



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Şule GÖLE

HAFIZA VE İMGELEM İLİŞKİSİ ÜZERİNE FENOMENOLOJİK BİR ÇALIŞMA

Felsefe Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2021



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Şule GÖLE

HAFIZA VE İMGELEM İLİŞKİSİ ÜZERİNE FENOMENOLOJİK BİR ÇALIŞMA

Danışman

Prof. Dr. Hasan ASLAN

Felsefe Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2021

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Şule GÖLE'nin bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Çetin BALANUYE (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof Dr. Hasan ASLAN (İmza)

Üye : Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (İmza)

Üye : Doç. Dr. Sinan KILIÇ (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Elif AKGÜN KAYA (İmza)

Tez Başlığı: Hafıza ve İmgelem İlişkisi Üzerine Fenomenolojik Bir Çalışma

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 12/02/2021

Mezuniyet Tarihi : 04/03/2021

(İmza)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Hafıza ve İmgelem İlişkisi Üzerine Fenomenolojik Bir Çalışma” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

...../...../ 2021

İmza

Şule GÖLE





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Şule GÖLE
Öğrenci Numarası	20165232002
Enstitü Ana Bilim Dalı	Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı
Programı	Doktora
Programın Türü	(...) Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Hasan ASLAN
Tez Başlığı	Hafıza ve İmgelem İlişkisi Üzerine Fenomenolojik Bir Çalışma
Turnitin Ödev Numarası	1514339172

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Önsöz, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 181 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 21/02/2021 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 3

alıntılar dahil % 7'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

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

(imzası)
Prof. Dr. Hasan ASLAN

İÇİNDEKİLER

TABLolar LİSTESİ	ii
KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
TEŞEKKÜR.....	vi
ÖNSÖZ	vii

BİRİNCİ BÖLÜM

İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA İMAJ/İMGE VE HAFİZA KAVRAMLARI

1.1. Platon'da İmge ve Hafıza: <i>Eikon</i> ve <i>İdea</i>	1
1.2. Aristoteles'te <i>Phantasia</i> ve <i>Mneme</i> ilişkisi.....	16
1.3. Epikuros'un Duyum, İmgelem, Düşünce Birlikteliği: İmge Şey	23
1.4. Stoa Felsefesinde <i>Phantasia</i> : İz ve Başkalaşım	26
1.5. Plotinos'ta Diskürsif Akıl ve İmgelemden Düşünmeye Sıçrayış	29
1.6. Augustinus: Hafızanın Gücü	31
1.7. Değerlendirme.....	34

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN FİLOZOFLARDA İMAJ/İMGE VE HAFİZA KAVRAMLARI

2.1. Rönesans'ta İdeal Devlet İmgesi Olarak Utopya	39
2.2. Descartes'ın Uyanıklık Doktrini: Kolektif İmgelem.....	44
2.3. Spinoza: Birinci Tür Bilgi Olarak İmgelem	51
2.4. Locke: Buluş Yapma Yetisi Olarak İmgelem	60
2.5. Berkeley'nin Duyu İdeleri ve Duyu İmgeleri	67
2.6. Hume'un Canlı İzlenimleri ve Soluk İdeleri	71
2.7. Kant'ın Hatırlatıcı İmgelem ve Üretici İmgelem Ayrımı	78
2.8. Kierkegaard'ın Geriye Dönük (<i>Huske</i>) ve İleriye Dönük (<i>Erindre</i>) Anımsaması.....	89
2.9. Değerlendirme.....	93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN SONRASI FİLOZOFLARDA İMAJ/İMGE VE HAFİZA KAVRAMLARI

3.1. Bergson: Sinematografik İmgelem ve Hafıza-Bilinç.....	101
3.2. Husserl'in <i>Eidetik</i> Bilinç ve Yarı Algısal <i>Phantasie</i> Ayrımı	111
3.3. Heidegger: Dasein'in Ufkunu Açığa Çıkaran İmgelem (<i>Vor-stellen</i>)	118
3.4. Sartre'in Özgürleşen İmgelemi	127
3.5. Merleau-Ponty'nin Desen, Motif, Yansı, Kopya Olmayan İmgelemi	132
3.6. Deleuze'un Yaratıcı İmgelemi	138
3.7. Değerlendirme.....	149

SONUÇ	156
-------------	-----

KAYNAKÇA.....	165
---------------	-----

ÖZGEÇMİŞ	174
----------------	-----

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1 Platon'dan Deleuze'e İmgelem Sınıflandırması.....	160
---	-----



KISALTMALAR LİSTESİ

An.	Ruh Üzerine
Aristot.	Aristoteles
Aug.	Augustinus
Bknz.	Bakınız
Cic.	Cicero
Conf.	İtiraflar
Diog.	Diogenes Laertios
Laert.	
Ennod.	Dokuzluklar
Erg.	İşler ve Günler
F. Bacon	Francis Bacon
Fr.	Fragmanlar
Hes.	Hesiodos
Krat.	Kratylos
Men.	Menon
Metaph.	Metafizik
Phaid.	Phaidon
Phaidr.	Phaidrus
Phil.	Philebos
Plat.	Platon
Plot.	Plotinos
Pol.	Politika
Rep.	Devlet
Rhet.	Retorik
Soph.	Sofist
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
Symp.	Şölen
vb.	Ve başkaları, ve benzerleri, ve bunun gibi
Tht.	Theaitetos
Theog.	Theogonia
Tim.	Timaios

ÖZET

Bu tezde Platon'dan Deleuze'e imgelem ve hafıza konusunda özgün görüşleri olan filozofların argümanları ele alınıp tarihsel bir çözümlemeyle karşılaştırmalı olarak sunuldu. Birinci bölümde İlkçağ filozoflarının imge ve hafıza düşünceleri ele alındı. Platon'dan Augustinus'a kadar bu kavramların ele alınışı irdelendi. İkinci Bölümde Modern dönemdeki imgelem ve hafıza kavramları Thomas More, Campenalla, F. Bacon, Montaigne gibi utopyacı filozofların görüşlerinden başlanarak Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Kant ve Kierkegaard'a kadar ele alındı. Üçüncü Bölümde Modern düşünce sonrası filozofların açıkça öneminin farkına vardıkları imge ve hafıza kavramları irdelendi. Bu bölümde Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve Deleuze'un imgelem ve hafıza kavramları değerlendirildi. Çalışmada filozofların imgelem konusunda üç farklı temel görüşe sahip oldukları belirlendi. Bu temel imgelem anlayışlarının içerisinde bazı filozoflar imgelemi düşünmenin olumlu bir parçası olarak görürken bazı filozofların imgelemi rasyonel düşünmeyi bozan bir unsur olarak ele aldıkları ortaya çıkarıldı.

Anahtar Kelimeler: İmge/İmaj, İmgelem, Hafıza/Bellek, Zaman.

SUMMARY

A PHENOMENOLOGICAL STUDY ON MEMORY AND IMAGINATION

In this thesis, the major views and arguments on imagination and memory from Plato to Deleuze have been analyzed and compared historically. In the first section, image and memory thoughts of the ancient philosophers were discussed. The handling of these concepts from Plato to Augustinus was examined. In the second section, the concepts of imagination and memory in the modern period were discussed starting from the views of utopian philosophers such as Thomas More, Campanella, F. Bacon, and Montaigne to Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Kant and Kierkegaard. In the third section, the concepts of image and memory, of which post-modern thought philosophers clearly recognized their importance, were examined. In this section, the imagination and memory concepts of Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty and Deleuze were evaluated. Three main approaches to imagination and memory have traced out. It is determined that while some philosophers have considered imagination as a powerful tool of rational thinking some others have considered it as an agent distorting rational thinking.

Keywords: Image, Imagination, Memory, Time

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın hazırlanmasında bana yol gösteren, yorumları ve önerileriyle çalışmanın biçimlenmesine ve tamamlanmasına katkıda bulunan danışmanım Prof. Dr. Hasan ASLAN’a teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde akademik destek ve yorumlarıyla katkıda bulunan Prof. Dr. Çetin BALANUYE ve Dr. Öğretim Üyesi Elif AKGÜN KAYA’ya teşekkürlerimi sunuyorum. Tez savunma jürimde bulunan Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR ile Doç. Dr. Sinan KILIÇ’a akademik destek ve yorumlarıyla çalışmama katkıda bulundukları için teşekkürlerimi sunuyorum.

Doktora öğrenciliğim boyunca doktora bursiyeri olduğum **Türk Tarih Kurumu**’na maddi ve manevi destekleriyle bu çalışmanın açığa çıkmasına katkıda bulundukları için teşekkürlerimi sunuyorum.

Şule GÖLE
Antalya, 2021

ÖNSÖZ

Bu tezde temel olarak imgelem ve hafıza konusu çalışılmıştır. İmgelem ve hafıza her ne kadar ayrı konular gibi görünse de Antikçağ'dan günümüze, filozofların bu konulardan birisiyle ilgili görüşü ya dolaylı ya da doğrudan diğerini de içermektedir. Bu bakımdan tezimizde bu iki kavram birbiriyle ilişkili olarak ele alındı.

İmgelem ve hafıza konusu felsefede başat konular olarak ön plana çıkmamakla özellikle bilgi, akıl, düşünme gibi temel felsefe problemlerinin işlenmesinde, yanıtlanmasında can alıcı bir yere sahiptir. İmgelem ve hafızaya ilişkin filozofların örtük ya da açık görüşleri, onların diğer konulardaki savlarında önemli yer tutar. Örneğin Platon'un bilgi öğretisi önemli bir şekilde onun imgelem ve hafıza konusundaki örtük görüşlerine yaslanır. Diğer yandan Bergson, imgelem ve hafıza konusunu doğrudan ele alıp diğer görüşlerini onun üzerine inşa eden filozoflardandır.

Tezde, Platon'dan günümüze kadar imgelem ve hafıza ilişkisi konusunda belli başlı görüşleri eleştirel olarak serimleyip, temel argümanların gösterilmesi amaçlandı. Bu bakımdan imgelem konusunda özgün olarak belirli bir görüşe sahip olan filozoflar ele alındı.

Bu amaca bağlı olarak tezde iki hedef gerçekleştirilmeye çalışıldı. İlkin, bu belli başlı görüşlerin imgelem ve hafıza ilişkisini nasıl kurduklarını irdeleyip temel ilişki biçimlerini sınıflandırmak hedeflendi. Bu hedefe yönelik olarak tezin ele aldığı ana sorulardan birisi şuydu: İmgelem ve hafıza arasında Antikçağ'dan günümüze kadar kurulmuş felsefi ilişkileri kategorik olarak kaç türlü sınıflandırabiliriz? İkinci olarak, serimlenen bu belli başlı görüşlerin hangilerinin imgelem ve hafıza ilişkisinde, imgelemi felsefi açıdan olumlu, hangilerinin olumsuz bir zihinsel (mental) aktivite olarak ele aldığını ortaya koymak hedeflenmiştir.

Tezde, Ortaçağ diye adlandırılan döneme ait imgelem ve hafıza yaklaşımları ele alınmamıştır. Bu dönemdeki imgelem ve hafıza düşüncelerinin şu ya da bu şekilde Platon ile Aristoteles'in anlayışlarının dinle ilişkilendirilmiş bir uzantısı olduğu göz önünde bulundurularak çalışma kapsamı dışında tutulmuştur. Bununla birlikte tüm Ortaçağ'ı temsil etmese de Augustinus'un imgelem ve hafıza argümanlarına birinci bölümde yer verilmiştir. Tezin kapsamı dışında tutulan diğer bir konu da Analitik felsefedeki imgelem ve hafıza çalışmalarıdır. Analitik felsefenin imgelem ve hafıza konusunu ele alış ve işleyiş biçimi salt çözümleyici bir karakterde olması nedeniyle bu tezde çalışmaya dahil edilmemiştir.

Sözü edilen amaç ve hedefler doğrultusunda tez üç bölümden oluşturulmuştur. Her üç bölümün sonunda o bölümde ele alınan görüşlerin tartışıldığı bir değerlendirme kısmı eklenmiştir.

Birinci Bölümde, İlkçağ filozoflarının imge ve hafıza düşünceleri ele alındı. Platon'dan Augustinus'a kadar bu kavramların ele alınışı irdelendi. Platon, imgelemi (*eikasia*), bilinebilir olanın gölgeleri, yansımaları kısaca görüntüleri olarak ruhun en alt bölümüne koyup asıl bilinebilir olanın görünmez olduğunu, ona da ancak kavrama (*dianoia*) ve akıl (*noesis*) yoluyla gidilebileceğini savunmuştur. Bu imgelem anlayışı Platon'un hafıza anlayışıyla uyudur. Platon hatırlamayı (hafıza, bellek) (*mneme*) anımsamadan (*anamnesis*) ayırır.

Hatırlamayı (hafıza, bellek), başka insanlardan, kaynaklardan öğrendiğimiz ya da kendi gördüğümüz olayların, şeylerin temsillerini, zihinde tutma, koruma, çoğaltma, üretme kapasitesi olarak görür. Hatırlama doğrudan hatırlanan şeye ulaşma edimidir. Bu açıdan, hatırlama, hatırlanan şeyin zihnimizde temsil ettiğimiz hayali manzaradaki yerine yerleştirilebilmesidir. Buna karşılık Platon'un *Menon* diyalogunda ele aldığı "anımsama" (*anamnesis*), gidimli düşünce süreciyle bir duruma ya da şeye ulaşılmasıdır.

Aristoteles öncelikle hatırlamayı (hafıza bellek) çözümler. Hatırlama (*mneme*) bir imgeyi, imgesi olduğu şeye benzetmeye yönelmedir. Aristoteles, görüntü, dokunma, tat, ses gibi duyumlarla ilgili olan şeyleri içeren imgeyi, hatırlamamın aracı olarak ele alır. Geçmiş bir olay sırasında, o olayla deneyimlenen hatırlamaya aracı olan duyumlar yani imgeler, imgelem (*phantasia*) yoluyla bu duyumların yerini tutarak o olayı hatırlamayı sağlar. Bu tür benzerlik imgeleriyle sağlanan hatırlamayı (*eikon*) Aristoteles hatırlananın referans özelliğine bağlar. Aynı zamanda hatırlama, hatırlanan şeyin geçmişe ait olduğunu, bir "zaman" farkındalığını gerektirir. Öyle ki, yalnızca geçmiş bir olayın farkında olmayı değil, aynı zamanda olayın da geçmiş olduğunun farkında olmayı gerektirir.

Aristoteles hatırlama yetisi ile zamanı tanıma yetilerinin, ruhun algı bölümüne ait olduklarını belirtir. Daha da önemlisi hatırlamanın (hafıza, bellek) bir imge olmaksızın olanaksız olduğu konusunda ısrar eder. Bu bakımdan, hatırlama, ruhun imgeleme (*phantasia*) ait bölümüyle ilgilidir. Dolayısıyla hatırlanan imge değil, imgenin temsil ettiği geçmiş olaydır. Aristoteles'in imgelem kavramına göre, gelecek hatırlanamaz; çünkü imgesine sahip değiliz. Şimdiyi hatırlayamayız; çünkü imgesi geçmiş değil, bu bakımdan hatırlama hep geçmişin hatırlanmasıdır.

Aristoteles sonrası felsefede, Platon ve Aristoteles'in imgelem ve hafıza anlayışı değişik biçimlerde işlensede aşağı yukarı aynı kalmıştır. Aristotelesçiler, özellikle Stoacılar ve Epikürcular imgelemsiz (*phantasia*) düşünmenin olanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Salt

zihinsel bir içeriğin mümkün olmadığını, her türlü düşüncenin imgelemi gerektirdiğini savunmuşlardır. Platoncular, imgelere başvurmadan salt düşüncenin (*noesis*) olanaklı olduğunu kabul etselerde yakından bakıldığında Platon'un *form* (*idea*) dediği şeyler maddi olanın imgelerinden hareketle geliştirilmektedir. Ancak Platoncular özellikle matematik nesnelerinin gerektirdiği zihinsel kavrayışın, duyumlara dayanan imgelemden ayrı bir tür imgelem gerektirdiğini fark etmişlerdir. Platoncular, bu imgelemin, matematik uslamlamayı ve matematik nesneleri kavramayı sağlayan daha üst ve rasyonel bir imgelem türü olduğunu düşünmüşlerdir.

İkinci Bölümde Modern dönemdeki imgelem ve hafıza kavramları Thomas More, Campenalla, F. Bacon, Montaigne gibi utopyacı filozofların görüşlerinden başlanarak Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Kant ve Kierkegaard'a kadar ele alındı.

Modern felsefede imgelem ve hafıza ilişkisine özellikle Descartes'ın işaret ettiği görülmektedir. Descartes bilginin, kavrayış, imgelem, duyu algısı ve hafızanın bileşik ürünü olduğunu düşünür. Her ne kadar kavrayışın kendi başına doğruluğu fark etme gücü olsa da bunu imgelem, duyu algısı ve hafızanın yardımıyla yapabileceğini ileri sürer. Hume, deneyci bir temelle zihin içeriklerini üç bölümde ele alır. İlk olarak, zihin içeriklerini "etkilenimler" (*impression*) ve "düşünceler" (*idea*) olmak üzere ikiye ayırır. "Etkilenimler" duyumlar, hisler, istekler gibi şeylerin, "düşünceler" ise "etkilenimlerin" zihnimizde oluşan soluk imgeleridir. Bunlar, hafıza, inançlar ve imgelemleri oluşturur. İkinci olarak Hume düşünceleri, (*idea*) hafızanın düşünceleri ve imgelemin düşünceleri olarak ikiye ayırır. Son olarak da imgelemin düşüncelerinin yargı düşüncelerinden ve fantastik (hayali) düşüncelerden oluştuğunu söyler. Kant kendisinden önceki deneyci geleneği, *a priori* ilkeleri hiçe sayıp yalnızca olguları temele almakla rasyonalist geleneği de ruhla ilgili hiçbir gerçek bilgi göstermeksizin sadece ona dair metafizik spekülasyon yapmakla eleştirir. Kant duyular dünyasının ve *a priori* ilkelerin kaynağını sezgiyle kavranabilir, Zaman ve Uzay'a dayandırır. Zaman ve Uzay başka bir şeye indirgenemez. Kant'ın imgelem ve hafıza kavramları da doğrudan onun sezgi (*anschauung*) kavramıyla ilgilidir. Kant'ın bilinebilir ve duyumlanabilir olan arasında yaptığı keskin ayırmada, imgelem önemli bir rol oynar. Her şeyden önce imgelemin (*einbildungskraft*) kendi *a priori* ilkeleri yoktur; ama *a priori* bireşimde temel bir işleve sahiptir. Hafızayla dolaylı bir ilişki kurarak, "duyumlanır" ile "bilinir" olan arasında aracılık yapar. Hafızanın, aşkın postacılığı görevini yapar.

Üçüncü Bölümde Modern düşünce sonrası filozofların açıkça öneminin farkına vardıkları imge ve hafıza kavramları irdelendi. Bu bölümde Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, ve Deleuze'un imgelem ve hafıza kavramları değerlendirildi.

Bergson, hafıza ve imgelem konusuna Kant'tan sonra özel önem veren bir filozoftur. O felsefedeki pek çok sorunun bu iki kavram etrafında döndüğüne işaret etmiştir. Özellikle zaman, hafıza ve imgelem arasındaki ilişkiyi yeni bir tarzda ele almayı önermiştir. İmge, Bergson'a göre, idealistlerin “temsil” dediklerinden fazla, realistlerin “şey” (varlık) dedikleri şeyden daha az bir şeydir. İmgeyi “temsil” ile “şey” arasına bir yere yerleştirerek Bergson düşüncenin “uzamlaştırılmasına” dayanan geleneksel madde-zihin, temsil-gerçek ikiciliğini yıkmayı amaçlar. Özne ve nesne ayrımı, birliği konusu, uzam açısından değil zaman açısından ele alınmalıdır. Bergson, deneyimlediğimiz “zaman” (*durée*) ile üzerinde düşündüğümüz “zaman” (time) arasında ayrım yapar. Madde ya da dünya imgelerden ve bilinçten bağımsız süreklilik içindedir. Ancak insan onu imgelerle algılar; çünkü insan kendi yararına maddeyi imgeler aracılığıyla düzenler. Saf algı kördür; ancak hafızayla anlamlı hale gelir. İnsanın imgeleri kendi yararına düzenlemesi özellikle hafıza ve zamanın bölünmesiyle gerçekleşir.

Bergson'un imge, zaman ve hafıza arasında kurduğu ilişki Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve Deleuze gibi filozoflar tarafından yeniden ele alınarak işlenmiştir. Husserl'in imgelem (*phantasie*) argümanı *eidetik* bilinçle doğrudan ilişkili olsa da algısal görüntüler olan *eidetik* bilinçten farklı bir yetiyle ilişkilendirilir. Özellikle Kant sonrası felsefede terkedilen Aristotelesçi klasik imgelem argümanı Husserl'in fenomenolojik yaklaşımıyla belirginleşir.

Husserl terminolojisinde imgelem (*phantasie*) yarı algısalıdır. İmgelemin algıyla olan benzerliği dikkat çekse de vurgulanan taraf algıyla olan zıtlığıdır. Buna göre algılama mevcut olanın algılanmasıyla imgelem bilinçli olarak mevcut olmayanın görünür hale getirilmesidir. Hatırlama ve imgelem ayrımında da benzer bir anlayış yürütülür. Hatırlama empirik gerçeklikte zamansal ve konumsal olarak bir şeyin gerçek varlığını var saymaktır. İmgelem ise bu türden bir var sayıma bağlı değildir. İmgelem empirik gerçekliğin dışındadır. Olağan değildir. “Aşkın, göreceli ve tesadüfi”dir. Sartre'ın hiçlik olarak adlandırdığı şey de bu türden bir imgeleme karşılık gelir.

Husserl ve Sartre tarafından “özgür imgelem” temelinde tartışılan imgelem argümanı “duyusal” ve “rasyonel” imgelem anlayışına alternatif bir yaklaşım olarak özellikle Heidegger, Merleau-Ponty ve Deleuze felsefesinde belirleyici olan “yaratıcı imgelem” anlayışının zeminini oluşturur. Bergson “sinematografik imgelem”le yaratıcı imgeleme işaret ettiysede hafıza argümanının neden olduğu psişik öğretiden dolayı Sartre tarafından eleştirilir.

Sartre; Descartes, Hume ve Bergson ile temsil edilen imge anlayışını eleştirir. İmge-İmgelem ve Hafıza ilişkisi rasyonel öğretiyi düş, rüya ve halüsinatif görüntüler (imgeler); empirik öğretiyi ise izlenimlerin soluk kopyaları olan görüntüler (imgeler) biçiminde ele alınmıştır. İmgeyi ikincil veya bozuk formlar kategorisine yerleştiren bu anlayış aynı zamanda

imgelemi olumsuz bir aktivite olarak deęerlendirmiřtir. Dięer yandan yaratma becerisiyle olanaklı bir dūnayaya iřaret eden “yaratıcı imgelem” Modern sonrası filozoflarda olumlu bir zihinsel aktivite olarak deęerlendirilmiřtir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA İMAJ/İMGE VE HAFIZA KAVRAMLARI

1.1. Platon'da İmge ve Hafıza: *Eikon* ve *İdea*

Platon'un diyaloglarında incelediği *mneme* (ή μνήμη=bellek/hafıza/bir şeyin ya da bir kişinin kaydı) kavramında *mimesis* (ή μίμησις=taklit/öykünme/temsil) kavramının merkezi bir önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Güncel çalışmalarda *İon*, *Devlet*, *Sofist*, *Theaitetos*, *Timaios* ve *Kratylos* diyalogları referans verilerek çoğunlukla sanat (art) ile ilişkilendirilen *mimetik* imgenin Platon'da hafıza ile ilişkisi göz ardı edilir. Platon'da zihnin bir yetisi olarak düşünülen, taklit ya da öykünme ile kazanılan bilgilerin hafızada nasıl tutulabileceğini ön gören *mimesis* kavramı aynı zamanda imgeyi ve kopyayı şeylerin asıllarından ayırma yoluyla *eidos* (τὸ εἶδος=form/*idea*) ve *eikon* (ή εἰκών= imaj/temsil/görünüş/şekil/kopya) ayrımının zeminini hazırlar. Bu bağlamda “*mimesis*, *ideanın* duyulur tikellerle bağıntısını” (Peters, 2004: 222) ifade etmek için kullanılan basit bir imgedir.

Mimesis (taklit, öykünme) sanat ve edebiyat alanında kullanılan bir yeti olarak ele alındığında, Platon'un *mimesis* sanatına karşı tutumunu belirleyen, şeylerin taklidi yoluyla hafızanın (*mneme*) nasıl biçimlendiğini göstermektir. Diğer bir deyişle hafızanın (*mneme*) taklit edebilme yeteneğinin dışında taklit ettiği şeylere ilişkin imgeleri tutma yeteneğinin önemi açığa çıkmaktadır. *Kratylos* diyalogundan anlaşılabileceği üzere Platon'da hafıza (*mneme*) ruhtaki duraklamayı veya hareketsizleşmeyi (*mone*) ifade eder (Plat. *Krat.* 437b). Şeylere ait imgelerin/imajların hafızada tutulması hem şey ve o şeye ait imgenin/imajın ayrımını hem de zihinsel olarak imgelenen imgenin/imajın; konuşma, düşünme veya karşılıklı olarak uzlaşma olarak temsillerini olanaklı kılar (Plat. *Krat.* 435b).

Platon diyaloglarında hafızanın imgeleri ve şeyleri kendisinde tutabilme yetisi olarak ele alarak incelemesinde bu yetinin doğrudan *mimesis* sanatıyla ilişkisine değinir. Taklit edilerek hafızada tutulabilen şeylerin öğrenmedeki rolünün taklit ve tekrar yoluyla oluştuğu düşüncesinden hareketle Platon'un hafıza ve *anımsama* arasında yeni bir ilişki kurduğu anlaşılır. Bu bağlamda Platon'da ilk olarak basit ve görünür imge ile karmaşık ve zihinsel (mental) imge ayrımı yapılmaktadır.

Platon, *mneme*'yi (ή μνήμη=hafıza, bellek) *anamnesis*'ten (ή ἀνάμνησις=*anımsama/hatırlama*) ayırarak hatırlamayı (hafıza, bellek), başka insanlardan, kaynaklardan öğrendiğimiz ya da kendi gördüğümüz olayların, şeylerin temsillerini, zihinde tutma, koruma, çoğaltma, üretme kapasitesi olarak görmektedir. Diğer bir deyişle, hatırlama doğrudan hatırlanan şeye ulaşma edimidir. *Philebos* diyalogu bu ayrımı kurmayı temellendirir:

Anımsama, bellekten farklıdır (Plat. *Phil.* 34b). Sokrates belleğe (hafızaya) duyumun koruma kabı (Plat. *Phil.* 34a) demektedir. Bu ifade beden ve ruh ilişkisi çerçevesinde duyum ve hafıza arasındaki ilişkiyi bedenden ruha geçen izlenimler olarak duyumsama ve hafızaya alma olarak biçimlendirir. Ruha özgü olan hafızanın duyumla sarsılması ruhun bu türden bir duyumsamadan kaçamadığının göstergesidir. Bu açıdan hatırlama, hatırlanan şeyin zihnimizde temsil ettiğimiz hayali manzaradaki yerine yerleştirilebilmesidir. Buna karşılık Platon'un *Menon* diyalogunda ele aldığı "anımsama" (*anamnesis*), gidimli düşünce süreciyle bir duruma ya da şeye ulaşılmasıdır.

Menon diyalogunda ele alınan bu yöntem, Helen kölenin geometri problemini çözmesiyle kanıtlanan *anımsama* argümanı ile ele alınır. Platon'un *Menon* diyalogunda serimlediği köle figürü Atina yurttaşı olmayan Helen kölenin belleğinin/hafızasının toplumsal hafızayı oluşturan *mitos* bilgisinden yoksun olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu ilişki aracılığıyla öğrenmeye ilişkin yeni bir yöntemin nasıl olanaklı olduğu hafıza ve anımsama ayrımı ile gösterilir. Bu bağlamda diyalogda sözü edilen *anımsama* argümanı ilk olarak Menon ile Sokrates arasında geçen diyalogdan çıkarılabilir.

Menon'un, Sokrates'e yönelttiği "Erdem öğretilir mi, ya da erdemli yaşamakla mı elde edilir. Yoksa öğrenmekle, yaşamakla değil de doğuştan veya başka bir yoldan mı?" (Plat. *Men.* 70a) gibi sorular Sokrates'in "Onun öğrenilip öğrenilemeyeceğini bilmek şöyle dursun, ne olduğundan bile haberim yok." (Plat. *Men.* 71b) biçiminde yanıtlanmaktadır. Buradan hareketle öncelikle erdemnin neliğinin araştırılması gerektiğine işaret edilmektedir. Diyalogda "hatırlama" sözcüğüyle ilk olarak Sokrates'in erdem ne olduğunu bilmemesinin yanında bunu bilen birine rastladığını da hatırlamamasını dile getirmesiyle karşılaşılır (Plat. *Men.* 71c). Menon'un "Buraya (Hellas'a) geldiğinde Gorgias'ı görmemiş miydin?" (Plat. *Men.* 71c) sorusu Sokrates'in Gorgias'ı gördüğünü, ancak hafızasına güvenmediği için o zaman ne düşündüğünü söyleyemeyeceği biçiminde yanıtlanır (Plat. *Men.* 71d).

Diyalogun bu bölümünde, Sokrates'in Gorgias'ın erdem ile ilgili düşüncesini mi, yoksa Gorgias'ın erdem ne olduğunu bildiğini mi hatırlamadığı açık bir biçimde belirtilmemiştir. Sokrates'in Gorgias'ı gördüğündeki düşüncesini hatırlamamasının nedeni hafızanın, zaman kavramıyla ilişkisiyle açıklanabilir. Öncelik ve sonralık ilişkisiyle kurulan zaman ve hafıza, zaman olarak önce olanın ve nesnesi mevcut olmayanın imgesinin/imağının olup olmadığıyla açıklanır. Sokrates'in bu konuda hafızasına güvenmediğini dile getirmesinin nedeni belli ki bu konuda hafızasında aradığı imgenin/imağın belirsizliğidir. Bununla birlikte erdem bir bilgi türü olmaması (Plat. *Men.* 89d) göz önünde bulundurulduğunda Sokrates'in, Gorgias'ın erdem ne olduğunu bilmediği ve buna ilişkin düşüncesini hatırlamadığı sonucuna ulaştığı

söylenbilir. Menon'un yönelttiği erdem öğretilebilir mi sorusunu Sokrates'in bir ölçüde yanıtladığı anlaşılır: "Erdem bir bilgi ise, öğretilebilir" (Plat. *Men.* 89d). Sokrates erdemin öğretilebilir bir şey olduğunu kabul edebilmek için onun öğretmenleri ve öğrencilerinin olması gerektiği inancındadır. Sokrates'in uslaması erdemi öğreten ve öğrenen kişileri, öğretmen ve öğrenciyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda erdemin bir bilgi olup olmadığından şüphe duyulur ki tüm araştırmalarına rağmen Sokrates bu gibi öğretmenleri bulamadığını dile getirir (Plat. *Men.* 89e).

Menon'un, Gorgias'ın bildiğini düşündüğü erdemi ondan öğrendiği var sayıldığında bunun hatırlanması gerekmektedir. Bu bağlamda Menon, Sokrates'in yardımıyla bu imgenin/imajın ne olduğunu hatırlamaya çalışmaktadır. Menon'un hafızasında da tıpkı Sokrates gibi erdeme ilişkin berrak bir imge/imaj bulunmamaktadır. Bu nedenle erdemin neliğine ilişkin temel olarak üç farklı yanıt vermektedir. Bunlardan ilki erdemin çeşitlerine ilişkindir:

Bir erkeğin erdemiye bu, onun devlet işlerini iyi çevirebilmesi, bunu yaparken de dostlarına yararlı olması, düşmanlarına zarar vermesi, kendisini de her türlü zarardan koruyabilmesidir. Bir kadının erdemi, evinin işlerini iyi çevirmesi, evin düzenini sağlaması, kocasına itaat etmesidir. Bundan başka, kız olsun, erkek olsun, çocuklara göre bir erdem olduğu gibi, köle olsun, özgür olsun, ihtiyarlara göre de bir erdem vardır (Plat. *Men.* 71e-72a).

Menon'un erdemin neliğine ilişkin ikinci yanıtı, her duruma uygun olacak tek bir tanım olarak ifade edilir: "Erdem, insanlara hükmedebilme yeteneğinden başka bir şey değildir" (Plat. *Men.* 73d). Üçüncü yanıt ise, "Güzele duyulan istekle onu elde etmek gücü" (Plat. *Men.* 77b) olarak ifade edilir. Erdemin neliğine ilişkin Menon'un bilgisinde, Gorgias'tan öğrendikleri ve onun ne olduğunu hatırlama ve bulma isteği birlikte düşünüldüğünde, bir bütünün parçalarını andıran bir bilgiyi temsil ettiği anlaşılmaktadır (Plat. *Men.* 79e). Diyalogun bu kısmına kadar olan bölüm için ilk olarak, Menon, Sokrates ve Gorgias'ın erdemin ne olduğunu bilmediğine ulaşılabilir. İkinci olarak, Gorgias'ın erdemin ne olduğunu bildiğine ve Menon'un bunu Gorgias'tan öğrendiğine; ancak daha önce Gorgias'tan öğrenmiş olmasına rağmen hatırlayamadığı için bilmediğine ulaşılabilir. Üçüncü olarak ise Sokrates'in Gorgias'la olan diyalogunda erdeme ilişkin bilginin hafızasında yeterince açık imgelere sahip olmaması veya gerçekte Sokrates'in Gorgias'ın erdemin ne olduğunu bilmediğini düşündüğü sonucuna ulaşılabilir.

Menon'un Sokrates'e yönelttiği şu üç sorunun hem erdemin neliğini temellendirmede hem de Platon'un *animsama* argümanını biçimlendirmede can alıcı bir yere sahip olduğu anlaşılır. Bu üç soru şudur: "Ne olduğunu hiç bilmediğin bir nesneyi nasıl araştırabilirsin? Hiç

bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın? Diyelim ki, bahtın oldu da iyi bir nokta buldun, bu noktanın o nesneye ait olduğunu nerden anlayacaksın?” (Plat. *Men.* 80d).

Hafıza, geçmiş zamanda olmuş olan ve nesnesi şimdi denilen zamanda mevcut olmayan şeyin imgesi/imajı yoluyla gerçekleşen bir yeti olarak ele alındığında, hatırlamanın gerçekleşebilmesi için hatırlanan şeyin imgesinin/imajının berrak bir biçimde görünür olması beklenir. Bu yolla hatırlanan şeyin nesnesine hatırlanmak istenen her ne ise onun imgesi aracılığıyla ulaşılabilir. Buradan hareketle Menon’un Gorgias’tan öğrendiği ve bildiğini düşündüğü şey olan erdem hakkında söylediklerini, belli bir noktadan başlayıp tasarlayarak dile getirdiğini kabul ederek erdeme ilişkin bir imgesinin/imajının olduğu söylenebilir. Menon’un erdem imgesinin/imajının ne olduğu diyalogda onun üzerine geliştirdiği tanımlar aracılığı ile görülebilir. Bunlar, belli bir başlangıç noktası olarak belirlenen insan temelinde erkek, kadın, çocuk veya yaşlı için erdemin neliği, hükmedebilme anlamında erdem ve güzele ya da iyiye duyulan istekle onu elde etme gücü olarak erdem diye ifade edilebilir. Ancak, Menon’un bu noktadan hareket ederek bütüne ulaşmayı hedeflemiş olması bütünde erdemin tanımını doğru bir biçimde ifade ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü Platon’a göre bir şeyin bilgisine sahip olma, öncelikle onun bütünde ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Buradan hareketle Menon’un bildiğini sandığı erdemin ne olduğunu bilmediği çıkarılabilir. Sokrates’in de benzer biçimde bu sonuca ulaştığı anlaşılr (Plat. *Men.* 80d).

Platon, diyalogun bu bölümünde ne olduğu bilinmeyen bir şeyin nasıl araştırılacağı sorusu temelinde, hafıza ve hatırlama ile ruhun ölmezliği arasında çok da açık olmayan bir ilişki kurmaktadır. Platon, Menon’un yönelttiği üç sorunun Mantık oyuncularından tarafından da ortaya atılan tanınmış bir söz olduğuna dikkat çeker. Daha sonra ise ruhun ölmezliği üzerine, Tanrısal işlerde gördükleri işlerin sebeplerini araştıran bilge erkek ve kadınlar ile Pindaros ve onun gibi Tanrısal şairlerden işittiği (Plat. *Men.* 81a-b) sözleri şu şekilde dile getirir:

Bunlar, insanın ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır (ki buna ölüm diyoruz), bazan yeniden hayata döner; ama hiçbir vakit yok olmaz; bunun için insanın hayatı sonuna kadar dine uygun olmalıdır, diyorlar. Çünkü eski suçlarından ötürü *Persephone*’ye kefaretlerini ödeyenlerin ruhlarını o, dokuzuncu yılda yeniden yukarıya, güneşe gönderir. Bu ruhlardan ünlü krallar, kuvvetleriyle üstün, bilgileriyle tanınmış büyük adamlar meydana gelirler. Bunlar ölümlülerin arasında lekesiz kahramanlar olarak anılırlar. Böylece, birçok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve *Hades*’te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur (Plat. *Men.* 81c-d).

Böylelikle, “araştırma ve öğrenmenin, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey olmadığı” (Plat. *Men.* 81d) dile getirilir.

Platon’un, ruhun ölmezliği ile ilişkili olan belirsiz hatırlayış argümanı, öğrenme denilenin belirsiz bir hatırlayış olduğuna işaret etmektedir. “Öğrenme yoktur, yalnız belirsiz hatırlayışlar vardır.” (Plat. *Men.* 82a).Platon’un belirsiz hatırlayışın nasıl gerçekleştiğini Helen köle üzerinde uygulamalı olarak gösterdiği bölüm, Sokrates’in Menon’a yönelttiği “Şimdi dikkat et: Benden mi öğrenecek, yoksa hatırlayacak mı?” (Plat. *Men.* 82b) sorusuyla biçimlenir. Sokrates’in bu soruyla hem hatırlamayı, hem de hatırlama ile ruhun ölmezliği argümanının ilişkisini açıkladığı anlaşılmaktadır.

Diyalog karenin ne olduğunu bilen köle ile Sokrates arasında geçen konuşmayla başlamaktadır. Burada kölenin karenin ne olduğunu bildiğini gösteren ifade, Sokrates’in “Şu dört kenarlı şeklin kare olduğunu biliyor musun?” (Plat. *Men.* 82b) sorusuna aldığı “Evet” (Plat. *Men.* 82b) yanıtıdır. Sokrates’in “şu” olarak işaret ettiği şeyin bir yere çizilmiş bir kare ya da kare şekline sahip bir nesne olduğu anlaşılmaktadır. Geometri bilgisinin olmadığı sanılan kölenin, karenin ne olduğunu nereden bildiği sorgulanmaksızın devam eden diyalog, dört kenarı eşit olan şeyin kare olduğunun bilgisinin verilmesiyle devam eder. O halde kölenin bu şekle ilişkin bilgisinin ya onda önceden var olması gerekir ya da Sokrates’in “Kare nedir?” sorusu yerine, “Şu dört kenarlı şeklin kare olduğunu biliyor musun?” sorusunu sorması nedeniyle bu bilgiyi köleye konuşma esnasında öğretmiş olduğu iddia edilebilir.

Sokrates’in köleye bu bilgiyi vererek diyalogun zeminini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Diyalogun devam edebilmesi için oluşan bu zeminde, kölenin artık ne hakkında konuşulacağı bilgisini edindiği anlaşılır. Benzer biçimde Sokrates’in Menon’a, kölenin Helence bilip bilmediğini sormasının nedeni de budur. Basitçe göz ardı edilebilen bu soru, herhangi iki insanın herhangi bir konuda konuşmaya başlayabilmesinin ön koşulunu oluşturur. Sokrates’in de dile getirdiği gibi, konuşma kurallarının temelini oluşturan şey; konuşulanan, konuşulan kimsenin bilgisine dayanmasıdır (Plat. *Men.* 75d).

Kölenin karenin ne olduğunu bilerek sürdürdüğü diyalog, büyük ve küçük olanın ayrımının bilinmesiyle devam eder (Plat. *Men.* 82c). Buradan hareketle artık büyük veya küçük şekillerden (burada ele alınan şekil bir kare) oluşan bir problemin çözümü üzerine konuşabilmek için yeterli bilginin olduğu söylenebilir. Sokrates’in bu aşamadan sonra diyalogu nasıl sürdürdüğünü inceleyelim:

Sokrates: Bu kenara iki ayak uzunluğu, şu kenara da iki ayak uzunluğu verilirse, hepsinin boyutu ne olur? Şöyle düşün: Bu kenarda iki ayak, şu kenarda da bir ayak olsaydı, şekil iki kere bir ayak olmaz mıydı?

Köle: Evet.

Sokrates: Ama ikinci kenar da iki ayak olduğuna göre bu, iki kere iki etmez mi?

Köle: Doğru.

Sokrates: Demek ki şekil o zaman iki kere iki ayak olur.

Köle: Evet.

Sokrates: İki kere iki ayak ne eder? Hesap et de bana söyle.

Köle: Dört eder, Sokrates.

Sokrates: Kenarları eşit olup bunun iki misli ve benzeri olan bir şekil daha bulunmaz mı?

Köle: Bulunur.

Sokrates: Bu kaç ayak olur?

Köle: Sekiz.

Sokrates: Peki. Şimdi bu yeni şekilde her kenarın boyunun ne olacağını söylemeye çalış. Birincide kenarın uzunluğu iki ayaktı. Bunun iki misli olan ikincide ne kadar olur?

Köle: Tabiki iki misli olur, Sokrates (Plat. *Men.* 82c-d-e).

Sokrates'in, yalnızca soru sorarak sürdürdüğü diyalogun bu bölümünde, her defasında köleye sözünü ettikleri ilk kareye dönerek onun imgesi/imajıyla düşünmesini istediği anlaşılır. Kölenin ilk karenin imgesi/imajıyla düşündüğü onun iki misli olan karenin kaç ayak uzunluğunda olduğunu bilmemesinin yanında, onun iki misli olduğunu Sokrates'in yardımıyla bildiği anlaşılır. Sokrates'in köleye, karenin her bir kenarı birbirine eşit bir şekil olduğu bilgisini vermesi, belli ki onun iki misli olan karenin ayak ölçüsünü hesaplamasında yeterli değildir.

Her bir kenarı 2 ayak ölçüsü uzunluğunda olan bir kareden hareketle her bir kenarı sözü edilen karenin iki misli uzunluğunda olan bir karenin kaç ayak uzunluğu olduğunun hesaplanmasında kölenin 8 yanıtı, doğru yanıtın bulunamadığını gösterir. Sokrates'in, kölenin bildiğini sandığı yanıt için, ölçünün 8 olmamasının kanıtlanmasıyla kölenin artık bildiğini sanmadığına işaret etmektedir (Plat. *Men.* 84a). Sokrates'in "belirsiz hatırlayış" dediği bu durum, kölenin bir karenin iki mislini elde etmek için, kenarının iki mislini almak gerektiğini hiç tereddüt etmeden söylemesinin sonucunda düştüğü yanılgıyla yüzleşmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu yanılgıdan önce ve doğru yanıtın ne olduğuna ilişkin isteğin olmadığı bir durumda, bilinmeyen fakat bilindiği sanılan şey için araştırmak veya öğrenme isteği duymak pek olası görünmemektedir (Plat. *Men.* 84b-c).

Köle ile Sokrates arasındaki diyalog her bir ölçüsü 2 ayak uzunluğunda olan bir karenin, iki misli büyük olduğu şeklin bulunması ile devam etmektedir. Her bir kenarı 2 ayak ölçüsü olan 4 ayak uzunluğundaki kareden 4 tane çizilerek birbirine eşit 4 kare elde edilir. Bu şeklin ilk kareden 4 kere daha büyük olduğu görülür. Sokrates, iki misli büyük olan karenin uzunluğunu bulabilmek için "her karenin bir açısından öteki açısına çizilen çizginin onu iki eşit

parçaya ayırdığını” (Plat. *Men.* 85a) bu esnada köleye gösterir ve bu çizgiye köşegen adı verildiğini öğretir (Plat. *Men.* 85b).

Sokrates: İşte yeni bir kareyi çeviren, birbirine eşit dört çizgi.

Köle: Görüyorum.

Sokrates: Şimdi düşün bu karenin büyüklüğü ne kadardır?

Köle: Bulamıyorum (Plat. *Men.* 85a).

Burada dikkat edilmesi gereken şey, kölenin her bir kenarı 2 ayak ölçüsünde olan karenin büyüklüğünün tam olarak nasıl 4 ayak uzunluğunda olduğunu bilmemesidir. Dolayısıyla iki eşit parçaya ayrılan her bir karenin 2 ayak uzunluğunda olduğunu ve ortada elde edilen yeni karenin diğer dört karenin yarısı olan, 4 kere 2 ayak uzunluğundan oluştuğunu hesaplayamadığı görülür. Buradan hareketle kölenin, öncelikle karenin ne olduğunu, karede karşılıklı iki açıdan çizilen çizginin onu iki eşit parçaya ayırdığını ve bu çizgiye köşegen adı verildiğini Sokrates’ten öğrendiği söylenebilir.

Sokrates diyalog boyunca köleye sorduğu şeyi yanıtlayabilmesi için o şey hakkında bilgi vermektedir. Soru biçiminde verilen bilgi çoğunlukla “evet-hayır” biçiminde yanıtlanmaktadır. Sokratesçi sorgulama yönteminde sorulan soruda çoğu zaman yanıtın içerildiği görülür. Dolayısıyla kölenin, bilmediği şey hakkında düşünüp konuşmasına yardımcı olan şeyin, tümüyle onda önceden bulunduğu iddia edilemez. Onda önceden bulunduğunu iddia edebileceğimiz tek şey onun bir insan olması dolayısıyla bir ruha ya da akla sahip olmasıdır. Menon’un evinde doğan kölenin ne konuşma esnasında Sokrates’ten ne de herhangi bir zamanda başka birinden geometri dersi almadığı iddia edilir (Plat. *Men.* 85e). Bununla birlikte geometriye ilişkin hiçbir bilgisi olmayan fakat bu konuda sanıları olan birinin nasıl olup da bu sanılara sahip olduğunun açıklanması gerekmektedir. “Bu sanıları şimdiki hayatında elde etmediğine göre, başka bir zaman elde etmiş olması gerekir.” (Plat. *Men.* 86a). Platon bu durumu ruhun ölmezliği argümanı ile açıklamaktadır:

Sokrates: İnsanken ve insan olmadan önce doğru sanılar bulunduğuna, bu sanılar sorularla canlanarak bilgi haline geldiğine göre, onun bunları ruhunda her zaman taşımış olması gerekmez mi? Çünkü o, bütün zaman boyunca ya insandı, ya değildi.

Menon: Besbelli.

Sokrates: Öyleyse varlıkların gerçekliği her zaman ruhumuzda bulunduğuna göre, ruhumuzun da ölmez olması gerekir. O halde gevşememeli, şu anda bilmediğimiz, yani hatırlayamadığımız şeyleri araştırmaya, hatırlamaya çalışmalıyız (Plat. *Men.* 86a-b).

Sonuç olarak hem Menon ile Sokrates hem de Köle ile Sokrates arasında geçen diyalogdan şeylerin hatırlanmasının ardından gidimli düşünce süreciyle bir duruma veya bir

şeye ulaşma ediminin gerçekleştiği anlaşılır. Gidimli düşüncüyü ilk bölüm için, Menon'un erdemin neliği hakkında Gorgias'tan edindiği bilginin hatırlanmasının ardından erdemin bütün olarak ele alınmasıyla ulaşılmak istenen tanımda, ikinci bölüm için ise Kölenin geometri problemi karşısındaki durumuyla örneklendirilen, yanlış bir sonuca ulaşılmamasının ardından yüzleşilen durum ile yeniden doğruya ulaşma isteğinde görülmektedir.

Menon'un Gorgias'tan edindiği bilgiyi hatırlamasında karşılaşılan tanım, insan temelinde bir tanım olup erkek, kadın, çocuk, yaşlı gibi hem cinsiyete hem de yaşa göre belirlenen bir tanımdır. Buradan hareketle Menon'un erdem imgesinin insana özgü bir şey olduğuna ulaşılır. Bu bağlamda erdemin neliğine ilişkin Menon'un hareket noktasının, hatırladığı bu imge/imaj üzerinden biçimlendiği anlaşılır. Menon'un bu noktadan hareket ederek bütüne, erdemin özünün ne olduğuna ulaşmayı hedeflediğinde bir başka tanıma ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu tanıma göre erdemin, hükmedebilme gücü olduğuna işaret edilir. Ardından ulaşılan tanımın ise güzele veya iyiye duyulan istekle onu elde etmek gücü olduğu görülür. Belli bir noktadan hareket ederek, adım adım ulaşılan bu tanımda, hatırlanan imgenin yanında *anımsanan* şey, gidimli düşünceyle ulaşılmak istenen erdemin tanımıdır.

Platon hatırlama ve *anımsama* ayrımını, Köle ile Sokrates arasında geçen diyalogda daha güçlü bir biçimde ileri sürmektedir. Platon'un belirsiz hatırlayış dediği bu örneğe göre, geometri bilgisi olmayan kölenin geometri problemini nasıl çözeceği kanıtlanmak istenir. Her ne kadar Sokrates diyalog boyunca köleye bir şey öğretmediğini, yalnızca soru sorduğunu iddia etsede karenin ve köşegenin ne olduğunun, karenin alanını nasıl hesaplandığının bilgisini köleye diyalog esnasında verildiği anlaşılır. Bu bağlamda kölenin karenin ne olduğunu bilmesi, onun ne olduğunun bilinmesiyle elde edilen hareket noktasının nasıl oluşturulduğunu açığa çıkarır. Köle için kare imgesi/imajı başka bir kare ile karşılaşıldığında ondan hareket edilen, onun referansına dayanan bir imge/imaj olarak belirir. Kölenin bu imgeyi/imajı belirsiz hatırlayışla Sokrates'in yardımıyla oluşturduğu anlaşılır.

Platon her ne kadar, geometriye ilişkin hiçbir bir bilgisi olmayan fakat bu konuda sanıları olan birinin nasıl olup da bu sanılara sahip olduğunu ruhun ölmezliği argümanı ile açıklamaya çalışmış olsa da diyalog boyunca köleye konuşulan konunun zeminini hazırlayan bazı temel bilgiler verildiği anlaşılır. Kölenin bu temel bilgilerden hareket ederek öncelikle yanlış bir sonuca ulaştığını, sonra da nerede hata yaptığını bularak doğru sonuca nasıl ulaştığını serimlenir. Buradan hareketle Platon'un *Menon* diyalogunda ele aldığı "anımsama"nın (*anamnesis*), şeylerin imgelerinin zihinde tutulup o imgeye ulaşılmamasının veya o imgenin çoğaltılmasından ayrı, gidimli düşünce süreciyle bir duruma ya da şeye ulaşıldığını göstermektedir. Dolayısıyla "Öğrenme yoktur, belirsiz hatırlayışlar vardır." sözüyle dile

getirilenin, köle ile Sokrates arasındaki diyalog için pek uygun olduğu söylenemez. Bunun nedeni belirsiz hatırlayışın varlığına değil, öğrenmenin yokluğuna yapılan vurgudur.

Theaitetos diyalogunda serimlenen hafıza metaforu *Menon* diyalogunda ileri sürülen *animsama* argümanını temellendirmektedir. Platon'un ilk olarak ifade ettiği hafıza imgesi/imajı, ruhta balmumundan bir levha olduğunu varsaymaktadır. Hafızayı bal mumundan bir levhaya benzeten Platon, bu levhanın her bir kişide zorunlu olarak bulunduğunu, levhanın niteliğinin veya niceliğinin her bir kimse için farklı olabileceğini dile getirmektedir (Plat. *Tht.* 191c). *Mnemosyne*'nin bir armağanı olarak varsayılan bu levhanın hafızada düşünce ve algılananlar için bir dayanak olduğu varsayılır. Buna göre görülen, işitilen ya da düşünülen şeylerin hatırlanması balmumu levhanın nitelik ve niceliği göz önünde bulundurularak levhaya ne kadar etki ettiği ile belirlenmektedir. Diğer bir deyişle hatırlama, algılanan ya da düşünülen şeyin levhaya bıraktığı iz dolayısıyla gerçekleşmektedir (Plat, *Tht.* 191d).

Platon'un biçimlendirdiği hafıza imgesi/imajı ruhun içine yerleştirilen bal mumundan bir levha varsayımdır. Bu imge/imaj balmumunun niteliği veya niceliğine göre türetilen hafıza çeşitlerini de beraberinde getirir. Kötü hafıza için, balmumun ideal formda olmaması, çok yumuşak veya çok katı olması, yeterince büyük olmaması ya da balmumun saf olmaması gibi nitelikler kullanılır (Plat. *Tht.* 194e). Platon'da iyi hafızanın ideal formu ise : “derin, bol, düz, kusursuz” (Plat. *Tht.* 194d) bir bal mumu levhadır.

Hafızaya ilişkin bir diğer imge/imaj kuş kafesi benzetmesidir. Platon balmumu levha imgesi/imajında olduğu gibi, bu defa ruha içinde türlü kuşların bulunduğu bir kafes yerleştirmektedir (Plat. *Tht.* 197d). Platon, kuş kafesinin zihinde olmakla beraber çocukluk çağlarında boş olduğunu dile getirir (Plat. *Tht.* 197e). Bu bağlamda her bir kimse için hafızanın zorunlu olarak zihinde yer aldığı varsayılmaktadır. Platon, kuşların zamanla kafese girerek, çeşitleri ve dizilişleri bakımından ayrıştığını, “sürü ile, küçük kümeler halinde, yalnız başına” (Plat. *Tht.* 197d) uçtuğunu varsaymaktadır. Kuşların bilgiye ya da bilgi olmayana karşılık geldiği bu benzetmeye göre, hafızanın belirli bir zamana kadar boş bir kafes gibi olduğu, zamanla bu kafesin bilgi ya da bilgi olmayan ile dolduğuna işaret edilir (Plat. *Tht.* 199e). Platon, zihnin, şeyleri bir araya getirme, ilgili olanları birleştirme ya da ilgisiz olanları ayrıştırma yönüne dikkat çekerek, benzerlik yoluyla kurulan her bir yeni imgenin/imajın varlığını da göz önünde bulundurarak hafızanın ona işlenen ya da onda tutulan şeylerin dışında bir yetiye sahip olduğunu dile getirir.

Platon, öğrenmede öğrenme ve bilme için anahtar rol oynayan *animsama* kavramına diyaloglarında ikili (dual) önem yükleyerek; bir yandan *animsama* kavramıyla bilginin olanaklılığını göstermeye çalışırken diğer yandan da bu bilginin evrenselliğini

(evrenselleştirilebileceğini) göstermeye çalışır. Platon’a göre bu olanaklıdır ya da bilgi elde edilebilir; çünkü zihin daha önce kazandığı bilgileri hatırlama becerisindedir. Bu hatırlama yetisi belirli kişilere değil, herkese özgü olduğu için uygun bir yol ya da yöntemle bu epistemik bilgiye ulaşılabilir. *Menon* diyalogunda köleye öğretilen geometri probleminin çözümünde olduğu gibi belli bir düşünme yöntemiyle hafızanın nasıl biçimlendirilebileceği gösterilir.

Platon, temel olarak ruhun ölmezliğini incelediği *Phaidon* diyalogu’nda *Menon* diyalogunda dile getirilen “Öğrenme yoktur, yalnız belirsiz hatırlayışlar vardır.” (Plat. *Phaid.* 82a) argümanını yeniden ele alarak açıklamaktadır. Platon, herhangi bir kimsenin bir şeyi anımsadığında, o şeyi başka bir zamanda öğrenmiş olmasının yanı sıra “anımsamanın özel bir yoldan bilgi kazanma biçimi” (Plat. *Phaid.* 73c) olabileceğini iddia etmektedir.

Anımsamanın nasıl meydana geldiğine ilişkin ilk olarak, anımsanan şeyin geçmiş bir zamanda meydana gelmiş olması gerektiği, ikinci olarak ise anımsanan şeyin kendisi düşünülmediğinde, unutulan şeylerle ilişki içinde açığa çıktığı esas alınır. Anımsanan hatıra imge/imaj ile aynı imgenin farklı bir şey düşünmeyi sağlaması, Platon’un anımsamaya özel bir önem vermesine neden olmaktadır. Bu bağlamda Platon’un anımsamaya ikili (dual) bir önem yükleyip anımsamada hatıra imge/imaj ve anımsama yoluyla oluşturulan bir diğer imge/imaj ayrımı yaptığı söylenebilir. Herhangi bir kişi-nesne ilişkisinde, nesnenin sahibi olduğu kişiyi anımsatması gibi, zihnin tasarladığı hatıra imge, bu imge dışında başka bir imgenin tasarlanmasına da olanak tanımaktadır. Platon bu durumu herhangi birine ait bir resmin o kişiye ait şeyleri anımsatmasının yanında aynı resmin, resmin sahibine “benzer” bir kişiye ait şeyler de anımsatabilmesi olarak ele alır (Plat. *Phaid.* 73e).

Anımsamada nesnelerle kurulan ilişki üzerinden açıklanan, bir şeyin bir şeye benzemesi düşüncesi, anımsanan hatıra imge dışında benzerliğin kendisini düşünmeyi sağlayan benzerlik imgesini açığa çıkarır (Plat. *Phaid.* 74). Platon, bir şeyin başka bir şeye benzerliğinin kavranmasında, esas alınan şeyin benzerlik düşüncesinin ondan çıktığı “eşitlik” idesi olduğunu iddia eder (Plat. *Phaid.* 74b). Bununla birlikte birbirine eşit olan şeylerden ayrı olarak eşitin kendisi, eşit varsayılan bu şeylerden hareket edilerek kavranabilir (Plat. *Phaid.* 74c). Diğer bir deyişle, Platon hem görünürde olanlardan hareket edilerek benzerlik ve benzemezlik imgesine/imajına ulaşılabilirliğini (Plat. *Phaid.* 75) hem de benzerliğin ya da eşitliğin kendisinin, kendinde şey olarak düşünüldüğünü dile getirmektedir (Plat. *Phaid.* 75b).

Platon, görünürde olanlardan hareket edilerek duyular aracılığıyla kendisine yönelinen eşitlik imgesini ruhun ölmezliği argümanı ile ilişkilendirerek bu bilgiye *anımsama* ile ulaşılabilirliğini iddia eder. Buna göre duyu algıları insanın doğumu ile sahip olduğu bir şeyken eşitlik duyular aracılığıyla algılanamadığı için onun insanın doğumundan önce kazanmış

olduğu bir bilgi olarak ona sahip bir biçimde doğduğu iddia edilir (Plat. *Phaid.* 75c). Benzer biçimde; büyük, küçük, iyi, güzel, adil, dinsel olanın “kendinde ve kendi başına var olan” olarak insanın doğumundan önce öğrendiği bir bilgi olduğu kabul edilir (Plat. *Phaid.* 75d). Bununla birlikte doğumdan hemen sonra unutilan kendinde ve kendi başına var olan şeyin bilgisi, doğumdan sonra duyular aracılığıyla kendisine uygun nesnelere yönelerek benzerlik ve benzemezlik ilişkisi kurmaktadır. Doğuştan önce kazanılan ve doğuş anında unutilan bu bilgi Platon’a göre önceden bilineni yeniden anımsamak olarak adlandırılır (Plat, *Phaid.* 75e).

Platon’un uslamlamasına göre; eşit, büyük, küçük, iyi, güzel, adil ve dinsel olan insanın doğmadan önce sahip olduğu ve doğum esnasında unuttuğu bilgiler olup yaşamda unutilan, kendinde şey olana benzeyen nesneler aracılığıyla yönelen insanın benzerlik ve benzemezlik düşüncesinden başka “kendinde şey olanı” düşünmesini olanaklı kılar (Plat. *Phaid.* 76). İnsanın doğumundan sonraki yaşamında sözünü ettiği, bir ölçüde de dilinden düşürmediği “eşit, büyük, küçük, iyi, güzel, adil ve dinsel” olanın bilgisi ve ona karşılık gelen şeylerin tam olarak örtüşmemesi Platon’un bu türden şeylerin bilgisini ruhun doğumdan önce kazandığı ve doğumun hemen ardından unuttuğu bilgiler olarak açıklamasına neden olmuştur. Platon’un ruhun ölmezliği argümanını temellendirmek için tasarladığı bu imge/imaj, aynı zamanda *anımsamanın* bu türden bir bilgeye ulaşmadaki rolüne dikkat çekmiştir.

Anımsamanın, hafıza hatıra imge/imaj dışında özel bir düşünme biçimi olarak ele alınması Platon’un *idea* kuramını temellendirirken kullandığı bir yöntemdir. Platon, Anaksagoras’ın zihnin her şeyi düzenlediği ve her şeyin nedeni olduğu (Plat. *Phaid.* 97c) düşüncesinden hareketle, zihnin bu düzenlemeyi yapabilen ya da yapabilecek bir yetiye sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zihnin bu tür bir düzenlemeyi, zihin yoluyla yapabilmesi kendinde şeyi düşünmeyi olanaklı kılan *anımsama* yöntemiyle gerçekleşmektedir. Platon’un eşitlik, iyi, güzel, büyük, küçük ve adil dediği kendi başına olan ve ebedi olmak bakımından değişmeyen *ideanın* bu yöntemle nasıl olanaklı olduğunu göstermektedir.

Platon *Devlet* diyalogunda kurduğu benzerlik ilişkisini, insan ve onun topluluğunu oluşturan devlet ilişkisiyle ele almaktadır (Plat. *Rep.* II. 369a). Devletin ve insanın “üstüne resim yapılacak bir bez” (Plat. *Rep.* VI. 501a) gibi ele alınması, *idea* olan devlet düşüncesinin ve bu *ideayı* oluşturan tek tek şeyler olan insanların huylarının ya da davranışlarının yeniden düzenlenmesini gerektirir. Platon bu düzenlemeyi, eserlerini bir modele bakarak tamamlamaya çalışan ressamların yaptığı ve resim benzetmesinde olduğu gibi, bir şeyin bir şeye benzerliğinde karşılaşılan benzerlik düşüncesinin kendisi varsayılan eşitlik idesinden hareketle tasarlamaktadır. Şeylerin nedenlerinin zihin yoluyla açıklanmasına karşılık gelen bu durum Platon’un anımsama yöntemiyle ulaştığı *ideanın* kendisini düşünmeyi olanaklı kılmaktadır. Bir

tür imge/imaj aracılığıyla diğer bir imgeye/imaja ulaşabilmeyi olanaklı kılan anımsama yöntemi bu bağlamda *idea* kuramının en temel dayanaklarından biridir.

Platon'un hem *idea* öğretisi hem *diyalektik* yöntem ile ilişkili sayılabilecek olan Sokrates'in, Phaidros'a anlattığı Mısırlılarla ilgi bir öyküde hafıza ve hatırlamaya ilişkin dikkat çekici bir bölüm bulunmaktadır:

Mısır'da Naukratis yakınlarında, o yerin eski tanrılarında biri yaşardı ve bu tanrının kutsal kuşuna ise İblis denirdi. Tanrının kendi adı ise Theuth idi. Bu tanrı sayıları, aritmetiği, geometriyi ve astronomiyi, ayrıca dama ve zarı, en önemlisi de harfleri bulmuştu. O zamanlarda bütün Mısır'ın hükümdarı Thamos'tu ve ülkenin yukarı kesiminde, Hellenlerin Mısır Thabai'si diye adlandırdıkları ve tanrısına da Ammpn dedikleri büyük bir şehirde yaşıyordu. Bir gün Theuth onun yanına gitti ve sanatlarını sundu; bunları bütün Mısırlılara öğretmek gerektiğini söyledi. Beriki ise her birinin ne yarar sağladığını sordu (Plat. *Phaidr.* 274c-d).

Harflere gelindiğinde ise Theuth "Hafızanın ve bilgeliğin ilacını buldum." (Plat. *Phaidr.* 274e) diyerek harflerin Mısırlıları daha bilge ve hafızalarını daha güçlü kılacağını söyledi. Hükümdar ise bu söze şu şekilde karşılık verdi:

Ey ustaların ustası Theuth! Kimisi sanatları doğurma yetisine sahipken, kimisi de onların kullanıcılarına zarar mı yoksa yarar mı vereceğini belirleme yetisine sahiptir. Şimdi sen harflerin babası, iyi niyetinden ötürü, onların yapabileceği şeyin tam aksini söylüyorsun. Çünkü bu, kullanmayı öğrenenlerin ruhlarına hafıza tembelliği verir; artık kendilerine ait olmayan yazı işaretlerine güvenerek, içlerinde bulunan kendilerine ait hafızayı kullanmayı hepten unuturlar. Bu nedenle sen hafızanın değil hatırlamanın ilacını bulmuşsun. Öğrencilerine bilgeliğin hakikatini değil, görüntüsünü sunuyorsun. Onlar senin sayende, bir yol göstericileri olmaksızın bu kadar çok şeyi öğrenince kendilerini bilgili sanacak, fakat bilge olmayıp da bilgeymiş gibi göründükleri için, pek çok konuda cahil ve geçimsiz kişiler olup çıkacaklar (Plat. *Phaidr.* 274e-275a-b).

Platon'un *Phaidros* diyalogunda dile getirdiği harf ve yazıya ilişkin bu öykü ölümünden sonra yazı yoluyla açık seçik bir bilgi bırakılabileceğini düşünenlerin, yazılan bu sözlerin yazılı olanları bilen kişi için bir anımsatma olduğunu unutarak (Plat. *Phaidr.* 275d), herhangi bir kutsal mekanda bulunan herhangi bir nesnenin üzerine yazılmış sözlerin hakikati söylediğini düşünerek buna inanmalarını sağlamıştır (Plat. *Phaidr.* 275c). Platon'un yazıya ilişkin bu görüşü resimde benzer bir biçimde değerlendirir. Yazı ve resim onu yazan ya da çizen kişinin ruhundaki bilgi ile yazılan veya çizilen bir imge olarak değerlendirmektedir (Plat. *Phaidr.* 276a). Bu bağlamda yazı veya resmin keyif almak için yapılan, zaman içerisinde zayıflayan hafızaya ne düşündüğünü anımsatmaya yarayan işaretler olduğu söylenebilir (Plat. *Phaidr.* 276d).

Platon harfler aracılığıyla yazılan yazının, düşünülen şeyin onun aracılığıyla anımsanabileceğini gösterirken düşünülenin tam olarak yazı ile örtüşmesini mümkün görmez. Bunun düşünülenin bir imgesi olduğu iddia edilir. Bu bağlamda düşünülen şey ile onun imgesi olan yazı, onu okuyan biri için yalnızca yazılanlardan ibaret olan, yazılan şey hakkında soru sorulduğunda yanıt veremeyen, hakkında hiçbir bilgisi olmayan kişinin eline geçtiğinde ise hırpalanan bir konuşma türü olarak değerlendirilir (Plat. *Phaidr.* 275d-e). Buna karşın *diyalektik* sanatı için aynı şey söylenemez. Platon, *diyalektiğin* buna uygun olan bir ruha hem kendisi için hem de diyalog içinde olduğu kişi için kısır olmayan tohumlar ektiğini dile getirir (Plat. *Phaidr.* 277a). Ruha ekilen bu tohumlar sayesinde, her bir kişi için yeni tohumlar ekilerek sonsuza kadar gidecek olan ve kendileriyle uğraşanlar için insanın ulaşabileceği en büyük mutluluğa ulaşılır.

Bununla birlikte yazı ve konuşma için ortak olan şey tek tek şeylerin ne olduğunun belirlenmesi ve her bir şeyin kendine göre tanımlanması, türlere uygun bir biçimde bölünemeyecek hale gelinceye kadar ayrılarak tek bir *idea*'da kavranabilmesidir (Plat. *Phaidr.* 277b). *Phaidros* diyalogu bu bağlamda anımsama (*anamnesis*) ve imgelem arasında kurulan ilişkiyi sözü edilen “ayırma ve tek bir *idea*'da toparlama” yöntemi ile ruhun sonsuz bir biçimde döngüsel olarak bu işlemi yapabileceğine işaret eder.

Platon, *Theaitetos* diyalogunun giriş kısmında Terpsion ve Eukleides arasındaki konuşmadan anlaşılacağı üzere hatırlama ve yazıya ilişkin görüşlerini sıralar. *Phaidros* diyalogunda da dile getirilen yazı ve hatırlama arasındaki ilişki Eukleides'in, Sokrates ve Theaitetos arasında geçen konuşmayı Terpsion'a aktarma isteğinde yaşanan durum ile ele alınır. Buna göre Eukleides bu konuşmayı tam olarak hatırlayamamasının yanında konuşmanın hemen ardından onun bir taslağını çizdiğini, daha sonra konuşmaya ilişkin hatırladıklarını ekleyerek bu taslağı genişlettiğini dile getirmektedir. Bununla birlikte unutulmuş ya da yanlış hatırlanan şeylerin de Sokrates'in Atina'da olduğu zamanlarda kendisine sorularak taslağın düzeltildiği ifade edilir (Plat. *Th.* 143).

Hatırlananların yazıya aktarılıp genişletilmesiyle elde edilen bu yazı Sokrates, Theodoros ve Theaitetos'un bilginin neliğine ilişkin konuşmasını içerir (Plat. *Th.* 143c). Diyalogun giriş kısmından da anlaşılacağı üzere, Eukleides'in hafızasında bu konuşmanın konusunun ne olduğuna ilişkin bir bilgi olmasına karşın konuşmanın bütününe hafızasında yer almadığı dile getirilir. Zihnin hatırlama becerisine dikkat çeken bu durum yazı ve hatırlama arasındaki ilişkide örtük bir biçimde yazının hatırlamaya aracı olduğunu, hatırlamada yazının ne gibi bir rol üstlendiğini göstermektedir.

Platon'un imgelem ve hafıza argümanında “belirsiz hatırlayış” ve “ruhun ölmezliği” argümanlarını mitolojiden yararlanarak açıklaması tesadüf değildir. İmgesel yaşamın öncülü olan mitoloji ve Platon ile onun ardından gelen zihinsel (mental) imgelem, insanın hatırlama-hafıza ve imgelem arasındaki ilgiyi kurmasına yaramaktadır. Mitos, duygulanım (emotion) ve hafıza ilişkisinde hatırlamayı, mitolojik karakterlerin gücüyle mümkün kılarken zihinsel imgelemde Platon'un hatırlama ve *animsama* ayrımı önem kazanmaktadır. Platon'un mitolojiden yararlanırken mitolojik tarihin gücüne tanıklık ettiği anlaşılmaktadır. Mitolojik karakter ve olayların kolayca hatırlanabilir olmalarından hareketle işaret edilen güç: Herhangi bir biçimde görmeyi, duymayı veya dokunmayı deneyimleyemeyeceğimiz büyü bir dünyanın varlığına ilişkindir. Kolay bir biçimde deneyimlenemeyen mitolojik imgesel yaşam hatırlama ile ilişkisinde kolayca hatırlanabilir olma özelliğini taşımaktadır. Mitoloji, duygulanım (emotion) ve hafıza arasında kurulan ilişkide sözü edilen “güç” hatırlanabilirliktir (Egan, 2010: 2).

Greklerde *Mnemosyne*'nin hafızayı temsil etmesi aynı zamanda hatırlamanın kızları olan *musaların* annesi olarak entelektüel bir yetiyle ilişkilendirilmektedir. Greklerde *musalar* şiir, müzik, dans vb. uğraşların temsilcisi olmaları bakımından entelektüel yetiye işaret ederek özellikle Platon'un öncülüğünde eğitim ve araştırmaların yürütüldüğü okulların (akademi), diğer bir deyişle *musaların* mekanı olan yerlerin, mitolojik bağlamından radikal bir biçimde ayırıştırılmadan dünyevileşmesiyle (sekülerleşmesiyle) olanaklı hale gelmiştir. Benzer biçimde Platon'un ardından Aristoteles'in de *musaların* uğraşı olarak görülen entelektüel faaliyetleri bu mekanlarda (okullarda), Lykeon'da (Lise), yürüttüğü anlaşılmaktadır (Egan, 2010: 2). Platon ile mitolojik imgesel yaşamın, zihinsel imgeleme dönüşümü imgesel (imaginative) olanın zihnin yüksek derecede bir etkinliği ile ilişkilendirilmesiyle dünyevileşir (Egan, 2010: 17). Bu bağlamda imgelemenin hafıza ile ilişkisinde olumlu bir yönü bulunmaktadır.

Platon'un imgelem argümanında *mimetik* imge ile elde edilen basit imgelerin yanında karmaşık zihinsel (mental) imgelerin ayrımı, görünür (*horatos/visible*) ve düşünülür (*noētos/dianoetic*) imgeler aracılığıyla kurulmaktadır (Bundy, 1927: 369). Bununla birlikte Platon'un imgeleri/imajları, en geniş kullanımıyla imge (image) altında; *idea* olan *eidos*, görünür olan *eikon*, görünürün kopyası olan *eikasia* olarak ayırdığı bilinmektedir. Benzer biçimde şeylerin taklidi olan mimetik imge ile fantezi (*phantasies*) imge ayrımı da imge/imaj adı altında gerçek olmayan şeyler kategorisinde ele alınır (Bundy, 1927: 373). Platon, *mimetik* imge ve *fantezi* imge arasındaki ayırımı yaratıcılık bakımından bir ayırım gözetmektedir. Sanat ve sanatçıyla ilişkilendirilen bu ayırım Platon'da temel olarak hafızanın işlevini açığa çıkarmak adına kullanılan bir argümanı temellendirmeye yarar. Diğer bir deyişle Platon'un nihai amacı

hafıza-hatırlama ve *animsama* ayrımının kurulması ve zihinsel imgelem aracılığıyla *ideanın* kavranabilir olmasıdır.

Şölen diyalogunda Eros ile ilişkilendirilen *ideayı* bilmeye duyulan istek, “cehalet ve bilgelik” (Plat. *Symp.* 203e) arasında bir yerde bulunan ve Eros’la ilişkilendirilen aşk, güzel ve iyi olduğu varsayılan “bilgeliğin” (Plat. *Symp.* 204b) aşkı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Eros, Platoncu hatırlama ve *animsama* ayrımında *animsamanın* gerçekleşebilmesindeki *diyalektik* yöntemle arayış ve öğrenme ilişkisini temsil eder (Plat. *Phaid.* 266b). Mitolojik karakter *Mnemosyne*’nin dünyevi (seküler) yaşamda hafızayı temsil etmesi gibi Eros’un da dünyevi yaşamdaki (seküler) karşılığı arayış ve öğrenmeye duyulan istektir. Benzer biçimde *Sofist* diyalogunda *diyalektik*, kavramları doğru yerlerinden ayıran Filozof ile bilge kişiyi taklit eden Sofisti birbirinden ayırmaktadır. Platon, var olanlara ilişkin bilme sanısına düşmeden apaçık bir görüş kazanmada *diyalektiği* bir araştırma yöntemi olarak belirlemektedir (Plat. *Soph.* 227b). Bu bağlamda kavramlar (cinsler, türler, ideler) tümelleri tikelde (*idea*’da) birleştirme işlevi görür.

Platon’un temel olarak Filozof ve Sofist ayrımını apaçık hale getirmek için yararlandığı *mimemis* (taklit, öykünme) kavramının var olandan pay alan var olmayanlara karşılık gelerek söyleme, deme anlamında deyim, gölge, kopya, sanı ve tasarım (görüşel tasarım, göz önünde canlandırma, *phantasia*) (Plat. *Soph.* 260e-261a) olmak üzere pek çok anlama gelmekte olduğu anlaşılar. Bununla birlikte *mimesis* (taklit, öykünme) gerçek nesnelerden değil, resimlerden meydana getiren (yaratan) bir sanat türü olarak ele alınır (Plat. *Soph.* 265a-b). Platon’da meydana getirme (yaratma), biri tanrısal diğeri insani olmak üzere iki türdedir. Tanrısal yaratım, yaratılmış nesnelerin kendisi ve her birine karşılık gelen resimler (hayaller) olarak belirlenirken insanın yaratımı araç-gereçle ürettiği nesne ve nesnenin resmi (resmetmek anlamında) olarak belirlenmektedir (Plat. *Soph.* 266b-c-d). Buna göre nesne yaratımı ve benzerlikler yaratma ayrımında görüntü oluşturma, görüntünün bir başka biçimde görünmesi anlamında taklit edilebilir olduğunu göstererek görüntü taklidine, kopyanın kopyasına dönüşmektedir. Bu bağlamda Sofist bilgeyi taklit eden kişi, “bilge öykünmecisi” (Plat. *Soph.* 268a-c) dir. Sofist’in *ideanın* imgelerini kopya haline getirmesiyle, “*diyalektikte* kötü bir sanatçı olması” (Bundy, 1927: 385), bir ressam veya müzisyenin şeyleri taklit etmesi vurgusu Platon’da önemli bir ayrımdır. Sofisti *phantasia* imge, sanatçıyı *mimetik* imgeyle ayıran imge argümanı, söz söylemeyi sanat etkinliği içine yerleştiren Grek düşüncesinin Sofist’e sanatçı olarak bakmasından kaynaklanan gerçek olmayan, uydurma olan, fantezi (*phantasia*) ile şeyleri taklit edebilen sanatçı ayrımına işaret eder. Diğer bir deyişle Platon’un Greklerin Sofiste olan bakışına bir eleştiride bulunduğu anlaşılmaktadır. Fantastik kopyalar ile imgesel kopyaları

birbirinden ayıran uslamlamaya göre yaratıcı imgelemin sanatçıyla özdeşleşen imgelem kapasitesine karşılık geldiği anlaşılr. Bununla birlikte Platon'da *mimesis*, tüm “sanatlar” için taklit yoluyla elde edilen kopyalara karşılık gelmesi bakımından zihinsel imgelem ile karşıtlık içindedir. Zihinsel imgelem, Tanrısal yaratıma en yakın yaratma biçimi olması bakımından *mimesis*'ten ve *phantasia* imgelerden ayrıştırılır. Diğer bir deyişle Platon'da “*phantasia* top-down aktivitede” (Silverman, 1991: 134) zihinsel imgeleme göre basit ve önemsiz bir aktivite olarak kabul edilir. Bu bağlamda Platon'da zihinsel imgelem Tanrısallığın dünyevi (seküler) karşılığıdır.

