aristoteles'te bir amacı olan her eylemin gerekli olan bir bedensel hareket tarafından oluşturulduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Bu bedensel harekette aynı zamanda kendinde bazı fiziksel süreçleri barındırmalıdır. Bu noktada iki farklı görüş öne sürülebilir: ya fiziksel bir durumun zihinsel bir durum için gerekli olduğu ama etkin olarak onu oluşturmadığı ya da bir amacı olan her eylemin bedensel bir durumu gerektirdiği. Yani bedensel hareketler nedensel bir şekilde her eylemi belirler ya da davranışların psikolojik nedenleri aynı zamanda fizyolojik nedenlerdir denebilir.⁶⁵ Charles'a göre Aristoteles ikinci alternatifi benimsemiştir, yani fiziksel etkilerin mutlaka fiziksel nedenleri vardır. Psikolojik bir durum, bedensel hareketi var olma koşulu olarak gerektiren fiziksel durumlarla ve ancak maddeyle birlikte bulunduğu sürece bedensel bir hareketin nedeni olabilir.

Bu materyalist görüşlerin tam karşısında ise işlevselci olarak adlandırabileceğimiz görüşler vardır. Yani bu düşünürler, Aristoteles'te bulunan *hylomorphizmi* işlev kavramı ışığında ele alırlar. İşlevselcilik, zihinsel durumların nedensel girdiler ve davranışsal çıktılar ve diğer zihinsel durumlar yoluyla

⁶³ Shields, C. (1993), s. 161.

⁶⁴ Charles, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca: Cornell University Press, ss. 215 – 216.

⁶⁵ Charles, D. (1984), s. 216.

tanımlanabileceğine dair bir teoridir.⁶⁶ Aynı zihinsel durum farklı bir çok fiziksel durum ya da süreç tarafından anlaşılabilir ama zihinsel süreçler fiziksel süreçlere indirgenemezler. Biz hareketleri, onları taşıyan bedenin mekanik işleyişi yoluyla açıklamaktan ziyade amaçladıkları şey bakımından açıklarız. Yani göz ya da kalp neden yapıldıklarına bakılarak açıklanmaz, ne için olduklarına bakılarak açıklanır.⁶⁷

İşlevselci görüşün ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Putnam'a göre de ele almamız gereken Aristoteles'in de gördüğü üzere madde değil form yani bir anlamda işlevdir. Zihinsel duruma örnek olarak gösterilecek şeyler işlevsel durum örnekleri olarak okunabilirler, onlar sayesinde tanımlanabilirler.⁶⁸ Nussbaum'da Putnam'ın görüşlerine benzer bir şekilde Aristoteles'in işlevselci olduğunu düşünmektedir. Önceki bölümde de üzerinde durduğumuz gibi Nussbaum maddenin nasıl ki ancak formla birlikte etkin hale geldiği düşünmekteyse aynı şekilde *psykhe* ya da *psykhenin* yetilerinin de sahip oldukları işlevlerini yerine getirmeleri yoluyla gerçekleştirebildiklerini söylemektedir. Form ve *ergon* arasındaki bu ilişki de *psykhenin* işlevselci bir açıklamasının yapılmasına imkan vermektedir. Potansiyel halde bulunan varlık formla birlikte etkin hale geliyorsa; bir varlıkta *ergonunu* gerçekleştirdiği zaman tam anlamıyla varlığa gelmiş olur. Yani canlılık özelliğini gerçekleştirmiş olur. Canlıyı cansızdan ayıran en önemli şey bir *psykheye* sahip olmasıydı. O halde, canlılık özelliğine sahip olan şey aynı zamanda *psykhesinin* yetilerini de etkin hale getirmiş olan varlıktır. Bu nedenle *ergonunu* gerçekleştiren varlık tam anlamıyla bir *psykheye* sahip olduğunun farkına varabilmiş olan varlıktır denebilir.

İşlevselci görüşü ele alırken üzerinde durmamız gereken bir diğer önemli düşünür Kathleen Wilkes'tir. Wilkes, hiçbir zihinsel sürecin, olayın ya da durumun fiziksel süreçlere, olaylara ya da durumlara indirgenemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre Aristoteles zaten zihin – beden, *psykhe* – beden gibi problemlerle uğraşmamış, böyle bir düalizmi aşma yolları bulmaya çalışmamıştır. Aristoteles'in,

⁶⁶ Block, N. (1996). "What is Functionalism?" *The Encyclopaedia of Philosophy Supplement*, New York: MacMillan Reference Books.

⁶⁷ Cohen, S. M. (1995). "Hylomorphism and Functionalism", *Essays on Aristotle's De Anima*, s. 58.

⁶⁸ Putnam, H. (1975). "Philosophy and Our Mental life", *Mind, Language and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 302.

nousun bedenden ayrı var olabileceğini söylediğini belirtenlere ise aslında birbirinden farklı iki ayrı şey değil de tek bir akılsal kapasitenin iki farklı yönü olduğu şeklinde cevap vermektedir.⁶⁹ Yani burada söz konusu olan ayrım ontolojik bir ayrımdan ziyade kavramsalıdır.

Wilkes'e göre Aristoteles *psykhenin* bedenle olan ilişkisini formun maddeyle olan ilişkisi gibi ele almaktadır. *Psykhē* canlılık potansiyeline sahip bir beden formu ve aynı zamanda onun ilk etkinliğidir. İlk etkinlik olarak tanımlamıştır çünkü insanın *psykhesini* tanımlamak demek insanın karakteristik olarak sahip olduğu kapasiteleri tanımlamak demektir. Bu nedenle *psykhē* tıpkı form gibi insan olmanın ne demek olduğuna ilişkin sorunun cevabını bize verir. İnsan olmak demek ise *psykhenin* tanımı tarafından belirlenmiş olan etkinliklerde bulunan bir şey olmak demektir. Aynı zamanda bir insanın *psykhesi* çeşitli organlara sahip bir beden formu olarak da tanımlanmaktadır. Bu nedenle de bedenin işlevini yerine getiren organlarının da formudur. Wilkes buna bağlı olarak Aristoteles'te bulunduğu düşünülen işlevselciliğin biyolojik bir işlevselcilik olduğunu düşünmektedir; çünkü ona göre ancak psikoloji ve biyoloji bir aradayken insan ve onun kapasiteleri açıklanabilir.⁷⁰

İşlevselciliğe karşı yöneltilebilecek en önemli eleştirilerden biri, insanı bir işlevler toplamı olarak görmenin onu bir bütün halinde görmekten ziyade parçalara bölme tehlikesi taşıyor olmasıdır. Yani insan, her bir parçası farklı bir işlevi yerine getiren bir toplam olarak görünmektedir. Oysaki, bütün bu parçalar bir insanın parçaları olmaları bakımından tanımlanmakta ve işlevlerini buna bağlı olarak yerine getirmektedirler. Aynı zamanda, fizyolojik süreçlerin bu denli dışta bırakılması da fizyolojik ve psikolojik bir toplam olarak tanımlayabileceğimiz insanın bir yönünün tanımını yapmamak ve bu nedenle de eksik bir tanımlama yapmış olmak demektir.

Buna benzer bir eleştiri Fizikalizm'e de yöneltilebilir. Fizikalizm de işlevselciliğe benzer bir şekilde sadece fiziki özelliklere vurgu yapması anlamında eksik bir tanımlama yapmaktadır. Oysaki, Aristoteles'in belirttiği gibi insan *psykhē*

⁶⁹ Wilkes, K. V. (1978). *Physicalism*, London: RKP, s. 116.

⁷⁰ Wilkes, K. V. (1978), ss. 117 – 118.

ve bedenden oluşur ve bu nedenle onu tanımlama çabası hem psikolojik hem de fizyolojik süreçlere yapılması gereken bir vurguyu da beraberinde getirir. Çünkü Aristoteles'te *psykhe* ve beden birbirlerinden tamamen ayrılabilen şeyler değildirler. *Psykhe*, canlılık potansiyeline sahip bir bedenin formudur. Bedene canlılık özelliğini veren yani onu cansız bir bedenden ayıran şey ise sahip olduğu *psykhe*dir.

II. BÖLÜM: *PHANTASIA* ÜZERİNE

II.1. *PHANTASIA* TERİMİNİN ETİMOLOJİK KÖKENİ VE DOĞASI

Tezin ikinci bölümünde; Aristoteles'in *phantasia* kavramı üzerine genel bir bakış açısı oluşturulması planlanmaktadır. Bu nedenle öncelikle yapılması gerekenin; onun kökenini ve doğasını inceleme zorunluluğu olduğu açıktır. Aristoteles'in *phantasia* üzerine verdiği en ayrıntılı ve belki de açık tek açıklama *De Anima* 3.3'de bulunur. Bu nedenle temelde bu bölüm göz önüne alınacak ve yine *phantasia* ile ilgileri bakımından *De Motu Animalium* ve *Parva Naturalia*'ya da başvurulacaktır.

Bazı skolarlar (uzmanlar) *phantasiayı* çoğunlukla duyuşal ve duyuşal-benzeri temsiller aracılığıyla kavradığımız kapsamlı bir potansiyel yeti olarak tanımlarlar.⁷¹ Bu nedenle de, Aristoteles'in *phantasia* üzerine olan görüşleri daha çok fenomenalist ve şüphecilerle bağlantılı olan duyuşal bir etkinlik şeklinde ortaya konmuş olan görüşe eşitlenmiştir. Diğer bir yandan da geçici olarak Kantçı bir bakış açısına indirgenmiştir yani algı, nesnelere hakkında bilgi vermeden önce *phantasia* olarak yorumlanabilecek saf bir pasif etkilenim seviyesine indirgenmelidir. *Phantom* ve *phantasm* terimlerinin İngilizce karşılıklarına bakılırsa da buna benzer bir şey açığa çıkar. Buna göre bu terimler gerçekte gözle değil bir şeyin rüyada olduğu gibi sanılanmasıdır. Bu görünüş hoş ise *phantasm*, korkunç ise *phantom* olarak adlandırılır.

De Anima 3.3'de, Aristoteles öncelikle *phantasia*'nın kökeni üzerinde durmakta ve buna bağlı olarak da onun diğer yetilerle olan ilişkisini ve farklarını aktarmaktadır. Bunu yaparken bir yandan da onun ayrı ve tek başına bir yeti olup olmadığını açıklamaya çalışmaktadır.

Aristoteles *phantasia* kavramının kökeninde "*phaos*" kavramının bulunduğunu söyler:

⁷¹ Schofield, M. (1995). "Aristotle on The Imagination", *Essays On Aristotle's De Anima*, s. 249.

...phantasia kavramı phaos (ışık) tan türemiştir çünkü ışık olmadan görmek imkansızdır.⁷² (429a2 – 4)

Görme, algının en yüksek derecesidir ve ışık olmadan gerçekleşmesi imkansızdır. *Phaos* ile *phantasia* arasında kurulan bu şekildeki bir analogi, kavramın kökeni açısından açıklayıcı olmakla beraber, Aristoteles'in böyle bir türetmeye neden başvurduğuna dair bir karışıklığı da içerir. Bu karışıklığı çözmek için öncelikle iki başlıktan hareket edilebilir:

- 1) *Phantasia* ve diğer yetiler arasındaki ayrımlar (427a17 – 428b9).
- 2) *Phantasia*nın algı etkinliği yoluyla açığa çıkan bir hareket olarak tanımlanması (428b10 – 429a2).

Nussbaum, *phantasia*nın *phantazesthai* yani “hayal etme” ile değil de *phainesthai* yani “görünme”, “açığa çıkma”, “açığa çıkarma” ile yani “imge oluşturma” ile ilgili değil de “açığa çıkarma”, “görünme, görünür kılma” ile yakından ilişkili olduğunu savunur. *Phantasia* teriminin tam olarak “hayal gücü” olarak çevrilip çevrilemeyeceği de açık değildir. Bundan dolayı, öncelikle yapılması gereken bu kavramların anlamlarını ve kullanım şekillerini açığa çıkarmaktır.

Aristoteles *De Anima* adlı kitabının üçüncü bölümüne başlarken *psykhenin* iki farklı ilke tarafından tanımlandığını belirtir. Bunlardan biri yer değiştirme hareketi diğeri ise düşünme (*noein*), karar verme (*phronein*) ve algılama (*aisthanesthai*) (427a17 – 19) dır. Bu yetilere 431a15'te *psykhenin* bedeni bir de imge (*phantasmata*) aracılığıyla hareket ettirmekte olduğunu ekler.

Phantasmata düşünen tarafın iyi veya kötü olarak reddettiği ya da kabul ettiği ve buna bağlı olarak da kaçındığı ya da kovaladığı bir temsil olarak *psykheyi* motive eder. *Phantasia* ile bağlantılı olarak ortaya konan terimlerden biri olan *phantazo* ise Helenistik dönemden önce yalnızca edilgen halde bulunurdu. Ve daha çok *phainesthai* olmaya neden olmak anlamına gelirdi. Schofield'in de belirttiği gibi –sia ile biten isimler –zo ile biten fiillerden meydana gelirlerdi ve fiil tarafından belirlenen eylemi vurgulamak anlamını taşırlardı. –sma ile bitenler ise eylemi

⁷² Hett, W. S. (1957).

yapmak yoluyla yapılan eylemin sonucunu vurgular. O halde, *phantasia*, *phantasmata* üretimini içeren eylemi vurgular; eğer *phantasmata* temsil anlamı taşıyorsa yani bir anlamda temsil edilen şey ise *phantasia* temsil ediyor olma veya etkin anlamda temsil etme anlamına gelir. Bu noktada da hayal gücü ile bir ilişkisi olamaz.⁷³ Temsil etme ise, fiilin etken haline değil edilgen haline bir göndermedir. Yani insanlar şeyleri görünür kılmazlar ama görüntüler kendilerini insanlara sunarlar. Eğer insanlar *phantazousin* yapmıyorlarsa yani etkin olarak şeyleri temsil etmiyorlarsa ve eğer *phantasmata* daha çok hayatın rastlantıları tarafından görünür kılınıyorsa *phantasianın* eylemle ilgili bir etkinlik haline gelmesi gerekmez. *Phantasma* kendine daha doğal bir yol bulacaktır. *Phantasia* etkin olarak hayal etme değil deneyimlerin edilgen alıcısıdır bir anlamda.

Platon'da ise bu terim, felsefi söylemde zihinsel süreçleri tanımlamak için kullanılırdı:

...Sokrates.- “Şurada, şu taşın karşısında ve şu ağacın altında ayakta durduğunu gördüğüm şey nedir?”. İnsan hayal meyal gördüğü bazı konular karşısında, kendi kendine böyle sormaz mı dersin?

...Sokrates.- Sonra “bu bir adamdır” deyip de rast getirdiği vaka değil midir?

...Sokrates.- Bana öyle geliyor ki ruhumuz bir kitaba benzer.

Protarkhos.-Nasıl olur?

Sokrates.- Duyumlarla mutabık olan bellek ve bunlara bağlı bulunan duygular, bana şu anda, ruhlarımızla sözler yazıyor gibi geliyor. Duygu, doğruyu yazarsa, bunun neticesinde fikir ve sözlerde doğru olarak şeklini alır. İçimizdeki bu katibin yazdığı şeyler yanlış ise, onlarda hakikate aykırı düşer.

⁷³ Schofield, M. (1995), s. 251.

...Sokrates.- Bir başka işçinin de aynı zaman da ruhumuzda çalıştığını kabul et.

...Sokrates.- Katipten sonra, sözle söylenen şeylerin ruhumuzda resmini yapan bir ressam.⁷⁴ (152b - c)

Buna göre; kişinin duyuları yoluyla algıladığı şey nedeniyle şekillendirdiği, düzenlediği inanç, kanı *phantasianın* bir örneğidir. Oysaki, bunun tam tersine Aristoteles'in *phantasiaya* tahsis ettiği "görünümler", "görünümler" dizisi, sınıfı açıkça zihinsel imgenin, betimlemenin örneklerini veya durumlarını içermez. Daha çok doğrudan algısal deneyimin örnekleri olarak görünürler. Buna göre; *phantasia* etkin olarak işleyen algı tarafından oluşturulan bir hareket olacaktır.

Eğer *phantasia* bir imgenin, onun aracılığıyla bize sunulduğunu söylediğimiz bir süreçse, ve metaforik olarak *phantasia* olarak adlandırdığımız herhangi bir şey değilse, aracılığıyla doğru veya yanlış bir şekilde konuştuğumuz ve yargıda bulunduğumuz nousun yetilerinden veya durumlarından biri olacaktır. (428a1 – 5)⁷⁵

Yani Aristoteles kişinin o anda etkin olarak algıladığı şeyin *phantasiasına* sahip olmasına izin verir. *Phantasia* kendisinden dolayı bir *phantasmanın* biz de oluştuğunu söylediğimiz şey, daha dar anlamda sayesinde potansiyel olarak *phantasma* olarak adlandırılan zihinsel imgelere sahip olduğumuz yeti olarak adlandırılabilir. Bu adlandırma *phantasianın* yalnızca bir yönünü verir. Nussbaum *phantasiayı* "bir hayvanın nesnesini belli bir tür nesne olarak görmesini sağlayan yeti" olarak tanımlamaktadır. Ama onun yani *phantasia* teriminin birden fazla kullanıma sahip olduğunu da eklemektedir. Bunun nedenini ise Aristoteles'in üstteki alıntı da belirttiği gibi "*kata metaphoran*" terimini dikkate alarak ortaya koyabiliriz. Nussbaum'a göre Aristoteles'te bir kelimenin merkezi ve ana anlamı yanında o kelimeyle bağlantılı olan ama onun doğrudan tanımını vermeyen anlamlarda bulunmaktadır. Örneğin *oxu* (keskin) ve *baru* (ağır) terimlerinin müzikle ilgili olarak

⁷⁴ Sivayuşgil, S. E. (1959). *Platon: Philebos*, Ankara: MEB.

⁷⁵ Hett, W. S. (1957).

perdeleri açıklamakta kullanılması (*De Anima* 420a29) veya *dynamis* teriminin matematik içinde kullanılması (*Metafizik* 1019a33) gibi.

