T.C
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÖZDEŞLİK VE ÇELİŞMEZLİK İLKELERİNİN KAYNAĞI OLARAK ALGI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KORCAN EVGİN

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI : FELSEFE

KOCAELİ - 2011

T.C
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÖZDEŞLİK VE ÇELİŞMEZLİK İLKELERİNİN KAYNAĞI OLARAK ALGI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KORCAN EVGİN

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI : FELSEFE

DANIŞMAN: DOÇ. DR. AYSEL DOĞAN

KOCAELİ - 2011

T.C
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÖZDEŞLİK VE ÇELİŞMEZLİK İLKELERİNİN KAYNAĞI OLARAK ALGI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: KORCAN EVGİN
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve No: 26.01.2011-2011/03

Prof. Dr. Sinan ÖZBEK Doç. Dr. Aysel DOĞAN Doç. Dr. Zekiye KUTLUSOY

KOCAELİ - 2011

ÖNSÖZ

İki yılı aşkın bir süredir devam eden çalışmalarım sonunda ortaya koyduğum tez, iddiası aynı kalsa da, ilk başta kurguladığımdan daha farklı ve geniş bir içeriğe sahip. Bu aşamaya gelinceye dek, birçok ve sayfalarca argüman ve akıl yürütmeyi, sonunda varmak istediğim noktadan uzaklaşması ya da bir argüman olarak geçerliliğini yitirerek karşı iddialara yanıt bulamaması neticesinde, tezden çıkarmak zorunda kaldım. Nihayet bu haliyle ortaya çıkan içeriğin, hem hedefinin dışındaki konularla meşgul olmaması, hem de amacına yönelik argümanların ön planda olması gibi nedenlerden ötürü, tezin ana iddiasına daha çok hizmet ettiği kanaatindeyim. Bunun yanında tezin yazılması aşamasında, getirdiği teorik sorunlara yanıt ararken zaman zaman motivasyonumu kaybetmem de karşılaştığım büyük güçlüklerdendi. Bu nedenle aydınlatıcı sorularıyla felsefe sorunları içinde kaybolmamamı sağlayan yön göstericiliğinin yanında, gerektiğinde sayesinde çalışmalarımda motivasyonumu tekrar yakalayabildiğim tez danışmanım Doç. Dr. Aysel Doğan'a teşekkür etmek isterim ve tez süresi boyunca ailemin bana verdiği her türlü maddi ve manevi desteği asla unutmayacağım; annem, babam ve kardeşime teşekkürlerimi sunuyorum.

Kocaeli 2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ I
İÇİNDEKİLER II
ÖZET IV
ABSTRACT V

GİRİŞ 1
1. ÇEŞİTLİ ALGI ANLAYIŞLARI 3
1.1. PLATON 3
1.1.1. Platon'un Bilgi ve Algı Anlayışı 3
1.1.2. Bilgi, Algı mıdır? 9
1.1.3. Değerlendirme 11
1.2. ARISTOTELES 14
1.2.1. Aristoteles'te Duyumlama 15
1.2.1.1. Duyumlamanın Edilgin Niteliği 15
1.2.1.2. "Orta" Kavramı 19
1.2.1.3. Duyular Nasıl Etkilenir? 22
1.2.1.4. Duyulurlar 25
1.2.1.5. Ortak Duyu 26
1.2.2. Duyu ve Yargı 28
1.2.3. Hatırlama 30
1.2.4. Sonuç 32
1.3. JOHN LOCKE 33
1.3.1. Bilişin Sınırları 33
1.3.2. Basit İdeler 35
1.3.3. Nitelikler 36
1.3.4. Algılama 40
1.4. DAVID HUME 42
1.4.1. İzlenim ve İde 42
1.4.2. Başka Ayrımlar 46
1.5. IMMANUEL KANT 47
1.5.1. Transendental Estetik 48
1.5.2. Saf Görünün Biçimi: Uzam ve Zaman 49
1.5.3. Transendental Analitik 51
2. ÇELİŞMEZLİK VE ÖZDEŞLİK PRENSİPLERİNİN ALGI İLE İLİŞKİSİ 53
2.1. ÖZDEŞLİK 53
2.1.1. Özdeşliğe Dair Yaklaşımlar 53
2.1.2. Neden "A, A'dır" İçeriksiz ya da Anlamsız? 66
2.1.3. Neden "A, A'dır"? 68
2.1.4. En Temel İlke: Özdeşlik mi Çelişmezlik mi? 70
2.2. ÇELİŞMEZLİK İLKESİ 73
2.2.1. Varlıkta Çelişmezlik 73
2.2.2. Düşüncede Çelişmezlik 79
2.2.2.1. Kavramlarda Çelişmezlik 80
2.2.3. Algıda Çelişmezlik 84
2.3. ÇELİŞMEZLİK VE ÖZDEŞLİK İLKELERİNE İTİRAZ 88
2.3.1. Aristotelesçi Olmayan Mantığın Eleştirisi 91

3. ÇELİŞMEZLİK VE ÖZDEŞLİK İLKESİNİN KAYNAĞI VE "AYIRT ETME"96
3.1. Çelişmezlik ve Özdeşlik İlkelerinin Algı ile Ortak Noktası "Ayırt Etme"..... 96
3.2. Algının Önceliği..... 104
3.3. Çelişmezlik İlkesinin Kaynağı Olarak Algı..... 108
3.3.1. Canlılarda Ayırt Etme..... 108
3.3.2. Tek Hücreli Canlı Neye Göre ya da Nasıl Ayırt Ediyor ve Tanıyor?.... 112
3.3.3. Değerlendirme..... 113
SONUÇ..... 114
YARARLANILAN YAYINLAR..... 117
ÖZGEÇMİŞ..... 122

ÖZET

Mantık, matematik ve felsefede kendisine sıkça, hem de birçok farklı tanımına rastlanan özdeşlik ilkesine nasıl sahip olmuş olabiliriz? Zihnin ana ilkeleri olarak özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin temellerini ve kaynağını nerede aramalıyız? Bu çalışma, işte bu kapsamlı soruna bir yanıt verme denemesidir ve yanıtını, yani bu ilkelerin kaynağını ise algılamada arar. Özdeşliğin nedenini sorgulamak için, en basit olarak iki sembol arasındaki özdeşliğe –Neden "A, A'dır" totolojisi açık ve doğrudur?- ya da varlıkların arasındaki ayrılık ilişkisine bakıldığında, bunun bir ayırt etme faaliyetinden kaynaklandığı daha iyi anlaşılacak ve bu araştırma ister istemez özdeşliği de önceleyen çelişmezlik ilkesine götürecektir. Bununla beraber çelişmezlik ilkesinin "ayırt etme" yetisi ile olan bağlantısı daha açıktır ve bu yetiye, yalnızca düşüncede değil algılamada da rastlarız. Hatta insanınki gibi bir düşünme yetisine değil, sadece en basit duyumlamaya dahi sahip olan canlılarda bile görülmesi, "ayırt etme"nin aslında algının bir yetisi olduğu iddiasını kuvvetlendirir. Böylece öncelikle duyumlamaya ait olan bu yetinin çelişmezlik ilkesi ile zorunlu ilişkisi, aslında insan zihninin temel prensibi olan çelişmezliğin de yine duyumlamadan kaynaklandığı iddiasını destekler. Görülüyor ki, çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin kaynağı olarak algıyı gösterebilmek için "ayırt etme" yetisi en önemli bağlantıdır; çünkü bu ilkelerin kaynağı olarak gösterilen yeti, algılamanın bir yetisidir.

ABSTRACT

How did we possess the principle of identity, which can be found in logic, mathematics and philosophy, and has a lot of different definitions. Where must we search foundations of principles of identity and contradiction? This study will try to answer that question, that is, foundations of these principles, in the area of perception. When we investigate simply identity between two symbols-Why is “A is A” obviously true?- or difference between entities, in order to examine foundation of the principle of identity, we will understand better that it is derived from an activity of differentiation and this investigation will bring us necessarily to the principle of contradiction which precedes to the principle of identity. The relation between the principle of contradiction and the ability of differentiation is more clear and closer than that between the principle of identity and the ability of differentiation and we can observe this ability not only in thinking, but also in perceiving. However, the fact that also living creatures, which can not think like human beings but recept, can also differ, supports the claim that the ability of differentiation belongs to perception. At the same time because of the necessary relation of this ability, which exists primarily in perception, with the principle of contradiction, we can thus assert that this principle, which is the fundemental law of thought, is derived from perception. One can see easily that the ability of differentiation is the most important relation to base an argument, in order to realize the perception as the foundation of the principles of contradiction and identity; because the ability which is regarded as the foundation of these principles is primarily the ability of perception.

GİRİŞ

Felsefe literatüründe farklı bağlamlara göre birçok tanımlaması yapılan özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin kaynağı problemi, o kadar da sıkça işlenmemiş ya da üzerinde durulmamıştır. Buna göre bu konuya değinen ya da farklı sorunlardaki yaklaşımlarıyla bir şekilde bu konunun aydınlanmasına yardımı olabilecek filozofların düşüncelerine bu araştırmayı ilgilendirdiği ölçüde yer verilecektir.

Çalışma üç ana başlık altında toplanmıştır. İlk bölümün konusu algının ne olduğudur. Burada, felsefe tarihindeki kimi filozofların algı anlayışlarına yer verilecektir. Dolayısıyla bu bölüm, özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin algı ile birlikte inceleneceği bir sonraki bölüm için bir hazırlıktır.

İkinci bölümde, çelişmezlik ve özdeşlik prensipleri incelenecektir. ve. Bu bölümde öncelikle özdeşlik başlığı altında belli başlı birtakım düşünceler ele alınacaktır. Daha sonra daha çelişmezlik ilkesi, kurucusu olan Aristoteles'in dayanakları ile ortaya konacak ve buna karşı itirazlara yer verilecektir.

Üçüncü ve son bölümde ise bu ilkelerin algı ile ilişkileri gösterilecek ve onların kaynağı olduğuna dair iddia temellendirilecektir.

Özdeşliği epistemolojik olarak incelemeye çalışırken, özdeşlik sorununda değinilen noktalara geniş bir perspektifte yer vermek için ister istemez kimi zaman ontolojinin alanına girmek gerekebilir. Temel olarak çelişmezlik ve özdeşlik ilkesini ortaya çıkaran, daha doğrusu sistemli bir şekilde ifade eden filozofun, Aristoteles'in, bunları nasıl ve neye dayanarak savunduğunu ve neyden soyutladığını göstermeye çalışacağım. Aristoteles'in aksine varlıkta düşüncedeki gibi bir çelişkisizlik olduğuna karşı çıkan ya da çelişkisizliği ve özdeşliği sadece düşünüşün kanunu kabul eden düşünürler ve anlayışlar da vardır. Ancak bu temel ilkeleri ortaya çıkaran Aristoteles'in bunu nasıl yaptığı ve nereden yola çıktığını belirtmek, özdeşliğin varlıktaki oluşunu dışlasak bile, onun bilişte gerçekleştiğini göstererek bu tezin amacı olan özdeşliğin orijinini ortaya koyabilmek adına büyük bir önem arz eder. Bununla birlikte genel olarak John Locke, David Hume ve Georg Wilhelm Friedrich

Hegel’in fikirlerine de değinilecektir. Özellikle Locke’un ayırt etme yetisi ve çelişmezlik prensibi hakkındaki düşünceleri, tezin genel iddiasına destek verir niteliktedir.

Özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin algı ile bağlantısı “ayırt etme” yetisi sayesinde kurulur. Dolayısıyla önce bu ilkelerin ve algının gerçekten bu yeti ile zorunlu olan bağlantısı gösterilmelidir. Bir sonraki aşamada ise bu yetinin algıyla olan öncelikli ilişkisi, diğer canlılardan örnek verilerek ve biyolojiden de yararlanılarak anlatılacaktır. Ancak böylelikle tezin ana iddiası, insan zihninin temeli olan bu ilkelerin geliştiği kaynağın algı yetisi olduğu savunulabilir.

1. ÇEŞİTLİ ALGI ANLAYIŞLARI

1.1. PLATON

Sokrates, Theaitetos'a "bilgiden ne anladığını"[1] sorar. Theaitetos'un verdiği ilk cevap "öğrenilebilen bütün şeyler"[2]dir ve o, şöyle devam eder: "geometri... bundan başka kunduracılık ve öteki sanatlar, toptan alınsalar da, ayrı ayrı alınsalar da, bilgiden başka bir şey değildirler."[3] Oysa Sokrates'a göre, bu şekildeki bir tanım, ancak sorulan şeyin -yani bilginin- çeşitleri ile ilgilidir, halbuki soru "bilginin özü"nün[4] araştırılmasını gerektirir. "Mesela soru balçığın özü hakkında; biz ona testici balçığı, tuğlacı balçığı diye cevap versek gülünç olmaz mıyız?"[5] diyen Sokrates, bir şeyin ne olduğu sorusunun o şeyin kaplamı hakkında bir araştırma olmadığını ima eder ve "sorumuzun amacı, onları saymak değil, asıl bilginin özünü öğrenmekti" der[6]. Platon, "Theaitetos" adlı diyaloğunun geri kalan kısmında, Sokrates, Theaitetos ve Theodoros karakterleri ile birlikte, bu öze dair bir araştırma yapar ve bilginin tanımı ile ilgili olarak üç farklı iddiaya yer verir. Bunlar sırasıyla: bilgi, "algıdır"[7], "doğru sanıdır"[8] ve "kanıta dayanan doğru sanıdır."[9] Bu üç tezi de diyaloğun sonunda çürütecektir. Burada bunlardan Theaitetos'un ilk olarak ileri sürdüğü "bilgi algıdan başka bir şey değildir"[10] yargısının tartışılması ile ortaya koyulan algı tasavvurunu irdelemeye çalışacağım.

1.1.1. Platon'un Bilgi ve Algı Anlayışı

Bilginin ne olduğuna dair sorusuna karşılık, Theaitetos'tan "bilgi algıdan başka bir şey değildir"[11] yanıtını alan Sokrates, bunu ilk olarak Protagoras'ın ünlü yargısı "her şeyin ölçüsü insandır"a benzeterek incelemeye başlar. O şöyle der: "Protagoras'ın da

[1] Platon, "Theaitetos", çev. Macit Gökberg, Diyaloglar 2, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s. 186.
[2] Platon, a.g.e., s. 186.
[3] Platon, a.g.e., s. 186.
[4] Platon, a.g.e., s. 187.
[5] Platon, a.g.e., s. 187.
[6] Platon, a.g.e., s. 187.
[7] Platon, a.g.e., s. 193.
[8] Platon, a.g.e., s. 254.
[9] Platon, a.g.e., s. 266.
[10] Platon, a.g.e., s. 193.
[11] Platon, a.g.e., s. 193.

verdiği tanım budur. Yalnız o aynı şeyi başka şekilde söylüyordu. O, her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür, diyordu."[12] Sokrates'e göre, Protagoras bu tezi ile şeyler herkese nasıl görünüyorsa ya da algılanıyorsa onların öyle olduğunu iddia eder. Bununla birlikte bilginin algı olması ve her bireyde farklı algıların oluşması bizi, Protagras'ın bu tezine götürür: farklı bireylerdeki farklı algıların her birinin bilgi olduğu düşünüldüğünde, her bir bilgi ve onu dile getiren yargı doğru olacaktır. Buna örnek olarak Sokrates, aynı rüzgârın, kimilerini üşütebileceğini, kimisini ise üşütmeyebileceğini söyler. Peki bu durumda, rüzgârın soğuk olduğunu algılayanlara, aksini söyleyenlerin algısına uyup onun sıcak olduğu söylenebilir mi? Burada, aslında üzerinde durulan noktanın ontolojik değil, epistemelojik olduğudunun altı çizilmelidir. Richard G. Howe'e göre Sokrates'in "verdiği örnek bir kimsenin rüzgârın üşüttüğünü, bir diğerinin ise üşütmediğini hissetmesine ilişkindir. Tahmin edilebileceği gibi Protagoras, rüzgârın hem soğuk hem de sıcak olduğunu kastetmemektedir. Onun derdi daha ziyade epistemolojiktir."[13] Sokrates'in burada demek istediği şey[14], rüzgârın değişken olması değil, algılayanların tek bir nesneden farklı etkilenmiş olmalarıdır. Rüzgârın soğuk ya da sıcak olup olmadığına karar vermek yerine -Protagoros'ın da bunu kastettiğini savunarak- üşüyenler için soğuk, diğerleri için öyle olmadığını öne sürer. Demek ki belirli bir sıcaklıkta olan rüzgâr, farklı algılayanlara farklı "görünmek"tedir. Böylelikle Sokrates, algının ne olduğuna dair, görünme kavramı ile birlikte ilk adımını atar. O, şöyle demektedir: "...Sıcak ve buna benzer bütün durumlarda görünüş ile duyum aynıdırlar, çünkü herkes onları böyle algılıyorsa herkes için de böyle olacaktır."[15] Duyu organlarımızla elde ettiğimiz veriler –duyum verileri-, aynı zamanda nesnenin algılayana görünüşüdür de ve bu görünüş, herkeste farklı gerçekleşebilir; yani aynı nesne, herkese farklı görünebilir.

[12] Platon, a.g.e., s. 193.
[13] Richard G. Howe, "Is Knowledge Perception? An Examination of Plato's Theaetetus 151d-186e", 2006, http://www.richardghowe.com/Theaetetus.pdf (01.09.2009), s. 2.
[14] Burada "aynı rüzgâr"ın, yani aynı nesnenin farklı algılayanlardaki algıları mevzu bahistir. Ancak Sokrates, algının değişik yorumlanmasını, daha sonra da değinileceği gibi, bir başka koşul altında varlığın değişim halinde oluşuna da bağlayacaktır.
[15] Platon, "Theaitetos", s. 193.

Ancak algılayan ile ilgili olarak hastalık, delilik ya da rüya gibi durumlardaki duyumlar yanıltıcı olabilir. Algılar hatalı olarak duyumlanabileceğinden, bu yanılgılı durumda olan herkese gerçek gibi görünen yargılar, aslında çok daha hatalı olacaktır ve belki de bunlar görülür hiçbir varlığa sahip olmayacaktır.[16] Çünkü Sokrates, şarabı sağlıklı iken tatlı olarak, hasta iken acı olarak algılayabilir. Tatlılık vermesi için yapılmış olan şarap, hasta Sokrates tarafından acı olarak algılandığında, bu, şarabın acı olmasından mı kaynaklanır? Ona göre, "dilde acılık algısı şaraptan geliyorsa şarap acılık değildir, fakat acıdır"[17]. Aslında şaraptan gelen tat, acı değildir, birey onu öyle algılar. Demek ki bir şeyin farklı algılanması, nesnede bir değişiklik olmadan, algılayana göre de –yani öznenin içinde bulunduğu duruma göre- farklılık gösterebilir. Peki neden nesnelerin nitelikleri algılayana farklı görünebilmektedir?

Sokrates'e göre bunun açıklaması şudur: "...Hiçbir şey, kendiliğinden olmadığı gibi, kendiliğinden bir şey de değildir; ve 'bir şey' veya 'herhangi bir nitelik' ifadeleri hiçbir şey için doğru değildir; büyük dediğin, küçük de görünebilir. Ağır dediğin hafif de görünebilir..."[18] Ya da yukarıdaki örnekte aynı rüzgârın kimine soğuk kimine ılık görünmesi gibi. Ona göre bir nesnenin ya da öznenin kendi başına nitelikleri yoktur; yalnız algılama ile ortaya çıkar ve böylece belirli bir nitelik olmadığı için, her karşılaşmada koşullara bağlı olarak farklı görünür. O, bunu şöyle açıklar: "Hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığı hakkında, biraz önceki ilkemizi elde tutalım. Siyah ile beyaz ve bütün öteki renkler gözlerin, uygun bir hareket (yer değiştirme) üzerine dikkatini toplamasıdır."[19] Herhangi bir nitelik, ancak algılayan ile onun algılayacağı şeyin karşılaşması ve sonrasında algının gerçekleşmesi ile ortaya çıkar. Dolayısıyla algının gerçekleşmesi için algılayan bir şeyle ilişkide olmalı, yani bir şeyi algılamalıdır. Örneğin bir taşın beyaz oluşu yalnız bu algılama süreci gerçekleştiğinde söylenebilir. Bu olmadan taşa böyle bir nitelik atfedilemez.[20] Buradan "bizim şu veya bu renk dediğimiz de, ne dikkat eden uzuv, ne de dikkat olunan nesnedir; o, her bireyin kendine özgü, ikisi ortası bir şeydir"[21] ifadesi ile Sokrates, renk denilen niteliğin, diğer nitelikler gibi, ne nesnenin kendi, ne de onu

[16] Platon, a.g.e., s. 201.
[17] Platon, a.g.e., s. 204.
[18] Platon, a.g.e., s. 194.
[19] Platon, a.g.e., s. 196.
[20] Platon, a.g.e., s. 200.
[21] Platon, a.g.e., s. 196.

algılayanın bir duyu organı olduğunu ve yalnızca öznede meydana geldiğini söylemek ister. Ancak öznede ortaya çıkabilen bu niteliklerin, nesne değişiklik göstermese bile, sadece farklı bir bireye değil, kendisi aynı kalmayabilen bireye bile her zaman aynı görünmeyebilmesindendir ki "her bireyin kendine özgü"dür ve aslında her bireyde farklılaşan –ve burada son vurgulanan- şeyin bu nitelikler değil, onların görünüşü olduğunun da altı çizilmelidir.

Sokrates'in hiçbir şeyin kendi başına niteliğinin olmaması ile demek istediği şey, niteliğin ancak algılama ile ortaya çıkmasıdır ve algılamanın yapısı iledir ki onun değişken yapısı da açıklanabilir. Ona göre algılama ne yalnızca duyularla ne de yalnızca dışarıdaki bir nesnenin durumu ile ilgili olduğundan farklı algılamalara neden olabilecek iki koşul sıralanabilir. Biri, yukarıdaki anlatılan, algılananın ya da algılayanın durumunun aynı olmamasıdır. Diğeri ise algılanacak nesnenin, her şey ile beraber sürekli değişmesi, aynı kalmamasıdır. Yani bu koşula göre rüzgârın aynı olmaması durumudur. Böylece Sokrates'in sunduğu ve algı anlayışının temelindeki ontolojik argümana da ulaşırız. O, "varlığın sürekli hareket ettiğini"[22] iddia edenlerin tezini savunarak şöyle der: "...Her şeyin ve bütün niteliklerin karşılıklı temaslardaki hareket sonunda olduğu varsayımı, doğrudur."[23] Onun algı ve dolayısıyla bilgi tasavvurunun zemininde bu, varlığın hareket halinde olduğu düşüncesi vardır. Her şey, tüm varlık hareket halindedir; sürekli değişmektedir ve değişen her şey ile beraber, şeylerin algılama ile ortaya çıkacak olan nitelikleri de farklı görünebilecektir. Bireyin başka bir nesne ile ya da nitelikleri değişmiş aynı nesne ile karşılaşması sonucu veyahut başka bir bireyin ya da nitelikleri değişmiş aynı bireyin aynı nesne ile karşılaşması sonucu, bir önceki karşılaşmaya göre farklı bir algı meydana gelebilecektir. Sonuç olarak Sokrates, farklı algıların doğmasını sonunda bu varlığın değişimi, hareketi fikrine dayandırmış olur. Bunu da algılama sürecinde gerekçelendirir.

Sokrates algılamayı, algılanan ve algılayanı bu hareket içine yerleştirerek –muğlak kalan kısımları olsa da- çözümler. Varlığın hareketinin iki türü olduğunu

[22] "Parmenides bir yana bırakılırsa, sırasıyla bütün bilgeler: Protagoras, Herakleitos, Empodokles ve şairlerden şiirin her iki türün de ustaları, komedide Epikharmos, trajedide Homeros bu konuda aynı düşüncededirler", Platon, a.g.e., s. 194.
[23] Platon, a.g.e., s. 200.

savunur. Algılama sürecini, hareketin bu iki türü ile açıklığa kavuşturur. Bunlara etki ve edilgi der. Algılamada etki olan şeyler, nesne ve ondan algılananlar iken, edilgin olanlar da birey ve onun algısıdır. Buna göre nesneden gelen duyu verilerinin duyu organlarını etkilemesiyle ile bireyde algılanan ve buna tekabül eden algı meydana gelir. Sokrates, bu iki öğe için şunları söyler: Algı, "görmek, işitmek, koklamak, soğukluk, sıcaklık..."[24] vb. dir. Algılanan ise cisimlerin nitelikleridir[25] ve bunlar da görme algısına karşılık çeşitli renkler olurken işitme algısına karşılık seslerdir, vb. Algılanan renk ve bununla birlikte doğan görme algısı, algılayan öznenin nesne ile karşılaşması sonucu meydana gelir ve bu iki ürün de öznede yer alır. Mesela beyaz renk ve bununla birlikte meydana gelecek olan algı, rengi herhangi bir cismin niteliği olarak algılayacak olan gözün, bu cisme rastlaması ile oluşur.[26] Sokrates, bu karşılaşmayı ve algılamanın gerçekleşirken nasıl farklı sonuçlar doğurabildiğini, çok da net olmayan bir anlatımla –böyle olmasına rağmen, algılama sürecini anlamak açısından yer veriyorum- ifade eder: Her şey hareket halindedir ancak tüm hareketler aynı derecede hızlı değildir. Yavaş olan hareketler, aynı yerde, alanda gerçekleşen hareketlerdir. Duyular böyle hareket eder ve duyular, yaklaşan nesneyle ilişkilidir. Bu şekilde birlikte bir şeyler meydana getirirler. Meydana gelen şeyler ise nesne ya da duyulara göre daha hızlıdır; çünkü aynı yerde durmazlar, bir yerden başka bir yere hareket ederler ve hareketlerinin doğası, bu yer değiştirmeden ibarettir. Şöyle ki, göz ve ona yaklaşan bir nesne karşılaşıp beraberce algılananı, beyaz rengi ve bununla birlikte doğan algıyı meydana getirir. Böylece bu yer değiştirme sonucunda görme algısı gözlerden ve beyaz renk de beraberce rengi doğurdukları nesneden çıkar.[27] Bundan sonrası için o, şunu söyler: "...Göz görme algısı ile dolar. Bu andan itibaren göz görür..."[28] Nasıl göz, bir görme algısı olmayıp yalnızca gören göz oluyor ise rengin çıktığı nesne de beyaz renk olmayıp yalnızca beyaz renge bürünür, onu taşır. Renklerin, gözlerin uygun bir hareket yani yer değiştirme üzerinde dikkatini toplamasıyla oluşması, bu şekilde gerçekleşir. Ancak yine de göz ya da nesne, başka göz ya da nesne ile karşılaşsaydı, aynı algı ve algılanan oluşmazdı, diyerek o, farklı

[24] Platon, a.g.e., s. 199.
[25] Aisthêsis (algı, duyum) ile ilgili olarak... "Aisthêta [duyulur, duyusal şeyler] arasındaki tek gerçeklik değişmedir veya ...aisthêta gerçekte tözler değil, fakat niteliklerdir...", Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma, 2004, s. 25.
[26] Platon, "Theaitetos", s. 199.
[27] Platon, *Theætet*, çev. Friedrich Schleiermacher, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007, s. 55 ve Platon, "Theaitetos", s. 199.
[28] Platon, "Theaitetos", ss. 199-200.

algıların meydana gelişini nihayetinde bu aşamada belirli bir üstü kapalılıkla yer verir. Bu açıklamalar ile bazı noktalar muğlak kalır. Mesela meydana getirilen algı ve algılananın daha hızlı olmasının nedenini yer değiştirmeye bağlasa da bunun nasıl gerçekleştiği belirgin değildir ya da birbirine yaklaşan şeylerin birbirini nasıl etkilediği de öyle. Öne sürdüğü iki hareket türünün özne-nesne ve algı-algılanan ile ilişkisi açıklık kazanmaz. Buna rağmen algılanan ve algının, özne ve nesneye göre daha değişken olmasını, Sokrates'in de sürekli üzerinde durduğu gibi, bunların farklılaşabilmesine dayandırmış olabileceğine dair bir yorum getirilebilir. Yani: madem algılar bu kadar farklılaşabiliyor, bu, onların daha değişken olması ile ilgidir. Daha değişken olan da daha hareketli olduğu için algılar da daha "hızlı hareket" ediyordur. Rüzgâr örneğinde olduğu gibi. Rüzgârın aynı sıcaklıkta olmasına ya da çok da değişken bir sıcaklıkta olmamasına rağmen, farklı bireylerin bunu farklı algılamaları, bireylerdeki algıların daha hızlı değişmesi yüzündendir. Rüzgârın "yavaş hareket" etmesinden, hızının km. cinsinden değerinden bahsedilmez burada. Bu, rüzgârın sıcaklığının aynı kalması ya da yavaş değişmesi anlamına gelir. Böylece onun "aynı yerde hareket etmesi" ve "yer değiştirmemesi" de bu sıcaklık değerinin aynı kalması, değişmemesi demek olur; işte o an, aynı sıcaklıktaki rüzgârdan bahsedilir. Buna karşılık bireyin, rüzgârın sıcak ya da soğuk olduğuna dair algısının "hızlı hareket etmesi", onun daha değişken bir yapıda olduğunu belirtir; çünkü "hızlı hareket eden" algı, bireyin, rüzgârın sıcak ya da soğuk olduğuna dair kararının daha değişken olması ve farklılaşabilmesi yani algının "yer değiştirmesi" demektir. Getirilen bu yoruma göre, sıcaklığın da bir algılanan olması göz önüne alındığında, rüzgârın sıcaklık niteliğinin aynı kalması ya da daha az değişmesi şeklindeki ifade ile, algılanan da yavaş hareket eden şeylerden sayılmıştır. Aslında nesnelere ait olan algılananın, bireyin göreceli algısının dışında kalması hesaba katılırsa bu yorumun haklılık payı vardır ancak Platon'un algılananın da "yavaş hareket" ettiğine dair bir ifade metinde yer almaz. O, aksine, algılanana nesne ve öznenin meydana getirdiği şeyler arasında yer verdiği için, meydana getirilenin daha "hızlı hareket" etmesinden yola çıkılarak algılananın da hızlı hareket ettiği söylenebilir. Fakat Platon, algılama sürecinin özne ve nesnenin hareketiyle bu bağlantısına yeterince açıklık kazandırmamıştır. Buna rağmen buraya kadarki argümanları ile birlikte "bilgi, algıdır" tezini çürütmeye yönelir.

1.1.2. Bilgi, Algı mıdır?

Sokrates'e göre şayet bir algılayan varsa, bunun bir şeyle ilişkide olması yani bir şeyi çoktan algılamış olması gerekir ve algılayana etki eden şey sadece onun için olduğundan ona göre kendi algısı gerçektir.[29] Buna dayanarak örneğin akıl hastalığı gibi duyum yanılmalarının yaşanabileceği durumlar düşünüldüğünde "bilgi algıdır" tanımının da çürütülebileceğini iddia eder. Bu iddia, Protagoras'ın bir akıl hastasının yargılarının da doğru olduğunu kabul edebilecek olan "her şeyin ölçüsü insandır" tezi için de geçerlidir. Buradan hareketle Sokrates, Theaitetos'un ve Protagoras'ın tezlerinin kesiştikleri noktayı artık daha net gösterebilecektir: Protagoras'a göre birey, varlık ve yokluk hakkında doğru hüküm verebildiği için ve algılayanın algıladığı şeyler hakkında verdiği hükümler doğruysa, Theaitetos'un "bilgi, algıdır" tezi doğru olmalıdır. Bu ortak noktayı yakaladıktan sonra, bunlardan birinin yanlış olduğunu göstererek ikisini de çürütmeye çalışır. O, iddiayı şu noktaya da taşır: "Bir kimsenin algılarına dayanarak düşündüğü şeyler doğru oluyorsa"[30] başka birinin onun yargıları ile ilgili değerlendirmeleri onu ilgilendirmez ve birinin başka birinin yorumu hakkındaki yorumu da doğru olarak kabul edilmelidir. Howe'a göre "bir kimsenin her düşündüğü doğru olduğundan, bu durumda Protagoras'ın kendi görüşünün yanlış olduğunu düşünenler için, onun önerisinin yanlış olduğu düşüncesi doğru olur."[31] Eğer ben, Protagoras'ın tezinin doğru olmadığını düşünüyorsam, onun tezine göre haklıyım ve doğru düşünüyorum demektir ve bu, onun tezinin çelişki içerdiğine dair önemli bir kanıttır. İşte Sokrates, Theaitetos ve Protagoras'ın önermelerine karşı çıkışını mantıksal olarak böyle gösterse de "...algılayan olduğumdan ötürü aynı zamanda ele alınan şeyleri bilen de olmam gerekmez mi?"[32] sorusuyla bilginin algı olup olmadığını bir başka perspektiften incelemeye koyulur.

Bir dili öğrenmeden o dili konuşanları işitsek de konuştukları şeyi anlamayız, dolayısıyla bilemeyiz. Ya da harflerini incelesek, onları görmediğimizi, görsek de bildiğimizi söyleyemeyiz.[33] Bildiğimiz, sadece algıladığımız sesler ve gördüğümüz semboller olacaktır. Oysa o dilin sözcüklerinin anlamlarını öğrenmediğimiz ve sonuç

[29] Platon, a.g.e., ss. 204-205.
[30] Platon, a.g.e., s. 206.
[31] Howe, "Is Knowledge Perception? An Examination of Plato's Theaetetus 151d-186e", ss. 3-4.
[32] Platon, "Theaitetos", s. 205.
[33] Platon, a.g.e., s. 208.

olarak hatırlamadığımız için bunları bilemeyiz.[34] Sokrates, algılama olsa dahi bilmenin gerçekleşmemesini, bu durumda bilme için gerekli öğelerin daha önceden öğrenilmediği için hatırlanamamasına bağlar. "Kuşkusuz ki algılanmış, öğrenilmiş şeyler hakkındadır", der.[35] Algılanan şey öğrenilir ve yeniden hatırlanır. Görülen bir şeyin hatırlanması da böyledir. Gözler kapatılsa dahi o şey hatırlanır ve buradan Sokrates, şu sonuca varır: Algılama o an gerçekleşmese de bilgi hâlâ vardır ve demek ki bilgi, algı değildir. Ona göre, böylece bilginin algı olmadığı yönündeki karşı çıkışı da tamamlanmış olur.

Sokrates, bilginin algı olmadığına dair bir ispat geliştirmiştir, ancak amacı bu iki kavramı da ortaya çıkarmak olduğundan bunların aynı olmadığının ispatını yeterli bulmaz. Madem bilgi algı değildir, bunları birbirinden ayıran nedir? Platon'un tasavvurundaki bilgi araştırması, elbet bu tezin konusu değil ancak algıyı daha iyi anlayabilmek adına mümkün olabildiğince algı ile ilgisi kapsamında, kısaca değinmek istiyorum. Deborah K. Modrak'a göre "Sokrates tek bir yetiyle algılanan nesneler ve ortak olanlar arasında bir ayrımı ele alır."[36] Tüm algılarda ortak olan, vücuda değil ama ruha ait bir yeti yardımıyla bir araya getirilir[37]. Örneğin ses ve renk iki farklı algıdır. İşitme ve görme aracılığıyla bunlara ait ortak olan şeyi anlamaya imkân yoktur.[38] Ruhun bu tüm algılar için ortak olanı düşünerek ifade eden bir yetisi mevcuttur. Ortak olan şeyi bir yargı ile birlikte bildiririz.[39] Sokrates, ruh, şeyleri duyu organlarıyla algılandıktan sonra, "...bunların varlıklarını ve ne olduklarını, karşılıklı karşıtlıklarını, nihayet bu karşıtlığın özünü derinden derine inceleyerek, karşılaştırarak bir yargı vermeye uğraşır"[40], der.

Sonuç olarak Sokrates, iki türlü yeti olduğu düşüncesine varır: Birincisi (izlenim), "yani vücut aracılığıyla ruhun haberdar olduğu bütün izlenimler, hayvanlarla insanlarda, doğumla beraber, doğa vergisi olarak vardır"[41] der. Bu yeti,

[34] Platon, a.g.e., ss. 208-209.
[35] Platon, a.g.e., s. 209.
[36] Deborah K. W. Modrak, "Plato: A Theory of Perception or a Nod to Sensation?", *A Companion To Plato*, Hugh H. Benson (ed.), Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. 139.
[37] Platon, "Theaitetos", s. 235.
[38] Platon, a.g.e., s. 235.
[39] Platon, a.g.e., s. 236.
[40] Platon, a.g.e., s. 237.
[41] Platon, a.g.e., s. 237.

duyularla edindiğimiz algılamadır. İnsanın bu kısmı algılar arasında kıyaslama yapamaz, veyahut benzerliklerini gösteremez. Yalnızca tek tek farklı algılardan gelen verileri sunar ve bu yüzden de duyularla alınan izlenimlerde bilgi bulunmaz. Bir diğer yeti ise "...bu izlenimleri, varlıkla yarar ile ilgileri açısından kıyaslayarak"[42] düşünür. Bununla duyulardan gelen veriler değerlendirilir, örneğin işitme ve görme algılarının her ikisine de birden ait olanlar belirlenir.[43] İşte Platon'a göre de bilgi bu alanda gerçekleşir. Bundan sonra bilginin ne olduğuna dair tezlerine devam etse de onun net bir tanımına ulaşmaz.

1.1.3. Değerlendirme

Platon'un algı tasavvurunda, algı ve algılanan ayrımını anlamak, önemli birtakım unsurları da açığa kavuşturur. Bunlardan biri de değinildiği üzere, ona göre algının edilgin bir yapıda olmasıdır. Kullandığı etki ve edilgi kavramları da algı sürecinin bu yönünü – algılanan nesnenin ve algılayanın durumunu- dile getirir. Diyalogda karşılaştığımız "eden" ve "edilen" kavram çifti de bunu vurgulamayı hedefler. "Eden", algının meydana gelmesi için nitelikleri ile algılayanı etkileyen nesne için, "edilen" ise bu niteliklerden etkilenerek algının onda meydana geldiği algılayan için kullanılır. Sokrates bunu şöyle açıklar: "Algı ile beraber aynı zamanda her defasında eden ile edilen arasında bir geçiş olur; ve edilen algı alan olur, fakat aynı zamanda algı olmaz. Eden ise herhangi bir niteliği taşır. Fakat asla nitelik olmaz... Eden ne ısı, ne de beyaz renktir, fakat sıcak ve beyaz olur."[44] Kısaca bir niteliği taşıyan bir nesne eden iken, algılayan yani özne edilen olmuş olur[45] ve bu şekilde özne ve algıladığı nesnenin bu süreçteki durumları ifade edilir.

Platon, bu sürecin tamamında her ikisi de edilgen olan bireyde meydana gelen, algı ve algılanan ayrımını neden yapar ya da görme algısı ile rengi neden

[42] Platon, a.g.e., s. 237.
[43] Bu kısım da Kant'ın *Prolegomena*'da algı yargısını açıkladığı paragrafın temeli gibidir.
[44] Platon, a.g.e., s. 231.
[45] Ancak *Theaitetos*'un Türkçe çevirisinde eden ve edilenin, algılanan ve algı olduklarına dair bir ifade vardır: sayfa 204'te "...edenle edilenin tatlılık ve algı olduklarını, aynı zamanda..." ifadesi, görüldüğü gibi, eden ve edilenin, algılanan ve algıya tekabül ettiğini gösterir. Halbuki aynı ifade, Almanca çeviride (Platon, *Theætet*) "Es haben næmlich alsdann nach dem zuvor Eingeræumten das Wirkende und das Leidende erzeugt die Süßigkeit und die Wahrnehmung…" şeklinde geçer. Yani bu ifadeyi "...edenle edilenin birlikte tatlılık ve onun algısını meydana getirdiklerini..." olarak değiştirmek gerekecektir.

birbirinden ayırma gereği duyar ve bu ayrım ne gibi sonuçlar doğurur? Algılanan her ne kadar öznede meydana gelse de Platon, bunu cisimlerin niteliklerinin öznede ortaya çıkışı olarak düşünür. Cismin nitelikleri henüz bir algı gerçekleşmeden bilinemez ve bu renk ya da ses duyulara da ait olamaz. İşte algılanan da yalnızca cisme ait niteliklerdir ve yalnızca görme, işitme, vb. algılar ise özneye hastır. Mesela şarabın tatlılığı algılanan iken, o, sağlıklı bir algılayana tatlı algısı, hasta birine de acı algısı kazandırabilir. Hatta Sokrates, burada biraz daha ilerleyerek şunu söyler: "Bana göre kendi algım gerçektir; çünkü o daima benim varlığıma dayanır..."[46] Protagoras'ın, şeyler herkese nasıl görünüyorsa ya da algılanıyorsa onların öyle olduğunu savunduğunu düşünmesi de bundandır. Protagoras, Platon gibi algı-algılanan ayrımı yapmamıştır. Böylece nesnenin, bireyle ortaklaşa meydana getirdiği ama bireye ait olmayan nitelikleri olan algılananı göz önüne almadan yalnızca bireyin diğer bireylerden farklı olarak duyumladığı algıyı düşünerek, algıdaki farklılığı, nesnedeki farklılığa indirgemiştir. Oysa ilk başta algı yanılmalarına uğrayabilecek bireyler –sağlığı yerinde olmayan, akıl hastası, vb.- düşünüldüğünde çelişkili gözükse de aslında burada Platon, tam da bu algı-algılanan ayrımını haklı çıkarır. Örnek olarak Sokrates'in, yukarıda da değinilen "dilde acılık algısı şaraptan geliyorsa şarap acılık değildir, fakat acıdır"[47] şeklindeki ifadesini ele alalım. O, şöyle söyler: "Şaraptan gelen tatlılık ise etrafa yayılarak, sıhhatli bir dil için şarabın tatlı olmasına ve görünmesine neden oldu."[48] Buradaki acılık ya da tatlılık algılanan, acı ya da tatlı da algıdır. Eğer şarap tatlılık için üretilmişse ve tatlılık niteliğine sahip olduğu halde acı ise evet, algılayana göre acıdır; çünkü algılayan onu acı olarak algılar. Hasta ve sağlıklı Sokrates, tatlılık veren bir şaraptan farklı algılar edinebilir ancak şarabın tatlılığına, yani algılanana rağmen onu acı olarak algılayan hasta Sokrates'e göre, onun algısı gerçektir; ancak gerçek olan şarabın acı görünmesidir, onun acı olduğu değil; çünkü şarap hâlâ tatlıdır.