1.2. Aristoteles'te *Phantasia* ve *Mneme* İlişkisi

Antik felsefede imgelem (*phantasia*) kavramının metaforik kullanımından arındırılmış haliyle ilk kez Aristoteles'in *De Anima (Ruh üzerine)* adlı eserinde karşılaşılır (Thomas, 1999: 1). Platon'dan farklı olarak Aristoteles'in *phantasia*'sı ruh (*psykhe*) ve imgelem (*phantasia*) ilişkisi argümanıya daha anlaşılır bir forma (biçime) kavuşmuştur. Her ne kadar Aristoteles'in *phantasia* (imgelem) argümanı Modern kullanımıyla psikoloji (ruh bilimi) alanındaki birçok çalışmaya öncülük etmiş olsa da Aristoteles'in *phantasia*'sı Felsefenin alanındaki ruh (*psykhe*) kavramıyla ilişkilendirilmektedir (Sepper, 2013: 186-187). Bununla birlikte Modern literatürde *phantasia*'nın imgelem (*imagination*) sözcüğüyle karşılanması, bu kavramın anlaşılabilirliğini özellikle de tarihsel kullanımının göz ardı edilmesiyle gölge de bırakmıştır (Caston, 1996: 20). Bu bağlamda Aristoteles'in imgelem ya da *phantasia* (ή φαντασία=imgelem, imaj, görünüm, hayal gücü, tasavvur) kavramının ne anlama geldiğini açıklayabilmek için imgelem kavramıyla ilişkili olan ruh, düşünce, duyumlama, hareket ve hafıza gibi kavramların birlikte açıklanarak incelenmesi gerekmektedir. Öncelikle Aristoteles'in ruh tanımını inceleyerek onu nasıl tanımladığını görelim.

Psykhe (ή ψυχή=ruh, yaşam, zihin, kavrayış) ya da ruh kavramı Platon ve Demokritos gibi İlkçağ filozofları tarafından insan ruhu bağlamında ele alınırken Aristoteles tarafından, cins-tür bağlamında ele alınarak incelenmiştir. Öncelikle “varlık” tanımı yapılır:

En çok cisimlerin varlık olduğu düşünülür, özellikle de doğal cisimlerin; çünkü bunlar öbürlerinin ilkeleri. Doğal cisimlerin bazıları yaşama sahip, bazıları değil. Yaşamdan kastım kendi kendine beslenme, büyüme ve bozulma. O halde yaşamdan pay alan her doğal cisim bir varlık olsa gerek-maddeyle biçimin birleşimi anlamında bir varlık. Ama burada *belli* bir cisim, yani yaşama sahip bir cisim söz konusu olduğuna göre, cisim ruh olamaz; nitekim cisim bir taşıyıcı gereği var değildir, daha ziyade cismin kendisi zaten taşıyıcı ve madde olarak vardır. O halde zorunlu olarak ruh yaşama gücüne sahip doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlıktır. Varlık ise bir yetkinliktir (*entelekheia*). O halde ruh böyle bir cismin yetkinliğidir (Aristot. *An. II. 1.412a11*).

Aristoteles'in "ruh" tanımı ise şu şekildedir:

...ruh, yaşama gücüne sahip doğal bir cismin *birinci* yetkinliğidir. Şimdi böyle bir cisim *organik* bir cisimdir. Bitkilerin kısımları bile gayet basit olsa da birer organdır: örneğin yaprak kabuğu, kabuk meyveyi örter; kökler ise besini aldığı için ağıza denk düşer. Bütün ruhlara ortak bir şey söylemek gerekiyorsa, bu "organik doğal bir cismin birinci yetkinliği" olacaktır. Dolayısıyla balmumu ile şeklin, genel olarak da madde ile onun maddesi olduğu şeyin bir olup olmadığını araştırmaya gerek olmadığı gibi, ruh ile beden de bir olup olmadığını araştırmaya gerek yoktur: "bir" ve "var olmak" birçok anlama geldiğine göre esas anlam (*kyrios*) yetkinliktir (Aristot. *An.* II. 1.412a20).

Canlı olanı temsil eden ruh kavramı, cansız olandan temel olarak hareket ve duyumlama nitelikleri ile ayrılmaktadır (Aristot. *An.* I. 2.403b25). Aristoteles'in bir tözler ikiliğini kabul etmediğini, ruh ve beden bir ve aynı tözün birbirinden ayrılamaz öğeleri olduğunu hafızamızda tutarak Aristoteles'in canlı ve cansız ayrımını inceleyelim:

Doğal cisimlerden bazıları canlı ve diğerleri cansızdır; canlı ve kadvraların karşıtlığı değil, canlı-cansız karşıtlığı. Her doğal canlı cismin bir tözü, bileşik töz, yani madde ve biçimden bileşik anlamında tözü olacaktır. Bundan başka canlıda, belli bir niteliği olan bir cisim, yani hayata sahip bir beden söz konusu olduğundan, beden ruha özdeş olmayacaktır (Aristot. *An.* II. 412a15).

Aristoteles'in canlı ve cansız ayrımındaki usamlaması doğal cisimleri en üstün tözler kategorisine yerleştirmektedir. Bu doğal canlı cisimler arasında ruha sahip olanlar da gerçek bir bedene sahip olmak gibi bir nitelikten bileşmişlerdir. Ruh zorunlu olarak şu anlamda bir tözdür: "Ruh bilkuvve hayata sahip doğal cisim biçimidir. Beden *empsychon soma*'da (canlı varlık) cisim olarak, *ousia os hule*'dir (dayanak veya madde): ruh o zaman zorunlu olarak, *ousia os eidos*'tur (dayanak veya biçim) ve maddeyi, bir *tode ti* (somut varlık) yapmak için belirleyen odur" (Aristot. *An.* II. 412a20).

Ruhun genel bir tanımı yapıldığında doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekhiası* olduğuna işaret edilir (Aristot. *An.* II. 412b5). "Ruh biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında tözdür" (Aristot. *An.* II. 412b10). Canlı beden nideni ve ilkesi olarak kabul edilen ruh; hareketin kaynağı, amaç ve canlı cisimlerin biçimsel olarak nedenidir (Aristot. *An.* II. 415b20-25). Bu bağlamda ruhun üç temel özelliğinden söz edilebilir: İlki kendisi hareket etmeksizin bir hareket nedenidir, ikincisi bilir ve üçüncüsü cisim dışıdır (Ross, 2014: S. 212).

Aristoteles duyumlamanın, etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucu olduğunu, bunun nedeninin ise yaygın kanıya göre duyumlamanın bir tür değişme olduğunu dile getirir (Aristot. *An.* II. 416b35). Bununla birlikte duyumlamanın gerçekleşebilmesi için zorunlu olarak duyulurun bulunması gerekmektedir (Aristot. *An.* II. 417b25). Aristoteles ruha

özgü olan düşünme eylemini, imgelemin bir türü olarak kabul ederek imgelemiden bağımsız bir biçimde var olan bir ruhtan söz edilemeyeceğini dile getirir (Aristot. *An.* I. 403a5). Aristoteles'in ruh üzerine incelemesi imgelemi ruha özgü olan fakat aynı zamanda duyumlamanın bedenle ilişkisi içerisinde ele almaktadır. İmgelem hem düşünceden hem de duyumlamadan ayrı bir yeti olarak kabul edilir. Bununla birlikte duyumlama olmadan imgelemin de olamayacağı düşünülür (Aristot. *An.* III. 427b15). Bu bağlamda imgelem (*phantasia*), algı (*perception*) ve akıl (*intellect*) arasında, onlardan ayrı bir yetiyle ilişkilendirilmektedir (Watson, 1988: 27).

İmgelemi bir yeti olarak ele alan Aristoteles, imgelemin bir yargının doğru veya yanlış olduğunu veya olabileceğini düşünmeyi sağlayan bir yeti veya bir durum olarak tanımlar (Aristot. *An.* III. 428a). Bununla birlikte Aristoteles, *Retorik*'te imgelemi zayıf bir duyum olarak tanımlar (Caston, 1996: 47). *Retorik*'te imgelem, “Zayıf türden bir duyumdur, bir şey anımsayan ya da bekleyen insanın kafasında, her zaman, anımsadığı ya da beklediği şeyin bir imgesi ya da resmi vardır.” (Aristot. *Rhet.* I. 11.1370a25). Aristoteles'te imgelemin zayıf türden bir duyum olması, cins ve tür ayrımında insanın ve bazı hayvanların imgelem yetisine sahip olması ile ilişkilendirilmektedir. İnsan dışındaki karınca, arı ve kurt gibi bazı hayvanlarda, (Aristot. *An.* III. 428a10), hareket imgelem ile sınırlıyken, insanda sınır akıldır (Watson, 1988: 29).

Aristoteles, imgelemi (*phantasia*) duysal deneyim, hafıza ve rüya, düşünme ve temsil gibi oldukça geniş bir bağlamda değerlendirmiştir (Modrak, 2016: 45). Bir yargının doğru veya yanlış olabileceğini düşünmeyi sağlayan imgeleme yetisi duyumlama olmadan açığa çıkamayan, duyumlamanın ve düşünmenin kendisinden farklı olan bir yetidir. Aristoteles'in imgelemin duyumlama olmadığını iddia etmesinin nedeni duyumlamanın, görme duyusu ve görme fiilinde olduğu gibi bilfiil veya bilmüve halde olabilesidir. Oysa imgelemde durum farklıdır; görme duyusu veya görme fiilinden herhangi biri olmasa da imgelem gerçekleşir. Aristoteles bu düşüncesini uyku esnasında algılanan imgeler örneğiyle pekiştirir (Aristot. *An.* III. 428a5). Buna göre uyku esnasında görme fiili veya görme duyusundan herhangi birinin olmayışı algılanan imgelerin varlığını etkilemez. Duyumlama ve imgelemin aynı şeyler olamayacağının bir diğer nedeni ise tüm hayvanlarda duyumlamanın bulunmasına karşın imgelem yetisinin bulunmamasıdır (Aristot. *An.* III. 428a10).

İmgelemin bir yargının doğru veya yanlış olabileceğini düşünmeyi sağlayan bir yeti olarak tanımlanması doğru veya yanlış olanın imge aracılığıyla düşünülebileceğini göstermektedir. Buna göre duyumlanan şeyin değil imgelenen şeyin doğruluğundan şüphe edilebilir. Bu noktada Aristoteles “duyumlamaların her zaman doğru, imgelerin ise çoğu zaman

yanlış” (Aristot. *An.* III. 428a10) olduğunu dile getirir. Aristoteles’in imgelem argümanında imgelem (*phantasia*), duyum ve düşüncedeki gerçeklik ilişkisinden farklı olarak gerçeklikle (*reality*) farklılık gösterebilmektedir (Caston, 1996: 41).

Aristoteles’in imgelem ya da *phantasia* kavramı temel anlamda, *phainesthai* (görünmek) fiilinin anlamına çok yakın bir anlamda kullanılmıştır. *Phantasia* bir nesnenin görünmesi ya da bir sesin işitilmesinde olduğu gibi bir ilişki ile zihinsel süreci ifade etmektedir. *Phantasia* kavramı özellikle de sanı ya da kanı denilenin ayrımında önemli bir işleve sahiptir (Ross, 2014: 226). Schofield, Ross’un *phainesthai* (görünmek, görünür) ile *phantasia* (imgelem) arasında kurduğu ilişkiyi doğrulamaktadır (Schofield, 1995: 259). *Metafizik*’te Protogoras’ın algı kavramının kapsamının tartışılması üzerinden temellendirilen imgesel ve algısal ayrımı (Aristot. *Metaph.* IV. 5,1010b) her algının doğru olduğunu, her imgenin doğru olmayabileceğini destekler. Bununla birlikte görünen her şeyin doğru olmayacağı Protogoras’ın algı kavramının kapsamının eleştirisiyle değerlendirilmelidir.

Güneş’in çapı bize bir ayak uzunluğunda görünür ve yine de Güneş’in, üzerinde yaşadığımız Dünya’dan daha büyük olduğuna kesin olarak inanırız. O zaman sonuç şöyledir: Ya nesnede hiçbir değişiklik olmamasına rağmen, kesin inancımızı unutmayışıma ve terk etmeyişıma rağmen, doğru kanıyı terk ederiz; ya da sahip olduğumuz doğru kanıyı koruruz ve o zaman aynı kanı zorunlu olarak hem doğru hem yanlıştır. Yine de, doğru bir kanı yalnız nesne haberimiz olmadan değişikliğe uğrarsa yanlış olabilir (Aristot. *An.* III. 428b-5).

Aristoteles’in Güneş ile ilgili verdiği bu örnek duyumlamanın ve ona ilişkin kanının uyuşmadığını göstermekle imgelemin bu durumda ortaya çıkan ve açık bir biçimde duyumlamadan ve kanıdan farklı zihinsel bir sürece işaret ettiğini gösterir. Dolayısıyla imgelem, ortak ve ilineksel duyusalları, hatta özel duyusalları kavrama görevini üstlenerek, duyuma ilişkin duyusal nesneler üzerine doğru veya yanlış herhangi bir bilgi vermeden önce ona danışılan ve onun tarafından yorumlanması gereken bir yetiye dönüştürülmüştür (Ross, 2014: 226). Fakat çoğu durumda Aristoteles imgelemi; nesne ortadan kaybolduğunda ortaya çıkan bir yeti olarak tanımlamıştır (Ross, 2014: 227). Bu tanım ise imgelemi, hafıza ve dolayısıyla hatırlama kavramlarıyla olan ilişkisi içerisinde ele almayı gerektirmektedir.

İmgelemin var olan duyumun yorumlanması esnasında ona danışılan ve onun aracılığıyla kavranan işlevi hafıza ya da bellek kavramlarının nesnelerinin neler olduğuna ilişkin araştırmayı gerekli kılmaktadır. Aristoteles, insanın bu konuda yanlgı içerisinde olabildiğini gösterir. Öncelikle geleceğe ilişkin ya da gelecekte olacak olanların hafızanın nesnesi olamayacağı iddia edilir. Bunun nedeni gelecekte olacak olanların tahminin ya da

beklentinin nesnesi olmalarıdır. Aristoteles, geleceğe ilişkin beklentinin bilimi sayılabilecek olan Mantık bilimini bu bağlamda önemli görmektedir (Aristot. *Parva Naturalia*, 449b I).

İkinci olarak şimdiye ilişkin bilginin hafızanın nesnesi olamayacağı iddia edilir: Şimdiye ilişkin bilgiye ulaşmamızı sağlayan algının nesneleridir. Geçmişte olanlar ve gelecekte olacak olanlar hakkında algı yoluyla bilgi edinilemez. Dolayısıyla şimdi için ve gelecek için bir hafızadan söz edilemez. Aristoteles'in uslamlaması, imgelemin nesne ortada yokken ya da geçmişe ilişkin ifadeyi oluşturabilmek adına geçmişte edinilen imgeyi hafızanın nesnesi olarak ele alır. Bu yolla bir geçmişten söz edilebileceğine işaret eder (Aristot. *Parva Naturalia*, 449b I).

Aristoteles şimdi ve geçmiş kıyaslamasında, algı nesnelerinin somut ve soyut olduğu durumları incelemektedir. Şimdiden söz eden birinin gördüğü veya işittiği bir şeyi o anda somut bir biçimde algıladığını, geçmişten söz eden birinin ise somut bir nesne olmaksızın o şeyi gördüğünü ve işittiğini söylemesinde imgeleme başvurarak soyutlama yaptığını gösterir: Bunu daha önce gördüm, işittim veya düşündüm. Geçmişe ilişkin ifadeyi olanaklı kılan hafıza zorunlu olarak zaman kavramıyla ilişkilendirilir. Dolayısıyla öncelik ve sonralık ilişkisinin kavramına sahip olan canlıların bir hafızasının olduğu söylenebilir (Aristot. *Parva Naturalia*, 449b I). Hafıza bu bağlamda “ruhun tasvirin oluşumundan sorumlu olan bölgesine dahildir ve belleğin nesneleri bir tasviri şart koşan nesnelerdir” (Aristot. *Parva Naturalia*, 450a). Peki bu tasvir ya da *eikon* nasıl gerçekleşir? Aristoteles bunu şu şekilde açıklar:

Bir resim olmaksızın tasvir etmek olanaksızdır. Çünkü düşünürken geometrik kanıtlamada görülen fenomenin aynısı ortaya çıkar. Burada da, aslında üçgenin belirli bir büyüklüğüyle ilgilenmeyeceğimiz halde, belirli bir üçgen çizeriz. Düşünmede de bu böyledir, gözümüzün önüne belirli bir büyüklük getiririz, aslında büyüklüğü hiç düşünmesek de, belirli bir büyüklük düşünmede aslında hiçbir rol oynamaz. Büyüklük, ancak sadece belirsiz olan, düşünmenin nesnesinde bir rol oynarsa, o takdirde gözümüzün önüne belirli bir büyüklük getiririz ve sadece büyüklük düşünmede rol oynar. Diğer taraftan bir şeyi süreklilik ve zaman kavramı olmaksızın düşünmek mümkün değildir ki bu da başka bir sorundur. Büyüklük, hareket ve zaman zorunlulukla aynı yetenek tarafından kavranır ve bir tasvir resmi genel algı organında ortaya çıkar; belli ki bunların kavranması merkezi algı gücünde başlar. Belleğin soyut nesnelerle ilgili olan yetenekleri de yalnızca bir tasvir resmi aracılığı ile mümkündür; yani, anlaşılacağı üzere bellek sadece dolaylı olarak düşünmenin bir yeteneğidir ve aslında merkezi algı gücünün bir yeteneğidir (Aristot. *Parva Naturalia*, 450a).

Somit bir biçimde mevcut olmayan bir şeyin hafızada imgelem aracılığıyla temsili önceden algılanmış, edinilmiş ya da öğrenilmiş bir şeyin temsili üzerine *eikon* temasıyla tartışılmıştır (Ricoeur, 2017: 25). Şimdiki zamana ait olmayan ancak izlenimi mevcut olan şeyle ilgili hafızanın nasıl hatırladığı sorusu *eikon* temasının önemli problemlerinden biridir. “İzlenim

mevcuttur; ama nesne mevcut değil midir?” (Aristot. *Parva Naturalia*, 450a). Aristoteles, ruhtaki algı aracılığıyla ortaya çıkan bu fenomeni bir “resim” olarak ifade etmektedir. Hafıza ile kastettiği de bu resme sahip olmaktır. Özellikle “halka ile mühür basmak” metaforu algı ile ortaya çıkan hareketin, geride algı resminin izini bırakması iddiasına dayanır. Diğer bir deyişle, “Algıyla ruhta meydana gelen şey, bir mührün damgası gibi bir tür resim veya izdir.” (Ross, 2014: 228). Görüldüğü üzere imgelem, göz önünde canlandırılabilen bir şey olmanın dışında geçmiş bir şeyin imgesi olarak da göz önünde canlandırılabilen bir şeye dönüşmüştür.

Bu durumda hatırlama bu izin kendisine ya da bu izi ortaya çıkaran şeye dayandırılmalıdır. Aristoteles, *Bellek ve Hatırlama Üzerine*’de bu problemi tartışır:

Bellek bir izlenimle işlendiğinde, anımsama bu izlenime mi dayanır yoksa bu izlenimi ortaya çıkaran şeye mi? İlki söz konusu ise, belleğimiz şimdiki olanı hiçbir şeye dayanamazdı. İkincisi söz konusu ise, belleğimizin izin algısına rağmen nasıl olup da algılamadığımız bir şeye, yani şimdiki olmayana dayandığını sormak gerekir. Söz konusu olan içimizdeki bir iz, im ya da resim ise, nasıl oluyor da bu izin algılanması sırasında izin değil de, bir başka nesnenin belleğini ortaya çıkarır? (Aristot. *Parva Naturalia*, 450b).

Aristoteles’e göre anımsamada salt hafıza ya da önceden algılanmış olan etkili ise, hafızadaki izin izlenmesiyle anımsama gerçekleşir. Anımsanan şeyin şimdiki olana ait olmaması ise yine hafıza tarafından şimdiki olmayanı görmek ya da işitmek olarak adlandırılabilir. Diğer bir deyişle hafıza, geçmişte bir şey gördüğünü ya da işittiğini bilebilir ve bunun geçmişte olduğunu fark edebilir. Örneğin, herhangi bir canlıya ait bir resim görüldüğünde, bu resmin hem canlı birine ait olduğunu hem de bir resim olduğunu bilebiliriz. Bu iki durum özünde farklı olsa da görülen şey hem canlı bir şey, örneğin bir insan, hem de bir insanın resmi olarak değerlendirilebilir. Benzer biçimde hafızada oluşan resmi veya izi hem kendi başına bir şey hem de başka bir şeye bağımlı bir yapı olarak anlamak gerekmektedir. Aristoteles’in kendi başına bir şey olarak dile getirdiği tasvirin etkisi eğer canlı ise bunun kendi başına bir şey olarak değerlendirebileceğini, değilse de bunun bağımlı bir yapı olarak algılanabileceğini iddia eder; tıpkı herhangi bir resimde, resme resmedilenin tasviri olarak bakmak gibi. Aristoteles bu durumu Koriskos’un tasvir resmi ile örnekendirir:

Koriskos’un tasvir resmi aslında gerçekte göz önünde olmayan kendisini algılar gibi algılanır: bu durumda bu izleyişin deneyimi, tasvir resmine bağımsız olarak resmedilmiş canlı gibi baktığımızdan farklıdır; birinde ruhta düşünmenin nesnesinden başka bir şey yoktur, diğerinde ise resimdeki gibi bir resim olarak bakıldığından, nesnenin kendisidir (Aristot. *Parva Naturalia*, 450b).

İmgelem ve hafızaya ilişkin bu problem önceden edinilen ve algıya dayanan hareketin, algı izleniminden gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda açık ve seçik bir bilgi

vermemektedir. Dolayısıyla bu durumun hafızaya ilişkin bir fenomen olup olmadığı konusunda kuşkulanan kaçınılmazdır. Ancak yine de, nesnenin kendi başına bir şey olma durumundan bağımlı bir şey olma durumuna geçişte, bunu daha önce gördüm veya işittim denilen durumlarda bilme ya da hatırlama gerçekleşebilir (Aristot. *Parva Naturalia*, 451a).

Görüldüğü üzere bir şeyin imgesine sahip olabilmek için öncelikle duyumlamanın gerçekleşmesi gerekmektedir. Hafıza benzer biçimde bir deneyimle başlamasına karşın o deneyimin gerçekleşmesiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkmamaktadır. Bunun nedeni hafızanın şimdiki zamanda duyumlanan ve daha önceden duyumlانmış ya da deneyimlenmiş bir şeye dayanmasıdır. Diğer bir deyişle hafızadan söz edebilmenin koşulunu belirli bir sürenin geçmiş olması ve bu süre içinde önceden deneyimlenmiş bir şeyin şimdide deneyimlenmiş olması oluşturur (Aristot. *Parva Naturalia*, 451a).

İlkçağ felsefesinde hafıza söyleminin Platon'dan sonra ilk kavram zincirlerinden birini oluşturan Aristoteles'in hafıza fenomenolojisi, geçmişte meydana gelmiş olan ve şimdi olmayan şeyi mevcut kılma gücü olarak; geçmişte olmak, mevcut olmamak ve temsil kavramlarıyla ifade edilebilir (Ricoeur, 2017: 260). Aristoteles'in hafıza fenomenolojisinde yer verdiği mühür metaforu bu bağlamda şimdide hatırlanan geçmişin bir tasviridir. Kaçınılmaz olarak zaman fenomenine işaret eden hafıza metaforu temel olarak öncelik ve sonralık ilişkisine dayandırılmaktadır.

Aristoteles belleği şimdiki bir hatırlamanın yanında, temel bir algı ya da deneyimin sonucu olarak elde etmiş olmanın da mümkün olduğunu dile getirmektedir:

Ancak sahip olunan bilgi ya da algı ya da belleğin nesnesi her ne ise, yeniden elde edildiğinde, bu şeylerin birinin hatırlanmasıdır ve belleğe sahip olmak belleğin kendi nesnesini izlemesiyle gerçekleşir. Ancak bu da daha önceden edinilmiş bir deneyimin yenilenmesi durumunda geçerli değildir; burada ayırt edilmelidir ki bellek aynı olan şeyi iki kez öğrenebilir ve bulabilir. Hatırlama bundan zorunlu olarak farklıdır, hatırlamayı öğrenmeye başladığımız şeyden daha yüce olan bir ilkeye dayanmalıdır (Aristot. *Parva Naturalia*, 451b).

Hatırlamanın meydana gelişinde bir hareketin diğerini takip etmesi zorunlu olarak kabul edilmektedir. Eğer sözü edilen hareketin birbirini izleme zorunluluğu ortadan kalkar ve bu hareket belirli bir alışkanlık olarak adlandırılırsa ilk hareketi izleyen ikinci hareket genel olarak takip edilecektir. Burada kastedilen hareket alışkanlığa bağlı olarak tecrübe edilen ve alışkanlığın açığa çıkardığı kolaylıkla hatırlanabilen duruma işaret etmektedir. Diğer bir deyişle sık sık tecrübe edilen şey bir süre sonra alışkanlığa dönüşmektedir. Buna bağlı olarak daha basit bir biçimde hatırlanmaktadır. Hatırlanan şey böylesine bir alışkanlık sonucunda bir kez görüldüğü var sayıldığında bile diğer şeylere oranla daha iyi hatırlanabilir. Hatırlamada olan

şey, hareketlerin birbirini izlemesinde hatırlanmak istenenin belli bir referans noktasının belirlenmesiyle aranmasıdır (Aristot. *Parva Naturalia*, 451b). Hatırlama bu bağlamda “hem sürekli olarak fiil durumunda olan hafızadan, hem de tamamen unutulmuş olan bir şeyin yeniden öğrenilmesinden farklı bir şey” (Ross, 2014: 228) olarak tanımlanır. Buradan hareketle Aristoteles’in Platon’dan farklı olarak hafıza ve hatırlama ile öğrenme ayrımının sınırlarını yeniden belirlediği görülmektedir.

Aristoteles’in hatırlamaya ilişkin açıklaması temel olarak en kolay ve en iyi hatırlanan şeyin bir başlangıç noktası seçilmesiyle belirli bir düzen içerisinde amaca yönelik bir çaba ile kurgulanmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte hatırlamada hatırlanmak istenen şeyin istekle araştırılması söz konusudur. Kişinin imgeleminde imgeler arasında kurduğu negatif veya pozitif ilişki ve buna bağlı olarak gelişen hareket bu istekle gelişen bir harekete dönüşür. Hatırlamada, hatırlayan kişinin yeteneği ve kendi imgelem olanakları içinde harekete geçmesi ayrıca bir önem taşımaktadır. Kişi hatırlamaya çaba gösterdiği şeyi kendi yeteneği ve kendi hareket olanakları dışında, başka birinin yardımı ile başarmak ya da bulmak istediğinde burada artık hatırlamadan değil, yeni bir öğrenmeden söz ediliyor demektir (Aristot. *Parva Naturalia*, 452a).

Sonuç olarak Aristoteles’in imgelem ya da *phantasia* kavramının İlkçağ felsefesi hafıza fenomenolojisinde, var olan duyumların yorumlanması ve onun aracılığıyla kavranması dışında birbirini izleyen imgelerin meydana gelişinde, hafıza ve hatırlamada, uyku esnasında, arzu ve düşünce ile ilişkisinde olumlu bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

1.3. Epikuros’un Duyum, İmgelem, Düşünce Birlikteliği: İmge Şey

Aristoteles sonrası felsefede *phantasia* (imgelem) kavramı Helenistik dönemde Epikuros ve ardılları tarafından ele alınmıştır. Epikuros felsefesinde imge (τὸ εἶδωλον=görüntü, hayalet, silüet imaj/ eidolon) duyumların mekanizması ve görme sürecinin açıklanışıyla doğrudan ilgilidir. Bu bağlamda Demokritos’un atomculuğunu benimseyen Epikuros felsefesi görme sürecini Platon’un *Timaios* diyalogunda ele aldığından farklı bir biçimde ele almaktadır. Buna göre görme “imgelerin göze nüfuz etmesi” (Capelle, 2011: 228) dolayısıyla gerçekleşmektedir.

Platon’da görme sürecinin açıklanışı, ışığın uygun bir hareketi ve belirli bir oran ile görülenin üzerine dikkatini toplaması sayesinde gerçekleşmekteydi. Platon görmeyi, düşünmenin alanı olan *ideada* bulunan İyi’nin görünürde olan dünyada kendine eş olarak doğurduğu Güneş sayesinde ruhta bulunan ışığın gözler aracılığıyla birbirine dokunmasıyla, birbirine benzer iki ışığın hareketiyle gerçekleştiğini dile getirmektedir (Plat. *Tim.* 45b).

Leukippos, Demokritos ve Epikuros'un görme sürecini açıklayışı ise “duyusal algı ile düşünme, dıştan küçük imgelerin <bize> yaklaşmasıyla” (Capelle, 2011: 228) gerçekleştiği iddiasına dayanır.

Demokritos, görmek diyor, görülen nesnelere ilişkin yansılarının alınması, kabul edilmesi anlamına gelir: Ancak yansı, gözbebekte yansıyan imgedir, tıpkı yansıyı içlerinde muhafaza edebilecek durumda olan diğer saydam tözlerde olduğu gibi. Ne ki Demokritos, ondan önce Leukippos, daha sonra Epiküros ve çömezleri, <nesnelerden> çıkarak yayılan ve çıktıkları nesnelere benzeyen (ama bunlar görülebilen nesnelerdir) belirli imgelerin gören kişinin gözlerine isabet ettiği <gören kişinin gözlerine nüfuz ettiği>, böylece görme sürecinin meydana geldiği kanısındaydılar (Capelle, 2011: 228).

Epikuros *Herodotos'a Mektubu*'nda görmenin ve düşünmenin, dış nesnelerden bedenimize işleyen şeyler dolayısıyla gerçekleştiği iddiasında bulunmaktadır:

Çünkü dış nesneler, ne kendileriyle aramızda bulunan havanın aracılığıyla, ne de bizden onlara giden ışık ışınları, ya da başka emanationlarla renk ve şekillerini böyle tıpkı bir damga basılıyormuş gibi bizde izlendiremezler. Bu ancak onlardan ayrılan ve onlara şekil ve renkçe tıpkı tıpkısına benzeyen, görme duyumumuza, ya da hayal gücümüze uygun büyüklükte kalıpların içimize girmesiyle olabilir (Epik. *Mektuplar ve Maksimler*, F3).

Epikuros bunların çok hızlı hareket ettiğini ve bu nedenle de bir bütün halinde düzgün bir hayal meydana getirdiklerini dile getirir. “Katı cisimlerin içlerindeki atomların titreşimlerinden doğma düzenli basınç yüzünden de onunla tabii bir bağlantıyı muhafaza ederler” (Epik. *Mektuplar ve Maksimler*, F3). Görme süreci üzerine yapılan incelemede Epikuros'un Leukippos ve Demokritos'un görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Buna göre görme sürecinin nedeni, görülen nesneden devamlı çıkarak yayılan, bu nesneye benzeyen ve göze nüfuz eden belirli imgelerdir. Leukippos, Demokritos ve Epikuros'un iddiasına göre “yansılar, bizden çıkarak hareket eden, ama aynanın yüzeyinde bir araya toplanarak tekrar çıkış noktalarına <bedenimize> dönen imgelerin karşılaştığı dirençten” (Capelle, 2011: 229) meydana gelmektedir. Epikuros'un epistemolojisini belirleyen bu düşünce bilginin kaynağının duyum olduğu görüşüne dayanmaktadır.

Diagones Laertios, Epikuros'un *Kanon* adlı eserinde gerçeğin ölçütleri olarak “duyuları, genel kavramları ve duyguları” öne sürdüğünü, Epikuros'un ardıllarının ise bunlara “zihinsel imgelemlerin doğrudan algılanmasını” eklediklerini dile getirir (Diog. Laert. 2010: 486). Bu bağlamda Epikuros'un epistemolojisinde doğrunun ölçütlerini (τό κριτήριον=kriterion) duyular ya da duyusal algılar, kavramlar (*prolepsis*) ve duygular oluşturur. Algılar bir yandan duyusal algılar diğer yandan da fantazi tasarımlar olarak ele alınır (Akarsu, 1970: 70).

Epikuros aynada görülen bir görüntü ile uyku esnasında görülen rüya, hayal gücü ya da başka düşünüş biçimleriyle oluşan hayallerin gerçekte var olan nesnelerin onları yaymadığı düşünüldüğünde, bu nesnelerle herhangi bir benzerliklerinin bulunmaması gerektiği görüşündedir. Dolayısıyla “görülenle bağlantılı alış verişi olmayan herhangi başka bir hareketi de aynı zamanda kendimize almamış olsaydık yanılma asla olmazdı” (Epik. *Mektuplar ve Maksimler*, F3).

Platon’un algılamak denilenin; görmek, işitmek, koklamak, dokunmak gibi vücut aracılığıyla algılananlar demek olduğu var sayıldığında, algılamanın bizi bilgiye ulaştıramayacağı görüşünü, Epikuros’un “algıların algı olmak bakımından yanılmazlığı” (Arslan, 2008: 53) temelinde eleştirdiği anlaşılmaktadır. Platon görmenin ya da diğer algıların sonucunda elde edilen imgelerin kendilerinin, bu şeyler hakkında her zaman değişmez bilgi veremeyeceği iddia etmişti (Plat. *Tht.* 179a). Epikuros’un “yanlış hüküm ve yanılma süreci” (Epik. *Mektuplar ve Maksimler*, F3) ile açıkladığı sanılara dayanan bilginin yanlış veya doğru olabileceği görüşü, duyumların yanlış veya doğru olacağını kanıtlayabilecek şeyin olmaması ile desteklenmektedir. Dolayısıyla Epikuros duyumların güvenilirliği tartışmasında algının konusunun dış nesnelere ilişkin imgeler üzerinden belirlenebileceği, algılanan imgenin doğruluk değerinin duyumla değil yargı ya da kavram ilgili olduğu görüşündedir.

Epikuros Aristoteles’in “duyumlamaların her zaman doğru, imgelerin ise çoğu zaman yanlış” (Aristot. *An.* III. 428a10) olduğu görüşünü benimseyerek duyumlanan şeyin kendisinden değil imgelenen şeyin doğruluğundan veya yanlışlığından şüphe edilebilir olduğunu gösterir. Bununla birlikte Epikuros ve ardılları Aristoteles’ten farklı olarak her duyumun eşit güvenilirlikte olduğunu ve dolayısıyla bir duyuya herhangi bir zamanda görünen şeyin doğru olduğunu iddia etmektedir:

Bir duyu türdeş bir duyguyu yalanlayamaz, çünkü her ikisi de eşit ağırlıktadır; bir duyu türdeş olmayan bir duyuyu da yalanlayamaz, çünkü yargı konuları aynı değildir; akıl da yalanlayamaz, çünkü akıl tümünden duyulara bağlıdır. Bir duyu öbürünü de yalanlayamaz, çünkü hepsine (aynı derecede) dikkat ederiz. Duyuların varlığı bunların gerçekliğinin garantisidir. Görme ve işitme duyuları, acı çekme duyusu kadar gerçektir; bu nedenle, belirsiz şeyler konusunda da görünür dünyadan hareketle çıkarsama yapmak gerekir. Çünkü bütün bu kavramlar, biraz usamlamanın da yardımıyla, karşılaştırma, karşılaştırma, benzetme ya da birleştirme yoluyla duyumlardan çıkar (Diog. Laert. X.32).

Epikuros ve ardılları, görünüşleri güvenilirlikleri bakımından derecelendirmek yerine onların tümünün eşit kabul edilmesi gerektiğini dile getirerek birbiriyle çelişen izlenimlerin duyu izlenimlerinden değil yanlış sanıdan kaynaklandığını öne sürer. Aristoteles’in bir kulenin uzaktan bakıldığında yuvarlak, yakınına gelindiğinde ise kare biçiminde görünmesi örneğinde

de görüleceği üzere, ortaya çıkan çelişik izlenimlerin, algıdan değil yanlış sanıdan kaynaklandığı kabul edilir (Kenny, 2018: 195). Bunun nedeni atomcu kurama göre uzaktan gördüğümüz şeyin nesne kule değil imge kule olmasıdır. Diğer bir deyişle uzaktan görülen nesnelere ilişkin imgenin yakından görülünce değişmesi, Epikuros'ta imgenin bilinçle ilişkilendirilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla uzaklık ve yakınlık hareketindeki değişim imgenin bilincine varmak anlamına gelmektedir (Watson, 1988: 41).

Epikuros'ta duyumların yanılmazlığı, onların akıldan yoksunluğu (*irrational*), hatırlama gücüne sahip olmamaları ve duyuların ne kendi kendilerine ne de dış bir nedenin etkisiyle hareket ettiklerinde bu dış nedene bir şey ekleyebildiği ya da çıkarabildiği iddiasına dayanır. Benzer biçimde duyunun kendi izlenimlerini hiçbir zaman doğrulayamayacağı iddia edilir (Diog. Laert. X.31-32). Bu bağlamda duyumlar, duyuların nesneyle doğrudan kurduğu temas sonucu ortaya çıkan, kendisinde hiçbir akıl yürütme veya hatırlamaya ilişkin herhangi bir şey bulunmayan, nesne ve duyum arasında gerçekleşen bir ilişkiye karşılık gelmektedir.

Birbiriyle çelişik izlenimler yaratan duyumların varlığı, Epikuros'un duyumların konusunun dış nesneler değil onlara ilişkin imgeler olduğu düşüncesindeki ince ayrımından kaynaklanır. Benzer biçimde hayal ürünü olan tasarımlarda olduğu gibi rüyalarda da duyumun değil, dış nenenin imgesine ilişkin bir yorumda bulunulabilir. İmgelerin doğruluğu ya da yanlışlığı ise duyumla değil, yargı ya da kavram ile ilgili bir konudur (Arslan, 2008: 55-57).

Epikuros'un algı teorisinde imgelem kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Aristoteles'te algı (*perception*) ve imgelem (*phantasia*) ayrımının kurulmasıyla biçimlenen duyum teorisi; fenomenler (*phenomenon*), temsiller (*representation*) ve izlenimler (*impression*) ayrımının kurulmasına olanak sağlamıştır (Hahmann, 2015: 177). Bu bağlamda Epikuros'un imgelem anlayışının büyük ölçüde Aristotlesçi çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'in algı ile zihin arasındaki iş birliğini sağlayabilmesi için imgelemen (*phantasia*) gerekli olduğu anlayışı Epikuros'un imgelem anlayışında korunarak imgelemsiz düşüncenin gerçekleşemeyeceği savunulur. İmgelemen zihinsel bir aktivite olarak olumlu bir kategoride değerlendirildiği sonucuna ulaşılmaktadır.

1.4. Stoa Felsefesinde *Phantasia*: İz ve Başkalaşım

Helenistik dönemde Epikuros ile Stoa felsefesinin *phantasia* (imgelem/tasarım) kavramına epistemolojilerinde yer verdiği anlaşılmaktadır. Bilginin doğası üzerine Epikurosçu yaklaşımla benzer var sayımlara sahip olan Stoa epistemolojisi, bilginin yanılmaz duyular izlenimlerine dayanan ve sonradan edinilen kavramlar olmak üzere iki ayrı temel üzerinden biçimlendiği görüşündedir. Bu bağlamda Stoa "deneyimciliği" Aristoteles öğretisini

benimseyerek bilginin kökenine ilişkin benzer açıklamalar geliştirir. Buna göre doğumla birlikte boş bir kağıdın yüzeyi gibi olan akıl (*tabula rasa*) (SVF, ii83), büyüme ve gelişmeye bağlı olarak boş yüzeyi kavramlarla doldurur (Kenny, 2018: 197).

Stoacıların deneycilik vurgusu zaman ve mantık bakımından duyu algılarının akıldan önce geldiği kabulüne dayanmaktadır. Duyu algıları olmaksızın imgelemen oluşamayacağı, imgelem olmaksızın da kavramların veya düşüncelerin oluşamayacağı düşünülür (Arslan, 2008: 245). Epükorosçular gibi Stoacıların da imgelem olmaksızın düşünmenin gerçekleşemeyeceği konusunda Aristotelesçi bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Benzer biçimde genel kavramların oluşumunda verilen açıklamanın deney bilgisine dayandığı öne sürülmektedir. Buna göre genel kavramlar; doğrudan değinim ile duyumsal nesnelerin kavranışı, benzetme yoluyla nesneden hareketle başka bir şeyin kavranışı, oranlama yoluyla nesnelerin soyut kavranışı, bir araya getirme ve karşıtlık yoluyla kavrayış (*kentaur* ve yaşam-ölüm karşıtlığı) olarak ele alınır (Diog. Laert. VII. 53).

Stoacılar ilk edinilen kavramların duyulardan geldiği ve bu deneyimlerin hafızada iz bıraktığı görüşündedir. Bu iz Platon'un ruhu balmumundan bir levhaya benzetmesiyle süregelen ruh/hafıza/bellek metaforunun Stoa felsefesindeki karşılığı olan; balmumuna etki eden iz yani imgelemdir (*phantasia*). Laertios, Stoacıların imgelem (*phantasia*) tanımını "ruh üzerindeki bir izlenim" (Diog. Laert. VII. 45) olarak aktarmaktadır. İmge ve imgelem arasında yapılan ayırmada imgelemen ruhta bırakılan bir iz olduğu düşünülür: Bu iz "var olandan çıkan, var olana uygun olan (ruhta) mühür gibi iz bırakan, baskı bırakan bir şey" (Diog. Laert. VII. 50) bir "başkalaşım"dır.

Stoacıların imgelem üzerine incelemelerinde ilk olarak *phantasia* (tasarım) ve *phantaskion* (hayal kurma) arasında yapılan etimolojik ayırım dikkat çekmektedir. Stoacılığın dayanak olarak bir nesnesi bulunan tasarım (*phantasia*) ile hayali olan (*phantasma*), bir dayanağı bulunmayan ve de çoğunlukla melankoliklerin veya deli olarak nitelendirilenlerin ruh halini tanımlamak üzere bir ayırım gözettiği anlaşılmaktadır (Brun, 2018: 41).

Bu ayırımla Stoacıların imgelemi kavrayıcı (*φαντασία καταληπτική=phantasia kataleptike*) ve kavrayıcı olmayan olmak üzere iki türe ayırdığı anlaşılır. "Gerçek olguların ölçütü olarak anladıkları kavrayıcı imgelem var olandan çıkan, var olana uygun olan ve ruhta mühür gibi iz bırakan imgelemdir. Kavrayıcı olmayan imgelem ise var olandan çıkmaz ya da çıksa bile var olana uygun değildir." (Diog. Laert. VII. 46). Bu bağlamda bilginin kaynağı olarak kabul edilen duyusal algı izlenimlerinin (*phantasia*) doğruluk değerinin güvenilirliği birbirinden farklı kabul edilir.

Doğru izlenimlere Zenon'un doğru bir algı için kabul edilmesi gereken, "nedeni olarak gerçek bir nesneye sahip olan ve nesnesini tam bir uygunluk ve açık seçiklikle temsil eden" (Arslan, 2008: 257) olmak üzere iki koşulun yardımıyla ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Zenon'un teorisi empirik olmakla doğrunun ölçütünü kavrayıcı algılar ile bilişsel izlenimler üzerinden değerlendirir. Bu bağlamda kavrayıcı algılar ya da güvenilir izlenimler Stoa epistemolojisinde doğrunun ölçütü kabul edilir (Sedley, 2002: 135).

Laertios'un aktardığına göre, Stoacılar imgelemi duyumsal ve duyumsal olmayan, akılcı ve akılcı olmayan, teknik ve teknik olmayan olarak birçok türe ayırmaktadır. İmgelemi duyumsal ve duyumsal olmayan olarak ayıran kavrayışta, duyumsal imgelem görme, işitme gibi birden çok duyum aracılığıyla gerçekleşirken; duyumsal olmayan imgelem cisimsiz ve akılla kavranan zihinsel temsillerdir (Diog. Laert. VII. 51). Duyumsal olmayan imgelem Zenon'un nedensellik türetme imasıyla dile getirdiği *kataleptik* imgelemin varlığına işaret eder (Sedley, 2002: 152). Duyumsal imgelemin ise duyumsayanın kabul ve onayına bağlı olarak var olandan çıktığı düşünülür. Bununla birlikte var olandan çıkıyormuş görüntüsü veren imgelerin varlığının kabul edildiği anlaşılır.

Laertios'un Sphairos'un yaşadığı durumla aktardığı "bal mumundan nar" (Diog. Laert. VII. 177) örneği, görünüşte gerçek bir nara benzeyen bal mumu narın nar olma olasılığının olduğunun onaylandığını gösterir. Bu durumda yaşanan yanıltıcı görüntü var olandan çıkıyormuş görüntüsü veren imgelemin, kavrayıcı algının "kendisine engel olacak, kendisini bozacak" (Arslan, 2008: 259) herhangi bir şey olmadığında ve algı üzerine etkide bulunabilecek olası tüm faktörlerin de hesaba katılmasıyla, doğrunun ölçütü olabileceği biçiminde yeni bir koşulu gerektirir. Stoacıların imgelemi akılcı ve akılcı olmayan olarak ayırdığı; akıllı canlılar için akılcı imgelem, diğer bir deyişle düşünme süreci, akılsız canlılar için akılcı olmayan imgelem (bunlara bir ad verilmemiş) olarak ayırdığı anlaşılmaktadır. Son olarak teknik ve teknik olmayan imgelemin heykel yapma işinin tekniğini bilen biri ile bilmeyenin bakışı olarak ayırdığı anlaşılmaktadır (Diog. Laert. VII. 51).

Stoa epistemolojisi olguların gerçekliğini ayırt etmeye yarayan ölçütün imgelem olduğu görüşündedir. Özellikle *phantasia kataleptike* ayrımıyla halüsinatif ve *kataleptik* olmayan imgelemden ayrılan kavrayıcı imgelem onaylama, kavrama ve düşünce ilişkisinde imgelem yetisinin rasyonel bir karakterde olduğuna işaret eder. Bununla birlikte Epikuros gibi Stoacıların imgelemsiz düşünme olamayacağı görüşünde Aristotelesçi çizgide yer aldığı anlaşılır. "İmgelem en baştadır, ondan sonra kendini anlatmasını bilen zihin gelir: İmgelemin onun üzerinde yarattığı etkiyi sözle dile getirir" (Diog. Laert. VII. 49).

1.5. Plotinos'ta Diskürsif Akıl ve İmgelemden Düşünmeye Sıçrayış

Plotinos'un hiyerarşik Bir öğretisi; Bir (aynı zamanda İyi'ye karşılık gelir), Zeka (Varlık) ve Ruh arasında kurduğu ilişkiyle Platon'un *İdea* kuramında “Güneş ve İyi” arasında kurduğu ilişkiyi anımsatmaktadır. İnsanın gün ve gece döngüsünü deneyimlemesini sağlayan Güneş “orada olan” bir gök cismi, bir ışık kaynağı olarak hem pratik hem de moral anlamda insan yaşamının merkezinde yer alır. Plotinos'tan önce ve Plotinos'tan sonra da görüleceği üzere Güneş ve insanın onunla kurduğu ilişki çok sayıda uslamlamayı beraberinde getirmiştir. Plotinos bu bağlamda tıpkı hareketsiz duran Güneş'in kendisinden doğan ışığı yayması gibi hareketsiz olan Bir'den doğan Zeka (varlık) ve Ruh arasında bir ilişki kurmaktadır (Plot. *Ennod.* I. 6). Bir Güneş'e, Zeka Güneş'ten yayılan ışığa, Ruh ise ışık aracılığıyla Güneş'in bilgisini imgeleme yoluyla bilen ve ona benzeyerek ışık saçana benzer.

Bir öğretisinde hiyerarşi, her varlığın kendi seviyesine göre belirlenmektedir. Diğer bir deyişle her varlık seviyesi ondan önce gelen seviyeye bağlıdır. Ruh aklın düşündüğü şeyler arasında olduğu sürece Zeka'dan (Akıl) türetilir (King, 2009: 106). Plotinos öncelikle ruhun iki türde olduğu görüşüyle; ruhu biri Zeka'da olan ve dışarıya akmayan, entelektüel ruh, diğeri kendi var oluşuna sahip olan olarak belirler (Plot. *Ennod.* I. 3). Zeka ve entelektüel ruh arasındaki ilişkiyi “Baba oğul” ilişkisine benzeten Plotinos, bu ruhun varlığını Zeka'dan aldığını ve Zeka'yı temaşa ettiğinde etkinleştiğini ifade eder. Bu bağlamda yalnızca ruhun eylemleri iç entelektüel eylemler olarak kabul edilir. Zeka hem ruhun babası hem de ruhta bulunan şey olarak ruhu Tanrısal kılar. Aralarında özsel bir farklılık bulunan Ruh ve Zeka ilişkisi; Zekanın bir biçim olarak düşünüldüğünü, ruhun ise ondan sonra geldiği biçimiyle ele alınır (Plot. *Ennod.* I. 3).

Ruh ve Zeka ayrımında; ruh kimi “varlıkları (*ideaları*), duyusal imgeleri” ve diğer varlıklara ilişkin imgeyi tikel olarak kavrayan, zeka ise tüm nesneleri kapsayan olarak “tüm Varlıktır”. Plotinos Zeka'nın zamansız olmasını da tüm varlık olmasına bağlayarak “O” diye belirtilenin Zeka için her zaman uygun olduğu görüşündedir; “O, hiçbir anda olmadığından, gelecek değildir; çünkü şu anda bile o vardır; o asla geçmişte de değildir; çünkü bu bölgede hiçbir şey geçmişe karışmaz” (Plot. *Ennod.* I. 4).

Platon düşünmeyi tenin ruhla olan ilişkisinde, ruhun giderek kendini vücutça algılardan uzaklaştırarak, onunla her türlü ilişkiyi olabildiğince keserek gerçeği kavramaya çalıştığı bir süreç olarak tanımlamıştı (Plat. *Phaid.* 65c). Kavrananlar arasında olan İyi kendinin gözle görülen bir şey olmaması dolayısıyla, vücutça algılananlar ile görülemezdi. Dolayısıyla ruh, düşünme ile varlığa en yakın olan ile bu ilişkiyi kurabilirdi (Plat. *Phaid.* 65e). Benzer biçimde Plotinos'un “düşünülür dünya ve duyumlanabilir dünya” (Plot. *Ennod.* I. 4) ayrımı yaparak

Bir'in duyumlama yoluyla algılanamayacağı, Bir'in imgesi olan Zeka ile algılanabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Zeka Bir'e benzemeli ve onun özelliklerini korumalıdır. Tıpkı ışık ile Güneş arasında kurulan ilişkide olduğu gibi Zeka ve Bir arasında benzer bir ilişki kurulur. Bu bağlamda Plotinos Bir'e yönelen, ondan türeyen olarak Zeka'nın Bir'in imgesi olduğunu ifade eder (Plot. *Ennod.* I. 7). Zekanın Bir'e yönelmesi, duyumlamadan farklı olarak O'nun vizyonudur.

Platon görme ve iyi ilişkisinde kurulan benzerlik ilişkisini belki de en açık haliyle *Timaios* ve *Devlet* diyaloglarında ele alır. Gündüz ile gece, mevsimler gibi *kosmos* (ὁ κόσμος) ilişkin olanlar zaman zaman kozmik düzensizliklere maruz kalsa da temelde bütünü düzenini temsil eder. Filozof da evrende olup bitenleri gözlemleyerek görünürde olan İyi'nin bilgisi ilişkisine bağlı kalarak, düşünme alanında olan İyi'nin bilgisine ulaşma olanağına sahiptir. Görme, düşünmenin alanı olan *ideada* bulunan İyi'nin görünürde olan dünyada kendine eş olarak doğurduğu Güneş sayesinde ruhta bulunan ışığın gözler aracılığıyla birbirine dokunmasıyla, birbirine benzer iki ışığın hareketiyle gerçekleşir (Plat. *Tim.* 45b). Plotinos'ta da benzer bir görme anlayışı egemendir. Buna göre görme, ışığın uygun bir hareketi ve belirli bir oran ile görülenin üzerine dikkatini toplaması sayesinde gerçekleşir:

Eylem halinde görme iki türdür. Örneğin göz için, önce duyulur nesnenin biçimi olan bir vizyon objesi vardır ve ardından bu objenin görülmesini sağlayan ışık vardır; ışık biçimden farklı olsa da, göz tarafından duyumsanır; ışık, biçimi görme nedenidir; fakat ışık, biçimde biçimle birlikte görünür ve bu nedenle ışığın özel bir duyumlamasına sahip değiliz; çünkü bakış, aydınlatılmış objeye yönelir. Fakat sadece ışık olduğunda, bir hamlede sezgiyle onu görürüz; yine de bu durumda sadece ışığı görürüz; çünkü ışık, kendinden farklı bir objede bulunur; eğer ışık tek başına olsaydı ve onu taşıyan bir şey bulunmasaydı, duyu onu algılayamazdı (Plot. *Ennod.* V. 7).

Plotinos imgeyi görünüş ile ilişkilendirirken düşünceyi imgelemden bir sıçrayış olarak ele alır: İmgeleme yoluyla olsa bile” (Plot. *Ennod.* I. 10) düşünürlere ulaşılabilir. “Duyularla bilinen şey nesnenin sadece bir imgesidir ya da bir türüdür” (Plot. *Ennod.* V. 1). Dolayısıyla duyu organı duyumlanan nesnenin dışında kalarak bu nesneye yalnızca imgeleme yoluyla ulaşılabilir. Ancak düşünülür, imgeler gibi olsaydı, bu durumda temaşa eden Zeka'nın duyumlama olduğunu söylemek gerekirdi (Plot. *Ennod.* V. 1). Buna göre ruh duyumlama yoluyla dış nesneleri bilen, duyumlama sonucu oluşan imgeleri ve imgeleme öğelerini ayıran ya da birleştiren, Zeka'dan türeyen kavramları kullanan ve bir yargıya varandır. Zeka'dan türeyen nesneler (*idealar*) onların izlerinin çeşitlerinin belirlenmesi ve yerli yerine konulmasıyla, eski ve yeni imgelerin ayrımı veya uygunluğuyla, şeyleri anlayabilir. Düşüncenin görüntüsü olarak ele alınan imge, duyum ve düşünce arasında bağlantı kurmayı

anlaşılabilir bir biçime dönüştürür. Diğer bir deyişle imgelem duyusal (sensible) olan ile kavramsal (conceptual) olanın birleştirilmesinde entelektüel bir yetiye karşılık gelir (Warren, 1966: 278). İmgelem kavramıyla temsil edilen duyum-düşünce ilişkisi görünür imge adı altında görünüş ile ilgili olan ve düşünce ile ilgili olan olarak iki kategoriye ayrılır (Perdikouri, 2016: 218). Bu nedenle Plotinos'un imgelem argümanının Aristoteles ve Platon ayrımında hangi çizgide yer aldığı tartışmalıdır.

Plotinos'un imgelem argümanında, Aristoteles'in her düşünmeye bir imgelemin (*phantasia*) eşlik ettiği görüşünün sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte düşünülür ve imgelenebilir olanın ayrımının yapılabilmesi için imgelemin düşüncenin bir görüntüsü olarak ele alınması gerekmektedir. Bu yolla da imgelemin hafıza ve hatırlama ile ilgilisi kurulur (Watson, 1996: 100). Bu bağlamda Plotinos'un hafıza ve hatırlamaya ilişkin görüşleri imgelem kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Duyumlama yoluyla elde edilen imgelerin hafızaya alınması, imgelerin diskürsif akılla ilişkisiyle açıklanır. Plotinos'ta hatırlama denilen de ruhun bu türden bir eylemine karşılık gelir (Plot. *Ennod.* III. 2).

Duyu organı bir insanı görür ve görmeye elde edilen insan imgesini diskürsif akla verir. Diskürsif akıl neyi açıklayıp bildirebilir? Eğer o, kendine bu kimdir diye sormasaydı ve daha önceden ona rastlaması durumunda, hafızasını kullanarak bu Sokrates'tir cevabını vermeseydi, hiçbir şey söyleyemezdi ve bu imgenin bilgisinde durup kalırdı (Plot. *Ennod.* III. 3).

Plotinos insanların zorunlu olarak zekadan önce duyuları kullanarak duyulur nesnelerin izlenimlerini edindiğini kabul ederek hafızanın bu tür imgelerle oluştuğu görüşündedir. Hafızanın bal mumu levha metaforunda izleri tutan yapısı Plotinos'un diskürsif akla hizmet eden bir bölümü olarak ele alınır. Duyulurun üstüne çıkan kavrayış, izlerin diskürsif aklın yetkinliği aracılığıyla işlenmesiyle gerçekleşir. İmgeleme ve düşünme arasındaki sıçrayışın ön kabulü Bir, Zeka ve Ruh arasındaki hiyerarşik ilişkidir. Plotinos, Zeka'nın üstünlüğünü aşkın biçim olarak, ruha biçim veren, yetkin ve ezeli olarak konumlandırır (Plot. *Ennod.* IX. 3-4-5). Bu bağlamda Plotinos, imgelere başvurmadan salt düşüncenin (*noesis*) olanaklı olduğunu kabul etse de yakından bakıldığında Platon'un *form* dediği şeylerin maddi olanın imgelerinden hareketle geliştirdiği anlaşılmaktadır.

1.6. Augustinus: Hafızanın Gücü

Platon'dan sürüp gelen Güneş-İyi ikilisi, Plotinos'la biçimlenen Bir-Zeka-Ruh üçlüsü Hristiyan dünyada Işık-Tanrı metaforuna dönüşmüştür. Büyük ölçüde Plotinos'la biçimlenen ve "kutsal üçlü" (Kenny, 2018: 347) olarak da adlandırılan felsefi teoloji Augustinus'la en parlak dönemine girmiştir. Augustinus'un sürdürdüğü Işık-Tanrı metaforuna göre, Tanrı

tasavvuru pek de kelimelere dökülemeyen içsel deneyime dayalı hakikat (gerçek) arayışıdır: “Seni ilk öğrendiğim andan beri hatırlıyorum ve seni düşününce seni orada buluyorum” (Aug. *Conf.* X.24. 35).

Augustinus, Plotinus’ta olduğu gibi “adım adım bedenlerden, bedendeki duyular aracılığıyla iletişim kuran ruhun içsel iletişiminin” (Aug. *Conf.* III.17.23) hakikati görebileceğinden söz eder. *Nous* (ó νοῦς) bu bağlamda değişmez olanı bilebilen mistik bir aydınlanmaya işaret eder: Duyumlar aracılığıyla görülemeyen ancak *nous*la kavranan Tanrı. Augustinus’ta duyular aracılığıyla görülen doğa, evren gibi dış nesneler bir yaratıcıyı gerektirir. Görünüş ve gerçek (hakikat), görünenlerin ardında yatan gizil güç gibi iç konuşmaların işaret ettiği Tanrı imgesi hayali imgelerden farklı olarak *nous*la kavranabilen ruh ve bedenin iletişimidir. Ruhun bedenle olan iletişiminde Augustinus’un Tanrı imgesine yapmış olduğu yolculuk dış insan (beden) ile iç insanın (ruh), ruh ile özdeşleşerek geçirdiği bir dönüşümü, tensel duyuların varlığıyla bütünleşmeyi ifade eder (Aug. *Conf.* X.6.9).

Augustinus, duyum ve düşünce arasındaki ilişkiyi bu bağı tutan hafızanın varlığıyla açıklamaktadır. Şeylere ilişkin imgelerin tutulduğu hafıza ruhun düşünmesine aracılık eden bir işleve sahiptir. Düşünceye ve duyuma konu olan her ne varsa hafızada yer alır. Bu düşünce Augustinus’un hafızayı; “geniş ovalara, içinde türlü odalar bulunan saraylara” benzetmesine neden olur. Hafıza için kullanılan “bal mumu levha” metaforu Augustinus’la nesnelerden imgelerin “çekip çıkarıldığı” bu imgelerin “depoları” tasniflenerek yerleştirildiği bir anlatıma dönüşmüştür (Aug. *Conf.* X.8.12-13).

Hafıza “uçsuz bucaksız, sonsuz bir derinlik” olarak zihinsel yetinin içine daldığı, içinde nesnelerin kendisi olmasa dahi imgelerin hali hazırda bulunduğu, hatırlama yardımıyla bu imgelerin çağırıldığı bir yerdir (Aug. *Conf.* X.8.13). Duyular aracılığıyla nesnelere ilişkin imgelerin hafızaya alınması, nesne mevcut olmadığında hafızada imge aracılığıyla temsil edilmesi, Platon ve Aristoteles’ten süregelen hafıza fenomeninin yorumlanışında kullanılan nesne ve imge anlayışının sürdüğünün göstergesidir.

Nesnelere ilişkin imgelerin yanında, “Bilimin ve Sanatın” bilgisinin hafızayla doğrudan ilişkili olduğu anlaşılr. Augustinus, bu türden bilgilerin imgesinin değil, bizzat kendilerinin hafızada tutulduğu görüşündedir. Platon’un “öğrenmenin bir hatırlayış olduğu” argümanını anımsatan bu görüş, Zihin ve hafıza hiyerarşisinde bilim ve sanata ilişkin bilgilerin “biz onları öğrenmeden önce de zihinde bulunduğu” (doğuşancılık), öğrenilmedikleri için de hafızada yer almadıkları görüşüne yaslanır (Aug. *Conf.* X.9.16/10.17).

Augustinus duyularla imgelerin çekip çıkarılmadığı; ancak zihinde imgesi olmadan “kendi haliyle tanınılan” bilgileri öğrenmeyi, hafızada birbirinden ayrı ve düzensiz bir biçimde

duran “fikirleri” bir araya toplayıp (*cogenda, colligenda*) düşünmeyle (*cogito*) aynı türden şeyler olarak açıklar (Aug. *Conf.* X.11.18). Özellikle matematik nesnelerinin gerektirdiği zihinsel kavrayışın, duyumlara dayanan imgelemden ayrı bir tür imgelem gerektirdiği düşünülür. Bu imgelemin matematik uslamlamayı ve matematik nesneleri kavramayı sağlayan daha üst ve rasyonel bir imgelem türü olduğu sonucuna ulaşılır (Aug. *Conf.* X.12.19). Buradan hareketle zihinde, hafızaya alınmadan önce de var olan ve zihnin kendinde işlevi olan düşünmenin nasıl olanaklı olduğu kanıtlanır. Diğer bir deyişle zihin düşünme yetisine sahip olduğu yetisini her zaman koruyan, hafıza ise onun içinde, ancak ayrı bir bölümdür.

Hafızanın bir diğer işlevi “hatırlamayı hatırlamak”tır (Aug. *Conf.* X.13.20). Benzer biçimde duyguların hatırlanması ve hatta unutmayı hatırlamak Augustinus’ta hafızanın işlevlerindendir (Aug. *Conf.* X.14.21/15.23/16.24-25). Augustinus’ta unutma, unutilan şeyin hafızada aranmasıyla gerçekleşen arayışın kendisine bağlı bir aktivitedir. Arama hem hatırlanmadığını hem de hafızada unutilanın varlığının bir kanıtıdır. Bu bağlamda zihinde aranan şey tamamen silinmiş olsaydı, bu hiçbir şekilde hatırlanmayacaktı (Aug. *Conf.* X.19.28). “Zihinsel olarak yaşanmamış duygular bile hafızada tutulmakta”dır. Zihin ve hafıza arasında kurulan bu ilişkide hafızada olan her şeyin Zihinde de olduğu düşünülür. Bununla birlikte alışkanlığa dönüşen her ne varsa yine hafızanın varlığıyla açıklanır (Aug. *Conf.* X.17.26).

Augustinus, zaman, hatırlama ve dil arasında canlı bir ilişki kurmaktadır. Buna göre geçmiş zamanda olup geçen olayların duyular aracılığıyla bıraktığı izlenim hafızada canlandırılan hayallerin sözcüklere dökülüp aktarılmasıyla gerçekleşir. Benzer biçimde geleceğe ilişkin henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında daha önce edinilen imgeler aracılığıyla tahminde bulunulabilir. Bu bağlamda üç türlü şimdiden söz edilebilir: Geçmişin şimdisi olan hafıza, gelecek zamanın şimdisi olan beklenti ve şimdiki zamanın şimdisi olan sezgi (Aug. *Conf.* XI.18.23).

Augustinus’un hafızanın neliği üzerine yaptığı incelemede duyduğu hayret, dile getirilemeyen veya dile getirilmese dahi imgelenen Tanrı imgesi ile doğrudan ilişkilidir. Hafızanın bu denli bir yetiye sahip oluşu “dil sussa da” imgelemin varlığından şüphe edilememesi hafızaya aklı aşan bir güç atfedilmesine neden olur (Aug. *Conf.* X.8.15.). Hafızanın işlevi Augustinus’ta hem düşünme hem de düşünüleni ifade etme bakımından bir güç simgesidir. Dil ve hafıza arasındaki ilişkiyle açığa çıkan bu güç, felsefede *logos* öncesi dönemi anımsatmaktadır.

Logos öncesi dönem hafıza ve hatırlama yetisinin büyük bir önem verildiği bir döneme karşılık gelmektedir. Bu dönemde şairler ve belagat ustaları eğitimci konumunda yer alırlar

(Havelock, 2015: 51-94). Bu dönemin hafıza ve hatırlama ile temsil edilmesinin nedeni çoğunlukla yazı ve matbaa ile ilişkilendirilmektedir. Bununla birlikte hafızanın önemini açığa çıkaran bir takım söylenceler de mevcuttur. Teselya'da Skopas adlı bir soylunun evinde verilen bir ziyafette yaşanan bir kaza bu türden söylencelere örnek verilebilir:

Şair Simonides ziyafet masasında ev sahibi ve diğer konuklara okuduğu şiirde Kastor ve Polydeukles'ten övgüyle söz ettiği için Skopas tarafından terslenerek methiye için anlaştıkları ücretin yarısını alabileceğini öğrenir. Bu sırada Simonides'i görmek isteyen birinden haber alan şair ziyafet masasından kalkarak dışarı çıkar. Simonides'in dışarda olduğu sırada ziyafet verilen salonun çatısının çökmesiyle enkaz altında kalan Skopas ve diğerleri hayatlarını kaybederler. Enkaz altında kalan cesetlerin tanınmaz halde oluşu, onları almaya gelen yakınlarını çaresiz bırakır. Simonides'in mucizevi bir biçimde hayatta kalmasıyla hafızası sayesinde ölülerin kaza gerçekleşmeden önce masada nerede oturduklarını hatırlıyor oluşu, hangi cenazenin kime ait olduğunu gösterebilmesine olanak tanır (Yates, 2020: 15).

Simonides'in davetlilerin nerede oturduklarını hatırlaması sayesinde teşhis edilen cesetlerle ilişkilendirilen güçlü hafıza ve düzen ilişkisi hafıza sanatının nasıl icat edildiğinin anlaşılması bakımından çarpıcı bir öykü olarak değerlendirilir (Yates, 2020: 16). Günümüzde fotografik veya görsel bellek denilen yeti, Simonides'in davet sırasında kimin nerede oturduğunu sözcüklerle dile getirmesede hafızasında onlara birer yer vererek hatırlamayı mümkün hale getirmiştir. Benzer biçimde Augustinus'un hafıza için kullandığı geniş ovalar veya içinde türlü odaların bulunduğu saraylar benzetmesi yer-nesne-imge ve imgelem ilişkisine bağlı kalınarak hafızanın biçimlendirildiğini ve bu yolla hatırlamanın gerçekleştiğini desteklemektedir.

Augustinus'ta Platon etkisini, hafızaya atfedilen Tanrısal gücün matematiksel uslamla ile rasyonel imgeleme dönüşümüyle anlamak mümkündür. Ortaçağ'da özellikle Platon'un ruhun ölmezliği argümanının Hristiyan dünyaya uyarlanmış hali olan hatırlama ve doğuştancılık argümanı, Augustinus'la imgelem ve hafızanın hem nesne-imge hem de söz-imge biçiminde ele alınışıyla hafızanın ve dolayısıyla imgelemen yetkinlik ve gücü temsil etmesi bakımından önemini Tanrısal, ilahi bir forma dönüştürmüştür. Ortaçağ düşüncesiyle bütünleşen bu form, *logos* öncesi dönemde belagat ustaları ve şairlerle temsil edilen hafıza anlayışıyla da belli bir uyum yakalamıştır.

1.7. Değerlendirme

Platon ve Aristoteles'in imgelem ve hafıza argümanları Çağdaş Felsefeye değin bilgi, etik ve varlık gibi alanlarda çeşitli biçimlerde işlenmiştir. Platon'un hafıza ve *anımsama*

ayrımıyla belirginleşen basit ve görünür imge ile karmaşık ve zihinsel imge ayrımı duysal imgelem ile rasyonel imgelem ayrımının yapılmasına zemin sağlamıştır. Duyumun koruma kabı olan bellek ya da hafıza bal mumu levha ve kuş kafesi metaforu ile duysal imgelerin izlerinin tutulduğu, korunduğu ve çeşitlendirildiği bir yeti olarak değerlendirilir. *Anımsama* ise gidimli düşünme metoduyla karmaşık imgelerin zihinsel bir formda belirginleşmesi olarak değerlendirilir. Platon'da *anımsama* üst türden bir biliş karşılık gelir. Bu türden bir biliş hem bilgiyi olanaklı kılar hem de bu bilginin evrenselleştirilebileceğine işaret eder. Platon'a göre bu olanaklı ya da bilgi elde edilebilir; çünkü zihin daha önce kazandığı bilgileri hatırlama becerisine sahiptir. Bu hatırlama yetisi belirli kişilere değil, herkese özgü olduğu için uygun bir yol ya da yöntemle bu epistemik bilgiye ulaşılabilir.

Platon'un *diyalektik* ve mitoloji ikiliğinden yararlanarak dikkat çektiği hafıza ve imgelem, mitolojik imgesel yaşamın üst türden bir biliş yetisine dönüşümünü duysal imgeler ile zihinsel imgeler aracılığıyla anlaşılır bir biçime kavuşturur. Bu bağlamda duysal imgelem rasyonel imgeleme göre basit bir imgeleme biçimi olarak değerlendirilir. Birinci bölüm için Plotinos ve Augustinus Platoncu kategoriye yerleştirilebilir. Bunun nedeni genel olarak Plotinos'un imgeyi görünür olan ile ilişkilendirmesi sonucunda düşünülür olanın imgelemden bir sıçrayışı gerektirmesi anlayışıdır. Diğer bir deyişle görünür olan ile düşünülür olan arasındaki ayrım imge ve ide arasındaki ayrım sonucunda duyulur olanın imgelelenebilirliğine düşünülür olanın ise ideler biçiminde kavranabildiğine işaret eder.

Plotinos'un duyum, imgelem ve düşünme ilişkisinde düşünülür olana imgelem aracılığıyla ulaşılabilirliğini iddia ederken bu tür bir sıralamanın hiyerarşisini de koruduğu anlaşılmaktadır. Plotinos'un hafıza argümanı bu düşünceyi destekler. Duysal imgeler diskursif akılla yani hafıza ile ilişkilendirilirken diskursif akıldaki imgelerin işlenmesi üst türden bir biliş olarak değerlendirilir. Dolayısıyla Plotinos duysal imgelemi rasyonel imgeleme göre basit bir biliş kategorisine yerleştirmektedir. Benzer biçimde Augustinus'un hafıza argümanı ile desteklediği duyulur olan ve düşünülür olan ayrımı özellikle Tanrı imgesinin *nous* ile kavranabilirliği üzerinden biçimlenmiştir. Bununla birlikte bilim ve sanatın da *nous* ile kavranabilir olduğu vurgulanmıştır. Augustinus bu türden bilgilerin imgelerinin değil kendilerinin hafızada olduğu görüşüyle doğuştancı argümanı güçlendirmiştir.

Augustinus duyularla imgelerin çekip çıkarılmadığı; ancak zihinde imgesi olmadan "kendi haliyle tanınılan" bilgileri öğrenmeyi, hafızada birbirinden ayrı ve düzensiz bir biçimde duran "fikirleri" bir araya toplayıp (*cogenda, colligenda*) düşünmeyle (*cogito*) aynı türden şeyler olarak açıklamıştır. Özellikle matematik nesnelerinin gerektirdiği zihinsel kavrayışın, duyumlara dayanan imgelemden ayrı bir tür imgelem gerektirdiği düşünülür. Bu imgelemin

matematik uslamlamayı ve matematik nesneleri kavramayı sağlayan daha üst ve rasyonel bir imgelem türü olduğu sonucuna ulaşılır. Özellikle Modern Felsefede Descartes ve Spinoza'da etkili olan bu görüş Platon'un imgelem ve hafıza argümanlarının katkısıyla oluşmuştur.

Aristoteles imgelem (*phantasia*) ve hafıza kavramlarını imge-iz metaforuyla açıklar. İmgelem duysal ve rasyonel olmak üzere geniş bir çerçevede değerlendirilir. Öncelikle duyum, imgelem ve düşünme ilişkisinde her bir düşünmeye imgelemin eşlik ettiği iddia edilir. İmgelem hem duyumdan hem de düşünmeden farklı bir yetidir. Aristoteles imgelemi bir yargının doğru veya yanlış olabileceğini düşünmeyi sağlayan bir yeti olarak tanımlar. Dolayısıyla imgelenen doğru veya yanlış olabilir. Duyum ve düşünme ilişkisindeki gerçeklikten farklı olarak imgelem gerçeklikle karşıtlık içinde olabilir.

Duyum ve düşünme ilişkisinde çoğunlukla imgelenenin yanlış olduğu iddia edilir. İmgelem özellikle daha önceden duyumsananlara ilişkin imgelerin göz önünde canlandırma veya görünür kılma yetisiyle hafıza ile yakın bir ilişki içinde değerlendirilir. Bunu daha önce gördüm, işittim veya düşündüm denilen geçmişe ilişkin ifadeyi olanaklı kılan hafıza ile anlamlı hale gelmektedir. Platon'da olduğu gibi hatırlama ve *anımsama* arasında bir ayrım yapılmamasına karşın hatırlama ve öğrenme arasında bir ayrım yapılır.

Aristoteles'in hatırlamaya ilişkin açıklaması temel olarak en kolay ve en iyi hatırlanan şeyin bir başlangıç noktası seçilmesiyle belirli bir düzen içerisinde amaca yönelik bir çaba ile kurgulanmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte hatırlamada hatırlanmak istenen şeyin istekle araştırılması söz konusudur. Kişinin imgeleminde imgeler arasında kurduğu negatif veya pozitif ilişki ve buna bağlı olarak gelişen hareket bu istekle gelişen bir harekete dönüşür. Hatırlamada, hatırlayan kişinin yeteneği ve kendi imgeleminin olanakları içinde harekete geçmesi ayrıca bir önem taşımaktadır. Kişi hatırlamaya çaba gösterdiği şeyi kendi yeteneği ve kendi hareket olanakları dışında, başka birinin yardımı ile başarmak ya da bulmak istediğinde burada artık hatırlamadan değil yeni bir öğrenmeden söz ediliyor demektir.

Birinci bölüm içinde Epikuros ve ardılları ile Stoacıların imgelem anlayışının Aristotlesçi çizgide olduğu anlaşılır. Aristoteles'in algı ile zihin arasındaki iş birliğini sağlayabilmesi için imgelemin (*phantasia*) gerekli olduğu anlayışı korunarak imgelemsiz düşünmenin gerçekleşmeyeceği iddia edilir. Epikuros duyumlanan şeyin kendisinden değil imgelenen şeyin doğruluğundan veya yanlışlığından şüphe edilebilir olduğu konusunda Aristoteles ile benzer görüştedir. Dahası her bir duyumun eşit derecede güvenilir olduğu konusunda Aristoteles'ten ayrışır. Bunun nedeni Aristoteles'in görme duyusunu ayrıcalıklı kabul etmesidir.

Epikuros ve ardılları, görünüşleri güvenilirlikleri bakımından derecelendirmek yerine onların tümünün eşit kabul edilmesi gerektiğini dile getirerek birbiriyle çelişen izlenimlerin duyu izlenimlerinden değil, yanlış sanıdan kaynaklandığını iddia eder. Bunun nedeni atomcu kurama göre uzaktan görülen herhangi bir nesne şey değil imge şey olmasıdır. Diğer bir deyişle uzaktan görülen nesnelere ilişkin imgenin yakından görülünce değişmesi, Epikuros'ta imgenin bilinçle ilişkilendirilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla uzaklık ve yakınlık hareketindeki değişim imgenin bilincine varmak anlamına gelmektedir. Epikuros duyuların yanılmazlığını irrasyonellik üzerinden temellendirir. Diğer bir deyişle duyumda akıl yürütme veya hatırlama yoktur. Epikuros'un görü teorisi birbiriyle çelişik izlenimler yaratan duyuların varlığında etkilidir. Buna göre görülen herhangi bir nesne şey değil imge şey olduğu için ister hayal ürünü ister tasarım isterse de düş veya rüya olsun imgelere ilişkin yorumda bulunulabilir.

Stoacılar ilk edinilen kavramların duyulardan geldiği görüşüyle empirik argümanı destekler. Deneyimlerin hafızada iz bıraktığı görüşüyle imgelem ve hafıza ilişkisini açıklar. Platon'dan sürüp gelen balmumu levha metaforunun Stoa felsefesindeki karşılığı olan balmumuna etki eden iz, imgelemdir (*phantasia*). İmgelem “ruh üzerindeki bir izlenim” olarak tanımlanır. Bu iz “var olandan çıkan, var olana uygun olan (ruhta) mühür gibi iz bırakan, baskı bırakan bir şey”, bir “başkalaşım”dır. Stoacılar imgelem üzerine incelemelerinde ilk olarak *phantasia* (tasarım) ve *phantaskion* (hayal kurma) arasında etimolojik bir ayrım yapar. *Phantasia* (tasarım) kendi içinde dayanak olarak bir nesnesi bulunan tasarım (*phantasia*) ile hayali olan (*phantasma*), bir dayanağı bulunmayan olarak ayrılır. *Phantasma* çoğunlukla melankoliklerin veya deli olarak nitelendirilenlerin uğraş alanını temsil eder. Bu ayrımla Stoacıların imgelemi kavrayıcı (*phantasia kataleptike*) ve kavrayıcı olmayan olmak üzere iki türe ayırdığı anlaşılır. “Gerçek olguların ölçütü olarak anladıkları kavrayıcı imgelem var olandan çıkan, var olana uygun olan ve ruhta mühür gibi iz bırakan imgelemdir. Kavrayıcı olmayan imgelem ise var olandan çıkmaz, ya da çıksa bile var olana uygun değildir”. Bu bağlamda bilginin kaynağı olarak kabul edilen duyusal algı izlenimlerinin (*phantasia*) doğruluk değerinin güvenilirliği birbirinden farklı kabul edilir.