Nussbaum, *phantasma* teriminin *phainesthai* teriminin isim fiili olarak görev yaptığını düşünmektedir ve genel olarak anlamı “görünen şey”dir.⁷⁶ Yani *phantasia* terimi bağlamında ele alınan genel anlamıyla bir hayal etme teorisi değil daha çok şeylerin nasıl görüldüğü üzerine bir genel ilgidir. Aristoteles’in asıl ilgilendiği, canlılar tarafından görülen bir görüntünün, canlının bu görüntü hakkındaki farkındalığının, onu ne olarak algıladığının ortaya konmasıdır. Buna göre *phantasia*:

- A) Algıları yorumladığımız ve buna bağlı olarak bir nesneyi belli bir tür nesne olarak algılamamızı sağlayan kapasite
- B) Nesnenin algılanması bitmiş olsa da algısal izleri saklama kapasitesi (bazı hayvanlarda en azından bunları diğer algı izleri ile bağıntılandırma ve birleştirme kapasitesi)
- C) İlişki durumlarını ve etkin veya olası nesnelere temsil eden algısal izleri ve onların birleşimlerini yorumlama kapasitesi⁷⁷ olarak tanımlanabilir.

Bu noktada onun diğer yetilerle olan ilişkisi göz önüne alınacak olursa;

Phantasia algı olamaz çünkü:

- a) İmgeler uyku durumundayken bile saklanırlar oysaki ne algı yetisi olarak görme ne de diğer algı etkinlikleri uyku sırasında işler halde değildirler.
- b) Belli nesnelere duyuları her zaman doğrudurlar oysaki *phantasia* çoğu zaman yanıltır.
- c) *Phantasia* algı ortadan kalkmaya başladığı zaman açığa çıkar. Bu tanım aynı zamanda *phantasianın* kökeninde olduğunu düşündüğümüz *phainetai* ile bağlantılıdır. Çünkü eğer bir şeyi tam ve net olarak görmüyorsak onun bize şu veya bu şekilde

⁷⁶ Nussbaum, M. C. (1985), s. 242.

⁷⁷ Bynum, T. W. (1993). “A New Look at Aristotle’s Theory of Perception”, *Aristotle’s De Anima in Focus*, (Ed. By. W. Durrant). London: Routledge, s. 101.

göründüğünü söyleriz yani bir anlamda *phantasiamızı* işler hale getiririz. Çünkü karşımızda bulunan ve net olarak algıladığımız bir şeyin erkek olduğunu düşünürken onun kadın olduğunun farkına da varabiliriz.

Doxa (sanı, kanı) ve *phantasia* arasındaki ayrıma geçerse yani nesnenin onu görene göre ortaya çıkan görünme tarzı ve onun hakkında sahip olduğu kanı: Nussbaum *phantasianın* tek, ayrılmış bir etkilenim olduğunu oysaki *doxanın* deneyime ve refleksiyona bağlı olduğunu düşünmektedir.⁷⁸ Aristoteles'in temel olarak ilgilendiği bir nesnenin veya ilişki durumunun canlıyı nasıl etkilediği ve onun için ne gibi bir içeriğe sahip olduğudur. Tabii ki *phantasianın* hayal gücü ile bağlantılı olduğu noktalar vardır. Örneğin bellek ve rüyalar söz konusu olduğunda *phantasia* hayal gücü işlevini görür niteliktedir. Bu nedenle *phantasianın* birden fazla anlama sahip olduğu kabul edilmektedir. O *doxadan* farklı olarak istediğimizde oluşan bir şeydir, irade ile ilgilidir. Örneğin telaşa kapılacak bir şeye maruz kaldığımızda inaniyorsak korku duyarız oysaki bir resimdeki telaşlı bir şeyi gördüğümüzde *phantasia* işlemeye başlar ama sonucunda korku doğmaz.

Bu farkların ortaya konması bir anlamda Aristoteles'in Platon'a yönelttiği bir eleştiriyi de açığa çıkarmaktadır: Platon *phantasianın* sanı ve algının bir bileşimi olduğunu düşünmektedir. Oysaki *phantasia* bu ikisinin bir bileşimi olamaz çünkü çoğu zaman her ikisine de karşıt durumda bulunmaktadır. *Phantasia* ayrı bir yeti olarak da kabul edilmemektedir çünkü Aristoteles onun tam bir tanımını ve diğer yetilerle bağlantısını ortaya koymamış daha çok onun negatif bir anlamda ele almıştır. Ayrı bir yetiyi tanımlamak aşağıda olana göre yukarıda olanın etkinliğinin tanımlanması demektir: yetiyle ilgili nesneden yetinin etkinliğine ondan da yetinin kendisine doğru bir yükselme.⁷⁹ Oysaki *phantasia* algı etkinliği sonucu ortaya çıkan bir hareket olarak tanımlanmaktadır. *Phantasia* ve algı birbirinden farklıdır çünkü *psykhede phantasia* gibi ayrı bir kapasite veya *phantasia* nesnesi yoktur. *Phantasia* yetisi ve algı yetisi aynı olabilirler ama var olma tarzları farklıdır. Eğer *phantasiadan* ayrı bir yetiymiş gibi bahsetmeye devam edilirse o algıdır ama onu açıklamaya

⁷⁸ Nussbaum, M. C. (1985), s. 243.

⁷⁹ Turnbull, K. (1994). "Aristotle on Imagination: *De Anima* 3.3", *Ancient Philosophy*, Vol.14, s. 320.

geçince o algı değil; algı süreci sonucu açığa çıkan bir harekettir. Yani *phantasia* ayrı bir yeti değildir ama *metaforik* olarak ondan öyle bahsedebiliriz. Bütün yetiler bir yargıda bulunma anlamında doğru veya yanlış olma özelliği taşıırken *phantasianın* kendisinin böyle bir özelliği yoktur o ona sahip olana göre değişmektedir. Bu nedenle o yargı içeren veya ayırt edici bir yeti olamaz.

Phantasia algılanan nesnenin varlığını gerektirmez. Rüyada ya da algılanan nesne gözlerimizin önünde değilken bile işler halde bulunur (425a5 – 8). *Phantasia* algının bir izi, kalıntısıdır. Nesne artık algılanmıyor olsa bile algılanan nesnenin izi *psykhede* devam etmektedir ve bundan dolayı da hareket meydana gelmektedir. *Phantasia* bize duyular yoluyla sunulan bilginin bir yorumudur. Bu nedenle aktif bir rol oynamaktan ziyade duyularla düşünme arasında algı bitse bile onun izlerini henüz etkin halde olmayan düşünceye taşıyan bir köprüdür. Bu nedenle de düşünme *phantasiadan* bağımsız olamaz.

Düşünülebilir var olanlar (*ta noeta*) algılanabilir var olanlar formundadırlar (432a4 – 5). Bu nedenle de düşünen kısım, formları (*eide*) imgeler içinde düşünür (431b2). Algılanan nesnenin formu o şeyin içinde bulunur ve bu formu düşünme etkinliği, bir imgede sunulan şekliyle bu algılanan nesneye başvurma sonucunu doğurur.⁸⁰

⁸⁰ Turnbull, K. (1994), s. 327.

II.2. PHANTASÍA ÜZERİNE YORUMLAR

*Phantasia*nın kökenini üzerinde durulan önceki bölümde de gösterdiğimiz gibi *phantasia* teriminin *phainesthai* terimi ile yakından bir ilişkisi vardır. Görünme, açığa çıkarma, görünür kılma anlamına gelen *phainesthai* terimi *phantasianın* kökeninde bulunan terim olarak kabul edilmektedir. *Phantasia* bunun yanında geniş bir anlam çeşitliliğine sahip bir terim olarak görünmektedir. O, hem hayal gücü anlamında kullanılmakta hem de zihinsel süreçleri adlandırmada ona başvurulabilmektedir. *Phantasia* ya bu zihinsel etkinliklerin kendisine ya da onları yapabilme kapasitesine yapılabilecek bir göndermedir. İsa'dan sonra Platonculukta ve Yeni Pythagorasçılıkta görebileceğimiz üzere *phantasia* aynı zamanda bu anlamların yanında farklı anlamlarda yüklenmiştir. Bunları başlıklar halinde açıklayacak olursak:

II.2.1. *Phantasia* ve *Doxa* Arasındaki Ayrım Üzerine

Platon, *phantasiayı doxa* ile duyu algısının bir bileşimi olarak görmekteydi. Aslında *phantasiayı* daha çok sanatsal bir terim olarak kullanılmaktadır. Buna göre, *phantasia* bir çift gözlemcinin oluşturduğu bir ve aynı şeyin farklı görünüşleri veya algıları seçmesi anlamında kullanılabilir. Sahip olunan *phantasia* bireye ait olan, bireysel bir şeydi.⁸¹ O, daha çok bireye görünme şekliyle ilgili olan bireysel deneyim anlamına gelen bir şeydi. Bu nedenle, Platon'a göre eğer düşünce (*dianoia*), kanı (*doxa*) ve *phantasia* arasındaki ayrımı tam anlamıyla ortaya koyarsak, *psykhemizde* yanlışın nedeni olarak kabul edilecek kısmın ne olduğunu da açığa çıkarma şansına sahip olabiliriz. Platon, onaylama (*phasin*) ve kaçınma (*apophasin*) sözcüklerle dışarı vurulmadığı ve düşüncede kaldığı sürece onları kanı olarak adlandırmanın en doğrusu olacağını düşünmektedir. Eğer kanı duyular nedeniyle meydana geliyorsa onu *phantasia* olarak adlandırmak en doğrusu olacaktır. Bu noktada, *phantasianın* duyumla kanının bileşimi olduğu sonucuna da varabiliriz:

⁸¹ Sorabji, R. (2004). *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol.1 Psychology*, London: Duckworth, s. 61.

Yabancı: Düşünce [dianoia] ve söylem [logos] aynı şeydir. Ancak, ruhun, kendi kendisiyle içinden ve sessiz konuşmasına biz düşünce adını vermişiz.

Yabancı:Öte yandan söylemde bir şeyin daha bulunduğunu biliyoruz.

Theaitetos: Nedir o?

Yabancı: Tasdik [phasin] ve inkar [apophasin].

Theaitetos: Evet, bunu biliyoruz.

Yabancı: İşte, tasdik ya da inkar, düşünce de sessizce meydana geldiği zaman, kanı [doxa] kelimesinden başka hangi kelimeyle belirtebilirsin bunu?

Theaitetos: Başka hangi kelimeyle belirtebilirim ki?

Yabancı: Aksine olarak, kanı, kendiliğinden değil de, duyum yoluyla doğacak olursa, böyle bir duygusal hale, sanı'dan [phantasia] başka ne gibi doğru bir ad verilebilir?

Theaitetos: Başka hiçbir ad verilemez.

Yabancı: İmdi, doğru söylem ve yanlış söylem olduğunu gördük ve söylem'de düşünce yani ruhun kendi kendisiyle konuşması; kanı, yani düşüncenin bir sonuca varması; ve "sanırım" kelimesiyle belirttiğimiz bir duygusal hal, yani duyumla kanı birleşimi bulunduğunu belirledik. (Sophist 263e – 264b) ⁸²

İşte buna getirmek istiyordum sizleri, resim ve benzetmeci sanat doğrudan uzak kalır, bilgeliğe karşı koyan yanımızla düşer kalkar, sağlam ve gerçek hiçbir şeyin ardına düşmez. (Devlet 603a – 603b) ⁸³

Stoacılar ise farklı bir ayırım yapmaktadırlar. Yargı ve *doxa* onlarda görünümlere bağlı olan aklın onaylanmasını (*sunkatatithesthai*) içermektedir. Stoacılar *nous* hakkında bir çok görüş ileri sürmüşlerdir ama ona ayrı ve kendine özgü bir araştırma alanı ayırmamışlardır yani, onu mantık, fizik ve etikten ayırmamışlardır. Onlara göre *psyche* bedenden ayrıdır ama yine de o kendinde fiziksel, bedensel bir şey olarak tanımlanmaktadır. Bu ayırımın temelinde *psykheyi* etten, kemikten ve sinirlerden

⁸² Karakaya C. (2000). *Platon: Sofist*, İstanbul: Sosyal Yay. (Bütün köşeli parantezler bana aittir.).

⁸³ Eyuboğlu, S., Cimcoz M. A. (2000). *Platon: Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.

ayırarak vardır. Bu şekildeki bir ayırım ise *psykhe*ye beden arasında bulunacak olan bağı fiziksel bir etkileşim olarak açıklamaya giden yolu da açar. Stoacılar için sahip olunan bir düşünce veya duygu zihinsel bir şey olabilmekte ama aynı zamanda fiziksel süreçler ve yapılarla etkin bağlantısı olan bir şey olarak da açıklanabilmektedir.

Phantasia, Stoa felsefesinde merkezi bir role sahiptir. *Phantasia*, bir betimlemeyi, temsili simgelemektedir. Stoacı filozoflar için etik ve psikoloji yakından bağlantılıdır. *Psyche*, bir canlının dünyadaki hareketine kendisinin neden olma kapasitesinin işaretidir ve bu anlamda insanlar akla sahip olsalar da hayvandırlar. Onlarda bulunan hayvani doğa ise bir *psykhe*ye sahip olmaları yoluyla gösterilebilir. Hayvanlar, öz – hareketlerini iki şey yardımıyla: itki (*horme*) ve *phantasianın* birlikte işlemesi sonucu gerçekleştirirler. Kendilerinde dışta bulunan bir şeyin *phantiası* meydana geldiği zaman, bunun neden olduğu itki sonucu kendi kendilerine hareket ederler. Yani başka bir deyişle; hayvanlar içlerinde bir itkiyi ortaya çıkaran bir *phantasianın* meydana gelmesi sonucunda kendi başlarına hareket ederler yani hareketlerinin sebebi yine kendileridir.⁸⁴

Böyle bir itkiye ve *phantasiaya* sahip olmak her hayvanı ya da *psykhe*ye sahip her canlıyı cansız varlıktan ayırır. Aristoteles için duyu algısı hayvanı bitkiden ayıran şeydi ve *orexis* yetisi ile birlikte bulunurdu. *Orexis* yetisini itki olarak kullanmak ve duyu algısının yerine de *phantasiayı* geçirmek belki Stoacı terimlerin Aristotelesçi karşılıklarını bulmak demektir ama böyle bir önermenin sözcüklerin içeriklerini ve kullanım şekillerini tam anlamıyla karşılamadığı da gayet açıktır. Stoacılar için *phantasia* beş duyunun aracılık ettiği ama onlar tarafından sınırlandırılmayan etkilenimleri de içermektedir. Krysippos, hayvanlara doğdukları andan itibaren ait olan iki özellikten bahseder: kendi oluşumları ve buna dair sahip oldukları bilinç.

Hierokles ise bir hayvanın algısının ilk nesnesinin, ona dışsal olan bir şey değil kendisi olduğunu söyler. Yani hayvanlar sürekli bir şekilde, doğdukları andan itibaren bedensel kısımlarını ve onların doğuştan gelen yani onlara özgü olan güçlerini algırlar ve bu şekildeki bir öz – algı, başka bir şeyi algılamalarının da ön

⁸⁴ Long, A. A. (1999). *Stoic Studies*, New York: Cambridge University Press, ss. 264 – 270.

koşuludur.⁸⁵ Bu Aristoteles'te bulunduğunu düşündüğümüz bakış açısından oldukça farklıdır ve *aisthesis* terimi yerine *phantasia* terimini kullanmanın temelinde bulunan da budur. Aetius için de *phantasia psychede* kendini ve kendi nedenini açığa vuran bir etkilenimdir (*pathos*).

Duyu algısı Stoacılar için kendi başına bir yeti değildir ama duyusal olmayan bir betimleme tarzıdır. *Phantasia*, Aristoteles için algı ve düşünceden farklı bir şeydir ama onlardan bağımsız değildir yani ancak onlarla birlikte işlevini yerine getirir. Yani bütün farkındalık *phantasiaya* indirgenmez. Oysa Stoacılar için kendini açığa vuran *phantasia*; bir farkındalığı veya açığa çıkan nesneye ait algının deneyimlenmesini simgelemektedir. Toparlayacak olursak, Stoacılar için *phantasia* hem duyusal hem de duyusal olmayan nesnelere betimlemesi olabilir. Onlar için bizim sahip olduğumuz kavramlar temsillerdir ve bellek onların biriktirildiği yerdir. Bir etkilenim olma anlamında ise temsiller pasiftirler.

Aristoteles'e göre bir şey hakkında *doxaya* sahip olan birinin onun hakkında bir inanca sahip olması kaçınılmazdır. Bu nedenle inanç *doxayı* desteklemektedir (*De Anima* 428a18 – 24). Aphrodisyaslı Alexander'a göreyse bir şey hakkında *doxaya* sahip olan insan her zaman onun varlığının bu şekilde olduğunu da onaylar. Bu onaylama aynı zamanda inancı da destekler. *Phantasianın* her durumu inanç tarafından desteklenmez. Vahşi hayvanlar bir inanca sahip değildirler ama *phantasiaya* sahiptirler. *Phantasiaya* sahip olan ama inanca sahip olmayan ve aynı zamanda akla sahip olmayan bir çok hayvan da vardır. Eğer inanca sahip değilseler yargı tarafından onaylanmaya da sahip değildirler. Çünkü *doxa* yargı tarafından desteklenen akılsal onaylamadır.⁸⁶

Plotinos'ta ise *phantasianın doxa* ile birlikte bulunduğunu görürüz. Plotinos *phantasianın psychede* bulunduğunu düşünmekte ve bu nedenle de hem *doxa* olarak adlandırılan şeyin hem de ondan çıkarsanan ve artık daha fazla *doxa* olmayan ama *psykhenin* aşağı kısmında bulunan şeyin *doxa* benzeri ve değersiz bir görünüş olduğunu düşünmektedir.⁸⁷

⁸⁵ Long, A. A. (1999), ss. 268 – 269.

⁸⁶ Sorabji, R. (2004), s. 61.

⁸⁷ Sorabji, R. (2004), s. 62.

Philoponos ve Simplikos ise Plotinos'tan farklı olarak *phantasianın* ne algı ne *doxa* ne de bunların bir bileşimi olduğunu düşünmektedirler. Simplikos'a göre, *phantasia* ne duyu algısı tarafından desteklenen ne de duyu algısı tarafından oluşturulan bir *doxa* ne de bunların bir bileşimidir. Simplikos söz konusu olan her etkinliğin içinde kendi varlığına sahip olduğunu ve *phantasianın* önce duyu algısı ile birlikte ortaya çıktığını ve daha sonraysa bunu onun kanı ile olan birlikteliğin izlediğini düşünmektedir. *Phantasia*, ne bunların sonucu olarak oluşmak ne de bunlarla aynı zamanda meydana gelmek zorundadır. Her biri kendi etkinliğine sahiptir ama her ikisinin sonucunda oluşan tek bir etkinlik bulunmakta ve bu etkinlik sırasında her ikisi de bozucu bir etkiye uğramamaktadır. Her ikisi de oldukları gibi kalırlar ve karışmazlar ve biri diğerinin sahip olduğu yapıdan dolayı doğan boşluğu doldurur.