İşte bu nokta bize nesnenin niteliği yalnızca öznede oluşsa da bu niteliğin nesnel bir kimlik kazanmasının mümkün olduğunu da gösterir[49]. Herhangi bir algının dışında, bir nesnenin niteliği, öznelerce ortak olarak algılanacak nesnel bir zemine

[46] Platon, a.g.e., s. 205.
[47] Platon, a.g.e., s. 204.
[48] Platon, a.g.e., s. 204.
[49] Nesnenin niteliği öznede meydana gelse de onun yine de nesnel olabilmesi, Kant'ın "İntersubjektivite" kavramını hatırlatır.

sahiptir. Şarap aslında tatlılık vermesi için üretilmiştir. Burada öznenin ya da öznelerin algısının ötesinde şarap kendisine ait bir niteliğe sahiptir. Böylelikle diğer bireylerin de bu şarabın tatlılık özelliğini algılaması olanaklıdır. Protagoras'ın bireylere göre değişen algılama tasavvurunun aksine Platon, bir nesnenin kendine ait niteliklerinin de olanaklı olduğunu göstererek, aslında onlar hakkında ortak bir yargıya varmanın mümkün olduğunu ve dolayısıyla algılamanın içindeki nesnelliği de ortaya koymuş olur. Artık birey -ya da birçok birey bile-, bir nesnenin niteliklerini, olduğundan çok farklı bir şekilde algılasa da nesnenin, bu bireyin algıladığı şekilde olması gerekmediği, onun bu birey ya da bireylerden bağımsız kendine ait nitelikleri barındırabileceği, Platon tarafından, gösterilmiştir. Şarabın tatlılığı, onu tadandan bağımsızdır; bireyin, onu tatlı olduğu halde başka bir şekilde algılaması şarabın öyle olduğunu göstermez. Ancak yine belirtmek gerekir ki bu tatlılık niteliği, yalnızca öznenin algısında, öznenin algısıyla ortaya çıkacaktır. Yani bu nesnel zemin ancak öznede kazanılabilir.

Platon, Theaitetos diyalogunda, algılama sürecini, varlığın hareketi ve değişimine dair fikrin yardımıyla, cevaplanmayan birtakım sorulara rağmen temellendirmeye çalışır. Bu yüzden bir ontoloji ya da metafizik incelemesi olmaktan uzak durularak, Platon'un varlığın hareketi ilgili açıklamalara, algı ile bağlantısı kapsamında kısaca değinildi. Ancak bu bölümde, asıl olarak, onun algı tasavvuru, bilginin ne olduğuna dair ilk olarak ileri sürülen "bilgi algıdan başka bir şey değildir"[50] tezi çerçevesinde incelendi. Buna göre bilginin algı olmasının, her bireyin farklı algılarla verdiği farklı hükümler sayesinde Protagoras'ın "her şeyin ölçüsü insandır" tezi ile Platon'un nasıl ilişki kurduğu gösterildi ve onun bu iki teze karşı çıkışlarına yer verildi.

Platon, bu farklı algılamaların bireylerin farklı algısından kaynaklandığını savunur. Oysa ona göre, bir de nesnelerin ortak nitelikleri olarak görülebilecek algılanan vardır. Dolayısıyla duyumların yanıltıcı oluşunun ya da algılamadaki bu farklılığın farklı bireylere bağlı olarak onların algısında ortaya çıktığını göstererek algının bireye, algılananın ise nesneye ait olduğu ve bu ikisinin de öznede meydana

[50] Platon, a.g.e., s. 193.

geldiğini ifade eder. Bu ayrımın en önemli sonucu ise nihayetinde yargıların nesnel bir zemininin olabilmesidir.

1.2. ARISTOTELES

"...Onlar duyulabilir algı adı verilen bir doğuştan ayırt etme gücüne sahiptirler"[51]

Aristoteles, "yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan"[52] ve "canlı bedenin nedeni ve ilkesi"[53] olarak düşündüğü ruhu incelediği *Ruh Üzerine* (*De Anima*) adlı eserinin büyük bir kısmında ruha ait bir yeti olarak nitelendirdiği duyumlama[54] yetisine değinir. Eserde, canlılardaki bu duyumlama yetisi ile ilgili yalnızca felsefi değil fizyolojik araştırmaları da bulunur. Bununla birlikte Aristoteles'in terimsel olarak duyumlama ve algılama arasında bir ayrım yapmadığı savunulur. D. W. Hamlyn, Aristoteles'in kullandığı *aisthesis* terimi için "bizim hem 'algılama' dediğimiz şeyi hem de 'duyumlama' dediğimiz şeyi kapsıyor" der ve şunu ekler, "bazı filozoflarda daima algılamayı duyumlamaya benzetme eğilimi vardı ve Antik Yunandaki gibi, ayrı bir terminolojinin olmadığı yerde hiç ayrım yapmamak çok kolaydır."[55] Ancak Hamlyn'e göre, yine de bir şeyleri algılamak duyumlamaktan farklıdır. Bu çalışmada duyumlama-algı ayrımına yer verilmeyecektir. Benim burada üzerinde duracağım konu, Aristoteles'in algı (duyumlama) kuramının diğerlerinden farklı olan noktalarına yer vererek bu kuramın özdeşlik ile ilgisini göstermektir.

---

[51] Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989, s. 134.
[52] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 1999, s. 77.
[53] Aristoteles, a.g.e., s. 85.
[54] Türkçe çeviride "duyumlama" (sensation) terimi sıkça kullanılır. İngilizce çevirisine bakıldığında "duyumlama" ve "algılama" (perception) terimlerinin her zaman aynı olmadığı görülüyor: 423b 1-2' de Türkçe çeviride "bütün duyulurlar aynı şekilde mi duyumlanır..." iken İngilizce çeviride "duyulurların algılaması aynı şekilde mi meydana gelir..." ya da 423b 23'de Türkçe çeviride "...duyumlama meydana gelmeycektir..." iken İng. çeviride "herhangi bir nesnenin algılaması olamaz..." şeklinde örnekler çoğaltılabilir. İngilizce çeviri için bknz. Aristotle, "De Anima", çev. J. A. Smith, *The Works of Aristotle III*, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1931.
[55] D. W. Hamlyn, "Aristotle's Account of Aesthesis in the De Anima", *The Classical Quarterly*, Vol. 9, No. 1 (May, 1959), s. 6.

1.2.1. Aristoteles'te Duyumlama

Aristoteles'e göre duyumlama, hayata sahip olan canlıların yetilerinden biridir. O, canlılığın koşulu için şunu demektedir: "Zeka, duyumlama, yerel hareket ve dinginlik veya dahası beslenme hareketi, değişme ve büyüme gibi yetilerden sadece birinin bulunması yeter."[56] Ancak ona göre hayvan söz konusu olduğunda, "...onun organizasyonunun temelinde duyumlama vardır: Hatta gerçekte kımıldamayan ve yer değiştirmeyen varlıklara, duyumlamaya sahip olduklarından, sadece canlı değil de, hayvan deriz."[57] Duyumlama, en ilkelden insana her hayvanda, hareket yetisine sahip olmayanlarda dahi, mutlaka bulunan bir yetidir. Buna karşın her hayvan ya da canlıda her türlü duyumlamaya rastlanmayabilir. Örneğin diğer duyumlama yetileri öyle olmamasına rağmen dokunma yetisi tüm hayvanlarda görülür ve bu, canlılık için temel bir yetidir. Bazı hayvanlar bu duyumlardan sadece dokunma yetisine, bazıları bir kısmına ve yalnızca insanlar tamamına sahiptir. O, şöyle der: "Akıl yürütmeyle donatılmış bozulabilir varlıklar diğer yetilere de sahiptir; oysa diğer yetilerden herhangi birine sahip olanların tümü akıl yürütmeye sahip değildir."[58] Akıl sahibi olan canlılar, yani insanlar tüm duyumlama yetilerine sahiptir.

1.2.1.1. Duyumlamanın Edilgin Niteliği

Hayvanların Hareketi Üzerine adlı eserinde Aristoteles, duyumlamayı, öncelikle bir değişim türü şeklinde tanımlar:

> ...Duyu algısı, her şeyden önce, bir çeşit değişimdir, başkalaşımdır... Öyle ki hoş olana ve olmayana ilişkin algılamalar (bu sıcak ve soğuk da olabilir) bizzat gerçek hoş olan ve olmayan gibi algılanabilirler. Bu neden, bizim yalnızca bazı şeyleri düşündüğümüzde bile titrediğimizi ve korktuğumuzu da açıklar. Bütün bunların hepsi duygulanımlar ve değişimlerdir...[59]

Herhangi bir duygu yaşıyorsak bu, bir şeyden ötürüdür ve bir şeyden dolayı duygulanmamız gibi bir şeyin duyusuna, o şeyin etkisiyle sahip olmamız, algıladığımız şeyden etkilendiğimizi ve algılamanın bir tür etkilenme olduğunu da

[56] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 72.
[57] Aristoteles, a.g.e., s. 73.
[58] Aristoteles, a.g.e., s. 82.
[59] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Erkızan, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000, s. 34.

gösterir. *De Anima*'da "...duyumlama, etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucudur; çünkü yaygın kanıya göre duyumlama bir tür değişmedir"[60] diyen Aristoteles'in duyumlama için kullandığı "edilgin" kelimesini doğru anlamak gerekir. Çünkü Hirst gibi kimi filozoflar, Aristoteles'in buradaki gibi ifadelerinden yola çıkarak, aslında bir topun diğerine çarparak onu etkilemesinden çok farklı olan bir etkilenme yaklaşımını, doğrudan pasiflikle itham edebilmektedirler. Bu tezatları yakalarken Aristoteles'teki algı anlayışının seçici ve ayırt edici niteliğine daha iyi nüfuz edilecektir.

O, ilkin duyumlamanın duyu organlarının kendilerinde bulunmamasına ve dış duyulurlar olmadan duyu organlarının duyumlama meydana getiremediğine dikkat çekerek, bu yetinin bilfiil[61] değil bilkuvve[62] olarak varolduğu sonucuna varır.[63] Duyumlama, duyu organlarında kendi kendine gerçekleşen bir aktivite değildir. O, duyumlamanın gerçekleşmesi için duyulurun varlığının zorunlu olduğunu duyumlama yetisi için "yakan bir şey olmadan kendiliğinden yanmayan, yanabilir bir nesne"[64] benzetmesini yaparak vurgular. Burada yanabilir bir nesne olarak nitelediği duyumlama yetisinin, yakan bir şey olarak ateş, yani duyulur olmadan duyumlamanın gerçekleşmeyeceğini anlatmaya çalışır. Duyu organları işler olduğu ve kişinin de bunun farkında olduğu müddetçe, bireyin algılaması gerçekleşecektir. Duyulurun varlığının olmadığı bir ortamı tasavvur etmek güç olduğundan Aristoteles'in şart koştuğu duyulurun zorunluluğunu, herhangi bir şeyin algısı için onun varlığının olması gerekliliği olarak anlıyorum. Sarı bir masa algılıyorsam, bu karşımda sarı bir masa olmasındandır ya da sarı masayı, sarı masa olmadan algılayamam, diyebiliriz. Yani algılamanın gerçekleşmesi için bir etkenin varlığına ihtiyaç duyulduğundan algılanan nesnenin varlığı gereklidir.

Yalnız bu etkilenmeleri doğrudan duyulurlar gerçekleştirmezler. Görme su, hava ve daha birçok yarı saydam cisim ve -fosforlu cisimler haricinde- ışığın yardımıyla; işitme hava, koklama hava ve su aracılığıyla; dokunma aracı yabancı bir cisim olmadan ten aracılığıyla; tatma ise ıslaklık ve yine ten aracılığıyla gerçekleşir.

[60] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 92.
[61] Bilfiil: Gerçekleşme hal.
[62] Bilkuvve: Potansiyel hal.
[63] Aristoteles, a.g.e., s. 92.
[64] Aristoteles, a.g.e., s. 93.

Aristoteles görmedeki bu değişimin gerçekleşmesindeki aracının rolü için şunu der: "Görme gerçekte, yalnız duyu organı belli bir değişime uğradığı zaman meydana gelir. Oysa, doğrudan bir görmenin nesnesi olan rengin bu değişimi meydana getirmesi, kabul edilemez. Geriye bu değişimi bir aracıyla yapabilmesi kalır..."[65]

Duyulurdan etkilenen duyumlama yetisi, bilkuvve halden bilfiil hale geçer, yani potansiyel olan duyumlama yetisi, duyumlama eylemini gerçekleştirir ve böylece o, şunu söyler: "O halde duyumlama yetisi, benzer olmadığı ölçüde değişir; fakat değiştiği zaman duyulura benzer olur ve onun gibidir."[66] Aristoteles, bu tarz bir benzeme ile ne kasteder ve bu nasıl gerçekleşir?

Aristoteles, duyumlama mekanizmasının nasıl çalıştığını anlatabilmek için önemli noktaları aydınlatan bir örnek verir: "Bal mumu, (yüzüğün maddesi olan ç.n.) demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki iz, altın veya tuncun izi değil; altın veya tunç mührün izidir."[67] Duyular, balmumu gibidir ve sadece duyulurların belirli bir nitelik ve biçiminden etkilenirler. Böylece duyunun duyulura nitelik olarak benzemesi, aslında duyulurun biçiminin, balmumundaki şekil gibi, "maddesiz biçimlerin toplanma yeri"[68] olarak tanımladığı duyularda iz bırakması anlamına gelir. G. Dawes Hicks, "Sense-Presentation and Thought" başlıklı makalesinde Aristoteles'in duyu algısını, "balmumunun gümüş ya da altın olmadan mührün izinden etkilenmesi gibi, duyulurların maddeleri olmadan biçimlerini tutma gücü"[69] olarak tanımladığını söyler. Halbuki hayvanların aksine bitkilerin, duyuma sahip olmamalarının nedeni de Aristoteles'e göre, duyulurların bu maddesiz biçimlerini almak yerine nesneden maddeyi alarak etkilenmelerinden ileri gelir. O, bitkilerin neden duyumları olmadığını şöyle açıklar:

> Ruhun bölümlerinden birine sahip olmalarına ve bir dereceye kadar dokunabilirlerin etkisinde kalmalarına rağmen, bitkilerin niçin duyuma sahip olmadıklarını, bu durum açıklar ve gerçekte bitkiler örneğin, soğuk veya sıcak olabilirler. Bunun nedeni onların, ne aracıya, ne de duyulurların

[65] Aristoteles, a.g.e., s. 108.
[66] Aristoteles, a.g.e., s. 99.
[67] Aristoteles, a.g.e., s. 134.
[68] Aristoteles, a.g.e., s. 134.
[69] G. Dawes Hicks, "Sense-Presentation and Thought", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 6 (1905 - 1906), s. 280.

> <maddesiz> biçimlerini almaya yetenekli ilkeye sahip olmalarıdır; tersine onlar etkilendiklerinde aynı zamanda maddeyi de kabul ederler.[70]

Bitkisel ruha yani beslenme yetisine sahip olan bitkiler, hayvandaki duyumlamada olduğu gibi biçimi kabul etmezler, onun yerine doğrudan maddeyi alarak etkilenirler.

Aristoteles etkilenme sürecinin genel yapısı içerisinde bu "benzeme" olayına yer vererek etkilenmenin, hem hareket ettirilmekle hem de etki etmek ile özdeş olduğunu ifade eder ve bu, şu nedenden kaynaklanır: "Çünkü etkilenen şey benzemeyendir; fakat etkilendikten sonra benzer olur."[71] İlk önce, etkilenecek olan bilkuvvedir. Bilfiil olan etkenin eyleminden etkilendikten sonra, etkilenen etkileyene benzer. Ancak bu etkilenme sürecinin, biri duyumlamada olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğine işaret eder. Bu ayrıma geçmeden önce bazı noktaların aydınlanması gerekir.

Yukarıdaki açıklamalardan da görülüyor ki Aristoteles, duyumlama ve duyuluru, bilkuvve ya da bilfiil olmaları açısından iki anlamlı olarak düşünür: Bunlardan ilki duyumlayabilir olan ancak henüz duyumlamanın gerçekleşmediği ya da rüyadaki haliyle bilkuvve duyumlama ve duyumlanabilir ancak henüz duyumlanmamış olan haliyle bilkuvve duyulurdur. İkincisi ise duyulurun bir kişi tarafından duyumlandığı haliyle bilfiil duyumlama ve duyumlanmış haliyle bilfiil duyulurdur.

Etkilenme sürecini irdelemeden, burada bir soruna yer vermek istiyorum: Aristoteles, algının edilginliği üzerine R. J. Hirst'in dediği gibi aşırı bir vurgu yapmış mıdır? Bu sorunun cevabını ararken algının etken ya da edilgin yapısına dair açıklamalar da gelecektir. Hirst, Aristoteles'in "algıyı temelde pasif, etkilenmenin bir tarzı olarak gördüğünü" iddia eder ve "pasiflik üzerine bu aşırı vurgu, algılamada biçimlerin benzemesi kavramının zayıflıklarından biridir" der.[72] Yukarıda yer verilen Aristoteles'in "...duyumlama, etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucudur; çünkü yaygın kanıya göre duyumlama bir tür değişmedir"[73] ifadesi göz

[70] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 135.
[71] Aristoteles, a.g.e., s. 94.
[72] R. J. Hirst, "Form and Sensation", *Proceedings of Aristotelian Society*, No 39 (1965), s. 158.
[73] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 92.

önüne alındığında, Hirst bu konuda haklı gibi görünüyor. Ancak gerçekten öyle midir?

1.2.1.2. "Orta" Kavramı

Hirst'in bu savına Aysel Doğan "Aristotle on Conceptual Awareness of Sensory Experiences" makalesinde karşı çıkar. Doğan, bu iddiayı çürütmek için ilk olarak Aristoteles'in "orta" kavramına (daha sonra da ileride yer verileceği gibi, "hatırlama" kavramına) başvurur. Ona göre Aristoteles, duyusal yetilerin aktif ayırıcı güçlerine bu noktadan itibaren vurgu yapmaya başlar.[74]

Duyu organları, her şeyi algılamazlar. Bu iddianın bir kanadı Aristoteles'in "her duyumlama en azından kendi duyulurları hakkında yargıya varır"[75] ve "her duyu, o halde, kendi duyulur nesnesinin duyusudur"[76] şeklindeki ifadeleri ile anlattığı gibi, duyu organlarının yalnızca kendine has duyulurları duyumlamasıdır. Prof. Dr. Ayşe Başaran da *Tıbbi Biyoloji* adlı ders kitabında şunu ifade eder: "Farklı duyu organına uygulanan aynı tip uyaran, her duyu organında farklı etki yapar. Alınan uyarılar duyu merkezlerinde değerlendirildikten sonra duyular meydana gelir."[77] Gözümüz ile yemeği görürken, burnumuzla onun kokusunu algılarız, yoksa gelen tüm duyulurları yalnızca gözle değil. Böylece duyunun seçici olduğu bir nokta olarak onun kendi duyulurlarını duyumlaması olarak vermek hatalı olmaz.

Duyular, kendi duyulurlarını duyumlamaktan başka bir anlamda da seçici davranırlar. Aristoteles'e göre etkileyen duyulurun bilkuvve duyumlamayı, niteliksel olarak bilfiil kendine benzetmesi nedeniyle, ilk başta duyu organınkine benzeyen nitelikleri değil farklı olanlarını algılıyoruz. Örneğin ten ile aynı derecede olan bir nesnenin sıcaklığından ziyade, ondan sıcak ya da soğuk olanın ısısını fark ediyoruz. Ancak farka göre algılama açıklaması, mesela gözün beyazı gördüğünde beyaz mı olacağı sorusunu doğurmaktadır. O zaman göz de bu farka göre mi görür?

---

[74] Aysel Doğan, "Aristotle on Conceptual Awareness of Sensory Experiences", *Philosophical Inquiry*, Vol. XXVI, No 4 (2004), s. 28.
[75] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss. 100-101.
[76] Aristoteles, a.g.e., s. 152.
[77] Ayşe Başaran, *Tıbbi Biyoloji*, Bursa: Güneş&Nobel Tıp Kitapevi, 2004, s. 511.

Niteliğin duyumlamada nasıl benzediğine yukarıda yer verildi. Buna göre bu benzeme, tenin sıcaklığı değişse de bu şekildeki maddesel değişimi değil, algılanan sıcaklığın biçiminin değişimidir. Dokunmada el, soğuk ya da sıcak olsa da Aristoteles'in benzeme dediği, bu sıcaklığın biçimini alarak meydana gelen zihinsel bir süreçtir. Oysa beyazı algılayan göz, elbette beyaz olmayacak yalnızca bu rengin biçimini kabul etmeye yardımcı olarak duyunun duyulura bu şekilde benzemesini sağlayacaktır. Bununla beraber gözden farklı olarak tenin, maddesel şekilde, yani gerçekten sıcaklığının değişerek, etkilenmesinin cevabını Aristoteles'te bulabiliriz: "...Sadece sesi, görüntüyü ve kokuyu uzaktan; oysa diğerlerini [tatma ve dokunma] yakından algılarız."[78] Tadın ve dokunmanın birebir temas ile gerçekleşmesi, ilgili organlarda maddesel değişikliklere yol açacaktır, fakat yine de bir kez daha vurgulayarak, bu benzeşme maddesel değil biçimseldir. Aristoteles, orta kavramı için şunları söyler:

> Gerçekte duyumlamak, herhangi bir şey olarak etkilenmektir; öyle ki, bu bölüm bilkuvve olduğu halde, etken bu bölümü bilfiil olan kendine benzetir. Bu nedenle <organınkine> eşit bir derecedeki, sıcak ve soğuğu, sert ya da yumuşağı değil; fakat sadece fazla nitelikleri algılıyoruz; bu durum ise, duyumlamanın, duyulurlardaki karşıtlıklar arasında bir tür orta gibi olması demektir.[79]

Onun "herhangi bir şey olarak etkilenmek"ten kastı, var olan niteliklerle beraber, yani duyunun, duyuluru doğrudan ve olduğu gibi değil, kendinde bulunan niteliklere göre etkilenmektir. Bu demek oluyor ki duyulurların nitelikleri, duyu organlarının o an sahip olduğu niteliklerden farkına göre belirlenir. Bu, hem duyumlamanın sıradan seyri içinde hem de yüksek şiddetteki algılara rasgelen durumlarda böyledir ve belki de bu aşırılık durumlarıyla[80] bir duyunun yalnızca kendi duyulurları arasındaki farkını değil bir duyulurun şiddetine göre de algıladığı daha iyi açıklanabilir. Yukarıdaki ten ve sıcaklık örneğinden başka, bir süre aşırı tatlıyı, yoğun –ve belki de alışılacağı- bir kokuyu, çok gürültüyü algıladığımızı ya da –bu farka göre algılamanın görmede de gerçekleştiğini belirterek- gözümüzün önünde birden fotoğraf makinesi flaşının patladığını düşünelim. Bu durumlarda daha az şiddetli ama

[78] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 131.
[79] Aristoteles, a.g.e., s. 133.
[80] Aristoteles' in "duyumlayanın belli bir biçimi ve bir gücü" olarak tabir ettiği duyu organının, uzamsal, yani bedensel, olmasından dolayı, bu aşırılığın duyu organlarını tahrip etmeyen derecelerde olması gerekir.

benzer nitelikteki uyaranları algılarken sıradan bir zamanda[81], çok tatlı, kokulu, gürültülü ya da aydınlık diyebileceğimiz duyulurları, tatsız, kokusuz, sessiz ya da karanlık şeklinde algılayabiliriz. İşte bu, tüm duyuların, bu aşırı şiddetteki uyarılar olsun olmasın, yumuşaklık ve sertlik, renk ve şekil, acı ve ekşi, vb. farklı nitelikleri algılamaktan başka zıtların şiddetleri ile ilgili olarak, belirli bir farka göre algıladıklarını, algının, farkı, ayırt etme, fark etme faaliyeti olduğunu ve bunun algının özüne ait bir niteliği olduğunu gösterir.

Kendi sıcaklığını baz alan ten, bu sıcaklıktan soğuk ya da sıcak olan dereceler arasında "bir tür orta gibi" olur. Bu şekilde, Aristoteles, "orta, yargılamaya elverişli olduğundan; iki ucun her birine göre başka olduğundan, duyu bu nedenle duyulurlar hakkında yargıya varabilir"[82] der. Aristoteles'in bu cümlesinde dikkati çeken birkaç nokta var: Bunlardan biri "duyunun duyulur hakkında yargıya varması" yani kısaca "duyunun yargılaması." Buna ilerleyen satırlarda yer vereceğim. Şimdi şu noktaya yoğunlaşalım: Duyu organının "bir tür orta" olarak belirli dereceler arasında yer alması, duyulurun niteliklerinden başka olması sayesindedir ki duyu organı, duyuluru buna göre tespit eder, hakkında bir hüküm verebilir. İşte bu yaklaşım, her şeyin algılanmadığını, bunun yerine bu duyulurların duyu organına göre de şekillendiğini, duyumlamanın saf edilgen olmadığını, yani duyumlamayı etkileyen faktörlerin yalnızca duyulurlarda olmadığını ifade eder.

Bunlar göz önüne alındığında, yine de buradan dış dünyayı olduğu gibi bilemeyeceğimiz ya da duyu verilerinin bize neyi, nasıl sunuyorsa onu öyle bileceğimiz şeklinde bir sonuç çıkartmak, Aristoteles'in anlayışında duyulurlar ve algılayan arasında bir uçurum yaratmak olur ki, aslında, böyle bir yaklaşıma onda rastlanıldığı söylenemez. Buradan duyumlamanın varlık ile bağlantısında, bunların ne derece örtüştüğü ya da Kant'taki gibi varlığın kendindeki halinin bilinemeyecek derecede duyumdan ayıran bir şüphe olduğu yorumunu çıkarmak zorlama olacaktır. Dahası Aristoteles, duyumlamaya, "fark"ın algılanabildiği bir orta kavramını yerleştirse de soğuk olan el ile onun sıcaklığına yakın bir soğuğun algılanmaması durumunda, yine bunun cevabını varlık dünyasında yatan bir neden ile açıklığa

[81] Bahsedilen aşırı şiddetteki uyaranların bulunmadığı sıradan duyumlamada.
[82] Aristoteles, a.g.e., s. 133.

kavuşturuyor: Burada "fark" algılanmaktadır ancak elin gerçekten soğuk olan bir maddeyi öyle algılamamasından, duyumlamanın varlık dünyasının bilgisini gizleyecek bir soyutlama yaptığı düşüncesini çıkarmak da yanlış olur. Çünkü Aristoteles, bunun bu şekilde gerçekleşmesinin nedenini yine varlığın bilgisinden yaptığı çıkarımla -yani elin ısısının düşerek soğuğa olan hassasiyetinin azalmasıyla soğuğu algılamadığını- ortaya koyarak böyle bir uçurumun doğmasını önceden engeller. Varlığın sözde gizlenen bilgisi, aslında Aristoteles'te yine onla bir açıklama bulacağından böyle bir iddia havada kalacaktır.

Doğan, duyu organlarının kendi duyulurlarının niteliklerini ayırt etme kapasitelerine sahip olmaları ve onları belirli şeyler olarak tanımalarından dolayı, şunu savunur: "Aristoteles'e göre, algılamanın, duyuların basit pasif bir etkilenişi olmadığını gösterir."[83] Çünkü ona göre nesnenin niteliğinin, ilgili duyunun sahip olduğu nitelik ile tam olarak uyuşmasını değil, bu ikisi arasındaki farkı algılarız. Aristoteles bunu, dokunma için –ve benzer olarak diğer duyumlar için de- "<organınkine> eşit bir derecedeki, sıcak ve soğuğu, sert ya da yumuşağı değil; fakat sadece fazla nitelikleri algılıyoruz" şeklinde ifade etmişti. Bu noktadan ona göre duyumlamanın, bir anlamda aktif bir süreç olduğu sonucuna varan Doğan, şöyle söyler: "Bir algı, basitçe duyulur nesnelerin niteliklerini almaktan ziyade, -otomatik ya da doğrudan olmasına rağmen- onların değişik yoğunluklarını karşılaştırır ve ayırt eder."[84] Bu sebepten bu karşılaştırma ve ayırt etme aktivitelerini göz ardı ederek Aristoteles'in algılama fikrini Hirst'in iddia ettiği gibi yalnızca alıcı ve pasif bir süreç olarak görmek, Doğan'a göre yanıltıcı olacaktır.

1.2.1.3. Duyular Nasıl Etkilenir?

Aristoteles'in "'etkilenmek' terimi basit bir terim değildir"[85] demesi, bu terimin iki anlamlı olduğunu iddia etmesinden ileri gelir. Örneğin varlığın bilgin olmasından, bilime sahip varlıklar sınıfına giren insanın bilgin olması ya da gramer bilimine sahip olan birinin bilgin olması anlaşılabilir. Bunlar iki farklı şekilde bilkuvvedir. Ona göre "bilgin, cinsi ve maddesi bu tür bir mahiyette olduğundan, bilkuvvedir ve gramerci,

[83] Doğan, "Aristotle on Conceptual Awareness of Sensory Experiences", ss. 32-33.
[84] Doğan, a.g.e., s. 33.
[85] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 96.

eğer hiçbir dış engel kendisinin gramer bilimi yapmasına engel olmazsa, bilimini istediği gibi gerçekleştirmeye yetenekli olduğu için bilkuvvedir."[86] Bu varlıklar için bilkuvve halinden bilfiil haline geçiş ya da gücünü aktifleştirme, ilkinde insan türünün bilgisizlik durumundan, karşıtı bilgin olma haline geçmesiyle gerçekleşir. Diğerinde ise "uygulamasız duyumlamaya veya sadece gramere sahip olma halinden, onların uygulamalarına geçerek gücünü aktüelleştirir."[87] O, ilk anlamdaki etkilenmeyi, bir tür "bozulma" olarak nitelendirir. Bunun nedeni karşıtın yani ona benzemeyenin etkisiyle varlıkta niteliksel bir değişimin, örneğin bilgisizlikten bilginliğe bir değişimin meydana gelmesi zorunluluğudur.

Aristoteles, bu değişim için şunları söyler: "Birinin süjeyi yoksun bırakan durumlara doğru bir değişme ve diğerinin, süjenin olumlu hallerine ve tabiatına doğru bir değişme olduğunu söylemek gerekir."[88] İlk tür etkilenmede, bir nitelik kaybolurken, başka bir niteliğin kazanıldığı görülür. Soğuk suya daldırdığımız elimizin sıcaklığını yitirip soğuması gibi. Oysa algının dahil olduğu ikinci etkilenmede, bir niteliğin zıt nitelik kaybolmadan varlığını sürdürmesi ve gelişmesine rastlarız. Thomas J. Slakey, bu karmaşık kısmı şu cümleleri ile netleştirir:

> Fark sadece sıcak olan suyun, soğuk niteliğini kaybetmek zorunda olması ancak bir duyu organının soğuk niteliğini kaybetmeden sıcak olmasında görülür. Bu fark belirsizdir, çünkü bu, sıcak (yani, önceden olduğundan daha sıcak) olan herhangi bir şeyin soğuk (yani, şimdi olduğundan daha soğuk) olmaya devam etmemek zorunda olması olan mantıksal bir doğrudur.[89]

Suyun sıcaklığının artması ile soğukluk niteliği kaybolacaktır. Ancak duyumlamadaki değişim bu şekilde, örneğin sıcak bir cisme dokunarak tenin dokunan kısmının da soğukluğunu kaybederek sıcaklığının artması, derinin sıcaklığının dokunduğu şeyin sıcaklığına benzemesi şeklinde düşünülmemelidir. Elbette orta yaklaşımında açıklandığı gibi, derinin cisme dokunmadan önceki sıcaklığı, duyumlama yetisi için en başta bir referans noktası olarak alınıp sıcaklık farkına göre bir değerlendirme yapılacaktır. Bu, dokunma esnasında bedenimizde

[86] Aristoteles, a.g.e., s. 95.
[87] Aristoteles, a.g.e., s. 96.
[88] Aristoteles, a.g.e., s. 97.
[89] Thomas J. Slakey, "Aristotle on Sense Perception", *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 4 (Oct., 1961), s. 479.

meydana gelen cisimsel bir farklılaşma olsa da duyumlama sürecinin tamamı ya da kendisi değildir. Aristoteles şöyle söyler: "Organ ve yeti o halde özdeştir; fakat özleri farklıdır; çünkü duyumlayan, belli bir uzam olmalıdır; oysa ne duyumlama yetisinin neliği, ne bizzat duyunun kendisi uzam değildir; fakat duyumun belli bir biçimi ve gücüdür."[90] Duyumlama yetisini, bu anlamda cisimsel düşünmek yerine, ısının kendisini almadan, yani maddesel olarak değil sadece biçimini alarak, biçimini kazandığı sıcaklık niteliğini, dokunulan cisminkine benzetir. Bu durumda, cisimsel bir kazanım gerçekleşmediğinden, soğukluk niteliği su örneğindeki gibi azalmayacaktır. Slakey, şunu ekler: "Fakat, ne olursa olsun Aristoteles sadece, algıda niteliklerin kaybolmadığını vurgular; bir niteliğin kazanıldığını reddetmez. Bu nedenle o, duyu organıyla ısının kazanılmasının, su ile kazanılmasından nasıl farklı olduğunu göstermedi."[91] Aristoteles'in bu konudaki açıklaması, Slakey'in dediği gibi algıda nesnenin maddesini değil biçimini kazanmak şeklindeki yorumu ve balmumu örneğinden ileri gitmez.

Bu niteliklerin azalmasının ya da çoğalmasının, su örneğinde ve duyumlama yetisinde benzer olmaması, onların benzer şekilde etkilenmediklerini de gösterir. İkinci türden etkilenmeyi, gramercinin gramerini kullandığında değişmemesi ya da bina yapan mimarın değişmeyeceği şeklinde örneklendirir. Ancak bir kere varolmaya başladıktan sonra duyumlayan varlık, "bir bilime sahip olur gibi duyumlamaya sahip olur."[92] İşte bilimin uygulaması, bir farkla bilfiil duyumlamaya benzer: Aristoteles'e göre duyumlamayı gerçekleştiren etkenler, duyumlanabilen nesneler yani duyulurlar iken, bilim "ruhta bulunan" tümellere dayanır.[93] Yani algılama ve düşünmenin nesneleri farklıdır. Aristoteles bu yüzdendir ki düşünmenin öznenin isteğine bağlı olduğunu, ancak duyumlamanın gerçekleşmesi için duyulurun olmasının zorunlu olduğunu savunur. Yani şu an Aristoteles'i düşünebilirim ancak onu görmem için – en azından algı sürecinde bir sorun yoksa- Aristoteles'in orada olması gerekir. Buna karşılık edilgin zekâdan[94] bahsettiği kısımda şunları söyler: "Sonuçta idrak etme duyumlamaya benzerse, düşünmek ya düşünülürün etkisinde kalmaktan, ya da bu tür

[90] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss. 134-135.
[91] Thomas J. Slakey, "Aristotle on Sense Perception", s. 479.
[92] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 98.
[93] Aristoteles, a.g.e., ss. 96-98.
[94] Aristoteles, "zeka ile, ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şeyi anlıyorum" der. Aristoteles, a.g.e., s. 168.

başka herhangi bir süreçten ibaret olacaktır. Ruhun bu bölümü, biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır..."[95] Aristoteles, önce düşünme ve duyumlamayı, maddesel etkilenmede olduğu gibi bir bozulmadan ayırt etmişti. Şimdi burada adeta, daha önce ikiye ayırdığı etkilenmenin ikinci anlamını da ikiye ayırır gibidir. Düşünmek, duyumlama gibi bir algılama nesnesinin varlığına zorunlu olarak ihtiyaç duymadığı anlamda etkileniş olarak benzemez. Ancak yeti ve nesnesinin ilişkisi anlamında, bu değişim bir bozulma olmadığı için ise benzerler. O, "...zekanın düşünürler karşısındaki davranışı, duyumlama yetisinin duyulura karşı davranışı gibi olmalıdır" derken, düşünülürün bilfiil, zekânın bilkuvve olması ile duyulurun bilfiil ve duyumlama yetisinin bilkuvve olmasını birbirine benzetir, yani bunların potansiyellerinden aktüelleştirilmeleri halleri benzerdir. Düşünme ve duyumlamanın değişiminde niteliksel bir değişim bozulma gerçekleşmez.

Yine de Hirst'in, Aristoteles'in algı anlayışını yalnızca edilgenliğe hapseden yaklaşımı da bu potansiyel-aktüel düşüncesi ile sarsılacaktır. Çünkü Aristoteles, "bilfiil duyumlama bilimin uygulamasına denktir"[96] ifadesiyle, duyumlamayı ve bilimin uygulanışını benzer görür. Böylece Hirst'in Aristoteles'in duyumlamada pasifliğe dair vurgu yaptığı iddiası, duyumlamanın, bilim üretme, mimarın bina yapışı ve gramercinin gramerini kullanması gibi aktiviteleri ikinci türden etkilenmeler olarak, düşünen ve duyumlayandan bir nitelik eksilmeden ona bir şeyler katılması şeklinde gruplandırması yüzünden, aynı pasiflik iddiasını bunlara da bulaştıracağı için, bu örneklerle karşı karşıya gelmek durumundadır.

1.2.1.4. Duyulurlar

Aristoteles, duyumlamak için duyulurun bulunması zorunluluğu yüzünden şöyle demektedir: "Duyulurlar, bireysel nesnelerin ve dışarıdaki nesnelerin bölümleridir."[97] Ona göre duyuları incelemeden önce duyulurları incelemek gerekmektedir. Kısaca yer verecek olursak o, duyulurları üçe ayırır: Bunlardan "ikisinin kendilerinden dolayı, oysa üçüncüsünün ilinekle algılanabilir olduğunu söylüyoruz"[98] der. Birinci

[95] Aristoteles, a.g.e., s. 167.
[96] Aristoteles, a.g.e., s. 98.
[97] Aristoteles, a.g.e., s. 99.
[98] Aristoteles, a.g.e., s. 100.

türden duyulurlar, herhangi bir duyu organının kendisine özgü algıladığı duyulurlardır. Örnek olarak o, "görme, renk duyusu, işitme ses ve tat, tatma duyusu"nu[99] verir ve bunlar için, "her duyumlama en azından kendi duyulurları hakkında yargıya varır"[100] der. Böylece duyu organlarının her şeyi olduğu gibi duyumlamadığını, onun anlayışında yalnızca kendi duyulurlarını ayırt etme anlamında da görürüz. Aristoteles ayrıca özel duyulurları, "gerçek anlamda duyulur"[101] olarak niteler.

Ortak duyulurlar için ise o, her duyu organı ile algılanan "hareket, dinginlik, sayı, biçim (figure), büyüklüktür; çünkü bu tür duyulurlar hiçbir duyuya özel değildir; fakat hepsinde ortaktır"[102] der. Örneğin aynı hareketi görme ve dokunma ile duyumlayabiliriz.

Üçüncü olarak ilinekle algılanabilir duyulurlar, bir arada algılanan ve birbiri ile zorunlu olarak bağlantılı olmayan en az iki duyulurdur. "Beyazı Diares'in oğlu olarak"[103] algıladığımızda, "Diares'in oğlu" duyumu, beyaz duyumu ile ilineksel olarak birleştiği için, onu ilineksel olarak algılarız. Çünkü bu özel duyulurların, "Diares'in oğlu" ve beyazlığın bağlantısı zorunlu değildir. Beyaz özelliği bir başka öznede de yer alabilir ya da ateşi görünce, onun sıcak ve yakıcı olacağını da düşünürüz. Çünkü önceki deneyimlerimizde bu iki farklı duyuluru birlikte algılamıştık. Aristoteles, bu iki duyuluru bir araya getiren bir başka duyu yetisini var olduğunu kabul eder.

1.2.1.5. Ortak Duyu

"Hareket, dinginlik, biçim, büyüklük, sayı, birlik gibi ortak duyulurlar" nasıl algılanırlar? Aristoteles, bu duyulurlar için özel bir duyu organı olmamasını, onların her duyu organıyla algılanmasına ancak ilineksel olarak da algılanmamasına bağlar. Çünkü özel duyuları olan görme, tatma, vb. gibi duyular kendisini doğrudan algılamayan herhangi bir duyu organı ile ancak ilineksel olarak algılanabiliyor iken,

[99] Aristoteles, a.g.e., s. 100.
[100] Aristoteles, a.g.e., ss. 100-101.
[101] Aristoteles, a.g.e., s. 100.
[102] Aristoteles, a.g.e., s. 101.
[103] Aristoteles, a.g.e., s. 101.

buna karşılık ortak duyulurlar her duyuda ilineksel algılanmadığından, ona göre bu duyulurların özel bir duyu organı olamaz. Örneğin ona göre "...hareketsiz nesne hareketin yokluğuyla; sayı, sürekliliğin inkârıyla ve de özel duyulurlarla algılanır."[104] Ortak duyulurlar kendi özel bir duyu organı olmamasıyla birlikte özel duyularla algılanabilirler.[105] Bir ortamda birden fazla farklı koku bulunduğunu, önümüzden bir arabanın hızla geçtiğini, bakmadan kavradığımız kül tablasının şeklini, iki yiyeceğin tadının aynı olduğunu algıladığımız gibi. Böylece bunlar, ortak duyulurlar, algının içinde ayrılamayacak bir şekilde yer alırlar; bir şeyi algılarken onunla birlikte Aristoteles'in ortak duyulurlar dedikleri ile bir arada algılamak kaçınılmazdır.