Laertios'un aktardığına göre, Stoacılar imgelemi duyumsal ve duyumsal olmayan, akılcı ve akılcı olmayan, teknik ve teknik olmayan olarak birçok türe ayırmaktadır. İmgelemi duyusal ve duyusal olmayan olarak ayıran kavrayışta, duyusal imgelem görme, işitme gibi birden çok duyum aracılığıyla gerçekleşirken duyusal olmayan imgelem cisimsiz ve akılla kavranan şeyler gibi zihin aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Stoa felsefesinde duyusal imgelem ile rasyonel imgelem ayrımı yapılmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

MODERN FİLOZOFLARDA İMAJ/İMGE VE HAFIZA KAVRAMLARI

2.1. Rönesans'ta İdeal Devlet İmgesi Olarak Utopya

Platon'dan Augustinus'a filozoflarının ele aldığı imgelem ve hafıza kavramları düşünmede imgelem yetisi, hafıza ve düşünme ilişkisini yeniden canlandırma olarak imgeleme, imgelerin tutulması olarak hafızaya atfederek düşünmede imgelem ve hafıza ilişkisini açığa çıkarmıştır. İmgelem ve hafızanın çoğunlukla bilmedeki işlevini açığa çıkaran uslamlamalar siyasi bağlamda ideal devlet ve yasa olarak imgeleme önemli bir rol vermektedir. Bu bağlamda İlkçağ filozoflarından Platon ve Aristoteles'le insan ve onun topluluğunu oluşturan devletin ideal yönetim biçiminin incelenmesi, Devlet üzerine gerçekleşmesi mümkün olmasa da düşünülebilir veya gerçekleşebilir olan imgelemin düşüncedeki varlığına işaret etmektedir. Platon gibi Aristoteles'in de en yüksek İyi'yi amaç edinen Devlet'i "siyasal bir hayvan" olan insanın tüm insanları bir aradalığa sürükleyen doğal bir içgüdüdür (Aristot. *Pol.* I. 2). Aristoteles bu içgüdüğü devletin korunması ya da yaşaması anlamında kullanmaktadır (Aristot. *Pol.* II. 2).

Yunan felsefesinin mirası olan İdeal devlet utopyasının Ortaçağ'da Cicero ile temsil edildiği anlaşılmaktadır (Cic. *De Re Publica*, I. VIII13). Cicero'nun insan soyuna atfettiği "toplum esenliğini koruma arzusu" ve bundan alınan hazzın tarif edilemeyen yönü devlet idealinin hem teoride hem de pratikteki karşılığı olan erdeme dayalı yönetim biçimiyle olanaklıdır (Cic. *De Re Publica*, I. I1-II2). Platon'un filozof kralı (Plat. *Rep.* V. 473d-e), Cicero'da en uygun yönetim biçimi olarak öngörülen krallıkta, kralın erdeminin arzularına köle olmayışıyla belirlenir (Cic. *De Re Publica*, I. XXXIII52). Burada kastedilen Romulus, Pompilius ve Tullus gibi adil krallardır (Cic. *De Re Publica*, III. XXXV47).

Nomosun (ὁ νόμος=yasa) temel ilkelerinin bilinmesi adil olmanın ön koşulu olarak belirlenmektedir (Cic. *De Re Publica*, V. III5). Akıl kralı, bedenden kaynaklanan arzu ise yönetilenleri temsil eder. Bu bağlamda erdemli kralın yönetilenleri baskı ya da kontrol altında tutması aklı yöneten beden ilişkisiyle meşrulaşır (Cic. *De Re Publica*, III. XXXV37). Cicero devleti bir halk unsuru olarak tanımlamaktadır. Buna göre çoğunluğunun yasa birliği ile bir araya getirdiği ve ortak yararı gözeten insanların oluşturduğu kitlenin gelişigüzel bir araya gelen insanlardan farklı olması önemlidir. İnsanlar arasındaki birliktelik, insanın doğasına ilişkin bir arada bulunma isteğiyle beliren, türe ilişkin bir özelliktir (Cic. *De Re Publica*, I. XXV39). Diğer bir deyişle insan doğası gereği bir arada bulunur; ancak devlet-insan ilişkisinde *nomosun* varlığı bir aradalığı biçimlendirir.

Cicero hakikatin ve erdemin bilgili öğretmenleri olarak gördüğü İlk Çağ filozoflarını, devlet üzerine düşünüp değerli bir şey yaratması bakımından önemli görmektedir (Cic. *De Re Publica*, III. III4). Bu yaratı ideal devlet utopyasıdır ve tarihçilikten farklı olarak felsefi uslamamalara dayanır. Benzer biçimde rasyonel imgelem aracılığıyla gün, gece, yıl gibi kozmik düzenin ve uyumun keşfi veya ruhun ölmezliği argümanı sağduyuya dayanan “insani hislerdir” (Cic. *De Re Publica*, VI. III3).

Augustinus’un *Tanrı Şehri*’nde incelenen tarihsel olmakla bedene göre yaşayan ve ruha göre yaşayan iki şehrin ayrımıyla insan ırkının ve Tanrı’nın yaşadığı iki şehrin imgesini oluşturur. Babil insan ırkını, Kudüs ise Tanrı’yı temsil eden şehirlerdir. İnsan ırkının yaşamı kaosun hüküm sürdüğü, çeşitli anlaşmazlıkların süregeldiği ve hatta çok çeşitli dillerin konuşulduğu bir şehirde geçerken Tanrı’nın hüküm sürdüğü Kudüs şehri Kutsal metin otoritesine bağlı mutlak iyinin ve ebediyetin temsilidir. Augustinus’un iki şehri filozoflar tarafından aranan erdemli yaşamın tek başına yeterli olamayacağı, erdemli yaşamın yanında gerçek inancın bulunması gerektiği görüşüne yaslanır. Büyük ölçüde İncil’e bağlı kalınarak yazılan *Tanrı Şehri* Yunan ve Roma felsefesi geleneğiyle de belli bir uyum yakalamıştır. İncinin Platon ve Cicero’nun görüşleriyle ilişkilendirilmesi Latin dünyasının felsefi görüşlerini biçimlendirmiştir (Kenny, 2018: 26-33).

Kronolojik bakımdan incelendiğinde imgelemin yaratıcı bir düşünme biçimine dönüşmesi ve utopya kavramıyla ilişkilendirilmesi Thomas More’un *Utopya*’sıyla belirginleşir. Temel olarak İdeal Devlet veya İyi Ülke imajına/imgesine yaslanan *utopia*, Yunanca *ou* (ou=yok, değil) ve *topos* (ó τόπος=yer) sözcüklerinden oluşan ve “yok-yer, yok-ülke” anlamına gelmektedir. Olmayan yerden yaşanılabilir yer veya ülke imajına/imgesine dönüşen *Utopya* Platon’un *Devlet*’inde temel ilkeleri belirlenen ve *Yasalar*’ında bu ilkelerin damıtılarak derinleştiği, üzerine tartışılabilir hale gelen *nomos*’un *mitos* bağlamında hayal edilebilirliği (imgelenebilirliği) dışında uygulanabilirliğini ele alır. Kendine ait gelenekleri ve dilleriyle Utopyalıların yaşamında suç ve cezanın birbiriyle ne ölçüde örtüştüğü efendi-köle ilişkisine bağlı bir biçimde tartışılır (More, 2018: I. 35-80). Benzer biçimde eşitlik *idesinin* de efendi-köle ilişkisindeki rolü sorgulanır.

More’un *Utopya*’sında düzenin ve uyumun zeminini oluşturan temel düşünce “erdemin altın değerinde” olduğu fikridir. Bu bağlamda yaşamda nadir bulunan bir madenle insanın kendi doğasında varsayılan erdemin birbirine eş kabul edilmesi, eşitlik *idesinde* özel mülkiyet sorunun oluşturduğu adil olamama ve düzenin tatminkarsızlığı problemlerini ortadan kaldıran bir imaj/enge aracılığıyla kurulur. Alışkanlıklara bağlı olarak düşünülmesi pek de olası görünmeyen Utopya toplumu, düzen üzerine düşünülüp taşınan temel ilkelerin de insan

doğasında doğuşa bağlı bir biçimde bulunmadığını örtük bir biçimde kabul etmektedir. Diğer bir deyişle insanda açlık dürtüsüyle oluşan çalışma isteğinin var olduğu ön kabulü ve buna bağlı olarak düşünülen suça meyil etme sonucu geliştirilen ceza yöntemleri, değişmez ve olmazsa olmaz bir zorunluluk varsayımıdır. Bu bağlamda More'un *Utopya* toplumu, düşünülmesi bile olanaksız, hayal edilemez, hayal edilse bile yanlış yargılara varılmaya oldukça elverişli bir toplumdur (More, 2018: I. 104-8).

Utopyalılarda mesleğin doğuşa bağlılığı ya da babadan oğula geçişi düşüncesi Yunan polisindeki “*oikos*” (ó oĩkoç=ev, aile) (Eco, 2017: 282-83) kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Modern aile yapısından farklı olarak yurttaşlığı temsil eden ailede, herhangi bir mesleğin öğrenilmesi doğuşa bağlı yatkınlık dışında merak ya da hevese bağlı olduğunda kişinin başka bir aileye evlatlık verilmesine olanak tanır. Öğrenilen bir mesleğin doğuşa bağlılığından gelen yatkınlık bir yandan insan doğasıyla ilişkilendirilirken diğer bir yandan ise bunun kalıtsal oluşunun dikte edilmediği, belirli bir özgürlük alanına sahip olduğu görülür (More, 2018: II. 125). Benzer biçimde Utopyalıların Tanrı imgesinde de bir ölçüde özgür oldukları anlaşılır. Buna göre *Mytra* adı Tanrı için kullanılan bir ad olmakla birlikte onun imgesine ilişkin mahremiyet kişiye özgüdür (More, 2018: II. 230).

Campanella'nın *Güneş Ülkesi* de More'un yaşanılabilir yer olan *Utopya* ülkesini anımsatır. Platon'un filozof kralı *Güneş Ülkesi*'nde rahip-hükümdara dönüşür. Pon, Sin ve Mor yardımcılığında rahip-hükümdarın yönetimi; güç, bilgelik ve aşkın metafiziğin yetkesinde olduğu bir yönetim biçimidir (Campanella, 2018: 68). Güneş (Metafizikçi) iyi bir hafızaya sahip olmanın yanında “Tanrı'nın dünyayı nasıl yönettiğini, doğa yasalarını, ulusların gelenek ve göreneklerini” (Campanella, 2018: 74) de bilen, bu yetiye sahip olandır. Campanella'nın bilgelik ile metafiziğin ayrımını yaparak hafızaya yüklediği işlevler; ezbere dayalı pasif durum ve bilmeye yönelik aktif veya canlı durumdur. Canlı olan hafıza, Platon'un *Demiurgos*'u gibi toplumu biçimlendiren bir mimardır.

Güneş ülkesindeki hiyerarşi, Güneş'in Tanrı'nın bir simgesi veya temsili olduğu düşüncesine yaslanır. Tanrı imgesinin Güneş aracılığıyla somutlaşması Güneş'e duyulan saygıyı güvence altına alır (Campanella, 2018: 103). Güneş toplumun mimarı, bilgelik; gramer, mantık, fizik, hekimlik, siyaset, geometri, kozmografi, müzik, astronomi, astroloji, iktisat, ahlak, perspektif, aritmetik, şiir, hatiplik, resim, heykeltıraş gibi bilim alanlarının yöneticisidir. Aşk; doğum, eğitim, giyim, tarım, çobanlık, hayvancılık ve yeme içme gibi görevlerin yöneticisidir. Güç ise savaş taktikleri, şampiyonluk, demirci ustası, silahçı, haznedar, mühendis, casus başı, süvari birliği komutanı, gladyatör, topçu, mancınık uzmanı ve adalet görevlilerinin sorumluluğundadır (Campanella, 2018: 97).

Temel olarak ideal devlet arayışıyla biçimlenen utopya kavramı zamanla yeni yerlerin keşfi anlamında bir arayışa dönüşmüştür. Coğrafi keşiflerin de etkisiyle orada olan; ancak insanlık tarafından henüz bilinmeyen yerlerin keşfi utopya kavramının da olmayan ülke veya yaşanılabilir ülkeden henüz bilinmeyen ülkelere yönelik bir değişim geçirdiğini gösterir. Diğer utopyalarla birlikte ele alındığında Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inin büyük ölçüde keşif vurgusuyla biçimlendiği anlaşılmaktadır *Yeni Atlantis* 'te hem coğrafi hem de bilimsel keşifleri içeren utopya imgesi, kullanılan dil bakımından da belli başlı farklılıklar göstermektedir. Buna göre ideal devlet için aranılan düzen ve *nomos* dilinin yerini, yeni yerlerin görülmesiyle betimlemelerin egemen olduğu bir dil almaktadır.

Yeni Atlantis, daha önce orada olduğu bilinmeyen, kendinden kilometrelerce uzakta olan ülkelerin; dil, din, kültür, gelenek ve görenek, bilim gibi alanlarda ve coğrafi konumlarından haberdar olan “Tanrısal görüşe sahip” bir yer olarak tasarlanmıştır (Bacon, 2014: 27). Nasıl oluyor da varlığından hiçbir ülkenin haberi olmayan bir ülke diğer ülkeler hakkında türlü bilgilere sahip olabiliyor? Bacon bu sorunun yanıtını rasyonel bir zemine dayandırmayı amaçlamaktadır. Buna göre ilk bakışta Tanrısal bir görüşe sahip olduğu düşünülen ülkenin, oldukça gelişmiş denizcilik bilgisiyle diğer ülkelere ulaştığı, buralarda sistemli bir biçimde gelişmelerin takip edilerek ülkeye ulaştırıldığı ve “Süleyman'ın Evi” denilen okulda inceleme ve düşünme faaliyetlerinin gerçekleştirildiği anlatılır (Bacon, 2014: 28-37).

Aydınlanmayla doğanın insana bağlı, onun etkisinde olmasından önce *mitosla* süregelen insanın doğaya bağlı, onun etkisinde oluşu utopyanın da doğa temelli imgelere sahip olmasına neden olmuştur. Bacon'ın utopik adası bu dönüşümün temsilidir. Bacon'ın utopik adasındaki bilim evi doğayı kontrol altına alma isteği duyan insanın; doğayı anlamak, incelemek, gözlemlemek, varlığı varlığa bakarak bilme anlayışına dayanır (Bacon, 2014: 53). Her şeyin sırrını çözmek anlayışıyla incelemelerin yapıldığı bilim evi; mağara, göl, kule, kuyu, bahçe ve çeşitli amaçlara yönelik alanlardan oluşmaktadır. Sağlık ve tedavi amaçlı hamamlar, optik incelemeler, hayvan deneyleri, koku ve tat deneyleri, ısıya yönelik incelemeler, mekanik aygıtlar tasarımı, taş ve cam incelemeleri, endemik bitki ve hayvan incelemeleri, ses incelemeleri, matematik ve geometri gibi araştırmaların yapıldığı odalardan oluşur (Bacon, 2014: 53-65). Bacon'un, Güneş-ışık metaforunun yol gösterici anlamında “Işık Tacirleri”ne dönüştürerek Tanrısal kimlikten arındırdığı görülmektedir. On iki birader denilen Işık Tacirleri diğer ülkelerden kitap, alet ve çeşitli deneyleri toplayan; yağmacılar, avcılar, kazıcılar ya da maden işçileri, bölümleyiciler, bağışçılar, fenerler, açıcılar ve doğa yorumcularıdır (Bacon, 2014: 65-67).

Yeni Atlantis, yok olan ülke (*utopia*) Atlantis'in deprem, sel veya volkanik bir patlama gibi büyük bir afetle yok olduğu inancıyla kalıntılarından yeniden doğan bir ülkedir. Arkeolojik ve kronolojik öğretiye göre Minos Uygarlığını anımsatan bu görüş, gelişmiş bir uygarlığın büyük bir afetle yok olduğu inancına yaslanır. Schliemann ve Evans'ın Ege havzasında yapmış olduğu arkeolojik kazılarla ayaklandırılan Girit- Myken Uygarlığı ve Knossos Sarayı'nın varlığı bu öğretinin canlılığının kanıtı sayılmaktadır (Eco, 2017: 37-38) Her ne kadar Minos Uygarlığı'nın keşfinin 19. Yüzyıla ait olduğu bilinsede Platon'un Atlantis adlı bir ülkeden söz ettiği bilinmektedir. *Yeni Atlantis*'te de bu anıştırmanın yapıldığı görülür (Bacon, 2014: 30).

Utopya ve imgelem ilişkisinde yaratıcı imgelem Montaigne ile farklı bir bakış kazanmıştır. Montaigne imgelemin kendisinin bir güç olarak yorumlanması gerektiği iddiasında bulunur. Bu bağlamda imgelem (hayal kurma) içkinlikle kendi Ben'ine ulaşılabilecek bir yol, hissedilebilir bir deneyimdir (Montaigne, 1580. I.21.). Aristoteles'in imgelemsiz düşünmenin mümkün olamayacağı öğretisine yaslanan bu görüş Ben'in imgelem ile mücadelesinde, imgelem ile gerçek olanın ayırımına varabilme becerisini ve imgelem gücünün ayrı bir yeti olarak duygu ve düşünce üzerindeki etkisini konu alır. Aristoteles imgeleme danışarak yargıyı oluştururken Montaigne imgelemle mücadele etmektedir.

İmgelem Montaigne'le insanın onunla mücadele edebildiği veya edebileceği bir güce dönüşür. İmgelemin gücü, tanık olunan bir acının veya hastalığın içselleştirilerek kendi Ben'inde yaşanmasına zemin hazırlar. İmgelemin düşünmeye aracı olması, onun hissedilebilir olmasının da olanaklı olduğunu gösterir. Kendi beninde bir başka kişiye veya kişilere ait duygu ve düşüncelerin imgelemesine işaret eden bu güç, imgelemin olanaklarıdır. Bu bağlamda Montaigne'de düşsel imgelem ile rasyonel imgelem ayrımı yapıldığı anlaşılmaktadır.

Duygudaşlık olarak ifade edilebilen bu yeti imgelem gücünün varlığıyla ilişkilidir. İmgelemin "oyununa" maruz kalan Ben, öyle olmasa da öyle olduğunu düşünmeye ve hissetmeye karşı bir eğilim gösterir. İtalya kralı Cyppus'un yaşadığı bir olayla pekiştirilen bu durum, gündüz boğa güreşlerini izleyen Cyppus'un gece rüyasında boynuzlarının oluştuğunu görebilmesine yol açar. Benzer biçimde mucize, saplantı ve olağanüstü düşüncelerin ruh üzerindeki etkisi imgelem gücünün varlığıyla açıklanır. Buna göre ruhun zayıflığından faydalanan imgelem gücü güçlü bir inanca, öyle olmasa da öyle olduğunu düşünmeye ve hissetmeye sürüklenir (Montaigne, 2019: I.21.). İnsanlar gibi hayvanlarda imgelem gücünün etkisinde kalarak rüyalarında çeşitli sesler çıkarıp hareket edebilirler. Dahası bir köpeğin sahibinin ölümünden duyduğu acıyla kendini ölüme sürüklediği görülebilmektedir (Montaigne, 2019: I.21.). İmgelemin bu türden bir güce sahip oluşu insanda bilincin ne gibi bir rol üstlendiğini öngörerek rasyonel imgelemin önemine işaret etmektedir. Platon'un Tanrısal

delilik adını verdiği “her zamanki alışkanlıklarımızı tanrısal bir şekilde değiştiren” (Plat. *Phaid.* 264e) dört delilik türüyle ilişkilendirilebilecek olan “Apollon’un esinlemesiyle gelen kehanet; Dionysos’tan gelen esriklik; *Mousalardan* gelen şairlik; ve dördüncü olarak bunların en iyisi olduğu söylenen, Aphrodite ve Eros’tan gelen aşk deliliği” (Plat. *Phaid.* 265b) Montaigne ile akıllı temsil eden Apollon’un yetkisiyle kontrol edilmek istenir.

Düşsel imgelem gücüyle tutku, mucize ya da saplantı gibi, şeyleri çarpıtan ve bu etkilerin ruhu zayıflatmasına izin vermeyen bilinç, imgelem gücünü kontrol altına alabilir (Montaigne, 2019: I.21.). Buradan hareketle Montaigne şüphenin imgeleme bağlı olarak ortaya çıkan bir durum olduğuna işaret eder. Bir ölçüde Aristotelesçi klasik imgelem anlayışının sürdüğünün göstergesi olan imgelenenin yanlış olabileceği öğretisiyle biçimlenen şüphe, Modern Felsefede Descartes’in metodolojik şüpheciliğine evrilen içkin şüpheciliğin etkisiyle kendini bilen Ben’in öznelliğinin tarifine olanak tanır.

2.2. Descartes’ın Uyanıklık Doktrini: Kolektif İmgelem

Modern dünyada açıklama sözcüğüne yüklenen işlev, 17. yüzyıl bilim devriminin tamamlayıcı özelliklerinden biri kabul edilmektedir. Açıklama sözcüğünün kavramsal dönüşümü felsefede Descartes ile temsil edilir (Clarke, 2005: 16). Ortaçağ’ın niteliksel düşünme biçiminin sezgisel ve akli olana, tefekküre, içsel dünyaya yönelik oluşuyla aklın kendisinin Tanrı aracılığıyla dışardan gelen bir şeye karşılık gelmesi duyum ve deney bilgisinin önemsiz olduğu anlayışını yerleşik bir kılığa büründürmüştür. İnsan aklının Tanrısal akıl aracılığıyla açığa çıkması, daha çok bilme işini de azizlik, ermişlik vb. sıfatlarla karşılayarak bütünü bilmenin olanaksızlığı çerçevesinde, anlaşıldığı kadarıyla bilebilmek biçiminde yorumlanmıştır. Descartes’ın akıl ve Tanrı ilişkisinde öncelikle akli, Ortaçağ düşüncesinin karakteristik özelliği olan Tanrısal akıl aracılığıyla düşünen bir şey olan akıl, yönünden uzaklaştırdığı ve Tanrı düşüncesinin felsefe düşünümünü olanaklı hale getirdiğini belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda Modern felsefenin kurucusu olduğu kabul edilen Descartes’ın kendinden önceki düşünme biçimlerine getirdiği farklılık, temel olarak aklın kendisiyle şüphe edilemez bir şeye ulaşılabilir mi sorusuyla biçimlenmiştir. Felsefenin ilk temellerinin yeniden atılmasını öngören bu düşünce, zihnin duyularla olan işbirliğini ve önyargıyı olabildiğince ortadan kaldırmayı amaçlayarak düşünmenin kendisinin ne türden bir şey olduğunu açıklamayı amaçlar (Descartes, 2007: 13). Bununla birlikte Descartes’ın temel olarak “duyulur olan” ve “akli olan” ayrımı yaparak imgelem yetisi üzerine incelemesinde ele aldığı “duyusal imgelem”, “düşsel imgelem” ve “rasyonel imgelem” ayrımının yapılmasıyla doğrudan ilişkili olan, düşünme denilen şeyin kendisi incelenir.

Descartes insanın dünyaya geldiği anda cahil olduğu kabulüyle dünyaya gelmesinin ardından ilk yaşlarında edindiği bilgilerin zayıf duyu algılarına ve bu türden bilgilerin yanında çoğunlukla otorite olarak görülen öğreticilerden edinilen bilgilere dayandığı görüşündedir (2011: 5). Bu bağlamda insanın çocukluk döneminde, aklını henüz kullanabilme yetisine sahip olmadığı dönemde, duyu bilgisiyle biçimlenen birçok yargı gerçeğin bilgisine ulaşmayı engeller. Hafızayı da biçimlendiren bu tür bilgiler çoğunlukla alelacele verilmiş yargılardan oluşur (Descartes, 2002: 49).

Aklın imgelem yetisi üzerinde etkinliğinin, imgelem yetisine hakim oluşun, tam olarak gerçekleşmediği çocukluk dönemi, Descartes'ın *Poliandre*, *Epistemon* ve *Eudoxe* arasında geçen diyalogda da tartıştığı duyu ve zihin işbirliğine işaret eder. Zihinde duyulardan gelmeyen hiçbir şeyin bulunmadığı ve buna bağlı olarak zihinde kesinliğinden şüphe edilemez *idelerin* de varlığından kuşku duyulmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılr. Benzer biçimde zayıf duyu algılarının ve belli başlı otorite bilgisine dayanan *idelerin* zihinde yer etmemiş olmasının da imkansız olduğu sonucuna ulaşılır (Descartes, 2011: 5). Bu bağlamda tüm önyargıların arındırılmasıyla aklın kendisiyle bilme işi Descartes'a kadar sorulmamış bir soru olması bakımından önemlidir.

Platon ile temelleri atılan zihnin duyularla işbirliğinde, duyu yoluyla öğrenilen bilgilerin zaman zaman aldatıcı olduğu ve buradan hareketle bu türden bilgilerin değişmez, mutlak bilgiyi vermediği bilgisi Descartes'ın düşünmenin ne türden bir şey olduğunu açıklamasında önemli bir yer tutar. Descartes'ın Platon'un duyu bilgisinin aldatıcı olduğu argümanına ek olarak duyu bilgisinin yanında ruhunda aldatıcı bilgiler ya da *idelerle* dolu olduğu düşüncesiyle öncelikle insan zihninin, düşünme eylemini kendisine yöneltmesiyle, Ben'in özü ve doğasının yalnızca düşünmek olduğu sonucuna ulaşır (Descartes, 2007: 12).

Platon'un duyu bilgisinde görme, işitme, tatma, dokunma, koklama aracılığıyla edinilen bilgilere atıfta bulunarak hafızada yer eden ve görme dışında çoğunlukla işitme duyusuna karşılık gelen beden-hafıza anlayışı Descartes'ta beden ve ruhun bileşimiyle açığa çıkan otorite hafızası olarak ele alınır. Diğer bir deyişle Descartes'ın otorite hafızasından anladığı duyu ve ruh bileşimine karşılık gelen ve "enine boyuna irdelemeye imkan veren aklın" (Descartes, 2011: 16) kullanılmaması anlamına gelir. Bu bağlamda Descartes'ın epistemolojisinde düşünüen şey insan zihni ya da akıl, düşünme denilen şey de rasyonel bir düşünme biçimidir.

Descartes duyu bilgisinin yanıltıcı olmasından hareketle yine de duyulara bağlı olarak ve aklın düşünme veya kuşkulanmasına olanak tanımayan türde bir bilginin olup olamayacağını incelerken imgelemin (*imaginatio*) duyulara bağlı bir düşünme biçimi olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda duyu bilgisinin imgeleme olanak tanınması, diğer bir deyişle duyusal imgelem ile

düşsel imgelem (*phantasia*) veya delilik arasında belirgin bir fark bulunduğu anlaşılır. Düşsel imgelemin saçma, bir tür delilik olduğunun ayrımıyla insanın çok sık bir biçimde deneyimlediği rüyaların, imgelem ve düşünme üzerinde ne türden bir etki yarattığı incelenir (Descartes, 2007: 16-17).

İmgelemin etkisiyle insanın çok da kolay bir biçimde ayrımına varamayacağı uyku ve uyanıklık hali, açık ve seçiklik ilkesiyle temellendirilir. Buna göre uykuda deneyimlenen her bir şeyin gerçekte olan şeylerle kurduğu benzerlik ilişkisiyle açığa çıkan görüntüler, temelde yalın ve evrensel, fakat imgelemin etkisiyle bir bütün olarak görülür. Descartes bu düşüncesini pekiştirmek için imgelemi birçok insana göre daha kuvvetli olan sanatçıların yarattıklarında olduğu gibi temel birtakım şeylerin, örneğin renk gibi, yalın ve evrensel bir şeyden türetilmiş oluşuna dikkat çeker. Benzer biçimde bilinçte yer alan imgeler doğru ve gerçek ya da uydurma ve fantastik olmalarına karşın zorunlu olarak daha yalın ve evrensel şeylere bağlıdır (Descartes, 2007: 17). Bu bağlamda Descartes'ın kuşkuculuğu kendinden şüphe edilemez açık ve seçik düşünceyle biçimlenir. İnsanın uykuda veya uyanık olmasına bağlı olmaksızın kendisinden şüphe edilemez olan matematiksel bilginin dışında fizik, astronomi, tıp gibi bileşik nesnelerin incelendiği tüm bilimler kuşkuya açık ve kesinlikten uzaktır (Descartes, 2007: 18).

Descartes, insan zihninin düşünme eylemini kendisine yöneltmesiyle, Ben'in özü ve doğasının yalnızca düşünmek olduğu düşüncesinden hareketle tıpkı matematiksel bilgide ulaşılan kesinlik ve kuşkudan uzak bilgide olduğu gibi Ben'in varlığından da kuşku duyulamayacak olan, onu ben sanmayacak bir bilgi arayışındadır. Ben'in ne olduğu açık ve seçik bir biçimde bilinmese de düşünen Ben varlığından kuşku duyamaz (Descartes, 2007: 22). “*Cogito ergo sum*” (Descartes, 2002: 53) var olduğundan kesin olarak emin olunan Ben'e işaret eder. *Cogito*'dan çıkan varlığın kendisi, duyu bilgisinden değil, düşünmeden çıkan bir tözdür. Bu bağlamda Descartes'ın epistemolojisinde ne düşsel ne de duyusal imgelemin önemli ya da can alıcı bir yere sahip olmadığı anlaşılır. Diğer bir deyişle varlığından şüphe edilemez olan Ben'in kavranışında imgeleme ihtiyaç duyulmaz.

İmgelemin çoğunlukla uydurma ve hayal ürünü olması Ben'in bilgisine ilişkin apaçık bilgi vermemekle yanılgıyı oluşturan şey olması bakımından önemlidir. Montaigne'in imgelem gücünün olanaklarıyla dikkat çektiği, imgeleme bağlı olarak ortaya çıkan şüphe, Descartes'ın epistemolojisinde uyku ve uyanıklık ayrımında önemli bir yer tutan açık ve seçiklik ilkesiyle önemsizleştirilir (Descartes, 2007: 25). Diğer bir deyişle imgelemin yanılgı konusunda Ben'i harekete geçirmesi veya uyarması epistemik bir düşünme için gerekli veya olmazsa olmaz değildir.

Bedenin doğasına ait olan tüm imgeler rüya ve hayal ürünü olabilir. Dolayısıyla açık ve seçik olarak bilme için imgelemin harekete geçirilmesi yetersizdir. Bununla birlikte düşünen bir şey olan Ben, düşünmekle; “kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeler oluşturan ve hisseden” (Descartes, 2007:25) bir şeydir. Her ne kadar imgelemin duyu bilgisine dayandığı ve kuşku duyulmaz bilgi vermiyor oluşu epistemik düşünme için önemsiz görülse de Descartes’ın imgelem gücünün varlığını kesin bir biçimde kabul ettiği ve imgelemi düşünmenin bir parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır (2007: 26).

Descartes’ın balmumu örneğinden anlaşılabileceği üzere imgelem düşünmenin bir parçası; ancak daha çok anlağın seçik bir biçimde anlamasına aracı olan bir yardımcı olarak kabul edilir (1998: 59). Kovandan yeni alınmış bir balmumunda ilk bakışta renk, koku, biçim ve büyüklüğe ilişkin, o cisme ait açık ve seçik bir bilgi edinilebilir gibi görünmektedir. Ancak balmumunun ısıya maruz kalmasıyla açık ve seçik olan şeyin bir anda başka bir biçime kavuştuğu görülür. Aynı bal mumuna ait renk, koku, biçim ve büyüklük; görme, koku alma ve dokunma gibi duyu bilgisine ait olan her şeyin açık ve seçikliğini ortadan kaldırır. Biçim dolayısıyla algılanan balmumu bir başka biçimde algılanır. “Dolayısıyla zihindeki balmumu tasarımı imgelem yetisi tarafından oluşturulmuş değildir” (Descartes, 2007: 28).

Descartes’ın gerçek nitelikler (real qualities) öğretisiyle biçimlenen bal mumu örneği; renk, koku, biçim veya büyüklüğe ilişkin özelliklerin gerçek nitelikler olmadığını dile getirmektedir. Bunun yanı sıra sözü edilen nitelikler gerçektışı da değildir. Descartes’ın Latince *res* (a thing) sözcüğüyle karşıladığı gerçek nitelikler madde veya şey ile aynı statüye sahip varlık kategorisindedir (Clarke, 2005: 30). *Res cogitance* ve *res extance*, düşünen şey olan akıl ve düşünülen (uzamlı) varlık olan şey olarak iki *idenin* açık ve seçik (*clara distincta*) bilinebilir olma olanağını anlaşılır kılar.

Balmumun ne olduğuna ilişkin bilgide, onun esnek ve yayılımlı bir şey olduğunu gözlemlemek imgelemin anlağa aracı olmasıyla kavranılan bir şeydir. Platon’un ruhun *diyalektik* düşünmeye olanak tanıyan ruh etkinliği olarak dile getirdiği “kavranan dünya” (Plat. *Rep.* VII. 517c) açık ve seçikliğinin ayırımına varılabilen sanı, inanç, çıkarım ve kavrama gibi düşünme biçimlerini ortaya koyarak İyi *ideasının* ulaşılabilirliğini gösterirken Descartes açık ve seçikliğinden kuşku duyulamaz en yalın parçayı aramaktadır. Diyalektikçilerden farklı olarak iki uç ve bir orta terim ayırt etmeksizin her problemde zorunlu olarak bilinmeyen bir şey, bu bilinmeyenin bir yolda belirtiliyor olması ve bunun şimdiden bilinen başka bir şeyin yardımıyla belirtiliyor olması gibi üç koşul kabul edilir (Descartes, 1998: 54).

Bal mumu örneğine ek olarak üçgen ve bingen *idesinin* imgelem yetisi aracılığıyla zihinde canlandırılması örneğinde görülen, daha basit olan üçgenin hem düşüncede hem de

imgelemde edindiği yerin, bingen için gerçekleşmediği tartışılır. Buna göre bingen *idesi* zihin tarafından anlaşılır bulunmakla imgelemde canlandırılmayan bir biçimdir (Descartes, 2007: 60-68). İmgelem akıl ile karşılaştırıldığında önemsiz bir güce sahiptir. Geometrik formların, basit veya karmaşık olsun, akılla hiçbir zorluk çekmeden, basit bir biçimde tasarlanabilir olması Descartes'ın imgelem ve akıl ayrımını kurmasına yardımcı olur (Sepper, 2016: 33).

Descartes'ın şeyleri bilmede en küçük parçalarına ayırma ile en basit ve yalın olandan hareketle bilinemeyen olanı bilmeye dayanak oluşturan açık ve seçiklik ilkesi, düşünmede hem imgeleme başvurulmadan düşünmenin kendisiyle elde edilen bilginin olanaklılığını hem de imgelemin anlağa aracı olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Descartes'ın “Zihnin görüşü” (Descartes, 2007: 28), “doğal ışık” (Descartes, 2007: 47) ya da “ansal ışık” (Descartes, 1998: 20) adını verdiği bu durumun Platon'un kavrama ve akıl yoluyla bilinebilir olan bilinmezi bilmek için gerekli olan düşünceyle görme (*noesis*) kavramına yaslandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Descartes'ın duyusal imgelem ve düşsel imgelemden farklı olarak rasyonel imgelemin varlığına işaret ederek düşünme sürecinde rasyonel imgelemin ne türden bir rol üstlendiğine işaret ettiği anlaşılır.

İmgelemin bir tür düşünme biçimi veya düşünmeye aracı olmasında, nesnelerin imgeleri, düşünme sürecine katılanlar olması dolayısıyla *ideler* olarak adlandırılır (Descartes, 2007: 33). Bu bağlamda Descartes'ın imge ve *ideyi* benzer şeyler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır (2007: 40). Descartes, imge ve *ide* arasındaki ilişkinin benzerliğine ilişkin bir açıklama getirmemiş olmasına karşın, *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*'ın XII. kuralında; anlağın, imgelemin, duyunun ve belleğin kolektif bir biçimde bilme sürecine katıldığını dile getirir (Descartes, 1998: 41-54).

Bilen şey Ben, bilme için Ben'de var olan anlak, imgelem, duyu ve bellek olmak üzere dört yetiyi kullanabilir. Gerçeği bilmek bakımından, bu dört yeti arasındaki hiyerarşi anlağın altında toplanan imgelem, duyu ve bellek tarafından desteklenir. Anlağın hiyerarşisi sezgi ve tümdengelim olan iki işlemini, görüş keskinliği (*perspicacitas*), tekil olguları seçik olarak sezme yetisi ve kavrayış keskinliği (*sagacitas*) altında toplanan imgelem, duyu ve bellek yardımlaşması anlamına gelir (Descartes, 1998: 35).

Descartes duyum bilgisinde, tüm dışsal duyuların nesnelere yönelme halinde olsa da edilgin olduğunu, tıpkı mührün balmumuna etki etmesiyle oluşan izin oluşmasında olduğu gibi duyumsayan bedeninin dış nesneler tarafından biçimlendirildiği görüşündedir. Bununla birlikte Descartes Platon'un hafıza için kullandığı balmumu metaforunun yalnızca bir andırım (*analogiam*) olmadığı görüşündedir (Descartes, 1998: 42). Descartes'ın duyum bilgisi ile işaret ettiği belirli bir duyuma karşılık gelmez. Duyum bilgisinde kapsam geneldir. Diğer bir deyişle

görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyusunda her bir duyum hafızada yeni bir biçime kavuşur (Clarke, 2005: 47). Hem duyum bilgisinin nasıl oluştuğunun hem de hafızanın ne türden bir şey olduğunun serimlenmesinde kullanılan mühür ve balmumu ilişkisi; duyum, sağduyu, imgelem ve hafıza arasındaki kolektif duruma işaret eder. Buna göre, dışsal duyu nesne tarafından harekete geçirildiğinde kazandığı beti (desen, motif) bedenin bir diğer parçası olan sağduyuya (*sensus communis*) taşınır:

Sağduyunun bir bakıma bir mühür gibi işlev gördüğünü ve düşlem ya da imgelem üzerine sanki bunlar balmumundan yapılmışlar gibi dışsal duyulardan arı olarak ve bedensel karışım olmaksızın alınan beti ve ideaların izlerini bastığını düşünmeliyiz; dahası, bu düşlemin bedenin gerçek bir parçası olduğunu ve değişik parçalarının birbirlerinden ayrı bir çok betiler almasına izin verecek bir büyüklükte olduğunu düşünmeliyiz. Bu durumda yeti tam olarak bellek adı verilen şeydir (Descartes, 1998: 43-44).

Bu açıklamada Descartes'ın zaman zaman düşlem sözcüğünü dile getirerek işaret ettiği imgelemin hafıza (bellek) ile ilişkisini açıklamada imgelem ve belleği benzer yetiler olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Zihindeki görüntü imgeler depolandığında bellek ya da hafıza, görüntü imgeler zihinsel bir biçim (form) veya kalıp olduğunda imgelem olarak adlandırılırlar (Clarke, 2005: 50). Bununla birlikte basit ve yalın görüntülerin orantı ilişkileriyle yeniden biçimlendirilmesi imgelem aracılığıyla gerçekleşmektedir (Sepper, 2016: 30). Descartes, Aristoteles gibi imgelemi özel olarak felsefesinde işlemesi, detaylandırması ve işlevlerine ilişkin açıklamalar getirmesiyle hem Modern Felsefeyi hem de Çağdaş Felsefeyi derinden etkilemiştir. Özellikle de duyum, imgelem, hafıza (bellek) ve sağduyu işbirliğini yaratıcı bir pratikle birleştirmesi Aristotelesçi fizyolojik psikolojinin modern biçimi olarak değerlendirilmiştir (Sepper, 2016: 31)

Platon ve Aristoteles ile imgelemin neliğine ilişkin argümanların açığa çıkması ve Descartes ile duyusal, düşsel ve rasyonel imgelemin yeniden ele alınışında duyum ve sağduyu arasındaki ilişki, aracı iki yeti olan imgelem ve hafıza ile birleştirilmektedir. Diğer bir deyişle duyum, imgelem, hafıza ve sağduyu arasında kolektif bir ilişki bulunmaktadır. Descartes'ın duyum, imgelem ve belleği anlağa yardımcı olarak kullanırken var saydığı bu durum, daha önce Platon tarafından tartışılmış olan balmumu levha metaforunu anımsatmaktadır. İdeal form olarak düşünülen “derin, bol, düz, kusursuz” (Plat. *Tht.* 194d) hafıza Descartes'ta yeterince büyük ve çeşitli betileri alan bir formdadır. Platon'un hafıza için kullandığı bal mumu metaforu izlerin üst üste gelmesi veya silinme durumlarının göz önünde bulundurulmasıyla “kuş kafesi” metaforuna dönüştürülmüştür. Benzer biçimde Descartes'ın da bellek ya da hafıza için öncelikle bal mumu daha sonra da “mıknatıs” (1998: 59) metaforunu kullandığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Descartes'ın bal mumu metaforunda izlerin üst üste gelme durumu veya unutma gibi problemleri tartışmamış olduğu görülse de unutma probleminde temel ve basit şeylerin bilinmesiyle diğer bilinmeyenlerin araştırılması ve belleğin gereksiz şeylerle doldurulmaması gerektiği inancında olduğuna işaret etmekte olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hatırlama ve unutma probleminde en yalın şeylerin hatırlanması “belleğin doğası gereği” (Descartes, 1998: 69) kolayca anımsanabilecek bir biçimde olmalarını gerektirmektedir. Belleğin doğası gereği yalın veya basit biçimleri hatırlaması, Descartes'ın hafızada unutma problemini örtük bir biçimde geçiştirdiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Bunun nedeni öyle olmaya yetili olan belleğin neden öyle olmaya yetili olduğunun açık ve seçik olarak bilinmemesidir. Bununla birlikte Descartes'ın hafızada izlerin izlenmesiyle hatırlamada canlı bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır.

Descartes'ın açık ve seçiklik ilkesiyle doğrudan ilişkili olan bu görüş imge ve görünüş ayrımının yapılmasında bilinmeyenin bilinen ile aranması ve ondan çıkarılmasının görünüş, imge ve düşünce ilişkisiyle açıklandığını gösterir. Duyum, imgelem ve düşünce ilişkisini kör bir insan üzerinden örneklendirmek gerekirse kör bir insanın duyulardan türetilen renklerin doğru idealarını usamlama yoluyla algılamasını beklemenin faydasız olduğu bilinir. Bununla birlikte birincil ya da evrensel renklerden en az birini gören birinin daha önce görmediği ara veya karışık tonlardaki renklerin imgelerini bir tür çıkarsama yoluyla benzeterek açığa çıkarmasının olanaklı olduğu anlaşılır (Descartes, 1998: 59). Bu bağlamda Descartes'ın hatırlama argümanının hatırlatmaya aracı olan iz ya da işaretlerden temel olanı hatırlama yoluyla canlı bir ilişki kurduğu anlaşılır.

Bilinen bir şeyin hatırlanabileceğini ya da hatırlananın hali hazırda bellek ya da hafızada olduğunu ileri süren hafıza metaforları zihnin öğrenme yetisini bir ölçüde yadsımış; ancak bilinen bir şeyin hatırlanabileceğini ileri sürerek doğuştancılık fikrine yaslanmış (Flekner-Sarkis, 2016: 74). Temel olarak Platon'un ruhun ölmezliği ve Pythagoras'ın ruh göçü argümanlarına yaslanan bu anlayışın özellikle Augustinus'un hafıza anlayışında açıkça öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. Her ne kadar Platon hatırlama-hafıza, anımsama-gidimli düşünme ayrımıyla zihinsel çabanın etkinliğini göstermeyi amaçlamış olsa da ruhun ölmezliği ve ruh göçü argümanlarının bu düşünceyi yıpratılabilir olduğu düşünülmektedir. Modern Felsefede Descartes'ın açık ve seçiklik ilişkisiyle yeniden biçimlenen bu düşünce bilmek için bir bilinmeyen varlığının zorunlu olması ve bilinenin açık ve seçik olmasıyla yeniden ele alınmaktadır. Platon'un hatırlamanın önemli bir tamamlayıcısı olarak gördüğü “tanıma” izlerin bir ölçüde onaylanması anlamına gelirken Descartes'ın epistemolojisinde bellekte tutulan şeylerin yalınlığı önem kazanmaktadır. Buradan hareketle şeylerin yalın ve basit bir biçimde

bilinmesi imgelem yetisinin işlevine düşünme sürecine katılan olmasından farklı olarak bir rol yüklememektedir. Bununla birlikte Descartes'ın özellikle imgelemin orantı ilişkilerini yeniden biçimlendirme yetisiyle duysal ve düşsel imgelemden farklı olarak üçüncü türden ve zihinsel işlev bakımından daha üst bir imgeleme, diğer bir deyişle rasyonel imgeleme işaret ettiği anlaşılmaktadır.

2.3. Spinoza: Birinci Tür Bilgi Olarak İmgelem

Spinoza zihin ve beden ilişkisini ele alırken açıkladığı imgelem/hayal gücü (*imaginatio*) ve akıl (*intellectum*) kavramlarını Descartes'ta olduğu gibi kolektif bir ilişkiyle açıklamaktadır. Duyusal olan ile düşünsel olan ikiliğinde imgelemin kolektif rolü Descartes'ın imge-ide benzerliğinden farklı olsa da beden-zihin işbirliğinde benzerdir. “Niçin bizim doğamız niceliği bölünebilir olarak düşünmeye daha yatkındır?” (Spinoza, 2011: I. 75) sorusuyla biçimlenen imgelem/hayal gücü ve akıl ilişkisi; niceliğin soyut ya da yüzeysel ya da imgelem yetisinin etkisiyle canlandırılan ve bir töz olarak akıl ile kavranan iki farklı yönüne dikkat çekmektedir. Spinoza *Ethica*'da su örneğiyle bu açıklamayı desteklemektedir. Buna göre suyu su olarak düşünmek onun bölünebilir ve parçalarının birbirinden ayrılabilirliğini imgelemeyi/tasavvur etmeyi sağlarken onun maddi bir töz olduğunun imgelemesi/tasavvur edilmesi hiçbir şekilde ayıramayacağını ve bölünemeyeceğini gösterir (Spinoza, 2011: 76). Bir ölçüde Descartes'ın bal mumu örneğini anımsatan bu düşünce çoğunlukla birbirine karıştırılan imgelem/hayal gücü ve akıl ayrımının nasıl yapılacağına ilişkin ipuçlarını gösterirken bir ölçüde de duysal imgelem ile rasyonel imgelem arasındaki farkı açığa çıkarır.

Spinoza'nın parça-bütün ilişkisiyle ele aldığı imgelem ve akıl üzerine geliştirdiği; imgeleme bağlı düşünme ve imgelemden bağımsız düşünme argümanlarının, Tanrı-Doğa ve insan ilişkisiyle doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın imgelem yetisine/hayal gücüne bir örnek olarak gösterilebilecek olan *logos* öncesi toplumda ve özellikle Ortaçağ'ın Tanrı imgeleminde açığa çıkan Tanrı ve İnsan ilişkisinin “iyi-kötü, sevap-günah, övgü-yergi, düzen-karışıklık, güzel-çirkin” gibi değerlerin önyargısıyla biçimlendiğine işaret edilmektedir. Tanrı'nın her şeyi belli bir ereğe göre yönlendirdiği, bunu insan için yaptığı inancı, insanı da kendisine tapsın diye yaratmış olduğu inancıyla bütünleşerek bir önyargıya dönüşmüştür. Sözü edilen önyargıya göre biçimlenen bu durum Spinoza'da “aklın süzgecinden” geçirilmemiş önyargıların, imgelemin/hayal gücünün etkisiyle açığa vurulduğu anlamına gelmektedir (2011: 133-35). Benzer biçimde *arkhesinin logos* öncesi döneme ait olduğu düşünülen ve imgelem/hayal gücü yetisiyle oluşturulan Tanrı ve insan ilişkisi Tanrı ile insan iletişiminin de bir aracıya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Spinoza'nın *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*'de

Peygamberler Hakkında bölümünde dile getirdiği bu düşünce, Tanrı'nın sözünü insana ileten Peygamberlerin birçok insana göre sıra dışı kabul edilebilecek canlılıkta imgelem/hayal gücü yetisinin olduğunu göstermektedir (Spinoza, 2008: 41). Spinoza'nın özellikle mitoloji ve kutsal dinler üzerinden geliştirdiği uslamlamaya göre imgelem yetisinin sözü edilen “düzen” ilkesi ve toplumu biçimlendiren etik ve politik alandaki işlevine dikkat çekmesi can alıcı bir öneme sahiptir. Kendi dönemi olan Modern Felsefede değerlendirildiğinde Descartes'ın duyusal alan ve rüyalar argümanı içinde erittiği gerçek dışı ve yanıltıcı bir yeti olarak ele alınan imgelemin toplumu biçimlendirme anlamında “güç” olarak ele alınması etik ve politik alanda önemli bir unsurdur. Bunun nedeni doğrudan *praksise* etki etmesidir (Bottici, 2012: 595-597).

Spinoza'da imgelemin etkisiyle değişmez ve doğası gereği öyle olduğu sanılan şeyler şu şekilde özetlenebilir:

- 1) İnsanın gözüne belli bir açıdan bakıldığında güzel ya da çirkin görünen şeyler ile bunların belli bir düzen içinde oluşu,
- 2) Belli eylemlerde bulunulduğunda sevap ya da günah işlendiği düşüncesi ile belli eylemlerin övgü ve yergi topladığı veya iyi ve kötü olduğu inancı,
- 3) İnsanın düzenden hoşlanması veya düzenin karşılıklığa göre daha kabul edilebilir görülmesi, imgelemin/hayal gücünün etkisiyle sözü edilen düzenin Doğa'nın özünde olduğu fikrine ulaşılmasına neden olur.

Spinoza bu durumu duyularla algılanabilen ve kolaylıkla imgelenebilir/hayal edilebilir şeyler olması bakımından hem hatırlanabilir hem de tercih edilmesi dolayısıyla mutluluğa ulaştıran şeyler olarak ele alır. Diğer bir deyişle insan düzen ve karışıklık arasında bir tercih yapmak zorunda olduğunda düzeni seçmesinin getirdiği, hatırlama ve mutlu olma gibi avantajların sonucunda doğada da benzer bir “düzen” olduğunu imgeler (Spinoza, 2011: 149). Bu bağlamda iyi-kötü, sevap-günah, övgü-yergi, düzen-karışıklık, güzel-çirkin gibi şeylere ilişkin kelimeler insanın kendi imgeleminden hareketle ulaştığı “kavramlar” olması bakımından Tanrı-doğaya atfedilemez (Spinoza, 2014: 194). Bunlar ya “toplumsal göstergelere, baskıcı ödül-ceza sistemine bağlı olan akıl ya da imgelem varlıklarıdır” (Deleuze, 2019: 77) ya da henüz toplumsal olmayan ve açığa çıkmamış değerlerdir. Bu bakımdan da imgelemin özellikle de toplumu derinden etkileyen olaylarda düzenleme ve yönetme bakımından etkileyici bir yönü bulunur (Bottici, 2015: 589). Buradan hareketle Spinoza'nın örtük bir biçimde olsa da duyusal imgelem ve rasyonel imgelem ayrımını gözeterek imgelem ve akıl ilişkisinde aşkın olan ve içkin olana vurgu yaptığı anlaşılır.

Spinoza'nın imgelem/hayal gücü ve akıl arasındaki ince ayrımı göstermeyi amaçladığı imge ve düşünce (*idea*) ayrımı imgelerin tek tek şeylere verilen adlarla fikirlerin ise kavramlarla

örtüştüğü fikrine yaslanır (Spinoza, 2011: 289). Bir ölçüde kelimelerin imgelemin parçası olması ve gerekli özenin gösterilmediği durumlarda yalnızca imgelemde bir sembol olarak temsil edilmesi (Spinoza, 2017: 72) dolayısıyla şeyleri açıklamak için kullanılan ve bire bir olmayan ifadeler için kullanılan “kavramlar”, imgelemin/hayal gücünün etkisiyle oluşturulan resimlere veya görüntülere verilen adlarla varlıkların gerçek doğalarını ortaya koyan akıl ürünü oluşumlara değil, hayal ürünü oluşumlara karşılık gelmektedir (Spinoza, 2011: 153). Bu bağlamda Spinoza’da açıklamak kelimesi, kelime olmak bakımından değil; ama anlama yetisinin ne türden bir şey olduğunu temsil etmesi bakımından önemli bir terimdir (Deleuze, 2019: 50). İmgelemin/Hayal gücünün bedenle olan ilişkisine düşüncenin ise zihinle olan ilişkisine dayanan bu düşünceye göre beden var olmadıkça zihnin hiçbir şey hayal edemeyeceği, benzer biçimde geçmişle ilgili de hiçbir şey hatırlayamayacağı iddia edilir (Spinoza, 2011: 759).

Her ne kadar Spinoza’da beden ve zihin işbirliğinde anlamak ve imgelemek, “anlama yetisi ile imgelem, yani doğru bilgi ile diğerleri –hayali, yanlış, şüpheli, kısacası sadece belleğe dayanan tüm fikirler-“ (Spinoza, 2014: 212), birbirinden ayrı şeyler olarak kabul edilse de duyum, algı, imgelem, hafıza ve düşünce ilişkisinin Descartes’ta olduğu gibi kolektif bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır.

Spinoza’da beden, “yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı’nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavır” (2011: 157) olarak dış cisimlerden türlü biçimlerde etkilenirken onları türlü biçimlerde etkileyecek hale getirebilendir. İnsan zihninin pek çok şeyi algılama yetisine sahip olduğu düşüncesi de bedeninde olup biten her şeyin algılanmasının zorunlu olduğu ön kabulüne dayanır (Spinoza, 2011: 211). Bedenin dış cisimleri etkileme imkanının artması zihnin de bu imkan ölçüsünde algılama yetisinin artmasına neden olur. Beden ve zihin ilişkisinde imgelem/hayal gücü ve hatırlamanın işlevi ise bedeni etkileyen dış cisimlerin geçmiş zamanda var olmuş; fakat daha fazla var olmadıkları zamanlarda hala varmış gibi hissedilen durumlarda açığa çıkmaktadır.

Spinoza imgelemin/hayal gücünün ne türden bir şey olduğunu alışıldık biçimde söylemenin yanında farklı bir açıklama da getirmektedir. Boşluğu; “içinde cisimsel töz bulunmayan uzamı” (Spinoza, 2015: 66) reddeden bu açıklamaya göre:

Dış cisimler insanın sıvı kısımlarını yumuşak kısımlarına çarpmaya zorladıkça, yumuşak kısımların yüzeyini değiştirirler. Bunun sonucunda sıvı kısımlar daha önceki tarzlarından farklı bir tarzda yansır, hatta bundan sonra kendiliğinden hareketleriyle bu yeni yüzeylerle karşılaştıklarında, dıştaki cisimler tarafından bu yüzeylere itildiklerinde yansydıkları gibi yansır ve bu şekilde yansımayı sürdürürlerken, insan bedenini de öyle etkilerler ki, zihin yeniden bunun üzerinde düşünmeye başlar. Zihin o anda varmışçasına dış bir cisme yoğunlaşır ve insan bedeninin sıvı kısımları kendiliğinden hareket edip söz

konusu yüzeylerle karşılaştıkça, bu durum hep tekrarlanır. İşte bu sebepten, insan bedeninin vaktiyle etkilenmesine yol açan dış cisimler artık var olmasalar bile, beden bu etkisi tekrarlandığı sürece zihin onların hala orada olduğunu düşünür (Spinoza, 2011: 215-17).

Cisimlerin imgelerinin göz önünde canlandırılmasıyla beliren hayaller, biçimlerin yeniden oluşturulmasından farklı olarak cisimlerin biçimlerinin korunarak imgelenmesi anlamına gelmektedir. Spinoza imgelem yetisinin var olmayan şeyleri varmış gibi hayal etme yönünde incelediğinde bunun bir “güç” olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirterek beden doğasına ait olan imgelemin/hayal gücünün zihnin doğasına ait olduğunda, diğer bir deyişle zihnin imgeleme/hayal kurma gücünün özgür olması durumunda, bunun bir üstünlük olarak kabul edilmesi gerektiği inancındadır. İmgelem gücünün üstün bir güç olarak değerlendirilmesinde dikkat edilmesi gereken tek koşul zihnin var olmuş olan cismin imgesine sahip olduğunun bilincinde olma durumunda cismin var olmadığının da farkında olması gerektiğidir (Spinoza, 2011: 219). Spinoza’nın örtük bir biçimde dile getirdiği duyuşsal imgelem ve rasyonel imgelem ayırımına bu ifadeden hareketle ulaşmak mümkündür.

Spinoza imgelem, hatırlama ve hafıza ilişkisini beden birden fazla cisimden aynı zamanda etkilenmiş olması ve zihnin bu cisimlerden herhangi birini imgelediğinde diğerini de hatırlayacağı varsayımına dayandırmaktadır (Spinoza, 2011: 219). Buna göre hafıza (*memoria*) “insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımı” (Spinoza, 2011: 221) olan bir yapı olarak düşünülmektedir. Diğer bir deyişle insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımı onların doğalarını açıklayan fikirlerin çağrışımlarından farklı olarak hafızada yer alan fikirlerdir. Bununla birlikte çağrışımın beden hallerine göre düzenlendiği söylenebilir. Hatırlamada düzeni sağlayan akıl olduğu göz önünde bulundurulduğunda aklın beden hallerine göre biçimlendiği anlaşılmaktadır. Buna göre birbiriyle ilgili düşüncelerin art arda gelmesinin yanında birbiriyle ilgisi olmayan fikirlerin de art arda gelebileceği anlaşılır. Spinoza’ya göre bu durumun nedeni, beden cisimlerden aynı anda etkilenmiş olmasıdır (2011: 223).

İlk bakışta birbiriyle ilgisi olmayan fikirlerin zihinde art arda gelişinin altında yatan neden beden cisimlerden aynı anda etkilenmiş olmasıdır. Spinoza’nın hatırlama ve hafıza argümanlarında cisimlerden aynı anda etkilenen beden kim olduğunun da önemini açığa çıkaran bu düşünce hatırlamanın bedendeki şeylerin imgelerinin düzenlenişine göre çağrışımsal olarak gerçekleşmektedir. Bedenin alışkanlıklarına göre kim olduğunun belirlenmesi, kumda bir ata ait izlerin görülmesi sonucunda asker ve çiftçinin farklı düşüncelerde olduğunun kanıtıdır. Buna göre asker; at, atlı ve savaş düşüncesine erişirken çiftçi; at, saban ve tarla düşüncesine erişecektir (Spinoza, 2011: 223).

Spinoza'nın asker ve çiftçi bedenine ait örneklendirmesinde kişilerin alışkanlık ve yeteneklerine bağlı kalınarak detaylandırılan imgelerin birbirinden farklı olmasına işaret edilmesiyle iki farklı bedenin ata ait iz konusunda hemfikir olması, örnekte belirtildiği üzere, izin ata ait olması bakımından bir farklılığa neden olmamaktadır. Diğer bir deyişle örnekte ata ait izin her iki beden tarafından da ata ait olması konusunda onaylandığı anlaşılar. Kumda görülen ize ait fikrin niçin başka bir hayvana değil de ata ait olduğu konusunda hemfikir olduğu bir yana bırakıldığında (Çıvgın, 2019: 103) iki farklı bedenin hafıza ve imgeleme biçimlerinde ulaşılan sonuç açısından her bir imgelemde düzen ve ilişkililik olduğu söylenebilir. Sonuç olarak Spinoza'da hatırlama alışkanlıkları içeren, onlara bağımlı bir yapıya sahiptir. Buradan hareketle imgelem, hatırlama ve hafızanın bedene bağımlı bir yapıda olduğu sonucuna ulaşılır.

Dış cisimlerin bilgisi ve imgelem ilişkisinde, insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımları, onların doğalarını açıklayan fikirlerin çağrışımlarından farklı olarak hafızada yer alanlar olması bakımından, dış cismi hayal eden zihni bire bir bilgiden giderek uzaklaştırmaktadır. Diğer bir deyişle zihnin bir şeyi doğanın genel düzeninde algılaması, ona dışarıdan bakmasına neden olarak benzerlik, farklılık, zıtlık gibi birçok şeyi aynı anda görebileceği biçimde bakmaya zorlanmasına neden olan içerden bakışı engellemektedir (Spinoza, 2011: 241). Spinoza'nın dışsal veya karşıdan, içsel veya içkin olarak ele aldığı iki farklı bakışın temel olarak Platon'un algıların yanıltıcı olması dolayısıyla ayırdığı görünenler ve *idea* ile Descartes'ın algının yanıltıcı olması dolayısıyla geliştirdiği açık ve seçiklik ilkesiyle, özellikle de imgelem argümanını üretmesinde, yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Spinoza'nın bire bir veya tam bilgi adını verdiği bilgi türü içsel bakışla erişilebilen "üçgen veya çember" (Spinoza, 2014: 280) gibi açık ve seçik bilgiye karşılık gelmektedir.

Spinoza, Güneş örneğiyle bu fikri pekinleştirir. İnsan bedeni Güneş'e baktığında onu yaklaşık olarak 200 ayak uzaklığında hayal etmektedir. Bedenin Güneş'e dışsal bakışı içsel bakışla erişilebilen gerçek uzaklığın bilinmemesi ve onun dıştan bakışla niçin 200 ayak uzaklığında hayal ettiğini bilmemesinden kaynaklanan bir yanılgı oluşturur. Bununla birlikte Güneş'in gerçek uzaklığının sonradan öğrenilmesinin de bedendeki yakınlık hayalini etkilemediği deneyimlenir. Spinoza bunun nedenini bedenin Güneş'in etkisinde olması ile açıklamaktadır. Buna göre dış bir cisim olarak etki eden Güneş'in etki sürecindeki bedene yakınlık hayalini oluşturmada eşlik ettiği görülür. Diğer bir deyişle bedenin bu hali Güneş'in özünü içermektedir (Spinoza, 2011: 249-51). Buradan hareketle dış cisimlerin bilgisi ve imgelem ilişkisinde bilginin içsel bakışın, imgelemin ise dışsal bakışın etkisiyle açığa çıktığı

sonucuna ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Platon ve Descartes gibi Spinoza da uslamalarını geometriyi temel alan geometrik yöntemle kanıtlamaktadır. İçsel bakışla erişilen bilginin değişmez, kuşku duyulamaz ve kesinlik taşıma gibi özelliklerinin karşısında yer alan imgelem; öncelikle duysal olması, dıştan bakış, karşılaşma, görme ve rastlantı sonucu oluşma gibi özellikler taşıması bakımından Platon ve Descartes'ta olduğu gibi önemsizleştirilmektedir. Bununla birlikte Spinoza'nın imgelemi şüphe etmenin ölçütü görmesiyle Descartes'tan ayrıldığı anlaşılr.

Herhangi birinin çoğunlukla deneyim yoluyla edineceği duyu bilgisine dayanan algının Güneş örneğinde görüldüğü üzere büyüklük veya küçüklüğe ilişkin algıda yarattığı ikilem Spinoza'ya göre şüphe etmenin ölçütü olarak görülmektedir. Diğer bir deyişle duyuların yanıltıcı olmasına şaşırmanın ötesinde bu türden bir bilginin herhangi bir ikilem durumunda epistemolojik bağlamda kişiyi şüpheye sürüklemesi, duyu yoluyla elde edilen bilginin duyular aracılığıyla nasıl temsil edildiğinin bilinmesiyle birlikte şüphe unsurunu ortadan kaldırmaktadır (Spinoza, 2017: 68). Buradan hareketle Spinoza'nın Aristoteles'in imgelemin yanıltıcı olabileceği görüşünden farklı olarak imgelem edimlerinin hiçbir yanılgı içermediği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Spinoza imgenin oluşumunu beden-dış cisim ilişkisine, ifade edilişini ise beden-zihin ilişkisine bağlamaktadır. Buna göre imgenin oluşumunun akabinde Varlık (*Ens*), Şey (*Res*) ve Herhangi Bir Şey (*Aliquid*) denilen Aşkın (*Transcendentales*) terimler beden ve zihin ilişkisi sonucunda ulaşılan terimler olup dil aracılığıyla ifade edilebilen tümellerdir (2011: 259). Diğer bir deyişle Varlık; “açık ve seçik algılandığında, zorunlulukla var olduğu ya da en azından var olabileceği” (Spinoza, 2015: 113) düşünülen her şey olarak ifade edilebilendir. Bu bağlamda Varlık üzerine düşünmede kurgusal varlık, akıl varlığı ve gerçek varlık ayrımı düşünmenin kipleri olan anlayış, imgelem vb. gibi düşünme biçimleri ya da değişikliklerine karşılık gelmektedir (Spinoza, 2015: 114). Şey'leri kelimelerle yargılamak da denilen bu duruma göre; “Varlık'ın Gerçek Varlık ve Akıl Varlığı olarak ayrılması yanlıştır” (Spinoza, 2015: 115). Bu bağlamda Spinoza'da tümellere duyu, imgelem (hayal gücü) ve akıl olmak üzere üç farklı yolla, sanı ya da *hayal gücü denilen birinci tür bilgi*, *akıl* denilen *ikinci tür bilgi* ve *sezgisel bilgi* denen *üçüncü tür bilgi* ile ulaşılabildiği anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Spinoza'nın Aristoteles'ten farklı olarak imgelem edimlerinin hiçbir yanılgı içermediği görüşünde olduğu görülse de duyu, imgelem/hayal gücü, akıl ve sezgi olmak üzere üç farklı yolla ulaşılan tümellerin bilgisinde *birinci tür* bilgiye karşılık gelen duyum ve imgelemin doğru ve yanlış ayrımında yanlışlığın nedeni olarak belirlendiği anlaşılmaktadır. Sözü edilen *birinci tür bilgi*; duyu aracılığıyla “bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra

gözetmeyen, rastgele deneyimden elde edilen bilgi” ile “simgelerden” çağrışım ve hayal gücünün etkisiyle elde edilen sanı ya da *imgelem/hayal gücüne (imaginationem)* karşılık gelmektedir. Spinoza’da doğru ve yanlış ayrımında yanlışlığın nedeni olarak belirlenen imgelemin yanlışlığın nedeni oluşu, bedensel olanla ilişkilendirilmesinin yanında zihinsel olanla temasının bulunmasıyla ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle Spinoza’nın imgelem terimini kullanışı duyumu içerecek kadar geniş bir kullanıma sahip olmasının yanında bedensel ve zihinsel temsile de olanak tanımaktadır (Garret, 2008: 5).

Birinci tür bilginin yanında; “şeylerin özelliklerine ilişkin ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olma” *ikinci tür bilgi* olup akla (*cognitionem*) karşılık gelmektedir (Spinoza, 2011: 263-65). Temel olarak imgelem/hayal gücü ile akıl ayrımının vurgulanışında hayali olan ve açık seçik olanın ayrımına ve açık seçik olanın doğruluğunun şüphe götürmez oluşunun ön kabulüne dayanan *ikinci tür bilgi*; açık ve seçik her bilginin doğru olduğunun dayanağıdır (Spinoza, 2014; 68). Spinoza’nın *üçüncü tür bilgi* adını verdiği *sezgisel bilgi (scientiam intuitivam)* ise “Tanrı’nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır” (2011: 265). Bu türden bilgiye örnek olarak 1, 2, 3 gibi üç sayının var olduğu bir durumda dördüncü sayının nasıl bulunacağına ilişkin akıl yürütme sezgisel olarak sayılar arasındaki orantı yoluyla bulunabilir. Buna göre 1 ve 2 sayıları arasındaki orantıdan dördüncü sayının 6 olduğu sonucuna ulaşmak *üçüncü türden* olan *sezgisel bilgiye* karşılık gelir (Spinoza, 2011: 265).

Yukarıda sözü edilen *üç tür bilginin* Spinoza’nın doğru ve yanlış ayrımında kullandığı bir ölçüt olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre yanlışlığın nedeni *birinci türden bilgiye* karşılık gelirken *ikinci* ve *üçüncü türden* bilginin zorunlu olarak doğru olduğu iddia edilir (Spinoza, 2011: 265). *İkinci* ve *üçüncü türden bilginin* doğru olmasının nedeni, şeyleri doğası gereği olası olarak değil zorunlu olarak değerlendiren aklın kendi yapısından kaynaklanmaktadır (Spinoza, 2011: 273). Bu bağlamda akıl şeyleri zorunlu olarak veya oldukları gibi değerlendiren olması bakımından imgelemden/hayal gücünden ayrı bir yeti olarak değerlendirilir.

Spinoza’nın özellikle *üçüncü türden bilgiye* donanan beden-zihin argümanı, bilmede mükemmelleşmeyi ve bunun yanında Tanrı-Doğa ile özdeşleşmeyi hedefler (Garrett, 2008: 23). Dolayısıyla Tanrı-Doğa’nın bilincinde olan beden-zihin bu türden bilgiyle ne kadar çok ilgilenirse zihinsel olarak o kadar çok yetkinleşebilmektedir. Bu bağlamda Spinoza’nın argümanında *birinci türden bilgi* alt türden bir bilişe karşılık gelirken *ikinci* ve *üçüncü türden bilgi* zihinsel olarak üst türden bir bilişe karşılık gelmektedir. Dolayısıyla *birinci türden bilgi* sınırlarına yerleştirilen imgelem önemsizdir.

Spinoza’da imgelem bedenle ilişkilendirilir. İmgelem bedensel farkındalığın bir formudur (Gatens ve Llyod, 2002: 12). Bu yönüyle duyusaldır. Spinoza’da imgelemi içerik olarak duyusal ve rasyonel, etik-politik çerçevede yaratıcı (imaginatif) imgelem olarak ayırabiliriz. Duyusal imgelem duyusal olanın hataya açık olması dolayısıyla çarpıtan, yanıltan imgelem olarak olumsuz; rasyonel imgelem ise batıl inanç ve dini inancın eleştirilmesi bakımından etik-politik çerçevede olumlu bir aktivite olarak değerlendirilir (Gatens ve Lloyd, 2002:34)

Spinoza’nın belirginleştirmeye çalıştığı argüman, imgelem ve akıl ilişkisinde imgelem yoluyla ulaşılanın rasyonel olandan daha basit ve kabul edilebilir olmasıdır. Buna göre herhangi birinin imgelem örüntülerini kolayca benimsemesi olağan kabul edilirken rasyonel savlara karşı tutumu ayrı bir çabayı gerektirmesinden zor ve nadir olmasıyla ilişkilendirilir (Bottici, 2015: 599-600). Spinoza’nın kimi zaman *conatus* kimi zaman da *potentia* kavramlarıyla karşılaştığı zihinsel yetkinlik üst türden bir çaba, güç ve bileşe erişmeyi hedefler (Hippler, 2011: 58). Bu bağlamda imgelem ve akıl ayrımında imgelem aracılığıyla ulaşılan şey ile akıl aracılığıyla ulaşılan şeyin epistemolojik değeri birbirinden farklıdır. Bununla birlikte Spinoza’da duyusal imgelemi aşan bir yeti olarak rasyonel imgelem veya duyusal imgeleme göre üst bir tür olarak nitelendirilebilir olan akla daha yatkın veya uygun olan imgelem türü, imgelem yetisi tarafından desteklenen yaratıcı/imgesel (*imaginative*) potansiyel olarak özellikle de etik ve politik bağlamda önemli görülmektedir (Hippler, 2011: 64-71). Bu görüşü Antik Yunan’a kadar geri götürmek mümkündür. Birinci bölümde Platon’un hafıza ve imgelem argümanında toplumu biçimlendiren *mitos* hafızası ve hatırlama ilişkisinde mitolojiden yararlanması bu görüşü destekler. Gündelik yaşamda kolayca deneyimlenebilir olmayan büyümlü mitik yaşam, karakterlerin ve olayların kolayca hatırlanabilir olma bakımından gücü ile ifade edilmektedir. Platon’un bu türden bir gücü zihinsel (rasyonel) imgeleme yönlendirmesiyle özellikle Aydınlanma’nın sloganı olan “başka/diğer bir dünyanın/yaşamın olanaklı olması” (Hippler, 2011: 56) düşüncesi imgeleme biçiminin rasyonel zeminde tartışılmasını olanaklı kılmıştır.

Spinoza’nın zaman kavramını tartışırken yararlandığı imgelem ve akıl ayrımı imgelem argümanının biçimlenmesine katkı sağlamaktadır. Spinoza zamanı hayal ettiğimizi, zaman farkındalığımıza imgelemin eşlik ettiğini ifade eder (Gatens ve Lloyd, 2002: 29). Buna göre şeylerin geçmiş veya gelecek zaman bakımından olası olmaları akıl ve imgelem/hayal gücü ayrımında önemli bir işleve sahiptir. Şeyleri geçmiş, şimdiki veya gelecek zaman olarak düşünmek ve hatta zamanın kendisi aklın değil imgelemin/hayal gücünün bir ürünüdür. Diğer bir deyişle zamanın kendisi de imgelenebilir/hayal edilebilen bir şeydir (Spinoza, 2011: 273-

75). Niceliği bölünebilir olarak düşünmeye yatkın olan insan doğası, sürenin sınırlarını belirleyebilmek adına zaman imgesiyle düşünmektedir (Spinoza, 2014: 103).

Spinoza zamanın imgelenebilir/hayal edilebilir olduğunu şu örnekle gösterir:

Diyelim ki bir çocuk dün sabah ilk Petrus'u gördü, sonra öğlen Paulus'u, akşam da Simeon'u; ve bu sabah tekrar Petrus'u gördü. Bu çocuk sabahın ilk ışığını görür görmez hemenünkü gökyüzünü hatırlayıp güneşin yine aynı yolundan gittiğini hayal edecek, yani haliyle günü bütünüyle hatırlayacak ve aynı anda hayal gücünde Petrus'u sabahla ilişkilendirecek, Paulus'u öğlenle, Simeon'u da akşamla. Başka deyişle Paulus'un ve Simeon'un varlığı gelecek zamanla bağlantılı olarak hayal edilecek. Ama çocuğun Simeon'u gördüğü akşamı hatırladığını düşünürsek, o zaman Petrus ve Paulus geçmişe yorulacak, çünkü bu kişiler çocuğun hayal gücünde geçmişle ilişkilendirilecek. Çocuk bu kişileri hep aynı zamanda görecektir olursa o zaman bu süreç tekdüze bir hal almış olacak. Ama olur da bir akşam Simeon yerine Jacobus'u görürse, ertesi sabah bir önceki akşamı hatırlayıp bir Simeon'u canlandıracak kafasında, bir Jacobus'u, ama her ikisini de aynı anda hatırlamayacak. Çünkü söz konusu gece çocuğun sadece birinden birini gördüğünü, ama ikisini birden görmediğini varsayıyorum. Bu durumda çocuğun hayal gücü tereddüt yaşayacaktır ve akşam olduğunda kah Simeon'u canlandıracak kafasında, kah Jacobus'u; yani çocuk bunların hiçbirini gelecek zamanda kesin olarak canlandıramayacaktır, aksine her ikisini de olası olarak canlandıracaktır (Spinoza, 2011: 275-77).

Buradan hareketle Spinoza şeyleri geçmiş veya şimdiki zamanla ilişkilendirerek düşünmeye başladığında imgelemin/hayal gücünün tereddüt yaşayacağını öne sürerek geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla ilgili olan şeyleri zorunlu değil olası olarak imgelenenler/hayal edilenler olarak nitelendirir. Benzer biçimde şeylerin süresi hakkında bire bir olmayan bilgiye sahip olunması nedeniyle şeylerin var olma süreleri imgelemle/hayal gücüyle belirlenebilmektedir (Spinoza, 2011: 663). Spinoza'nın beden-hafıza anlayışına atıfta bulunarak ele aldığı zaman kavramı hafızanın güvenilirliği problemini de açığa çıkararak, hafızayı imgelem/hayal gücü ve beden ilişkisiyle açıklamaktadır. Hafıza her ne kadar belli başlı şeyleri süzen bir yapıya sahip olup hatırlamayı sağlayan bir yeti olarak değerlendirilse de tıpkı "açılıp kapanan bir göz" (Dino, 2017: 29) gibi bedene ait olanla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda hayal gücü ve hafızanın alanına giren her bir şey için zorunlu değil; fakat olası denilebilmektedir.

Spinoza imgelem/hayal gücü ve soyut düşünme arasındaki ilişkide zihnin, bedeninin etkime gücünü artıran ya da ona yardımcı olacak şeyleri imgelemeye/hayal etmeye çabaladığı görüşündedir (2011: 333). Derin bir rüyadan uyandığı gün yaşamış olduğu deneyimi aktardığı mektupta da benzer bir ilişkinin olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre rüyada görülen imgelerin rüyadan uyanıldığında da gerçekmiş gibi görülmesi bu imgenin beden ve zihin ilişkisiyle desteklenmesine bağlı olarak canlı veya giderek canlılığını kaybeden bir imgeye

dönüşmesine neden olmaktadır. Rüyadaki imgeye odaklanıldığında canlanan görüntü, herhangi bir nesneye odaklanıldığında ortadan kaybolarak canlılığını yitirmektedir (Spinoza, 2014: 125). Benzer biçimde zihin bedeninin etki gücünü azaltan ya da kısıtlayan şeyler imgelediğinde/hayal ettiğinde, onun var oluşunu dışlayan şeyleri de hatırlamaya çabalar. Buradan hareketle zihnin, hem kendi gücünü hem de bedeninin gücünü azaltan ya da kısıtlayan şeyleri hatırlamaktan kaçınarak beden ve zihin arasında hem anlama yetisinin yardımıyla hem de onun yardımı olmaksızın iki türlü ilişki kurmakta olduğu sonucuna ulaşılır (Spinoza, 2011: 351-53). Diğer bir deyişle imgelem, hatırlama, hafıza ve anlama yetisi ilişkisiyle ayrımına varılabilen beden hafıza ve düşünme hafıza ayrımı, imgelemin “tekil cismani” şeylerden etkilenmesiyle anlama yetisinin yardımı olmaksızın oluşurken anlama yetisine bağlı olan hatırlama Descartes’ın açık ve seçiklik ilkesine dayanan şeylerin basit ve anlaşılır olma durumuna bağlı olarak oluşur (Spinoza, 2017: 69-70).

Sonuç olarak epistemolojik bağlamda temelleri Platon’la atılan beden-hafıza ve düşünme-hafıza ayrımı Modern Felsefede Descartes ve Spinoza tarafından ele alınan imgelem ve düşünce ilişkisinin kolektif olduğu düşüncesiyle imgeleme bağlı ve imgelemden bağımsız düşüncenin korunduğunu göstermektedir (Sartre, 2016: 20). Daha sonra İngiliz empirisistlerce özellikle Hume tarafından ele alınan düşünceden bağımsız imgelemin korunması ve Çağdaş Felsefede Sartre tarafından bu kavramın yeniden ele alınmasıyla imgelem ve düşünce ilişkisinde, imgenin duyumdan ayırt edilemez oluşu ile düşünme arasındaki bağın bir tür sıçramayla gerçekleştiği bilgisinin verildiği anlaşılmaktadır.