Simplikos, hem duyu algısına hem de *doxaya* ait olan özelliklerin onları *phantasiadan* ayırmaya yardımcı olduklarını düşünmektedir. Örneğin, rüyadaki imgelerde ne potansiyel ne de aktif bir duyu algısı bulunmaktadır. Eğer duyu algısı, algılanabilir şeylerin algısı ise *phantasia* algının aksine algılanabilir şeyler göz önünde olmadığı zaman bile var olmaya devam etmektedir. *Doxa* bizim kontrolümüzde değilse ve doğru olarak onaylanan bir şeyle birlikte olduğunda gerçekleşiyorsa; *phantasia doxanın* tam aksine bizim kontrolümüzde gerçekleşmektedir ve doğru olmak zorunda değildir. Zaten Aristoteles'e göre *phantasia* çoğu zaman yanlıştır. *Phantasia* ne onlarla birlikte, ne onlardan önce ne de sonra meydana gelmektedir.⁸⁸

II.2.2. *Phantasia* Türleri Üzerine

Aristoteles, *phantasianın* duyu algısı veya düşünme ile birlikte işlevini yerine getirdiğini düşünmektedir buna bağlı olarak da farklı *phantasia* türleri belirlemektedir (*De Memoria* 450a12 – 14). Yalnızca akılsal olanları hatırlamakla ilgili olduğunda *phantasia* duyuusal yetiye dayandırılmaktadır.

⁸⁸ Sorabji, R. (2004), s. 63.

Themistos ise *psykhenin* ayrımlarını bir kez daha ortaya koymakta ve *phantasianın* işleyişini duyu algısının işleyişiyle eş zamanlı olarak düşünmektedir. *Phantasia* algıdan, harekete kaynaklık etmesi bakımından ayrılır. Aynı nesneden bahsettiğimiz sırada *phantasia* ve algının aynı zamanda fakat farklı olarak işlediğini görürüz. *Phantasia*, algının nesneye bağlı olması gibi algıya bağlıdır. Yani *phantasia* *aisthesisten* bağımsız değildir onunla birlikte işler. Yine ona göre, duyu algısı etkin olarak işlemediği zaman geriye kalan imgelerdir. Hayvanların hareketlerine neden olmalarının sebebi de budur. Çünkü saklanmış olanlar imgelerdir.⁸⁹ Plutarkhos'a göre duyuusal bir nesnenin duyumuna hala varken imge aldatıcı değildir.⁹⁰

Iamblikhos için *phantasia*, gerçekte var olan nesnelere imge olması anlamında matematiğin nesnelere ilişkilidir. Iamblikhos için akılsal olanla duyuusal olanın imgeleri bir ve aynı şeydir. Bu nedenle daha yukarıda bulunan bir *phantasiaya* gerek yoktur. *Phantasia*, diğer yetilerin yanında doğal olarak gelişmekte ve kendinde formların benzerliğini sergilemektedir. Bu sergilediği temsilleri, *psykhenin* -onlarla bağlantılı halinde kalarak- diğer yetilerine göndermektedir: duyu algısından kaniya ve kaniya da kendinde bütün imgelere bir bütün olarak sahip olan akla.⁹¹

Philoponos, *phantasianın* akılsal dünyayı resimlediğini ve anlamamızın eksik kalan kısımlarını tamamlaması için tanrıya dua etmemiz gerektiğini düşünmektedir. *Psychemizde* yeryüzünün parlakan bir *phantasiasına* sahip olabilmeliyiz. Böyle bir *phantasia* içinde her şeyi barındıran bir şey olacaktır. Maddi dünyanın zihinsel bir imgesine sahip olabiliriz ama bundan daha fazlasını istememeliyiz. Anlamamızın eksik kalan kısımlarını tanrı tamamlayacaktır.⁹²

Plotinos, iki *phantasia* türü kabul etmekte ve bunları duyuusal olanla ilgili olan ve akılsal olanla ilgili olan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Plotinos'a göre, *phantasia* hem düşüncelerin hem de algıların bilincine sahip olmamızdan sorumludur. Plotinos'un böyle bir ayırım yapmasının sebebi belki de akılsal dünya kadar yüksekte olmayan bedeninin, akılsal *psykhenin* dünyevi yaşamıyla ilgili bazı

⁸⁹ Blumenthal, H. J. (1996). *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*, New York: Duckworth, s. 142.

⁹⁰ Sorabji, R. (2004), s. 67.

⁹¹ Sorabji, R. (2004), s. 68.

⁹² Blumenthal, H. J. (1996), s. 143 – 144.

anılara sahip olmasından doğan gerekliliktir. Başka bir sebep ise akılsal dünya hakkında akıl yürüten *psykhenin* böyle hayali analogiler kullanmaya ihtiyacı olmasıdır.⁹³

Plotinos'un böyle bir ayırım yapmasının temelinde bellekle ilgili düşünceleri de bulunmaktadır. Ona göre eğer bellek *phantasia* ile bağıntılıysa ve eğer *psykhenin* bütün kısımlarının belleği içerdiği düşünülüyorsa buna bağlı olarak iki farklı *phantasia* türünden bahsedebiliriz.⁹⁴ *Psykhenin* duyuşsal ve akılsal olmak üzere iki farklı kısmı olduğunu düşünecek olursak Plotinos'a göre buna bağlı olarak da iki farklı *phantasia* türünden bahsetmemiz gerekir. Bu şekildeki bir ayırım nedeniyle canlı adeta iki farklı kısma ayrılmakta ve bu iki kısım arasında hiçbir şekilde bir bağlantı söz konusu olamamaktadır. Bu iki kısmın tek bir şeyin iki farklı parçası olduğunu düşünürsek, aynı *phantasianın* iki farklı yönünden bahsetmek zorunda kalırız. Bu şekildeki bir düşünce sonucunda bunların neden birbirlerinden ayrı oldukları ve bizim neden bunun farkında olmadığımız sorusu açığa çıkmaktadır.

Bu sorulara verilebilecek en iyi cevap Plotinos'a göre *psykhenin* iki kısmı arasında bir uyum olduğudur ve aynı zamanda *phantasia* ile ilgili kısımların ayrı olmadığıdır. İmgeler bir ve aynı şey haline gelirken, biri diğerinin gölgesi konumundadır. Güçlü kısım zayıf olan kısmın imgelerini de içerir. Güçlü olan kısım zayıf kısma ait olan bazı imgeleri içerir ve geriye kalan her şeyi reddeder. Buna örnek olarak; daha soylu arkadaşlar edindiğimizde diğer soylu olmayan arkadaşlarımız hakkında sadece bazı imgelere sahip olmamızı verebiliriz.

Yeni Platoncu Atinalı Plutarkhos da *phantasiayı* iki farklı tür olarak bölümlenmekte ama onları Plotinos'tan farklı olarak tek bir *phantasianın* aşağıda ve yukarıda olan iki farklı tarafı olarak kabul etmektedir. Plutarkhos için akılsal ve akılsal olmayan şekilde bir ayırım söz konusu değildir yani akılsal olmayan *psykhenin* yetileri ve akılsal olan *psykhenin* yetileri gibi bir ayırım söz konusu olamaz.⁹⁵

⁹³ Sorabji, R. (2004), ss. 63 – 65.

⁹⁴ Blumenthal, H. J. (1996), s. 141.

⁹⁵ Blumenthal, H. J. (1996), s. 142.

II.2.3. *Phantasi*anın Şeyleri Doğru veya Yanlış Olarak Kavrayabilmesi Üzerine

Simplikos'a göre *phantasi*anın şeyleri doğru veya yanlış olarak kavrayabilmesi mümkün değildir çünkü böyle bir kavrama birinin kendi bilişsel yetileri hakkındaki farkındalığını da gerektirir. *Phantasia*, bedenden ayrı gerçekleştirilmemektedir ve etkilenimlere açık bir yapıya sahiptir. Nasıl ki, algı yalnızca doğru olan algılanabilirleri değil bütün algılanabilirleri algılıyorsa *phantasia* da yalnızca doğru etkileri değil bütün etkileri alır. Her akılsal kavramaya eşlik eden inanç (*pistis*), vahşi yani akılsal olmayan hayvanlarda bulunmaz. Bu nedenle de akılsal olmayan hayvanlar, bir şeyi doğru veya yanlış olarak kavrayamaz. Yalnızca bilinebilen şeylerin bilgisi doğru veya yanlış olabilir.⁹⁶

Philoponos, *phantasi*anın böyle bir şey yapıp yapamayacağına dair soruya olumlu cevap vermektedir. Ona göre bizde istemli bir *phantasi*anın yanında bizim isteğimiz dışında oluşan bir *phantasia* da söz konusudur ve bu tarzdaki bir *phantasia* sonucu bizler doğru olanı doğru, yanlış olanı yanlış olarak kavrayabiliriz. İstemsiz *phantasi*ada dilediğim şeyin *phantasi*asına sahip olmam ama ondaki ayırt edici kapasite sayesinde doğru ve yanlış olanı oldukları gibi kavrayabilirim. Philoponos'a göre hem kanı hem de algı böyle ayırt edici bir kapasite sayesinde doğruyu yanlıştan ayırabilmektedir.⁹⁷

Aphrodisyaslı İskender, her fikrin olumlu ya da olumsuz karşıtları içerdiğini düşünmektedir ama ona göre her *phantasia* durumu bunu içermez. Bu nedenle de algıda ve *doxada* olduğu gibi her bir *phantasia* durumunda bulunan doğru ve yanlış olarak kabul edilen durum her birinde aynı değildir.⁹⁸

⁹⁶ Sorabji, R. (2004), s. 68.

⁹⁷ Blumenthal, H. J. (1996), s. 143.

⁹⁸ Sorabji, R. (2004), s. 69.

II.3. DE ANİMA III.3 VE PHANTASİA

De Anima III.3, Aristoteles'in *phantasiadan* tüm ayrıntılarıyla bahsettiği ilk ve belki de tek bölümdür. Bu bölümde Aristoteles, öncelikle *phantasianın* etimolojik kökeni üzerine bir açıklamada bulunur ve daha sonra onun diğer yetilerle olan farklarını ortaya koyar. Bu noktada, *De Anima* III.3'ü parça parça incelemek yoluyla onun tek başına bir yeti olup olmadığını araştırabiliriz.

Wedin, *De Anima* III.3'de Aristoteles'in *phantasia* üzerine olan temel, *kanonik* teorisini ortaya koyduğunu düşünmekte ve bu bölümü üç parça halinde incelemektedir. Bu parçalara ayırma işlemi takip edilecek olursa karşımıza çıkacak olan parçalar sırasıyla:

- A. 427a17 – b16: Düşünceyi ve algıyı tanımlayan parça
- B. 427b16 – 28b10: *Phantasianın psykhenin* diğer kapasitelerinden ve işleyişlerinden ne anlamda farklı olduğunu ortaya koyan parça
- C. 428b10 – 429a10: *Phantasiadan* tam anlamıyla bahsedilen ve onun ne olduğuna dair açıklamayı bulduran asıl teorisinin bulunduğu kısım⁹⁹

C kısmında tam anlamıyla *phantasianın* bir tanımı bulunsa da bu tanım üzerinde bir anlaşmaya hala ulaşılammıştır. Çoğu zaman, Aristoteles'in *phantasia* üzerine olan görüşleri basit bir şekilde klasik amprist teorilere indirgenmiştir. Örneğin Schofield de *phantasia* algısal olağan dışı durumları açıklamaya yarar. *Phantasia*, onun için daha çok *psykhenin* paradigmatik olmayan duyuusal deneyimlerini yargılamaya yarayan bir yeti konumundadır.¹⁰⁰ Nussbaum için ise *phantasia* görmenin bir yolu, algının bir görünüşü, ifadesi olarak bulunmaktadır.¹⁰¹ Frede de ise *phantasia* algılanabilir ile kavranabilir arasındaki gerekli bağlantıyı kuran önemli bir kognitif işlev konumundadır.¹⁰² Benardete'ye göreyse *phantasia*

⁹⁹ Wedin, M. V. (1988), s. 23.

¹⁰⁰ Schofield, M. (1995), s. 259.

¹⁰¹ Nussbaum, M. C. (1985), s. 242.

¹⁰² Frede, D. (1995). 'The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle', *Essays On Aristotle's De Anima*, s. 281.

diyalektik olarak *psykhenin* diğer yetilerinden ayrılır ve fiziksel olarak bir hareket çeşidi olarak tanımlanır.¹⁰³ Ona göre *phantasia*, *psykhenin* çift katlı bağıdır: duyuşsal olanla akılsal olanı; hareketle farkındalığı birbirine bağlar. Genel olarak *phantasia* ile ilgili *De Anima* 3.3’de verilen açıklamalar 428b10 – 17 arasındaki kısımda bulunmaktadır:

*Ama bu, madem ki bir şey hareket ettiği zaman farklı bir şey onun tarafından hareket ettirildiğinde mümkündür (kinthentos toudi kinesthai heteron hupo toutou) ve madem ki phantasia bir hareket türü olarak düşünölmektedir ve düşünce algıdan bağımsız gerçekleşmemekte ama algılanan şeylerde ve algının gerçekleştiği şeylerle olan bağlantıdan dolayı meydana geldiği için; hareketin etkin bir algının sonucu gerçekleşmesi mümkünse ve bu nedenle algıya benzemesi gerektiği için bu hareket algıdan bağımsız ve algılanmayan şeylerde var olamaz ve hareketi meydana getiren buna bağlı olarak bir çok şey yapabilir ve birçok şeyden etkilenebilir ki bunlar doğru veya yanlış olabilir.*¹⁰⁴

Bu pasaj izlenerek bir çok yorumcu *phantasia* üzerine farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Aslında bu tez 428b30 – 429a1’e kadar tam olarak ortaya konmamış ama bu pasajla birlikte *phantasianın* algı etkinliği sonucu oluşan bir hareket olduğu belirtilmiştir. Bu tam anlamıyla doyurucu bir açıklama olmadığı için Aristoteles daha sonra ki pasajlarda bu noktayı, algıda içerilenler ve *phantasiada* içerilenler arasındaki ayrımı ve ortak yönleri ortaya çıkarmak yoluyla açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. *Phantasia*, algılama ve kavrama ile aynı şey değildir. Bu nedenle de içeriği farklı bir şekilde açıklanmalıdır. Algı ve *phantasia* birlikte işlerler ama bu onların özdeş olduğu anlamına gelmez. İki şeyin kesinlikle özdeş olmaları için yalnızca bir ve aynı olmaları değil aynı zamanda varlık veya töz bakımından da bir ve aynı olmaları gerekmektedir. Oysaki, *phantasia* ve algı bir ve aynı şeyin işlevleri olacaktır ama doğaları gereği, özsel olarak farklı olacaktır. İşleyiş bakımından birbirlerine benzerdirler ama var olma bakımından birbirlerine benzer değildirler.

¹⁰³ Benardete, S. (1975). “Aristotle, *De Anima* III.3 – 5”, *Review of Metaphysics*, Vol. 28, s. 612.

¹⁰⁴ Hett, W. S. (1957).

Algılamamanın sonucu meydana gelen bir hareket olma anlamında *phantasia* ona benzer olabilir ama töz bakımından farklıdır ve algıdan farklı olarak hata yapma payını içerir. *Phantasiyanın* içeriği ile algının içeriği birbirine bağlıdır ama *phantasiyanın* içeriği ancak algısal benzeri olarak kalır. Çünkü nesne yokken algı gerçekleşmez ama biz bu haldeyken onun algısına değilse bile imgesine sahibizdir. *Phantasia* algısal deneyimlere benzer imgesel deneyimler meydana getirir. İmgeler düşüneceğimiz şeylerin simgeleridirler, düşünmenin objeleri değildirler. Algıladığımızın ötesindeki bir iletme olarak *phantasia* bir harekettir. O bir harekettir çünkü duyu algısını işler hale getirir. Buna bağlı olarak *phantasiyanın* belirli özellikleri sayılacak olursa:

- a. *Phantasia* belli bir hareket türüdür
- b. Algıyı gerektirir.
- c. Yalnızca algılanan şeylerde meydana gelir.
- d. Buna bağlı olarak da algılayabilen şeylerde meydana gelir.

Bu özelliklere onun doğru veya yanlış olabilme özelliğini de ekleyebiliriz. *De Anima* II.5 de, Aristoteles algının belli bir hareket türü veya etkilenim olduğunu belirtmişti. Eğer hareket, etkin bir algı sonucu oluşuyorsa bir şeydeki hareketin başka bir şeydeki hareket sonucu oluşması mümkün hale gelebilir. Dolayısıyla ya a seçeneği ya da b seçeneği doğru olacaktır. *Phantasia* yalnızca algılanabilenle ilişkisi içinde meydana gelebilir. O, algının nesnesi olabilecek nesnelere sınırlanmış olur. Bu *phantasiyanın* yalnızca bu nesnelere bağlı olarak gerçekleşebileceği anlamına gelmez ki bunu da d seçeneği ortaya koyar. Aristoteles *phantasiyanın* nesnesi olan bir şeyin algının nesnesi de olması gerektiğini söylemez. Zaten, Aristoteles *phantasiyanın* nesnelere hakkında konuşmaktan ziyade onların oluşlarının algı nesneleriyle olan bağlantısı hakkında konuşur. Yalnızca *phantasiyaya* özgü bir nesne olup olmadığı belli değildir.

Aristoteles *phantasiyanın* içeriğinin algılanan şeylerle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de o, aynı zamanda bu şeylerin kısımlarıyla da bağlantılıdır. Aristoteles'in *phantasia* aracılığıyla göstermek istediği şey, onun düşünce ve algı da olduğu kadar eylemde, bellekte ve rüyalarda da içerilmiş

durumda olduğudur. Bu nedenle o, hayal gücü olarak da çevrilebilmekte ama onun algı ve düşünce ile olan ilişkisi dikkate alındığında bu çevirinin onun anlamını tam olarak karşılamadığı açığa çıkmaktadır. O, imgesel deneyimlerde açığa çıkabilen bir şeydir ama buna her zaman ihtiyacı yoktur yani bu rolde olmasa da *phantasiadan* bahsedebiliriz.¹⁰⁵

*Phantasia*nın doğru veya yanlış olması sorununa gelirse, aslında sorun *phantasia*nın doğru veya yanlış olması sorunu değil algı sonucunda ortaya çıkan hareketin doğru veya yanlış olup olmaması sorunudur.