Hatta özel bir çaba ile dahi bunların algıdan ayrılamayacağı bellidir. İşte bu yüzden ortak duyulurlar ilineksel olamaz. Görme duyusu ile tadı ilineksel olarak algılamamızı, mesela daha önce tattığımız şekeri görünce, ortak duyunun farklı duyulardan gelen algıları birleştirmesi sayesinde, tatmadan onun tatlı olduğunu düşünmek olarak ele alabiliriz. Buna karşın sayıyı bu şekilde ya da başka türlü ilineksel olarak algılamayız. Çünkü bu bağlantılar, ilineksel duyulurlar gibi olası değil, zorunludur. Burada Aristoteles'in ortak duyu-özel duyu bağlantısının ilineksel olmaması ile demek istediği şey, örneğin bir kümenin, eğer varsa, elemanlarının mutlaka şu sayıda olması değil, herhangi bir sayıda yani sayısal olarak algılanmasının zorunluluğudur. Böylelikle şeker görünümünde bir tuz parçasını, sonuçta hatalı bir şekilde, ilineksel olarak tatlı olduğunu algılayabilirim ancak bunun sayı ya da hareketi ile ilgili algıdan çekip çıkarılamayacak bir niteliğe de sahibim. Burada duyular, eşzamanlı ortaya çıktığında "tek bir duyu oluşturan duyular olarak etkin [olduklarından]"[106] şeker görünümlü tuz tatlı olarak düşünülür. Görünüş ve tat algılarını bir olarak ele almamızı sağlayan ve aynı zamanda böyle bir durumda yanılmamıza yol açan şey aynıdır: Ortak duyu. O, bu duyuyu şöyle açıklar: "Çünkü, bu iki niteliğin tek bir şey olduğunu, kesinlikle başka bir duyu söyleyemez."[107] Bu örnekte görme ve tatma, ve genel olarak bir algılamadaki tüm duyular, aralarında bu şekilde ilişki kurarak, bunları ayrı ayrı olarak algılamak yerine tek bir duyu olarak biraya gelen ortak bir duyu oluştururlar. Ona göre, "aksi halde Kleonos'un oğlunu,

[104] Aristoteles, a.g.e., s. 143.
[105] Aristoteles, a.g.e., ss. 142-144.
[106] Aristoteles, a.g.e., s. 144.
[107] Aristoteles, a.g.e., s. 144.

Kleonos'un oğlu olarak değil de, beyaz olarak algılamamız gibi, ortak duyulurları tümüyle ilineksel bir tarzda algılardık."[108] Aristoteles'in burada herhangi bir şeyi, Kleonos'un oğlu gibi, algı ile ayırt etme, belirleme ya da tanımaya da yer verdiğini görebiliriz. Bir şeyin başka bir şey değil de o olduğunu algılamak, algının karakteristiği içerisinde, yine ortak duyu sayesinde ayrılamayacak bir unsurdur. O şeyin Kleonos'un oğlu şeklinde belirlenerek algılanmasının yanında, onun beyaz olarak algılanması ilinekseldir. Bu yüzden Aristoteles, ortak duyulurların diğer duyulurlarla iç içeliğinin, "gerçekte önce, ortak duyulurların ortak ve ilineksel olmayan bir duyumlamasına sahibiz"[109] diyerek altını çizer.

1.2.2. Duyu ve Yargı

Aristoteles, duyu organlarının kendi duyulurlarının duyumlamasından başka, onlar hakkında yargıya vardığını da *De Anima*'da birçok kez belirtir.[110] Örneğin her duyulurun kendi duyusu ile algılanmasını vurgularken o, "her duyumlama en azından kendi duyulurları hakkında yargıya varır"[111] şeklinde bir ifade kullanır ya da yukarıda yine ele aldığım "orta, yargılamaya elverişli olduğundan; iki ucun her birine göre başka olduğundan, duyu bu nedenle duyulurlar hakkında yargıya varabilir"[112] cümlesinde olduğu gibi. Aristoteles'in duyumlama yetisi olarak adlandırdığı yeti aynı zamanda yargılayıcıdır da.

Hamlyn, "Aristotle's Account of Aesthesis in the De Anima" adlı makalesinde Aristoteles'te algılama ile yargının ilişkili olduğunu söyler. Ancak o, "Aristoteles'in yaptığı gibi, algılamayı yargılama ile özdeşleştirmenin yanlış olmasına rağmen, yine Aristoteles'in yaptığı gibi algılamayı, yargılama ile bağlamak akla yatkındır"[113] şeklinde bir eleştiri getirir. Hamlyn, Aristoteles'in yargı ile algılama arasında kurmuş olduğu bağlantıyı görmüş olsa da Aristoteles'in bu bağlantıyı aynılık noktasına vardırdığı konusunda hatalıdır. Çünkü Aristoteles'in, hayvanların ruhunu iki temel yetiye dayandırdığını belirttiği yerde "duyumlamanın

[108] Aristoteles, a.g.e., s. 143.
[109] Aristoteles, a.g.e., ss. 143-144.
[110] Aristoteles, a.g.e., ss. 152-153.
[111] Aristoteles, a.g.e., ss. 100-101.
[112] Aristoteles, a.g.e., s. 133.
[113] Hamlyn, "Aristotle's Account of Aesthesis in the De Anima", s. 6.

ve düşünmenin fonksiyonu olan yargılama yetisi"[114] ifadesini kullanarak yargılamanın duyumlamaya da ait olan bir işlev olduğunu savunduğunu görürüz. Bununla birlikte Aristoteles, duyumlamayı düşünmeden ayırt eder ve şunu söyler: "Gerçekte duyumlama yetisinin neliği, ikna etme yetisinin neliğinden farklıdır; çünkü duyumlama fiili, düşüncesini belirtme fiilinden başkadır."[115] Onun kavrayışında düşüncesini belirtme yetisi, düşünen insanın çıkarsama yetisinin bölümüdür. Ve nihayet o, Empedokles gibi düşünce ve duyumlamayı özdeş gören filozofların iddialarının aksine, "...duyumlama ve zeka özdeş değildir...Aslında gerçek duyulurların duyumlanması her zaman doğrudur ve bütün hayvanlarda ortaktır, oysa düşünce yanlış olabilir ve zekadan pay almayan hiçbir varlıkta bulunmaz"[116] şeklindeki ifadeleriyle düşünce ya da bunu ifade edecek yargıların yanlış olabilme nitelikleri sayesinde, onun duyumlamadan farklı olduğunu belirtir.

Duyumlama yetisi böylelikle yargılayıcı ve ayırt edicidir. O, "...duyu, ilişkili olduğu duyulurların farklılıkları hakkında, örneğin, görme beyaz ve siyah; tatma tat ve acı hakkında yargıya varır"[117] diyerek, duyuların kendi duyulurlarını ayırt ederken bir hüküm verdiğini ifade eder. Algının bu yargılayıcı özelliğini sadece dile getirse de onun nasıl hüküm verdiği konusunda bir açıklama yapmaz.

Ancak her duyu kendi duyulurunu, örneğin görme, beyaz ve siyahı ayırt edebiliyorsa, tatlıyı beyazdan nasıl ayırt edebiliyoruz? Aristoteles'e göre duyu organlarının duyulurlarının farklı olduğunu bize bildiren ortak yetidir. Tadı algılayamayacak olan yalnızca görme ile beyazı tatlıdan ayırt edemeyiz. Farklı duyulara ait olan duyulurların arasındaki, eş zamanlı algılanan farklı duyuların bir aradalığını sağlamak gibi, bir ilişkiyi kuran ortak duyu, onların ayrı oldukları hakkında hüküm verir.[118]

[114] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 193.
[115] Aristoteles, a.g.e., s. 75.
[116] Aristoteles, a.g.e., s. 159.
[117] Aristoteles, a.g.e., s. 152.
[118] Aristoteles, a.g.e., ss. 152-153.

1.2.3. Hatırlama

Doğan, Aristoteles'te algılamanın basit bir pasif aktivite olmadığını göstermek için onun hatırlama[119] kavrayışını irdeler. Doğan'a göre bu bağlantı çok belirgin olmasa da hatırlama "algı ve düşünce arasındaki kayıp halka olabilir."[120] Bunun nedeni zekâdan daha çok duyumlamaya ait olan hafızanın bir yetisi olmasına rağmen bellekten kesin çizgilerle ayrılan hatırlamanın çıkarımsal (syllogistic) oluşudur. Aristoteles, hafıza için şöyle demektedir: "Dolaylı olarak zekâ yetisine, kendi öz doğasında ise duyumlamanın başlıca organına aittir."[121] *Metafizik* adlı eserinde ise yine aynı şeyi ifade eder: Duyum, "...bazılarında hafızayı meydana getirdiği halde, diğerlerinde meydana getirmez."[122] Duyumun neden bazı hayvanlarda hafızayı oluşturmayıp diğerlerinde oluşturduğu konumuzun dışında yer alır, bu alıntıda önemli olan duyumun hafızayı meydana getirmesidir. Ancak duyumlama ve hafıza arasındaki bu bağlantı da tasarımlama (imagination) ile kurulur. Aristoteles'e göre tasarımlama olmadan düşünemeyiz. Nasıl ki bir üçgeni çizdiğimizde, onun boyutlarının belirliliği için ek bir gereksinim olarak kullanmamamıza rağmen, ona belirli bir boyut veriyorsak, aynı şekilde, düşüncede de boyutu düşünmememize ve nesneyi bir miktar olarak düşünmemize rağmen, nesne belirli bir miktar olarak sunulur.[123] Bununla birlikte büyüklük gibi ortak duyulurların ortak duyunun nesnesi olmasındandır ki Aristoteles'e göre "tasarım, ortak duyuya ait bir fenomendir."[124] Tam burada o, kavrayış içerisindeki zorunluluklara dikkat çeker ve ona göre nesneleri zamanın dışında düşünemediğimiz gibi, tasarımlama sayesinde miktar ya da büyüklük olmadan da kavrayamayacağımızı savunur. Bu belirlenimlerin duyumlamanın başlangıç organına ait olduğuna da dayanarak o, şunu söyler: "Bellek, kavramların belleği bile, tasarımlamadan ayrı var olamaz."[125]

Hafızanın tasarımlamaya olan zorunlu gereksinimi ve tasarımlamanın da ortak duyuya ait oluşu neticesinde, yukarıda da belirtildiği gibi, Aristoteles, hafızanın

[119] Recollection.
[120] Doğan, "Aristotle on Conceptual Awareness of Sensory Experiences", ss. 29-30.
[121] Aristotle, *Memory and Recollection (De Memoria), Aristotle: De Sensu and De Memoria*, çev. G. R. T. Ross, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1906, s. 103.
[122] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 76.
[123] Aristotle, *Memory and Recollection (De Memoria)*, s. 103.
[124] Aristotle, a.g.e., s. 103.
[125] Aristotle, a.g.e., s. 103.

zekâ yerine, doğrudan duyumlamanın ilk ilkesine (ortak duyu)[126] ait olduğunu savunur. Böylelikle hafızanın yalnızca kavramsal yetilere sahip insanda değil, onlara sahip olmayan bazı hayvanlarda da olması anlam kazanır.

Aristoteles, hatırlama için şöyle demektedir: "Hatırlama, hafızanın ne geri alınması ne de kazanılmasıdır; önce biri, bir şeyleri deneyimler ya da öğrenirken, önceden var olmadığı için yeniden bir anı kazanmaz..."[127] Biz şu anı algılarken, geçmişteki algılarımızı ya da öğrendiklerimizi hatırlarız.[128] Önceden deneyimlediğimiz algılar, hatırlama yardımıyla belirli kavramların içerikleri olarak önceki deneyimler ile bağlanır. Belleğin sadece geçmiş ile ilgili olmasının aksine, hatırlama hem algı ile kazanılmış geçmiş deneyimlerin görüntülerinin bellekten çağırılması ile hem de yeni bir şey öğrenmedeki rolünde şu anki algısal deneyim ile ilgilidir.[129] Aristoteles, hatırlama ile ilgili şunları ilave eder:

> Böylece hatırladığımızda, ondan sonra hatırlanacak deneyimin alışıldığı gibi işleyecek olan bir şeyin uyarılmasına götüren önceki zihinsel değişikliklerimizden biri uyarılır. Sonuç olarak, şu ankinden ya da herhangi bir şeyden, ve benzer, zıt ya da devamı olan bir şeyden düşünce dizimize başlayarak bir sonrakini ararız.[130]

Yani Aristoteles'e göre hatırlama, aynı zamanda bir başlama noktasından onunla bir şekilde ilişkili bir başka şeyi, benzer, zıt ve devamında gelen bir olay gibi, karşılaştıran arama sürecidir.

Aristoteles, hafızanın bir yetisi olan hatırlamayı, tasıma benzemesi yani çıkarımsal olması özelliği ile aynı zamanda hayvanların içinde sadece insana özgü bir aktivite olarak belirler. O, şöyle demektedir:

> Hatırlayan biri önceden gördüğü, duyduğu ya da böyle bir deneyim hakkında yargıya varır ve bu süreç bir aramaya benzer ve doğası gereği hatırlama,

[126] Aristoteles, "tasarım, ortak duyuya ait bir fenomendir" cümlesinden sonra, hafızanın tasarımdan ayrı olmayacağı ve miktar, büyüklük, vb. gibi tasarımla birlikte var olan belirlemelerin "başlangıç ilkesi" ya da "organı"na ait olması yüzünden bu ifadeleri "ortak duyu" olarak alıyorum.
[127] Aristotle, a.g.e., s. 109.
[128] Aristotle, a.g.e., s. 103.
[129] Doğan, "Aristotle on Conceptual Awareness of Sensory Experiences", ss. 29-30, 39.
[130] Aristotle, *Memory and Recollection (De Memoria)*, s. 111.

sadece düşünme yetisine sahip canlılarda meydana gelir, çünkü düşünme bir tür çıkarımsal süreçtir.[131]

Doğan, hatırlamanın, duyu-algısının birincil yetisinin, yani ortak duyunun bir parçası olan hafızanın bir yetisi olmasından yola çıkarak, *De Memoria*'da, hatırlamanın sahip olduğu ifade edilen arama, kıyaslama, karşılaştırma ve çıkarımsallık gibi niteliklerin, algıda da yer aldığı sonucuna varır: "Algı, Aristoteles'e göre, aramanın, kıyaslamanın ve karşılaştırmanın çıkarımsal aktif bir sürecidir."[132] Ortak duyunun ayırt edici ve yargılayıcı niteliklerinin hatırlama ile olan bu bağlantısı ortak duyunun bunu nasıl gerçekleştirdiği konusunda önem arz edecektir.

Ancak yine tüm bunlar göz önüne alındığında Doğan'ın vardığı bir başka sonuca yer vermek istiyorum: "Daha az ya da çok bellidir ki, Aristoteles'e göre düşünmenin ve bilginin kökeni, duyu organları ve duyulurlar arasında etkilenme ile başlayan nedensel bir süreçtir." [133] Aristoteles, bu süreç içerisinde çok belirgin olmayan bağlantıları ile de beraber, en basit canlı türlerinden ve bitkilerden, hayvan ve insanlara kadarki algının hiyerarşik yapısını açıklamaya çalışmıştır.[134]

1.2.4. Sonuç

Aristoteles'in algı yaklaşımının etkilenişindeki seçiciliği ve ayırt ediciliğinden başka yargılayıcı oluşundan da bahsettim. Algıdaki bu ayırt edici ve yargılayıcı karakterin ortak duyudan geldiğine değindim. Son olarak, Aristoteles'in hatırlama yaklaşımı ile bağlantısına yer vererek ortak duyunun bu niteliklerini biraz daha irdeleme fırsatı doğdu.

[131] Aristotle, a.g.e., s. 111.
[132] Doğan, "Aristotle on Conceptual Awareness of Sensory Experiences", s. 38.
[133] Doğan, a.g.e., s. 38.
[134] Doğan, a.g.e., s. 40.

1.3. JOHN LOCKE

John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde bilginin analizine sistematik ve disiplinli bir şekilde yaklaşır. Buna bilginin sınırlarını belirleyebilmek için onun kaynağını sorgular ve ilk olarak zihnin uğraştığı şeyin daima "ide" olduğunu ileri sürmekle işe koyulur.

1.3.1. Bilişin Sınırları

Locke "zihnin kendisinde algıladığı ya da algının, düşüncenin ya da anlığın dolaysız nesnesi olan her şeye ide"[135] diyerek hem bütün bilgimizin bu idelerden ibaret olduğunun hem de bu idelerin yalnızca ve yalnızca iki kaynağı olduğunun altını çizer: "Bütün ideler duyumdan ya da düşünümden gelir."[136] Locke, idelerin ortaya çıkışının ilk yetisi olan duyumlamayı şu şekilde açıklar:

> Duyularımız önce duyulur tikel nesnelere yönelirler ve zihne bu nesnelerin onları etkilemesinin değişik yollarına göre birçok seçik algısını iletirler. Böylece bizdeki sarı, ak, sıcak, soğuk, sert, acı, tatlı ideleriyle, duyulur nitelikler dediğimiz bütün önceki niteliklerin idelerini ediniriz[137]

Onun "dışsal" olarak tabir ettiği nesnelerden birtakım nitelikleri almaya elverişli olan duyular, zihne bu algıları iletirler. Bu yetiye duyum der. "Dışşal" teriminden kastettiği şey ise onun duyuyu içsel ve dışsal olarak sınıflandırmasından anlaşılır. Zihnin dışındaki algılama işlemi "dışsal duyu" olarak ifade ettiği duyum iken, aksine zihnin kendi içinde sahip olduğu ideler ile çalıştığı için, düşünümü "içsel duyu" olarak da adlandırır. Bu yetinin zihnin sınırları içerisinde kalarak çalışmasından ya daha önceden algılama ile ya da düşünce ile elde edilmiş ideler üzerinde işlemlerini kasteder. O, bu düşünceyi şöyle ifade etmektedir:

> Bu işlemler, ruhun kendileri üzerinde düşünüp onları incelemesi yoluyla, anlığa, bu işlemler olmadıkça nesnelerden edinemeyeceğimiz türden bir başka ideler takımı sağlar. Algılama, düşünme, kuşkulanma, inanma, uslamlama, bilme, isteme ve zihinlerimizin değişik edimlerinin hepsi böyledir; bunların

[135] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004, s. 120.
[136] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 97.
[137] Locke, a.g.e., s. 98.

> bilincine vararak onları içimizde gözlemlemekle, zihnimize bunlardan da duyularımızı etkileyen cisimlerden olduğu gibi, seçik ideler alırız[138]

Locke, bu şekilde duyumun ve düşünümün idelerini ayırt eder.

Locke, doğuştan idelerin olmadığını, onların ancak ilk olarak duyum ile başlayabileceği tezini, tam da idelerin kaynağında yaptığı bu ayrımla temellendirir. Bununla ilgili olarak Solmaz Z. Hünler şunları söyler:

> Locke'un tamamen açık kılmayı istediği şey, sensation/duyum deneyimine sahip olmadıkça reflection/düşünüm deneyimine sahip olamayacağımızdır; çünkü düşünüm, sadece zihnin kendi işlemlerinin farkına varması anlamına gelir, fakat onun işlemleri, zihne ideler verildiği zaman başlar ve bu ideler ise duyular aracılığıyla dışardan gelir.[139]

Locke, hiçbir idesi olmayan zihni, beyaz bir kâğıda benzetir.[140] İdeler, önce duyumlama ile insan zihninde belirir. Ancak zihin, daha sonra bu ideleri kullanabilir. Buna göre bir çocuk, doğar doğmaz yalnızca siyah ve beyaz renklerin bulunduğu bir odaya kapatılırsa, kırmızı ve yeşil idelerini bilemez. Çünkü duyumdan gelen bu basit ideler, duyumlanmadan asla tasarlanamazlar. Bunu, açık bir şekilde kavrayabilmek için şu akıl yürütmesine yer verelim:

> Bir kimsenin, damağını hiç etkilememiş bir tadın ya da hiç koklamadığı bir kokunun idesini tasarlamaya çalıştığını görmek isterdim: eğer o bunu yapabilirse, ben de körde renk idelerinin, sağırda da doğru, seçik ses kavramlarının bulunduğu sonucuna varırdım.[141]

Duyumdan gelen idelerin, duyum olmadan hiçbir şekilde tasarımlanamaz oluşu, bize duyumun bilgi için zorunlu olduğunu gösteriyor.

Yine de ona göre, çocuğun ana rahmindeyken sıcak ya da açlık gibi hisleri kazanması,[142] canlının doğumdan önce ideleri olsa da bunları yine öncelikle duyum ile elde etmesi sayesindedir. Bu yüzden Locke kısaca şunu demektedir: "Bir kimsenin bir ilk ideyi ne zaman edindiğini sormak, onun algılamaya ne zaman

[138] Locke, a.g.e., s. 98.
[139] Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı*, İstanbul: Paradigma, 2003, s. 44.
[140] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 97.
[141] Locke, a.g.e., s. 109.
[142] Locke, a.g.e., s. 130.

başladığını sormaktır."[143] Ona göre bu ilk duyum elde edilmeden zihinde ide denen bir şeyden söz edilemez. Böylece, "zihin, büyük kurgular aracılığıyla dolaştığı o geniş alanlarda, duyu ve düşünüşün kendi iç gözlemine sundukları bu idelerin bir adım ötesine geçemez"[144] diyerek zihnin ve daha doğrusu bilmenin hudutlarını belirler.

1.3.2. Basit İdeler

Locke, ideleri karmaşıklıklarına, daha doğrusu içerisinde daha başka ideler içeriyor olup olmamalarına göre ikiye ayırır. İlk kategorideki basit ya da yalın ideler, kendinden başka idelere bölünmeyen idelerdir ve karmaşık olan diğer tipteki idelere nazaran zihne daha açıktır. O, şöyle demektedir:

> Bir insan için hiçbir şey bu yalın idelerden edinildiği açık ve seçik algılardan daha belirgin değildir; ve bu algılardan her biri kendi içinde birleşmemiş durumda bulunduğundan, içinde yalnızca, zihindeki bir tek biçimli görünüm ya da kavram bulunur.[145]

Bu ideler, farklı şekillerde meydana gelebilir. Rengin, sesin, kokunun, sıcaklığın ya da tadın duyumlanmasıyla yani tek duyu yoluyla gelen idelerden başka, birden fazla duyu ile elde edilebilecek uzay, uzam, şekil, durgunluk ve hareket gibi ideler de vardır. Aristoteles, bu ilk türde ifade edilenlere, özel duyulurlar, ikincilerine ise ortak duyulurlar demişti. Locke'un bu ayrımı da adlandırma farklı olsa da Aristoteles'in düşüncelerini andırır.

Duyumları etkileyen cisim niteliklerinin, aynı zamanda birden fazla duyu ile alınsalar da ayrı idelerde karşılıkları vardır. Hünler, şu örneği verir:

> Yani, 'beyaz zambak', beyazlık ve hoş kokululuk niteliklerine sahip bir beyaz zambakta olduğu gibi, birbirinden ayrılmaz pek çok niteliğe sahip olsa bile, zihin beyaz ve kokulu idelerini ayrı ayrı alır; çünkü her bir ide, farklı bir duyu yoluyla girer.[146]

---

[143] Locke, a.g.e., s. 101.
[144] Locke, a.g.e., s. 107.
[145] Locke, a.g.e., s. 109.
[146] Hünler, *Dört Adalı*, s. 49.

Her bir ayrı duyuma, ayrı bir ide karşılık gelir ve bu zihinde duyumların tek tek ideye dönüştüğü anlamına gelir. Farklı duyumlarla birlikte, aynı duyumun farklı niteliklerden etkilense de bunlar da farklı basit ideleri meydana getirir. Yani aynı cismin soğuk ve sert olduğu, aynı zamanda dokunma ile duyumlandığında, oluşan soğukluk ve sertlik ideleri sayesinde, zihin onları ayırt edebilir.[147] Locke, duyum ve düşünümün tüm bu faaliyetlerinin temelinde "onsuz bilgi olmaz"[148] dediği bir yeti görür: "ayırt etme ve seçme yetisi". Herhangi bir kaynaktan gelen ideleri birbirlerinden ayırt edebilen bu yeti sayesindedir ki, kırmızıyı maviden, sıcaktan, bir attan ya da "metafor" sözcüğünden başka bir şey olduğunu fark edebiliyoruz.

Basit ideler, yalnızca duyum ile elde edilmezler. Zihnin sahip olduğu ideler üzerindeki işlemlerini gözlemlemesi ile de yeni basit ideler kazandırır. Hünler'e göre, "nasıl ki duyular, nesnelerden etkileniyorsa aynı şekilde zihin almış olduğu idelerin farkına varır veya onları idrak eder."[149] Düşünüm sayesinde bu şekilde meydana gelen algı ve istek ideleri de böylelikle aslında basit idelerdir. Bununla beraber bu iki yeti de haz ve acı, hoşlanma ya da sıkıntı, varoluş ve birlik, güç, ardışıklık gibi basit ideleri üretirler. Sonuç olarak basit ideler, hem duyumdan hem de düşünümden ayrı ayrı ya da bu ikisinin yardımıyla gelebilmektedir.

İkinci türden ideler, yani karmaşık ideler, zihnin ideler arasında birleştirme, soyutlama ile ya da bağıntı kurarak meydana getirdiği yeni idelerdir. Örneğin zihin, "buz" bileşik idesi içerisinde, soğukluk, katılık gibi ideleri birleştirir. Ya da karşılaştığımız siyam kedisi, tekir, İran kedisi ya da Van kedisi gibi canlılardan "kedi" idesini soyutlayabiliyoruz.

1.3.3. Nitelikler

Locke, zihne ait olan idelerden farklı olarak neden nitelikler başlığı altında, cisimlere ait olduğunu öne sürdüğü birtakım güçleri ortaya atar? O, bir kimsenin cisimden algıladığı ile cisimde olanın ayırt etmesini şöyle açıklar:

[147] Hünler, a.g.e., s. 49.
[148] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 137.
[149] Hünler, *Dört Adalı*, s. 49.

> İdelerimizin doğasını daha iyi keşfetmek ve onlardan anlaşılır biçimde söz etmek için, onları, bir yandan zihinlerimizdeki ideler ya da algılar, bir yandan da bizde böyle algılara neden olan cisimlerdeki özdek değişimleri olarak ayırt etmek uygun olur; böylece (genellikle yapıldığı gibi) bunların, konunun doğasına ilişkin bir şeylerin imgeleri ya da benzerleri olduğunu düşünmekten kurtuluruz.[150]

Aslında zihnin başka nesnesi olmaması açısından yine uğraştığı şey idedir ve böylelikle zihinde bir ide olan niteliği, yine de ideden ayrı görmesinin nedenin altında, cismin doğasının karşılığı olarak ideyi görmeme şüphesi yatar. Bir başka deyişle, nesneyi olduğu gibi algılamıyoruz da nesnelerdeki güçlerin yani niteliklerin duyularımızla etkileşmesi ile oluşan ve onlara benzemeyen idelerin farkındayız. Bu şüphesinin en büyük dayanağı ise idelerin yerini tutan adların idelere benzememesi gibi, idelerin çoğunun da bizim dışımızdaki nesnelere benzememesidir. "Masa", "der Tisch" ya da "table" adları, masa nesnesine işaret etse de söylenişleri ile bu nesne arasında insanların kurduğu dilsel bağlantıdan başka bir bağlantı yoktur. Bir meyve olan avokadoyu görmemiş bir kişi için "avakado nedir?" sorusu yanıtsız kalır, çünkü "avakado" adı ile ifade edilen şey, nesnenin idesi değildir. İşte Locke, ad ve ide arasındaki bu benzemezliğin, ide ve nesnenin kendisi arasında olduğunu da iddia eder.

Ona göre nesneleri, bizdeki ideleri doğuran güçleri sayesinde biliyoruz. Bir kartopunun bizde soğuk, beyaz ve yuvarlak idelerini üreten güçleri, nitelikler olarak kabul eder ve adlandırır. İdeler zihne ait iken, nitelikler nesneye aittir. Ancak aslında bu ayrım bu ideler teorisi içerisinde bir farz etmeden ibarettir; yukarıda da belirttiğim gibi, zihindeki her şey ide ise ve bütün bilgimiz bundan ibaret ise nitelik de bir idedir ve buna rağmen, bu ayrımı ancak öznenin nesne algısını, nitelikler dediği güçler sayesinde meydana gelen ideleri, ve öznenin bilgi sınırını daha iyi anlatabilmek için yapar.

Genellikle cisimlerde olduğunu düşündüğü nitelikleri ikiye ayırdığına dair görüş hakim olsa da aslında onları üçe ayırır. Temel ya da birincil olarak adlandırdığı nitelikler için o, şöyle söyler: "...Cisim ne durumda bulunursa bulunsun, ondan

[150] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 120.

sonuna dek ayrılamaz olanlardır."[151] Bunlar, bizdeki birçok duyu ile edindiğimiz katılık, uzam, kılık, devim ya da durgunluk ve sayı gibi ideleri oluşturan ve cisimlerde mutlaka ve gerçekten bulunan güçlerdir. Diğer nitelikler etkiledikleri idelerine benzemeseler de bu birincil nitelikler, idelerine benzerdirler, çünkü bu idelerin biçimleri cisimlerde, onlar duyumlanabilecek boyutta olsun olmasın ya da duyumlansın duyumlanmasın gerçekten vardırlar.[152]

Buna karşılık ikincil ya da duyulabilir nitelikler, gerçekte cisimlerde bulunmayan, ancak birincil nitelikler sayesinde, yani onların şekil, ilişki, yapı ve hareketleri ile bizde duyulardan aldığımız renk, ses, tat, koku gibi duyum idelerini üreten güçlerdir. Ona göre, bunlar cisimlerde varmış gibi düşünülse de aslen öyle değildir. Ateşe yaklaşıldığında oluşabilecek acı idesi nasıl gerçekte ateşte yoksa, sıcaklık da öyledir ya da karanlıkta cisimlerin renkleri algılanamaz. Onlar duyumlanmadığında bu niteliklerin var olduğu söylenemez. Eğer bu nitelikler gerçek değilse bir ateş, bir başka cismi örneğin mumu ısısı ile nasıl eritebiliyor? Bunun cevabı aslında birinci niteliklerin yapısından kaynaklanır ve üçüncü niteliklerin açıklanması ile daha iyi kavranacaktır.

Üçüncü nitelikler, cisimlerin başka cisimlerde değişime neden olarak duyularımızı farklı etkileyen güçlerdir. Aslında birincil niteliklere dahil edilebilen bu nitelikleri, Locke, şöyle açıklar: "Cismin birincil niteliklerinin özel yapısı nedeniyle onda bulunan ve başka bir cismin oylum, şekil, doku ve deviminde değişme yaparak, onun bizim duyularımızı eskisine göre değişik biçimde etkilemesini sağlayan güçtür."[153] Cisimler, birbirlerini temelde birincil nitelikleri ile değiştiriyor, ancak biz bu değişimi duyu idelerimiz ile birlikte farkına vardığımız için ateşin mumu sıcaklık niteliği sayesinde erittiği izlenimine kapılıyoruz; halbuki, Locke göre, bunun nedeni ateşin içindeki güçtür ve bu üçüncü olarak adlandırdığı nitelikler, Hume'un "neden" şüphesinin ilk belirtileridir.

Locke'un nitelikler kavrayışı incelediğinde, sonuç olarak birkaç husus dikkat çekicidir. Bunlardan biri, Aristoteles'in ortak duyulurlarını benzemesine rağmen,

[151] Locke, a.g.e., s. 121.
[152] Locke, a.g.e., s. 123.
[153] Locke, a.g.e., s. 127.

ondan farklı bir şekilde, bu ortak duyulurlara benzer ideleri üreten, yine ortak duyulurlara benzeyen birincil niteliklere rastlarız. Locke'un, burada, nesnedeki nitelikleri, öznenin zihnindeki idelerden genel olarak ayırdığı görülse de birincil nitelikler yardımıyla "cismin, kendinde olduğu biçimiyle" benzer bir idesinin elde edilebilmesi, onun nesnenin gerçekliğinden tamamıyla kopuk bir anlayıştan uzak durduğunu gösterir.

İkinci bir husus olarak bu niteliklerin ideleri zihnin keyfiyeti dışında meydana getirişi Locke'un, duyumlama esnasında zihnin, edilgin olduğuna inancını kuvvetlendirir. Ona göre, "bu ön bilgileri ya da bilgi gereçlerini edinip edinmemek kendi gücünde değildir. Çünkü duyularımızın nesnelerinden birçoğunun özel ideleri, biz istesek de istemesek de zihnimize girer."[154] Bilginin onunla bir başlangıcı olması ile temeli olarak gördüğü duyumlamanın edilgin olmasını, Locke, isteğe bağlı gerçekleşmemesine yani zihnin bu ideleri kendi başına ne var ne de yok edebilir olmasına[155] bağlar. Bir masa ile karşılaşan biri, onun niteliklerinden etkilendiğinde, bunu çoktan algılamış olacak iken, onu algılamak istediği ve onun orada olmadığı bir başka zamanda, onu algılayamayacaktır. Yine de Woozley, Locke'un algılamaya yaklaşımı için şunu demektedir: "Zihin duyu algısında, karşısına çıkan her şeyin seçim yapmadan enstantane fotoğrafını çeken bir otomatik kamera da değildir."[156] Böyle düşünmesinin nedeni ise Locke için kazanılmış idelere göre algılamanın değişebileceğidir.

Locke'ta etkilenmenin, yine Aristoteles'in daha önceden kurduğu bir ilgiyle, iki türü ile karşılaşılır. Aristoteles'in genel olarak cisimler arası ve cisim ile öznenin algısı arasında kurduğu etkilenme bağlantısı, Locke'ta kendini birincil ve ikincil niteliklerin, cismin zihni etkilemesi ve üçüncü niteliklerde görülen cismin bir başka cisme etkisinde görülür. Aristoteles'in maddeyi değil de biçimleri esas alarak kurduğu duyumlanmadaki etkilenmeyi Locke, nesnedeki güçlerin, daha doğrusu birincil ve ikincil niteliklerin duyum sayesinde ideleri meydana getirmesiyle açıklamış olur.

---

[154] Locke, a.g.e., s. 107.
[155] Hünler, *Dört Adalı*, s. 48.
[156] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 107.

1.3.4. Algılama

Locke'un şu ana kadar yer verilen fikirleri genel olarak onun duyumlama anlayışını verse de onun duyumlama ve algılama arasındaki ayrımı yüzünden bir başka başlık altında incelenmeyi hak ediyor.

Onun algılamaya farklı baktığı noktaların başında, algılamayı, düşünümün bir idesi olarak görmesi gelir. İdelerin dışına çıkamayan zihnin bunlar üzerine uygulanan ilk yetisi algıdır. Böylece algı, Locke için "...düşünümden elde ettiğimiz ilk ve en basit idedir."[157]

Cisimlerdeki değişimin dış organlarda yarattığı etkiden sonra bu, zihinde bir ideye dönüşmedikçe duyum ve dolayısıyla algı da gerçekleşmez. Locke'a göre, "...genellikle ide üreten şeyin olağan organla iletilmiş olmasına karşın, anlıkta onun ayrımına varılmadığı ve zihne bir ide kazılmadığı için duyum gelmez."[158]

"Duyum, bedenin herhangi bir bölümünde üretilen bir izlenim ya da devimdir ve kendisi de anlıkta bir algı doğurur"[159] diyen Locke, bu sözleri ile bir izlenim ya da hareket olarak değerlendirdiği duyumun, kendisinin düşünüme dahil ettiği algıyı, anlağın onun üzerine düşünmesi ile meydana getirdiğini ifade eder. Düşünümün bir türü olarak gördüğü algılama, duyulardaki izlenimlerden sonra meydana gelecektir. Sonuçta, Locke'ta duyum ve algı iki ayrı yetinin ideleri olarak birbirlerinden farklılaşırlar.

Locke, duyumun yargılar sayesinde değiştiğini iddia eder. Örneğin görme yoluyla algılanan bir altın külçesi, farklı şekillerde renklendirilmiş bir düzlem olmasına rağmen, renkli ve dışbükey olan bir şekil algısı meydana gelir. Bunun nedeni, önceki algılarımızdan kazandığımız tecrübelerimizdir. Locke, bu konuda şöyle der:

> ...Dışbükeyli cisimlerin bizde genellikle ne türden imgeler ürettiklerini ve cisimlerin duyulur şekillerinin ayrımına bağlı olarak ışık yansımalarında ne

[157] Locke, a.g.e., s. 129.
[158] Locke, a.g.e., s. 130.
[159] Locke, a.g.e., s. 107.

> gibi değişmelerin ortaya çıktığını algılamaya alışmış olduğumuzdan, uygulamanın verdiği alışkanlık yoluyla, yargımız, görüntüleri, hemen nedenlerine dönüştürür[160]

Öyle ki ona göre, bir küp ve küreyi dokunarak algılamış kör bir adam, gözleri açıldıktan sonra bu küp ve küreyi görme duyusu ile ayırt edemez. Çünkü eliyle hissettiği bükülmeleri ve şekillerin nasıl görüneceğini bilemez. İşte burada, iki duyunun bir arada meydana geldiği algıların tecrübesi, bizde altın külçenin hacimli ve derinlikli olduğu şeklinde bir algıya neden olacaktır.

Woozley'in, Locke'un algılaması için tamamen edilgin bir şey olmadığına dair yorumuna yukarıda yer verilmişti. Bunun nedeni ise yargıların ya da tecrübenin, yani kazanılmış idelerin algıyı farklı kılabilmesidir. Woozley'e göre, "algılama daha önceki deneylere, daha önce öğrenilmiş olana, zihnin alışkı ve önyargı yoluyla kabul edilmiş olduğu şeylere göre belirlenmiş ya da yorumlanmış duyumdur."[161] Yukarıda verilen küp ve kare örneğinden başka, mesela birçok ideden meydana gelen karmaşık bir ideye sahip olan biri, bu ideleri ile bağlantılı olan başka ideleri daha farklı algılayabilir.

Locke, algılamayı, bilişsel düzeyi tek başına ayırt edebilecek bir kıstas olarak görür ve şunu söyler: "Bu algılama yetisi, bana öyle geliyor ki, hayvanlar alemi ile doğanın daha aşağı bölümleri arasındaki ayrımı oluşturmaktadır."[162] Çünkü hayvanların dışındaki, örneğin bitkiler gibi canlıların duyumlamaları, ide olmadan gerçekleştiği için, "salt düzeneksel" yani mekanik etkilenmeler olduğunu iddia eder. Aristoteles'te bu, -Locke'un da kabul ettiği istisnalarla birlikte- hayvanların dışındaki bitkiler ile birlikte diğer canlı türlerinin maddenin formunu almaya yetenekli olmadığı şeklinde yorumlanıyordu. Bu fikirler de göz önüne alındığında, algılama için madde yerine formu almak ya da idelere sahip olabilme yetisi, kavrayış veyahut bilişsel düzeyin gelişmişliği ile yakından ilgili olmaması düşünülemez. Locke algılamanın bilişsel düzey ile ilgisini çarpıcı bir başka nokta ile gözler önüne serer:

> Algılama bilginin giriş kapısıdır. Böylece algılama bilgiye götüren ilk adım ve derece ve bilginin bütün gereçlerinin giriş kapısı olduğuna göre, kimi

[160] Locke, a.g.e., s. 131.
[161] Locke, a.g.e., s. 107.
[162] Locke, a.g.e., s. 132.

> insanlar başka herhangi bir yaratık kadar az duyulara sahipse, bu duyulardan yapılan izlenimler az ve cansızsa, bu izlenimler üzerinde kullanılan yetiler sönükse, kimi insanlarda bulunan bilgiden o denli yoksundur.[163]

Şu ana kadar Locke'un algılamayı ya da deneyimi bilgi için ilk ve temel adım olarak gördüğüne ve duyular olmadan bunların idelerinin de olamayacağına zaten yer verildi. Eğer duyu eksikliği idelerin de eksikliğine yol açıyorsa bu, aynı zamanda bilgi eksikliği anlamına da gelir. İnsan sahip olduğu duyuları ve onların ideleri sayesindedir ki bilişsel açıdan diğer hayvan, bitki ya da canlılardan üstündür. Locke, ancak bunun kesinliğini sadece bilim sağlayabileceğini ifade ederek konuyu kapatır.

1.4. DAVID HUME

Bilgiyi sınırlamaya çalışan Locke ve onun töz anlayışını sorgulayan Berkeley'in ardından tarih sahnesine çıkan David Hume, anlama yetisinin ilkelerini aramaya devam eder ve öncelikle Locke gibi, bu yetinin sahip olacağı bilginin kaynakları ve içeriğini irdeleyerek başlar.

1.4.1. İzlenim ve İde

Locke'tan miras aldığı ideler yaklaşımını geliştiren Hume, onları zihindeki "canlılığına" göre iki kategoriye ayırır: İzlenim ve ideler[164] ya da düşünceler. Locke'a göre zihnin tek nesnesi ideydi ve zihin, duyumlamada olsun, düşünme ya da hatırlamada olsun kaynakları farklı olan bu aynı türdeki idelerle çalışıyordu. Hume'un bu ayrıma getirdiği ilk yenilik, hayal kurarken, hatırlarken ya da duyumlama dışında yapılan herhangi bir düşünüşün nesnesi olan idenin, duyumlama ile kazandığımız izlenimler kadar "diri" ya da "kuvvetli" olmadığını ayırt etmesidir. Kendisi de bunu, Locke'un ayrımına karşılık dipnotunda, şu sözlerle ifade eder:

> Belki de düşünce sözcüğünü kökensel anlamına geri döndürmem daha doğru olacaktır-bir anlam ki ondan onu tüm algılarımız yerine geçiren Mr. Locke

[163] Locke, a.g.e., s. 133.
[164] Orijinal metindeki "idea", *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin çevirisinde "düşünce", *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın burada yer verilen çevirisinde orijinal metinde olduğu gibi, "idea" olarak alınır. Ancak ben, alıntılar haricinde ide olarak kullanmaya devam edeceğim.

> tarafından saptırılmıştı. İzlenim terimi ile diri algılarımızın ruhta üretiliş yolunu değil ama yalnızca algıların kendilerini anlattığım anlaşılmalıdır.[165]

O, izlenimler için "en büyük kuvvet ve yeğinlikle giren algıları izlenimler olarak adlandırabiliriz; ve ruhta kendilerini ilk kez gösteren tüm duyum, tutku ve duygularımızı bu ad altına alıyorum" derken, ideler için "düşünceler ile bunların düşünmedeki ve uslamlamadaki zayıf imgelerini"[166] kastettiğini ifade eder. Bununla beraber izlenim ve ide, bu iki tür "algı", kaynaklarına odaklanıldığında Locke'un duyum ve düşünüm idelerini hatırlatsa da yukarıdaki ifadesinde geçtiği gibi, "üretiliş yolu" olarak değil, algının kendisi olduğunu ve ayrımın burada sadece onun canlılığı bazında yapıldığı unutulmamalıdır.

Hume, izlenim ve ide ayrımını dile getirirken onlardan "anlığın algıları" olarak bahseder. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de ilk kitabın ilk bölümünün birinci kesimi şu sözlerle başlar: "İnsan anlığının tüm algıları kendilerini İZLENİMLER ve DÜŞÜNCELER olarak adlandıracağım iki ayrı türe çözerler."[167] Ya da bir başka yerde o, şunu der: "Anlığın tüm algıları çiftedir, ve hem izlenimler hem de düşünceler olarak görünürler."[168] İzlenim ve idenin, anlığın algıları olduğuna dair ifadesine metinde rastlamak mümkündür. İzlenim ve ide arasındaki bir başka nokta, Hume'a göre, idenin, izlenimi andırması ya da bir yansıması olmasıdır:

> Gözümü kapayıp odamı düşündüğüm zaman, oluşturduğum düşünceler duyumsadığım izlenimlerin sağın temsilcileridirler; ne de birinin ötekinde bulunmayacak herhangi bir durumu vardır. Öteki algılarım üzerinden geçerken, yine aynı andırım ve temsili bulurum.[169]

Buna karşılık tersini yaparak, yani gözümüzü kapatıp bir başka odayı düşünerek ardından bu sayede onu algılayamayız ya da doğuştan kör birinin rengin idesini barındırmasını bekleyemeyiz. Bu, Hume'a göre, izlenimlerin ideleri önceliğinin,

---

[165] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997, s. 46.
[166] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 45.
[167] Hume, a.g.e., s. 45.
[168] Hume, a.g.e., s. 46.
[169] Hume, a.g.e., s. 46.

yani idelerin izlenimlerin değil de izlenimlerin idelerin nedeni olduğunun kanıtıdır.[170]

Böyle bir ayrım, bilginin tüm malzemesinin asıl kaynağını göstermeyi hedefler. Hume şunları söyler:

> Kısacası düşünmenin bütün malzemesi dış ya da iç duygumuzdan [sentiment] gelmedir: bunların sadece karışımı ya da bileşimi zihin ve istemeye aittir. Ya da felsefi dille söyleyecek olursam, bütün idealarımız ya da zayıf algılarımız, izlenimlerimizin ya da canlı algılarımızın kopyalarıdır.[171]

Buna rağmen ideler, her zaman izlenimlerin kopyaları değildirler. Bunun bir nedeni, Hume'un önce bir istisna olarak, sonra da bu kuralın aslında bir açıklaması olarak ifade ettiği, izlenimi olmadan bir idenin oluşturulabilmesidir. Oysa ki o ana kadar hiç algılanmayan yeni bir şey tasarlamak, bu kurala göre nasıl mümkün olabilir? Hume, bunun için tikel bir mavi tonu ile hiç karşılaşmamış birini örnek gösterir: "Bu rengin tüm değişik tonları, sözü edilen o biri dışında, en koyu olandan en açık olana doğru aşamalı olarak inen bir yolda önüne koyulsun."[172] Bu durumda kişi bu açıklığı fark edebilir ve onu algılamadan o tonun idesini üretebilir. İcatlarda da aynı durum neden geçerli olmasın? Tekerleği icat edenin, önce onun izlenimine sahip olduğu söylenemez. Bu durumda önce onun idesini tasarladı ve meydana getirdikten sonra da izlenimini edindiyse izlenimler, idelerin nasıl nedeni olabiliyor? Hume, bu karşıt durumun aslında kuralın bir açıklaması olduğunu iddia ederek şu cevabı verir:

> Düşünceler yeni düşüncelerde kendilerinin imgelerini üretirler; ama ilk düşüncelerin izlenimlerden türetilmeleri gerektiği için, tüm yalın düşüncelerimizin ya dolaylı ya da dolaysız olarak kendi karşılık düşen izlenimlerinden doğdukları olgusu yine doğru kalır.[173]

İdelerden ideler ve onlardan da başka ideler türetilse de bu idelerin kökenindeki ide ya da ideler, izlenim(ler)inden gelirler. Tekerleği bulan kimse, doğar doğmaz tekerleği icat etmiş olamaz. Birtakım gözlem ve tecrübeler edinmiş olmalıdır: Örneğin bu kimse hareketi, hareket eden cisimleri, söz konusu hareketin en kolay nasıl gerçekleşebileceğini görmüş, denemiş ya da kurgulamış olabilir. Elbette

[170] Hume, a.g.e., s. 48.
[171] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Arıoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975, s. 14.
[172] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 49.
[173] Hume, a.g.e., s. 49.

tekerleğin nasıl icat edildiğini söylemek pek mümkün gözükmüyor; ancak bu, buradaki izlenim ve idelerden başka ve hiç algılanmamış idelerin nasıl oluşturulduğunu anlamak açısından ve Hume'un doğuştan idelerin olmadığına yönelik tavrı açısından önemlidir.

Bu husus belki de idelerin, her zaman izlenimlerin yansımaları olmamasının bir diğer açıklaması ile birlikte daha iyi anlaşılacaktır. İşte burada, Locke'un yalın-karmaşık ayrımının, Hume'un izlenim ve idelerinin içinde meydana gelen devamına rastlanır:

> Yalın algılar ya da izlenimler ve düşünceler ne ayrım ne de ayrılma kabul eden türdedirler. Karmaşıklar ise bunların aykırısıdır, ve bölümlere ayırt edilebilirler. Tikel bir renk, tat ve kokunun tümünün de bu elmada birleşmiş nitelikler olmalarına karşın, aynı olmadıklarını, ama en azından birbirlerinden ayırt edilebilir olduklarını algılamak kolaydır.[174]

Söz konusu ayrım, kendinden aynı türde başka izlenim ya da idelerden meydana gelmeye dayanır. Bu ise birkaç şekilde gerçekleşebilir: Her yalın idenin andırdığı yalın bir izlenim vardır. Hume'a göre, "tüm yalın düşüncelerimiz ilk ortaya çıkışlarında onlara karşılık düşen ve sağın olarak temsil ettikleri yalın izlenimlerden türerler."[175]

Yalın ideler, yine yalın izlenimlerin bu şekilde kopyaları ya da yansımaları olsalar da karmaşık ideler için aynı şey söylenemez. Gözlerimi kapatıp bulunduğum şehri düşünerek karmaşık izlenimlerden karmaşık ideleri duyumlayabilmekle birlikte, fotoğraflarını bile hiç görmediğim bir başka şehri hayal edebilirim. Böylelikle idelerin daima izlenimlerin kopyaların olmamaları, onların başka idelerden de türeyebilmeleri konusu açıklığa kavuşur; ancak, yine de Hume'un felsefesi içerisinde, tüm bu idelerin ilk temel kaynağının, yukarıdaki anlatılan şekillerde, izlenimler olduğu unutulmamalıdır.

[174] Hume, a.g.e., s. 48.
[175] Hume, a.g.e., s. 47.

1.4.2. Başka Ayrımlar

Hume, algı anlayışı içerisinde üzerlerinde fazla durmadığı birkaç ayrım daha yapar. Bu sınıflamalardan biri şöyledir: "İlk tür ruhta bilinmeyen nedenlerden kökensel olarak doğar"[176] dediği duyum izlenimleri ile düşüncelerimizden doğan derin-düşünme izlenimleri. Duyumlardan gelen ilk izlenimlerimiz olan ilk türü ifade ederken bilginin kaynağı ve elde edilişi konusunda kendi şüpheci tavrını da ortaya koyan Hume, derin-düşünme izlenimini şöyle açıklar:

> Bir izlenim ilkin duyulara çarpar, ve sıcaklık ya da soğukluk, susuzluk ya da açlık, şu ya da bu tür haz ya da acı duymamıza yol açar. Bu izlenimin anlık tarafından alınan bir eşlemi vardır ki, izlenim sona erdikten sonra kalır; ve buna bir düşünce deriz. Bu haz ya da acı düşüncesi, ruha geri döndüğünde, yeni istek ve isteksizlik, umut ve korku izlenimleri üretir ki, bunlara haklı olarak derin-düşünme izlenimleri denebilir.[177]

İzlenim ve ide şeklinde bir ayrım yapmasına rağmen, Hume, yine de izlenimlerin nedenlerinin açıklanamaz olduğunu iddia eder. Hünler, bununla ilgili olarak Hume için şunları söyler: "...Onların hiçbiri [Locke ve Berkeley] idelerin kaynağına ilişkin açıklamasını, kendi bilgi teorisine aynı ciddiyet ve kararlılık ile dayanak yapmamıştı."[178] Hatırlanacağı gibi Locke, ide tasavvurunda nesnenin gerçek olarak adlandırdığı birincil niteliklerini, yalnızca öznenin zihninde varolan ikincil niteliklerinden ayırt ederek, öznenin bilgisinin sınırlarını çizmek ve nesnenin bilgisine ne ölçüde erişilebileceğini göstermek istemişti. Berkeley ise bu sınırı, Locke'un ideyi oluşturan duyumun kaynağı olan özdek yerine tini koyup bu idelerin yalnızca zihinde yer aldığını, "varolmak algılanmaktır ya da algılamaktır" şeklindeki ifadesiyle daralttı. Hume ise bu fikirleri de kastederek, kendi algı tasavvurunun sınırını şöyle çizer:

> Duyulardan doğan izlenimlere gelince, bunların enson nedeni, benim görüşümde, insan usu tarafından hiçbir biçimde açıklanabilir değildir, ve dolaysızca nesneden mi doğdukları, yoksa anlığın yaratıcı gücü tarafından mı

[176] Hume, a.g.e., s. 50.
[177] Hume, a.g.e., s. 50.
[178] Hünler, *Dört Adalı*, s. 81.

> üretildikleri, yoksa varlığımızın yaratıcısından mı türetildikleri konusunda pekinlikle karar vermek her zaman olanaksız olacaktır.[179]

Locke'taki özdekten ve Berkeley'deki Tanrıdan boşalan yer, yani izlenimin nedeni, Hume'da boş kalmaya devam eder; gerçek nedenler, onda daima belirsizdir. Hünler, şöyle demektedir: "Hume'un aşırı empirizmi onu cisimlerin veya şeylerin bizim dışımızda, bize dışsal devam eden ve bizden bağımsız olan bir varlığı olmasının rasyonel hiçbir haklı çıkarımı olmadığını ileri sürmeye götürür."[180]

1.5. IMMANUEL KANT

1760'lı yıllara dek Leibniz-Wolff'un rasyonalizminin etkisinde kalan Kant felsefesi, başlarında Locke ve Hume'un olduğu İngiliz deneycilerinden etkilenerek radikal bir dönüşüm yaşadı.[181] Locke'un ve Hume'un bilgiyi deneyimden başlatarak aklın ve bilginin sınırlarını çizmeleri-ve de Kant'ın da vurguladığı gibi, Hume'un "neden" kavramının kökenine dair eleştirisi-, Kant'ta aklın öğelerine ayırarak onun alanını belirleme konusunda yeniden ve köklü bir düşünüşe yol açtı.[182]

Salt Aklın Eleştirisi kitabının ilk bölümü olan "Transendental Öğeler Öğretisi", iki alt bölümden oluşur: Bu bölümlerden "Transendental Estetik"te duyarlılık (duyusallık, Sinnlichkeit) yetisinin işleyiş ve öğelerini ortaya koyar. "Transendental Mantık" adlı bölümde ise "Transendental Analitik" başlığı altında anlama yetisi (Verstand), "Transendental Diyalektik" başlığı altında da akıl (Vernunft) ele alınır. Böylelikle Kant, zihni üç ana yeti çerçevesinde irdeler. Burada sadece algı konusu ile ilgili olan duyarlık ve anlama yetilerine yer verilecektir.

---

[179] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 109.
[180] Hünler, *Dört Adalı*, s. 89.
[181] Veysel Atayman, *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006, s. 88.
[182] Immanuel Kant, *Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, ss. 7-11.

1.5.1. Transendental[183] Estetik

Ampirist filozoflar Locke ve Hume gibi, Kant da bilginin başladığı noktayı deneyim olarak belirler. Bu konunun ilk mercisi ise duyarlıktır (duyusallık). "Nesnelerin bizi etkileyiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine (alıcılık) duyarlık denir," diyen Kant şöyle devam eder, "öyleyse duyarlık aracılığıyla nesneler bize verilirler ve yalnızca o bize sezgileri[184] sağlar."[185] Kant, "tasarım" sözcüğünü, zihnin belirleme ya da saptamalarını gösteren her şey için kullandığı genel bir terimdir. Buna göre düşünüşten görülere her şey bu sınıflandırma içerisinde yer alır.[186]

Arı Usun Eleştirisi'nde Kant görüyü,[187] bilgi ile nesneler arasında doğrudan ilişki kuran bir aracı olarak ifade eder ve H. Holzhey ve V. Mudroch'a göre, görüyü iki tipe ayırır:

> İlk olarak, duyusal görüler duyarlık sayesinde nesnelerle ilişki kurar; burada görünüşlerden bahsedilebilir. İkinci olarak, saf görü, görünüşlerin biçimi olarak, duyarlılığın ve fonksiyonların saf biçimidir; saf görü, tüm duyum çıkarıldığında geriye kalan biçimdir. Kant, uzam ve zamanı, duyulur görünün sadece iki saf biçimi olarak belirler.[188]

Görünün varlığı ise nesnenin özneyi etkilemesine bağlıdır; özne nesnelerden etkilendiği sürece görü meydana gelir.

Algıladığımız, sadece uyarılma ile kazanılan duyu verisi değildir. Kant, şunu der: "Duyusallık, açıklık veya karanlık arasındaki o mantıksal farkta değil, bilginin kendi kökenindeki genetik farklılıktadır. Çünkü duyusal bilgi, şeyleri oldukları gibi

---

[183] Başlarken iki terimi ayırt etmek gerekiyor: Transendent (aşkın, transzendent), her türlü deneyimin üstünde kalan anlamı taşır. Oysa transendental (aşkınsal, transzendental) her türlü deneyim bilgisinden önce gelen anlamındadır ve transendental estetik ile Kant, deneyimi mümkün kılanın incelenmesini ifade eder. Atayman, *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, s. 100.

[184] Aziz Yardımlı çevirisinde "intuition" (Anschauung) terimi için görü yerine sezgiyi tercih eder.

[185] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1993, s. 51.

[186] Helmut Holzhey ve Vilem Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Oxford: The Scarecrow Press, 2005, s. 235.

[187] Her ne kadar "Anschauung"un, ingilizceye "intuition" (sezgi) olarak çevrilmesi yaygın olsa da Kant'ın öyle bir imada bulunmamasına rağmen mistik bir yan anlamı barındırması sebebiyle yanıltıcıdır. Bu sebeple "görü" terimini kullanmayı tercih ediyorum. Holzhey ve Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, s. 157.

[188] Holzhey ve Mudroch, a.g.e., ss. 157-158.

değil, duyularımızı uyardıkları gibi sunar."[189] Bunun nedeni duyularımızın bize kendi başlarına şeyleri, yani şeylerin asla bilemeyeceğimiz kısmını, oldukları gibi vermemesidir. Ateşi, olduğu gibi, kendi başına bilemeyiz; yalnızca duyularımızla yorumladığımız haliyle bilebiliriz. Bu yüzden ateşin nasıl yaktığını açıklayabildiğimizi sansak da onun daima açıklanamayan kendinde, yalnızca kendine saklı bir doğası olacaktır. Buna karşılık, Kant'a göre, kendi başına nesnenin ne içerdiğini bildiğimizi düşünsek bile bu şekilde nasıl bilebileceğimizi anlayamayız. Aksine bunu bildiğimizi düşündüğümüz durum için o, şöyle demektedir: "[…] Karşımda duran bir şeyin görüntüsünün, onu kendi başına olduğu gibi bilmemi nasıl sağladığı kavranılamazdır."[190] Çünkü ona göre duyusal görünün biçimi, yani saf görü formları sayesinde "[…] nesneleri kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza) göründükleri gibi bilebiliriz."[191] Özneye nesnelerin sunulduğu bundan başka bir araç olmadığından, Kant algı verisinin, nesnenin gerçek bilgisi ile karşılaştırılamaz olduğunu savunur.

Peki algı bir yorumlama ise Kant, algının dışındaki gerçeğin varlığından nasıl emin olabilir? Bu durumda Kant'ın nesnelerin oldukları gibi bilinemeyeceği düşüncesi, ancak bir kabul olabilir. Nesne ile ilgili olarak onun kendi başınalık alanı bilenemez ise nasıl olur da nesnenin bilinebilen kadarıyla bu alanla örtüşmediği iddia edilebilir? İşlenmiş algı bizi, kendi başınalığın ne olduğundan uzak tuttuğu kadar ne olmadığından da uzak tutar. Nesnelerin özne dışındaki varlığının kabulünden sonra aslında birbirinden çok ayrı olmayan iki kabulle karşılaşılır: Birincisi nesnelerin kendi başına varlıklarının asla bilemeyeceğimiz bilgisinin kabulü, ikincisi ise bu alanın duyularımıza göründükleri halleri ile örtüşmediğinin kabulü. İlk kabul, kendi başına ve görünen bilgisi ayrımına, ikinci kabul ise uzam ve zamanın kendi başına şeyde değil, yalnızca öznede yer almasına götürür.

1.5.2. Saf Görünün Biçimi: Uzam ve Zaman

Duyarlılığın biçimi olan saf görünün sayesinde, özne deneyimi kendine has algılar. Veysel Atayman, saf görü hakkında şöyle diyor:

[189] Kant, *Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*, s. 40.
[190] Kant, a.g.e., s. 31.
[191] Kant, a.g.e., s. 32.

> Dıştan gelen şey ile bilgi edinen öznenin ona, deneyime kattığı, onu belli bir yönde düzenleyen bir tür kalıp, biçim verici bir 'şey' olmalıdır Kant'a göre; dolayısıyla eleştirel bir analiz, önce bu iki düzlemi, duyu izlenimlerinin kaynağı olan deneyim dünyası ile yani ampirik dünya ile bu izlenimleri işleyen kalıplar anlamındaki deneyden önce verili şeylerin düzlemini, açık seçik birbirinden ayırt etmelidir.[192]

Öznede yer alan duyusallığın saf biçimleri (die bloße Form der Sinnlichkeit) olan uzam ve zaman sayesindedir ki duyumdan gelen verileri biçimlendirerek, bizim algıladığımız halini verirler.

Atayman, Kant'ın dışsal saf bir görü olarak da ifade ettiği uzam için şunu söyler: "...Mekan tasarımı, duyu verilerini yan yana, bir görünüş olarak sunan bu tasarım, zorunlu ve genel geçerdir."[193] Kant, böylelikle, Aristoteles'in kategorilerde yer verdiği uzam ve zamanı ya da Locke'un gerçekten nesneye ait olduğunu düşünerek birinci nitelik olarak adlandırdığı yer kaplamayı, öznenin duyarlılığında zorunlu bir biçim olarak görür. Ernst Cassirer, bunların kavramlara ya da kategorilere dahil edilmemesi hakkında şunları söyler:

> Cins kavramı (genus), altına aldığı çeşitli sınıfları içerir; örneğin 'ağaç' kavramı çam, ıhlamur, meşe v.b. gibi 'alt-türler'i içerir. Oysa uzay ve zaman kavramlarının altına sokulabilecek böyle hiçbir tür kavramı yoktur. Uzay ve zamanı bir bütünü parçalarına ayırırcasına parçalayamayız da. Böyle olunca, biz uzay ve zaman hakkında hiçbir 'en basit parça'ya, daha az karmaşık bir içerik kavramına asla varamayız.[194]

Kant için artık bu iki unsur, ne anlama yetisine ne de varlığın kendisine aittir ve nasıl ki Locke, kırmızının onu uyaran elmaya benzemediğini düşünüyorsa, Kant da aynı şekilde, uzamın ya da zamanın nesneye benzemediğini iddia eder. Bununla birlikte içsel bir saf görü olan zaman ise aslında hem iç hem de dış görünün biçimidir. Çünkü sadece duygular, istekler, düşünceler, vb. değil, görünüşler de bu saf görü ile birliktedirler. Yani zaman iç görü olduğu kadar dış görü için de zorunludur. Bu iki

[192] Atayman, *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, s. 95.
[193] Atayman, a.g.e., s. 95.
[194] Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, s. 74.

saf görü ya da görü biçimi, şeyin tasarımından ayrılamaz. İşte bu yüzden tasarıma, bizim kazandırdığımız biçimin dışındaki kendinde şeyi bilemeyiz.

Kant'ta duyarlık, bu şekilde gerçekleşir ancak bilgi tamamen de deneyimden, ibaret değildir. Deneyimin bilgi olabilmesi için görünün bir kavram ile bir araya gelmesi gerekir.

1.5.3. Transendental Analitik

Kant'a göre, duyarlık ve anlama yetisinin nesneleri "görünüş duyulara, yargı ise anlama yetisine dayanır."[195] Çünkü ne anlama yetisinin kavramları ne de duyusal görüler, tek başına bizim için bir şey ifade etmezler. Ancak nesneler dünyasının kopyaları ile değil, görülerin, kavramların içeriğini oluşturması ile bilgi oluşur. Yani anlama yetisinin, bilgiyi oluşturmak için duyarlılığa ihtiyacı vardır ve tersi de. Duyarlıktan gelen veriler, anlama yetisi sayesinde kavramlara çevrilir ve bunlarla yargıları meydana getirir. Bu işlem, anlama yetisine ait olan belli saf kavramlar, yani kategoriler yardımıyla yapılır.[196]

> Kant, duyusal görü için şunları söyler:
> Eğer bilgimiz kuruntuyu hakikat sayıyorsa, yani bize nesnenin verilmesini sağlayan görü, nesnenin kavramı ya da sadece anlama yetisinin düşünebileceği nesnenin varlığının kavramı sanılıyorsa, bu, görünüşleri hiç ilgilendirmez.[197]

Algıdan gelen son haliyle duyusal görü, kullanılacağı yargı bildiren bir ifadeden ayrıdır. Aynı zamanda duyular ve anlama yetisi kendi başlarına yanılamazlar. Çünkü onlar yalnızca kendi zorunlu yasalarıyla hareket ederler. Eğer yargı yanlış ise bu ancak, duyu ve anlama yetisi arasındaki ilişki sayesinde olabilir.[198] İşte Kant'ta bilgi de tam bu noktada meydana gelir. Duyusal görü, duyular ile elde edilirken yargı, anlama yetisinin kavramları aracılığı ile oluşturulur.

---

[195] Kant, *Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*, s. 40.
[196] Atayman, *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, s. 107.
[197] Kant, *Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*, s. 40.
[198] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 176.

Anlama yetisinde, deney ile ilgili yargıların nesnelliğine göre, iki türlü yargı vardır: deney yargıları ve algı yargıları. Algı yargıları, Kant'a göre, "saf anlama yetisi kavramlarını değil; sadece düşünen bir öznede algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler"ken, deney yargıları, "her zaman duyusal görünün tasarımlarından öte, özce anlama yetisinde yaratılmış özel kavramlar şart koşarlar."[199] Anlama yetisinin saf bir kavramı, örneğin neden gibi, sayesinde yargı, nesnel geçerli olan deney yargısına çevrilebilir. Ancak bütün yargılar, ilk önce algı yargılarıdır, sadece özne için geçerlidirler. Sadece özne ve onun duyularının ilgisini dile getirdiklerinden bu yargılar, nesne için geçerli olamaz. Örneğin Kant, şunu der: "Odanın sıcak, şekerin tatlı, vermutun acı olduğu yargıları sırf öznel geçerli yargılardır. Bunu her zaman ben böyle bulmalıyım veya başkaları bunu benim bulduğum gibi bulmalı istemini getirmiyorum."[200] Bu yargılar, öznenin kendi algılarını, yani tecrübelerini ve değişiklik olmadan önceki algısını karşılaştırması ile gerçekleştiğinden yalnız öznel olarak kalır. İşte yukarıda ifade ettiği, algıların mantıksal bağlantılılığından, Kant, öznenin onları karşılaştırarak bir yargıda bulunmasını kasteder. Farklı kişilerde, farklı algı yargılarının oluşması, birinin sıcak dediğine diğerinin soğuk diyebilmesi bundandır.

[199] Kant, *Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*, s. 48.
[200] Kant, a.g.e., s. 48.

2. ÇELİŞMEZLİK VE ÖZDEŞLİK PRENSİPLERİNİN ALGI İLE İLİŞKİSİ

2.1. ÖZDEŞLİK

2.1.1. Özdeşliğe Dair Yaklaşımlar

Özdeşliğin ne olduğuna dair tartışmalar, daha onun adı koyulmadan öncesine, varlığın ne olduğuna dair görüşlere dek uzanır. Felsefe tarihinde, Herakleitos'un varlığın sürekli değiştiği yönündeki savı ile Parmenides'in varlığın hep aynı kaldığı ve değişmediği, değişimin yanılgı olduğu savı arasındaki gerilimde, bu tartışmanın taraflarının getirdiği soru ve sorunlarla yeniden yoğrulan ve ortaya çıkan birçok özdeşlik kavrayışı ile karşılaşılırız. Varlığın sürekli değiştiği ya da hep aynı kaldığına dair bu savlar, özdeşliğe dair düşünceleri nasıl belirleyebilir? Özdeşlik -ya da benzer olarak aynılığın- tanımları ile karşılaşmadan önce, Herakleitos ve Parmenides'in arasındaki tartışmayı hatırlamakta fayda var.

Varlık dünyasında, önüne geçilemez bir değişim göze çarpıyor ve hiç de fazla irdelenmeden bakıldığında, bu yargıya algılar sayesinde varıldığı savunulabilir. Bu durumda "görülebilen, duyulabilen, algılanabilen, tüm benim yeğlediğim"[201] diyen Herakleitos'un, varlığın değiştiği sonucuna varması da kaçınılmazdır. O, ona varlığın sürekli değiştiği fikrini veren, bilginin bir kaynağı olarak algıyı böylece yüceltir. Bu yüzden basitçe görebiliriz ki, onun dediği gibi, "aynı ırmağa iki kez girilmez."[202] Irmaktaki su, sürekli hareket halindedir ve o ırmağa giren biri belli bir sürede hep farklı suya temas eder. Buradaki analojinin aktarmak istediği, suyun hızlıca ilerlemesi yüzünden sürekli değiştiğinin farkına daha kolay varılması ile bağlantı kurarak varlığın da bu şekilde sürekli değiştiğini daha kolay anlatmaktır. Böylece değişmeden kalan bir şey olamayacağına göre bir şeyin kendi kendisi ile özdeşliğin bile kurulamayacağı yani kendisine dahi başka olacağı görülüyor adeta.

Buna rağmen ona göre başka görünen her şey, aslında "bir ve aynı"dır ve Herakleitos'un temel fikrinin önemi ve anlaşılması gereken çelişkisi de burada

[201] Herakleitos, "Parçalar", *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, çev. Samih Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, (fragman 55) s. 51.
[202] Herakleitos, "Parçalar", (fragman 91) s. 65.

başlar. Burada suyun kendisi ile değil ama başka her şey ile özdeş oluşu nasıl açıklanabilir? Ona göre "görünürden güçlü görünmez uyum"[203] dediği logos, "ondan aldığı pay" kadarıyla akıl ile kavranır. Irmağın aynı olmadığını söyleyen Herakleitos'un, bu sefer, her şeyin bir olduğunun savunucusu olduğu şu fragmanlarından anlaşılabilir: "Beni değil *logos*'u dinlemek ve her şeyin bir olduğunu uyumla söylemektir bilgelik"[204], "...onun her şeyi bildiğini sanırlar, o ki bilmez gündüzü geceyi. Çünkü birdir ikisi"[205], "iyiyle kötü, bir ve aynı..."[206] Bu durumda her şey değişiyorsa, ona göre, aynı zamanda nasıl oluyor da her şey bir ve aynı olabiliyor?

Şeyler sürekli bir şeyden diğerine dönüşür. Onun ifadesiyle "...birileri ötekiler olur ve ötekiler yeniden değişip öncekilere döner"[207] ve varlığın dönüşümünün temelinde, bu değişimin kaidesi olarak ifade ettiği logos yer alır. Walther Kranz, Herakleitos için "...sonsuz logos'un dili olarak polariteyi (kutupluluğu) ortaya koyuyor" der ve devam eder, "bu kutupluluk logos'un içeriğinin kutuplu karşıtlıklar halinde hiç sona ermeyen hareketle olan gelişmesi, serpilmesidir..."[208] Önüne geçilemez bu değişimde aynı olan, gecenin, gece olmayan gündüze, ve tersine dönüştükleri şeylerdir; yani her şeydir.

Böylelikle onda, hiçbir şey "aynı" değilken aynı zamanda her şeyin "aynı" olduğuna dair düşünce, "aynı" olmanın iki farklı kullanımı ile ifade edilerek açıklığa kavuşturulabilir. Her şeyin birbirine dönüşümü, onları tek bir kalıcı şey olarak, aynı olmaktan uzak tutar; gece, hep gece olarak aynı kalmaz ama dönüştüğü her neyse onla devam eden şey aynıdır ve bu dönüşüm süreklidir. Her şeyin birbirine dönüşmesi ise onu, birlik düşüncesine, bu dönüşenlerin aslında aynı olduğu düşüncesine götürür. Ateşin toprak, su, hava, tekrar ateşe, ve tersine devam eden[209] bu dairesel döngüsünde aslında dönüşenin ateş olduğu ya da dairenin başlangıcı ve sonunun aynı olduğu metaforlarındaki gibi, aslında dönüşen, tek bir şeydir. Kranz'ın

[203] Herakleitos, a.g.e., (fragman 54) s. 51.
[204] Herakleitos, a.g.e., (fragman 50) s. 49.
[205] Herakleitos, a.g.e., (fragman 57) s. 53.
[206] Herakleitos, a.g.e., (fragman 58) s. 53.
[207] Herakleitos, a.g.e., (fragman 88) s. 63.
[208] Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 58.
[209] Herakleitos, "Parçalar", (fragman 76) s. 59.

dediği gibi "bütün bu karşıtlıklar, ikiliklerine rağmen 'aynı şey' olup 'bir'in ayrı ayrı yanlarıdır."[210] Yalnızca böylece hiçbiri "aynı" kalmaz ama tüm dönüşümün kaynağı bir ve aynıdır. Kısaca Herakleitos, şeyin sürekli değişimi yüzünden kendisi ile dahi özdeş olamayacağını algılarken, us ile onu, kendi ile bile özdeş olmadıkları için ve başka her şeye dönüştüğü için, bu sefer, sürekli değişen bir ve tek şey olarak kavrar. Böylece onun, varlıkta farklı iki anlamlı olarak ele aldığı "özdeşlik" kavrayışı açıklığa kavuşur.

Irmaktaki su, sürekli hareket halindedir ve ayağını o ırmağa sokan biri belli bir sürede hep farklı suya temas eder. Ya gece ve gündüz, yaşam ve ölüm? Bunlar suyun akışı kadar hızlı gerçekleşmiyor. Gecenin sürdüğü, örneğin yaklaşık on iki saat boyunca ona bir gece bir gündüz ya da Korcan'a da ertesi gün Onur, demiyorum. Dahası o ırmağa bir an önceki gibi hâlâ aynı ad verilir. Hatta bu adlandırmanın ötesinde, algılarken, kesintisiz iki saniye boyunca bir masayı orada ve aynı masa olarak görüyorum. Değişen bir şeylerin farkına varabilmek için aynı olan bir şeyler gerekmez mi? Yoksa farklılık nasıl anlaşılabilirdi? Varlığın temeline değişimi koymasına rağmen onun böylece bir olduğunu savunan Herakleitos bu sorunların cevabı ile ilgilenmez. O, değişimin nasıl kavranıldığı ya da bir şeyi özdeş algılama veyahut ifade etmeyi irdelememiştir.

Hareketi ve değişimi, varlık anlayışının temeline yerleştiren Herakleitos'un aksine Parmenides, bunları gerçeğin dışına sanı alanına alırken varolanın değişmez ve hareketsiz olduğunu iddia eder[211]; bu yüzden varolan ne meydana gelmiştir ne de yok olur, hep vardır. Ancak ona göre varlık her zaman varsa, bir şeyin varolmaması ya da değişimini nasıl açıklar?

Parmenides'e göre gerçekte varlık, nasıl her zaman varsa, varolmayan da hiçbir zaman yoktur. Varolmayan ya da hareket ve değişim, sadece adlandırmadır:

Bu yüzden hepsi ad olacak
İnsanların koyduklarının, gerçek olduğuna inanarak:

[210] Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s. 58.
[211] Aslında iki filozof da hareketi ya da birliği reddetmez; Herakleitos varlığın değişiminin temelinde bir birlik ve aynılık olduğunu vurgularken, Parmenides kaynağında bir ve aynının olduğu bu hareket alanını sanı olarak etiketler.

‘Meydana-gelmek’ de ‘yok olmak’ da, var-olmak da olmamak da,

Yer değiştirmek ve parlayan rengi başkalaştırmak da.[212]

Ona göre, tüm bunlar varolduğunu sanılan şeylere, olaylara ve değişime verilen adlardır. Aslında Herakleitos da Parmenides’in anlattığı şekilde bu adlandırmaya karşı değildir. Ona göre de değişim, elbette ki farklı adlarla ifade edilir.[213] Hatta ikisine göre de bu farklı adlandırmalar, algının sayesinde gerçekleşir ancak farklı olarak Parmenides için bunlar gerçek değildir; yani yalnızca sanıdan ibarettir.

İki filozof arasındaki ayrım, tüm bu değişim ve hareketin ardına logosu koyan Herakleitos’un değişimin birliği düşüncesinden farklı bir şekilde, Parmenides’in, bir adım daha atarak, hareketi ve ondan doğan bu adlandırmaları gerçek olmayan şeklinde nitelendirdiği sanının alanına dahil etmesinde yatar. Bunun haricinde gerçekte varolan her zaman var olmaya devam eder. Çünkü değişimin, meydana gelmenin ya da yok oluşun olmaması, aynı zamanda var olan ve olmayan arasında bir geçişi de olanaksızlaştıracağından var olan hep aynı kalacaktır. Bununla ilgili olarak Parmenides’in fragmanlarında şu ifadeler yer alır:

Nasıl yok olabilir var-olan öyleyse? Nasıl doğabilir?

Doğduysa var değildir, ilerde doğacaksa da öyle.

Böylece doğuş sönmüştür ve ölüm yok olmuştur.[214]

Varlığın bu durağan şekilde kavrayışı, onu varlık ve -varlığı da düşünce ile aynı gördüğü için de- düşünce hakkında birtakım zorunlu ilkelere götürür. Böylelikle Günther Patzig, “Parmenides, mantıksal yasa fikrini düşünme sürecine sokan ve kendi düşünmesinde bunu yaşayan, yani bu yasa fikrinin bilincinde olan ilk filozof olmalıdır”[215] yargısını rahatlıkla verebilecektir. Onun bu düşüncelerinde, mantığın ilkeleri olarak bilinen ilkeler, en basit haliyle görülür.

...Bırakmayacağım var-olmayandan

Sözetmeğe ne de düşünmeğe seni; söylenemez düşünülemez çünkü

Var-olmadığı. Nasıl bir gereklik zorlamış ola onu

Sonradan yahut önceden hiçten başlayarak doğmağa?

---

[212] Parmenides, “Nesnelerin Yaratılışı Üzerine”, Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 84.
[213] Herakleitos, “Parçalar”, (fragman 67) s. 57.
[214] Parmenides, “Nesnelerin Yaratılışı Üzerine”, s. 83.
[215] Günther Patzig, “Mantık”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2007, s. 65.

Böylece ya büsbütün olması gerek yahut olmaması.[216]

Parmenides'in, varlığın her zaman var olduğunu, varolmayanın da varolmadığını ileri sürerken özdeşlik ilkesinin, var-olmak ile var-olmamanın aynı şeyler olmadığını vurgularken çelişmezlik ilkesinin, bir şeyin ya var-olması ya da olmaması koşullarını verirken üçüncü halin olmazlığı ilkesinin asıl temellerini attığı söylenebilir.

Genel ve belirli fikirler için kullanılan aynılık ve farklılık idesi[217] olarak yer alsa da Platon'da, ilke olarak özdeşlik ya da çelişmezliğe rastlanılmaz. Örneğin Theaitetos'ta ses ve rengi kıyaslayarak onların farklı iki şey olduğunu belirttiğinde başkalık idesi; kendi kendisi ile özdeş olduklarını belirtmesinden özdeşlik idesi hakkındaki fikirleri anlaşılıyor.[218] Buna rağmen Platon, mantığın ya da zihnin ilkelerini ortaya çıkarmaktan uzaktır. Patzig, Parmenides'ten sonra onun formel bir mantık düşüncesinden uzak kalmasını şu nedene bağlar: "Onun hakiki bilgimizi, yani idealar dünyası hakkındaki bilgimizi, bu sayısal zorunluluk ve genelgeçerliliğe dayanarak belirleme ve idealara doğru varlık bilgisi niteliği yükleme peşindeki temel görüşü, ne var ki, bu adımı atmasını önlemiş olmalıdır."[219] Hangi nedenle olursa olsun Platon özdeşliği bir ilke olarak değil, ide olarak ele almıştır. Bununla beraber Aristoteles de tözü bir ilke olarak kabul etmesinin dışında[220] ismen "özdeşlik"e bir ilke olarak değil, bunun yerine daha çok ilişki olarak yer vermiştir.

Aristoteles, *Topikler'*de, özdeş ya da aynı[221] olmanın ilk bakışta üç anlamı olduğunu savunur: sayı, tür ve cins açısından aynılıktan söz edilebilir. Buna göre ilki için ona göre aynılık "birden fazla isimlendirme, ama tek bir nesne olması halinde sayısaldır."[222] Bundan başka türe göre ayrılık göstermeyen elbise ve manto gibi nesneler tür yönünden, aynı cinsteki at ve insan gibi nesneler ise cins yönünden

---

[216] Parmenides, "Nesnelerin Yaratılışı Üzerine", ss. 82-83.
[217] Anders Wedberg, "İdealar Kuramı", *İdealar Kuramı: Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, Ahmet Cevizci (der.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, s. 85.
[218] Platon, *Theaitetos*, s.186.
[219] Patzig, "Mantık", s. 65.
[220] Metafizik VII. Kitap 17. Bölümde Aristoteles, töze bir ilke olarak yer verir ve onun adına anılan Aristotelesçi mantığın ilk ilkesi buradan türetilir. Yine de bunun adına özdeşlik demez. Dahası ilk ilke olarak çelişmezliği ele aldığı IV. Kitapta açıktır.
[221] Aristoteles, burada "identity" (özdeşlik) yerine "sameness" (aynılık) terimini kullanılır.
[222] Aristotle, "Topica and De Sophisticis Elenchis", çev. W.A.Pickard, *The Works of Aristotle I*, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1928, (103a 9-10) s. 357, ya da kullandığım Türkçe çevirisinde "aynılık" terimi, "özdeşlik" olarak ele alınır: Aristoteles, *Organon V: Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989, s. 13.

aynıdır. Aristoteles'ten sonra da sayısal ve niteliksel özdeşlik adlandırmaları kullanılır. Aristoteles, sayı yönünden olan aynılığı da yine aynı eserde, üç farklı anlamda ele alır:

> En temel ve başlıca kullanımı, aynılık, başka bir isim ya da tanıma ilişkin ele alındığında ortaya çıkar. Pardesünün[223], pelerin[224] ile, iki ayağı üzerinde yürüyen hayvanın, insan ile aynı olduğu söylendiğinde olduğu gibi. İkinci anlamı, aynılık, bir özelliğe ilişkin ele alındığında ortaya çıkar. Bilgiyi elde edebilen, insanla, doğal olarak yukarıya doğru hareket eden, ateşle aynı olarak ifade edildiğindeki gibi. Üçüncü anlamı ise aynılık ilintiden çıktığı zaman mevcuttur. Oturan ya da müzisyen olan yaratık, Sokrates ile aynı olarak adlandırıldığında.[225]

Yukarıda bu aynılığın şartlarının sağlanması durumunda ona göre, bu ifadeler birbirinin yerine kullanılabileceği –konulabileceği- gibi, bu şekilde bunların aynı olduğuna dair kanaatimiz de kuvvetlenecektir. Hatta Aristoteles, aynılığın bu yer değiştirilebilirliğine *Birinci Analitikler'*de dikkat çeker: "Aynı değerdeki terimleri, kelime ile kelimeyi, deyim ile deyimi ve kelime ile deyimi yer değiştirmeli ve daima bir sözcüğü bir deyime tercih etmeliyiz; çünkü böylece terimleri düzenlemek daha kolay olacaktır."[226] Yerine değiştirebilme ancak aynı terimler için mümkündür. Oysa aynı olmayanlar yer değiştiremez. O, *De Anima'*da tatma ve dokunma için şöyle demektedir: "Gerçekte onların [tatma ve dokunmanın] iki (ayrı ç.n. duyu) olmalarının nedeni, onların organlarının birbirlerinin yerine geçememeleridir."[227] Böylelikle sayısal aynılığın bir anlamda sağlaması da yapılmış olur.

Bundan başka *Topikler'*in VII. kitabında Aristoteles, aynılığın nasıl ve hangi durumlarda mümkün olacağını tek tek irdeler. Kısaca ifade edilecek olursa, o, aynı olan şeylerin ilk önce sayıca bir olmasının yanında, karşıtlarının, ilintilerinin, kategori cinslerinin aynı olması, iki şey ayrı ayrı herhangi bir şeye eklendiğinde aynı

[223] Doublet
[224] Cloak
[225] Aristotle, "Topica and De Sophisticis Elenchis", (103a 25-31) s. 358.
[226] Aristotle, "Analytica Priora", çev. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle I*, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1928, (49b 3-6) s. 148.
[227] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 130.

bütünün elde edilmesi ve bir üçüncü ile aynı olan bu iki şeyden herhangi birinin, diğeri ile aynı olması gerektiğini ifade eder.[228]

Locke da "belli bir zaman ve yerdeki bir şeyi, başka bir zamandaki kendisiyle karşılaştırarak"[229] yüz yüze geldiğimiz özdeşlik sorununa nesnelerde yer verir ve onu farklı açılardan sınıflandırır. Ona göre,

> Biz bir şeyin, zamanın herhangi bir anında herhangi bir yerde olduğunu gördüğümüzde, başka yönlerden ona ne denli benzer ve ondan ne denli ayırt edilemez olursa olsun, onun aynı zamanda başka bir yerde olan başka bir şey değil de o şey olduğunu (nasıl olursa olsun) kesinlikle biliriz...[230]

Bir şeyin, nasıl o şey olarak bilineceğinin "nasıl olursa olsun" diyerek ifade ettiği kıstaslar kümesini, o şeyin ne türden olduğu ile ilgili olarak verir. Ama ondan önce özdeşlik için genel geçer bir koşulun altını çizer:

> Buna göre bir şeyin aynı şey olup olmadığı sorusu her zaman belli bir anda şöyle bir yerde bulunmuş olup o anda başka bir şey değil de kendisi olduğu kesinlikle bilinmiş olan bir şeye yöneltir. Bundan da, bir şeyin varoluşunun iki başlangıcı olamayacağı ve başlangıcı aynı olan iki ayrı şeyin de var olamayacağı sonucu çıkar.[231]

Aslında Locke, Aristoteles'in çelişkisizlik ilkesinde belirttiği gibi -yani aynı yerde aynı zamanda bir şeyin hem var hem de yok olamadığı ilkesinden- bir şeyin haricinde, aynı yerde ve zamanda, başka bir şeyin bulunamamasından ve o şeyin sürekliliğinden -yani daha sonra da var olmaya devam etmesi fikrinden- özdeşliğin ayırt edici bir kıstası olarak belirlediği, başlangıcının aynı olması gerektiği çıkarımını yapar. Böylece başlangıcı zaman ve konum olarak aynı olan şey, aynı ve tek bir şeydir; kısaca özdeştir ve Locke, özdeşlik ilkesini, çelişmezlik ilkesinden çıkartmış olur. Bununla birlikte o, bu "herhangi türden bir varlığı belli bir anda, aynı türden iki varlığa birden verilemeyen bir yere bağlayan varoluşun kendisi"ni[232] bireyleşim ilkesi (*principium individuationis*) olarak ifade eder.

---

[228] Aristoteles, *Organon V: Topikler*, ss. 218-222.
[229] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 226.
[230] Locke, a.g.e., ss. 226-227.
[231] Locke, a.g.e., s. 227.
[232] Locke, a.g.e., s. 228.

Özdeşliği farklı noktalardan çeşitli şekillerde sınıflandıran Locke, öncelikle üç tür tözün ideleri arasındaki özdeşlik ilişkisini başlangıç kıstasına göre değerlendirir: İlk olarak Tanrının, başlangıcı ve sonu olmadığı ve her yerde olduğu için, özdeşliği şüphe götürmez. İkinci grupta yer alan sonlu tinlerin ise başlangıçlarının belirli zaman ve yerleri olduğundan, özdeşlikleri onlar varoldukça devam eder. Son grupta yer alan cisimlerin özdeşliğinde, onların parçacıklarını da ilgilendirir ve başka bir şey ona eklenmedikçe aynı kalırlar. Tözlerin dışında süreç ya da bağıntılar, tözler ile tamamlandıkları için özdeşlikleri de aynı şekilde belirlense de eylemler, sürekli bir ardışıklık içinde varolduklarından, sürekli varlıklar gibi değişik zamanlarda ayrı yerlerde var olamazlar ve böylece onlar için aynılık söz konusu değildir.[233]

Özdeşliği, önce "mutlaklık" tahtından indiren ve sonra onun temellerini yeniden kuran Hume, Locke'un özdeşlik hakkındaki görüşlerini eleştirir. O da Locke gibi, özdeşliği nesneler alanında incelese de ona göre, Locke'un aksine, özdeşlik nesnelerin kendisinde bulunmaz; o, öznenin "uydurduğu" inanca dayalı bir kurgudur. Öncelikle nesnenin belli bir süreçte değişmeden ve kesintisiz kaldığı seçik idesi ile birçok nesnenin ardışıklıkta ve yakın bir ilişki içerisinde olduğunda oluşan seçik idesini iki ayrı özdeşlik ya da aynılık idesi olarak ayırt eder. Masaya bir dakika boyunca dokunurken, onu aynı masa olarak algılamak ile ona iki dakika daha sonra yeniden dokunduğumuzda onu aynı masa olarak algılamak arasındaki farkı ortaya koyar. O, bunu şöyle açıklar:

> İlişki anlığın bir nesneden bir başkasına geçişini kolaylaştırır, ve geçişini sanki tek bir sürekli nesneyi düşünüyormuşçasına pürüzsüz kılar. Bu andırım karışıklık ve yanlışlığın nedenidir, ve bizi ilişkili nesneler kavramının yerine özdeşlik kavramını geçirmeye götürür.[234]

Nesne, kesintili olarak algılansa da bu andırım sayesinde, daha anlamadan ona eksiksiz bir özdeşlik atfederiz ve bu, ona göre bizi aradaki kesintide duyularımızın algılarının aslında sürekli olduğuna, hatta böylece bir tözün ya da ruhun varlığına inandırır.

---

[233] Locke, a.g.e., ss. 227-228.
[234] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 238.

Hume'un algıdaki kesinti ile özdeşliğin mümkün olamayacağı çıkarımını yapmasında, nesneler denilen şeylerin, aslında algılardan ibaret olmasından başka, bir de Berkeley'in farklı yorumladığı "varlık" kavramı etkilidir. Bunun için öncelikle "varolmak, algılanmaktır ya da algılamaktır" yargısındaki "varolma"yı, Berkeley'in düşündüğü haliyle anlamak gerekir:

> Üzerinde yazı yazdığım masanın varolduğunu, yani onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum; eğer çalışma odamın dışında olsaydım, yine varolduğunu söylerdim. Bu sözlerimle eğer çalışma odamda olsaydım masayı algılayabilirdim ya da şu anda başka bir zihin onu algılamaktadır demek istiyorum. Bir koku vardı demek koklandı, bir ses vardı demek işitildi demektir...[235]

Copleston, Berkeley'in bu düşüncesini "bir başka deyişle, at çevrede kimse yokken ahırdadır demenin doğru olmadığını ileri sürmez: ilgilendiği şey bildirimin anahtarıdır"[236] şeklinde ifade eder. Yani biri, ben orada değilken atın orada olup olmadığını sorarsa, "at, ahırdaydı" demek en doğrusu olacaktır. Varolmak, algılanmaksa, algılanmayanın varolamayacağı, akıl yürütmesinde "varolmak" dendiğinde "algılanmayı", yani bir algı olarak varolmayı düşünmek gerekir. Aksine nesnenin artık varolmadığı söylendiğinde, algılayan için, ancak bir algı olarak var olabilecek olan nesnenin algılanmadığını, yani algılayanda bir algı olarak varolmadığını anlamak gerekir. Çünkü nesneyi değil, onun algısını biliriz ve algının varlığı da bizim o şeyi algılamamıza bağlıdır. Berkeley'in bu yaklaşımından yola çıktığını düşündüğüm Hume, böylelikle, nesnenin algısının kesintili oluşundan dolayı, onun özdeşliğinden bahsedilemeyeceğini, bizim onları düşüncelerimizin ilkeleri ile birleştirdiğimizi savunur.

Acaba az önceki masaya durmadan dokunurken ya da onu görürken, ona kesintili olarak dokunurken ya da onu kesintili olarak görürken olduğu gibi yine bir özdeşlik ilişkisi kurulmuyor muydu? Hume'un yaklaşımının aksine, hiç de algılamanın kesintiye uğradığı bir duruma başvurmadan, karşımdaki masayı -örneğin daha anlaşılır olması için süreyi kısaltarak- kesintisiz olarak iki saniye boyunca

---

[235] George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 134.

[236] Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Berkeley – Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998, s. 28.

hareketsiz görüyorum. Bu iki saniyelik sürenin birinci saniyesindeki masa ile ikinci saniyesindeki masanın aynı masa olduğunu nereden bilebiliyorum? Ya da beynin algılayabildiği daha küçük zaman aralıklarında dahi, bir masanın iki ardışık andaki görüntüsünde, o masanın bir önceki andaki ile aynı masa olduğu bilgisini nasıl kazanıyorum? Buna göre bu karşılaştırma ve tanıma, her an ve her görüntü arasında gerçekleşiyor mu?

Bu, Hume'un "izlenim" ve "ide"leri ile açıklanacak olursa: Beş duyusunu kullanabilen her insan, bilinci yerinde olduğu sürece sürekli izlenim edinir. Bir nesneye ait izleniminin ve onun oluşturduğu fikrin her an gerçekleştiği düşünüldüğünde, algıdan edinilen bir izlenim, belleğe ide olarak yerleşir.[237] Bu algılama esnasında, aynı nesneye ait sürekli oluşan izlenimlerin ideleri arasında ilişkiler meydana gelir. Karşımda duran masaya baktığım an bir önceki anla ilişki kurarak, bir önceki anda da orada duranın o olduğu fikrine sahip oluyorum. Onu algılarken, yani onun izlenimini edinirken dahi, -o anki edinilen izlenim, bir an önceki de ide ise- izlenim ve onun önceki anlardaki ideleri arasında bir ilişki oluşuyor ve bu, bir önceki idenin sonraki ide ile ve o anki izlenim ile aynı nesnenin idesi ve izlenimi olduğunu gösteren zorunlu bir bağlantı olmalıdır. Yoksa bir saniye önceki masa neden şu an karşımda duran masa olsun? Bunu düşündüren aradaki zorunlu bağlantı, iki an arasında alınan görüntülerdeki bir nesnenin niteliklerinin benzerliğiyle o olduğunun bilinmesini ve bunun da ilerisinde her canlının algısının ardındaki kaçınılmaz ayırt etme, karşılaştırma ve tanıma olmalıdır. Bu durum harekete duyarlı kameraların çalışma mekanizmalarına benzetilebilir. Harekete duyarlı kameraların algoritmalarında kullanılan basit metodlardan biri de ardışık gelen iki görüntünün tamamı arasında karşılaştırma yapmaktır; yeni gelen görüntü, bellekte yer alan bir önceki görüntü ile karşılaştırılır.[238] Algılanan görüntüdeki değişiklik bir öncekindeki nesnelerin konumlarındaki farktan ya da görüntüdeki nesne giriş çıkışından kaynaklanabilir. Böylece mekanizma, görüntüler arasındaki karşılaştırma yapar, aynılık ve farklılıkları tanır ve hareketi bu şekilde fark eden bu

[237] David Hume, "Anlık Üzerine", çev. Mehmet Sert, Sinan Köm, Felsefe Dergisi, İstanbul?, 1979, s. 27.
[238] Rafael C. Gonzales ve Richard E. Woods, *Digital Image Processing*, New Jersey: Prentice-Hall, 2001, ss. 626-627.

kameralar o alana konumlanır. Bu cihazların algoritmaları gibi zihin de sürekli olarak izlenimleri ya da fikirleri ayırt eder, karşılaştırır ve tanır.

Kısaca denilebilir ki, Berkeley'in, öncelikle altını çizdiği ve Hume'un da vurguladığı, kesintili algı yüzünden fenomenlerin özdeşliğinden duyulan şüpheye gelmeden, henüz algı kesintiye uğramadan önce, buradaki zorunlu özdeşlik ilişkisi irdelenmelidir ki sağlıklı bir özdeşlik kavrayışı sunulabilsin. Hatta Hume ile aynı fikirde olanların, bir şeyin iki kesintili algısının arasındaki özdeşlikten önce bu iki algının ayrı ayrı ve kendileri ile özdeşliğinin de düşünmesi gerekir ve iki algının ayrıca tek tek kendi olduğunun nereden bilindiğini açıklamalıdırlar.

Locke, canlı varlıkların özdeşliği ile cisimlerin özdeşliğini ayırarak özdeşliğe, farklı bağlamlarda farklı kıstaslar koyar. Cisimlerde parçacıkların değişmesiyle cismin de özdeş kalmaması durumu söz konusu iken, ona göre "canlı varlıkların özdeşliği aynı parçacıklardan oluşan bir kütle olmaktan değil başka şeyden gelir."[239] Canlıların büyüyebilmeleri sayesinde, örneğin bitkilerin bir tohumdan fidan ve sonra da ağaca dönüşümleri ve ölümüne kadar aynı şey olabilmelerinin bir nedeni olmalıdır. Parçacık ve kütleleri değişen canlıların bu dönüşümleri, cisimler gibi onların aynı sayılmamalarına neden olamaz. Bununla beraber sadece canlı-cansız özdeşliğini değil, canlıların içinde bitki, hayvan ve insan özdeşliğini de ayırt eder.

Bir bitkinin ayrı ayrı parçalarının, onun düzenini sağlayacak şekilde olmasıyla ancak o özdeş kalabilir. Locke, bitkinin özdeşliğini şuna bağlar: "...Buradaki düzenlemenin de bitkisel yaşamın gerektirdiği besini alma ve dağıtmayla gövde, kabuk ve yaprakları ve benzerlerini oluşturma ve sürdürmeye elverişli olmasından gelir."[240] Bitki bu şekilde, aynı ortak yaşamı paylaşan parçaların bir düzeni olduğu müddetçe, aynı bitki olarak kalır. Bununla beraber bitkiye daha sonradan katılan ve onun düzeni içinde birleşen ayrı maddeler de onun birer parçası olurlar. Böylece bir tohuma, yıllar sonra ağaç olsa da kendisine özdeştir denilebilir.

[239] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, ss. 229.
[240] Locke, a.g.e., s. 229.

Locke'a göre, hayvanların özdeşliği, bitkilerinkinden çok da farklı değildir. Ancak hayvan ve bitkiyi özdeş kılan şeyin, yine parçaları ile uyumlu olan, örneğin bir saatten farkı olması gerekir. Saat ya da hayvana bakıldığında, ikisinin de parçaları değiştikten sonra aynı kalan, artan ya da azalan şeyler olsalar da kendileri ile özdeşlikleri ayırt edilmelidir. Ona göre makinelerin gücü dışardan gelirken, hayvanınkinin içeriden gelmesi olarak ifade eder. Makinelerin parçaları gücü almaya müsait olduklarında dahi güç bulunmayabilir, buna karşılık hayvanlardaki fark, "düzenlemenin uygunluğunun ve yaşamı oluşturan devimin birlikte başlama"sından[241] kaynaklanır.

İnsanın özdeşliğine geldiğinde Locke, hayvanın özdeşliğine ek olarak kişisel özdeşlik kavramını ileri sürer. Çünkü bilinçli bir varlık olarak kişinin özdeşliği, ona göre, hayvan ve bitki gibi yalnızca canlı bir cisim özdeşliği değildir. Kişisel özdeşliğin temelinde, kişiyi kendi yapan, her zaman algılarımız ve eylemlerimizde birlikte olduğumuz bilinç yatar. Bu bilinç ve kendiliğin ise bellek ile kurulmasıyla, Locke, kişisel özdeşlikte süreksizlik sorunlarıyla karşılaşır. Örneğin kişi yapılan eylemleri unuttuğunda, yaşamın her anında önceki tüm olanları hatırlamadığında ya da uyku gibi belleğin ya da bilincin kesintiye uğradığı durumlarda, bu özdeşlik sona mı erecektir? Ona göre, bu durum kişisel özdeşliği bozamaz. Bir insan uyuyup uyandıktan sonra ikinci ayrı bir kişi olmaz. Çünkü bir bilinç farklı zamanlardaki eylemleri aynı kişide birleştirir. O şöyle der: "Bir düşünen varlık, geçmişteki bir eyleminin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki bir eylemindeki aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişisel kendiliktir."[242]

Bununla birlikte Locke, aynı düşünen cismin, değiştiğinde, aynı kişi kalıp kalmayacağını ya da düşünen cisim aynı kalırken birden fazla kişi olup olamayacağını sorar. İlkinde ona göre, aynı olan bilinç geçmişteki eylemlerin bilinci değil, onların tasarımı olduğundan o aynı kalacaktır. Bu şekilde gerçek olmayan durumlarda, örneğin rüyalarda, bilinç aynı kalmaya devam eder. İkinci sorunu da ruhani inançlardaki, öldükten sonra ruhun başka bir beden bulması ile örneklendirir

[241] Locke, a.g.e., s. 230.
[242] Locke, a.g.e., s. 234.

ve bu durum gerçekleşse dahi, önceki bedeninin eylemlerinin bilincinde olmayacağı için aynı kişi olmayacaktır.

Locke'un onların özdeş olabileceği iddiasının aksine Hume'a göre, bir hayvana ya da bitkiye, onlar tamamen değişseler ve önceki biçimlerine ya da büyüklüklerine hiçbir şekilde benzemeseler de onlara özdeşlik yüklememiz kurgusaldır. Aslında bu iddianın gücü, Hume'un her şeyin algı olduğu tezinden yola çıkmasından ileri gelir. O, şunu söyler: "Hiçbir zaman algıdan başka herhangi bir şey gözleyemem."[243] Algılamanın olmadığı zamanlardaki kesinti, bir şeyin devamlılığına gölge düşürür. Çünkü ona göre, nesne değil sadece algının farkında olduğumuz için, masanın algılanışının belirli zaman aralıkları ile gerçekleştiği zamanlarda, aynı ya da sürekli masa algılarına değil, birbirlerinden bağıntısız, kopuk algılara sahip oluruz. Ve bu farklı zamanlarda yeniden doğmalarından ötürü artık onlar aynı ya da özdeş değil, her bir algı diğerinden farklıdır. Bu durumda, "hiçbir zaman kendimi bir algı olmaksızın yakalayamam"[244] diyen Hume'a göre, mesela uyku haliyle kesintili olabilen kendinin özdeşliği, nasıl söz konusu olabilir?

Öznenin "kendi" dahil her şeyin algı oluşundan dolayı, kişisel özdeşliğimiz de diğer şeylerde kurduğumuz özdeşlikten farklı değildir. Ona göre,

> Yine doğrudur ki, anlığın bileşimine giren her ayrı algı ayrı bir varoluştur, ve zamandaş ya da ardışık olsun başka her algıdan ayrı, ve ayırt edilebilirdir. Ama, bu ayrılık ve ayrılabilirliğe karşın, bütün algılar zincirinin özdeşlik tarafından birleştirildiğini kabul edersek, doğallıkla bu özdeşlik ilişkisini ilgilendiren bir soru doğar; bu gerçekten çeşitli algılarımızı biraraya bağlayan [bind] bir şey midir... yoksa yalnızca onlar için oluşturduğumuz düşünceler arasından birini mi duyumsarız?[245]

Hume'un cevabı, elbette, özdeşliğin algılara yüklediğimiz, andırım ve nedensellik gibi, düşüncemizin birleştirici ilkelerinden biri olduğudur. Andırım ve nedensellik ilkeleri sayesinde, özdeşlik ilişkisini üretiriz. Geçmiş algıları uyandıran bellek, özdeşliği saptarken aslında algılar arasında andırım ilişkisi üretir. Bununla beraber kişisel özdeşliğin ve genel olarak özdeşliklerin kaynağı olarak gördüğü bellekten

[243] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 236.
[244] Hume, a.g.e., s. 236.
[245] Hume, a.g.e., s. 242.

kazanılan nedensellik kavramı ile "'kişi'lerimizin özdeşliğini belleğimizin ötesine genişletebiliriz."[246] Örneğin 1981 doğumlu biri, özel bir gün olmayan 1988 ağustosunun onuncu günü neler düşündüğünü hatırlayamasa da o günkü haliyle olan kişisel özdeşliğini ret etmemesi, algılar arasında nedensellik ilişkisi kurarak kişisel özdeşliğini keşfetmesinden ileri gelir. Ancak Hume, yine yukarıda yer verilen soru ile, yani algıda böylesine bir kesintinin ötesinde kesinti olmadan da bir masaya dokunurken bir an önceki masa olduğunu nasıl bildiğimiz sorusu ile karşılaşacaktır. Algılama kesintiye uğramadan da zihin, şeyleri özdeşleştirebiliyor. Eğer bir şey ya da düşünce, bir an bile aynı, aslında o olarak algılanamasaydı ya da düşünülemeseydi, düşünce ya da algı nasıl varolabilirdi? Demek ki bu, kesintili bir algıdaki "alışkanlık"tan çok daha temel ve vazgeçilmesi hiç de mümkün olmayan, zihinle bu sıkı bağlantısından dolayı onun dışında ne algılamanın ne de düşünüşün mümkün olabileceği bir işlevdir.

Bundan başka Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Ludwig Wittgenstein gibi birçok filozof, kendi ile özdeş olmayı "hiçbir şey söylemeyen", "anlamsız", "içeriksiz" ya da "boş" bir genelleme olarak ifade eder. Oysa insan düşüncesinin ayrılamaz temel bir ilkesi olan özdeşlik ilkesi, düşüncelerde en açık ve kolay anlaşılır ilkedir: Kendi ile özdeşliği daha kolay ifade edebilmek adına, sembolik olarak, "A, A'dır" önermesi ile ifade edilsin.

Özdeşlik ilkesi, en basit olarak gerçekten de yalın olarak, sembollerle gösterilebilir. Bunun nedeni sade sembolün seçikliğini, sembollerin çokluğunun veyahut bağlamların bulandırmamış ya da karmaşık hale getirmemiş olmasıdır. Böylece her durumda, yargıda, basit ve sayıca da tek olan sembollerin ayrımı rahatlıkla fark edilebilir.

2.1.2. Neden "A, A'dır" İçeriksiz ya da Anlamsız?

Aristoteles dahi, *İkinci Analitikler*'de temel doğruları kastederek şöyle bir ifade kullanır: "Bunlara kendi kendileri ile özdeş olduklarından ötürü özdeş demek

[246] Hume, a.g.e., s. 244.

saçmadır, çünkü her şey, özdeşliğin bu anlamında her şey ile özdeşleşebilir."[247] Bu, Aristoteles'e göre o kadar kesin bir şeydir ki ondan söz etmek bile gereksizdir.

Wittgenstein'a göre "iki şeyin özdeş olduklarını söylemek, saçmadır; bir şeyin kendisiyle özdeş olduğunu söylemek de, hiçbirşey söylemez"[248] ve iki ayrı nesnenin tüm nitelikleri aynı olamadığı için, onların özdeş olduğu da söylenemez. Bundan başka, bir nesnenin kendisiyle özdeş olduğu ifade edildiğinde, onun hiçbir şey söylememesi yüzünden aynı şeyin tekrarından başka bir şey olmadığı ve bu sebeple o şeyin içeriğine dair bir şey vermediği anlaşılmalıdır. Ona göre "tümce, söylediğini gösterir, yineleme ve çelişme ise hiçbir şey söylemediklerini."[249] Biri, her olanaklı olgu durumuna izin verirken diğeri hiçbirine izin vermediği için, o, totoloji ve çelişmeyi anlamsız bulur. Çünkü olanaklılığı içerisinde, olgudan bağımsız olarak her durumda biri doğru iken, diğeri ise öyle olmayacaktır.

Hegel, *Mantık Bilimi* adlı eserinde özdeşlik önermesi için şöyle demektedir: "A, A'dır"da ilk olarak boş genelleme anlatımından başka bir şey değildir. Buna göre, doğru olarak belirtildiği gibi, bu düşünce yasası içeriksizdir ve daha ileri götürmez."[250] "İçeriksiz"dir, çünkü bu tarz önermeler bir şey söylemezler, aynen "bir bitki, bir bitkidir" önermesinde olduğu gibi. Bitkinin tanımı sorulduğunda, bu önerme yanıt olarak verilemeyeceğinden, Hegel, özdeşlik yargısını, "daha ileri götürmeyen" olarak niteler. Yani "A, A'dır" şeklindeki yargı, "bitki" ile ya da hangi terim ile kullanılırsa kullanılsın bir imlemi olmadığından içerik olarak bir şey kazandırmaz.

Kendi ile özdeşliği bildiren yargılar, yani totolojiler ("A, A'dır" şeklindeki yargılar), gerçekten önemsiz ya da anlamsız mıdır? Aksine! En net olarak fark edilebilecek yargılardan birisi olan bu yargı biçimi, basitliği ve açıklığı sayesinde insan doğası ve mantığını anlamak adına belki de en büyük öneme sahiptir. Hatta

[247] Aristotle, "Analytica Posteriora", çev. G. R. G. Mure, *The Works of Aristotle I*, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1928, 88b 13-15.
[248] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 123.
[249] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 81.
[250] G. W. F. Hegel, *Mantık Bilimi: Büyük Mantık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2008, s. 313.

insan doğasını anlamanın en açık ve net bilgilerinden biri, belki de en açık ve net olanı, o kadar göz önündedir ki daha baştan bu açık ve netliğin bir anlamının olduğu ortaya çıkar. Onun içeriği ya da anlamı, aslında insan zihninin doğasına ait yegane özelliğini, en basit haliyle sunarak ortaya koyar.

Öyleyse -öncelikle- bir şeyin, bir başka şey değil de o şey olduğu nasıl ve nereden bilinebilir? Bu soru, böyle bir şeyi önceden kabul ediyormuş gibi sorulmuş olabilir. Ancak sorunun cevabı ile birlikte gerçekten böyle bir şeyin bilinip bilinemeyeceği de aydınlanacaktır.

2.1.3. Neden "A, A'dır"?

"A, A'dır" yargısındaki iki "A"nın, bu iki sembolün, birbirinin aynısı olduğu nasıl biliniyor ya da böyle bir özdeşlik ilişkisi nasıl üretilebiliyor? Bunu mümkün kılan nedir?

Bir sembolün diğerine tamamen benzer ya da onla aynı olması, zihnin ayırt etmediği anlamına gelmez. Zihin, "A, A'dır" yargısında, ilk "A" yı bir sonraki "A"dan ayırt eder. İki "A"nın da ağızdan çıkış ya da düşünülme anları farklıdır. Bu yüzden bir özdeşlik yargısı verebilmek için bile, ilk "A"dan sonra ayrı, ikinci ve özdeş olan bir sembol, yani "A" getirilir. Hangi sembol olursa olsun öncelikle ayrı sembollerdir; ama onların özdeş olması istenildiğinden, bu amaca en uygun olan sembolün kendisi getirilir. Böyle bir yargıyı ifade etme yerine değerlendirme durumunda ise ayrı yerlerde duran bu iki sembol karşılaştırılır ve biri diğeri ile örtüşüyorsa aynı denir. Hegel, benzer olarak bu "A, A'dır" yargısını şöyle analiz eder:

> 'A__' bir başlayıştır ki, kendisine doğru ilerlenecek ayrı bir şeyi göz önünde tutar; ama ayrı olan ortaya çıkmaz; A__A'dır. Ayrım salt bir yitiştir; devim kendi içine geri döner.-Önerme biçimi soyut Özdeşliğe o devimin daha da çoğunu katabilmenin gizli zorunluğu olarak görülebilir.[251]

"A" sembolü, ifade edilen bir sonraki "A" ile aynı olsa da bir öncekinden çoktan ayrılmıştır ve buradaki "A"ların yerine ne koyulursa koyulsun, bu böyledir.

[251] Hegel, *Mantık Bilimi: Büyük Mantık*, s. 315.

Bir nesnenin kendisi olarak kalmasının ötesinde, burada, terimlerdeki özdeşlik ele alınsa da yine de zihin kaçınılmaz olarak ayırt etmektedir. Varlıkta değişim olmasının yanında, bir sembolde değişme olmadan, yani onu tekrar ederek- ya da onu kopyalayarak- yukarıdaki gibi ifade ederken aslında değişimin zorunlu doğası, bizi, ayrımın özdeşlikte dahi varolması gerçeği ile karşı karşıya bırakır. Daha doğrusu ancak ayırt edildiğinde özdeşlik varlık bulur. Hegel, özdeşlik yargısını kastederek şunları söyler:

> ...Yalnızca aynı şey yinelendiği için daha çok karşıtı olmuş, hiçbir şey ortaya çıkmamıştır. Böyle özdeş konuşma öyleyse kendi ile çelişir. Özdeşlik kendinde gerçeklik ve saltık gerçeklik olmak yerine, bu yüzden daha çok karşıtıdır; devimsiz yalın olmak yerine, kendi ötesine kendisinin çözülüşüne geçiştir.[252]

Yine yukarıdaki örneğe dönüldüğünde, "A, A'dır" yargısındaki ikinci "A", ilk "A"nın kendisi değildir; sonradan belirtilen ve ilkiyle özdeş olduğu düşünülen bu "A", aslında ondan başkadır. Yine de özdeşliği ifade etmenin başka bir yolu olamazdı; hatta özdeşliğin ancak bu şekilde, ister istemez önce ayırt ederek ifade edilebildiği gerçeği ihmal edilemez.[253]

Önceki satırlarda Hume'a eleştiri olarak getirilen kesintisiz algılamada dahi özdeşliğin varlığı fikri yine ele alındığında, burada bir nokta daha aydınlanıyor: Kesintisiz algıda hareketsiz olarak karşıda yer alan masanın ardışık iki görüntüsü zihinde özdeşleştiriliyordu. Ancak öncelikle tek değil birden fazla görüntü vardır; yani zihindeki ardışık olan farklı görüntüler meydana gelir; sonra zihin tarafından karşılaştırılarak bunların özdeş olup olmadığına bakılır. Öyle anlaşılmaktadır ki, burada özdeşlikten önce başka temel işlevler de söz konusudur.

Böylece özdeşliğine çok güvenilen, daha doğrusu kesin gözüyle bakılan semboller arasında dahi bir ayrımın olduğu ve onların öncelikle başka olduğu görülüyor. Ya da henüz gözlemlerken, belirli bir süre, mesela iki saniye, karşıda değişmeden duran masaya kesintisiz bakıldığında, ilk saniye orada duran masa ile

[252] Hegel, a.g.e., s. 315.
[253] Herakleitos'un varlıklar için düşündüğü değişim ve buna rağmen her şeyin özdeş olduğuna dair fikrinin burada akla gelmemesi güçtür.

ikinci saniyede orada duran masanın aynı masa olduğunu söylenir. Ancak o masa belirli süre içinde özdeş olarak algılanmadan o iki görüntünün oluşması ve onların karşılaştırıldıktan sonra bu yargıya varılması gerekmez mi? Bu, en esaslı düşünce yasası olarak görülen özdeşliğe gelmeden önceki adım, onun sırasını değiştirir. Hatta böylelikle Hegel, düşüncenin temel yasalarının özdeşlik ve çelişmezliğin ötesinde olduğu çıkarımını yapar. Çünkü bir sembolün ya da çok kısa bir an bile algılanan bir şeyin özdeş olduğunu iddia etmeden, zorunlu bir "ayırt etme" gerçekleşir. Alwin Diemer, "Ontoloji" adlı makalesinde bunu şöyle açıklıyor:

> Ama Hegel'e göre, varlık ve hiçlik özdeşliği, işte tam da aranmakta olan 'oluş'tur. Çünkü oluş içinde, varolan, aynı zamanda ve daima kendisinden başka olandır ve tersine, kendisi olan şey başka olan (diğeri) karşısında belirlenmiştir. Durum bu olunca, Hegel'e göre, oluş 'somut kavram' içinde kavranabilir ve kavramdan hareketle belirlenimler ve yasalılıklar çıkarsanabilir. Doğaldır ki, bu durumda, önceden verili ilkler artık en yüksek ilkeler olarak görülmezler. Onlar olsa olsa, türetilmiş ve özne tarafından tek yanlı olarak soyutlanmış 'anlık (zihin) yasaları'dır. Dolayısıyla gerçeklik yasaları olamazlar...[254]

Hegel, özdeşlik ve çelişmezliğin düşüncenin yasaları olmadığını öne sürse de[255], bu ikisinin arasında bir sıralama olduğu varsayıldığında, devinimin kaynağı olarak gördüğü çelişkinin sayesinde, çelişmezlik[256] ilkesinin doğrudan ve değişmeyen varlığın belirlenimi olan özdeşlikten önce gelmesi gerektiğini iddia eder.[257] Hegel'den başka, bu çelişmezlik -ya da çelişkisizlik- ilkesini ilk kez ifade eden Aristoteles de bu ilkeyi, en temel ilke olarak belirler. Ancak felsefe tarihinde çoğunluğun görüşü bu yönde değildir.

2.1.4. En Temel İlke: Özdeşlik mi Çelişmezlik mi?

Genel görüş, çelişmezlik ilkesinin özdeşlik ilkesinden çıkarılabileceği yönündedir. Bu genel görüşe katılarak "aslında çelişmezlik ilkesini özdeşlik ilkesinin bir

[254] Alwin Diemer, "Ontoloji", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2007, ss. 108-109.
[255] Hegel, *Mantık Bilimi: Büyük Mantık*, s. 335.
[256] "Çelişmezlik" terimi, "çelişkisizlik" olarak da çevrilmiştir.
[257] Hegel, a.g.e., s. 316.

onaylanışı, bir tasdiki olarak da yorumlayabiliriz" diyen Doğan Özlem, bu fikrini şöyle sebeplendirir:

> Çünkü ilkenin yukarıdaki formüle ediliş biçimi içinde, dilsel anlatımın bir gereği olarak bir yadsıma, bir inkar (mantıksal adıyla: değilleme, negasyon) varmış gibi görünüyorsa da, aslında formülde 'A'nın 'A' ile ve 'A-olmayan'ın da 'A-olmayan' ile özdeşliği düşünülmekte, kendi başlarına özdeş olan bu şeylerin birbiriyle özdeş olamayacakları vurgulanmaktadır.[258]

Aristotelesçi olarak nitelendirilen mantıkta özdeşlik prensibi, "A, A'dır" iken çelişmezlik prensibi de "A, A-olmayan değildir" olarak ifade edilir. Klasik mantıkta yer verilen bu çelişmezlik ilkesinin Aristoteles'in belirttiği çelişmezlik ilkesi olmadığına aşağıda değinilecektir. Bundan başka, Özlem, bir taraftan çelişmezlik ilkesinde "değillemenin varmış gibi görünmesi"ne vurgu yaparken diğer taraftan önce kendi kendileriyle özdeş olan "A"nın ve "A-olmayan"ın birbirleri ile özdeş olamayacaklarını söylediğinde, aslında yine değilleme ile karşılaşılır. Ancak sorun, hangisinin, değillemenin ya da çelişmenin mi, yoksa doğrulamanın ya da özdeşliğin mi önce olduğu sorunudur.

Özlem'in çelişmezlik ilkesine atfettiği "ayırma olanağı"nın aslında bir ayrıma zorunluluğu olduğunun görülmesi, özdeşliğin gerçekleşme sırası hakkında ikna edici olacaktır:

> Çelişmezlik ilkesi, her ne kadar özdeşlik ilkesinin bir türevi ise de, düşünülebilen her şeyi (düşünme evreni) 'A' ve 'A-olmayan' gibi iki alana ayırma olanağı sağladığından, özdeşlik ilkesine yeni bir şey katmakta ve düşünme alanımızı genişletmektedir... Düşünmemiz sadece özdeşlik ilkesine kalmış olsaydı, bir şeyin kendisi olduğunu düşünmekten öteye bir adım atamazdık. Çelişmezlik ilkesinin düşünmemiz açısından büyük önemi, onun bize 'başka olma'(diversitas) olanağını düşündürtmesi ve böylece düşünülen şeyler arasında ilişki kurabilmemizi sağlamasıdır.[259]

O, özdeşliğin aksine, çelişmezlik ilkesinin "her şeyi 'A' ve 'A-olmayan' gibi iki alana ayırma olanağı" verdiğini iddia eder. Oysa Hume'a eleştiri olarak getirilen kesintisiz algılamadaki özdeşlik fikrinde ve Hegel'in "A, A'dır" yargısını

[258] Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999, s. 50.
[259] Özlem, *Mantık*, s. 51.

açıklamasında, görüldü ki, bir şeyin kendisi ile özdeşliğini algılamadan önce “başka olma” zaten zorunlu olarak gerçekleşmiştir. İki kesintisiz ve ardışık anda orada duranın aynı masa olduğunun algılanması, sürekli gerçekleşen “başka olma”lar, yani ayrı görüntüler arasındaki karşılaştırmada bu iki görüntünün örtüşmesinden kaynaklanır. Demek ki özdeşlikten önce sürekli değişime bağlı olarak başka olma ve ardından bu ne olursa olsun başka olanlar arasında bir karşılaştırma var ki sonunda özdeşlik gerçekleşebiliyor.

Kesintili ya da kesintisiz olsun, algıda ve düşüncede karşılaştırmanın devamlı gerçekleşmesi, her şeyin, bilince göre önce ayrı olduğunu da gösterir. Bu, aynı şeyin algısından ya da kendisi ile karşılaştırılmasından ziyade, “A, A’dır” gibi sembolün basitliğinden dolayı karşılaştırmaya gerek kalmadan özdeşliğin açıkça belli olduğunun -ki bu sebeple özdeşliğin en temel ilke olduğunun- düşünüldüğü bir yargıda da görülür. Onun gibi ancak sembolik olarak biraz daha karmaşık “ADFGFECGGDHR, ADFGFECGGDHR’dır” (“32453223455 = 32453223455” ya da “~~~~~~~p = ~~~~~~~p”) gibi bir başka özdeşlik yargısında durum daha belirgindir. İki ifadeyi karşılaştırmak ve özdeş olup olmadığını söylemek, bu sefer biraz daha dikkat gerektirir ve zaman ister ve normal olarak ne böyle bir özdeşlik yargısını dile getirmek ne de onaylamak bir bakışta mümkün değildir. Çünkü bu yargıda tek değil birçok harften oluşan iki ifade karşılaştırılır. Böylece özdeşlikten önce bir karşılaştırma olduğu ve karşılaştırmayı gerektiren, dolayısıyla, her türlü durum için de her şeyin aslında öncelikle başka ya da ayrı olarak algılandığı ya da düşünüldüğü anlaşılıyor. İşte Hegel burada böylesine bir başka olmanın temelinde devinimin olduğunu ve bunu da varlıktaki çelişkinin harekete geçirdiğini düşünür. Böylelikle varlığın değil zihnin ilkesi olarak gördüğü çelişmezlik, özdeşliği önceler.

Çelişmezlik, en temel oluşu ve her ilkede bulunması ile, elbette özdeşlik ilkesinde de yer alır: Aynı şeyin, aynı zamanda, aynı yerde hem var hem de yok olmaması ilkesinden, aynı anda orada olanın aynı şey olacağı çıkarılabilirken, bir şeyin kendisi olduğu ilkesinden önceki ilkedeki devinim ya da orada başka şeyin olmayacağı çıkarılamaz. Demek ki özdeşliğin, çelişmezliği içermesi, aslında onun en temel ilke olmadığının da ispatıdır. Çünkü “en temel” olarak nitelenen ilkede başka bir ilke yer alamaz. Bununla birlikte çelişmezliğin önceliğini ve en temel ilke

olduğunu daha açık gösterebilmek için, "ayırt etme" yetisi ile ilgisi ortaya konmalıdır ama bundan önce, "A, A'dır"ın, yani özdeşliğin nedeninin araştırılmasının bizi getirdiği, Hegel ve Aristoteles'in özdeşlikten önce geldiği ve onun temelinde yer aldığını öne sürdüğü çelişmezlik ilkesine yer verilecektir.

2.2. ÇELİŞMEZLİK İLKESİ

Geliştirdiği disiplin için "mantık" yerine "analitik" terimini kullanan Aristoteles, kendi ismini taşıyan bir mantıkla anılıyor. İki değerli bu mantığa göre bir önermenin değeri doğru ya da yanlış olabilir. Bu, "Aristotelesçi" olarak adlandırılan mantığın temel prensiplerinden biridir. Ancak bunun ötesinde, zihnin vazgeçilemez ilkelerinin kaynağını araştırmak için, bütün bu ilkelerin, varlığın, düşünüşün ve algının da temelinde olduğunu kabul ettiği çelişmezlik ilkesini, nasıl ortaya çıkardığını aramak, doğasının kaynağını bulmak ve göstermek için, yaptığı soyutlamalar ve ileri sürdüğü argümanlar ortaya çıkarılmalı ve sorgulanmalıdır.

Aristoteles, *Metafizik*'in IV. Kitabında "bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu"nu[260] iddia ettiği bir ilkeyi inceler. Bunu öncelikle varlıkta arayan Aristoteles, onun, düşünce içerisinde de doğru ve yanlış önermelerle zorunluluğunu göstermeye çalışır. "Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim"[261] olarak adlandırdığı metafizik, tam da bu varlıkla ilgili "ilk ilkeleri" arar. Metafizikten başka hiçbir "bilim" ona göre, varlığı bu şekilde inceleyemez. İşte bu bilimin sınırlarını ortaya koyarken ve "töz" kavramının sınırlarını çizerken o, başka önemli bir hususu da aydınlatacak, mutlak olarak nitelendirdiği bir ilkeyi ifade edecektir.

2.2.1. Varlıkta Çelişmezlik

Aristoteles'in "varlık" ve "birlik" kavramları arasında kurduğu ilginç bir bağlantıya değinmemek, bu ilkeyi tanımak adına büyük bir eksiklik olurdu. O, bu kavramlar için şunu demektedir: "Aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve

[260] Aristoteles, *Metafizik*, s. 201.
[261] Aristoteles, a.g.e., s. 187.

eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeydirler."[262] Bu ifade çok açık değildir; fakat fikri açıklama amaçlı olarak, önce basitçe, varolanın bir tane olması anlamında düşünülebilir.[263] Örneğin "bir insan" demek yerine "insan" da denilebilir. "Karşımda insan duruyor" ifadesinden, onun bir insan olduğu anlaşılır. Yoksa karşımda bir insan olmasaydı, "karşımda insanlar duruyor" da diyebilirdim. Ya da "karşımda iki insan duruyor" dediğimde, iki adet "bir"den, yani iki adet bir "varlık"tan bahsediyor olurdum. Bununla birlikte "karşımda varolan bir insan duruyor" ifadesi ile fazladan onun varolduğunu belirtsem de yine "karşımda bir insan duruyor" ifadesine bir şey eklemez; ilk ifade zaten karşımda birinin varolduğunu bildirir. Aristoteles, işte "insan"'ın "bir insan" ve "varolan insan" ile farklı bir şeyi ifade etmemesini, bu akıl yürütmeleri ile gösterek "Varlık" ve "Birlik" kavramlarını birbirine indirger ve "...Birlik'in Varlık'ın dışında hiçbir şey olmadığı açıkça görülmektedir"[264] sonucuna varır. Dolayısıyla "Varlık" ve "Birlik"in aralarındaki bu ilişki ilineksel değil, özseldir. "Birlik" buradaki anlamından farklı anlamlara sahip olsa da Aristoteles, "Varlık" ile bağlantılı olan bu anlamı diğer anlamlarla ilişkili "ilk ana anlam" olarak ele alır.[265]

Aristoteles'in "gerçekten Sokrates'le oturan Sokrates'in aynı olup olmadığı"[266] sorusu da ona göre, ancak varlığın ana niteliklerinden önce "töz"ünün açıklığa kavuşması ile yanıt bulur. O, "töz" kavramından varlığın varlık olmak bakımından kendine has ana niteliklerini anlar ve herhangi bir varlık olan sayının "...sayı olmak bakımından çiftlik ve teklik, ölçülebilirlik ve eşitlik, çokluk ve azlık gibi özel niteliklere, sayılara bizzat kendileri bakımından veya birbirleri ile ilişkileri bakımından ait olan niteliklere"[267] sahip olmasını örnek vererek, onun gibi diğer tüm varlıkların da böyle özel niteliklere sahip olduğunu belirtir.

"Töz" anlayışı Aristoteles'i, işte şimdi filozofa tüm varlıkların en kesin ilkelerini meydana çıkarma gücünü verecek olan, çıkarımın (kıyas ya da tasım)

[262] Aristoteles, a.g.e., s. 193.
[263] Bu iki kavram arasındaki ilişkiyi anlamak için, onun etkilenme fikrinde, bilfiil etkenin bilkuvve edilgen olanı etkilemesi sonucunda bunların birbirine benzediğine dair yaklaşımı hatırlanabilir.
[264] Aristoteles, a.g.e., s. 193.
[265] Aristoteles, a.g.e., s. 198.
[266] Aristoteles, a.g.e., s. 196.
[267] Aristoteles, a.g.e., s. 196.

temeli olduğunu iddia ettiği ve "bütün ilkeler içerisinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilke"[268] dediği ilkeye götürecektir. Ahmet Arslan, onun bu düşüncesini yorumlarken şu cümleyi sarf eder: "Biz akıl, düşünce sahibi varlıklar olarak bu ilkelerle, bu ilkelere uygun olarak düşünür, akıl yürütür, kanıtlamalarda bulunuruz."[269]

Bu ilkeyi, sıradan olan düşünmenin ve disiplinli bir düşünme olan kıyasın da temeline yerleştiren Aristoteles'e göre bu, "en iyi bilinen ilke" olmasının yanında koşulsuz da olmalıdır. O, bunu şu şekilde açıklar: "Çünkü herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir."[270] Bir varlığı kavrayabilmenin, yani bir yetinin –akıl ya da algılama- nesnesi ile–düşünülür ya da duyulur- ilişkisinin gerçekleşmesi için sahip olunan zorunlu ilkenin, böylelikle Aristoteles'te bilişin temel bir işlevi olması gözden kaçmamalıdır ve sadece bir disiplin olarak değil, bunun dışındaki sıradan düşünüşte de bu ilke zorunludur. En sade ve temel bir işlev olarak, tüm düşünüşlerde ya da algılamalarda (aşağıda irdelenecektir), tüm bilişte yer alması ve böylece tüm diğer ilkelerde de içerilmesi, onu başka ilkelerden bağımsız, koşulsuz bir ilke yapar. Şimdi Aristoteles, bunun herhangi bir insanın bilincinde meydana gelmesi dışında, filozofun, varlığı varlık olarak incelemesinde, varlığı bilmenin zorunlu bir ilkesi olduğu için zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olması gereken bu ilkeyi sadece ifade edecektir.[271] Yani aynı zamanda, bu ilkeyi bilmek, kıyasın ilkelerini ve varlığın doğasını inceleyen filozof için gereklidir;[272] yine de o, felsefe yapmak için bilinmese de ya da farkına varılmasa da varlığın bilişinde zaten yer alır. O, zihnin temel ilkesidir.

Aristoteles, en kesin ve zorunlu olarak nitelendirdiği ve "çelişkisizlik ilkesi" olarak adlandırdığı ilkeyi şöyle ifade eder: "Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı

[268] Aristoteles, a.g.e., s. 201.
[269] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 53.
[270] Aristoteles, *Metafizik*, s. 201.
[271] Aristoteles, a.g.e., s. 201.
[272] Aristoteles'in bu yaklaşımı, felsefe yapabilmek için mantık bilimini bilmenin gerekliliğini ortaya koyar gibidir.

özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır."[273] O, her şeyin hareket ettiği, hiçbir şeyin kalıcı olarak kalmadığı ve bu şekilde bir şeyin aynı anda hem var olduğu hem de olmadığına inandıklarını düşündüğü Herakleitos gibi filozoflara karşı çıkarak bu düşüncenin mümkün olmadığını iddia eder ve bu düşüncesini şöyle sürdürür:

> Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkânsızsa... ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişiği olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmesi kesin olarak imkânsızdır.[274]

Aristoteles'in burada öznenin varlığı için geçerli olan kuralı, bağlantılı olarak öznenin bilişi için de geçerlidir. Arslan, bu ilkenin geçerli olduğu zemin hakkında şöyle der: "Kabaca söylemek gerekirse, Aristoteles bir yandan bizim gibi mantığın tamamen 'formel' bir şey olduğunu söylemekte, ama öte yandan onun ilkelerinin aynı zamanda varlıksal bir karşılığı olduğunu veya varlığa denk düştüğünü ileri sürmektedir."[275] Benzer olarak *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* eserinde Hamdi R. Atademir de aynı noktaya dikkat çeker ve "...aslında, ontolojik bir karakter taşıyan çelişiklik kanununun, aynı zamanda düşüncenin de kanunu olduğunu..."[276] ifade eder. Varlıkta nasıl böyle kesin ve zorunlu bir ilke varsa, onu bilen öznenin bilişinde de aynı kesin ve zorunlulukta olan bir ilke vardır. Dolayısıyla bu ilke hem varlığa hem de düşünceye ait bir yasadır.

Bir öznenin aynı anda hem iki kollu hem de tek kollu olmaması gibi, bir ve aynı zihnin, bir kişiyi aynı anda hem tek kollu hem iki kollu düşünmesi de olanaksızdır. Aristoteles'in yaklaşımına bir varlığın aynı anda aynı yerde iki ayrı niteliğe sahip olamayacağı şeklinde bakmak, ilk baştaki durumu daha karışık bir hale getireceği düşünülse ya da düşüncenin şu anki noktasından belki de bir adım bile ileri gidilmeyecek olsa da şimdi gelecek açıklamalarla birlikte, en azından onun bu yaklaşımını daha anlaşılır kılacaktır.

---

[273] Aristoteles, a.g.e., ss. 201-202.
[274] Aristoteles, a.g.e., s. 202.
[275] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, ss. 58-59.
[276] Hamdi R. Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 166.

Kişi, aynı anda tek kollu ve çift kollu olamaz ancak aynı anda hem sarı hem de siyah saçı olabilir, denebilir. Burada aynı zamanda zıt özellikleri bir arada barındıran varlıkların mümkün olduğu düşünülebilir. Neden bir kişinin saçı aynı anda sarı ve siyah olmasın ya da o, sarı ve siyah olan bir saça sahip olmasın? Onun saçının aynı anda bir kısmı sarı iken diğer kısmı elbette siyah olabilir. Hatta bu saç tamamen siyah ve sarı karışımı bir renk de olabilir. Bu durumda sarı ve siyah karışımı bir renkte olan saça sarı demek, siyahın da saçın renginin içinde yer almasıyla onun çoktan bir başka renk olduğu düşünüldüğünde, eksik değil tamamen yanlış bir niteleme olacaktır. Böylelikle çelişmezlik ilkesine göre, sarı hem var hem yok denilemez; sarı yok, onun yerine sarı ve siyah karışımı başka bir renk vardır.

İlk durumdaki çelişki ise saçın, o sarı olan kısmının aynı anda sarı olmayan da –bu örnekte- siyah da olmasıdır. Böyle bir durum için "saçım hem sarı hem siyah" ya da "saçım, sarı ve siyahtır" gibi bir yargı gündelik dilde ya da bağlama göre anlaşılabilir olsa da bu duruma göre, aslında ifade eksikliği söz konusudur. Çünkü bununla saçın tamamının sarı ve siyah olduğunun kastedilmesi çelişkili olurdu; aslında ilkenin demek istediği de budur. Ancak yukarıdaki yargı ile "saçımın bir kısmı sarı, diğer bir kısmı ise siyahtır" denmek istenir. Aristoteles'in ilkesi ise burada saç aynı anda hem siyah hem de sarı niteliklere sahip olamaz demiyor. Bu çeşitli şekillerde mümkün olabilir. Saçın renk düzeni ile ilgili değişik motifler yapılabilir. Hem sarı hem de siyah renge sahip olan saçın belirli bir kısmı sarıdır. İşte o kısım, aynı anda siyah da değildir. Yani aynı şeyin aynı anda, hem varolup hem olamaması ilkesine göre, bu saçın aynı yerinde aynı anda sarı hem var hem yok denilemez. Saçın diğer siyah olan kısmına işaret ederek orada sarının olmadığından yola çıkıp bu iddiaya karşı çıkmak isteyenler ise daha baştan sadece siyah olan kısmı ele almalıdırlar ki bu durumda orada sarıdan bahsedemezler.

Aristoteles'in varlık hakkındaki çelişmezlik ilkesi, kuantum fiziğindeki gelişmeler doğrultusunda çok eleştiriye uğramıştır. Buna ileride ayrıntılı olarak yer verilecektir. Bu eleştirilerden biri "...klasik bilimlerin nesnenin ilkelerine uymayan bir mikro-nesne konusunda doğrulanmış olan ilk baştaki kavramları bulanıklaştığı

için, eleştiriciliğin köklü biçimde yeniden kalıba dökülme gereksinimi"[277] olduğunu savunan Gaston Bachelard'tan gelir. Ona göre, bu gelişmeler bize, özdeşlik ve çelişmezlik gibi zorunlu yargılarımızın zorunlu olmadığı bir alanı duyurur.

Yok Felsefesi adlı kitabında, "bir alanlar fiziği, bu nesneler fiziğiyle çelişkili olarak, fenomenlerin üst üste konulmasını kabul eder" diyen Bachelard, atom-altı evrende, kuantum fiziğinin, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesine zıt bir bulgusunu ortaya koyar.[278] Ancak çevreye bakıldığında ya da tecrübeler göz önüne getirildiğinde, aynı anda orada olan ve olmayan bir varlıkla karşılaşılması mümkün müdür? Algılama, yapısı gereği -en azından- henüz böyle bir gözleme müsait değil gibi görünüyor. Dahası düşünüş anlamında da bunu kavramak mümkün gözükmüyor.

Aynı anda orada bir şeyin olması ve olmamasının imkânının olamayışı çerçevesinde kurulmuş olan algımız, düşüncemiz, varlık kavrayışımız ve sonunda tecrübe edebildiğimiz tüm varlığın yanında, aynı anda hem parçacık hem de dalga olabilen elektrona "varlık" demek, bu kavrama yapılacak bir haksızlıktır. Çünkü var olan anlamında kullanılan "varlık" terimi, "aynı anda" "orada" "var"olduğuna ve "var"olmadığına dair bulgulara sahip olduğumuz bir elektron için, ancak farklı bir içerik ya da adlandırma ile kullanılabilir. O yüzden bunlar için metinde "atom-altı-varlık" terimini kullanacağım.[279]

Aristoteles, çelişkisizlik ilkesinin bir diğer kanıtı olarak şunu öne sürer: "Eğer aynı özne ile ilgili bütün çelişikler aynı zamanda doğru olurlarsa, bütün varlıkların tek bir şey olacakları açıktır."[280] O, eleştirisinin hedefinde olan Protagoras'ın "her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür" yargısı sayesinde, her özne için herhangi bir yüklemi tasdik ya da inkâr etmenin aynı derecede mümkün kılındığını iddia eder. Bir insanın bir gemi olduğuna inanan biri için o, bir gemi iken, sur olduğuna inanan biri için ise sur olduğundan Aristoteles'in tabiri ile "bir gemi, sur ve insan aynı şey olacaktır."[281]

[277] Bachelard, *Yok Felsefesi*, s. 93.
[278] Bachelard, a.g.e., s. 102.
[279] Bunun dışında sadece varlık değil, dahası "uzam" ve "zaman" terimlerini dahi mikro-kosmos düzeyinde kullanmak aslında doğru olmasa gerek.
[280] Aristoteles, a.g.e., s. 210.
[281] Aristoteles, a.g.e., s. 210.

Bununla birlikte insanın sur ya da gemi olmadığına inananlar da olduğunda, ilk yargıların çelişikleri de doğru olacaktır. Ona göre "çünkü her özneye kendi inkârının yüklenmesi mümkün olduğu halde, kendisine yüklenmeyen, bir başka öznenin inkârının yüklenememesi saçmadır."[282] İnsanın, insan olmadığını savunuluyorsa, onun sur ya da gemi olmadığı da pek tabi iddia edilebilir. Böylece bir şey hakkında hem tasdikin hem de inkârın kabul edilmesi de mümkün olacaktı ki tek bir şeyin diğer tüm varlıklarla aynı olması mümkün olacaktı. Fakat yine de tek ve bütün bir varlık, çelişkiyi mümkün kılan bir sığınak olamaz. Bir varlığın -atom-altı-varlığın değil, onun dışındaki çelişkisiz varlığın-, kendisi ve diğer bütün varlıklar olmayan olabilmesinin, bir arada birçok çelişkinin sonunda çelişkisiz, bütün, tek bir varlığa dönüşmesine yol açması yine de saçmadır ya da bunu iddia edenin açıklaması gereken daha birçok şeyi olmalıdır.

2.2.2. Düşüncede Çelişmezlik

Aynı öznede aynı anda bir niteliğin hem olmasının hem de olmamasının imkânsız oluşu ilkesine göre, böyle bir nitelik, düşünce olarak ele alındığında, onda aynı anda o düşüncenin hem olup hem olmamasının da mümkün olamayacağı ilkesine varılır. Düşünmenin o an nesnesi varsa, Aristoteles'in yukarıda kullandığı kanıtlamada olduğu gibi, "var olan" ve "bir var olan" aynı ifadeler iken "iki varlık" bundan nasıl farklı ise ve başka bir düşünce de aynı anda aynı öznede olamayacağına göre o an var olan düşünce de birdir.

Aristoteles'e göre "...eğer bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirine karşıt olan düşüncelerimizin olması gerekir."[283] "Karşıt düşünceler"den kastı, bir düşünce ve o düşünce olmayan bir başka düşüncenin biraradalığıdır. Bu da aynı öznenin, aynı anda aynı şeyi hem var hem de yok olarak düşünebilmesi demek olacaktır. Onun burada ne demek istediğini anlamak için asıl olarak o anda düşünülene odaklanmak gerekir. Yanlış bir düşünce dahi o an akla geldiğinde ya da hatalı bir algılama gerçekleştiğinde bile, diğerlerinden ayrı olan herhangi bir düşünce ya da algı vardır. Örneğin matematiksel bir eşitlikte bile "1 = 2" yi düşünebildiğimizi iddia ederek,

[282] Aristoteles, a.g.e., s. 211.
[283] Aristoteles, *Metafizik*, s. 202.

Aristoteles'in çelişiğin düşünülemeyeceği önerisine karşı çıkılabilir ancak vurgulandığı gibi "aynı anda" koşuluna dikkat edilmelidir. "1 = 2" ifadesi matematiksel olarak yanlıştır ve –yine hatırlatarak- aynı özne, nasıl aynı anda hem tek kollu hem de iki kollu olamıyorsa, aynı anda "1 = 2" eşitliğini düşünse dahi, yani 1'i 2 olarak aklından geçirse, ya da 1 olarak düşündüğü sayıya yabancı olduğu bir dilde yanlışlıkla 2 dese de tüm bu düşünceler yanlış da olsa, yalnız ve yalnız bir fikre sahip olur. Bir düşünceyi ileri süren biri, en azından bir şeyin doğru olduğunu kabul eder. Aksine bir düşünceye karşı çıkan biri ise en azından onun doğru olmadığını savunur. Bu durum için Aristoteles, şunu der: "Bundan da hiçbir şeyin aynı zamanda hem şöyle olması, hem de öyle olmamasının mümkün olmadığı ortaya çıkar."[284] Yani aynı canlı aynı anda hem tek kollu hem de tek kollu-olmayan olamaz. Tek-kollu-olmayan olarak, beş kollu ya da on kollu olabilir ya da hiç kolu olmayabilir, ama burada bununla birlikte aynı anda olmayacak olan şey, –tek koldan fazla kolu olma ya da hiç kolu olmama durumlarını tümden kapsayan- bir de tek kollu olmanın çelişiği yani tek-kollu olmamasıdır.[285] Bu durum, yargı için de geçerlidir ve belirli bir an için bir yargı bildiriliyorsa, o, öne sürdüğü şeyi ve aksini yine aynı an için iddia edemez.

2.2.2.1. Kavramlarda Çelişmezlik

Çelişkisizlik ilkesi, akıl yürütme ve düşünüşte olduğu gibi, doğal olarak kavramlarda da geçerlidir. Aristoteles, zorunluluğunu ve önemini vurgulayacağı çelişkisizlik ilkesinin ispatlarında, bu konuya da değinir:

> O halde birbirleriyle tartışmaya girecek insanların önce herhangi bir nokta üzerinde birbirleriyle anlaşmaları gerekir. Bu şart gerçekleşmeksizin birbirleriyle ortak bir tartışmayı nasıl yürütebilirler? O halde her kelimenin onlar tarafından anlaşılması ve onun bir şeyi; birçok şeyi değil, sadece tek bir şeyi ifade etmesi gerekir. Eğer kelime aslında birçok şeyi ifade ediyorsa, açıkça onun onlardan hangisini ifade ettiğini belirtmek gerekir.[286]

[284] Aristoteles, a.g.e., s. 205.
[285] İki değerli mantığa göre, bir önermenin doğruluk değeri ya doğru ya da yanlış olabilir ancak doğruluk değeri haricinde buradaki çelişkisizlik ilkesine göre bir şeyin olmaması durumunda onun yerine o olmayan her şey olabilir.
[286] Aristoteles, a.g.e., s. 456.

Öncelikle bir şeyler söyleyebilmek ve iletişimi sağlayabilmek için, kelimelerin taraflarca anlaşılır olması, ortak bir anlamının olması gerekir. Eğer böyle bir durum söz konusu olmasaydı, ortak olarak kullandığımız kelimelerin anlamları farklı olsaydı, sadece diğer insanlarla değil, kendi kendimizle dahi düşünce alışverişi yapamazdık; kısaca düşünüş olmazdı. Ona göre "çünkü tek bir şeyi düşünmediğimiz takdirde hiçbir şeyi düşünmemiz mümkün değildir."[287] Yani aynı anda bir öznede bir düşünce hem var hem yok olamıyorsa, eğer bir düşünüş söz konusu ise ve eğer o anda başka düşünce de olamayacaksa, o an yalnızca tek bir şey düşünülebilir. Bu yaklaşımla kullanılan ya da düşünülen bir kelimenin mutlaka belirli tek bir anlamı vardır. Kavramı, özellikle çok anlamlı olarak kullanırken dahi, örneğin kinaye yapmak için, düşünülen şey, çok anlamlılığın birlikte kullanılarak ayrı ayrı katacağı anlamdır; kavramın aynı anda bir anlamı ele alındığında yargı bir anlama, başka bir anlamı ele alındığında yargı başka bir anlama gelir ve kinaye için kullanılan bu yargı, böylelikle kavramın o an ele alınan anlamına göre farklı bir yargı bildirecektir.

Aristoteles'e göre "bir insan olma", eşseslilik durumu haricinde, çelişiği "bir insan olmama" anlamına gelemez. Ancak o, bu sorunu bir adlandırma sorunu olarak değil, varlıkla uygunluğu açısından öyle olup olmadığını bilmek olarak alır ve şöyle söyler:

> Şimdi eğer 'insan'la 'insan olmayan' farklı bir şey ifade etmezlerse, şüphesiz 'insan-olmama'nın özü, 'insan olma'nın özünden farklı olmayacaktır. Dolayısıyla 'insan'ın özü, 'insan-olmayan'ın özünün aynı olacaktır. Çünkü onlar, bir olacaktır.[288]

Varlıkta böyle bir çelişkinin olmasının mümkün olamayacağından yola çıkan Aristoteles, onu, bu kurala uygun olarak bildiğimizi ve ifade ettiğimizi savunur. Ve eğer bir kavramın özüne dair bir anlamı düşüneceksek, örneğin insan için "iki ayaklı hayvan" gibi bir anlam ele alınırsa, bu anlam insan terimi için zorunlu olmalıdır. Buradaki zorunluluk ise insanın aynı anda "iki ayaklı hayvan olmama"sının mümkün olmaması demektir.[289] Böylece Aristoteles'in anlam üzerine akıl yürütmesinin

[287] Aristoteles, a.g.e., s. 206.
[288] Aristoteles, a.g.e., s. 206.
[289] Hiç kolu ya da bacağı olmayan özürlü insanlar da olabilir. Ancak burada Aristoteles, örnek vermek için bu anlamı zorunlu olarak farz ediyor.

sonunda vardığı sonuç, "insan-olma"nın bu zorunluluğuna bakılarak onun aynı zamanda "insan olmama" olmasının mümkün olmadığıdır.[290]

Buna rağmen Gaston Bachelard'a göre kavramlar, devinimsel bir yapıya sahip olmalıdır. Bachelard, Aristoteles'in özdeşlik ilkesinin bilimin bu yeni alanındaki yetersizliğine dikkat çeken Oliver L. Reiser'ın "Non-Aristotelian Logic and the Crisis in Science" adlı makalesindeki varlık dünyasının çelişkili yargıları için şu örneği verir: "Elektron bir cisimciktir" (A) ve "elektron bir dalgasal fenomendir" (B) yargıları, klasik mantığa göre zıt olan iki niteliğin aynı anda bir şeyde olması çelişkili olsa da fizikte şu an karşılaşılan bir bulgudur. Bu durumda elektronun bu iki tanımından birini ret mi edeceğiz? Bachelard'a göre çözüm, kavramların devinimini kabullenip mantığı yeniden düzenlemektir. O, şöyle demektedir:

> Kuşkusuz, Aristotelesçi mantık alışkanlıklarımız öylesine kökleşmişlerdir ki, cisimsel ile dalgasalı, noktasal ile sonsuzu birleştiren bu kavramsal alacakaranlıkta iyi çalışamıyoruz. Ne var ki, kavramlar işte bu alacakaranlık içinde kırılmaya uğrarlar, iç içe geçerler, biçimsizleşirler. Kavramların ayarlamayı, sınırlamayı bilmediğimiz bu biçimsizleşmesi bize, psikoloji ile mantığın günümüzdeki ayrılığını gösterir. Çağdaş mantığın psikolojik reforma gereksinimi vardır.[291]

Bununla beraber çelişmezlik ilkesine göre, ne insan algısı aynı anda aynı şeyi[292] hem var hem yok görür, ne de insan zihni aynı anda aynı şeyi hem var hem yok olarak düşünebilir. A yargısını verirken bu yargı içerisindeki her bir kavramın bir diğeri ile bağlantısı, o an için o kavramların belirli bir şey olmalarına dayanır ki cümle, bu sözcüklerin belirli olan anlamlarıyla meydana getirilmiş bir yargı bildirebilsin. Sonuç olarak zihin, hâlâ çelişkisizlik ilkesine göre işlemektedir.

Buna karşılık Bachelard, kavramların belirli bir şeyi bildirmelerinin, bir terim değişikliği ile özdeşlik ilkesinden değil eşsözlülük ilkesinden kaynaklandığını iddia eder:

> Eşsözlülük postulat'sı, aynı sayfa içinde aynı sözcüğün hep aynı anlama sahip olması demektir yalnızca. Eğer sözcük yeni bir anlamda kullanılırsa ve eğer

[290] Aristoteles, a.g.e., ss. 206-207.
[291] Bachelard, *Yok Felsefesi*, s. 97.
[292] Çelişmezlik ilkesinin algılamada da geçerli olduğuna aşağıdaki satırlarda değinilecektir.

> bağlam da eğretisel anlamın apaçık olması için yeterince açık değilse, bu durumda anlamsal değişikliği belirtik biçimde bildirmek gerekir. Eşsözlülük ilkesi her şeyi düzenler, düşseli, sanalı, gerçek dışını bile. Eşsözlülük ilkesi yazar ile okur arasında aralıksız anlaşma oluşturur.[293]

Bu ayrım ile Bachelard, varlık sürekli değişiyorken sözcüğün ancak bağlam içerisindeki anlamının aynı kalabileceğini vurgular. Madde sürekli devinir ve bir kitabın bir paragrafındaki kelimelerin anlamları, bağlam aynı kaldığı sürece aynı kalabilir.

Klasik fizikte rastlanan özdeşlik ilkesi, sözcüklerde ona göre, karşımıza "hiçbir şeyi örgütlemeyen, hiçbir şeyi tanıtlamayan...[ve] mantıksal değerlerin hareketini düzenlemeyen" eşsözlülük ilkesi olarak çıkar.[294] Bu haliyle ilke, bağlamlar içerisinde sınırlı kalan bir totolojiyi andırır. Böylece Bachelard, varlıkta çelişki olmayacağından yola çıkan Aristoteles'in "özdeşlik" ilkesinin alanını, atom-altına özdeşsizliği, zihnin bağlantılarına da eşsözlülük ilkesini uygun görerek sınırlar.

Bachelard, "sözcük varlığını yitirdi; artık tekil bir anlamsal sistemin an'ıdır"[295] yargısı ile sözcüğün sürekliliği sorununa değinmek isterken, belirli bir anda bir sözcük için tek bir anlam düşünülebileceğini ifade eder. Ona göre anlamın, zihinde, bağlam içerisinde sürekliliği olabilir. Bir değişiklik olursa onu mutlaka bildirmek gerekir. Yoksa yine Aristoteles'in dediği gibi anlaşma mümkün olamaz. Böylelikle Bachelard, Aristoteles'ten eşsözlülük ilkesi ile terminolojik bir ayrım yaratsa da kavramların özdeşliği açısından yine çelişmezliği bağlamlar çerçevesinde kabul eder. Dolayısıyla Bachelard'ın kavramlarının sınırlarının kalkması düşüncesinden, onlardan çelişmezlik ilkesini kaldırmaya çalışmak gibi bir anlam çıkarmak yerine, varlığın değişimi ile birlikte dili de ona uyarlayarak, sözcüklerin anlamlarının değişikliğe yatkın olması anlaşılmalıdır. Yani Bachelard'ın eleştirisinin hedefi bir şeyin, varlık ya da anlamın sürekliliğidir, o aslında sürekli aynı kalan töz anlayışını eleştirir. Sözcüklerin anlamları, daimi süreklilikleri korunmadan, gerçeğe uyum göstererek değişiklik göstermelidir.

---

[293] Bachelard, a.g.e., s. 99.
[294] Bachelard, a.g.e., s. 104.
[295] Bachelard, a.g.e., s. 115.

2.2.3. Algıda Çelişmezlik

Nihayet Aristoteles, Protagoras'ın bu düşüncesini pratik olarak irdeler ve onu savunanları kastederek şunu sorar: "Neden sabahleyin önüne bir kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? Neden tersine, onun kuyuya veya uçuruma düşmenin aynı zamanda hem iyi, hem de kötü olmadığını düşünür gibi dikkatli davrandığını görüyoruz?"[296] Teoriden biraz uzaklaşıp bu örnekteki gibi bireyin kararlarına, algılamalarına ya da yargılarına pratik açıdan baktığımızda, ayırt etme ve değerlendirmeyi zorunlu kılan koşullar ile karşılaşıyoruz. Daha doğrusu Aristoteles, bu örnekle, ayırt etmenin zorunlu olacağı bir durumun altını çiziyor. Kuyuya düşmek ya da onun etrafından geçmek aynı şey ise kişi, neden ikincisini seçer? Önündeki kuyuya düşme tehlikesini algılayıp onun etrafından geçme kararını alan herhangi biri, en azından bu kuyuya düşmenin kendisi için tehlikeli olduğu yargısına varmış, iki durumu birbirinden ayırt etmiştir. Tam burada Aristoteles, "eğer o burada böyle davranıyorsa, şu varlığın bir adam olduğu, diğerinin bir adam olmadığı, şu şeyin tatlı olduğu, öbürünün tatlı olmadığını söylemek zorundadır"[297] diyerek, örnekteki gibi ayırt edilebiliyorsa bunun başka yerlerde de meydana gelmemesi için bir neden olmadığını anlatmaya çalışır ve bu örnekle o, Protagoras'ın bir şeyin aynı anda her şey olabileceği şekline vardırdığı iddiasının aksine bir durumu göstererek bu iddianın bu anlaşılan şeklinin yanlışlığını ispatlar. Böylece ayırt etmenin zihinde gerçekleştiğini, günlük yaşamda bu ayırt etme faaliyetinin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu bir durumdan verdiği örnekle daha net bir şekilde göstermiştir.

Eğer buradaki gibi, günlük hayattaki herhangi bir durum için, şeyleri ya da olayları ayırt edebiliyorsak neden bilişimiz, algımız ve yargımızda böyle bir ayırt edici faaliyet olmasın? Bununla birlikte bu düşünceden, ayırt etmenin algı ya da düşünce için zorunlu olduğu da çıkar mı? Bir şeyin aynı anda her şey olabileceği şekline kadar genişletilen iddiaya karşı olarak, "ayırt etmeme"nin her zaman olmadığı çıkar, fakat ayırt etmenin her zaman ve zorunlu olduğu değil. Ancak bunun aksine özneyi yukarıdaki gibi, bir karara zorlamayacak, karşısına aynı hedefe eşit

[296] Aristoteles, *Metafizik*, s. 214.
[297] Aristoteles, a.g.e., s. 214.

koşullarda ulaştıracak iki yol çıktığını algıladığı durumda dahi, bir yolu diğerinden ayırt ederek zaten iki tane olduklarının farkına çoktan varmıştır. En azından böyle durumlarda ayırt etmenin gerçekleştiği görülebiliyor.[298]

Düşüncede ve varlıkta geçerli olan bu kural, aynı şekilde algıda da geçerlidir. Varlık ve düşünce için kullanılan çelişmezlik ilkesine benzer olarak, Aristoteles, bu sefer şunları söyler: "Aynı zamanda aynı nesneyi konu olarak alan bu duyulardan hiçbiri bize bu nesnenin hem 'şöyle' olduğu, hem de 'öyle olmadığı'nı söylemez."[299] Bu açıklama, herhangi bir sebep yüzünden gerçeği ile uygun olmayan bir algılama olsun ya da olmasın, neyi algıladığımızdan emin olduğumuz yanılmalar bir tarafa, çok emin olmadığımız algılamalarımız için düşünüldüğünde eksik bir açıklama olarak görülebilir. Karşıdan bize doğru geleni, iki ayrı kişiye benzetebilir ve ikisinden de aynı derecede emin olabiliriz. Aristoteles'in açıklamasının, böyle bir durum düşünülerek yapılmamış olduğunu, bu fikrini anlatabilmek için verdiği bir örnekten anlıyorum. Bununla birlikte bu örnekte o, şu soruna da değinecektir: Algı yanılmalarında ve farklı olan algılamalarda özne, belirgin bir şekilde bunu ayırt edemeyebilir ya da bir şeyi olduğundan farklı olarak algılayabilir. Bu durumdaki belirsizliği ya da yanılmayı öne sürerek, her şeyin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olduğunu iddia edenler haklı mı çıkacaklardır? Aristoteles'in cevabı şu olur: "Evet, şeyler bize birbirine karşıt niteliklerle görünürler; ancak onlar, hiç olmazsa, aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda ve aynı zamanda öyle görünmezler."[300] Duyum, bir şekilde, kesin ya da belirsiz bir veri sunabilir ve duyular arasındaki farklılıklar, rastgele ve öznelerin birbirinden kopuk belirlemelere göre değil, belirli bir kaideye göre, -onun belirttiği gibi "aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda ve aynı zamanda"- gerçekleşir.

Aristoteles, aynı nesne için farklı algıların gerçekleşmesini Platon'un hasta-şarap örneğiyle tekrarlayarak irdeliyor: "Aynı şarap, ya kendisi veya bizim vücudumuz değiştiğinden, bize belli bir zamanda tatlı, başka bir zamanda acı gelebilir."[301] Aristoteles, bu örneği, Platon'dan farklı olarak, duyunun her zaman

[298] İlerleyen bölümlerde "ayırt etme" yetisi ayrıntılı olarak ele alınacaktır.
[299] Aristoteles, a.g.e., s. 222.
[300] Aristoteles, a.g.e., s. 226.
[301] Aristoteles, a.g.e., ss. 222-223.

nitelik hakkında belirli bir şeyi ifade ettiğini, aynı anda aksini de belirtmediğine dikkat çeker. Ona göre "hatta bir duyu farklı zamanlarda bile, hiç olmazsa nitelik ile ilgili olarak, kendi kendisiyle çelişmez; O, niteliği taşıyan tözle ilgili olarak kendi kendisiyle ters düşebilir."[302] Yani tat duyusu, aynı şarap için aynı anda hem tatlı hem acı hükmüne varmaz, ancak farklı zamanlarda tattığı şarap için herhangi bir sebepten ötürü farklı nitelikleri algılayabilir. Böylece Aristoteles'in, buradaki örnek için, emin olunan bir algılamada, aynı anda aynı nesne için zıt iki şey duyumlanmadığını, ne algıladığını emin olduğu bir durum için bahsettiği anlaşılır. Buna rağmen algıda emin olunmayan durumlarda, yine aynı anda emin olmadığı durumu algılar ama o-olmayanı da değil.

De Sensu adlı eserinin son kısmında, Aristoteles, varlıkta ve düşüncede savunduğu böyle bir çelişkisizliğin algıda da yer almasına bağlı olarak bir öznenin belirli bir anda tek bir şeyi algıladığının ispatına şu soru ile başlar: "Tek bir belirli anda iki şeyi aynı anda algılamak mümkün müdür, değil midir?"[303] Bu durumda aynı anda meydana gelen farklı algıları incelemek gerekir. Eğer bir özne, aynı anda farklı şiddette iki farklı algı ile karşılaşıyorsa, bu iki algının da öznenin bilincinde eşit derecede farkındalıkla yer alması yerine, daha güçlü olan algının, aynı anda meydana geldiği bir diğer algıyı sildiğini görürüz. Çünkü Aristoteles'e göre,

> Her zaman güçlü olan hareket daha küçük olanı itiyorsa (bu nedenle derin düşüncelere dalmışken, korku içindeyken ya da bir ses işitirken, gözümüzün önünde olanı algılayamayız) ki biz bunu varsaymak istiyoruz ve basit olan, başka bir şeyle karışmış olandan her zaman daha kolay algılanabiliyorsa, yani karıştırılmamış şarap, bal, saf bir renk ve ölçeğin en yüksek tiz sesi oktavla birlikte verildiğinden daha kolay işitilebiliyor ise: Algılar birbirlerini silerler.[304]

Hareket ile ilgili fikirlerinde yer alan güçlü hareketin zayıf olanı silmesi gibi, güçlü olan algı da zayıf olana baskın gelecek, bu durumda bir özne, aynı anda, sadece güçlü olan algının farkına varacaktır. Bu, yoğun bir duygu halindeyken başka şeylere odaklanamamak, onların farkına varamamakla daha iyi anlaşılabilir. Bununla beraber

[302] Aristoteles, a.g.e., s. 222.
[303] Aristoteles, "Algı ve Algının Nesneleri Üzerine", *Doğa Bilimleri Üzerine*, çev. Elif Günce, İstanbul: Morpa Kültür, 2005, (447a 14-15) s. 64.
[304] Aristoteles, a.g.e., (447a 16-23) ss. 64-65.

o, karışık algıların, basit algılara nazaran daha zayıf algılanabilecek şeyler olduğunu düşünerek, ikisi de aynı anda gerçekleştiğinde basit olanın daha kolay algılanabilmesinden dolayı, bunun diğerini ortadan kaldırdığını savunur. Ancak aynı anda biri daha yüksek sesle olan iki müzik varken, daha kısık sesli olana odaklanarak, onu duyabiliyorsam, Aristoteles'in bu yaklaşımı inkâr edilemez mi? Cevabı hayır olmalıdır. Bir şeyin daha kolay işitilebilmesi sayesinde o şeyin o anda öznede duyulması, diğerinin farkına varılamamasını sağlayabilir ve böylece yalnızca bir şey duyulacaktır. Bununla birlikte elbette diğer zayıf olan müzik, zor olsa da bir şekilde fark edilebilir, fakat bu durumda da diğer müziğin o andaki farkındalığı o özne için sona erecektir. Sonuç olarak Aristoteles'in demek istediği şey, yani bir öznenin belirli bir anda yalnız bir şeyi algılaması bu koşullarda gerçekleşmiş olur.

İki algının aynı anda varoluyorken, ikisinin de aynı şiddette olduğu durumlarda ise o, şöyle düşünür: "Her biri diğerini aynı şekilde ortadan kaldırır ve her ikisi de kendi başına algılanamaz."[305] Çünkü ona göre eşit değerdeki her iki hareket ya aynı boyutta, aynı cins ve aynı doğrultudaki iki topun ancak zıt yönlere giderken çarpıştığında, başka hareketin olmaması gibi, herhangi bir algı meydana gelmez. Ya da bu eşit hızdaki topların bu sefer tam karşılıklı olarak değil ancak birbirleri ile yollarının kesişmesinde ikisinin de çarpışmadan arta kalan bir hızda ve yönde hareket etmesi gibi, her iki algının karışımından başka bir algı ortaya çıkacaktır. Sonuçta özne, yine belirli bir anda karışım da olsa bir tek algının farkında olacaktır.

Varlıktaki çelişmezlik ilkesini tekrar hatırlayarak, varlığın belirli bir anda, belirli bir yerde hem var olması hem olmamasının mümkün olmaması temel ilkesinin ışığında varolan, başka bir şey olamayacağına ve bu başka şeyle birlikte olamayacağına göre, iki ya da daha fazla değil bir varolandır. Aristoteles, tek bir varoluşun ya da gerçekleşmenin algıda da aynı şekilde meydana geldiğini ifade ederek şunu söyler: "Ancak bir olasılık ve bir belirli ana bakarak tek bir gerçekleşme mümkün olabilir... Bu nedenle bir duyu ile aynı anda iki nesne algılanamaz."[306] Algılanan varlığın olduğu gibi, öznede de aynı anda tek bir algının varoluşunu, o,

[305] Aristoteles, a.g.e., (447a 27-28) s. 65.
[306] Aristoteles, a.g.e., (447b 20-25) s. 66.

“tek bir gerçekleşmenin mümkün oluşu” ile ifade eder. Böylece düşünülenin, bir düşünülen olduğu gibi algılanan da bir algılanandır. İşte Aristoteles’in vardığı bu sonuç, zihnin neden çelişmezlik ilkesine göre algıladığının ya da düşündüğünün cevabına dair geldiği son noktadır: Zihin aynı anda bir şeyi –yani duyulur ya da düşünülür- hem var hem yok algılayamaz ya da düşünemez; çünkü aynı anda tek bir şeyi algılayabilir ya da düşünebilir. Yani zihnin belirli bir anda, yalnızca bir şeyi algılayabilmesi ya düşünebilmesi ve dolayısıyla o anda başkasını algılayamaması ya da düşünememesi, çelişkisizlik ilkesini mümkün ve de daha doğrusu zorunlu kılıyor. Demek ki, özne aynı anda birden fazla şeyi algılayabilse ya da düşünebilse, çelişkisizlik ilkesi yerini başka bir ilkeye bırakabilecek.

2.3. ÇELİŞMEZLİK VE ÖZDEŞLİK İLKELERİNE İTİRAZ

Kuantum fiziğindeki yeni bulgular, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesinin daha da sorgulanmasına yol açtı. Atom-altı-varlık için çelişkili bulgulara rastlanması yüzünden, atom-altı-varlık tasavvurundan, bununla ilintili olarak algıladığımız dünyaya kadar, sonuçta tüm varlık kavrayışında, mutlak özdeşliğin olmadığı fikri etkili oldu. Yine de bunlara rağmen günlük hayatta, düşüncelerimizde “A, A’dır” gibi bir yargının hâlâ apaçık doğru kalması ve fizik denklemlerinin kendi alanlarında hâlâ işe yaraması ikilemi, bize birtakım şeyler anlatır.

Kuantum teorisi ile atom-altında da olsa çelişkili bulguların keşfedilmesi sayesinde onun mutlaklık tahtının sarsıldığını söyleyenler haklıydı. Bu sarsıntıyı yaratan ise bilimsel deneylerden elde edilen bulgulardır. Aslında bu deneylerle ilgili gözlemlenen şey, algılayamadığımız bir varlık dünyasının algıladığımız varlık dünyasındaki görünen çelişkili bulgularıdır. Bu bulgulara rağmen, matematikte, günlük hayatta ya da Newton yasalarında hâlâ çelişkisizlik ile düşünülüyor ya da bu yasalar uygulanıyor. Elbette, atom-altı evrendeki çelişkinin varlığını savunan filozoflar bu düşünceye tamamıyla karşı denilemez, ancak özdeşlik tanımının birtakım dönüşümlere uğradığı ya da uğraması gerektiği kesin. Hatta, örneğin parçacık fiziğinin verilerini de arkasına alarak, Oliver L. Reiser, bu kurallardaki

özdeşliğin mutlak olmadığını söyler.[307] Bu, şunu gösteriyor: Her geçen gün bilgimizi tazeleyen ve ona yenilerini ekleyen biz insanoğlu, bilimin, kuantum fiziğinin bize gösterdiği bulgularla, o ilke düşüncelerimizin işleyişinde değişmemiş de olsa, onu tanımlamamızı yenilemek zorundayız. Bu bulgular, Hume'un, aslında cisimde özdeşlik olmadığı, bunun öznenin düşünüşün bir kurgusu olduğu yönündeki iddiasına destek verir niteliktedir. Bu atom-altı düzeydeki elektronların hız ve konumunun aynı anda bulunamaması, bunun aynı zamanda kendi algı dünyamızda da gerçekleştiği ancak önemsenmeyecek kadar küçük olduğu yönündedir. Daha önce değinildiği gibi, elektronun aynı anda hem parçacık hem de dalga olması, bir şeyin anda aynı yerde çelişiğinin olması anlamına gelir. Ancak aynı anda orada olan ve olmayan ne algılayabiliyoruz? Böyle bir varlık, bizim için ne algı ile ne de düşünce ile kavranabilir. Bu durumda buradan çıkacak şu sonucu göz ardı edemeyiz: En azından henüz, makrokosmosta algılarımız böyle bir gözleme müsait değil gibi görünüyor.

Peki böyle bir çelişkiyi düşünecek zihinsel yapıya sahip olamamamız acaba o çelişkiyi algılayacak yapıya sahip olamamamızdan mı ileri geliyor? Atom-altı evrenini algılayamıyoruz ve bu yüzden de tam olarak da kavrayamıyoruz diyebilir miyiz? Yani kısaca algılanamayan, algılanamadığı için de düşünülemiyor mu? Bunu olumlu cevaplayabilmek, tezin amacına vardığını gösterebilmek, yani çelişki ilkesinin algıdan kaynaklandığını ispatlamak için iyi bir argüman olabilirdi; ancak duyularımızla algılanamayan o kadar çok şeyi kavrayabiliyoruz ki, bunların hepsinde çelişkili bulgular olduğunu iddia edemeyiz. Örneğin küçük ve algılanamaz olmasına rağmen molekül ve hücrelerde, atom-altında karşılaşılan çelişkiler olmaksızın deneysel bulgular ve gözlemler elde ediliyor. Yani doğrudan, duyulur olmayanın düşünülemez olacağı ya da düşünülemez olanın aslında duyumlanamadığı için düşünülemez olduğu bağlantısı kurulamaz.

Kuantum teorisinin bize sunduğu tablodan bir başka sonuç daha çıkıyor: Bilimin bu bulgularına rağmen, hâlâ örneğin matematikte "1 = 1" gibi, kesin kabul edilen özdeşlik yargılarının oluşu, zihin ve evrenin işleyişinin temelinde farklı yasaların mı olduğu sorusunu sordurabilir. Evren sürekli değişirken zihin mutlak bir

[307] Bachelard, a.g.e., s. 99.

özdeşliğe nasıl sahip olabiliyor? Bu farklılık, zihni, evrenin bilgisinden uzak mı tutuyor? Sonunda birbirinden çok farklı iki yapı ile, zihin ve evren arasında aşılması mümkün olmayan bir ayrım ile mi karşılaşıyoruz?

Karamsar görünen bu havanın ardında, ilk göze çarpan önemli durum, zihin ve evrenin ayrıldığı noktayı fark edebilmemizdir. Hatta hâlâ temelde çelişmezlik ilkesine göre işleyen bir beyinle. Bu durumda gözden kaçan bir şeyler olmalı. Mutlak özdeşliğin olmadığı duyulur dünyanın ötesinde, özdeşliğin tamamen ortadan kalktığı çelişkiler mikro-evreni ile karşılaşırken, tüm bu gelişmeleri çelişkisizlik prensibine göre işleyen zavallı beynimiz ile takip edebiliyoruz.

Kuantum verilerine başvurmadan basit bir örnek verilirse: "Korcan, Korcan'dır" bir özdeşlik midir ya da Korcan kendisiyle özdeş midir? İlk akla gelen şekliyle evet, bir şey kendisine özdeştir. Matematikte ve mantıkta mutlak özdeşlikler ve kesin sonuçlarını yakalayabilen özne, aslında Korcan'ın düşündüğümüz anlamda mutlak olarak hiçbir zaman kendi ile özdeş olamayacağını, çünkü değişimin sürekli gerçekleşmesi göz önüne alındığında (t1, t2: anlar, t1 < t2), t1 anındaki Korcan'ın örneğin kimyasının ya da biyolojisinin t2 anındakiyle eşit olamayacağı rahatlıkla anlaşılabilir. Ya da Korcan'ın 50 yaşına kadar yaşayacağını düşünelim. Korcan, ortalama 1 yılda (belli zaman aralığında, ömür oranı = 1 / Süre) ömrünün 1 / 50'sini, 1 ayda (50 yıl * 12 ay = 600 ay) 1 / 600'ünü ve 1 saniyede (50 yıl * 365 gün * 24 saat * 60 dakika * 60 saniye = 1576800000 saniye) 1 / 1576800000'ini harcar. Bu açıdan bakıldığında 1 saniyede ömrünün ortalama 1 / 1576800000'ini tamamlayan Korcan, kanının dolaşımı sayesinde aldığı taze oksijen yüzünden ölen ve yerine gelen yeni hücreleri ile 1 saniye önceki Korcan özdeştir diyemeyiz. Tüm bunlara rağmen gündelik hayatta ve hatta uygulama alanına göre bilimlerde bile bu değişim göz ardı edilebiliyor. Çünkü Korcan, onda değişmeyen bir şey ya da şeyler yüzünden Korcan kalmaya devam ediyor. Maddenin bu değişimi göz önüne alındığında özdeşlik dediğimiz Hume'un dediği gibi bir uydurmadan ibaret olsun ya da olmasın, şimdi gördüğümüz kişi ile bir gün öncekinin aynı kişi olduğunu söyleyerek ona "Korcan" deriz ve –bu, Hume'un felsefenin idelerinden olan özdeşlik düşüncesini hatırlatır- bu değişimi, örnekte yüzeysel olarak bile anlatabildiğime göre, anlaşılamaz, kavranamaz ya da bilimsel olarak ifade edilemez değildir. Sonuç olarak

hiçbir varlık, bir anda sona ermiyor; varlık, sürekli değişim halinde iken, mutlak özdeşlik ise insan zihninde, ancak ve ancak dile gelebiliyor.

Çarpıcı olan ise zihnin özdeşlik ilkesine rağmen, bu değişimi ve en azından varlıkta mutlak bir özdeşliğin olmadığını anlayabiliyor oluşumuzdur. Biraz daha toparlayarak söyleyecek olursak, varlıktaki değişimi ve onun zihinle uyuşmadığını yine zihnin çelişmezlik ve özdeşlik ilkeleri sayesinde kavrayabilmemiz, buradaki değişimin farkındalığının yanında tüm tezat ve şüphelerin kaynağında da bu ilkelerin olduğunu gösteriyor.

Bununla birlikte zihnin ve varlığın uyuşmadığını, asla uyuşmayacağını söyleyenlere, buradaki çelişkiyi açıklayabilmeleri için bu uyuşmamayı da anlamaları gerektiğini söylemek gerek. Aristoteles'in belki de varlık-zihin arasındaki çelişki prensibini ortak olarak görmesinin nedeni buydu. Onların arasında bir uyuşmazlık fark edilebiliyor ve bunun açıklaması da –en azından atom-altı-varlık dışında- anlaşılır kılınabiliyor. Çünkü bunu sağlayan yine zihnin bu prensiplere sahip olmasıdır.

2.3.1. Aristotelesçi Olmayan Mantığın Eleştirisi

Bachelard, özdeşlik ilkesinin varlığını, doğanın bir yasası olduğunu ve böylelikle nesnenin daimi olmayan sürekliliğinde varolduğunu ya da kendi ile özdeş kalmasını reddetmez; ancak bu ilkenin mutlak değil, sadece yaklaşık olarak gerçekleşebileceğini de ekler. O, şöyle demektedir: "Kuşkusuz, her doğa yasası gibi, özdeşlik yasası da yaklaşık olabilir; gerçeğin bir düzeyini düzenleyebilir, ama farklı bir düzeyde eli ayağı dolaşadabilir."[308] Aristoteles mantığı ona göre, ortak yaşamda hâlâ vazgeçilmez ve akla yatkındır, fakat mutlak mantık konumunu yitirmiştir. Bununla birlikte fiziğin tamamında değil ancak klasik fizikte geçerli ve onu yöneten bir ilke olarak ifade ettiği özdeşliğin varoluş içerisinde yine de mükemmel olmadığı düşüncesinde haklıdır da.

[308] Bachelard, *Yok Felsefesi*, s. 99.

Bachelard, algılayabildiğimiz nesnelerden farklı olarak mikro-nesnelerin sürekli devinim halinde olmaları yüzünden, yalnızca duran, devinimsiz nesneleri betimleyen mantığın bu alanda geçerli olmayacağını savunur; çünkü ona göre "değişmez kılınabilir nesne, devinimsiz nesne, duran nesne Aristotelesçi mantığın gerçekleme alanını oluşturuyorlardı."[309] Artık sürekli devinen mikro-nesne ile karşılaşan mantık, bu ilkenin sadece algılanan nesnelerde kullanabileceği yaklaşımını genelleştirmelidir. Genelleştirilmesi gerektiğini iddia eder, çünkü bu sürekli hareket eden nesnelerde kullanılacak mantık, "hareketsiz nesneler için geçerli olan" Aristotelesçi mantığı kapsamalıdır. Bunun nedeni Reiser'ın fikrini ileri sürerek sınırlı olduğunu düşündüğü Aristotelesçi mantıkta doğru olan her şeyin genel mantıkta da doğru iken, tersinin olmadığı ve böylece bu genel mantığın diğerini kapsadığı iddiasıdır.

Reiser, Zenon paradoksunu Aristoteles'in mantığını eleştirmek için kullanır. Zenon, bir şey ya olduğu yerde ya da olmadığı yerde hareket etmelidir, diyordu. Oysa bir şey olduğu yerde hareket edemez ya da olmadığı yerde de ondan ve hareketinden söz edilemez. Reiser, bu durumu "A, B ya da B-değil"şeklinden ziyade ikisinin de olmadığı bir durum olarak açıklar.[310] Gerçekten de Aristoteles mantığı iki duruma da uymuyor mu? Zenon'un paradoksunun terimlerin buradaki bağlamda kullanılışı sayesinde yadsınabilirliği bir tarafa, çelişkisizlik ilkesinin "aynı anda olma" koşulunu içerdiğini hatırlayacak olursak cismin, hareket etse de etmese de aynı anda burada hem olması hem de olmaması imkânsızdır. Bununla beraber bu ilke, cismin, farklı anlarda farklı yerlerde olamayacağı yönünde de bir şey demiyor. Dolayısıyla Aristotelesçi mantığa getirilen eleştirilerin hedefi bu çelişkisizlik ilkesi olamaz da. Bu, ancak "an" koşulunun ilkeden çıkarılması ile ("A, A olmayan değildir" gibi) genel Aristoteles mantığı olarak geçen iki değerli mantığa getirilebilecek bir eleştiridir. Bu yüzden zaten Zenon paradoksunun farkında olan Aristoteles'in açıkça belirttiği çelişkisizlik ilkesi, bu eleştiriye kurban verilemez.

Bachelard, Aristotelesçi olmayan mantıksal ifadelerin örnekleri için Paulette Fevrier'in çalışmalarına başvurur. Fevrier, mantığın temeline Heisenberg'in fizik

[309] Bachelard, a.g.e., s. 96.
[310] Oliver L. Reiser, "Physics, Probability, and Multi-Valued Logic", *The Philosophical Review*, Vol. 49, No. 6 (Nov., 1940), s. 668.

postulasını yerleştirir. Bu ilke, kısaca şöyle ifade edilebilir: "Hem bir cisimciğin yerini belirten değişkene hem de aynı cisimciğin dinamik durumunu belirten değişkene kesin bir mutlak değer verilemez, der bize ilke."[311] Fevrier, cisimciğin kesin yerini belirten bir önerme ile onun dinamik durumunu belirten bir önermenin mantıksal açıdan birlikte bulunamayacağını gösterir. Aynı cisimciğe uygulandıklarında, birbirleri ile bağdaştırılamaz önermelerin bir arada yer alması, deney verileri ile gerçekleşirken, o, mantığı da bunu kabul edebilecek hale getirmek için, doğru ile yanlış değerinden başka bir değeri de içeren üç değerli bir mantığa dönüştürür. Louis Rougier, bunu şöyle açıklar: "Onun ana düşüncesi, bir arada olabilen ve olamayacak olan önerme çiftleri olduğudur; yani mantıksal ürünü ilk durumda mümkün olan önermeler, ikinci durumda imkânsızdır. Böylece o, üç değerli bir mantığın inşasına başlar..."[312] Bu yeni mantığın, belirsizlik ya da üçüncü değer ortadan kaldırıldığında Aristoteles'in iki değerli mantığını da içerdiği görülür. Fakat kullanılan mantık iki, üç ya da çok değerli olsun, yine de bu, o niteliğin orada o anda algılanıp algılanmamasına dayanır.

Yine de Bachelard'ın ve kuantum mantıkçılarının bu girişimleri, ancak ve ancak mantıksal yönteme yönelik bir eleştiri olabilir; yoksa kuantum teorisi ile algılarımızda ya da zihnin işleyiş prensiplerinde bir evrim ya da dönüşüm gerçekleşmez. Yani onun eleştirisi, aksini yapmak istemiş olsun olmasın, çelişmezliğin zihnin ilkesi oluşuna değil, Aristoteles'in zihnin bu işleyişini bir yöntem olarak disipline etmeye çalıştığı mantığa, daha doğrusu Aristoteles'in deyişiyle "analitiğin" yöntemlerine yönelik olabilir. Bu durumda onun alternatif gördüğü yaklaşım ise mantık bilimi içerisindeki yeni bir metoda karşılık gelebilir ancak. Örneğin iki değerli mantığın yerine, üç değerli mantığı kullanarak atom-altı-evrende farklı bir metoda başvurulabilir. Kısacası böylesine bir eleştiri, burada ancak mantık bilimi içerisindeki "iki değerli" mantık anlayışına gelebilir, zihnin çelişmezlik ilkesine değil.

Bazılarının "mantık" olarak kullandığı terim, kimi zaman zihnin yapısı, kimi zaman bir bilimin genel adı, kimi zaman da bu bilimin yöntemlerinden biri

[311] Bachelard, *Yok Felsefesi*, s. 106.
[312] Louis Rougier, "The Relativity of Logic", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 2, No. 2 (Dec., 1941), s. 153.

anlamında kullanılabiliyor. Kuantumun bulguları sayesinde, Newton'un ortaya koyduğu yasaların ya da algıladığımız varlıktaki özdeşliğin, kendi bağlamlarına göre hâlâ geçerli olsa da mutlaklığı içermediği anlaşılıyor. Bununla birlikte Bachelard'ın "mantıkta bir değişiklik"ten bahsederken vurgulamak istediği, çelişkiyi ortadan kaldırarak bulguları anlamlandırabilmek için kullanılacak yöntemdir. Rougier de Fevrier'in yaptıkları hakkındaki açıklamalarında "mantık" terimini kullanırken aynı şeyi ifade ediyor:

> Bir teoriye özgü çelişkilerin, sadece bir mantık değişikliği ile, üstesinden gelmenin mümkün olduğu durumlar vardır. Bayan Fevrier'ın sonuçlarını bir karara bağlayarak, J. L. Destouches şunları saptadı: Sadece, gözlemlenmiş çelişkileri takip ederek akıl yürütme adımlarını yasaklayan zayıf bir mantığı uyarlama durumunda, dalga mekaniğine özgü çelişkilerin üstesinden gelmek mümkündür.[313]

İlgili bilimin bulgularındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için, yöntemimizi uyarlıyoruz. Yapılan uyarlamalar, yine de vazgeçilemez bir şeye yönelik: çelişmezlik. Yani Aristotelesçi olmayan mantık, Aristoteles'in mantığın temellerine işaret ettiği insan zihninin işleyiş ilkesine karşı gelmiyor. Sadece iki değerli mantık uyarlanıyor.

Ancak Aristoteles'in, varlıkta bu çelişmezliği görmesinin aksine atom-altı-varlıktaki bu çelişkili durum, onun zihnin çelişki prensibine göre işleyişine dair iddiasını neden zedeleyemiyor? Daha önce de belirtildiği üzere atom-altı-varlık, algılanan varlığın kavranışından farklıdır ve ona varlık denmesi, aslında doğru değildir. Çünkü algılanan varlıkta bahsedilen çelişkisiz yapı onda gözlemlenemiyor. Varlığı algılamamız ve düşüncemizin olanakları ile farkına varmamız sayesindedir ki bulgulardaki çelişkili yapı, bu atom-altı-varlıktan örnek verilerek çürütülemez.

Aristoteles'in zihnin kurallarından çıkardığı mantık bilimi görüldüğü gibi burada revize edilse de bu yöntemsel değişiklik, zihnin kurallarını bağlamaz. Dolayısıyla her şeye rağmen zihnin işleyiş ilkesi olarak özdeşlik ya da çelişmezlik ilkesi terk edilmiş değildir. Çünkü çelişmezlik ilkesine göre, aynı anda, bir düşünülür ya da duyulur, hem var hem yok olarak düşünülemez ya da algılanamaz. Hâlâ bir

[313] Rougier, "The Relativity of Logic", s. 154.

masanın kapladığı uzamda, aynı anda iki şey, hem bir masa hem de bir at görmüyorum. Demek ki, çelişmezlik ilkesinin dışında algı ve kavrayışın işlediğini düşünmek mümkün değildir. Atom-altı-varlıktaki çelişki bu yeni bulgularla ortaya çıksa da nesnenin bilgisini, doğrudan ya da birtakım teknolojik araçlar yardımı ile alabildiğimiz yegane kaynak algıdır. Bu sebeple Aristoteles'in zamanında bu yeni fizik alanı ve bulgularından yoksun olması düşünülünce, onun kuramını oluştururken çelişmezlik ilkesini algı, zihin ve bunlarla birlikte varlıkta da zorunlu kılmasına şaşırmamak gerek.

Peki madem bu sadece bir yöntem farklılığı, bu sefer atom-altı-varlık düzeyinde çelişkinin gerçekleştiği bulgular inkâr mı edilmelidir? Elbette ki hayır. Bachelard'ın mantık eleştirisini, bir yöntem eleştirisine indirgememe rağmen, algılayamadığımız "varlığın", daha doğrusu "atom-altı-varlığı"nın sürekli devinimi, aynı anda hem dalgacık hem parçacık oluşu ya da hareket ve konumunun aynı anda belirlenememesi, hâlâ bu alanda çelişmezlik ilkesine zıt bulgulardır. Bulgulardaki çelişkinin varlığı barizdir ancak bunu, bizim çelişkili olarak algılamamız da ve bu çelişki devam ettiği sürece, bu alan aynı zamanda bizim için tam olarak ifade edilemez olacaktır.

Geoffrey Hellman, "Quantum Logic and Meaning" makalesinde şu soruyu sorar: "Gerçek[real-logic] kuantum mantıkçısı, aynı anda belirli bir q pozisyonuna ve belirli bir p hareketine sahip olan bir elektronun niçin çelişkili olduğunu nasıl açıklayabilir?"[314] Kuantum için farklı yöntemlerle bir mantık anlayışı geliştiren biri için de bu soru açıklanamaz. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere, bu bulgulardan sonra, hâlâ herhangi bir değişikliğe uğramamış algı ve kavrayışımız ile bilmeye devam ediyoruz. Zihin kavrayış ve işleyiş biçimi olarak kullandığı mantığın sınırlarından yine de ayrılamıyor. Wittgenstein, bu durumu "mantığın a priori[315] olması, mantık-dışı düşünülememesine dayanır"[316] sözleri ile açıklar. En azından

[314] Geoffrey Hellman, "Quantum Logic and Meaning", Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1980), s. 494.
[315] Zihnin "a priori" niteliği ile ilgili açıklamalarım için çelişmezlik ilkesinin doğuştanlığını (ilk deneyden önce anlamında) tartıştığım kısımlara bakılabilir.
[316] Bu ifade, aynı zamanda Herakleitos'un –bir metfor olarak düşünüldüğünde- logosun her yerde olduğuna dair fikrini andırır, Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 113.

şimdilik mantık-dışına çıkamayan zihin yapısı nedeniyle, çelişkisizlik ilkesi olarak adlandırılan ilke, algılanan ve düşünülen her şeyde, zorunlu bir şekilde yer alır.

3. ÇELİŞMEZLİK VE ÖZDEŞLİK İLKESİNİN KAYNAĞI VE "AYIRT ETME"

Bu çalışma, mantık bilimine ait olandan ziyade, zihnin ilkeleri olarak çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerini ele alır ve öznenin bu ilkelere neden ve nasıl sahip olabildiğinin cevabını, yani bu ilkelerin kaynağını arar. Doğan Özlem'in mantık ilkelerinin kaynağını sorduğu sorular burada da kullanılabilir:

> Mantık ilkeleri nereden gelir? Bu ilkelerin kaynağı nedir? Onlar dış dünya hakkındaki gözlem ve deneylerimizden çıkardığımız ve soyutlama yoluyla ilkeleştirdiğimiz şeyler midir? Yoksa bu ilkeler bizim zihnimizde zaten önceden mevcut olan, *a priori ve doğuştan* (innat) ilkeler midir?[317]

Üçüncü sorunun cevabı gerçekten klasik mantığın kullandığı özdeşlik ("A, A'dır"), ve çelişmezlik ("A, A-olmayan değildir") -ve de üçüncü halin olmazlığı- ilkeleri hakkındadır. Aristoteles de kurmaya çalıştığı –mantığın onun kullandığı şekliyle ifadesi olan- analitik disiplininde bu soyutlamaları yapmıştır ama önce zihnin –varlığın da- mutlak olarak itaat ettiğini savunduğu çelişmezlik ilkesini belirterek.

Felsefe tarihinde yukarıdaki soruların birçok cevabı olsa da Özlem'e göre, mantığın kaynağı problemi hakkında görüşler dört farklı grupta toplanabilir: Rasyonalist, empirist, psikolojik ve sosyolojik. Bu cevapların içerisinde doğuştan olup olmadığına yönelik iddialardan en açık ve ispatlanması mümkün olan, bu çalışmanın da ilgilendiği, Locke'un, bu ilkelerin aslında algının ayrılmaz işlevi "ayırt etme"den kaynaklandığı fikridir.

3.1. Çelişmezlik ve Özdeşlik İlkelerinin Algı ile Ortak Noktası "Ayırt Etme"

Hume'a göre özdeşlik nesnelerin kendisinde bulunmaz, öznenin "uydurduğu" inanca dayalı bir kurgudur. Kant'a göre ise nesneler, özneye ait saf duyular, uzam ve zaman tarafından biçimlendirilmiş olduğundan, duyuların sunduğu nesnelerdir ve bunun

[317] Özlem, *Mantık*, s. 57.

dışında nesnelerin nasıl olduklarını bilemeyiz. Hatta a priori yani deneyimden önce bilgi sahibi olmanın imkânı da bu saf görülerin öznede olmasında yatar. Her iki filozof da nesnenin, duyuların yorumu olması sebebiyle asla bilinemez bir alanının varlığını öngörürler. Ancak ne Hume özdeşlik gibi ilişkilerin ne de Kant zihindeki uzam ve zaman kavrayışının neden öyle ya da şöyle değil, böyle olduğunu açıklamaz. Kant'ınkine benzer bir ifade de zihnin yapısı için Özlem'den gelir:

> Mantık açısından çelişik olan bir şeyin gerçek (reel) olamayacağı açıktır. Örneğin bir insan hem ölümlü hem ölümsüz olamaz. Ama bu, gerçeklik tasarımımızı mantığa göre kurduğumuz anlamına gelir; mantığın gerçeklikle belirlendiği anlamına gelmez.[318]

Özlem'in ifade ettiği gerçekliği belirleyen mantığın, bu şekilde belirlemesi neden kaynaklanır? Mantık, yani zihnin yapısı, gerçeklik tasarımını belirliyorsa, ve tersi mümkün değilse bile, zihnin bu şekilde varolmasını belirlemiş olan bir şeyler olmalıdır. Özdeşliğin bir kurgu kadar keyfi bir ilişkiye mal edenler, o kurgunun nasıl geliştiğini, niye böyle geliştiğini de açıklamak zorundadır. Bu sorgularla, varlığın algılandığı gibi olup olmadığına dair şüphelere değil, özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkelerin kaynağına yönelik bir cevap aranmaktadır. Özne neden başka bir şekilde değil de şu an ki haliyle algılar ya da özdeşlik ve neden gibi bağlantıları kurar? Hume, bunun cevabını doğanın insana yaşayabilmesi için verdiği bir nitelik olarak görür; yani pragmatik bir sebep sunar ve elbette bu, bu ilkelerin kaynağına yönelik bir açıklama olarak yeterli olamaz.

Locke da nesneye ait, birincil nitelikler dediği güçlerden, ve zihnin bilgisinden uzak niteliklerden bahseder ama zihnin bu zorunlu ilkelerinin nereden kaynaklandığına akla yatkın bir cevap sunar. İlk önce o, özdeşlik ile kıyaslandığında ilk sırayı verdiği çelişmezlik ilkesini, varlığı algılamada temellendirir:

> ...Özdeşlik de, ona yüklenen idelerin, göz önüne aldığımız ve şimdiki varoluşlarını onlarla karşılaştırdığımız, o sıradaki varoluşlarından hiçbir ayrım göstermemeleri durumudur. Biz hiçbir zaman aynı türden iki şeyin aynı zaman ve aynı yerde var olduğunu görmediğimiz ve böyle bir olanağı kavrayamadığımız için, haklı olarak, belli bir anda belli bir yerde var olan bir

[318] Özlem, a.g.e., s. 60.

> şeyin aynı türden her şeyi dışladığını ve orada yalnız başına var olduğunu kabul ederiz.[319]

Ona göre öncelikle, özdeşlik, ayrıma bağlıdır. Karşılaştırma sonucu, hiçbir fark olmaması halinde, bunlar özdeş kabul edilir. Ancak daha da önemlisi, aynı zaman ve aynı yerde aynı türden iki şeyin yer alamayacağını algılayamamamız ve kavrayamamamız sonucunda, bir şeyin orada kendi olduğunu kabul ettiğimizi iddia eder. Yani bir şeyin orada özdeş olarak kalmasını mümkün kılan, aynı anda orada bir başka şeyin olabileceğini algılayamamaktır.

Locke, böylece özdeşlik ve çelişki prensiplerinin varlıkta geçerliliğini, algılama ve algılamanın bu "ayırt etme" yetisinden kaynaklandığını savunur. Ona göre, algıda ve düşüncede, olmazsa olmaz olarak ifade ettiği bu "ayırt etme" yetisi, iki ana ilkenin temelidir:

> Mantıkçıklar bunu iki genel kurala, bir şey neyse odur ve aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır kurallarına indirgeyerek, üzerlerinde düşünebilmek üzere bütün durumlara uygulanabilir biçime sokmuşlarsa da, bu yetinin ilk uygulamasının tikel ideler üzerinde olacağı açıktır. Bir kimse ak ve yuvarlak dediği ideleri edinir edinmez, bunların bu ideler olduğunu ve kırmızı ya da kare dediği başka ideler olmadığını bilir. Ve dünyadaki kural ve önermelerden hiçbiri, bunları, daha önce hiçbir kurala bağlı olmadan bildiğinden daha açık ve daha kesin olarak bilmesini sağlayamaz. Demek zihnin kendi idelerinde algıladığı ve her zaman ilk bakışta algıladığı uyuşma ya da uyuşmama buradadır.[320]

O, ilkelerin kaynağını ve "ilk uygulamasını" algıda, aslında onun temel işlevi "ayırt etme" yetisinde görür. Ak ve yuvarlak idelerine sahip olan özne onları tekrar algıladığında, bunları, daha önceden algıladığı ve onda seçik olarak bulunan kırmızı ve kare idelerinden basitçe ve doğal olarak ayırt eder. Çünkü, Locke'a göre, kırmızının bir başkası değil de kırmızı olduğunu bilmek, yani bir şeyi diğerlerinden ayırt etmek, öznenin en açık ve seçik biçimde ulaşacağı yegane veridir. Dolayısıyla ayırt edebilmek, yani uyuşma ve uyuşmamanın farkına varmak, özdeşlik ve başkalığı beraberinde getirir:

---

[319] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 227.
[320] Locke, a.g.e., s. 357.

> ...Özdeşlik ve başkalık olarak idelerimizin uyuşma ya da uyuşmaması üzerine sezgisel bilgimizin kapsamı idelerimizin kendilerinin kapsamı kadardır; zihin kendisindeki bir idenin ne olduğunu ve başka bir idenin aynı olmadığını sezgisel bir bilgiyle hemen anlayabilir.[321]

Locke'un en açık ve seçik bilgi olarak nitelendirdiği sezgisel bilgi ile bu ayrımın ve özdeşliğin farkına varmamızın yanında, ayırt edebildiğimiz ideler derecesinde bir özdeşlik ve başkalık söz konusudur. İki tane ayrı kırmızı cismin renklerinin aynı olup olmaması, onların, bizim ayırt edebileceğimiz seçiklikte olan tonlarının farkına bağlı olacaktır. Tonlarının ayrımını algılayamadığımız ölçüde onları aynı kırmızı olarak değerlendiririz.

Yine de burada Locke'un asıl dikkat çekmek istediği, "idelerimizin kendilerinin kapsamı"nın "ayırt edebilme"yi belirlemesidir: İlk görmeye başladığımız zamanlardan itibaren renk ya da şekil algıları ile sık sık karşılaşıyoruz. Bunlarla ilgili tecrübelerimizin sıklığı ise onları ayırt etme kapasitemizi güçlendirmiş olmalıdır ki birçok rengi ya da şekli ayırt ederken bir zorluk yaşamayız. Şimdi "ayırt etme"deki bu kolaylığın karşısına, "ayırt edilemeyen" durumları çıkarmak, bu yetinin Locke'un bahsettiği "idelerin kapsamı" ile "ayırt edebilme" arasındaki bağlantıyı anlamayı kolaylaştıracaktır. Algılamanın ve algılayanın problemsiz olduğu durumlar için, örneğin hiç almanca bilmeyen birinin bir dakika içinde duyduğu birbiri ile bağlantılı ya da bağlantısız yüz farklı kelimenin ne kadarını birbirinden ayırt edebildiğini ve tanıdığını düşünelim. Bu kişi, bir dakika sonunda kelimelerden çoğunu ayırt edememiş olacak ve belki de çoğunlukla aynı şeyleri duyduğunu söyleyecektir: Sonuç olarak "ayırt edememe," daha önceden tecrübe edilmeyen şeyler için karşılaşılacak bir durumdur. Renkleri algılamaya başlayan için de aynısı geçerli olmalıdır. Böylelikle tecrübeden, Locke'un değişiyle "idelerimizin kapsamı"ndan yararlanarak bir şeylerin ayırt edilebildiği rahatlıkla görülebilir.

Hume, felsefi ilişkinin yalnızca idelere dayanan dört ayrı türünden olan uyuşmazlığı (*contrariety*, aykırılık), andırım (*resemblance*, benzeme) ve niteliksel derecelendirme gibi "ilk bakışta saptanabilir" olan ve idelere bağlı olarak bilgi ve kesinliğin nesneleri olabilecek bir ilişki olarak görür. Uyuşmazlığı, tanıtlamanın

[321] Locke, a.g.e., s. 372.

değil, Locke'un yer verdiği gibi, "ilkin anlığa çarptığı" ve "ikinci bir yoklamayı gerektirmediği" için sezginin alanına dahil eder ve çelişmezlik ilkesinin açıklamasında olduğu gibi, şunu söyler: "Hiç kimse varoluşun ve varolmayışın birbirlerini yokettiklerinden ve bütünüyle bağdaşmaz ve aykırı olduklarından bir kez bile kuşku duyamaz."[322]

Yalnız bu kuşkunun duyulmaması, yani apaçıklık için bir koşulu, aykırılık gibi sezgisel olarak bilinebilen niteliğin derecelerini açıklarken verir:

> Ve gerçi örneğin, renk, tat, sıcak, soğuk gibi herhangi bir niteliğin derecelerini sağın olarak yargılamak aralarındaki ayrım çok küçük olduğu zaman olanaksız olsa da, ayrımları dikkate değer olduğu zaman bunlardan herhangi birinin bir başkasının üstünde mi yoksa altında mı olduğuna karar vermek kolaydır. Ve herhangi bir araştırma ya da uslamlama olmaksızın bu kararı her zaman ilk bakışta bildiririz.[323]

Ayrımın, ne kadar küçük olursa olsun "dikkate değer olması", bir şeyleri ayırt etmenin için zor olmadığı durumlar ile, o, apaçıklığı kasteder. Bir matematik profesörü için "$x^2 - y^2 = (x + y) * (x - y)$" denklemi ilk bakışta açık olsa da –yani kolayca kabul edilebilse de-, sıradan biri için öyle değildir. Hatta bu denklem, fen alanında okuyan çoğu üniversite öğrencisi için bile açık olabilir, ancak bütün insanlar için görsel bir sorunu olmadan ve hemen önündeki kalem ve silginin başka şeyler olduğunu fark etmek kadar olamaz. Bu yaklaşımın devamı olarak -yine belki bu sezgi olarak adlandırılan bilginin içine dahil edilebilecek niteliği- sezginin apaçıklığının, uslamlamayı yani üzerine ayrıca bir uğraşı gerektirmemesi de aykırılık ilişkisinde belirlediği bir durumdur.

Locke, uyuşma ve uyuşmamanın ya da ayırt edebilmenin "kendilerinin dolaysızlığıyla" algılanabildiği bu bilgi türünü sezgisel[324] bilgi olarak adlandırır ve bunu şöyle açıklar: "Çünkü bunda zihin kanıtlama ya da inceleme sıkıntısına katlanmadan, gözün ışığı algılaması gibi, doğruyu yalnızca ona yönelmekle algılar."[325] Böylesine bir ayrım, her algılamada vardır. Hatta yukarıda yer verilen basit ayırt etme örneklerinin yanına, burada Locke, matematiğin basit önermelerini

[322] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 98.
[323] Hume, a.g.e., s. 98.
[324] İlkin ya da apaçık bir şekilde göze çarparak farkına varma.
[325] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 362.

de ekleyerek şunu ifade eder: "Zihin akın kara olmadığını, bir dairenin üçgen olmadığını, üçün ikiden büyük ve ikiyle birin toplamına eşit olduğunu böyle algılar."[326] Şeyleri, örneğin siyah ve beyazı, masa ile sandalyeyi, ayırt edebilme yetisi düşüncede de görülür; bu yeti, algılama ve düşüncede ortaktır. Ancak Locke, düşündüğünün farkına varmayı da yine algılama olarak kabul ettiği için bu fikre karşı çıkılabilir. Bu durumda düşünce hakkındaki tek bilgi sağlayıcımızın bu algılama olduğu ve eğer düşüncenin -adına her ne dense denilsin- farkında olmasaydık ya da algılamasaydık onun hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz de hesaba katıldığında, bu karşı çıkışın bir önemi kalmaz.

Açıklığının yanında sezgisel olan bilgi, en güvenilir olanıdır da. Locke, "ayırt edebilme"ye dayanan bu sezgisel bilgiye, kesinliği, açıklığı ve güvenirliliği en fazla olan bilgi olarak değer verdiğini, şu ifadeleriyle anlatır:

> Zihin bu tür doğruları basit sezgiyle, bu ideleri birlikte ilk gördüğünde, başka ide araya girmeden algılar; bu türden her bilgi, insan sınırlılığının yeteneği içinde bulunan en açık ve en güvenilir bilgidir. Bütün bilgilerimizin bütün güvenirlik ve apaçıklığı bu sezgiye bağlıdır; herkes bunu öyle büyük bir güvenirlik olarak görür ki, daha büyüğünü düşünemez ve bu yüzden de bekleyemez. Daha büyük bir kesinlik isteyen, bilmediği bir şeyi istemekte ve kuşku duymadan kuşkuculuk gösterisi yapmaktadır.[327]

Sezgisel bilgiyi algılamak için başka bir ideye ihtiyaç yoktur; bu yüzden onun en açık bilgi olduğunu söyler. Onun en açık bilgi oluşundan yola çıkarak tartışma götürmez ve böylece de en güvenilir bilgi olarak niteler.

Sezgisel olarak gruplandırdığı bilgi türü haricinde, genel olarak bilginin meydana gelmesi için de ayırt etme yetisi şarttır. Ayırt etme ve seçme yetisini kastederek, "onsuz bilgi olmaz" diyen Locke, şöyle devam eder,

> Bir şeyin genel olarak bulanık bir idesini edinmek yetmez. Zihinde değişik nesneler ve bunların niteliklerinin seçik algısı olmasaydı, bizi etkileyen cisimlerin şimdi olduğu gibi sürekli etkili olmalarına ve kendisinin de sürekli

[326] Locke, a.g.e., s. 362.
[327] Locke, a.g.e., s. 362.

> olarak düşünmesine karşın yine de zihnin bilgi edinme yeteneği çok düşük olurdu.[328]

Locke'un "ayırt etme" olarak nitelendirdiği yeti sayesinde insan, bir şeyi, ya da ideyi bir başkası arasındaki farkı ayıramasaydı, bilgiden bahsedilemezdi. O, bilgiyi uyuşma-uyuşmama ve ayırt etme ile şöyle tasvir eder:

> Bilgi, iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanmasıdır. Böylece bana göre bilgi, iki idemiz arasındaki bağlantı ve uyuşma ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır... Akın kara olmadığını biliyorsak, bu iki idenin uyuşmadığını algılamaktan başka ne yapmış oluruz.[329]

Renkler hiç algılanmamış olsaydı, ayırt edilemezlerdi de ve pek tabi tanımlanamazlardı. Onlar, hiç algılamamış birine anlatılamayacağından, onları tanıyabilmek için öncelikle algılayabilmek gerekir ve ilk algılanmaya başlanılan andan itibaren, ayrımları ile tanınırlar. Bu sebeple renkler arasındaki ayrımların farkına varıldığında, yani beyazın siyah olmadığı algılandığında ancak renklerin kendileri de bilinebilir.

Algılama, doğası gereği şeyleri doğrudan ve basitçe ayırt eder ve Locke'a göre "ayırt etme", zihnin zorunlu olduğu kadar doğal ve basit bir işlevidir de:

> Onları algıladığı ölçüde de her birinin ne olduğunu bilmek ve böylece aralarındaki ayrımı, yani birinin öteki olmadığını algılamaktır. Bu öylesine saltık bir zorunluluktur ki, bu olmadıkça bilgi de, uslamlama da, imgeleme de, hiçbir seçik düşünce de olamaz. Zihin her idenin, kendisiyle uyuştuğunu ve neyse o olduğunu, seçik idelerin birbiriyle uyuşmadıklarını, yani birinin ötekinden başka olduğunu bu yoldan açık ve yanılmaz olarak algılar ve bunu sıkıntısız, zorlamasız, çıkarımsız, doğal algılama ve ayırt etme gücüyle ilk bakışta yapar.[330]

Aslında tüm canlılarda, farklı türlerde de olsa, yer alan algılamanın temel yetisi "ayırt etme", insanda karşımıza düşüncede de çıkar ve bu yeti sayesinde insan, seçik idelerini ayrıca bir zahmete girmeden ayırt eder. Böylece Locke'a göre, bilginin, akıl yürütmenin, imgelemenin temelinde insanın yapabildiği en temel ve basit aktivite olarak bu "ayırt etme" yer alır.

---

[328] Locke, a.g.e., ss. 137-138.
[329] Locke, a.g.e., s. 356.
[330] Locke, a.g.e., s. 357.

Eğer onları ayırt edemeseydik, ayırt edemediğimiz şeylerde olduğu gibi onları tek ya da aynı şey olarak algılardık, demek de doğru olamaz. Çünkü ayırt etmeden gerçekleşen bir algıyı tecrübe etmedik ve algının yapısına zorunlu olarak dahil olan bu ayırt etme olmadan da onu tasavvur edemeyiz. Bunun yanında aslında tek olarak farkına vardığımız şey, ayrık olarak diğer şeylerle bir aradadır; yani ayırt edilemeyen ve ayırt edilebileni her ne kadar soyutlamış olsak da ayırt edilemeyen yine tek bir şey olarak, o olmayan her şeyden ayırt edilmiş olan olduğu için, tek bir şeydir. Burada gündelik hayatta ya da bağlama göre bilimde, sanatta; vb. benzerlik ya da başkalık kurduğumuz şeyler için kullandığımız "ayırt etme" ya da "ayırt edememe" teriminden bahsetmiyorum. Burada anlatılan temel bir fonksiyon olarak "ayırt etme", bir önceki kullanılan "ayırt edememe" durumunda dahi açıkladığım üzere gerçekleşiyor. Benzer iki tabloyu "ayırt edemiyorum" dediğimde, iki ayrı şey olarak aslında çoktan ayırt ederim. Ancak kümeyi daraltarak, yani yalnızca bu iki şeyin, daha sonra ayrı ayrı göstererek hangisinin hangisi olduğunu soracak şekilde ayırt edemediğimizi söyleyebiliriz. Yine de daha sonra gösterilen tek tabloyu, önce görülen bellekteki halleri ile kıyaslamak gerektiği ve böylece onun kesintiye uğramış algısıyla önceki iki tablodan da ayırmış olduğumuzu unutmayalım. Gelinen bu noktada, iki aktivite arasında bir bağlantı görüp neredeyse kıyaslama yaptığımız için ayırt etmiş olduğumuzu anlayabiliriz diyebileceğiz. Bunu da bir nesnenin kesintili algısında bellek yardımı ile ya da iki ayrı nesnenin yan yana algısında ayırt ederek karşılaştırma yaptığımız, ve bunu her yaptığımız durumda bir ayırt edişin olduğu garantileniyor.

Sonuçta Aristoteles'in düşünce ve algının temel prensibi olarak gördüğü çelişkisizlik için, ayrılmaz ve özgün bir nitelik olarak "ayırt edebilme" verilebilir. Ben özdeşliğin ve çelişmezliğin evrensel, daimi, vazgeçilmez ya da mutlak yasalar olduğunu ve hep olacağını iddia etmiyorum. Ancak yukarıda verilen örnekler yapılan akıl yürütmeler, ispatlar ve varılan sonuçlar ışığında görülüyor ki, insanın şu anki zihinsel yapısından koparılıp atılamayacak olan ayırt etme faaliyeti sayesinde çelişmezlik ve özdeşlik ilkeleri, zihin için zorunludur. Şu anki zihnin yapısındaki bu zorunlu işleyiş göz ardı edilemez. Algı ve düşüncede yer alan bu yasaların Aristoteles ve Locke'un sözlerinden yola çıkarak, basit ayırt etme ya da tanıma

faaliyetlerinden çıkarıldığı gösterilmeye çalışıldı. Ancak tartışmanın bu eksende ilerlemesi tezin ana iddiasını kısaca, özdeşlik ve çelişmezlik olarak adlandırdığımız ilkelerin, ilk olarak algıda ortaya çıkan temel bir yeti olarak ayırt etme yetisinden kaynaklandığı iddiasına pek yardımcı olmasa da ayırt etme ile algı ve düşüncenin zorunlu bağlantısını göstermiştir.

Hem algıda hem de düşüncede özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine rastlıyoruz. Ancak iddia, bu ilkelere neden olan ayırt etmenin algıdan gelmesi ile bu ilkelerin de algıdan kaynaklanmasıdır. Dolayısıyla bu konuda düşünceden önce algıyı kaynak olarak gösterebilmek gerekir. Düşüncede de algıda da bu ilkeleri görebiliyorsak, nasıl olur da bunların algıdan kaynaklandığı savunulabilir?

3.2. Algının Önceliği

Düşüncenin ve algının temel ilkeleri olarak kabul edilen çelişmezlik ve özdeşliğin algılama ile ortaya çıktığına dair iddia, bu ilkelerin doğuştan, yani doğmadan önce, yer almadığı, algılamadan sonra ve onunla birlikte kazanıldığı şeklinde bir yoruma neden olabilir.

Locke, sezgisel bilgiyi kesin ve hatta çelişkisizlik ya da özdeşlik ilkesini, zorunlu görse de onların doğuştan olduğunu kastetmez; bunların zorunluluğu ayırt etme yetisinden ileri gelir:

> Doğuştan doğrular oldukları söylenen çok genel önermelerin apaçıklık ve kesinliği bile bu bir şeyi ötekinden ayırt etme yetisinden gelir; çünkü insanlar bu önermelerin genel onay almasının gerçek nedenini göz ardı ederek, bunu tümüyle doğuştan düzenli izlenimlere yüklerler; oysa gerçekte bu, zihnin, iki idenin aynı ya da değişik olduğunu algılamasını sağlayan ayırt etme yetisine bağlıdır.[331]

O, “doğuştan” kelimesi ile, algıdan da önce sahip olunanı kasteder. Böylece ona göre algıdan önce de varolduğu iddia edilen doğrular –burada çelişmezlik ilkesini de ima eder- aslında “ayırt etme” yetisinden yani algılamadan kaynaklanırlar.

[331] Locke, a.g.e., ss. 137-138.

Anthony D. Woozley, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin önsözünde Locke'un, burada, "bu gibi önermeleri anlayabilmek için insanın uygun duyu-deneyleri geçirmiş olması gerek"tiğini[332] düşündüğünü belirtir. Buna göre beyazı algılamamış biri, onun siyahtan ayrı bir şey olduğunu söyleyemez; hele de hiçbir şey algılamamış biri, hiçbir şeyi ayırt edemez. Çünkü bir nesne ve diğerlerinin algılanmaya başlanmasıyla, ayırt edebilme ortaya çıkar. Yoksa örneğin, doğuştan kör olan biri nasıl kırmızıyı, maviden ayırabilir ki? Woozley, Locke'un görüşlerini aktarmaya şöyle devam eder:

> Bir kez ak olmanın, kara olmanın ve ayrımlı olmanın ne olduğunu deneyle öğrendikten sonra, yalnızca akın karadan başka olduğunu değil, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu da görebilir. Bir önermenin apaçık olduğunu söylerken onun demek istediği budur.[333]

"Ayırt etme" yetisi sayesinde, tecrübelerle şeylerin ayrı olduğunun zorunluluğunu da fark ederiz. Buna göre bu zorunluluk, bize zorunlu olduğu iddia edilen çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerini kazandırır. Bu ilkelerin bir kazanım oluşu ve gözlemlediğimiz kadarıyla varlıkta sürekli değişimin gerçekleşmesi, bize, bu ilkelerin sonsuza kadar devam eden evrensel ilkeler olduğu iddiasının fazla cömertçe verilmiş bir iddia olduğunu gösterir.

Doğuştancı fikirleri savunanlara, tanıyabileceğimiz ya da ayırt edebileceğimiz bir şey olmadan bunu nasıl yapabilirdik, sorusunu sorduğumuzda bunu cevaplayabilmeleri imkânsızdır; çünkü bu sorunun cevabı ancak duyusal deneyimi olmayan birinden alınabilirdi ki bu da en kötü durumda onun tecrübesini iletişim yoluyla öğrenmek demek olurdu. Oysa algısı olmayan birinin ne kavramlarının ne de iletişiminin oluştuğunu düşünmek zor görünüyor. Yani tecrübe edilebilecek bir durum olmadığı kadar aktarılabilir de değildir.

Tam bu noktada Hume'un -başka konu ile ilgili ancak- bu hususta yardımcı olabilecek bir örneğini vermek istiyorum. Ona göre ideler, ayırt edilebilir olduğu müddetçe ayrılabilirdirler. Bu durumda, biçim (beti) ve cisim (renk) ayrı düşünülebildikleri için ayrılabilen iki ide de olmalıdırlar. O, şöyle devam eder:

---

[332] A. D. Woozley, "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004, s. 19.
[333] Woozley, "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 20.

> Bizden bir beyaz mermer kürenin betisini onun rengini düşünmeksizin düşünmemizi isteyen bir kimse bir olanaksızlığı ister; ama demek istediği renk ve betiyi birlikte düşünmemiz, ve gene de siyah mermer küreye ya da hangi renkten ya da tözden olursa olsun başka herhangi bir küreye andırımı göz önünde tutmamızdır.[334]

Küre biçimindeki beyaz mermer ile karşılaştığımızda, aldığımız, belirli bir biçimdeki beyaz bir rengin izlenimidir, bu durumda biçimi, renkten ayırt edemeyiz. Ancak siyah bir mermer küreyi, beyaz bir küpü ve buna benzer birçok örneği gözlemledikten sonra, bunları ilk nesne ile karşılaştırıp bu benzerlikleri soyutlayarak gerçekten ayrılamaz olanda iki ayrı andırımı keşfederiz. Buna benzer deneyimlerden sonra us sayesinde bu gerçekten ayrılamaz olanda biçim ve rengi ayırt etmeye başlarken aynı zamanda onları birlikte düşünürüz. Hume bunun nedenini şu şekilde açıklar: "Çünkü gerçekte aynı ve ayırt edilemezdirler; ama gene de onları yetenekli oldukları andırımlara göre değişik yanlarda görürüz."[335] Bu örnekten birbirinin devamı olan iki nokta beliriyor. Bunlardan ilki: Yalnızca nesneleri değil, onların özelliklerini de ayırt edebiliyoruz. Biçim ve renk gibi kimi özellikler ise birbirinden soyutlanabilse de ayrı bir şekilde var olamazlar ve bunları ilk başta soyutlayabilmek için dahi bir dizi tecrübe gerekmektedir. Çelişmezlik ilkesinin kaynağı olarak savunulan "ayırt etme" yetisinin, öznede henüz gelişmemiş ya da bir faaliyet gerçekleştirmemiş, yani ayırt etmemiş oluşu, çelişmezlik ilkesinin de öznede henüz ortaya çıkmadığını gösterir.

Diğer bir nokta: Algıladığımız ve düşündüğümüz hiçbir şeyden ayırt edilemez bir ilkeden söz etsek de bu ilkenin, bizden önce dünyaya gelmiş diğer insan türünün üyelerinin de algısı ve düşüncesinde yer aldığını gözlemlesek de onun doğuştan olduğunu iddia etmek, biraz hızlı sonuca varmak olur. Çünkü deneyim ve düşünce içerisinde zorunlu olarak yer alan çelişmezlik ilkesi, ilk algıladığımız anın öncesinde, düşünce ya da algımız henüz olmadığı için yoksa, bu ilkenin nerede var olduğunun gösterilmesi gerekir. Bu biçim ve renk ayrımından, aslında her ikisinin de birlikte kavrandığını vurgulamamdaki sebep bunların doğuştan ilke ve deneyim arasındaki ayrımı da anlaşılır kılabileceğidir. Deneyimden kazandığımız bu biçim ve

[334] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 63.
[335] Hume, a.g.e., s. 63.

rengi iki ayrı ide olarak ayırabiliyor olsak da gerçekte onlardan herhangi birini düşünmeye kalktığımızda diğerini de düşünmek zorunda kalıyorsak ve ikisi de bir arada varlık buluyorsa, işte insan daha doğmadan, kaynağı "ayırt etme" ve algı olan bir ilke de algısız ve düşüncesiz var olamaz. Bunun yerine böyle bir ilke varsa, onun deney ile doğduğu ya da geliştiğini savunulabilir.

Yine de birileri bunu yapabilme yetisinin insanda önceden olduğunu, aksi durumda neden tüm canlıların aynı algılama yetilerine sahip olmadığını göstermek gerektiğini sorabilir. Yani insanın zihinsel yapısı, bir şekilde, o daha bir insan olmadan kendi insana özgü duyulurlarını kabul edebilecek bir biçimde duyumlama yetisini meydana getirecek nüveye sahip olduğu için, ilkenin önceliği yine öne sürülebilir. Mesela, Emile Boutroux'un, Descartes adına Locke'a sorduğu soru şudur: "Ruh menşeinde boş bir levha ise, onu maddeden ayıran ve tecrübeye yetenekli kılan şey nedir?"[336] Bir metafizikçi bunu sorarken, bir başkası, insanın genlerindeki, ona özgü algılamaya yetenekli kılan ve doğuştan önce yer alan verileri hesaba katmak gerektiğini sorabilir. Algıya ya da zorunlu ilkelere neden olan, onları önceleyen bir ruh varsa ya da tüm bunlar, daha genel ve sonsuza kadar hüküm sürecek bir ilke sayesinde oluyorsa bile, güçlü karşıt bir iddia sayılabilmesi için bunların çelişmezlik ve özdeşlik ilkesini nasıl doğurduğu, algı ve "ayırt etme" yetisiyle olan ilişkisinin gösterildiği kadar net bir şekilde gösterilebilmelidir ve eğer böyle bir açıklama söz konusu ise bu, yine bu ilkelerin el verdiği ölçülerde mümkün olacaktır.Veyahut genlerin, algı ve ayırt etme gibi yetileri doğurduğunu savunarak algıyı önceleyen bir ilkenin varlığı öne sürülürse, bu yine çelişmezliğin nasıl bir ilke olarak doğduğunu açıklamalıdır. Oysa bu çalışma, en temel evrensel ilkeyi aramak yerine, insan zihninin varolması ile onda ana ilke olarak gösterdiği çelişmezliğin kaynağını, algının "ayırt edebilme"si ile kazandığını ispat etmeye çalışır. Bunu da önceleyen ruh, yasa ya da gen varsa, net bir şekilde ispatlanmalıdır.

Bu durumda asıl değinmek istediğim noktaya geliyorum: İnsan seviyesindeki düşünüşün haricinde, sadece insanın değil tüm canlıların, duyumlamada "ayırt edebilme" yetisine sahip olmaları, onları öncelikle kendi arasında değil ama canlı

[336] Emile Boutroux, *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 81.

olmayanlardan ayıran bir şey, bir özellik olarak karşımıza çıkıyor. Şimdi bu ayırma faaliyetinin insanın düşünce yetisine sahip olmayan en basit canlıların duyumlamalarında dahi görüldüğüne dikkat çekilerek, bu, canlının duyumlamasında zorunlu bir yeti olarak belirlenecektir. İnsandaki gibi bir düşüncenin bulunmadığı, yalnız algılamanın bulunduğu canlılarda dahi ayırt etme yetisinin baki kaldığını göstermek, canlıların evrimleşmesi düşüncesine karşıt olanlar için dahi –evrim tartışmasından da uzak durarak-, yetinin önceliğini algıya taşımak adına çok önemli bir argüman olacaktır.

3.3. Çelişmezlik İlkesinin Kaynağı Olarak Algı

Zihnin zorunlu ilkesi olan çelişmezlik ilkesinin temelinin "ayırt etme" etkinliği oluşunun ötesinde, bu etkinliğin insan gibi düşünme yetisi olmayan canlıların algılarında dahi zorunlu olarak yer alması, onun aslında algıya ait olan bir yeti olduğunu gösterir mi? Duyumlamanın temelinde de en ilkelden en gelişmiş haline, yani tek hücreli canlılardan insana, bu "ayırt etme" etkinliğinin yer almasına işaret ederek aslında düşüncenin olmadığı canlılarda dahi, çelişmezliğin kaynağı "ayırt etme"yi bulacağız. Böylelikle "ayırt etme" yetisinden dolayı hem çelişki prensibinin –en azından bildiğimiz- her canlının algısı için geçerli olduğu hem de algıdan kaynaklandığı anlaşılacaktır.

3.3.1. Canlılarda Ayırt Etme

Aristoteles, algıya dair felsefe anlayışını, sadece ona kadarki felsefenin yardımıyla değil, bir bilim insanı olarak biyoloji bilimine kazandırdığı gözlemlerden yaptığı çıkarımlarla kurmuştur. Günümüzde canlı hakkındaki biyoloji bilgisi ise elbette Aristoteles'in zamanındaki ile sınırlı kalmamıştır. Canlı hakkında konuşmak, çağdaş bilgi birikimini, bu bilimi görmezden gelerek mümkün olamaz. İşte bu sebeple, biyoloji biliminde üreterek değil ama onunla üretilmiş olandan yararlanarak, konuşulacak alanı, Aristoteles'in bu bilime kazandırdıklarından bu günkü veri ve gözlemlere genişletmek gerekir. Böylece çalışmanın bu kısmında, birtakım örneklerle bu bilimin ilgili verilerine atıflar yaparak, duyu, algı ya da uyarılmalardaki "ayırt etme" etkinliğinin, tüm canlılarda olduğu ortaya konacaktır.

Aristoteles, her canlının algıya sahip olmadığını ve bu yetiye sahip olmayan canlıların da yalnızca alma (reception) yetisine –bitkiler gibi- sahip olduğunu ifade eder. Ancak, buna rağmen duyumlama ve algılama arasında bir ayrım yapmasa da *De Sensu* adlı eserinde, onun, duyumlamayı genel olarak tüm canlıların yetisi şeklinde adlandırdığını görürüz: "Canlılar, canlı sıfatıyla, duyumlamaya sahip olmalıdırlar, böylece canlıyı cansızdan ayırt edebiliriz."[337] Bunun için "algılama" terimini tüm canlılar için kullanmak istediğimde "duyumlama" terimini kullanacağım.

Genel olarak günümüz biyolojisinde "canlı, büyüme, gelişme, uyarılma, üreme ve metabolizma yeteneğine sahip ileri derecede organize olmuş, karmaşık bir sistem"[338] olarak kabul görür. Algılama yerine tüm canlılarda yer alacak bir nitelik olan uyarılma, canlıyı cansızdan ayırt eden unsurlardan biridir. Böylece uyarılma, basit organizmaların uyarılmalarından, hayvanların algılarına kadar geniş bir yelpazede yer alır ve elbette bunlar aynı şekillerde gerçekleşmez. Örneğin Ali Demirsoy, *Yaşamın Temel Kuralları* adlı kitabında şöyle yazar: "Basit organizmalarda uyarı, genel olarak bütün vücutla algılandığı halde, yüksek organizmalarda duyu organlarının yeri merkezileşmiştir."[339]

Her türlü canlıda, duyumlama, algılama ya da uyarılarda bu "ayırt etme" gerçekleşir. Bunun için, ilgili örneklere geçmeden önce, duyu organlarının, biyolojide yapılmış şu tanımını ele alıyorum: "Canlının kendi bünyesinde meydana gelen değişiklikleri ve yaşadığı ortamda mevcut fiziksel, kimyasal ve mekanik uyarıları alan organlara duyu organları denir."[340] En ilkel canlılardaki duyu reseptörlerinden[341] insandaki duyulara kadar bu uyarıcıların temel ve ortak birtakım özellikleri vardır. Uyarıcı adından da anlaşılacağı üzere canlıyı uyaran

[337] Aristotle, "De Sensu", *De Sensu and De Memoria*, çev. G. R. T. Ross, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1906, (436b 11-13) s. 45.
[338] Ali Ateş, *Genel Biyoloji: Zooloji*, Ankara: Palme Yayıncılık, 2005, s. 14.
[339] Ali Demirsoy, *Yaşamın Temel Kuralları*, Cilt I/Kısım I, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1999, s. 18.
[340] Başaran, *Tıbbi Biyoloji*, s. 511.
[341] "...Hedef hücreler, kendilerine ulaşan uyarı molekülüne bağlanarak cevap oluşmasını sağlayan özel proteinlere sahiptirler. Bu proteinler reseptör olarak isimlendirilir," Hasan Veysi Güneş, *Moleküler Hücre Biyolojisi*, Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2006, s. 300.

mekanizmalardır ve canlının bünyesindeki ya da çevresindeki değişiklikleri saptamasını[342] sağlar. Böylelikle canlı, kendi kapasitesine göre ayırt eder ve bunlar çeşitli şekillerde gerçekleşebilir.

İnsan derisinde, farklı derinliklerde ve farklı duyumlara hizmet eden reseptörler yer alır. Değme, dokunma, ağrı, basınç ve sıcaklık-soğukluk duyusunun reseptörleri[343] sayesinde ilgili varlık, olay ya da nitelikler saptanır. Böylece, örneğin ağrı duyusu reseptörleri ile ağrının farkına varılır ve en azından tedavi için ağrının nedenini araştırmaya yarayacak ağrının şekli ve yeri gibi kimi veriler saptanabilir. Ayşe Başaran'ın *Tıbbi Biyoloji* adlı eserinde, örnek olarak, kedi ve farelerin kuvvetli kıllardan oluşan bıyıklarındaki basınç duyusunu saptamaya yarayan reseptörler sayesinde, karanlıkta dahi hareketi ayırt edebilmeleri verilir.[344]

Dokunma duyumlarında sıcaklıkla ilgili olarak, aynı kitapta şunları buluruz: "Sıcaklık duyusu genellikle yüksek yapılı hayvanlarda görülür, bunun yanında Protozoa'dan insana kadar her hayvan, soğuk ve sıcağa karşı duyarlıdır. Ve en rahat yaşayacağı sıcaklık derecesini arar."[345] İnsan bir yana, tek hücreli Protozoa[346] dahi kendi yaşama koşulları için uygun sıcaklığı ayırt etmektedir.

Görme organına gelindiğinde diğer uyarılmalarda olduğu gibi canlı çeşitliliği içerisinde farklı tarzda uyarılmalara tanık oluruz. Başaran, şöyle demektedir: "Bazı protozoa örneklerinde ışığa duyarlı hücreler veya hücre içinde değişime uğrayan tanecikler bulunur. Böylece, bu canlılarda, ışık organı bulunmamasına rağmen ışığa karşı duyarlı olur ve ışığa yönelirler."[347] Hücre içerisindeki, bir görme organı olarak bile görülmeyen bu tanecikleri sayesinde tek hücreli canlı, ışığı ışıksızlıktan yani karanlıktan ayırt eder.

---

[342] Başaran, *Tıbbi Biyoloji*, s. 511.
[343] Başaran, a.g.e., s. 512.
[344] Başaran, a.g.e., s. 513.
[345] Başaran, a.g.e., s. 513.
[346] Bir tek hücreli canlı çeşidi için bknz. Ali Demirsoy, *Yaşamın Temel Kuralları*, Cilt II, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1982, s. 5.
[347] Başaran, *Tıbbi Biyoloji*, s. 514.

Biyolojide, aydınlığı, yönü ve şekilleri görme olarak görme yetileri gruplandırılır. İlk olarak aydınlığı görmeyi, Başaran, "görmenin en basit şekli olup çeşitli ışık yoğunluklarının fark edilebilmesi"[348] olarak tasvir eder. İnsandaki gibi ışığı ve şekilleri algılayan gelişmiş bir görme organı yerine, yalnızca aydınlığı duyumlayacak bir görme organına sahip canlılar, elbette, görme anlamında, sadece aydınlık duyusunu alabileceklerdir. Yani onların görmeleri, renkleri ya da şekilleri değil de ışığı karanlıktan ayırt etmekten başka bir saptama yapamaz. Bundan başka deniz anası gibi yön görme organına sahip olan canlılarda ise Başaran'ın ifadesine göre, "...aydınlık ve karanlık görmenin ayırt edilmesinin yanında ışığın yönü de tayin edilir"[349] iken, şekil görmede "mercek sisteminin gelişmesiyle yön ve ışık görmeyle birlikte görüntüler de saptanabilmeğe başlanmış ve gerçek anlamda gözler ortaya çıkmıştır."[350] Bu örneklerde organın ve organizmanın ayırt etme kapasitesine göre saptamanın değişiklik gösterdiği ya da detaylandığı görülür. Bu farklı saptamalar için yine aynı kitaptan bir iki örnek daha almak istiyorum: Sineklerin şekil algılaması daha zayıf olmasına rağmen, "insan gözü saniyede 45-55 titreşimi izlediği halde sinekler saniyede 260-265 titreşimi izleyebilir. Böylece böcekler en küçük bir kımıldayışı bile anında fark edebilirler."[351] Böylece bu tarz bir görme organına sahip böcekler, fark edemeyeceğimiz kadar hassas hareketleri olan, ancak hareket etmediğini sandığımız bir yaprağın hareketini dahi fark edebileceklerdir.

Bu örneklerden görülüyor ki algılama organı, niteliğine göre ilgili duyulurları ayırt edebilme yetisidir. Yalnızca görme adına aydınlığı ve karanlığı duyumlayabilen organlar sadece aydınlık ve karanlığı fark edebiliyorken insan gözünün hareketi, şekli ve rengi de farketmesi, bize her halükârda duyumun bir ayırt etme ve ilgili duyulurunu tanıma faaliyeti olduğunu anlatır. Yine de canlılardaki duyumlamanın zorunlu ve vazgeçilemez işlevini, yani "ayırt etme" faaliyetini, konuyu biraz daha derinleştirerek, aslında bunu da duyumlamanın en basit halini sunarken göstermek yerinde olacaktır.

[348] Başaran, a.g.e., s. 514.
[349] Başaran, a.g.e., s. 515.
[350] Başaran, a.g.e., s. 515.
[351] Başaran, a.g.e., s. 515.

3.3.2. Tek Hücreli Canlı Neye Göre ya da Nasıl Ayırt Ediyor ve Tanıyor?

Tek hücrelilerin, uyarıldıklarında dahi, insan algısının elverdiği ölçülerde olmasa da yine de kendi organizma yapılarının mümkün kıldığı şekilde, ilgili uyaranları ayırt edebildikleri görülür. Bu algıların ya da duyuların ortak noktası, kendi duyulurunu ayırt etmesi, tanıması ya da belirleyebilmesidir. Hücre bazında uyarılmada bu görevi reseptörler (ya da almaçlar) yerine getirir. Örneğin çok hücrelilerde hücreler arasındaki iletişimde uyarımları alan reseptörlerin görevine, Sabir T. Sadıqov'un *Canlılarda Moleküler Düzenleme Mekanizmaları*'nda şöyle yer veriliyor: "...Hücreler arasındaki haberleşme hormonlar, nörotransmitterler, vs. gibi kimyasal moleküller (ligant) aracılığıyla yapılmaktadır. Bu moleküller birtakım hücreler tarafından salgılanmakta ve hedef hücrelerde özel reseptörlerce tanınmaktadırlar."[352]
Ligant olarak adlandırılan kimyasal haberci molekülleri sayesinde uyarılma ve iletişim sağlanıyor. Bu haberci moleküllerini ayırt edip tanıyan ise reseptör denilen yapılar. Aynı noktayı, bir başka yerden alıntı yaparak pekiştirmek istiyorum. *Sitaloji* kitabında Prof. Dr. Erdal Karaöz uyarılma ile ilgili şunları yazıyor:

> Dışarıdan gelen bir bilgiye (sinyale) hedef hücrenin yanıt oluşturması... özgün reseptörlerin varlığına bağlıdır. Reseptörler haberci molekülleri (ligandları) özgün aktif bölgeleri üzerinden bağlayan protein molekülleridir. Ligandın reseptörün aktif bölgesine bağlanması anahtar-anahtar deliği örneğindeki yapısal uyum ilkesi doğrultusunda gerçekleşir. Reseptör-ligand etkileşimi gerçekleştikten sonra, hücre içine mesajın iletimi sağlanabilir.[353]

Başka bir yerden, örneğin bir başka hücreden gelen uyarılar, ancak uygun reseptörler tarafından tanınır. Böylece reseptörlerin en önemli özelliğinin, yine Sadıqov'un aynı kitabında, seçicicilikleri olduğu ifade edilir. Duyu organlarının kendi duyulurunu seçmesi gibi, reseptörler de kendi iletilerini ya da uyarıcılarını seçerler. O, bunu şöyle ifade eder: "Reseptörlerin en önemli özelliği olan özgünlüğü, reseptörün bağlanma bölgesi ile ligant arasında yapısal uygunluk kazandırmaktadır... Reseptörler, yüksek derecede seçicilik göstererek tanıdığı ligantı bağlamaktadır."[354]

---

[352] Sabir T. Sadıkqov, *Canlılarda Moleküler Düzenleme Mekanizmaları*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2001, s. 20.
[353] Erdal Karaöz, *Sitaloji (Hücre Bilimi)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 58.
[354] Sadıkqov, *Canlılarda Moleküler Düzenleme Mekanizmaları*, s. 21.

Gözün tadı değil de rengi, dilin rengi değil de tadı tanıması gibi reseptör ve ilgili habercisi ancak birbirine bağlanırlar.

> Tanımak da reseptörün tek görevi değildir. Sadıqov, şunları belirtiyor:
> Reseptörlerin, ligandın kimyasal yapısına bağlı olmayan, iki temel fonksiyonu vardır. Birinci fonksiyonu ligandı tanımak ve bağlamak olan reseptörün, ikinci fonksiyonu ise ligant-reseptör kompleksinin (LR) oluşumunu hücre içi metabolik veya fizyolojik olaya kenetleyecek olan sinyalin iletim mekanizmasını başlatmaktır.[355]

Gelen iletimi diğerlerinden ayıran ve tanıyan reseptör, sonraki aşamada, buradan aldığı veriyi ilgili hücre birimine bildirir. Böylece uyarılma tamamlanır; hücre dışından gelen mesaj, hücrenin bu mesajı alması gereken son noktaya iletilir.

Kısaca şu söylenebilir ki, uyarıcının hücre içinde ya da dışında reseptörlerle girdiği biyokimyasal olaylar sayesinde[356], gelen veri, ayırt edilir ve tanınır. Duyumlamanın bu en basit, reseptör ve habercisi arasında geçen şekli, bu süreçte kendi uyarıcısını tanıma ve diğerlerinden ayırt etmeyi en basit şekliyle gösterir. Hatta algılayamayı, kendi uyaranlarını ayırt etme ve tanıma yetisi olarak ifade edebiliriz.

3.3.3. Değerlendirme

Her canlı, kendi duyumlama şekline göre duyulurlarını ayırt edebiliyor ve tanıyor. Algılama kapasitesi ve hassasiyeti, tanıma, karşılaştırma, organizmanın kararı, seçimi ve tepkisi, canlının, bu etkin ve edilgin sürecinin aktiviteleridir. Düşünce ve algıda özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine temel olan “ayırt etme” yetisine, insan kavrayışına sahip olmayan diğer canlıların algılarında da varolduğuna yer verildi. Ayırt etme yetisinin, her ikisinin de temelinde yer alan bir yeti olsa da aslında düşünce ile değil de algı ile doğan bir yeti olduğu, işte insan gibi düşünemeyen canlı türlerinde de algıya özgü, ondan koparılamayacak “ayırt etme”nin varlığı yüzünden, böylece iddia edilebilir.

---

[355] Sadıkqov, a.g.e., s. 20.
[356] Sadıkqov, a.g.e., s. 22.

SONUÇ

Özdeşlik, Herakleitos'un sürekli akan nehrinde hareketsiz duran taşlara tutunmaktır. Eğer bu taşlara tutunarak ilerlemezsen, onun nehrinde boğulursun. Ancak tedirgin olmayı gerektirecek bir şey yok. Öncelikle biz istesek de istemesek de bu taşlara tutunuyoruz: *Algı*lıyoruz. Nehirde olduğumuzu da bu sayede biliyoruz. Sonra, bunu sadece biz de yapmıyoruz; algılayabilen (perception), duyumlayabilen (sensation) daha genel bir ifade ile alabilen (reception) her şey: *Canlılar*.

Çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerin insanın bilişinde –şu an için- terk edilemez olduğu gösterilmeye çalışıldı. Bunun aksini iddia eden, semboller arasında, adına ister özdeşlik densin ister totoloji, yukarıdaki akıl yürütmelerin tersine, en basit "A, A'dır" bağlantısının nasıl gerçekleştiğini açıklamak zorundadır.

Tezin sorusu şuydu: Mantık, matematik ve felsefede kendisine sıkça, hem de birçok farklı tanımına rastlanan özdeşlik ilkesine nasıl sahip olmuş olabiliriz? Özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin temellerini ve kaynağını nerede aramalıyız?

Bununla ilgili olarak Aristoteles'in çelişmezlik teorisini ispatında, bu ilkelerin temellerine dair -zihin felsefesinin alanına giren- aslında pek vurgulanmayan çok önemli bir kısmın altını çizmek gerekiyor: Ona göre bir özne, aynı anda ya bir şeyi ya da o şey olmayanı düşünebilir veyahut algılar; ancak hem bir şeyi hem de o olmayanı aynı anda düşünemez ya da algılayamaz. Bu, bilinç, aynı anda bir şeyin farkına varabiliyor demektir. Böylece Aristoteles'e göre aslında bilinç bir anda yalnızca tek bir şeyle meşgul olabildiği için, zihnimizin çelişmezlik ilkesi ile işlediğini söyler. Böyle bakıldığında, bu, totoloji, özdeşlik ve çelişkisizlik ilkelerinin kaynağı olmalıdır. Yani çelişkisizlik ilkesinden "A, A'dır" yargısının açıklık ve doğruluğunun mümkün oluşu, en azından şu an için mâhkum olduğumuz mantığın temelinde yer alan, zihnin bu yapısı sayesindedir. Aksine aynı anda birden fazla şeyi algılayabilseydik ve düşünebilseydik, belki de o zaman zihnin bu temel çelişmezlik ilkesi olmayacak, çelişki bizim için gerçekten bir mana kazanacaktı. Ancak varılan bu sonuncu nokta farazidir ve zihnin bu yapısının çelişmezlik için önemini göstermek için öne sürüyorum.

Çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerini daha yakından tanıyabilmek için ve zihin için zorunluluğunu gösterebilmek için, karşı fikirler ile özellikle de kuantum fiziğinin bulguları ile geliştirilen mantık anlayışları ile karşılaştırmak gerekir. Böyle bir zorunluluk karşımıza mesela şurada çıkar: Aristotelesçi olmayan mantık anlayışları tarafından, çelişkisizliğin ve çelişkinin arasında anlaşılır bir bağlantı mümkünse, bunu açıklayabilmek için çelişkili olarak atfedilen atom-altı-evren de açıklanabilmelidir. Ancak bizim istediğimiz "açıklama", Wittgenstein'ın dediği gibi, "mantık-dışında düşünemeyen" bizlerin sadece zihnin çelişmezlik ilkesi ile ortaya koyacağı türden, yani her ne kadar, iki değerli yerine çok değerli mantık kullanılsa da "anlaşılır olma"nın bizim için çelişkisiz olmayı ("A, A-olmayan değildir" ifadesindeki çelişkisizlik değil, Aristoteles'in belirttiği) gerektirmesi ile olacağı kesindir. Sonuçta Aristotelesçi olmayan mantık olarak (non-Aristotelian) geçen mantık da Aristoteles'in temelini açıkladığı zihnin çelişkisizlik prensibine uymak zorundadır. Çünkü çelişkiyi ifade etmeye çalışan zihin, tersine hâlâ çelişkisizlik prensibine göre işlemektedir. Kısaca çelişkisizlik ilkesine karşı girilen tartışma, o ilkenin kaçınılmazlığını göstermiş olur.

Locke, bu ilkelerin, zihnin "ayırt etme" yetisinden kaynaklandığını iddia eder. Kırmızı rengi maviden, tatlıyı tuzludan, sıcağı soğuktan, bir nesneyi yanındaki bir başkasından ayırt edebilmemiz sayesinde, o nesnenin aynı anda orada olup diğerinin orada olamayışı, sonunda bir ilkeyi meydana getirir. Yani algılamanın temeli olarak gözlemlenen bir yeti, sonuçta beraberinde bir ilkeyi doğuruyor.

Çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin kaynağının algı olduğu düşüncesinin desteklenmesi adına, hem algıda hem de bu ilkelerde bulunan "ayırt etme" yetisinin önceliğini algıya taşımak, kısacası şu argüman ile mümkündür: İnsanın düşünce yetisine sahip olmayan canlılar dahi, -hatta en basit olarak tek hücreliler bile- duyumlama yetileri sayesinde, ayırt edebilmektedir. Böylece düşünme yetisinin olmadığı, ancak duyumlamanın olduğu yerde, "ayırt etme" yetisinin oluşu ve -Aristoteles'in de dediği gibi- duyumlamanın aslında bir ayırt etme yetisi oluşu[357] ile

[357] "...Onlar duyulabilir algı adı verilen bir doğuştan ayırt etme gücüne sahiptirler", Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, s. 134.

zihnin işleyiş prensibi olan çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin kaynağının, algı olduğu iddiası kendine bir dayanak bulur.

YARARLANILAN YAYINLAR

Aristoteles, "Algı ve Algının Nesneleri Üzerine", *Doğa Bilimleri Üzerine*, çev. Elif Günce, İstanbul: Morpa Kültür, 2005.

Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Erkızan, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.

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

Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989.

Aristoteles, *Organon V: Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.

Aristotle, "Analytica Priora", çev. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle I*, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1928.

Aristotle, "De Anima", çev. J. A. Smith, *The Works of Aristotle III*, W. D. Ross (der.), London: Oxford University Press, 1931.

Aristotle, "De Sensu", *De Sensu and De Memoria*, çev. G. R. T. Ross, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1906.

Aristotle, "Memory and Recollection (De Memoria)", *Aristotle: De Sensu and De Memoria*, çev. G. R. T. Ross, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1906.

Aristotle, "Topica and De Sophisticis Elenchis", çev. W.A.Pickard, *The Works of Aristotle I*, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1928.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Atayman, Veysel, *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006.

Ateş, Ali, *Genel Biyoloji: Zooloji*, Ankara: Palme Yayıncılık, 2005.

Bachelard, Gaston, *Yok Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Başaran, Ayşe, *Tıbbi Biyoloji*, Bursa: Güneş&Nobel Tıp Kitapevi, 2004.

Berkeley, George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Boutroux, Emile, *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Berkeley – Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.

Demirsoy, Ali, *Yaşamın Temel Kuralları*, Cilt I/Kısım I, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1999.

Demirsoy, Ali, *Yaşamın Temel Kuralları*, Cilt II, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1982.

Diemer, Alwin, "Ontoloji", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2007.

Doğan, Aysel, "Aristotle on Conceptual Awareness of Sensory Experiences", *Philosophical Inquiry*, Vol. XXVI, No 4 (Fall 2004).

Gonzales, Rafael C. ve Woods, Richard E., *Digital Image Processing*, New Jersey: Prentice-Hall, 2001.

Güneş, Hasan Veysi, *Moleküler Hücre Biyolojisi*, Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2006.

Hamlyn, D. W., "Aristotle's Account of Aesthesis in the De Anima", *The Classical Quarterly*, Vol. 9, No. 1 (May, 1959)

Hegel, G. W. F., *Mantık Bilimi: Büyük Mantık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

Hellman, Geoffrey, "Quantum Logic and Meaning", Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association,Vol. 1980, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1980).

Herakleitos, "Parçalar", *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, çev. Samih Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Hicks, G. Dawes, "Sense-Presentation and Thought", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 6 (1905 - 1906).

Hirst, R. J., "Form and Sensation", *Proceedings of Aristotelian Society*, No 39 (1965).

Holzhey, Helmut ve Mudroch, Vilem, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Oxford: The Scarecrow Press, 2005.

Howe, Richard G., *Is Knowledge Perception? An Examination of Plato's Theaetetus 151d-186e*, 2006.

Hume, David, "Anlık Üzerine", çev. Mehmet Sert, Sinan Köm, Felsefe Dergisi, (1979).

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.

Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Arıoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975.

Hünler, Solmaz Zelyut, *Dört Adalı*, İstanbul: Paradigma, 2003.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1993.

Kant, Immanuel, *Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Karaöz, Erdal, *Sitaloji (Hücre Bilimi)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2003.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Modrak, Deborah K. W., "Plato: A Theory of Perception or a Nod to Sensation?", *A Companion To Plato*, (der.) Hugh H. Benson, Cambridge: Blackwell Publishing, 2006.

Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999.

Patzig, Günther, "Mantık", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2007.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2004.

Platon, "Theaitetos", çev. Macit Gökberg, Diyaloglar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Platon, *Theätet*, çev. Friedrich Schleiermacher, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.

Reiser, Oliver L., "Physics, Probability, and Multi-Valued Logic", *The Philosophical Review*, Vol. 49, No. 6 (Nov., 1940).

Rougier, Louis, "The Relativity of Logic", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 2, No. 2 (Dec., 1941).

Sadıkqov, Sabir T., *Canlılarda Moleküler Düzenleme Mekanizmaları*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2001.

Slakey, Thomas J., "Aristotle on Sense Perception", *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 4 (Oct., 1961).

Wedberg, Anders, "İdealar Kuramı", *İdealar Kuramı: Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, Ahmet Cevizci (der.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Woozley, A. D., "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

ÖZGEÇMİŞ

Korcan Evgin, 1981 yılında İzmir'de dünyaya geldi. İlköğrenimini İzmir Halitbey ve Kütahya Azot İlkokulları'nda, orta öğrenimini Kütahya Maltepe ve Denizli Atatürk Ortaokulları'nda, lise öğrenimini ise Denizli Anafartalar Süper Lisesi'nde tamamladı. 2003 yılında Kocaeli Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği bölümünden mezun oldu. Mezun olduğu tarihten itibaren yazılım alanında çalışmaktadır.