2.4. Locke: Buluş Yapma Yetisi Olarak İmgelem

Locke düşünceden bağımsız imgelemin korunmasında Hume’un görüşlerini temellendiren argümanları öne sürmesi bakımından oldukça önemlidir. Anlama yetisinin ne türden bir şey olduğunun araştırılması ile biçimlenen imaj/imge ve hafıza kavramları duyuların ve duyumsamanın anlama yetisiyle iş birliğindeki rolüyle açığa çıkmaktadır. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin okuyucuya sesleniş bölümünde anlama yetisi üzerine ilişkin fikrini açıkça dile getirir: “Damaklarımızdan pek de farklı olmayan anlama yetilerimiz vardır.” (Locke, 1999: 18). Beden ve zihnin benzerliğine dayanan bu görüş, tıpkı hafızanın bir göze benzetilmesinde yaşanan andırımdaya olduğu gibi, anlama yetisinin bedene ait bir organ olarak düşünülmesini önerir. Gözün görme yetisinin olması, anlama yetisinin “anlamaya yetili, yetenekli veya anlama gücüne sahip olması” (Locke, 1999: 323) Locke’un duyu ve duyumsamayı anlama yetisiyle benzer bir yapıda ele alarak *tabula rasa* metaforunu üretmesine yardımcı olmuştur.

Locke'un *tabula rasa* metaforu ilkeler ve *idelerin* doğuştan olmaması nedeniyle deneyci kategoride değerlendirilir. Diğer bir deyişle "Zihnin hiç bilmediği ve asla ayırmamış olduğu hiçbir önermenin zihinde var olduğu söylenemez." (Locke, 1999: 48). Bu bağlamda sonradan öğrenilen ya da zihinsel edim ve hafıza aracılığıyla algılanan *idelerin* zihinde hali hazırda var olan *idelere* uygunluğu Locke için kanıtlanabilirliği zayıf bir argümandır. Zihinde açık ve seçik *idelerin* varlığını doğuştan kabul eden yaklaşıma göre çocukluk çağı ve akıl çağı olarak ayrılan evrelerde çocukluk çağında boş olarak kabul edilen zihnin algılanan her bir şeyle birlikte akıl çağına gelindiğinde onaylanarak ayırımına varılması Locke'a göre açık ve seçik ilkelerin doğuştan olduğunu kanıtlamamaktadır (Locke, 1999: 56). Bu bağlamda Locke'un hafıza argümanı eylemlerle oluşan fikirleri temele alır. Dolayısıyla hafıza aklın bir fakültesi olarak doğumdan itibaren boş olarak kabul edilen bir *tabula rasa*'nın deneyimle edinilen fikirlerin oluşumuyla dolmasıyla ilişkilendirilir.

Zihnin bilme yetisinin doğuştanlığı, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma gibi duyular aracılığıyla duyumsananlarda olduğu biçimiyle olağan kabul edilirken "kurgusal ve kılğısal" olan belli ilkelerin doğuştan olma fikri algılamak ve anlamak arasındaki ilişkide bir takım çelişkiler yaratır. Buna göre "Anlama yetisinde olmak ve anlaşılmamak; zihinde olmak ve hiç algılanmamak tamamıyla zihinde ya da anlama yetisinde herhangi bir şey var ve yok demektir." (Locke, 1999: 50).

Platon'un duyuların yanıltıcılığı üzerinden temellendirdiği *İdea* kuramının Descartes ve Spinoza ile rasyonel bir zeminde tartışılarak açık ve seçik *idelerin* varlığının kanıtlanması Modern Felsefede doğruluğundan kuşku duyulamayan bilginin nasıl ve hangi yolla erişilebileceğinin yöntemini sunmuştur. Locke bu bağlamda Platon'un da dile getirdiği dilimizden düşürmediğimiz; fakat ne olduğunu bilmediğimiz, örneğin İyi'nin ne olduğunun bilinmemesi, sözcüklerden hareketle Descartes'ın açık ve seçiklik ilkesini tartışmıştır. Açık ve seçik olanın tam olarak ne olduğunun anlaşılamaması ve bu nedenle de "açık ve seçik" yerine "belirgin" sözcüğünün kullanılması öneren Locke temel olarak bilmenin her şeyi bilmek değil, yaşam alanına giren şeyleri bilmek olduğu görüşüne yaslanmaktadır (Locke, 1999: 36). Bu bağlamda en geniş anlamda "düşünme ediminde zihnin kullanabildiği imge, kavram, tür" (Locke, 1999: 38) vb. sözcüklerle karşılanan *ide* kavramı Platon'un *idea* kavramından farklı olarak *basit* ve *bileşik ideler* olarak adlandırılır. Buna göre çocukluk çağı ve akıl çağı olarak adlandırılan evrelerin ayırımı, genel soyut *idelerin* oluşumu ve genel adların kavranmasında tikel ve bilindik *idelerin* yardımıyla akıl yetisinin gelişmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle çocukluk çağında da var olan akıl yetisi *basit ideleri* edindikçe genel *ideleri* ve onları simgeleyen adları öğrenmektedir (Locke, 1999: 56).

Platon'un *Menon* diyalogunda Helen köleye geometri problemini çözdürürken ele aldığı rasyonel imgelem ve beden-hafıza ilişkisi, *Theaitetos* diyalogunda kullanılan kuş kafesi benzetmesi ve daha sonra Descartes tarafından ele alınan çocukluk çağı ve akıl çağı evrelerinin ayrımında kullanılan doğuştanlık fikrinden farklı bir yetiye işaret etmektedir. Locke'un da temel olarak *Menon* diyaloguna atıfta bulunan anlama yetisi argümanı şeyleri bilmede zihnin öğrenme yetisinin varlığının korunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Platon'un *Phaidros* diyalogunda ele aldığı yazı ve resim üzerine geliştirdiği hafıza argümanında (Plat. *Phaidr.* 276d) harfler aracılığıyla yazılan yazının veya renkler aracılığıyla boyanan veya çizilen resmin düşünülen şeyin onun aracılığıyla hatırlanabileceğini gösterdiği tartışılır.

Düşünülürün, yazı ve resimle temsil edilmesi veya yazı ve resimle tam olarak örtüşmemesi anlayışına dayanan düşünme ve imge ayrımı Platon'da *diyalektik* ve imgelem-hafıza ayrımına bağlıdır. *Tabula rasa* metaforu bu bağlamda bir yandan boş zihnin boş olması dolayısıyla edilgin olduğunu vurgularken bir yandan da kavrama gücünü boş levhanın dolmasıyla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla hafıza boş levhaya yazılıp çizilenler aracılığıyla oluşurken kavrama zihinsel edim ve hafıza aracılığıyla gerçekleşir (Locke, 1999: 95). Diğer bir deyişle duyular öncelikle tikel *ideleri* alırlar ve henüz boş bir oda olan zihni doldururlar. Daha sonra zihin *idelerin* bir kısmını tanıdıkça, belleğe yerleşir ve adlandırılırlar. Bu noktadan, daha ileri giden zihin onları soyutlaştırır ve aşama aşama genel adları kullanmayı öğrenir (Locke, 1999: 56-7). Bu bakımdan Locke'un argümanında hafıza veya bellek temel bir rol üstlenir. Duyusal yolla edinilen imgeleri *basit* ve *bileşik idelere* dönüştürmeye aracı olan duyum ve hafıza (bellek) ilişkisi, bir tür zihin duyusu gibi düşünülmektedir (Simmons, 2002: 64).

Antikçağ'dan günümüze toplum hafızasını belirleyen ve biçimlendiren doğuştancılık argümanı, özellikle doğuş anını hatırlamama ve hafızanın güvenilmez oluşundan yararlanarak belli değerlerin insan zihnine kazınmış veya yazılı olduğu inancıyla süregelen gelenekleri oluşturmada otorite olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Locke'un epistemolojisini ahlaki veya politik kuralların doğuştancı argümanla biçimlenen, kazınmış veya yazılı olan değerler temelini deneyim temelinde yeniden biçimlendiren bir argüman olarak okumak mümkündür (Simmons, 2002: 74).

Platon'un kelimelerin yazılabilmesi için temel olan şeyin harflerin bilinmesi gerektiği görüşü düşüncenin yazıya aktarılmasında imgelenenin düşünceden farklı olması dolayısıyla düşünce ve yazının örtüşmemesinde önemli bir ayrıma işaret eder. Bu ayrım kuşkusuz, zihnin hatırlama yetisinden farklı olarak düşünme yetisidir. Benzer biçimde Locke'un *tabula rasa* argümanı, boş zihnin edindiği *ideler* ve bu *idelerin* hafızada tutulmasıyla birbiriyle benzeyen ya da birbirinden ayrı *ideleri* ayırıştırarak hem hafızaya hem de zihinsel edime işaret ederek

zihnin kompleks bir yapıda olduğu görüşüyle biçimlenir (Locke, 1999: 57). Bu bağlamda zihnin öğrenme yetisi Platon için yazabilmek için temel olan harfleri öğrenmek, geometri problemini çözebilmek için ise geometriye ait temel terim ve sayıların öğrenilmesi anlamına gelir. Bununla birlikte birinci bölümde (Bknz. S.11) de dile getirildiği üzere Platon'un ruhun ölmezliği argümanı zihnin öğrenme yetisinin varlığını doğuştancılık veya doğuştan *ideler* argümanı nedeniyle zayıflatmıştır.

Locke, Platon ve Descartes'ın öne sürdüğü doğuştan *ideler* argümanını hatırlama-hafıza ve zihin ilişkisiyle ele almaktadır. Buna göre hatırlama veya anımsama, “Bir şeyi daha önceden bilindiği ya da algılanmış olduğu bilinciyle ya da bellekle algılamaktır.” (Locke, 1999: 118). Locke için şeyleri olduğu gibi görmek ve yorumlamak oldukça önemlidir. Keşfetmek için akla gereksindiğimiz şey ise kesinlikle doğuştan değildir (Locke, 1999: 51). İnsan zihni boş bir kağıt gibi düşünüldüğünde onu nasıl doldurduğu ve bu kaynağı nereden elde ettiği sorusunun yanıtı Locke'a göre DENEYİM'dir. “Tüm bilgimiz önünde sonunda deneye dayanır ve deneyimden gelir.” (Locke, 1999: 134). Bu bağlamda hatırlamanın dışında olan ve zihne giren tüm *ideler* “yeni” kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu *ideler*le ilişkin hatırlamadan söz edilemez. Zihinde ya da hafızada *idelerin* var olduğunun bilinci hatırlama yetisine işaret ederken yeni bir *idenin* zihinde olmadığı ve “yeni” olduğunun bilincinde olunması bu *idelerin* zihinde hiç var olmadığını gösterir.

Hafızanın dışında “yeni” bir *idenin* varlığı anlama yetisinin bilinmeyen bir *ideyle* karşılaşması anlamına gelir (Locke, 1999: 119). Buradan hareketle herhangi bir doğuştan *idenin* varlığı zihinde değil, hafızada aranmalıdır. Bunun nedeni hafızada olan *idenin* bir dış izlenim olmadan geri getirilebilmesidir. Sonuç olarak zihin ve hafıza ayrımı, hafızada olmayanla karşılaştığında tamamen yeni ve bilinmeyen, zihinde ya da hafızada olanın hafıza yardımıyla çağrılmasında zihnin bu *idenin* ve çağırışın bilincinde olmasıyla belirlenir (Locke, 1999: 120). Temel olarak Platon ve Aristoteles'in imgelem ve hafıza anlayışlarıyla doğrudan ilişkili olan hatırlama ve öğrenme argümanları Platon'da hali hazırda var olan şeylerin hatırlanması ve “anımsama” (*anamnesis*), gidimli düşünce süreciyle bir duruma ya da şeye ulaşılmasıyla Aristoteles'te ise hatırlama ve empirik yoldan öğrenme ayrımıyla biçimlenmiştir. Bu bağlamda Locke'un imgelem ve hafıza argümanları doğuştan *idelerin* yadsınması dolayısıyla Aristotelesçi çizgide yer alır.

Locke imgelemi, anımsama ve uslamlama gibi düşünme sürecinin bir parçası olarak kabul etmektedir (1999: 150). İnsan doğduğu andan itibaren, duyumsama ve algılama gibi belli bir takım yetilerle doğar ve duyum aracılığıyla “ilk duyuma erdiğinde” bir *ide* edinir (Locke, 1999: 151). *İdelerin* kaynağı dış duyum ve iç duyum olmak üzere ikiye ayrılır. Dış duyum,

duyulur nesnelerin duyulara etki etme biçimine göre değişen “sarı, beyaz, sıcak, soğuk, yumuşak, sert, acı, tatlı vb.” duyulur niteliklere karşılık gelirken iç duyum, zihnin *idelere* ilişkin “algılama, düşünme, kuşku duyma, inanma, uslamlama, bilme, isteme vb.” gibi zihinsel edimlerine karşılık gelmektedir (Locke, 1999: 134-5). Diğer bir deyişle dış duyum duyulur nesneler ile duyu zihin akışını sağlarken iç duyum anlama yetisinin seçik bir *ideye* sahip olmasına yaramaktadır.

Seçik *ideler* deneyim ve süreyle ilişkilendirilen görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma gibi duyulara karşılık gelen duyulurların *ideleriyle* biçimlenen kompleks bir yapıya sahiptir. Duyuları uyaran niteliklerin etkinliği duyulurlara maruz kalmayla doğrudan ilişkilidir. Locke bu durumu daha az ya da daha fazla yalın *ideye* sahip olmak olarak adlandırmaktadır. Buna göre siyah ve beyaz rengi gören bir çocuğun yetişkin olana dek bu renkler dışında bir renk görmemesi sonucunda kırmızı ve yeşile ilişkin bir fikrinin olmaması istiridye yemeyen birinin bu tadı bilememesiyle benzer kabul edilir (Locke, 1999: 137). İmgelem yetisinin işlevi bu türden durumlarda açığa çıkar. Mevcut izlenimlerden yararlanan imgelem soyut bir *ideye* ulaşırken daha önceden edindiği izlenimleri nesne veya şey ortada yokken hafıza ve imgelem aracılığıyla bireysel görüntülere/imgelere dönüştürür. Bununla birlikte oluşturulan görüntünün/ingenin soyut olanla ilişkilendirilmesi mevcut izlenimlerle ilgili olan imgelerin üretilmesine yardımcı olur (Downie, 2001: 59).

Locke dış nesne, zihin ve anlama yetisi arasındaki ilişkiyi ayna metaforuyla açıklamaktadır. Göz ve anlama yetisi arasında kurulan bu benzerlik temel olarak bu türden imge veya *idelerin* aynaya düşen izler aracılığıyla ilişkilendirildiğini gösterir. Diğer bir deyişle anlama yetisinin dış nesnelerin etkisinde kaldığı izler dolayısıyla edilgin olduğu anlayışı nesnelerin değil, anlama yetisinin biçimlendirilebileceğini göstermektedir. Bu bağlamda yalın *ideler* zihne sunulduğunda anlama yetisinin onları eğip bükme gibi bir yetiye sahip olduğu söylenemez. (Locke, 1999: 153). Bununla birlikte anlama yetisi yalın *idelerin* çeşitlenip birikmesiyle yinelenme, karşılaştırma ve birleştirme gibi faaliyetlerle bileşik *ideler* oluşturabilmektedir. Dış duyum ve iç duyuma bağlı olarak edinilen *ideler* ne anlama yetisi tarafından yok edilebilir ne de anlama yetisi bu *idelere* iki duyum olmaksızın erişebilir (Locke, 1999: 155).

Locke yalın *ideler* arasında bulunan katılık *idesine* cisme özgü ve imgelenebilir olmasından hareketle ayrı bir önem vermektedir. Katılık gibi uzam, şekil, hareket ya da hareketsizlik ve sayı *ideleri kökensel* ya da *birincil nitelikler* olarak adlandırılan *idelere* karşılık gelmektedir. Hangi durumda olursa olsun cisimden ayrılamaz olarak kabul edilen *birincil nitelikler* duyum ve zihin tarafından ayrılmaz olarak kabul edilir. Diğer bir deyişle cisim bu

nitelikleri korur. Örneğin bir tahıl tanesi duyularla algılanamayacak hale gelene kadar bölündüğünde katılık, uzam, şekil ya da hareket yetisini kaybetmez. Burada söz konusu olan madde kütlesinin birden çok parçaya ayrılmış olmasıdır (Locke, 1999: 179-80). Bu bağlamda cisimlerin *birincil niteliklerine* ilişkin *ideler* cisimlerin benzerleri veya modelleri cisimlerin kendilerinde olandır (Locke, 1999: 183). *İkincil nitelikler* ise nesnelerin *birincil nitelikler* yardımıyla dış duyular yaratmasını sağlayan güçlere karşılık gelir. Bu niteliklerin dışında *güçler* adı verilen üçüncü bir tür daha bulunur (Locke, 1999: 180).

Descartes ve Spinoza'da “duyulur olan” ve “akli olan” ayrımı ile belirlenen imge ve *ide* (düşünme) ayrımı, Locke'da *birincil* ve *ikincil* nitelikler olarak ele alınır. Descartes'ın balmumu örneğinde, kovandan yeni alınmış balmumunun ısıya maruz kalmasıyla açık ve seçikliğini kaybetmesi, zihindeki balmumu tasarımının imgelem yetisi tarafından oluşturulmuş olmadığını gösterirken (Descartes, 2007: 28) Locke'un balmumu örneği ateşe ait olan güce işaret ederek balmumuna yeni bir renk veya kıvam oluşturma niteliği vermektedir (1999: 180). Bununla birlikte cisimlerin kendilerinde var olan hiçbir şeyin *idelerle* benzeşmediği, bunların dış duyuları yaratan bir güç olduğu anlaşılmaktadır (Locke, 1999: 183). Diğer bir deyişle Güneş ve balmumu ilintili düşünüldüğünde balmumunun Güneşin etkisiyle biçim, renk ve yayılım olarak değiştiği gözlenmektedir. Güneş, *birincil niteliklere* bağlı olan ısı, biçim, renk ve yayılım gibi etkilere neden olan bir güce sahiptir (Locke, 1999: 189).

Locke'un katılık *idesiyle* yakından ilişkili olan töz *idesi* Yeniçağ'ın karakteristik tutumunu belirleyen maddeci argümanla biçimlenmektedir. Buna göre töz denilenin “tek bir şeyde birleşmiş düşünülen belli sayıda yalın *idelerin*” (Locke, 1999: 403) birleşimi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Diğer bir deyişle töz olarak ifade edilmek istenenin “ortak öznde birleşmiş duyulur yalın *ideler*” (Locke, 1999: 403) olduğu söylenebilir. Algılama bu bağlamda iç duyumdan edinilen ilk ve en yalın *ideye* karşılık gelmesi bakımından önemlidir (Locke, 1999: 192). Zihnin ikinci yetisi olan hatırd tutma ise dış duyum veya iç duyumla edinilen yalın *idelerin* saklanması anlamına gelmektedir (Locke, 1999: 201).

Locke temel olarak *idelerin* kaynağının iç duyum ve dış duyuma bağlı olmasından hareketle bilginin kaynağının duyum ve deneyim olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zihnin algılama-düşünme ve hatırd tutma yetilerinin doğuştanlığının yadsınmamasıyla oluşturulan töz, tin ve madde üzerine düşünmenin gerçekleşebilmesinde önemli bir rol oynayan imgelem ve hafıza gücü anlaşılmasında bir takım güçlükler yaratan bileşik *ideler* hakkında edinilen bilginin belirsizliğine işaret etmektedir. Bu bağlamda yapay tasarımlar olan toplu *ideler* zihnin birleştirme yetisine bağlı olan ve yalın *idelerin* ışığında tek bir *ide* altında kavranan ve adlandırılan *idelerdir* (Locke, 1999: 423).

Duyum, imgelem, hafıza ve ideler arasındaki ilişkinin kaynağı iç duyum ve dış duyumla edinilen *idelerin* zihnin imgelem, hatırd tutma ve *ideler* arasında bağıntı kurma gibi düşünme yetileriyle birleştirilmesidir. Bu bağlamda hafıza Locke'un epistemolojisinde önemli bir yer tutar. "İdelerin ambarı" (Locke, 1999: 201) olarak da ifade edilen bellek ya da hafıza iç duyum ve dış duyumla edinilen yalın *idelerin* saklandığı ve korunduğu bir mekan olarak düşünülür. *İdelerin* canlı tutulması anlamına gelen "dikkatli düşünme" ve kaybolan ya da unutulmaya yüz tutan *idelerin* yeniden canlandırılmasını sağlayan güce hafıza adının verilmesi duyulur niteliklerin yardımıyla anlama yetisine aracı olan hafızanın işlevini açığa çıkarmaktadır. Buna göre edinilen *idelerin* dikkat ve tekrara bağlı olarak hafızaya yerleşmesi kalıcı izlenimler yaratması bakımından önemli görülmektedir (Locke, 1999: 202).

Hafızada bulunan *ideleri* yeniden canlandırmaya "ikincil algılama" adını veren Locke'un uslamlamasına göre, ikincil algılamada zihin duyumların hafızaya alınmasında olduğu gibi edilgin değil, etkin bir konumdadır. Zihnin edinilen *ideyi* ararken etkin olduğu görüşünün yanı sıra duyulurların şiddetine bağlı olarak ortaya çıkan hatırlamada kimi zaman edilgin olduğu da görülmektedir (Locke, 1999: 205). Her ne kadar zihnin hatırlama sürecinde etkin veya edilgin olarak kabul edilse de algılama ve hafıza arasındaki ilişkide hatırlama, düşünme ve uslamlama algılananın hafızaya alınmasından sonra ve onun yardımıyla açığa çıkan yetilerdir (Locke, 1999: 2016). *Bileşik ideler* adı verilen *idelerin* bu bağlamda birkaç yalın *idenin* bağlanması, birleştirilmesi veya ayrılmasıyla oluşturulduğu anlaşılmaktadır (Locke, 1999: 221).

İdelerin gerçekliği ve hayali ya da imgesel oluşları gerçekliğin doğa temelli oluşu veya olmayışı ya da doğaya uyumlu veya uyumlu olmayışıyla belirlenmektedir (Locke, 1999: 495). İmgelem yetisi bu bağlamda imgeleri, karışık kiplerin ve bağıntıların gerçeklikle uyumlu olup olmadığına göre hayali ya da gerçek olarak adlandırmayı sağlar (Locke, 1999: 497). Temel olarak belirsiz *bileşik idelere* bağlı olarak oluşturulan hayali imgeler bilinmeyen, adlandırılmayan ve kavranamayan üstün varlık veya varlıklara ilişkin *ideler* kaynaklı olmalarının yanı sıra şeyler arasında yanlış ilişki kurma, çelişki veya tutarsızlık sonucunda da ortaya çıkmaktadır. İmgelem yetisi, bilinmeyen veya henüz adlandırılmayan ile ilişkilendirildiğinde hayali olanın yanı sıra tamamen yeni olan ile de ilişkilendirilir. Locke'un "buluş" adını verdiği, daha önce bilinmeyen bir şey veya şeyleri açıklamada "yeni" bir yöntemin bulunması imgelemin fantastik veya irrasyonel düşsel öğelerle ilişkilendirilmesinin dışında bu yetinin farklı bir yönüne işaret eder (Locke, 1999: 383). Buna göre çeşitli yalın *idelerin* zihinde istemli bir biçimde bir araya getirilmesi hafıza için kullanılan iz metaforunun

dışında etkin zihnin hafıza ve imgelem aracılığıyla bir *ideye* nasıl ulaşılabileceğini gösterir. Bu bağlamda imgelem olumlu bir aktivite olarak bilişsel sürece katılır.

Hiç bilinmeyen şeyleri adlandırma ve açıklamada kullanılan *idelerin* temel olarak edinilen yalın *ideler* aracılığıyla açıklanmasıyla anlaşılması Descartes'ın da işaret ettiği yalın, basit ve evrensel şeylerin bilinmesiyle ulaşılan bilinmeyeninin varlığını anlaşılır kılmıştır. Descartes'ın argümanında hafıza önemsiz ve yanıltıcıdır. Buna karşın Locke'un argümanının temelini hafıza anlayışına yaslandığı söylenebilir. Locke'un özellikle buluş yapma vurgusuyla biçimlendirdiği imgelem yetisi Yeniçağ'ın bilim anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde düşünme ve imgelem arasındaki ilişkide daha çok bilim-kurgusal bir anlam içeriğine sahiptir. Özellikle Berkeley'nin algı teorisi ve Hume'un hafıza ve imgelem argümanı ile derinleşen imgelem yetisi, Descartes'ın önemsiz, yanıltıcı ve gerçekdışı olarak nitelendirdiği imgelem yetisini Kant'la daha açık bir hale gelen üretici/üretken imgelem olarak yeni bir bağlama taşır.

2.5. Berkeley'nin Duyu İdeleri ve Duyu İmgeleri

Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin birinci kitabında dile getirdiği algılama olmaksızın düşünmenin gerçekleşmeyeceği veya düşünüyor olmanın ön koşulunun algılıyor olmak (1999: 141) olduğu düşüncesi Berkeley'nin yeni algı teorisinin temelini oluşturmasıyla imaj/ime ve hafıza kavramlarında empirik geleneğin sürdürülmesi bakımından oldukça önemlidir. Berkeley'nin Yeniçağ'ın yeni bir algı teorisi olarak biçimlenen görme duyusuna ilişkin fikirlerin yeniden incelenmesi ve çoğunlukla Locke'un katılık *idesi* vurgusuna bağlı olan görme-dokunma ve görme-zihin ilişkisi, *ide* ve imge arasındaki ilişkinin incelenmesiyle duyusal imgelem ve rasyonel imgelemin ayrımında görme duyusunun işlevini açığa çıkarmaktadır.

Epistemolojik bağlamda duyulurların yanıltıcılığı üzerinden biçimlenen duyum, algı ve düşünme ilişkisi görme duyusunun ayrıcalığının Aristoteles ile yeniden vurgulanmasına (Aristot. *Metaph.* I. 980a) karşın Platoncu yaklaşımın etkisiyle giderek önemsizleştirilmesine Modern Felsefede ise Descartes ile neredeyse kesin bir biçimde önemsiz kabul edilmesine neden olmuştur. Berkeley bu bağlamda görmeye ilişkin yeni bir algı teorisiyle hem görme duyusunun epistemolojik bağlamda önemini yeniden açığa çıkarmış hem de görmenin ne türden bir şey olduğunun açıklanmasında çağına değin yapılan açıklamalara ek olarak görme-dokunma, görme-zihin ilişkisinin ayrımına dayanan argümanlarla daha önceden geliştirilen argümanlarda yapılan adlandırma sorununa dikkat çekmiştir.

Berkeley'nin algı teorisi görme duyusunun kusursuz ve kusurlu olan özelliklerinin ayrımıyla biçimlenir. Buna göre görme duyusunun kusursuz özellikleri, bir bakışta oldukça

büyük sayıda nokta algılayabilmesi ve algılanan bu noktaların eşit ve yüksek seçiklikte olmasıdır. Görme duyusunun kusurlu özellikleri ise gözün görünür noktaların uzamı ve sayısına ilişkin belli bir sınıra sahip olması, benzer biçimde görüş alanının belirli bir sınıra sahip olmasıdır. Bununla birlikte gözün belli nesnelere odaklanarak daha net görmesinin yanında diğer nesneleri bulanık görmesi ile görülenin netliğine ilişkin derecelendirmenin değişken olması görmede karşılaşılan kusurlara eklenebilir. Benzer biçimde farklı zeka/akıl seviyelerine ait her bir görme için seçikliğin ve netliğin değişken olması bilinmeyen olması bakımından belirsizliğe işaret etmektedir. (Berkeley, 2003: 49-50). Berkeley’in işaret ettiği bu belirsizlik daha önce Sofistlerce ve Platon tarafından tartışılan algı problemini anımsatsa da görme, göz ve dokunma duyusu, göz ve zihin ile ilişkisi bağlamında incelendiğinde yeni bir problemi açığa çıkarmıştır.

Protagoras’ın insanın her şeyin ölçütü olması argümanına karşıt olarak Platon tarafından incelenen algı, duyum, algılama ve duyumsama epistemolojik bağlamda duyu organlarının yanıltıcı olmasından hareketle duyusal imgelemin bilgi konusunda güvenilir bir yol olmadığını vurgulamasının yanında, duyusal imgelem ve rasyonel imgelem ayrımında duyusal imgelemin rasyonel imgeleme göre basit bir imgeleme biçimi olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla duyulur olanlara ait imgelerin kendileri güvenilmezdir. Diğer bir deyişle Platon’un görme ve diğer duyu organlarının şeyleri bilmede yetersizliğini vurgulaması, duyusal imgelem ve rasyonel imgelem arasındaki ayrımın zeminini oluşturarak rasyonel imgelemin bilmede duyusal imgeleme göre üst türden bir bilişi gerektirmesiyle güvenilir bir yol olduğunu göstermiştir. *Menon* diyalogu bu bağlamda önemlidir. Hellen kölenin geometri problemini çözdüğü bölüm Berkeley tarafından ele alınan “dokunulur kare, kare ve k, a, r, e harflerinden oluşan kare” (Berkeley, 2003: 77) ayrımıyla incelendiğinde yüzeye çizilmiş bir kareye karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Görme duyusuyla algılanan kare, kölenin rasyonel imgelem yardımıyla geometri problemini çözdüğünü ya da çözebileceğini göstermiştir. Bu bağlamda Berkeley’in işaret ettiği algı teorisi görme ve zihin ilişkisinin varlığını görme-dokunma ilişkisinden ayrı bir biçimde ortaya koyarak kare olarak adlandırılan dokunulur ve görünür karenin farklı şeyler olduğunu dile getirmektedir (Berkeley, 2003: 77). Berkeley bu argümanı temellendirmek için Locke’un katılık *idesinden* yararlanmaktadır.

Görme- dokunma ve görme- zihin ilişkisinin ele alındığı görmeye ilişkin algı problemi Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin birinci kitabında (1999: 195-96) dile getirdiği ve Berkeley tarafından *Yeni Bir Algı Teorisi*’nde de değinilen Locke ve Molyneux arasında geçen bir mektuplaşmada küre ve küp problemi olarak adlandırılan kanıta dayandırılmaktadır (Berkeley, 2003: 73). Mektubun içeriğini doğuştan kör bir yetişkinin dokunma duyusu yardımıyla küp ve küreyi ayırt etmeyi öğrenmesinin ardından, aynı yetişkinin

görmeye başlamasının imgelenmesiyle bu defa görme duyusunun yardımıyla küp ve küreyi ayırt edebilmesinin nasıl olanaklı olduğunun kanıtlanması oluşturmaktadır. Molyneux'un bu kanıtlamadaki tutumu doğuştan kör yetişkinin dokunma duyusuyla deneyimlediği küp ve küre olmaklık hissinin, görmeye başlamasının ardından görme duyusuyla küp ve küre olmaklık hakkında hiçbir deneyime sahip olmaması dolayısıyla dokunmadan yalnızca görerek küp ve küre olanın birbirinden nasıl ayrılacağını bilemeyeceği yönündedir. Benzer biçimde Locke'un küp ve küre olmaklık konusunda dokunma duyusunu nasıl etkilediğini deneyimleyen yetişkinin görme duyusunun nasıl etkilediğini bilmemesi dolayısıyla Molyneux'la aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır (Locke, 1999: 195-96). Berkeley, Locke'un bu argümanından hareketle görme duyusuyla direnç, sertlik gibi etkilerin algılanamayacağını, “görmenin henüz adlandırılmamış yeni algılar” kazandıracağını ileri sürmektedir (Berkeley, 2003: 75). Diğer bir deyişle görmenin rasyonel imgelemde ne gibi bir rol oynadığının görme duyusunun dokunma duyumuyla benzer şeyler olarak ele alınmasıyla belirsizleştiği anlaşılmaktadır.

Görünür ve dokunulur karenin birbirinden ayrı olması; ancak çoğu zaman birbiriyle aynı şeyler olarak adlandırılması, diğer görünür ve dokunulur olan şeylerde olduğu gibi sembollerini temsil edildikleri şeylerle karıştırmaktan ileri gelmektedir. Diğer bir deyişle insan doğuşundan itibaren dokunulur hisleri görme hissine oranla daha sık tecrübe ettiği için evrensel olan sembollerini temsil edildikleri nesnelerle benzer veya aynı kategoride değerlendirmektedir. Hafızada dokunma duyusunun etkisiyle yer eden imgenin zamanla evrensel sembollerle birleştirilmesi görme ve dokunma duyusunda nesne ve onu temsil eden sembollerin öğrenilmesiyle gerçekleşmektedir (Berkeley, 2003: 80).

Berkeley bu iki duyusun birbirine karıştırılmasının temel sebebinin “yüzey şekillerinin görme duyusuyla doğrudan algılanan nesneler olduğu” (Berkeley, 2003: 85) görüşünden kaynaklandığı düşüncesindedir. Katı cisimlerin doğrudan görme duyusuyla algılanmadığı, görme ve dokunma duyusuyla algılandığı bilinse de aynı durum yüzey şekillerinde gözden kaçırılan bir nokta olarak belirlenmektedir. Buna göre yüzey şekillerinde görülen çeşitli renkler ve biçimlerdir (Berkeley, 2003: 86). Işık ve renkler dışında görme duyusuyla doğrudan algılanan herhangi bir obje olmamasına karşın görme ve dokunma duyularının benzer şeyler olarak değerlendirilmesi, bu iki duyuya ait ortak bir hissin varlığının imgelenmesine neden olmaktadır (Berkeley, 2003: 72).

İmgelem gücünün tikel şeylerin *idealarını* imgeleme yetisi, nesnelere ilişkin *ideaların* birleştirilmesi, ayrılması veya çeşitlendirilmesine olanak tanıyan bir yeti olarak ele alındığında, temel olarak dil aracılığıyla genel adların çok sayıda tikel *ideayı* temsil etmesinden kaynaklanan bir probleme işaret etmektedir. *İdeaları* imgelerken düşülen hatanın benzerlik veya çağrışımla

genel adların altında toplanması, kare *ideas*ında yaşanan problemde olduğu gibi evrensel kare sembolünün temsil ettiği nesne ile karıştırılmasına neden olmaktadır. Berkeley'in soyut düşünceler ve imgelem yetisi arasındaki bu ilişkide hatanın kaynağı olarak öne sürdüğü dil problemi uslamlamada adların tikel birçok *ideayı* temsil etmesinden kaynaklanmaktadır (Berkeley, 2015: 11-38). Buradan hareketle soyut düşüncenin belirsizliğine işaret eden Berkeley, öncelikle belirsizliği ortadan kaldırmak adına usla algılanan *idea* sözcüğünün kullanımını us dışında yer alıyormuşcasına kullanılan “şey” kelimesinden nasıl ayrıldığına, “şey” olarak söz edilen kelimenin anlamsızlığına ya da belirsizliğine dikkat çekmektedir. Berkeley'in “Bir duyumun ya da *ideanın* varlığı, algılanmaktır.” (Berkeley, 2015: 127) argümanın temelini oluşturan *idea* kelimesi usta duyu nesnelerinin imgelerini oluşturan “düşüncesiz ve devinimsiz” olma gibi niteliklere karşılık gelen bir sözcüktür (Berkeley, 2015: 79).

Berkeley'in idealizmi olarak adlandırılan argüman, görünüş ve gerçeklik ayrımını zihinde algılanmış olan duyusal ve zihinsel *ideler* temelinde eleştirmektedir (Stuart, 1977: 119). Bu bağlamda nesne olarak adlandırılanlar epistemolojik olarak zihinde algılanmış olmalarının dışında ayrı bir öze sahip değildir. Duyu olarak adlandırılan şeyler kaynakları bakımından dışsal olarak adlandırılırsa us dışında oldukları söylenemez. Herhangi bir nesnenin zihin için nesne olması Berkeley'in idealizmini, maddeyi reddeden immetaryalist görüş içine yerleştirmeye elverişli olsa da duyusal ve zihinsel *ideler* temelinde Berkeley'in idealist tutumu nesneye ilişkin imge ve *idelerin* us'ta oluşuna işaret eder (Fogelin, 2001: 24). Berkeley us'ta olmaklığı, evrensel us sözcüğüne karşılık gelecek bir biçimde kullanmaktadır. Diğer bir deyişle us'ta olmak yalnızca benim usumu değil diğer us'ları da karşılayan bir anlama gelmektedir (Berkeley, 2015: 128). Berkeley'in *Yeni Bir Algı Teorisi* 'nde temel olarak görme yetisine bağlı nesnelerin us olmadan var olmadığı teorisine dayanan ve görme gibi işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi duyuların varlığının usta oluşunun, duyu nesnelerinin onları algılayan zihinlerin var olmasına dayandırıldığı anlaşılmaktadır. İmge ve *ide* aracılığıyla anlaşmak denilebilecek olan bu argümana göre diğer us'larda bulunan *ideler* ile benim us'umda bulunan *ideler* benzeştikleri ölçüde bilinebilen ve anlaşılır olan *idealar*dır (Berkeley, 2015: 176).

Hafızada yer eden *ideler* düşte veya nesnelerin bulunmadığı durumlarda imgelem ve hafıza aracılığıyla yeniden canlandırıldıklarında özellikle duyu *idelerinde* seçik bir biçimde farklılık yaratmaktadır. Descartes'ın imgelem gücünün yanıltıcılığı (2007: 16-17) üzerinden dikkat çektiği bu durum Berkeley'in duyu *idelerinin* ilk örnekleri ve onun imgelemi arasındaki derece farklılıklarını gözeterek, ilk duyumsanan hissin ve imgelem aracılığıyla duyumsanan his arasındaki farklılığın nedeninin bu hisler arasındaki derecelendirme olduğu görüşüne

ulaşmasına neden olmuştur. Buna göre ateş ve ateş *ideası* ile acı ve acı *ideası* arasındaki ayrımın göz ardı edilmesi, gerçek ateş ve onun *ideasının* birbirinden ayrılmasını olağan kabul ederken duyumsanan his ve onun imgesinin ayrımını yok saymaktadır (Berkeley, 2015: 80-81). Berkeley’in duyulur olanı görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş duyu aracılığıyla duyulabilir olmasından ayrı algılanmış izlenimlere ait duyulur nesneler (*sensible thing*) olarak duyulana ait imge ve *ideler* olarak ayırdığı anlaşılmaktadır (Berkeley, 2005: 4). Her ne kadar ateş ve ateş *idesi* ile acı ve acı *idesi* ayrı şeyler olarak kabul edilse de Berkeley her iki durumda da us’ta olmayan bir duyum ya da *ideanın* bulunamayacağı inancındadır.

Berkeley’in epistemolojisinin öncelikle duyusal imge ve *idelerin* deneyim temelinde zihinde duyusal izlenimler ve *ideler* biçiminde empirik yöneme bağlılığını belirtmek gerekir. Zihnin bilincinde olduğu imge ve *idelerin* empirik yöntemle hafızaya alınması nesnelere, ne ise ne olana, ilişkin imge ve *idelerin* zihinde oluşuna karşılık gelirken mevcut imge ve *idelerin* izlenimler temelinde veya onlardan bağımsız imge ve *idelere* dönüşümü zihinsel kapasitenin tamamını oluşturur (Stuart, 1977: 121-122). Bu bağlamda Berkeley’in imgelem argümanında zihnin bilincinde olduğu imge ve fikirler (*ideler*) ile kontrol edilebilen yaratıcı imge ve fikirlerin (*idelerin*) hakim olduğu anlaşılmaktadır (Hedley, 2008: 51).

Nesnelere ilişkin *idelerin* birleştirilmesi, ayrılması veya çeşitlendirilmesine olanak tanıyan hafıza ve imgelem gücü (*fancy*) benzer biçimde bu *idelerin* silinip yerine yenilerinin konulmasına olanak tanıyarak etkin olmakla birlikte doğa yasaları gereğince belirlenmiş belli kurallara bağımlı olmaktan geri durmamaktadır. Berkeley’in “isteme veya tin” olarak adlandırdığı üretici, gün ışığında gözlerini iyice açınca görüp görememek ya da tek tek hangi nesnelerin bakışa sunulacağını belirlememenin olanaklı olmadığına işaret etmektedir. Bu bağlamda insan doğa yasalarının varlığıyla belli *idelerin* diğer *idelere* eşlik ettiğini deneyim aracılığıyla öğrenmektedir (Berkeley, 2015: 70-71).

2.6. Hume’un Canlı İzlenimleri ve Soluk İdeleri

Locke’un anlama yetisi ile duyumsama yetisi ilişkisinde anlama yetisinin anlamaya, duyumsama yetisinin ise duyumsamaya yetili olması bağlamında bir benzerlik kurmasıyla temellendirilen ve epistemolojik bağlamda bilginin kaynağının duyular aracılığıyla ulaşılabilirliğini gösteren empirik kuram ile kesin, kuşku duyulamayan ve değişmez bilginin arayışıyla biçimlenen rasyonel kuram, Hume’un imaj/imege ve hafıza kavramlarında önemli bir yer tutmaktadır. Descartes’ın insanın uykuda veya uyanık olmasına bağlı olmaksızın kendisinden şüphe edilemez olan açık ve seçik bilgi arayışı imgelemin, düşsel yönüne yapılan

vurguyu güçlendirmesine karşın *ide* ve imgenin benzer şeyler olarak ele alınmasıyla anlağın, imgelemin, duyunun ve belleğin kolektif bir biçimde bilme sürecine katıldığını göstermiştir.

Descartes duyu bilgisinin yanıltıcı olmasından hareketle yine de duyulara bağlı olarak ve aklın düşünme veya kuşkulanmasına olanak tanımayan türde bir bilginin olup olamayacağını incelerken imgelemin (*imaginatio*) duyulara bağlı bir düşünme biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Modern Felsefede imgelemin hataya açık oluşuyla biçimlenen bu argüman Spinoza'nın hata kaynağı, yanlış ve şüpheli algı olarak belirlediği imgelem ile imgelemin olumsuz bir yeti olarak değerlendirmesine neden olmuştur (Costelloe, 2018: 10). İmgelemin çoğunlukla düşsel, fantastik ve duyusal yönüne vurgu yapan bu argüman Berkeley'in derecelendirme argümanı ile duyu *ide*alarının ilk örnekleri ve onun imgelemi arasındaki derece farklılıklarının gözetilmesine neden olmuştur. Berkeley'den önce Spinoza'nın şeylerin imgelerinin düzenlenişine göre çağrışımsal olarak gerçekleşen hatırlama argümanı ile imgeler arasında kişilerin alışkanlıklarına bağlı bir ilişkinin kurulduğuna veya kurulabileceğine işaret ettiği vurgulanmıştı.

İmgelem ve hafıza arasındaki bu ilişkide hatırlama bedenine alışkanlıklarına göre derecelendirilirken Berkeley'in derecelendirmesi ilk duyumsanan his ve imgelem aracılığıyla duyumsanan his ayrımıyla kurulmaktadır. Benzer biçimde Hume'un ilk duyu ve onun imgesi arasında kesin bir ayırım yaptığı anlaşılmaktadır. Duyumla ilgili anının hatırlanması veya bu duyunun imgelenmesi zihindeki ilk duyu algısından belirgin bir biçimde ayrılmaktadır. İmgelem gücünün olanaklarıyla neredeyse hissedildiği, görüldüğü veya herhangi bir duyu aracılığıyla duyumsandığı sanılan hissin gerçekte herhangi bir hastalık geçirmeyen bir insanda ayırt edilebilir olması gerektiği, herhangi bir duyguyu yaşayan ve onu yalnızca düşünen bir kişinin imgelenmesiyle kolaylıkla ayırt edilebilmektedir (Hume, 2018: 15).

Zihnin içeriklerinin veya algılarının kabaca ikiye ayrıldığı *idea* (düşünce veya fikir) ve *izlenim* (etkilenim) arasındaki derecelendirme düşüncenin cansız ve soluk, izlenimin ise canlı ve etkin olduğu görüşüne yaslanmaktadır. *İzlenimler* bu bağlamda düşünceye göre daha canlı algılar olarak kabul edilmektedir (Hume, 2018: 16). Hume'un *izlenimler* ve *idealar* arasında elde etmek istediği temel amaçlardan biri nedensellik ilişkisidir. Empirik öğretinin en teknik kullanımlarından biri olarak görülen *izlenim* ve *idea* ayrımı temel olarak düşüncelerin nedeni olan etkilenimler biçiminde *ideaların* kaynağını *izlenimlerden* türetir (Wilbanks, 1968: 62). Bununla birlikte *izlenimlerin* canlılığı, deneyimlerde algılanmış, hatırlanmış, fikir yürütülmüş veya imgelenmiş olanı ayırmada temel bir işleve sahiptir (Wilbanks, 1968: 66). *İzlenimler* ve *idealar* ayrımındaki nicelik farkı güç ve canlılık bakımından ele alınır. Buna göre kopya edilende bir yandan ayrıntı kaybı söz konusuysa diğeri bir yandan bu ayrıntının farkında

olunması söz konusudur. Bu bağlamda Hume'un temel argümanı *izlenimlerde kopya olanın, kopyası olduğu izlenimden daha canlı olamayacağıdır* (Dorsh, 2016: 42).

Hume'un kopya ya da taklit argümanı, duyu yoluyla edinilen deneyimlerden türetilen imgelere karşılık gelerek orijinal şey ve onun kopyası veya taklidi olan imgeyi birbirinden ayırmaktadır. İmgelemin *mimetik* gücü (Costelloe, 2018: 7) olarak adlandırılan bu yeti Platon'un *eikasia* olarak işaret ettiği görünüş, yansı veya kopya olanın algılanması biçiminde İlkçağ'dan sürüp gelen imge (*eikon*) anlayışının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu kavramının Platon ve Aristoteles ile farklı anlamları karşılayan bir sözcük olarak kullanılması, Modern literatürde imgelemin hayal gücü ve fantezi olmak üzere pek çok anlamı karşılamasına neden olmuştur. Özellikle hata ve halüsinatif görüntülerle ilişkilendirilen fantezi ile yaratıcı veya üretici olan imgelem çoğu zaman imgelem sözcüğünün kullanım alanlarına göre değişkenlik göstermiştir (Costelloe, 2018: 8). Bu bağlamda imgelem hataya açık, olumsuz bir yetiyle ilişkilendirilmesinin yanında yaratma ve üretme yetisiyle olumlu bir işlevle ilişkilendirilmektedir. Hume'un imgelem argümanında bu sözcüğün anlam içeriğinden kaynaklanan benzer sorunlar bulunabilir.

Düşünce ve izlenim ayrımında, düşünce ve onun imgesi ile izlenim ve onun imgesi ilişkisi ilk bakışta düşünce ve imgelem gücünün sınırsız ve özgür olduğu fikrini uyandırır da yakından incelendiğinde zihnin duyum ve deneyim aracılığıyla edindiği malzemeler çerçevesinde bir özgürlük alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır (Hume, 2018: 17). Hume bu bağlamda düşünce ve imgelem gücünün yaratıcılığını empirik gelenek çerçevesinde değerlendirerek şeyleri "birleştirme, dönüştürme, artırma ve azaltma yetisi" ni duyum ve deneyim temelinde incelemektedir. Buna göre altından bir dağ düşüncesi veya imgesinin, altın ve dağ gibi iki tutarlı düşüncenin birleştirilmesiyle oluştuğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle tüm düşüncelerin veya daha güçsüz algıların izlenim veya daha güçlü algıların kopyaları, taklitleri olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Diğer bir deyişle duyum ve deneyim aracılığıyla edinilen izlenimler ve onların imgeleriyle oluşturulan düşüncelerin, herhangi bir nedenle incelenmesinde ulaşılabilecek olan şey, bu düşüncelerin önceki bir his veya duygu yoluyla taklit edilmiş basit düşünceler olduğu veya onlara geri döndürülebileceğidir (Hume, 2018: 17).

Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi duyular aracılığıyla edinilen izlenim ve düşünceler, bu duyumlardan herhangi birinin kusurlu olmaları durumunda, izlenimlerin soluk imgeleri olan düşüncelere erişmeye engel olacaktır. Locke'un istiridye yemeyen birinin bu tada ilişkin hiçbir hissinin veya düşüncesinin olmaması görüşünde olduğu gibi Hume'un da benzer örnekler verdiği görülmektedir. Buna göre şarap içmeyen biri şarap tadına ilişkin bir

deneyime sahip olamazken, ılımlı birinin de öfke ve intikama ilişkin bir düşüncesi olmadığı kabul edilmektedir (Hume, 2018: 18).

Hume bu argümanı biraz daha genişleterek renk ve onun tonlarıyla ilgili çelişkili bir fenomene işaret etmektedir. Her renk tonunun diğerlerinden bağımsız ayrı bir düşünce olduğunun kabul edilmesiyle 30 yıl boyunca görme yetisine sahip bir yetişkinin mavinin bir tonu hariç diğer bütün tonlarını bildiğini ve hafızasında buna ilişkin düşüncelerin olduğu kabul edildiğinde, mavi renginin koyudan açığa doğru sıralandığı bir renk skalasında (ölçeğinde) sözü edilen yetişkinin herhangi bir nedenle daha önce görmediği mavi tonuna ilişkin bir düşünceye sahip olup olamayacağı sorusu, bir yandan imgelem gücünün olanaklarıyla edinilebilen düşüncelerin varlığına işaret ederken bir yandan da izlenimlere karşılık gelen düşüncelerden bağımsız düşüncenin varlığına işaret etmektedir (Hume, 2018: 18-19). Diğer bir deyişle daha önce görülmemesi nedeniyle mavi tonları arasında bir boşluk algılayan zihnin imgelem gücünün olanaklarıyla bu boşluğu tamamlayabildiği veya tamamlayabileceği anlaşılmaktadır.

Hume'un izlenimlerden bağımsız imgelem aracılığıyla edinilen düşüncelerin varlığını kanıtlamak için ele aldığı bu örnek düşünceler arasında “benzerlik, zaman veya mekanda bitişiklik ile neden veya etki bağlantısı” (Hume, 2018: 22) adı verdiği üç bağlantı ilişkisiyle yakından ilişkilidir. Renk skalası örneği her ne kadar karşılaştırılması güç, nadir bir örnek olarak değerlendirilse de diğer bilinen mavi renklerle oluşan boşluğun, benzer biçimde bilinen mavi renklerin yardımıyla doldurulabileceğine işaret etmektedir. Buna göre boşluğu tamamlayan zihnin düşünceler arasında belli bir düzen zinciri kurabilmesinin yanında aykırı bir düşüncenin de farkında olabildiğine dikkat çekilir (Hume, 2018: 21).

Bu örnekle hafıza ve imgelem ayrımının daha somut bir biçime kavuşması Hume'un argümanında hafızanın imgeleme (hayal gücüne) oranla daha iyi bir kopya olduğu sonucuna ulaşılmasına neden olabilir. Görülen mavi renklerin hafızada yer aldığı varsayımıyla güçlendirilmeye çalışılan duyum-izlenim-hafıza ilişkisi bir yandan, izlenimi mevcut olmayan mavi tonunun hafızada yer alan mavi tonlarıyla imgelenebilirliğine işaret ederken bir yandan da hafızanın imgeleme oranla daha güçlü bir kopya olduğuna işaret eder.

Renk skalası örneğinin önemli görülmesinin nedeni imgelem gücünün olanaklarıyla düşünülebilir olan olgusal durumlara ilişkin akıl yürütmelerdir. Ancak Hume'un duyum-izlenim ilişkisiyle ele aldığı empirik kuram çerçevesinde bu türden bir örneği nadir olgular kategorisine yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu yolla da imgelemin olanaklarının çeşitliliğini derinlemesine bir incelemeden geçirilmeden yüzeysel olarak geçiştirdiği söylenebilir (Sepper, 2013: 56). Bunun nedeni, Hume tarafından yalnızca renk ve onun tonlarıyla ilgili olduğu iddia edilen mavi tonuna ilişkin akıl yürütmede, 30 yıl boyunca mavi renge ilişkin tonların

deneyimiyle elde edilen sınırlı bir boşluk algısının deneyim azaldıkça daha fazla, deneyim arttıkça ise daha az boşluk algılamasının olanağının tartışılmamasıdır. Benzer biçimde nadir bir olgu kategorisine yerleştirilen bu örneğin işitme, tatma, dokunma ve koklama duyumuna da uyarlanabilir olduğunun göz ardı edilmesi sonucu imgelemin yeniden üretici (*reproductive*) olmasının yanında yeni bir fikir (*idea*) üretici olma yönüne yapılan vurgu zayıf kalır. Hume'un mavi tonuna ilişkin boşluk algılayan zihin örneğinde imgelenen şey, ister mavi tonuna ilişkin bir renk ister başka bir duyuma ait herhangi bir şey olsun, eğer izlenimden gelmediyse nerdeyse yok sayılmaktadır (Sepper, 2013: 57-58).

Hume'un olgusal durumlara ilişkin argümanın can alıcı noktası, düşüncelerin ilişkileri ve olgusal durumlarda doğrulanabilir olan ile doğrulanamaz olan hakkındaki bilginin kesin ve kesin olmayan olarak ayrılmasıdır. Buna göre olgusal olan ve tersi mümkün olan durumlar için zihnin bilmese de açık ve seçik bir biçimde imgelediği olgular, imgelem yetisinin olmadığı bir düşünmede olanaklı değildir. Güneş'in yarın doğmayacağı önermesinin en az yarın doğacağı önermesinde olduğu kadar anlaşılır olmasının nedeni yalnızca dilsel ve aksinin kanıtlanmamış olması dolayısıyla çelişki içermemesi değildir (Hume, 2018: 23-24).

Düşünceler arasında farlılıkların olduğu kabul edildiği durumlarda ne imgelem gücünün ne düşüncenin belli bir bağlantı aracılığıyla kurulduğu yadsınmamaktadır. Rüyalar ele alındığında belli düşünceler arasında belli bir bağlantı kurulduğu görülür. Hume bu ilişkiyi şu şekilde özetler. Bir resmin düşünceyi aslına götürmesinde kurulan benzerlik ile bir binadaki bir daireden söz edilmesi durumunda diğerlerine ilişkin soruşturma veya konuşmaya olanak tanınmasında görülen bitişiklik, bir yarayı düşünmenin onun yol açtığı acıyı düşünmeyi sağlamasıyla neden-etki bağlantısının düşünülmesinde düşünceler arasındaki üç bağlantı ilkesinin varlığına işaret eder (Hume, 2018: 22).

Olgusal durumlara ilişkin uslamlamada imgelem yetisi ve hafızanın katkısı göz ardı edilemez. Duyu verileri aracılığıyla hafızaya alınan imgeler neden-etki ilişkisinin aracılığıyla aklın değil, deneyimlerin yardımıyla anlaşılır kılınmaktadır. Hume'un neden-etki ilişkisinin zorunlu olmadığını doğa kanunlarının ve cisimlerin istisna gözetmeksizin tüm işlemlerinin deneyim yoluyla bilinebilir olduğunu kanıtladığı bu argümana göre, herhangi bir nesnenin geçmiş gözlemlerden yararlanılmaksızın bir şeye neden olduğunun veya etki ettiğinin bilinmesi olanaksızdır (Hume, 2018: 27). Bununla birlikte doğa yasalarının neliğine ilişkin bilginin sınırlı olduğu düşüncesi Berkeley'de olduğu gibi korunmuş, nesnelerin yüzeysel bilgisinin dışında doğa temelli güç ve ilkelerin bilinmediğinin kabul edilmiş olduğu anlaşılmaktadır (Hume, 2018: 31).

Tüm deneysel yargılarda geleceğin, geçmişle uyumlu olacağı varsayımına dayanan uslamlamalar, bilinen nesnelerin benzerleriyle ilişkisiyle benzer sonuçların açığa çıkacağı varsayımına dayanmaktadır. Hume bu türden uslamlamaların tanıtlayıcı ve moral uslamlamalar olarak ayrıldığı; tanıtlayıcı olanların düşüncelerin ilişkileriyle moral olanların ise olgusal durumlar ve varoluş hakkında olduğu görüşündedir (2018: 33).

Benzer görünen nedenlerden benzer etkiler çıkması gerektiğini düşünmenin nedeni deneysel yargılardır. Buna göre birbirine oldukça benzeyen her bir yumurtadan alınan tadın aynı olacağının düşünülmesi gibi renk, kıvam ve diğer duyulabilir özellikleri ekmeği andıran herhangi bir nesnenin de eklemek tadı vereceği düşünülmektedir (Hume, 2018: 34-35). Benzer biçimde mumun alevine elini dokunduran bir çocuğun acı hissini deneyimlemesi, elini muma götürmemesi gerektiğine dikkat etmesine neden olurken mumla benzer özellikler gösteren bir cisme de benzer bir yaklaşım sergilemesine neden olacaktır. Buradan hareketle varılan yargının deneyime dayalı olması ve herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duyulmaması gerekçesiyle anlama yetisinin bu sürece dahil olmadığı iddia edilir (Hume, 2018: 37). Diğer bir deyişle deneyimden gelen tüm çıkarımlar usamlamanın değil, alışkanlığın sonucudur (Hume, 2018: 42).

İnsan yaşamının kılavuzu olarak kabul edilen alışkanlık, onun etkisinin olmadığı bir durum varsayıldığında hafıza ve duyularla doğrudan ulaşılabilenlerin ötesinde insanın olgusal olana ilişkin tek kelime edememesine sebep olacak denli büyük bir etkiye sahiptir (Hume, 2018: 44). Hume'un alışkanlık argümanı, bugünden ve geçmişten gelen karışık *izlenimleri* geleceğe yönelik beklenti ve inanç tasarımlarının oluşturulması için vazgeçilmez olarak kabul eder. Sözü edilen karışık *izlenimler* ile beklenti ve inanç arasında kurulan ilişkide kimi zaman anında kimi zaman anında ulaşamayacak denli uzun bağıntılarla neden-etki bağıntısına ulaşılabilir (Frasca-Spada, 2005: 165). Bu bağlamda olgusal olan ve gerçek var oluş hakkındaki inancı, hafıza ve duyularda hazır bulunan nesneler ile başka bir nesnenin alışlageldik bir aradalığı biçimlendirmektedir. İnanç, usamlama, düşünme ve anlama sürecinin engellediği veya ürettiği bir şey olmayıp, doğal içgüdülerin bir türü olarak kabul edilmektedir (Hume, 2018: 45).

İmgelem gücünün/hayal gücünün “karıştırma, birleştirme, ayırma ve bölme” (Hume, 2018: 47) konusunda sınırsız bir güce sahip oluşu Hume'un argümanını biçimlendirmesine aracılık eder. Buna göre ister iç duyum ister dış duyum olsun duyu ve deneyim aracılığıyla edinilen düşünce ve izlenimler imgelem gücünün olanaklarıyla var olmayı var gibi gösterebilir veya şeyleri birbiriyle ilişkilendirip birleştirebilir, ayırabilir veya karıştırabilir. İmgelemin şeyleri kopya veya taklit eden temsil gücü ile birleştirme/ayırma ve yaratıcı aktivite olarak üretici gücü Hume'un imgelem argümanını şematik olarak mimetik (*mimetic*) güç ve kurmaca (*fictive*) güç biçiminde ayırmayı olanaklı hale getirir (Costelloe, 2018: 2). Bu

bağlamda imgelem yalnızca kopyalayabilen veya taklit edebilen bir yeti olarak sınırlandırılmaz. Kopya veya taklit edebilme dışında üreten ve kurgulayan bir yeti olarak değerlendirilir (Costelloe, 2018: 6).

Hume'un argümanında kurmaca veya kurgulamaya neden olan imgelem gücü ve alışkanlıklar sonucu doğal içgüdülerin neden olduğu inanç arasındaki ayrım fantastik düşünceler ile yoğun hislerle açığa çıkan inanç temelinde yapılmaktadır. Diğer bir deyişle inancın yoğun hisler aracılığıyla açığa çıkması kontrol dışı, yönetilemeyen hisler aracılığıyla açığa çıktığından istence bağlı kabul edilemez. Buradan hareketle inancın imgelemin erişemeyeceği nitelikte bir canlılık taşıdığı, etkili ve tutarlı bir tasarım olduğu söylenebilir (Hume, 2018: 46-47).

Her ne kadar imgelemin kurmaca nesneler ürettiği kabul edilsede inanç ve imgelem arasındaki bu ayrıma göre imgelenin tarzı ve zihinde uyandırdığı hisle düşüncelerin daha önemli görünmelerini sağlayarak yönetici bir ilkeye dönüşmekte olduğu anlaşılır (Hume, 2018: 48). Tarihsel olgulara ilişkin inancın biçimlenmesinde etkili olan bu ayrım, tarihsel olgu ve bu olgulara ilişkin inancı belirleyen tasarımların geçmiş ve gelecek arasında kurulan bağlantı zincirinde yer alışıyla güçlü ve canlı olan inanca tutunmayı sağlayarak imgelem ve hafıza ilişkisini kaçınılmaz kılar (Frasca-Spada, 2005: 168).

Hume'un imgelem argümanı zayıf fikirlerin yansımaları ile bellekte tutulan canlı izlenimlerinden daha zayıf olanlar ve fikirlerin üretilmelerinden sorumlu olan imgelem temelinde iki türlü işlevle ilişkilendirilir. İmgelem ve bellek basit izlenimlerin kopyalarıyla ilişkilendirilmesi bakımından benzer özellikler taşır. Bununla birlikte imgelemin bellekten farkı orijinal izlenimlerin sıra düzeninde olma özelliği taşımasıdır. Diğer bir deyişle imgelem, orijinal izlenimlerle zorunlu olarak aynı düzen ve biçimde olma gibi bir kısıtlamaya sahip değildir (Dorsch, 2016: 46). Hafıza ise yer, sıra düzen vb. ilişkileri korur. Hafızanın başlıca işlevi olarak görülen şey, orijinal izlenimlerin düzen, konum ve biçiminin korunmasıdır (Wilbanks, 1968: 76). Bu bağlamda Hume'a göre iyi bir hafızaya sahip olmak, izlenimlerin sıra, düzen, konum ve biçiminin doğru bir biçimde yinelenmesidir (Costelloe, 2018: 14). Hafızanın teoride olanaklı görünen bu işlevi pratikte, geçmiş izlenimlerin geçmiş olması ve karşılaştırma yapabilme olanağının bulunmaması nedeniyle farklı sonuçlar doğurabilir (Frasca-Spada, 2005: 172). Bununla birlikte hafıza yetisinin kusurları farklı sonuçların nedeni olarak gösterilebilir. Ancak yine de Hume'un hafıza argümanında izlenimlerin herhangi bir nesne varlığına karşılık gelmediğini, izlenimlerin referansının nesnenin varlığına veya yokluğuna yapılmadığının, bunun yerine referansın duyuma yapıldığının vurgulanması gerekir. Diğer bir

deyişle duyum referansı izlenimi hafızada imgeleme oranla daha canlı olana ve orijinal izlenime daha yakın bir sıra düzende olana yapılmaktadır.

Hume'un argümanı korunduğunda imgelem aktüel dünyada olanın sınırlarından taşabilen, gerçekleşmemiş olasılıklar için belirli bir özgürlük alanına sahiptir. Belirli olmasının nedeni anlaşılabilir veya kavranabilir olmasıdır. İmgelenenin olası bir algıda izlenimine sahip olunabilir olma bakımından akla yatkınlığı temelinde özgürleşen imgelem, altından bir dağ veya kanatlı bir atı imgeleyebildiği gibi eğer varsa algılayabilir (Dorsch, 2016: 49). İmgelemenin bu yönü yaratıcı aktivite veya olası varoluş ilişkisi bakımından "ontolojik" bağlantılar kategorisine yerleştirilebilir (Wilbanks, 1968: 88). Yaratıcı ve üretici imgelemde Hume'un üzerinde özenle durduğu olası ve imgelenebilir olan imkansız, abartılı ve olağanüstü şeyler kategorisine yerleştirilse de mucize olarak adlandırılmaz (Costelloe, 2018: 17). Diğer bir deyişle yaratıcı veya üretici imgelem henüz gerçekleşmemiş, olası algı izlenimlerini referans kabul ederek bu yetiyi rasyonelleştirir.

Sonuç olarak Hume'un empirik bir temelle zihnin içeriklerini üç bölüme ayırarak ele aldığı anlaşılmaktadır. İlk olarak "düşünceler (*idea*) ve izlenim veya etkilenimler (*impression*)" olarak, ikinci olarak düşünceleri (*idea*) hafızanın düşünceleri ve imgelemenin düşünceleri olarak, üçüncü olarak ise imgelemenin düşüncelerini yargı düşünceleri ve fantastik düşünceler olarak ayırdığı anlaşılmaktadır.

2.7. Kant'ın Hatırlatıcı İmgelem ve Üretici İmgelem Ayrımı

Hume'un neden-etki bağıntısını incelenmesiyle nedensellik ilkesinin *a priori* ve olgusal olma durumlarının ayrımıyla açığa çıkan us, anlak ve düşünme yetisi ile deneyim ve alışkanlıklar ayrımı, "anlak ve usun tüm deneyimden bağımsız neyi ne ölçüde bilebileceği ve düşünme yetisinin kendisinin nasıl olanaklı olduğu" (Kant, 2010: 18-19) sorularının sorulmasına olanak tanıyarak Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır. Temel olarak anlağın gereksindiği bir bilgi türü olan "deneyim kuralları" nesnelerin var olup olmadığına bakılmaksızın anlakta yer alması veya Ben'de bulunması gerektiği için varsayılan *a priori* bilgiye ve *a priori* kavramlara dayandırılmalıdır (Kant, 2010: 30). Diğer bir deyişle bilginin kaynağının deney ve deneyime bağlı olmasının belli bir dizgeye sahip olan kuralların olası olmasından farklı olarak *a priori* bilinmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Hume tarafından çelişkili bir fenomen olarak dile getirilen renk skalası örneğinden anlaşılacağı üzere imgelem yetisi, hafıza ve anlak arasında kurulan ilişkiyle açığa çıkan *a priori* bilgi ve *a priori* kavramlar, us ve anlağın tüm deneyimden bağımsız olarak bilmede ne tür bir rol aldığını göstermektedir. *Arı Usun Eleştirisi*'nin ön sözünde de değinilen ve imgelem

yetisinin olanaklarıyla kimi filozoflarca ruhbilimsel bölümler altında yeni bir bilgi türü olarak ele alınan imgelem yetisi ve kavrayış keskinliği olarak ele alınan bu sözde yeni bilgi türü, bir takım belirsizliklere ve bozulmalara neden olmaktadır (Kant, 2010: 23). Temel olarak Mantık biliminin bilmede ne türden bir role sahip olduğunu göstermeyi amaçlayan bu düşünceye göre; düşüncenin *a priori*, *görgül* ve kökenin veya nesnesinin ne olduğuna bakılmaksızın biçimsel kurallarının ayrıntılı olarak belirlendiği anlaşılmaktadır (Kant, 2010: 24). Diğer bir deyişle epistemolojik bağlamda Mantık biliminin sınırlarının bütünüyle sağın olarak belirlenmiş olması güvenilirliğini tescilleyen bir unsur olması bakımından önemli görülmektedir. Buradan hareketle Hume tarafından insan yaşamının kılavuzu olarak belirlenen deneyim ve alışkanlıkların, Kant tarafından deneyim ve alışkanlıkların kuralları olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Platon'un *Menon* diyalogunda geometri bilimini kullanarak ulaştığı kesin bilgide, hafızanın yardımı olmaksızın yalnızca us ve anlak yardımıyla ulaşılan bilginin herhangi bir durumda doğru ve yanlışın ayırımına varmayı, yanlışın bulunarak doğruya ulaşılmasında kesin bir yöntem olduğunun göstermesiyle felsefi uslamaların geometrik yöntemle kanıtlanması, Modern Felsefede Descartes ve Spinoza tarafından yeniden ele alınmıştır. Platon'un *mitos* hafızası olarak ele aldığı hafızadan farklı olarak geometri yöntemini kullanarak us ve anlak yetisine işaret etmesi ve bu yöntem temelinde değişmez bilgiyi aramasıyla biçimlenen rasyonel düşünce ile Locke ve Hume'un katkısıyla belirginleşen empirik hafıza argümanı, Kant tarafından yeniden ele alınmıştır. Bu iki görüş Kant'ın *a priori* ve *a posteriori* bilgi ayrımının zeminini oluşturmuştur.

Kant'ın imgelem yetisi ve hafıza kavramlarıyla doğrudan ilişkili olan *a priori* ve *a posteriori* bilgi, tüm bilginin deneyimle başladığını yadsımaksızın tümünün deneyimden doğmadığı veya doğamayacağı kabulüne dayanmaktadır. Diğer bir deyişle tüm bilginin deneyimle başladığı veya bilginin kaynağının deneyim olduğu konusunda hiçbir kuşku duyulmuyor olmasına karşın tüm bilginin deneyimden çıktığından kuşku duymayı kaçınılmaz bir biçimde gösteren anlak yetisinin varlığı, duyuşal izlenimlerin etkisiyle de olsa; birleştirme, ayırma, karşılaştırma ve tasarlama gibi özelliklerin varlığını yadsıyamamaktadır (Kant, 2010: 51-52).

Kant'ın *a priori* bilgisi, kaynağını *a posteriori* olan görgül bilgiden almayan, deneyimden bağımsız bir bilgi türüne karşılık gelmektedir. Kaynağını deneyimden almayan *a priori* bilgiden farklı olarak *arı a priori* bilginin varlığını araştıran uslamlamaya göre kendi evinin temellerini yıkan birinin edimsel yıkılış için deneyimi beklememesinin bilinmesi, yıkılışın *a priori* bilenemeyeceğini göstermektedir. Bununla birlikte her değişimin bir nedeni

vardır önermesinde de benzer bir duruma dikkat çekilir ki değişim yalnızca deneyimden türetilen bir kavramdır (Kant, 2010: 53). Dolayısıyla *arı a priori* ve *a priori* ayrımının yapılması *a posteriori* bilgiden zorunluluk ve sağın evrensellik ilkelerinin yardımıyla ayrılmaktadır. Buna göre “Tüm değişimlerin birer nedeni olmalıdır.” önermesinde neden-etki bağıntısının zorunluluğu ve bir kuralın sağın evrenselliği Hume’un dile getirdiği gibi olmakta olanın yinelenmesi, birleştirilmesi ve alışkanlık sonucu değil, deneyimin olanağını oluşturan *a priori* temel bilgilerin varlığıyla olanaklıdır (Kant, 2010: 55).

Kant’ın usamlamasındaki bir diğer ayrım analitik ve sentetik ayrımıdır. Analitik yargılar yüklem özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü, sentetik yargılar ise bu bağıntının özdeşlik yoluyla düşünülemediği yargılardır (Kant, 2010: 59). Analitik yargılar açıklayıcı, sentetik yargılar ise genişletici yargılardır. Örneğin “Tüm cisimler uzamlıdır.” ve “Tüm cisimler ağırdır.” önermelerinden ilki, uzamı cisme bağlı olarak bulabilmek için cisim ile ilişkilendirilen kavramın ötesine geçilmeksizin ayrıştırılabildiğinden analitik; ikincisinde ise yüklem bir cismin yalın kavramından bütünüyle farklı olduğundan, sentetik bir yargıdır (Kant, 2010: 59-60). Analitik bir yargının deneyime dayandırılması, deneyim kanıtına ihtiyaç duyulmaması nedeniyle tutarsızlık yaratacağından tüm deneyim yargılarının sentetik yargılar olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte analitik bir yargının zorunluluğunun bilincinde olmak, sentetik bir yargıda karşılaşılan ve deneyim yoluyla hiçbir zaman öğrenilemeyen bir şeydir (Kant, 2010: 60-61).

Kant kendisinden önceki deneyci geleneği, *a priori* ilkeleri hiçe sayıp yalnızca olguları temele almakla, rasyonalist geleneği ise ruhla ilgili hiçbir gerçek bilgi göstermeksizin sadece ona dair metafizik spekülasyon yapmakla eleştirmektedir. Kant’ın en önemli ayrımlarından biri kuşkusuz *sentetik a priori* yargılardır. Deleuze’un Kant’ı kavramlar yaratan kişi, filozof olarak anmasında etkili olan (Deleuze, 2000: 28) *sentetik a priori*; duyular dünyasının ve *a priori* ilkelerin kaynağını sezgiyle (*anschauung*) kavranılabilir, Zaman ve Uzay’a dayandıran, Zaman ve Uzay’ın başka hiçbir şeye indirgenemeyeceğine işaret etmektedir. “Olan her şeyin bir nedeni vardır” önermesinden anlaşılacağı üzere, olan bir şeyin kavramından Zaman tarafından öncelenen bir varlık düşünülmektedir. Bu kavramdan analitik bir yargı elde edilebilirken neden kavramında, ilk kavramın dışında, ayrı bir şeye işaret etmekte olduğu anlaşılmaktadır (Kant, 2010: 61). Bu bağlamda olan bir şey hakkında neden kavramını kapsamamasına rağmen ona zorunlu olarak bağlı olduğu düşünülen nedensellik, zorunlu olması dolayısıyla *a priori* olarak bağlanmaktadır. Diğer bir deyişle anlağa destek olan ve bilinmeyen şey için öne sürülenin evrensel ve deneyimden bağımsız olması dolayısıyla *a priori* olduğu iddia edilmektedir.

Kant *a priori* kurgul bilginin, sentetik veya genişletici temel ilkeler üzerine dayandığını, analitik yargıların zorunlu olmalarına karşın yeni ve geniş bir sentez için kavramsal duruluğa sahip olduğunu ileri sürmektedir (Kant, 2010: 62). Matematiksel önermelerin *a priori* varsayılmasında karşılaşılan bu durumun, $7+5=12$ önermesinde ilk bakışta analitik bir önerme gibi görünüyorsa olmasına karşın temel olarak toplam kavramında ne 5'e ne de 7'ye ilişkin bir kavramın bulunmaması dolayısıyla sentetik bir önerme olduğu sonucuna ulaşıldığını göstermektedir. Buradan hareketle tüm aritmetiksel önermelerin sentetik olduğu, sezginin yardımcı olmaksızın yalnızca kavramların ayrıştırılmasıyla “toplamın” hiçbir zaman bulunamayacağına işaret edilmektedir (Kant, 2010: 63-64).

Kant, Hume'u neden-etki bağıntısına takılıp kalmakla eleştirirken temel olarak *sentetik a priori* bilginin olanağını kanıtlamak amacındadır. Diğer bir deyişle Hume etkinin nedeni ile bağlanmasını ilgilendiren sentetik bir önermede takılı kalırken bunun evrenselliğini düşünmede yetersiz kalmış, böyle bir önermenin *a priori* olmasının tümüyle olanaksız olduğunu kanıtladığına inanmıştır. Buradan hareketle tüm metafiziğin deneyden ödünç alınmış, alışkanlık aracılığıyla zorunluluk görünüşü altında ussal iç görülerin neden olduğu kuruntular olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kant, 2010: 67).

Kant felsefesinde imgelem özellikle *Arı Usun Eleştirisi*'nde merkezi bir önem taşımaktadır. Bununla birlikte *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ve *Pratik Usun Eleştirisi*'nde de benzer bir merkezilik anlayışının korunduğu söylenebilir. Kant, üç *Eleştiri*'de de imgelemi sentez yetisiyle ilişkilendirir. İmgelemin sentez yetisiyle işaret ettiği güç, temel olarak onsuz neredeyse hiçbir bilince sahip olunamayacağı iddiasıdır (Freydberg, 2005: 5-19). Dolayısıyla Kant'ın üç *Eleştiri*de de imgelemi ayrıcalıklı bir yeti olarak ele aldığı söylenebilir. İlk *Eleştiri* için imgelemin neliği ve temel işlevlerinin açıklanması, ardından gelen *Eleştirilerde* bu işlevin inşası (kuruluşu) söz konusudur.

Arı Usun Eleştirisi'nde imgelemin neliğine ve işlevine yönelik argümanların serimlenmesiyle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özellikle de “özgürlüğün imgelemin saf ürünü olarak kabul edilmesi” (Freydberg, 2005: 32), üretken imgelemin pratik kullanımını *maksimlerin ölçüsü* olarak kabul etmektedir (Freydberg, 2005: 42). Diğer bir deyişle herhangi bir öznenin kendi iradesi ile belirlediği eylemlerin bağlı olduğu kurallar ile tüm rasyonel varlıkların iradesi için geçerli olan kurallar olan yasalar, biri öznel diğeri nesnel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kant'ın diliyle özgürlük, pratikte *maksimlerin ölçüsü* kabul edilmektedir (Freydberg, 2005: 50). Bu bağlamda *maksim* kavramsal olan ile eylem arasında, eylemin zeminini oluşturması bakımından önemli bir işleve sahiptir. *Maksimin* biçimlendirilmesi yeni

bir senteze işaret ettiğinden, *maksim* olarak adlandırılan, bir sentez olması nedeniyle imgelem ürünüdür (Freydberg, 2005: 53).

Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yüce duygusunun bölümlenmesini, yücenin tasarımlanmasını, imgelem yetisinin matematiksel ve dinamiksel olmak üzere iki şekilde kurabileceğine işaret eder (2016: II. 24). İmgelemin sentez ve şematize etme yetisi özgün bir edim olarak özellikle de üretici imgelemin bir ölçüde özgür, anlayışla veya anlama yetisiyle belirli bir uyum içerisinde ortak duyuyu (*sense commun*) belirlemede etkin bir yeti olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir deyişle imgelem estetik yargıya belli bir oranda etki eder. Bununla birlikte imgelem estetik yönden kavrayışa henüz gelişmemiş kavramalar için çeşitli materyaller sağlamakta özgürdür.

İmgelemin üç *Eleştiri*'de yer alışı tesadüf değildir. Kant'ın üç *Eleştiri*'sinde imgelem sentez yoluyla akıl kavramlarını genişleten ve daha çok “yaratma” ya da “üretme” işlevine sahip bir yeti olarak ele alınır. Sezgi bu bağlamda türevlenebilir bir yapıya sahipken düşünmenin daima bir sınır çerçevesinde oluştuğunu ve gerçekleştiğini belirtmek gerekmektedir (Freydberg, 2005: 30). Bu bağlamda Kant'ın Ben'inde imgelemin epistemolojik değeri kesin bilgiye işaret etmez. Diğer bir deyişle imgelemin gerçekliğinin pratik (kılgısal) bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla salt imgelemi bilmede kesin ve güvenilir bir yol olarak gösterme olanağı ortadan kalkar. Bununla birlikte imgelemin ürünleri olarak değerlendirilen sentez ve şemalar akıl kavramlarını genişletmesi bakımından önemlidir.