De Anima II.6'da Aristoteles üç algı türü tanımlar:

- a. Uygun duyu nesnelere algısı (*ton idion*)
- b. İlineksel olarak nesnelere algısı (*kata sumbebeikos*)
- c. Ortak nesnelere algısı (*ton koinon*)

Algının bir sonucu olarak bizde olan hareket üç algı türünden hangisinin sonucu olmasına bağlı olarak farklı olacaktır. Birincisi algı gerçekleştiği sürece doğrudur, diğerleri algı olsa da olmasa da ve özellikle algılanan nesne uzakta olduğu zaman yanlış olabilir.(428b25 – 30)¹⁰⁶

Bu pasaj, bize aynı zamanda algının ne zaman doğru veya yanlış olabileceğinin ip uçlarını da vermektedir. Dolayısıyla doğru veya yanlış olma doğrudan *phantasia* ile ilgili değildir yalnızca onun sonucunda meydana gelen hareketin tam anlamıyla doğru olup olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Caston, *De Anima* III.3'ün temel konusunun hata sorunu üzerinde temellendiğini ve asıl ilgilenilen şeyin, zihinsel durumların içeriğinin gerçekte dünyada bulunan şeylerden nasıl farklı olduğu, onlardan ne anlamda ayrıldığı sorunu olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁷ Hata ya zihinsel durumun içeriğine karşılık bir nesne yoksa ya da bu nesnelere var olsalar bile göründüklerinden farklı niteliklere sahipse ortaya çıkar. Ama burada incelediğimiz hata yapma payı hem

¹⁰⁵ Caston, V. (1996). "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis*, Vol. XLII, s. 21.

¹⁰⁶ Hett, W. S. (1957).

¹⁰⁷ Caston, V. (1996), s. 21.

gerçeklikten ayrılma nedeniyle ortaya çıkan hem de bu ayrılma nedeniyle aldığımız veya kabul ettiğimiz şeyden ayrı tutulmalıdır. Burada ele alınan hata yapma payı *phantasianın* algıdan ve kanıdan farkını göstermek ve hatanın *phantasianın* içeriğinde değil onun sonucunda açığa çıkan harekette bulunduğunu göstermek adına kullanılmaktadır. Caston, Aristoteles'in *phantasiayı* hata yapma olasılığını kendine açıklayamadığı yapıları etkisiz kılmak için kullandığını düşünmektedir.

Hata ya bütün görünüşlerin doğru olduğu durumda yoktur ya da görünüşü benzer olmayan şeylerle ilişki içinde ortaya çıkar. Benzerin benzer yoluyla bilinmesi ancak benzer olmayanlar birbirini etkilediği zaman gerçekleşir. Aristoteles Empedokles'in ve onunla aynı görüşte olan bazı filozofların hatanın daha çok hayvanlara özgü olduğuna inandıklarını söylemekte yani eğer hata, hayvanlarda gerçek bilgidен daha çok bulunuyorsa ve *psykheleri* zamanın çoğunu bu konumda geçiriyorlarsa şöyle sorabiliriz: bizim kapasitelerimiz hayata daha mı iyi adapte olmuştur yoksa bunların doğal olarak işler halde kullanılması sonucu oluşan şey çoğunlukla bilgi değil de hatamı içerir?¹⁰⁸

Aristoteles hata yapma payının yaygın olduğunu düşünmektedir. Ama ona göre kavrama kapasitesi başlangıçta yalnızca potansiyel halde bulunan nesnesine benzer ama kavrama boyunca etkin halde bulunan nesnesine benzer hale gelir. Bunun nedeni ise nesnesinin onun üzerine olan etkisidir. Algı ise bir değişme türü olmaktan çok kendine doğru olan yani doğası dışında bulunan bir şeye doğru uzaklaşma olmayan, kendine doğru bir ilerlemedir.¹⁰⁹ Yani eğer görünüşler algılamanın ve düşünmenin en temeli süreçleri olan algı ve kavramadan çıkıyorlarsa doğrudurlar. Hata yapma payı *phantasianın* algı ile olan ilişkisi içinde daha çok açığa çıkacaktır ve ilerleyen bölümde bu konuya dönecektir.

Benardete ise duyu maddesi hakkındaki hatanın duyudan kaynaklanan bir hata olmadığını söyler. Ona göre hata düşünmekte olan düşüncenin hatasıdır. Dolayısıyla hata düşünce için doğuştan duyum içense yabancıdır. Bir bilgisizlik açıklaması bir düşüncenin açıklanmasıdır, algılanmayan bir şeyden dolayı olan hata ise algı

¹⁰⁸ Caston, V. (1996), s. 38.

¹⁰⁹ Caston, V. (1996), ss. 38 – 40.

eyleminin eksikliğini açığa çıkarmaktadır. Benardete'ye göre düşünce algıladığımız ama bir kez algılanmış olanı yeniden inşa etmek, yeniden yapılandırmak anlamına gelir. Bu yapılandırma düşünme değil *phantasiadır* çünkü o düşüncemizi doğru veya yanlış olarak askıya alma gücümüzdür.¹¹⁰

Wedin'e göre *De Anima* III.3 iki kısımdan oluşmaktadır: açıklayıcı kısım ve açıklanacak olgular kısmı. Yani; *phantasianın* algı sonucu meydana gelen bir hareket olduğunu açıklamak için bu açıklamayı daha açık hale getirecek diğer kısımlar da ortaya konmalıdır.¹¹¹ Zaten tüm bu açıklamaların sonucunda *phantasianın* bir hareket türü olduğu gerçeği ortaya çıkacaktır:

O halde, phantasianın bu bahsedilenlerden başka bir özelliği yoksa ve göz önünde tutulan buysa o zaman phantasia algı etkinliği sonucu oluşan bir hareket olacaktır. (428b30 – 429a2)¹¹²

Yani, eğer *phantasianın* söylenenlerden başka özelliği yoksa ve söylenen özelliklere sahipse *phantasia* belli bir hareket türü olacaktır. Wedin'e göre açıklayıcı olan kısım *phantasianın* bütün belirgin özelliklerini sıralar ve bu özelliklerin belirlenmesi sonucunda biz onun bir hareket türü olduğu sonucuna varırız. Yine Wedin'e göre *phantasia* üzerine olan bu pasaj imgeler hakkında bir teori sunar bize yani o gözlemlenen sonuçların bir raporu değildir.¹¹³

O halde, tüm bunların sonucunda ve ayrıca *De İnsomniis*'de bulunan iki pasaj da izlenerek denilebilir ki; hareketi üreten her ne ise o *phantasiadır*, o kendinde ve algıda içerilen bir harekettir. *Aisthema* yani duyu organının algısal durumu kendinde bir harekettir ve hareketi açığa vuran her hareket *phantasiadır*. *Phantasia*, algılama etkinliğinde içerilen bir hareket türü olan *aisthemanın* sonucu olan bir harekettir:

...gerçekte göz başka bir nedenden dolayı hareket eder. (460b28 – 29)¹¹⁴

¹¹⁰ Benardete, S. (1975), ss. 612 – 613.

¹¹¹ Wedin, M. V. (1988), s. 25.

¹¹² Hett, W. S. (1957).

¹¹³ Wedin, M. V. (1988), s. 30.

¹¹⁴ Hett, W. S. (1957). *Aristotle: De İnsomniis*, Cambridge: Harvard University Press.

...eğer birisi uykuyu ve uyanıklığı azalttığımız zaman nasıl etkilendiğimizi hatırlamaya çalışırsa duyu organlarında imgesel uyarıcılar vardır. Çünkü bazen birine uykudayken, birine uyanırken görünen imgeler duyu organlarında hareketi ortaya çıkarabilir, çünkü bazı genç insanlara, gözleri tamamen açık olsa bile eğer karanlıksa birçok imge hareket ediyormuş gibi görünür, dolayısıyla çoğunlukla başlarını korkuyla kapatırlar. (462a8 – 9)¹¹⁵

Phantasia, algılarımızı keyfi şekilde yeniden düzenleyebilir. Sabah gördüğümüz bir kertenkeleye ait imgeler rüyamızda karşımıza bir ejderhaya ait olarak çıkabilir. Hata yapma payına sahip olması bu keyfiyettir belki de. Ve o kendi hatalarını düzeltme konusunda yeteneksizdir. O kendi kendini kontrol etme gücüne sahip değildir. Buna sahip olan düşünmedir. Bu nedenle onun özünde bulunan kelime” gibi” kelimesi olabilir.¹¹⁶ Güneşi birkaç kilometre uzaktaymış gibi hayal ederiz ama onun milyonlarca kilometre uzakta olduğunu biliriz. *Phantasia*, *aisthesis*in sahip olduğu tamamlanmışlığa ve birliğe sahip değildir ve bu nedenle ilerde açıklayacağımız üzere tam bir yeti yani kendi işlevine sahip olan ve onu tam anlamıyla yerine getiren bir yeti olarak da kabul edilemez.

Genel olarak görünme, açığa çıkarma rolü içerisinde *phantasia* bir nesnenin açığa çıkarılmasını gerektiren herhangi bir istemli eylemi de içeriyor olacaktır.¹¹⁷ Eğer; *phantasia* kognitif etkinlik içinde genel bir role sahipse, o öncelikli olarak, kazanılan temsili yapıları açıklayan hareket türü de olacaktır.¹¹⁸ Bildiğimiz gibi Aristoteles’in felsefesi içinde Platon’da olduğu tarzda, bizim doğuştan sahip olduğumuz ideler hakkında bir düşünce veya açıklama yoktur. Zaten Platon için *phantasia*, şeylerin belli bir şekilde bize görüldüğü gerçeğini açıklamak için kullanılmaktaydı. Bu nedenle de şeyleri tam da bu şekilde alırız ve bunun gibi bir etkinliğin zihinsel imgelere de ihtiyacı yoktur. Aristoteles’te ise geniş bir etkinlik alanı içerisinde bulunan geniş nesnelere alanını betimlemek için doğuştan sahip

¹¹⁵ Hett, W. S. (1957). *Aristotle: De Insomniis*.

¹¹⁶ Benardete, S. (1975), s. 614.

¹¹⁷ Wedin, M. V. (1988), s. 40.

¹¹⁸ Wedin, M. V. (1988), s. 40.

olduğumuz veya geliştirdiğimiz yapılar vardır. Bu betimlemeyi yapmamızı sağlayan ise *phantasiadır*.

Tüm bunlar, gerçekte tek bir sorunun cevabını gerektirmektedir: *phantasia* kendinde, ayrı başına algı, düşünme gibi bir yetimdir? Hamlyn, *phantasianın* düşünme ile algı arasında tatmin edici olamayan bir ara yol statüsüne sahip olduğunu ve onun kesin pozisyonun asla tam anlamıyla açıklığa kavuşturulmadığını düşünmektedir.¹¹⁹ Ross ise Aristoteles'in *phantasiayı* önemli bir yeti olarak değil bir yetersizlik olarak kabul ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle o, *De Anima*'da diğer ana yetilerin yanında asla bulunmaz.¹²⁰

Eğer yetiler ilk etkinliklerse onların tam anlamda etkin olmaları da gerekmektedir. *Phantasianın* böyle etkin bir kullanımı yoksa onun tam bir yeti olmadığı da açıktır. İmgeler *psykhenin* etkin işleyişi içinde bulunurlar ama bu *phantasianın* tam bir yeti olduğunu göstermeye yeterli değildir. Yani *phantasia* kendinde tam bir yeti olarak araştırılmaz. *De Anima*'da III.3'de Aristoteles ayırt edici (*discriminative*) yetilerimizi sayarken *phantasiayı* saymaz. Onlar; algı, kanı (*doxa*), bilgi (*episteme*) ve *noustur*. *Phantasia*, ne bunlardan biri ne de bunların herhangi ikisinin bir birleşimidir.

Phantasia diğer yetilerden farklı olarak bir hareket türü olarak açıklanmaktadır. O, etkin ve ayırt edici bir yeti olmaktan çok pasif veya temsil etme, betimleme rolüne sahip bir fenomen konumunda bulunmaktadır. Bir yetenek bir yetiyle doğrudan diğeriyle ilineksel olarak bağlantılı olabilir. *Phantasia* ayırt etme yeteneği için gereklidir ama onun gerçekleşmesi için yeterli değildir. Bu nedenledir ki o tam bir yeti değildir. O, sadece kendinde ayırt edici bir yetidir bu nedenle diğer yetilerle özdeş de değildir. *Phantasia*, *psykhenin* iki farklı kısmı arasındaki bağ konumundadır:

- a. Farkındalıktan sorumlu olan kısım
- b. Bedensel hareketlerden sorumlu olan kısım

¹¹⁹ Hamlyn, D.W. (1968), s. 14.

¹²⁰ Ross, W. D. (1961). *Aristotle: De Anima*, Oxford: OUP, s. 39

Hayvanların hareket ederken *orexis* ile birlikte onu izlemesi anlamında, o hareket ettiricidir. Hareket eden hayvanı yalnızca o hareket ettirmez bunu yanında bir *orexis* nesnesinin (*orekton*) bulunması zorunludur. Aslında hareketin sayesinde meydana geldiği yeti *orexis*dir. *Phantasia* ise ona yardımcı olacak imgeler üretir. *Phantasiannın* hareket ile olan bağlantısı bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Bir imgeyle bağlantılı şekilde etkin olan yeti *phantasia* değildir, onun yardımıyla etkin hale gelen ama kendinde tam olan bir yetidir. Etkin işlevler arasındaki birbirine bağlı işlevler, o işlevleri yerine getiren şeyler arasında da bir bağlantıya sebep olurlar. Tam olan yetilerin belirgin ve başka bir yetinin yardımı olmadan yerine getirdiği işlevlerinden bahsedebildiğimiz halde *phantasiannın* böyle bir işleve sahip olduğundan bahsetmemiz zordur. Onun işlevsel olarak tam olmaması da onun ayrı, kendinde tam bir yeti olmadığı gerçeğini bir kez daha açığa çıkarmış olacaktır.

Phantasia, bir şeyin gerçekleşmesinden sorumlu olan yeti değil, bir şeyin bir başka şeyde meydana gelmesini sağlayan şeydir. Yetiyi, Y'nin sayesinde bir şey yaptığı X olarak tanımlarsak; *phantasia* Y'de bazı Z'lerin sayesinde meydana geldiği X olarak tanımlanabilir. Bu nedenle de, tam bir yetinin etkin işleyişine sahip olmayacaktır.

II.4. HAREKET ETTİRİCİ YETİ OLMASI BAKIMINDAN *PHANTASIA*

Bir önceki bölümde de belirttiğimiz gibi *phantasia* hayvanların hareketini açıklamada *orexis* ile birlikte önemli bir yer tutar. Nussbaum *phantasianın*, hayvanların neden ve nasıl hareket ettiğini anlamak için önemli olduğunu ve asıl hareket ettirici görünümündeki *orexis* için bir önkoşul olduğunu düşünmektedir.¹²¹ *Orexis* asıl hareket ettiricidir ama *phantasia* onu bunu yapmak için hazırlayıcı konumdadır:

...çünkü etkilenimler uygun bir şekilde canlı kısımları hazırlar, orexis etkilenimleri ve phantasiada orexisi; ve phantasia ya düşünce sayesinde ya da duyu - algısı sonucu olur. (702a18 – 19)¹²²

Üzerinde durulan asıl konu hangi yetilerin, hayvanları amaçlarına ulaşmak için nasıl ve neden harekete geçirdiğidir. Canlılarda bulunan *psykhe*, iki potansiyalite tarafından tanımlanır:

- a. Yargılama
- b. Yer değiştirme hareketi

Yargılama, düşünmenin ve duyu algısının işlevi olarak kabul edilmektedir. Aristoteles bu şekildeki bir ayrımı ortaya koyduktan sonra yapılması gereken ilk şeyin, *psykhenin* hangi kısmının hareketten sorumlu olduğunun ortaya konulması olduğunu düşünmektedir. Bu kısım, uzamsal olarak ya da sadece tanımda *psykheden* ayrı bir şey midir yoksa harekete neden olan bir bütün olarak *psykhenin* kendisi midir? Eğer *psykhenin* bir kısmı hareketten sorumluysa bu şimdiye kadar bahsettiğimiz kısımlardan biri midir yoksa bu kısımlara ilaveten farklı bir kısımdan mı bahsetmemiz gerekmektedir?

Daha önceki bölümlerde *psykheyi* incelerken onun hareketle ilgili olan yönünü incelemiştik. Hatırlanacağı gibi, *psykhe* doğrudan hareket eden bir bedende

¹²¹ Nussbaum, M. C. (1985), s. 261.

¹²² Nussbaum, M. C. (1985).

bulunduğu için dolaylı olarak hareket eder. Yani o tözsel olarak değil ilineksel olarak hareket etme yetisine sahiptir. Çünkü hareket beraberinde maddi bir yapıyı ve bu nedenle de değişmeyi gerektirmekteydi oysaki, *psykhe* canlılık potansiyeline sahip bir beden formuydu ve bu nedenle de maddi bir yapıya sahip olamazdı. Dolayısıyla da *psykhe* tözsel olarak hareketin kaynağı olamaz. Bu nedenle şimdi asıl yapılması gereken *psykhede* hareketin kaynağı olarak kabul edilen şeyin ne olduğuna dair bir inceleme ortaya koymaktır.

Aristoteles, beslenme yetisinin hareketin kaynağı olup olamayacağını incelemekle işe başlar. Ona göre böyle bir görüş doğru olamaz çünkü *psykhenin* bu kısmı bitkilerde ve tüm hayvanlar da bulunur ve onu hareketin kaynağı yapmak bir anlamda hayvanların yanında bitkilere de hareket edebilme özelliği kazandırmaya neden olacaktır. Ayrıca, bu bizim bitkilerde hareketten sorumlu ayrı bir parçayı düşünmemize de yol açabilir. Ayrıca, yer değiştirme hareketi daima bir şey uğrunadır ve *orexis* ile *phantasiayı* içermektedir.

...çünkü bütün hayvanların hem hareket ettikleri söylenir hem de bir şey uğruna hareket ederler; bu nedenle de bu onların bütün hareketlerinin sınırındır: uğruna oldukları şey. (De Motu Animalium. 700b 14 – 17)¹²³

Oysaki, beslenme yetisi hareketin kaynağı olarak kabul edilen *orexis* ve *phantasiadan* yoksundur ve bu şekilde bulunan bir hareket olduğunu kabul etmek bile onun ne uğruna olduğunu ortaya koymak zordur. Bütün bu nedenlerden dolayı da, hareketten sorumlu kısım beslenme yetisi olamaz.

Hareketin kaynağı olarak kabul edilebilecek diğer yeti algılama yetisidir. Yani hayvanda bulunan algılama yetisi hareketin kaynağı olabilir mi? Aristoteles'e göre böyle bir şey doğru olamaz çünkü bazı hayvanlar algıya sahip oldukları halde hayatlarının sonuna kadar hareketsiz ve sabit olarak kalabilmektedirler. Aristoteles böyle hayvanları mükemmel olmayan ya da tam olmayan hayvanlar olarak adlandırmaktadır. Ancak, bu hayvanların kendi başlarına üreme ve olgunluğa erişme özellikleri olduğunu düşünmektedir çünkü doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz.

¹²³ Nussbaum, M. C. (1985).

Bütün bu düşüncelerin sonucunda hareketin kaynağı olarak kabul edilebilecek yeti akılsal yeti olarak görünmektedir. Aristoteles, insana ait olan bu yetinin de hareketin kaynağı olamayacağını düşünmektedir çünkü bu yeti pratik şeylerle ilgilenmemekte ve neyden kaçınıp neyin peşinden koşulması gerektiğine dair bir şey bildirmemektedir. Oysaki, yer değiştirme hareketi daima bir kaçınma veya kovalama şeklinde ortaya çıkmaktadır. *Nous*, bize neden kaçınıp neyi kovalamamız gerektiğini söylese bile biz yine de ona göre hareket etmeyebiliriz. Çünkü canlılar çoğu zaman iradesiz davranıp istekleri doğrultusunda hareket etme eğilimindedirler. O halde, düşünceyle hareket eden ama doğrudan düşüncenin kendisine göre hareket etmeyen canlılar olduğu söylenebilir. Çünkü biz de akılsal bir tarafın bulunması yanında akılsal olmayan bir tarafta bulunmaktadır.

İrade sahibi insanlar, *orexis* ve isteme sahip olsalar da onları değil de akıllarını izleyip hareket edebilmektedirler ve bu anlamda aklın hareket ettirici olduğu söylenebilmektedir. Ama bu tüm hareketin kaynağı olarak kabul edilemez. Dolayısıyla da, Aristoteles akıldan yoksun olan hayvanlarda hareketin kaynağı olarak *orexisi* kabul etmektedir. Ama *orexis* tek hareket ettirici olarak görünse de onunla birlikte bulunan ve bir anlamda ona yardımcı bir konuma sahip olan başka bir şey daha bulunmaktadır ki o da *phantasiadır*.

Phantasianın bu inceleme içinde merkezi bir rolü bulunmaktadır ama o tek başına bu görevi yerine getirmeye muktedir değildir. *Phantasia*, daha önce de belirttiğimiz gibi algılama ve düşünme olmasa da işlemeye devam eder yani bir anlamda işlevini yerine getirmeye devam eder. Ama asıl hareket ettirici yeti olarak Aristoteles *orexisi* kabul etmektedir. Temelde hareket ettiriciler iki ana başlık altında toplanmaktadır:

- a. *Orexisin* farklı kullanımları
- b. Farkına varma ve kavrama biçimleri

Orexis genel bir terim olarak görünmekte ve içinde farklı kullanımları barındırmaktadır. Bu kullanımlar arasındaki ayrım çoğunlukla nesnelere göre yapılmaktadır. Bunlar *epithumia*, *boulesis* ve *thumos* olarak adlandırılabilir. *Boulesis* nesnesini iyi veya amaç olarak kabul eder (NE 1111b26). Yani terim

çoğunlukla amaca yapılan bir gönderme yoluyla tanımlanmaktadır. Akla bağlı olarak meydana gelen hareket *boulesise* bağlı olarak yapılan hareket anlamındadır. Ama bu *boulesisin* akıl ve nesneye ulaşma yolunun birlikteliğinden oluşan bir şey olduğu anlamına gelmez yani *boulesisin* nesneye nasıl ulaşılacağına dair akıl yürütme tarzı olduğu anlamına gelmez. O, daha çok akıl tarafından sunulan ayrıcalıklı bir nesnenin arzusudur. O halde, *boulesis* akılsal olarak kabul edilen bir amaç için duyulan arzudur.¹²⁴ Hayvanlar bu arzu türüne sahip değildirler ama yine de bazıları bir yerdeki yiyeceğe nasıl ulaşabilecekleri konusunda akıl yürütebilirler.

Epithumia, genelde iştah, kör iştah olarak çevrilmekteyse de bu tam olarak onun içeriğini açıklayamamaktadır. *Epithumia*, *boulesisin* hareket üzerine olan açıklamada oynadığı gibi bir role sahip olmadığından hareket etsin ya da etmesin bütün canlılarda bulunur. Bunun nedeni ise bu canlıların acı ve haz hissetmeleridir (*De Anima* 414a4). *Epithumia*, çoğunlukla burada ve şu anda olana dair duyulan bir arzudur oysaki *boulesis* tüm bir yaşamı kapsar. *Epithumianın* nesnesi kısa süre için arzu edilen bir şey olabilir.¹²⁵

Thumos daha çok öfke veya ateşlilikle bir tutulmaktadır (*NE* 1111a 30 – 31). Onun nesnesi çoğunlukla bir düşmana karşı duyulan kin veya onları bertaraf etme isteğidir. *Thumosun* etkisi altında olan biri geçmişte uğradığı bir haksızlık nedeniyle kontrol edilemeyen bir tutkuya sahip olduğu için aklını kötü bir uşak olarak görmektedir.

Farkına varma ve kavrama türlerinden bahsederek; bunlar *aisthesis* ve *phantasia* kabul edilmektedir. Bunlar ayırt eden yetiler olarak da adlandırılmaktadır (*kritika*). Ayırt etme çoğunlukla hayvanın, arzunun amacına ulaşma yolları hakkında onda bir farkındalığın oluşmasına yardım eder. İnsanda bulunan düşünüp taşınma çoğunlukla bir amacın nasıl ve ne aracılığıyla ulaşılabilir olduğunu düşünmedir. Yani birbirlerine karşıt arzular olduğu zaman hangi arzunun hareketi yöneten arzu olduğunu belirlemek için bir yol bulmaktır. Bu yetiler hareketle bağlantılı olarak iki şey yaparlar:

¹²⁴ Nussbaum, M. C. (1985), ss. 334 – 335.

¹²⁵ Nussbaum, M. C. (1985), s. 336

1. Hayvana arzu nesnesini (*orekton*) sunarlar.
2. Arzulanan veya Arzulananın ne olduğuna dair bir örnek olma anlamında somut bir durumu sunarlar.

Bir bütün olarak hayvanın hareket ettiğini düşünebiliriz. Bu haldeyken bile onda bir hareket ettirici ve hareket eden ayrımı bulunmak zorundadır. Eğer hayvanın kendisi kendinde hareketli olarak kabul edilecekse o zaman onda içsel bir hareket ettiricinin olduğu düşünülebilir. Hayvanın hareketi belli bir yere özgü (*kinesis kata topon*) bir hareket olarak kabul edilebilir. Çünkü bu hareket her zaman bir şey uğrunadır ve *phantasia* veya *orexis*le birlikte oluşur. Meydana gelen hareket ya bir kaçınma ya da bir kovalama hareketidir.

Hayvanın *orektonu* kovalaması *phantasia* aracılığıyla gerçekleşir. Bu hayvanın bir şeyi amaçladığı anlamına da gelebilir ki bu amaçlılık *phantasia* üzerine inşa edilen bir istemliliği de sergiler. Örneğin bir köpek ördek şeklindeki bir nesneye lezzetli bir yiyecek olarak yaklaşır ve onun tahtadan yapılma bir ördek olduğunu keşfederse onda bu yöndeki bir yorumun gelişmesini sağlayacak şey *phantasiadır*.

Aristoteles *phantasianın* bir düşünme türü olarak kabul edilebileceğinden bahsetmektedir. Bununla tam olarak neyi kastetmektedir? Çoğu canlı akılları doğrultusunda hareket etmek yerine *phantasialarını* izlerler. Bazı canlılarda akıl ve düşünme yetisi olmadığı halde *phantasia* bulunmaktadır ve onlar *phantasialarını* izlemek yoluyla hareket etmektedir. Aristoteles işte bu tür canlılarda *phantasianın* izlenen şey olması anlamında düşünmenin bir çeşidi olarak kabul edilebileceğini düşünmektedir. Çünkü *phantasia* hayvanın *orektonu* amaçlamasında yorumlayıcı ve ayırt edici bir roledir ve bu nedenle de hayvanda *nous* yerine *phantasia* bulunur.

Aristoteles insanda harekette rol alan akılla ilgili bir ayırım yapmakta ve pratik şeylerle ilgili olan aklın *orexis* ile birlikte hareket ettirici olarak kabul edilebileceğini düşünmektedir. Oysaki, *theoria* ile ilgili olan kısım hareket ettirici bir özelliğe sahip değildir ve aklın bu iki kısmı birbirlerinden amaç bakımından ayrılmaktadırlar. *Orexis* ile birlikte çalışan şey insanlarda aklın pratik kısmı, hayvanlarda ise *phantasiadır*. Aslında insanda harekete neden olan *orexis* türü akılla

birlikte çalışan *boulesistir*. Çünkü o daha önce de belirttiğimiz gibi akılsal olarak kabul edilen bir amaç için duyulan arzudur. Her *orexis* bir şey uğrunadır ve *orekton* pratik akıl için başlangıç noktasıdır.

Orekton, pratik aklın başlangıç noktasıdır (*De Motu*. 700b 23 – 24). Bunun tam olarak ne anlama geldiğini ortaya koymak için öncelikle incelememiz gereken hareketi oluşturan şey arzu nesnesi midir yoksa arzulama kapasitesi midir? *Orektonu* Aristoteles “pratik iyi” olarak da adlandırmaktadır. *Orekton* bu anlamıyla hayvanı daima hareket ettirir. *De Anima* 433b14 – 17’de *orexisin orekton* tarafından hareket ettirildiği için hareket ettirici olduğuna dair bir görüş bulunmaktadır. O halde, *orekton nousun* ya da *phantasianın* nesnesi olmak bakımından hayvanın içsel hareket ettiricisidir. Yani *orekton orexisi* hareket ettirir, *orexis* de hayvanı hareket ettirir.

Orexis ve pratik akıl ortak bir forma sahip oldukları için hareketi doğururlar çünkü akıl *orexis* olmaksızın harekete neden olamaz. Çünkü eğer iki hareket ettiren varsa onlar ortak bir forma bağlı olarak hareket edeceklerdir. Asıl hareket ettirici *orektondur* çünkü *orexisin* her zaman bir nesnesi vardır. *Orekton* akıl ve *orexis* arasında aracı konumunda bulunmaktadır. Birisi hareket ettiği zaman çoğunlukla istekleri yönünde hareket eder ve isteme de *orexisin* bir türüdür ve aklına göre hareket eden bu anlamda aynı zamanda istekleri yönünde de hareket etmektedir. Çünkü akıl bu gibi durumlar da isteklere kılavuzluk etmektedir. Ayrıca akıl her zaman doğru olduğu halde *orexis* ve *phantasia* ya doğru ya da yanlış olabilmektedir. Yani *orekton* hareketi doğurur ve bu nedenle de pratik akıl hareketi doğurur çünkü *orekton* bu kısmın başlangıç noktasıdır. Bu nedenle de, gerçekte hareketi doğuran tek bir yeti vardır ve o da *orexistir*. Akıl *orexis* olmaksızın pratik olarak işleyemez ama *orexis* o olmaksızın işleyebilmektedir.¹²⁶

Phantasia hareketi meydana getirir derken aslında onun, bunu tek başına meydana getirmediği söylenmektedir. Çünkü ya algı ya da *phantasiadan* biri, diğeri olmadan işleyebilir ve bunlar gerçekte *orexis* ile birleşerek hareketi meydana getirir. *Phantasia* ya düşünce boyunca ya da duyu algısı boyunca ortaya çıkar. Yani

¹²⁶ Hamlyn, D. W. (1993), s. 151.

phantasianın iki kaynağı var gibi görünmektedir: duyu algısı (*aisthesis*) ve düşünme (*logistike*). *Orexis* ve duyu algısı veya *orexis* ve düşünme *phantasia* olmaksızın hayvanı harekete geçirmeye yeterlidir ama *phantasia* her gerçekleşen eylemde bulunan bir şeydir ve bu nedenle de aslında *orexisi* etkin olan duyu algısının devam edip etmediği yönünde hazırlayan bir yapı görünümündedir.¹²⁷ *Orektion* düşünme veya *phantasia* yoluyla hareket etmeksizin harekete neden olur. *Fizik* 256b14'de de bahsedildiği gibi bir hareket sırasında üç şey bulunmaktadır:

- a. Hareket üreten
- b. Hareket eden
- c. Sayesinde hareket edilen

...nitekim daha önce devinimin her zaman var olmasının zorunlu olduğunu göstermiştik. Bu sonuçta akla son derece uygun, nitekim üç şey zorunlu: 'devinen', 'devindiren', 'devinme aracı'.¹²⁸

Ayrıca Aristoteles, hareket eden bir şeyin hareket etmesinin zorunlu olduğunu ama hareket ettirmesinin zorunlu olmadığını söylemektedir. Oysaki sayesinde hareket ettiğimiz şeyin hem hareket ettirmesi hem de hareket etmesi gerektiğini söylemektedir. Hareket üreten şey de iki kısımdan oluşur: bir hareket etmeksizin hareket üreten ki anlattığımız konu içerisinde bu *orektion* olarak görünmektedir. Aristoteles aynı zamanda bu kısmı "pratik iyi" (*practical good*) olarak da adlandırmaktadır. Bir diğeri ise hem hareket üreten hem de hareket eden kısımdır ki bu da arzulama yetisidir (*orektikon*). Çünkü bir şey hareket ettiğinde hareket ettiği sürece arzular ve etkin olarak *orexis* bir hareket çeşididir (*De Anima* III.10). Hareket eden hayvan olduğuna göre sayesinde *orexisin* hareketi meydana getirdiği araçta bedensel bir şey olacaktır. Hamlyn, hareket üreten şeyi "pratik iyi" olarak, hareket edeni hayvan ve sayesinde hareket ettiğimiz şeyi ise *orexis* yetisi olarak adlandırmaktadır. Pratik iyi ona göre bedensel bir araç aracılığıyla hareket ettiren *orexis* yetisindeki hareketi üreten şeydir.¹²⁹ Bu nedenle de hareket hem bedene hem de *psykhe*ye ortak olan işlevler aracılığıyla açıklanmış olmalıdır.

¹²⁷ Nussbaum, M. C. (1985), s. 262.

¹²⁸ Babür, S. (1997). *Aristoteles: Fizik*, İstanbul: YKY.

¹²⁹ Hamlyn, D. W. (1993), s. 152.

Hareketin başlangıcı ve amacı tanımda ayrı olsa da uzamsal olarak ayrılamazdır. Yani aslında başlangıcı ve amacı aynı olan şeylerde hareket meydana gelir diyebiliriz. Hayvanlardaki hareketten bahsederken de hareketin başlangıcı ve amacı bir ve aynı şeydir: *orekton* (*De Anima* III.10).

De Motu Animalium adlı kitabında da Aristoteles *De Anima*'ya benzer bir şekilde hayvanlardaki hareketin kaynağı olarak *orexisi* kabul etmektedir. Aristoteles burada hayvanlardaki hareket ettiriciler olarak birden fazla yeti sıralamakta ama sonuç olarak onların hepsinin düşünme ve *orexise* indirgenebileceğini söylemektedir. Bu yetiler sırasıyla: akıl yürütme (*dianoia*), *phantasia*, bilinçli tercih (*proairesis*), istek (*boulesis*) ve iştah (*epithumia*) dır. Bunların hepsini düşünme ve *orexise* indirme sebebi olarak da *phantasianın* algı ile birlikte düşünmenin bir türü olmadığını ama düşünmeyle aynı yerde olduklarını çünkü hepsinin ayrımlar yapmakla yani kavrama ve farkına varma ile ilgili olduklarını düşünmektedir. Seçim, istek ve iştah ise *orexis* terimi altında toplanabilmektedir. Bu noktada Hamlyn, *orexisi* genel bir nosyon olarak kabul edebileceğimizi düşünmektedir.¹³⁰ Aristoteles'e göre *phantasia* ve duyu algısına uygun olarak bir değişim meydana geldiğinde hayvan, tercih veya *orexisin* sonucu olarak hareket eder veya ilerler (*De Motu Animalium* 701a 5).

Aristoteles algıya *De Anima*'da bulunmayan bir şekilde *De Motu Animalium*'da hareket üzerine olan düşünceleri içerisinde bir yer vermektedir. Hayvanların hareketinin nedeni olarak görülen *orexis* algıya ve *phantasiaya* bağlı olarak bir değişim ortaya çıktığı zaman meydana gelir (*De Motu Animalium*. 701a3 – 5). *Orexis* ister istemez ortaya çıkan bir şey değildir *phantasia* veya algıya bağlı bir değişimden dolayı meydana gelmektedir. Örneğin buz dolabında duran çikolatalı kek, ben onu görene ya da hayal edene kadar bende bir *orexis* uyandırmaz. Algı *De Motu Animalium*'da *De Anima*'da bulunan “pratik iyi”nin yerini almış gibi görünmektedir.

¹³⁰ Hamlyn, D. W. (1993), s. 152.