Kant'ın imgelimi ayrıcalıklı hale getirişi temel olarak fenomen ve numen ayrımıyla kurulmaktadır. Fenomen, görünüş olarak nesne (*phainesthai*=görünmek); numen ise akıl nesnesi (*nous*= akıl) olarak duyarlık ve anlak arasındaki ilişkide bilinebilir olan ile bilinemez olanı belirler (Freydberg, 2005: 16). Duyum, sezgi (*anschauung*) yoluyla Uzay ve Zaman temsillerini kavram olanda sentezleme yetisiyle imgelem, bilgiyi elde etmede sentezi, kavramlara uygun bir biçimde getirmeye karşılık gelir (Freydberg, 2005: 4). İmgelem sentezleri bu bağlamda fenomenlerle sınırlıdır. Diğer bir deyişle imgelemin sentezleri, fenomeni aşan numenle ilgili bir bilgi talebine karşılık gelmemektedir. Bu bağlamda Kant'ın imgelem ve hafıza kavramları sezgi (*anschauung*) kavramıyla doğrudan ilgilidir.

Arı Us'un Eleştirisi'nde bilişin, duyarlık, anlak ve imgelem aracılığıyla nasıl inşa edildiği (kurulduğu) açıklanmaktadır. İnsan bilgisinin tek bir kaynaktan doğan iki kökü olarak kabul edilen duyarlık ve anlak Kant'ın bilinebilir ve duyumlanabilir olan arasında yaptığı keskin ayrım, imgeleme önemli bir rol vermektedir. Duyarlık, nesnelerin Ben'i “etkileyiş kipi” yoluyla tasarımı alma yetisini”, anlak ise duyarlık aracılığıyla verilen nesnelerin, onlar aracılığıyla sezilebilir olanın düşünülebildiğini, kavramların anlaktan doğduğunu ifade

etmektedir (Kant, 2010: 77). Her şeyden önce imgelemin (*einbildungskraft*) kendi *a priori* ilkeleri yoktur; ancak *a priori* bireşimde temel bir işleve sahiptir.

İmgelem yetisi Kant'ın duyarlık, duyum, görgül olan ve görüngü ayrımında duyumdan ayrı olarak *a priori* bilgi ilkeleri olan Uzay ve Zaman ile biçimlenen anlak yetisi ve hafıza ilişkisinde biçimsel bir sezgiye karşılık gelmektedir (Kant, 2010: 78-79). Diğer bir deyişle imgelem hafızayla dolaylı bir ilişki kurarak “duyumlanır” ile “bilinir” olan arasında aracılık yaparak hafızanın aşkın postacılığı görevini üstlenmektedir.

Kant, Uzay ve Zaman'ın herhangi görgül bir kavramdan türetilmemiş olması ve Ben'in tasarımının temelinde yatan *a priori* ilkeler olmasından hareketle nesnelerin Ben'de görgül olgusallığı ve aşkınsal ideallığı öğretisini anlağın biçimlendirme ve soyutlama yetisiyle temellendirmektedir. Buna göre *a priori* olarak sezmeye yetili olan Ben'in tasarım olarak bir şeyi düşünebilmesini, düşünceler arasındaki ilişkiyi biçimsel veya soyutlama yetisiyle önceleyen şey ya sezginin kendisiyle ya da onun biçimiyle olanaklıdır (Kant, 2010: 102-103). Bir yandan *a priori* sentetik önermelerin nasıl olanaklı olduğunu bir yandan da imgelem yetisi ve hafızanın *a priori* bireşimdeki işlevini açığa çıkaran sezgi, çeşitli sentetik bilgilerin *a priori* ilkelerden nasıl türetilebileceğine işaret etmektedir.

İnsan doğası gereği sezgiyi, duysal olanın dışında hiçbir kaynaktan türetemeyeceği gibi düşünmeyi de anlak yetisi dışında bir yetiye atfedememektedir. Anlağın iki temel kaynağı olan tasarım veya izlenimleri alan duyarlık ile bu tasarımlar veya izlenimler aracılığıyla bir nesneyi bilme yetisi, bilmede hem duyulur olanın hem de düşünülür olanın etkisinin varlığını kaçınılmaz bir biçime kavuşturur. Bu yolla bilmenin öğeleri de denilen sezgi ve kavramlar duyum-duyarlık, sezgi-kavram ve bilme ilişkisini kabaca duyum ve bilme olarak ayrılabilir olan iki uç noktanın birleştirilmesini gerektirir. (Kant, 2010: 107-8). Bu bağlamda sentez en genel anlamıyla çeşitli tasarımları birbirine ekleme ve onlardaki çokluyu tek bir bilgide kavrama edimine karşılık gelecek bir biçimde kullanılır. Bu iki uç noktanın nasıl birleştirileceği konusunda imgelemin sentez yetisine işaret eden Kant, bu yetiyi kör, ancak yine de vazgeçilemez bir yeti olarak ifade etmektedir (Kant, 2010: 127).

Kant anlağın kendi içinde *a priori* kapsadığı kökensel arı sentez kavramlarını nicelik (birlik, çokluk, tümlük), nitelik (olgusallık, olumsuzlama, sınırlama), ilişki (ilintililik ve kalıcılık, nedensellik ve bağımlılık, topluluk) ve kiplik (olanak-olanaksızlık, varoluş-varolmayış, zorunluk-olumsallık) olmak üzere dört kategori altında toplamaktadır. Kategorilere bağlı olarak anlağın sezginin çoklusunda bir şeyi anlayabileceği ya da düşünebileceğine (yargı yetisi) işaret edilir. Buradan hareketle arı anlak kavramlarının şansa bağlı veya rapsodik herhangi bir duruma karşı belirli bir sistem atında düşünülebileceğine ulaşılır (Kant, 2010: 129).

İnsan doğasının niceliği bölünebilir olarak düşünmeye yatkın oluşu Kant'tan önce Spinoza'nın dikkat çektiği bir problem olmuştur. Kant bu problemi kategoriler adı altında inceleyerek arı anlık kavramlarına uyarlamış, anlağın bölünmüş bir kavramın sınırlarının tasarımında ve düşünmede birbirinden ayrı parçalar olarak düşünülse de bir bütünde sentezlendiğini ileri sürmüştür (Kant, 2010: 134). Bir nesnenin bilgisinin nasıl olanaklı olduğunu belirleyen sezgi ve kavram arasındaki ilişkide sentez ya da imgelem yetisinin işlevini açımlayan bütün ve parça ilişkisi, Locke'da arı anlık kavramlarının deneyden türetilmesiyle tutarsızlığa, Hume'da ise *a priori* kavramların varlığına dikkat çekilse de yeterince açıklanamamasına neden olmuştur (Kant, 2010: 144-145). Bu bağlamda imgelem yetisi bir nesnenin sezgisi ve kavramına ilişkin ilginin kurulabilmesinde mantıksal işlev ya da kategorik yargının sentezinde, “tasarımların ayrılması, tasarımların imgelemde yeniden üretilmeleri ve bir kavramda tanınmaları” (Kant, 2010: 149) açısından önemli bir işleve sahiptir.

İlk olarak tasarımların *a priori* ya da görgül olmalarına bakılmaksızın anlağın değışkileri olarak iç duyuya ait olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre her sezgi kendi içinde Zaman'ın ayırt edilebildiği bir ardışıklık içinde tasarımlanabilmektedir. Sezgide olan çokluğun birliğine, onları bir araya bağlayan edime tamalgının sentezi (*synthesis der apprehension*) adı verilmektedir (Kant, 2010: 150). İkinci olarak, görgül imgelem yetisinin (*empirische einbildungskraft*) birbirini izleyen veya birbirine eşlik eden tasarımların bir araya getirilmelerinde olduğu gibi nesnelerin mevcut olmadığı durumlarda, tasarımların belli bir kurala göre birleştirilmesinde görgül bir yasaya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle bu yeti, belli bir nesnenin görgül bilgisinin şu veya bu zaman, uzay veya duruma göre değışmesi durumunda bu nesneye ilişkin sentezin imgelemde üretilmesine neden olan *a priori* zeminin bulunması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda imgelemin kendisinin tüm deneyimin olanağının zemini olarak kabul edilebilecek olan arı aşkınsal sentezinin zorunlu olarak varsayılması gerekçesiyle bu yeti *aşkınsal imgelem yetisi* (*vermögen der einbildungskraft*) olarak adlandırılmaktadır. Buradan hareketle tamalgının sentezi ile yeniden üretimin sentezinin ilki, genel olarak tüm bilginin zemininde duran *a priori* ve görgül bilgilerin olanağının aşkınsal zeminini oluşturur. İkincisi ise anlağın aşkınsal edimlerine ait olduğu için birbirine ayrılmaksızın bağlı olan iki sentez türüne karşılık gelir (Kant, 2010: 150-152).

Kant genel olarak deneyimin ve nesnelerinin bilgisinin olanağına dayanak olan duyum, imgelem yetisi ve tamalgı olarak belirttiği üç öznel bilgi kaynağını üçüncü tür senteze karşılık gelen *kavramda tanıma*'da (*von der synthesis der rekognition im begriffe*) birleştirmektedir. Duyu, imgelem yetisi ve tamalgı ilişkisi; tüm olanaklı tasarımların temelinde algılamak için arı sezginin, çağrışım için imgelem yetisinin arı sentezinin, görgül bilgi için ise arı tam algının *a*

priori temel olarak bulunmasını gerektirir. Bu bağlamda görüngülerin görgül olarak algıda temsil edilmesiyle duyuyu, çağrışım ve yeniden üretim için imgelem yetisini ve son olarak çağırılan veya yeniden üretilen tasarımların görüngüler ile özdeşliğinin görgül bilincinde olmayı gerektiren bir ilişki ağı kurulmaktadır. (Kant, 2010: 161).

Kant imgelem yetisini en genel anlamıyla Ben’de bulunan çoklunun sentezlenebilmesine yarayan etkin bir yeti olarak tanımlamaktadır (Kant, 2010: 164). Kendi içinde çağrışımsal ve üretken imgelem olarak ayrılan imgelem yetisi yine kendi içinde üretken (*produktive*) ve yeniden üretici (*reproduktive*) olarak ayrılmaktadır. Üretken imgelem aşkınsal felsefenin sınırlarında yer alırken yeniden üretici imgelem yalnızca görgül ya da çağrışımsal yasalara bağlı olması dolayısıyla ruhbilimin sınırlarında yer almaktadır (Kant, 2010: 187-188). Temel olarak nesnenin sezgide mevcut oluşu ve olmayışına bağlı olarak ayrılan, sezgiye ait olması dolayısıyla öznel ve kategorilere uygun olmakla *a priori* olarak ayrılan bu yeti *a priori* bilginin olanağının açıklanmasında temel bir işleve sahiptir (Kant, 2010: 187).

İmgelem yetisinden üretken olanın sentezi, deneyimin koşulları üzerine dayanması ve deneyimin olanağının zemini olması nedeniyle *a priori* olarak tamalgıyı incelemektedir. İmgelem yetisindeki çoklunun sentezi sezgilerin ayrımı olmaksızın *a priori* birleştirildiği ve tamalgının kökensel birliği içinde *a priori* olarak zorunlu tasarımılandığında aşkınsal olarak adlandırılmaktadır (Kant, 2010: 163). Buradan hareketle görüngüler ile bilinç arasındaki bağın oluşabilmesine olanak tanıyan imgelem yetisinin görüngülerin hali hazırda bulunması veya bulunmamasına ihtiyaç duyulmaksızın görüngünün bilgisine ulaşılabilir olan bir işlevinin olduğu sonucuna ulaşılmaktadır (Kant, 2010: 164).

Bu argüman Kant’ın imgelemi yalnızca bir nesne varlık temsili olarak ele almadığına işaret etmektedir. İmgelemde nesne varlık fiziksel olanın yanında düşünce varlık olarak kavram ve fikirlerle temsil edilen ve üretilebilir olan duyulur, akla uygun (*sensible*) temsillere karşılık gelmektedir (Matherne, 2016: 56). İmgelemin, akla yatkın temsiller üretebilmesi anlayışla benzer özellikler gösterdiğinden sezgi yoluyla üretilen temsiller, duyarlık temsillerinden farklı olarak ele alınır (Matherne, 2016: 57).

İmgelemin, imge olarak varlığı mevcut kılma yetisi, nesneyi mevcut olmasa da sezmeye yetili oluşuyla ilişkilendirilir. Özellikle de üretici-üretken imgelem, nesnenin mevcut oluşu veya olmayışıyla ilgilenmez. Üretici imgelemde nesnenin mevcut olmayışını, irrasyonel imge ve görüntülerden ayırmak gereklidir. Bununla birlikte üretici-üretken imgelemin imgesinin, anlayışla benzer özellikler taşımasından ve akla uygun temsiller ile ilişkilendirilmesinden bu türden imgelerin duyarlıktan gelen imgelerden farklı olarak daha üst ve özel bir formda bilişsel

imgeler olduğunu belirtmek gerekir. Kant bu türden imgelere “şema” adını vererek, imge ve kavram ilişkisini imgelemin ürünü olan şemalarla birleştirmektedir.

Üretici-üretken imgelemde varlık, nesneyi çağırmaya değil, daha çok nesneyi vermeye karşılık gelir (Sallis, 2005: 147-148). Bununla birlikte üretici-üretken imgelemin tam anlamıyla yaratıcı (*creative*) bir yeti olduğu söylenemez. Kant’ın üretici-üretken ve yaratıcı ayrımı, imgelemin duyu gücüne verilmeyen bir duyu temsilini koyamayacağı görüşüne yaslanır (Kant, 2010: 61). Bu bağlamda üretici-üretken imgelem, imgeleri/imaıları biçimsel olarak (Uzay ve Zaman formuyla) üretir (Sallis, 2005: 149). En genel anlamda denilebilir ki imgelem özünde mevcut olmayan veya eksik olanla ilgili bir şeyi sezme yetisidir (Sallis, 2005: 158). Her iki durumda da geçmiş olana ve geçmiş olan deneyime yönelimin olanağı imgelemle kurulmaktadır.

Zamanla doğrudan kurulan ilişki açıkça şudur: İz dolayısıyla ize ait şeyin izden önce gelmesi ve mevcut olmayışı (Banham, 2005: 101). Bununla birlikte herhangi bir şeyin imgelemesinde izlerin belirli bir düzende kavramda tanınmaları, belirli bir algılama için belirli bir nesneye işaret ettiğinde anlık olarak bir uyarıcının algılanmasından farklıdır (Banham, 2005: 105). Genel olarak imgelemin pratik ve aşkınsal düzeyde ulaştığı şey ya orijinal bir imge ya da türevlenmiş bir imgeye karşılık gelir. Orijinal imgeyi, bir nesneye ait olan imge ile orijinal bir temsili öznel deneyimini sağlayan olarak ayırabilmek mümkündür (Matherne, 2016: 56).

İmgelem, nesneye ait olan imgenin sezgideki orijinal imgesini sunar. Bu imge empirik sezgiye karşılık gelir. Uzay ve Zamanın arı sezgisi ise üretilen olarak empirik sezgiyi önceler. Bu bağlamda imgelem biri hatırlatıcı diğeri ise üretici bir yetiye karşılık gelir. Kant, *Pragmatik Bakıştan Antropoloji*’de (*Anthropology from a Pragmatic Point of View*) imgelemin iç veya dış deneyime bağlı istemsiz olarak fantezi ve rüya cinsinden imgeler üretme yetisine de değinir (Kant, 2006: 60). Bununla birlikte imgelemin, çoğunlukla aşırı ve uç noktada olana meyil etme yönünün korunduğı da vurgulanır (Kant, 2006: 66). İmgelemin, fantezi ve rüya ile olan ilgisi, aşırılıklarla birleştirildiğinde yanıltıcı bir yeti olarak değerlendirilmesine neden olur. İmgelemin yanıltıcı bir yönü elbette bulunur; ancak Kant’ın imgelem argümanı bütünüyle incelendiğinde, imgelemin temel işlevi yukarıda değinildiğı üzere, hatırlatıcı ve üretici olan bilişsel yönüdür. Kant’ın imgelem argümanına göre imgeleme; görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma olan beş duyunun anlağı bağlanmasına yardımcı veya aracı olan altıncı bir duyu da denilebilir. Bu bağlamda duysal sezginin kavramda birleştirilip belirli bir oran ve ahenk içinde anlamlı hale getirilmesine aracılık eder. Kant bu türden bir imgelemi, “dehalik (*genius*)” (2006: 65) olarak adlandırır.

İmgelem ve hafıza ayırımına gelindiğinde, duyuşal sezgiye ait imgelerin görünür hale gelmesi ve korunması, sözü edilen ayırımı olanaklı hale getirir. Kant bu ayırımı özellikle yeniden üretici (*reproductive*) imgelem ile hafızayı (*memory*) birbirinden ayırır (2006: 75-76). Bunun nedeni, hatırlamayı ve imgelemeyi bilişsel bir çabayla ilişkilendirmesidir. İmgelem aracılığıyla görünür hale gelen imgelerin belli bir yöntemle (*methodically, memoriae mandare*) hatırlanması, imgelerin hafızada korunduğuna veya korunabileceğine işaret eder. Buna göre; “mekanik (*mechanical*), yaratıcı (*ingenious*) ve akla uygun-yargısal (*judicious*)” (Kant, 2006: 76) olmak üzere üç türlü hatırlama biçimi ayırt edilebilir. Mekanik hatırlamada tekrar edilen şeyin cinsine göre olağan bir sıra düzen ilişkisi söz konusudur. Örneğin 3x7’nin sonucuna ulaşmak için izlenen yöntemde 3x3’e geri dönerek basit bir biçimde 21 sonucuna ulaşılabilir. Benzer bir biçimde 7x3’ün sonucuna ulaşmak için 1,2,3,4,5,6,7... sıra düzeninde 7x3, 3x7’ye dönüştürülerek sonuç basit bir biçimde hatırlanabilir (Kant, 2006: 76). Yaratıcı hatırlamada ise fikirler arasında hiçbir bağlantı olmamasına karşın, kuralsız bir biçimde birleştirilen korelatif bir hatırlama söz konusudur. Çoğu zaman absürd olduğu düşünülen hatırlama biçimidir. Son olarak akla uygun-yargısal hatırlamada diğer iki türe oranla sistemli bir hatırlama söz konusudur. Yer, yön, sayılandırma vb. yöntemlerle unutulmuş parça veya şey basit bir biçimde hatırlanır (Kant, 2006: 77).

Duyum ve algının imgelem yetisinde bir çokluyu sentezleyebilme olanağı, imgelemin çağrışım ve üretim yetilerinin öznel-hafıza ve nesnel-anlak ilişkisindeki rolünün sorgulanmasına neden olmaktadır. Kant bu problemi çağrışım ve yeniden üretim adı altında imgelem yetisine bağlı öznel ile imgeleme *a priori* temel oluşturan kategorik buyruğu ise tüm görgül bilincin tek bir bilinçteki nesnel birliğini nesnellik ile ilişkilendirmektedir (Kant, 2010: 165-166). Temel olarak tasarımların bir araya geliş ve sıralanışının nasıl gerçekleştiğine ilişkin kural arayışı, Kant’tan önce Spinoza tarafından sorgulanmış, aynı kelimelerin asker ve çiftçi tarafından çağrışımlarının farklı olmasına dayanan öznel-hafıza ilişkisini açığa çıkarmıştır. Kant, Spinoza’da değinilen öznel-hafıza ilişkisinin belli bir kurala göre ilişkilendirilmesi gerektiğini öne sürerek nesnellik-anlak ilişkisinde anlağa “kurallar yetisi” (Kant, 2010: 201) us’a ise “ilkeler yetisi” (Kant, 2010: 340) ayrıcalığını tanımıştır.

Çağrışımların nesnel bir zeminde bir araya getirilmesine olanak tanıyan eğinimler, imgelem yetisinin *a priori sentez* yetisiyle tamalgıda tanımaya olanak tanıyarak imgelem yetisi ve Ben (arı tamalgı) ilişkisinin kategorik birliği ile olanaklıdır (Kant, 2010: 165-168). Diğer bir deyişle, duyuşal sezginin çoklusunu bağlayan imgelem, anlıksal sentezinin birliği açısından anlağa, ayımsamasının çokluğu açısından duyarlılığa bağlı olan bir yetidir. Bu bağlamda tüm olanaklı algı, ayımsamanın ve aşkınsal sentezin birbiriyle ilişkisine bağlı olduğundan

kategoriler yardımıyla anlaşılabilir kılınmaktadır. Bir nesneyi düşünebilmenin koşulu olan kategoriler, kavramlarla örtüşen sezgi yardımıyla bir nesneyi bilebilmektedir (Kant, 2010: 196).

Nesne-kavram ilişkisinde tasarım ve kavramın örtüşmesi, türdeşliğe işaret ederek imgelemin şemalaştırma işlevine dikkat çekmektedir. Şema ve imgelem birbirinden ayrı şeyler olarak değerlendirilse de şema (*schema*), imgelem yetisinin bir ürünü olarak kabul edilmektedir (Kant, 2010: 206). Şema, herhangi bir nesnenin türdeş ifadelerine karşılık gelecek bir biçimde kullanılmaktadır. Buna göre; birbiri ardına gelen beş noktanın (.....) beş sayısının imgesi olacağının söylenmesi, bu kavramın bir şema altında düşünüldüğünün göstergesidir. Benzer biçimde karenin biçim olarak onla türdeş olduğu bir nesne yardımıyla imlenmesi bu ilişkideki şemanın aracılığıyla gerçekleşmektedir. Üretken imgelem yetisinin görgül yetisinin ürünleri olan imgeler duyuşal kavramların arı *a priori* imgelem yetisinin ürünü olan şemalar aracılığıyla bağlanırlar. Dolayısıyla arı duyuşal kavramların temelinde nesnelerin imgelerinin değil, onun ürünleri olan şemalarının yattığı anlaşılır (Kant, 2010: 207).

Sonuç olarak Büyüklük, Nitelik, İlişki ve Kiplik olarak belirlenen her bir kategorinin şeması salt bir zaman belirlenimini kapsayarak tasarımılanabilmektedir. Büyüklük için nesnenin ardışık ayırmsanışında zamanın üretimi veya sentezi; nitelik için duyumun zaman tasarımı ile sentezi veya zamanın doldurulması; ilişki için tüm zamanlardaki algıların birbiriyle ilişkisini ve kiplik için bir nesnenin zamanla bağı açısından (zamana ait olma, zamana nasıl bağlandığı) zamanın kendisini gerektirmektedir. Bu bağlamda anlık şeması, imgelem yetisinin aşkınsal sentezi yoluyla tamalgıda birleşmektedir (Kant, 2010: 210).

Felsefe tarihinde özellikle bilmede us'un kavramlarla ilişkisi ele alındığında çoğunlukla *idea* veya *ide* olarak tartışılan kavramlar herhangi bir nesneye ait olmanın yanında nesnesiz kavramlara karşılık gelebilmektedir. Diğer bir deyişle duyum-algı-imgelem yetisi ve düşünce ilişkisinde bilginin kaynağının deneyim veya rasyonel yeti olmasına bakılmaksızın us'un ilgilendiği şeylerin kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda *ideanın* bir us kavramını imlemekte olduğu anlaşılmaktadır (Kant, 2016: 61).

İdea, bir us kavramı olarak, bilme, haz ve bunun karşıtı olan duygu ve isteme yetisinde doğa, sanat ve özgürlük alanında imgeleme kılğısal (pratik) ve kuramsal (teorik) alanda bir şekilde ihtiyaç duymaktadır. Us'un kuramsal ve kılğısal kullanımında başvuru alan *ideaların* özellikle "Neyi bilebilirim?" (Kant, 2010: 727) sorusuna yanıt aramayı olanaklı kılan fenomenler aracılığıyla belirlenmesi, ilkelerin nesnelliğini güvence altına alarak imgelem ve anlık arasındaki ilişkiyi uydurma ve fantastik kullanımdan kurtarmaktadır. Dolayısıyla öyle olduğu varsayılan nesnesiz imge ve kavramlarda çoğunlukla imgelem yetisinin düşsel veya fantastik yönü vurgulansada imgelem yetisinin buluşçu yönü kaçınılmaz olarak bir varsayım,

imge veya imaja ihtiyaç duymaktadır. Kant buradan hareketle imgelemin varsayıma olanak tanıyarak bilmede temel bir işleve sahip olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte imgelem bağımsız olarak değil us'un kontrollü bir biçimde bağlanmasıyla hipotezlere dönüşmektedir.

Kant'ın üretken imgelem yetisinin ayrımı ve us'la olan ilişkisi ele alındığında imgelemin buluşçu yönü, deneyimde hiçbir nesneleri bulunmamasına karşın deneyimde temellendirilen dizgesel anlık kullanımıyla olanaklıdır (Kant, 2010: 701-702). Buna göre daha önce utopyacı filozof ve düşünürlerde, Locke'da ve çok daha öncesinde Platon'da ele alınan imgelemin bilmedeki işlevi, Kant'ta nesnesiz kavramların öznel sanı ve uydurmalarından ayrı olarak olanak ve açıklanabilir olma zeminlerinin us ve imgelem arasındaki bağ ile kurulmasıyla temellendirilmektedir. İnsan yaşamını fenomenler aracılığıyla anlaşılır kılan şey, sezgi ve akıl arasındaki bağın kurulmasına aracılık eden imgelemin, özellikle üretici-üretken imgelemin, oluşturduğu görüntülerle (imgeler) birlikte şemalara karşılık gelir. Bu bağlamda Kant'ın imgelem argümanında imge ve şema ayrımını, duyarlıktan gelen tekil imgeler ile anlayıştan gelen türdeş imgeleri temsil eden şemalar biçiminde düşünmek faydalı olacaktır.

Kant felsefesinde imgelem basitçe görüntülere karşılık gelmez. İmgelem; estetik, moral ve bilişsel olmak üzere daha geniş bir kullanım alanında zihinsel bir kapasite, yeti olarak düşünülür (Matherne, 2016: 55). Bu bağlamda Kant felsefesinde imgelem olumlu bir aktivite olarak bilişsel sürece katılması bakımından önemli görülmektedir. İmgelem sentezleri, “teorik ve pratik” (Freyberg, 2005: 83) olarak ayrılrsa da her iki sentezde de imgelem yetisi, üretebileceği veya hali hazırda üretilmiş görüntülerin (imgelerin) eğilimlerini kontrol eden us ile birlikte, ona bağımlı düşünülmelidir.

2.8. Kierkegaard'ın Geriye Dönük (*Huske*) ve İleriye Dönük (*Erindre*) Anımsaması

İmgelem yetisinin etik düzlemde ele alınıp işlenmesi Kant'ın imgelem argümanı ile doğrudan ilişkilidir. Özellikle ideal Benlik inşası ve bunun yaratılması bakımından incelendiğinde imgelem etik olana ilişkin karar verme becerisi ile ilişkilendirilmektedir. Dahası imgelem yetisi geliştirilebilir bir yeti olarak insan yaşamında aktif bir rol almaktadır. Bu yönüyle hafıza, hatırlama ve geçmiş tecrübelerden farklı olarak geleceğe yöneliktir (Onishi, 2019: 733-736). Kierkegaard, insanın estetik, etik ve inanç olmak üzere üç temel karakter eğiliminden en az birine sahip olduğuna işaret etmektedir. Buna bağlı olarak insan yaşamının estetik, etik ve inanç aşaması olmak üzere üç aşamada biçimlenmesi söz konusudur (Kemp, 2018: 204; Kemp, Lacovetti, 2020: 115). Kierkegaard'ın imgelem yetisine ilişkin görüşlerini serimlediği üç aşamalı yaşam biçimi Platon'un diyaloglarında *diyalektik* ve imgelem arasındaki ilişkiyle karakterize edilir. Buna göre Kierkegaard, Sokrates ve Platon ayrımıyla incelediği

diyaloglardan hareketle Sokrates ve Platon'un görüşlerini hem dönem bakımından hem de gelişim bakımından birbirinden ayırmaktadır. Buna göre öncelikle Platon'un diyaloglarında konuşmacı olarak yer alan Sokrates'in sorduğu sorularla diyaloğu biçimlendirerek ona bir çerçeve oluşturması, soru sorma sanatının ve diyaloğun Sokrates tarafından olgunlaştırılan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Platon'un *diyalektiğinin* ise diyalog formunun kullanımıyla geliştirildiği anlaşılmaktadır (Kierkegaard, 2009: 38-39).

Kierkegaard'ın, Sokrates'in soru sorma sanatını "bilgi almak ve afallatmak veya aşağılamak" (Kierkegaard, 2009: 47) bakımından yeniden ikiye ayrıldığına işaret eder. Bu ayrım Platon'un *diyalektiğinde* yararlandığı *mitosun* ve soyut olanın ayrımıyla ilişkilendirilerek ironi kavramının temsilcisinin Sokrates olduğu savının desteklenmesine yarar (Kierkegaard, 2009: 92). Diğer bir deyişle diyalog form olarak *diyalektik* ise yöntem olarak ironiyi besler.

Kierkegaard, Platon'un *diyalektik* yönteminde yararlandığı *mitosun* imgelem aracılığıyla kurulduğunu dile getirir: "Diyalektik önce alanı tüm yabancı maddelerden arındırır, sonrada ideanın basamaklarını tırmanmaya başlar. Bu çaba da başarısız olunca, imgelem tepki gösterir. Bu diyalektik baskılardan yorulan imgelem rüyaya dalar ve mitsel olanda buradan çıkar." (Kierkegaard, 2009: 112). Kierkegaard, Platon'un *diyalektik* ve soyut olan ile *mitos* ve hayali olan ayrımını, us ve imgelem aracılığıyla kurduğunu göstermektedir. Buna göre, "Mitsel olan idea değil, ideanın yansımasıdır." (Kierkegaard, 2009: 114). Benzer bir biçimde Hegel'in *Tinin Görüngü Bilimi*'nde bilinç için tasarımlar halinde bulunan düşünce ve inanca ilişkin tasarımların ayrımını kavramsal ve tasarımsal olmak üzere iki grupta tartıştığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar us ve imgelem ayrımı gözetilse de Platon *mitosu diyalektik* içinde eritmektedir. Bilgi ve inanca ilişkin düşünce ve tasarımların zorunlu ve olası olma durumları Platon'da *mitosun* imgelem aracılığıyla kurulmasında olduğu gibi olabilir olanın zorunlu olanla sentezlenmesine verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Kierkegaard bu görüşü Platon'un erken dönem ve geç dönem diyaloglarındaki ayrım ve gelişim süreciyle ilişkilendirmektedir. Temsili olarak erken dönem diyalogları; *Şölen*, *Protagoras*, *Phaidon* ve *Sokrates'in Savunması* (Kierkegaard, 2009: 48-107) olarak kabul edilirken geç dönem diyaloğunda *Parmenides*'in (Kierkegaard, 2009: 117) seçildiği anlaşılr.

Kierkegaard'ın temel amacı Sokrates ve Platon'un ironinin temsilcisi olduğunu vurgulamaktır. İroni ve *diyalektiğin*, soyut düşünme ve imgelem arasındaki karşıtlık ve bunun yanında karşıtlığın birbirini yok etme değil, birbirinde eridiği veya birbirinden beslendiği bir süreç biçiminde olgunlaşması görüşüne bağlı kalınarak *idea* ve onun yansıması olan *mitos* çerçevesinde ele alındığına işaret edilir. Bu bağlamda ironi çaba ile ilişkilendirilirken *diyalektik* bir tür olumsuzlama yöntemi olarak kullanılır (Kierkegaard, 2009: 135-136). Kierkegaard'ın

ironi kavramı metafizik bir çabayla ilişkilendirilir. Buna göre ironist, Sokrates'in hiçbir şey bilmediğini söylemesinde olduğu gibi olduğundan farklı görünen bir kişiyi temsil etmektedir. Bu bağlamda ironide ahlaki bir kaygı yerine metafizik bir kaygı söz konusudur (Kierkegaard, 2009: 281).

Kierkegaard'ın *İroni Kavramı*'nda Menon diyalogunu incelemelerine dahil etmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte benzer bir ayrımın Menon diyalogunda da yapıldığı anlaşılır. Özellikle hatırlama ve *anımsama* ayrımında, kölenin geometrik bir problemi çözmesinde yoğunlaşılan matematiksel yeti sayılara ilişkin bir hafıza-hatırlama ilişkisi ile *mitos* hafızasının ikiliğini göstermesinin yanı sıra ruhun ölümezliği ile *anımsama* argümanının üretilmesine zemin hazırlamaktadır.

Kierkegaard, Platoncu *anımsama* ve ruhun ölümezliği ilişkisini tekerrür veya tekrar kavramı üzerinden yeniden temellendirir. Buna göre öncelikle “anımsama (*erindre*) ve hatırlama (*huske*)” (Kierkegaard, 2019: 14) ayrımının sınırlarının yeniden belirlenmesi gerekmektedir. Hatırlama “silinen, gözden kaybolan bir koşul olarak” (Kierkegaard, 2019: 14) ele alınırken anımsama “şiirsel bir sağduyu” (Kierkegaard, 2019: 14) ile ilişkilendirilir. Kierkegaard'ın bu ayrımı çocuk ve yaşça daha büyük kimselerin ayrımıyla örneklendirilerek daha somut bir biçime sokulur. Yaşamdaki Ben'in evreleri olarak ayrılan çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemleri Kierkegaard'ın genel olarak hatırlamaya yatkın olan çocukluk ve gençlik evreleri ile anımsamaya yatkın yaşlılık evreleri hatırlama ve anımsamadaki yetkinliği belirlemektedir. Çocuk anımsamayıp hatırlarken yaşça daha büyük kimse hatırlamasa da anımsama yetisine sahiptir. Bu bağlamda hafıza-hatırlama ve anımsama birbirinden ayrı yetilere karşılık gelmektedir.

Kierkegaard, anımsamanın düşüncel olduğunu dile getirir. Anımsamanın düşüncel oluşu belli bir çabayı gerektirmesinden yorucudur. Benzer biçimde rasyonel bir edim olmasından bilinç ile ilişkilidir. Bununla birlikte anımsama çok daha temel olan dünyevi varoluşun kesintisiz (*uno tenore*) bir biçimde sürdürülmesini olanaklı hale getirir (Kierkegaard, 2019: 15). Hafıza-hatırlama ve anımsama ayrımında hafıza ise kayıtsız, dolaysız ve hemen desteklenebilir bir yapıya karşılık gelmektedir. Hafızanın doğru ve yanlış hatırlama ile sınırlanan sorgulanabilir bir yapıda olduğu, anımsamanın ise yanılsama ve derin düşünme ile ilişkilendirilen bir derin düşünme sanatı olduğu iddia edilir (Kierkegaard, 2019: 17-18).

Kierkegaard hatırlama ve tekerrür ilişkisinde hatırlamayı Yunan Felsefesi için tekerrürü ise Modern Felsefe için önemli bir konuma yerleştirir. Kierkegaard'ın Leibniz'in öğretisine göre hatırlamada geriye dönük bir tekrar, tekerrürde ise ileriye dönük bir hatırlama olduğu görüşünden hareketle hatırlamadaki mutsuzluk ile tekerrürün mutluluğu ilişkisinden önce

tekerrürün mümkün olup olmadığıyla ilgilendiği anlaşılır (Kierkegaard, 2018: 13-14). Bununla birlikte hafıza-hatırlama ve tekerrür-anımsama ilişkisinden hareketle Umut, Cesaret, İstek, Bilgi ve Mutluluk kavramlarını incelediği, bu bağlamda da tekerrürün varoluşun gerçekliği olduğunu savunduğu anlaşılır (Kierkegaard, 2018: 14-15).

Kierkegaard, Yunan Felsefesinde Herakleitos'un değişim ilkesini, tekerrürün keşfedilmesi bakımından önemli görmektedir. Modern Felsefede de deşifre edilmesi gereken tekerrür, Yunan'da hareket ve değişim Modern'de ise geçiş kavramından hareketle incelenmelidir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın tekerrür diyalektiği, Herakleitos'un değişim ilkesine Platon'un ise her bilmenin hatırlama olduğu görüşüne yaslanır. Kierkegaard bu görüşlerini *Tekerrür*'de sıralamaktadır:

Yunanlılar her bilmenin hatırlama olduğunu söylediğinde, varolan bütün varoluşun var olmuş/oluyor olduğunu söylemişlerdir; yaşam tekerrürdür dendiğinde, söylenmek istenen şudur: var olmuş/oluyor olan gerçeklik şimdi vücut bulmaktadır. Eğer bir kimsenin hatırlama ya da tekerrür kategorileri yoksa, bütün yaşam bir boşluğa, anlamsız sese dönüşür. Hatırlama yaşamın etnik (ethniske) suretidir tekerrürse modern; tekerrür metafiziğin ilgi alanıdır (interesse), ayrıca metafiziğin başarısızlığa uğradığı ilgi alanıdır bu; tekerrür her türlü etik anlamda bir paroladır (losnet); tekerrür dogmatiklerin her türlü meselesi için zorunlu koşuldur (conditio sine qua non) (Kierkegaard, 2018: 34).

Kierkegaard, tekerrürün örneklerle çoğaltılabilecek olan iki farklı sonucuna değinmektedir:

Bir keresinde kraliçe saraydaki bir davette bir hikaye anlattığında herkes, sağır bakanda dahil olmak üzere, gülmüştü. Sonra, bu bakan ayağa kalktı ve kendisinin de bir hikaye anlatmasına izin verilmesini istedi ve sonra da aynı hikayeyi anlattı. Soru: bu bakan tekerrürün anlamı hakkında ne düşünüyordu? Bir okul öğretmeni, "ikinci defa Jaspersen'in sessizce oturmasını tekrar ediyorum" dediği zaman ve Jaspersen bu hareketinden dolayı kötü not aldığı zaman tekerrürün anlamı az önceki örneğin tersidir (Kierkegaard, 2018: 35-36).

Kierkegaard tekerrürün Modern Felsefede içkinlik üzerinden temellendirildiğini, oysa tekerrürün kendisinin aşkın olduğunu dile getirir (Kierkegaard, 2018: 77). Berlin'e yaptığı seyahatinin bir önceki seyahatiyle aynı olup olmadığını gözlemlediği kişisel deneyimi ve buna benzer birçok örneğin tekerrür edilip edilemeyeceği üzerine geliştirilen uslamlamaları Kierkegaard'ın yaşamda yaşamın devam etmesi anlamında bir tekerrür olduğu sonucuna ulaşmasına neden olur. Bu bağlamda tek tekerrür, tekerrürün imkansızlığının tesadüfi veya istemli bir gözlemle deneyimlenmesidir (Kierkegaard, 2018: 59).

Kierkegaard varoluşun gerçekliği olarak kabul ettiği tekerrürün aşkınlığını Ben'in var oluşu üzerinden temellendirmektedir. Olmakta olan veya tekrarlanan olgularda Ben'e ilişkin

var sayımların aşkın bir gerçeklikle karşılaşması sonucu deneyimlenen umutsuzluk ve yaşamın devam etmesi ve Ben'in yaşamını devam ettirme isteği duyması sonlu, ölümlü olan Ben'in sonsuzluğu hiçbir zaman deneyimleyemese de var oluşunu sürdürme isteğiyle umut etmesi biçiminde varlık ve hiçlik diyalektiğine dönüşmektedir. Ben'in inşasında Benlik ve olmak istenilen Benlik arasındaki derin ayrım psikolojik bir ikilik yaratmaktan çok Benliğin yaşam karşısındaki konumunu belirlemektedir. Platon'un *mitos* ile soyut olanı birbiri içinde eritmesi, kaynaştırması fikriyle doğrudan ilişkili olan Benlik inşası Sokrates'in Benlik ifadesinde benzer bir karşılık bulmaktadır. Kierkegaard bu ilişkiyi Sokratesçi bilmezcilik ile ilişkilendirerek bir tür kaygı ve Tanrı sevgisi olarak ifade etmektedir (Kierkegaard, 2019: 110). Bu bağlamda anlamak ve bilmek ile inanmak ayrımının karşıtlığından ayrı olarak, anlamak ve bilmek ile inanmak ayrımının insan ve Tanrı arasındaki sınırı belirlemesi söz konusudur.

Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta sonsuzluk düşüncesinin düş gücü (imgelem) tarafından yaratıldığını dile getirir:

Düş gücü genelde sonsuzlaştırmanın etmenidir, diğerlerine benzer bir yeti değildir... ama diğerlerinin yön değiştirmesine neden olur. İnsanda duygu, bilgi ve istenç olarak bulunan şey son noktada düş gücü olarak sahip olduğu şeye, yani tüm bu yetilerin düş gücü içine yansırken kesiştikleri biçime dayanır (Kierkegaard, 2019: 41).

Kierkegaard her insanın düşük veya yüksek nitelikte imgelem yetisine sahip olduğu görüşündedir (Kemp, 2018: 211). İmgelemen görevi imgeler üretmektir. İmgelere ilişkin anlamın dışsal, doğal ve duyuşal formda ifade edilişi imgelemele olanaklıdır (Pattison, 1984: 11). İmgelemen bir diğer işlevi gerçekliği idealize etmektir. Gerçek bir sevinç veya acının idealliği imgelem aracılığıyla görünür hale gelir (Kemp, 2018: 212; Pattison, 1984: 11).

Kierkegaard Ben'in inşasında düşünme ve imgelem ilişkisini olağan olanın sürecini yaşamaktan ayrı olarak istek ve melankoli ile ilişkilendirilir (Kierkegaard, 2019: 47). Sonlu olan Ben, sonsuzluk düşüncesini yaratabilen imgelem ile sonlu ve sonsuzun sentezi olan Ben'in inşasına katkıda bulunarak Ben'in gelişimini ve kendisi haline gelebilmeyi olanaklı hale getirir (Kierkegaard, 2019: 46). Bu bağlamda Ben, zorunlu olan ile olabilir olanın sentezine karşılık gelir. Benliğin inşasında imgelemen rolü yaratıcı ve dönüştürücü olmasıdır. Bu yönüyle olumlu zihinsel bir aktivite olarak kabul edilir.

2.9. Değerlendirme

Kronolojik bakımdan incelendiğinde imgelemen yaratıcı bir düşünme biçimine dönüşmesi ve utopya kavramıyla ilişkilendirilmesi Thomas More'un *Utopya*'sıyla belirginleşir. Temel olarak İdeal Devlet veya İyi Ülke imajına/imgesine yaslanan *utopia*, Yunanca *ou* (yok, değil) ve *topos* (yer) sözcüklerinden oluşan ve "yok-yer, yok-ülke" anlamına gelmektedir.

Olmayan yerden yaşanılabilir yer veya ülke imajına/imgesine dönüşen *Utopya* Platon'un *Devlet*'inde temel ilkeleri belirlenen ve *Yasalar*'ında bu ilkelerin damıtılarak derinleştiği, üzerine tartışılabilir hale gelen *nomos*'un *mitos* bağlamında hayal edilebilirliği (imgelenebilirliği) dışında uygulanabilirliğini ele alır. Temel olarak ideal devlet arayışıyla biçimlenen utopya kavramı zamanla yeni yerlerin keşfi anlamında bir arayışı beraberinde getirir. Coğrafi keşiflerin de etkisiyle insanlık tarafından henüz bilinmeyen yerlerin keşfi utopya kavramının da olmayan ülke veya yaşanılabilir ülkeden henüz bilinmeyen ülkelere yönelik bir değişim geçirdiğini gösterir. Diğer utopyalarla ele alındığında Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inin büyük ölçüde keşif vurgusuyla biçimlendiği anlaşılmaktadır.

Aydınlanmayla doğanın insana tabi kılınmasından önce *mitosla* süregelen insanın doğaya tabi oluşu utopyanın doğa temelli imgelere sahip olmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Bacon'ın utopik adasındaki bilim evi doğayı kontrol altına alma isteği duyan insanın doğayı anlamak, incelemek, gözlemlemek, varlığı varlığa bakarak bilme anlayışıyla empirik yönetime yönelir. Utopik olan nesnesi mevcut olmasa da nesnesi olanaklı olan bir imge anlayışıyla biçimlenir. Bu bakımdan mitolojik, düşsel veya fantastik imgeler kategorisine yerleştirilemez.

Montaigne imgelemi (hayal kurma) içkinlikle kendi Ben'ine ulaşılabilir bir yol, hissedilebilir bir deneyim olarak tanımlar. Aristoteles'in imgelemsiz düşünmenin mümkün olamayacağı öğretilerine yaslanan bu görüş Ben'in imgelem ile mücadelesinde, imgelem ürünü olan ile gerçek olanın ayırımına varabilme becerisini ve imgelem gücünün ayrı bir yeti olarak duygu ve düşünce üzerindeki etkisini değerlendirir. Montaigne imgelemin kendisinin bir güç olarak yorumlanması gerektiği iddiasında bulunur. Aristoteles imgeleme danışarak yargıyı oluştururken Montaigne imgelemle mücadele etmektedir. Özellikle düşsel imgelem; tutku, mucize ya da saplantı gibi, şeyleri çarpıtan ve bu türden etkilerle ruhu zayıflatan bir yeti olarak değerlendirilir. Bilinçle kontrol edilmek istenen düşsel imgelem çerçevesinde ele alınan imgelem ve hafıza ilişkisi duyusal imgelem ile rasyonel imgelem ayrımı yapıldığına işaret eder.

Descartes'la imgelemin duyusal ve düşsel imgelem çerçevesinde ele alınışı "duyulur olan" ve "akli olan" ayrımıyla belirginleşir. Descartes duyu bilgisinin yanıltıcı olmasından hareketle yine de duyulara bağlı olarak ve aklın düşünme veya kuşkulanmasına olanak tanımayan türde bir bilginin olup olamayacağını incelerken imgelemin (*imaginatio*) duyulara bağlı bir düşünme biçimi olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda duyu bilgisinin imgeleme olanak tanınması duyusal imgelem (*imaginatio*) ile ilişkilendirilirken düşsel imgelem (*phantasia*) saçma veya irrasyonel olanla ilişkilendirilir. İmgelemin çoğunlukla uydurma ve hayal ürünü olanla ilişkilendirilmesi Ben'in bilgisine ilişkin apaçık bilgi vermemekle yanılgıyı oluşturan şey

olması bakımından önemlidir. Montaigne'nin imgelem gücünün olanaklarıyla dikkat çektiği, imgeleme bağılı olarak ortaya çıkan şüphe, Descartes'ın epistemolojisinde uyku ve uyanıklık ayırımında önemli bir yer tutan *açık ve seçiklik* ilkesiyle önemsizleştirilir. İmgelemen yanılgı konusunda Ben'i harekete geçirmesi veya uyarması epistemik anlamda bir düşünme için gerekli veya olmazsa olmaz değildir. Bununla birlikte düşünen bir şey olan Ben, düşünmekle; "kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeler oluşturan ve hisseden" bir şeydir. Descartes imge ve *ideyi* benzer şeyler olarak kabul ederek anlağın, imgelemen, duyunun ve belleğin kolektif bir biçimde bilme sürecine katıldığını dile getirir. Anlak, imgelem, duyu ve bellek olmak üzere dört yeti arasındaki hiyerarşi anlağın altında toplanan imgelem, duyu ve bellek tarafından desteklenir. Anlağın hiyerarşisi sezgi ve tündengelim olan iki işlemini, görüş keskinliği (*perspicacitas*), tekil olguları seçik olarak sezme yetisi ve kavrayış keskinliği (*sagacitas*) altında toplanan imgelem, duyu ve bellek yardımlaşması anlamına gelir.

Platon ve Aristoteles ile imgelemen neliğine ilişkin argümanların açığa çıkması ve Descartes ile duyusal, düşsel ve rasyonel imgelemen yeniden ele alınışında duyum ve sağduyu arasındaki ilişki aracı iki yeti olan imgelem ve hafıza ile birleştirilmektedir. Diğer bir deyişle duyum, imgelem, hafıza ve sağduyu arasında kolektif bir ilişki bulunmaktadır. Descartes'ın özellikle imgelemen orantı ilişkilerini yeniden biçimlendirme yetisiyle duyusal ve düşsel imgelemden farklı olarak üçüncü türden ve zihinsel işlev bakımından daha üst bir imgeleme, diğer bir deyişle rasyonel imgeleme işaret ettiği anlaşılr.

Spinoza zihin ve beden ilişkisini ele alırken açıkladığı imgelem/hayal gücü (*imaginatio*) ve akıl (*intellectum*) kavramlarını Descartes'ta olduğu gibi kolektif bir ilişkiyle açıklar. İmgelemen/Hayal gücünün bedenle olan ilişkisine düşüncenin ise zihinle olan ilişkisine dayanan bu düşünceye göre beden var olmadıkça zihnin hiçbir şey hayal edemeyeceği, benzer biçimde geçmişle ilgili de hiçbir şey hatırlayamayacağı iddia edilir. Cisimlerin imgelerinin göz önünde canlandırılmasıyla beliren hayaller, biçimlerin yeniden oluşturulmasından farklı olarak cisimlerin biçimlerinin korunarak imgelenebilmesi anlamına gelmektedir. Spinoza imgelem yetisinin var olmayan şeyleri varmış gibi hayal etme yönünde incelediğinde bunun bir "güç" olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirterek bedenin doğasına ait olan imgelemen/hayal gücünün zihnin doğasına ait olduğunda, diğer bir deyişle zihnin imgeleme/hayal kurma gücünün özgür olması durumunda, bunun bir üstünlük olarak kabul edilmesi gerektiği inancındadır. İmgelem gücünün üstün bir güç olarak değerlendirilmesinde dikkat edilmesi gereken tek koşul zihnin var olmuş olan cismin imgesine sahip olduğunun bilincinde olma

durumunda cismin var olmadığının da farkında olmasıdır. Spinoza’da duysal imgelem ve rasyonel imgelem ayırımına bu ifadeden hareketle ulaşmak mümkündür.

Spinoza Aristoteles’ten farklı olarak imgelem edimlerinin hiçbir yanılgı içermediği görüşündedir. Bununla birlikte duyu, imgelem/hayal gücü, akıl ve sezgi olmak üzere üç farklı yolla ulaşılan tümellerin bilgisinde *birinci tür* bilgiye karşılık gelen duyum ve imgelemin doğru ve yanlış ayırımında yanlışlığın nedeni olarak belirlendiği anlaşılmaktadır. Sözü edilen *birinci tür bilgi*, duyu aracılığıyla “bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeyen, rastgele deneyimden elde edilen bilgi” ile “simgelerden” çağrışım ve hayal gücünün etkisiyle elde edilen sanı ya da *imgelem/hayal gücüne (imaginationem)* karşılık gelmektedir. “Şeylerin özelliklerine ilişkin ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olma” yı karşılayan *ikinci tür bilgi* akla (*cognitionem*) karşılık gelir. *Üçüncü tür bilgi* ise bilmede mükemmelleşmeyi hedefler. Temel olarak imgelem/hayal gücü ile akıl ayırımının vurgulanışında hayali olan ve açık seçik olanın ayırımına ve açık seçik olanın doğruluğunun şüphe götürmez oluşunun ön kabulüne dayanan ikinci tür bilgi, açık ve seçik her bilginin doğru olduğunun dayanağıdır. Spinoza’nın argümanında *birinci türden bilgi* alt türden bir bilişe karşılık gelirken *ikinci ve üçüncü türden bilgi* zihinsel olarak üst türden bir bilişe karşılık gelmektedir. Dolayısıyla *birinci türden bilgi* sınırlarına yerleştirilen imgelem önemsizdir. Bu bağlamda imgelem ve akıl ayırımında imgelem aracılığıyla ulaşılan şey ile akıl aracılığıyla ulaşılan şeyin epistemolojik değeri birbirinden farklıdır. Bununla birlikte Spinoza’da duysal imgelemi aşan bir yeti olarak rasyonel imgelem veya duysal imgeleme göre üst bir tür olarak nitelendirilebilir olan akla daha yatkın veya uygun olan imgelem türü, imgelem yetisi tarafından desteklenen yaratıcı/imgesel (*imaginative*) potansiyel olarak özellikle de etik ve politik bağlamda önemli görülür.

Locke’un empirik argümanında duyum yoluyla edinilen imgeleri *basit ve bileşik idelere* dönüştürmeye aracı olan duyum ve hafıza (bellek) ilişkisi önemlidir. Locke, Platon ve Descartes’ın öne sürdüğü doğuştan *ideler* argümanını hatırlama-hafıza ve zihin ilişkisiyle ele almaktadır. Buna göre hatırlamak veya anımsamak, “Bir şeyi daha önceden bilindiği ya da algılanmış olduğu bilinciyle ya da bellekle algılamak.” anlamına gelir. Dolayısıyla zihinde ya da hafızada *idelerin* var olduğunun bilinci hatırlama yetisine işaret ederken, yeni bir *idenin* zihinde olmadığının ve “yeni” olduğunun bilincinde olunması bu *idelerin* zihinde hiç var olmadığını gösterir. Platon ve Aristoteles’in imgelem ve hafıza anlayışlarıyla doğrudan ilişkili olan hatırlama ve öğrenme argümanları Platon’da hali hazırda var olan şeylerin hatırlanması ve *anımsama (anamnesis)*, gidimli düşünce süreciyle bir duruma ya da şeye ulaşılması, Aristoteles’te ise hatırlama ve empirik yoldan öğrenme ayrımıyla biçimlenmiştir. Bu bağlamda

Locke'un imgelem ve hafıza argümanları doğuştan *idelerin* yadsınması dolayısıyla Aristotelesçi çizgide yer alır.

Locke imgelemi, anımsama ve usamlama gibi düşünme sürecinin bir parçası olarak kabul etmektedir. Duyum, imgelem, hafıza ve *ideler* arasındaki ilişkinin kaynağı iç duyum ve dış duyumla edinilen *idelerin* zihnin imgelem, hatırd tutma ve *ideler* arasında bağıntı kurma gibi düşünme yetileriyle birleştirilmesidir. İç duyum ve dış duyumla edinilen yalın *idelerin* saklandığı ve korunduğu yer hafıza (bellek) olarak adlandırılır. *İdelerin* gerçekliği ve hayali ya da imgesel oluşları gerçekliğin doğa temelli oluşu veya olmayışı ya da doğaya uyumlu veya uyumlu olmayışıyla belirlenir. İmgelem yetisi imgeleri, karışık kiplerin ve bağıntıların gerçeklikle uyumlu olup olmadığına göre hayali ya da gerçek olarak adlandırmayı sağlar. İmgelem yetisi, bilinmeyen veya henüz adlandırılmayan ile ilişkilendirildiğinde hayali olanın yanı sıra tamamen yeni olan ile ilişkilendirilir. Locke'un "buluş" adını verdiği, daha önce bilinmeyen bir şey veya şeyleri açıklamada "yeni" bir yöntemin bulunması imgelemin fantastik veya irrasyonel düşsel öğelerle ilişkilendirilmesinin dışında bu yetinin farklı bir yönüne işaret eder. Buna göre çeşitli yalın *idelerin* zihinde istemli bir biçimde bir araya getirilmesi hafıza için kullanılan iz metaforunun dışında etkin zihnin hafıza ve imgelem aracılığıyla bir *ideye* nasıl ulaşılacağını gösterir. Bu bağlamda imgelem olumlu bir aktivite olarak bilişsel sürece katılır. Locke'un özellikle "buluş yapma" vurgusuyla biçimlendirdiği imgelem yetisi Yeniçağ'ın bilim anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde düşünme ve imgelem arasındaki ilişkide daha çok bilim-kurgusal bir anlam içeriğine sahiptir.

Berkeley'in duysal imge ve *idelerin* deneyim temelinde zihinde duysal izlenimler ve *ideler* biçiminde empirik yöneme bağlılığını belirtmek gerekir. Zihnin bilincinde olduğu imge ve *idelerin* empirik yöntemle hafızaya alınması nesnelere, ne ise ne olana, ilişkin imge ve *idelerin* zihinde oluşuna karşılık gelirken mevcut imge ve *idelerin* izlenimler temelinde veya onlardan bağımsız imge ve *idelere* dönüşümü zihinsel kapasitenin tamamını oluşturur. Bu bağlamda Berkeley'in imgelem argümanında zihnin bilincinde olduğu imge ve fikirler (*ideler*) ile kontrol edilebilen yaratıcı imge ve fikirlerin (*idelerin*) hakim olduğu anlaşılır. Berkeley'in duyu *idelerinin* ilk örnekleri ile onun imgelem ve hafıza aracılığıyla yeniden canlandırılmış hali arasındaki derece farklılıklarını gözeterek, ilk duyumsanan hissin ve imgelem aracılığıyla duyumsanan his arasındaki farklılığın nedenine dikkat çekmesi önemlidir. Duyumsanan his ve onun imgesinin ayrımı duyumsananlar kategorisinde duysal imgelemin sınırlarında yer alır.

Hume'un *idea* ve *izlenim* ayrımı, zihnin içeriklerinin veya algılarının kabaca ikiye ayrıldığı *idea* (düşünce veya fikir) ve *izlenim* (etkilenim) arasındaki derecelendirmeye düşüncenin cansız ve soluk, izlenimin ise canlı ve etkin olduğu görüşüne yaslanmaktadır.

Hume, duyu yoluyla edinilen deneyimlerden türetilen imgeleri orijinal şey ve onun kopyası veya taklidi olan imge olarak birbirinden ayırır. İmgelemin *mimetik* gücü olarak adlandırılan bu yeti Platon'un *eikasia* olarak işaret ettiği görünüş, yansı veya kopya olanın algılanması biçiminde İlkçağ'dan sürüp gelen imge (*eikon*) anlayışının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. İmgelem (*Phantasia*) kavramının Platon ve Aristoteles ile farklı anlamları karşılayan bir sözcük olarak kullanılması, Modern literatürde imgelemin hayal gücü ve fantezi olmak üzere pek çok anlamı karşılamasına neden olmuştur. Özellikle hata ve halüsinatif görüntülerle ilişkilendirilen fantezi ile yaratıcı veya üretici olan imgelem, çoğu zaman imgelem sözcüğünün kullanım alanlarına göre değişkenlik göstermiştir. Bu bağlamda imgelem hataya açık, olumsuz bir yetiyle ilişkilendirilmesinin yanında yaratma ve üretme yetisiyle olumlu bir işlevle ilişkilendirilmektedir. Hume'un imgelem argümanında da bu sözcüğün anlam içeriğinden kaynaklanan benzer sorunlar bulunabilir.

İmgelemin/hayal gücünün “karıştırma, birleştirme, ayırma ve bölme” konusunda sınırsız bir güce sahip oluşu Hume'un argümanını biçimlendirmesine aracılık eder. Buna göre ister iç duyum ister dış duyum olsun, duyu ve deneyim aracılığıyla edinilen düşünce ve izlenimler imgelem gücünün olanaklarıyla var olmayanı var gibi gösterebilir veya şeyleri birbiriyle ilişkilendirip birleştirebilir, ayırabilir veya karıştırabilir. İmgelemin şeyleri kopya veya taklit eden temsil gücü ile birleştirme/ayırma ve yaratıcı aktivite olarak üretici gücü Hume'un imgelem argümanını şematik olarak *mimetik* (*mimetic*) güç ve kurmaca (*fictive*) güç biçiminde ayırmayı olanaklı hale getirir. Bu bağlamda imgelem yalnızca kopyalayabilen veya taklit edebilen bir yeti olarak sınırlandırılmaz. Kopya veya taklit edebilme dışında üreten ve kurgulayan bir yeti olarak değerlendirilir. İmgelem ve hafıza (bellek) arasındaki ayrım da imgelem, orijinal izlenimlerle zorunlu olarak aynı düzen ve biçimde olma gibi bir kısıtlamaya sahip olmazken hafıza (bellek) yer, sıra düzen vb. ilişkileri korur. Bu bağlamda hafıza imgeleme oranla daha canlı bir kopya kabul edilir.

Kant üç *Eleştiri*'de imgelemi sentez yoluyla akıl kavramlarını genişleten, “yaratma” ya da “üretme” işlevine sahip bir yeti olarak değerlendirir. Bu bağlamda Kant'ın Ben'inde imgelemin epistemolojik değeri kesin bilgiye işaret etmez. Diğer bir deyişle imgelemin gerçekliğinin pratik (kılışsal) bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla salt imgelemi bilmede kesin ve güvenilir bir yol olarak gösterme olanağı ortadan kalkar. Bununla birlikte imgelemin ürünleri olarak değerlendirilen “sentez” ve “şemalar” akıl kavramlarını genişletmesi bakımından önemlidir. Kant imgelem yetisini en genel anlamıyla Ben'de bulunan çoklunun sentezlenebilmesine yarayan etkin bir yeti olarak tanımlar. Kendi içinde çağrışımsal ve üretken imgelem olarak ayrılan imgelem yetisi yine kendi içinde üretken (*produktive*) ve yeniden üretici

(*reproduktive*) olarak ayrılır. Üretken imgelem aşkınsal felsefenin sınırlarında yer alırken yeniden üretici imgelem yalnızca görgül ya da çağrışımsal yasalara bağlı olması dolayısıyla ruhbilimin sınırlarında yer alır. Temel olarak nesnenin sezgide mevcut oluşu ve olmayışına bağlı olarak ayrılan, sezgiye ait olması dolayısıyla öznel ve kategorilere uygun olmakla *a priori* olarak ayrılan bu yeti *a priori* bilginin olanağının açıklanmasında temel bir işleve sahiptir.

İmgelemen, imge olarak varlığı mevcut kılma yetisi, nesneyi mevcut olmasa da sezmeye yetili oluşuyla ilişkilendirilir. Özellikle de üretici-üretken imgelem, nesnenin mevcut oluşu veya olmayışıyla ilgilenmez. Üretici imgelemde nesnenin mevcut olmayışını, irrasyonel imge ve görüntülerden ayırmak gereklidir. Bununla birlikte üretici-üretken imgelemen imgesinin, anlayışla benzer özellikler taşımasından ve akla uygun temsiller ile ilişkilendirilmesinden bu türden imgelerin duyarlıktan gelen imgelerden farklı olarak daha üst ve özel bir formda bilişsel imgeler olduğunu belirtmek gerekir. Kant bu türden imgelere “şema” adını vererek, imge ve kavram ilişkisini imgelemen ürünü olan şemalarla birleştirir. Kant’ın imgelem argümanına göre imgeleme; görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma olan beş duyunun anlağa bağlanmasına yardımcı veya aracı olan altıncı bir duyu da denilebilir. Bu bağlamda duysal sezginin kavramda birleştirilip belirli bir oran ve ahenk içinde anlamlı hale getirilmesine aracılık eder. İmgelemen yanıltıcı yönü özellikle fantezi ve rüya ile olan ilgisinin aşırılıklarla birleştirilmesiyle açığa çıkar. Kant felsefesinde de imgelemen bu türden bir kullanımını bulmak mümkündür. Kant’ın imgelem ve hafıza argümanında imgelemen bu yönü dışarıda bırakıldığında imgelem bilişsel sürece katılan olumlu bir aktivite olarak değerlendirilir. Kant’ın imgelem argümanının etkisiyle imgelem yetisinin etik bir karakter çerçevesinde ele alınıp işlendiği söylenebilir. İdeal Benlik inşası ve bunun yaratılması biçiminde imgelem yetisi etik olana ilişkin kararı belirler. Dahası bu yetinin geliştirilebilir olması yaşamda etkin ve aktif bir rol almasını sağlar.

Kierkegaard’ın hafıza ve imgelem argümanında işaret ettiği Benlik inşası üç aşamada biçimlenir. Estetik, etik ve inanç evreleri, Benliğin inşasındaki evrelere karşılık gelir. Üç aşamalı yaşam biçimi Platon’un diyaloglarında *diyalektik* ve imgelem arasında kurduğu ilişkiyle karakterize edilebilir. Kierkegaard, Benliğin inşasında imgelemen rolünü yaratıcı ve dönüştürücü olarak belirler. Bu bağlamda Platon’un *mitosu diyalektik* içinde eritmesi bilgi ve inanca ilişkin düşünce ve tasarımların dönüşümünü gösteren en iyi örneklerden biridir. Kierkegaard, Platon’un *diyalektik* yönteminde yararlandığı *mitosun* imgelem aracılığıyla kurulduğunu dile getirir. Bununla birlikte Platon’un *diyalektik* ve soyut olan ile *mitos* ve hayali olan ayrımını, us ve imgelem aracılığıyla kurduğuna işaret eder. Bu bağlamda Platon’da hatırlama ve *anımsama* ayrımının *diyalektik* ve imgelem ikiliğinden çıktığı anlaşılır. *Diyalektik*

ve imgelem ikiliğini birbirine zıt ve karşıt olarak düşünmek yerine birbiri içinde erime, birleşme ve dönüşme bakımından olgunlaşma süreci olarak ifade etmek gerekir.

Kierkegaard, Platon gibi “anımsama (*erindre*) ve hatırlama (*huske*)” arasında bir ayrım yapar. Hatırlama “silinen, gözden kaybolan bir koşul olarak” ele alınırken anımsama “şiiirsel bir sağduyu” ile ilişkilendirilir. Yaşamdaki Ben’in evreleri olarak ayrılan çocukluk, gençlik ve yaşlılık evreleri somutlaşmış bir örnek olarak düşünülebilir. Kierkegaard’ın genel olarak hatırlamaya yatkın olan çocukluk ve gençlik evreleri ile anımsamaya yatkın yaşlılık evreleri hatırlama ve anımsamadaki yetkinliği belirlemektedir. Çocuk anımsamayıp hatırlarken yaşça daha büyük kimse hatırlamasa da anımsama yetisine sahiptir. Kierkegaard’ın nihayi amacı, anımsamanın düşüncel olduğunu dile getirmektir. Anımsamanın düşüncel oluşu belli bir çabayı gerektirmesinden yorucudur. Benzer biçimde rasyonel bir edim olmasından bilinç ile ilişkilidir. Bununla birlikte anımsama çok daha temel olan dünyevi varoluşun kesintisiz (*uno tenore*) bir biçimde sürdürülmesini olanaklı hale getirir. Hafıza ise kayıtsız, dolaysız ve hemen desteklenebilir bir yapıya karşılık gelir. Hafızanın doğru ve yanlış hatırlama ile sınırlanan sorgulanabilir bir yapıda olduğu, anımsamanın ise yanılsama ve derin düşünme ile ilişkilendirilen bir düşünme sanatı olduğu iddia edilir. Kierkegaard hatırlama ve anımsama ilişkisini tekrar ve tekerrür ilişkisinden hareketle yeniden ele alır. Hatırlama geriye dönük bir tekrar iken anımsama ileriye dönük bir hatırlamadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN SONRASI FİLOZOFLARDA İMAJ/İMGE VE HAFIZA KAVRAMLARI

3.1. Bergson: Sinematografik İmgelem ve Hafıza-Bilinç

Felsefe tarihinde zihin denilenin içerikleri; hafıza, hatırlama, anımsama, imge/imaj ve zaman kavramları referans verilerek ele alınmıştır. Bununla birlikte imge ve imaj oluşturma ve hatırlama düşüncenin bir bölümü olarak yer almıştır. İlkçağ Felsefesinde Platon'un *mneme*, *mimesis*, *eidos*, *eikon*, *eikasia* ve *anamnesis* kavramlarıyla oluşturulan hatırlama ve *anımsama* ayrımı temel olarak *idea*'nın duyulur tikellerle bağıntısını kurmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda imge (*eikon*) görünüş, yansı ve kopya anlamlarına gelerek kopya ve yansılar algılamaya karşılık gelen *eikasia*'yı ya da Platonik çizginin en alt dilimini oluşturur.

Eidos kavramıyla doğrudan ilişkili olan hatırlama ya da bellek (*mneme*) başka insanlardan, kaynaklardan öğrendiğimiz ya da kendi gördüğümüz olayların, şeylerin temsillerini, zihinde tutma, koruma, çoğaltma, üretme kapasitesi olarak görülmekte ve hatırlanan şeyin zihinde temsil edildiği hayali manzaradaki yerine yerleştirilebilmesidir. Hatırlama özellikle algının görme boyutuyla ilgili olan görme-zihin ilişkisi bağlamında ele alındığında Platon'da hatırlama basit bir işlev olarak ele alınır. Buna karşın *Menon* diyalogunda ele alınan *anımsama* (*anamnesis*), *gidimli* düşünce süreciyle bir duruma ya da şeye ulaşılmasıdır.

Platon'un ardından Aristoteles'te imgelem ya da *phantasia* kavramı temel anlamda, *phainesthai* (görünmek) fiilinin anlamına çok yakın bir anlamda kullanılmıştır. *Phantasia* bir nesnenin görünmesi ya da bir sesin işitilmesinde olduğu gibi bir ilişki ile zihinsel süreci ifade etmesinin yanında özellikle sanı ya da kanı denilenin ayırımında önemli bir işleve sahiptir. İmgelemi bir yeti olarak ele alan Aristoteles, imgelemi; bir yargının doğru veya yanlış olduğunu veya olabildiğini düşünmeyi sağlayan bir yeti veya bir durum olarak tanımlamaktadır. Bir yargının doğru veya yanlış olabileceğini düşünmeyi sağlayan bu yeti duyumlama olmadan açığa çıkamayan, duyumlamanın ve düşünmenin kendisinden farklı olan bir yetiye karşılık gelmektedir.

Aristoteles'te imgelem, nesne ortada yokken ya da geçmişe ilişkin ifadeyi oluşturabilmek adına geçmişte edinilen imgeyi hafızanın nesnesi olarak ele alır ve ancak bu yolla bir geçmişten söz edilebileceğini gösterir. Geçmişe ilişkin ifadeyi olanaklı kılan hafıza zorunlu olarak zaman kavramıyla ilişkilendirilir. Buradan hareketle öncelik ve sonralık ilişkisinin kavramına sahip olan canlıların bir hafızasının olduğu sonucuna varılır.

Aristoteles'in hatırlamaya ilişkin açıklaması temel olarak en kolay ve en iyi hatırlanan şeyin bir başlangıç noktası seçilmesiyle belirli bir düzen içerisinde amaca yönelik bir çaba ile kurgulanmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte hatırlamada hatırlanmak istenen şeyin istekle araştırılması söz konusudur. Kişinin imgeleminde imgeler arasında kurduğu negatif veya pozitif ilişki ve buna bağlı olarak gelişen hareket bu istekle gelişen bir harekete dönüşür. Hatırlamada, hatırlayan kişinin yeteneği ve kendi imgeleminin olanakları içinde harekete geçmesi ayrıca bir önem taşımaktadır. Kişi hatırlamaya çaba gösterdiği şeyi kendi yeteneği ve kendi hareket olanakları dışında, başka birinin yardımı ile başarmak ya da bulmak istediğinde burada artık hatırlamadan değil yeni bir öğrenmeden söz ediliyor demektir.

Epiküros ve Stoa felsefesinde imgelem, Aristoteles'in *phantasia* kavramı çerçevesinde ele alınarak algı ile zihin arasındaki iş birliğini sağlayabilmesi için imgelemin (*phantasia*) gerekli olduğu anlayışının korunduğunun ve imgelemsiz düşünmenin gerçekleşmeyeceğinin savunulduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Stoa felsefesinde *phantasia* (tasarım) ve *phantaskion* (hayal kurma) arasında yapılan etimolojik ayrım; dayanak olarak bir nesnesi bulunan tasarım (*phantasia*) ile hayali olan (*phantasma*), dayanak olarak bir nesnesi bulunmayan imgelerin ayrıştırılmasının vurgulanmasıyla bilginin kaynağı olarak kabul edilen duyusal algı izlenimlerinin (*phantasia*) doğruluk değerinin güvenilirliğini birbirinden farklı kabul etmektedir. Buna göre; kavrayıcı imgelem (*phantasia katapleptike*) gerçek olguların ölçütü olarak var olandan çıkan veya ona uygun olan izlenimleri oluşturur.

Stoa felsefesinde izlenim ve imgelerin benzer şeyler olarak ele alınması imge-iz ve hafıza ilişkisinin nesne-imge üzerinden temellendirilmesiyle kurulmaktadır. Duyumsal ve duyumsal olmayan imgelem ayrımıyla ise görme, işitme gibi birden çok duyum aracılığıyla gerçekleşen duyusal imgelem ve cisimsiz bir biçimde akılla kavranan rasyonel imgelem ayrımı yapıldığı anlaşılmaktadır.

Plotinos ile biçimlenen görünüş-imge, imge-imgelem-düşünme ilişkisi duyum ve akıl ayrımıyla kurulmaktadır. Bu bağlamda duyumlama aracılığıyla edinilen imgeler diskursif akılla ilişkilendirilirken düşünme, imgeleri ve imgeleme öğelerini ayıran ya da birleştiren, akıldan türeyen kavramları (*idealar*) kullanan ve bir yargıya varan Ruh'la ilişkilendirilmektedir. Platon'da hafızanın bal mumu levha metaforunda olduğu gibi izleri tutan yapısı Plotinos'un diskursif akla hizmet eden bir bölümüdür. Duyulurun üstüne çıkan kavrayış, izlerin diskursif aklın yetkinliği aracılığıyla işlenmesiyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda imgelere başvurmadan salt düşüncenin (*noesis*) olanaklı olduğunun savunulduğu anlaşılmaktadır.

Ortaçağ boyunca Aristoteles'in *phantasia* kavramının nesneden bağımsız bir biçimde gerçeğin (hakikat) kendisine gidilen bir yol olarak yorumlanması Augustinus ile felsefi teolojinin

en parlak dönemini yaşamıştır. Duyumlama aracılığıyla görülemeyen ve hayali imgelerden farklı olarak ancak *nousla* kavranan Tanrı imgesi ruh ve bedenın iletişimine karşılık gelerek mistik bir aydınlanmaya işaret etmektedir. Hafıza bu bağlamda duyum ve düşünme ilişkisinin aracısı olarak kabul edilerek şeylere ilişkin imgelerin tutulduğu depolara benzetilmiştir.

Sonuç olarak duyumlar aracılığıyla nesnelere ilişkin imgelerin hafızaya alınması ve nesne mevcut olmadığında hafızada imge aracılığıyla temsil edilmesi, Platon ve Aristoteles'ten süregelen hafıza fenomeninin yorumlanışında kullanılan nesne ve imge anlayışının sürdüğünün göstergesidir. Bu bağlamda düşünmede imgelem yetisi, hafıza ve düşünme ilişkisini yeniden canlandırma olarak imgeleme, imgelerin tutulması olarak hafızaya yükleyerek imgelem ve hafızanın çoğunlukla bilmedeki işlevini açığa çıkaran uslamaların gelişmesine yol açmıştır.

Daha önce Stoa felsefesinde değinilen irrasyonel imgelem Montaigne ve Descartes ile düşsel imgelem çerçevesinde ele alınmıştır. Montaigne'in şüpheyi yaratan güç olması bakımından imgelem ve bilinç ilişkisine dikkat çekmesi Descartes'ta epistemolojik bağlamda önemsiz görülmüş imgelemin yanılgı konusunda Ben'i harekete geçirmesi veya uyarması epistemik anlamda bir düşünme için gerekli görülmemiştir. Descartes'ta imgelem yetisi duysal olanın yanıltıcı olmasından hareketle önemsiz ve yanıltıcıdır. Özellikle rüya, gündüz düşleri ve halüsinatif imgelerle işlenen imgelem yetisi, imgelemin düşsel ve yanıltıcı yönüyle vurgulanmıştır. Bununla birlikte Descartes'ın bilme için Ben'de var olan anlık, imgelem, duyu ve bellek olmak üzere belirlenen dört yetiyle imgelem-hafıza ve düşünme ilişkisine kolektif bir ilişki yüklemekte olduğu anlaşılmaktadır.

Modern Felsefede Descartes ve Spinoza'da “duyulur olan” ve “akli olan” ayrımı ile belirlenen imge ve düşünce ayrımı, Locke'da birincil ve ikincil nitelikler olarak ele alınır. Duyum, imgelem, hafıza ve ideler arasındaki ilişkinin kaynağı iç duyum ve dış duyumla edinilen idelerin zihnın imgelem, hatırdaki tutma ve ideler arasında bağıntı kurma gibi düşünme yetileriyle birleştirilmesidir. Bu bağlamda hafıza Locke'un epistemolojisinde önemli bir yer tutar. *İdelerin* gerçek, hayali ya da imgesel oluşu Stoa felsefesinde ele alındığı gibi gerçekliğin doğa temelli oluşu veya olmayışı ya da doğaya uyumlu veya uyumlu olmayışıyla belirlenmektedir. Berkeley ve Hume ile deneyci bir temelle ele alınan zihnın içerikleri, Berkeley'in algı teorisi ve derecelendirme ilkesiyle Hume'un *idea* ve *izlenim* ayrımıyla biçimlenerek “ekilenimler” (*impression*) ve onun soluk kopyaları olan “düşünceler”e (*idea*) indirgenmiş ve bunların hafıza, inanç ve imgelemleri oluşturduğu iddia edilmiştir.

Descartes ile biçimlenen imgelem-hafıza ve düşünme ilişkisinin kolektif olduğu vurgusu Kant'ın imgelem ve hafıza kavramlarıyla da belli bir uyum yakalamıştır. Kant'ın us ve imgelem arasında kurduğu ilişkinin us yönetiminde olduğu iddiası özellikle imgelemin keşif,

buluş ve hipotetik düşünmedeki önemini açığa çıkarmıştır. Usun yönetme yetisi yasa, kural ya da ilkeler üzerinden temellendirilen *a priori* bilgiye işaret ederek imgelem ve hafıza ilişkisinde duyular dünyasının ve *a priori* ilkelerin kaynağını sezgiyle (*anshauung*) kavranılabilir, Zaman ve Uzaya indirgemiştir.

Platon ve Hume'un imgelem argümanları ele alındığında iki filozofunda imgeyi duyumun yansıması, kopyası biçiminde ele aldığı anlaşılmaktadır. İmgelemen duyumun zayıf kopyası olarak belirsiz ve güçsüzlüğüne yapılan bu vurguyla öncelikle Aristoteles'in her bir düşünmede imgelemen olduğu veya imgelemsiz düşünmenin gerçekleşmeyeceği argümanı ile imgelem yetisinin yönünü Platon ve Hume'da olduğu gibi alt bir zihinsel aktiviteye değil, üst türden bir zihinsel aktiviteye doğru çektiği anlaşılmaktadır. Aristoteles gibi Kant'ın imgelem argümanı da imgelemen zihinsel bir aktivitedeki rolünün sorgulanmasıyla yansı ve zayıf duyum kopyaları olan imge anlayışının zayıfladığına işaret etmektedir. Dolayısıyla imgelem belirsiz, zayıf ve yanıltıcı bir yeti olmaktan çıkarak bilişsel yönüyle üst türden bir zihinsel aktivite olarak değerlendirilmiştir (Casey, 1974: 5).

Çağdaş Felsefede Bergson, hafıza ve imgelem konusuna Kant'tan sonra özel önem veren filozoflardan biri olmakla birlikte felsefedeki pek çok sorunun da bu iki kavram etrafında döndüğüne işaret etmiştir. Özellikle zaman, hafıza ve imgelem arasındaki ilişkiyi yeni bir tarzda ele alan Bergson, bakış açısını Kant'ın *a priori* Uzay ve Zaman kavramlarına yoğunlaştırmış özellikle de zaman kavramının kendisine yönelik uslamalarında tereddüt etmeden onun bölünemez olduğunu vurgulamıştır.

Bergson, Kant'ın *a priori* Uzay ve Zaman ilkelerinden hareketle tüm teorilerin bir an için unutulduğu bir düşünme talep ederek duyum ve imge arasındaki ilişkinin doğa yasası adı altında incelenmesi gerektiğini savunur. Diğer bir deyişle madde ya da *tin* teorilerinin bilinmediğinin varsayıldığı bir durumda karşılaşılan imgeler duyular yardımıyla algılanan, duyular kapandığında fark edilmeyen, idealistlerin “temsil” dediklerinden fazla, realistlerin “şey” (varlık) dediklerinden daha az bir şeye karşılık gelmektedir (Bergson, 2015: 15). Bergson imgeyi “temsil” ile “şey” arasında bir yere yerleştirerek düşüncenin “uzamlaştırılmasına” dayanan geleneksel madde-zihin, temsil-gerçek ikiciliğini yıkmayı amaçlar. Bu bağlamda özne-nesne ayrımı ve birliği konusu, uzam açısından değil zaman açısından ele alınmayı gerektirir.

Madde ve *tin* teorilerinin bilinmediği yasalılığa bağlı olarak karşılaşılan imgeler, duyu ve zihin ilişkisinde maddi olanın bedenle etkileşimiyle beliren hallerine karşılık gelmektedir. Bedeni harekete geçiren duysal ve motor sinirler aracılığıyla edinilen imgelerden hareketle maddi olana atfedilen imgenin madde-zihin, temsil-gerçek ikiciliğine uyarlanmasında karşılaşılan beden, zihin ve evren imgelerinin etkileşimi, bedenin madde veya imge olmasına

bakılmaksızın bu etkileşimi açığa çıkaran hareket imgesini soruşturmayı gerektirmektedir (Bergson, 2015: 17). Bergson, Beden'in madde veya imge olmasına bakılmaksızın onun eyleme dönük bir aracı olmasından hareketle beden, zihin ve evren ilişkisini değişim ve hareket kavramlarıyla açıklamaktadır.

Duyular aracılığıyla maddi olana ilişkin edinilen algının yok olması üzerinden temellendirilen hareket imgesi algılanırlara ilişkin değişimin imgeler aracılığıyla gerçekleşen bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle maddeyi algılayan bedenin madde ya da imge olmasına bakılmaksızın, duyum yoluyla karşılaşılan imgelerin değişime bağlı olarak yok olduğunu ya da değiştiğini, algılayış yoluyla ifade edebildiği anlaşılmaktadır (Bergson, 2015: 19). Bergson'un yasalılığa bağlı olarak şeyleri imgeler biçiminde kavrayan Beden'i; beden, zihin ve evren ilişkisini doğası gereği kavrayabildiği imgeler aracılığıyla kurabilmektedir (Bergson, 2015: 21). Buradan hareketle algılamak spekülâtif bir bilgi olmakla birlikte hem madde-zihin hem de temsil-gerçek ikiciliğinde öncelikle bilmek anlamına gelmektedir (Bergson, 2015: 23).

Algının spekülâtif olmasının temel nedeni algıların içinde anıların saklanmış olmasıdır. Diğer bir deyişle "Anılara bulanmamış algı yoktur." (Bergson, 2015: 27). Bergson, algılara geçmiş deneyimlerin sayısız ayrıntılarının karışabileceğini iddia ederek çoğunlukla gerçek algının değil, geçmiş algıların imgelerinin hatırlandığını ve buna bağlı olarak algı ve hafıza arasındaki ilişkide hafızanın imgeler aracılığıyla gerçek algıyı imgelemeyi engellediğini savunmaktadır. Bunun nedeni, geçmişin zorunlu olarak muhafaza edilmesi ve insanın pratik kaygı duyarak imge ve algılara etki etmesidir (Bergson, 2019: 165).

Platon ile temelleri atılan algıların yanıltıcı olduğu argümanın değişime bağlı bir sonuç olduğundan farklı olarak hafıza kavramına dikkat çeken Bergson, algıda karşılaşılan yanılsamanın nedenini hafızada yer eden imgeler ve algının pratik kullanımındaki hareket ve süre (*durée*) ilişkisiyle açıklamaktadır. Buna göre algının kullanışlılığı, algılanılan her bir imgenin belli bir süreye ihtiyaç duyması dolayısıyla hafızayla ilişkisine dikkat çekerken geçmiş deneyimlere bağlı olarak hafızada tutulan imlerle karşılaşması sonucunda gerçek algının erişilemezliği problemlerini beraberinde getirmektedir (Bergson, 2015: 27).

Platon'un algılara yeterince yaklaşılamaması ve algının sonsuz sayıda olması düşüncesinden hareketle Bergson'un algı ve hafıza ilişkisinde hafızaya, dolaysız algının üstünü örtme ve anıları büzüp sıkıştırma gibi iki temel özellik yüklediği anlaşırl (Bergson, 2015: 27). Herhangi bir nesnenin imgelenmesine doğuştan yetili olan beden, nesnelerin mevcut bulunmadığı durumlarda imgenin korunumunu zorunlu olarak hafıza aracılığıyla sağlamaktadır (Bergson, 2015: 34). Dolayısıyla imge korunumu yetisi birincil olarak hafızanın işleviyle

açıklanır. Buradan hareketle, algıların yanıltıcı olması duyu ve duyumsama arasındaki farka bağlı olarak hafızanın imgeleri koruması ve her bir yeni duyumun bir önceki duyumla birleşmesiyle ilişkilendirilmektedir (Bergson, 2015: 38). Diğer bir deyişle hafızanın askıya alınmasıyla elde edilen her bir duyumun nesnelliği sağlayacağı düşünülürken hafızanın askıya alınmadığı her bir duyumun öznelliği korunur.

Teorik olarak belirsiz ve sonsuz olan algı, bedenın öznel imgesinin sınırlarında yer alır (Bergson, 2015: 32). Buna bağılı olarak algılayan öznenin *süre* bakımından öznelliği *a priori* zaman kavramından farklı olarak yaşanan zaman kavramına dikkat çekmektedir. Kant'ın zaman kavramının ideallığı ve nesnelliğı üzerinden temellendirdiğı *a priori* zaman, Bergson'da yaşanan zaman ya da *süre* (*durée*) ve sayılabilen ya da ölçülebilen zaman kavramlarına karşılık gelmektedir.

Kant düşünmede zamanın ideal veya nesnel olmasına bakılmaksızın *a priori* bir ilke olduğunu savunurken, Bergson bireysel bilincin algı, imgelem ve hafıza ilişkisinde zorunlu olarak, sayılabilen ya da ölçülebilen zaman kavramından farklı olarak yaşanan zaman ya da *süre* içinde var olduğunu savunmaktadır. Diğer bir deyişle algı, imgelem ve hafıza ilişkisine bağılı olarak bilincin bir bakış açısına sahip olmadığı, onun askıya alındığı, bir düşünmede maddi olana ilişkin imgenin belirginleşmemesi gibi yaşanan zamanın göz ardı edildiğı *a priori* zaman, imge olarak olanaklı olmakla birlikte yaşanan zamanın sayılıp ölçülememesi nedeniyle öznel bilinç ve bilinç ilişkisinde bir takım çelişkiler yaratmaktadır. Bu bağlamda canlı bir bedenın teorik olarak imgeleyebildiğı *a priori* zaman, pratikte yaşanan zamana karşılık gelmektedir.

Bergson'un imge argümanı temel olarak katışıksız bir algıda nesnesiz imge üretilmeyeceğı görüşüne yaslanmaktadır (Bergson, 2015: 34). Görme duyusu ve nesne ilişkisiyle örneklendirilen görsel imge, görme duyusunun aktif olması ve nesnelerin dışsal olarak en az bir kez var olmaları gerektiğı varsayımıyla ilişkilendirilen katışıksız algıya karşılık gelir. Bu bağlamda katışıksız algı ve hafızanın karmaşık algısının birbirinden farklı imgelere karşılık gelmesiyle biçimlenen imgelem, bilincin öznel duyarlılığının ilk kez tasarımına giren imge ve onun karmaşık imgesi ayrımını göz önünde bulundurmayı gerektirir. Buradan hareketle görme duyusu ele alındığında imgelerin bakıldığında görülebilen ancak imgelemin algı, hafıza ve bilinç ilişkisiyle rasyonel bir edim olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bağlamda hafıza ve hatırlama imgelemin rasyonel bir edim olduğunun kanıtıdır.

Bergson bedeni uzay içinde yer değıştiren, değışen tüm imgelerin ona bağlanabileceğı değışmeyen bir merkez olarak kabul etmektedir (Bergson, 2015: 36). Dışsal ve içsel olanın ayrımı imgeler çokluğunun merkezinde yer alan bedenın eylemleriyle anlaşılır kılınır. Buna

göre bedeni sarsan nesneler ile bedenın etkide bulanabilecekleri arasında duran sinir sistemi “hareketi aktaran, bölüştüren ya da bastıran” (Bergson, 2015: 34) bir iletkenidir. Canlı bedenın dışı ya da içi olarak ayırmsayabildiği nesne ve beden arasındaki iletiyi sağlayan sinir sistemi periferiden merkeze, merkezden periferiye gerilen çok sayıda duyumun birleştirilmesidir (Bergson, 2015: 35). Çok sayıda ipe benzetilen algı, nesne-imge-zihin-beden ilişkisindeki hareket ve etkileşimin kaynağı ve iletkenliğe aracı olan yoldur.

Bergson algılamayı, beden ve nesne ilişkisindeki mesafenin derecesiyle biçimlenen bir tasarımın dışsallaştırması olarak ifade eder (Bergson, 2015: 41). Buna göre duyum ve algı ilişkisi hem yapıca hem de derece olarak birbirinden farklıdır (Bergson, 2015:43). Canlı bedenın merkez olarak konumlandırıldığı bir düşünmede beden dışarı ile içerin ortak sınırı olarak kabul edilir. Beden ile algılanılan nesne arasındaki mesafenin sıfır olduğu bitişiklik durumundaki etki duygulanımı açığa çıkarır. Diğer bir deyişle duygulanım algının varlığından kaynaklanmaktadır (Bergson, 2015: 43). Buradan hareketle algının bedenın dışında, duygulanımın ise bedenın içinde olduğu sonucuna ulaşılır (Bergson, 2015: 44).

Platon’da biri algı diğeri algılanan olan iki türlü hareket eş zamanlı açığa çıkan sonsuz sayıda bir ilişkiye karşılık gelmektedir. Algı ve buna uygun düşen *doksanın* kaynağı olarak kabul edilen “duyum bilgisi” (Plat. *Tht.* 156b) Bergson’la algının varlığından kaynaklanan duyum bilgisine dönüşmüştür. Diğer bir deyişle Bergson geleneksel duyum-algı ilişkisini bedenın refleks ve seçici olmak üzere iki türlü hareket yetisiyle ilişkilendirerek algı-duyum ilişkisini dışsal tasarım ve içsel duyum olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre bedenın belirli hareketleri refleks olarak adlandırılırken, iradi hareketleri seçici olarak adlandırılır (Bergson, 2015: 58). Bedenın refleksleri ve seçici hareketleri algı ve algılanılan nesnelere bağılyken duyum algıyla var olan duygulanımlara neden olur.

Bergson özne ve nesne ilişkisinde imgeler edinen bedenın imgeleri nasıl tanıyacağından hareketle zaman ve hafıza ilişkisine dikkat çekerek, geçmişin eylemlerini de hareket biçiminde biriktirebilen bedenın geçmişi; devindirici mekanizmalarda ve bağımsız anılarda oluşturabildiği sonucuna ulaşır (Bergson, 2015: 59). Devindirici mekanizma kimi zaman eylem ve koşullara bağılı olarak kendiliğinden etki ederken kimi zaman tinsel bir çabayı beraberinde getirmektedir. Buradan hareketle Bergson, mevcut bir nesnenin tanınmasını nesneden kaynaklandığında harekete, öznenen kaynaklandığında tasarımlara bağlamaktadır (Bergson, 2015: 59).

Devindirici mekanizma ve tasarımların kaynağı olan hareket, zaman ve hafıza kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bergson canlı bedeni akan zamanda geçmiş ve gelecek arasında hareketli bir sınır olarak belirler (Bergson, 2015: 59). Buna göre nesne imge ilişkisinde

aktarıcı olan beden, zamanla ilişkisinde geçmiş ve gelecek arasında matematiksel olmayan bir noktada bulunur. Geçmiş ve geleceğin ayrımının yapılabilmesine olanak tanıyan hafıza, zaman içinde oluşan anı ve tasarımları çevreleyen bir yapıya karşılık gelmektedir. Buradan hareketle Bergson hafızayı, anı-imge ve hareket-imge olarak ikiye ayırmaktadır.

Anı-imge geçmiş deneyimlerden edinilen imgelerin hafızaya kazınmasıyla oluşurken, hareket-imge eyleme dönük olmakla şimdiki zamanın içinde yer alarak tekrarlanır. Diğer bir deyişle anı-imge hayal edilebilen/imgelenen, hareket-imge ise tekrar edilebilendir (Bergson, 2015: 62). Bergson, hafızanın anı ve hareket imgeden hareketle çoğu zaman geçmiş ve şimdiki zaman algısında tereddüt yaşayacağını iddia etmektedir. Bunun nedeni şimdiki zaman eyleminden soyutlanması gereken anı-imgenin şimdiki zamanın etkisiyle yeniden biçimlenmeye olanak tanınmasıdır (Bergson, 2015: 62). Diğer bir deyişle anıların edinildiği zamanın bir an için durdurulduğuna yönelik varsayım yaşanan *sürenin* anılara erişmesi veya etki etmesi sonucunda değişikliklere uğrayabilir.

Hafıza, bir yandan geçmişe etki eden devindirici mekanizmalara, bir yandan da olayları sınır, renk ve zaman içindeki yerleriyle birlikte koruyan kişisel anı-imgelere sahiptir (Bergson, 2015: 66-67). Geçmişe etki eden devindirici mekanizma olan hareket-imge zihnin tekrar ve öğrenme yetisine dikkat çekerken, anı-imge kendiliğindenliği ile belli imgelerin korunduğunu gösterir. Anı-imgeler benzerlik ve ardışıklık kurabilmeye hizmet ederek hareket-imgenin düzenlenişine de etki ederler. Dolayısıyla anıların kendileri alışılmış eylemlere dönüşürken anı-imgeler, hareket-imgelere etki edebilmektedir (Casey, 2000: 63). Bu bağlamda Bergson'un alışkanlık hafızası (habit memory) ile imge hafızayı (image memory) birbirinden ayırt etme girişimiyle (Casey, 1984: 279) nasıl eylediğimizle ilgili olan ve nasıl eylediğimizi hatırlamamızı sağlayan alışkanlığın belli bir rutine dönüşmesi biçiminde yorumlanmasına olanak tanır. Diğer bir deyişle alışkanlıkların sonucunda oluşan hafızanın, alışkanlıkları hatırlamayı sağladığı iddia edilebilir (Casey, 2000: 56-58).

Hafızanın varlığını kanıtlayan zaman kavramından farklı olarak tanıma edimi, zihnin sonuç olarak çıkarsadığı benzerlik ilişkisinden hareketle geçmiş ve gelecek ilişkisinde hem geçmişin şimdisini hem de geleceğin şimdisini düşünebilir. Dolayısıyla tanıma anının içinde gerçekleşen bir harekettir (Bergson, 2015: 70). Düşünce yoluyla bir algıyı tanımak eşitlik *idesinden* farklı olarak birlikte var olan imgelerden hareketle çıkarsanan benzerlik düşüncesine neden olur (Bergson, 2015: 68-69). Bununla birlikte geçmiş imgelerin korunumunda her bir yeni imgenin geçmiş olana etkide bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda hafızanın güvenilirliği problemi kaçınılmaz olarak açığa çıkar.

Platon'un hafıza için kullandığı bal mumu metaforunda izler dolayısıyla tanınan imgelerin izlerin üst üste binme veya silinme durumlarının göz önünde bulundurulmasıyla dikkat çekilen unutma problemi, kuş kafesi metaforuyla iz imgelerden sahip olunan imgelere dönüştürülmüştür. Bergson'un hareket ve tekrar kavramlarıyla doğrudan ilişkili olan kuş kafesi metaforu, algıların hareket halini alıp sürmesine dayanan düzen ve buna bağlı geliştirilen refleks veya hareket bilincini oluşturur. Diğer bir deyişle kuş kafesi metaforunda bilgiye karşılık gelen kuşların birbiriyle uçuşması imgesi, tanıma ediminde hareket halini alan algının bir tasarım değil eylem olduğunu gösterir. Eylemin tekrarı ve bu tekrara bağlı olarak kurulan düzenin kendisi bir eyleme karşılık gelir.

Beden, sinir sisteminin yapısına bağlı olarak, doğası gereği hem şimdiki zamandaki izlenimleri hem de geçmiş zamandaki izlenimlerden edinilen imgelerin harekete dönüşüp belirmesiyle beden-bilinç ve hafıza ilişkisini kurmaktadır (Bergson, 2015: 72-73). Algılama bu bağlamda hem imge edinimi hem de imgelerin tanınması konusunda temel bir işleve sahiptir. Daha önce Locke tarafından değinilen dikkat unsuru da göz önünde bulundurulduğunda, algıyı daha yoğun bir biçimde incelemeye olanak tanıyan dikkat, Kant'la imgelemin sentez yetisiyle ilişkilendirilir. Buna göre dikkat ve sentez ilişkisi özellikle hatırlamada imgelerin yeniden oluşum sürecine etkide bulunur.

Bergson sentez ve analiz ilişkisini yadsımamakla bu süreci taklit hareketi ile ilişkilendirmektedir. Buna göre taklit hareketi, algıya ilişkin imgenin sentezlenebilmesinde dikkat olunan benzer imgelerin sıralanarak uygun imgenin seçilmesiyle rapsodik olmayan bir yetiye işaret ederken hipotezleri varsaymaya olanak tanınmasıyla benzer imgelerin ortak bir çerçeveye alınmasına hizmet etmektedir (Bergson, 2015: 77).

Bergson imgelerin korunumunu temel olarak katıksız algı, anı-imge ve algı olarak ayırmakla *sui generis* (kendine özgü) edimin bilinciyle ilişkilendirdiği hafızayı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayırdığında anı ile algı arasında önemli bir ayrım saptamaktadır. Özellikle şimdi ile geleceğin ilişkisiyle açığa çıkan ideal şimdiki zaman kavramı matematiksel zamandan farklı olarak duyumsal devindiriciyle ilişkilendirilmektedir. Diğer bir deyişle, zayıf algıların geçmiş zaman, güçlü algıların ise şimdiki zaman algısıyla biçimlendirildiği çağrışımsal düşünmeden farklı olarak geçmiş gelecekte ayıran ideal şimdiki zaman, algılanmış olmasıyla geçmişe algılanacak olmasıyla da geleceğe yönelen duyum ve harekete karşılık gelmektedir (Bergson, 2015: 102-104).

Temel olarak imgeler aracılığıyla bağıntılar oluşturan zihnin; imgelerin duyusal, utopik, fantastik veya rasyonel olmasına bakılmaksızın “anlama yetisinin düzenleme eylemi” (Bergson, 2016: 83) yetisiyle bir araya getirme eylemi, parça-bütün veya bütün-parça

ilişkisinde “ayrıştırma” (Bergson, 2015: 122) eylemini gerektirmektedir. Geçmiş, şimdi ve gelecek örüntüsünde yaşayan canlının birbiriyle aynı iki ana sahip olamaması gerekçesiyle hafıza ve bilince işaret eden Bergson’da bilinç, hafıza anlamına gelmektedir (Bergson, 2016: 46). Bu bağlamda bilinç ya da hafıza hem çokluğu hem de birliği içinde barındıran, ölçülüp parçalanamayan bir yapıya karşılık gelmektedir (Bergson, 2017: 28).

Bergson *sürenin* sürekli olmasından hareketle onu, heterojen (*heterogeneous*), iç içe geçmiş durumların *virtüel* bir çokluğu olarak tanımlamaktadır. *Süre* özünde bölünemez olandır (Moulard-Leonard, 2006: 143). Bergson zamanın her anının farklı oluşlarla beliren, daimi bir değişim durmayan bir oluş olduğuna değinirken temel olarak zamanın duyumsanabilir yönünü vurgulamaktadır. Benzer biçimde hareketin oluş halinde bulunan bir aksiyon, keyfiyet, şiddet, somut ve canlı bir realite olduğu vurgulanır (Bergson, 2017: 27). Bergson her bir anın farklı olduğuna inanır. Buna göre her bir an, niteliksel olarak farklı bir duruma doğru evrimleşebilmektedir (Wambacq, 2017: 126). Diğer bir deyişle zaman ve hareket önceden belirlenemeyen yeni bir oluş sürecinden ibarettir. Bu bağlamda yaşamın evrimi öngörülemezliklerle doludur (Maulard-Leonard, 2006: 139). Bu oluş yaşamdaki değişimin sürekliliğini sağlayan hayat hamlesiyle (*elan vital*) mümkündür (Bergson, 2017: 152-153).

İnsanın biyolojik evrimiyle temellendirilen *elan vital*, Bergson’da hem rasyonel hem de içgüdüsel deneyimlere bağlı olarak oluşturulan hafızaya (bilinç) dikkat çekmektedir. Bergson’da en genel anlamda rasyonel deneyim insanın alet yapmasıyla (*homo faber*=alet yapan insan) başlayan ve gelişen matematiksel düşünceye (2017: 261), içgüdüsel deneyim ise “basit bir arzuya itilime” (2019: 12) karşılık gelir. Bergson felsefesinde hem evrimleşen insanın diğer türlerle kurduğu bir iletişim hem de bilme gibi basit bir arzuya erişmeyi olanaklı kılan içgüdü, insanın canlı olmayı sürdürmesi ve bunu unutmaması bakımından önemli bir kavramdır. Bu bağlamda hafıza ve imgelem ilişkisi, imgelerin somut olanda tutma avantajının yanı sıra sezginin *süreyi* kavramasında açığa çıkmaktadır (Bergson, 2016: 48). Diğer bir deyişle hareketi sezgisel (*intuition*, içgörü) bir biçimde kavrayan zihnin, imgelem yetisinin olanaklarıyla hareketle *sempati* kurma çabasını gerektirmektedir.

Bergson zamandan söz edildiğinde genellikle sürenin ölçülmesi fikrinin açığa çıkmasını Modern bilimle ilişkilendirmektedir. Buna göre Zaman’ın tanımlanmasında kullanılan terimlerin Uzak diliyle kurulması ve sağduyunun hareket ve değişimde zamanı gizlemesi *sürenin* kendisini düşünmeyi engellemektedir (Bergson, 2019: 10-12). Diğer bir deyişle “harekete devingenliğini, değişime akıcılığını ve zamana süresinin geri verildiği” (Bergson, 2019: 15) bir düşünmede imgelerin bir araya gelişinde karşılaşılan sinematografik etki temel

olarak imgeleri teker teker algılamaya yetili olan algının ya da gözün hareketiyle algılanan ardışıklığın kavranmasını kolaylaştırmaktadır.

Sonuç olarak Bergson'da madde ya da evrenin imgelerden ve bilinçten bağımsız bir biçimde süreklilik içinde olduğu anlaşılır. Bununla birlikte insan pratik kaygıyla onu imgelerle algılamaktadır. Çünkü insan kendi yararına maddeyi imgeler aracılığıyla düzenlemektedir. Saf algı kördür; ancak hafızayla anlamlı hale gelir. “Hafıza, imgelem, kavrayış, idrak ve son olarak genelleştirme” (Bergson, 2019: 61) biyolojik evrimin insana sunduğu bir yeti olarak kabul edilir. Bu bağlamda akıl veya “zeka, insanlığın düşünme biçimidir” (Bergson, 2019: 93). İmge ve kavramlar aracılığıyla düşünen insanın onları parçalara ayırıp bölme yetisi imgelemenin olanaklarıyla bile olsa *süre* söz konusu olunca ayrı değil, birlikli ve heterojen bir yapıya bürünmektedir (Bergson, 2019: 202-203). Bu bağlamda Bergson imgelemi, birleştirici bir yeti temelinde olumlu zihinsel bir aktivite olarak değerlendirmektedir.

3.2. Husserl’in *Eidetik* Bilinç ve Yarı Algısal *Phantasia* Ayrımı

Bergson felsefesinde ele alınan imaj/imge ve hafıza kavramları nesneleri imgeler yoluyla tanıyan ve imgeleri hafıza yoluyla koruyan bir bilince (hafızaya) işaret etmekteydi. Husserl fenomenolojisinde bilincin fenomenolojik incelemesine evrilen imge ve hafıza kavramları temel olarak içkin (*immanent*) olan ile aşkın (*transzendenz*) olanın ayrımıyla biçimlenen fenomenolojik indirgemeye (*reduktion*) dayanmaktadır. Buna göre her türlü aşkınlık ayraç içine (*epokhe*) alınmalıdır.

Sözü edilen indirgeme (*reduktion*) öncelikle psikolojinin alanına giren psikolojik fenomen ve saf fenomen ayrımını gerektirmektedir. Husserl’da psikolojik fenomen; algılayan Ben’in ölçülebilir bir zaman veya dünyada yaşaması ve *cogitatio*’yu bu biçimde algılamasına karşılık gelmektedir. Algılayan Ben’in nesnel zaman içine yerleşen yaşantısının aşkın olduğu gerekçesiyle ayraç içine alınması (*epokhe*) nesnelerin var olduğu ve nesnel olduğu varsayımına dayanmasındandır. Saf fenomen bu bağlamda Ben’in saf içkin bakışına karşılık gelen Ben’in içinde varsayılan bir verilmişliğe (*gegebenheit*) karşılık gelmektedir (Husserl, 2015: 36-37).

Husserl’da içkin (*immanent*) olana yönelim özellikle varlık ve bilinç ilişkisinde; “algılanan, anımsanan, beklenen, görsel olarak tasarlanan, kurgulanan, ne olduğu saptanan, inanılan, tahmin edilen, değerlendirilen vb. olarak” (Husserl, 2014: 27 300/1) açığa çıkar. Varlığın bilincin karşılığı olarak araştırılmasına karşılık gelen bu yöntemde bilincin saf içkinliği ile herhangi bir zamanlı dünya içindeki varlığı, fenomenin kendisi ve sözde verilmişlik ayrımını kurmaktadır (Husserl, 2015: 37). Buna göre algılayan Ben yalnızca saf *cogitatio*’nun verilmişliğini saltık verilmişlik olarak kabul etmektedir (Husserl, 2015: 41).

Husserl fenomenolojisi Descartesçı *cogito*'yu mutlak bir varoluş olarak kabul etmektedir. Descartes'ın varlığından şüphe edilemez *cogito*'su maddeye ilişkin bir *idea* oluşturmaya olanak sağlayan şey olarak *cogito*'nun kendisinde açık ve seçik olarak düşünülebilendir. Descartes'ın *cogito ergo sum*'u varlığından kuşku duyulmayan Ben'in bilgisini vermekle birlikte Ben'in neliğinin açık ve seçik olarak bilinemediğini de göstermiştir. Descartes'ın Ben'i düşünmeyle kuşku duyar, anlar, tasarlar, olumlar, yadsır, ister, istemez, imgeler oluşturur ve hisseder (Descartes, 2007:25). Kısacası Ben ile ilgili düşündüğünün ve var olduğunun bilgisine ulaşılır.

Kant “düşünüyorum” önermesinin görgül bir önerme olması ve “varım” önermesini kendi içinde kapsamından hareketle *cogito* argümanını eleştirir (B 423). Buna göre Ben'in var oluşu “düşünüyorum” önermesinden çıkarılamaz. Dolayısıyla *cogito ergo sum* yerine *cogito sum* ifadesi kullanılmalıdır. Kant'a göre bunun nedeni düşünmede düşünmenin nesnelerini kavrayabilmeye ve kendi kendinin bilincinde olmaya dayandırılmaktadır (Fr 36). Husserl fenomenolojisinde refleksiyona karşılık gelen kendi kendinin bilincinde olma durumu bilincin kendine bakışıyla mümkündür. Bilinç bu bakışı içkin algıyla yakalamaktadır. Dolayısıyla Husserl'in *cogitatio*'sunda Descartes'ınki gibi bir tözsellikten söz edilemez. Husserl'da saf *cogitatio*'nun verilmişliği indirgenen bir fenomenin verilmişliğine karşılık gelir (1983: 58, 2015: 42). Bu bağlamda Husserl fenomenolojisini dış gerçeklik bağlamında düşünerek Kartezyen metodla ilişkilendirmek hatalı olur (Elliott, 2005: 23). Bununla birlikte Husserl'in fenomenolojik indergeme yönteminde tartıştığı şeyin deneyimin dışsal ve içsel yönü olduğunu belirtmek gerekir.

Husserl, fenomenlerin fenomen olarak incelenmesinde onların hem aslına uygun hem dolaysız kavranabilen neliklerini iç görü ya da görüsel bilince karşılık gelen sezgi (*intuition*) ve görü (*anschauung*) kavramıyla açıklamaktadır (2005: 55 315/6). Buna göre neliği görme; algı, anımsama ve benzeri edimler anlamında bir deneye karşılık gelmez. Diğer bir deyişle neliği görme; neliği, neliğin varlığı olarak ele alarak onun herhangi bir varoluşa sahip olduğunu ileri sürmez (Husserl, 2005: 56, 316).

Husserl'in görüsel bilinci Kant ve Bergson'un sezgi ve dolayısıyla imaj/imge ve imgelem kavramlarıyla doğrudan ilintilidir. Bergson'dan farklı olarak Husserl'in algı ve imgelemde nesneyle doğrudan bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle Bergson'da imgeler aracılığıyla etkilenen beden, Husserl'da bilinç nesnesi olarak nesneyle ilişkisel olduğu aracısız bir ilişkisi söz konusudur. Husserlci *cogitatio*, Bergson'un tüm teorilerin bir an için unutulduğu bir düşünme talebine karşılık gelen bir yanıt olarak ele alındığında bilinç ve fenomen ilişkisi imgelem ve zaman kavramlarının yardımıyla şeylerin kendilerine yönelmeyi

olanaklı bir hale getirir. Bu bağlamda Husserl'in yönelimselliği empirik gerçeklikten bağımsız olma durumunu karşılar. Husserl, deneyimin empirik gerçeklikte Doğa yasalarına uygun ve bağlı oluşu ile olası deneyimin olumsuzluğunu bilincin yönelimselliği, içkin algı ve özgür imgelem temelinde tartışır (1983: 6-7). İlk bakışta Berkeley'nin bir duyumu ya da *ideanın* varlığının, algılanmak olduğu argümanıya benzerlikler taşıdığı izlenimi veren Husserlci fenomenin içkin algısı, dış dünyanın varlığı ya da var oluşu üzerine bir yargıya varmamaktadır (Husserl, 1983: 84-85, Levinas, 2016: 51).

Batı düşünce tarihinde imgelem yetisi üzerine geliştirilen uslamlamaların büyük ölçüde Platon'un *mimetik* sanatta perspektif aldatmacalarına karşı uyarıları veya Kant'ın aşırı aktif olan bir imgelemin fanatik bir biçimde savunulmaması gerekçesini ileri sürmesiyle biçimlendiği anlaşılmaktadır. Örnekler çoğaltılabilir olsa da özellikle Nietzsche'ye kadar süregelen felsefi söylemlerin imgelemin aşırılık vurgusuna yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. İmgelemde aşırılık vurgusu sürekli olarak tetikte ve uyanık olma doktrini ile bu yetinin önemsizliğine veya önemsizleştirilmesine neden olmuştur (Elliott, 2005: 61). İmgelemin kötü ünü kuşkusuz yanılgıyı oluşturması ve aldatıcı olmasından hareketle biçimlenmiştir. Bununla birlikte imgelemin belirsiz (*ambiguous*) bir kavram olduğu da söylenebilir (Jansen, 2010: 141). Özellikle Platon, Descartes ve Spinoza'nın etkisiyle biçimlenen bu düşünce Modern Felsefede Kant'ın sezgi ve kavram olanı birbirine bağlayan arabulucu imgelemiyle yumuşatılmıştır.

Husserl'in imgelem argümanının özellikle Modern Felsefede Kant'ın sezgi ve kavram olanı birbirine bağlayan arabulucu güç olarak nitelendirilen imgelem ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Kant'ın olası deneyimin sınırlarının imgelem kapasitesinin sınırlarıyla ilgili olduğu argümanının Husserl'in imgelem argümanının biçimlenmesinde önemli bir katkısı olduğu söylenebilir (Elliott, 2005: 28-33). Özellikle Kant'ın aşkınsal imgelem argümanını, Husserl'in imgelem argümanı ile eş değer bir söylem olarak okumak mümkündür. Buna göre orijinal zaman bilincinin bilinçli yaşamın temel sentetik yapısı olarak kavranması Husserl'in kasıtlı bilinç (hafıza) duygusunun yaratıcı olduğu pasif veya yaratıcı (üretken) sentezdeki zamansal sentezin temelinden çıkar. Diğer bir deyişle özgün zaman bilinci, özelliğin özünü oluşturuyorsa bu tür bir bilincin yaşamı aynı anda bilincin ilişkili olduğu şeyin yokluğunda sahip olunmaması anlamına gelir. Bu nedenle Husserl'in kasıtlı bilinç (hafıza) düşüncesine göre, insan deneyimindeki orijinal duyu kaynağı, yaratıcı sentezin belirsiz bir biçimde çalışmasıdır (Elliott, 2006: 58).

Husserl'in imgelem yetisine ilişkin olumlu değerlendirmesi birleştirici ve bütünleştirici bir temelde incelenebilir (Elliott, 2005: 61). Husserl'a göre kavrayışı gerçek deneyimden olası deneyime doğru genişletmek dünyayı bir bütün olarak kavramada onun gerekli yapısal

biçimlerini ayırt etme olanağını sunar. Bu bağlamda imgelem yetisinin dünyada içkin; ancak açık olmayan evrensel yapıların açığa çıkma olanağı olarak değerlendirilmesi önemlidir. Bununla birlikte empirik verilerin olası verilere dönüştürülmesi idealist bir tutum olarak değerlendirilebilir (Elliott, 2005: 63).

Husserl'da imgelemin hafıza ile ilişkisinin zaman kavramıyla doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'in imge ve imgelem argümanlarının açığa çıkardığı hafıza ve zaman ilişkisi Husserl fenomenolojisinde temel bir rol almaktadır. Bununla birlikte Aristotelesçi klasik imgelem (*phantasia*) argümanı için aynı şey söylenemez. Husserl'ın imgelem (*phantasie*) argümanı temel olarak *eidetik* bilinçle doğrudan ilişkili ve imgelem argümanı için vazgeçilmez olsa da algısal görüntüler olan *eidetik* bilinçten farklı bir yetiyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda Husserl'ın imgelem argümanının en önemli yönlerinden biri imgelemin herhangi bir görüntü veya resim teorisi olmadığını belirtilmesidir (Jansen, 2016: 78).

Husserl felsefesinde imgelem teriminin Alman felsefesinde sıklıkla kullanılan sezgi kavramıyla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. İmgelenen şey görülen, işitilen, koklanan, tadılan ve/veya dokunulan bir şey olması bakımından birçok modun birlikteliğiyle açıklanabilir. Dolayısıyla imgelemede yalnızca bir şeyin imgelendiği söylenemez (Jansen, 2016: 70). Husserl'ın kullanımıyla *phantasie* sözcüğüyle karşılanan imgelem, Almanca *einbildungskraft* sözcüğünden daha az teknik bir kullanım olarak açıklanır (Jansen, 2016: 69). Buna göre Husserl, fenomenolojik nelik kavrayışında algı (*wahrnehmung*), imgelem/hayal (*phantasie*, fantezi), anımsama (*erinnerung*, hatırlama), yargı (*urteil*), duygu (*gefühl*) ve istemeyi (*wille*) Ben'in aktları veya durumları olarak kabul eder (2005: 55 315/6).

Husserl terminolojisinde imgelem (*phantasie*) yarı algısaldir. İmgelem algıya benzer görünür; fakat algı değildir. İmgelem, nesnelerin doğrudan duyusal farkındalığını oluşturan bir bilinç eylemidir. Bu yönüyle algı ile benzer özellikler gösterir. Hem algılamada hem imgelemede nesneyle kurulan ilişki aracısız bir nesne bilinci ilişkisidir. Diğer bir deyişle her iki yetide nesne doğrudan hedefe alınır (Jansen, 2016: 71). Buna göre, imgelenen şeyde imgelerin aracılık etmediği bir farkındalık söz konusudur. İmgelemin sezgisel olmasıyla kastedilen bu türden bir bilinç eylemidir.

Husserl, imgelemi yarı algısal (*quasi-perceptually*) sezgisel bir eylem olarak tanımlar. Buna göre sezgide, hem sanki varmışçasına olan gerçek olmayan hem gerçek dışı olan deneyimlenir (Jansen, 2010: 142-143). Algılamada nesne bizzat mevcut haldeyken imgelemede nesnenin varlığına ilişkin varmış gibi olma durumu söz konusudur. Nesnenin sanki varmışçasına görünür hale gelmesi algılanan ve imgelenen arasında kontrast (zıtlık) yaratarak

sanki varmışçasına olanı düşündürür. Algılama ve imgeleme arasındaki en önemli ayrımlardan biri olan kontrastlık, imgelenenin temsil edilen veya mümkün olduğu kadarıyla görünür hale getirilen ile mevcut olanın algılanması biçiminde iki farklı zemini oluşturur. İmgelenenin ve algılananın ayrı şeyler olarak görünür hale gelmesi, algısal dünyanın yasalarıyla ilişkilendirilir (Jansen, 2016: 71). Nedensel ve uzamsal kuralların geçerli olduğu algısal dünya nesnelerdeki sürekliliği, renk, biçim, konum vb. biçiminde çoğaltılabilir olan özelliklerin korunduğu “gerçeklik” ile temsil edilir. İmgelemede ise algılananın zorunlu olduğu nedensel ve uzamsal kurallar geçerli değildir (Husserl, 1983: 11). Özce imgelemede algısal dünyanın yasalarının geçerli olduğu söylenemez.

Husserl, imgelem ve algılama arasındaki ayrımı algısal dünyaya bağımlı olmayan özgürlükler ve algısal dünyaya bağımlı olan yasalar biçiminde iki türde inceler. *Noetik* analiz olarak adlandırdığı fenomenolojik yöntemde algı ve imgelem deneyiminin önemli ölçüde farklı olduğuna işaret eder. Algılama herhangi bir nesnenin şimdiki haliyle görüldüğü bir sunum/temsil verirken, imgelem nesnenin görüldüğü bir sunum/temsil içermekle şimdiki gibi görünmez. Yalnızca sanki oradaymış gibi görünür. Bu nedenle algılama ve imgeleme arasında sözcüğün tam anlamıyla olağanüstü bir farklılık bulunur. Algılamada neyin mevcut olduğu kavranılırken imgelemde mevcut olmayan bir şeyin mevcut hale getirilişi ve bunun bilinçli bir biçimde sunulduğu deneyimlenir. İmgelemede mevcut hale getirilen şey renk, biçim, boyut, uzam, zaman vb. özelliklerin özgürce değiştirilebildiği bir deneyimdir. Bu bağlamda imgelemde algısal alanda sahip olunamayan özgür bir deneyim olanağı bulunur (Jansen, 2016: 72).

Husserl’da herhangi bir şeyi imgelemek onun olası bir deneyimini simüle etmek anlamına gelir. Bu bağlamda imgelem, algının bir türevidir. İmgelem için algılanan olasılıkların farkına varma denilebilir. Olasılık gerçekleşir veya gerçekleşmez. Bu bağlamda gerçek veya gerçek dışı olduğunun farkına varılır. Her iki durumda nesnenin bilinci nesneyle ilişkilidir. Diğer bir deyişle imgelemde deneyimlenen ilişki, imge veya *ide* olarak adlandırılan zihinsel bir temsile karşılık gelmez. İmgelenen nesnelerle ilişkiseldir (Jansen, 2016: 73-75).

Her şeyden önce imgelenebilir şeyler “aşkın, göreceli ve tesadüfidir” (Husserl, 1983: 128). Husserl’ın fiziksel olarak mevcut olmayan ile ruhta mevcut olmayan şey olarak belirlediği imgesel olan (*imaginary*) hiç (*nothing*) olana işaret eder. İmgesel olanın hiç olması bakımından geometri ile benzerliği rasyonel imgelemin Husserl fenomenolojisinde imgelem aracılığıyla tasarmlandığına dikkat çekmektedir. Diğer bir deyişle evrensel olarak kabul gören matematiksel ve geometrik önermelerin formal olarak kabul görülmesinden önce tasarımları imgelem aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bununla birlikte fiziksel olarak

mevcut olmaması bakımından imgesel hiçlikle benzer özellikler gösterir (Husserl, 1983: 158-159).

Husserl'ın imgelem argümanında imgelem, *eidetik* bilinçle bir şeyi resim, fotoğraf veya görüntü olarak görme bakımından benzerlikler taşısada saf imgelem ve algısal imge olan görüntü bilinci birbirinden ayrı yetiler olarak ele alınır. Husserl'ın bu ayrımı anlamlandırma bakımından önemlidir. Resim veya görüntünün benzerlik ile ilgili olması orijinal nesne ve onun imgesine benzemesiyle anlamlı hale getirilir. Diğer taraftan saf imgelemin sezgisel bir biçim olarak sunuluşunda benzerlik içerilmez (Elliott, 2005: 13). Diğer bir deyişle *eidetik* bilinç, gerçek bir resmin algılanmasını gerektirirken imgelemde bu türden bir algı zorunlu değildir (Jansen, 2012: 143).

Eidetik bilinç, tasvir edilen veya görmeye sunulan nesnenin deneyimine aracılık eden algısal bir görüntü farkındalığını içerirken imgelem algısal görüntü sınırlarını aşabilen bir yetiye karşılık gelir. Monolitik bir gerçeklik yerine çeşitli olanaklar içinde fark yaratmada özgür olunduğunun veya olunabileceğinin farkındalığına işaret eder. Bununla birlikte olan ile olabilen arasındaki ayrım olabilenin olanağını kavramayı sağlar (Jansen, 2016: 78-79). Bu bağlamda Husserl'da imgelemi, olasılıkların bilinci ve olasılıkların alanını deneyimleme olanağı bakımından iki türe ayırmak mümkündür.

Algı ve izlenim denilenlerin Ben'deki içkinlik ve bilinç ilişkisi kaçınılmaz olarak zaman kavramını gerektirir. Buna göre izlenimlerin hatırlanmasında izlenen yol geçmiş olana yönelimdir (Husserl, 2015: 46). Husserl, hatırlama ya da geçmiş olana yönelimi benzer şeyler olarak ele alarak hatırlamayı, zamanın geçmiş olduğunun farkında olmaya bağlı olarak geçmişin sunulmuşluğu olarak ifade eder (2015: 51). Bu bağlamda hatırlama, imgelemden ayrı bir yeti olarak değerlendirilir.

Husserl'a göre hatırlamada hatırlanan, şu an mevcut olmayan olmakla şimdi mevcut olan şey olma özelliği taşır. Hatırlanan şimdi olarak mevcut değildir, çünkü öyle olsaydı bu bir hatırlama değil algılama olur. Şu an mevcuttur, çünkü içsel zaman bilinci geçmişin geçmiş olduğunu fark ederek görür (Husserl, 2015: 51). Böylelikle geçmişe yönelim açık bir biçimde izlenimin algıya bağlanmasını sağlayarak *birincil hatırlamayı* meydana getirir.

İkincil hatırlama hatırlanan, zaman objelerinin yeniden üretimi ile meydana gelir. Birincil hatırlama gerçekleştiğinde bu hareketin yeniden hatırlanması ikincil hatırlama olarak adlandırılır (Husserl, 2015: 51). Husserl, aktüel algı ile geçmişe yönelimin bağıntısını, *prezantasyon* ve *reprezantasyon* olarak ikiye ayırır:

Prezantasyon olarak duyular temelinde işte aktüel algı kurulur ve de yeniden-şimdikleştirmeler, reprezantasyon, olarak fanteziler temelinde işte birincil hatırlama kurulur. Şimdi aracısız bir şekilde

yeniden-şimdikleştirmeler algılara bağlandığı gibi, algılara bağlanmaksızın da yeniden-şimdikleştirmeler de kendi başlarına ortaya çıkar ve bunlar ikincil hatırlamalardır (Husserl, 2015: 52).

Husserl en genel anlamda algı ve hatırlamanın birbirinden ayrılabilme olanağını temellendirmek için *prezantasyon* ve *reprezantasyon* kavramlarına başvurmaktadır. Husserl’da *prezantasyon* ve *reprezantasyon* yakından incelendiğinde, algı ve imgelem (*phantasie*) temelinde gerçekleşen *birincil hatırlama* temel olarak zaman bilincini gerektirmektedir. Bilinç içerisinde sahip olunan gerçekten görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma ayrımı, algı nesneleri ve zaman belirlenimlerini açığa çıkarmaktadır (Husserl, 2015: 53). Diğer bir deyişle bunu gördüm veya işittim diyebileceğimiz bir zaman bilincine sahibizdir. Dolayısıyla *ikincil hatırlamalar* şimdiki bir algılanmışlığa bağlı kalınmadan imgelem (*phantasei*) aracılığıyla yeniden kurulabilmektedir.

Bergson’un psikoloji ve metafizik arasında yaptığı ayrımla analiz ve sentez ilişkisinden yola çıkılarak hatırlama ve tahminde bulunma ilişkisi Husserl fenomenolojisinde geçmişe yönelim ve geleceğe yönelim olarak ele alınır. Hatırlama geçmişe yönelimken yeniden hatırlama yeniden hatırlananın geleceğine yönelen bir ufka karşılık gelir (Husserl, 2015: 71). Aristoteles’in hatırlama argümanı ile biçimlenen geçmiş zaman bilinci Husserl’da geleceğe yönelik tahmin veya öngörünün yeniden hatırlanan aracılığıyla kurulduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Husserl, her bir hatırlama ve imgelemde (*phantasei*) algılama olduğunu iddia ederek algılamanın şeylere ilişkin bir şimdikleştirme olduğu görüşündedir (Husserl, 2005: 1-7). Dolayısıyla şey objeleri hatırlanır, imgelenir veya beklenir (Husserl, 2015: 111). Şey objeleri zaman bilincinin özlü tarzları olarak üç farklı biçimde açığa çıkar:

Şimdikleştirme (Prezantasyon) ve onunla özlü bir şekilde iç içe geçmiş, ama aynı zamanda bağımsızlaşan Geçmişe-yönelim ve Geleceğe-yönelim olarak Duyuş; 2.koyan Yeniden-şimdikleştirme (Hatırlama), Birlikte-yeniden-şimdikleştirme (Beklenti); 3.İçinde fantezi bilincindeki tüm aynı tarzların ortaya çıktığı saf fantezi olarak Fantezi-yeniden-şimdikleştirmesi (Husserl, 2015: 136).

Husserl’ın hatırlama ve imgelem arasındaki ayrımına göre hatırlamanın bir şeyin gerçek varlığını ileri sürmek veya varsaymak olduğu; imgelemenin ise herhangi bir zamansal kipte nesnesinin gerçek varlığının bu türden bir varsayımı gerektirmediği anlaşılmaktadır (Elliott, 2005: 36). Hatırlama zaman bilincini algının sabit noktalarına bağlamak için kesin bir dayanak oluşturur. Bu bağlamda hatırlamanın konumsal bir karakteri olduğu söylenebilir (Elliott, 2005: 36). İmgelem empirik gerçekliğin dışında, olağan olmayan, gerçek üstü veya dışı olan, olası deneyim ile ilişkilendirilir. Bu bağlamda tüm olası deneyimin temel bir yapısı olarak zamanın kendisiyle ilişkilendirilir (Elliott, 2005: 65).

Husserl’da deneyim şimdiki anın geçmişe ve geleceğe doğru uzanımı içerir. Buna göre zaman bilinci şimdiki anların veya noktaların bir sürekliliği olarak açıklanamaz (Elliott, 2005: 35). Husserl’ın imgelem argümanında imgelemi, “zamansal sunumların kökeni olarak” (Elliott, 2005: 34) belirlemesinde yararlandığı bu argüman zamansal ve aynı zamanda belirsiz bir ufka sahip olan bu yetinin keyfi oluşuna işaret eder.

Husserl’da imgelemin algı ile benzer özellikler göstermesinden yarı algısal olduğu, bununla birlikte algı ve imgelemin birbirinden oldukça farklı olduğu empirik gerçeklik üzerinden temellendirilmektedir. Kant’ın imgelem argümanı ile benzerlik taşımasının yanında özellikle imgelemin olası deneyim temelinde anlayışı biçimlendirme bakımında özgür oluşu önemlidir. İmgelemi aldatıcı, yanıltıcı bir yeti olarak değerlendiren Modern Felsefenin olmakta olana ve yinelenene rasyonel düşünce ile bakışının eleştirisi olarak Husserlci fenomenoloji imgelemi metodolojik düşünmeye olumlu zihinsel bir aktivite olarak olası deneyim temelinde yeniden sunmuştur.

3.3. Heidegger: Dasein’in Ufkunu Açığa Çıkaran İmgelem (*Vor-stellen*)

Heidegger’in imaj/imge ve hafıza kavramları çoğunlukla Husserl fenomenolojisi etkisi altında kalmıştır. Husserl’da imgelem (*phantasei*), görüntü bilinci (*bildbewusstsein*) ve hatırlama (*wiedererinerung*) olarak ayrılan imgelem ve hafıza argümanı, imgelemin dünyaya yönelik bir hareket olarak, doğrudan henüz bilinmeyen anlamında yeni bir gerçeklik üretmeye katkısına işaret etmekteydi (Depraz, 2010: 155). Bu bağlamda Husserl fenomenolojisi Heidegger’de insanın var oluşunun fenomenolojisine dönüşerek “olgusal yaşam” biçiminde yorumlanmıştır (Elliot, 2005: 84-85).

Heidegger’in özellikle zaman, projeksiyon ve öne koyma/alma kavramlarıyla ilişkilendirdiği imgelem, insanın var oluşundaki özgürlük ve ölümlülük açısından değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Husserl’ın *prezantasyon* ve *repräsentasyon* kavramlarına bağlı kalınarak oluşturulan *eidetik* hafıza ve hatırlama ayrımı resim bilinci ve bu bilinçten ayrı bir yeti olan hatırlamaya işaret ederek Platon’un hatırlama ve *anımsama* ayrımına, Aristoteles’in ise zaman ve hatırlama kavramlarına atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda *Varlık ve Zaman*, varlığın unutulmasının üstesinden gelinmeye çabalanan bir çalışma olarak yorumlanabilir (Casey, 2000: 8).

Heidegger’in varlık anlayışıyla doğrudan ilişkili olan ve *Varlık ve Zaman*’da sözünü ettiği *Dasein*’in bir tür açılması olarak ele alabileceğimiz imaj/imge ve hafıza kavramları Modern Felsefede Descartes ve Kant etkisiyle unutilan bir problem olan varlığın kendisinin ne olduğu sorusunun Yunan Felsefesi çatısı altında yeniden sorulmasıyla biçimlenmektedir.

Dolayısıyla *Metafizik* ve *Fizik* ayrımı ya da *Fizik*'ten *Metafiziğe* geçişin neliğinin yeniden tartışıldığı ve soruşturulduğu anlaşılmaktadır.

Heidegger, *Dasein*'in anlamının zamansallık olduğunu dile getirmektedir (2019: 17). Varlığı zamandan hareketle kavramaya çabalayan Yunan Felsefesinden itibaren zamansallığın zaman içinde-dışında veya üstünde olma hallerine karşılık gelen dönüşümü bir yana bırakıldığında Yunan Felsefesinin “varlığı zamandan hareketle *parousia* ya da *ousia*” (Heidegger, 2019: 25) olarak belirlemiş olduğu anlaşılmaktadır. *Parousia* ya da *ousia* olarak ifade edilen varlık, mevcut bulunmak anlamına gelmektedir. Belirli bir zaman modusu dikkate alındığında ise şimdileştirme anlamında kullanılmaktadır (Heidegger, 2019: 25). Dolayısıyla zamanda her zaman var olan bir şimdi temelinde, gelecekte olacak olan bir şimdiye ve geçmişte artık şimdi olmayana, her ikisi de henüz mevcut olmasa da sözü edilen şimdi temeli üzerinden ulaşılabilmektedir. Diğer bir deyişle zamanda var olan, mevcut olduğu kabul edilen şimdiler olarak adlandırılmaktadır (Heidegger, 2019: 105).

Felsefe tarihinde zaman kavramı üzerine geliştirilen uslamlamaların büyük ölçüde Aristotelesçi zaman fenomenine bağlı olduğu söylenebilir. “Zaman veya zamansal olan nedir?” sorularının Heideggerci yanıtı geçici olanın (*temporal*) tasavvur edilmesidir (göz önünde canlandırma, imgelem). “Zaman geçici olanın geçmesidir. Bu geçme daha net olarak, şimdinin henüz şimdi değılden artık şimdi değıle doğru ardı sıra akması olarak tasavvur edilir.” (Heidegger, 2019: 103). Bu bağlamda imgelem, *Dasein*'in anlayışının ufkunu ortaya çıkaran veya üreten anlamında birliği kuran (inşa eden) “zihinsel bir güç” olarak ele alınır (Elliot, 2005: 101).

Zaman kavramıyla doğrudan ilişkili olan hafızanın Aristotelesçi anlayışla biçimlendiğı anlaşılr. Zamansallığın “zamansal bir varolan (doğadaki olaylar ile tarihte yaşananlar) ile zamansal olmayan bir varolan (uzaysal ve sayısal ilişkiler)” (Heidegger, 2019: 18) olmak üzere iki farklı zaman anlayışıyla biçimlenmesiyle oluşan ontik ölçütün eleştirisine yönelik Heideggerci zaman fenomeni, temel olarak Aristoteles'in öncelik ve sonralık ilişkisiyle kurduğu zaman anlayışına, Kant'ın Ben'de temsil edilen zamanına ve Bergson'un sayılıp ölçülebilen zaman ve *süre* (*durée*) ayrımına dayanmaktadır. Zamansız olduğu düşünölen sayılara yönelik uslamlamaların ise Platon'la epistemolojik bir temele dayandırıldığı ve bilmede kesin ve değışmez bilgiyi vermesi açısından güvenilir bir yöntem olduğu özellikle *Menon* ve *Theaitetos* diyaloglarında öne sürölmektedir.

Platon'un hatırlama ve *anımsama* ayrımında yararlandığı görünüş (*fenomen*) ve düşünme (*logos*) ayrımı yakından incelendiğinde Heidegger'in Husserlcı fenomenolojik indirgemesiyle ulaştığı resim bilinci ve hatırlama ayrımında kullanılır. Heidegger, fenomen

(*phainomenon*) teriminin iki anlamlı oluşuna dikkat çekerek bu terimin hem görünüş hem de yanılısma anlamlarına geldiğini dile getirmektedir (2019: 28). Kendini gösterme anlamına gelen Yunanca *phainesthai* fiilinden türeyen *phainomenon* ile gün yüzüne çıkarma, aydınlığa taşıma anlamlarına gelen *phaino*'nun *mediyal* hali olan *phainesthai* sözcüğü *pha* köküne aittir. *Pha* kökü, *phos* sözcüğündeki gibi ışık veya aydınlık içinde bir şeyin apaçık veya kendinde görünür olabileceğini imlemektedir (Heidegger, 2019: 29). Bu bağlamda Heidegger'in fenomen terimini kendini gösteren olarak fenomen ve görünüş olarak fenomen olarak ayırdığı anlaşılmaktadır.

Heidegger'in ayırımındaki can alıcı nokta Yunan Felsefesinde gün ışığında bulunan fenomenlerin var olan (*ta onta*) olarak anlaşılması ve kimi zaman bu var olanların kendilerini başka bir şey olarak göstermeleridir (Heidegger, 2019: 28-29). Öyle ki Platon epistemolojisinde de fenomenlerin yanıltıcılığının varlık bağlamında ele alındığı anlaşılır. Platoncu öğretiyeye göre “varolanın var oluşunu belirleyen idealar duyumsal olanın alanına ait değildirler” (Heidegger, 2019: 255). Dolayısıyla varlık ve düşünme arasındaki ilişki duyu üstü olarak kabul edilir. Bununla birlikte şeyleri birbirinden ayırma yetisiyle var olan temsilci düşünce Heidegger'de varlık ve insan ilişkisi bağlamında, insanın var olmakta olmasından hareketle varlığın temsil edilmesine karşılık gelmektedir (2019: 112).

Heidegger'in düşünme (*denken*) ve hafıza (muhafaza etme) arasında kurduğu ilişki sonucu hafızaya “düşünmenin toplanması” (2019: 5) anlamında bir rol yüklediği anlaşılmaktadır. Benzer biçimde hafıza, Yunan mitolojisindeki dişi titan *Mnemosyne*'ye karşılık gelecek bir biçimde kullanılmaktadır (Heidegger, 2019: 12). Heidegger'in imgelem ve hafıza arasındaki kurduğu ilişkide poetik ve mitolojik-poetik öğelerden yararlandığı anlaşılmaktadır (Elliot, 2006: 123). Buna göre öncelikle hafızanın Yunan geleneğinde önemli bir mitolojik figür olan *Mnemosyne* ile temsili önemlidir. *Mnemosyne*, Zeus'un eşi ve *musaların* (müz, *musai*) annesi olarak hafızayı temsil etmektedir. Yunan mitolojisinde *Mnemosyne*'nin hafızayı temsil etmesinde “zihnin gücü” veya “zekayı temellendiren bellek” (Grimal, 2012: 29) olarak kabul edilmesi önemlidir.

Yunan mitolojisinde *Mnemosyne* (hafıza), Gaia (Yer) ve Uranus'tan (Gök) doğan altı dişi titandan biridir. *Mnemosyne*'nin kardeşi erkek titan Kronos (zaman), yine Gaia ve Uranus'tan doğma olarak kabul edilmektedir. *Mnemosyne* (hafıza) ve Kronos (zaman) arasındaki ilişki mitolojik bağlamda ilginçtir. Kronos'un *Mnemosyne* ile olan ilgisi Zeus'la olan savaşı ile ilgilidir. Kronos, öncelikle Uranus'u iğdiş etmiş daha sonrada tüm çocuklarını yutmuş bir figür olarak anlatılmalıdır. Önce babasını iğdiş eden, sonra da çocuklarını yutan bir figür olan Kronos, Zeus'un babasıdır. Rheia'nın (Zeus'un annesi) çabalarıyla kurtulan Zeus,

babasının onu yutmasından kurtulmuştur. Bununla birlikte Kronos tarafından yutulan ne varsa kusturularak açığa çıkarılmasını sağlamıştır (Hes. *Theog.*: 460-505).

Yunan mitolojisinde Kronos zamanı temsil etmesi bakımından önemlidir. Zamanın şeyleri içinde barındırması bağlamında yutma, zihnin gücü veya hafızayı temsil eden bir kardeş (*Mnemosyne*) ile Zeus'un birleşmesi bağlamında düşündürücüdür. Zeus, Kronos'u tahtından eden tanrı olarak *Theogonia*'nın son Tanrı kuşağını belirlemiştir. Uranos, Kronos ve Zeus olmak üzere üç Tanrı kuşağı; Gök, Zaman ve Gök, Işık, Şimşek biçiminde temsil edilir. Uranos'tan Zeus'a geçiş evren ve Tanrı ilişkisinin insan biçimliliğinin evrimini göstermenin yanında zaman ve hafıza arasındaki ilişkinin benzer bir geçişle serimlenmesine olanak tanır. Bu bağlamda Heidegger'in Yunan mitolojisinden hareketle hafızaya yalnızca "geçmiş tasavvurda muhafaza etmek" (2019: 13) yetisinin yüklenmesini eleştirmekte olduğu anlaşılır. Buna göre *Mnemosyne* olarak "Hafıza (*gedachtnis*), düşünülmüş olanı (*gedachte*) düşünür." (Heidegger, 2019: 13). Hafıza (*Mnemosyne*), "olan, olmakta olan ve olmuş olan her şeyde hitap edenin her birini önceden düşünülmesi gereken şey olarak kendinde korur ve kendi içinde gizler." (Heidegger, 2019: 13). Bu bağlamda hafıza, hatıra niteliğinde geriye dönük bir düşünme (*thinking back*) biçiminde yorumlanır (Casey, 2000: 13).

Mnemosyne'nin dokuz kızı olan *musalar*, "edebiyat, müzik ve dansın tanrıçaları" (Howatson, 2013: 628) olarak kabul edilmektedir. Hesiodos'un *Theogonia*'sı *Musalar*'ı Zeus ve *Mnemosyne*'nin dokuz kızı ve aynı zamanda her biri sanatla ilgili öğreticilik yapan dokuz esin perisi olarak aktarmaktadır. Buna göre; "Klio, Euterpe, Thalia, Melpomene, Terpsikhome, Erato, Polymnia, Urania ve Kalliope dokuz *musanın* isimleridir" (Hes. *Theog.*: 5-115; *Erg.*: 5). Hesiodos, Kalliope'yi baş *musa* olarak aktarmaktadır.

Ozanların esin perileri olarak kabul edilen hafıza tanrıçasının kızları, aynı zamanda hatırlamanın kızları olarak kabul edilir. İlham perilerinin başlıca görevi övücü söz söylemektir. Yunanlılar yazı öncesi dönemde sözlü geleneğin sürdürülmesine bağlı olarak güçlü bir hafızaya sahip olmanın gerekli olduğuna inanmışlardır. Ozanlara rehberlik eden ilham perileri övücü sözleriyle manzum söze ışık tutmuştur. İlham perilerinin isimleri düşünüldüğünde;

Clio, şöhreti, şairin gelecek nesillere ilettiği büyük kahramanlıkların şöhretini belirtir. Thalia, şiirsel yaratımın sosyal şartı olan şenliği ima eder. Melpomene ve Terpichora'nın ikisi de müzik ve dansı hatırlatır. Polymnia ve Calliope gibi diğerleri manzum sözdeki zengin çeşitliliği ve şiirlere hayat bahşeden güçlü sesi ifade eder (Detienne, 2012: 54).

Hegel'de benzer bir mitolojik imgeyi bulmak mümkündür. "Gök, Yer, Okyanus, Güneş, Yerin kör tayfunsal Ateşi" (Hegel, 2004: 707) gibi eski tanrıların Işık ve Karanlığın

birleşmesinden doğuşu ve *Mnemosyne*'nin *anımsama* bağlamında tinselliği (Hegel, 2004: 729) Tinin (*Geist*) Anısı (*Er- Innerung*) veya içselleşmesi (Hegel, 2004: 753) anlamlarına gelmektedir. Hegel'de tasarımsal düşünmenin örneği olarak gösterilen mitolojik figürler Ozan'ın bireysel *Tini* ve *Mnemosyne* ilişkisine bağlı olarak *Anımsama* ile ilişkilendirilmektedir. Tanrısal bir tapınmaya karşılık gelmeyen ve trajik *Yazgının Tini* olarak adlandırılan (Hegel, 2004: 753) *anımsama* örtük bir anıya benzetilir.

Heidegger'in hafızaya yüklediği yetinin *musalar* bağlamında ele alınması Çağdaş Felsefe için özellikle sanat ve düşünme ilişkisi açısından oldukça önemlidir. Güzel, hoş giden şey olmaktan çıkıp “ebediyen görünümsemesiz ve dolayısıyla görünmez olanın en görünür görünümsemeye (*erscheinendste scheinen*) ulaşmasıyla vuku bulan hakikatin marifetine” (Heidegger, 2019: 21) dönüşmekte, sanat ve düşünme ilişkisi Yunanca *poiesis* (açığa çıkarma, yaratım) ve *tekhne* (teknik) sözcükleri aracılığıyla anlaşılır kılınmaktadır. Bu bağlamda hafıza (*mnemosyne*), *musaların annesi* olarak “düşünülmesi-gerekenin hatırası, şiir yazmanın kaynak sebebi” (Heidegger, 2019: 13) olarak gösterilmektedir.

Yunan düşünme geleneğinde *poesis*; varlığın, varlığa gelmesi ve varlığa getirilmesi anlamlarına karşılık gelecek biçimde iki türlü kullanılmaktadır. Bir şeyin kendiliğinden çıkıp doğması (*physus*) varlığa gelen, zanaatçı veya sanatçı tarafından yapılan ise varlığa getirilendir. Varlığa gelen patlayışını kendi içinde taşıırken varlığa getirilen bunu zanaat veya sanat ile uğraşan kişinin içinde taşır. Her iki oluşumda varlığa geliş, temelinde bir görünüşe çıkma veya vücut bulmayı temsil etmektedir. Yunanların *aletheia* sözcüğüyle karşıladıkları hakikat veya gerçek, temsil (*vorstellen*) edilenin doğruluğu olarak anlaşılmaktadır (Heidegger, 2019: 18-19). Dolayısıyla temsil edilen ve temsil eden ilişkisinde gerçeğe yakınlık veya eş değer kılınabilir olan olması bakımından temsil edilme biçimi önem kazanmaktadır.

Heidegger, temsil edilebilme bakımından tekniği (*tekhne*) var olanı açığa çıkarma biçimi olarak ele almaktadır (2019: 21). Yunanca *tekhnikon* ve *tekhne*'ye ait olanı dile getiren teknik, hem zanaatsal hem sanatsal olan bir uğraşıma karşılık gelmektedir (Heidegger, 2019: 20). Felsefe tarihinde Platon'a kadar *episteme* sözcüğüyle bir arada kullanılan teknik aynı zamanda bilme ve bir şey üzerinde söz sahibi olabilme anlamlarını taşımaktadır. Aristoteles ile birbirinden ayrılan *episteme* ve *tekhne* ayrımında; “*Tekhne*, kendi kendini meydana getiremeyen ve henüz ortada olmayan, bu nedenle de kah şöyle kah böyle görünüp biçim alabilen şeyi açığa çıkarır.” (Heidegger, 2019: 21). Dolayısıyla Yunan *tekhnesi* ham maddeyi işlemek, beceri veya alet kullanımından farklı olarak açığa çıkarma işi *teknik* ise açığa çıkarma biçimi olarak ifade edilmektedir.

Heidegger’de hafıza (*gedachtnis*), herhangi bir düşünülebilirin sıradan bir düşünülmesinden farklı olarak, düşüncenin daha önceden düşünülmeyi istenmiş hatıranın (*andenken*) toplanması anlamına gelmektedir (Heidegger, 2019: 13). Dolayısıyla hafızada daha önceden dikkate alınıp düşünülmüş olan şey “(*noein*=dikkate alma)” (Heidegger, 2019: 206) hem dikkat edilmesi gerektiği için hem yeniden dikkate alınıp düşünülmesi için belli bir isteği gerektirmektedir. Heidegger bu isteği “sevgi” (2019: 5) olarak ifade etmektedir. Bununla birlikte Heidegger’in, hafıza ve hatırlamayı birbirinden ayırmakta olduğu anlaşılmaktadır: “Hafıza iptidai olarak elbette hatırlama yetisi anlamında değildir. Bu sözcük, tüm tefekküre özsel olarak hitap eden şeyde daimi ve içsel olarak toplanmak anlamındaki tüm hissiyatı (*gemüt*) adlandırır.” (Heidegger, 2019: 144). Bu bağlamda hafıza, onu-hatırlamışlık (*an-dacht*) ve hissiyat (*gemüt*) anlamında bir şeye karşılık gelir. Heidegger, hissiyatın (*gemüt*) Modern bir ifadeyle kullanıldığına dikkat çekmektedir. Buna göre hissiyat (*gemüt*), insan bilincinin duygu bölümünü değil, tüm insan varlığında var olanı (*wesende*) ifade etmektedir (Heidegger, 2019: 152). Bu bağlamda Heidegger’e göre hafızanın ilksel anlamda işaret ettiği şey onun insani yönüdür (2019: 154).

Sokrates’ten itibaren insan, insan olma yönüyle felsefenin içine nüfuz etmiştir. İnsanın insan olmaklığı nesnel dünyaya yüzünü çevirmekten kendini alamasada Platon ve Aristoteles’in ayırt edilebilir etkisiyle birey ve toplum yaşamındaki *tinselliği* ile anılmaktadır (Husserl, 2016: 51). Heidegger’in hafızaya yüklediği yetinin insani olan yönü ile duyusal ya da rasyonel anlamda insan üstü olan yönü *Fizik’ten* (*Physus*, duyumsal veya fiziksel olan) *Metafizik’e* (*Meta ta physika=duyum üstü-dışı veya fiziksel olanın aşılması*) geçiştir; düşünmenin, felsefenin ve metafiziğin gerçekte ne olduğu sorularını sormasına olanak tanınması bakımından önemlidir.

Heidegger, *Metafizik Nedir?*’in giriş bölümünde bu önemli konuyu tartışmaktadır. Metafiziğin Descartes tarafından felsefe ağacının kökleri olarak kabul edilmesiyle Yunan metafiziğinin anlaşılması güç bir hale gelmiştir. Kant ile aşkın olanla yeniden ele alınan ve insanın düşünmeden edemediği bir şeye dönüşen metafizik, Heidegger ile var olandan (*physus*) çıkan ve onun ötesi anlamlarına gelecek bir biçimde kullanılmıştır. Metafiziğin temelini fiziğe dayandırılmasıyla düşünmenin Yunan geleneği içindeki konumunu belirleyen şey, benzer biçimde filozof olmayı belirleyen, felsefecinin düşünmenin kendisinin merakla (*pathos*) olan ilişkisine işaret etmektedir.

Heidegger, hayret duymayı veya merakı *pathos* olarak kabul etmektedir: “Bir gün insan hayrete düştü; yani varolan, varolanın var oluşu ve ne olduğu karşısında.” (Heidegger, 1990: 39). Heidegger’in tümüyle Yunan düşünme biçimini aktarmak için yararlandığı hayret sözcüğü bir ruh moduna ilişkin yaklaşımı ifade etmektedir. Var olan karşısında hayrete düşen insanın

felsefe yapmasına olanak sağlaması bakımından *arkhe* kabul edilen hayret (merak) itici bir güce, isteğe karşılık gelir.

Heidegger'in Modern psikoloji terimlerinden arındırılmış *pathos* imgesi ruh hali (*disposition*) anlamına gelmektedir. *Pathos*'u ruh hali olarak belirlemek hayretin (*thaumazein*) ne olduğunu anlamayı kolaylaştırmaktadır:

Hayret ettiğimizde kendimizi tutarız (etre en arret). Varolanın karşısında, var olması, başka türlü değil de, olduğu gibi olması karşısında adeta gerileriz. Hayret, varolanın varlığı karşısında gerilemeyle de tükenmez, insan gerileyip kendisini tuttukça, adeta kolu bağlanır bunun tarafından. O nedenle hayret öle bir ruh halidir ki, varolanın varlığı bunun içinde ve bunun için açar kendisini. Hayret, Grek filozoflarının varolanın varlığına uygun düşmelerini sağlamış olan ruh halidir (Heidegger, 1990: 40).

Heidegger, Yunan felsefesindeki varlık anlayışıyla Modern felsefedeki varlık anlayışının farklı olmalarının nedenini, varlığa yöneltilen soruların birbirinden farklı olmasına bağlamaktadır. Descartes'a gelene dek varlığın Ortaçağ Felsefesiyle hakikat/gerçeklik ilişkisiyle ele alınması Descartes'ın varlığa yönelimini belirlemiş, var olanın ne olduğu sorusu gerçekten var olanın hangi var olan olduğu sorusuna dönüşmüştür (Heidegger, 1990: 40). Bununla birlikte ruh hali olarak şüphe, kesinliği onaylaması ve gerçekliğin formu olmasıyla Modern Felsefenin *pathos*u ve *arkhesi* olarak Modern düşüncüyü etkilemiştir (Heidegger, 1990: 41). Özellikle imgelemin, epistemik olarak şüpheyne düşürmesinin önemsiz görülmesi Descartes'ın etkisiyle güçlenmiştir. Kant'ın aşkınsal, üretken-üretici imgelem argümanı ile yeniden önem kazanan imgelem, Husserl'in de etkisiyle Heidegger'in imgelem ve hafıza argümanlarında önemli bir yer tutmaktadır.

Heidegger'de "Düşünmek ne demektir?" sorusuyla birlikte açığa çıkan "Nedir bu tasavvur etmek?" (imgelem) sorusu, düşünme ve tasavvur etme (imgelem) arasındaki ayrımın belirlenebilmesine olanak sağlamaktadır. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*'de ilk olarak tasavvur etmeyi (imgelem, öne-koyma, *vor-stellen*), düşüncenin ondan beslendiği "şey, öz" (2019: 50) olarak dile getirmektedir. Dolayısıyla imgelem (tasavvur etme), düşüncenin *özü* olarak kabul edilmektedir.

Animal rationale olarak kabul edilen insan, hayvandan akla (*ratio*) sahip olması bakımından ayrılmaktadır. Duyumsal veya fiziksel olanın hayvansal olduğu kabulüne dayanan duyum üstü veya duyum ötesi imgenin metafiziğe, diğer bir deyişle insana karşılık gelmesi Aristoteles'in *Metafiziği* ile Heidegger *Metafiziği*'nin fiziksel veya duyumsal olanın üstü olarak düşünmek anlamına geldiğine işaret etmektedir (Heidegger, 2019: 61). Bu bağlamda insan ve varlık ilişkisi değişimli olarak birbirlerini temsil eden veya "birbirlerini temsil edebilecekleri

bir biçimde birbirlerine çatan çağrının” adı olarak çatı (*ge-stell*, yeryüzü-konukluğu: *Dasein*) sözcüğüne karşılık gelecek bir biçimde kullanılmaktadır (Heidegger, 2019: 83).

Akıllı hayvan olan insan hem duyumlayan hem de imgeleyen/tasavvur eden (öne koyan=*vor-stellen*) olmasıyla “*Homo est animal rational*: İnsan öne-koyan hayvan” (Heidegger, 2019: 65) olarak kabul edilir. Heidegger, kullanılan sözcüklerin kökenine ve kullanım alanına göre yaptığı çıkarımda; *animal* için hayvan, *rational* için akıl sözcüklerini seçmektedir. Rasyonel (*rational*) insanın; olanı, olması gerekeni ya da olabilecek olanı duyumlamaya yetili olmasından hareketle ulaşılan içinden konuşma hali *ratio* ve *retorik* arasındaki ilişkiyle ifade edilmektedir (Heidegger, 2019: 65). Buna göre insanın *ratio*’ya sahip olması bir şeyi öne alma-koyma, imgeleme ve işlemeye yetili olması anlamına gelmektedir.

Nietzsche’de yoğun bir biçimde işlenen hayvansallık (duyumsal olan) ve duyum üstü olan üst insan olma durumu felsefede oluşturulan imajların Modern felsefe ve Modern bilimle iç içe olması veya felsefeye düşünmenin Modern bilimle giderek yok olmasına yönelik bir eleştiri olarak ele alınmaktadır. “İnsan, hayvanla üstinsan arasına gerilmiş iptir” demektir Nietzsche (2017: 4). Heidegger, Nietzsche’nin üst insanını şimdiye dek olanın üstüne, ötesine giden insan ve insani olandan uzaklaşan (Heidegger, 2019: 62) son insanı ise şimdiye kadarki insan (Heidegger, 2019: 87) olarak ele almaktadır. Üst insan Nietzsche’de ruhsal bir gelişimi, geçişi dolayısıyla da hareketi ifade etmektedir.

İnsanı, bitki ve hayvan gibi diğer canlı türlerinden ayıran şey onun rasyonel bir canlı olmasıdır. Nietzsche, “sınırlı bir zaman diliminin insanı olma” (2007: I. 2) durumuyla ilişkilendirilen insan olmaya yönelik belirlenimlerin yanılgı oluşturacağından hareketle tarihsellik (zamansallık) ve duyusallığın eksikliğine dikkat çekmiştir. İnsanı hep aynı kalan bir varlık olarak düşünmenin getirdiği yanılgı insanın diğer her şey gibi oluşum ürünü olduğunu unutturmaktadır. Heidegger, Nietzsche’nin etkisiyle insanın rasyonelliğini algılama (*vernehmen*), muhasebe (*verrechnen*) etme ve tasavvur (*vorstellen*) etme yetilerine karşılık gelecek bir biçimde belirlemektedir (Heidegger, 2019: 87). Buradan hareketle Nietzsche’nin son insanının özel niteliği olarak belirlenenin onun imgeleme/tasavvur etme biçimi olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Diğer bir deyişle Heidegger, Nietzsche’nin son insanı ve üst insanından hareketle imgelem ve düşünme arasındaki ilişkiyi Yeniçağ Felsefesinin metafizik temeli olarak görülen öne-koyma (imgelem) ilişkisiyle açıklamaktadır (Heidegger, 2019: 87).

Büyük ölçüde Bergsoncu zaman imgesiyle belirginleşen ve eleştiriye açık bir hale gelen zamanın ölçülebilir olma fikri Heidegger’de insanın gün ve gece ile olan ilişkisinde yararlandığı sayısal bir ölçü birimine karşılık gelir (Heidegger, 2019: 71). Ölçülebilir zaman, zamanın geçici olmasını vurgulaması nedeniyle insanı huzursuzluğa iter. Nietzsche’nin “Modern huzursuzluk”

(2007: I. IV- 285) adını verdiği bu huzursuzluk mevsimlerin yaşanmasına rağmen meyve vermeyen modern kültürü hedef almaktadır. Benzer biçimde Heidegger'in, özellikle Modern fiziğin ölçülebilir zaman anlayışından hareketle kaybedilen, artırılan ve geçen zaman anlayışıyla öleceğini bilen insanın daha az zamana sahip olma huzursuzluğuna düştüğünü ifade etmektedir (Heidegger, 2019: 104-105). *Varlık ve Zaman*'da insan ve varlık ilişkisinin zamansallık üzerinden ele alınmasında etkili olan bu görüş temel olarak ölümlü olduğunu bilen insanın olagelen şeyler karşısında veya içinde duyduğu merak ve kaygıyla var olmayı sürdürme isteği duymasıdır (Heidegger, 2015: 16). İnsanın imgeleme biçiminin önem kazandığı bu argümana göre, ölümlü olan insanın ölümlü olmaktan kaçamaması dışında olgusal yaşamını biçimlendiren imgeleme biçimi, onun özgür olduğu veya olabileceği zihinsel bir yetiyle ilişkilendirilmektedir.