III. BÖLÜM: *PHANTASIANIN* DİĞER YETİLERLE OLAN

İLİŞKİSİ ÜZERİNE

III.1. *PHANTASIA* VE *MNEMES* (BELLEK)

*Phantasia*nın doğası üzerine bir inceleme yaptığımız daha önceki bölümde onun görünme, açığa çıkarma gibi işlevleri yanında rüyalarda ve bellekte (*mnemes*) daha farklı bir rol oynadığından bahsetmiştik. Buna göre *phantasia* rüyalarda veya bellekte bir betimlemeden çok kaybolmaya başlayan duyu algısının izlerini, kalıntılarını içermeyi temsil etmektedir. Bu nedenle bu anlamda kullanılan *phantasia* algılanan nesnenin varlığını gerektirmez. Rüyada ya da algılanan nesne gözlerimizin önünde değilken bile *phantasia* işler halde bulunur (*De Anima* 425a5 – 8). *Phantasia* algının bir izi, kalıntısıdır. Nesne artık algılanmıyor olsa bile algılanan nesnenin izi *psykhede* devam etmektedir.

Nussbaum bu anlamda kabul edilen *phantasiayı* solan, zayıflayan, kaybolan duyu algısı olarak kullanmaktadır.¹³¹ Ona göre *phantasia* iki anlamda kullanılabilir:

- a. Halisünasyon ve rüyalar gibi yanlış görüşlerin bizi ne şekilde yanlış yola sevk ettiğine dair bir açıklama olması anlamında
- b. Bir nesnenin yokluğunda ona ait olan anyı nasıl kendimizde saklamaya muktedir olduğumuza dair bir açıklama olması anlamında

Bizi bellek hakkında konuşurken asıl ilgilendirenin ikinci anlam olduğu açıktır. Aristoteles, esas olarak bellekten *De Memoria* adını verdiği eserinde bahseder. Julia Annas Aristoteles'in bu eserde incelediği bellekle ilgili olan problemlerin bir psikologun belleği ele alma tarzından oldukça farklı olduğunu

¹³¹ Nussbaum, M. C. (1985), s. 221.

düşünmektedir.¹³² Buna göre; bir felsefeci bellekten bahsederken insanın geçmiş ve kendisi hakkındaki derin bir araştırmayı kastettiğini oysaki bir psikologun aynı konuyu ele alırken daha çok bellek türlerinden (uzun süreli bellek, kısa süreli bellek vb.), imgeleri alıkoyma becerimizden bahsettiği açıktır. Aristoteles bu eserinde daha çok bellek hakkında felsefi bir araştırma yapmakta ve Annas'a göre iki ayrı bellek türünden bahsetmektedir:

- a. Kişisel Bellek
- b. Kişisel Olmayan Bellek

Örneğin 'Paris'i hatırlıyorum' şeklinde şeyler söylediğimizde hatırladığımız şey Paris'in kendisi değil bizim o zaman onun hakkında oluşturduğumuz imgelerdir. Ya da 'Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethettiğini hatırlıyorum.' derken hatırladığımız şey onun İstanbul'u fethetmesi değildir. Burada söz konusu olan onu öğrendiğimiz bir şey olarak kabul etmemiz ve bu şekilde hatırlıyor olmamızdır. Bu nedenle de burada söz konusu olan bellek kişisel olmayan bir bellektir. Çünkü biz İstanbul'un fethini görmüş olamayacağımızdan ve onun hakkında kişisel bir bellek oluşturamayacağımızdan onu ancak öğrendiğimiz bir şey olarak hatırlarız. Oysaki "Paris'i hatırlıyorum" derken söz konusu olan kişisel bir bellektir. Çünkü biz o partide bulunmuş olabiliriz ve doğrudan o partide bulunmamız nedeniyle sahip olduğumuz imgeleri hatırlıyor durumdayızdır.

Bütün bu anlattıklarımızın ışığında Aristoteles'in "bellek geçmişle ilgidir" şeklindeki düşüncesi biraz daha açık hale gelebilecektir. Şu anda görmekte olduğum beyaz bir şeyin anısına sahip olamam. Beyaz bir şeyi ancak beyaz bir şeyi gördüğümü hatırladığım zaman hatırlayabilirim. Bir teoreme ait olabilecek bir anı benim geçmişteki bir deneyimimi ya da sahip olduğum bir bilgiyi kapsar. Yani bir teoremi hatırlamak o teoremi hatırlamayı içermeyebilir ancak ona ait olan öğrenme deneyimini içeriyor olabilir.¹³³ Bu nedenle de bellek bir zaman aralığı gerektirir.

Bellek algılamadan ve düşünmeden farklı bir şeydir çünkü algıladığımız ya da düşündüğümüz bunu yaptığımız sürede hala vardır yani gözümüzün önündedir.

¹³² Annas, J., (1995). "Aristotle on Memory and the Self", *Essays On Aristotle's De Anima*, s. 297.

¹³³ Annas, J. (1995), ss. 300 – 301.

Oysaki, bir zamanlar algıladığımız ya da düşündüğümüz ve artık var olmayan yani gözümüzün önünde olmayan bir şeyi hatırlarız. Burada ortaya çıkan sorun belleğin nesnesinin ne olacağına dairdir. Belleğin nesnesi şimdi ya da gelecek değil geçmiştir. Şimdi olan bir nesnenin algısına sahibizdir. Ama onu algıladıktan sonra onu bir zamanlar algıladığımızı hatırlayabiliriz yani geçmişi ait bir şeyi hatırlarız. Bellek algıyla benzer bir şey değildir. Onunla bağlantılı olan bir durum ya da ilişkidir.

Aristoteles bir şeyi hatırlamanın onun *psykhemizde* olduğunu söylememiz anlamına geldiğini düşünmektedir. *Psykhemizde* olduğunu söylemek farklı anlamlar içerebilir. Sorabji'ye göre, bir şeyi etkin olarak hatırladığımız zaman birisi *psykhesinde*, onu bir zamanlar algıladığına ya da düşündüğüne dair bir şeylerin olduğunu bildirdiğini belirtir.¹³⁴ Annas ise bunun gerekli olmadığını düşünmektedir. Ona göre, “*psykhemizde* olması” yalnızca belleğin araştırılması sırasında incelenecek kısımlardan biridir.¹³⁵

Bir insan bir şeyi hatırlarken, *psykhede* ve *psykhenin* bundan sorumlu olan kısmını içeren bedendeki bir etkilenimi hatırlar yoksa etkilenimin kendisi dolayısıyla meydana geldiği şeyi mi? Aristoteles *psykhede*deki bir imge ve bedendeki fiziksel bir değişim şeklindeki iki ayrı etkiden bahsetmez. Hatırlanan şey hem *psykhede* ve dolayısıyla da *psykheyi* içeren bedende bulunan bir imge ve onun sonucu ortaya çıkan bir etkilenimdir. Çünkü o yalnızca *psykhede* değil bedendeki *psykhede* meydana gelir. Dolayısıyla imge içeren her zihinsel oluş aynı zamanda fizyolojik bir şeydir. Eğer etkilenimi hatırlıyorsak artık var olmayan bir şeyi de hatırlayabiliriz. Çünkü belleğini çalıştıran kişi bu etkilenimi düşünür ve bunu hatırlar. Dolayısıyla bir imge etkilenimin farkındalığıdır.

Bellek geçmiş deneyimlerin, öğrenmelerin düşüncelerini içeren bir düşünme türüdür. Düşünme ise çoğunlukla içsel bir söylem olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, belleğin *psykhenin* merkezi algı organına (kalp) ait olduğunu ve ilineksel olarak düşünmeye ait olduğunu söyler. Bellek algı organına aittir çünkü bu organ zamanın kavranmasını ve hatırlanan şeylerin kavranmasını da

¹³⁴ Sorabji, R. (1972). *Aristotle on Memory*, Providence: Brown University Press, ss. 9 – 10.

¹³⁵ Annas, J. (1995), s. 302.

içerir. Bütün bunlar ise duyu deneyimi sonucu oluşan imgeler aracılığıyla gerçekleşir. İnsanda ve hayvanda bulunan bellek çeşitlerinin birbirinden farklıdır. Buna göre; insanda bulunan bellek akılsal biriktirmeler sonucu oluşmuştur ve bu nedenle de daha kalıcı ve uzun sürelidir. Ayrıca, Aristoteles, yalnızca belleğe sahip olan hayvanların bir zaman algısına sahip olduğunu düşünür çünkü ona göre bellek zaman aralığı gerektirmektedir.

Bellek düşünmede *phantasia* ile birlikte bulunmaktadır. Bu nedenle en son aşamada temsil edici, betimleyici bir imge aracılığıyla belleğin tanımı yapılmakta ve yapısı açıklanmaktadır. Bellek, imgelere sahip olmayı içerir. Çünkü hatırlamakta olduğumuz şey geçmiştedir ve biz şu anda yalnızca onun imgesine sahibizdir. Bu imge şu anda olmayan ama geçmişte olan bir şeyin temsili, betimlemesidir. Şimdi sahip olduğumuz imge ise geçmişteki şeyin yalnızca bir kopyasıdır ve biz ona temsili olarak sahibizdir. Bir kağıt üzerine çizilen bir figür, hem figürdür hem de kopyadır ve figürle aynıdır. Ama onlar var olmak bakımından aynı şeyler değildirler. Bir insan onu hem bir figür hem de bir kopya olarak düşünebilir. Bunun gibi biz içimizdeki imgeyi hem bir imge hem de bir başka şeyin imgesi olarak düşünebiliriz. Ama o eğer bir başka şeyin imgesiyse o bir kopya ya da arta kalan bir şey olacaktır. Ve hatırlamada esas olan bu kopyalardır.

İmge bizde geçmişteki bir duyu deneyimi sonucu oluşur ama *aisthemanın* üzerimizde geçici bir etkisi vardır ve zamanla biz de yalnızca bir iz, kalıntı bırakır ve kaybolur. *Aisthema* sayesinde dışsal bir şeyi ayırt ederiz, onun kendisi dışsal bir şey değildir. Onu saklamamızı sağlayan şey, onu bir kopya olarak, bir temsil yani *phantasmata* olarak saklamaktır. Bellekte bulunan imgeler *Aisthema* değildirler. Onlar daha önceki bir *aisthemata* sayesinde oluşan *phantasmatalardır*. Bunu sayesinde yaptığımız şey ise *phantasiadır*. İmgenin temsil ettiği şey nesne değil nesneye ait geçmiş deneyimdir.¹³⁶ Da Vinci'nin Mona Lisa tablosu hakkında hatırladığımız şey, gerçekte tablonun kendisi değil o tablo hakkında sahip olduğumuz imgelerdir. Yani biz tabloyu değil Mona Lisa'nın olduğu tabloyu hatırlarız.

¹³⁶ Annas, J. (1995), s. 305.

Kendi kendilerine hatırlanan şeyler haklarında *phantasiaya* sahip olduğumuz şeylerdir. Etkin olan şeyle birlikte bir değişim meydana geldiği zaman eğer *psykhe* imgeyi kendinde bir imge olarak algılıyorsa o bize bir düşünce ve imge olarak görünecektir. Şeyleri, onlar hakkında bir duyu deneyimine ve dolayısıyla da bir *phantasiaya* sahip olduğumuzdan dolayı temsil ederiz. Yani onların imgesine sahip oluruz. Oysaki *phantasia* olmaksızın kavranan şeyler ancak ilineksel olarak hatırlanırlar. *Phantasia* olmaksızın kabul edilen şeyler düşüncenin nesnelere. Ama bunlarda imgeler içindeki düşüncelerdir. Eğer bir düşüncenin nesnesi hatırlanıyorsa o, bu hatırlanmayı kendisini içinde düşündüğümüz imgeye borçludur. Yani o, kendinde bir şey olarak hatırlanmaz, ilineksel bir ilişki sonucu hatırlanır. Bu nedenle de bellek ilineksel olarak düşünmeyle bağlantılıdır.

III.2. PHANTASIA VE AISTHESIS (ALGI)

*Phantasia*nın algı olan ilişkisini incelemeye başlamak için öncelikle algının ne olduğuna dair bir inceleme yapmalıyız. Bunun içinde Aristoteles'in algı üzerine olan düşünceleri içinde kullandığını gördüğümüz kimi terimleri sıralamakla işe başlayabiliriz. Bunlar:

- a. *Aisthesis* (Algı)
- b. *Aisthetikon* (Sayesinde algının meydana geldiği şey)
- c. *Aisthema* (Algı durumu)
- d. *Aistheton* (Algılanan şey)
- e. *Aistheterion* (Algı organı)
- f. *Aisthenesthai* (Algılama)

Algı genel bir kavramdır ve bütün terimleri kapsamaktadır. O, hem etkin algılananları hem de bu algılananları algılama kapasitesini içermektedir. Algılama algının içerdiği bölümleri kapsar, algının içerdikleri ise: sayesinde algının meydana geldiği şey, algı durumu, algılanan şey, algı organı şeklinde sıralanabilir. O halde, bu terimleri açığa çıkardığımızı göre algının her bir bölümünde nelerin olduğuna dair bir inceleme yapmaya başlayabiliriz.

A nesnesi, duyu organına uygun bir ara ortamdan geçerek t_1 anında etki ettiğinde duyusal girdi organ boyunca, Aristoteles'in algının başladığı yer (*arkhe tes aistheseos*) olarak tanımladığı yere, t_2 anında varana kadar iletmeye devam eder. Bu durumda Ö olarak adlandırabileceğimiz özne A nesnesine göre etkin bir algılayan konumuna gelecektir ve bu nedenle de A nesnesi etkin olarak algılanan bir şey konumuna gelecektir. Bu şekilde algı algının ilk başladığı yere (kalp) ulaştığı zaman kişi bir şeyi algılamış ve potansiyel bir algılayandan etkin bir algılayana dönüşmüştür ve buna bağlı olarak da algılanan etkin hale gelmiştir. Potansiyel bir algılayandan etkin bir algılayana dönüşme süreci süresiz bir değişim gibi görünmektedir. Ama *De Sensu* 446b3 – 6'da gösterdiği üzere süresiz değişimler algının nedensel açıklaması

için esastır. Ayrıca nesneyle duyu organı arasında bulunan ara ortam bir bütün olarak etkilenir; zamansal olarak farklı parçalar şeklinde etkilenmez.

Her zaman birisi duyar ve duymuştur, aynı anda, ve bu nedenle genelde birisi algılar ve algılamıştır; ve tüm bunlarda bir varlığa gelme yoktur ama buna rağmen varlığa gelmeden oluşurlar (446b3 – 6).

Süresiz değişimler çoğunlukla psikolojik sistemlerin bir yapısı olarak görünmektedir. Çünkü, ilk bölümlerde bahsettiğimiz gibi K_2 den K_3 e doğru olan yani bilmeye yetenekli olandan bilgisini kullanana doğru olan bir değişme zaman içinde değil bir anda gerçekleşen bir şeydir ve süresiz değişimleri açıklamak için bir yetinin bu şekildeki etkinliğinden bahsetmek gereklidir.¹³⁷ Algıda içerilen kesintisiz hareket ne *phantasiayı* üreten algısal etkinliktir ne de böyle bir etkinliğin sonucudur. Bir etkinlik herhangi verili bir zaman anındaki tamamlanmışlığa bakılmaksızın zaman boyunca meydana gelebilir. Olağan algı durumlarında Wedin'e göre uyarıcı durağan bir yapıya sahiptir ve onun sahip olduğu bu özellik öznenin algı durumuna taşınır. Bu nedenle uyarıcıdan gelen verinin sürekli tekrarı, öznenin dışsal nesnenin oldukça değişmez bir algısına sahip olmasını sağlar.¹³⁸

Bir yetinin etkin kullanımı etkilenmeyi ve değişmeyi içermektedir algıdaki nedensel süreç bir harekettir, bir değişme türü değildir. Sokrates t_2 anında bir şeyi algıarken veya seyrederken eksik bir durumda değildir. Bundan ziyade zaten t_1 anında geliştirdiği bir durumun alıştırmasını yapıyordur. Aynı şekilde K_2 den K_3 e geçmek bir etkinliği başlatmak değil birinin zaten sahip olduğu bir şeyi daha fazla geliştirmesidir. Yani algılama sırasında t_1 anından t_2 anına geçerken kişi yeni bir şeyi algılamaz zaten algılamış olduğu bir şeyi etkin hale getirir.

Algılama sonucu oluşan belli hareketler algı organlarındaki imgesel hareketlere aittir. Bu noktada hareket üreten ne varsa *phantasiadır* ve *phantasia* kendinde bir hareket olarak algı da içerilir. Bu nedenle *phantasia* algı etkinliğinde içerilen bir hareket türü olan *aisthemanın* sonucunda oluşan bir harekettir. Algılama yeteneğine sahip olan canlılar buna bağlı olarak *phantasia* ya da sahip olacaktır.

¹³⁷ Wedin, M. V. (1988), s. 32.

¹³⁸ Wedin, M. V. (1988), s. 41.

Yalnızca dokunma duyusuna sahip olan hayvanlarda, algı bu nedenle de *phantasia* yoktur. Ama bu hayvanlar belirsiz bir şekilde acı veya haz duyabilirler. Onlar algıya sahip olmadıklarından dolayı aynı zamanda hareketsizdirler. Hatırlayacağımız gibi hayvanlarda asıl hareket ettirici olarak *orexis* kabul edilmişti ama yalnızca dokunma duyusuna sahip hayvanlarda Aristoteles *orexis*in bulunmadığını söylemekten kaçınmakla beraber onların *phantasiaya* sahip olmadıklarını ve bu nedenle de hareketsiz olduklarını söylemektedir.

Yalnızca dokunma duyusuna sahip olan canlılar çeşitli nesnelere temasları sırasında acıyı ve hazzı belirsiz hezeyanları sırasında ortaya çıkarırlar. Bunun gibi bir durumda onların bu hezeyana kapılmalarına neden olan nesnenin farkında oldukları söylenemez çünkü nesnelere temsil bile etmedikleri açıktır. Algı yetisine sahip olabilecek canlılar dokunma duyusu dışındaki duyular da sahip olmalıdır. Çünkü bir nesnenin algısı bir ara ortam boyunca algılamaya yetenekli olmayı gerektirir. Yani *phantasiaya* sahip olan canlılarda, algı için gerekli olan organ hem algı hem de *phantasia* için uygundur. *Phantasia* ve algı arasındaki ilişkiyi açığa çıkardığımızı göre şimdi onlar arasında bulunan farkların neler olduğunu incelemeye başlayabiliriz. Bunun için Aristoteles'in bu iki yetinin birbiriyle olan farklarını ortaya koyduğu *De Anima* III.3'e bakmamız gerekmektedir.

Hatırlayacağımız gibi *De Anima* III.3'ü incelediğimiz daha önceki bölümde, bu iki yeti arasındaki farklardan kısaca bahsetmiştik. Buna göre, insanlar *psykhe*yi genellikle iki ayırt edici özellik yoluyla tanımlamaktaydılar:

- a. Yer değiştirme bakımından hareket
- b. Düşünme, anlama ve algılama

Düşünme ve anlama, Aristoteles'e göre algılamanın bir şekli olarak düşünülebilir. Çünkü her iki özellikte de *psyche* var olan bir şeyi yargılamakta ve farkına varmaktadır. Ama Aristoteles'e göre algılama ve düşünme aynı şey olamaz. Çünkü bütün canlılar algılama yetisine sahipken yalnızca insanlar düşünmeye sahiptir. Aristoteles bu ayrımı yaptıktan sonra *phantasianın* bu her iki yetiden de farklı olduğunu söyler. Bütün yetiler bir yargıda bulunma anlamında doğru veya yanlış olma özelliği taşıırken *phantasianın* kendisinin böyle bir özelliği yoktur o ona

sahip olana göre değişmektedir. Bu nedenle o yargı içeren veya ayırt edici bir yeti olamaz.

Phantasia algılama ile özdeş değildir ama onunla birlikte işler. Daha önce de belirttiğimiz gibi iki şeyin özdeşliğinden bahsedebilmemiz için onların yalnızca bir ve aynı olmalarından değil aynı zamanda varlık veya töz bakımından da bir ve aynı olmalarından bahsedebilmemiz gerekmektedir. Oysaki, *phantasia* ve algı, bir ve aynı şeyin işlevleri olabilirler ama onlar doğaları gereği, özsel olarak farklı olacaklardır. Onlar işleyiş bakımından birbirlerine benzerdirler ama var olma bakımından birbirlerine benzer değildirler. Bunu da ikisini içerdiği şeyler arasındaki ve işleyiş tarzlarındaki farklılıklar yoluyla ortaya çıkarabiliriz.

Phantasia algılama değildir çünkü algı ya potansiyel ya da etkin olarak bulunur. *Phantasia*nın içeriği ile algının içeriği birbirine bağlıdır yani *phantasia*nın içeriği algılanan şeylerle bağlantılıdır ama o ancak algısal benzeri olarak kalır. Bir nesne eğer bizim görüş alanımız içerisindeyse, biz onun algısına sahip olabiliriz. Oysaki, nesne yokken algı gerçekleşmez ama biz bu haldeyken onun algısına değilse bile imgesine sahibizdir. Bu nedenle *phantasia* nesne kaybolduğu zaman bile kalan bir şeydir. Zaten o bir anlamda kaybolmaya bağlayan algıyı saklayan bir yapıdır. Ama *phantasia*nın algı sonucunda ortaya çıkmasının nedeni duyu organının algılanan şeyleri maddeleri almaksızın algılamaya yeterli olmasıdır. Çünkü ancak bu şekilde imgeler algılanan nesne ortadan kalksa bile duyu organında kalmaya devam eder. Bunun sonucu olarak *phantasia* nesne olmasa da gerçekleşebilir. Buna örnek olarak ise rüyamızda gördüğümüz ve imgesine daha önce duyu organlarımız sayesinde sahip olduğumuz nesnelere verebiliriz.

Algı ve *phantasia* arasındaki bir diğer fark, algının her zaman bulunması ama *phantasia*nın her zaman bulunmamasıdır. Biz çevremizde bulunan şeyleri etkin olarak algılayabiliriz ama onları etkin olarak algılamıyor olsak bile yine de onlardan gelen bazı etkilenimlerin etkisi altında kalabilmekteyizdir. Oysaki, *phantasia* bizim isteğimize bağlı olarak gerçekleşen bir şeydir. Burada söz konusu olan isteğe bağlılık ya da tercih etme ayrı bulunan imgeleri bir araya getirme şeklinde gerçekleşebilmektedir. Ross, tercihte bulunan kişinin kafasındaki farklı resimlerden

farklı öğeleri bir araya getirdiğini ve sonunda ortaya tek bir resmin çıktığını düşünmektedir. Oysaki, bu şekildeki tek bir tercih eylemi içinde birden çok imge içermektedir belki ama tercih etmek bu imgeleri birbirine eklemek anlamına gelmez. Sahip olunan imgeleri anlamlı yapılara dönüştürmek düşüncenin işidir.

Algı ile *phantasia* arasındaki bir diğer fark algının her zaman doğru olmasıdır. Çünkü, *phantasia* doğru veya yanlış olabilir ki o çoğu zaman yanlıştır. Örneğin karşımızda bulunan bir insanı algılamak onun bize o şekilde görüldüğünü söylemeyiz. Ama eğer o kişi bizden uzaktaysa ve duyu organlarımız aracılığıyla onu tam olarak göremiyorsak uzakta olan bir şeyin bize insanmış gibi görüldüğünü söyleriz. Bunu yaparken işlettiğimiz yeti ise *phantasiadır*. *Phantasia* bu anlamda ilineksel olarak algıladığımız şey üzerinden doğrudan bir kanı şekillendirmemizdir. Bu şekilde oluşturulan bir kanı ise çoğu zaman yanlış olacaktır. Ayrıca hakkında doğru bir kanıya sahip olduğumuz bir şey hakkında yanlış bir *phantasia* da sahip olabiliriz. Aristoteles, buna örnek olarak güneşi verir. Bizler güneşin bizden çok uzakta olduğunu biliriz ama yine de onu sanki bizden birkaç kilometre uzaktaymış gibi kabul ederiz.

Doğru veya yanlış olma sorunu aslında *phantasianın* doğru veya yanlış olması sorunu değil, algı sonucunda ortaya çıkan hareketin doğru veya yanlış olup olmaması sorunudur. *De Anima* III.3'ü parçalar halinde incelerken onun ikinci parçası olarak kabul edilen bölümün, algı ve *phantasia* arasındaki farklara ayrıldığını söylemiştik. Bu bölümde Aristoteles, algının her zaman doğru olduğu ama *phantasianın* doğru veya yanlış olabileceği şeklinde bir sonuç ortaya koymuştu. Bu şekilde ortaya konan düşünceleri tam anlamıyla açıklığa kavuşturabilmek içinse *De Anima* II.6'da bulunan bir pasaja dönmüştü.

De Anima II.6'da, Aristoteles, uygun duyu nesnelere algısı (*ton idion*), ilineksel olarak nesnelere algısı (*kata sumbebeikos*), ortak nesnelere algısı (*ton koinon*) şeklinde üç algı türü tanımlamaktadır:

Algının bir sonucu olarak bizde olan hareket üç algı türünden hangisinin sonucu olmasına bağlı olarak farklı olacaktır. Birincisi algı gerçekleştiği sürece doğrudur, diğerleri algı olsa da olmasa da ve

*özellekle algılanan nesne uzakta olduğu zaman yanlış olabilir (428b25 – 30.)*¹³⁹

Bu pasaj, bize algının hangi durumlarda doğru hangi durumlarda yanlış olarak kabul edilebileceğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Çünkü bu pasaja bağlı olarak biz doğru veya yanlış olmanın doğrudan *phantasia* ile ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Doğru veya yanlış olabilen şey algı sonucunda meydana gelen hareket olacaktır. Hata yapma payı *phantasianın* içeriğinde değil onun sonucunda açığa çıkan harekette bulunur.¹⁴⁰

Algı ve *phantasia* arasındaki bir diğer fark ise algının tek başına işleyen bir yeti olarak kabul edilmesi olanaklıdır ama *phantasia* tek başına işlemez. O daima başka bir yeti ile birlikte işler. *Phantasia*, *aisthesisin* sahip olduğu tamamlanmışlığa ve birliğe sahip değildir ve bu nedenle tam bir yeti yani kendi işlevine sahip olan ve onu tam anlamıyla yerine getiren bir yeti olarak da kabul edilemez.¹⁴¹ Aristoteles *phantasianın* algı etkinliği sonucu oluşan bir hareket olduğu belirtmişti. Bu anlamıyla *phantasia* başka bir şey tarafından hareket etme sonucu ortaya çıkan hareket benzer. Gerçekte *phantasia*, algı gibi bir şeyin gerçekleşmesinden sorumlu olan yeti değil; bir şeyin bir başka şeyde meydana gelmesini sağlayan şeydir. O içimizde bulunan bir şeydir ve duyularla bağlantılıdır.

Phantasia tercihe dayalı bir şey olsa bile yine de onun aktif bir işlevi yoktur. Çünkü aktif bir işlevden bahsedebilmemiz için o işlevi yerine getirecek olan tam bir yetiden bahsetmemiz gerekmektedir. Oysaki daha önce de belirttiğimiz gibi *phantasia* kendinde tam bir yeti olarak kabul edilmez ve bu nedenle de o işlevsel olarak tamamlanmamış bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü *phantasia* daima başka bir yetiyle birlikte bulunur ve kendi işlevini yerine getirmek yerine beraberinde bulunduğu yetinin örneğin algının ve bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz düşünmenin işlevini yerine getirmesine yardımcı olur.

¹³⁹ Hett, W. S. (1957).

¹⁴⁰ Caston, V. (1996), s. 22.

¹⁴¹ Wedin, M. V. (1988), ss. 45 – 47.

Algının nesneyi maddesi olmaksızın yalnızca formunu almak yoluyla algılaması bir başka soruna yol açar: Algı bedensel olarak tarif edebileceğimiz değişimleri gerektirmekte midir? Şöyle düşünebiliriz: algılamak için bir bedene ihtiyacımız varsa algılama bedensel değişimleri içermek zorunda mıdır? Algıda meydana gelen değişimler algı organında meydana gelmektedir. Örneğin; çoğunlukla insanların yaşları ilerledikçe görme duyuları zayıfladığı için etraflarındaki şeyleri net olarak algılayamamaktadırlar. Ama bu algının maddi bir değişimi içerdiğini kanıtlamaya yeterli değildir. Algı maddi değişimi içermez. Daha önce algı sürecinden bahsettiğimiz gibi t_1 anından t_2 anına geçerken meydana gelen süreç K_2 den K_3 e geçerken meydana gelen süreçle benzerlik göstermektedir. Çünkü burada söz konusu olan sahip olunan bir şeyi etkin hale getirme yani tamamlanmışlığa doğru olan bir değişimdir. Etkin algı bir *energeia*dır. O, kendi dışındaki bir amaca doğru değildir kendinde bir amaçtır. Bu nedenle onda meydana gelen şey bir maddi bir değişimi içeren bir bozulma olamaz çünkü tamamlanmışlığa doğru olan bir gidişe bozulma denemez.

Bununla beraber, Aristoteles *De Anima*'da özel bir algılama çeşidinden bahseder: yoğun algılama. Bu şekildeki bir algılama, algısal olarak farkına varma kabiliyetimizi engelleyebilir ve algı organında bozulmaya neden olabilirler. Algı organındaki bozulma da maddi bir değişmeyi beraberinde getirmektedir. Eğer organ zarar görürse algı için gerekli olan önemli maddi bir koşul ortadan kalkmış olur ve eğer algı organındaki bir değişim algılamayı etkiliyorsa bu algı da maddi bir değişim bulunduğu anlamına da gelir. Önümüzde iki seçenek bulunmaktadır: ya algının maddi bir değişim içerdiğini kabul edeceğiz ya da meydana gelen değişimin algı organının kendisinde meydana geldiğini yani algılamanın kendisinde meydana gelmediğini kabul edeceğiz. Yoğun algılama ancak etkin algı maddi değişim içerirse anlamlı hale gelebilir. O halde, soru şu şekilde cevaplanabilir: algı ve algının aşamaları bedensel değişimleri yani maddi değişimi içermektedir.

III.3. PHANTASÍA VE NOUS (AKIL)

Aristoteles, ruhun onun aracılığıyla düşündüğünü söylediğimiz yetiyi *nous* olarak adlandırmaktadır. *De Anima* III.4'te de *nousun* ne olduğunu inceleyebilmeyi istiyorsak öncelikle yapmamız gerekenin bu yetinin ayırt edici nitelikleri üzerinde durmak olduğunu belirtir. Bunu yaparken bir yandan da düşünmenin nasıl meydana geldiğini açığa çıkarmış oluruz. *Nous* eğer algıya benzer bir yetiyse, ya ruhun düşünülebilir olan şey üzerine etkide bulunmasını içeren bir süreç ya da buna benzer bir şey olacaktır. Bu yeti potansiyel olarak algıya sahip olanla algılanabilir olana benzer bir şekilde bir nesnenin formunun alıcısı durumunda bulunabilir. Bu şekilde kabul edilen bir yeti de nesneyle aynı şey olacaktır ama onunla özdeş olmayacaktır. Eğer *nousun* algıyla olan ilişkisini açığa çıkarmak istiyorsak öncelikle yapmamız gereken *phantasia*, bellek ve algı arasındaki ilişkiye bakmaktır. Bunun nedeni ise algının *phantasia* ve bellekle olan bağlantısının, *nousla* olan bağlantısı üzerinde düşünmeyi daha kolaylaştıracak olmasıdır.

Aristoteles'e göre düşünme, akıl sahibi olmayan hiçbir canlı da meydana gelmez. Ama bu canlılar *phantasiaya* sahip olabilirler. Bunun nedeni ise *phantasianın* düşünmeden ve algıdan farklı olmasıdır. *Phantasia* algı olmadan gerçekleşmez çünkü o daha önce de belirttiğimiz gibi algı sonucu oluşan bir hareket olarak tanımlanmaktadır. Bizler bazen nesnelere hakkında doğru veya yanlış imgelere sahip olabiliriz. Onları bu nedenle yanlış bir şekilde düşünebiliriz. Bu şekilde yanlış yapmamızın nedeni algı ya da düşünme değil *phantasiadır*. Algının *phantasia* ile olan farklılığı da bu noktadadır. Çünkü algı en azından özel şeylerin algısı her zaman doğrudur. Algı da hata yapmamıza neden olan bir şey varsa o da algılama sırasında bir nesnenin birden fazla özelliğini algılamamızdan doğan karmaşa olabilir.

Phantasia bir düşünme türü de değildir. Aristoteles bazen bunu böyle düşünebileceğimizi söyler ama böyle bir söylemin temelinde hayvanlardaki harekete dair bir açıklama yapma amacı vardır. Çoğu canlı akılları doğrultusunda hareket etmek yerine *phantasialarını* izlerler. Bazı canlılarda akıl ve düşünme yetisi olmadığı halde *phantasia* bulunmaktadır ve onlar *phantasialarını* izlemek yoluyla

hareket etmektedir. Aristoteles işte bu tür canlılarda, *phantasianın* izlenen şey olması anlamında onun düşünmenin bir çeşidi olarak kabul edilebileceğini belirtir. Çünkü *phantasia* hayvanın *orektonu* amaçlamasında yorumlayıcı ve ayırt edici bir roldedir ve bu nedenle de hayvanda *nous* yerine *phantasia* bulunur.

Ama *phantasia* bu rolü dışında bir düşünme türü olarak kabul edilemez. O, daha çok düşüncenin bir bileşeni ya da yapısal ögesi görünümündedir.¹⁴² *Phantasia* ve düşünme arasındaki ilişki iki farklı şekilde ortaya konabilir:

- a. A B'yi düşünüyor demek A'nın B'yi varsaydığını (*hupolepsis*) ve *phantasianın* B'yi temsil etmede içerildiğini düşünmek demektir. Bu şekildeki bir iddia bir şeyi düşünmenin onu başka bir şeyle birlikte varsaymak gerektiğine dair bir tezi içermektedir yani:
- b. A B'yi varsayar demek B'yi temsil etmede A'nın içerildiğini düşünmek demektir.

Hem a seçeneği hem de b seçeneği *phantasia*, varsayma ve düşünme arasındaki ilişkiyi *phainesthai* terimi bağlamında görmeyi reddetmektedir. Oysaki “B A'ya görünüyor” veya “B kendini A'ya sunuyor” şeklindeki bir cümle daha doğru olacaktır. Çünkü, Aristoteles, bizim bir şeyin formunu imgeler içinde düşündüğümüzü belirtir. Birisi bir şeyi düşündüğünde kişinin o düşündüğü şeyi her ne ise o şekilde temsil etmesi gereklidir.¹⁴³ Yani Aristoteles *De Anima* III.4'te *nousu* ruhun sayesinde düşündüğü yeti olarak kabul ederken onu *phantasiadan* farklı bir şey olarak da düşünmektedir. Çünkü, *phantasia* düşünme üzerine yalnızca bir koşuldur; kendinde bir düşünme değildir.

Düşünmenin *phantasiadan* bağımsız olamayacağını söylemek aynı zamanda onun algıdan da bağımsız olamayacağını söylemek demektir. Çünkü *phantasia* algı sonucu açığa çıkan bir harekettir ve algıdan bağımsız değildir. Eğer düşünme bir çeşit *phantasia* ise veya ondan bağımsız gerçekleşmiyorsa O halde, onu bedenden ayrı düşünmek de imkansızdır. Çünkü, *phantasia* bedensel değişimleri içermektedir. Ama burada sormamız gereken bir soru bulunmaktadır:

¹⁴² Wedin, M. V. (1988), s. 102.

¹⁴³ Wedin, M. V. (1988), s. 106.

İki şeyin birbirinden bağımsız gerçekleşmemesi demek ikisinin de aynı süreçleri kapsadığı anlamına mı gelir?