Hayali nesneler ve imgeler ilk bakışta öznel veya kendine özgü öğeler içeriyor gibi görünse de içsel anlam veya yapılarının ötesine geçen bir nesnelliğe sahiptir. Diğer bir deyişle sözü edilen anlam ve yapının nesnelliği hayal edilen nesneler veya görüntüler tamamlandığında başkaları tarafından anlaşılır kılınarak güçlenir. Dolayısıyla bu türden bir nesnelliği yalnızca matematiksel bağıntıların oluşturduğu nesnelliğe indirgemek hatalı olacaktır. Doğası gereği gerçek olmayan bir şeyin algısal yollarla başkasına, bir diğerine aktarımı tıpkı şairin, ressamın ve filozofun yaptıklarında olduğu gibi öne sürülen veya imgelenen saf olasılıkların bir diğerine, başkasına aktarılmasına karşılık gelir. İçsel olarak algılanabilir olan şey, şair ve filozof için sözcükler, ressam için renk, şekil veya resmedilen biçimlerdir (Casey, 1971: 489). Bu bağlamda argümanın temelini oluşturan şey, imgelenebilir olanın gerçek veya gerçek dışı olması değildir. Önemli olan ve görülen şey imgelemde ufkun ne biçimde genişletilebileceğidir.

Heidegger'in imgelem argümanında *Dasein*'in ufkunu açığa çıkaran veya üreten şey olarak imgelem, inşa eden bir güç olarak olumlu bir zihinsel aktiviteye karşılık gelir. Özellikle dikkat çekilen şey ise imgeleme biçimidir. Herhangi bir şeyin algılandığı haliyle imgelenmesi veya gerçek dışı haliyle imgelenmiş olması mümkündür. Bu nedenle imgelemin tümünün gerçek dışı olduğunu iddia ederek imgelem yetisini tümüyle önemsiz olarak kabul etmek hatalı olacaktır. Özellikle Husserl'in etkisiyle fenomenolojik yöntemin insan anlayışının biçimlenmesinde, görüyü oluşturma veya bu görünümün öğrenilebilir olması zemininde felsefeye katkısı imgeleme biçiminin de öğrenilebilir, geliştirilebilir veya genişletilebilir bir yeti olarak ele alınmasına aracılık etmektedir. Heidegger'in bu bağlamda üretici imgelem temelinde yapılandırılabilir olan imgeleme biçimine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

3.4. Sartre'ın Özgürleşen İmgelemi

Heideggerci söylemle Descartes ile varlığın varlık olmak bakımından unutulmuş veya önemsizleştirilmesi Descartes'ın *cogito* argümanının yol açtığı bir problemdir. Benzer biçimde Sartre'ın bu problemi ele aldığı ve bu probleme yeni bir boyut kazandırdığı anlaşılmaktadır. Görme veya görünmenin varlığı problemi çevresinde ele alınan *varlık ve hiçlik* problemi temel olarak imge ve imgelem kavramlarının soruşturulmasıyla biçimlenmektedir. Bu bakımdan Sartre'ın hiçliği ele alışında *Varlık ve Hiçlik* ile *İmgelem* temel kaynaklar arasında yer alır.

Sartre'ın varlık argümanı, *varlık ve hiçlik* probleminde, hiçliğin varlık aracılığıyla anlaşılabilir olduğunu dile getirmektedir. Hiçlikten söz edebilmenin yolu “hiçliğin bir varlık görünüşüne, ödünç alınmış bir varlığa sahip olması” (Sartre, 2014: 66) dır. Hiçliğin varlık görünüşüne veya ödünç alınmış bir varlığa sahip olması, hiçliğin varlığa gelmesine aracılık eden, edilgin olmayan bir varlığa ihtiyaç duyması dolayısıyla imge ve imgelem kavramlarını soruşturmayı gerektirmektedir.

Sartre varlığı, “*noesis* içindeki *noema*” (2014: 39) olarak tanımlamaktadır. Buna göre; “varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinlik” (Sartre, 2014: 40) tir. Özce, “varlık kendindedir.” (Sartre, 2014: 40). Sartre'ın varlık argümanı, Kantçı Ben (Özne)'den farklı olarak “insani nosyonlardan” (Sartre, 2014: 39) arındırılmış varlık ve bilinç ilişkisiyle açıklanmaktadır. Diğer bir deyişle varlığın kendindeliği “olumsal (*contingent*)” (Sartre, 2014: 40) bir ilke içermektedir.

Sartre'ın imge ve imgelem kavramlarını soruşturmasında öncelikle Descartes, Hume, Bergson ve Husserl'in argümanlarını incelediği anlaşılmaktadır. Sartre'ın Descartes'ın imge ve imgelem argümanlarına öncelik vermesinin nedeni Heidegger'in dikkat çekmiş olduğu varlık problemiyle Descartes'ın imge ve *ideyi* benzer şeyler olarak kabul etmesine karşın onları birbirinden ayırmasıdır. Diğer bir deyişle Descartes imge ve *ideyi* benzer şeyler olarak kabul etmenin yanında onları duyuşsal olan ile akli olan olarak iki gruba ayırmaktadır. Spinoza'nın da benzer bir ayırım yaptığına ikinci bölümde işaret edilmiştir.

İngenin bedene ait olması veya ondan çıkmasıyla ilişkilendirilen bu argüman Descartes epistemolojisinin de temel kavramlarını oluşturmaktadır. Buna göre Descartes'ın imgelem (*imagination*) argümanında anlağın, imgelemen, duyunun ve belleğin kolektif bir biçimde bilme sürecine katıldığı gösterilmiştir. Bu bağlamda Descartes epistemolojisi düşünen töz ve uzamsal töz arasındaki birliği imgelemde (*imagination*) birleştirmeyi veya çözmeyi hedeflemiştir.

Descartes'ın çözümü özellikle ingenin bedenden çıkan, onunla ilişkilendirilen olması dolayısıyla algı ve imge ayırımında bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Algı ve

imgenin bedensel oluşu ve imge ve *iden*in benzer şeyler olarak ele alınması Descartes'ın imge argümanında hem imgenin hem de imgesiz düşüncenin korunduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle Descartes, imge ve düşünme ilişkisinde “imgesel düzlemde düşünsel düzleme geçişi bir sıçrama” (Sartre, 2016: 17) olarak ele almaktadır.

Descartes duyu bilgisinin yanıltıcı olmasından hareketle yine de duyulara bağlı olarak ve aklın düşünme veya kuşkulanmasına olanak tanımayan türde bir bilginin olup olamayacağını incelerken imgelemin (*imaginatio*) duyulara bağlı bir düşünme biçimi olduğunu ileri sürmüştü. İmgelemin çoğunlukla düşsel, fantastik ve duyuşsal yönüne vurgu yapan bu argüman Hume ile zihninin içeriklerinin veya algılarının *idea* (düşünce veya fikir) ve *izlenim* (etkilenim) olarak ikiye ayrılmasıyla düşüncenin cansız ve soluk, izlenimin ise canlı ve etkin olduğu empirik kurama dönüşmüştü. İzlenimlerin düşünceye kıyasla daha canlı algılar olarak kabul edilmesi düşünce ve düşünceden bağımsız imgelemin korunmasında Descartes'tan farklı olarak yalnızca “düşüncesiz imgenin” (Sartre, 2016: 20) korunduğunu göstereceği Descartes ve Hume'un “imge ve duyumun doğasının özdeşliği” (Sartre, 2016: 23) konusunda hem fikir oldukları açıktır.

Hume, düşünce ve imgelem gücünün yaratıcılığını empirik gelenek çerçevesinde değerlendirerek şeyleri “birleştirme, dönüştürme, artırma ve azaltma” yetilerini duyum ve deneyim temelinde incelemekteydi. Buna karşın Sartre'ın imge ve duyum ayrımında, imgenin duyum veya algı gibi gözlemlenemez veya deneyim yoluyla elde edilemez olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle imge ve duyumun gözlemle ilişkisinde duyum ve algı tam bir gözlem gerektirirken imgenin bu türden bir gözleme ihtiyaç duymadığı ileri sürülür.

Sartre, Bergson'un imge ve duyum-algı ayrımında imgeyi gözlemde ayırtırmaya çalışma çabasını başarısız bulur. Bergson'un imge argümanı temel olarak katıksız bir algıda nesnesiz imge üretilmeyeceği görüşüne yaslanmaktaydı. Bergson Hume'un imge adını algılandığı biçimiyle şeye vermesine karşılık bu sözcüğün alanını gerçekliğin her türüne, tasarımıyla olanak veren her nesneye kadar genişletmiştir (Sartre, 2016: 41). Bu bağlamda, “Bergson'un gerçekçiliği için şey imgedir, madde imgelerin bütünüdür” (Sartre, 2016: 42).

Sartre, Bergson'un imge argümanını empirik gelenek içine yerleştirmektedir. Tıpkı Hume'un imge argümanında, imgenin algıya katılan bir düşünce ögesi olması gibi Bergson'un imge argümanında imgenin algıya katılan bir düşünce olduğu gösterilmektedir (Sartre, 2016: 47). Bunun nedeni Bergson'da imgenin, *anı-imge* ve *hareket-imge* olarak ayrılması ve hafıza argümanının psişik gözlemde ayırtılamamasıdır. Sartre bu argümanı imgenin bir tabloyla maddi anlamda karşılaştırılması biçiminde yorumlamaktadır (2016: 46). Buna göre, Bergson hafıza argümanında hafızaya zaman içinde imgeleri teker teker toplayan, onları büzüp sıkıştıran bir yeti atfederek, imgelerin algılanmadan var olamayacaklarını örtük bir biçimde dile getirir.

Sartre, Bergson'da imge-tablonun hafızada kalıcı iz bırakması ve bilincin bu imgelerden haberdar olmasını birbiriyle uzlaşmayan iki bilim olan Bergsoncu biyolojizm ve metafizik kaynaklı olduğu görüşündedir (Sartre, 2016: 49). Bergson, metafizik düzlemde imge ve algıyı birbirinden ayırt etsede biyolojiziminden kayanaklanan psikoloji düzleminde empirik geleneğin ileri sürdüğü iddia çerçevesinde kalmaktadır. Sartre'a göre bu iddia, "imge ve algı arasında doğa değil mertebe farkı" (2016: 53) olduğudur.

Sartre, imge ve algı arasında iki şeyin birbirinden ayırt edilmesi gerektiği görüşündedir. Bu bağlamda Bergson'a getirdiği temel eleştiri şu şekilde özetlenebilir: "Ya imge, başka yerde dediğinin tersine, geçmiş kökeninin damgasını taşımaz ve de kendisini şimdiki zaman olarak sunar ya da algı kendini geçmişten gelen bir imge olarak sunmak zorundadır." (Sartre, 2016: 53).

Sartre'ın, imgenin neliği soruşturmasında, Descartes'ın *cogito* argümanında *ide* ve imgenin benzerliğinin ele alınmasını ve empirik gelenek düzleminde imge ve algının derecelendirilmesini imgenin ne olduğunun, onun "algıda nasıl bir yer tuttuğunun açık seçik bilinmediğinin" (Sartre, 2016: 55) göstergesi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Sartre'ın, imgeyi algı veya düşünceyle türdeş kılan uslamlamalarda, "imge ile algı ayrımının dolaylımsız olduğu" (Sartre, 2016: 83) konusunda Hume ile hem fikir olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle imgenin duysal bir yapıda olduğunun kabulü söz konusudur.

Her ne kadar Sartre'ın, imgenin duysal bir yapıda olduğunu kabul ettiği görülse de imgenin düşünce tarafından parçalanarak ya da yeniden düzenlenerek işlenmiş olduğu yadsınamaz (Sartre, 2016: 78). Şu halde Sartre'ın imge söz konusu edildiğinde öncelikle imge ve algının aynı maddeye sahip olmadığı sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır. İmgenin duyulanabilir bir içeriğe sahip olmasının neredeyse evrensel olarak kabul edilışinin yanında imgenin biçim (form) bakımından da bir içeriğe sahip olduğuna işaret edilir (Sartre, 2016: 99-100).

Husserl her bir bilinç durumunu herhangi bir şeyin bilinci olma durumu olarak tanımlamıştı. Diğer bir deyişle bilinç bir şeyin bilinci olmasında bir şeye yönelimli kabul edilmişti. Sartre'ın *Ideen*'den alıntılacağı biçimiyle "yönelimli *erlebnisse*" (2016: 127) lerin bilinç içerikleri ile bilinç nesneleri ayrımı, şeylerin bizim dışımızda olması (*external*) ve onlara ilişkin verilerin nesne olmaması (*transcendental*) ayrımını açık bir hale getirmeye yaramaktadır. Bu bağlamda Sartre'ın imge ve algı ayrımına getirdiği çözüm Husserl'ın yönelmişlik kavramıyla temellendirilmektedir. Her şeyden önce algının yönelmişliği ile imgenin yönelmişliği birbirinden farklı şeylerdir. Algı şeyleri gerçeklik gibi sunarken imge hiçliğe işaret etmektedir.

Sartre, algıdaki gerçekliği nesnelerden edinilen izlenimlere, imgedeki hiçliği ise psişik olmayan *erlebisse* (yaşam) icatları olarak ele almaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken şey, nesnelerden edinilen izlenimlerde izlenimin nesne olamaması iken imgedeki hiçliğin psişik içeriklerden arındırılmış olmasıdır. İmgenin hiçliğini ve aynı zamanda kendindeliğini, flüt çalan kentaur örneklendirmesiyle ele alan Sartre, özgürce oluşturulan imgelerin özgür yapıntılar olduğuna dikkat çekmektedir.

Sartre, Husserl'in "flüt çalan kentaur" (Husserl, 1983: 43) örneğinden hareketle fiziksel olarak var olmayan ve ruhta da var olmayan şeyi, diğer bir deyişle hiç olanı, yinelemektedir:

Kentaurun ya da kimeranın var olmaması bize bunları basit birer psişik oluşuma indirgeme hakkı vermemekte. Bu var olmayanlardan söz açılmışken, şunu da ekleyelim ki, orada gerçek psişik oluşumlar bulunduğu da kesindir; böylece psikolojinin düştüğü yanlış da anlaşılmış oluyor: bütün bu mitos kişilikli varlıkları bulundukları hiçlikte bırakmaya ve de bir tek psişik içerikleri hesaba katmaya can atılıyordu. Ancak Husserl tam da kendi hiçliğinin bağrında kendi aşkınlığını yeniden kurar kentaurun. Ne kadar hiçlik olursa olsun: bir tek bundan dolayı bilinçte değil zaten (Sartre, 2016: 129).

Özce imgenin algıdan ayırt edilebilmesinde imgenin algıda madde olarak karşılık bulup bulamadığı önem taşımaktadır. İmge denilenin maddi (tablo, fotoğtaf vb.) veya zihinsel imge olarak ayrılmasına bakılmaksızın uygulanabilecek olan bu yöntem Husserl'in önerdiği yönelmişlikle kolayca ayırt edilebilir görünmektedir. Sartre imge fenomenolojisinde bu yöntemin etkin bir yol olduğunu düşünür. Yönelmişlik etkin yöntemdir; fakat yeterli değildir: Zihinsel imge ile algı ayrımı bir tek yönelmişlikten kaynaklanamaz; yönelimlerin farklı olması gerekli, ancak yeterli değildir. Maddelerin de benzeşmemesi gerekir. Belki imgenin maddesinin kendisi bir kendiliğindenlik, ama daha aşağı türden kendiliğindenlik olması gerekir (Sartre, 2016: 138).

Sartre'ın bireşimci psikolojinin en eksiksiz başarısızlığı olarak gördüğü imge problemi, belirli bir imge anlayışının sürüklediği bir problem olarak kalmıştır (Sartre, 2016: 141). Bu anlayış, zemin figür ilişkisiyle imgenin şeylerin ardında kalan izler biçiminde yorumlanmasına zemin hazırlayarak imgenin çoğu zaman soluk ve bozulmuş bir forma sahip olduğu iddiasına dayanır (Hopkins, 2016: 92). Bununla birlikte imgenin kendisi soruşturulmamıştır. Soruşturulmadığı gibi imgenin var oluşunun bireşimin gerekleriyle nasıl bağdaşabilir olduğu tartışılmıştır. En genel anlamda Sartre, temel problemin imgenin neliğiyle ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. "İmge bir şey değil, bir edim" (2016: 142) dir demektedir. Bununla birlikte imgenin *sui generis* bir bilinç türü olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Bergson felsefesinde ele alınan imaj/imge ve hafıza kavramları nesneleri imgeler yoluyla tanıyan ve imgeleri hafıza yoluyla koruyan bir bilince (hafızaya) işaret etmekteydi

(Trifonova, 2003: 101-102). Bergson'da hafıza bilince karşılık gelirken Husserl fenomenolojisiinde bilincin fenomenolojik incelemesine evrilen imge ve hafıza kavramları temel olarak içkin (*immanent*) olan ile aşkın (*transzendenz*) olanın ayrımıyla biçimlenen fenomenolojik indirgemeye (*reduktion*) dayanmaktaydı. Bergson'un hafıza kuramı zaman kavramıyla doğrudan ilişkiliydi. Husserl'in de en genel anlamda, algı ve hatırlamanın birbirinden nasıl ayrılabilceğini ya da ayrılabilme olanağını temellendirmek için *prezantasyon* ve *reprezantasyon* kavramlarına başvurarak zaman kavramına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Husserl'in zaman kavramı içsel bir zaman bilincine işaret ettiyse de Sartre'in zamanı temsiliyetler üzerinden temellendirmemek konusunda ısrarcı bir tutum geliştirdiği anlaşılmaktadır. Sartre'a göre Ben'in var olmasının aynı zamanda bir geçmişe sahip olması anlamına gelmesi, Ben'in olumsuzluğunun zorunluluğundan kaynaklanmaktadır (Sartre, 2014: 592). Bu bağlamda şimdiki denilen zaman ile geçmiş denilen zaman arasındaki ilişki “varlık” (Sartre, 2014: 206) ilişkisiyle açıklanabilmektedir. Bu bağlamda Sartre'da geçmiş, aslında şimdiki zamandır:

Geçmiş şimdiki zamandır ve fark edilmeksizin şimdiki zamanın içinde erir: altı ay önce seçtiğim giysidir, yaptırdığım evdir, geçen kış yazmaya koyulduğum kitaptır, karımdır, ona vaat ettiğim şeylerdir, çocuklarımdır; olduğum her şeyi, olmuş olmak kipinde daha olacağım. Böylelikle geçmişin önemi abartılmış olmaz, çünkü benim için “Wesen ist was gewesen ist”, olmak, olmuş olmaktadır (Sartre, 2014: 591).

Sartre'da geçmişteki imge şey ve hayali (*imaginary*) olan imge şey hatırlanan ve imgelenen olarak ikiye ayrılır. Hatırlanan, geçmiş bir zamanda olmuş olması bakımından zaman ve hafıza kavramlarıyla ilişkilendirilirken imgelenen, hayali olarak şimdi ve geleceğin imgesi olarak hiçliğe işaret etmektedir (Sartre, 1948: 263). Sartre'ın imgelem argümanını biçimlendiren bu görüş, geçmişin şimdideki imgelerini şu an mevcut olmasa da mevcut olduğu geçmişten hatırlama (*recall*) ve hafıza (*recolleciton*) aracılığıyla edinmektedir. Geçmişteki imge şey ile imgelenen şeyin zorunlu olarak birbirinden ayrılması gerektiğine yol açan hatırlama ve imgelem ayrımı, hatırlananın hayal edilmediğini, geçmiş bir zamanda olmuş olduğu kabulüne dayanır (Trifonova, 2003: 105). Bu bağlamda hatırlanan imge, hayal (*imagine*) edilmemektedir.

Sartre'da hatırlamanın hafıza ve bilinç ilişkisindeki konumunu belirleyen imgeleyen bilinç ve yaratıcı, imgesel (*imaginative*) bilinç ayrımı imgenin (*image*) sınıflandırılmasıyla biçimlenir. Öncelikle imgenin, yarı gözlem (*quasi observation*) olduğuna işaret edilir (Sartre, 1948: 13). İmge, bir durum veya katı ve opak bir kalıntı (tortu) değildir. Bununla birlikte imge *sui generis* bir bilinçtir (Sartre, 1948: 19). Büyük ölçüde Husserl fenomenolojisiyle biçimlenen

fenomenolojik bakış, empirik yöntemin başvurduğu izlerin kalıntıları olan tortu anlayışının, izlenimciliğin eleştirilmesidir (Husserl, 1983: 136). Özellikle Sartre ve Merleau-Ponty felsefesinde belirleyici olan bu eleştiri imgelem yetisini, fenomenolojik dilde yeniden tasarımıştır.

Sartre’da imgelem, algıdan ve aynı zamanda kavramadan (*conception*) ayıran en temel özelliklerden biri olduğu iddia edilen hiçleme veya yoklama, nesnesini hiçlik olarak konumlandırır (Hopkins, 2016: 84-85). Algı, düşünce ve imge birlikteliğinde imgenin zihinselliği (*mental*), herhangi bir nesnenin temsili olarak imlenmesi, görünür olanın zihinde yeniden görünür hale getirilmesine karşılık gelir. Bununla birlikte imgelenen, hayali olan (*imaginary*) görünenin aşılmasıdır. Diğer bir deyişle imgelem/hayal gücü (*imagination*) bilincin temel ve aşkın bir koşulu olarak, hayali olanın maddesi olan hiçliğin kavranmasına karşılık gelir (Sartre, 1948: 273). Buna yoklama (*neantisation*) da denilebilir. İmgelenen şey, zihinde canlandırılırken hem imgelenin hem mevcut durumun yoklanmasını olanaklı hale getirerek “çifte yoklama”yı açığa çıkarır. Sartre’da bu durum imgelemin temel özelliklerinden biridir (Başer, 2020: 62-63; Trifonova, 2003: 104).

Sartre’da hiçliğin kavranmasına aracılık eden imgelem, Ponty ve özellikle Heidegger’de hermenöetik alana evrilen fenomenolojik bakış olarak yorumlanmaktadır (Ricoeur, 1996: 20). Sartre’ın imgelemi *sui generis* bir bilinç olarak ele alışı imgelemin özgür bir edim olduğuna işaret eder. Temel olarak rasyonel öğretinin düş, rüya ve halüsinatif görüntüler (imgeler); empirik öğretinin ise izlenimlerin soluk kopyaları olan görüntüler (imgeler) olarak ele aldığı imge-imgelem ve hafıza ilişkisi Husserl’in etkisiyle fenomenolojik yönelimsellik çerçevesinde eleştirilmektedir. Bu bakımdan fenomenoloji imgelemi metodolojik düşünmeye olumlu zihinsel bir aktivite olarak olası deneyim temelinde yeniden sunmuştur.

3.5. Merleau-Ponty’nin Desen, Motif, Yansı, Kopya Olmayan İmgelemi

Bergson felsefesinde, felsefede ele alınan kavramların bilim dilinden ayrıştırılması çabasıyla biçimlenen Zaman ve Uzay anlayışı Heidegger’de *Dasein*’in zamansallığına Sartre’da varlığın kendiliğine dönüşerek çeşitli biçimlerde işlenmiştir. Sartre felsefesinde var oluşun kendiliği ile başkasının var oluşunun temelleri, insanın ölümlü, sonlu oluşunun başkası ile temellendirilmesiyle sonuçlandırılmıştır. Var oluşa yönelimin Husserl ile yönelimsellik üzerinden temellendirilmesinin fenomenolojik dilin başarısı olduğu söylenebilir.

Merleau-Ponty’nin yönelimselliğinin “bilimsel” bir tutumdan farklı olarak fenomenolojik olduğu anlaşılır. Bu bağlamda Dünyayı nasıl bilebileceğimiz fenomenolojinin sınırlarında yer alır. Dünyayı nasıl bilebiliriz? Merleau-Ponty’e göre dünya keşfedilmeyi

beklercesine zaten oradadır. Onu bilmek için ona bakmak ve onu betimleye çalışmak gereklidir (2017: 9) Fenomenolojik yaklaşım doğasına uygun olarak fenomenolojik bir yöntem benimsemelidir. Açıklama ve analiz yöntemini kullanan bilimin aksine fenomenoloji betimlediği varlığı olduğu gibi algılar. Bilim ise algılanan varlık üzerine açıklamalar yapar. Fenomenolojik yöntem, dünya ile ilişkisinde şeylerin bilinmesine yönelik daha yakın bir inceleme olanağı kurar. Diğer bir deyişle fenomenoloji, şeylerin belirlenimleri üzerine değil, şeylerin kendileri üzerine bir inceleme yapar. En genel anlamda Merleau-Ponty'nin temsil edilen ile var olanın farkına işaret ettiği anlaşılır (Wambacq, 2017: 9-10).

Merleau-Ponty, fenomenolojiyi “özleri var oluşun içine yerleştiren bir felsefe” (1994: 21) olarak ele alır. Fenomenolojik dilin özler üzerine konuşabilmesi çerçevesinde ele alınan öz ve varlık ilişkisi Husserl'ın fenomenolojik indirgemesiyle bilim dilindeki belirleme ve açıklama terimlerinin yerini betimlemenin devralması biçiminde ortaya koyar. Öyleyse öncelikle betimlemenin ne olduğunun sorulması gerekir. Husserl, betimlemenin anlam içeriğinin yoğunluğuna dikkat çekerek onun birçok anlamda kullanıldığını dile getirir: “algılama, anımsama, imgeleme gücüyle tasarımlama, ifade etme” (Husserl, 2014: 29).

Betimleme, Merleau-Ponty'de dilin olanaklarını sonuna kadar kullanabilmeyi ifade ediyor. Kabaca ayrımların ötesinde betimlenen varlığın doğasına uygun olarak adlandırılanlardan yola çıkarak anlamayı amaçlayan ve olanla örtüşen doğala en yakın bir anlatım biçimi. Dilin varlık ile olan ilişkisini temele alan bu yaklaşım fenomenolojinin dünya ile ilişkide olan bedeni karşısında bulunan bir dünya yerine içinde yaşadığı, orada olan bir dünya anlayışıyla anlama çabasıdır. Bu bağlamda fenomenolojik çaba temelde kavramların dünyevileşmesini engelleyen yargı ve edimin “sabitlenen bilgi ideali” ni (Merleau-Ponty, 2017: 97) eleştirir.

Merleau-Ponty'de betimlemede kullanılan kavramlar duyum, algı ve imge çerçevesinde ele alınır. Bu bağlamda öncelikle Merleau-Ponty'de duyumun ne anlama geldiği sorusunu sormak gerekir. Merleau-Ponty, algının incelenmesinde duyumu düşünüldüğünden ve ifade edildiğinden daha karmaşık ve yeterince açıklanamamış bir kavram olarak ele alır:

Duyumdan öncelikle kendi etkilenme tarzımı ve kendime dair bir halin hissedilmesini (epreuve) anlayabilirdim. Gözlerimi kapadığımda beni çevreleyen grilik, kafamın içinde çınlayan yarı-uykunun sesleri, saf duymanın ne olabileceğini işaret edecektir. Öyleyse, duyulan ile çakıştığım ölçüde, yani duyulan nesnel dünyada yer almayı bıraktığı ve bana bir şey imlemediği anda duyuyor olacağımdır (Merleau-Ponty, 2016: 29).

Duyumun bu türden bir açıklaması, onun her türlü nitelikli içeriğin gerisinde arandığını göstermek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte kırmızı veya yeşil gibi iki ayrı rengi ayırt

etmeyi sağlayan şey olmaları bakımından hem görsel bir resim (tablo) hem de Ben'in dışında olmaklığı bakımından, Ben olmayı bırakmalarını gerektirmektedir. Şu halde, “saf duyum, farklılaşmamış, anlık, noktasal bir şokun hissedilmesi” (Merleau-Ponty, 2016: 29) anlamına gelmektedir.

Duyum kavramında anlık olarak hissedilen şokun bir tür reflekse karşılık gelmesi dolayısıyla deneyimlenebilir olmaması Merleau-Ponty'nin argümanında önemli bir yere sahiptir. Duyum kavramının deneyimine sahip olmamakla algı deneyiminde izlenim olarak ayırt edilen bir katmana işaret edilir. Merleau-Ponty'nin temel eleştirisi de bu katmana ilişkindir.

Gestalt teorisiyle açıklanan zemin figür ilişkisi, algılanan şeye ilişkin bir veri sunarken algılama eyleminin neliği hakkında bir bilgi içermez. Algılanan nesnelerin zeminden ayırt edilmesi ve bunun bir “izlenim” sınırları içerisine yerleştirilmesi, temelde fiziki nesnenin sınırlarını belirlemek ve algıyı bu nesne sınırında genelleştirmek anlamına gelmektedir. Merleau-Ponty, bu deneyimi algıyı, “algılanan nesne uğruna feda etmek” (2016: 30) biçiminde yorumlar. Dolayısıyla duyumda, izlenim sınırlarında ele alınan nesneye ait niteliklerin temel bir önyargıyla biçimlendiği anlaşılır. Bu bağlamda duyma, sanılanın tersine bilinç için apaçık bir eylem olmaktan çıkar.

Merleau-Ponty, ilk olarak duyumu saf izlenimle tanımlamayı bir yana bırakmak gerektiğini dile getirir: Duymanın sözde apaçıklığı, bilincin tanıklığında değil, dünyaya dair önyargıda temellenir. “Görmenin”, “işitmenin”, “duymanın” ne olduğunu çok iyi bildiğimizi sanıyoruz; çünkü algı bize uzun zamandır renkli ya da sesli nesneler vermektedir. Analiz etmek isteğimizde bu nesneleri bilince taşıyoruz (Merleau-Ponty, 2016: 31).

Merleau-Ponty'nin izlenime ilişkin eleştirisinde doğrudan empirik kuramı hedef aldığı açıktır. Empirizimin duyumu tanımlamak için kullandığı nitelikler öğretisi, temelde nesneye ilişkin belirlenimlerdir. Bunun da ötesinde belirlenmişliğin bilimsel bir bilinç bakışıyla kazanılması söz konusudur (Merleau-Ponty, 2016: 33-34). Bu bağlamda fenomenler bilim evreninin bilincinde anlaşılır kılınmaktadır. Müller-Lyer yanılsamasıyla örneklendirilen eşit olmayan çizgiler gibi sayısız örnekle çoğaltılabilir olan algı yaklaşımları, Merleau-Ponty'nin “şeylere geri dönme” bağlamında “nesne-öncesi” ve “nesne-sonrası” (Merleau-Ponty, 2016: 41) olarak ayırdığı fenomenolojik incelemede nesne-sonrası alana dahil edilebilir olan yaklaşıma ait bir argüman olarak kabul edilir. Bu bağlamda duymayı anlamaya yönelik alternatif bir yol olarak nesne-öncesi bir anlayışın gerekliliği savunulur.

Merleau-Ponty, duymayı anlamanın yolu olarak dile getirdiği nesne-öncesi alanda keşfedilmesi gereken şeyin, algılanılana ilişkin, kendi bağlamından ayrılamayan *yapışkanlığın*

(*viscosite*) “nesnel” düşünceden ayrıştırılması olduğunu dile getirir (2016: 41). Merleau-Ponty bu bağlamda “şeylerin kendilerine dönmek” ister. Bunun nedeni bilimin ürettiği bilgi üzerinden yapılan her betimlemenin karşılığı olarak saf bilmenin olanağının farkında olmadan en başından ortadan kaldırılmasıdır. Empirik öğreti “çağrışım” ve “hatıraların yansması”, Entelektüel öğreti ise “dikkat” ve “yargı” kavramlarıyla bu türden bir bilmeyi destekler (Wambacq, 2017: 13).

Merleau-Ponty, “çağrışım” ve “hatıraların yansması” olarak ele aldığı empirik hafıza argümanında empirik öğretinin imgeyi basit bir niteliğe dönüştürdüğünü dile getirir (2016: 58). Zemin-figür ilişkisiyle ele alınan duyum ve algı, hafızada benzer bir argümanın üretilmesine neden olmaktadır. Buna göre, hafızanın zemin olarak izler dolayısıyla doldurulması, algılamada izler aracılığıyla hatırlamanın gerçekleşmesi ve algılamamanın hatırlama edimine dönüşmesi biçiminde yorumlanmasına olanak tanır. Bununla birlikte imgenin zayıf bir duyuma dönüşmesi veya duyumun soluk bir kopyası olmasının da hafıza-iz argümanı aracılığıyla kurulduğu anlaşılır.

Yakından incelendiğinde “Dikkat” adı verilen edimde özellikle Descartes ile ele alınan algı yanılması ve gölgede kalan nesnelerin dikkat aracılığıyla aydınlatılması (Merleau-Ponty, 2017: 59), algının; nesne-gölge veya iz-imge aracılığıyla oluşturulduğu varsayımına dayanmaktadır. Platonculuğun etkisi olan gölge fenomenler argümanı, Modern Felsefede dikkat kavramı aracılığıyla bu argümanın sürdürülmesine neden olmuştur. Yargı ediminde de benzer bir anlayışın yürütüldüğü anlaşılır.

Merleau-Ponty, öncelikle yargılamamanın algılamak olmadığının anlaşılması üzerinde durur: “Yargılamak, algılamak değildir.” (2017: 69). Bununla ifade edilmek istenen, yargının bir konum almak olduğudur. Yargı, “hem benim için hem de diğer zihinler için geçerli bir şeyi bilmeyi hedefler.” (Merleau-Ponty, 2017: 69). Algı veya duyma ise sahip olmaya veya gerçeği bilmeye çaba göstermeden görünüşe kendini bırakmayı gerektirir. Diğer bir deyişle duyma veya algılamada “algılanılan şeyin, anlama yetisinin evreninde karşılığı olmayan bir imlemesi” (Merleau-Ponty, 2017: 85) bulunur. Temel olarak gerçeğin, kurulup inşa edilemeyeceği anlayışına yaslanan bu görüş Merleau-Ponty’nin algı ve gerçek ilişkisindeki konumunu açığa çıkarır. Merleau-Ponty, gerçeğin betimlenebilir olduğu görüşündedir. Buna göre algı, “yargı, edim ve yükleme düzenindeki sentezlerle” (Merleau-Ponty, 2017: 13) bir tutulamaz. Algı alanında daima henüz görünmeyen boşluklar bulunur. Dikkat aracılığıyla yeniden figürleşen boşluklar, algının yeni bir eklemlenmeyi yaşama geçirmesi biçiminde karşılık bulur.

Merleau-Ponty, empirizmin basit bir imgeye indirgediği duyumu, yaşamsal bir değerle donatılan bedenle ilişkilendirir. Merleau-Ponty’de beden olmak, belli bir dünyaya ait olmaktır.

Duyuma ise dünyayla kurulan ilişkinin mekanı olarak bedenleşir. Bu bağlamda beden mekanın içinde olan değil mekana ait olandır. Bedenin deneyimi mekanın köklerini var oluşturma bulmayı öğrenir (Merleau-Ponty, 2017: 213).

Beden algıladıklarıyla her seferinde yeniden örgütleyen ve o an için yaşanmış denilebilen imlemelerin bütünüdür. Beden bu yönüyle yaşamda yeni anlamlar üretebilir (Landes, 2015: 139). Fiziksel bir nesne gibi gözlemlenebilir olmayan beden, Ben'i terk etmeyen bir nesnedir. Bedenin nesneliliği dünyaya ait olması ve orada yok olabilmesi anlamına gelir. Bununla birlikte beden Ben için kalıcı bir şeydir. Beden için, önümde, arkamda ya da onu gözlemleyeceğim bir konumda olduğunu söylemek imkansızdır. Beden Ben ile düşünülendir. (Merleau-Ponty, 2017: 137)

Merleau-Ponty'nin şeylerin kendisine ya da bilim öncesi dünyaya dönelim ile kastettiği bilim aracılığı ile anlamadan önce gelenin varlığına ilişkindir. Nedir? sorusunun betimlemeye olanak tanımaması dilin olanaklarını kullanmayı engeller. Dil dünyanın ne olduğunu ya da özlerin ne olduğunu söyleyemez. Dil, öz ve varlığı birbirinden ayırmayı dilsel olarak olanaklı kılar. Bununla birlikte dil, dünya üzerine tasarımlar yapıp uzlaşım sağlayabilir. Dil dünyayı yeni bir biçimde anlamayı sağlar. Diğer bir deyişle insan için gizil veya örtük olanın yeni bir stille ele alınışı bilinmez ve görünmez olanın anlaşılabilir olmasına olanak tanır. Merleau-Ponty bu stili Augustinus'un zaman hakkındaki görüşüyle karakterize eder (Merleau-Ponty, 1968: 3). Augustinus'un zamanın neliğine ilişkin argümanında "Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum." (Augustinus, 2014: XI. 486) dediği şey, insan için gizil olan zaman fenomeninin, fenomenleşmesi ve insan için görünür bir hal almasına karşılık gelir. Diğer bir deyişle, bilinmez, anlaşılmaz ya da merak konusu olan şeylerin yeni bir sözcükle, yeni bir biçim (stil, form) alması söz konusudur.

Merleau-Ponty'nin dilin işlevine yönelik argümanında sözcüklerin sözlük görevi görmediğini belirtmek gerekir. Felsefenin kendisinin dil olması veya ona dayanmasıyla ilişkilendirilen dünya ve dil ilişkisi (Merleau-Ponty, 1968: 126-127), Merleau-Ponty'nin dilin işlevine yönelik argümanında sözcüklerin sözlük görevi görmesinden farklı olarak felsefi bir stile işaret eder.

Merleau-Ponty'de algı ve dil ilişkisi şeyleri duyan, algılayan ve imgeleyen bedenle bir bütünlük çerçevesinde ele alınır. Duyum ve algı, algı ve imge birbirinden ayrıştırılmayan ve bedenle varlık bulan bir edime karşılık gelir. Bu bağlamda empirizm ve entelektüalizmde ayrıştırılan duyum, algı ve imge kavramları Merleau-Ponty'de bedenin yaşanmışlığı olarak birbirine bağlıdır. Yaşam formüle edilebilir bir şey değildir (Merleau-Ponty, 1968: 11).

Bununla birlikte yaşam yaşanılan bir şeydir. Yaşamda hem gerçek olan hem de ideal olan mevcuttur.

Merleau-Ponty, algı ve imgeyi varlık ve onun ardındaki gerçeklik biçiminde ayırmaz. Algı, görünürün (*visible*) çerçevesinde ele alınabilen, duyumsanan ve imgelenen bir şeye karşılık gelir. Algı bu bağlamda yanıltıcı olmaktan çıkar. Diğer bir değişle algı ile ilgili endişe edilmesi gereken şey onun yanıltıcılığı değildir. Merleau-Ponty, algının yanıltıcılığı üzerinden geliştirilen uslamlamalarda göz ardı edilen şeyin algıda, henüz algılanmayan (görünmeyen) boşlukların olduğunun fark edilmemesi olduğu görüşündedir. Merleau-Ponty'nin duyu (*sens*) argümanının temelini oluşturan bu görüş, görüşün (*vision*) belli bir alana yönelmişliği ile ilişkilidir. Duyu; “belli bir alana tabi bir düşüncedir.” (Merleau-Ponty, 2017: 297). Algısal deneyimle her seferinde kendini bedene açan dünyanın, doğal tavır ile anlaşılması algılanan dünyanın önceliğini gerektirmektedir. Algı, “ışığın taleplerine bu taleplerin anlamına göre (yani yönlerine ve imlemelerine göre, ki bu ikisi aynı şeydir) karşılık verebilen, dağınık durumdaki görünürlüğü odaklayabilen, manzarada taslağı yapılan şeyi tamamlayabilen bir aygıt olduğunu varsayar.” (Merleau-Ponty, 2016: 418-419).

Merleau-Ponty bu aygıtı bakış (görüş) adını verir: “Görüş, düşüncenin ya da kendine-bulunuşun belirli bir kipi değildir: Kendimden eksik olmamın bana verilen yoludur, Varlık'ın parçalanmasına içten tanık olmamın bana verilen yolu; ki ancak bu parçalanmanın sonunda kendi üstüme kapanırım.” (Merleau-Ponty, 2016: 73-74).

Merleau-Ponty'nin imge argümanı, imge sözcüğünün kötücül ününden ayrıştırılmasıyla yeniden biçimlenir. Sözü edilen kötücül ün, imgenin; bir desen (motif), kopya veya ikincil bir şey olduğu varsayımına dayanır. Dahası düşünsel imgenin de benzer bir desen (motif) olduğu kabul edilegelmiştir (Merleau-Ponty, 2016: 36). İmgelem yetisinin benzer bir anlayışla biçimlendiği söylenebilir. İmgelemin çoğunlukla çocuksu bir aptallık, hayalci romantiklik ve halüsinatif görüntülerle ilişkilendirilmesi zihinsel kapasitenin sınırlı olması veya alt türden bir bilişle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Özellikle halüsinatif görüntülerle ilişkilendirilen negatif yön zihinsel kapasitenin bozulduğu veya çöküşü ile karakterize edilmiştir (Mazis, 2016: 176). Merleau-Ponty bu türden bir imgelem kavrayışının açığa çıkmasına neden olan algı kuramlarına işaret etmektedir. Özellikle *Algının Fenomenolojisi* ile *Görünür ve Görünmez*'de tematikleşen imge ve imgelem argümanları madde ve form arasındaki klasik ayrım ile biçimlenen algı kuramlarını hedef almaktadır.

Madde ve form arasındaki klasik ayrım ile biçimlenen algı kuramları, “algılayan özneyi duyuşsal maddeyi yorumlayan, açığa çıkaran ve onu düzene koyan bir bilinç olarak kavramıştır” (Merleau-Ponty, 2006: 43). Dolayısıyla imgeye, hep şeylerin ardında kalmışlık yüklenmiştir.

Merleau-Ponty’de görmeyi öğrenmekle ilişkilendirilen görünmez ve görünür ikiliğinde görenin bakışıyla edinilen imge ve imgeleme yetisi, görmenin şeylerle birleşmesi veya kesişmesiyle (*chiasme*) iç görüşün izlerini gerçeğin imgesel dokusuyla birleştirir. Dünyanın görünürlüğüne gören gözün, görünür olmaya yetili olan Dünya ile ilişkisi tensel (*chair*) bir yapışkanlığın (*viscosite*) ürünü olarak görmeyle biçimlenir. Bu bağlamda “görüş (*vision*) bir panoramadır” (Merleau-Ponty, 1948: 75).

Merleau-Ponty, “Dünyaya atılmışlığı” (1968: 38) yüzeyde durmaktan ya da yüzeysel bir araştırmadan farklı olarak bedenleşme olarak ele alır. Maddenin formuyla yüklü oluşu, her algının belirli bir ufukta (*horizon*) ve dünyada yer aldığı anlamına gelmektedir (Merleau-Ponty, 2006: 43). Merleau-Ponty’nin ressam ve resim ilişkisiyle örneklendirdiği “alışılmalı gelmiş görüşün görünmez sandığına görünür varoluş verilmesi” (2016: 39) görmeyi öğrenen ressamın belli bir stille bedenleşmesine karşılık gelir. Dolayısıyla ressam için doğayı kopya ettiği söylenemez (Wambacq, 2017: 59). Diğer bir deyişle göreni (ressam) delen görünür varlığın (dünya), görüşe (*vision*) kendini açmasıyla görünmez (*invisible*) görünür hale gelmesi, görünürün sınırlarının “nesnel” bir biçimde belirlenmediğini, “görünürü sınırlayıcı bir envanter” (Merleau-Ponty, 2016: 38) nesnesine dönüştürmediğine işaret eder. Bu bağlamda imgesel olan yaşamda yeni bir ufkun oluşumuna katkı sağlar.

3.6. Deleuze’un Yaratıcı İmgelemi

Bergson felsefesinde ele alınan imge ve hafıza kavramları, *süre* (*durée*) ve *hayat hamlesi* (*elan vital*) ilişkisine bağlı olarak birlikli bir yapıya işaret etmektedir. Deleuze’un *Bergsonculuk*’ta “*virtüel bir çokluk*” (2010: 153) adını verdiği bu ilişki süre, hafıza ve hayat hamlesinin Bergson felsefesinde imge ve hafıza ilişkisindeki temel kavramlar olduğunu doğrulamaktadır. Temel olarak sürenin göreceli ardışıklığı üzerinden temellendirilen zaman kavramının uzay dilinden ayrıştırılarak kurulması ile zaman ve *süre* ayrımının yapılması *sürenin* bölünemezliğini kanıtlarken numen ve fenomen olana ilişkin kavramların içkinlikle ulaşıldığının veya ulaşılabilirliğinin göstergesi olarak özneye, dolayısıyla imge, hafıza, bilinç ve imgelem gibi kavramlara işaret etmektedir.

Deleuze, Bergson’un *süre* olarak adlandırdığı şeyin başkalaşım veya farklılaşma olduğunu dile getirir (Deleuze, 2008: 41-61). Bergson’un canlı bedeni, nesne ve imge ilişkisinde aktarıcı, zamanla olan ilişkisinde ise geçmiş ve gelecek arasında hareketli bir sınıra, matematiksel olmayan bir noktaya karşılık gelmekteydi. Deleuze, Bergson’da kavramlaştırılan *sürenin* (*durée*) Spinoza’nın *duygu* (*affectio*, affect) ve *duygulanış* (*affectus*, affection) kavramlarının ayrımıyla kurduğu süre (geçiş) kavramıyla doğrudan ilişkili olduğuna dikkat

çekmektedir (Deleuze, 2000: 56-57). Buna göre, Spinoza'nın duygulanışın kapladığı bir şey olarak dile getirdiği duygu ve bir şeyin imgesinin bedende bıraktığı anlık etki olan duygulanış yaşanan bir geçiş, diğer bir deyişle süreye işaret etmektedir.

Deleuze, süre kavramından hareketle geçmiş, şimdi ve gelecek örüntüsüyle kurulabilen zaman kavramını çoğunlukla geçmiş olana atfedilen ve hafızayla ilişkilendirilen, ortada olmayan ancak aranan bir kavram olarak ele almaktadır. Diğer bir deyişle şu an mevcut olmayan “kayıp zaman” hafızada bir arayışı gerektirmektedir (Deleuze, 2016: 8-20). Tıpkı Aristoteles'in *phantasia* kavramının Ortaçağ'da nesneden bağımsız bir hakikat (gerçek) arayışına dönüşmesinde olduğu gibi imgelerin hafızada aranması mevcut olmamalarının yanı sıra geçmiş olan ya da herhangi bir zamanda mevcut olduğunun farkında olunmasıyla da olsa belli başlı göstergelere ve “gösterge-gerçek” ilişkisine ihtiyaç duymaktadır (Deleuze, 2016: 20-30). Diğer bir deyişle imgelerin aranması ister duygusal olanlara ilişkin imgeler olsun ister somut nesnelere ilişkin imgeler olsun hafıza ve zamanın dolaylı ilişkisine bağlı olarak gösterge-gerçek bağıntısını kuran bir bilince işaret etmektedir.

Gösterge-gerçek bağıntısı nesne ve öznenin varlığıyla mümkün olabilen nesnel ve öznel yorumlamalara bağlıdır. Diğer bir deyişle nesne olana ilişkin yorumda öznenin biri öznel diğeri nesnel olmak üzere iki ayrı yorum olanağı bulunmaktadır. Deleuze'un “öznelliğin çifte gücü” (2008:87) olarak adlandırdığı, “inanma ve icat etme” öznenin normatif olduğuna işaret eder. Bu bağlamda özne, “normlar ya da genel kurallar yaratır” (Deleuze, 2008: 87).

Öznenin imgesine bağlı olarak kurulan yorumlamalar nesnenin imgesinin dışında düşüncenin imgesindeki ayrıma işaret eder. Deleuze'un içkinlik düzlemi dediği düşüncenin imgesi, düşünme içinde kat edilen yolu ve zamanı gösterir (Deleuze, 1993: 40). Zaman ve uzayda genişleyebilen veya daralabilen süre noktası olarak belirlenen içkinlik düzlemi sonsuz bir küme olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda içkinlik düzlemi, sürekli değişen bir zamansal perspektiften zamanın kendisidir (Rodowick, 1997: 29). Düşünmenin oluşumunda çok temel bir görev üstlenen imge, düşünce içinde alınan yola bağlı olarak düşünmenin ne türden bir şey olduğunu anlamayı sağlar. Diğer bir deyişle düşüncenin imgesini kuran şey olarak “sonsuz devinim ya da sonsuzun devinimi” (Deleuze, 1993: 41) felsefe, sanat, etik ve siyaset gibi alanlarda olanaklı bir dünyanın yapıcısı olarak işlev görmektedir.

Deleuze'de imgeler yoluyla anı ve hatıralara sahip olan öznenin imgeler yoluyla düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Deleuze'de olanaklı dünyalar kurmanın yapıcısı olarak görülen düşüncenin imgesi içkinlik düzleminde düşüncenin talep ettiği devinimle birlikte yol almak anlamına gelir. Bunun en önemli göstergelerinden biri olan edebiyat sözcükler aracılığıyla kurulan cümlelerin aktarımında öznedeki izlenim yaratırken maddesiz (*sine*

mataria) bir halde bulunur. Benzer biçimde müzikte de notalar aracılığıyla sese ilişkin izlenimde imgenin maddesiz olduğu deneyimlenir (Deleuze, 2016: 42).

Felsefenin kavramlar yaratma becerisi ve bir tür düşünme biçimi (Deleuze, 1993: 12, Deleuze, 2003: 19) olduğu göz önünde bulundurulduğunda içkinlik ve imgelem Deleuze felsefesinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Temel olarak henüz düşünülebilir olmayan şeyi karmaşık bir biçimde de olsa düşünülebilir kılmanın yolu olarak felsefe, kavram yaratma becerisini gerektirir (Deleuze, 2003: 53-54). “İçkinlik düzlemi düşüncenin imgesi kendiliğinden olanla hakkı olan arasında katı bir paylaşım içerir.” (Deleuze, 1993: 41). İmgelem ise olanaklı dünyalar yaratmada akıl ve hafıza ile işbirliği yapan yetidir. Düşüncenin imgesinde egemen olan şey bir tür düzenleme mekanizmasının var olmasıdır. Anti-ideolojik olan imgenin, Friedçu bilinç-dışı üretiminde (Deleuze ve Parnet, 1990: 112) olduğu gibi, ideolojik olmasını da sağlayan gücün olanaklarını da belirleyen düzen teması, belli kuralları gerektirmesiyle imgelem, hafıza ve akıl iş birliğini gerektirir (Deleuze ve Parnet, 1990: 41).

Deleuze maddi ve daha az maddi olan ayrımı yaparak hafıza ve imgelemi birbirinden ayırmaktadır (2016: 43). İzlenimlerin imgeler olarak düşünülmesi ve imgeler arasında öznel veya nesnel birlik sağlanması imgelerin maddesizliğini göstermektedir. Bununla birlikte izlenimlerin göstergesi olarak düşünülen madde, hafıza aracılığıyla madde ve imge örtüşmesini sağlamaktadır. Diğer bir deyişle hafızadan söz edebilmenin yolu izlenimlere ait imgelerin bir maddeyi araması ve bu maddeyle örtüşmesi düşüncesine yaslanır. Hafızada aranılanın dayanağı olarak kabul edilen madde, madde-imge-madde birliğine dayanır.

Hafıza imgeler biriktiren gerektiğinde deşifre edilebilir imgeler tutan bir yapıdadır (Deleuze, 2016: 53). Madde ve imgenin birbiriyle örtüşmesi ile imgelerin daha az maddi olan veya maddi bir karşılığı olamayan şeylere karşılık gelmesi Platon’un işaret etmiş olduğu hatırlama ve *anımsama* ayrımına geri dönmeyi gerektirir. Platon’un *anımsaması* olduğu gibi Deleuze’un *anımsaması* öğrenmeyi esas alır. Deleuze hatırlama ve *anımsama* arasında bir ayrım yapmamış olmasına karşın hafıza-zaman-*anımsama* ile gösterge-gerçek-öğrenme arasında bir ayrım yapmaktadır (2016: 87).

Gösterge-gerçek ilişkisi anlama ve yorumlama yetisinde akla, duyumsanabilir yetide ise istem dışı hafıza ve imgeleme bağlı olarak kurulur (Deleuze, 2016: 83). Gösterge; akıl, hafıza ya da imgelem yetilerinden herhangi birini kullanarak düşünceyi harekete geçiren, düşünmeye zorlayan şey olarak arayışı ortaya çıkarır (Deleuze, 2016: 93-94). Buradan hareketle arayışta ya da öğrenme de temel alınan şeyin hafıza ya da zaman değil, gösterge ve gerçek ikilisi olduğu sonucuna ulaşılır (Deleuze, 2016: 87).

Deleuze, öğrenmenin farklı olanla karşılaşılma ilişkide açığa çıktığını ifade etmektedir (Deleuze, 2005: 46). Bergson'un tanıma edimini açıklarken yararlandığı fark veya ayırt etme yetisi Deleuze'de temsil ile eylem ve işaret ile yanıt biçiminde ikiye ayrılmaktadır. Temsil ile eylem aynı olanın yeniden üretimiye işaret ile yanıt başka olanla karşılaşmak anlamına gelir. Deleuze'un yüzme örneğiyle (2005: 47) desteklediği bu görüş, yüzme öğretmenin yüzmeyi öğretmek için kum üzerinde tekrar ettirdiği hareketlerin yüzmenin bir temsili olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte işaret olarak kavranılan dalga hareketlerinin bedenle teması ve bedenin dalga hareketleriyle geliştirdiği *ritim*le öğrenmeyi sağlayacaktır.

Deleuze'un, Spinozacı *ikinci türden bilgiye* karşılık gelen yüzme örneği dalgayı oluşturan ilişkiler ile bedeni oluşturan ilişkilerin yüzme becerisiyle karşılaşması anlamına gelmektedir. Bu beceri belirli bir *ritim* duygusuna sahip olmayı gerektirir. *İkinci türden bilgilerin* “biçimsel teorisi olarak adlandırılan matematiksellik” (Deleuze, 2000: 201) Deleuze'un ifadesiyle doğru anda suya atlama, doğru anda sudan çıkma ve hareketlerini dalga hareketlerine göre birleştirebilme becerisini edinebilmeye karşılık gelmektedir (2000: 201).

Deleuze, Spinoza'nın çağrışım ilkesinden hareketle eylemlerin belirleniminin imgeler aracılığıyla kurulduğunu ifade etmektedir. Buna göre eylemin imgesi ve eylemin imgesine bağlayan şeyin çağrışımı eylemi belirlemektedir (Deleuze, 2000: 167-168). Spinoza'da *birinci türden bilgi*; duyu aracılığıyla bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeyen, rastgele deneyimden elde edilen bilgi ile simgelerden çağrışım ve imgelemen etkisiyle elde edilen sanı ya da hayal gücüne (*imaginationem*) karşılık gelmekteydi. Spinoza'nın “duyulur” olan ile “akli” olan ayrımıyla belirlediği imge ve düşünce ayrımı, eylemlerin imgelerinin birbirinden farklı şeylere bağlanacağını göstermektedir. Bu bağlamda Deleuze'un *Ethica*'dan çıkardığı bir sonuç olarak dile getirdiği çağrışım bağında, birden fazla sonuca neden olabilecek eylemlerde eylemin imgesinin neye bağlanacağını belirleyen şeyin ilişkilerin uylasımsal olarak çözülmesi olduğu anlaşılmaktadır (Deleuze, 2000: 169-170).

Yüzme örneğinden anlaşılacağı üzere Deleuze, Spinoza'nın *ikinci türden bilgisini* “ilişkilerin bilgisi” (Deleuze, 2000: 198) olarak adlandırmaktadır. İlişkilerin bilgisi, Spinoza'da doğru ve yanlış ayrımında yanlışın belirleyicisi olan hayal gücü (*imaginationem*) ve doğrunun belirleyicisi olan aklın (*cognitionem*) işbirliğine, Deleuze'un ifadesiyle *ritim* duygusuna karşılık gelmektedir. Deleuze'un ifadesiyle *ritim*, uzay ve zaman bloku olarak adlandırılır (Deleuze, 2000:108).

Hume ile tüm deneysel yargıların geleceğin geçmişle uyumlu olacağı varsayımına dayanan uslamlamalardan çıktığı ve bilinen nesnelerin benzerleriyle ilişkisiyle benzer sonuçların açığa çıkacağı varsayımına dayandırıldığı gösterilmiştir. Tekrar eden olgusal

durumların tersinin olanaklı olmasının akla aykırı olmaması tekrarlayan olayların imgelemde kurulduklarını gösterirken tekrarda değişen şeyin, tekrara ilişkin düşüncelerle ilgili olduğu gösterilmiştir. A olayından sonra B olayının gelmesi, her bir A olayından sonra B olayının gerçekleşmesindeki beklentiyi artırarak A ve B olaylarındaki bağıntının tekrar eden düzenlilikler olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tekrar eden olgulardan çıkarılan alışkanlıkla (*habitus*) ilgili beklentilerdir.

Hume'un nedensellik ile ilgili yaptığı açıklamada A olayının B olayına neden etki ettiğini açıklamasındaki güçlükler (Cottingham, 2015: 25) bir yana bırakıldığında A ve B olaylarının birbirini ardına gelmesi, AB, AB, AB... biçiminde süregiden “özdeş ya da bağımsız vakaların imgelemde kurulduğunu” (Deleuze, 2005: 105) göstermiştir. Hume'un empirik argümanı “zihnin, imgelemin ve idenin özdeşliğini” (Deleuze, 2008: 8) ileri sürmektedir. Dolayısıyla *idelerin* hareketi imgelemin içindedir. Hume insan doğasının tasarımlarla ilişkili olarak psikolojik çağrışım ilkelerini empirik ve psikolojik bir özellik olarak ele alırken Kant bu ilkeyi *transcendental* bir ilkeye dönüştürmüştür (Deleuze, 1995: 50-51). Buna göre, uzay ve zaman üreten üretken-üretici imgelem, empirik imgelemden farklı olarak uzay ve zaman belirleyen bir eylem olarak tanımlanır (Deleuze, 2000: 84).

Kant'a göre imgelemek imajlar üretmek değildir. Bu bağlamda Sartre'da örneklendirilen “orada olmayan Pierre'i düşünmek değildir. İmgelemek uzay ve zamanın içinde bir uzay ile bir zaman belirlemek demektir.” (Deleuze, 2000: 83-84). Bu türden bir belirleme empirik bir imgelemin olmadığına işaret etmez. Dahası *transcendental* (aşkınsal) imgeleme işaret ederek imgelemi, uzay ve zaman belirleyen bir eylem olarak tanımlar. Kant'ın Kopernik Devrim'i (Deleuze, 1995: 52) olarak adlandırılan bu düşünce temel olarak imgelem ve akıl arasındaki ilişkiyi rasyonelleştirmeye karşılık gelmektedir.

Kant'ın imgelem argümanı, imgelemin şematize ettiğini, bu beceriye yetili olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte imgelemin kendi başına oluşu söz konusu değildir. Diğer bir deyişle “imgelem kendi başına, kendi özgürlüğü adına şematize ediyor değildir. O ancak anlama yetisi onu belirlediği, bunu yapmaya yönlendirdiği ölçüde bunu yapar.” (Deleuze, 2009: 93). Benzer biçimde akıl, kendi başına akıl yürüten değildir. “Akıl yürütme aklın özgün bir edimidir, ama akıl ancak spekülatif ilgi içinde, anlama yetisi onu böyle yapmaya zorladığı için akıl yürütür.” (Deleuze, 2009: 93).

Kant duyum-duyarlık, sezgi-kavram ve bilme ilişkisinde imgelemi kabaca duyum ve bilme olarak ayrılabilir olan iki uç noktayı birleştiren sentez yetisi olarak ele almaktaydı. Kant “Yüce” duygusunun bölünlenişinde ise yücenin tasarımı, imgelem yetisinin matematiksel ve dinamik olmak üzere iki şekilde kurabildiğini göstermişti (2016: II. 24).

İmgelemin sentez yetisiyle şeyleri şematize eden özgün bir edime karşılık gelmesi (Deleuze, 1995: 57) ve imgelemin üretici türünün bir ölçüde özgür olması, anlama yetisi ile belirli bir uyum içinde olan özgür imgelemin Kant'ta olduğu gibi Deleuze'de de ortak duyuyu (*sens commun=beğeni*) belirlemesi bakımından önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır (Deleuze, 1995: 90). Bu bağlamda Deleuze, imgelemin rolünü “tekrardan yeni bir şey çıkarmak, tekrardan fark çıkarmak” (2005: 112) olarak belirlemektedir. Özellikle Deleuze'un estetik teorisiyle ilişkilendirilen fark felsefesi, yeni olanın üretiminde, düşüncenin imgesinde yeni bir fark veya stilin her zaman olanaklı olduğuna işaret eder (Smith, 1996: 48).

Öncelikle tekrarın, genellemelere karşılık gelmediğini belirtmek gerekmektedir. Hume'un AB, AB, AB... biçiminde tekrar eden olgular örneği genellemeye karşılık gelmektedir. Deleuze, genellemelerden çıkarılan tikellerin, “başka bir şeyle değiştirilemeyecek bir şeyle ilişkili olarak zorunlu ve temellendirilmiş bir davranış olan” (2005: 19) tekrarlar farkına dikkat çekerek tekrar ve genelliği birbirinden ayırmaktadır. Dolayısıyla tekrar, bir davranış veya bakış açısı olarak bir başka şeyle değiştirilemez bir tekilliğe karşılık gelirken genelleme, nitel ve nicel olmak üzere iki büyük düzene karşılık gelerek döngü ve eşitlikleri oluşturur (Deleuze, 2005: 19).

Deleuze, tekrar ve genellik arasında can alıcı bir ayrım yapar: Tikelliğin genelliği olan genellik ve tikelliğin tümeli olan tekrar.” (2005: 20). Tekrarda olan şey, benzerlik veya denklik yoluyla olmuş olanın temsil edilebilmesidir. Olmuş olanı yeniden temsil etmenin yolu olarak tekrar, Deleuze'de “ilk seferin n'inci kuvvetini almaya” (2005: 20) karşılık gelmektedir. Her ne kadar n'inci kuvvet ifadesinin matematiksel bir dil olduğu kabul edilsede Deleuze'un tekrara ilişkin bu ifadesinin ardından kullandığı örneklendirmelerle bunun matematiksel bir ifadeye karşılık gelmediği anlaşılır. Peguy'den alıntıladığı şekliyle Bastille'nin düşüşünün 14 Temmuz'da kutlanmasında, Bastille'nin düşüşü, olmuş olan olarak tüm 14 Temmuzları kutlayan ve tekrar edendir. Benzer biçimde Monet'in *Nilüferler* isimli tablosunda ilk nilüfer diğer tüm nilüferleri tekrar eden olarak kabul edilir.

Deleuze, tekrarın mizah ve ironiye ait olduğu görüşündedir (2005: 24). Tekrar ve genellik ayrımında tikelliğin genelliği olan genellik, yasaların düzeni olarak kabul edilmektedir (Deleuze, 2005: 20). Bu bağlamda tekrarın yasanın karşıtı, ona aykırı olan şey olarak mucizeyle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Deleuze, tekrarın yasaya aykırı olduğunu dile getirir:

Tekrar eğer olanaklıysa, yasadan ziyade mucizeye dairdir. Yasaya aykırıdır: yasanın benzer formuna ve denk içeriğine aykırıdır. Tekrar eğer bulanacaksa, doğada dahi, bu, kendini yasaya rağmen olumlayan, yasaların altında ve hatta belki de üstünde çalışan bir güç adına olur. Tekrar eğer varsa, aynı anda genele karşı bir tekillik, tikele karşı bir tümellik, sıradanlığa karşı bir istisna, varyasyona karşı bir enstantane,

kalıcılığa karşı bir ebediyet ifade eder. Tekrar, her anlamda, ihlaldir. Yasanın üzerine şüphe düşürür, daha genel ve daha sanatsal bir gerçeklik adına yasanın nominal ve genel karakterini ifşa eder (Deleuze, 2005: 21).

Tekrara bilimsel deney açısından bakıldığında ise yasayla belirlenmiş bir ilişkisi bulunmaktadır. Burada sözü edilen belirlenmişlik, fenomenlerin deney grubu oluşturması ve deneyin kapalı ortamda gerçekleşmesi ilişkisidir. Bu bağlamda tekrar, deney koşullarında tekrar edilebilir olan olarak yasa ile ilişkilendirilir (Deleuze, 2005: 22). Benzer biçimde davranışların ödev ahlakıyla biçimlendirilmesi, ahlak yasasının bakış açısından tekrar edilebilir olanı belirlemektedir (Deleuze, 2005: 23).

Deleuze’de tekrar sözcüğünün metaforik kullanımı temel olarak, genellikler ile tekrarın karşıtlığını göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Benzer biçimde Kierkegaard ve Nietzsche’de tekrarın bu türden bir kullanımını bulmak mümkündür. Nitekim Deleuze, bu ortak noktayı görmüş ve *Fark ve Tekrar*’da dört madde halinde bunu sıralamıştır. Önce tekrarın, mizah ve ironiye ait olduğunu ve gelecekteki felsefenin bu yolla kurulabileceğinin olanağını göstermeyi amaçlayan düşüncede tekrarın davranış, ahlak ve doğa yasası bakımından genellikle olan karşıtlığı vurgulanmaktadır. Bununla birlikte “kavram ve temsil” (Deleuze, 2005: 32) açısından tekrar ve genelliğin karşıtlığının kurulduğu anlaşılar.

Kavramın kavranışında kapsamının sonsuz olduğu düşüncesi hem mantıksal kullanımda suni bir engel hem kavramın kendinde olan doğal bir engelle karşılaşmaktadır. Deleuze, kavramın mantıksal gücünü gösteren genellik ile onun sınırını belirleyen tekrar arasında büyük bir fark olduğunu dile getirir. Buna göre, kelimeler doğaları gereği *nominal* bir tanımın nesnesi olmaları dolayısıyla zorunlu olarak sonlu bir kapsama sahiptir. Bir kelimenin ancak sonlu sayıda kelimeyle tanımlanabilir olmasından hareketle kavramın kapsamının neden sonsuz olamayacağını olanağının gösterilmesiyle aynı kelimenin söz ve yazıda *hic et nunc* varlık kazanması, sözde ve yazıda dilin gerçek gücünü gösteren tekrara işaret etmektedir (Deleuze, 2005: 34).

Deleuze sınırsız kapsamlı kavramların doğa kavramları olduğu düşünüldüğünde durumun daha anlaşılabilir olduğunu dile getirir. Buna göre bu türden kavramlar daima başka bir şeyin içinde kabul edilir. İçinde olduğu kabul edilen şey, “onu temaşa eden, gözlemleyen ve kendine temsil eden zihindir” (Deleuze, 2005: 35). Zihin bir hafızaya sahip olduğu ve alışkanlıklar edinebildiği için genel kavramlar oluşturabilir ve temaşa ettiği tekrardan yeni bir şey çıkarabilir (Deleuze, 2005: 36).

Deleuze’de kavramın, hafıza ve öz bilinçte gerçekleştiği haliyle hafıza ve öz bilinç açısından nesnesiyle olan ilişkisi temsil olarak tanımlanır (2005: 32). Hafıza ve hatırlama ise

birbirinden ayrı yetilere karşılık gelir. Hafıza kendisinde bulunan nesnenin tekrarına, hatırlama veya hatırlamaya ilişkin çaba ise bilincin temsil ve ben ilişkisinde geçmiş ve düşünülmüş olan şeyin tanınmasıyla ilişkilendirilir (Deleuze, 2005: 36). Dolayısıyla tekrarda, “kapasamama (anlamama), hatırlamama, bilmeme veya bilinçli olmama” (Deleuze, 2005: 38) gibi durumlarla karşılaşılır. Bu bağlamda tekrar Deleuze’de sembolik bir şeye karşılık gelir. “Tekrar özünde semboliktir, semboller ve simulakra bizzat tekrarın alfabesidir” (Deleuze, 2005: 40). Bununla birlikte “tekrar eden temsil edilemez, daima gösterilmesi, onu gösteren tarafından maskelenmesi gerekir, ki o da gösterdiğini maskeler” (Deleuze, 2005: 40).

Deleuze, *Fark ve Tekrar*’da imgelemi, temaşa eden (seyreden, bakan) zihinle benzer anlamlara gelecek biçimde kullanmaktadır. İmgelere bakan ve onları seyreden zihin ve imgelem, her bir tekrarda imgesel olandan hareket ederek temsili gerçekleştirir (Deleuze, 2005: 112). Temsil, şimdileştirme anlamında zorunlu olarak ana dönmeyi gerektireceğinden her bir temsilin zamanla olan ilişkisi kaçınılmazdır. Zamanın temeli ise hafızadır (Deleuze, 2005: 117).

Deleuze, Heidegger’de olduğu gibi hafızayı *Mnemosyne* ile ilişkilendirmektedir. *Mnemosyne*, “kendinde saf geçmiş” ve “bakire tekrar” *Eros* ise ona nüfuz etmeyi sağlayan numen olarak ele alınır (Deleuze, 2005: 124). Yunan mitolojisinde *Eros*, *Khaos*’un düzene gelmesi ve üretim sürecinin ortaya çıkmasını sağlayan güç olarak tanımlanır. Bununla birlikte *Eros* karşı konamaz bir güç anlamına gelmektedir. Deleuze, *Eros*’u *Mnemosyne*’nin eşi, nişanlısı olarak aktarır (2005: 124). Bununla birlikte saf geçmişi araştırmanın neden erotik olduğu sorusu sorulur. Psikanaliz yönteminde geçmişi hatırlamayan bilincin tekrarlamamak için hatırlamaya çalışması söz konusudur (Deleuze, 2005: 36). Bastırma ya da gömme olarak adlandırılan bu *paradoksta* Deleuze, tekrar edilen şeyin bastırıldığını ve unutulduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte *Eros*’un tekrar edilmek zorunda olan olmasından, karşı konamaz anlamında bir güce karşılık gelmekte olduğu anlaşılır (Deleuze, 2005: 41).

Psikanaliz yönteminde *Eros* ve *Mnemosyne* ilişkisi hafızayı araştıran istek olarak *Eros* ve saf bellek olarak *Mnemosyne* olarak belirlenir. Benzer bir ilişki Platon’un *anımsama* argümanında ele alınır. *Eros*, Platon’da *anımsamanın* gerçekleşebilmesindeki isteğe (aşka), “Felsefenin deliliğine” (Plat. *Symp.* 2017b) karşılık gelmektedir. “Cehalet ve bilgelik” (Plat. *Symp.* 203e) arasında bir yerde bulunan ve *Eros*’la ilişkilendirilen aşk, güzel ve iyi olduğu varsayılan “bilgelik” (Plat. *Symp.* 204b) aşkı olarak ele alınır. Bu bağlamda *Eros*, Platoncu hatırlama ve *anımsama* ayrımında *anımsamanın* gerçekleşebilmesindeki *diyalektik* yöntemle arayış ve öğrenme ilişkisine bağlanır (Plat. *Phaidr.* 266b). Platon’da ruhun gerçek hareketi olarak belirlenen öncelik ve sonralık bilinenlerin unutulduğu ilk zaman ve unutulunanların

hatırlandığı ikinci zamana karşılık gelmektedir. Bu bağlamda *animsama* döngüsel bir zamana karşılık gelerek *ideanın* saf geçmişinde yer alır (Deleuze, 2005: 128).

Phaidon diyalogunda ruh; Tanrılık ve ölümsüz olana, düşünülebilir, yalın ve dağılmayana ve her zaman aynı kalana benzeyen olarak aktarılır (Plat. *Phaidr.* 80b). Bu bağlamda ruhun zamansızlığı, daima devinen şey olması bakımından ruhun ölümsüzlüğüyle ilişkilendirilir. Platon'da ruh ölümsüzdür:

Çünkü daima devinen şeyler ölümsüzdür. Başkasını devindiren ve başkasınca devindirilen şeylere gelince, devinmeye son verdiklerinde yaşamları da son bulur. Bir tek kendiliğinden devinen şeyin, kendisini bırakamayacağından, devinimi hiçbir zaman son bulmaz. Üstelik bu şey, diğer bütün her şeyi devindirmekle, devinimin kaynağı ve ilkesidir. İlke, oluşmamış bir şeydir. Çünkü var olanların hepsi bir ilkeden oluşmak zorundayken; ilke için zorunlu olan hiçbir şeyden oluşmamasıdır. Eğer ilke bir şeyden oluşmuşsa, artık bir ilke olamaz. O oluşmamış bir şey olduğuna göre, yokluktan da etkilenmemesi zorunludur. Çünkü eğer ilke yok olabilseydi, artık ne başka bir şeyden oluşabilir ne de başka bir şey ondan oluşabilirdi. Çünkü her şeyin bir ilkeden oluşması zorunludur. Bu nedenle, kendiliğinden devinen şey, aynı zamanda devinimin ilkesidir. Ve bu şey ne yok edilebilir ne de oluşabilir; yoksa gökteki ve yerdeki bütün her şey bire iner, durur ve artık devinimi hiçbir zaman hiçbir şeyden kazanamazdı. Kendiliğinden devinen şeyin ölümsüz olduğu açıklığa kavuştuğuna göre, bunun ruhun özünde ve tanımında bulunduğunu söyleyen bir kimsenin hiç ayıplanmaması gerekir. Çünkü devinmeyi dışarıdan alan her cisim ruhsuzdur; onu kendi içinden alansa ruhludur. Çünkü bu, ruhun doğasında vardır; eğer gerçekten de böyleyse ve kendiliğinden devinen şey ruhtan başkası değilse, ruhun oluşmamış ve ölümsüz bir şey olması da zorunludur (Plat. *Phaidr.* 245c-d-e/246a).

Platon'un bu argümanında ruh, devinimin kaynağı ve ilkesi olarak belirlenmiştir. Oluşmamış şey olan ilke, yani ruh kendiliğinden devinen şey olarak ölümsüzdür. Platon'un uslamlaması, ruhun biçimine ilişkin imge/imağ ile devam etmektedir. İnsan olarak bizler, ruhun biçimine ilişkin imgeyi/imağı “doğuştan bir arada bulunan bir çift kanatlı at ve bir arabacı” (Plat. *Phaidr.* 246a) benzetmesi ile düşünebiliriz. Ruhun biçimine ilişkin bu öykü; iyi ve kötü at ve bu iki atı idare eden arabacıdan meydana gelen üç bölümlü bir ruh tasvirini ele alır (Plat. *Phaidr.* 253c). Platon, ölümlü bir varlık olan insanın ölümsüz olana ilişkin düşüncesini Tanrısal olarak düşünülen bu imge aracılığıyla tasarlayabileceğine işaret etmektedir (Plat. *Phaidr.* 246d). Platon'un “gök çemberinin en yüksek ucu” (Plat. *Phaidr.* 247b) olarak tasvir ettiği; iyi ve güzel soydan olan atların orada bulunduğu, tanrı arabaları imgesi, insanın ölümsüzlüğe ilişkin bir imge/imağ kurmasına olanak tanımaktadır. Platon'un bu imgeyi tasarlarlarken geçmişte olanların anımsanması olarak dile getirdiği, *mitosun* varlığını kabul ederek hafızasında ona yer verdiği anlaşılmaktadır (Plat. *Phaidr.* 250c).

Phaidros diyalogu, *animsamanın* (*anamnesis*), görünürde olanlardan hareket edilerek, görme veya diğer duyumlar aracılığıyla kavranamayan düşüncenin en yalın imgesi olan *idea*'da

“ayırma ve bir yere toplama işi” (Plat. *Phaidr.* 266b) olarak dile getirilen “*diyalektik*” (Plat. *Phaidr.* 266c) yöntem ile kurulabileceğine işaret etmektedir. Deleuze, Platon ve Aristoteles karşılaştırması yaparken Platon’da asıl meselenin tanımlamak olmadığını dile getirir (Deleuze, 2005: 94). Bununla birlikte Platon’un hem tanımlama, hem öğrenme hem de öğrenmeden ayrı olarak bir şeyin nasıl öğretilabilir olacağının olanağını; “duyumlar çokluğundan akıl yoluyla bire indirilmiş *idea* (*eidōs*) adı verilen şeye göre görme” (Plat. *Phaidr.* 249c) ve “birbiri içine saçılmış olan çokların tek bir *ideada* toplanması ilkesi” (Plat. *Phaidr.* 265d) uyarınca belirlemekte olduğu anlaşılmaktadır.

Sofist diyalogunda *diyalektik*, kavramları doğru yerlerinden ayıran Filozof ile bilge kişiyi taklit eden Sofisti birbirinden ayırmaktadır. Platon, var olanlara ilişkin bilme sanısına düşmeden apaçık bir görüş kazanmada *diyalektiği* bir araştırma yöntemi olarak belirlemektedir (Plat. *Soph.* 227b). Bu bağlamda kavramlar (cinsler, türler, ideler) tümelleri tikelde (*idea*) birleştirme işlevi görür. Platon’un temel olarak Filozof ve Sofist ayrımını apaçık hale getirmek için yararlandığı *mimēsis* (taklit, öykünme) kavramının var olandan pay alan var olmayanlara karşılık gelerek; söyleme, deme anlamında deyim, gölge, kopya, sanı ve tasarım (görsel tasarım, göz önünde canlandırma, *phantasia*) (Plat. *Soph.* 260e-261a) olmak üzere pek çok anlama gelmekte olduğu anlaşılır. Bununla birlikte *mimesis* (taklit, öykünme) gerçek nesnelerden değil, resimlerden meydana getiren (yaratan) bir sanat türü olarak ele alınır (Plat. *Soph.* 265a-b). Meydana getirme (yaratma) biri tanrısal diğeri insani olmak üzere iki türdedir. Tanrısal yaratım, yaratılmış nesnelerin kendisi ve her birine karşılık gelen resimler (hayaller) iken insanın yaratımı araç-gereçle ürettiği nesne ve nesnenin resmi (resmetmek anlamında) olarak belirlenmektedir (Plat. *Soph.* 266b-c-d). Buna göre nesne yaratımı ve benzerlikler yaratma ayrımında görüntü oluşturma, görüntünün bir başka biçimde görünmesi anlamında taklit edilebilir olduğunu göstererek görüntü taklidine, kopyanın kopyasına dönüşmektedir. Bu bağlamda Sofist bilgeyi taklit eden kişi, “bilge öykünmecisi” (Plat. *Soph.* 268a) dir.

Deleuze, Platon’un model ve kopya arasındaki ayrımında kopya olanın *idea* ile “içsel, manevi, noolojik ve ontolojik” (Deleuze, 2005: 346) bir ilişkiye sahip olduğunu dile getirir. Platon’un nihai amacının fark yaratmak olduğu görüşüne bağlı olarak *idea*’da model, kopya, simulakra ve fantazma ayrımı “ahlaki bir motivasyonun” (Deleuze, 2005: 347), İyi *ideasının* temellendirilmesinde kullanılır. Bu bağlamda Platonculuğu öz ve görünüş ayrımıyla tanımlamak yetersiz kalır. Bunun yerine metafiziği Platonculukla tanımlamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır (Deleuze, 2005: 346).

Bergson’da taklit hareketi, algıya ilişkin imgenin sentezlenebilmesinde dikkat olunan benzer imgelerin sıralanarak uygun imgenin seçilmesiyle rapsodik olmayan bir yetiye işaret

ederken, hipotezleri varsaymaya olanak tanınmasıyla benzer imgelerin ortak bir çerçeveye alınmasına hizmet etmekteydi. Bununla birlikte Bergsoncu hareket imge, *sinematografik* yanılsama olarak hareketsiz görüntülerin birleştirilmesiyle doğal algının ardışıklığından farklı bir sinematografik algı yarattığını ileri sürmüştü. Deleuze'un *Hareket İmge*'de bu türden bir sinematografik yanılsamanın hareket-imge, montaj ve seyirci (izleyici) yönüyle ilgilenmekte olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre sinemada olan hareket eklenmiş bir imge değil, dolaysız bir hareket-imgedir (Deleuze, 2014: 13). Sinema, hareketi, herhangi bir anla ilişkilendirerek yeniden üreten bir sistem olarak herhangi bir anın diğer herhangi bir ana eşit mesafede olduğunu deneyimlemeyi sağlamaktadır (Deleuze, 2014: 17). Böylelikle Bergsoncu hareket imge argümanında olduğu gibi, hareketi kat edilen mekanla ilişkilendirmenin önüne geçilmiş olunur.

İmgelerin çerçevelenişi sıra dışı veya olağan bakış açılarına göre değişse de özünde kesitlere karşılık gelen parçalardan oluşur. Deleuze'de çerçeve ve çerçe dışı olarak ele alınan parça-bütün ilişkisinde bütün olanın zamanla ilişkisi Bergsoncu hareket-süre ilişkisindeki birlikli yapıya işaret etmektedir (Deleuze, 2014: 25-31). Bununla birlikte imgenin Newtoncu çekim yasası gereğince birbirini çağırmasından farklı olarak imgenin n'inci kuvvet olarak sıçrayışı tekrardan çıkan fark olarak yeni bir imgeye ihtiyaç duyduğunun göstergesidir (Deleuze, 2014: 56). Deleuze sinemada kamerayı, hareket yetisiyle insanüstü bir göz olarak insani olmayan madde ile bir bağıntı kurması (2014: 60) ve kendinde hareketiyle çok sayıda imgeyi tek bir imge kılıfına büründürmesi (2014: 68) bakımından yeni bir diyalektik biçim olarak kabul eder. Hareket-imgelerin kompozisyonu montajlama ile sinematografik imgeyi kavranan zamanla ilişkiye sokarak hem hareket-imgelerde hem de filmin bütününde olan zamanın dolaylı bir imgesini kurar (Deleuze, 2014: 80). Hem kamera hem de izleyen olarak seyircinin varlığı kişisel anılar, estetik, ideolojik veya etik değerlerin tercihiyle bütünleşir (Colman, 2005: 144).

Bergsoncu imge argümanı sinemayı muğlaklıkla suçlarken doğal algılanımı benzer bir muğlaklıkla suçlamaktadır. Buna göre doğal algılanıma hiçbir ayrıcalık tanınmaz. Bu bağlamda Deleuze, Bergsoncu imge-hareket ve madde-ışık özdeşliğini görelilik teorisiyle birlikte ışıgı *tinle* benzer yöne koyan Modern Bilimin Felsefesi olarak değerlendirir (Deleuze, 2014: 86-88). Bununla birlikte Bergsoncu sinematografik hareket yanılsama ve zamanın sürekliliği argümanlarının rasyonel hareket-imge ve irrasyonel zaman-imge olmak üzere iki türde sinemayı etkilediği ve biçimlendirdiği anlaşılmaktadır. Rasyonel olan düzenli, empirik bir formda zihinsel bir imgeye karşılık gelirken irrasyonel olan sırasız ve düzensiz imgelere karşılık gelerek hareketten ayrıştırılan bir zaman imgeye karşılık gelmektedir (Deleuze, 2010: 44-47).

Bu bağlamda zaman-imge gerçek (*real*) ve hayali (*imaginary*) olanın ayırt edilemez bir biçimi (formu) olarak (Deleuze, 2010: 7) Modern düşünceyi etkilemiştir.

Bergson'da Anı-imge geçmiş deneyimlerden edinilen imgelerin hafızaya kazınmasıyla oluşurken hareket-imge eyleme dönük olmakla birlikte şimdiki zamanın içinde yer alarak tekrarlanmaktaydı. Anı-imageler olayları sınır, renk ve zaman içindeki yerleriyle birlikte koruyan kişisel imgelere karşılık gelirken, hareket-imge geçmişe etki eden devindirici mekanizma olarak tekrar edildi. Deleuze fenomenolojinin fenomenolojik doğal algılanım kaygısıyla sinemayı öteki sanatlardan, dünyanın kendisini gerçekdışı ya da bir anlatı haline getirmesiyle ayırdığını dile getirmektedir. Fenomenolojik bakışta (Merleau-Ponty) öteki sanatlarda olan dünyanın içinden bir gerçekdışına yönelim iken sinemada olan imgenin dünyaya dönüşmesi değil, dünyanın kendi imgesine dönüşmesidir (Deleuze, 2014: 83). Bu türden imgelerin gerçekte var olup olmadığı önemli olmazken imge olarak var olabilmeleri önemlidir. Bununla birlikte imgenin iyi veya kötü, güzel veya çirkin olması veya neyi anlattığı da önemsizdir. Diğer bir deyişle imgenin neyi anlattığından çok imgenin üretilebilir olması ve buna ilişkin neşenin duyumsanabilirliği önemlidir (Deleuze, 2008: 389). Bu bağlamda Deleuze felsefesinde imgelem yetisi yaratıcı imgelem temelinde olumlu bir aktivite olarak değerlendirilir.

3.7. Değerlendirme

Bergson imgeyi “temsil” ile “şey” arasında bir yere yerleştirerek düşüncenin “uzamlaştırılmasına” dayanan geleneksel madde-zihin, temsil-gerçek ikiciliğini yıkmayı amaçlar. Bu bağlamda özne-nesne ayrımı ve birliği konusu uzam açısından değil, zaman açısından ele alınmayı gerektirir. Bergson'da şeyleri imgeler biçiminde kavrayan Beden; beden, zihin ve evren ilişkisini doğası gereği kavrayabildiği imgeler aracılığıyla kurabilmektedir. Dolayısıyla algılamak spekülâtif bir bilgi olmakla hem madde-zihin hem de temsil-gerçek ikiliğinde öncelikle bilmek anlamına gelir. Bergson, algılara geçmiş deneyimlerin sayısız ayrıntılarının karışabileceğini iddia ederek çoğunlukla gerçek algının değil, geçmiş algıların imgelerinin hatırlandığını ve buna bağlı olarak algı ve hafıza arasındaki ilişkide hafızanın imgeler aracılığıyla gerçek algıyı imgelemeyi engellediğini iddia eder. Bunun nedeni, geçmişin zorunlu olarak muhafaza edilmesi ve insanın pratik kaygı duyarak imge ve algılara etki etmesidir. Diğer bir deyişle Bergson, algıda karşılaşılan yanılsamanın nedenini hafızada yer eden imgeler ve algının pratik kullanımındaki hareket ve süre (*durée*) ilişkisiyle açıklamaktadır. Bergson algı ve hafıza ilişkisinde hafızaya, dolaysız algının üstünü örtme ve anıları büzüp sıkıştırma gibi iki temel özellik yükler. Dolayısıyla imge korunumu yetisi birincil olarak

hafızanın işleviyle açıklanır. Kant düşünmede zamanın ideal veya nesnel olmasına bakılmaksızın *a priori* bir ilke olduğunu savunurken, Bergson bireysel bilincin algı, imgelem ve hafıza ilişkisinde zorunlu olarak, sayılabilen ya da ölçülebilen zaman kavramından farklı olarak yaşanan zaman ya da *süre* içinde var olduğunu savunmaktadır.

Bergson'un imge argümanı temel olarak katışıksız bir algıda nesnesiz imge üretilmeyeceği görüşüne yaslanır. Görme duyusu ve nesne ilişkisiyle örneklendirilen görsel imge, görme duyusunun aktif olması ve nesnelerin dışsal olarak en az bir kez var olmaları gerektiği varsayımıyla ilişkilendirilen katışıksız algıya karşılık gelir. Bu bağlamda katışıksız algı ve hafızanın karmaşık algısının birbirinden farklı imgelere karşılık gelmesiyle biçimlenen imgelem, bilincin öznel duyarlılığının ilk kez tasarımına giren imge ve onun karmaşık imgesi ayrımını göz önünde bulundurmaya gerektirir. Buradan hareketle görme duyusu ele alındığında imgelerin bakıldığında görülebilen ancak imgelemenin algı, hafıza ve bilinç ilişkisiyle rasyonel bir edim olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bağlamda hafıza ve hatırlama imgelemenin rasyonel bir edim olduğunun kanıtıdır.

Bergson bedeni akan zamanda geçmiş ve gelecek arasında hareketli bir sınır olarak belirler. Buna göre nesne-imge ilişkisinde aktarıcı olan beden, zamanla ilişkisinde geçmiş ve gelecek arasında matematiksel olmayan bir noktada bulunur. Geçmiş ve geleceğin ayrımının yapılabilmesine olanak tanıyan hafıza, zaman içinde oluşan anı ve tasarımları çevreleyen bir yapıya karşılık gelir. Bergson hafızayı, anı-imge ve hareket-imge olarak ikiye ayırmaktadır. Anı-imge geçmiş deneyimlerden edinilen imgelerin hafızaya kazınmasıyla oluşurken, hareket-imge eyleme dönük olmakla birlikte şimdiki zamanın içinde yer alarak tekrarlanır. Diğer bir deyişle anı-imge hayal edilebilen/imgelenen, hareket-imge ise tekrar edilebilendir. Bergson, hafızanın anı ve hareket imgeden hareketle çoğu zaman geçmiş ve şimdiki zaman algısında tereddüt yaşayacağını iddia etmektedir. Bunun nedeni şimdiki zaman eyleminden soyutlanması gereken anı-imgenin şimdiki zamanın etkisiyle yeniden biçimlendirilebilmesidir. Hafıza, bir yandan geçmişe etki eden devindirici mekanizmalara, bir yandan da olayları sınır, renk ve zaman içindeki yerleriyle birlikte koruyan kişisel anı-imgelere sahiptir. Geçmişe etki eden devindirici mekanizma olan hareket-imge zihnin tekrar ve öğrenme yetisine dikkat çekerken, anı-imge kendiliğindenliği ile belli imgelerin korunduğunu gösterir. Geçmiş, şimdi ve gelecek örüntüsünde yaşayan canlının birbiriyle aynı iki ana sahip olamaması gerekçesiyle hafıza ve bilince işaret eden Bergson'da bilinç, hafıza anlamına gelmektedir. İmgelem ise sürenin kendisini düşünmeyi olanaklı hale getirir. Dahası *sinematografik* bir etki ile süreyi görünür kılar. Bergson imgelemi, birleştirici bir yeti temelinde olumlu zihinsel bir aktivite olarak değerlendirmektedir.

Husserl, fenomenlerin fenomen olarak incelenmesinde onların hem aslına uygun hem de dolaysız kavranabilen neliklerini iç görü ya da görüsel bilince karşılık gelen sezgi (*intuition*) ve görü (*anschauung*) kavramıyla açıklar. Buna göre neliği görme; algı, anımsama ve benzeri edimler anlamında bir deneye karşılık gelmez. Husserl'in görüsel bilinci Kant ve Bergson'un sezgi ve dolayısıyla imaj/ime ve imgelem kavramlarıyla doğrudan ilintilidir. Bergson'dan farklı olarak Husserl'in algı ve imgelemde nesneyle doğrudan bir ilişki kurduğu anlaşılır. Diğer bir deyişle Bergson'da imgeler aracılığıyla etkilenen bedenin, Husserl'da bilinç nesnesi olarak nesneyle ilişkisel olduğu aracısız bir ilişkisi söz konusudur. Husserlci *cogitotai*, Bergson'un tüm teorilerin bir an için unutulduğu bir düşünme talebine karşılık gelen bir yanıt olarak ele alındığında bilinç ve fenomen ilişkisi imgelem ve zaman kavramlarının yardımıyla şeylerin kendilerine yönelmeyi olanaklı bir hale getirir. Bu bağlamda Husserl'in yönelimselliği empirik gerçeklikten bağımsız olma durumunu karşılar. Husserl, deneyimin empirik gerçeklikte Doğa yasalarına uygun ve bağlı oluşu ile olası deneyimin olumsuzluğunu bilincin yönelimselliği, içkin algı ve özgür imgelem temelinde tartışır. Husserl'in imgelem argümanının Kant'ın sezgi ve kavram olanı birbirine bağlayan arabulucu güç olarak nitelendirilen imgelem ile hafıza argümanının ise Aristoteles'in imge ve imgelem argümanlarının açığa çıkardığı hafıza ve zaman ilişkisi ile doğrudan ilişkili olduğu anlaşılır. Husserl'in imgelem (*phantasie*) argümanı temel olarak *eidetik* bilinçle doğrudan ilişkili ve imgelem argümanı için vazgeçilmez olsa da algısal görüntüler olan *eidetik* bilinçten farklı bir yetiyle ilişkilendirilir. Dolayısıyla Aristotelesçi klasik imgelem anlayışından farklıdır. Husserl terminolojisinde imgelem (*phantasie*) yarı algısalıdır. İmgelem algıya benzemekle birlikte algı değildir. İmgelem, nesnelerin doğrudan duysal farkındalığını oluşturan bir bilinç eylemidir. Algılama ve imgeleme arasındaki en önemli ayrımlardan biri olan kontrastlık, imgelenenin temsil edilen veya mümkün olduğu kadarıyla görünür hale getirilen ile mevcut olanın algılanması biçiminde iki farklı zemini oluşturur. İmgelenenin ve algılananın ayrı şeyler olarak görünür hale gelmesi, algısal dünyanın yasalarıyla ilişkilidir. Özce imgelemde algısal dünyanın yasalarının geçerli olduğu söylenemez. Algılamada neyin mevcut olduğu kavranılırken, imgelemde mevcut olmayan bir şeyin mevcut hale getirilişi ve bunun bilinçli bir biçimde sunulduğu deneyimlenir. Her şeyden önce Husserl için imgelenebilir şeyler "aşkın, göreceli ve tesadüfidir". Husserl'in fiziksel olarak mevcut olmamanın yanında ruhta da mevcut olmayan şey olarak belirlediği imgesel olan (*imaginary*) hiç (*nothing*) olana işaret eder. İmgesel olanın hiç olması bakımından geometri ile benzerliği rasyonel imgelemin Husserl fenomenolojisinde imgelem aracılığıyla tasarımılandığına işaret eder. Diğer bir deyişle evrensel olarak kabul gören matematiksel ve geometrik önermelerin formal olarak kabul görülmesinden önce tasarımılanışları imgelem

aracılığıyla gerçekleşir. Bununla birlikte fiziksel olarak mevcut olmaması bakımından imgesel hiçlikle benzer özellikler göstermektedir.

Husserl en genel anlamda, algı ve hatırlamanın birbirinden nasıl ayrılabilceğini temellendirmek için *prezantasyon* ve *repräsentasyon* kavramlarına başvurur. Husserl’da *prezantasyon* ve *repräsentasyon* yakından incelendiğinde, algı ve imgelem (*phantasie*) temelinde gerçekleşen *birincil hatırlama* temel olarak zaman bilincini gerektirmektedir. Bilinç içerisinde sahip olunan gerçekten görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma ayrımı, algı nesneleri ve zaman belirlenimlerini açığa çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle bunu gördüm veya işittim diyebileceğimiz bir zaman bilincine sahibizdir. Dolayısıyla *ikincil hatırlamalar* şimdiki bir algılanmışlığa bağlı kalınmadan imgelem (*phantasei*) aracılığıyla yeniden kurulabilmektedir. Husserl’ın hatırlama ve imgelem arasındaki ayrımı ise hatırlamanın bir şeyin gerçek varlığını ileri sürmek veya varsaymak olduğuna, imgelemenin ise herhangi bir zamansal kipte nesnesinin gerçek varlığının bu türden bir varsayımı gerektirmediğine işaret eder. Hatırlama zaman bilincini algının sabit noktalarına bağlamak için kesin bir dayanak oluşturur. Bu bağlamda hatırlamanın konumsal bir karakteri olduğu söylenebilir. İmgelem empirik gerçekliğin dışında, olağan olmayan, gerçek üstü veya dışı olan, olası deneyim ile ilişkilendirilir. Bu bağlamda tüm olası deneyimin temel bir yapısı olarak zamanın kendisiyle ilişkilendirilir.

Heidegger’in zaman, projeksiyon ve öne koyma/alma kavramlarıyla ilişkilendirdiği imgelem, insanın var oluşundaki özgürlük ve ölümlülük açısından değerlendirilir. Felsefe tarihinde zaman kavramı üzerine geliştirilen uslamlamaların büyük ölçüde Aristotelesçi zaman fenomenine bağlı olduğu söylenebilir. Zaman veya zamansal olan nedir sorularının Heideggerci yanıtı geçici olanın (*temporal*) tasavvur edilmesidir (göz önünde canlandırma, imgelem). “Zaman geçici olanın geçmesidir. Bu geçme daha net olarak, şimdinin henüz şimdi değılden artık şimdi değıle doğru ardı sıra akması olarak tasavvur edilir”. Bu bağlamda imgelem, *Dasein*’in anlayışının ufkunu ortaya çıkaran veya üreten anlamında birliğı kuran (inşa eden) “zihinsel bir güç” olarak ele alınır. Hafıza ise “düşünmenin toplanması” anlamına gelir. Heidegger Yunan mitolojisinden hareketle hafızaya yalnızca “geçmiş tasavvurda muhafaza etmek” yetisinin yüklenişini eleştirir. Buna göre *Mnemosyne* olarak “hafıza (*gedachtnis*), düşünülmüş olanı (*gedachte*) düşünür”. Hafıza (*Mnemosyne*), “olan, olmakta olan ve olmuş olan her şeyde hitap edenin her birini önceden düşünülməsi gereken şey olarak kendinde korur ve kendi içinde gizler”. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*’de tasavvur etmeyi (imgelem, öne-koyma, *vor-stellen*) , düşüncenin ondan beslendiğı “şey, öz” olarak dile getirir. Diğer bir deyişle imgelem (tasavvur etme), düşüncenin *özü* olarak kabul edilir. Heidegger’in imgelem

argümanında *Dasein*'in ufkunu açığa çıkaran veya üreten şey olarak imgelem, inşa eden bir güç olarak olumlu bir zihinsel aktiviteye karşılık gelir. Özellikle dikkat çekilen şey ise imgeleme biçimidir. Herhangi bir şeyin algılandığı haliyle imgelenmesi veya gerçek dışı haliyle imgelenmiş olması mümkündür. Bu nedenle imgelemi tümüyle gerçek dışı ve önemsiz bir yeti olarak kabul etmek hatalı olacaktır. Özellikle Husserl'in etkisiyle fenomenolojik yöntemin insan anlayışının biçimlenmesinde, görüyü oluşturmaya veya bu görünümün öğrenilebilir olması zemininde felsefeye katkısı imgeleme biçiminin öğrenilebilir, geliştirilebilir veya genişletilebilir bir yeti olarak ele alınmasına aracılık eder. Bu bağlamda Heidegger'in üretici imgelem temelinde yapılandırılabilir olan imgeleme biçimine işaret ettiği anlaşılır.

Sartre'ın imge ve duyum ayrımında temel olarak imgenin duyum veya algı gibi gözlemlenemez veya deneyim yoluyla elde edilemez olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle imge ve duyumun gözlemle ilişkisinde duyum ve algı tam bir gözlem gerektirirken imgenin bu türden bir gözleme ihtiyaç duymadığı ileri sürülür. Sartre'ın imge söz konusu edildiğinde öncelikle imge ve algının aynı maddeye sahip olmadığı sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır. İmgenin duyumlanabilir bir içeriğe sahip olmasının neredeyse evrensel olarak kabul edilmesinin yanında imgenin biçim (form) bakımından da bir içeriğe sahip olduğuna işaret edilir. Sartre'ın imge ve algı ayrımına getirdiği çözüm Husserl'in "yönelmişlik" kavramıyla temellendirilir. Her şeyden önce algının yönelmişliği ile imgenin yönelmişliği birbirinden farklıdır. Algı şeyleri gerçeklik gibi sunarken imge hiçliğe işaret eder. Sartre, algıdaki gerçekliği nesnelerden edinilen izlenimlere, imgedeki hiçliği ise psişik olmayan *erlebnis* (yaşam) icatları olarak ele alır. Burada dikkat edilmesi gereken şey, nesnelerden edinilen izlenimlerde izlenimin nesne olamamasıyken imgedeki hiçliğin psişik içeriklerden arındırılmış olmasıdır.

Sartre'ın imgelem argümanı belirli bir imge anlayışının sürüklediği probleme yönelik bir eleştiri olarak düşünülebilir. Sözü edilen imge anlayışı Descartes, Hume ve Bergson'un imgelem ve hafıza argümanlarının desteklediği imgenin şeylerin ardında kalan kopya, bozuk form olduğu iddiasıdır. Sartre imgenin bir edim olduğuna işaret eder. "İmge bir şey değil, bir edimdir". Öncelikle imgenin, yarı gözlem (*quasi observation*) olduğuna işaret edilir. İmge, bir durum veya katı ve opak bir kalıntı (tortu) değildir. Bununla birlikte imge *sui generis* bir bilinçtir. Büyük ölçüde Husserl fenomenolojisiyle biçimlenen fenomenolojik bakış, empirik yöntemin başvurduğu izlenimciliğin, izlerin kalıntıları olan tortu anlayışının eleştirilmesidir. Özellikle Sartre ve Merleau-Ponty felsefesinde belirleyici olan bu eleştiri imgelem yetisini, fenomenolojik dilde yeniden tasarlamıştır. Sartre'ın imgelemi *sui generis* bir bilinç olarak ele alışı imgelemin özgür bir edim olduğuna işaret eder. Temel olarak rasyonel öğretinin düş,

rüya ve halüsinatif görüntüler (imgeler); empirik öğretinin ise izlenimlerin soluk kopyaları olan görüntüler (imgeler) olarak ele aldığı imge-imgelem ve hafıza ilişkisi Husserl'in etkisiyle fenomenolojik yönelimsellik çerçevesinde eleştirilmektedir. Bu bakımdan fenomenoloji imgelemi metodolojik düşünmeye olumlu zihinsel bir aktivite olarak olası deneyim temelinde yeniden sunmuştur.

Merleau-Ponty, “çağrışım” ve “hatıraların yansıması” olarak ele aldığı empirik hafıza argümanında empirik öğretinin imgeyi basit bir niteliğe dönüştürdüğünü dile getirir. Zemin-figür ilişkisiyle ele alınan duyum ve algı, hafızada da benzer bir argümanın üretilmesine neden olur. Buna göre, hafızanın zemin olarak izler dolayısıyla doldurulması, algılamada izler aracılığıyla hatırlamanın gerçekleşmesi ve algılamamanın hatırlama edimine dönüşmesi biçiminde yorumlanmasına olanak tanır. Bununla birlikte imgenin zayıf bir duyuma dönüşmesi veya duyumun soluk bir kopyası olması, hafıza-iz argümanı aracılığıyla kurulur. Entelektüel öğretinin özellikle Descartes ile ele alınan algı yansıması ve gölgede kalan nesnelerin dikkat aracılığıyla aydınlatılması düşüncesiyle algının; nesne-gölge veya iz-imge aracılığıyla oluşturulduğu varsayımına dayanır. Platonculuğun etkisi olan gölge fenomenler argümanı, Modern Felsefede dikkat kavramı aracılığıyla bu argümanın sürdürülmesine neden olmuş, yargı ediminde de benzer bir anlayış sürdürülmüştür.

Merleau-Ponty'nin imge argümanı, imge sözcüğünün kötücül ününden ayrıştırılmasıyla yeniden biçimlenir. Sözü edilen kötücül ün Sartre'ın da işaret etmiş olduğu, imgenin; bir desen (motif), kopya veya ikincil bir şey olduğu varsayımdır. Dahası düşünsel imgenin de benzer bir desen (motif) olduğu kabul edilegelmiştir. İmgelem yetisinde de benzer bir anlayış korunur. İmgelemen çoğunlukla çocuksu bir aptallık, hayalci romantiklik ve halüsinatif görüntülerle ilişkilendirilmesi zihinsel kapasitenin sınırlı olması veya alt türden bir bilişle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Merleau-Ponty'de bu türden bir imgelem kavrayışının açığa çıkmasına neden olan şey, madde ve form arasındaki klasik ayrımla biçimlenen algı kuramlarıdır. Madde ve form arasındaki klasik ayrımla biçimlenen algı kuramları, “algılayan özneyi duyuşal maddeyi yorumlayan, açığa çıkaran ve onu düzene koyan bir bilinç olarak kavramıştır”. Dolayısıyla imgeye, hep şeylerin ardında kalmışlık yüklenmiştir. Merleau-Ponty'de görmeyi öğrenmekle ilişkilendirilen görünmez ve görünür ikiliğinde görenin bakışıyla edinilen imge ve imgeleme yetisi, görmenin şeylerle birleşmesi veya kesişmesiyle (*chiasme*) iç görüşün izlerini gerçeğin imgesel dokusuyla birleştirir. Dahası görünmezin (*invisible*) görünür hale gelmesi, görünürün sınırlarının “nesnel” bir biçimde belirlenmediğini, “görünürü sınırlayıcı bir envanter” nesnesine dönüştürmediğine işaret eder. Bu bağlamda imgesel olan yaşamda yeni bir ufkun oluşumuna katkı sağlar.

İmgelem Deleuze felsefesinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Temel olarak henüz düşünülebilir olmayan şeyi karmaşık bir biçimde de olsa düşünülebilir kılmanın yolu olarak felsefe, kavram yaratma becerisini gerektirir. Deleuze'un "içkinlik düzlemi" ve imgelem yetisiyle ilişkilendirdiği yaratma becerisi felsefe, sanat, etik ve politik gibi alanlarda olanaklı bir dünyanın yapıcısı olarak işlev görür. Deleuze öncelikle maddi ve daha az maddi olan ayrımı yaparak hafıza ve imgelemi birbirinden ayırır. Hafızadan söz edebilmenin yolu izlenimlere ait imgelerin bir maddeyi araması ve bu maddeyle örtüşmesi düşüncesine yaslanır. Hafızada aranılanın dayanağı olarak kabul edilen madde, madde-imge-madde birliğine dayanır. Hafıza imgeler biriktiren gerektiğinde deşifre edilebilir imgeler tutan bir yapıdadır. Madde ve imgenin birbiriyle örtüşmesi ile imgelerin daha az maddi olan veya maddi bir karşılığı olamayan şeylere karşılık gelmesi Platon'un işaret etmiş olduğu hatırlama ve *anımsama* ayrımına geri dönmeyi gerektirmektedir. Platon'un *anımsaması*nda olduğu gibi Deleuze'un *anımsaması* öğrenmeyi esas alır. Deleuze hatırlama ve *anımsama* arasında bir ayrım yapmamış olmasına karşın hafıza-zaman-*anımsama* ile gösterge-gerçek-öğrenme arasında bir ayrım yapar. Gösterge-gerçek ilişkisi anlama ve yorumlama yetisinde akla, duyumsanabilir yetide ise istem dışı hafıza ve imgeleme bağlı olarak kurulur. Gösterge; akıl, hafıza ya da imgelem yetilerinden herhangi birini kullanarak düşüncüyü harekete geçiren, düşünmeye zorlayan şey olarak arayışı ortaya çıkarır. Buradan hareketle arayışta ya da öğrenmede temel alınan şeyin hafıza ya da zaman değil gösterge ve gerçek ikilisi olduğu sonucuna ulaşılır. Bu bağlamda Deleuze, öğrenmenin farklı olanla karşılaşılacak ilişkide açığa çıktığını ifade eder. Diğer bir deyişle Deleuze'de temsil ile eylem aynı olanın yeniden üretimiyle işaret ile yanıt başka olanla karşılaşmak anlamına gelir. Bu ilişki uzay ve zaman bloku olarak adlandırılan ritim duygusuna sahip olmayı gerektirir.

Fark ve Tekrar'da imgelem, temaşa eden (seyreden, bakan) zihinle benzer anlamlara gelecek biçimde kullanılır. İmgelere bakan ve onları seyreden zihin ve imgelem, her bir tekrarda imgesel olandan hareket ederek temsili gerçekleştirir. Temsil, şimdileştirme anlamında zorunlu olarak ana dönmeyi gerektireceğinden her bir temsilin zamanla olan ilişkisi kaçınılmazdır. Zamanın temeli ise hafızadır. Deleuze, imgelemin rolünü "tekrardan yeni bir şey çıkarmak, tekrardan fark çıkarmak" olarak belirlemektedir. Genel olarak imgenin ne olduğuna bakılmaksızın, imge yaratma becerisi ve yaratıma ilişkin neşenin duyumsanabilirliği önemlidir. Bu bağlamda Deleuze'de fark, yeni olanın üretiminde, düşüncenin imgesinde yeni bir fark veya stilin her zaman olanaklı olduğuna işaret eder. Deleuze imgelem yetisini yaratıcı imgelem temelinde olumlu bir aktivite olarak değerlendirir.

SONUÇ

Platon'dan günümüze imgelem ve hafıza ilişkisi konusunda belli başlı görüşleri eleştirel olarak serimleyip temel argümanların gösterildiği sınıflandırmada ilk olarak Platon'un basit imge ile karmaşık imge ayrımıyla kurduğu “duyusal imgelem” ve “rasyonel imgelem” ayrımı irdelenmiştir. “Duyusal imgelem” basit imgelerin, “rasyonel imgelem” ise karmaşık imgelerin biçimlendirilmesinde işlev görür. Platon basit imgeleri duyusala ait olan imgeler, karmaşık imgeleri ise matematik nesnelerin düşünümü (*mathematika*) olarak ayırır. Platon'da bellek bal mumu levha ve kuş kafesi olmak üzere iki tür metaforla duyusal olana ait izlerin tutulduğu, korunduğu ve çeşitlendirildiği bir yeti olarak değerlendirilir. Bu bağlamda bellek ya da hafıza duyuma ait olanın korunumunu sağlar. Temel olarak *diyalektik* ve mitoloji ikiliğinden yararlanılarak imgelem ve hafıza ilişkisine yapılan katkı özellikle hatırlama, hafıza ve *anımsama*, gidimli düşünme ayrımında önemlidir.

Phantasia, Platon'da sıklıkla kullanılan bir terim değildir. Platon'un imgelemle ilgili görüşü *Sofist* diyalogundan anlaşılacağı üzere *mimemis* kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Temel olarak Filozof ve Sofist ayrımının yapılmasında can alıcı bir yere sahip olan *mimesis*, taklit ve öykünme anlamlarına gelerek, var olandan pay alan var olmayanları; deyim, söylem, gölge, kopya, sanı ve tasarım (görüşel tasarım, göz önünde canlandırma, *phantasia*) gibi anlamaları karşılar. İmge ve imgelem özellikle *Sofist* diyalogunda belirgin bir biçimde Filozof ve Sofist olanın ayrımını apaçık hale getirmek için *mimemis* ile kullanılan bir terim olarak dikkat çeker. Aristoteles ile *phantasia* (imgelem) olarak ifade edilen yeti, ne duyusal ne rasyonel, duyum olmadan açığa çıkamayan bir yeti olarak ele alınır. Aristoteles'in “göz önünde canlandırma yetisi” olarak ele aldığı imgelem, epistemolojik değer bakımından duyusal ve rasyonel olanın arabuluculuğunu yapar. Hafıza ise iz-imge metaforuyla ifade edilir. Platon'da hafıza, hatırlama ve *anımsama* ayrımı Aristoteles'te hatırlama ve öğrenme ayrımına dönüşür.

Epikuros ve Stoacıların Aristotelesçi imgelem argümanı ile Plotinos ve Augustinus'un ise duyusal imgelem ile rasyonel imgelem ayrımının yapıldığı Platoncu imgelem anlayışıyla biçimlendiği anlaşılır. Stoacıların imgelemi “kavrayıcı imgelem” ile “kavrayıcı olmayan”, “irrasyonel imgelem” olarak ayırması, Montaigne'nin halüsinatif etkileriyle dikkat çektiği imgelemin irrasyonel olandan “halüsinatif” olana geçişini serimler. More, Bacon, Montaigne gibi utopyacı filozoflarla mitolojik, düşsel veya fantastik imgeler bağlamından ayrıştırılan “yaratıcı imgelem”, utopya kavramıyla keşif, buluş, “yaratım/üretim” vurgusuyla biçimlenir.

Descartes ile “halüsinatif imgelem” temelinde yanıltıcı, güvenilmez ve epistemolojik değer bakımından önemsiz görülen yeti Platon’un “duyusal ve rasyonel imgelem” olarak işaret ettiği imgelemin “halüsinatif” ve “rasyonel” olarak yeniden ayrılmasıyla biçimlenir. Benzer bir geçiş Spinoza’nın imgelem argümanına yansır. Spinoza’da “duyusal ve rasyonel” olarak ayrılan imgelem etik-politik bağlamda “yaratıcı (*imaginatif*)” imgelem olarak “rasyonel imgelem” kategorisinde değerlendirilir. Locke, Berkeley ve Hume ile duyumun zayıf kopya ve yansılar biçiminde ele alınan imge argümanı imgelemin “temsil”, “taklit” ve “kopya” etme yetisiyle “birleştirme”, “ayırma” ve “yaratma” bakımından incelenmesine aracılık eder. Zihni edilgen, boş (*tabula rasa*) varsayan empirik geleneğin imgelem argümanında Platon’un kopya, yansı olarak işaret ettiği “duyusal imgelem” özellikle hafıza argümanının üretilmesinde can alıcı bir yere sahiptir. Bununla birlikte empirik gelenekte Aristoteles’in iz-imge hafıza metaforu sürdürülür.

İmgelemin “empirik” ve “aşkınsal” ayrımı Kant tarafından yapılır. Bir ölçüde Aristoteles’in *phantasia* olarak işaret ettiği duyuma bağlı; fakat duyumla bir tutulamayan, duyum olmayan, yetinin duyusal olan ile rasyonel arasındaki arabulucu rolünün Kant ile imgelemin “sentez” ve “şema” üretimi ile rasyonel kategoride değerlendirildiği anlaşılır. Kant, imgelemi “çağrışımsal” ve “üretken” ile “üretken-üretici” ve “yeniden üretici” olarak ayırır. Özellikle Kant’ta Benlik inşasında etkili olan imgelem argümanı Kierkegaard’ın estetik, etik ve inanç evreleri olarak ayırdığı evrelerle karakterize ettiği “yaratıcı” ve “dönüştürücü” etkiyle Descartes’in “irrasyonel ve halüsinatif” imgelemle karakterize ettiği olumsuz etkiyi bilişsel açıdan olumlu bir yöne çeker. Kant’ın imgelemi “empirik” ve “aşkınsal” olarak ayırmasıyla biçimlenen imgelem anlayışı “üretici-üretken imgelem”i aşkınsal imgelemin sınırlarına yerleştirerek duyusal olanın olumsuz etkisinden ayıştırmıştır. Bu ayrım hafızanın “duyusal imgelem”le aynı kategoride değerlendirilmesinde “aşkınsal imgelem”i hafızadan ayırmayı olanaklı hale getirmiştir. Diğer bir deyişle empirik imgelem, çağrışımsal imgelem ve yeniden üretici imgelem kategorisinde hafıza ve hatırlatıcı imgelerle üretici-üretken imgelem ise aşkınsal imgelerle temsil edilir. Bu bağlamda aşkınsal imgelem duyusal olanla ilişkilendirilen yanıltıcı ve güvenilmez olanın sınırlarından taşar.

Kant’ın “aşkınsal imgelem”i olumlu zihinsel bir aktivite olmasıyla önemlidir. Modern sonrası filozoflarda imgelemin, “dönüştürücü”, “sinematografik”, “birleştirici”, “özgür” ve “yaratıcı imgelem” olarak ayrılmasında etkili olan aşkınsal imgelem ayrımı bir yandan da “duyusal” ve “rasyonel” imgelemin “empirik” ve “aşkınsal” olarak dönüşümüne işaret eder. Bu etki Bergson’da açıkça görülür. Bergson’un “temsil” ile “şey” arasına yerleştirdiği imge argümanı düşüncenin “uzamlaştırılmasına” getirdiği eleştiriyle süre (*durée*) kavramına ve

imgelem yetisinin *sinematografik* etkisine vurgu yapar. *Süreyi* görünür kılan imgelem yetisi “birleştirici” bir yeti olarak değerlendirilir. Bergson’da “sinematografik imgelem” *süreyi* heterojen bir yapıda görünür kılar. Bergson’un anı-imge ayrımı anıların imgelenebilir olduğuna işaret etmiştir. Bununla birlikte anı-imgelerin hafıza ile ilişkilendirilmesi yanıltıcı ve güvenilmez oluşunu göstermiştir. Bu bakımdan anı-imgeler olumsuzdur. Hareket-imge ise *sürenin* kendisini düşünmeyi olanaklı hale getirir. Hareket-imge öğrenmeyle ilişkilendirildiğinden olumlu bir aktivite olarak değerlendirilir.

Kant’ın “aşkınsal imgelem”i Husserl fenomenolojisine yansır. Husserl fenomenolojisiyle biçimlenen fenomenolojik bakış, rasyonel öğretinin “düş”, “rüya”, “halüsinatif imgeler”; empirik öğretinin ise izlenimlerin “soluk kopya veya yansılar” olan imgeler çerçevesinde ele aldığı “imge-imgelem ve hafıza” ilişkisini “yönelimsellik” çerçevesinde eleştirir. Husserl terminolojisinde imgelem (*phantasie*) Aristoteles’te kullanıldığı şekliyle *phantasia* terimiyle incelenir. Bu bakımdan Husserl Kant’tan ayrılır. Husserl, Stoa felsefesinde ve Descartes’ta ele alınan “irrasyonel” ve “halüsinatif imgelemi”, “özgür imgelem” temelinde empirik gerçeklikten bağımsız olarak ele alır. İmgelem, “yarı algısal” bir bilinç eylemi olarak tanımlanır. “Aşkın”, “göreceli” ve “tesadüfi” olan imgelem, hem fiziksel olarak hem “ruh”ta mevcut olmayan imgesel hiçlikle ilişkilendirilir. Özellikle Sartre’da etkili olan “imgesel hiçlik”, algı ve imgelem ayrımını Husserl’in “yönelmişlik” kavramıyla temellendirir. Algı şeyleri gerçeklik gibi sunarken imge hiçliğe işaret eder. İmgesel hiçliğin psişik içeriklerden arındırılması Descartes’ın “halüsinatif imgelem” argümanının eleştirisi olarak okunabilir. Sartre’da imgelem *sui generis* bir bilinç eylemi olarak “özgür imgelem” temelinde incelenir.

Merleau-Ponty’nin imge argümanı, Sartre’ın işaret etmiş olduğu “desen”, “kopya”, “tortul”, “yansı” veya “ikincil” şey olan imge argümanının yeniden biçimlendirilmesiyle oluşur. Görünür ve görünmez ikiliğinde görü, bakış ve görmeyi öğrenme ile ilişkilendirilen imgelem yetisi, görünürün sınırlarının “nesnel” bir biçimde belirlenmesini eleştirir. Heidegger’de ise “zaman”, “projeksiyon”, “öne koyma/alma” kavramlarıyla ilişkilendirilen imgelem “*Dasein*”ın anlayışının ufkunu açığa çıkaran ve kuran bir yeti olarak değerlendirilir. Düşüncenin ondan beslendiği “şey”, “öz” olarak ifade edilen imgelem ve imgeleme biçimi öğrenilebilir, geliştirilebilir ve genişletilebilir imgelem temelinde “kuran, inşa eden” imgelemi olumlu zihinsel bir aktivite olarak değerlendirir. Kuran, inşa eden imgelem Deleuze’de “yaratıcı” imgeleme dönüşür. Deleuze’un “içkinlik düzlemi” ve “yaratma becerisi” ile ilişkilendirdiği imgelem olanaklı bir dünyanın yapıcısı olarak işlev görür. İmge yaratma ve yaratıma ilişkin “neşe”nin duyumsanabilir olması “yeni” olanın üretiminde özellikle düşüncenin imgesinde yeni bir fark veya stilin her zaman olanaklı olduğuna işaret eder.

Sonuç bölümünde Platon'dan Deleuze'e hafıza ve imgelem ilişkisi sonucunda ulaşılan imgelem sınıflandırması Tablo 1'de özetlendi. Bu tablodan görüleceği üzere imgelem konusundaki görüşler genel olarak iki temel görüşte incelendi: “Duyusal imgelem” ve “rasyonel imgelem”. Bu ayrımı kurmayı temellendiren iki görüşten biri imgelemin tamamen duyusal bir durum olduğunu ve tüm imgelem çeşitlerinin burdan çıktığını, diğeri tümünün rasyonel bir formda olduğunu ve tümünün burdan çıktığını iddia eder. Bununla birlikte hem duyusal hem rasyonel bir forma sahip olduğu görüşüyle temellendirilen imgelemin çözümlemeye ya rasyonel olana ya da duyusal olana yaslandığı anlaşılır.

“Duyusal imgelem” ve “rasyonel imgelem” ikiliğinde, “irrasyonel imgelem”, “halüsinatif imgelem”, “çağrışımsal imgelem” ve “yeniden üretici imgelem”in “duyusal imgelem”den; “yaratıcı imgelem”, “birleştirici imgelem”, “aşkınsal imgelem”, “üretici imgelem” ve “dönüştürücü imgelem”in “rasyonel imgelem”den çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte “özgür imgelemin” fenomenolojik bakışta yarı algısal bir formda olduğu dile getirilir. Kant'ın “empirik” ve “aşkınsal” imgelem ayrımında “üretici-üretken imgelemi” “aşkınsal imgeleme” dahil etmesinden anlaşılacağı üzere Platon'dan süre gelen “duyusal” ve “rasyonel imgelem” ayrımı Kierkegaard ve Bergson'a değin sürdürülmüştür. Locke, Berkeley ve Hume'un empirik hazıfa argümanı ile biçimlenen yansı-kopya imge anlayışı “yaratıcı imgelemi” “duyusal imgelem”den türetse de “yaratıcı imgelem” çoğunlukla “rasyonel imgelem”le ilişkilendirilmiştir.

Her ne kadar “yaratıcı imgelem”in, filozofların görüşlerinde akılla olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda “rasyonel imgelem” kategorisine dahil edildiği anlaşılabilir da özellikle Husserl etkisiyle “özgür imgelem” temelinde tartışılan “yarı algısal bir forma” sahip olan imgelemin Heidegger, Merleau-Ponty ve Deleuze'un ayırt edilir etkisiyle duyusal ve rasyonel olandan ayrı olarak “yaratıcı imgelem” ile ifade edildiği görülmektedir. Benzer biçimde Modern Felsefede Utopyaçı filozoflar, Locke, Berkeley, Hume ve Spinoza'nın “yaratıcı imgelem” ayrımına öncülük ettiği söylenebilir. Bu bakımdan Tablo 1'de imgelem; “duyusal, rasyonel ve yaratıcı” olmak üzere üç ana grubu ayrılmıştır.

Tablo 1

		Platon Duyusal İmge (<i>Mimetik</i> İmge) Rasyonel İmge (<i>Mathematika</i>)			
		Aristoteles <i>Phantasia</i>			
Epikuros <i>Eidolon</i> Duyusal İmgelem					
		Stoa İrrasyonel İmgelem/Kavrayıcı (Rasyonel) İmgelem			
Plotinos Duyusal Rasyonel İmgelem					
Augustinus Duyusal Rasyonel İmgelem					
		Montaigne Halüsinatif İmgelem	More Yaratıcı İmgelem	Bacon Yaratıcı İmgelem	Campanella Yaratıcı İmgelem
Descartes Duyusal (Halüsinatif Fantastik Düşsel) Rasyonel İmgelem	Spinoza Duyusal (Fantastik Düşsel) Rasyonel (İmaginatif) İmgelem				
		Locke Yansı İmge Kopya İmge Birleştirici/Yaratıcı İmgelem	Berkeley Yansı İmge Kopya İmge Birleştirici/Yaratıcı İmgelem	Hume Yansı İmge Kopya İmge Birleştirici/Yaratıcı İmgelem	
		Kant Empirik İmgelem			
		Çağrışımsal İmgelem		Aşkınsal İmgelem	
		Yeniden Üretici İmgelem		Üretici Üretken İmgelem	
			Kierkegaard Dönüştürücü İmgelem		
			Bergson Birleştirici Sinematografik İmgelem		
Husserl Özgür İmgelem	Sartre Özgür İmgelem	Heidegger Kuran Yaratıcı İmgelem	Merleau-Ponty Kuran Yaratıcı İmgelem	Deleuze Kuran Yaratıcı İmgelem	

Platon'dan Deleuze'e imgelem sınıflandırması.

Sonuç bölümünde açığa çıkardığımız imgelem sınıflandırmasıyla Platon'dan Deleuze'e imgelemi felsefi argümanlarında özgün bir biçimde işleyen filozofların temel argümanları adlandırma biçimlerine göre sınıflandırıldı. İki temel görüş üzerinden biçimlenen “duyusal” ve “rasyonel” imgelemin Antikçağ'dan günümüze oluşturulmuş olan hafıza/bellek argümanlarında önemli yer tuttuğu gösterildi. Özellikle duyum yoluyla edinilen, duyuya ait olan olarak nitelendirilen “duyusal imgelem” hafızanın/belleğin oluşumunda iz-imge metaforunun günümüze değin sürdürülmesinde etkili olduğu vurgulandı. Çeşitli biçimlere dönüşen hafıza/bellek metaforlarının “bal mumu levha”, “kuş kafesi”, “mıknatıs” ve “tabula rasa” biçiminde karşılık bulduğu belirtildi.

“Rasyonel imgelem” “duyusal” olana göre üst türden bir biliş yetisini gerektirmesiyle zihinsel (mental) olarak olumlu bir yeti olarak değerlendirildi. Özellikle matematik nesnelerin gerektirdiği karmaşık orantı ilişkileri, çok boyutlu düşünmede yararlanılan imgeler olarak adlandırılan bu grup hem hafıza/bellek imgelem ilişkisinde duyusal hafızanın/belleğin önemsizleşmesine hem de duyusal olana ait imgeleri koruyan hafıza/bellek imgelem ilişkisinde yalın imgelerin önemli olduğuna işaret etti. Platon'da *mathematika* imge olarak değerlendirilen “rasyonel imgelem”in, Plotinos ve Augustinus'ta korunduğu, Stoa'da kavrayıcı imgeleme (*phantasia kataleptike*) dönüştüğü gösterildi. Descartes'ta *imaginatio*, Spinoza'da *imaginationem* olarak adlandırılan imgelem “rasyonel” ve “imaginatif” olarak rasyonel kategoride değerlendirildi.

Platon'da “duyusal” ve “rasyonel” olarak ayrılan imgelemin Aristoteles'le salt imgelem (*phantasia*) olarak ele alınmasıyla duyusal ile rasyonel olanın tek bir yeti ile temsil edildiği gösterildi. Aristoteles'in imgelemi *phantasia* terimi ile değerlendirmesinde hafıza/bellek ve öğrenme ilişkisinin empirik yoldan biçimlendirilmesinin önemine işaret edildi. Epikuros'ta *eidolon* olarak adlandırılan imgenin Stoa'da yeniden *phantasia* terimiyle karşılandığı gösterildi. Stoa'da “irrasyonel imgelem” kategorisine dahil edilen kavrayıcı olmayan imgelemin Utopyacı filozof ve düşünürlerde “halüsinatif” ve “yaratıcı” imgelem temelinde dönüşümü gösterildi. Buna göre Montaigne “halüsinatif imgelem”, More, Bacon ve Campanella “yaratıcı imgelem” kategorisine yerleştirildi. Platon'un kopya, yansı imge ile işaret ettiği “duyusal imgelem”in Locke, Berkeley ve Hume'da “birleştirici” ve “yaratıcı” imgeleme dönüştüğü gösterildi.

Kant'ta *einbildungskraft* terimiyle karşılanan imgelemin Aristoteles'in klasik *phantasia* argümanının arabulucu yönüyle ilişkisi belirtildi. Buna göre duyusal ile rasyonel olanın arabulucu yönü imgelemi, “empirik (*empirische*) ve aşkınsal (*vermögen der*)” olarak ayırmayı gerektirdi. Kant'ın bu ayrımı “çağrışımsal imgelem” ile “yeniden üretici imgelem”i (*reproduktive*) hafıza/bellek ve duyusal olanla; “üretici-üretken imgelem”i (*produktive*) ise rasyonel olanla

ilişkilendirmesine neden oldu. Kierkegaard'ın hafıza ve imgelem argümanında işaret ettiği Benlik inşasının, estetik, etik ve inanç evresi olarak üç aşamada biçimlendiği gösterildi. Benliğin inşasında imgelemin rolü “yaratıcı ve dönüştürücü” olmasıydı. Sonlu olan Ben'in imgelem yetisiyle sonsuzluğu düşünebildiğine işaret edildi. Hafızanın ise doğru ve yanlış olmak üzere iki türde hatırlamayı sağlayan sınırlı bir yeti olduğu belirtildi. Kierkegaard'ın hatırlama (*huske*) ve anımsama (*erindre*) ayırımında hatırlamayı silinen, unutulan veya gözden kaybolan bir koşul olarak ele aldığı anımsamayı ise şiirsel bir sağduyu ile ilişkilendirdiğine dikkat çekildi. Hafızanın doğru ve yanlış hatırlama ile sınırlanan sorgulanabilir bir yapıyla anımsamanın ise yanılsama ve derin düşünme sanatıyla ilişkilendirildiği vurgulandı. Kierkegaard'ın imgelem yetisini “yaratıcı ve dönüştürücü” temelde incelediği açığa çıkarıldı. Özellikle Benlik inşasındaki etkisiyle “yaratıcı ve dönüştürücü” temelde olumlu zihinsel bir aktivite olarak değerlendirildiği belirtildi.

Bergson'un “birleştirici sinematografik imgelem”i Aristoteles'in göz önünde canlandırma yetisi olarak değerlendirdiği imgelemi sezgi-görü bakımından inceledi. İlk olarak hafıza imgeleri koruyan bir yeti olarak değerlendirildi. İmge, “anı-imge ve hareket-imge” olmak üzere iki türe ayrıldı. “Anı-imge” geçmiş deneyimlerden edinilen imgelerin hafızaya kazınmasıyla oluşurken “hareket-imge” eyleme dönük olmakla şimdiki zamanın içinde yer alarak tekrarlanan olarak belirlendi. Bergson, anı-imgenin hayal edilebilir/ingelenebilir, hareket-imgenin tekrar edilebilir olduğuna işaret etti. Bergson felsefesinde geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın bilincinde olan hafıza ile imgeleri koruyan hafıza birleştirilerek hafızanın bilinç olduğu vurgulandı. “Sinematografik imgelem” ise *süreyi* heterojen bir yapıda görünür kılmasıyla olumlu bir aktivite olarak değerlendirildi. Husserl'da yeniden *phantasie* terimiyle karşılanan imgelem “özgür imgelem” temelinde empirik gerçeklikten bağımsız fenomenolojik düzlemde incelendi. Husserl etkisi Sartre'da empirik gerçeklikten bağımsız imgelem biçimiyle “özgür imgelem” olarak sürdürüldü. Sartre'da “özgür imgelem” Husserl'ın yönelmişlik kavramıyla temellendirildi. Buna göre öncelikle algı ve imge ayrımı yapıldı. Algının yönelmişliği ile imgenin yönelmişliğinin birbirinden farklı olduğu gösterildi. Algının şeyleri gerçeklik gibi sunduğu, imgenin ise psişik içeriklerden arındırılmış hiçliğe işaret ettiği gösterildi.

Sartre'ın imgelem argümanının Descartes, Hume ve Bergson'un imgelem ve hafıza argümanlarının desteklediği imgenin şeylerin ardında kalan kopya, bozuk form olduğu iddiasına getirilen bir eleştiri olduğu vurgulandı. Sartre'ın eleştirisi imgenin bir edim olduğuna işaret etti: “İmge bir şey değil, bir edimdir.” Husserl etkisiyle biçimlenen fenomenolojik bakış, empirik yöntemin başvurduğu izlenimcilik argümanını eleştirir. Özellikle Sartre ve Merleau-

Ponty felsefesinde belirleyici olan bu eleştiri imgelem yetisini, fenomenolojik dilde yeniden tasarımlar. Sartre'ın imgelemi *sui generis* bir bilinç olarak ele alışı imgelemin “özgür” bir edim olduğuna işaret eder. “Özgür imgelem” Merleau-Ponty’de “kuran, yaratıcı imgelem”e dönüşür. Temel olarak rasyonel öğretinin düş, rüya ve halüsinatif görüntüler (imgeler); empirik öğretinin ise izlenimlerin soluk kopyaları olan görüntüler (imgeler) olarak ele aldığı imge-imgelem ve hafıza ilişkisi Husserl’ın etkisiyle “yönelimsellik” çerçevesinde eleştirilir. Bu bakımdan fenomenoloji imgelemi metodolojik düşünmeye olumlu zihinsel bir aktivite olarak olası deneyim temelinde yeniden sunar. Husserl’ın yarı algısal “özgür imgelem”i Modern sonrası filozofların imgelem argümanında etkilidir. Özellikle *eidetik* bilinç ve yarı algısal *phantasie* ayrımı önemlidir. Tasvir edilen veya görmeye sunulan nesnenin deneyimine aracılık eden algısal bir görüntü farkındalığı ile algısal görüntü sınırlarını aşabilen yeti ayrımı, imgelemin empirik gerçekliğin dışında, “özgür” olduğuna işaret eder.

Heidegger ve Deleuze imgelem ve hafıza ilişkisini “kuran, yaratıcı imgelem” temelinde mitolojik-poetik bir çerçevede inceler. Heidegger’de düşüncenin ondan beslendiği “şey, öz” olarak dile getirilen imgelem (*vor-stellen*), *Dasein*’ın ufkunu açığa çıkaran veya üreten, inşa eden bir güç olarak olumlu bir aktivitedir. Deleuze’de ise imgelem yaratma becerisini gerektirir. İmgelemin rolü, “tekrardan yeni bir şey çıkarmak, tekrardan fark çıkarmak”tır. Özellikle düşüncenin imgesinde yeni olanın her zaman olanaklı olduğuna işaret edilmesi imge yaratma becerisinin olanaklı bir dünyanın yapıcısı olarak görülmesinde önemlidir. Deleuze imgelem yetisini “yaratıcı imgelem” temelinde olumlu bir aktivite olarak değerlendirir.

Sonuç olarak Platon’dan Deleuze’e filozofların hafıza ve imgelem argümanlarında Aristoteles, Epiküros ve ardılları, Stoacılar, More, F. Bacon, Campanella, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Kierkegaard, Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve Deleuze’un imgelemi düşünmenin olumlu bir parçası olarak gördüğü; Platon, Plotinos, Augustinus, Montaigne, Descartes ve Spinoza’nın imgelemi rasyonel düşünmeyi bozan bir unsur olarak ele aldıkları ortaya çıkarılmıştır. Bu ayrımın imgelemin duyuşal yapısı etkilidir. Duyumun yanıltıcı ve güvenilmez oluşu, imgelemin epistemolojik değer bakımından önemsizliğine işaret eder. Dolayısıyla imgelemin olumsuz yönü duyuşal olanla ilişkilendirilmesinden kaynaklanır. Bu bağlamda “duyuşal imgelem” Platon, Plotinos, Augustinus, Descartes ve Spinoza’da olumsuz bir aktivite olarak değerlendirilir. Bunun yanında “rasyonel imgelem”, “duyuşal imgelem”e oranla üst türden bir bilişi gerektirmesiyle olumlu bir aktivite olarak değerlendirilir. İmgelemin olumsuz, rasyonel düşünmeyi bozan bir unsur olarak ele alınmasında imgelemi “duyuşal” formda, duyuşal imgeler biçiminde değerlendiren kavrayışın etkili olduğu anlaşılır. Hafıza ve imgelem ilişkisinde duyuşal imgeleri tutan hafızanın benzer bir yapıda olmasından hareketle

duyuya ait imgeleri tutan, koruyan çoğaltan hafızanın yanıltıcı ve güvenilmez olduğu vurgulanır.



KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1970). *Ahlak Öğretileri I*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles *Metaphysica*. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. A. Arslan. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985.
- Aristoteles *Parva Naturalia*. Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine*, Çev. E. Günçe. Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003.
- Aristoteles. *Politica*. Aristoteles, *Politika*, Çev. M. Tunçay. Remzi Kitabevi, İstanbul 2014.
- Aristoteles. *De Anima*. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Z. Özcan. Sentez Yayıncılık, Ankara 2014.
- De Anima*. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Ö. Aygün, Y. G. Sev. Pinhan, İstanbul 2018.
- Aristoteles. *Rehtorica*. Aristoteles, *Retorik*, Çev. M. H. Doğan. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Augustinus. *Confessiones*. Augustinus, *İtirafılar*, Çev. Ç. Dürüşken. Alfa, İstanbul 2014.
- Bacon, F. (1624) *Yeni Atlantis*. Çev. Doxa. Doxa Yayın, İstanbul 2014.
- Banham, G. (2005). *Kant's Transcendental Imagination*. Palgrave Macmillan, New York.
- Başer, N. (2020). "Imago". *Cogito*. 97 (Bahar): 56-70.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek*. (Çev. I. Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Bergson, H. (2016). *Metafiziğe Giriş*. (Çev. A. Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekamül*. (Çev. M. Ş. Tunç), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Bergson, H. (2017). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. (Çev. M. M. Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Bergson, H. (2019). *Metafizik Dersleri*. (Çev. B. G. Beşiktaşlıyan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Bergson, H. (2019). *Düşünmek ve Olmak*. (Çev. E. Yıldırım), Oda Yayınları, İstanbul.
- Berkeley, G. (2003). *Yeni Bir Algı Teorisi*. (Çev. E. Ergün), Yeryüzü Yayınevi, Ankara.
- Berkeley, G. (2005). *Three Dialogues between Hylas and Philonous: In Opposition to Sceptics and Atheists*.
- Berkeley, G. (2015). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*. (Çev. L. Özşar), Biblos Kitabevi, Bursa.
- Bottici, C. (2012). "Another enlightenment: Spinoza on myth an imagination". *Constellations*. Vol. 19(4): 587-605.

- Bundy, M. W. (1922). "Plato's view of the imagination", *Studies in Philology*, Vol. 19(4): 362-403.
- Brun, J. (2018). *Stoa Felsefesi*. (Çev. M. Atıcı), İletişim, İstanbul.
- Campanella, T. (1602) *Güneş Ülkesi*, Çev. S. Bağdatlı. Say Yayınları, Ankara 2018.
- Capelle, W. (2011). *Sokrates'ten Önce Felsefe*. (Çev. O. Özügül), Pencere Yayınları, İstanbul.
- Casey, E. S. (1971). "Imagination: imagining and the image". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 31(4): 475-490.
- Casey, E. S. (1974). "Toward a phenomenology of imagination". *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 5(1): 3-19.
- Casey, E. S. (1984). "Habitual body and memory in Merleau-Ponty". *Man ana Worla*. 17: 279-297.
- Casey, E. S. (2000). *Remembering A Phenomenological Study*. J. Sallis (Ed.), Studies in Continental Thought, Indiana University Press, Bloomington.
- Caston, A. (1996). "Why Aristotle needs phantasia". *Phronesis*. Vol. XLI(I): 20-55.
- Cicero. (2014). *Devlet Üzerine*. (Çev. C. Çevik), İthaki, İstanbul.
- Clarke, D. M. (2005). *Descartes's Theory of Mind*. Clarendon Press, Oxford.
- Colman, F.J. (2005). "Cinema: movement-image-recognition-time". C. J. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze: Key Concept*. McGill-Queen's University Press, Montreal&Kingston.
- Costelloe, T. M. (2018). *The Imagination in Hume's Philosophy*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Cottingham, J. (2015). *Akılcılık*. (Çev. B. Gözkan), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Çıvgın, A. G. (2019). Spinoza'da birinci türden bilgi: "hayal gücü" zemininde bir derinleştirme. *Dört Öge*. 15, 95-110.
- Deleuze, G., Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*. (Çev. A. Akay), Bağlam, İstanbul.
- Deleuze, G. (1993). *Felsefe Nedir?* (Çev. T. Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. (Çev. T. Altuğ), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*. (Çev. U. Baker), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üstüne On Bir Ders*. (Çev. U. Baker), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Deleuze, G. (2003). *İki Konferans*. (Çev. U. Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2005). *Fark ve Tekrar*. (Çev. B. Yalım- E. Koyuncu), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2008). *Ampirizm ve Öznelilik*. (Çev. E. Erbay), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2008). *İssız Ada ve Diğer Metinler*. (Çev. F. Taylan, H. Yücefer), Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

- Deleuze, G. (2010). *Bergsonculuk*. (Çev. H. Yücefer), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2010). *The Time-Image*. (Trans. H. Tomlinson, R. Galeta), The University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Deleuze, G. (2014). *Hareket-İmge*. (Çev. S. Özdemir), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2016). *Proust ve Göstergeler*. (Çev. A. Meral), Alfa, İstanbul.
- Deleuze, G. (2019). *Pratik Felsefe*. (Çev. A. Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Depraz, N. (2010). "Imagination". H. R. Sepp- L. Embree (Ed.), *Handbook Of Phenomenological Aesthetics*. Springer: Dordrecht Heidelberg London New York: 155-160.
- Descartes, R. (1998). *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*. (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Descartes, R. (2002). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Akın), Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2007). *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. (Çev. İ. Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Descartes, R. (2011). *Hakikatin Araştırılması & Dünya Ya Da Işık Üzerine Deneme*. (Çev. A. Altınörs), Paradigma, İstanbul.
- Detienne, M. (2012). *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Dino, A. (2017). *Gören Göz İçin Fikret Mualla*. Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.
- Diogenes. Laertios. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Laertios, D. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. C. Şentuna.Yapı Kredi yayınları, İstanbul 2010.
- Dorsh, F. (2016). "Hume". A. Kind (Ed.), *The routledge handbook of philosophy of imagination*. Routledge: New York, 40-54.
- Downie, R. (2001). "Science and the imagination in the age of reason". *Medical Humanities*, Vol. 27: 58-63.
- Eco, U. (2017). *Antik Yunan*. (Çev. L. T. Basmacı), Alfa Tarih, İstanbul.
- Egan, K. (2010). *Imaginative Education: The Tools of Engagement*. Centre for Strategic Education.
- Elliott, B. (2005). *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. Routledge, New York.
- Epik. *Mektuplar ve Maksimler*. Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, Çev. H. Örs. Remzi Kitabevi, Ankara 1993.
- Fleckner, U., Sarkis, (2016). *Mnemosyne'nin Hazine Sandıkları Platon'dan Derrida'ya Bellek Kuramı Üzerine Metinler*. Umur Yayınları.

- Fogelin, R. J. (2001). *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*. Routledge, London and New York.
- Frasca-Spada, M. (2005). "Quixotic confusions and Hume's imagination". M. Frasca-Spada, P. J. E. Kail (Ed.), *Impression of Hume*. Clarendon Press, 161-186.
- Freydberg, B. (2005). *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*. Indiana University Press, USA.
- Garrett, D. (2008). "Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination". C. Huenemann (Ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. Cambridge University Press: Cambridge, 4-25.
- Gatens, M. ve Lloyd, G. (2002). *Collective Imaginings*. Taylor & Francis e-Library.
- Grimal, P. (2012). *Yunan Mitolojisi*. (Çev. I. Ergüden), Dost Kitabevi, Ankara.
- Hahmann, A. (2015). "Epicurus on truth and phantasia". *Ancient Philosophy*, Vol. 35(1):155-182.
- Havelock, E. A. (2015). *Platon Filozof Şaire Karşı*. (Çev. A. Beyaz), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Hedley, D. (2008). *Living Forms of The Imagination*. T&T Clark, London.
- Hegel, G. W. (2004). *Tinin Görüngü Bilimi*. (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Heidegger, M. (1990). *Nedir Bu Felsefe?* (Çev. D. Tunç), Logos, İstanbul.
- Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?* (Çev. Y. Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Heidegger, M. (2019). *Varlık ve Zaman*. (Çev. K. Ökten), Alfa, İstanbul.
- Heidegger, M. (2019). *Düşünmek Ne Demektir?* (Çev. İ. Turan), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2019). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*. (Çev. N. Aça), Pharmakon Yayınevi, Ankara.
- Hesiodos, (1991). *İşler ve Günler, Heseiodos Eseri ve Kaynakları*, (Çev. S. Eyüboğlu ve A. Erhat), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Hippler, T. (2011). "Spinoza and the origins of critical theory". C. Bottici- B. Challand (Ed.), *The Politics of Imagination*. Birkbeck Law Press, 55-72.
- Hume, D. (2015). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Çev. M. Özgen), Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa.
- Hume, D. (2018). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Çev. F. B. Aydar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology And To A Phenomenological Philosophy*. (Trans. F. Kersten), Martinus Nijhoff Publisher, The Netherlands.

- Husserl, E. (2005). *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*. (Trans. J. B. Brought), Springer, The Netherlands.
- Husserl, E. (2014). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. (Çev. A. Kaygı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Husserl, E. (2015). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev. H. Tepe), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Husserl, E. (2015). *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. (Çev. M. Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul.
- Husserl, E. (2016). *Bunalım*. (Çev. L. Özşar), Biblos, Bursa.
- Hopkins, R. (2016). "Sartre". A. Kind (Ed.), *The routledge handbook of philosophy of imagination*. Routledge: New York, 82-93.
- Howatson, M.C. (2013). *Oxford Antikçağ Sözlüğü*. (Çev. F. Ersöz), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Jansen, J. (2010). "Phenomenology, imagination and interdisciplinary research". D. Schmicking, S. Gallagher (Ed.), *Handbook of phenomenology and cognitive science*. Springer: Dordrecht, 141-158.
- Jansen, J. (2016). "Husserl". A. Kind (Ed.), *The routledge handbook of philosophy of imagination*. Routledge: New York, 69-81.
- Kant, I. (2000). *Fragmanlar*. (Çev. O. Aruoba), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul.
- Kant, I. (2006). *Anthropology from of Pragmatic Point of Wiew*. (Trans. R. B. Loudon), Cambridge University Press, New York.
- Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Kemp, R. S. (2018). "The role of imagination in Kierkegaard's account of ethical transformation". *AGPh*. 100(2): 202-231.
- Kemp, R. S., Lacovetti, C. (2020). *Reason and Conversion in Kierkegaard and the German Idealist*. Routledge, New York.
- Kenny, A. (2018). *Antik Felsefe*. (Çev. S. Uslu), Küre Yayınları, İstanbul.
- Kenny, A. (2018). *Ortaçağ Felsefesi*. (Çev. Ş. Yılmaz), Küre Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2009). *İroni Kavramı*. (Çev. S. Okur), İmge Kitabevi, Ankara.
- Kierkegaard, S. (2018). *Tekerrür*. (Çev. Z. Talay), Pinhan, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2019). *Hakikat Şaraptadır*. (Çev. Z. Talay), Pinhan, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2019). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Çev. M. M. Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- King, R. A. H. (2009). *Aristotle and Plotinus on Memory*, Walter de Gruyter, Berlin.

- Landes, D. A. (2015). "Memory, sedimentation, self: the weight of the ideal in Bergson and Merleau-Ponty". D. Morris- K. Maclaren, (Ed.), *Time, memory, institution Merleau-Ponty new ontology of self*. Ohio University Press: Ohio.
- Levinas, E. (2016). *Husserl Fenomenolojisiinde Görü Teorisi*. (Çev. Y. C. Uslu), İthaki, İstanbul.
- Locke, J. (1999). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. (Çev. M. D. Topçu), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Matharne, S. (2016). "Kant's theory of the imagination". A. Kind (Ed.), *The routledge handbook of philosophy of imagination*. Routledge: New York, 55-68.
- Mazis, G. A. (2016). *Merleau-Ponty and the Face of the World*. State University of New York Press, Albany.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. (Trans. A. Lingis), Northwestern University Press, Evanston.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Algının Fenomenolojisine Önsöz*. (Çev. M. Atıcı), Afa, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Algının Önceliği*. (Çev. Y. Yıldırım), Kabalcı, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Göz ve Tin*. (Çev. A. Soysal), Metis, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi*. (Çev. E. Sarıkartal, E. Hacımuratoğlu), İthaki, İstanbul.
- Modrak, D. K. W. (2016). "Aristotle on phantasia". A. Kind (Ed.), *The routledge handbook of philosophy of imagination*. Routledge: New York, 15-27.
- Montaigne. (1580). *Essais I. (Denemeler I.)* çev. E. Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2019.
- Moulard-Leonard, V. (2006). "The sublime and the intellectual effort: the imagination in Bergson and Kant". *Journal of the British Society for Phenomenology*. 37(2): 138-151.
- More, T. (1561). *Ütopya*. çev. Ç. Dürüşken, Alfa Klasik, İstanbul 2018.
- Nietzsche, F. (2007). *İnsanca Pek İnsanca I*. (Çev. M. Tüzel), İthaki, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2017). *Böyle Dedi Zerdüşt*. (Çev. G. Sert), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Onishi, B. H. (2019). "Imagination and the individual in Kierkegaard's the concept of anxiety". *HeyJ*. 60: 727-738.
- Pattison, J. (1984). "Kierkegaard and imagination". *Theology*. 87(715): 6-12.
- Perdikouri, E. (2016). "The duality of phantasia in Plotinus: two faculties, or two representations?", *History of Philosophy&Logical Analysis*, Vol.19 (1): 212-234.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (Çev. H. Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

- Platon. *De Re Publica*. Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz. Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- Platon. *Kratylos*. Platon, *Kratylos*, Çev. C. Karakaya, İletişim yayınları, İstanbul 2018.
- Platon. *Menon*. Platon, *Menon*, Çev. A. Cemgil. Remzi Kitabevi, İstanbul 2017.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 3 Trans. W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1967.
- Platon. *Phaidon*. Platon, *Phaidon*, Çev. A. Cevizci. Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 1 Trans. H. N. Fowler, Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1966.
- Platon. *Phaidros*. Platon, *Phaidros*, Çev. B. Akar. Bilge Su Yayıncılık, Ankara 2016.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 Trans. H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1925.
- Platon. *Philebos*. Platon, *Philebos*, Çev. S. E. Siyavuşgil. Dünya Klasikleri 1998.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 Trans. H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1925.
- Platon. *Theaitetos*. Platon, *Theaitetos*, Çev. M. Gökberk. Remzi Kitabevi, İstanbul 2017.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12 Trans. H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press: London 1921.
- Platon. *Timaios*. Platon, *Batı Klasikleri Timaios*, M.E.B., İstanbul, 1989.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 Trans. W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1925.
- Platon. *Sophista*. Platon, *Sofist*, Çev. Ö. N. Soykan. Remzi Kitabevi, İstanbul 2017.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12 Trans. H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1921.
- Platon. *Symposium*. Platon, *Şölen*, Çev. E. Çoraklı. Alfa, İstanbul 2014.
- Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 Trans. H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1925.
- Plotinos. *Ennod*. Plotinus, *Dokuzluklar*, Çev. Z. Özcan. Birleşik Yayınevi, İstanbul 2011.
- Ricoeur, P. (1996). *A Key to Husserl's Ideas I*. (Trans. B. Harris, J. B. Spurlock), P. Vandavelde (Ed.), Marquette University Press, U.S.A.
- Ricoeur, P. (2017). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. (Çev. M. E. Özcan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Rodowick, D. N. (1997). *Gilles Deleuze's Time Machine*. Duke University Press, Durham and London.
- Ross, D. (2014). *Aristoteles*. (Çev. A. Arslan), Kabalcı Yayınevi, Ankara.

- Sallis, J. (2005). *The Gathering of Reason*. State University of New York Press, Albany.
- Sartre, J. P. (1948). *The Psychology of Imagination*. (Trans. Brown Brothers Linotypers), Philosophical Library, New York.
- Sartre, J. P. (2014). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev. T. Ilgaz- G. Çankaya Eksen), İthaki, İstanbul.
- Sartre, J. P. (2016). *İmgelem*. (Çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Schofield, M. (1995). Aristotle on the imagination, *Essays on Aristotle's De Anima*. A. O. Rorty and M. C. Nussbaum (Ed.), Clarendon Paperbacks, 250-278.
- Sedley, D. (2002). "Zeno's definition of phantasia kataleptike". T. Scaltsas and A. S. Mason (Ed.), *Zeno of Citium and his legacy: The philosophy of Zeno*. Municipality of Larcana, 135-154.
- Sepper, D. L. (2013). *Understanding Imagination The Reason of Image*, Studies In History And Philosophy Of Science Volume 33, Springer.
- Sepper, D. L. (2016). "Descartes". A. Kind (Ed.), *The routledge handbook of philosophy of imagination*. Routledge: New York, 27-39.
- Silverman, A. (1991). "Plato on phantasia", *Classical Antiquity*, Vol. 10(1): 123-147.
- Simmons, P. C. (2002). "John Locke, memory and narratives of origin". *Lumen*, 21: 61-85.
- Smith, D. W. (1996). "Deleuze's theory of sensation: overcoming the Kantian duality". P. Patton (Ed.), *Deleuze: Critical Reader*. Blackwell: New York, 29-56.
- Spinoza, B. (2008). *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. (Çev. B. Ertuğrul), Biblos Kitabevi, Bursa.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica*. (Çev. Ç. Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (Çev. E. Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza, B. (2015). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (Çev. C. Şenkaya), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza, B. (2017). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. (Çev. E. Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Stuart, J. D. (1977). "Berkeley's appearance-reality distinction", *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 8(1): 119-130.
- S.V.F. Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. von Arnim. Leipzig, 1903.
- Thomas, N. J. T. (1999). "Imagination" *Dictionary of Philosophy of Mind*, ed. Eliasmith, C. & Hochstein, E.
- Trifonova, T. (2003). "Matter-image or image-consciousness: Bergson contra Sartre". *Janus Head*. 6(1): 80-114.
- Wambacq, j. (2017). *Thinking Between Deleuze and Merleau-Ponty*. Ohio University Press, Ohio.

- Warren, E. W. (1966). “İmagination in Plotinus”, *The Classical Quarterly*, Vol. 16(2): 277-285.
- Watson, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*. Officina Typographica Galway University Press.
- Wilbanks, J. (1968). *Hume’s Theory of Imagination*. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.
- Yates, F. A. (2020). *Hafıza Sanatı*. (Çev. A. D. Temiz), Metis Yayınları, İstanbul.



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Şule GÖLE
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Çağlayan Lisesi (Yabancı Dil Ağırlıklı) Antalya, 2007.
Lisans Diploması	Ankara Üniversitesi, D.T.C.F. Arkeoloji Bölümü, Ankara, 2013.
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzecilik Ana Bilim Dalı, Antalya, 2016.
Tez Konusu	Modern Müzelerin Oluşumunda Nadire Kabineleri'nin Önemi: Felsefi Bir Yaklaşım.
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Antalya, 2021.
Tez Konusu	Hafıza ve İmgelem İlişkisi Üzerine Fenomenolojik Bir Çalışma.
Yabancı Dil	İngilizce.
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Aldığı Destekler/Burslar: Türk Tarih Kurumu Doktora Bursu	
Uluslararası Sempozyum ve Kongrelerde Sunulan, Basılan Tam Metin Bildiriler:	
Göle, Ş. (2015). "Toplumsal Belleğin Taşıyıcısı Olarak Oyun ve Oyuncak Müzeleri" <i>Uluslararası Oyun ve Oyuncak Kongresi Bildiriler Kitabı</i>. S. 1189-1194. 7-8 Mayıs, 2015, Erzurum, Türkiye. Göle, Ş. (2017). "Seeing In The New Age". W. H. Taylor (Ed.). <i>Contemporary Issues in Social Sciences and Humanities</i>. S. 77-81. 19-22 Mayıs, 2017, 7th Agp International Humanities and Social Sciences Conference Prague. Prag, Çek Cumhuriyeti.	
Uluslararası Sempozyum ve Kongrelerde Sunulan, Basılan Özet Bildiriler:	
Göle, Ş. (2015). "Changing World Changing Museology". Vii. European Conference On Social And Behavioral Sciences, 11-13 Haziran, Bükreş, Romanya. Göle, Ş. (2016). "Museum As A Type Of Seeing", Agp Humanities And Social Sciences Conference Barcelona, Spain, 04-07 Şubat 2016, Barselona, İspanya. Göle, Ş. (2016). "Museum: The Third Eye". Xi. European Conference On Social And Behavioral Sciences, 01-04 Ekim 2016, Roma, İtalya. Göle, Ş. (2016). "Etkileşimli Öğrenme Aracı Olarak Müze". Vi. Uluslararası Eğitimde Araştırmalar Kongresi, 13-15 Ekim 2016, Rize, Türkiye. Göle, Ş. (2017). "Curiosity In The Period Of II. Abdulhamid Han", Xiv. European Conference On Social And Behavioral Sciences Odessa, Ukraine, 23-26 Ağustos 2017, Odessa, Ukrayna.	

Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayınlanan Çalışmaları:

Göle, Ş. (2016) “Museum As Visual Labrotories In The Learning-teaching Process”, New Trends and Issues Proceedings on Humanities and Social Sciences, Vol(2) No:7, Selected Papers of 6th World Conference on Learning, Teaching and Educational Leadership, 48-53.

Göle, Ş. (2020) “Platon’un İdea Kavramının “Görme”yle İlişkisi”, *Mediterranean Journal of Humanities* Vol/Cilt: X, 221-227.

İŞ DENEYİMİ

Stajlar	Antalya-Karain Antik Kenti Arkeoloji Projesi Kazıları, 2009. Gazi Antep-Zeugma Antik Kenti Arkeoloji Porejesi Kazıları, 2010-2012.