Bu soruyu cevaplamak için Aristoteles'in bellek üzerine olan düşüncelerine dönmemiz gerekmektedir. Bellek, düşüncenin nesnelere ile ilgili olsa dahi imge olmadan gerçekleşemez ve o ilineksel bir şekilde *nousa* ait olarak kalır. Çünkü, imgeler gerçekte algılayan ilk şeye (kalp) aittirler. Belleğin ait olduğu yer aynı zamanda imgelerin de saklandığı yerdir. *Phantasia*nın nesnesi olan herhangi bir şey aynı zamanda tözsel olarak belleğin nesnesidir. *Phantasia* olmadan gerçekleşen bir şeyse ilineksel olarak belleğin nesnesidir. (*De Memoria* 450a22 – 25)

Belleğin nesnesi olan herhangi bir şeyin *phantasianın* da nesnesi olması aynı zamanda onun algının da nesnesi olması anlamına gelmektedir. Belleğin *phantasia* ile birlikte gerçekleşen ve *phantasia* olmadan gerçekleşen nesnelere arasındaki ayrım, belleğin her iki durumda nasıl işlediği ile de ilgilidir. Bellek, tözsel olarak algıya özellikle de temel algısal yetiye aittir çünkü bir imge ortak duyumun bir etkilenimidir (*De Memoria* 450a10 – 11) ve bellek imgeler aracılığıyla gerçekleşir. O *nousun* bir etkilenimi değildir ama tözsel olarak değilse bile ilineksel olarak *nousa* içerilir. Böyle bir sonuca varmamızın iki nedeni vardır:

1. Eğer düşünmenin nesnelere anısı *phantasiadan* ayrı değilse düşünmenin nesnelere yalnızca ilineksel olarak belleğin nesnelere aittir.
2. Eğer düşünmenin nesnelere yalnızca ilineksel olarak belleğin nesnelere iseler bellek yalnızca ilineksel olarak *nousa* aittir.¹⁴⁴

Burada asıl üzerinde durmamız gereken terim “ilineksel” terimidir. Çünkü eğer bir şeyi yapmak başka bir şey olmadan mümkün olmuyorsa ve o başka bir şey tözsel olarak A şeklinde adlandırabileceğimiz bir şeye bağlıysa bir şeyi yapmak, A'yı ilineksel olarak içermektedir. Yani düşünmek için *phantasianın* gerekli olması demek *phantasianın* süreçleri ile *nousun* süreçlerinin aynı olması demek değildir.

¹⁴⁴ Wedin, M. V. (1988), s. 107.

Çünkü *nous*, düşünmek için *phantasiayı* ilineksel olarak gerektirmektedir. İmgeler tözsel olarak *phantasiaya* ait olsalar bile düşünme onları ilineksel olarak içermektedir. Ama düşünmenin *phantasiayı* ilineksel olarak içerdiğini söylemek ne *phantasianın* ne de bu içermenin önem derecesini azaltır. Bu yalnızca düşünmenin *phantasiayı* kendisi nedeniyle değil başka bir şey nedeniyle içerdiği anlamına gelir.

İmgelerin düşünme için gerekli olduğunu söylemek, düşünmenin bedene bağlı olduğu yani bedensel bir şey olduğu tezini de doğurur. Çünkü imgeler algıyı gerektirmekte ve algı da fiziksel organları gerektirmektedir. Bu nedenle de eğer düşünme imgeleri gerektiriyorsa o da bedene bağlıdır gibi bir sonuç açığa çıkmaktadır.

Aristoteles, imgelerin düşünmenin bölümleri için gerekli olduğunu düşünmektedir. Düşünceler imgeler değildirler. Onlar imgelerle özdeş değildirler yalnızca düşünme için imgeler gereklidirler. Eğer *psykhe* hiçbir zaman bir imge olmadan düşünemiyorsa O halde, *psykhe* formları imgeler içinde düşünmektedir. Burada bahsedilen formlar nesnelere formlarıdır dolayısıyla bahsedilen imgeler de nesnelere imgeleridir. *Phantasia* kendine ait bir nesnesi yoktur. O algılamayı başlatan algı nesnesinin imgesine sahiptir. Bu nedenle de düşünme imgeleri gerektirir derken aslında söylemek istediğimiz şey onun algılanmış nesnelere imgesini gerektirdiğidir.

Algı ve düşünme arasındaki benzerlik, imgelere ve algı durumlarına benzer. Bir şeyi algıladığımız zaman ya ondan hoşlanır ve bu nedenle onun peşine düşeriz ya da ondan dolayı acı duyar ve ondan kaçırırız. Bu nedenle de bu şeyler hakkında iyi veya kötü imgelere sahip oluruz. Yani algı nesnesi *phantasia* sayesinde kaçınılacak ya da kovalanacak bir içeriğe sahip olur. Düşünme de ise algı sonucu oluşan bu iyi veya kötü imgeleri düşünürüz. Akılsal yeti, *phantasmata* yoluyla nesnesinin formunu alır. Sadece soyut olan bir düşünme yoktur. Bu nedenle, Nussbaum'a göre her düşünmeden önce bizim düşüneceğimiz nesne hakkında sahip olduğumuz bir sembolleştirme vardır.¹⁴⁵ Bu sembolleştirmenin gerçekleşebilmesi için düşünmenin farklı bir aracıya ihtiyacı vardır o da *phantasiadır*. Bir nesne

¹⁴⁵ Nussbaum, M. C. (1985), s. 266.

phantasia nedeniyle aynı zamanda bir şeyleri sembolize etmektedir. Çünkü bir şeyin araştırılmasında yalnızca saf veya ham bir veriyle işe başlamamalı, aynı zamanda o şeyin canlıya nasıl görüldüğü de dikkate alınmalıdır.¹⁴⁶ Bu farkındalığı sağlayan *phantasiadır* ama o aynı zamanda *aisthesis* sonucu oluşan bir harekettir. O halde, *phantasia*, algı ve düşünme birbirleriyle yakından bağlantılıdır.

Artık var olmayan bir şeyi *phantasia* sayesinde düşünürüz. Çünkü algısal durumlar, algı nesnesi göz önünde değilken kaybolmaya başlarlar. Onları düşünmemizi sağlayan ise kaybolmalarına rağmen onların izlerini saklayan yani onları görünür kılan, açığa çıkaran *phantasiadır*.

Aristoteles, düşünce olan her şeyin algısal formlarda bulunduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de düşünme veya anlama algıdan bağımsız olamaz. Şimdi eğer birisi düşünüyorsa algısal duruma benzer bir şeyle ama maddeden ayrı bir şeyle birlikte düşünüyor demektir.¹⁴⁷ Birisi düşündüğü zaman düşündüğü bir şeyi bir imgeyle birlikte düşünür çünkü imgeler maddeden bağımsız algı durumlarına benzer. (*De Anima* 423a3 – 10) Ama bir imgeyle birlikte düşünmek bir imgeyi düşünmek anlamına veya bir *phantasia* nesnesini düşünmek anlamına gelmez. Zaten Aristoteles *phantasia* nesnesi diye bir şeyin varlığından hiç bahsetmemiştir. Bu nedenle de düşünme nesneleriyle benzerlik gösteren *phantasia* nesnesi gibi bir şeyden bahsedilemez.¹⁴⁸ Zaten düşünmenin nesnelere imgeler değildirler. Onlar imgelerdeki formlardır.

Bu sonuçlara bağlı olarak üzerinde durmamız gereken soru, madde olmaksızın formu düşünmenin ve algılamanın ne anlama geldiğidir. Öncelikle şeyler değil nesnelere, algının nesnelere dirler. Nesnenin formunu madde olmaksızın algılamak, madde olmaksızın nesnenin formunu düşünmeyle benzerlik gösterebilir ama bu algının nesnelere, düşünmenin nesnelere aynı olduğu anlamına gelmez. Çünkü, *De Anima* 417b22 – 24'te Aristoteles algının nesnelere tekiler, düşünmenin nesnelere ise tümeller olduğunu söyler.

¹⁴⁶ Nussbaum, M. C. (1985), s. 268.

¹⁴⁷ Wedin, M. V. (1988), s. 107.

¹⁴⁸ Wedin, M. V. (1988), s. 116.

Algı ile düşünme arasındaki ilişki Wedin'e göre madde – form ayrımı yardımıyla daha açık hale gelecektir.¹⁴⁹ Aristoteles'e göre *psykhede*ki algılayan veya düşünen kısım potansiyel olarak algılanan veya düşünülen şeydir. Onlar ya bu nesnelerin kendileri ya da onların formları olacaklardır. Nesnelerin kendileri olamayacakları açıktır çünkü *psykhede* bulunan şey taş değil onun sahip olduğu formdur. Bu nedenle algı nesneleri *psykhede* bulunmaz ama düşünme nesneleri bulunur. Bunun neden ise algı nesnelerinin maddi bir yapıya sahip olmaları ama düşünme nesnelerinin imgeler içindeki formlar olarak kabul edilmeleridir. 417b22 – 24'te ise Aristoteles düşünme nesnelerinin bir şekilde *psykhede* olduğunu söylemektedir yani onlar farklı bir tarzda *psykhede* bulunmaktadır ve bu nedenle de tümeller kendileri olarak *psykhede* değildiler.¹⁵⁰ Bazı yazarlar zaten tekil olan bir *psykhede* bulunan bir şeyin tekil olmak zorunda olduğunu düşünmektedirler. İmgelerin düşünmelerin araçları olarak sahip oldukları önemde tam bu noktada açığa çıkmaktadır çünkü onlar *psykhede*ki tikellerdir.¹⁵¹

Algılama sırasında algı nesnesinin ve algılayanın etkinliği birdir ama her birinin var oluş tarzı farklıdır. Algı organı, algılanan şeyin maddesi olmaksızın formunu algılar. Algı organındaki hareket algının başladığı yere (kalbe) ulaştığı zaman algı yetisi algılanan şeyin formunu almak yoluyla algılanan şeyle aynı olur. Aristoteles, bu aynılık görüşünün görsel bir tarzda açıklanırsa resimsel bir şey olduğunu düşünmektedir. Yani algılama sırasında alınan formlar nesnenin farkındalığında önemli bir role sahiptirler çünkü imgeler bu formların zayıflamış versiyonlarıdır aynı zamanda. *De Anima* 432a2 – 3'te Aristoteles algının, algılanan şeyin formu olduğunu bildirir. Buna paralel olarak da *phantasianın* algısal durumların formu olduğunu söyler.

Hartmann, algının maddi yapıya sahip olduğunu ama imgelerin maddi yapıda olmadığını düşünmektedir.¹⁵² Oysaki, maddi yapıdaki algı organı algılanan şeyi maddesi olmaksızın algılamaktadır. Bu algılanan şey sonucunda meydana gelen

¹⁴⁹ Wedin, M. V. (1988), s. 116.

¹⁵⁰ Wedin, M. V. (1988), s. 118.

¹⁵¹ Wedin, M. V. (1988), s. 119.

¹⁵² Hartmann, E. (1977), *Substance, Body and Soul*, Princeton: Princeton University Press, s. 254.

hareket ise *phantasiadır*. İmgeler de *phantasia* sonucu oluştuğuna göre onların maddi bir yapıda olmadığını söylemek çok zordur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; *phantasia* olmadan algının ve düşünmenin gerçekleşmemesinin en önemli sebebi onun bu iki yeti arasında oynadığı aracı olarak adlandırabileceğimiz roldür. Bizler karşımızda bulunan nesnelere algılarımız ama algı nesnesi gözümüzün önünde değilken onunla ilgili olarak sahip olduğumuz algı durumları kaybolmaya ve solmaya başlar. Onları düşünmemizi sağlayan onlara ait izleri saklayan *phantasiadır*.

Her algı bir yorumla birlikte bulunur. Bir şeyi algılamak o şeyin bize nasıl görüldüğü de önemlidir çünkü bir şeye dair algımız bizden ve nesnenin içinde bulunduğu koşullardan ve onlara dair olan yorumlarımızdan bağımsız olamaz. Aristoteles’inde dediği gibi algılamayı öğrenmek ayrımlar yapmayı öğrenmektir. Bu ayrımların farkına varmamızı sağlayan şey *phantasia*, onları işler hale getiren şey ise onlar üzerine olan düşünmedir.

KAYNAKÇA

- ACKRILL, J. L. (1998). "Aristotle's Definitions of *Psykhē*" *Essays on Aristotle and Plato*, New York: Oxford University Press.
- ACKRILL, J. L. (1998). "Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*", *Essays on Aristotle and Plato*, New York: Oxford University Press.
- ANNAS, J. (1995). "Aristotle on Memory and the Self", *Essays On Aristotle's De Anima*, (Ed. By. M.C. Nussbaum and A.O. Rorty). Oxford: Clarendon Press.
- ARSLAN, A. (1996). *Aristoteles: Metafizik*, İstanbul: Sosyal yay.
- BABÜR, S. (1996). *Aristoteles: Kategoriler*, İstanbul: İmge Kitabevi.
- BABÜR, S. (1997). *Aristoteles: Fizik*, İstanbul: YKY.
- BARNES, J. SCHOFIELD, M. SORABJİ, R. (1979). *Articles on Aristotle, Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, London: Duckworth.
- BENARDETE, S. (1975). "Aristotle, *De Anima* III.3 – 5", *Review of Metaphysics*, Vol. 28: 611 – 622.
- BLOCK, N. (1996). "What is Functionalism?" *The Encyclopaedia of Philosophy Supplement*, New York: MacMillan Reference Books.
- BLUMENTHAL, H. J. (1996). *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*, New York: Duckworth.
- BURNYEAT, M. F. (1995). "Is An Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible", *Essays On Aristotle's De Anima*, (Ed. By. M.C. Nussbaum and A.O. Rorty). Oxford: Clarendon Press.
- BYNUM, T. W. (1993). "A New Look at Aristotle's Theory of Perception", *Aristotle's De Anima in Focus*, (Ed. By. W. Durrant). London: RKP.
- CASTON, V. (1996). "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis*, Vol. XLII: 20 – 55.
- CHARLES, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca: Cornell University Press.
- CHARLTON, W. (1981). "Aristotle's Definition of The Soul", *Phronesis*, Vol. 26: 170 – 186.
- CLARK, S. R. L. (1984). *Aristotle's Man: Speculations Upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: OUP.

- COHEN, S. M., "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/aristotle-metaphysics/>.
- COHEN, S. M. (1995). "Hylomorphism and Functionalism", *Essays on Aristotle's De Anima*, (Ed. By. M.C. Nussbaum and A.O. Rorty). Oxford: Clarendon Press.
- DURRANT, W. (1993). *Aristotle's De Anima in Focus*, London: RKP.
- DÜRÜŞKEN, Ç. (1994). "Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış", *Felsefe Arkivi*, Sayı:29: 75 – 84.
- ERKIZAN, H. N. (1997). *Energeia Nous and Non-discursive thinking in Aristotle*, (yayınlanmamış doktora tezi, Bristol:İngiltere 1997).
- ERKIZAN, H. N. (1999). "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* kavramları üzerine bir inceleme – I", *Felsefelogos*, Sayı.7: 199 – 207.
- ERKIZAN, H. N. (2002). "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar – II", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı. 29: 51 – 56.
- EYUBOĞLU, S., CİMCOZ M. A. (2000). *Platon: Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- FREDE, D. (1995). "The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle", *Essays On Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- FREUDENTHAL, G. (1999). *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford: OUP.
- HAMLIN, D. W. (1993). *Aristotle: De Anima Books II and III (with passages from book I)*. Oxford: Clarendon Press.
- HAMLIN, D. W. (1961). *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*, London: RKP.
- HARDIE, W. F. R. (1964). "Aristotle's Treatment of The Relation Between The Soul and The Body", *Philosophical Quarterly*, Vol. 14.: 53 – 72.
- HARTMANN, E. (1977). *Substance, Body and Soul*, Princeton: Princeton University Press.
- HEINEMANN, R. (1999). "Aristotle and The Mind-Body Problem", *Critical Assessments: Aristotle*, London: Routledge.
- HETT, W. S. (1957). *Aristotle: De Anima*, Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press.

- HETT, W. S. (1957). *Aristotle: De Insomniis*, Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- HICKS, R. D. (1991). *Aristotle: De Anima: Great Books in Philosophy*, New York: Prometheus Books.
- KARAKAYA, C. (2000). *Platon: Sofist*, İstanbul: Sosyal Yay.
- LAWSON -TANCRED, H. (1986). *Aristotle: De Anima*, New York: Penguin Books.
- LEAR, J. (1988). *Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEVIN, J. "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*. Edward N. Zalta (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/functionalism/>.
- LONG, A. A. (1999). *Stoic Studies*, New York: Cambridge University Press.
- MORRISON, D. (1985). "Khoristos in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.89.
- NUSSBAUM, M. C. (1985). *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press.
- NUSSBAUM, M. C., RORTY A. O. (1995). *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- ÖZCAN, Z. (2000). *Aristoteles: Ruh Üzerine*, İstanbul: Alfa yay.
- PUTNAM, H. (1975). "Philosophy and Our Mental life", *Mind, Language and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, A. O. (1995). "De Anima: Its Agenda and Its Recent Interpreters", *Essays on Aristotle's De Anima*, (Ed. By. Nussbaum, M.C., Rorty, A.O.), Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1961). *Aristotle: De Anima*, Oxford: OUP.
- SCHOFIELD, M. (1995). "Aristotle On The Imagination", *Essays On Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- SHIELDS, C. (1988). "Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*", *Classical Quarterly*, Vol. 38. No.1: 140 – 149.
- SHIELDS, C. (1993). "Some Recent Approaches to Aristotle's *De Anima*", *Aristotle De Anima Books II and III with Passages from Book I*, (Trans. By. D.W. Hamlyn), Oxford: Clarendon Press.

- SISKI, J. E. (1996). "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's *De Anima*", *Phronesis*, Vol. XLI/2: 138 – 157.
- SİVAYUŞGİL, S. E. (1959). *Platon: Philebos*, Ankara: MEB
- SMITH, J. A. (1941). *Aristotle: De Anima, Basic Works of Aristotle*, (ed. By. R. Mc Keon), New York: Random House.
- SORABJI, R. (1972). *Aristotle on Memory*, Providence: Brown University Press
- SORABJI, R. (1979). "Body and Soul in Aristotle", *Articles on Aristotle, Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, (ed. By. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London: Duckworth.
- SORABJI, R. (2004). *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol. I: Psychology*, London: Duckworth.
- STOLJAR, D., "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/physicalism/>.
- THEODORE, T. (1992). "Soul / Boutman Analogy in Aristotle's *De Anima*", *Classical Philology*, Vol.77 No.2: 97 – 112.
- TURNBULL, K. (1994). "Aristotle on Imagination: *De Anima* 3.3", *Ancient Philosophy*, Vol.14: 319 – 334.
- van Roojen, M., "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/moral-cognitivism/>.
- WALLACE, E. (1882). *Aristotle's Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WEDIN, M. V. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*, New Heaven: Yale University Press.
- WILKES, K. V. (1978). *Physicalism*, London: RKP.

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : ESRA ÇAĞRI

Doğum Yeri : KARS

Doğum Yılı :1979

Medeni Hali : Bekar

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1990-1997 : Kars Anadolu Lisesi

Lisans 1997- 1999 : Ege Üniversitesi Biyoloji Bölümü

Lisans 1999- 2004 : Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yabancı Dil : İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

2005 - : Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi