

**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ARİSTOTELES'TE *NOUS* (AKIL) KAVRAMI**

**DOKTORA TEZİ**

**AYLİN ÇANKAYA**

**PROF. DR. HATİCE NUR ERKİZAN**

**OCAK 2012**  
**MUĞLA**

**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ARİSTOTELES'TE *NOUS* (AKIL) KAVRAMI**

**DOKTORA TEZİ**

**AYLİN ÇANKAYA**

**PROF. DR. HATİCE NUR ERKİZAN**

**OCAK 2012**  
**MUĞLA**

T.C

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'TE *NOUS* (AKIL) KAVRAMI

AYLİN ÇANKAYA

Sosyal Bilimleri Enstitüsünde

“DOKTORA”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 27.04.12  
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 24.01.12

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hatice Nur ERKİZAN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet AKGÜN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hakan POYRAZ

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet ELGİN

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Namık Kemal ÖZTÜRK

OCAK 2012


MUĞLA

## TUTANAK


Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 05/01/2012 tarih ve 538/2 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 38. maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Doktora öğrencisi Aylin Çankaya'nın "Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı" adlı tezini incelemiş ve aday 24/01/2012 tarihinde saat 10 'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 120 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul edildiğine olduğuna oy birliği ile karar verildi.

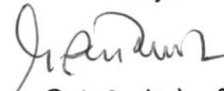
Tez Danışmanı

  
Prof. Dr. Hatice Ner Erkizan


Üye

  
Prof. Dr. Mehmet Akgün

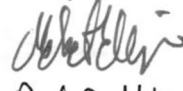
Üye

  
Prof. Dr. Hakan Bayraktar

Üye

  
Prof. Dr. A. Osman Gündoğdu

Üye

  
Prof. Dr. Mehmet Elgin

**YEMİN**

Doktora tezi olarak sunduğum "Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

24.04.12

ADI SOYADI  
İMZASI

Aylin Gorkaya



YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ		
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU		
YAZARIN	MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.	
Soyadı : Çankaya	Adı : Aylin	Kayıt No:428382
TEZİN ADI		
Türkçe : Aristoteles'te <i>Nous</i> (Akıl) Kavramı		
Y. Dil : The Concept of <i>Nous</i> in Aristotle		
TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans	Doktora	Sanatta Yeterlilik
<input type="radio"/>	<input checked="" type="radio"/>	<input type="radio"/>
TEZİN KABUL EDİLDİĞİ		
Üniversite	: Muğla Üniversitesi	
Fakülte	: Edebiyat	
Enstitü	: Sosyal Bilimler	
Diğer Kuruluşlar	:	
Tarih	:	
TEZ YAYINLANMIŞSA		
Yayımlayan	:	
Basım Yeri	:	
Basım Tarihi	:	
ISBN	:	
TEZ YÖNETİCİSİNİN		
Soyadı, Adı	: Erkızan Nur Hatice	
Ünvanı	: Prof. Dr.	

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI:201

TEZİN KONUSU (KONULARI) : Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı

1. *Nous*'un Anlam ve İşlevi
2. *Nous*'un *aishesis* ve *phantasia* ile ilişkisi

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. *Nous* (Akıl)
2. *Aisthesis* (Algı)
3. *Phantasia* (Hayalgücü)
4. *Energeia* (Etkinlik)
5. *Theoria*

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstract ve thesaurus'u kullanınız.

1. Mind
2. Actuality
3. Contemplation

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

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

Yazarın İmzası :



Tarih 24.1.2012

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	I
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	IV
<b>ÖZET</b> .....	V
<b>ABSTRACT</b> .....	VI
<b>GİRİŞ</b> .....	1

## **I. BÖLÜM: ARİSTOTELES ÖNCESİNDE *NOUS* TERİMİ**

1. 1 <i>Nous</i> 'un Etimolojik Kökeni.....	9
1. 2 Homer'de <i>Nous'un</i> ve <i>Noein</i> 'in Anlamları .....	11
1. 3 İonia Felsefesinde <i>Nous</i> Kavramı.....	15
1. 3. 1 Ksenophanes'te <i>Nous</i> ve Tek Tanrı Anlayışı .....	15
1. 3. 2 Herakleitos'ta <i>Logos</i> ve <i>Nous</i> 'un Yeri.....	18
1. 3. 3 Parmenides: Var olmak ( <i>Einaı</i> ) ve Düşünmek ( <i>Noein</i> ) .....	21
1. 3. 4 Empedokles'te Sevgi ve Nefret'in Kavranımında <i>Nous</i> 'un Yeri....	27
1. 3. 5 Anaksagoras'ta Düzenleyici Bir İlke Olarak <i>Nous</i> .....	30
1. 4 Platon'da <i>Demiourgos</i> Olarak <i>Nous</i> .....	40

## **II. BÖLÜM: ARİSTOTELES'TE *NOUS: DE ANİMA***

2. 1 Ruhun ( <i>Psykhē</i> ) Tanımı ve İşlevi.....	50
2. 2 <i>De Anima</i> III. 4 ve III. 5 Üzerine.....	59
2. 3 <i>De Anima</i> III. 4 ve <i>Nous Pathetikos</i> .....	60
2. 4 <i>De Anima</i> III.5 ve <i>Nous Poetikos</i> .....	66
2. 5 <i>Aisthesis</i> , <i>Phantasia</i> ve <i>Nous</i> Üzerine.....	76
2. 6 Düşünmenin İki Biçimi.....	83



### III. BÖLÜM: ARİSTOTELES’TE *NOUS*: *METAFİZİK*

3. 1 <i>Proton Kinou</i> ve Tanrı.....	93
3. 2 Tanrı ve <i>Nous</i> Üzerine.....	103
3. 3 Tanrısal Düşünmenin Özü Hakkında Bazı Problemler Üzerine.....	107
3. 4 <i>Noesis - Noeton</i> Özdeşliği.....	110
3. 5 <i>Noesis Noeseos Noeseos</i> (The Thinking of Thinking) Ne Demektir?....	115
3. 6 İzomorphism ve Türsel Aynılık Tezine Yönelik Eleştiriler.....	118
3. 7 Tanrısal ve İnsansal Noetik Etkinlik Üzerine.....	124

### IV. BÖLÜM: *NOUS*’A DAYALI YAŞAM VE İÇERİĞİ ÜZERİNE

4. 1 İnsandaki En İyi Öğe Olarak <i>Nous</i> .....	133
4. 2 Asıl Benlik Olarak <i>Nous</i> .....	136
4. 3 <i>Ergon</i> Argümanının Bir Sonucu Olarak Etkin Akıl Yaşamı.....	137
4. 4 <i>Etkin Akıl Yaşamı İdion</i> mu yoksa <i>Koinon</i> Bir Niteliği mi İfade Eder?..	140
4. 5 <i>Akılsal Yanın Etkin Yaşamı</i> Üzerine.....	144
4. 6 Katı Akılsalcı ( <i>Intellectualist</i> ) Yorumu Yönelik Eleştiriler.....	152
4. 7 <i>Nous</i> ’a Dayalı Yaşamın Etik Yaşama Önceliği.....	154
4. 8 <i>Nous</i> ’a Dayalı <i>Theoria</i> Yaşamı Nedir? .....	158
4. 9 <i>Energeia</i> Olarak <i>Philosophia</i> .....	160
4. 10 <i>Sophia, Nous</i> ve <i>Episteme</i> Bağıntısı: <i>Theoria</i> .....	164
4. 11 İnsansal Düşünmenin Objeleri Üzerine.....	169
4. 12 Düşünmenin ya da Düşüncenin Tanrısalılığı.....	174

**Ekler:**

Kavramlar Sözlüğü.....	177
Felsefe, <i>Kosmos</i> ve Ekoloji Üzerine Bir Tartışma .....	178
<b>SONUÇ</b> .....	189
<b>KAYNAKÇA</b> .....	194

## TEŞEKKÜR

Tezimin tamamlanmasında emeği olan, değerli zamanını benden esirgemeyen, bu çalıőmayı yöneten çok sevgili değerli hocam Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan'a teşekkür ederim. Çalıőmam sırasındaki desteklerinden dolayı değerli hocalarım sayın Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a ve Prof. Dr. őahabettin Yalçın'a teşekkür ederim. Hayatım boyunca desteklerini eksik etmeyen ve her zaman yanımda olan aileme özellikle de anneme ne kadar teşekkür etsem azdır. Son olarak, karşılaőtığım güçlüklerde her zaman yanımda olan, en büyük desteği veren hayat arkadaşım eőim Onur ankaya'ya teőekkürlerimi ifade etmek isterim.

## ÖZET

“Aristoteles’te *Nous* Kavramı” başlıklı bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Aristoteles öncesinde *nous* teriminin hangi anlamlarda kullanıldığı ve işlevinin ne olduğu araştırılmaktadır. Daha sonra, terimin özgün anlamı ile Pre-Sokratik filozofların bu terimi nasıl kullandıkları karşılaştırılmaktadır.

İkinci bölümün temel problemi, insansal *nous*’un özünün ne olduğudur. Bununla ilgili olarak öncelikle *psyche*’nin tanımına yer verilmektedir. *Nous*’un ontolojik bakımdan durumu III.4 ve III.5’teki pasajlar ışığında tartışılmaktadır. Bu bağlamda insansal *nous*’un en önemli niteliği etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanmaktadır. Bu bölümde ayrıca farklı düşünme biçimleri ve *aisthesis*, *phantasia* ve *noesis*’in birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğu ele alınmaktadır.

Üçüncü bölüm, Tanrısal *nous*’un neliğini tartışmaya yönelmektedir. Burada Tanrısal düşünme, sonsuz etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanmaktadır. Sonrasında, Tanrısal noetik etkinlik ile insansal noetik etkinliğin bir karşılaştırılması yapılmakta ve izomorfizme yönelik eleştiriler ele alınmaktadır. Bunların yanı sıra bu bölümde ayrıca Tanrısal düşünmenin doğası soruşturulmaktadır.

Son bölüm ise, insansal düşüncenin objeleri üzerine ışık tutmaya çalışmaktadır. Bu araştırmada insan için en iyi ve en mükemmel yaşamın *nous*’a dayalı bir yaşam diğer bir deyişle noetik yaşam olduğu düşüncesine vurgu yapılmaktadır. Bu ise hiç kuşkusuz *theoria* yaşamına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu bölümde tartışılan temel düşünce, *theoria* yaşamının neliği ve objelerinin ne olduğudur.

**Anahtar Kelimeler:** *Nous* (Akıl), *Aisthesis* (Algı), *Phantasia* (Hayalgücü), *Energeia* (Etkinlik), *Theoria* (Düşünsel Yaşam).

## ABSTRACT

The study titled “The Concept of *Nous* in Aristotle” was comprised of four chapters. The first chapter delved into the meanings of the term *nous* and the way it was used before Aristotle. After that the original meaning of the term was traced and compared through the writings of Pre-Socratic philosophers in particular.

The main subject of the second chapter was what the essence of human *nous* was. In this context, firstly the definition of *psykhe* was examined. Then, the ontological status of *nous* was discussed in the light of the passages in III.4 and III.5. In this respect, the most important aspect of human *nous* was defined to be as activity (*energeia*). Also in this section, different modes of thinking and the relations among *aisthesis*, *phantasia* and *noesis* were considered.

The third chapter was based on the discussion of what the divine *nous* was. Here, the divine thinking was defined as continuous activity (*energeia*). Afterwards, divine *noetic* activity and human *noetic* activity were compared and the critics against isomorphism were revisited. This chapter also inquired the nature of divine thought.

The last chapter tried to shed on light the objects of human thought. It was emphasized that the best and perfect life for a human being is life of *nous*, in other words noetic life. That was, undoubtedly, equal to the life of *theoria*. Thus, the main thought discussed in this chapter was the essence of the life of *theoria* and what its objects were.

Key Words: *Nous* (Mind, reason, intellect), *Aisthesis* (Perception, sensation), *Phantasia* (Imagination), *Energeia* (Activity, actuality, perfection), *Theoria* (Intellectual life, noetic life, life of reason).

## Giriş

Bir felsefeyi ya da düşünce sistemini anlamamanın en önemli yollarından biri de o düşüncenin temelindeki kurucu terimleri/kavramları tanımaktan ve bilmekten geçer. Aristoteles'in felsefesini inşa ederken kullandığı kavramların başında ise *nous* gelir. Metafizikten etiğe kadar daha birçok tartışmanın temelinde yer alan *nous* kavramını bilme, hiç kuşkusuz filozofun felsefesini anlama ve yorumlama çabasında vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu düşünce, *nous* kavramının sahip olduğu anlam ve işlevin ne olduğunu araştırmak için yeterlidir. Öte yandan *nous*'un doğasının ne olduğuna yönelik tartışmaların incelenmesi bu işin bir hayli güç olacağını gösterir. Çünkü söz konusu tartışma gerçekte felsefe tarihinin en çetrefilli konularından birisidir.

“Aristoteles'te *Nous* Kavramı” başlıklı bu çalışma, temelde insansal *nous*'un doğası ve etkinliği üzerine bir soruşturmayı amaçlamaktadır. Aristoteles'e göre bir varlığın doğasının ne olduğunun soruşturulması, o varlığın işlevini ve aynı zamanda “iyi”sini (*agathon*) verir. Öyleyse bu çalışma insansal *nous*'un doğasını soruşturmakla birlikte gerçekte insanın işlevinin ve iyisinin ne olduğu sorularına da yanıt aramaktadır. Böylesi bir soruşturma elbette öncelikli olarak terimin felsefe tarihindeki gelişim sürecini incelemeyi gerekli kılmaktadır ki bu, Aristoteles'in *nous* kavramına kattığı anlam ve önemin daha iyi anlaşılmasına olanak tanır.

Dört bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde *nous* teriminin etimolojik kökeninin ne olduğu ve söz konusu terimin Aristoteles öncesi düşüncelerde nasıl, hangi anlamlarda kullanıldığı sorularına yanıt aranmaktadır. İlk olarak terimin etimolojik kökeninin Grekçedeki *snofos* sözcüğüne dayandığı bunun da İngilizcedeki “sniff” ya da “smell”, Türkçede ise “koklamak” sözcüğüne karşılık geldiği belirtilmektedir. Bu düşünce temel alınarak, *nous*'un etimolojik kökeninin duyuşal

olanla çok yakın bir bağı olduğuna dikkat çekilmektedir. Sonrasında terimin etimolojisi ile filozofların bu terimi kullanmaları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar araştırılmaktadır. Bu araştırmada çoğunlukla dilbilimci olan K. V. Fritz'in çalışmalarına başvurulmakta ve bu çalışmalar ışığında terimin önce Homer'deki sonrasında ise sırasıyla Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras ve son olarak da Platon'daki kullanımları incelenmektedir. Böyle bir incelemenin ortaya çıkardığı şey, *nous* teriminin Homer'deki anlamının etimolojik kökeniyle bağlantılı olduğu düşüncesidir. Bu düşünceden hareketle terim ile etimolojik köken arasında kurulan ilişkinin İonia düşüncesi için de var olup olmadığı tartışılmakta ve bunun için öncelikle Ksenophanes'in fragmanları ele alınmaktadır.

Ksenophanes'te *nous* teriminin ne anlama geldiğinin incelendiği bölümde, Ksenophanes'in söz konusu terimi Tanrı'ya ilişkin bir özellik olarak ele aldığı ve bunun Tanrının düşünme yetisine sahip olması anlamına geldiği belirtilmektedir. Bu düşünce elbette Aristoteles'in Tanrı anlayışı açısından oldukça önemlidir. Çünkü Aristoteles'in Tanrı anlayışı onun sonsuz düşünme etkinliği olduğu fikri üzerine kurulur. Bununla birlikte Ksenophanes'te önemli olarak görülebilecek düşünce, *nous* teriminin tıpkı Homeros'taki gibi duyu algılarıyla birlikte ele alınıyor olmasıdır. Ksenophanes'ten sonra Herakleitos'un fragmanları ele alınıp incelenmekte ve burada Herakleitos'un Ksenophanes'ten farklı olarak *nous* terimini bazı insanların sahip olduğu bir nitelik olarak kullandığı ifade edilmektedir.

Herakleitos'a göre çok az insanın sahip olduğu *nous*, evrene hâkim olan Tanrısal yasanın diğer bir ifadeyle *logos*'un kavranımıyla ilgilidir. *Logos*'u kavrayabilmek için öncelikle "görmek" gerekir. Bu bağlamda Tanrısal yasanın farkındalığı, görme edimi üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü hakikate tanıklık yapacak olan organ gözlerden başka birşey değildir. Dolayısıyla Herakleitos'un terime yüklediği anlam ne Ksenophanes'in ne de Homeros'ununkinden ayrılmakta, temelde hepsi aynı noktada -yani *nous*'un duyuyla birlikte iş gördüğü noktasında- birleşmektedir. Herakleitos'tan sonra Parmenides'in düşünceleri ele alınmakta ve onun İonia filozoflarından farklı bir çizgide ilerlediği söylenmektedir.

Parmenides'e göre varlık ile düşünce yani *nous* ya da "var olmak" ile

“düşünmek” (*noein*) aynı şeylerdir; fakat varlık, duyuşal yolla kavranamaz. Parmenides’in İonia filozoflarından farklı olarak *nous*’u düşünce ya da salt akıl ile birlikte düşünmesi felsefe tarihinde bir ilktir. Çünkü o zamana kadar gelen felsefeler duyuların tanıklığına başvurmaktadır. Oysa Parmenides’te *noein* yani düşünme edimi, varlıkların özlerini kavramada duyuları ortadan kaldıran tümüyle sezgisel bir kavrayışa işaret etmektedir. Bu nedenle Parmenides’te *nous*, duyularla ilgili olmaktan çok mantıksal usamlama ile ilgili olmaktadır. Bunun felsefe tarihinde çok önemli bir değişim ve kırılma noktası olduğunu söyleyebilmek bu değişimin bir duraklama olduğunu söyleyebilmek kadar mümkün görünüyor. Bununla birlikte Parmenides’in *nous* kavrayışı felsefede yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Parmenides’ten sonra Empedokles’te *nous* teriminin anlamı incelenmekte ve onun terimin kullanımına yeni bir anlam katmadığı ifade edilmektedir.

Empedokles’in *nous*’u, evrene hâkim olan birleştirici ve ayırıcı ilkeleri yani sırasıyla *sevgi* ve *nefret*’i kavrama işini üstlenir. Bu ilkeleri doğrudan duyular yoluyla kavramak mümkün değildir. O nedenle Empedokles *nous*’un varlığına ihtiyaç duyar. Öte yandan *nous*’un duyulardan yola çıktığı gerçeği göz ardı edilmemelidir, tıpkı diğer İonialı filozofların anlayışlarında olduğu gibi. Empedokles’ten sonra Anaksagoras’ta *nous* kavramı ele alınmaktadır. Bu bölümde Anaksagoras’ın öncekilerden farklı olarak felsefe tarihinde evrendeki hareketin kaynağının “*nous*” olduğunu ifade eden ilk kişi olması bakımından ayrı bir yere sahip olduğu dile getirilmektedir.

Anaksagoras evrene egemen olan bir unsurun *nous* ile kavranmasından değil, bizzat harekete neden olan ilkenin *nous* olduğunu ileri sürmekle öncekilerden ayrılır. Pre-Sokratik düşüncede genel olarak doğru bilginin bir organı olan *nous*, Anaksagoras’ta yerini daha çok kosmolojik bir işleve bırakmıştır. Buna göre “*nous*”un Anaksagoras’ta en temel işlevi ya da etkinliği, *kosmos*’a hareketi veren bir ilke olması ile sınırlıdır. *Kosmos*’a hareketi vermekle “*nous*”, onu bir düzene sokar. Aristoteles’in evrene ilk hareketi veren hareketsiz hareket ettiricisi düşünüldüğünde Anaksagoras’tan ne denli etkilenmiş olabileceği açığa çıkmaktadır. Anaksagoras’tan sonra son olarak Platon’da *nous* kavramı ele alınıp tartışılmaktadır.



Platon da Anaksagoras gibi evrenin düzenleyici ilkesinin ne olduğunu araştırır. Ona göre evrene düzeni ve güzelliği veren ilke *demiourgos*'tan başkası değildir. Platon'un *demiourgos*'u temelde Anaksagoras'ın "*nous*"undan pek de farklı değildir; hatta bir biçimiyle ona teleolojik açıklamanın yüklenmiş halidir. *Demiourgos* bazı yorumlara göre *nous*'un Platon felsefesindeki karşılığını ifade eder. F. Cornford, *demiourgos*'un *nous*'a işaret ettiğini, fakat *nous*'un kendi başına değil de ruhta var olabileceğini varsaydığından, *demiourgos*'un evren ruhuyla özdeş olduğunu ileri sürer. S. Menn ise *demiourgos*'un evren ruhundan bağımsız olduğunu, diyaloglarından yola çıkarak da onun bir erdem olabileceğini öne sürer. Bu bağlamda *nous* Platonda akli değil, rasyonellik erdemine sahip olmayı ifade eder. Öte yandan Menn, Hackford'un Platon'un *nous*'a sahip bir ruh aradığı iddiasını kabul eder; ancak bu, *nous*'un ruhtan bağımsız bir şekilde varlığa gelmediği anlamına gelmez. Nitekim Platon'un, *nous*'un yalnızca ruhta var olduğunu iddia etmemesi bunun güçlü bir kanıtıdır. Öyleyse *nous* ya da *demiourgos* evren ruhundan da, canlılarda var olan ruhlardan da ayrı bir varlığa sahiptir. Platon'da *nous*'un işlevi, Anaksagoras'ta olduğu gibi evreni düzenlemektir. Aralarındaki fark, Platon'un *nous*'unun kendi işlevini gerçekleştirebilmesi için ruhları araç olarak kullanmasıdır. *Nous* ruhu, ruh da duyulur dünyayı harekete geçirir. Dolayısıyla *nous* dolaylı olarak ruh aracılığıyla duyulur dünya ile ilişki kurar. Bu bağlamda Platon'daki *nous*, Anaksagoras'dakinin aksine duyulur dünya ile ilişki içinde değildir. *Demiourgos*'un evrene şekil verirken ideaları model alması da bunun bir sonucudur. Bu anlamda *nous* duyusal olanla değil, her zaman akılsal olanla yani ideaların kavranımıyla ilgilidir. Öte yandan *nous*, aynı zamanda yeryüzündeki hareketin sürekliliğinin bir teminatı olarak düşünülür; tıpkı Aristoteles'in hareketsiz hareket ettiricisinde olduğu gibi. Görüldüğü gibi çalışmanın bu bölümünde Homeros, Ksenophanes, Herakleitos, Empedokles ve Anaksagoras'ta kullanılan *nous* terimlerinin duyusal olanla bağının ne olduğu açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte *nous* teriminin kullanılmasında Parmenides ve Platon'un farklı bir yol izlediği bir anlamda İonia geleneğinin dışında kaldıkları ifade edilmektedir. Dolayısıyla birinci bölüm, genel olarak *nous* teriminin Aristoteles öncesi tarihine ışık tutmayı amaçlayan, giriş niteliğinde betimsel bir bölüm olma özelliği taşır.

Çalışmanın ikinci bölümü, Aristoteles'in eserlerinin incelenmeye başlandığı

ilk bölümdür. Bu bölümde Aristoteles'in *Ruh Üzerine (De Anima)* isimli eseri esas alınmaktadır. Burada söz konusu edilen temel problem, insansal *nous*'un doğasının ne olduğudur. *Nous*'un doğasının ne olduğuna yönelik araştırmada önceliği *psykhe* alır. Çünkü *nous* dediğimiz şey, gerçekte *psykhe*'nin bir parçasıdır. O sebeple başlangıçta *psykhe*'nin durumu, daha sonra bununla bağlantılı bir sorun olan dualizm konusu tartışılmaktadır. Bu tartışmada Aristoteles'in *psykhe*'yi belirli bir bedenin formu olarak tanımladığı ifade edilmektedir ki bu, hem dualizm hem de ölümsüzlük düşüncesine verilen bir yanıt olarak görülebilir. Bu bağlamda Aristoteles'te ne *psykhe*'nin ölümsüzlüğünden ne de ruh-beden dualizminden söz etmek mümkün olabilir. Öte yandan *psykhe*'nin ölümsüzlüğünün reddi, *nous*'un durumunun belirlenmesi için yeterli değildir. Diğer bir ifadeyle *psykhe* her ne kadar bedene bağlı olsa da, onun parçalarından biri olan *nous*'un bedene bağlı olup olmadığı henüz açık değildir. Bunun için *De Anima*'nın en çetrefilli, en önemli ve tartışmalara çokça konu olan pasajına, yani III.5'e başvurulmaktadır. III.5'i *De Anima*'nın genelinden bilhassa da III.4'ten bağımsız bir biçimde ele alıp yorumlamanın eksik bir yorum olduğu fikri temellendirilmeye çalışılmaktadır ki bu, her iki pasajın birlikte insandaki *nous*'un bir ama ayrı iki yönüne yani pasif ve etkin yönlerine işaret ettiği anlamına gelir. Dolayısıyla III.4 ve III.5'te söz konusu edilen *nous*, bireysel insan aklısıdır ve bu akıl, aşkın bir nitelik taşımaz. Bu çerçevede insansal *nous*'un sahip olduğu niteliklerin neler olduğu araştırılmaktadır. Bu çalışma söz konusu niteliklerden *nous*'un en temel niteliğinin etkinlik (*energeia*) olduğu düşüncesine vurgu yapmaktadır. Aristoteles'in de III.4'te altını çizdiği gibi *nous*, *düşümeneye kadar hiçbirşey*'dir. Çünkü potansiyel olarak *nous*'a sahip olmak uykuda olmak ile özdeşdir. Bu sebeple gerçekte bir öneme sahip olan şey, kişinin sahip olduğu potansiyeli etkin bir biçimde kullanabilmesidir. Bölümün sonunda *nous*'un bir etkinliği olan düşünmenin biçimleri, içeriği ve *aisthesis* ile olan ilişkisi konu edilmektedir. Burada *noesis*'in ya da insanın en temel, özsel niteliği olan düşünme etkinliğinin *aisthesis* ve *phantasia*'dan bağımsız bir biçimde gerçekleşemeyeceği fikri temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu bakış açısına göre her imgenin dış dünyada bir karşılığı vardır. Çünkü *phantasia* algısal süreçlerden bağımsız değildir. Dolayısıyla *noesis* yani düşünme etkinliğini dolaylı olarak *aisthesis*'ten ayırmak mümkün görünmez. Böyle bir bakış açısı ise gerçekte *nous*'un bedenden ayrılmazlığı

düşüncesini desteklemektedir. Çünkü bu düşünce, *nous*'un *phantasmata*'ya yani imgelere bağlı olmasını gerekli kılmaktadır. *Nous*'un, *aisthesis* ve *phantasia* ile ilişkisinin konu edildiği tartışmayı, iki farklı düşünme biçimi izlemektedir. Buna göre Aristoteles'te apprehensif (*apprehensive*)<sup>1</sup> ve otonom (*autonomous*) olmak üzere iki farklı düşünme biçiminden söz edilebilir. Bu düşünme biçimlerinden ilkinin çıkarımsal düşünmeye (*discursive*), ikincisinin ise çıkarımsal olmayan düşünme (*non-discursive*) türüne karşılık geldiği ifade edilmektedir. Burada ikinci tür düşünmenin var olma koşulunun birinci düşünme biçimine bağlı olduğu fikrinin altı çizilmektedir. Bu temellendirmeler tüm tezin temel iddiasını oluşturmaktadır. O nedenle ikinci bölüm genel anlamda tezin ana fikrinin inşa edildiği en önemli bölümlerden birisi olarak kabul edilebilir.

Çalışmanın üçüncü bölümü insansal *nous*'un daha iyi anlaşılması amacıyla bu kez Tanrısal *nous*'un doğasının ne olduğu sorusunu temel almaktadır. Bunun için *Metafizik*'in XII. Kitabına özellikle de VII. ve IX. bölümlerine başvurulmaktadır. Bu kitapta Aristoteles sonsuz ve hareketsiz olan bir tözün varlığını tartışmak gerektiğini ifade eder ki o, ilk hareketi veren ilkeden yani hareketsiz hareket ettiriciden başka bir şey değildir. Onun özü gereği salt etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanması kaçınılmazdır çünkü aksi halde hareketin ve zamanın sonsuzluğundan söz etmek mümkün olmaz. Dolayısıyla burada üzerinde dikkatle durulan nokta, hareket ettirici ilkenin doğasının salt etkinlik olarak tanımlanmasıdır ki bu, onun her türlü potansiyellikten muaf olduğu anlamına gelir. Potansiyellikten uzak olan, sonsuz etkinliğin hüküm sürdüğü bir yaşam Aristoteles'e göre düşünsel (*theoria*) yaşamdır ve bu yaşam yalnızca ve yalnızca Tanrıya ait olabilir. Aristoteles hareket ettirici ilkenin varlığından bir bakıma kozmolojik bir ilkeden Tanrısal yaşam düşüncesine geçer. Tanrısal yaşam da sonsuz etkinlikteki düşünsel bir yaşam olarak tanımlanır. Bu bağlamda Tanrı, *theoria* yaşantısının kendisidir. Bu bölümün odak noktasını tam da bu konu oluşturmaktadır; yani Tanrısal düşünmenin doğası ya da Tanrısal yaşamın neliği problemi. Bu problem, Tanrısal düşünmenin objesi konusu ile birlikte tartışılmaktadır. Bununla ilgili ortaya çıkan güçlükler Tanrı'nın doğası gereği

<sup>1</sup> İngilizcesi *apprehensive* olan ve Türkçeye apprehensif olarak çevirdiğim bu kavramı M. F. Lowe "Aristotle on Kinds of Thinking" isimli makalesinde Aristoteles'teki düşünme biçimlerinden birini ifade etmek için kullanır. Algıya dayalı olan bir farkındalığı ya da düşünme biçimini tanımlayan bu kavramın Türkçe karşılığı olmadığından orijinal şekli ile kullanmayı uygun buldum.

kendisini düşünmek zorunda olduğunun belirtilmesiyle aşılmaya çalışılmaktadır. Buna göre Tanrı ile onun düşünme objesi özdeşdir diğer bir ifadeyle *noesis* ile *noeton* aynıdır. Dolayısıyla Tanrı ya da Tanrısal etkinlik söz konusu olduğunda suje ile obje arasındaki ayrılık ortadan kalkar. Tanrısal noetik etkinliğin doğasıyla ilgili soruşturmayı izomorphizme (eş-formluluk) yönelik eleştiriler izlemektedir. İzomorphizm *Metafizik* XII.9'daki Tanrısal *nous* ile *De Anima* III.5'teki insansal *nous*'un aynı ya da özdeş olduğu tezine dayanır. Bu bölümde *nous poietikos*'un ontolojisinin, gerçekleştirdiği etkinliğin ve de düşünme içeriğinin Tanrısal düşünmeden farklı olduğu fikrine vurgu yapılmaktadır. Her iki varlığın özlerinin etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanmasının onları türce aynı kılmaya yetmediği ifade edilmektedir. Bu bağlamda bölümün sonunda Tanrısal noetik etkinlik ile insansal noetik etkinliğin bir karşılaştırılması yapılmaktadır. Böylelikle Tanrısal *nous*'un doğası problemi üzerinden insansal *nous*'un ne olmadığı, diğer bir bakış açısıyla gerçekte ne olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Çalışmanın son bölümü, insandaki noetik etkinliği araştırmaya devam etmektedir. Bu kez problem edilen konu, insansal *nous*'un düşünme objesini oluşturan şeylerin neler olduğudur. Bu konunun araştırılması ile birlikte insansal *nous*'un neliği üzerine olan bir soruşturmanın tamamlanması amaçlanmaktadır. Söz konusu araştırma için *Nikomakhos'a Etik'e* özellikle de I. ve X. Kitaplara başvurulmaktadır. X. Kitapta *nous*'un insandaki en iyi, en yüksek öğeyi tanımladığı, onun bir etkinliği olan *theoria* yaşamının da en iyi, en mükemmel yaşam olan *eudaimonia*'yı oluşturduğu ifade edilmektedir. Bu düşünce I. Kitaptaki işlev (*ergon*) argümanı üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır. *Ergon* argümanı insanın işlevininin etkin akıl yaşamı olduğu düşüncesiyle sonuçlanır. Daha sonra etkin akıl yaşamının ne anlama geldiği konusu tartışılmakta ve bu tartışmada Aristoteles'in söz konusu ifade ile insanın teorik yanına vurgu yapmak istediği öne sürülmektedir. Teorik yanın etkinliğinin de *theoria* yaşantısı ile ilgili olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda *theoria*, insandaki en iyi öğenin etkinliğidir ve bu etkinlik insan için en iyi olan mükemmel yaşamı diğer bir deyişle *eudaimonia*'yı oluşturur. Dolayısıyla *eudaimonia*, *nous*'a dayalı *theoria* yaşamınının bir ifadesidir. *Theoria* yaşamı, gerçeği araştıran ve o gerçekler üzerinde düşünen felsefi bir yaşamdır ve bu yaşam diğer yaşamlar karşısında en mükemmel mutluluğu vermesi bakımından bir önceliğe

sahiptir. Bu yaşamın neliği ve içeriği üzerine olan bir araştırma insansal düşünmenin içeriği sorusuna da yanıt vermektedir. O nedenle bu bölüm, *theoria*'nın objelerinin neler olabileceği sorusunu tartışmaktadır. Bu son tartışma ile birlikte insansal düşünmenin içerik bakımından Tanrısal düşünmeden neden ve nasıl ayrı olduğu fikri açıklanmaktadır.

Bu çalışmada genel olarak Aristoteles'in *De Anima*, *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* isimli eserleri incelenmektedir. O nedenle söz konusu çalışmanın gerçekte bu üç temel eserdeki düşünceler ışığında biçimlenmiş olduğu ifade edilebilir. Özetle insansal *nous*'un neliği sorunsalı daha çok bu üç yapıt bağlamında ele alınıp tartışılmaktadır.

## I. BÖLÜM: ARİSTOTELES ÖNCESİNDE *NOUS* TERİMİ

### 1. 1 *Nous*'un Etimolojik Kökeni

Aristoteles'in felsefesinde *nous*'un işlevinin ya da doğasının ne olduğu sorusuna yanıt bulma girişimi, söz konusu terimin Aristoteles öncesi kullanımını bilmeyi gerekli kılar. Terimin tarihsel gelişimini bilme çabası, Aristoteles'in kendisinden önceki filozoflardan ne ölçüde etkilendiği hakkında fikir vermesi bakımından önemli kabul edilebilir. Zira felsefe tarihinde yer alan her bir düşüncenin diğer düşüncelerden bağımsız, yalıtılmış bir biçimde kendi başına var olamaması da bu düşünceleri destekler. Bununla birlikte söz konusu çaba, Aristoteles'in *nous* kavramına yüklediği anlam ve önemin anlaşılmasına da olanak tanır. Öyleyse Aristoteles'te *nous* kavramını incelemeyi önce tezin birinci bölümünde bu terimin felsefe tarihindeki gelişimini ele almak yerinde olur. Bu sebeple Aristoteles öncesi felsefeler incelendiğinde bu terimin, yalnızca Pre-Sokratik filozofların felsefi anlayışlarında değil; aynı zamanda felsefe öncesi düşüncelerde, 8. ve 7. yy. da yaşamış olduğu düşünülen Homer ve Hesiodos gibi şairlerin destanlarında da yer aldığı görülür. *Nous*'un tüm bu felsefi anlayışlardaki gelişim sürecine değinmeden önce bu terimin etimolojisi üzerinde durmak uygundur.

*Nous* teriminin etimolojisi üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Hatta Pre-Sokratik düşüncede *nous* terimini inceleyen İngilizcede Fritz'in makaleleri dışında bir makale yoktur. Bu nedenle bu konuyla ilgili her araştırma Fritz'i referans alır. Terimin kökeninin ne olduğu tartışmalarında Fritz iki önemli analize dikkat çeker. Bunlardan biri, Grekçe'deki *neuein* sözcüğüdür ki bu sözcüğün İngilizce'deki karşılığı "to nod" tur bu, Türkçe'ye "başını sallamak veya kabul etmek" biçiminde çevirilebilir. Bununla birlikte Latincesi *nuere*, Almancası ise *nicken*'dir. Bir diğeri ise, E. Schwyzer tarafından öne sürülen Grekçe'deki *smi* kökünden gelen *snofos* sözcüğüdür ki bu sözcüğün İngilizce'deki karşılığı "to sniff" ya da "to smell" dir ve bu sözcük de Türkçe'ye "koklamak, kokusunu almak ya da sezmek" biçiminde çevirilebilir. Bu sözcüğün Almanca karşılığı ise *schmupfern*'dir. Schwyzer'in etimolojisine yönelik birtakım itirazlar yapılmıştır. Buna göre *smi* kökünden türetilen *snafen* fiili aslında *neuein* ile aynı anlama gelir. Nitekim birçok dilbilimci de "kabul

etmek” anlamına gelen *neuein*’in aynı zamanda *snefen* olduğu konusunda hem fikirdirler.

Schwayzer’ın etimolojisinin doğru kabul edilmesi durumunda, *nous* teriminin “koklama” duyusuyla yakından ilişkili olduğu ve onun işlevini gerçekleştirme sürecinde koklama duyusunun önemli bir yere sahip olduğu sonucuna varılır. Burada *snofos* terimi ile söz konusu edilen duyusal olarak bir objeyi “koklamak” değildir. “Koklamak”, hala günümüzde de zaman zaman kullandığımız gibi “tehlikenin kokusunu almak” (*smelling a danger*) demektir. “Koku almak” ise, bir şeylerin kötü olduğunu sezmektir. Dolayısıyla buradaki “koklamak” fiili duyusal zeminden tümüyle bağımsız olmamakla birlikte aynı zamanda duyusallığı aşan bir anlamda kullanılır. *Nous*’a atfedilen bu anlam daha sonraları yerini hatta önemini başka bir anlama, duyuya yani kavrayış gücüne bırakır.<sup>2</sup>

*Nous* teriminin etimolojisi tartışmaları bir tarafa bırakılıp, terimin felsefe tarihindeki gelişiminin ele alınmasından önce bunun *Liddell and Scott*’ın Grekçe-İngilizce *Lexicon*’unda kısaca hangi anlamlarda kullanıldığı incelenebilir. Buna göre *nous* terimi şu anlamlarda kullanılır.

*Nous, noon; gen. nou*

1. Akıl, algılama ve düşünme ile ilgili olarak, duyu, anlayış,
2. Akıl, daha geniş bir biçimde duygu, karar verme v.b ile ilgili olarak, kalp, Od. 1. 3.\*
3. Akıl, karar verme, maksat ile ilgili olarak
4. Mantık, akıl
5. Evrenin etkin bir ilkesi olarak (Anaksagoras)
6. Aklın etkinliği, düşünce, Od.5. 23\*

<sup>2</sup> Fritz, K. V., (1943), “*Noos and Noein in the Homeric Poems*”, *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2, The University of Chicago Press, ss. 90-93.

\*“Anlat bana, tanrıça, binbir düzenli yaman adamı,  
kutsal Troya’yı yerle bir etmişti hani,  
sonra sürünmüş durmuştu oradan oraya,  
ne çok yerler görmüş, ne çok insan tanımıştı (*whose mind he learned*),  
ne çok acı çekmişti yüreği, (*heart*)

\*“Nasıl bir söz çıktı dişlerinin arasından çocuğum?”

7. Niyet, plan
8. Duyu<sup>3</sup>

Terimin hangi anlamlara geldiği konusunda kısa bir bilgi edinildi. Şimdi sözlükteki anlamlar ışığında felsefe öncesi düşüncede yani Homeros'ta bu terimin hangi anlamlarda kullanıldığı araştırılabilir.

## 1. 2 Homer'de *Nous'un* ve *Noein'in* Anlamları

*Nous* teriminin etimolojisi ve sözlükteki anlamları konusuna yer verildikten sonra bu düşünceler doğrultusunda terimin Homer'de hangi anlamlar taşıdığı ve nasıl kullanıldığı incelenebilir. Bunun için başvurulan kaynak daha önce de belirtildiği gibi yine Fritz'in makaleleridir. Fritz incelemelerinde Joachim Boehme'e ait olan bir çalışmadan söz eder. Burada Boehme, *nous'un* tümüyle akılsal bir şey olarak tanımlandığını ve *noein'in* de hiçbir durumda duyuşsal algı ile özdeş tutulamayacağı ifade eder. *Noein'in* algıyla aynı şey olmadığını ifade edilmesi, *nous'un* daima duygu ile karşıt bir biçimde konumlandırılması sonucunu da gerekli kılar. Tüm bunları ifade ettikten sonra Fritz, Boehme'in *nous* ile ilgili anlamları üç başlık altında topladığını söyler. Bunlar ise şu şekilde sıralanabilir:

1. "Deneyimlerin organı olarak bir ruh"
2. "Akıl" ya da "zekâ" ya da "anlayış"
3. "Plan" ya da "tasarlama"<sup>4</sup>

Snell'e göre Boehme ilk iki maddede *nous'u* bir organ olarak tanımlarken sonuncusunda onun işlevine dikkat çekmektedir.<sup>5</sup> Bununla birlikte Fritz, Boehme'nin üç maddede topladığı *nous* ile ilgili anlamların Homerosçu şiirler göz önüne alındığında doğru olmadığını ifade eder. Çünkü Homerosçu şiirde *nous'tan* ne bir organ ne de işleve sahip olan bir şey olarak söz edilir. Burada *nous'un* işlevinden ya da onun bir organ olmasından söz edilseydi eğer, vurgu daha çok *nous'un* bir organ

---

Vermedin mi bu kararı (*devise/noon*) sen kendin,  
Dönüp öç alacak Odysseus bunlardan demedin mi?

<sup>3</sup> Liddell H. G. & Scott R., (1996), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

<sup>4</sup> Fritz, K. V., (1943), ss. 80-81.

<sup>5</sup> Fritz, K. V., (1943), s. 81.



olarak tanımlanmasından çok onun işlevi üzerine olurdu. Öte yandan Homeros'ta *nous*'un *psykhe* gibi ayrı bir varlık olduğu ve ölümden sonra da varlığını sürdüreceğine ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Dolayısıyla Boehme'in ortaya koyduğu üçleme Homeros'ta *nous* teriminin anlaşılması için yeterli değildir. Burada anlamla ilgili ortaya çıkabilecek güçlüklerin Almanca'yı İngilizce'ye çevirmekle yakından ilgili olduğu da söylenmelidir. Nitekim bazı kelimelerin bazı dillerde tam karşılığını bulmak mümkün değildir.

Boehme'in çalışmasında üç başlık altında topladığı anlamlar şimdilik bir kenarı bırakılsın ve onun *nous*'u duygu durumunun karşısına koyduğu ifadesine geri dönlün. Bu ifade Fritz tarafından yanlışlanmaktadır. Çünkü Fritz'e göre sanıldığı aksine *nous* ile *thumos* (kontrol edilemeyen bir tutku, arzu) arasında bir bağlantı vardır. Bunun en güzel örneği ise *İlyada*'nın şu satırlarında yatar:

*Böyle almıştılar kentleri kaleleri, bizden öncekiler,  
Göğüslerinde bu düşünce (nous/mind) vardı bu yürek (thumos/sprit) (iv. 307)*

*Nous* burada hem akılsal bir unsura hem de irade unsuruna işaret eder. Troya savaşında Akhalar'ın komutanı olan Nestor'un taktiksel düzenlemeler konusunda soru sorması, akılsal bir kavrayışı gösterir. *Thumos* ise, arzu anlamına gelir ve ruhun duygusal işleviyle ilgilidir. Dolayısıyla *nous* teriminde akılsal unsur ile iradi unsur birbirinden ayırmak çok da mümkün değildir.<sup>6</sup>

Fritz, Homeros'da *noein* kelimesinin en temel anlamının “farkına varmak” (*to realize*) ya da “bir durumu anlamak” (*to understand situation*) olduğunu söyler. Homeros'un yapıtlarında *noein* fiilinin bu temel anlamından, başka anlamların da türetildiği görülebilir. Bunların başlıcaları ise şunlardır:

1. Farklı insanlar ve uluslar farklı *nooi*'lere sahip olabilirler. Hatta aynı insan farklı zamanlarda bile farklı *nous*'a sahip olabilir.<sup>7</sup> Homeros'un *Odysseia*'sında geçen bu düşünce farklı insanların farklı yerler görüp farklı insanlarla tanıştığını ve farklı şeyler öğrendiğini ifade eder (Od. I. 3). Burada insanların farklı

<sup>6</sup> Fritz, K. V., (1943), ss. 80-84.

<sup>7</sup> Fritz, K. V., (1945), “Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part.I. From the Beginnings to Parmenides”, *Classical Philology*, Vol. 40, No. 4, Chicago Press, s. 223.

*noui* 'lere sahip olması yalnızca farklı şeylerin algılanması ile ilgili olabilir yoksa bir şeyin doğasının bilinmesi ile ilgili değil. Çünkü şeylerin gerçek doğası ya da özleri hakkında kişilerin varacağı sonuç birbirlerinden farklı değildir. Bu anlamda farklı insanlarda farklı *noui* 'lerin olması söz konusu değildir.<sup>8</sup> Öte yandan insanların sahip olduğu farklı *noui* 'ler kişileri karakterize etmek için kullanılırlar. *Nous* bu anlamda kişinin sahip olduğu ahlaki karaktere işaret eder. Sözelimi *Kyklopes Odysseia*'da dürüstlükten yoksun bir *nous* yani kişi olarak tanımlanırken, (Od. ix. 176), Akhilleus yüreği katı bir kişi olarak tanımlanır.<sup>9</sup>

2. *Nous* ve *noein* terimleri “plan yapmak” ya da “tasarlama” anlamlarında kullanılır ki bu, daha çok *nous* 'un işleviyle ilgili olur.

3. *Nous*'un temel anlamından çıkarsanan bir başka düşünce *nous*'un tümüyle akılsal bir alanla ilgili olduğunu öne sürer. Buna göre *nous*, bir şeyin ya da bir eylemin farkında olmak demektir. Sözelimi Akhilleus'un yaklaşan tehlikeyi ya da düşmanı farketmesi ya da bir kişinin bir başkasıyla ilgili dostça görünüşünün ardında yatan kötü niyeti anlaması gibi. İşte burada *nous*'un karmaşık durumların arkasındaki gerçekliği görmesi ya da fark edebilmesi onun karakteristik özelliğini diğer bir ifadeyle işlevini verir. Çünkü *nous* 'u asıl ilgilendiren, şeylerin görünüşleri değil, bir şeyin görünüşünün arkasında yatan gerçek anlam ya da kişilerin sahip olduğu gerçek karakterler ve niyetlerdir.

4. Üçüncü maddenin devamı niteliğinde sayılabilecek bir diğer düşünce de *nous*'un şeylerin görünüşlerinin arkasındaki gerçekliği keşfetmesi ile ilgilidir. *Nous* görünüşlerin ardındaki şeye nüfuz ederek onu kavrar. Daha sonra bu düşünceden Pre-Sokratik filozofların da etkileneceği açıktır.

5. *Nous*, zaman ve mekândan uzak olan nesnelere ve durumları şimdiye taşıyarak zihnimizde canlandırmamızı sağlayan hayal gücüne işaret eder. Bu madde ikinci ve üçüncü maddelerle ilgilidir ve daha çok *nous*'un işlevine atıfta bulunur.

6. Homeros'da *nous*'un olumsuz bir anlamı vardır ki bu da açıkça belirtilmelidir. *Nous* ve *noein* Homeros'da hiçbir zaman “akıl” ya da “uslamlama” anlamına gelmez. Dostça bir görünüşün arkasında kötü bir niyetin olduğunu fark etmek, o konu üzerinde etraflı bir düşünmeyi gerektirmez. Kötü niyeti aniden

<sup>8</sup> Fritz, K. V., (1943), s. 90.

<sup>9</sup> Fritz, K. V., (1943), s. 82.

sezgisel bir biçimde kavrarız. Dolayısıyla buradaki gerçekliğin kavranılması düşünme ile ilgili değil, sezgiyle ilgilidir.<sup>10</sup>

Yukarıda söz konusu edilen anlamlardan hareketle *nous* ile ilgili olarak şunlar söylenebilir:

*Nous*;

1. Bir şeyin farkında olma durumu
2. “Plan” ya da “tasarlama”dır.

Peki, (1) ve (2) arasındaki ilişki nedir? Her iki anlam birbirinin devamı mıdır yoksa iki madde birbirinden bağımsız iki ayrı anlamı mı ifade eder? Fritz’in bakış açısıyla, her iki anlam arasında yakın bir ilişki vardır. Bu ilişkiye göre, “plan yapmak” ya da “tasarlamak” gerçekte tehlikeli bir durumu fark etmenin sonucu olarak ortaya çıkar. Şimdi ortaya çıkan bir durumu fark ettiğimizde geleceğe yönelik planlarda bulunuruz. Bu, sınavdan düşük alan bir öğrencinin gelecekteki sınavda başarılı olabilmek için önceden plan yapmasına benzer. Burada “plan” ya da “plan yapmak” ile “amaç” ya da “amaçlamak” aynı şeydir. Amacımızı belirlemek bize *noein*’de iradi unsurun nasıl ortaya çıktığını gösterir. Farkındalık nasıl *nous*’taki akılsal unsuru gösteriyorsa, farkındalık sonucu gerçekleştirilen eylemler de aynı şekilde *nous*’taki iradi unsuru gösterir. Dolayısıyla, derslerin kötü gittiğini fark etmek ve bunun sonucunda bununla ilgili eylemlerde bulunmak *nous*’ta akılsal durumdan iradi duruma nasıl geçildiğinin bir örneğini verir. Diğer taraftan *nous*’ta iradi durumdan akılsal duruma geçiş de olasıdır. Bu geçişi Fritz, duygu durumunun bizi etkilemesi ve bunun sonucunda anlayış gücümüzün engellenmesi ya da durması olarak açıklar.<sup>11</sup>

Sonuç olarak felsefe öncesi düşüncede *nous* ve *noein* terimleri salt akılsal bir unsurdan oluşmazlar onlarda aynı zamanda iradi unsurda yer alır. *Nous*’un sahip olduğu akılsal unsurun duyuşal dünyayla ilişkili olduğu ve ondan bağımsız olmadığı gerçeği de üzerinde durulması gereken konulardan biridir.

<sup>10</sup> Fritz, K. V., (1945), ss. 223-226.

<sup>11</sup> Fritz, K. V., (1943), ss. 85-88.

Felsefe öncesi düşüncede *nous* teriminin hangi anlamlarda ve nasıl kullanıldığı araştırıldı. Bundan sonraki bölümde İonia düşüncesinde bu kavramın hangi anlamlarda kullanıldığı ele alınıp tartışılacaktır.

### 1. 3 İonia Felsefesinde *Nous* Kavramı

İonia felsefesinde öncelikle ele alınacak filozofların başında Kolophonlu Ksenophanes gelir, daha sonra onu Ephesoslu Herakleitos izleyecektir.\*

#### 1. 3. 1 Ksenophanes'te *Nous* ve Tek Tanrı Anlayışı

Ksenophanes, *nous* terimini yalnızca Tanrının sahip olduğu bir nitelik olarak kullanır. Tanrının sahip olduğu bu niteliği anlayabilmek için Ksenophanes'in Tanrı düşüncesini kavramak gerekir. Bu nedenle bu bölümde öncelikle Ksenophanes'in Tanrı anlayışına yer verilmesi uygun olur. Bilindiği gibi Ksenophanes'teki tek Tanrı düşüncesi Homeros ve Hesiodos'un çok tanrılı anlayışlarına karşı çıkışı ifade eder. Onun Homeros ve Hesiodos'un çok tanrılı anlayışını eleştirdiği ünlü pasaj şöyledir:

*Homeros ve Heisodos, her şeyi tanrılara yüklediler,  
İnsanlar arasında utanılacak ve kınanılacak olanları da  
Hırsızlık, eş aldatma ve karşılıklı kandırma (B 11)*<sup>12</sup>

Yukarıdaki metinden de anlaşılabilceği gibi Ksenophanes'in en temel problemi, Homeros ve Hesiodos'un *mythos* ve *epos*'undaki antropomorfik (insan biçimli) Tanrı düşüncesidir. İlyada'dan da hatırlanabileceği üzere Homeros'un Tanrıları ölümsüzdürler fakat onlar insanlar gibi giyinir kuşanır, yine onlar gibi üzülüp acı çekerler öyle ki Tanrılar gerek gördüklerinde ya da çağrıldıklarında dayanamaz savaşa katılırlar hatta yaralanırlar. Troya savaşında Afrodite ve Ares'in Troyalı'lardan, Hera ile Athena'nın ise, Akhalar'dan yana olması Tanrıların savaşa müdahale etmesinin ve taraf tutmasının bir kanıtı olarak gösterilebilir.<sup>13</sup> Ksenophanes'e göre, eğer ki bir Tanrının varlığından söz ediliyorsa bu, insansal özelliklere sahip olduğu söylenemez. Aksi takdirde Habeşlilerin Tanrıları

\* Fritz'in araştırmaları *nous* kavramının Miletoslu filozoflarda kullanılmadığını gösterir. Bu sebeple Miletoslu filozoflar, İonia felsefesi içinde yer almalarına karşın, burada ele alınmayacaklardır.

<sup>12</sup> Barnes, J., (2004), *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (Çev. H. Portakal), Cem Yayınları, İstanbul, s. 100.

<sup>13</sup> Homeros, *İlyada*, (Çev. A. Erhat), 5. basım, Can Yayınları, İstanbul, (1994), ss. 29, 37-38.

Habeşlilere, Trakyalılarınki de Trakyalılara benzer olurdu. Ksenophanes bu düşünceye karşı çıkışını alaysı bir biçimde şu şekilde betimler:

*Elleri olsaydı öküzlerin atların ve arslanların  
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi  
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer  
Tanrı tasvirleri çizerler ve viücutlar yaparlardı  
Her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre (B 15)  
Habeşliler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,  
Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta (B 16)<sup>14</sup>*

B 15 ve B 16'da Ksenophanes, Homer ve Hesiodos'tan miras gelen insan biçimli ve çok tanrılı (*polytheism*) anlayışı reddeder. İnsan biçimli ve çok tanrılı inanış karşısına o, tek tanrılı inanışı (*monotheism*) getirir. Buna göre, tek bir Tanrı vardır ve bu Tanrı sonsuz, değişmez, en iyi ve en güçlü olandır. Filozofun 23. 24. ve 26.cı fragmanları da bu konu üzerinedir.

*Tek bir Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en ulu,  
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece (noema) (23)  
Hep göz, hep düşünme (noun), hep kulaktır o. (24)  
Hep aynı yerde kalır hiç kılmıdamadan,  
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek. (25)  
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı. (B 23–26)<sup>15</sup>*

23., 24., 25. ve 26. fragmanlarda Ksenophanes, Homeros'tan farklı olarak insanlara kılık kıyafet ve düşünme konusunda benzemeyen, herşeyi görebilen, düşünen ve duyan, hareket etmeksizin durduğu yerden düşünüşüyle tüm dünyayı hareket ettiren güçlü, yorulmaz bir tek Tanrı figürü çizer. Bu fragman böylelikle Tanrı ile insan arasındaki ayrılığı çok net bir biçimde açığa çıkarmış olur ki bunlardan ilki 23. fragmandaki Tanrı'nın ölümlülerden hem şekil, hem de *noema* (*düşünce*) bakımından farklı olduğuna ilişkin ifadedir. 24. fragman da Tanrı'nın insanın aksine duyu ve görme organlarına sahip olmamasına karşın her şeyi gördüğünü, duyduğunu ve düşündüğünü ifade eder. İnsan Tanrıdan farklı olarak görme organına sahip olduğu gibi *nous* organına da sahiptir ve insanın *nous*'u şeyleri ya da olayları duyu organları aracılığıyla algılar. Oysaki Tanrının *nous*'u, şeyler ya da olaylara ilişkin gerçeği özel bir duyu organı aracılığıyla algılamaz. 24. fragmanda

<sup>14</sup> Kranz, W., (1994), s. 53.

<sup>15</sup> Kranz, W., (1994), s. 53.

dikkat edilirse *noein* fiili duyu algılarıyla birlikte ele alınır. Bu, *noein* fiilinin karakteristik bir özelliği olarak düşünülebilir. Nitekim Homeros'ta da *noein* duyu algılarıyla ilişkilidir. Bu anlamda denilebilir ki Homeros'un *nous* terimini kullanım şekli ile Ksenophanes'in *nous* terimini kullanım şekli aynıdır.<sup>16</sup>

Ksenophanes'in Tanrı anlayışı Aristoteles'in felsefesi için -özellikle de tanrı düşüncesi göz önüne alındığında- birkaç bakımdan önemli görülebilir. Bunlardan biri Ksenophanes'in Tanrısını düşünme (*noun*) niteliğiyle özdeşleştirmesidir ki Aristoteles de *Metafizik*'in XII. Kitabında Tanrı'yı sonsuz düşünme (*nous*) etkinliği olarak tanımlar. Bir diğer önemli nokta da Kranz'ın düşüncesidir. Ksenophanes'in Tanrı'nın bir oraya bir buraya gitmeden yani hareketsiz bir biçimde dünyayı bir düşünüşüyle sallaması ile ilgili olan son fragmanın Walter Kranz, Aristoteles'i etkilediğini ileri sürer.<sup>17</sup> Kranz bu noktada pek de haksız sayılmaz. Çünkü Aristoteles'te evrende hareketin kaynağı olan nedenin kendisi hareketsizdir (*akineton*). O, bilindiği üzere kendisi hareket etmeksizin evrende harekete neden olur. Öte yandan Aristoteles'in Tanrısı sonsuz düşünme etkinliği olarak tanımlansa da o, hiçbir zaman duyusal olanla ilgili olamaz. Oysaki Ksenophanes'in Tanrısı hep kulak hep göz hep düşünmedir.

Sonuç olarak Ksenophanes'in fragmanları genel olarak değerlendirildiğinde filozofun *nous* kavramını insanlarla ilgili olan durumlarda kullanmadığı gözlenir. Bu, Ksenophanes'in insanların *noemata*'ya sahip olmadığını düşündüğü anlamına gelmez. Çünkü filozof insanların kimilerinin buna sahip olduklarını ama bunun Tanrının *nous*'u ile karşılaştırılamayacağını insanlarda *nous*'un faaliyet alanının daha dar ve sınırlı olduğunu söyler. 34., 35. ve 36. fragmanlar insanların gerçek bir içgörü yeteneğine sahip olup olmamaları konusunda filozofun aşırı septik bir tavır sergilediğini gösterir. Homeros'ta da tüm insanlar doğal olarak *nous*'a sahiptirler ancak insanlardaki *nous*'un dereceleri ve nitelikleri farklıdır.

İnsanlarda *nous*'un çok nadir olarak var olması düşüncesi daha sonraları

<sup>16</sup> Fritz, K. V., (1945), ss. 228-230.

<sup>17</sup> Kranz, W., (1994), s. 51.

Herakleitos'u da etkileyecektir. Şimdi Herakleitos'ta *nous* kavramının kullanımını ele alalım.

### 1. 3. 2 Herakleitos'ta *Logos* ve *Nous'un* Yeri

İonialı filozofların sonuncusu olan Ephesoslu (Efes) Herakleitos'ta *nous* terimi Ksenophanes'ten farklı olarak insanların sahip olduğu bir nitelik olarak ele alınır. Fakat Herakleitos'a göre *nous*, her insanın sahip olduğu bir nitelik değildir. Yalnızca *logos*'un varlığını kavrayan insanlarda *nous*'un var olduğundan söz edilebilir. Bu bağlamda Herakleitos insanları *logos*'u kavrayanlar ve *logos*'u kavramayanlar olmak üzere iki guruba ayırır. Halkın büyük çoğunluğu *logos*'u kavrayamaz çünkü *logos*'un kavranması *nous*'un varlığını gerektirir.

Şimdi Herakleitos'tan günümüze gelen fragmanlar içinde *nous* kavramının geçtiği üç fragmanı inceleyelim. Bunlar;

1. Çok şey öğrenmek (*polumathin*) anlayışlı olmayı/akıllı olmayı (*nous*) öğretmez. Öğretseydi, Hesiodos ile Pythagoras'a ve de Ksenophanes ile Hekataios'a öğtirdi (40).<sup>18</sup>

Bu fragmanda iki önemli Grekçe kavram vardır ki bunlar çok şey bilme anlamına gelen *polymathie* ile *nous*'tur. *Nous* bir yerde anlayışlı olma bir başka yerde ise akıllı olma şeklinde Türkçe'ye çevrilir. Herakleitos'a göre *polymathie* yığma ya da toplama bir bilgidir. Bu bilgi tek başına varlığın hakikatinin anlaşılması için yeterli değildir. Varlığın hakikatini anlamak için *nous*'a ihtiyaç vardır. Herakleitos burada yığma bilginin gereksiz olduğunu değil, bu bilginin anlaşılabilmesi için *nous*'un varlığının zorunlu olması gerektiğini söylemek ister.<sup>19</sup> Kanaatimce filozofun bir şey hakkında bilgi sahibi olmak ile o şeyi anlamak arasında doğrudan bir bağlantı olmadığını ifade etmesi oldukça önemli sayılmalıdır. Çok şey bilmek insanı daha da bilge kılmamaktadır. Herakleitos'un bu düşüncesi Aristoteles'i gerçekten etkilemiş olmalıdır ki Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te *sophia*'yı (bilgelik) *episteme* ile *nous*'un beraberliği olarak tanımlamıştır (1141a15-20). Herakleitos'un düşüncesiyle paralellik gösterdiğini düşündüğüm George Berkeley'e ait şu ifadeyi J. Barnes şöyle

<sup>18</sup> Herakleitos, (2005), *Fragmanlar* (Çeviri ve Yorumlar: C. Çakmak), *Humanitas Yunan ve Latin Klasikleri*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

<sup>19</sup> Çakmak, C. (2005), s. 109.

alıntılar: *Tüm insanların birer görüşü vardır, ama içlerinden çok azı düşünür.*<sup>20</sup>

**2. Nedir ki onların anlayışı (*nous*) ve düşüncesi (*phren*)? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen olarak kabul ediyorlar (104).**<sup>21</sup>

Herakleitos, avamdan olan insanları diğer bir ifadeyle halkın büyük bir çoğunluğunu düşünce ve akıldan yoksun olmakla suçlamaktadır. Bu insanlar Homeros, Hesiodos gibi halk şairlerini dinlerler; çoğunlukların kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmezler.<sup>22</sup> Halkın büyük bir çoğunluğu düşünce ve akıldan yoksun olduğundan ancak çok azı *nous*'a sahip olur.<sup>23</sup> Herakleitos *nous*'u çok az insanın sahip olduğu bir şey olarak görür ki 40. fragman da 104. fragmanı bu anlamda destekler.

**3. Akla (*nous*) uygun konuşmak (*legein*) isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana (*synos*) sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insan yasaları Tanrısal olandan beslenir. Bu Tanrısal (*theio*) yasa (*nomoi*) her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter (114).**<sup>24</sup>

Herakleitos bu fragmanda akıl (*nous*), konuşmak (*legein*) ve ortak olan (*synos*) arasında bir ilişki kurmaktadır. Hakikate ilişkin bir konuşma ancak ortak olan ile ilişki kuran akılla mümkün olur. Ortak olan ile söz konusu edilen şey *logos*'tur. Akla uygun konuşanlar aslında her şeyin ölçü ve sınırını belirleyen Tanrısal yasaya eş deyişle *logos*'a sarılmalıdır.<sup>25</sup> Her şeyi yöneten Tanrısal yasayı anlamazsak hiçbir şeyi anlayamayız. *Nous* duysal dünyadan ayrı olan nesnelere ilgili değil, bizim *logos* gibi anlamını ve önemini keşfedebileceğimiz karmaşık şeylerle ilgilidir. *Nous*'a sahip olan kişi hakikatten de söz edebilir.<sup>26</sup> *Nous* ile *logos* arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için *logos*\* ile ilgili fragmanlar incelenebilir.

<sup>20</sup> Barnes, J., (2004), *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (Çev. H. Portakal), Cem Yayınları, İstanbul, s. 25.

<sup>21</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*.

<sup>22</sup> Çakmak, C., (2005), s. 245.

<sup>23</sup> Fritz, K. V., (1945), ss. 231-232.

<sup>24</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*.

<sup>25</sup> Çakmak, C., (2005), s. 265.

<sup>26</sup> Fritz, K. V., (1945), s. 232.

\* *Logos* sözcüğü söylemek, anlatmak, konuşmak anlamındaki "lego"(*legein*) fiilinden türetilir. Herakleitos'un fragmanlarında ise başlıca şu anlamlarda kullanılır: 1. Söz, söyleme, anlatma ve söylem 2. Yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar, 3. Saygınlık ve ün



*Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri (phronesis) varmış gibi yaşar (2).*<sup>27</sup>

*Budalalar dinlerken sağır gibiler; “varken yoklar” deyişi onlara ne güzel uyuyor (34).*<sup>28</sup>

Her iki fragmanda da Herakleitos *logos*'un her şeyde ortak olan tek gerçeklik olduğunu -çünkü insanlara göre gerçeklik değişmez- fakat çoğu insanın bunu anlamadığını ileri sürer. 34. fragman insanların *logos* sözünü işitmesine rağmen bunun içeriğini anlamadıklarını söyler.<sup>29</sup>

*Nous* ile *logos* arasındaki ilişki nedir? Bu sorunun yanıtını Herakleitos'un 101a fragmanında bulabiliriz. *Gözler kulaklardan daha iyi tanıklardır (101a).*<sup>30</sup> Bu fragmanda gözlerin kulaklara göre bilgiye ulaşma konusunda daha güvenilir tanıklar olduğu vurgulanmak istenir. Gözler doğrudan deneyim ile elde ettiğimiz bilgi ile ilgili olurken, kulaklar başkasının aktardığı bilgi ile ilgilidir ve bu nedenle; daha önemsiz ve ikincil sayılırlar. O halde hakikate tanıklık yapacak olan organ gözlerden başka bir şey değildir.<sup>31</sup> Herakleitos'ta hakikatin belirleyicisi olan şey, *logos*'tur. Bu anlamda hakikati kavramak, *logos*'un farkına varmak demektir. Ancak burada aslolan, “söz” anlamındaki *logos*'u değil, her şeyi kontrol eden, evrende hâkim olan “Tanrısal yasa” (*divine law*) anlamındaki *logos*'u kavramaktır. Tanrısal yasa anlamındaki *logos* ise *nous*'u ile onu “gören” kimse tarafından anlaşılır. *Nous*, bu kavrayışı gözler aracılığıyla gerçekleştirir. Bu nedenle denilebilir ki bir şeyin farkına varmak için öncelikle o şeyi görmemiz gerekir, ancak görme kendi başına kavrayış olmadan yeterli değildir. Herakleitos'un düşüncesindeki görme ve kavrama arasındaki ilişki Homeros'un düşüncelerinde de vardı.

Sonuç olarak Herakleitos'a göre *nous* hakikatin bir kriteri olan *logos*'un kavranımıyla ilgilidir. *Nous* bu işlevini Homerosçu şiirlerde olduğu gibi görme duyusu aracılığıyla gerçekleştirir ama görme kendi başına *nous* olmadan bir anlam ifade etmez. Homerosçu şiirdekinin aksine Herakleitos'un felsefesinde *nous*'un işlevi

---

Ayrıntılı bilgi için bkz. Herakleitos, (2005), *Fragmanlar*, (Çev. C. Çakmak), Kabalcı Yayınları, s. 30.

<sup>27</sup> Herakleitos, (2005), *Fragmanlar*.

<sup>28</sup> Herakleitos, (2005), *Fragmanlar*.

<sup>29</sup> Çakmak, C., (2005), ss. 33, 97.

<sup>30</sup> Herakleitos, (2005), *Fragmanlar*.

<sup>31</sup> Çakmak, C., (2005), s. 85.

objesinin mükemmelliği -çünkü Tanrısal kanundur o- nedeniyle daha derindir.<sup>32</sup> *Nous* çok az insanın sahip olabileceği bir şey olduğu içindir ki Tanrısal yasa yalnızca birkaç kişi tarafından kavranır.

### 3. 3 Parmenides: Var olmak (*Einaí*) ve Düşünmek (*Noein*)

Erken dönem İonia filozoflarında *nous*'un doğası ve işlevinden söz ettikten sonra bu bölümde Güney İtalya'nın Elea şehrinden gelen, Ksenophanes'in öğrencisi olmasına rağmen ondan değil de Pythagorasçı gelenekten etkilendiği bilinen ve İoniali filozofların doğa görüşlerine karşıt bir biçimde kendi felsefesini temellendiren Parmenides'i ele alalım.

*Nous* konusu ile ilgili Parmenides'in felsefe tarihinde özel bir önemi olduğu düşünülür ki bu şüphesiz doğrudur. Çünkü Parmenides ile birlikte *nous*'a çok farklı anlamlar yüklenmiş ve kendisinden sonra gelen birçok filozof da onun öne sürdüğü fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiştir. Elbette bu etkilenim iki türlü olmuştur: kimi filozoflar sözcülemi Platon, Parmenides'in yolunu izleyerek kendi felsefesini inşa ederken, kimi filozoflar da onun düşüncelerine karşıt bir biçimde -belki de İonia geleneğine geri dönerek- felsefelerini inşa etmiştir. Dolayısıyla *nous*'un Parmenides'teki serüvenini bilmek ve Aristotelesçi bir yöntemle\*\* bundan söz etmek aslında *nous*'un doğası ve işlevinin ne olduğu problemi üzerine ortaya atacağımız bir iddia için kaçınılmazdır.

F. Fronterotta, Plotinos'un *Enneadlar*'da (1.8) Parmenides'i, sanki ondan önce bir filozof yokmuşcasına gerçek anlamda felsefe ile ilgilenen ilk kişi olarak nitelendirdiğini ifade eder.<sup>33</sup> Fritz ise Plotinos'un ifadesine benzer bir şekilde Parmenides'in Sokrates öncesi felsefede *nous* kavramına yüklediği anlamla felsefe

<sup>32</sup> Fritz, K. V., (1945), ss. 232-235.

\*\* Aristotelesçi yöntemden Aristoteles'in kendi düşüncesinden söz etmeden önce tüm filozofların o konudaki düşüncelerini ele almasını kastediyorum.

<sup>33</sup> Fronterotta, F., (2007), "Some Remarks on *Noein* in Parmenides", *Reading Ancient Texts Vol: 1 Presocratics and Plato Essays in Honour of Denis O' Brien* (Ed. By S. S. Gillet K. Corrigan ) Brill Publishing, Boston, s. 6.

tarihinde bir dönüm noktası oluşturduğunu söyler.<sup>34</sup> Gerek Fronterotta'nın yorumuyla Plotinos'u, gerekse de Fritz'i bunu söylemeye iten neden bir başka ifadeyle ise Parmenides'i öncüllerinden ayıran ya da onlara önceleyen şey neydi? Elbette bu sorunun yanıtı filozofun varlık hakkındaki düşünceleriyle yakından ilgilidir. O halde Parmenides'in varlık anlayışını inceleyelim.

*Hangi araştırma yollarının düşünüleceğini yalnız:  
Biri var-olmanın olduğu, var-olmamanın olmadığıdır,  
Bu inandırma yoludur-doğruluğun ardından yürür çünkü-  
Öteki, var-olmama, var olmamanın zorunlu olduğudur;  
Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana bu patikanın;  
Ne tanıyabilirdin var-olmayı çünkü -yapılamaz çünkü bu-  
Ne de bildirebilirsin; aynı şeydir çünkü düşünmekle var-olmak. (B 1.3)<sup>35</sup>  
Yalnız var olanın var olduğunu düşünmek ve söylemek gerek.  
Çünkü mümkündür onun gerçekten var olması, var olmayanın ise mümkün değildir;  
senin böyle düşünmeni isterim işte... (6 fr.6)<sup>36</sup>*

Parmenides'in genel anlamda varlığa ilişkin düşüncelerini yukarıdaki iki fragmanı da göz önüne alarak üç başlıkta toplamak mümkündür.

1. Varlık (*on*) vardır. Var olmayan var değildir.
2. Varlık (*on*) ile düşünce (*nous*) ya da düşünmek (*noein*) ile var olmak (*einai*) aynı şeydir.
3. Var olmayan bir şey (*hos ouk estin*) hakkında ne konuşulabilir (*phaton*) ne de düşünülebilir (*noeton*).

Birbiriyle ilişkili olan bu üç düşüncenin ilkinde, oluşun var olduğunu öne sürerken varlığın var olduğunu yadsıyan Herakleitos'a karşı Parmenides, varlığın var olduğunu, var olmayanın ise var olmadığını öne sürer ki bu, oluşun inkârı demektir. Çünkü o, yalnızca var olanın var olduğunu öne sürmekle aslında var olmayanın da var olmadığını ifade eder. Var olmayan şey ise oluş ya da değişmedir. Buradan hareketle denilebilir ki varlık ile var olmayanın dolayısıyla da oluşun birarada var olması olanaksızdır. Olanaklı olduğunu düşünmek ise -yani hem var olanı hem de var olmayanı kabul etmektir bu- Parmenides'e göre bir çelişki yaratır. Çünkü oluş,

<sup>34</sup> Fritz, K. V., (1945), s. 236.

<sup>35</sup> Kranz, W., (1994).

<sup>36</sup> Capelle, W., (2006), *Sokrates'ten Önce Felsefe* (Çev. O. Özügül), Pencere Yayınları, İkinci baskı, İstanbul.

gerçekte var olan bir şeyin yok oluşu üzerine temellenir.<sup>37</sup> Daha açık bir ifadeyle, var olan bir şey, oluşa tabi olduğunda o her ne ise o olmaya devam edemez bir başka varlık haline gelir. O halde oluş varlıkların her ne ise o olmamalarının bir nedenidir ve bu da, varlığın gerçekte var olmaması anlamına gelir. O nedenle yalnızca varlığın var olduğu tezi, zorunlu olarak oluşun inkârıyla sonuçlanır.

İkinci düşücede Parmenides, varlığın var olduğu düşüncesini, bir şeyi düşünmek (*noein*) ile o şeyin var olmasının (*einai*) aynı olduğunu söylemekle bir adım daha ileri götürür. Düşünmek ile var olmak ya da düşünce ile varlık (*on*) arasındaki özdeşlik gerçekte varlığın düşünmenin nedeni olduğu ya da varlık olmadan düşünmenin gerçekleşemeyeceğini ifade eder. Bu nedenle tüm düşünsel süreçler zorunlu olarak var olan bir varlığa gereksinim duyar. Her düşünme bu anlamda varlığa ilişkin olmak zorunluluğunu taşır. Düşüncenin varlıktan (*on*) bağımsız olmaması ise bir anlamda düşüncenin varlığa “mahkûm olması”dır.<sup>38</sup> Çünkü düşünmeyi garanti eden şey, varlığın kendisinden başka bir şey değildir. Düşünme etkinliği böyle bir durumda var olan bir varlığa indirgenir.<sup>39</sup>

Üçüncü düşünce ise artık Parmenides’in sözü edilen iki düşünceden hareketle vardığı -ki bu sonuç zorunlu görünüyor- sonucu ifade eder. Buna göre sonuç, yalnızca var olan hakkında konuşabilmeye ve düşünebilmeye izin verir. Bunu farklı bir biçimde ifade ettiğimizde ise, var olamayan bir şey hakkında ne konuşabilir, ne de düşünebiliriz deriz. Görüldüğü gibi üçüncü düşünce aslında her iki düşünceyi de kendi içinde barındırır. Bununla birlikte var olan bir şey hakkında zorunlu olarak konuşabiliyor ve düşünebiliyor olmak üçüncü düşüncenin olumlu yanını, var olmayan bir şey hakkında zorunlu olarak konuşamıyor ve düşünemiyor olmak ise bu düşüncenin ya da tezin olumsuz yanını gösterir. Sonuncusu, düşüncenin olumsuz yanındır çünkü var olmayan şey düşüncesi tümüyle terk edilir.

Var olmayı konuşamamak ve düşünememek aynı zamanda onu bilememek ve ifade edememektir. Dolayısıyla var olmayanla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz:

<sup>37</sup> Kranz, W., (1994), ss. 75-78.

<sup>38</sup> Cordero, N. L., (2004), *By Being, It is the thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Oxford, ss. 86-87.

<sup>39</sup> Fronterotta, F., (2007), ss. 5-6.

var olmayanı konuşamayız, bilemeyiz, düşünemeyiz ve aynı zamanda ifade edemeyiz. Öte yandan var olmayan için mümkün olmayan tüm etkinliklerin -ifade etmek (*phrazein*), söylemek (*legein*), bilmek (*gignoskein*) ve düşünmek (*noein*)- var olan için zorunlu olarak mümkün olacağını da söyleyebiliriz. Çünkü söz konusu edilen etkinliklerin tümü var olana gereksinim duyar.<sup>40</sup>

Yeniden ikinci düşünceye yani varlığın düşünce ile özdeş olduğu tezine geri dönülürse, Parmenides'in varlığın kavranımı konusunda duyuları ve deneyimleri dışarıda bırakarak “düşünme”den hareket ettiği görülebilir.<sup>41</sup> Eğer Parmenides, varlığa ilişkin bir bilgi için akıl ya da düşünce yerine duyulara başvursaydı, bu durumda duyuların, deneyimlerin bize gösterdiği *değişim* olgusunu kabul etmek zorunda kalacaktı. *Değişme*'yi ya da oluşu kabul etmek ise Parmenides'e göre var olan bir şeyin “var olmayan bir şey haline geldiğini”<sup>42</sup> dolayısıyla var olanın gerçekte var olmadığını düşünmek demektir ki bu, çelişiktir. Bu nedenle oluşun var olduğu yerde varlık var olamaz. Fakat varlık var olduğuna göre oluşu ya da var olmayanı gerçekte varmış gibi gösteren hatta var kılan duyulara inanmak aldatıcıdır. Duyular aldatıcı olduğuna göre varlığın kavranımının ancak akılla olabileceği ifade edebilir.<sup>43</sup> Bu noktada Fronterotta, Plotinos'un *Enneadlar*'ındaki sözlerinin hatırlanmasını öğütler. Ona göre Plotinos burada Parmenides'in, varlık ve düşünceyi bir tanımlayarak ve hatta onun değişmez olduğunu söyleyerek varlığı, duyulur dünya içinde varsaymadığını ifade eder. İşte varlığı duyulur dünya içinde varsaymaması bakımından Parmenides, Plotinos'a göre gerçek anlamda felsefeyle uğraşan ilk kişi olarak düşünülür.<sup>44</sup> Parmenides, Eleacı anlayışın etkisiyle varlığı duyulur dünyanın alanından koparır. Çünkü duyulur dünya aldatıcıdır. Bunun bir sonucu olarak Parmenides'in varlık ile düşünme arasında kurduğu ilişki, Aristoteles'in varlığın ilkelerinin düşüncenin ilkeleri olduğunu söyleyen anlayışıyla paralellik gösterir gibi görünüyor. Ancak Aristoteles'in duyulur dünyadaki “varlık” a bakışını çevirdiği ve buna bağlı olarak düşüncenin ilkelerini varlığın ilkelerinden hareketle çıkardığı hatırlanacak olursa Aristoteles'in Parmenidesçi düşüncenin oldukça uzağında olduğu

<sup>40</sup> Cordero, N. L., (2004), ss. 89-93.

<sup>41</sup> Capelle, W., (2006), s. 119.

<sup>42</sup> Guthrie W. K. C., (1999), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Cevizci), 2. basım, Gündoğan Yayınları, Ankara, s. 54.

<sup>43</sup> Kranz, W., (1994), ss.75-76.

<sup>44</sup> Fronterotta, F., (2007), s. 6.

varsayılabılır.

Parmenides'teki *nous* ve *noein* terimleri için şunları söylemek mümkündür.

1. Parmenides'te *noein*'in içeriğini *einai* belirler. *Einai* ise metafiziksel bir varlığı değil, aksine hali hazırda bulunan bir varlığı ifade eder. Öte yandan *noein* varlıkların gerçek özlerini kavramada duyuları ortadan kaldıran sezgisel bir kavrayışa işaret eder.

2. *Noein*, doğruyu yanlıştan ayırabilme ve hakikati (*aletheia*) kavrama gücüdür. Bu anlamda bir şeyi düşünmenin olanaklı olup olmadığını ya da neyin doğru neyin yanlış olduğunun bilinmesine de yardımcı olur.<sup>45</sup>

3. *Nous*'un asıl işlevi tıpkı Herakleitos'taki gibi tek olan en yüksek gerçekliğe ulaşmaktır. *Nous* bu gerçekliğe ise mantıksal sürecin sonucunda çıkarımsal düşünme (*discursive thinking*) yolu ile ulaşır. *Nous* o halde kendisini argümanlar, yargılar ya da sonuçlarla ifade eden çıkarımsal düşünmenin yollarını izler. Bu, *nous* ile uslamlama arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide gerçeklik ya da doğruluk mantıksal uslamlama yoluyla kanıtlanmaya çalışılır.

Parmenides'in felsefesinde *nous* kavramının kullanımına ilişkin bir değerlendirmede bulunmadan önce, bu kavramın Pre-Sokratik felsefe içinde çoğunlukla duyularla birlikte ele alındığını bir kez daha hatırlamamız gerekir. Bilindiği gibi Homeros'ta *noein*, görüşlerin ardındaki gerçekliği kavrama ile ilgilidir ancak buna rağmen *nous*'un işlevini gerçekleştirebilmesi için duyuların varlığına gerek vardır. Ksenophanes'te yine *nous* duyularla birlikte Tanrıya atfedilen bir nitelik olarak ele alınır. Oysa Parmenides'te *nous* kavramının duyulardan bağımsız bir biçimde ele alındığını görmekteyiz. *Nous* duyularla ilgili olmaktan çok, ona karşıt bir biçimde mantıksal uslamlama ile ilgilidir. Bu, *nous*'un duyulardan bağımsız olarak işlevini gerçekleştirdiği anlamına gelir ki bu işlev de çıkarımsal düşünmeden yani mantıksal uslamlamadan başka bir şey değildir. Çünkü *nous* var olanın varlığını duyularla değil, ancak mantıksal uslamlama yoluyla kanıtlar.<sup>46</sup>

Başta sorulan soruya sonuç kısmında geri dönecek olursa, Parmenides'i

<sup>45</sup> Fronterotta, F., (2007), ss.16-17.

<sup>46</sup> Fritz, K. V., (1945), ss. 236-242.

kendisinden önce gelen filozoflardan ayırıp bu kadar önemli kılan, Guthrie'ye göre onun dışsal olguları dışarıda bırakarak akıl ile ulaştığı sonuçları, duyu algısıyla ulaştığı sonuçlardan üstün tutmasıdır. Bu anlamda Parmenides Greklere soyut düşünmenin yolunu açmıştır.<sup>47</sup> Fritz'in iddiasına göre Parmenides'i önemli kılan şey, Pre-Sokratik filozoflar içinde, filozofun *nous*'un işlevinin bilinçli bir şekilde mantıksal uslamlama/lojik düşünme ya da çıkarımsal düşünme olduğunu söyleyen ilk kişi olmasıdır. Parmenides'ten sonra gelen birçok filozof onun *nous* kavramından büyük ölçüde etkilenmiştir öyle ki Parmenides öncesi kullanıma hiçbir zaman dönmemişlerdir.<sup>48</sup> Fritz'in bu iddiası kabul edilecek olursa, Parmenides kendisinden önceki filozoflarla karşılaştırıldığında onun *nous* kavramının gelişiminde çok büyük bir rol oynadığı söylenebilir. Parmenides'in kendisinden sonra gelen filozoflar üzerinde bir etkisi olduğu açıktır. Bununla birlikte yine de Fritz'in tezine karşı olarak, Parmenides'in İonia geleneğinden oldukça farklı hatta o anlayışa karşıt bir biçimde *nous* kavramını ele aldığı –çünkü *nous* algısal zeminden tümüyle koparılmıştır- belki de Parmenides ile birlikte *nous* kavramının ele alınışında felsefe tarihinde bir duraklama olduğu da iddia edilebilir. Nitekim kimi filozofların Parmenides'e rağmen İonialı filozofları izlemesi bunun bir kanıtı olarak görülebilir ki bu düşünce kabul edildiğinde, Fritz'in iddiası geçersiz kalır. O halde Parmenides'i İonia geleneğinin karşısında yer alan bir filozof olarak ele almak daha yerinde olabilir.

Evrende hareketin varlığını yadsıyarak İonia doğa felsefesinin temellerini sarsan ve bu nedenle İonia geleneğinin dışında yer alan bir filozof olan Parmenides'ten etkilenen ancak buna rağmen felsefeleri İonia geleneğinin karakteristik özelliklerini taşıyan iki filozof vardır: Bunlar Empedokles ve Anaksagoras'tır. Parmenides'ten sonra şimdi sırasıyla bu filozoflarda *nous* kavramının yerini ve önemini inceleyelim.

---

<sup>47</sup> Guthrie, W. K. C., (1999), s. 55.

<sup>48</sup> Fritz, K. V., (1945), ss. 241-242.

### 1. 3. 4 Empedokles'te *Sevgi ve Nefret*'in Kavranımında *Nous*'un Yeri

Sicilya'daki Acragas'tan gelen, bir şair, bir doktor, bir politikacı ve aynı zamanda bir filozof olan Empedokles, yalnızca erken dönemdeki İoniali filozofların düşüncelerinden değil, aynı zamanda Parmenides'in düşüncelerinden de büyük ölçüde etkilenmiştir. O, evrenin ilk arkhesinin “su”, “hava”, “ateş” ve “toprak” olduğunu söylerken, aslında Thales'in, Anaksimandros'un ve Herakleitos'un evrenin arkhesi olarak belirledikleri şeylere (su, hava, ateş) bir yenisini yani “toprak”ı ekliyordu.<sup>49</sup> Buradan hareketle denilebilir ki Empedokles -yeni bir ilkeyi eklemek dışında- İoniali filozofların evrenin ilk ilkeleri konusundaki düşüncelerini bir senteze götürmüştür. Empedokles'in oluşturduğu bu sentezde erken dönem İoniali filozoflardan biri olan Ksenophanes'in düşüncelerinin de etkili olmuş olabileceğini söylemek mümkün görünüyor. Çünkü Ksenophanes, Empedokles'ten çok önceleri *varlığa gelen ve büyüyen her şeyin toprak ve su* olduğunu hatta kaynağımızı da yine toprak ve sudan aldığımızı söyler.<sup>50</sup> Bu anlamda Empedokles'in her şeyin temelinde dört tane (su, hava, ateş, toprak) kök (*rizomata*) olduğunu söylerken Ksenophanes'ten de etkilendiğini varsaymak olasıdır. Bunun yanı sıra Empedokles, yoktan hiçbir şeyin var olmayacağını benzer bir şekilde var olan bir şeyin de yok olmayacağını düşünen Parmenides'in düşüncelerini de kendi felsefesine taşımıştır.<sup>51</sup> Nitekim onun, B 12'de *var olmayandan meydana gelme olmaz asla, yapılmamış ve işitilmemiş var olanın yok olması; nereye konuşmuşsa orada olacaktır daima*<sup>52</sup> şeklindeki sözleri bunun en iyi örneğidir. Var olmayandan bir şeyin meydana gelmediği konusunda her iki filozof da aynı fikirde olmasına karşın, İonia'lı bir düşünce tarzıyla Empedokles Parmenides'ten farklı olarak oluşun ve değişimin var olduğuna inanır ki bu, yoktan hiç bir şeyin var olmadığı düşüncesiyle bir çelişki oluşturmaz. Çünkü Empedokles'e göre oluş, yoktan bir şeylerin var olması değil benzer olmayan varlıkların bir araya getirilmesi, yok oluş ise, var olanın yok olması değil, benzer olmayan varlıkların birbirlerinden ayrılması anlamına gelir. Benzer olmayan varlıkları biraraya getirmek *sevgi*'nin işlevi iken, söz konusu varlıkların

<sup>49</sup> Arslan, A., (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 269.

<sup>50</sup> Freeman, K., (1948), *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers* (A complete translation of the Fragments in Diels by Kathleen Freeman), “Empedokles”, Cambridge, Harvard University Press, s. 29.

<sup>51</sup> Arslan, A., (2006), s. 265.

<sup>52</sup> Kranz, W., (1994), s. 110.



birbirlerinden toprak, su, hava, ateş olana kadar ayırmak ise *nefret*'in işlevini tanımlar. Empedokles her ne kadar başlangıçta Parmenides'in düşüncesine benzer bir düşünceyi savunuyorsa da, sonrasında vardığı sonuç -ki bu evrende değişimin olduğu düşüncesidir- bakımından ondan ayrılır. Dolayısıyla Empedokles evrende değişimin var olduğunu bu değişimin de ancak *sevgi* ve *nefret* gibi iki dışsal ilke ya da neden ile mümkün olabileceğini ileri sürer.

Empedokles'e göre maddi nitelikteki dört temel unsurun aksine, oluş ve yok oluşun ilkeleri olarak nitelendirilen *sevgi* ve *nefret*'in duyularla algılanması mümkün değildir. Evrende varlık gösteren bu iki ilkeyi fark edebilmek için *nous*'un varlığına gerek vardır. Çünkü Empedokles bu iki ilkeyi her ne kadar uzamsal bir gerçekliğe sahip olan bir şey olarak tanımlasa da, onların en nihayetinde görünmez şeyler olduğunu söyler.<sup>53</sup> Bu düşünceler Empedokles'in B17 deki şiirinde şu şekilde dile getirilir:

*Ateş, su, toprak ve uçsuz yüksekliği havanın,  
Uğursuz nefret, onlardan ayrı, ağırlıkça-bir her yanda,  
Ve sevgi aralarında, eşit olan ence boyca,  
Buna sen aklınla bak, oturma şaşkın şaşkın bakımp! (B17)<sup>54</sup>*

B17'deki şiirden anlaşılacağı gibi evrende birleştirici bir ilke olan *sevgi*, duyu organlarıyla değil, *nous* ile kavranır. Empedokles *sevgi* ve *nefret*'in her ne kadar *nous* ile kavrandığını söylese de, *nous*'u hiçbir zaman tek başına duyulardan ayrı işleyen bir şey olarak ele almaz. Empedokles'te *nous* tıpkı Homeros'ta ve Ksenophanes'te olduğu gibi duyu organlarıyla özellikle de duyma ve görme ile birlikte onların tanıklığını alarak iş görür. Dolayısıyla *nous*, hiçbir zaman duyu organlarından bağımsız olarak var olan bir şey olarak düşünülmemelidir. Bu anlayış oldukça önemlidir. Öte yandan Empedokles söz konusu ilkelerin hatta evrenin kavranılmasının insanların deneyimleriyle sınırlı olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle insan deneyimlerinin hayatın kısılalığı nedeniyle sınırlı olması *nous*'un evreni

<sup>53</sup> Graham, W. D., (1999), "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, (ed. A. A. Long), Cambridge University Press, s. 160.

<sup>54</sup> Kranz, W., (1994), s. 112.

kavramasında bir engel teşkil etmektedir.<sup>55</sup> Bunun en açık ifadesi B2’de yer alır.

*İşte böyle ne gördükleri var insanların bunları ne duydukları  
Ne de akılla kavradıkları. Fakat sen şimdi böyle sessizce  
Hazır ol öğrenmeğe aklının erişebildiği kadarı (B2)<sup>56</sup>*

Fritz’in iddiasına göre Empedokles *nous* ve *noein* kavramlarının felsefe tarihindeki gelişimine önemli bir katkıda bulunmaz. Öyle ki ona göre, Empedokles *nous* konusunda Parmenides’e yaklaşmak şöyle dursun, Parmenides öncesi düşünce tarzına daha yakın durmaktadır. Fritz’in iddia ettiği gibi, Empedokles’in *nous* ve *noein* kavramlarına bir yenilik getirmediği doğrudur. Empedokles’te *nous* Homeros’taki ya da Ksenophanes’teki kullanımından çok farklı değildir. Bunu kabul etmekle birlikte, diğer yandan Fritz’in iddiasına karşıt bir biçimde şu düşünce öne sürülebilir; Empedokles’in Parmenides’e rağmen, Homeros ve Ksenophanes’in anlayışlarına benzer bir şekilde *nous* kavramını kullanmış olması, onun Parmenides’in gerisinde olduğu ya da Parmenides’in anlayışının daha kabul edilebilir olduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü Parmenides’in *nous* ve *einai* arasında kurduğu bağın *nous*’un kavranılmasında yeni bir perspektif yarattığını söylemek her ne kadar mümkün olsa da, bu bağın ilerlemeci bir anlayışın tersine *nous* ile ilgili öncesinde var olan kavrayışı aştığını söylemek belki de mümkün değildir.

Özetle Empedokles’te *nous* kavramı, Parmenides’teki anlamıyla uslamlama anlamında var değildir.<sup>57</sup> Bu, daha çok algı kavramıyla birlikte düşünülür -sözgelimi bilgi algıyla elde edilir fakat bunların düzenlenmesi *nous* ile ilgilidir - yine bu, Empedokles’te *nous* ile ilgili kavrayışın kabul edilemez olduğunu değil, daha çok onun İonia geleneğinin karakteristik özelliğini devam ettirdiğinin bir kanıtı olarak düşünülebilir. Öte yandan Parmenides’in karşısında oluşun, unsurların biraraya getirilmesi ya da ayrılması anlamında var olduğunu savunan ve evrendeki iki ilkenin kavranılmasında duyuların tanıklığına başvuran Empedokles felsefesinin Anaksagoras hatta Aristoteles felsefesi için de birkaç bakımdan (Empedokles’te hareket ettirici ilke olarak tanımlanan *sevgi* ve *nefret* -ki bunun kavranılmasının yolu

<sup>55</sup> Fritz, K. V., (1946), “Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidian Period”, *Classical Philology*, Vol. 41, No. 1, s. 15.

<sup>56</sup> Kranz, W., (1994), s. 108.

<sup>57</sup> Fritz, K. V., (1946), ss. 15-21.

öncelikle deneyimden geçer- Anaksagoras'ta “*nous*”tan başka bir şey değildir. Aristoteles ise Anaksagoras'tan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bunun nedenleri Anaksagoras konusu ele alındığında daha iyi anlaşılacaktır) önemli olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

### 1. 3. 5 Anaksagoras'ta Düzenleyici Bir İlke Olarak *Nous*

*Meydana gelmek yok olmak üzerine Helenlerin doğru bir düşüncesi yoktur. Zira hiçbir nesne meydana gelmediği gibi ölmez de, var olan nesnelere birleşip karışır ve karışmadan ayrılır; bunun için meydana gelmeye karışıp birleşme ve yok olmaya da ayrılma deseler doğru olur (17.10).<sup>58</sup>*

Anaksagoras, tıpkı çağdaşı Empedokles gibi Parmenides'in öne sürmüştüğü “yoktan hiçbir şeyin var olmayacağı” düşüncesini izler. Bununla birlikte Parmenides'ten farklı olarak her iki filozof da “değişme” ve oluşun olanaklı olduğuna inanır. “Değişme”nin olanaklı olması ise gerçekte Anaksagoras'ın yukarıda ifade ettiği gibi varlıkların biraraya gelmesi ve birbirinden ayrılması anlamına gelir. Bu düşünce, Antikçağın en temel sorunu olan “değişme” olgusuna hem Empedokles'in hem de Anaksagoras'ın getirdiği çözümün hatta Parmenides'in problemi çözmek yerine yadsıma yolunu seçen anlayışına karşı bir yanıtın ifadesi olarak yorumlanabilir. Evrende “değişme” -ki bu varlıkların bir araya gelmesi ya da ayrılması anlamında da olsa- nasıl meydana gelir? Bunu açıklamak için Empedokles dıştan bir ilkenin yani *sevgi* ve *nefret*'in varlığına, Anaksagoras ise “*nous*”un varlığına gereksinim duyar. Oysa erken dönem İonialı filozoflarda “arkhe” olarak kabul edilen sözcüğü “ateş”, incelmeye seyrilme ile başka bir varlığa hatta birden çok varlığa, benzer bir şekilde Anaksimenes'in “hava”sı seyriltildiğinde ise “ateş”e ya da “su”ya dönüşüyordu. Erken dönem İonialı filozoflar “arkhe”nin -bu “su”, “hava” ya da “ateş”tir- değişme ilkesini kendi varlığında taşıdığından söz ederken, değişme ilkesini ya da gücünü varlıktan ayırmazlar; aksine bu “arkhe”nin kendisine atfedilir. Görüldüğü gibi plüralist (çokçu) filozoflardan Empedokles ve Anaksagoras ise değişimin gerçekleşmesi için maddi nedenlerin dışında varlıklar üzerinde onlara dışarıdan etkili olabilecek hareket ettirici nedenlerden söz ederek ilkeyi varlıktan

<sup>58</sup> Kranz, W., (1994), s. 151.

ayırırlar.<sup>59</sup>

Anaksagoras'ın neden dıştan bir ilkenin varlığına gereksinim duyduğunu açıkladıktan sonra şimdi asıl konumuza yani “*nous*”un doğasına geri dönelim. Anaksagoras'ta “*nous*”un doğası ve işlevini tanımlayan en önemli fragman, 12. ve bununla doğrudan ilgili olan 11. fragmanlardır. Bu fragmanları inceleyelim:

*Her şeyde her şeyden bir parça vardır Nous dışında ve aynı zamanda Nous'un olduğu şeyler vardır (B11).<sup>60</sup>*

*Öteki şeyler her şeyden pay alır, nous ise sınırsız ve tek başına egemendir ve hiçbir nesneyle karışmaz, tersine yalnız olarak kendi kendine kalır. Çünkü kendi kendine bulunmayıp başka bir şeyle karışmış olsaydı, bütün nesnelere payı olurdu, bir şeyle karışmış olsaydı. Çünkü her şeyde her şeyden pay vardır, önce söylemiş olduğum gibi. Sonra onu, onunla karışmış olanlar engeller, böylece hiçbir nesneye aynı şekilde hüküm edemezdi, başlı başına bulunan bir şey olduğu gibi. Çünkü o bütün nesnelere en incesidir, en temizdir, her şey hakkında her bilgisi vardır ve en büyük güce sahiptir (B12).<sup>61</sup>*

*Yaşama sahip olan, hem büyük hem de küçük şeylerde, tüm şeyler üzerinde Nous güce sahiptir (B12).<sup>62</sup>*

Ya da

*Yaşama sahip olan her şey, ister daha büyük ister daha küçük olsun, Nous tarafından yönetilir (B12).<sup>63</sup>*

*Bütün dönüş de nous egemen olmuştur, böylece dönüş ilk başta ortaya çıkmıştır. Ve önce bu dönüş ufak bir noktadan başlamış, gittikçe yayılmıştır ve yayılacaktır da. Karışanları, ayrılanları ve birbirinden uzaklaşanları, hepsini nous tanıdı. Nasıl olacaktı ve nasıldı, şimdi olmayanları, şimdi olanları ve nasıl olacaklarını nous düzenledi ve yıldızların, ayın, güneşin, ayrılan havanın ve ateş aetherin yaptıkları şimdiki dönüşü de... (B12)<sup>64</sup>*

O halde B11 ve B12'den hareketle “*nous*”a atfedilen nitelikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

*Nous*'un nitelikleri;

1. Sınırsız
2. Otonom, bağımsız (*autokrates*)
3. Hiçbir şeyle karışmamış, her bir parçası homojen olan tek unsur

<sup>59</sup> Graham, W. D., ss. 164-172.

<sup>60</sup> Burnet, J., (1920), *Early Greek Philosophy*, (3rd edition), London: A & C Black, s. 191.

<sup>61</sup> Kranz, W., (1994), ss. 148-149.

<sup>62</sup> Burnet, J., (1920), s. 191.

<sup>63</sup> Freeman, K., (1948), s. 82.

<sup>64</sup> Kranz, W., (1994), s.149.

4. Kendi kendine, yalnız (*omoios*)
5. Tüm varlıkların/unsurların en incesi en temiz/safi
6. Her şey hakkında bilgiye ve güce sahip
7. Evrendeki dönüşe egemen
8. Evrenin meydana gelmesini sağlayan hareketi veren
9. Evrendeki tüm varlıkları düzenleyen (*diekosmese*)
10. Karışımında var olan, ayrılan her şeyi bilen/tanıyan bir ilke olmasıdır.

Yukarıda belirtilen maddelerden ilk beşi daha çok “*nous*”un tanımıyla ilgilidir. Bu anlamda “*nous*” sınırsız, otonom, hiçbir şeyle karışmamış, en ince ve son olarak da en temiz, saf bir ilke olarak tanımlanır. Diğer beş madde ise “*nous*”un etkinliğiyle ilgili olmaktadır. Bu anlamda da “*nous*”; bilen, kontrol eden, hareketi veren, düzenleyen ve tanıyan bir ilkedir. Bunlar “*nous*”un daha çok etkin olan yanının bir ifadesidir.

*Nous*'a atfedilen on özellikten en önemlisi “*nous*”un hareketin ilkesi olarak tanımlanmasıdır. Bir başka ifadeyle söylersek, *kosmos*'daki hareketin nedeni “*nous*”tan başka bir şey değildir ve bu, “*nous*”un asıl işlevini bize verir. Nitekim Guthrie'nin yorumu da bunu destekler niteliktedir. Bu yoruma göre, Aristoteles ve diğerlerinin gözünde Anaksagoras'ın en önemli başarısı, hareket eden madde ile onu harekete geçiren ya da kontrol eden ilkeyi maddeden tümüyle ayırmasıdır.

Anaksagoras'ın “*nous*”u evrene yalnızca hareketi veren bir ilke değildir o, aynı zamanda düzenleyici bir ilkedir de. Onun düzenleyici bir ilke olması elbette onun hareketi veren bir ilke olması ile yakından ilgilidir. Anaksagoras'ın kitabının başında ifade ettiği söylendiği gibi başlangıçta her şeyin her şey ile birarada olduğu *khaos* durumu egemendi. *Nous*'un hareketsiz bir yığına ilk hareketi vermesiyle birlikte *khaos*'tan düzenli bir evrene yani *kosmos*'a geçildi. Dolayısıyla, “*nous*” evrene yalnızca ilk hareketi vermekle kalmadı aynı zamanda o evrende var olan her

şeyi de bir düzene soktu.<sup>65</sup>

Evrende düzenleyici bir ilkenin olduğu düşüncesi İonia düşüncesi için yeni bir düşünce değildir. Sözelimi Herakleitos'un evreni de her şeyin belirli bir düzene göre işlediği ve aslında Tanrısal bir yasanın hâkim olduğu bir evrendir öyle ki burada hiçbir şey bu yasanın dışına çıkamaz. Herakleitos bunu şöyle dile getirir: *Güneş kendi ölçülerini/sınırlarını aşmayacak; aksi takdirde yılan saçlı tanrıçalar (Furies), adaletin başkanları olarak, bunu ortaya çıkarırlar.*<sup>66</sup> Herakleitos güneşin dahi evrendeki yasaya uymak zorunda olduğu bir evren tasarımı ortaya koyar. Elbette bu evrende yönetici olan ilke “ateş”ten (*logos*) başka bir şey değildir. Herakleitos bunu şu şekilde dile getirir: *Yıldırım (ateş) evrene yön verir*<sup>67</sup>

J. H. Leshner, Anaksagoras'tan önce Pre-Sokratik düşüncede evreni yöneten bir güç olduğu düşüncesini destekler. Ona göre Parmenides de B12.3.4'te her şeyi yöneten bir tanrıçadan söz eder. Dolayısıyla evreni yöneten güç, bir metafor olarak Anaksagoras'tan önceki düşüncede sıklıkla kullanılmıştır ki bu, Anaksagoras'ın bu metaforu kendinden önceki filozoflardan miras aldığı anlamına gelir.<sup>68</sup> Öte yandan Anaksagoras, Pre-Sokratik filozoflar içinde “*nous*”u evrendeki düzenin kaynağı olarak tanımlayan ilk kişidir.<sup>69</sup> Çünkü Herakleitos'ta *logos* ya da *Tanrısal yasa* yalnızca evrendeki düzene işaret eder *nous*'a ise bu yasayı kavramak düşer. Anaksagoras ise Pre-Sokratik filozoflardan farklı olarak 12. fragmanda ilk defa düzenin kaynağının “*nous*” olduğunu ifade eder. Ancak 12. fragman *kosmik nous*'un *kosmos*'u nasıl düzenlediği ya da kontrol ettiği konusunda yeterli bir bilgi de vermez.<sup>70</sup>

*Nous*'un evrendeki hareketin ve düzenin nedeni olması düşüncesi Sokrates'i

<sup>65</sup> Guthrie, W. K. C., (1965), *A History of Greek Philosophy Volume II The Presocratic Tradition From Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, ss. 272-276.

<sup>66</sup> Freeman, K., (1948), s. 35

<sup>67</sup> Freeman, K., (1948), s. 34.

<sup>68</sup> Leshner, J. H., (1995), “Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12”, *Phronesis*, Vol XI/2, ss.134-135.

<sup>69</sup> Menn, S., (1995), *Plato on God as Nous*, “*Nous* in Anaxagoras and other Pre-Socratics”, Carbondale: Southern Illinois University Press, ss. 25-30.

<sup>70</sup> Taylor, C. C. W., (2005), “Anaxagoras and the Atomists”, *Routledge History of Philosophy Volume I From Beginning to Plato* (Ed. by C. C. W. Taylor), Routledge, London, s. 202.

bir yandan heyecanlandırırken bir yandan da hayal kırıklığına uğrattır. *Phaidon* diyalogunda Platon Sokrates'in hayal kırıklığını şöyle dile getirir:

*Fakat günün birinde, Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir kitapta, birinin "her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu" okuduğumu işittim. Böyle bir neden fikrine vuruldum, bir yönden de zihnin her şeyin sebebi olması bana akla yakın göründü. Böyle ise dedim, bu düzenleyici zihin, her şeyin düzenini gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine koyar...(97c)*

*-Fakat dostum, bu güzel umut çok sürmedi; çünkü okudukça, zihni hiç kullanmayan ve şeylerin düzenini gerçekten nedenlere bağlayacak yerde, havayı, aiteri, suyu ve daha bir sürü birbirini tutmayan şeyleri neden olarak alan bir insan görüyorum (98c).<sup>71</sup>*

Sokrates, "her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu" işittiğinde önceki filozoflarda eksik olan teleolojik açıklamayı Anaksagoras'da bulduğunu sanır; ancak bu, Sokrates'in de ifade ettiği gibi, çok uzun sürmez. Çünkü Anaksagoras hareketsiz yığına ilk hareketi veren ilkenin "nous" olduğunu ifade ettikten sonra, geri kalan süreci "nous" dışında "hava", "aither" ve "su" gibi akılsal olmayan nedenlerle açıklamaktadır. Bu, Sokrates'e göre onun umduğunun tersine teleolojik bir açıklama olmaktan çok mekanik bir açıklamadır.<sup>72</sup> Dolayısıyla Sokrates'e göre Anaksagoras da tıpkı kendisinden önce gelen filozoflar gibi kozmolojisinde evreni akılsız bir mekanizme açıklamıştır.<sup>73</sup> F. Cleve, Anaksagoras'ın bu mekanizminin kör değil "gören bir mekanizm" olduğunu ileri sürer. Ona göre "nous" yaratıcı bir ilke olmamasına rağmen, evrende var olan tüm unsurların nasıl var olduğunu ve var olacağını hatta ayrıldığını ve ayrılacağını bilir.<sup>74</sup> Bu nedenle Anaksagoras'ın mekanizminin kör bir mekanizm olarak düşünülmesi doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Öte yandan var olduğu ileri sürülen hatta "gören bir mekanizm" bile tam olarak açıklanmadan bırakılmıştır. Çünkü *Kosmik nous* yalnızca varlıkların doğasını kavramakta diğer bir ifadeyle bilmekte ve ona göre hareket etmektedir.<sup>75</sup> Bu temelde Anaksagoras'a yöneltilen eleştiriler yalnızca Sokrates ile sınırlı kalmaz çünkü daha sonrasında Aristoteles de (*Met.* 985a18)

<sup>71</sup> Platon, (2001), *Phaidon* (Çev. H. R. Atademir, K. Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul.

<sup>72</sup> Guthrie, W. K. C., (1965), ss. 274-276.

<sup>73</sup> Curd, P., (2007), <http://plato.stanford.edu/entries/anaxagoras/#Mind>.

<sup>74</sup> Cleve, F. M., (1949), *The Philosophy of Anaxagoras*, New York: King's Crown Press, Colombia University. s. 26.

<sup>75</sup> Curd, P., (2007), <http://plato.stanford.edu/entries/anaxagoras/#Knowledge>

Anaksagoras'ın düzen veren ilkeyi adeta mekanik bir alet gibi gördüğünü<sup>76</sup> ve bu ilkeyi her zaman aynı tutarlılıkta kullanmadığını ve bu nedenle başarısızlığa düştüğünü söyleyerek onu eleştirir.<sup>77</sup> Fritz de Aristoteles'in yönelttiği eleştiriye benzer bir eleştiri getirir. Ona göre Anaksagoras evrene düzen verme işi için doğru bir yeti olan “*nous*”u görevlendirir fakat onun güçlerinden söz ederken başarısızlığa düşer.<sup>78</sup>

*Nous*'un işlevinden onun doğası ya da tanımı konusuna geri dönülürse üçüncü maddenin de oldukça önemli olduğu söylenebilir. *Nous* buna göre hiçbir şeyle karışmamış, homojen, tek türlü bir yapıya sahip bir varlık olarak tanımlanır. *Nous*'un hiçbir şeyle karışmamış olmasının A. Laks, onun hiçbir şeyle ortak noktası olmadığı şeklinde yorumlanabileceğini ifade eder. Buradan hareketle “*nous*”un *apathes* yani “etkilenimsiz” bir varlık olduğu iddia edilebilir ki nitekim Aristoteles de Anaksagoras'ın “*nous*”unun “etkilenimsiz” olduğunu düşünür. *Nous* hiçbir şeyle ortak bir noktaya sahip olmadığından etkilenimden de yoksundur çünkü yalnızca ortak olan şeyler birbirlerini etkileyebilirler.<sup>79</sup> O halde hiçbir şeyle karışmamış olan “*nous*”un “etkilenimsiz” de olduğu söylenebilir. Peki, Anaksagoras'ın, “*nous*”u neden hiçbir şeyle karışmamış bir varlık olarak nitelendirdiği sorulursa, bu soruya “*nous*”un diğer varlıklarla karışmış olması durumunda kendi işlevini -ki bu “*nous*”un varlıkları kontrol etmesidir- yerine getiremeyeceği ve bu nedenle “*nous*”un karışmamış bir varlık olarak tanımlandığı şeklinde bir yanıt verilebilir. Özetle Anaksagoras varlıkların düzenlenmesi, onların kontrol edilmesi için “*nous*”u zorunlu bir şekilde karışmamış bir varlık olarak tanımlar.<sup>80</sup> Anaksagoras'ın bakış açısı ile benzer bir şekilde Philoponus da “*nous*”un maddi bir tözden oluşması durumunda, onun diğer tözleri bilemeyeceğini söyler tıpkı renkli camın diğer renkleri görmesine engel olması gibi. Aristoteles de Philoponus'un düşüncesini izler. Ona göre “yönetmek” aynı zamanda bilmek anlamına gelir ve “*nous*” diğer bir tözle karıştığında bu tözler onun bilme etkinliğine engel olur. Nitekim yaş tözleri kontrol

<sup>76</sup> Guthrie, W. K. C., (1965), s. 275.

<sup>77</sup> Curd, P., (2007), <http://plato.stanford.edu/entries/anaxagoras/#Mind>

<sup>78</sup> Leshner, J. H., (1995), s. 131.

<sup>79</sup> Laks, A., (1993), “Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXI, Supplement, ss. 24-25.

<sup>80</sup> Taylor, C. C. W., (2005), s. 201.



etmede kuru tözlerin engel teşkil etmesi de bu nedenledir.<sup>81</sup> O nedenle Taylor'a göre “*nous*”, hiçbir şeyle karışmamış, homojen ve kontrol ettiği varlıklara dışsal olan bir varlık olmalıdır tıpkı atı süren bir kişinin atı kontrol edebilmek için onun dışında bir varlık olarak var olması gibi.<sup>82</sup> Anaksagoras'ın bu düşüncesi hiç kuşkusuz Aristoteles'in Tanrısal tözün doğasına ilişkin düşüncelerinin oluşumunda etkili olmuştur.

*Nous*'un en önemli niteliklerinden biri de her şey hakkında tüm bilgiye sahip olmasıdır. *Nous* ilk karışıma hareketi vermeden önce varlıkların ne oldukları ve ne olacakları konusunda tüm bilgiye sahiptir. Bu, “*nous*”un evrende birlikte olacak olan ve ayrılacak olan varlıkları bilmesi anlamına gelir. O nedenle *kosmik nous* için doğada öngörülemez hiçbir olay yoktur. Öte yandan *nous* duyuşsal bilgiyi elde etmek için duyu organına ihtiyaç duymaz. Anaksagoras'ın *kosmik nous*'unun hem duyu organına ihtiyaç duymaması, hem de maddi tözle karışmaması, Ksenophanes'in Tanrısının nitelikleriyle benzeşir. Çünkü Ksenophanes'in Tanrısının duyu organı yoktur o, ne düşünme ne de duyumlama bakımından insana benzer. Tek bir Tanrı vardır ve o, kendisinden başka bir şeye de benzemez. *Nous* her şeyi bilmekle birlikte düzenlediği, kontrol ettiği varlıkların ne olmuş olduğu, ne olacağı ve şu anda ne olduğu hakkında bir güce sahiptir. Onun gücü bu anlamda sınırsızdır. Peki, Anaksagoras'ın “*nous*”unun her şeyi bilen, sınırsız bir güce sahip olan bir varlık olması gibi nitelikleri dikkate alındığında onun Tanrı olduğu söylenebilir mi? Bu nitelikler yüksek derecede bir Tanrısallığı çağırırsa da, Anaksagoras'ın kendisi böyle bir belirlemede bulunmaz. O nedenle Drozdek'e göre, *kosmik nous*'un Tanrı olduğunu iddia etmek doğru değildir.<sup>83</sup> Bu iddiaya katılmakla birlikte, bu iddiayı temele alarak “*nous*”ta yaratmanın olmadığı da söylenebilir. *Nous*, Cleve'in de belirttiği gibi hali hazırda var olan varlıklara bir düzen veren ilkedir, yoksa onları varlığa getiren ya da ortadan kaldıran bir ilke değil.<sup>84</sup>

*Nous* maddi nitelikte bir şey midir? Bu soru yanıtlanması oldukça güç bir

<sup>81</sup> Drozdek, A., (2007), *Greek Philosophers as Theologians*, Ashgate book, Hemshire, England, ss. 85-86.

<sup>82</sup> Taylor, C. C. W., (2005), s. 201.

<sup>83</sup> Drozdek, A., (2007), ss. 86-88.

<sup>84</sup> Cleve, F. M., (1949), s. 25.

sorudur. *Nous*'un maddi olan tüm varlıklardan ayrı bir doğaya sahip olduğu aşikârdır. Çünkü "*nous*" dışında diğer tüm varlıklarda her şeyden bir parça vardır (fr. 11) karda siyah bir parçanın olması gibi. *Nous*'ta ise böyle bir heterojenlikten söz edilemez. *Nous* hiçbir şey ile karışmadığına göre onda maddenin var olduğu -ki madde her şeyden bir parça taşıyan varlıktır- ya da onun maddi nitelikte bir varlık olduğu ileri sürülemez. Bu anlamda "*nous*" mutlak anlamda homojen olan tek varlıktır. Öte yandan 12. fragmanda Anaksagoras'ın "*nous*"u varlıkların en safi, en incisi olarak nitelendirmesi onun maddi bir doğaya sahip olduğunu önerir niteliktedir. Benzer bir şekilde B 14'te ifade edilen "*nous*"un her şeyin olduğu yerde olması da onun madde gibi uzamsal bir varlığa sahip olduğunu gösterir. *Nous*'un hiçbir şeyle karışmamış olduğundan hareketle- varlıklarda bulunsa bile karışmamış halde vardır- onun maddi olmayan bir doğaya sahip olduğunu ifade etmek güçtür. Buna karşın onun varlıkların en incisi olduğundan hareketle de maddi nitelikte bir doğaya sahip olduğunu ifade etmek güçtür. Bu bağlamda Anaksagoras'ın "*nous*"un maddi mi yoksa maddi olmayan bir doğaya mı sahip olduğu konusunda kararsız olduğu ileri sürülebilir.<sup>85</sup> *Nous*'un maddi nitelikte bir varlık olduğunu ileri sürmek onun tinsel nitelikte bir varlık olduğunu söylemekten daha kolay değildir. Buna karşın Anaksagoras'ın İonia geleneğini sürdürdüğü varsayıldığında ise tereddütle "*nous*"un tinsel bir şey olmadığını ileri sürülebilir.

Anaksagoras'ın "*nous*"u Ksenophanes'in Tanrı'sı gibi hareketsiz midir? Anaksagoras'ın bu konuda da bir şey söylemediği görülür. Aristoteles bunu şu şekilde yorumlar: "*Nous*" hiçbir şeyle karışmadığına göre hiçbir şey ile de ayrılmaz ya da birleşmez. Bununla birlikte Aristoteles'e göre, evrendeki hareketin kaynağı olan ilke ancak değişmeyen bir ilke olabilir (1096a33-35).<sup>86</sup> Aristoteles'in ikinci değil ama ilk iddiası –"*nous*"un hiçbir şeyle karışmamış olduğu ilkesinden hareketle onda ayrılma ve birleşme dolayısıyla hareketin olmayacağı- kabul edilebilir. O halde "*nous*"un kendisinin hareket ettiğini düşünmek, Anaksagoras böyle bir düşünceyi öne sürmese de, makul değildir.

---

<sup>85</sup> Drozdek, A., (2007), ss. 86-88.

<sup>86</sup> Aristotle, (1990), *Metaphysics, X-XIV Oeconoica, Magna Moralia*, (Trans. by. H. Tredennick & G. C. Armstrong), *Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London.

Anaksagoras yalnızca evrene hareketi veren ve onu düzenleyen *Kosmik* bir *nous*'tan söz etmez. Ona göre "*nous*" aynı zamanda yaşama sahip olan tüm canlılarda –hayvan, bitki, insan- bulunan bir ilkedir. Yaşama sahip olma ile bir ruha sahip olma benzer anlamlarda kullanılır. Çünkü yaşamın ilkesi olan şey ruhtur. Ruha ya da yaşama sahip olan tüm canlılarda bulunan bir şey olarak "*nous*" tüm varlıkları kontrol eder. Dolayısıyla ruhun etkinliği "*nous*"un kontrolüyle sınırlıdır. Aristoteles *De Anima*'da Anaksagoras'ın başlangıçta "*nous*"u güzelliğin ve düzenin ilkesi olarak kullandığını ancak sonra ruh ile "*nous*"u özdeşleştirdiğini söyler. Philoponus da Anaksagoras'ın evrenin oluşumu aşamasında "*nous*" ve ruhu ayırdığını daha sonrasında ise onları birlikte tanımladığını ifade eder. Ruhun yaşayan canlıda var olduğu, "*nous*"un da yaşayan canlılarda var olduğu öne sürülürse, "*nous*"un ruh ile özdeşleştirildiği öne sürülebilir. Ancak "*nous*"un hiçbir şey ile karışmadığı hatırlanırsa onun yaşamdan da ruhtan da farklı olduğu dolayısıyla Aristoteles'in bu konuda yanıldığı iddia edilebilir. *Nous* evrende var olan her şeyden farklı bir doğaya sahip olduğundan, ruha ya da yaşama indirgenemez. Dolayısıyla Anaksagoras'ın "*nous*"u da, yaşayan bir canlıda var olan ruh da iki ayrı tözdür.

*Nous*, yaşayan canlıların olduğu bir evrende düzeni sağlayan bir ilkedir. Peki, o zaman da şöyle bir sorun karşımıza çıkar. İnsan akıllı bir varlık ise ondaki "*nous*" nerede yer alır? Ruh yalnızca insana yaşam veren bir ilke değildir, böyle olması durumunda insan rasyonel yetilerinden yoksun kalır. Ruh, insanın rasyonel yetilerini kullanabilmesi ile de ilgilidir ancak ruhun bu yetilerini kullanabilmesinin devamlılığı "*nous*"a bağlıdır. Buradan hareketle "*nous*"un ruh olmadan rasyonel olduğu ancak ruhun "*nous*" olmadan bunu gerçekleştiremeyeceği söylenebilir. Başta sorulan soruya dönüldüğünde bu soruya şöyle bir yanıt vermek mümkün o da şu: evrene egemen olan tek bir "*nous*" vardır ve bu "*nous*" insanda da bulunur, dolayısıyla insanda ayrı bir "*nous*"tan söz etmek doğru değildir.<sup>87</sup>

Peki, evrende ve canlılarda bulunan tek olan bir "*nous*"un işlevinin ne olduğu söylenebilir? Laks'e göre, bazı yorumcular "*nous*"un işlevini dünyayı ve evreni düzenleyen bir ilke olması ile sınırlı tutarlar ki bu, tek taraflı bir yorumun ötesine geçemez. Laks onlardan farklı olarak "*nous*"un işlevinin iki açıdan değerlendirilmesi

---

<sup>87</sup> Drozdek, A., (2007), ss. 91-93.

gerektiği ifade eder. Buna göre “*nous*” yalnızca evrendeki hareketin değil, aynı zamanda bilginin de ya da yaşamın (bitki, hayvan, insan) da ilkesidir ve her iki alan da “*nous*”un kontrolü altındadır. *Nous*’un hareketin ilkesi olması onun kozmolojik yanı ile ilgili olurken, bilginin ilkesi olması onun canlı varlıklarda bilincin ilkesi olması ile yakından ilgilidir. Fritz, “*nous*”un bilincin ilkesi olmasını, kalıtsal bir biçimde açıklar. *Nous* Homerosçu Şiirlerde de ve Pre-Sokratiklerin düşüncelerinde de “plan yapma”yı, “bir Şeyin farkında olma”yı sağlayan doğru bilginin bir organı olarak düşünülür elbette Anaksagoras da bu mirası paylaşır. Laks ve Fritze göre Anaksagoras “*nous*”a kozmolojik işleyişteki işlevin yanısıra bilişsel bir işlev de yükler. Bununla birlikte Laks, Anaksagoras’ın “*nous*”un nasıl işlediği konusunda açık bir teori ortaya koymadığı Şeklinde yöneltilen eleştirilere karşı, bunun Anaksagoras’ın “*nous*”un doğası ve işlevi konusunda hiçbir bakış açısına sahip olmadığı Şeklinde yorumlanamayacağını dile getirir.<sup>88</sup> Laks’ın bu iddiası yerinde görünür. Ancak “*nous*”un yaşam sahibi varlıklarda bilincin ilkesi olduğu Şeklinde bir iddia yalnızca insan ile sınırlı olabilir. Oysa Anaksagoras 12. fragmanda “*nous*”u yaşamın ilkesi olarak nitelendirirken yalnızca insanı değil, bitki ve hayvanları da söz konusu eder.

---

<sup>88</sup> Laks, A., (1993), ss. 24-28.

#### 1. 4 Platon'da *Demiourgos* Olarak *Nous*

Anaksagoras evreni düzenleyen ilkeye “*nous*” adını verirken, Platon aynı ilkeye *demiourgos* adını verir. *Demiourgos*'un ne olduğu konusunda çok farklı düşünceler vardır. S. Menn Platon'da *nous* kavramını incelediği çalışmasında, *demiourgos*'un, bazı yorumcular tarafından bir idea (İyi ideası), başka yorumcular tarafından da ruh olarak ele alındığını öne sürer. Menn'e göre *demiourgos*, “*nous*”un Platon felsefesindeki karşılığını ifade eden bir erdemdir. Bu bölüm Menn'in çalışmasını temel alarak onun düşünceleri ışığında *demiourgos* fikrini incelemeyi amaçlamaktadır.

*Demiourgos*'un bir idea olduğu yönündeki iddialar oldukça zayıftır. Çünkü bir varlığın idea olduğunu öne sürmek onun akılla kavranabilir bir obje olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu kabul de, *demiourgos*'un *Timaios*'ta bilince sahip ve etkin bir neden olarak tanımlanması fikri ile çelişir.<sup>89</sup> Platon idea ya da formun kendisini gerçekte etkin bir neden olarak tasarlamaz. Nitekim *Phaidon* diyalogunda benzer bir düşünce ile karşılaşılmış -ki bu düşünce, Platon'un duyular dünyasındaki değişimin nedeni olarak idealar öğretisine başvurmanın “ikinci-en iyi” (*second-best*) yol olduğunu ve asıl başvurulması gereken şeyin “*nous*” olduğunu ifade etmesidir (97c-99c)- da sözü edilen bu düşünceyi destekler.<sup>90</sup> Her iki diyalog referans olarak alındığında, *demiourgos*'un ideadan farklı bir doğaya sahip olduğu ileri sürülebilir. Çünkü iki diyalog da idealar ya da formları en iyi etkin nedenler olarak tanımlamaz. *Demiourgos*, idea değil ise, onun *nous* olarak ele alınması daha doğru bir yaklaşım olabilir hatta başlangıçta Sokrates'in Anaksagoras'ın *nous* düşüncesine duyduğu ilgi de (*Phaidon* 97c-99c) bu düşünceyi destekler. *Nous* düşüncesine duyulan ilginin dışında Sokrates, evrendeki düzenin ve güzelliğin kaynağıyla ilgili beklediği teleolojik açıklamayı Anaksagoras'ın “*nous*” düşüncesinde bulamamıştır (*Phaidon* 97c-99c). Sokrates'in beklediği bu açıklama ise Anaksagoras'ın her şeyin düzenleyicisi ve nedeni olarak belirlediği “*nous*”un aynı zamanda bu düzeni en iyiye (*to beltiston*) uygun olarak gerçekleştirdiğini de söylemesiydi. Çünkü ancak böylelikle Sokrates en iyi ve en kötü hakkında bilgi sahibi olabilirdi. Bu bağlamda

<sup>89</sup> Zeyl, D., (2005), “Plato's *Timaeus*”, <http://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/>.

<sup>90</sup> Pakaluk, M., “Stephen P. Menn, Plato on God as *Nous*”, Reviewed., s. 1.

Sokrates'e göre, Anaksagoras tıpkı diğer doğa bilimciler gibi S'nin P için neden en iyi olduğunu değil, bunun yerine maddi bileşenler (hava, su aither) üzerinden düzenin varlığını açıklamaya çalışmıştır. Sözelimi toprağın toprak olmasının nedeni, içinde her şeyden bir parça bulunmasına rağmen toprak unsurunun baskın olmasıdır. Sokrates mekanik olan bu açıklamanın dışında neden yeryüzünün belli oranda topraktan meydana geldiğinin yanıtını beklemekte ve bu açıklamayı bulamamasından ötürü de hayal kırıklığına uğramaktadır. Platon'un bakış açısıyla Anaksagoras'ın bu anlayışı, “*nous*”un gerçek bir neden olarak kavranılmasını da tehlikeye düşürecek niteliktedir.<sup>91</sup> Bu kaygıyla Platon, Anaksagoras'ın kozmolojisinde yarattığı boşluğu *demiourgos* düşüncesiyle aşmaya çalışır. Bu bölümde evrenin meydana gelişinde aktif bir role sahip olan *demiourgos*'un doğası ve işlevini daha çok Platon'un *Timaios* diyalogunu temel alarak ele almaya çalışalım. Ancak bundan önce *demiourgos*'un ne olduğu konusundaki tartışmalara yer verelim.

Var olan her şeyin bir nedeni olduğunu ileri süren Platon'un en temel kaygısı, evrendeki düzenin ve güzelliğin nedenini açıklamaktır. Bu kaygıyla o, tıpkı Anaksagoras gibi evrende var olan şeylerin nedeni olarak bir ilke tasarlar ki bu ilkenin adı *demiourgos*'tur. Platon'un *demiourgos*'u aslında Anaksagoras'ın “*nous*”undan çok da farklı değildir hatta ona teleolojik açıklamanın yani her şeyin en iyiye göre düzenlendiği inancının yüklenmiş bir biçimidir. Bu bağlamda Anaksagoras'ın mekanik nedenlerle açıkladığı düzeni Platon, en iyi ile ilişkilendirilmiş bir *nous* ile açıklar. Öte yandan Platon'un *nous*'unun, düzensiz olan (*ataxia*) bir evrene düzen (*taxia*) veren ilke olması bakımından Anaksagoras'ın “*nous*”uyla aynı olduğu da söylenebilir (*Timaios* 30b-c).

Platon'un *demiourgos*'u madde mi, form mu, evren ruhu mu, ruh mu, erdem mi yoksa *nous* mu? *Demiourgos* yukarıda da ifade edildiği gibi form ya da madde olamaz. Bunun bir nedeni formlar ya da ideaların duyusal dünyanın gerçek nedeni olamamalarıdır –onlar belirtildiği gibi ancak ikinci en iyi açıklamayı sağlayabilirler- bu bağlamda form ya da maddenin evrendeki düzeni açıklayamayacakları açıktır. Bir diğer neden de, form ve maddenin bir maddenin farklı kısımlarının düzenli bir biçimde farklı formlardan pay alması olayını açıklayamamalarıdır. Bunları

<sup>91</sup> Menn, S. P., (1995), *Plato on God as Nous*, Southern Illinois University Press, ss. 1-2, 45.

açıklayabilmek için madde ve formdan farklı olarak üçüncü bir nedene ihtiyaç vardır ki bu neden de *demiourgos*'tan başka bir ilke olamaz.<sup>92</sup> O halde *demiourgos* form ya da idealarla özdeşleştirilemez.

*Demiourgos*'un form ya da idea olmadığı açıktır. Peki, onun evren ruhuyla (*world-soul*) aynı şey olduğu söylenebilir mi? Cornford ve Cherniss gibi kimi yorumcular bunun mümkün olduğunu söylerler. Onlara göre *Timaios*'un *demiourgos*'u *nous*'a işaret eder ancak *nous* kendi başına var olamaz. O, yalnızca ruhta var olduğu için Cornford ve Cherniss (30b3) *demiourgos*'un evren ruhuyla özdeş olduğunu iddia eder. Menn ise *demiourgos*'un *nous*'u işaret ettiğini söyleyerek Cornford'a katılsa da, *demiourgos*'un evren ruhundan ayrı, bağımsız bir varlığa sahip olduğunu aksi takdirde *demiourgos*'un Platon'un felsefesinde hiçbir öneme sahip olamayacağını iddia ederek söz konusu yorumlara karşı çıkar. *Demiourgos*'un evren ruhu ile özdeş olduğu iddiası kabul edilirse, *demiourgos*'un ruhun rasyonelleştirilmesi sürecinde hiçbir etkisinden söz edilemez. Oysa bilindiği gibi, rasyonelleştirilmiş evren ruhunun şekillendirilmesi, *demiourgos*'un en eski ve en iyi işlerinden biridir.<sup>93</sup> Bu durumda kendisine şekil verilen şey ile diğer bir ifadeyle evren ruhuyla, şekil verenin yani *demiourgos*'un aynı varlıklar olduklarını iddia etmek gerekir ki bu da çok makul görünmüyor. T. Johansen de Menn'in bu iddiasını destekler. Ona göre, evren ruhu ile *demiourgos* ontolojik olarak farklı statülere sahiptir. Öte yandan Cornford'un iddiasına karşı çıkmak amacıyla Johansen örnek olarak, Platon'un *Timaios* diyalogunda evren ruhunun tıpkı beden ruhu gibi Tanrı tarafından yaratıldığını ve (34b3-35a1) evren ruhunun varlığının da Tanrının iradesine bağlı olduğunu (41a7-b6) söylemesini verir. *Demiourgos* bu anlamda ontolojik olarak hem yaratılmış *kosmos*'dan, -çünkü o her zaman aynı kalan, değişmeyen, yaratılmamış ve yok olmaz (51e6-52a3) bir *noeta*'dır- hem de evren ruhundan ayrı bir varlığa sahiptir tıpkı idealar gibi.<sup>94</sup> *Nous*'un idealarla aynı özellikleri taşıdığından söz etmek akla *nous*'un form olabileceği düşüncesini belki şüphesini getirir. *Nous* form değildir, çünkü formlar varlıkların yalnızca formel nedeni olabilirler, oysa *nous*, hem formel hem de etkin neden. *Nous*'un *Timaios*'ta

<sup>92</sup> Menn, (1995), s. 4.

<sup>93</sup> Menn, (1995), ss. 11-13.

<sup>94</sup> Johansen, T. K., (2004), *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge University Press, ss. 79-80.

formel neden olarak tanımlanması ruhların ondan pay alması ile ilgili olurken, etkin neden olarak tanımlanması ise onun evrendeki varlıkların düzeninden sorumlu olması ile ilgilidir.<sup>95</sup>

*Nous* erdem olabilir mi? Menn, Platon'un *nous*'unun -ruhların kendisinden pay aldığı, evrendeki düzenden sorumlu- erdem olduğu konusunda ısrar eder. Bu iddiasını da Platon'un birçok diyalogunda *nous*'u erdemlerle birlikte tanımlıyor olmasına dayandırır. Sözelimi *Timaios*'ta yedi hareketten *nous*'a ve *phronesis*'e en çok yakışan hareketi vermesinden söz etmesi, (34a2), *Yasalar*'da (XII. 963a69, 965d2), *nous*'u dört ana erdem (andreia, sophrosune, dikaiosune, phronesis) şefi ilan etmesi bunun bir kanıtı olarak görülebilir. Platon bazı diyaloglarında *nous*'u erdemlerle birlikte ele alırken (*Phaidrus Nous* ve *sophrosune* 241a3), *Yasalar*'da erdemlerden farklı bir biçimde onların şefi olarak ele alır. *Yasalar*'da *nous* her ne kadar erdemlerin şefi olarak ele alınırsa alınsın, asıl düşünce *nous*'un da bir erdem olduğudur. Çünkü *nous*'un erdemlerle birlikte ele alınıp erdem olarak kabul edilmesi yalnız *Timaios* ile sınırlı değildir. Sözelimi *Phaidon* diyalogu, evreni yaratan *nous*'un örtülü de olsa bir erdem olduğunu ifade eder, *Philebus* diyalogunda ise aynı düşünce bu kez çok açık bir biçimde dile getirilir. Çünkü Platon burada tıpkı *Timaios*'taki gibi *nous* ve *sophia*'nın birlikte günleri, ayları, yılları, mevsimleri düzenleyen bir ilke hatta erdem olduğunu söyler (*Philebus* 30c47).<sup>96</sup> Öyleyse, Menn'in iddiasına göre, Platon'da *nous* Anaksagoras'ta bildiğimiz şekliyle akli değil, bir erdem temsil eder. Denilebilir ki *nous*'un erdem olması Menn'in iddiasına göre daha doğrudur. Çünkü Platon'un burada kullandığı Grekçe terim olan *noun echon* akla sahip olmayı değil, rasyonellik erdemine sahip olmayı hatta akli başındalığı tanımlar.

*Nous*'un ruh olması düşünülebilir mi? Cornford gibi bazı yorumcular Platon'un, *nous*'un ruhtan ayrı varlığa gelmediğini öne sürmesinden hareketle ruh ile *nous*'un özdeş olduğunu iddia ederler ki bu, *nous*'un bağımsız bir varlık olmadığı anlamına gelir. Menn'e göre, *nous*'un ruhtan ayrı varlığa gelemeyeceğini söylemek, *nous*'un bağımsız bir varlık olmadığı anlamına gelmez çünkü Platon hiçbir zaman

<sup>95</sup> Menn, (1995), ss. 46-48.

<sup>96</sup> Menn, (1995), s. 5.



erdemini ruhtan ayrı var olmadığını söylemez. Erdem, sonsuz bir biçimde kendi başına bağımsız olarak var olabildiğine göre, *nous* ile ruh farklı doğalara sahiptir. Bununla birlikte Menn'e göre Hackforth'un, Platon'un *nous*'a sahip bir ruh aradığı şeklindeki iddiası doğrudur. Bu bağlamda *nous* ruhta var olur. Diğer yandan bu, *nous*'un ruhtan ayrı varlığa gelmediği anlamına gelmez. *Nous*'un var olduğu varlık hem yaşama, hem de ruha sahiptir. Bu anlamda ruhun olduğu bir varlıkta zorunlu olarak *nous* da vardır fakat Platon hiçbir zaman *nous*'un yalnızca ruhta varlığa geldiğini öne sürmez. Menn'e göre, Cherniss'in haklı olduğu tek nokta tüm rasyonel ruhların *nous* ile ilişkili olduğunu ifade etmesidir yoksa *nous*'un bağımsız bir varlığa sahip olmadığını değil.<sup>97</sup> Menn, Cherniss'in iddiasına karşıt bir biçimde *nous*'un hem evren ruhundan hem de dünyada, canlılarda var olan ruhlardan ayrı bir varlığa sahip olduğunu iddia eder. *Nous* ya da *Demiourgos* ruhtan ayrı, bağımsız olarak var olabiliyorsa bu durumda aralarındaki ilişki nedir?

*Yasalar*'ın X. Kitabının sonunda Platon'un vardığı sonuç, *nous*'un evrenin düzenleyicisi olduğudur. Bu düşünce *Timaios* diyalogunun da ana fikrini oluşturur. Platon bu diyalogunda düzenin her anlamda iyi olduğunu ve *demiourgos*'un *kosmos*'u düzensizlikten (*ataxia*) düzene (*taxia*) koyma işini yüklediğini ifade eder (30b). *Nous*'un işlevi, tıpkı Anaksagoras'ın "*nous*"u gibi evreni düzenlemektir (*diakosmekos*). Ancak Anaksagoras'tan farklı olarak Platon'un *nous*'u, işlevini gerçekleştirebilmek için ruhları araç olarak kullanır. Bu nasıl olur sorusunun yanıtını Menn *Yasalar*'dan hareketle açıklar.

Platon *nous*'u, evrendeki düzenin en gerçek nedeni olarak kabul ederken, diğer yandan ruhu da evrendeki hareketin gerçek nedeni olarak kabul eder. Çünkü *nous* düzensiz olan evrene düzen vermeye koyulduğunda, ruh hareket eden ilk ilkedir. Ruh, Platon'a göre yalnızca kendisi hareket eden bir ilke değil, aynı zamanda diğer varlıklara kendi hareketini ve diğer yandan düzeni ileten bir ilkedir (896a 12, 896a 61b). Bu düşünceden yola çıkılarak denilebilir ki ruh dünyadaki oluş ve yok oluşların nedenidir (897b13, 891e56). Ruhun *nous* ile ilişkisine gelince şu söylenebilir: *Nous*, dolaylı olarak ruhtaki ilk hareketi, dolaylı olarak ise diğer varlıklardaki hareketi yönetir. *Nous*'un diğer varlıklar üzerindeki etkisi dolaylıdır;

<sup>97</sup> Menn, (1995), ss. 3, 15-24.

çünkü dünya üzerindeki canlıların hareketinin gerçek nedeni (*aition*) ruhtur ve *nous* hem evrende hem de -ruha etki etmesiyle- dolaylı olarak ruhun etkiledikleri üzerinde düzenleme gücüne sahip olur. Oysa Anaksagoras'ta "*nous*" duyulur dünya ile doğrudan ilişki kurar. Platon ruhu, *nous* ve *kosmos* arasına ya da akılla kavranabilir sonsuz varlıklarla, oluş ve yok oluşa tabi olan duyulur objeler arasına koyarak, *nous*'un duyulur dünya ile doğrudan ilişkisini engellemektedir. Bu nedenle Platon'da akılsal olandan duyusal olana geçiş doğrudan değil, dolayimli bir şekilde ruh ile mümkün olur ve bu tözsel bir etkinliktir.<sup>98</sup> Menn'e göre Platon'un, Anaksagoras'ın "*nous*" öğretisini geliştirdiği nokta tam da burasıdır. Anaksagoras her ne kadar "*nous*"un karışmamış bir varlık olduğunu öne sürmüş olsa da, *nous* duyusal dünyadan ayrı düşünülemez, onunla doğrudan hiçbir aracı olmadan ilişki kurar. Bu düşünceyi destekleyen diğer bir düşünce de Anaksagoras'ın "*nous*"u toprak, su gibi unsurlara yakın bir varlık olarak ele almasıdır. Oysa Platon'un *nous*'u duyusal dünyadan tamamen ayrı ve aynı zamanda duyusal dünya ile doğrudan ilişkisi olmayan bir varlıktır. Evren üzerindeki hâkimiyet, erdem olan *nous*'un eylemi üzerinden yürür. Erdem yani *nous* ise ruhtan, evren ruhundan ve evrenden ayrı, bağımsız bir varlıktır. Menn'e göre Platon'un *nous*'un ruhtan bağımsız olduğuna ilişkin en kuvvetli argümanı, *nous*'u, cennet ve yeryüzünün kralı (*basileus*) olarak tanımlamasıdır (*Philebus* 29c68). Bu tanımlama *nous*'u, hem ruh ve evren ruhundan ayrı hem de onlara üstün kılar.<sup>99</sup> Ruhun hareketinin, duyusal dünyadaki düzenin en yüksek kaynağı olan *nous*'a bağlı olması da bu üstünlüğü destekler. Bu anlamda, *nous* hareketin sonsuza kadar devam edebilmesinin garantörüdür<sup>100</sup> tıpkı Aristoteles'in hareketsiz hareket ettiricisi gibi. Çünkü Aristoteles için hareket sonsuzdur ve bunun garantörü de hareketsiz hareket ettiricidir.

Hareketin ilk ilkesi neden Platon'da Pre-Sokratiklerde olduğu gibi dört unsurdan herhangi biri değildir de ruhun kendisidir? Çünkü Platon'a göre, bu unsurlardan herbiri bir başka şeyle hareket etmek durumundadır, oysa ruhun bizatihi kendisi hareketin ilkesidir (895a 6b1). Bu nedenle Platon, Pre-Sokratiklerden daha yüksek, aynı zamanda *nous* ve *logos*'un taşıyıcısı olan bir ilke öne sürer ki bu, ruhtan

---

<sup>98</sup> Menn, (1995), ss. 34-42.

<sup>100</sup> Menn, (1995), s. 61.

başka bir şey değildir.<sup>101</sup> Öyle görünüyor ki, Platon'un hareketin nedeni olarak tinsel bir ilkeye başvurması, hem İonia felsefesinin genel karakteristiği ile –sözgelimi Anaksagoras'ın “*nous*”unun maddi nitelikte bir varlık olduğu düşünüldüğünde- hem de daha sonrasında Aristoteles'in hareketin nedenini -ilk hareketin dışında- ya da ilkesini varlığın kendisine dayandıran anlayışıyla çatışmaktadır. Öte yandan tinsel bir ilkedен söz etmekle Platon'un, varlığı duyuşal dünyadan koparıp düşünülebilir zemine koyan Parmenides'e ne denli yaklaştığı da açıktır.

Platon'un *Timaios* diyalogundaki amacı, evrenin biricik olduğunu ortaya koymaktır. Evrenin biricik olması *nous*'un nedenselliğinin bir sonucudur.<sup>102</sup> Bu bağlamda *nous* ya da *demiourgos* evrenin biricik olmasının tek nedenidir. Her şeyin nedeni olan *demiourgos* evrenin biricikliğini nasıl mümkün kılar? *Demiourgos*'un işlevini gerçekleştirebilmesi için bakışını ne yöne çevireceği merak konusudur. Bunun için *Timaios*'un dediklerine kulak verelim.

*TİMAİΟΣ:....Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşünüşün yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman aynıdır; ikincisine gelince onu kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiçbir zaman gerçekten var değildir. Bundan başka doğan her şey bir neden zoruyla doğar; çünkü ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğmaz. Onun içindir ki değişmeyenden gözünü ayırmayan, onu numune alan işçi (artificer), eserinde numunenin biçimini, özelliklerini gerçekleştirmeye uğraşınca, her seferinde böylece ortaya koyduğu şey güzeldir. Hâlbuki gözlerini doğmuşa diker, böyle bir numune kullanırsa güzel bir şey başarmış olmayacaktır.<sup>103</sup>*

Platon en iyiyi yaratacak olan *demiourgos*'un diğer bir ifadeyle işçinin/sanatkârın bakışını değişmeyen idealara çevirdiğini söyler. İdeaları kendine örnek alan sanatkârın işinin güzel olmaması mümkün değildir. *Demiourgos*'un bakışını sürekli değişen şeylere -ki gerçekte bunlar yoktur- çevirdiği düşünülürse, yarattığı şeyin güzel olduğu söylenemez. Platon bu düşüncesini bir sonraki paragrafta da sürdürür ve der ki:

<sup>101</sup> Menn, (1995), ss. 41-42.

<sup>102</sup> Menn, (1995), s. 58.

<sup>103</sup> Platon, (2001), *Timaios*, (Çev. E. Güney, L. Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul.

*Evrene dair soracağımız bir soru daha var: Yapıcısı (poietes/Architect) onu bu iki örnekten hangisine göre yapmıştır, değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi, doğmuş olana mı? Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise gözlerini ilksiz örnekten/Sonsuzdan (Eternal) ayırmamış olduğunda şüphe yoktur: 'Aksi halde ki bunu farz etmeye bile hakkımız yoktur, doğmuş örneğe bakmış olacaktır. Hâlbuki yapıcının gözlerini ilksiz örnekten/Sonsuzdan ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür, çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir'<sup>104</sup>/ ve O bütün nedenlerin en iyisidir (He the best of all the Causes).<sup>105</sup>*

Her iki metinden hareketle şu sonuçlara varmak mümkün görünür:

1. Herşeyin bir nedeni vardır. *Demiourgos* bu evrenin nedenidir.
2. Güzel olan evrenin yapıcısı, işçisi *demiourgos*'tur.
3. Evrenin güzel olabilmesinin koşulu *demiourgos*'un ideaları örnek olmasıdır.
4. Evrenin yapıcısı bütün nedenlerin en iyisidir.

*Timaios* diyalogunun başında *kosmos*'un bir zanaatçı/sanatkâr tarafından yaratıldığı anlatılır. Platon bu diyalogda okuyucuya *kosmos* ile ilgili teleolojik bir açıklama sunar. Bu açıklama elbette *kosmos*'un bir zanaatkâr (*craftsmanship*) tarafından yaratıldığı iddiasıyla yakından ilgilidir. *Demiourgos* evreni yaratırken bakışını sonsuz bir model olan idealara çevirir ve onu örnek alır. *Demiourgos*'un idealara bakarak yarattığı evren zorunlu olarak güzel olur. Eğer *demiourgos* bakışını sonsuz bir modele değil de, yaratılmış olan bir varlığa çevirseydi, meydana gelecek olan şey güzel olmazdı. Çünkü Platon'un felsefesinde yaratılan, değişen ve duyusal olan varlığın gerçekte varlık olarak bir değeri yoktur. Asıl varlık Platon için değişmeyen, sabit, kalıcı, sonsuz varlık olan idealardır ve bu nedenden ötürüdür ki Platon duyusal ve değişebilir olanı değil, akılla kavranabilir olan ideaları örnek olarak alır. Platon'un *Devlet*'inde de benzer bir anlayışın var olduğu görülür. X. Kitapta (596a-599b) yatak yapacak olan bir zanaatkârın Platon, önceden yaratılmış olan yatağa değil, yatağın formuna bakması gerektiğini ifade eder. Ona göre sahte zanaatkârlar, şairler ve ressamalar gerçekte gözünü tikellere dikecek olan kişilerdir. Oysa model olarak alınması gereken varlıklar tikeller değil, idealardır. Johansen'e göre *demiourgos*'un değişene bakmaktan çok sonsuz ve değişmeyecek olan bir

<sup>104</sup> Platon, (2001), *Timaios*.

<sup>105</sup> Plato, *Timaeus*, (Trans. by R. G. Bury), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, (1929).

modele bakması, varlıkları nasıl düzenleyeceği konusunda ona yardımcı olur. Düzenleme işini gerçekleştirmede modelin her zaman sabit olması bir avantaj olarak düşünülebilir.<sup>106</sup> Johansen, *demiourgos*'un *nous* ile iş gördüğünü iddia eder. Sonsuz model olan ideaların kavranılması *nous ile* mümkün olur. Dolayısıyla idealar *nous*'un düşünce objesini oluşturur. Zanaatkâr'ın idealara bakması elbette aklını kullanması anlamına gelir. Zanaatkâr ancak aklını kullanarak güzel ve hoş olan şeyler yaratabilir. Çünkü akılsız olan bir şeyin güzellik ve düzeni getirmesi şans dışında mümkün değildir.<sup>107</sup> Bununla birlikte *demiourgos*'un idealara bakarak evreni yaratması düşüncesi yalnızca yapanın nasıl yaptığı konusunda bilgi verir neden yaptığı konusunda değil. O nedenle *demiourgos*'un evreni neden yarattığı sorusuna yanıt arayalım.

*Timaios: O halde oluşla evreni yaratanın onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan (sunistas) iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs (phthonos) uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz. Gerçekten, Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını, istediğinden hareketsiz olmayan, kualsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütününi aldı; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu. Ama her şeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin en güzel nesne olamamasına imkân yoktu (29e 30c).<sup>108</sup>*

Metinde belirtildiği gibi, *demiourgos* yani evreni kuran iyi ve her türlü hırstan yoksun olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İyi ve hırsları olmayan bir yaratıcı, evreni en iyi ve en güzel şekilde inşa etmek ister ki bunun asıl nedeni yaratıcının, *kosmos*'un mümkün olduğunca kendisine benzemesini arzu etmesidir.

*Demiourgos*, Platon'un geç dönem diyaloglarında Tanrının karşılığı olarak düşünülse de, *Timaios* diyalogunda evrendeki düzenin ve güzelliğin en yüksek ilkesi olarak ele alınır. Bu nedenle *Timaios* diyalogunda Platon daha çok *demiourgos* için yapıcı (*maker*), yaratıcı (*composer*), zanaatkâr (*craftsman*) ve yapan (*father*) terimlerini kullanır.<sup>109</sup>

Sonuç olarak Platon, *demiourgos*'u evrene düzen ya da şekil veren bir

<sup>106</sup> Johansen, T. K., (2004), ss. 69-73.

<sup>107</sup> Johansen, T. K., (2004), s. 74.

<sup>108</sup> Platon, (2001), *Timaios*.

<sup>109</sup> Menn, (1995), s. 6.

zanaatkâr olarak tasarlar. Zanaatkâr düşüncesi bu anlamda Platon'un evrendeki düzeni açıklamak için başvurduğu bir metafor olarak düşünülebilir. Platon'un bakış açısıyla, dikkatimizi doğrudan güzel, düzenli ve iyi olan evrene çevirdiğimizde karşımıza çıkacak olan neden, Platon'un *demiourgos*'undan başka bir şey olmaz. Güzel ve düzenli evrenin nedeni olan *demiourgos*'un duyusal dünya ile kurduğu ilişki dolaylıdır. Bu bağlamda Platon'un *demiourgos*'unun Anaksagoras'ın "*nous*"una göre daha bağımsız ve daha otonom bir varlık olduğu söylenebilir.

Aristoteles öncesinde *nous* teriminin hangi anlamlarda kullanıldığı konusuna kısaca yer verdikten sonra artık Aristoteles'te bu kavramın ne anlama geldiği sorusuna yanıt arayabiliriz. Öyleyse, bakışımızı öncelikle insansal *nous*'un doğasının tartışıldığı kitaba yani *De Anima*'ya çevirelim.

## II. BÖLÜM: ARİSTOTELES’TE *NOUS: DE ANİMA*

### 2. 1 Ruhun (*Psykhē*) Tanımı ve İşlevi

*Böylelikle ruh (psykhē); potansiyel olarak yaşama sahip olan bir bedenin formu olması anlamında bir töz olmalıdır (De Anima 412a20).<sup>110</sup>*

Aristoteles, insansal *nous*’un doğasına ilişkin düşüncelerini ya da belirlemelerini ağırlıklı olarak *De Anima* isimli eserinde ortaya koyar. İnsansal *nous*’un doğasını soruşturmak öncelikli olarak ruhun doğasını soruşturmayı gerekli kılar. Öyleyse, işe önce ruhun tanımını dolayısıyla, doğasını tartışmakla başlayalım ki sonrasında ruhun *nous* ile olan ilişkisini doğru bir şekilde belirleyebilelim.

*De Anima*’nın II. Kitabında ruhun tanımını yapabilmek için Aristoteles töz konusuna başvurur. Ona göre üç tür töz vardır. Bunlar ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Kendi başına bireyselliğe sahip olmayan (*kath auto*) madde (*hyle*) (X)
2. Bireyselliğin doğrudan kendisine atfedildiği şekil (*morphe*) ya da form (*eidōs*) (Y)
3. Her ikisinden (madde ve form) meydana gelen birleşik (*suntheton*) varlık (Z)

Aristoteles’e göre bu tözlerden madde (*hyle*) potansiyelliği (*dunamis*), form (*eidōs*) ise etkinliği (*entellekheia*) ifade etmektedir (412a5-10). Öte yandan Aristoteles yalnızca iki şeyden meydana gelen birleşik varlık anlamındaki tözün bir yaşamı ya da canlılığı ifade ettiğini söyler (412a15-16). Burada canlılığın ya da yaşamın belirli yani tek bir ilkeye değil de aksine “belirli türdeki bir varlığa” atfedilmesi oldukça önemlidir. Bunu sembollerle ifade edecek olursak, Aristoteles’in canlılık düşüncesini ne X’e ne de Y’ye yalnızca Z’ye yüklediğine tanık oluruz. Burada dikkatimizi çeken nokta; Z’nin içinde X’in de, Y’nin de var olması değil, Z’nin bütün ve belirli türde bir varlık olarak ele alınmasıdır. Bu anlayış, Aristoteles’in erken dönem çalışmalarından biri olan *Kategoriler*’de, gerçek anlamdaki tözün şu işaret sıfatıyla

<sup>110</sup> Aristotle, (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, (Trans. by W. S. Hett), *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, Cambridge.  
Çeviriler belirtilmediği sürece bana aittir.

gösterdiğimiz varlıklar olarak tanımlanmasıyla benzerlik gösterir. Buna göre “belirli bir at” ya da “belirli bir insan” gerçek anlamdaki varlığı ifade eder (*Kat.* 2a13-15).<sup>111</sup>

Şimdi Z’yi bir kenara bırakalım ve Aristoteles’in Y (ruh) ve X (beden) konusundaki düşüncelerini ele alalım. Aristoteles, ruh ve beden konusundaki düşüncelerine bedenin ruh eş deyişle *psykhe* olmadığını söylemekle başlar. Çünkü yaşama sahip olan beden yani X, madde olarak hiç bir zaman bir öznenin yüklemi olamaz. O, her zaman özne olarak düşünülmelidir. Beden olarak özne niteliklere sahip olandır ve bu nedenle hiçbir zaman bir şeye konu olamaz. Burada madde ilk bakışta “özne”ye karşılık geliyormuş gibi görünür. Maddenin “özne”ye karşılık geldiği düşüncesini kabul edersek bu düşünce, bu kez 412a5-10’te maddenin kendi başına bir bireyselliğe sahip olmadığı düşüncesiyle çelişir. Aristoteles bu çelişkinin farkında olduğundan maddenin kendisini değil, bir yaşama sahip olan maddeyi diğer bir ifadeyle bedeni özne olarak tanımlar. Beden sözünü ettiğimiz anlamda madde olarak tanımlanırken, *ruh (psykhe); potansiyel olarak bir yaşama sahip olan bir bedenin formu olması anlamında bir töz...* olarak tanımlanır. *Ve töz (ousia) bu anlamda etkinliktir. Ruh, öyleyse, tanımladığımız türdeki bedenin bir etkinliğidir (entellekheia) (412a20-25).* Aristoteles’in burada *psykhe*’yi belirli bir bedenin etkinliği olarak tanımlaması, *psykhe*’nin bedenden ayrılmaz olduğunu düşünmemiz için yeterli görünüyor.

*Psykhe*’nin belirli bir bedenin etkinliği olması ne demektir? Aristoteles bu soruya yanıt vermeden önce etkinliğin derecelerinden söz eder. Etkinlik (*entellekheia*) iki anlamda karşımıza çıkar. Bunlar;

1. Bilgiye sahip olma (*episteme*)
2. Bu bilgiyi etkin bir şekilde kullanabilme (*theoria*)

Bu etkinliklerden ilkini Aristoteles uykuda olma durumuna benzetirken, -ki bu uyanıklık durumuna sahip olup onu gerçekleştirmemek anlamına gelir- ikincisini ise uyanık olma durumuna benzetir. Aristoteles birinci etkinliğin her zaman öncelikli olduğunu vurgular ki bu, ikincinin var olma koşulunun birincinin var olma koşuluna

<sup>111</sup> Aristoteles, (2002), *Kategoriler*, (Çev. S. Babür), İmge Kitabevi Yayınları.



bağlı olduğu anlamına gelir. O halde denilebilir ki bir bilgiyi etkin bir biçimde kullanabilmenin yolu önce o bilgiye sahip olmaktan geçer. Etkinliğin hangi anlamlarda karşımıza çıktığını anlattıktan sonra etkinlik düşüncesini *psykhe* ile ilişkilendirir ve şöyle der: *psykhe, bu nedenle; potansiyel olarak bir yaşama sahip olan ve bunun gibi aynı zamanda organlara sahip olacak olan bir bedenin ilk etkinliği olarak tanımlanabilir olmalıdır* (412a30, 412b1-5).

Aristoteles 412a20-25'te yaptığı tanıma şimdi ilk etkinlik ile organlara sahip olma düşüncesini eklemiştir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre *psykhe*, organlara sahip olan -çünkü beden yetilerini gerçekleştirmek için organlara gereksinim duyar- belirli bir bedenin ilk etkinliğini tanımlar. Peki, *psykhe* neden ikinci türden etkinlik yerine birinci türden bir etkinlik olarak tanımlanır? Çünkü *psykhe* potansiyel olarak bir çok yetiye sahip olmasına karşın, bu yetileri sürekli etkin bir biçimde kullanamaz.

M. V. Wedin *psykhe*'nin doğasının ya da özünün neden ikinci etkinlik olamayacağını tartışır ve bu tartışmada öne sürdüğü iddia şudur; eğer *psykhe* bedenin ikinci etkinliği olsaydı, bu durumda uyuyan bir insan hiçbir zaman insan olamazdı.<sup>112</sup> J. L. Ackrill de bir makalesinde Wedin'in bu iddiasını destekler. Ona göre bedenin potansiyel olarak bir yaşama sahip olması onun ancak birtakım yetilere sahip olduğunu gösterir yoksa onları zorunlu olarak kullandığını değil.<sup>113</sup> Hem Wedin'in, hem de Ackrill'in iddiaları yerinde görünüyor. Çünkü Aristoteles *De Anima* II.II'de yaşama sahip olanları yaşama sahip olmayanlardan ruha sahip olmaları bakımından ayırırken, yalnızca bir yaşama sahip olma düşüncesinden söz ediyordu; yoksa onların sahip oldukları tüm yetileri etkin ve zorunlu bir biçimde kullanmalarından değil. Böyle olsaydı, yani *psykhe* bedenin ikinci etkinliği olarak tanımlansaydı, tüm insanlar zorunlu olarak düşünüyor olacaktı. Böylesi bir sonuç mümkün olmadığından *psykhe*'nin ilk etkinlik olarak tanımlanması zorunludur.

Aristoteles şimdiye değin bedenin *psykhe* olmadığını ve *psykhe*'nin de belirli bir bedenin formu olan bir töz olduğunu söyledi (412a15-20). Bu düşünceler

<sup>112</sup> Wedin, M. V., (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven and London, s. 15.

<sup>113</sup> Ackrill, J. L., (1972-1973), "Aristotle's Definitions of "Psykhe" ", *Proceedings of Aristotelian Society*, New Series, Vol. 73, s. 126.

*psykhe*'nin bedenle olan ilişkisini anlayabilmek açısından çok da yeterli görünmüyor. Bunu daha iyi anlayabilmek içinse Aristoteles'in başvurduğu analogileri ele almak uygun olur. Aristoteles II. Kitapta iki tane analogiye başvurur. Bunlar;

1. Balta ve
2. Göz analogisi

Balta analogisine göre, balta bedeni temsil ederken, baltayı balta yapan şey onun formunu diğer bir ifadeyle *psykhe*'sini temsil eder. Göz analogisinde de göz bedeni, görme ise onun işlevini; onu o yapan şeyi, eş deyişle formu temsil eder. Her iki analogiden de anlaşılabilceği gibi *psykhe* bir varlığın ilkesini (formulası) ya da onun özünü oluşturur. Nitekim baltadan kesme özelliğini, gözden de görme özelliğini aldığımızda baltanın da gözün de var olmasının bir anlamı kalmaz (412b10-25). S. Everson'a göre, görme yetisine sahip olmayan bir şeyi "oyuncak göz", yine kesme yetisine sahip olmayan bir baltayı da "oyuncak balta" olarak adlandırmak doğru olacaktır çünkü göz de, balta da isim olarak var olmaktan öteye geçemezler.<sup>114</sup> Öte yandan Ackrill de, Aristoteles'in kullandığı analogilere başka bir yorum getirir ve der ki "balta olmak" ile "balta" aynı şeyler değildir tıpkı "insan olmak" ile "insan"ın aynı şeyler olmaması gibi. Form, bir varlığı o varlık yapan şeydir ancak form hiçbir zaman varlığın kendisiyle özdeş değildir. W'yu form olarak kabul edersek onun W olmaklık ile aynı şey olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan onun A ile özdeş olduğunu hiçbir zaman iddia edemeyiz.<sup>115</sup> Aristoteles'in *De Anima*'da verdiği örneklere ek olarak *Nikomakhos*'a *Etik*'ten bir örnek verebiliriz. Aristoteles, işlev (*ergon*) konusunu tartıştığı I. Kitapta insanın işlevinin etkin bir akıl yaşamı olduğunu ileri sürer. İnsandan bir an için işlevini daha doğrusu etkin bir biçimde düşünebilme yetisini aldığımızı hayal edelim. Böylesi bir durum insanı insan olmaktan çıkarır onu kendi dışındaki varlıklarla özdeş kılar. Çünkü insanı insan kılan şey, onun etkin bir biçimde düşünebilmesidir.

Görüldüğü gibi Aristoteles *psykhe*'nin bedenle olan ilişkisindeki rolünü daha iyi ortaya koyabilmek amacıyla balta ve göz analogilerine başvurur. Görme nasıl ki

<sup>114</sup> Everson, S., (1995), "Psychology", *The Cambridge Companion To Aristotle* (Ed. by J. Barnes), Cambridge University Press, Usa, s. 173.

<sup>115</sup> Ackrill, J. L., (1972-1973), ss. 122-23.

gözün işlevini ya da etkin olma durumunu, kesme nasıl baltanın işlevini ya da etkin olma durumunu anlatıyorsa, uyanık olma durumu da *psykhe*'nin etkinliğini anlatır. Dolayısıyla *psykhe*'nin etkinliği, görme etkinliği ya da kesme etkinliği ile aynı anlamdadır (413a1-5).

*Psykhe* ve beden ilişkisini araştırmaya devam ettiğimizde, Platon'un aksine Aristoteles'in *psykhe*'nin bedenden ayrılmazlığı düşüncesini çok kuvvetli bir şekilde savunduğu sonucuna ulaşırız. Aristoteles'e göre *psykhe*'nin bedenden ayrılabilir mi yoksa onunla bir olan bir şey mi olduğunu sormak en az mum ve onun etkisinin bir olup olmadığını sormak kadar anlamsızdır (412b5-10). Aristoteles, *psykhe*'yi *belirli bir bedenin etkinliği*, olarak tanımlamakla aslında *psykhenin* bedenle birleşmiş olduğunun ya da bedende ikamet ettiğinin hatta bedenden bağımsız kendi başına var olamayacağının bir kanıtını verir (414a15-25). Oysa Platon hatırlayabileceğimiz gibi *Phaidon* diyoloğunda ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Konuşma şu şekilde olur:

-Ölümü kabul etmeyen ilkeye ne deriz?

-Ölümsüz, dedi

-Peki, ruh ölümü kabul eder mi?

-Hayır

-Öyleyse, ruh ölümsüzdür?

-Evet, dedi <sup>116</sup>

Bu diyalogda *anamnesis* (hatırlama) öğretisi ruhun ölümsüzlüğünün en önemli kanıtlarından biri olarak sunulur. Bu öğretisi, ruhun beden denilen hapishaneye düşmeden önce doğuştan birtakım bilgilere sahip olduğu ve kişinin duyuşal dünyadaki fenomenlerle karşılaştığında doğuştan sahip olduğu bilgileri hatırladığı tezine dayanır. Doğuştan bilgilere sahip olduğumuzu düşünmek, ruhun bedenden bağımsız bir biçimde var olduğuna diğer bir deyişle ölümsüz olduğuna inanmak demektir. Bununla ilgili Plato'un çok bilinen örneğini burada hatırlayalım. *Meno* diyalogunda Sokrates hiç geometri bilmediğini söyleyen bir köleye geometri problemini çözdürür. Platon'un buradaki temel kaygısı insanların doğuştan bilgiye sahip olduğunu, bunun da ancak ruhun ölümsüz olmasıyla mümkün olacağını

<sup>116</sup> Plato, (1892), Dialogues, vol. 2 - *Meno, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Gorgias*, Appendix I - Lesser, *Hippias, Alcibiades I, Menexenus, Appendix II - Alcibiades II, Eryxias* [1892, The Online Library Of Liberty Collection. *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, M.A. in Five Volumes*. 3rd edition revised and corrected (Oxford University Press). s. 245.

kanıtlamaktır. Ruhun ölümsüzlüğünü iddia etmek Platon'u ister istemez ruh beden dualizminin içine sürüklemektedir. Öte yandan aynı düşünce Aristoteles için mümkün değildir. Bunun nedeni daha önce de ifade ettiğimiz üzere Aristoteles'in *psykhe* ile bedeni bir bütün olarak kabul etmesidir ki bu zaten *psykhe*'nin bedenden bağımsız olmadığına en önemli ve en güçlü kanıtıdır. Nitekim birçok uzman da *psykhe*'nin bedenden bağımsız olmadığı fikri üzerinde uzlaşır. Sözelimi D. O' Meara, ruhun belirli türdeki bir bedenin formu olması düşüncesini Aristoteles'te ölümsüzlük sorusuna verilen bir yanıt olarak değerlendirir.<sup>117</sup> Tüm bu düşüncelere rağmen Aristoteles'in ruh ve beden konusunda dualist olup olmadığı hala tartışılmaya devam ediliyor.

Aristoteles'in ruh beden tartışmasında dualist olduğu konusunda güçlü argümanlar var. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ruh kendi başına tözsel (*kath houto*) olarak hareket edemez.
2. Ruh bölünebilir bir şey değildir.
3. Ruh bir element değildir.<sup>118</sup>

Birinci argümanı açıklamak istersek Aristoteles'in *psykhe*'nin tanımını vermeden çok önce I. Kitapta ruhun kendi başına hareketin ilkesi olup olmayacağını tartıştığını bu tartışmada ruhun kendi başına tözsel olarak hareket edemeyeceğini çünkü ruhun yer değiştirme, büyüme ya da küçülme gibi hareketlere sahip olmadığını ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. *Fizik*'ten de hatırlayabileceğimiz gibi en temel hareket, yer değiştirme hareketidir ve tüm hareketler gerçekte bu yer değiştirme hareketine bağlıdır. Bu, ruhun doğası gereği hareket ediyor olması için onun bir yerde (*topos*) olması gerektiği sonucunu zorunlu kılar. Ruh, tözsel olarak yer değiştirmedikçe göre o halde hareketin de nedeni olamaz.<sup>119</sup> Diğer bir bakış açısıyla, ruhun kendi başına hareket edebiliyor olduğunu söylemek bedenden ayrılabilir olduğunu söylemek demektir. Oysa ruh bedende ikamet eden bir şey

<sup>117</sup> O'Meara' J. D., (1988), *The Structure of Being and Search for the Good: Essays on ancient and Early Medieval Platonism*, "Remarks on Dualism and the Definition of Soul in Aristotle's *De Anima*" , Ashgate, Britain, s.170.

<sup>118</sup> Shields, C., (1999), "Soul and Body in Aristotle", *Aristotle: Critical Assesments*, (Ed. Lloyd P. Gerson), Routledge, ss. 8-9, 16-19.

<sup>119</sup> Shields, C., (1999), ss. 10-11.

olarak tanımlanmaktadır (*De Anima* 414a15-25). Ruh, bedeni tıpkı gemicinin gemiyi hareket ettirdiği gibi ilineksel olarak (*kata sumbebekos*) hareket ettirir. T. Tracey'e göre Aristoteles'in burada kullandığı gemici analojisi ruhun kendi başına hareket eden bir şey olarak tanımlanması olanağını ortadan kaldırır.<sup>120</sup> İkinci argümana göre ruh bölünebilir bir şey değildir çünkü ruh bir büyüklük değildir. Ancak büyüklüğe (*megethos*) sahip olan bir şey bölünebilir. Üçüncü argüman ise ruhun madde olmadığını ileri sürer ki Aristoteles *De Anima*'da bunu çok açık bir biçimde dile getirir.

Shields bu argümanlardan hareketle ruhun maddi olmadığını ve Aristoteles'in bu nedenlerden ötürü bir dualist (*supervenient*) olarak düşünülebileceğini ileri sürer.<sup>121</sup>

R. Heinamann da bir başka bakış açısıyla formun var olmak için maddi niteliklere bağlı olmadığını kabul etmemiz durumunda Aristoteles'i kartezyen dualist olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler. Dualizm, temelde ruh gibi maddi olmayan yani fiziksel olmayan varlıkların var olduğu tezine dayanır. Aristoteles'in dualist bir filozof olduğunu söylemek pek kolay görünmüyor. O halde dualizme yönelik itirazların neler olduğunu ele alalım. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Maddi olmayan/fiziksel olmayan varlıkların varlığı kabul edilse bile Aristoteles maddi olmayan varlıklar ile maddi olanlar arasında açık bir ayrım yapmaz.

2. Fiziksel olmayan varlıklar ya da psikolojik süreçler maddi süreçlere indirgenebilirler.<sup>122</sup>

3. Barnes'ın söylediği gibi, ruh bedendeki niteliklerin bir toplamı olabilir. Bu anlamda insanlar maddi tözlerdir ancak *orexis*, *nous* gibi maddi olmayan niteliklere sahiptir. Dolayısıyla maddi olmayan nitelikler aslında birleşik olan yapıya

<sup>120</sup> Tracy, T., (1982), "The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's *De anima*", *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, ss. 103-104.

<sup>121</sup> Shields, C., (1999), ss. 21-23.

<sup>122</sup> Heinamann, R., (1999), "Aristotle and Mind-Body Problem" *Aristotle: Critical Assessments*, (Ed. L. P. Gerson), Routledge, ss. 38-44.

aittir.<sup>123</sup> Barnes'ın sözünü ettiğimiz düşünceleri bedeninin ruhu oluşturduğu sonucuna kadar gider.

4. R. Bolton'a göre *De Anima* I.I'de ruhun bedeninin formu olarak tanımlanması, Aristoteles'in ruh beden konusunda anti-dualist bir çözüm sunduğunu gösterir.<sup>124</sup>

Dualist ya da anti-dualist görüşleri genel olarak değerlendirirsek şunları söyleyebiliriz:

1. Shields, ruhun maddi nitelikte bir varlık olmadığını öne sürmekle başlangıçta haklı görünür. Çünkü Aristoteles ruhun, beden olmadığını ifade eder. Bununla birlikte ruhun maddi nitelikte bir varlık olmadığı kabul edilse bile bu, Aristoteles'in dualist olduğunu ileri sürmek için yeterli bir neden olamaz. İki şeyin aynı olmaması birbirlerinden farklı olduklarını gösterir. Öte yandan bu, bu iki ilkenin birbirlerine zıt, karşıt iki ilke olduklarını değil. Ruh beden tartışmasında Aristoteles'in dualist olduğu düşünülürse, bu durumda ruh ve bedeninin birbirinden tümüyle ayrı iki ilke oldukları kabul edilmelidir ki bu düşünce, ruh ve bedeninin bütünlüğü fikrine zarar verir. Ruh, hiçbir zaman bedene karşıt olan bir şey olarak ele alınmaz. Beden özne olandır, ruh belirli bir bedene ait olan şeydir, bedeninin etkinliği yani onun bir niteliğidir. Aristoteles'in düşüncesinde ruhun beden, bedeninin de ruh olmadığı açıktır; ancak burada asıl vurgu bu iki varlığın ayrılmazlığı üzerinedir.

2. Bolton'nun da ifade ettiği gibi, Aristoteles'te ne ruhu bedenden ayrı ne de bedeni ruhtan ayrı düşünmek doğrudur.<sup>125</sup> Oysa Platon'un ruh beden konusundaki düşüncelerini göz önünde bulundurursak ruhun ontolojik olarak bedenden ayrılabilir bir şey olduğunu hatırlarız. Platon'daki ruh beden dualizmini Modern düşünürlerden Descartes da sürdürmektedir. Ruh ölümsüz bir töz olarak bedenden ayrılabilir bir şeydir. Beden ölümlülüğü, ruh ise ona karşıt birşey olarak ölümsüzlüğü temsil eder. Aristoteles'te ruhun ölümsüzlüğünden söz edemeyeceğimizi biliyoruz. Ruh ölümsüz değilse beden gibi ölümlü ise Shields'in

<sup>123</sup> Shields, C., (1999), ss. 7-8.

<sup>124</sup> Bolton, R., (1978), "Aristotle's Definitions of the Soul: 'De Anima' ii, 1-3", *Phronesis* Vol. 23, No. 3, s. 258.

<sup>125</sup> Bolton, R., (1978), s. 271.

ruhun maddi nitelikte bir varlık olmadığı düşüncesine karşı çıkabiliriz. Diyebiliriz ki ruh görüldüğü gibi maddi nitelikte olmayan bir varlık olmayabilir, diğer bir ifadeyle *psykhe* tümünden maddi olmayan bir varlık değildir. O halde ruh ve beden bir bütün olarak ölümlü olması, kimi yorumcular tarafından Aristoteles'e atfedilen dualizmi dışarıda bırakır/bertaraf eder. Öte yandan Aristoteles'in *De Anima*'nın II. Kitabında üç tür tözden söz etmesi filozofun ruh beden konusunda dualist olabileceği şüphesini akla getirir. Bu şüphe hiç kuşkusuz ruhun nasıl tanımlandığını hatırladığımızda ortadan kalkar. Ruh; *potansiyel olarak bir yaşama sahip olan bir bedenin formu olması anlamında töz.*, dür ki bu tanım ruh ile beden ayrılmazlığını ya da bir bütün olduğu inancını kuvvetlendirir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Platon'un aksine, Aristoteles'te ruhun ontolojik olarak bağımsızlığa sahip olmaması diğer bir ifadeyle bedene bağımlı olması onun dualist bir filozof olarak değerlendirilmesinin önündeki en büyük engel olarak görülebilir.

Son olarak ruhun bedenle olan ilişkisine şu örnek verilebilir: Aristoteles'e göre kızgınlık, korku ruhun etkilenimleridir; ancak yaşayan canlıdan hiçbir zaman ayrılmazlar (403b15-20). Bununla birlikte ruhun kızdığını söylemek bir anlamda ruhun ev yaptığını söylemekle aynı şeydir. Belki de bu nedenden ötürü ruhun düşündüğünü ya da öğrendiğini söylemek yerine kişinin bunları *psykhe* aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylemek daha doğru olur (408b10-15).

## 2. 2 *De Anima* III.4 ve III.5 Üzerine

Birinci bölümde ruhun doğasının ve bedenle ilişkisinin ne olduğu sorunu üzerinde durduk. Bu tartışmalardan elde ettiğimiz en önemli sonuç, Aristoteles'te *psykhe*'nin bedenden ayrılmasının mümkün olmamasıydı. Bu düşünce hatırlayabileceğimiz gibi, *psykhe* ve beden ilişkisinde dualizm sorusunu akla getirmişti; ancak bunun da neden olanaklı olmadığını tartıştık. Bu bölümde ise şimdi ruhun yetilerinden biri olan *nous*'un statüsünü ele alacağız. *Psykhe*'nin ölümsüz olmadığı her ne kadar aşikâr olsa da, ruhun parçalarının ya da yetilerinin bedenden ayrılıp ayrılmadığı diğer bir deyişle ölümsüz olup olmadığı henüz belli değildir.

Ruhun yetilerinden biri olan *nous*'un ontolojik bakımdan durumu bilindiği üzere Aristoteles'in psikolojisinin en çetrefilli, en tartışmalı bu nedenle de en zor konularından birisidir. M. F. Burnyeat gibi bazı yorumcular *nous*'u -bundan kasıt daha çok aktif akıl (*nous poietikos*)- *Metafizik*'in XII. Kitabındaki Tanrısal akıl ile özdeş kabul ederken, Wedin gibi yorumcular da bireysel insan aklı ile özdeş kabul ederler. Yorumlar bununla da sınırlı kalmaz bazı yorumcular *nous poietikos*'un bir insanda var olduğunu ancak tümüyle ona ait olmadığını çünkü onun Tanrısal bu nedenle ölümsüz yani bağımsız olduğunu iddia ederler.<sup>126</sup> *Nous poietikos*'un durumuna ilişkin yorumların ve tartışmaların güçlü olması meseleyi oldukça karmaşık bir hale sokar.

*Nous*'un durumu üzerine olan tartışmalar ağırlıklı olarak *De Anima* III.4 ve özellikle de III.5 üzerinde gelişir. Asıl tartışma yaratan pasaj ya da kısım elbette III.5'tir; ancak III.5'in yorumlanması III.4'ten bağımsız olarak düşünülemez. Bu bağlamda III.5'i, III.4'ün devamı olarak düşünmek kaçınılmazdır. O nedenle öncelikli olarak III.4'teki düşüncelerin ele alınması yerinde olacaktır.

---

<sup>126</sup> Wedin, M. V., (1988), s.160.



### 2. 3 De Anima III.4 ve Nous Pathetikos

Aristoteles III.4'e şu sözlerle başlar:

*Ruhun (psykhe) bilen ve düşünen bir parçasıyla ilgilenirken (ister bir uzamda (megethos) isterse de yalnızca düşüncede ayrılabilir (khoristos) olsun), onun karakteristik özelliğinin ne olduğunu ve düşünmenin (noein) nasıl gerçekleştiğini göz önünde bulundurmaya zorundayız (429a10-13).*

Bu pasaj henüz bir giriş niteliğindedir. Aristoteles bize burada ne yapmamız gerektiğine ilişkin bir ipucu verir ki bu da ruhun düşünmeyle ve bilmeyele ilgili parçası olan *nous*'u araştırırken düşünmenin nasıl gerçekleştiğine bakmamız gerektiğidir. Öte yandan parantezde yer alan cümle de oldukça dikkat çekicidir. Çünkü *nous*'un gerçekte düşüncede mi yoksa bir büyüklük olarak mı ayrıldığı tartışmasını gündeme getirir ki bu tartışmayı daha sonra ele alacağız.

Aristoteles düşünmenin nasıl gerçekleştiğini araştırmamız gerektiğini öğütledikten sonra düşünmeyi algı (*aisthesis*) ile karşılaştırır. Ortaya koyduğu akıl yürütme ise şu şekildedir; eğer ki düşünme süreci algısal süreçle bir benzerlik gösteriyorsa bu durumda algı objesinin (*aistheta*) algıyı (*aisthetikon*) etkilemesi gibi düşünce objesinin (*noeton*) de düşünmeyi etkilediğini söylemeliyiz (429a12-20). Dolayısıyla algı ile objesi arasındaki ilişki düşünme ile objesi arasındaki ilişkiye benzer ve her iki ilişkide de obje, eylemi etkileyen ve sonrasında harekete geçiren önemli bir unsur olarak düşünülür.<sup>127</sup>

III.4 objenin düşünme ya da algı sürecinde ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu açıkladıktan sonra düşünmenin bir bakıma nasıl gerçekleştiğine dair bir bilgi verir. Objeye tarafından etkilenen *nous*, pasif olmasına rağmen objenin formunu alır ve potansiyel olarak objenin kendisiyle özdeş olur. *Nous*, düşünülebilir olanla yani *noeton* ile aynı şeydir.\* Buna kısaca aynılık/benzerlik/özdeşlik (*sameness or identity*) tezi adı verilir.

*Nous* ile ilgili daha ayrıntılı bilgiye 429a'nın 23 ile 25. satırlarında rastlanır.

<sup>127</sup> Wedin, M. V., (1988), ss. 163-164.

\* Aynılık (*sameness/identity*) tezinin ne olduğu üzerinde daha sonra duracağız şimdilik *nous*'un *noeton*la aynı olduğunu söylemek yeterli olacaktır.

Aristoteles burada şöyle der:

*Öyleyse, ruhun (psykhe) bir parçası olarak adlandırdığımız nous (nous ile ruhun düşünmesini (dianoeitai) ve yargılarda bulunmasını kastediyorum) düşünene (noein) kadar etkin bir varlığa (estin energeia) sahip değildir (429a23-25).*

Bu pasajdan birden fazla sonuç çıkarmak olası görünüyor.

1. *Nous*, ruhun bir parçasıdır

2. *Nous*, düşünme (*dianoeitai*) ve yargıda bulunma kapasitesi ile ilgili olan bir yetidir.

3. *Nous*, potansiyel olarak formlara sahiptir; ancak bu formları düşünmeye başlamadan önce gerçek anlamda yani işlevini yerine getirmesi anlamında “bir varlık” değildir.

III.4'te *psykhe*, formların (*eidon*) yeri olarak nitelendirilir. Aristoteles kendisinden önce söylenen bu düşüncenin doğru olduğu kanısındadır; ancak burada ona göre dikkatten kaçan bir nokta vardır ki o da, formların bütün bir ruhta değil yalnızca düşünme yetisinde (*noetike*) yer aldıkları ve etkin (*entellekheia*) bir biçimde değil potansiyel (*dunamei*) olarak var oldukları gerçeğidir (429a28-31). Özetlenecek olursa denilebilir ki formlar ruhun bir parçası olan *nous*'ta diğer bir ifadeyle düşünme yetisinde potansiyel bir şekilde bulunurlar ta ki düşünülene kadar.

Aristoteles *nous*'un ayırt edici özelliklerini ortaya koyabilmek amacıyla onu *aisthesis* ile karşılaştırır. Bu karşılaştırmaya göre *nous* bedenle (*somati*) karışmış bir şey değildir. Çünkü karışmış olsaydı hem sıcak, soğuk gibi niteliksel bir şey olacaktı hem de duyu algısı (*aisthetiko*) gibi bir organa sahip olacaktı. Oysa *nous* ne niteliksel bir şeydir ne de bir organa sahiptir (429a23-27). *Nous*'un duyu algısından farklı olan diğer bir yönü de *nous*'un daha yüksek objeleri düşünmesi durumunda düşünme yetimizde yani *nous*'ta bir kaybın olmaması, tam tersine *nous*'un daha yüksekteki şeyleri düşünebilir konuma gelmesidir. Oysa duyular şiddetli sese ya da kokuya maruz kaldıklarında algılama yetisi kayba uğrar (429b1-5). Çünkü duyu yetisi (*aisthetikon*) Aristoteles'in deyimiyle *bedenden (somatos) ayrı değildir; oysaki nous ayrılabilir (khoristos)* olandır (429b5). 429b5 dışında *De Anima*'da *nous*'un ayrılabilirliği konusunu gündeme getiren bir diğer önemli pasaj da şu şekildedir:

*Fakat nous ve düşünme yetisi (theoretikes) konusunda henüz hiçbir şey açık değildir; Öyle görünüyor ki, nous ruhun ayrı bir türüdür, ve yalnız başına ayrılmış/ayrılabilir olmayı (khoristos) kabul eder tıpkı ölümsüzün ölümlüden ayrıldığı gibi (413b25-30).*

Her iki pasajda da Aristoteles *khoristos* kelimesini kullanır. Sözünü ettiğimiz pasajları yorumlamanın yolu, Grekçe bir kelime olan *khoristos*'u anlamaktan ya da yorumlamaktan geçer. O nedenle yorumlamalarda anahtar bir kelime olan *khoristos* hakkında kısaca bilgi verelim. D. Morrison konuyla ilgili makalesinde<sup>128</sup> *khoristos*'un\*, tözün ayrılmasını ifade eden en önemli, en yaygın bir terim ya da sıfat olduğunu ve iki olası anlamı olduğunu belirtir. Bunlar;

1. Ayrı/seperate: etkin bir biçimde ayrılmış olmayı

ya da

2. Ayrılabilir/seperable: ayrılabilir olma yeteneğine sahip olmayı

Morrison, *khoristos* kelimesinin yorumlanmasının felsefi açıdan oldukça önemli olduğunu öne sürer. Bir metinde tözün *khroristos* olarak tanımlandığı düşünülün. Acaba, burada tözün etkin bir biçimde “ayrıldığı” mı yoksa “ayrılma yeteneğine sahip olduğu” mu düşünülmeli? Elbette, verilen yanıtı göre, felsefi düşüncenin kendisi de belirlenir. Yine *khoristos*'un nasıl yorumlandığı *De Anima*'da *nous*'un ruhtan “ayrılabilir” mi yoksa “ayrı” mı olduğu sorusunun da yanıtını belirler. Morrison özellikle 413b28'de kullanılan *khoristos* kelimesinin “ayrılabilir” şeklinde yorumlanması gerektiğini vurgular ki buna ilişkin ileri sürdüğü en önemli kanıt, Aristoteles'in formların maddeden ayrı olarak var olduğunu iddia eden Platon'u suçlamasıdır. Bilindiği gibi Aristoteles Platon'dan farklı olarak formların ontolojik olarak diğer bir ifadeyle uzamsal anlamda maddeden ayrı oldukları iddiasını reddeder, ona göre formlar yalnızca teorik anlamda maddeden ayrılabilirler. Teorik anlamda formların ayrılabilir olması ise, onların varlıklarının zihnimizde ya

<sup>128</sup> Morrison, D., (1985), “Xwristos in Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89.

\* Morrison'un verdiği bilgiye göre, bu kelimeyi bazı uzmanlar “ayrı”, bazıları da “ayrılabilir” olarak çevirir. Fakat çoğu uzman kelimenin iki anlamı olduğunu düşünmesine rağmen, yalnızca “ayrı” olarak çevirmeyi uygun bulur.

da *logos* 'umuzda ayrılabilir olması demektir.<sup>129</sup> Öyle görünüyor ki, Aristoteles'in eserlerinde hatta yalnızca *De Anima* 'da bile hangi anlamlarda kullanıldığı tartışılan *khroristos* kelimesi, 413b8'de teorik olarak ayrılabilir olmayı ifade eder ve Morrison'un burada ortaya koyduğu argüman da oldukça güçlüdür. Nitekim, *De Anima* 'da Aristoteles'in "basık burun"un belirli bir maddedeki belirli bir formu işaret ettiğini söylemesi (429b15) Morrison'un argümanı için de güçlü bir kanıt teşkil eder.

III.4'ün sonunda Aristoteles, 429a23-25'te dile getirmiş olduğu düşünceye benzer bir düşünceyi tekrar gündeme getirir ve der ki:

*nous potansiyel olarak düşüncenin objesiyle aynıdır; fakat o, düşünene kadar etkin olarak/etkin olması anlamında hiçbir şeydir. Nous'un düşündüğü şey, etkin bir yazıyı taşımayan bir tabletteki harflerle aynı olmalıdır; işte bu, nous'un durumunda olan şeydir. Nous'un kendisi de, tıpkı diğer düşünce objeleri gibi, düşünülebilir bir şey olmalıdır. Çünkü; madde olmayan şeylerin durumunda düşünen ve düşünülen aynıdır, çünkü; spekülatif bilgi objesi ile aynıdır (Biz nous'un neden her zaman düşünmediğini dikkate almıyız (430a1-10).*

Metni temele aldığımızda *nous*'a ilişkin şu çıkarımlara ulaşmak mümkündür:

1. *Nous*, potansiyel ya da olanak olarak düşünce objesiyle aynıdır.
2. *Nous*, düşünene kadar hiçbir şeydir.
3. *Nous*, düşünülebilir bir şeydir, diğer bir ifadeyle *nous* kendisini düşünür.
4. *Nous*, her zaman düşünme etkinliğinde bulunamaz.

Birinci ve üçüncü çıkarım hem III.5'te hem de *Metafizik*'in XII. Kitabında tekrar edilir. Bu çıkarımlar üzerinde daha sonra ayrıca duracağız. Şimdi ikinci ve dördüncü çıkarımları düşünelim. İkinci çıkarım 429a23-25 ile paralellik gösterir. Aristoteles *nous*'un düşünme potansiyeline sahip olduğunu ancak düşünme etkinliğini gerçekleştirene kadar hiçbir şey olduğunu ifade eder. Bu çıkarım, dördüncü çıkarımla birlikte okunabilir buna göre *nous*, her zaman düşünme potansiyeline sahip olmasına rağmen düşünme potansiyelini her zaman etkin olarak gerçekleştiremez. Bunun da nedenleri daha sonra tartışılacaktır.

<sup>129</sup> Morrison, D., (1985), ss. 89-90, 95-96.

Burnyeat gibi bazı çağdaş Aristoteles yorumcuları, III.4'te Aristoteles'in pasif akıl üzerinde durduğunu iddia ederler. Aristoteles'in kendisi böyle bir tanımlamada bulunmaz. III.4 genel anlamda *nous*'tan, onun ayırt edici özelliklerinden, niteliklerinden söz eder. Bu bölümde ruhun bir parçası olan *nous*'un formları alma ya da düşünme potansiyelinde olduğu ancak bu etkinliği sürekli gerçekleştirmediği vurgulanır. *Nous*'un düşünme etkinliğini gerçekleştirmesi çok önemlidir; aksi takdirde bu, *nous* için hiçlik demektir. Öte yandan bu, aynı zamanda Aristoteles'in etkinlik düşüncesine ne kadar önem verdiğinin de yeter bir kanıtıdır. III.4 bu anlamda aklın etkinliği üzerinde durmamaktadır. Bu gerekçe ile III.4'te aklın pasif olan yönünden söz edildiğini ileri sürebiliriz. Özellikle pasif akıl kelimesini kullanmamaya özen gösteriyoruz çünkü Aristoteles'te pasif akıldan söz ediyor olmak, birden çok aklın var olma olasılığını akla getirir ki bu düşünce Aristoteles'in *nous* düşüncesiyle çelişki oluşturur. Bunun nedenleri de III.5'in yorumuyla birlikte daha açık hale gelecek.

III.5'i tartışmadan önce Aristoteles'te etkinliğin derecelerinden söz etmemiz gerekir. Çünkü ancak bu şekilde III.5'teki etkin olarak düşünmenin ne anlama geldiğini kavrayabiliriz. Öyleyse Aristoteles'in potansiyel ve etkinlik kavramlarından söz ettiği II.5'i ele alalım.

Potansiyel ve etkinlik kavramlarını Aristoteles şu örneklerle açıklar:

1. Bilgiye sahip olan öğretici/bilen kişi (ilk potansiyelik/potansiyalite)
2. Gramer bilgisine sahip olan öğretici/bilen kişi (ikinci potansiyalite=ilk etkinlik)
3. Bildiği ya da sahip olduğu bilgileri etkin halde kullanan, bilen kişi (İkinci etkinlik)

Aristoteles ilk iki maddede yer alan kişilerin potansiyel olarak öğretici kişi olduklarını ancak aralarında fark olduğunu öne sürer. Buna göre birinci kişi, sadece maddeye aittir. Öte yandan ikincisi istediği zaman bilgiyi kullanabilme ya da düşünebilme yeteneğine sahiptir. Sonuç olarak her ikisi de potansiyelliği ifade eder fakat farklı anlamlarda. Üçüncüsü ise Aristoteles'e göre gerçek anlamda etkin olma durumunu ifade eder. İkinci etkinlik etkinliğin en yüksek derecesidir ve kişinin A'yı

güçlü bir şekilde bilmesi demektir (417a20-30).

Wedin, birinci bilen kişiden ikinci bilen kişi durumuna geçişin yatay, ikinciden üçüncüye geçişin ise dikey bir geçiş olduğunu söyler.<sup>130</sup> Çünkü Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, bilgiye sahip olma durumundan o bilgiyi kullanabiliyor olma durumuna geçiş arasında bir değişme yoktur, bu sadece kendi olmaya doğru bir gelişmedir. Öte yandan gelişimini potansiyel olandan aktüel olana doğru tamamlayan kişide bir değişme meydana gelir; öğrendiği, elde ettiği bilgileri öğretebilir hale gelir ki bu, kendi doğasını tanıması anlamına gelir. *Psyche*'nin Aristoteles'te "ilk etkinlik" yani "ikinci potansiyalite" olarak tanımlanmasının başlıca nedeni de budur. Aksi halde doğduğumuz andan itibaren öğrenmeyi, bilgi edinmeyi gerektirecek bir durum söz konusu olmazdı.

"İlk etkinlik" diğer bir ifadeyle "ikinci potansiyellik" ve "ikinci etkinlik" konusunda Burnyeat'in verdiği güzel bir örnek vardır. Bu örnek, Aristoteles'in örneğinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Buna göre, kişi sabah uyanıp gözünü açtığı ilk anda yastığının beyaz olduğunu görür, buna "ikinci etkinlik" adı verilir. Öte yandan kişi akşam tekrar uyumaya gittiğinde görme gücünü yitirmez, uyku boyunca onun sahip olduğu etkinlik birinci türden, potansiyellik ise ikinci türdendir.<sup>131</sup>

III.4 üzerine olan tartışmaya III.5'i tartıştıktan sonra yeniden döneceğiz o nedenle şimdi III.5'i ele alalım.

<sup>130</sup> Wedin, M. V., (1988), ss. 14-16.

<sup>131</sup> Burnyeat, M. F., (2008), s. 22.

## 2. 4 De Anima III.5 ve Nous Poietikos

*O halde nous her şey haline gelmesi nedeniyle bir türde ve her şeyi meydana getirmesi nedeniyle diğer bir türdedir; bu tıpkı ışık benzeri bir durum gibidir; çünkü bir anlamda ışık potansiyel (dunamei) halde olan renkleri etkin (energeia) renkler haline getirir. Nous bu anlamda ayrılabilir (seperable/khoristos), etkilenimsiz (impassive/apathes) ve karışmamış olandır (unmixed/amiges) çünkü onun özü etkinliktir (activity/energeia); tıpkı failin her zaman hastaya ve meydana getiren nedenin (arkhe) de maddeye (hules) üstün olması gibi. Etkin bilgi (energeian episteme) objesiyle özdeşdir. Potansiyel bilgi, kişide etkin bilgiye zaman bakımından öncedir, fakat genel olarak zaman bakımından önce değildir. Nous aralıklı olarak düşünmez. (Edilgen olan yanından) Ayrıldığında o geriye, kendi gerçek benliği kalır, başka bir şey değil ve bu kendi başına ölümsüz (immortal/atanaton) ve (kai) sonsuzdur (everlasting/aidion) (bu anlamdaki akıl etkilenmediği için hatırlamıyoruz, pasif anlamdaki nous ise yok olabilir), ve bu olmadan hiçbir şey düşünmez (noei)(430a13-25). \*\**

Yukarıdaki metni –Babür’ün çevirisi de buna dahil- orjinal Grekçe metinle karşılaştırdığımızda Aristoteles’in ne *nous pathetikos* ne de *nous poietikos* kavramını kullandığını görürüz. S. Babür, “nous poietikos” (*intellectus agens*) kavramı” başlıklı makalesinde, Grekçesi *nous poietikos*, Latincesi *intellectus agens* (*al-akl-al-faal*), Türkçesi ise işleyen akıl ya da aktif akıl olan kavramın Aphrodisiaslı Aleksandros’un yorumuyla\*\*\* birlikte (yaklaşık M.S. II.yy sonu ile III.yy başlarında) Aristoteles’e yakıştırılarak kullanıldığını ileri sürer. Ortaçağ düşünürleri ve İslam filozofları da sonraları hep bu yorum üzerinden yol almışlardır.<sup>132</sup> Babür’ün ifadesiyle *Ortaçağ boyunca, ilk neden ile görünen dünya arasında ilişki kurabilecek, bu görevi*

\*\* Bu metin Saffet Babür tarafından şu şekilde çevrilir:

*Nasil doğanın bütününde, her bir cins için, biri madde (hyle)- bu her şey için olanak halindedir-biri de neden (aition) ve yapan (poietikon)- her şeyi yapacak olan-(tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (en te psykhe) bu ayrımların (diaphora) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (hos heksis tis) her şeyi yapmaya yetkin olan böyle bir akıl (nous) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu; nitekim ışık da, belli bir olanak halinde olan (dunamei) renkleri, etkinlik halinde (energeia) renkler haline getirir. Bu akıl ayırdır (khoristos), katışmamıştır (amiges) ve bir şeye uğramaz (apathes); varlık (ouisa) açısından bir etkinliktir. Nitekim etkinlik (to poioun) edilginlikten (tou paskhontos), ilke (arkhe) maddeden (hyles) her zaman daha değerlidir*

Bkz. Babür, S., “nous poietikos (intellectus agens) kavramı”, *Özne Kitap*: 11-12, (Ed. H. N. Erkızan), Güz 2009 Bahar 2010, ss. 66-68.

\*\*\* Alexandros, yorumlarında işleyen ve işlenen aklın yanı sıra üçüncü bir akıldan söz eder ki buna “ho nous epiktetos” yani “kazanılmış akıl” adı verilir. Kazanılmış akıl, olanaktan etkinliğe geçiş halinde gördüğü akıldır. Öte yandan; işleyen akıl adını verdiği akıl *nous poietikos* ona göre Tanrısal bir ilkedir. Ay’da bulunan nesnelere yapmak ve yönetmekle meşguldür. İslam düşünürleri de Alexandros’un yorumlarından büyük ölçüde etkilenmişlerdir ve bunun sonucunda 4 tane akıldan söz ederler:1. Olanak halinde akıl 2. etkinlik halinde akıl 3. kazanılmış akıl 4. yaratıcı akıl. Bknz. S. Babür, “nous poietikos (intellectus agens) kavramı”, *Özne Kitap*: 11-12, (Ed. H. N. Erkızan), Güz 2009 Bahar 2010, ss. 66-68.

<sup>132</sup> Babür, S., ss. 66-68.

*üstlenebilecek bir kavram aramış çeşitli yaklaşımlarla bu kavrama “Intellectus agens” demiştir. Ama bu kavramın kaynağı diye Aristoteles gösterilemez”.*<sup>133</sup> Bu kavramın kaynağı olarak gösterilen eser olan *De Anima* incelendiğinde Aristoteles’in bu kavramı kullanmadığı, Ortaçağ düşünürlerinin de Aristoteles’in *nous*’unu Aprodiaslı Aleksandros’un yorumuyla ele aldıkları açıklığa kavuşur. Dolayısıyla söz konusu kavramın gerçekte kaynağı Yeni Platoncu akımın temsilcilerinden Plotinos ya da A. Aleksandros’tur.<sup>134</sup>

III.5’e geri dönüldüğünde, III.4’ün aksine bu pasajda Aristoteles’in daha çok aklın etkin olan yanı üzerinde durduğu görülür. Nitekim aklın etkin olan yanına atfedilen nitelikler de bunun en güzel kanıtıdır. Nitelikler oldukça önemlidir çünkü bu niteliklerden hareketle yorumlar farklılaşır. Şimdi *nous*’un aktif yanına işaret eden ve oldukça tartışma yaratan bu niteliklerin neler olduğu ve nasıl yorumlandığı üzerinde durulabilir:

1. *Nous* ayrılabilir (*seperable/khoristos*)
2. *Nous* etkilenmeyen (*impassive/apathes*)
3. *Nous* karışmamış, saf (*unmixed/amiges*)
4. *Nous* etkin (*activity/energeia*)
5. *Nous* ölümsüz (*immortal/atanaton*)
6. *Nous* sonsuz (*everlasting/aidion*) olandır.

Birinci maddeyi açıklamadan önce şu düşünce ifade edilmelidir. Hatırlanacak olursa Aristoteles 429a23-25’te *nous*’un ruhun bir parçası olduğunu söylemişti. Buradan hareketle Aristoteles’in *nous*’unun ruhtan ayrılamaz olduğunu iddia etmek mümkün ancak Aristoteles’in ruhun parçalarının ruhtan ayrılabilir mi yoksa ayrılamaz mı olduğu yönünde net bir tavır sergilememesi bu iddiayı kolayca kabul etmemizi engeller. Böyle düşünmemize neden olan metin elbette 413b25-30’dur. Bu metinde Aristoteles *nous* ve düşünme yetisi konusunda henüz hiçbir şeyin net olmadığını söylerken diğer yandan ruhun diğer parçalarının ayrılabilir olmadığını ifade eder. Dolayısıyla *nous*’un ruhun parçası olması nedeniyle ruhtan ayrılmaz

<sup>133</sup> Babür, S., ss. 66-68.

<sup>134</sup> Babür, S., ss. 66-68.



olduğunu söylemek olası değildir. Öyleyse bu iddia *nous*'un ruhtan ayrılmazlığını kanıtlanma konusunda yetersiz kalır ki bu durumda başka bir argüman bulmak gerekli olur.

Öncelikle *nous*'a atfedilen niteliklerden ilki olan *khōristos*'u ele alalım: *Nous*'un *khōristos* olması ne anlama gelir? Bilindiği gibi, felsefe metinlerinde oldukça önemli bir yere sahip olan *khōristos* kelimesi hem “ayrılabilir” hem de “ayrı” anlamlarına geliyordu. Bu terimi “ayrı” olarak çevirmek de “ayrılabilir” olarak çevirmek de mümkündür fakat her iki çevirinin de ulaşacağı sonuçların farklı olması şartıyla. Sözelimi kelimeyi “ayrı” olarak çevirmek iki olası sonuç doğurur; III.5'teki akıl ya;

1. Tanrısal aklın kendisidir ya da
2. İnsanda ölümsüz bir ilkedir

Bu bakış açısı aklı kendi başına bedenden ayrılan bir töz olarak kabul eder ki buna “güçlü ayrılma” (*strong separation*) adı verilir. İntellekte ait nitelikler, etkinlikler bedenın parçasında tanımlanamazlar. Böyle bir sonuç elbette Aristoteles'in akıl-beden konusunda dualist bir yaklaşım sergilemesi demektir. Öte yandan aynı kelimeyi bu kez “ayrılabilir” olarak çevirmek *nous*'un ruhtan ontolojik olarak ayrı ya da bağımsız olamayacağı diğeri bir ifadeyle ayrılabilmenin yalnızca düşüncede gerçekleşebileceği anlamına gelir. Bu bakış açısı ise “zayıf ayrılık” (*weak separation*) olarak nitelendirilir. Zayıf ayrılık, *nous*'un ölümsüzlüğü dolayısıyla dualizm fikrini tümüyle ortadan kaldırır. Sonuç olarak güçlü ayrılık düşüncesi, aklın ölümsüzlüğünü desteklerken, zayıf ayrılık düşüncesi de bu olasılığı engellemektedir.<sup>135</sup>

Wedin, *khōristos* sözcüğünü düşünürken dört olasılığı da göz önünde bulundurmanız gerektiğini ifade eder. Bu olasılıklar şöyledir;

1. Tanrısal aklın ontolojik olarak ayrılması durumu
2. Tanrısal aklın düşüncede ayrılması durumu

<sup>135</sup> Magee, J. M., (2003), *Unmixing the Intellect: Aristotle on the cognitive powers and bodily organs*, Greenwood Press, London, ss. 25-29

3. Bireysel aktif/etkin aklın ontolojik olarak ayrılması durumu
4. Bireysel aktif aklın düşüncede ayrılması durumu

Wedin'e göre pasif akıldan ayrılmazlık durumu maddeden ayrılmaz olma durumunu gerektirir ki, bu da Tanrısal aklın maddeden ayrılmayacağı anlamına gelir. Bu, mümkün olmadığından ilk madde elenir. İkincisine gelince Wedin, Aristoteles'e göre soyutlamanın hep maddi bir şeyle ilintili olduğunu söyler. Tanrısal akıl soyutlama ile ayrılabilen bir şey olmaz. Üçüncüsü ise, insanın ancak aktif aklına bir tür ölümsüzlük yüklemektedir ki bu; hafıza, bellek gibi içeriklerin var olmasını engeller o nedenle geriye yalnızca dördüncü seçenek kalmaktadır. Bu seçenekte transandantal yani aşkın olmayan bir bakış açısı sunar.<sup>136</sup>

Peki, burada hangi yorumu benimseyeceğiz? Bir sonuca varmadan önce Aristoteles'in *psykhe* konusundaki düşüncesini kısaca hatırlayalım. *Psykhe*'nin tanımından ve işlevinden hareketle vardığımız sonuç, Aristoteles'in Platoncu dualizmi reddetmesiydi. Bu bakış açısı, elbette Aristoteles'in *nous*'un ölümsüz olup olmadığı meselesine bir çözüm olarak görülemez ancak *De Animada*'ki düşüncelerin bir bütün olarak birbirleriyle tutarlı olabileceği kanısını destekleyebilir.

III.5'te Aristoteles ne birbirinden bağımsız iki ayrı akıldan ne de Tanrı'dan söz etmektedir. III.5 Wedin'in de belirttiği gibi bireysel noetik etkinlik üzerine bir açıklamayı bize sunar. Bunun en güzel örneği III.4'ür. III.4 genel olarak Aristoteles'in aklın pasif yönü üzerinde durduğu bir bölümdür. Akıl ya da akıl formların yeridir. Formlar ifade ettiğimiz gibi aklın pasif kısmında potansiyel olarak var olurlar. Aktif olarak nitelendireceğimiz kısım da aklın pasif yanından düşünce objelerini alır ve tıpkı ışığın onları görünür kılması gibi etkin hale yani düşünülür hale getirir. Dolayısıyla hem III.4 hem de III.5'te söz konusu edilen akıl bireysel insan aklıdır. III.5'i dışarıda bırakıp yalnızca III.4'ü düşündüğümüzde bile elde edeceğimiz sonuç bireysel insan aklının pasif yönünün tasvir edilmesidir.<sup>137</sup> Öyle görünüyor ki bunun en önemli kanıtı da Aristoteles'in *nous*'un düşünene kadar bir varlığa sahip olmadığını belirtmesidir (429a23-25). Wedin III.5'in, III.4'ten ayrı

<sup>136</sup> Wedin, M. V., (1988), s. 191.

<sup>137</sup> Wedin, M. V., (1988), ss. 173-175.

yorumlanmasının çok da mantıklı olmadığını söylemekte haklıdır çünkü Aristoteles III.4'te yarım bıraktığı düşünme etkinliği sürecini III.5'te tamamlar. O halde tüm bu çıkarımlardan hareketle Aristoteles'te *nous*'un *choristos* olmasını ayrılabilir olması şeklinde yorumlamalıyız.

*Nous*'a atfedilen ikinci nitelik *apathes* yani etkilenimsiz olmasıdır. Aristoteles *De Anima*'nın başında *nous* ile *aisthesis*'i karşılaştırırken *nous*'unda tıpkı *aisthesis* gibi objesinden etkilendiğini söylemişti (429a12-20). Bu metinde *nous*'un etkilenebilir olduğunun söylenmesi III.5'teki pasajla çelişki oluşturur mu elbette hayır. Çünkü Aristoteles burada *nous*'un pasif yanı daha doğrusu algıyla doğrudan ilgili olan yanı üzerinde durmaktadır. Potansiyel olan yan, aklın algı etkinliğini gerçekleştirmesi sonucunda elde ettiği formlarla ilgilidir. Öte yandan etkin olan düşünme süreci diğer bir ifadeyle aktif aklın rolü doğrudan algıyı gerektirmez. Algı sürecinde akıl, obje tarafından etkilenime açıktır; oysa aktif anlamda düşünme etkinliğinde etkilenimsiz olmak durumundadır. Wedin'in bu konuyla ilgili *De Generatione Animalium*'dan verdiği örnek dikkat çekicidir pasaj şöyledir: *çünkü aklın etkinliğinin bedensel etkinliklerle ortaklaşa paylaştığı birşey yoktur* (736b22-29).<sup>138</sup> Bu düşünce, *nous*'un bedenden bağımsız bir şekilde var olduğunu değil, düşünme etkinliğinde bedenle birşey paylaşmadığını belirtir. Wedin, *nous*'un herhangi bir organdan ayrı –çünkü *nous* bir organa sahip değildir- ancak bedenden bütün olarak ayrılmadığını düşünür.<sup>139</sup> Düşünme etkinliğini gerçekleştirebilmemiz için algı objesinin var olmasına gerek yoktur. Sözelimi görme yetimizi gerçekleştirebilmemiz için gören bir göze ihtiyacımız vardır, göz olmadan görme de var olamaz. Oysa düşünebilmek için doğrudan bir duyu organına örneğin göze ihtiyacımız yoktur. Elbette böylesi bir düşünme, düşünmenin algıdan ya da duyulardan bağımsız olduğu sonucunu doğurmamalıdır. Çünkü *nous*, potansiyel olarak sahip olduğu formlar üzerinde düşünür. Şimdilik farklı düşünme türlerini ve *aisthesis*, *phantasia* ve *nous* bağıntısını daha sonra tartışmak üzere burada bırakalım.

III.5'te *nous*'un iki yönünden söz etmesi - pasif yönüyle etkilenime açık olan, etkin olan yönüyle de etkilenimden uzak olması anlamında- *Nikomakhos*'a *Etik*'teki

<sup>138</sup> Wedin, M. V., (1988), s. 186.

<sup>139</sup> Magee, J. M., (2003), s. 26.

*politikos*-siyasetçi *theoretikos*-filozof ayrımına benzer. Karakter erdemlerine sahip olan *politikos*'un kendi erdemini -sözgelimi ölçülülüğü- gerçekleştirebilmesi için diğer insanların varlığına ihtiyaç duyar. Oysa filozof kişilerden bağımsız olarak kendi başına düşünce erdemini gerçekleştirebilir. Filozofun gerçekleştirdiği *theoria* etkinliğinin Aristoteles kendine yeter (*autarkhes*) bir etkinlik olduğunu söyler. *De Anima*'da *nous*'un pasif yani etkiye açık olan yanı, *Nikomakhos*'a *Etik*'te *politikos*'a, aktif olan yanı da *theoretikos*'a karşılık gelmektedir.<sup>140</sup>

Aktif *nous*'a atfedilen üçüncü nitelik, onun hiçbirşeyle karışmamış (*amiges*) olmasıdır. *Nous*'un *amiges* olması Anasagoras'ın "*nous*"unu hatırlatır. Çünkü Anasagoras da *Nous*'u basit (*simple*), saf (*pure*) ve hiçbirşeyle karışmamış (*unmixed/amiges*) bir şey olarak nitelendirmişti (405a15-17). Anasagoras'ın "*nous*"uyla bu anlamda Aristoteles'in *nous*'u birbirine benzer. Ancak Aristoteles Anasagoras'tan *nous*'un pasif yanının etkilenime sahip olduğunu söylemesiyle ayrılır. Eğer Aristoteles *nous*'u etkilenen bir şey olarak tanımlamasaydı, o zaman *nous*'un hiçbirşeyle ortak paylaştığı bir şey olmazdı Anasagoras'taki gibi.<sup>141</sup> V. Kal da Wedin ile aynı düşünceyi paylaşır. Ona göre de, *nous*'un bilme etkinliğini gerçekleştirebilmesi için kendisi dışındakilerle ortak paylaştığı bir şey olmalıdır ki nitekim *nous*'un bilgi objesi tarafından etkilenmesi bu ortaklığın iyi bir kanıtıdır.<sup>142</sup>

Wedin üçüncü maddenin ikinci madde ile birlikte okunabileceğini söyler buna göre üçüncü madde bedenle ya da aklın pasif yanıyla (imgelerle) karışmamış olma durumunu ifade eder. Birçok yorumcu ise birinci, ikinci ve üçüncü maddeyi, aktif aklın pasif akıldan ayrı, etkilenimsiz ve onunla karışmamış olduğu şeklinde yorumlar.<sup>143</sup>

Dördüncü nitelik bir anlamda *nous*'un özünün etkinlik (*energeia*) olduğunu belirtir. W. Hett'in çevirisinde *nous*'un özü itibariyle etkinlik olarak tanımlanmasıyla Babür'ün çevirisinde varlık (*ousia*) açısından etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanması

<sup>140</sup> Toman, A., (2007), *Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme*, (yayınlanmamış master tezi), ss. 125-141.

<sup>141</sup> Wedin, M. V., (1988), s. 196.

<sup>142</sup> Kal, V., (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, *Philosophia Antiqua A Series of Studies on Ancient Philosophy* (Ed. by W. J. Verdenius and J. C. M. Van Windem), Volume XLVI, s. 81.

<sup>143</sup> Wedin, M. V., (1988), s. 183.

arasında anlam bakımından bir farklılık yoktur. Her iki çeviriden de -III.5'i insan aklının iki yönünü anlatan bir pasaj olarak okuduğumuzda- elde edeceğimiz sonuç, aktif yanın etkin olma (*energeia*) durumu ile özdeş kabul edilmesi olacaktır. *Nous*'un özünün etkinlik olması (*energeia*) dolayısıyla *nous*'un aktif olan yanının bir özelliğidir. *Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabındaki işlev (*ergon*) tartışmasına dönersek orada da insanın işlevinin etkin bir biçimde düşünebilmesi olarak tanımlandığını hatırlarız ki (1098a1-5) bu da bize *De Anima*'daki *nous*'un tıpkı etikteki gibi insansal olduğunu gösterir.

*Nous*'a atfedilen son iki nitelik ölümsüzlük (*atanaton*) ve sonsuzluktur (*aidion*). Her iki kavramı açıklamak diğerlerine göre biraz daha güçtür. Çünkü doğrudan Tanrıyı ya da bizde varolduğu söylenen Tanrısal ilkeyi çağrıştırır. Eğer *nous*'un ontolojik olarak ölümsüz olduğu düşünülürse bu akıl III.4'teki akıl ile nasıl uzlaşacaktır? Wedin bu dilemmaya bir analogiyle çözüm getirir. Bu analogi, matematiksel nesnelerin doğası ve etkin akıl arasında kurulur. Wedin Aristoteles'in matematiksel objelerin 1026a10'da sonsuz yani *aidion* olduklarını ifade ettiğini söyler. Buna göre, matematiksel objeleri ayrı, değişmez (*akineta*) ve sonsuz (*aidion*) olarak kabul etmek mümkündür. Çünkü Aristoteles *Fizik*'tede II.2 matematiksel objelerin düşüncede ayrılmalrı bakımından değişmez olduklarını ileri sürmüştür. Buradan hareketle Wedin, *aidion* ve *atanaton* kavramlarının birbirleri yerine kullanılabileceğini çünkü matematiksel objelerin düşüncede ayrılabilir olmasının onlara hali hazırda aşkın bir karakteristik kazandırdığını söyler. Dolayısıyla Wedin için matematiksel objelere nasıl ki ölümsüzlük ve sonsuzluk fikri, düşüncede ayrılabilir olma niteliğine sahip olmaları nedeniyle atfedilebiliyorsa aklın etki yanına da aynı nedenle atfedilebilir.<sup>144</sup>

Kal, III.5'e Wedin'den oldukça farklı bir yorum getirir. Ona göre III.5'teki *nous* insandaki Tanrısal akla işaret eder. İnsan ruhu ve pasif akıl ölümlü olmasına rağmen, insandaki Tanrısal akıl ruhun farklı bir türüdür ve bu tür Tanrıya aittir. Bu nedenle aktif akıl ya da etkin akıl ölümsüz, sonsuz, hiçbirşeyle karışmamış ve maddi olmayan bir varoluşa sahiptir. İnsanın ruhu ve pasif akli ölümsüzlüğü dışarıda bırakırken, insan ruhundaki Tanrısal akıl ölümsüzlüğün simgesi olarak kabul edilir.

<sup>144</sup> Wedin, M. V., (1988), ss. 191-192.

Tanrısal aklın ölümlü olan ruhla yakın bir ilişki içinde olması da aklın statüsüne engel olmaz. Etkin akıl bedenden ayrı bir töz olarak var olur. Kal, bu düşüncelerini Tanrının doğasının tartışıldığı *Metafizik*'in XII. Kitabının 5. ve 7. bölümlerine dayandırır.<sup>145</sup> Buna göre, Tanrının salt etkinlik olarak tanımlandığı XII. Kitap, *De Anima* III.5 ile benzerlik göstermektedir. *Metafizik*'in XII. Kitabının Tanrının ya da ilk hareket ettiricinin doğasını tartıştığı açıktır. Ancak *De Anima* III.5'te Aristoteles ne Tanrıdan ne de ilk hareket ettiriciden söz eder. Burada ileri sürebileceğimiz en ileri düşünce, *Metafizik*'te Tanrısal aklın doğasına ilişkin belirlemelerin *De Anima* III.5'te insansal düşünmenin doğasına ilişkin belirlemelerle benzerlik gösterdiği'dir. Bu konuyu ise Tanrısal ve insansal düşünme arasındaki ilişkiyi ele alırken tartışacağız.

Burnyeat de tıpkı Kal gibi insan ruhunda ikamet eden aklın, Tanrısal bir akıl ve ayrı bir töz olduğuna inanır.<sup>146</sup> Hem Kal'ın, hem de Burnyeat'in öne sürdüğü aklın bağımsız bir töz olduğu fikrini kabul etmek güçtür. Çünkü ruh konusunu anlatırken de değindiğimiz gibi Aristoteles üç tür tözden söz eder ve üç töz dışında ya da bunlar arasında aklın ayrı bir töz olduğuna ilişkin bir düşünceye rastlamayız. Aristoteles'te Tanrıyı salt *energeia* olan bir form olarak kabul etsek bile, bunun insanda da var olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Nitekim Aristoteles'in *De Anima*'nın I. Kitabında ruhu, "belirli türdeki bedenin bir formu" olarak nitelendirmesi de, insandaki formun Tanrının formu olduğu ve ondan ayrı bir töz olduğu düşüncesini değil, tam tersine formun maddeden ayrılmazlığını ve bir bütün olduğunu ortaya koyar.

Burnyeat ve Wedin'in birleştikleri nokta III.4'ün III.5 ile yakından ilişkili olduklarıdır. Biliyoruz ki, Wedin III.4 ile III.5'in bireysel insan aklı üzerinde durduğunu iddia ederken, Burnyeat tıpkı Kal gibi *De Anima*'daki *nous*'un insandaki Tanrısal *nous*'u işaret ettiğini iddia eder. Her üç yorumcu da temelde bireysel insan *nous*'unu kabul etmektedir. Sözelimi Burnyeat'e göre III.4 insandaki iki akıldan biri olan pasif akıl üzerinde dururken, III.5 daha çok insandaki ölümsüz yani Tanrısal akıl üzerinde durur. O halde Burnyeat'in Aristoteles'te iki ayrı aklın varlığını kabul

<sup>145</sup> Kal, V., (1988), ss.78-92.

<sup>146</sup> Burnyeat, M. F., (2008), s.32.

ettiğini söyleyebiliriz. Pasif akıl yok olanı, aktif olan akıl ise ölümsüzlüğü simgeler. Görüldüğü gibi Wedin, insansal *nous*'un ölümsüzlüğü düşüncesini ortadan kaldırırken, Burnyeat ve Kal *nous*'un ölümsüzlüğü düşüncesine izin verir.

Aristoteles'in III.5'inde yorumcuları ikiye ayıran, tartışılan önemli konulardan biri de ışık analogisidir. Burnyeat burada her şey haline gelen ve bir de renkleri görünür kılan ışık gibi herşeyi yapan sonsuz bir akıl olduğunu söyler.<sup>147</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles ne pasif akıldan ne de aktif akıldan söz eder. Bu nedenle Aristoteles'te aklın iki yönü olduğundan söz etmek daha doğru olacaktır; bu ayrıma göre, pasif anlamda akıl her şey haline gelen anlamına gelir, bir başka yönüyle de akıl şeylerin potansiyel durumdan etkin duruma geçmesini sağlayan bir şeydir. Aklın ikinci ya da diğer yönüyle ışık arasında bir benzetme kurulur. Işık nasıl ki potansiyel renkleri görünür kılan bir şeyse, *nous* da şeylerin potansiyel durumdan etkin duruma geçmesini sağlar. Burnyeat bu analogiyi Platon'un *Devlet*'indeki Güneş'e benzetir. Güneş de çünkü duyulur şeyleri görünür kılar tıpkı "İyi"nin düşünülür formları bilinebilir kılması gibi. "İyi idea"sı Tanrıya karşılık gelmektedir. Burnyeat Aristoteles'in Platon'dan etkilendiğini dolayısıyla burada Aristoteles'in Alexander'ın yorumuyla aktif aklın Tanrı olduğunu düşündüğünü ifade eder.<sup>148</sup> Burnyeat'ın Aristoteles okuması elbetteki Platoncudur. Aristoteles'in III.5'te ışık anaolojisini kullanırken Platon'dan esinlenebilme olanağını göz önünde bulundursak dahi, buradaki ışığın diğer bir deyişle varsayılan aktif aklın Tanrı olduğuna dair elimizde hiçbir kanıt yoktur. Bu düşüncemiz M. Deborah'ın bu konudaki önemli yorumlarıyla desteklenir. Ona göre ışık rengi yaratmaz, hali hazırda evrenin objektif bir özelliği olan rengin algılanmış bir nesneye dönüşünü sağlar. Işık, aslında dışsal objenin bir özelliği olan rengin ilk etkinlikten, ikinci etkinliğe yani görünür hale gelmesi için gereklidir. Aklın pasif olmayan yanı da tıpkı ışık gibi imgede var olan formların (ilk etkinlik biçiminde var olan) düşünülür hale (ikinci etkinliğe geçmesini) gelmesini sağlar. Ne ışık rengi üretir ne de pasif olmayan akıl özleri üretir.<sup>149</sup> Hem bu bakımdan hem de objelerin -objeler farklı olmak üzere- ilk etkinlikten ikinci etkinliğe geçişinde aktif rol oynamaları bakımından ışık ve pasif

<sup>147</sup> Burnyeat, M. F., (2008), s. 39.

<sup>148</sup> Burnyeat, M. F., (2008), ss. 41-42.

<sup>149</sup> Deborah, K. W. M., (1991), " "Nous"-Body Problem in Aristotle", *Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 4, ss. 764-767.

olmayan akıl birbirlerine benzerler.

III.4'ü şimdi III.5 ile birlikte potansiyellik ve etkinlik bağlamında okuyabiliriz. Hatırlarsak Aristoteles III.4'te *nous*'un düşünene kadar hiçbir varlık olmadığını ileri sürmüştü. III.4'te yarım bıraktığı *nous*'un işlevini Aristoteles III.5'te tamamlamaktadır. Pasif olmayan yanıyla *nous* imgelerdeki formları ya da özleri etkin hale getirir bu, insanda etkin düşünmenin gerçekleştiği anlamına gelir. III.5'te her ne kadar *nous*'un aktif olan yanının *energeia* olarak tanımlanması, *Metafizik*'in XII. Kitabında Tanrının doğasının salt *energeia* olarak tanımlanmasıyla örtüşse de, III.4'te insanın sürekli düşünemeyeceğinin söylenmesi III.5'te Tanrısal düşüncenin var olma olanağını ortadan kaldırır. Benzer bir şekilde III.4'ün III.5 ile bağlantılı olduğu düşünülüyorsa ve III.4'te Aristoteles insan *nous*'unun düşünene kadar hiçbir şeydir diyerek onun potansiyelliği üzerinde duruyorsa, o halde III.5'teki *nous*'un insandaki Tanrısal akıl olduğunun söylenmesi ya da diğer bir alternatif olan buradaki *nous*'un insan aklını değil de Tanrının *nous*'u olduğunun söylenmesi çelişiktir. Aristoteles'in III.4'te insansal *nous*'tan söz edip de III.5'te Tanrının kendisinden söz etmesi pek de makul görünmez.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki III.4'ü, III.5'ten bağımsız bir şekilde okumak mümkün değildir, her ikisi de gerçekte birbirlerinin devamı olarak düşünülebilir ve burada temelde insansal *nous*'un doğası ve etkinliği konu edilir.



## 2. 5 *Aisthesis, Phantasia* ve *Nous* Üzerine

Bir önceki bölümde *nous*'un ontolojik bakımdan durumunun ne olduğunu tartıştık. Bu bölümde ise *nous*'un algı (*aisthesis*) ve hayal gücü (*phantasia*) ile olan ilişkisini konu edeceğiz. Bu ilişki *nous*'un *aisthesis* ve *phantasia*'dan farklı olan yönlerini diğer bir deyişle işlevini daha iyi kavramamızı sağlayacaktır.

Öncelikle *nous* ile *aisthesis* arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyalım. *Nous*'un ontolojik bakımdan durumunu tartıştığımız bölümde de belirtmiş olduğumuz gibi *nous* ile *aisthesis* arasındaki benzerlik *nous*'un da tıpkı *aisthesis* gibi etkilenime açık olmasıdır. *Nous*'un ya da *aisthesis*'in etkilenime açık olması ise *nous*'un düşünce objesinden (*noeta*), *aisthesis*'in de algı objesinden (*aistheta*) etkilenmesi anlamına gelir (429a12-20). Aristoteles burada hem *aisthesis*'in hem de *nous*'un pasif diğer bir ifadeyle alıcı olan yönüne dikkat çeker. Oysa III.5'i hatırlarsak *nous* pasif yani etkilenime açık olan yanılla değil, daha çok aktif olan yanılla –ki bu yan etkilenimsiz (*apathes*) olarak tasvir edilir- karşımıza çıkar. Buradan hareketle diyebiliriz ki Aristoteles'te *nous*'un tek bir anlamı yoktur tıpkı *Metafizik*'te varlığın çok anlamlı, *Nikomakhos*'a *Etik*'tede iyinin çok anlamlı olduğunun ifade edilmesi gibi.

Aristoteles *aisthesis* ve *nous* arasında her ne kadar etkilenime açık olmaları bakımından benzerlik olduğunu öne sürse de sonrasında her ikisinde de var olan bu pasifliğin birbirlerinden farklı olduğunu vurgular.

*Çünkü duyu, algı nesnesinin çok şiddetli bir uyararı altında kaldığında, örneğin sesin aniden sonrasında yükselmesi; algıyı yitirir ve güçlü ses ve görüntüden hemen sonra ne görme ne koklama gerçekleşebilir: ama nous daha yüksek olan düşünülürleri (noeton) düşünürse (noei), o daha küçük/önemsiz şeyleri düşünür hale gelmez hatta daha bile fazla (düşünebilir hale gelir)\*; çünkü duyu algısı (aisthetikon) bedenden (somas) ayrılamaz; oysaki nous ayrılabilir (khoristos) (429b1-6).*

Metinden de anlaşılabilceği gibi, *nous* ve *aisthesis* arasındaki temel farklılık *aisthesis*'in çok şiddetli uyararı altında kaldığında kayba uğraması, *nous*'un ise daha yüksek objeleri düşündüğünde şeyleri daha düşünebilir hale gelmesidir. Bunun nedeni ise duyu algısının bedenden ayrılamaz, *nous*'un ise ayrılabilir olmasıdır.

\* Parantez içindeki ifadeler bana aittir.

*Nous*'un bedenden ayrılabilir olması belirttiğimiz gibi bedenden bağımsız var olması şeklinde değil, yalnızca düşünme etkinliğinde doğrudan duyu organına ihtiyaç duymaması anlamında yorumlanmalıdır. Nitekim *nous*'un *aisthesis*'ten farklı olarak duyu organına sahip olmaması\* da bedenle karışmamış olmasının bir kanıtıdır (429a25-27). Görmenin gerçekleşebilmesi için görme duyusuna, göze gerek vardır oysa *nous* göz olmadan da düşünebilir bu, *nous*'un algıdan bağımsız olmasıyla aynı şey demek değildir ya da *nous*'un işlevini duylardan bağımsız gerçekleştirebileceği anlamına gelmez. Hatta *nous*'un *aisthesis*'ten bağımsız olmadığına ilişkin en güzel örnek Aristoteles'in şu sözlerinde yatar. *Düşünme, ister spekulatif ister pratik olsun, algının bir formu olarak görülmelidir...*(427a21-22). *Aisthesis* ile *nous* arasında yakın hatta ayrılmaz bir ilişki olduğunu bu cümleden anlayabiliyoruz. Düşünme öte yandan her ne kadar da algının formu olarak görünse de, *nous* ya da *noein aisthesis* ile aynı şey değildir. Aristoteles, bu noktada Empedokles gibi kendinden önce gelen filozofların düşünme ile algıyı eş tutan anlayışlarını eleştirir. Düşünme süreci Aristoteles'e göre gerçekte diğer filozofların savundukları gibi *aisthesis*'e benzer bedensel bir işlevi tanımlamaz (427a20-427b3). *Nous*'un *aisthesis*'ten farklı olduğu açıktır çünkü yaşayan tüm canlılar *aisthesis* yetisini paylaşırken, yalnızca bazıları pratik ve teorik düşünmeyi paylaşırlar. Algının nesnesi her zaman doğru olurken, teorik düşünme doğru ve yanlış olmayı içerir. Dolayısıyla yanlışlık objenin kendisinden değil, düşünen kişiden kaynaklanır (427b5-15).

*Aisthesis* ile *nous* arasındaki benzerlikler ve farklılıkların ele alınmasından sonra, *aisthesis* ile *phantasia* arasındaki ilişki tartışılabilir. *Phantasia*'nın da tıpkı *nous* gibi *aisthesis* ile benzeşen ve ondan farklılaşan yanları vardır. K. Turnbull, *phantasia*'nın kendi başına ayrı bir yeti olarak düşünülemeyeceğini ileri sürer. Yeti olarak *phantasia*'dan konuşmak gerektiğinde *phantasia*'nın *aisthesis* olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü *phantasia*, *aisthesis* etkinliğinden yükselen bir hareketi tanımlar. Bu anlamda *phantasia*, *aisthesis*'in bir kalıntısıdır. *Phantasia*'nın *aisthesis*'in izlerini taşımak zorunda olması *phantasia*'nın kendi başına ayrı bir

---

\* *Nous*'un duyu organına sahip olmaması duyu organlarından tümüyle bağımsız olduğu anlamına gelmez. *Nous*'un işleyişinde her zaman duyu organına ihtiyaç vardır fakat bu ihtiyaç dolayımıdır. Çünkü *nous* düşünme edimini doğrudan duylara bağımlı bir şekilde gerçekleştirmez.

yetiye sahip olmaması ile ilgilidir.<sup>150</sup> Aristoteles 428b12-13'te *phantasia*'nın hareketin (*kinesis*) bir türü olarak görüldüğünü ve *aisthesis*'ten ayrı var olmadığını, 428b15'te de bu hareketin algısal harekete benzer olduğunu ve algılama edimini gerçekleştirmediğimizde *phantasia*'nın var olmasının olası olmadığını söylerken, Turnbull'un *phantasia*'nın *aisthesis*'e bağlı bir hareket olduğu yönündeki yorumlarını destekler. Burada *phantasia aisthesis* ilişkisinde *phantasia*'nın *aisthesis*'ten bağımsız var olamayacağı diğer bir ifadeyle her zaman *aisthesis*'i gerektirdiği fikri oldukça önemlidir. Öte yandan *phantasia*'yı açıklamak istediğimizde *aisthesis*'ten farklı olduğunu da söylemek durumundayız.

*Phantasia, aisthesis* değildir. Çünkü *phantasia, aisthesis*'in olmadığı anda sözgelimi algı objesi gözümüzün önünde var olmadığı anda var olur; tıpkı rüyalarda objelerin görülmesi gibi. Bununla birlikte *aisthesis* her zaman var olurken ve her var olduğunda doğru olurken, *phantasia* ne her zaman var olur ne de doğru (428a5-20). Öte yandan Aristoteles'e göre, *phantasia*'nın arı, karınca gibi tüm canlılarda bulunmaması da *aisthesis* ile *phantasia*'nın birbirlerinden farklı olduklarının bir delilidir (428a10-13).

*Phantasia* öyle görünüyor ki *aisthesis*'ten farklı ancak ondan yükselen bir hareketi tanımlar. O, *aisthesis* etkinliğinden yükselirken *aisthesis*'in objelerini kullanır. Bu bağlamda *phantasia* için *aisthesis*'in objeleri dışında ayrı bir obje yoktur.<sup>151</sup> Turnbull'un bu yorumunu, M. Nussbaum da destekler. Ona göre bizim sahip olduğumuz X imgesi, mutlaka duyuşal dünyadaki bir objeye karşılık gelir. İmgenin işaret ettiği mutlaka duyuşal bir obje vardır. Bu anlamda duyuşal dünyada var olmayan bir şeyin imgesinin var olduğu düşünülemez.<sup>152</sup> Hem Turnbull'un hem de Nussbaum'un yorumlarından *aisthesis* ve *phantasia*'nın objelerinin aynı olduğu sonucuna varıyoruz tek farkla. Aristoteles bu farkı şöyle anlatır: *çünkü zihinsel imgeler (phantasmata) algılanan objelerle (aisthemata) benzerdir; ancak onların maddesiz (hules) olması dışında* (432a9-11). Sonuç olarak *phantasmata* ile

<sup>150</sup> Turnbull, K., (1999), "Aristotle on Imagination: De Anima iii 3", *Aristotle: Critical Assesments*, (Ed. L. P. Gerson), Routledge, ss.86, 90.

<sup>151</sup> Turnbul, K., (1999), s. 86.

<sup>152</sup> Nussbaum M. C., (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, s. 227.

*aisthemata* arasındaki tek fark *phantasmata*'nın maddesiz olmalarıdır.

Aristoteles 429a4-7'de *phantasia* kelimesinin *phaos* yani ışık kelimesinden türetildiğini ifade eder. *Phantasma* (imge) ise, *phainetai* yani bize görünen şey ile ilgilidir. *Aisthesis*'in her zaman doğru olurken *phantasia*'nın yanlış olma ihtimalinin olması objenin bize görünmesiyle ilgili bir durumdur. Sözelimi uzakta erkek gibi görünen bir figür gerçekte bir kadın olabilir.<sup>153</sup> *Aisthesis* duysal objenin formunu alırken seçici değildir; *phantasia* ise algılanmış olan obje üzerine bir yorumu anlatır. *Aisthesis* tarafından alınan formların (*eide*) yanlış yorumlanması mümkün olduğundan *phantasia* yanlış ya da doğru olabilir.<sup>154</sup> M. D. Philippe *phantasia*'nın yanlış olma olasılığının görelî bilgiye sahip olmasında yattığını düşünür. Ona göre *phantasia* bilginin bir bilgisidir ve bu bilgi kendi amacını kendinde taşıyan mükemmel bir bilgi değildir, *phantasia* daha çok algılanmış objenin görelî bilgisini taşır bu nedenden ötürü de yanlış olma olasılığı taşır.<sup>155</sup>

*Aisthesis* ve *phantasia* arasındaki ilişkiyi inceledikten sonra şimdi *nous* ve *phantasia* arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz. *Phantasia*'nın *aisthesis*'ten bağımsız olmadığı açık. Peki, *nous* ile *phantasia* arasında nasıl bir ilişki vardır? *Nous* da acaba tıpkı *phantasia*'nın *aisthesis*'e bağılı olduğu gibi *phantasia*'ya bağılı mıdır?

Aristoteles 431a16-18'de ruhun (*psykhe*) zihinsel imgeler diğeri bir ifadeyle *phantasmata* olmadan düşünemeyeceğini (*noein*) söyler. Burada ruhtan kasıt ruhun düşünen kısmıdır. Nitekim biraz daha aşağıda Aristoteles bu kez aynı düşünceyi farklı bir biçimde dile getirir ve der ki: *Bu nedenle düşünen yeti formları zihinsel imgelerde düşünür (eide to noetikon en tois phantasmasi noei) ...* (431b2-3). Her iki metinden de çıkarılacak sonuç, düşünmenin (*noein*) *phantasmata* olmadan gerçekleşmeyeceğidir. Aristoteles'in bu düşüncesi *nous*'un durumu hakkındaki tartışmalara ışık tutmuştur. Wedin, bu noktadan hareketle *nous*'un bedenden ayrılabilirliği ya da ölümsüzlüğü fikrini reddetmiştir. Çünkü *nous*'un *phantasmata*'ya bağılı olması, *phantasmata*'nın ise *aisthemata*'ya bağılı olmasından ötürü, *nous*'un

<sup>153</sup> Turnbull, K., (1999), s. 85.

<sup>154</sup> Nussbaum, M. C., (1985), ss. 244-247.

<sup>155</sup> Phillippe, M. D., (1971), "Phantasia in the Philosophy of Aristotle", *Thomist; a Speculative Quarterly Review*, Vol. 35, No.1, s.14.

bedenden ayrılmazlığı sonucunu doğurur.

Yukarıda söz konusu ettiğimiz düşünceyi kısaca, *aisthesis phantasia* ve *nous* ilişkisini daha ayrıntılı bir biçimde tartışmaya devam edelim.

Aristoteles 432a3-4'te *nous* ve *aisthesis* arasında bir benzerlik kurar bu benzerliğe göre *nous* formlarla iş gören bir form (*eidōs*) ve *aisthesis* de duyu objelerinin (*aisthēton*) formlarıyla iş gören bir forma (*eidōs*) benzetilir. *Nous* ve *aisthesis*'in objeleri farklıdır. Aristoteles *nous* için yalnızca genel anlamda formdan söz ederken, *aisthesis* için duyu objesinin formlarından söz eder. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi öncelikle *aisthesis* duysal objelerin pasif bir şekilde formlarını alır. Objelerin algılanması sonucunda elde edilen bu formlar artık maddesiz bir şekilde *phantasia*'da ya da *phantasma*'da yer alırlar. Düşünen ruhta (*dianoetike psykhe*) ise bu kez *phantasmata aisthemata'nın yerini alır* (431a15). *Nous* burada doğrudan *aisthesis* ile ilişkili değildir onun ilişkisi *aisthesis* ile doğrudan ilişkili olan *phantasia* iledir.

*Nous*'un doğrudan *aisthesis* ile ilişkisi yoktur ancak bu düşünce, *nous*'un *aisthesis* ile dolaylı bir ilişki içinde olduğu fikrini reddetmez. *Nous*'un *aisthesis* ile dolaylı bir ilişki içinde olduğu fikrini kabul etmemiz için Aristoteles'in verdiği örneği burada anımsayalım. Aristoteles der ki: *...taş ruhta (psykhe) bulunmaz/varolmaz, fakat yalnızca taşın formu* (432a1-2). Ruhtan yine kasıt düşünen kısımdır ve düşünen kısımda taşın kendisi değil, formu bulunur. *Nous*, imgede bulunan formlarla düşünür ancak imgede (*phantasma*) bulunan bir şeyin Nussbaum'un da belirttiği gibi her zaman dış dünyada bir karşılığı vardır. Bu da *nous*'un dolaylı olarak *aisthesis* ile ilgili olduğuna dair önemli bir kanıttır.

J. E. Sisko, *aisthesis*'in kavramların elde edilme sürecinde *nous*'a dolaylı olarak hizmet ettiğini, *phantasia*'nın da düşünme sürecinde çok önemli bir rol oynadığını ileri sürer. Peki, bu süreç nasıl işler? Sisko'ya göre, insan doğası gereği birinci dereceden sahip olduğu düşünme potansiyelini ikinci türden etkinliğe dönüştürmek ister. Bu potansiyeli etkin hale getirmek için ise önce *aisthesis* sonra da

*phantasia*'ya gerek vardır.<sup>156</sup> *Phantasia* bu süreçte duyulur olan (*aistheta*) ile düşünülür (*noeta*) olan arasında bir köprü aracı olma işlevini üstlenir. *Phantasia*'nın köprü işlevi görmesi, *aisthesis*'ten duyulur formu ayırması ve *nous* için hazırlaması anlamına gelir. Böylelikle, *nous eidos*'u ancak *phantasma* sayesinde duyulur formda -duyular var olmaksızın- kavrama şansı bulur.<sup>157</sup> Aristoteles aklımıza gelebilecek her şeyin duyulur formlarda ikamet ettiğini şöyle anlatır:

*Fakat görünüşte duyulur büyüklükler dışında hiçbir şey ayrı bir varlığa sahip olmadığından, düşüncenin objeleri -hem matematiğin sözde soyutlamaları ve hem de duyulur şeylerin etkilenimleri ve durumları- duyulur formlarda ikamet eder (432a4-8).*

Bu metinde Aristoteles'in, düşüncenin objesi olarak nitelendirilen *noeta*'ların duyulur formlarda ikamet ettiğini ya da kavrandığını söylemesi dikkat çekicidir. Benzer bir şekilde, Aristoteles'in matematikle ilgili soyutlamaların da duyulur formlarda ikamet ettiğini söylemesi de aynı ölçüde dikkat çekicidir. Çünkü bu düşünce *noeta*'ların temelini *aisthemata*'ya dayandığını bir başka deyişle *nous*'un *phantasia*'ya bağlılığından ötürü bedenden bağımsız var olamayacağını gösterir ki bu da Wedin'in, Nussbaum'un öne sürdüğü bizim de savunduğumuz iddiaların temelini oluşturur. *Noeta* ile ilgili tartışmalara daha sonraki bölümlerde değineceğiz.

*Nous ve phantasia* ilişkisine geri dönersek burada en can alıcı nokta daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles'in imgelerden (*phantasmata*) bağımsız bir düşünmenin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ileri sürmesiydi. Çünkü *nous*, formları *phantasmata*'da düşünür. Filozofun bu düşüncesinden hareketle Sisko, haklı olarak şöyle bir sonuca varmaktadır. *Nous ve phantasia* arasındaki zorunlu ilişki empirik bir iddiaya dayanmak durumundadır. Aristoteles düşüncenin her aşamasında *phantasma*'nın varlığını öngörüyorsa, bu durumda *phantasia*'nın varlığının maddi değişimlere bağlı olması ya da imgeye sahip olmada maddi temelin olması gibi *nous* da maddi değişimlere bağlı olmalıdır. Bu durumda ise *phantasia* olmadan soyut düşünmenin imkânı yoktur. Çünkü düşüncemiz sembollere, dışsal resimlere, semboller ise *phantasia*'ya bağlıdır. Bu, hem algısal hem de noetik farkındalığın

<sup>156</sup> Sisko, J., (1996), "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's "De Anima" ", *Phronesis*, Vol. XLI, No. 2, s.147.

<sup>157</sup> Turnbull, K., (1999), s. 94.

maddi şartlarla ilintili olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Öte yandan Sisko düşünmenin hayal gücünden bağımsız olarak gerçekleşebileceğini savunan kişilere şöyle karşı çıkar. Aristoteles imgelerin yalnızca önermesel (*propositional*) düşünce için değil, aynı zamanda önermesel olmayan (*non-propositional*) düşünceler (özler) için de kullanıldığını söyler (432a11-14).<sup>158</sup> Philippe de imgeye ihtiyaç duyan düşünmenin yalnızca çıkarımsal düşünme olmadığını aynı imgenin refleksif bir düşünme biçimi olan *contemplatif* diğer bir deyişle çıkarımsal olmayan düşünce için de gerekli olduğunu söyleyerek (432a8) Sisko'nun bu iddiasını destekler.<sup>159</sup>

Öyle görünüyor ki *nous*'un işlevini gerçekleştirebilmesi için hem *aisthesis*'e hem de onun uzantısı olan *phantasia*'ya gereksinimi vardır. Çünkü *aisthesis* kendi başına düşüncenin gerçekleşebilmesi için gerekli koşulu sağlamaz. *Aisthesis* bu süreçte bilindiği gibi duyuşal objelerin yalnızca formlarını alırken, *phantasia* elde edilen şeye yorumumuzu\*\* ekler. *Aisthesis* her zaman doğru olurken, *phantasia* yorumun öznelliğinden ötürü yanlış olma olasılığını taşır. Sözelimi birileri hiç olmadıkları şekilde bize farklı görünebilir. *Nous* ise doğrudan *phantasia* ile ilgilidir. Bu, Nussbaum'a göre Aristoteles'in de belirttiği gibi pratik düşünmenin de teorik düşünmenin de *phantasia*'ya bağlı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla tümüyle *phantasia*'dan bağımsız olan soyut bir düşünmenin olma olanağı yoktur. Her tür düşünme bu anlamda *phantasia*'ya dayanır.<sup>160</sup> Bununla birlikte Aristoteles imgelerin (*phantasmata*) düşüncenin objeleriyle (*noeta*) aynı olmadıklarını, ancak onlardan bağımsız da var olmayacaklarını söyler (432a12). *Nous phantasia* ilişkisinde *nous noeta*'ya diğer bir ifadeyle gerçekliğe katılabilmek için *phantasma*'yı kullanır. Philippeye göre *phantasma* ile *noeta* arasındaki temel farkı Aristoteles

<sup>158</sup> Sisko, J., (1996), ss.148-156.

<sup>159</sup> Phillippe, M. D., (1971), s. 25.

\*\*Yorum elbetteki tüm canlılar için değil, yalnızca insan için geçerlidir. Nussbaum *phantasia*'nın iki türü olduğundan söz eder. Buna göre ilki algısal (*perceptual*) ikincisi ise düşünen/bilinçli (*calculative*) *phantasia*'dır. Hayvanlar plan yapmaksızın algısal olan *phantasia*'yı kullanırken, insanlar geleceğe, geçmişe bakarak yorum yapacaklarından bilişli *phantasia*'yı kullanırlar. Bkz. M. C. Nussbaum, (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, ss. 263-265. Ayrıca Philippe de, *De Anima*'da (434a5) Aristoteles'in daha düşük hayvanların düşünceye (*opinion*) sahip olmadıklarını ve tasımdan türeyen hayal gücü türüne sahip olmadığını belirttiğini söyler. Bkz. M. D. Phillippe, (1971), "Phantasia in the Philosophy of Aristotle", *Thomist; a Speculative Quarterly Review*, Vol. 35, No.1, ss. 27-28.

<sup>160</sup> Nussbaum, M. C.,(1985), ss. 248, 265.

*phantasma*'nın *noeta*'nın sentezine işaret etmesi olarak belirler.<sup>161</sup>

Sonuç olarak Aristoteles'te düşünme, *phantasia* ile doğrudan *aisthesis* ile dolaylı olarak ilintilidir. *Nous*'un hem *aisthesis* hem de *phantasia* ile ilintili olması onun zorunlu olarak maddi temele bağlı olduğu sonucuna işaret etmektedir.

## 2. 6 Düşünmenin İki Biçimi

Bir önceki bölümde *nous*'un *aisthesis* ve *phantasia* ile kesiştiği ve farklılaştığı yanları ele alıp tartıştık. Bu tartışma bize yalnızca *nous*'un *aisthesis* ve *phantasia*'dan farklı olan yanını ortaya koymakla sınırlı kalmadı aynı zamanda *nous*'un düşünme sürecinde *aisthesis* ve *phantasia* ile ne kadar ilgili olduğunu da gösterdi. Bu son bölümde ise ağırlık farklı düşünme türleri ve düşünmenin içeriği olacaktır.

Aristoteles 408b27-29'da şöyle bir ifadede bulunur:

*Düşünme (dianoesthai), sevme (philein) ve nefret aklın etkilenimleri (pathe) değildir; fakat daha çok yapabildiği kadarıyla akla sahip olan bireyin etkilenimleridir. Hafıza ve sevgi kişi yokolduğunda kaybolur; çünkü onlar hiçbir zaman aklın parçası olmadılar, fakat tümüyle yok olan varlığını.*

Burnyeat, Aristoteles'in bu pasajda, sevme, nefret ve özellikle düşünme (*dianoesthai*) gibi etkilenimlerin *nous*'a ait olmadığını söylemesinden hareketle *nous* ile sıradan bir düşünme olan (*ordinary thinking*) *dianoia*'nın tümüyle birbirlerinden farklı olduğunu öne sürer. Çünkü *nous* Burnyeat'e göre etkilenimsiz yani Tanrısal olandır.<sup>162</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi, Burnyeat'in yorumuna karşıt bir şekilde Aristoteles'te *nous* ayrı, bağımsız ya da ölümsüz bir töz olan Tanrıyı değil, bireysel insan aklını temsil eder. Aristoteles'in *nous*'u ayrı bir töz olarak görmemesinden ötürü düşünmeyi diğer bir ifadeyle *dianoesthai*'ı akla ait değil, akla sahip olan bireyin etkilenimi olarak görmesi uygundur. Burada ayrı bir töz olduğu düşünülen - ki buna katılmıyoruz- aklın kendisi değil, akla sahip olan bireydir ve Aristoteles bunu öne çıkarmaktadır. *De Anima*'da bu pasajdaki düşünceye benzer

<sup>161</sup> Phillippe, M. D., (1971), "Phantasia in the Philosophy of Aristotle", *Thomist; a Speculative Quarterly Review*, Vol. 35, No.1, s. 26.

<sup>162</sup> Burnyeat, M. F., (2008), ss. 31-32.



bir pasaj daha vardır. Burada Aristoteles bu kez ruhun düşündüğünü ya da öğrendiğini söylemememizin mantıksız olduğunu savunur; çünkü bu, ruhun ev yaptığını söylemekle aynı şey olur o nedenle asıl söylenmesi gereken şey kişinin gerçekte ruhun etkilenimleri olan ve ondan hiç ayrılmayacak olan bu eylemleri *psykhe* aracılığıyla gerçekleştirdiğidir (408b10-15, 403b15-20). Görüldüğü gibi her iki pasajda da ne *nous*'un ne de *psykhe*'nin doğrudan etkilenime sahip olduğu söylenilmektedir. Kişi ya bu etkinlenimleri *psykhe* aracılığıyla ya da *nous* aracılığıyla gerçekleştirir. İkisinde var olan ortak yön de bireyin kendisidir diğer bir ifadeyle *psykhe*'ye sahip ya da *nous*'a sahip olan birey.

Öte yandan yukarıdaki pasajla ilgili Burnyeat'in haklı olduğu bir taraf vardır ki bu da, *dianoia* ve *nous*'un birbirinden farklı olması ancak bu, söz konusu düşüncelerin birbirinden bağımsız oldukları sonucunu gerekli kılmaz. Bunun ön güzel örneğini *De Anima*'nın şu satırlarında buluruz. *Öyleyse, ruhun (psykhe) nous olarak adlandırdığımız parçası, (nous ile ruhun (psykhe) düşünen (dianoeitai) ve yargıları şekillendiren kısmını kastediyorum) düşünene (noein) kadar etkin (energeia) bir varlığa sahip değildir* (429a23-25). *Dianoia* farklı bir tür düşünme biçimini ifade ediyor olsa bile, Aristoteles'in bu düşünme biçimini *nous*'tan ayırmadığı açıktır.

Şimdi bu farklı düşünme biçimlerini açıklayalım. Düşünmenin iki biçiminden söz edilebilir. Bunlar şöyledir:

1. *Apprehensif (apprehensive)* Düşünme
2. *Otonom (Autonomous)* Düşünme<sup>163</sup>

M. F. Lowe'a göre, en genel anlamda ilk düşünme biçimi *aisthesis* ile ilgili olurken, ikincisi *phantasia* ile ilgilidir. Çünkü *otonom* düşünme biçimi, *De Anima* III.7-8 de söz konusu edilen *contemplatif* düşünmeye işaret eder ki bu tür düşünme de ancak somut objelerin yokluğunda gerçekleşir.<sup>164</sup>

*Aisthesis*'e bağlı olan *apprehensif* düşünme aslında Aristoteles'ten önceki

<sup>163</sup> Lowe, M. F., (1983), "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis*, 28, s. 17.

<sup>164</sup> Lowe, M. F., (1983), s.17.

filozofların dolaylı olarak düşündüğü bir düşünme biçimiydi. Çünkü onlar *aisthesis* ile *nous*'un bir olduklarına inanıyorlardı. Hatırlayacak olursak *nous-aisthesis* ilişkisini tartışırken Aristoteles *nous*'un etkilenime açık olması bakımından *aisthesis*'e benzediğini, buna rağmen her ikisinin de birbirlerinden farklı olduklarını söylemişti ve bu nedenden ötürü de *aisthesis*'i *nous* ile özdeş tutan anlayışları eleştirmişti (427a20-30). Lowe'un yorumuna göre Aristoteles gerçekte *aisthesis*'e dayalı bir düşünme biçimini reddetmez; -hatta bu noktada Aristoteles'ten önce gelen filozoflar *nous* ile *aisthesis*'i özdeş kılarken hiç de haksız değildirler- ancak bu anlayış *nous* söz konusu olduğunda yine de yetersiz kalır. Çünkü bilindiği gibi tüm düşünme *aisthesis* ile sınırlı kalmaz, diğer filozofların tahmin edemedikleri *aisthesis*'e dayanan bir düşünme biçimi dışında var olan bir düşünme daha vardır ki bu düşünme de, *otonom* düşünmedir. *Otonom* düşünme biçimi, *apprehensif* düşünme biçiminden farklı olarak doğrudan *aisthesis* ile ilgili değildir. Sözelimi kemik'in ya da herhangi bir nesnenin kendisini düşünme ile kemik olmanın ya da "bir şey olmanın ne demek olduğunu" düşünme biçimi arasında fark vardır. Birincisi *apprehensif*, ikincisi ise *otonom* düşünme biçimine bir örnektir. Çünkü ilkinde kemik'in kendisini algılamak ve öğrenmek durumundayız, ikinci tür düşünmede artık ne maddenin kendisine, ne öğrenmeye, ne de artık *aisthesis*'e gerek vardır, madde olmaksızın imgeler aracılığıyla *nous* "bir şey olmanın ne demek olduğunu" soyut bir biçimde diğer bir ifadeyle maddeden soyutlayarak, madde olmadan düşünür.<sup>165</sup> Kısaca ilk aşamada kişi obje hakkında birtakım bilgiler elde eder, öğrenirken artık ikinci aşamada yalnızca elde edilen bilgiler üzerinde obje olmaksızın *phantasia* aracılığıyla düşünür. Lowe'un alıntılıdığı şu pasajda Aristoteles (III.8) şöyle der: ...*Ve bu nedenden ötürü bir şeyi duyumlamadan birisi ne öğrenebilir ne de bir şeyi düşünebilir (contemplate)*...<sup>166</sup> Aristoteles'in bu pasajda düşünebilmek için öncelikle duyumlamanın -çünkü duyumlama o obje hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır- şart olduğunu vurguladığı açıktır. Aristoteles hatırlarsak bu düşüncesini etkinlik bağlamında II. Kitabının I. bölümünde de dile getirmişti:

İki anlamda etkinlikten söz edilebilir;

<sup>165</sup> Lowe, M. F., (1983), ss. 19-26.

<sup>166</sup> Lowe, M. F., (1983), ss. 25-26.

1. Bilgi (*episteme*)
2. Bilginin kullanılması ya da düşünülmesi (*theorein*)

Her iki pasajı da göz önünde bulundurduğumuzda diyebiliriz ki Aristoteles'te bilgidен *aisthesis*'ten bağımsız bir düşünme gerçekleşemez. Hatta bu, tümüyle teorik ya da soyut olan bir düşünce olsa bile. Aristoteles bununla ilgili olarak şunları söyler: ...*kuramsal bir şekilde (speculatively) düşündüğümüzde bile, düşüneceğimiz şeyin zihinsel imgesine/resmine (phantasmata) sahip olmalıyız...*(432a10-12). Aristoteles burada kuramsal, teorik düşünmenin doğrudan *phantasmata*'ya bağlı olduğunu söylerken, bir başka yerde ise *aisthesis*'e bağlı olduğunu söyler. Çünkü ona göre soyut objeyi düşünmek demek bir anlamda “basık burunlu” bir varlığı düşünmek demektir. “Basık burunlu” olma durumu ise kemikten ya da cisimden ayrı bir şekilde düşünülemez (431b13-15). Bu nedenle Aristoteles'te düşünce objesi her ne olursa olsun diğer bir ifadeyle ister somut, ister soyut olsun varlığın kendisinden bağımsız olarak düşünülemez. Ancak bu, Aristoteles'te düşünülen objenin tikel olduğu anlamına gelmez. *Aisthesis* tikel olanla ilgili olurken, teorik düşünme tümel ya da genel olanla ilgilidir, elbette tümelin tikel olandan çıkarsanması şartıyla. Kısaca, tüm soyut objeler *De Anima*'da ifade edildiği gibi duyumlanabilir objelerden türetilirler (432a3-6). Aristoteles benzer düşüncelerden *Metafizik*'in I. Kitabında da şöyle söz eder.

*Öyleyse, bir adam deneyim olmaksızın teoriye sahipse ve tümeli (universal) biliyorsa, fakat onda tikelin içerildiğini bilmiyorsa, değerlendirmesinde sıklıkla yanlışla düşecektir; çünkü tikel olan değerlendirilmek zorundadır* (981a21-24).<sup>167</sup>

Metinden de açıkça görüldüğü gibi Aristoteles, tümelin bilgisinde tikelin içerildiğini vurgulamaktadır. Bu, aynı zamanda Platon'a bir eleştiri olarak da ele alınabilir. Çünkü Platon ideaların tikellerden bağımsız var olduğundan söz ederken tümeli tikelden tümüyle ayırmaktadır. Bu anlamda Platon doğuştan bilginin varlığına olanak tanırken, Aristoteles bunu reddetmektedir.

Düşünme biçimlerine tekrar dönersek, birinci düşünme biçimiyle, karşılaştığımızda, ikinci düşünme biçiminin bedene diğerine göre daha az bağımlı

<sup>167</sup> Aristotle, (1933), *Metaphysics* Books 1-9, (Trans. by H. Tredennick), *Loeb Classical Library*, Harvard University Press.

olduğunu söyleyebiliriz. Bunun nedeni artık *nous*'un kendi işlevini gerçekleştirirken *aisthesis* ile ya da *phantasia* ile ilgili olmamasıdır. *Aisthesis*'ten *phantasia* aracılığıyla *nous*'a uzanan süreçte artık kavramlar elde edilmiştir ve sıra sahip olunan bu kavramlar üzerinde *aisthesis* ve *phantasia* olmaksızın düşünebilmeye gelmiştir. (*Phantasia*'dan bağımsız bir düşünme yoktur; fakat burada *phantasma*, *nous*'ta potansiyel olarak bulunur ve elbette bu sayede *nous*, *noeta*'yı düşünür ancak *nous*'un düşündüğü artık *noeta*'dır *phantasmata* değil) Bununla birlikte unutulmaması gereken bir nokta, bir kavramın bilgisini elde etmek için her zaman bir bedene gerek olduğudur. Şimdi *aisthesis*'i ve *phantasia*'yı bir yana bırakalım ve *otonom* düşünmeyi inceleyelim. Bu düşünme biçimi iki şekilde de anlaşılabilir;

### 1. Kendi üzerine düşünen refleksif bir düşünme olarak

ya da

### 2. Edinilmiş kavramlar üzerine bir düşünme olarak<sup>168</sup>

Aristoteles, 429b9-10'da *nous*'un kendisini düşünme potansiyeline sahip olduğunu ifade eder (*kai autos de auton tote dunatai noein*). Aristoteles'in burada *nous*'un kendisini düşündüğünü değil de, *nous*'un kendisini düşünme potansiyeline sahip olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Onun bunu söylemesinin arkasında yatan neden, insansal *nous*'un doğasının sınırlarını ortaya koyma olabilir. Hatta bu yorumu daha da ileri götürürsek Aristoteles'in kaygısının insansal *nous*'un doğasının Tanrısal *nous*'un doğasından farklılığını ortaya koymak olduğunu öne sürebiliriz. Bu konuyu ilerlerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak tartışacağız. Peki, *nous*'un kendisini potansiyel olarak düşünebilmesi ne anlama gelir? Modrak, bu soruya *nous*'un kendi bilinci üzerindeki farkındalığı şeklinde yanıt verir.<sup>169</sup> *Nous*, kendi üzerinde düşünebildiğinde, kendisi üzerinde bir farkındalığa ulaşır diğer bir ifadeyle kendi varlığının farkında olur. *Nous*'un işlevi burdaki anlamıyla kendi üzerinde refleksif olarak düşünebilmesi ve bunun farkındalığına ulaşmasıdır. Aristoteles'in yaklaşık 2500 yıl öncesinde insanın kendi *nous*'u üzerinde refleksif olarak düşünmesinin olanaklı olduğunu söylemesi, günümüzde kendilik bilinci üzerine yapılan tartışmaları

<sup>168</sup> Deborah, M. K. W., (1991), s. 763.

<sup>169</sup> Deborah, M. K. W., (1991), s. 763.

göz önünde bulundurduğumuzda, filozofun günümüzdeki değerini daha da artırıyor.

Edinilmiş kavramlar üzerinde düşünmek, *otonom* düşünmenin diğer bir çeşididir. *Otonom* düşünmeye genel anlamda çıkarımsal olmayan düşünme demek doğru olur. Çıkarımsal olmayan düşünmenin konusu, bölünmeyen (*adiareton*) *noeta*'lardır (*indivisibles*). Çıkarımsal olmayan düşünme, çıkarımsal düşünmeden farklı olarak *aisthesis* ya da *phantasia* ile iş görmez. Onun objeleri, basit ya da bileşik, soyut ya da tümel (*kathalou-universal*), kavramlar olmak durumundadır.

Bölünmeyen (*adiareton*) *noeta*'lar, Aristoteles'e göre iki anlama sahiptir. Potansiyel (*dunamei*) ve etkin (*energeia*) (430b7-8). *Adiareton*, *nous*'ta potansiyel olarak bulunurlar ta ki düşünülene kadar. Aristoteles *nous*'un düşüncenin objesiyle bir, özdeş olduğunu söylediği durumda, *nous* etkin olan *adiareton* ile özdeş olur potansiyel konumda olanla değil.

Aristoteles, düşüncenin objesi olan (*noeta*) *adiareton*'u düşünmede hiçbir zaman yanlışlığın meydana gelmeyeceğini ileri sürer. Bölünmez olan bir şey aynı zamanda tümeldir. Tümelin bilgisi ise her zaman tikelin bilgisinden çıkarsanır. Tümelini bilmek için bir şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bir şeyin ne olduğunu bilmek ise o şeyin özünü bilmek demektir ve her zaman doğrudur. Bununla birlikte bölünmez olan bir şeye birtakım nitelikler atfetmemiz sonucunda atfettiğimiz şeye göre doğruluk ya da yanlışlık ortaya çıkar. Aristoteles'e göre doğruluk ve yanlışlığın ortaya çıkması durumu *nous*'un düşünceleri birleştirip -bölünmez olana birtakım nitelikler yüklemesi gibi- bir birlik haline getirmesiyle ilgilidir (430a25-30). E. Berti'ye göre, *nous*'un *adiareton* üzerine bilgisi zorunlu olarak doğrudur. Öte yandan bu bilgi, gerçekte öyleymiş gibi görünen iki düşüncenin senteziyle –ki bu sentez yanlış olma olasılığı taşır- sürekli çakışır. Yanlışlık, düşüncelerden hareketle yeni bir düşüncenin yaratılmasından kaynaklanır. Öyleyse, Aristoteles'te *adiareton*'dan söz edildiğinde hem *nous*'un bölünmez düşünce objeleri olan *adiareton* hem de *nous* tarafından yaratılan düşüncelerin sentezi anlaşılmalıdır.

Aristoteles'te *adiareton* denilince akla ne gelir? Berti uzunluk ve özün (*essence*) Aristoteles'te *nous*'un düşündüğü bölünmez objeler olduğunu söyler. Uzunluk; niceliğe ilişkin bölünmez bir obje olurken, öz; türe ilişkin bölünmez bir

objeyi ifade eder. Her iki *adiareton* da duyuşal dünyadaki bir gerçekliğe karşılık gelir ancak madde olmaksızın. Bununla birlikte ne uzunluk ne de öz konusunda yanlışlıktan söz edilemez çünkü *nous* tarafından yaratılan bir sentez söz konusu değildir. *Nous* tarafından yaratılan bir birliğe verilen örneklerden biri, ölçülemez bir köşegendir (*diagonal*) diğeri ise Cleon'un beyaz olmasıdır. İlk örnek matematiksel, ikincisi fiziksel varlıkla ilgilidir.

Fiziksel ve matematiksel objelerin özüne ulaşmada deneyim temel rol oynar; ancak fiziksel objelerin özünün elde edilmesinde deneyimin rolü, matematiksel objelerin özünün elde edilmesindekine göre çok daha fazladır. Bunun nedeni fiziksel objelerin özünü bilebilmek için birden çok deneyime gerek duyulmasıdır. Oysaki matematiksel objelerin özünü elde etmek için sözelimi geometrinin belirli bir örnekten yola çıkmak yeterlidir. Bu nedenle matematiksel varlıkların özleri fiziksel varlıkların özleriyle karşılaştırıldığında daha kesin sonuçlar verir. İki varlık türünde de aynı yöntem yani tümevarım (indiksiyon) yöntemi kullanılır; ancak Aristoteles'te tek bir tümevarım yönteminden söz etmenin mümkün olmadığını bilelim. Her iki alanda tümevarımın farklı türleri kullanılsa da matematiksel objeler ile fiziksel objelerin özleri arasındaki tek fark kesinliğin ikincisinde daha az olmasıdır.

Aristoteles geometricinin belirli objeleri hipotez yoluyla bildiğini söyler. Hipotezde ise deneyimle verilen bilgi üzerinde birtakım değişikliklerin -bazı verileri diğerlerinden ayırarak geometrik soyutlama gibi- yapılması demektir. Bu nedenden ötürü matematiksel objelerin bilgisinde verilmiş bilgiden çok inşa edilmiş bir bilgi söz konusudur ve bunu bir bütün olarak kavramak ve anlamak elbette daha kolaydır. Eğer Aristoteles'e sezgicilik (*intuitionism*) atfedilecekse bu, fiziksel nesnelere çok matematiksel nesnelere özünün bilgisine erişmede söz konusu olabilir ki gerçekte Aristoteles'i sezgici bir filozof olarak düşünmek çok makul değildir. Çünkü Aristoteles'te hiçbir düşünme biçimi ister fiziksel nesnelere isterse de matematiksel nesnelere özünün kavranması olsun doğrudan ya da dolaysız (*immediate*) değildir. *Aisthesis*'e bağlı düşünme diğer bir ifadeyle çıkarımsal düşünme biçiminin dolaylı olduğu zaten açıktır. Bununla birlikte *adiareton* üzerine olan düşünceler de araştırma sürecini dışarıda bırakmayacağından -araştırma süreci de deneyimi ve bir duraklamayı gerekli kıldığından- dolaylı yani aracılı olmak durumundadır. Bu

nedenden ötürü Berti'ye göre Aristoteles'e sezgicilik yükleyenler yanılmaktadırlar. Matematiksel nesnelere her ne kadar da maddi olmayan tözler -maddi olmayan her gerçeklik bölünmezdir yani *aidiareton*'dur- olarak kabul edilse de, onlar maddi realitenin bir görünüşüdür, diğer bir ifadeyle matematiksel nesnelere maddi realitenin maddi olmayan özlerini tanımlarlar. Maddi nesnelere özleri maddi nitelikte değildir, tùmeldir ancak tùmeller hiçbir zaman tözlerden ayrı değildirler. İnsanın bildiği özler gerçekte maddi realitenin maddi olmayan özü olacağından, insansal *nous* tùmeli kavramadan tikeli kavramak zorundadır aksi de zaten düşünülemez. Aristoteles'in Platon'dan ayrıldığı yer tam da bu noktadır. Platon idealar gibi deneyimden geçmeyen maddi olmayan varlıkların varlığını kabul eder. Oysa Aristoteles ne Platon gibi deneyimden geçmeyen maddi olmayan varlıkları, ne de empiristler gibi yalnızca maddi olan varlıkların varlığını kabul eder. *İkinci Analitikler*'de (100b5-17) Aristoteles'in, bilimin ilk ilkelerinin bilgisinin tanımlar bir başka deyişle özler olduğunu söylemesi de buna bir örnektir. Berti'ye göre bu gerçek, özün deneyimden tümevarımdan (*epagoge*) elde edildiği sonucunu dışarıda bırakmaz. Sonuç olarak Aristoteles maddi olmayan varlıkların varlığını sözgelimi özleri kabul eder yalnızca deneyimden geçmek kaydıyla. Peki, bu sonuç ilk felsefe için de mi geçerlidir? Berti'nin yanıtı bu soruya evettir. İlk felsefe kendi ilkelerinin peşinden koşar. İlk ilkeler denilince hemen çelişmezlik, özdeşlik gibi mantıksal ilkeler akla gelmektedir. İlk felsefede varlığa ilişkin elde edilen özler, matematiğin ve fiziğinkinden daha kesin sonuçlar verir. Çünkü ilk felsefenin objeleri mükemmel bir tùmelliğe ya da genelliğe sahiptirler. İlk felsefe, matematik gibi hipotezlere başvurmasa bile onda dolayımsızlıktan yani sezgicilikten söz etmek akla uygun değildir. İlk felsefe de objelerini tümevarım ya da deneyim üzerinden kavrar ve bu kavrayış sonucunda elde edilen şey, matematiğin ve fiziğin elde ettiğinden daha mükemmeldir, bu anlamda aralarındaki tek fark budur. Dolayısıyla Aristoteles'e Platoncu sezgiciliği atfetmek mümkün değildir. Berti'ye göre Aristoteles'te sezgiciliğin mümkün olduğu tek bir yer vardır o da Tanrı'dır. Çünkü Tanrı düşünmek için ne bilmeye ne *asithesis*'e ne de *phantasia*'ya gerek duyar. O'nun düşüncesi hiçbir süreci içermediğinden doğrudan, dolayımsız olmak zorundadır.<sup>170</sup> Bu konuya üçüncü bölümde değineceğiz.

<sup>170</sup> Berti, E., (1978) "The Intellection Of Indivisibles According to Aristotle", in G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen (eds), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium

J. H. Leshler de, Berti'nin yorumuna paralel bir biçimde, Aristoteles'te doğrudan ya da aniden (*suddenly*) bir düşünme biçiminden söz edilemeyeceğini ileri sürer. Aristoteles, eserlerinde *nous* ve *noesis*'i kimi zaman matematik ile ilişkilendirir hatta bu durumda bile, sezgisel düşünmenin ortaya çıktığı iddia edilemez. Çünkü Aristoteles, matematiğin, doğal bilimlerin ve etiğin bilgisinin elde edilmesinde deneyimin rolünü vurgular. Leshler'e göre, Aristoteles'te *nous*'u, *a priori* bir bilgi olarak düşünmek, *nous*'u kavramada oldukça büyük bir kolaylık sağlar ama ne yazık ki Aristoteles bunu yapmamıştır. Öyleyse, tüm alanlara ilişkin bilginin elde edilmesinde -ki bu bilimler doğal bilimler, etik, matematik ve ilk ilkelerin kavranması ile ilgili bir alan olan ilk felsefedir\* - deneyim esastır, bu bilimler arasındaki tek fark, elde edilen bilgilerin kesinlik derecelerindedir.<sup>171</sup>

Berti'nin de, Leshler'in de Aristoteles'e sezgicilik atfemenin doğru olmadığı yönündeki yorumları haklıdır. Aristoteles'te düşünmenin her türü belirli bir kinetik süreci kapsar bu, ilk felsefe için olsa bile. *Metafizik*'in I. Kitabı bildiğimiz gibi şu cümleyle başlar: *Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzu ederler*. İnsanların bilmeyi arzu etmelerinin arkasında yatan temel neden merak duygusudur ki bu duygu felsefeyi başlatır. Felsefi etkinlik için bilmeyi arzu eden kişinin katıldığı kinetik süreç kendi başına yeterli değildir. Bu sürecin ötesine geçmeli, diğer bir ifadeyle merak duyup da araştırdığımız ve sahip olduğumuz bilgiler üzerinde düşünmeli yani *theoria* etkinliğinde bulunmalıyız. Araştırma sürecinde kalmak istememek doğal bir güdüdür. Nitekim asıl değerli olan da, araştırma safhasında kalmayıp sahip olduklarımız üzerinde düşünmektir. Çünkü Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te de söylediği gibi felsefi gerçeklikler üzerinde düşünme ya da *theoria* etkinliğinde bulunma, araştırma sürecinden (*zetein*) daha değerli ve daha üstündür (1177a25-7).

Özetlersek çıkarımsal düşünme, çıkarımsal olmayan düşünmeden ya da *otonom* düşünmeden farklıdır. Bunyeat bu konuda haklıdır. Ancak burada önemli

---

Aristotelicum, Cambridge, Cambridge University Press, ss. 141-157.

\* *Posterior Analitikler*'de *nous*'un ilk ilkeleri (first principles) induksiyon yoluyla kavradığı tartışılır. Bu nedenle; ilk felsefe de dahi sezgici bir kavrayıştan söz edilemez. Aristoteles'in bu anlayışı empirizm düşüncesiyle de bir çelişki oluşturmaz. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. J. H. Leshler, (1973), "The Meaning of Nous (Greek) in the Posterior Analytics", *Phronesis*, 18.

<sup>171</sup> Leshler, J. H., (1973), "The Meaning of Nous (Greek) in the Posterior Analytics", *Phronesis*, 18, ss. 64-65.



olan soru, ikisinin birbirinden farklı olmaları değil, ikincinin kaynağının ne olduğudur. Yukarıda da tartıştığımız gibi sezgicilik atfedene karşı, Aristoteles'te ikinci düşünme biçiminin varlığı birinciye bağlıdır tıpkı *Kategoriler*'de ikincil tözlerin varlığının birincilere bağlı olması ya da onlardan bağımsız var olmasının mümkün olmaması gibi.

### III. BÖLÜM: ARİSTOTELES’TE *NOUS*: *METAFİZİK*

#### 3. 1 *Proton Kinou* ve Tanrı

Tezin ikinci bölümü insansal *nous*’un doğasının ne olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışmıştı. Bunun için de Aristoteles’in *De Anima* isimli eserini merkeze almıştı. Tezin üçüncü bölümü ise bu kez *Metafizik*’i merkeze alarak Tanrısal *nous*’un doğasını soruşturmayı amaçlamaktadır.

Tanrısal *nous*’un doğasının konu edilmesi iki açıdan önemli görülebilir.

1. Aristoteles’te *nous* kavramı başlıklı bir konuya ışık tutması
2. İnsansal *nous*’un neliğinin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlaması

Her iki düşünce de Aristoteles’te Tanrının doğasını soruşturmamız için gerekli olan nedeni bize vermiş görünüyor. Öyleyse bakışımızı Tanrının doğasının ele alınıp tartışıldığı kitap olan *Metafizik*’e çevirelim. Burada odak noktamızı on dört kitaptan oluşan *Metafizik*’in XII. Kitabı özellikle de VII. ve IX. bölümleri oluşturacaktır. Ancak çalışmamız öncelikli olarak ilk hareket ettiricinin varlığının kanıtlandığı VI. bölümle başlayacaktır. Çünkü varlığın niteliklerinden ya da doğasından söz etmeden önce onun neden var olduğunun bilinmesine gerek vardır. Daha sonra bu konuyu, Tanrının doğasının tartışılmaya başlandığı VII. bölüm izleyecektir.

XII. Kitabın ilk beş bölümünde Aristoteles genel olarak duyuşal tözler ve onların ilkeleri üzerinde durur. VI. bölüme gelindiğinde ise filozof artık duyuşal tözlerden farklı, sonsuz (*einai aidion*) ve hareketsiz olan bir tözü (*ousian akineton*) tartışmamız gerektiğini söyler (1071b4-6). Sonsuz ve hareketsiz olan tözün tartışılmasının temel nedeni nedir? VI. bölümdeki pasajı okumaya devam ettiğimizde bunu kolaylıkla anlayabiliriz. Aristoteles burada der ki:

*...Tözler, birincil varlıklardır ve eğer tüm tözler yok olabilir (nitelikte) ise herşey yok olabilir olur. Fakat hareket (kinesis) ne meydana getirilmiş ne de ortadan kaldırılmış olabilir; çünkü o, her zaman vardı; zaman da öyle, çünkü eğer zaman yoksa ne sonradan gelme, ne de öncelik olurdu. Bu yüzden ki zamanın sürekli olduğu gibi,*

*hareket de sürekli; çünkü zaman ya hareketle özdeşir ya da onun bir etkilenimidir...*(1071b5-10).<sup>172\*</sup>

Pasajdan çıkarılacak olan ilk düşünce tüm tözlerin yok olabilir olmadığıdır. Çünkü eğer tözler yok olursa onunla birlikte herşey de yok olacaktır nitekim şeylerin varlığı bilindiği gibi tözlerin var olmalarına bağlıdır. İkincil tözlerin birincil olanlara bağlı olması fikri *Kategoriler*'de (2b-6a) yer almakla birlikte *Metafizik*'in XII. Kitabının girişinde de tekrar edilir. Buna göre töz ilktir ve nitelik, nicelik gibi kategoriler daha sonra gelir, diğer bir deyişle hiçbir tözden bağımsız olarak var olamaz (1069a23-27).

İkinci düşünce, hareketin de zamanın da varlığının sürekli eş deyişle zorunlu olmasıdır. Zamanın zorunlu olarak var olması, hareketin zorunlu olarak var olmasından ayrılmaz; çünkü zaman, harekete özdeş ya da onun bir etkilenimidir. Benzer bir düşünceye Aristoteles hareket, zaman, sonsuzluk gibi konuları tartıştığı kitap olan *Fizik*'te de yer verir buna göre zaman hareketin sayıdır. Görüldüğü gibi, Aristoteles zaman ve hareketi birbirinden ayrılmaz şeyler olarak ilişkilendirir. Bu nedenden ötürü hareketin sürekli ya da sonsuz olması zamanın da sürekli, sonsuz olması anlamına gelir. Bununla birlikte ikinci düşünce herşeyin yok olamayacağını ileri süren ilk düşünce ile örtüşür. J. Defilippo'nun yorumuna göre Aristoteles herşeyi yokolabilir olarak düşünseydi evrende ne hareketten ne de zamandan söz edebilirdi öyleyse hareket de, zaman da yokolabilen şeyler değildirler.<sup>173</sup>

Hareketin ve zamanın sonsuz bir biçimde var olması fikrini hareket ettirici bir tözün varlığı düşüncesi izler. Hareketin varlığı ona neden olan bir nedenin ya da hareket ettiricinin varlığını gerekli kılar (1071b15-20). Çünkü hiçbir şeyin rastlantısal olarak hareket ettiği söylenemez. Her hareketin belli bir nedeni olmak zorundadır (1071b35-37). Peki, hareket ettirici olan neden de tıpkı zaman ve hareket gibi sonsuz mu olmalıdır? Aristoteles bu soruya “evet” olarak yanıt verecektir. Bunun nedenini ise şöyle açıklar. Eğer hareket ettirici sonsuz bir etkinlikle harekete

<sup>172</sup> Aristotle, (1990), *Metaphysics, X-XIV Oeconoica, Magna Moralia*, (Trans. by. H. Tredennick & G. C. Armstrong), *Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London.

\* Belirtilmediği sürece tüm çeviriler bana aittir.

<sup>173</sup> De Filippo, J. G., (1994), “Aristotle’s Identification of the Prime Mover as God”, *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 44, No. 2, s. 395.

neden olmazsa, hareketin ya da zamanın sonsuzluğu tehlikeye düşer. Hareket ve ona bağlı olarak zamanın sonsuzluğunun garanti altına alınması için hareket ettiricinin de sonsuz bir etkinlikte var olması gerekir. Aksi takdirde hareket zorunlu olarak var olan değil potansiyel olarak var olabilecek olan bir şey olur. Defilippo, bu yoruma katılarak hareket ettiricinin doğasının salt etkinlik (*energeia*) olarak belirlenmesinin zorunlu olmadığı bir durumda hareket ettiricinin, hareket üzerindeki etkisinin duraklayacağını belirtir.<sup>174</sup> Hareketin var olması zorunlu ise o halde hareket ettiricinin de zorunlu olarak sonsuz etkinlikte var olan bir varlık olması gerekir. Aristoteles bu düşüncesini ise şu şekilde ifade eder:

*...çünkü o, etkin bir biçimde etkinlikte (energeia) bulunmadığı sürece hareket olmayacaktır (ouk estai kinesis). Ve onun etkin olması bile özü potansiyellik olursa hala yeterli olmayacaktır; çünkü potansiyel olarak (dunamei) var olmayabilecek olan sonsuz hareket (kinesis aidios) olmayacaktır. Bu nedenden ötürü, özü etkinlik olan (ousia energeia) bir tür ilke (arkhe) var olmak zorundadır. Üstelik bu tözler maddi olmayan varlıklar olmak zorundadır; çünkü onlar eğer birşey sonsuzsa, sonsuz (aidion) olmak zorundadır. Bu sebeple onlar etkinliktir (energeia) (1071b17-24).*

Tüm bu düşünceleri özetlemek istersek şunları söyleyebiliriz;

1. Hareket sonsuzdur.
2. Zaman da harekete bağlı olarak sonsuzdur.
3. Evrende var olan bu hareketin bir nedeni ya da hareket ettiricisi olmalıdır.
4. Hareketin sonsuz bir şekilde var olmasının garantisini hareket ettiricinin özünün etkinlik (*energeia*) olması oluşturur.
5. Hareket ettirici sonsuz etkinliktir (*energeia*).

C. Shields, Aristoteles'in evrendeki hareketin (*kinesis*), ya da değişimin kaynağını açıklayabilmek için kozmolojik bir argümana başvurduğunu söyler.<sup>175</sup> Bu argümana göre, değişimin varlığının garantörü hareket ettiricinin kendisinden başkası değildir.

<sup>174</sup> De Filippo, J. G., (1994), s. 396.

<sup>175</sup> Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, (This edition published in the Taylor & Francis e-library, s. 222.

Aristoteles'in VI. bölüm boyunca okurlarına vermek istediği temel düşünce her hareketin olduğu yerde mutlaka etkin bir nedenin de var olmak zorunda olduğudur; tıpkı tahtanın kendi başına hareket etmesinin mümkün olmayıp marangoza ihtiyaç duyması ya da yeryüzünün tohumlar olmadan hareket etmesinin mümkün olmaması gibi (1071b30-34). Bu düşüncelerden hareketle Aristoteles'e göre aslında Leukippos ve Platon da sonsuz bir etkinliğin var olduğu sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla Aristoteles'ten önce de düşünürler bir hareket ettirici ilkenin var olması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onlar hiçbir zaman bu ilkenin doğasının ne ve bu hareketlerin neden var olduğu sorusunun yanıtını araştırmamışlardır (1071b34-35). Üstelik Aristoteles'e göre hangi tür hareketin öncelikli, ilk olduğu sorusu da oldukça önem taşır. Sözgelimi Platon kendisini hareket ettiren ve kimi zaman da hareketin kaynağı olduğuna inandığı ruhu tam olarak açıklayamaz ve ruhun gerçekte hareketten sonra gelmesi de bu düşünceyle bir çelişki oluşturur. İşte belki de Aristoteles'in kendisinden önceki filozofların anlayışlarında gördüğü birtakım eksiklikler onu ilk hareketi verenin doğasını soruşturmaya sevk etmiştir.

Görüldüğü gibi VI. bölümde Aristoteles'in tartıştığı temel düşünce evrende bir hareketin var olduğu ve bu hareketin de bir nedeni olması gerektiğiydi -çünkü hareket eden herşey, bir şey tarafından hareket ettirilir- Bu neden Aristoteles'e göre hareket ettiriciden başka bir şey değildir.

Hareket ettirilen şey ise;

ya

**1. Kendisi de başka bir şey tarafından hareket ettirilen bir şey tarafından hareket ettirilir** (hareket ettirirken hareket de ettirilen)

ya da

**2. Başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyen bir şey tarafından hareket ettirilir** (hareket ettirilmeden hareket ettiren)

İlk olasılığın doğru olması durumunda her şeyin bir şey tarafından hareket

ettirildiği sonucuna ulaşılır; ancak zincir sonsuza kadar sürer. Zincirin sonsuza kadar gitmesi ise mümkün değildir bir yerde sonlanmalıdır. O halde ikinci olasılık doğrudur ki bu da hareketsiz hareket ettiricinin varlığına işaret eder.<sup>176</sup>

Hareket ettiricinin “hareketsiz” (*akineton*) olması zorunlu görünüyor ancak Aristoteles başlangıçta (VI. Bölümde) bununla ilgili hiçbir açıklama yapmaz. Sözelimi XII. Kitabın ilk kitabında yalnızca üç tür tözün var olduğu bunlardan birinin de hareketsiz (*akineton*) ya da değişmeyen bir töz olduğu dile getirilir (1069a33-35). Benzer bir şekilde 1071b4-5’te sonsuz ve hareketsiz olan tözün tartışılması gerektiği vurgulanır ki bu töz, hareket ettiricidir.\*

Sonuç olarak *Metafizik*’in VI. bölümü Shields’in de vurguladığı gibi değişmenin kaynağı ve sonsuzluğu problemine bir çözüm bulmak için hareket ettiricinin varlığını kanıtlama yoluna gider. Bu bağlamda VI. bölüm yalnızca hareket ettiricinin özünün etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanması ile sınırlı kalmıştır. Bunun da nedeni daha önce de belirttiğimiz gibi yine hareketin devamlılığı sorununa bir çare bulmaktır. Öte yandan XII. Kitabın VII. ve IX. bölümleri hareket ettiricinin doğasının daha yoğun bir şekilde tartışıldığı kitaplar olarak karşımıza çıkarlar. Bunun için bakışımızı önce VII. bölüme çevirelim.

XII. Kitabın VII. bölümünün girişinde VI. bölümde söz konusu edilen şu düşünce yinelenir; kendisi hareket etmeden hareket ettiren, sonsuz (*aidion*) bir töz (*ousia*) ve etkinlik (*energeia*) olan bir varlık vardır (1072a25-26). VI. bölümden biraz farklı olarak VII. bölüm bu tözün var olma nedenini bu kez daha özel bir hareket ile ilişkilendirir. Buna göre evrende sonsuz bir şekilde durmaksızın dairesel

---

<sup>176</sup> Shields, C. (2007), ss. 222-223.

\*Hareket etmeyen bir varlığın harekete neden olması mümkün müdür? Aristoteles’e göre mümkündür elbette peki, nasıl? Bu sorunun cevabını daha iyi anlayabilmemiz için Shields’in örneğine yer verelim. Bu örnek ünlü ressam Goya’nın “Madrid Muhafızlarının İdamı” (Execution of the Defenders of Madrid, 3rd May 1808) isimli tablosuyla ilgilidir. Shields, Museo Del Parda’da duvarda hareket etmeden asılı şekilde duran bu tablonun sergiye gelen birçok kişiyi gözyaşlarına boğduğunu söyler. Buradan hareketle bir şeylerin hareket etmeden de harekete neden olmasının mümkün olduğu öne sürülebilir tıpkı Aristoteles’in hareketsiz hareket ettiricisinin harekete neden olması gibi.

bir biçimde hareket eden bir varlık vardır ki Aristoteles buna “İlk Gök” adını verir (1072a21-23). Hareket eden her şeyi bir hareket ettiricinin hareket ettirdiği ilkesinin kabulüyle “İlk Gök”ü harekete geçiren bir varlığın olduğu sonucuna ulaşırız ki bu varlık, hareketsiz hareket ettiricinin kendisidir. Aristoteles’in VI. bölümde genel olarak söz ettiği hareket, VII. bölümde artık “İlk Gök”ün hareketi olmuştur.

“İlk Gök”ü, hareketsiz hareket ettirici nasıl hareket ettirir? “İlk Gök” de kendisi hareket ettikten sonra varlıkları nasıl hareket ettirecektir? Tüm bu döngü nasıl gerçekleşir? Bu soruya Aristoteles şu şekilde yanıt verir: ... *ve o, harekete bir sevgi/arzu (kinei epomenon) objesi olarak neden olur; oysaki diğer tüm varlıklar kendilerinde harekete sahip olmaları nedeniyle harekete neden olurlar* (1072b3-5). Hareket ettirici final neden, yalnızca “İlk Gök”ü değil, diğer tüm varlıkları da dolaylı olarak arzunun objesi olması bakımından hareket ettirir. Defilippo’ya göre Aristoteles’in Hareket ettirici ilkeyi, sevginin objesi olarak tanımlaması, söz konusu nedenin hareket etmeden varlıkları nasıl hareket ettirdiğini anlatan ikna edici ve aynı zamanda başarılı bir çözümdür.<sup>178</sup> Bununla birlikte bu çözüm -yani arzunun objesi olması yoluyla hareket ettiricinin “İlk Gök”ü hareket ettirmeden sorumlu olması-okuyucuya hareketsiz hareket ettiricinin *kosmosla* nasıl bir ilişki kurduğunun ipuçlarını verir. Aristoteles hareket ettiricinin *kosmosla* ilişkisini açıkladıktan sonra onun neden hareketsiz olması gerektiği konusunda okuyucuya bilgi verir ve der ki:

*Şimdi eğer bir şey hareket ettirilirse, o olduğundan başka bir şey olabilir. Bu yüzden “Gökyüzü” ile ilgili etkinlik “Gökyüzü” hareket ettirildiği sürece ilk harekettir, bu bağlamda onun için başka türlü olmak en azından olasıdır; yani yer bakımından, tözsel bakımdan bile değil. Fakat hareket ettirirken kendisi hareketsiz etkin bir biçimde var olan bir şey –X- vardır ki o, hiçbir bakımdan başka türlü olamaz* (1072b5-10).

Hareket ettiricinin hareketsiz olması gerektiğini bu pasajda Aristoteles dolaylı bir biçimde “Gök”ün hareketi üzerinden dile getirir. Temel düşünce de şudur: hareket ettirilen ya da eden bir varlık varsa eğer, bu varlık her daim başka türlü olma olasılığını kendi içinde barındırır öyleyse bir varlığın başka türlü olma olasılığının ortadan kalkması için onun hareketsiz olması gerekir. Diğer bir deyişle evrendeki hareketin sonsuzluğunun garanti altına alınması için hareket ettirici ilkenin hareketsiz

<sup>178</sup> De Filippo, J. G., (1994), s. 401.

olmasından başka bir çare yoktur; aksi halde hareketin sürekliliği tehlikeye düşer. Öyle anlaşılıyor ki Aristoteles hareket ettiricinin varlığını her türlü potansiyellikten uzak tutmaktadır. Çünkü onun zorunlu olarak sürekli var olması ancak bu şekilde mümkün olur. Zorunlu ve sürekli olan bir varlık ise her zaman hareketin sürekliliğinin bir temsilcisi olacaktır.

Görüldüğü gibi VI. bölüm hareket ettiricinin varlığını kanıtlama amacı taşırken, VII. bölüm hareket ettiricinin niteliklerinden söz etmektedir. Hareket ettiriciye şimdiye değin atfedilen nitelikler ise şöyledir;

1. Hareketsiz (*akineton*)
2. Etkin (*energeia*)
3. Sonsuz (*aidion*)

Hareket ettirici ilke, kendisi hareket etmeksizin evrende salt etkinlikle sonsuz bir zamanda harekete neden olur. Aristoteles'e göre sonlu olan hiçbirşey sonsuz bir güce sahip olamaz bu sebeple hareket ettirici sonlu bir büyüklüğe (*megethos*) de sahip olamaz (1073a5-10). O halde sonsuz bir zamanda harekete neden olmak her zaman sonsuz bir gücü gerektirecektir. Sonsuz olan bu gücün ise sonlu bir büyüklük içinde ikamet etmesi söz konusu olamayacağından hareket ettirici ilkenin sonsuz olması zorunludur. D. Bradshaw, Aristoteles'in bu düşünceden hareketle *Fizik*'in VIII. Kitabında (257a33) büyüklüğe sahip olmayan bir şeyin hareket edemeyeceği sonucuna vardığını belirtir. Büyüklüğe sahip olmayan ilke, hareketsiz olmak durumundadır.<sup>179</sup> Böylelikle *Fizik* de hareket ettirici ilkenin hareketsiz olması gerektiğine ilişkin argümanları desteklemiş olur.

Aristoteles'e göre tüm evren ve dünyanın doğası bu "ilk ilke"ye bağlıdır (1072b15). Evrendeki hareketin nedeni ilk hareket ettirici olduğuna göre tüm evrenin ona bağlı olması da kaçınılmaz olacaktır.

Aristoteles VII. bölümün sonlarında ilk defa -dolaylı bir şekilde de olsa- ilk hareket ettirici ilkenin Tanrı olduğunu dile getirir. Şimdi bununla ilgili XII. Kitabın en önemli pasajlarından birini alıntılayalım.

<sup>179</sup> Bradshaw, D., "A New Look at the Prime Mover", project Muse, <http://muse.hu.edu>, s. 3.



...Ve onun yaşamı, bizim geçiçi süreyle haz duyduğumuz en iyi yaşama benzerdir. O, her zaman da bu hayat olmak zorundadır (bizim için imkânsız olan), çünkü onun etkinliği (*energeia*) aynı zamanda hazdır (*hedone*). (Ve bu nedenle uyanma, algı, (*aisthesis*) ve düşünmek (*noesis*) en hoş şeylerdir ve umutlar ve hatıralar da bunlardan ötürü hoş olur). Şimdi düşünmenin kendisi (*noesis kath auten*) kendinde en iyi olanı (*kath auto aristou*) düşünmek ile ve en yüksek derecede düşünmek de en yüksek derecede iyi olanı düşünmek ile ilgilidir. Ve akıl, (*nous*) kendisini düşüncenin objesine (*noetou*) katılırken (*metalepsin*) düşünür (*noei*); çünkü o, (*noetos*) düşünme (*noun*) ve kavrayışı gerçekleştirmek suretiyle düşüncenin objesi haline gelir, öyle ki düşünme/akıl ve düşünmenin objesi/akılın objesi (*nous kai noeton*) aynı olur çünkü düşünmenin objesinin (*noeton*) kavrayıcısı yani özü (*ousia*) düşünmedir/akıldır (*nous*). Ve akıl, bu objeye sahip olduğu zaman etkin bir biçimde işlevini gerçekleştirir. Bu yüzden aklın içerir gibi görüldüğü Tanrısal öge, potansiyellikten ziyade etkinliktir ve onun etkin bir şekilde düşünmesi (*theoria*) en hoş, en iyi (*ariston*) şeydir.

Burada Aristoteles, düşünmeyi düşünme yapan ya da akli gerçekte akıl kılan unsurun etkinlik (*energeia*) olduğu düşüncesine vurgu yapar. Daha sonra metin, potansiyellikten uzak, salt etkinliğe dayalı yaşamın yalnızca ve yalnızca Tanrıya ait olabileceğini ifade eder. Aristoteles bu düşüncesini şöyle anlatır:

Öyleyse, Tanrı, bizim zaman zaman hoşlandığımız mutluluğa her zaman sahip oluyorsa bu, muhteşem olduğu kadar, fevkalade bir şeydir ve eğer bu mutluluğa daha büyük ölçüde sahip oluyorsa, bu daha da fevkaladedir. Yine de bu böyledir. Bununla birlikte; yaşam Tanrıya aittir. Çünkü düşüncenin etkinliği yaşamdır (*gar nou energeia zeon*) ve Tanrı bu etkinliktir (*energeia*); ve Tanrının özsel etkinliği (*energeia kath auten*) en iyi ve en sonsuz yaşamdır. (*ariste kai aidios*) Öyleyse, biz, Tanrının yaşayan bir varlık, sonsuz (*aidion*), en iyi (*ariston*) olduğunu kabul ediyoruz ve bu nedenle; yaşam ve sürekli sonsuz (*aidion*) varoluş Tanrıya (*theo*) aittir; zira bu, Tanrının (*theos*) ne olduğudur (1072b15-30).

Bilindiği gibi Aristoteles *Fizik*'in VIII. Kitabını ilk hareket ettiricinin zorunlu olarak var olması gerektiği konusuna ayırmıştı. Ancak böyle bir varlığın gerekliliği onun Tanrı olduğunu varsaymak için yeterli değildir. Çünkü *Fizik*'te bunu varsayacak en ufak bir kanıt dahi yoktur.<sup>180</sup> Aristoteles'in *Fizik*'te Tanrı kelimesini hiç kullanmamış olması da bu düşüncemizi destekler. Öte yandan bakışımızı *Metafizik*'in XII. Kitabına çevirdiğimizde Aristoteles'in hareket ettirici ilkenin varlığını kanıtlamayla işe başladığını görüyoruz ancak VII. bölüme gelindiğinde Aristoteles hareket ettirici ilke yerine Tanrı sözcüğünü kullanmaktadır. Dolayısıyla *Fizik* söz konusu olduğunda ilk hareket ettirici ilkenin Tanrı olduğunu iddia etmek

<sup>180</sup> De Filippo, J. G., (1994), s. 403.

çok doğru olmazken aynı düşünce artık *Metafizik*'i düşündüğümüzde geçerliliğini yitirir. Çünkü yukarıdaki pasajı referans olarak aldığımızda ilk hareket ettirici ilkenin Tanrı olarak nitelendirildiğini rahatlıkla iddia edebiliriz. Hareket ettirici ilkenin Tanrı olduğuna ilişkin bir kanıtı okuyucuya sunması açısından yukarıda alıntısını yaptığımız pasaj, oldukça önemli görülmelidir.

Hareket ettirici ilkenin Tanrı olduğu şüphe götürmediğine göre yukarıdaki pasajı artık Tanrının niteliklerinden söz eden bir metin olarak yorumlayabiliriz. Öyleyse bu pasaj Tanrının doğasına ilişkin neler söylemektedir? Dikkat edilecek olursa pasajda Tanrı kelimesinin ilk geçtiği yer, 1072b25'ten sonraya rastlar. Aristoteles burada Tanrı ile insanı sahip oldukları mutluluklar bakımından karşılaştırır. Buna göre Tanrı bizim zaman zaman sahip olduğumuz mutluluğa her zaman sahiptir. Bunun nedeni *theoria* yaşantısı ile ilgilidir. En iyi ve en hoş şey olarak nitelendirilen *theoria* yaşamı Tanrıya aittir; çünkü Tanrı bu etkinliğin kendisidir. En iyi, en hoş *theoria* yaşamı olduğuna ve Tanrı da bu etkinliğin kendisi olduğuna göre mutluluk Tanrı ile özdeş olacaktır. Buradan çıkan sonuç ise Aristoteles'e göre Tanrının yaşayan, sonsuz ve en iyi varlık olduğudur. İşte sonsuzluk ve yaşam kısaca bize Tanrının ne olduğu konusunda bilgi vermektedir. Tanrının sahip olduğu nitelikleri şimdi ise şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Yaşam (x) Tanrıya (y) aitse,  $(y=x)$
2. Düşünce etkinliği (z) bu yaşam ise (x),  $(z=x)$
3. Öyleyse, Tanrı düşünce etkinliğinin başka bir deyişle *theoria*'nın kendisi olur  $(y=z)$ .
4. *Theoria*, (z) en iyi, en hoş şey ise (t),  $(z=t)$
5. En iyi, en hoş olan şey (t) de mutluluk (k) ise;  $(t=k)$
6. Öyleyse, *theoria* (z), mutluluk (k) ile  $(z=k)$ , Tanrı (y) *theoria* (z) ile özdeş olduğundan  $(y=z)$ , mutluluk (k) ile de Tanrı özdeş olur  $(y=k)$ .

Altıncı madde, Tanrının sahip olduğu *theoria* yaşamı nedeniyle mutlu

olduğunu gösteriyor. Çünkü *theoria* yaşamı en mutlu, en iyi yaşamdır. Tanrı bu yaşamın kendisi olduğundan mutluluk da ona ait olacaktır. Buna paralel bir düşünceyi W. K. C. Guthrie, Aristoteles'in *Politika*'da dile getirdiğini söyler. Aristoteles *Politika*'da der ki: *Tanrı mutludur ve bu mutluluk dışsal bir iyi nedeniyle değildir o, yalnızca Tanrının kendisindedir ve onun kendi doğal karakterinden kaynaklanır* (1323b24-26).<sup>181</sup> Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi, Tanrının mutluluğu dışsal iyilerle değil sahip olduğu niteliklerle ilgilidir.

Bradshaw'un yorumuna göre *Metafizik*'teki pasaj Aristoteles'in düşüncesi için önemli bir dönüm noktası oluşturur. Çünkü bu zamana kadar soyut ve yalnızca harekete neden olan bir ilke gibi karşımızda duran hareket ettirici artık VII. bölümde yaşama sahip olan bir töz olarak karşımıza çıkar.<sup>182</sup> De Filippo'ya göre Aristoteles'in hareketsiz tözün yaşama sahip olduğunu söylemesi onun Tanrı olduğu inancını kuvvetlendirmek içindir. Başka bir ifadeyle Aristoteles hareket ettiricinin varlığından söz ederken hiçbir zaman onun bir yaşama sahip olduğundan söz etmez buna gerek de yoktur. Öte yandan hareketsiz tözün Tanrı olduğu inancını haklı kılmak için onun sonsuz, yaşama sahip, canlı bir varlık olduğunun söylenmesi gereklidir. O halde Aristoteles, hareket ettiricinin Tanrı olması gerektiği sonucuna onun canlı ve sonsuz olması gerektiği sonucundan hareketle varır.

De Filippo'nun yukarıdaki pasajla ilgili dikkat çektiği önemli bir nokta vardır. Buna göre Aristoteles'in hareket ettirici ilkeyi Tanrı olarak tanımlaması, hareket ettiricinin *nous* olarak tanımlanmasından sonradır. Bu nedenden ötürü Aristoteles'in *nous*'tan *theos*'a (Tanrı) gittiğini öne sürebiliriz.<sup>183</sup> De Filippo'nun gözlemi yerindedir. Nitekim Aristoteles *theos* kelimesini, *nous*'tan sonra kullanmıştır. Dolayısıyla *theos*'tan değil, *nous*'tan *theos*'a geçiş söz konusudur. Öte yandan Aristoteles *theos*'tan *nous*'a geçseydi, Tanrının *nous* olarak tanımlanmasında bir değişiklik olmazdı. Çünkü *nous*'un Tanrı olarak tanımlanması ile Tanrının *nous* olarak tanımlanması birbirinden pek de farklı değildir. Biz yine de bu sorunun yanıtını ya da bu tartışmayı Tanrının düşünceyle ilişkisini tartışacağımız bir başka

<sup>181</sup> Guthrie, W. K. C., (1981), *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 259.

<sup>182</sup> Bradshaw, D., s. 5.

<sup>183</sup> De Filippo, J. G., (1994), ss. 393-394.

bölüme bırakalım.

Öyle görünüyor ki Aristoteles VI. bölümde yarım bıraktığı bir konuyu - hareket ettirici ilkenin neden hareketsiz olması gerekir sorusunu- VII. bölümde tamamlamaktadır. Dolayısıyla, VI. bölüm okuyucuya daha çok hareket ettirici ilkenin varlığı üzerine bir kanıt verirken, VII. bölüm bu ilkenin neden ve nasıl öyle olduğuna ilişkin kanıtları sunmaktadır. Ayrıca VII. bölüm, VI. bölümden farklı olarak hareket ettirici ilkeye hareketi veren soyut bir ilke gözüyle bakmaktan çok onu bir yaşama sahip Tanrı olarak görüp onun dışsal nitelikleri üzerinde yoğunlaşır.

### 3. 2 Tanrı ve *Nous* Üzerine

IX. bölüm Aristoteles'in Tanrısal düşünmenin doğasını tartıştığı, bu anlamda uzmanlarca da en çok tartışılan XII. Kitabın en önemli bölümlerinden birisidir. Tanrısal düşünmenin doğasını tartışmak öncelikle Tanrının doğasının ne olduğunu bilmeyi gerekli kılar. Bu nedenden ötürü Aristoteles XII. Kitabın VII. bölümünde önce Tanrının doğasının ne olduğu konusuna yer vermiş, IX. bölümde de buna bağlı olarak Tanrısal düşünmenin neliğini tartışmıştır.

IX. bölüm VII. bölümle çok yakından ilgili olduğuna göre Tanrıya atfedilen nitelikleri yeniden hatırlayalım. Tanrı en iyi, en mutlu, sonsuz, yaşayan canlı bir varlıktır. Onun özsel etkinliği, en iyi ve sonsuz olan bir yaşamdır ki bu yaşam düşünsel yani diğer bir deyişle *theoria* yaşamından başka bir şey değildir. IX. bölümde Aristoteles'in problem ettiği konu tam da bu noktayla ilgilidir. Eğer ki Tanrı VII. bölümde tanımlandığı gibi *theoria* yaşamının kendisi ise bu durumda Tanrı diğer bir deyişle Tanrısal *Nous* neyi düşünecektir? Aristoteles IX. bölümde bu kaygısını şu şekilde dile getirir:

*Nous'a konu olan şey birtakım güçlükler (aporias) içerir. Eğer Nous hiçbir şey düşünmezse (noei); onun yüceliği nerede kalacaktır? Bu durumda o, uykuda olan bir adamla aynı durumda olacaktır. Eğer düşünürse (noei) de, bu kez de herhangi birşey onun düşünmesini belirleyecektir böylece özü (ousia) düşünme (noesis) değil de, potansiyellik (dunamis) olacağından o, en iyi gerçeklik olamayacak; çünkü o, mükemmelliğini (timon) düşünme ediminden (noein) çıkarır (1074b15-22).*

J. Beere'e göre Aristoteles'in *nous*'u diğeri bir deyişle Tanrıyı etkin bir şekilde düşünen bir varlık olarak tanımlayıp onun bir şeyi düşünmediğini söylemesi problem yaratır. Bu nedenle Aristoteles *Nous*'un bir şeyleri düşündüğünü söyler.<sup>184</sup> Nitekim pasajda da Aristoteles çok açık bir şekilde *Nous*'un bir şeyi düşündüğünü dile getirir; aksi halde onun uykuda olan bir adamdan farkı kalmaz. Uykuda olan biri ise uykuda olduğu sürece düşünme etkinliğini gerçekleştirmez. Bu ise şu demektir; uykuda olan biri düşünme yetisine potansiyel olarak sahiptir uyandığında ise bu yetisini gerçekleştirebilir. Böylesi bir durum ancak insan için söz konusu olabilir Tanrı için değil çünkü Tanrı özü gereği etkinliktir ve her tür potansiyelliğin dışındadır.

VII. bölümde belirtildiği gibi Tanrı, düşünsel etkinliğin kendisidir. Öyleyse Tanrı özü gereği bir şeyleri düşünmek durumundadır. Bir başka şekilde ifade etmek istersek *energeia* olarak tanımlanan Tanrının uyku durumunda olabilme ihtimali onun tanımıyla bir çelişki oluşturacağından *Nous* etkin bir biçimde düşünür. Aristoteles Tanrının ya da IX. bölümde söylendiği gibi *Nous*'un düşünmeme olasılığını bertaraf ettikten sonra onun neyi düşüneceğini tartışır. Burada ilk akla gelen düşünce *Nous*'un herhangi bir şeyi düşünme olasılığıdır. Ancak bu durumda, düşündüğü obje onu belirleme olanağına sahip olacaktır ki bu, kabul edilemez. Çünkü bir objenin *Nous*'un düşünmesini belirlemesi onun salt etkinlik (*energeia*) oluşuna ya da zorunlu varoluşuna bir gölge düşürür ki bildiğimiz gibi Aristoteles öncesinde Tanrıyı her türlü potansiyelliğin dışında tutmuştu. O'nun en iyi gerçeklik olabilmesi her türlü potansiyellikten uzak, salt düşünme etkinliği olmasına bağlıdır. Nitekim mükemmelliği de buna yani düşünme edimine bağlıdır (1074b21-22).

Aristoteles *Nous*'un neyi düşündüğünü sormaya devam eder ve der ki:

*Yeniden, onun özü (ousia) ister düşünce (nous) ister düşünme (noesis) olsun, neyi düşünecektir? (esti ti noei) O, ya kendisini (autos) ya da başka bir şeyi düşünmek (eteron) zorundadır ve eğer başka bir şey (eteron) olursa bu durumda ya her zaman aynı şeyi ya da farklı şeyleri farklı zamanlarda düşünmek zorunda kalacaktır. Öyleyse, iyi (kalon) bir şeyi düşünmek (noein) ya da tesadüf (tukson) olarak düşünmek bir farklılık yaratır mı yaratmaz mı? Kuşkusuz, kimi konular*

<sup>184</sup> Beere, J., (2010), *Thinking Thinking Thinking: On God's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics Lambda*. 9, s. 10.

*hakkında düşünmek absürd olacaktır. Açıkça o halde o, en Tanrısal (theiotaton) ve (kai) değerli olanı (timiotaton) ve değişmeyi (metabolei) düşünür (noei): çünkü değişme (metabole) daha kötü olacaktır ve bunun herhangibir türü doğrudan doğruya hareketin (kinesis) bir türüne işaret edecektir. Bu nedenle eğer Nous, düşünme (noesis) değil de, potansiyel (dunamis) olursa, a)şunu düşünmek mantıklı olacaktır; düşünmesinin (noeseos) sürekliliği güçleşecek; b)Nous'tan daha mükemmel bir şeyin var olmak zorunda olduğu açık olacaktır; yani düşüncenin objesi (nooumenon); çünkü hem düşünme (noein) hem de düşünme edimi (noesis) düşünenin hatta en kötü düşüncelerine (noounti) ait olacaktır. Bu sebeple eğer bundan kaçınılacaksa (kaçınıldığı gibi, çünkü bazı şeyleri görmemek görmekten daha iyidir) düşünme (noesis) en üstün iyi (ariston) olamazdı. Bundan dolayı Nous kendisini düşünür (noei), eğer o en mükemmel olan ise (kratiston). Ve onun düşünmesi; düşünme üzerine bir düşünmedir (noesis noeseos noesis) (1074b23-35).*

*Nous neyi düşünecektir? (esti ti noei) Aristoteles iki tür olasılıktan söz eder. Nous;*

ya

1. kendisini

ya da

2. bir başka şeyi düşünecektir

a) her zaman aynı şeyi

b) farklı zamanlarda farklı şeyleri düşünecektir.

Bu tabloyu okuyucuya verdikten sonra Aristoteles, Tanrısal düşüncenin ya da *Nous*'un 26. satırda her konuda düşünmesinin saçma olacağını, onun en Tanrısal en değerli ve değişmeyen bir şeyi düşüneceğini ileri sürer. Düşünce objesinin değişmemesi önemlidir; çünkü düşünce objesindeki bir değişiklik Tanrısal düşüncede değişime neden olur. Tanrısal düşünce için değişme ise onun ölümü demektir. Çünkü her değişme biliyoruz ki maddeyi; her madde de potansiyelliği kendi içinde barındırır (1069b25) bu sebepten Tanrının ya da *Nous*'un değişen bir objeyi düşünmesi imkânsızdır. H. N. Erkızan "Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı"<sup>185</sup> başlıklı makalesinde verdiği örnek de bu tezi güçlendirir. Sözelimi

<sup>185</sup> Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı", *Felsefe Tartışmaları*, 24. Kitap, İstanbul.

Tanrı'nın kendisini değil de iki objeyi düşündüğü varsayılınsın. Bu durumda Tanrı bu objeleri

ya

### 1. Kombinasyon içinde

ya da

### 2. Ayrı ayrı düşünmek durumundadır.

Tanrı eğer bu objeleri bir kombinasyon halinde düşünüyorsa kendisini düşünmüyor demektir. Eğer objeleri ayrı ayrı düşünüyorsa da bu onun bileşik olmayan (*incomposite*) varlığıyla bir çelişki oluşturur. Çünkü düşüncenin objesi, düşünen sujeyi etkiler. Daha açık bir şekilde ifade etmek istersek Tanrı ayrı ayrı objeleri düşündüğünde düşüncesinde bir geçiş olacaktır. Geçiş bir değişmeye, değişme ise *kinesis*'e işaret eder. Tanrının özünde değişmenin meydana gelme olasılığını kabul etmek ise onun mükemmelliğine gölge düşürür. Çünkü her *kinesis*, henüz tamamlanmamış, eksik olan eş deyişle mükemmel olmayan bir hareketi tanımlar ki bu, Tanrının doğası ya da karakteristik özellikleriyle çelişir. Aristoteles her ne kadar da Tanrı'yı mutlak aktivite (*energeia*) olarak tanımlasa da bu etkinlik, mükemmel olmayan bir hareket türü olan *kinesis*'ten farklıdır. Tanrı bu bağlamda kendi amacı kendine içkin olan mükemmel bir etkinliktir. Dolayısıyla onun düşünme objesi kendisinden başka bir varlık olamaz.<sup>186</sup>

De Filippo, haklı olarak Tanrının düşündüğü şeyin onun ne olduğundan bağımsız olamayacağını öne sürer. En iyi, en sonsuz olan bir tözün kötü olan bir şeyi diğer bir deyişle değişen bir objeyi düşünmesi söz konusu olamaz. Eğer ki Tanrı en iyi, en mükemmel varlıksa onun en Tanrısal ve en değerli olanı düşünmesinden başka bir çaresi yoktur ki bu da Tanrının kendisidir. Bu nedenle onun düşünmesi, düşünme üzerine bir düşünmedir.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> Erkızan, H. N., (1999), ss. 77-93.

<sup>187</sup> De Filippo, J. G., (1995), "The "Thinking of Thinking" in *Metaphysics Lambda.9*", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 33, No.4, ss. 554-555.

Aristoteles'in IX. bölümde Tanrı neyi düşünür sorusuyla ilgili vardığı sonuç Tanrının kendisi oldu. Tanrının düşünme objesi kendisinden başka bir varlık olamaz bundan dolayı onun düşünmesi düşünmenin düşünmesi (*noesis noeseos noesis*) olarak tanımlanır.

### 3. 3 Tanrısal Düşünmenin Özü Hakkında Bazı Problemler Üzerine

Bazı yorumcular Tanrısal *nous*'un doğasının tartışıldığı VII. ve IX. bölümlerde ortaya çıkan iki tane *aporia*'dan (problem) söz ederler. Bunlardan ilki, Aristoteles'in XII. Kitabının VII. bölümünde Aristoteles'in Tanrı'yı *nous* olarak tanımlamasıdır. Tanrı'nın *nous* olduğu iddiası birçok bakımdan güçlük taşır. Hatta De Filippo bu iddiayı tümüyle kafa karıştırıcı bulur.<sup>188</sup> Tanrının *nous* olduğu iddiası öncelikle okuyucuyu onun bir yeti (*capacity, faculty*) olduğu sonucuna götürür. Her yeti ya da kapasite ise etkinleşme olanağı taşır. Sözgelimi düşünme yetisini göz önünde bulunduralım. Kişi istediği takdirde sahip olduğu düşünme yetisini (*nous*) etkin hale getirebilir ya da gerçekleştirebilir buna da düşünme (*noesis*) denir. Kısaca *noesis*, *nous*'un etkin hale (*energeia*) getirilmesidir.<sup>189</sup> Tanrısal *nous*'un diğer *nooi*'ler gibi bir yeti olduğu düşünülürse, bu yetiyi etkinleştirme ya da etkinleştirmeme gücüne sahip olacağı kabul edilmelidir. Çünkü herhangi bir kapasiteye sahip olma, aynı zamanda bu kapasiteye sahip olmama anlamına gelir ki bu, açıkça Tanrıyı potansiyel olma durumuyla karşı karşıya bırakır.<sup>190</sup> Öte yandan bu düşünce kabul edilse bile bu, bu kez VII. bölümde Tanrının özünün etkinlik (*energeia*) olduğu argümanı ile çelişir. Peki, söz konusu düşünceler birbirleriyle nasıl uzlaşır? Tanrıyı bir etkinlik (*energeia*) olarak mı yoksa yeti (*dunamis*) olarak mı kabul etmeliyiz?<sup>191</sup> Bu sorulardan öyle anlaşılıyor ki Tanrının *nous* olarak tanımlanması bir *aporia* oluşturur. Bu, VII. bölümde karşımıza çıkan *aporia*'dan birisidir. Okuyucuya, yorumculara ya bu güçlükleri kabul etmek ya da buna Aristoteles'in metinlerinden hareketle bir çözüm yolu bulmak düşer.

Tanrısal *nous*'un bir kapasite (*dunamis*) olarak düşünülmesi O'nun pasif bir

<sup>188</sup> De Filippo, J. G., (1995), s.549.

<sup>189</sup> Beere, J., (2010), s. 6.

<sup>190</sup> De Filippo, J. G., (1995), s. 552.

<sup>191</sup> Beere, J., (2010), ss. 10-11.



yeti olduğunun ve bu yetinin *noeton*'un etkisiyle etkin hale geleceğinin kabul edilmesi anlamına gelir ki bu düşünce insan için değil, ama Tanrı için bir geçerliliğe sahip olamaz. Bu güçlüğü çözümlenmesi gerekir. Beere, Aristoteles'in bu güçlüğü ya da *aporia*'ya IX. bölümde yanıt verdiği inandır, Aristoteles der ki: *Tanrının düşünmesi, düşünme üzerine olan bir düşünmedir (noesis noeseos noesis)*. Dolayısıyla Aristoteles'e göre Tanrı *nous* olmaktan ziyade *noesis*'tir.<sup>192</sup> Hatta De Filippo da bu yorumu katılarak şöyle bir düşünce ileri sürer; eğer Aristoteles Tanrısal düşüncenin kapasite olabileceğini düşünseydi bu durumda, *nous*'un *noesis*'inden söz ederdi; oysaki o, *noesis*'in *noesis*'inden söz eder. Bu da açık bir şekilde, Tanrı'nın *nous* olmadığına bir kanıtı olarak görülebilir. Bununla birlikte Tanrısal *nous*'un bir yeti olması düşüncesi Tanrının ontolojik bir üstünlüğe sahip olması ve *kosmos* ile bağımsız bir ilişki kurması düşüncesine de zarar verir.<sup>193</sup>

Tanrısal *nous* yeti değil, *noesis* olmak zorundadır. Bunun iki temel nedeni vardır:

1. Çünkü bir yeti olması durumunda Tanrısal etkinliğin sürekliliği sıkıntıya düşer. Tanrısal düşünme ya da *nous* durmak zorunda kalır ki bu düşünce onun sonsuz etkinliğiyle çelişki oluşturur. Sonsuz olan bir etkinlik de değişikliğe uğrayamaz.

2. *Nous*'un düşünme kapasitesi olması durumunda, onun düşünmesi *nooumenon* üzerine olur. *Nooumenon* ise onu belirleme gücüne sahip olduğundan daha Tanrısal daha üstün bir varlık haline gelir<sup>194</sup> bu düşünce de Tanrının doğası göz önünde bulundurulduğunda kabul edilemez.

Sonuç olarak hem Beere hem de De Filippo *noesis noeseos noesis*'in söz konusu ettiğimiz *aporia*'ya bir çözüm getirdiğini öne sürerler. Aristoteles'in bizi ikna ettiğine şüphe yoktur. Tüm veriler de okuyucuyu aynı sonuca götürmektedir

İkinci *aporia* da, Tanrının düşünce objesiyle diğer bir deyişle *nous*'un neyi düşündüğüyle ilgilidir. *Noeton* yani düşünme objesi, *nous*'un etkinliği sırasında ne

<sup>192</sup> Beere, J., (2010), s. 18.

<sup>193</sup> De Filippo, J. G., (1995), ss. 555-557.

<sup>194</sup> Beere, J., (2010), s. 19.

düşünmesi gerektiğine karar veren, onu kontrol edebilen bir yeti anlamına gelir.<sup>195</sup> Çünkü *nous*'u düşünmeye sevk eden ondan başka bir şey değildir. *Noeton*'un Tanrısal *nous* üzerinde bir güce sahip olabileceği düşüncesi ise *aporia* 'yı doğurur.<sup>196</sup> Eğer Tanrının düşünme objesi Tanrı üzerinde bir güce sahip oluyorsa Tanrının Tanrı olmağına gölge düşer. Diğer bir ifadeyle Tanrı en iyi, en mükemmel varlık olmaktan çıkar ya da bu, Tanrıdan daha mükemmel, iyi olan bir varlığın var olduğu sonucunu doğurur ki o da, kabul edilebilir bir düşünce değildir.

De Filippo'ya göre Aristoteles Tanrının düşünce objesiyle ilgili ortaya çıkan *aporia* 'yı, IX. bölümde şu cümlesi ile ortadan kaldırır: *O, kendisini düşünür* (1074b34). Bu, elbette *noeton*'un Tanrının kendisi olduğu anlamına gelir. Bunu öne sürmekle Aristoteles Tanrı dışında bir objenin onun üzerinde bir kontrol gücüne sahip olabileceği düşüncesini bertaraf eder. Nitekim bu sonuç, Tanrının doğası ve tanımına da uygun düşer. Bununla birlikte Aristoteles Tanrının kendisini düşündüğünü söylemeden önce düşüncesinin konusunun en değerli, en Tanrısal şey olduğunu söyler (1074b28). Bu anlamda Tanrının düşündüğü şey onun ne olduğundan ya da doğasından bağımsız olamaz. Tanrı en iyi töz olduğuna göre düşündüğü şey de en iyi olmak durumundadır. Ancak bu sonuca ulaşmak çok kolay değildir. Çünkü *noesis* kötü olan şeyleri düşünme ile ilgili de olabilir. O yüzden Aristoteles IX. bölümün sonunda açıkça Tanrının kendisini düşündüğünü dile getirir.

II. *aporia* da I. *aporia* ile ilgilidir. Tanrının *nous* olarak kabul edilmesi onun kötü şeyleri düşünme olasılığını artırır. Diğer bir deyişle Tanrının yeti olarak düşünülmesi onun değerine ters düşecek olan şeyleri düşünebileceği anlamına gelir. Çünkü bu durumda Tanrının özünü etkinlik değil, potansiyellik oluşturur. Potansiyellik ise değişmeyi buna bağlı olarak kötü objeler gibi kimi farklı düşünce objelerini düşünme olanağını artırır. Bu durumda Erkızan'ın söylediği gibi "kötülüğün bilgisine sahip olan iyi bir Tanrı" ortaya çıkar.<sup>197</sup> Bu da kabul edilebilir bir sonuç gibi görünmüyor. Oysa Tanrının özü *noesis* olarak tanımlandığında kötü olan şeyleri düşünme olanağı tümünden ortadan kalkmasa bile azalır.<sup>198</sup> Çünkü

<sup>195</sup> Beere, J., (2010), s. 12.

<sup>196</sup> De Filippo, J. G., (1995), s. 553.

<sup>197</sup> Erkızan, H. N., (1999), ss. 77-93.

<sup>198</sup> De Filippo, J. G., (1995), ss. 553-556.

*noesis*'in olduğu yerde artık değişmeden potansiyellikten söz edilemez; ama bu yine de *noesis*'in kötü objeleri düşünme olasılığını tümünden ortadan kaldırmaz. İşte Aristoteles bu olasılığı tümünden ortadan kaldırmak için Tanrısal *nous*'un kendisini düşündüğünü söylemiştir.

Öyle görünüyor ki XII. Kitabın VII. ve IX. bölümleri okunduğunda okuyucuda bir çelişki yarattığı varsayılan her iki *aporia*'nın da cevabı Aristoteles'in şu ünlü deyişinde saklıdır: *Noesis noeseos noesis*. Bu ünlü deyiş de Tanrısal *nous*'un bir yeti değil, *noesis* olduğunu kanıtlamaktadır.

### 3. 4 *Noesis-Noeton Özdeşliği*

Biz biliyoruz ki her düşünme bir şeye ilişkindir. Bir şey üzerine olmayan bir düşünme Kosman'ın da ifade ettiği gibi hiçbir zaman bir düşünme olmayacaktır.<sup>199</sup> Tanrı düşünme etkinliği olarak tanımlandığına göre Tanrının düşüncesi de bir şeye ilişkin olmalıdır. Dolayısıyla her bir *noesis* (düşüme etkinliği) durumunda *noeton*'un (düşünme objesinin) varlığından da söz etmek zorunludur. Nitekim hatırlayacağımız gibi *noesis* dediğimiz etkinlik bir anlamda *noeton*'un\* *nous* üzerinde etkiye bulunması ile gerçekleşir.<sup>200</sup> XII.9 bize Tanrısal düşüncenin objesinin kendisi dışında bir şey olamayacağı düşüncesini verdi. Öyleyse *noesis* ile *noeton*'un ya da *nooumenon*'un aynı şeyler olduğunu öne sürebilir miyiz? Aristoteles bu noktada iki ayrı şeyden mi yoksa tek bir varlıktan mı söz eder? Bu sorunun yanıtı için XII.9'a başvurmamız gerekir. Aristoteles der ki:

*Henüz öyle görünüyor ki bilim (episteme), duyum (aisthesis), sanı (doksa) ve çıkarımsal düşünce (dianoia) her zaman bir başka şey üzerinedir ve yalnızca ilineksel olarak kendileriyle ilgilidirler. Ve ayrıca, düşünme düşünülenle aynı değilse, düşüncenin mükemmelliği konusuna gelince bu hangisine ait olacaktır? Çünkü düşünce edimi (noesei) ile düşüncenin objesi (nooumeon) aynı öze sahip değildir. Yanıt şudur: bazı durumlarda bilim (episteme) objenin (pragma) kendisidir. Üretken bilimlerde (poetikon), eğer maddeyi (hules) önemsemesek, töz (ousia) yani öz objenin kendisidir; fakat spekulatif bilimlerde (theoretikon), tanım (logos) ve (kai) düşünce edimi (noesis) objedir (pragma). Bu nedenle maddesi olmayan şeylerde düşünce (nou) ve düşünce objesi (nooumenon) birbirinden farklı değildir; onlar aynı*

<sup>199</sup> Kosman, A., (2000), "Metaphysics Lamda 9: Divine Thought", *Aristotle's Metaphysics Lamda*, (Ed. D. Charles, M. Frede), Oxford, Clarendon Press, s. 313.

\* *Noeton*, arzu objesi (*orekton*) olarak *nous*'u harekete geçirir.

<sup>200</sup> Beere, J., (2010), ss. 6-7.

*olacaktır ve düşünme edimi (noesis) düşünce objesiyle (nooumenon) bir olacaktır (1074b35-1075a5).*

Bu pasajda spekulatif bilimlerle ilgili olan düşünce bizim için önemlidir. Spekulatif bilimlerde Aristoteles *noesis* ile *noeton*'un birbirinden farklı olmadığını diğer bir ifadeyle birbiriyle aynı olduğunu ileri sürer. Elbette bu, yalnızca maddenin olmadığı durumda mümkün olur. Aristoteles benzer bir cümleyi *De Anima* 430a2-10'da da kullanır ve şöyle der:

*... nous, potansiyel olarak düşüncesinin objesiyle aynıdır fakat o; düşünene kadar etkin olarak hiçbirşeydir... Çünkü maddesi olmayan şeylerin durumda, düşünen (nooun) ve düşünülen (nooumenon) aynıdır; zira spekulatif bilim (episteme theoretike) objesiyle aynıdır.*

Aristoteles *De Anima*'da da, *Metafizik*'te olduğu gibi *nous*'un düşünce objesiyle aynı olduğunu dile getirir tek bir fark vardır o da potansiyellik. *Nous*, *De Anima*'ya göre potansiyel olarak düşüncenin objesiyle aynıdır. Çünkü düşünene kadar o hiçbir şeydir. *Metafizik*'te ise böyle bir düşünceden söz edilmez. Bunun nedenini Aristoteles'in *De Anima*'da insansal *nous*'tan söz ederken *Metafizik*'te Tanrısal *nous*'tan söz etmesi olarak gösterebiliriz. İnsansal *nous* bildiğimiz gibi potansiyellik taşıması bakımından Tanrısal *nous*'tan ayrılır. Bu konuyu ilerleyen bölümlerde tartışacağımızdan burada bırakalım ve aynılık tezini ele almaya devam edelim. Aristoteles her iki metinde de maddesi olmayan şeylerin durumunda düşünen ile düşünülenin aynı olacağını ileri sürer. İnsansal *nous* düşünürken formları düşündüğünden artık nesnelerin maddelerinden uzak olacaktır. Çünkü düşündüğümüz şey, taşın kendisi değil formudur (432a1-2). Bu anlamda insansal *nous* potansiyel olarak düşüncesinin objesiyle aynıdır ta ki düşünene kadar. Düşünme sırasında artık insansal *nous* düşüncenin objesiyle aynı olur çünkü artık orada maddenin varlığından söz etmeyiz.

Tanrısal *nous*'un objesi XII.9 da belirtildiği gibi kendisidir. Böyle bir iddia kendi başına potansiyelliği Tanrı nezdinde kaldırmak için yeterdir. Tanrısal *nous*'un düşünme objesiyle aynı olması *nous* ile *noeton*'un aynı olması anlamına gelir. Bir önceki bölümde vardığımız bir sonucu burada yeniden hatırlayalım. Tanrısal *nous* bir kapasite değil *noesis*'tir. Bunun da nedeni onun özünün etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanmasıdır. Bu durumda Tanrısal *nous* ve *noeton*, *noesis*'ten başka bir şey

olamaz. Bir başka deyişle Tanrının düşünce objesi yani *noeton* düşünce etkinliğinden *noesis* 'ten başka bir şey değildir.<sup>201</sup> Başta sorduğumuz sorunun yanıtı böylelikle belli oldu. Aristoteles *noesis* ile *nooumenon*'un yani düşünme ile düşünülenin bir ve aynı zamanda özdeş olduğunu iddia ederek aslında tek bir şeyden söz etmektedir ki o da *noesis*'tir. Beere Tanrısal düşünmedeki bu özdeşliği (*noesis=noeton*) göz önünde bulundurduğumuzda obje ve subje arasında bir ilişki bulunmadığını iddia edebileceğimizi söyler. Buna göre Tanrısal *noesis*, Tanrı ve bir başka şey arasındaki bir ilişkiyi ifade etmez. Normal koşullarda düşünme obje ile subje arasındaki bir ilişkiyi anlatır; ancak Tanrı kendisini düşündüğünden ya da düşüncesinin içeriğini kendisi oluşturduğundan böyle bir ilişkiden söz etmek anlamsız olur. Dolayısıyla Aristoteles'te Tanrısal *noeton*'u ve Tanrının etkinliği olan *noesis*'i birbirinden ayırmak ya da iki ayrı şey gibi düşünmek olanaklı değildir.<sup>202</sup> T. Koninck de Beere'in yorumlarına katılarak *noesis* ve *noeseos* arasında var olduğu şüphelenilen ikiliğin ortadan kalktığını söyler. Buna göre Tanrıda ve onun düşünme ediminde bir dualizm söz konusu değildir var olan şey, gerçekte dualizm değil tam tersi mutlak bir birliklidir.<sup>203</sup>

R. Norman, Tanrının kendisini düşünmesi fikrinin *Metafizik*'te söz konusu edilen düşünme türlerinden hangisini içerdiği sorusunu sorar ve Tanrısal düşünmenin iki tür düşünmeden yalnızca ikincisiyle ilgili olduğu sonucuna varır. Bu düşünce ise bize, *Metafizik* ile *De Anima*'daki farklı düşünme biçimlerini hatırlatır. Düşünme biçimlerini kısaca hatırlayalım.

### 1. *Dunamei nous* (Olanak Olarak Düşünme)

### 2. *Energeia nous* (Etkin Olarak Düşünme)

İlk düşünme biçiminde *nous* formları alır ancak kendinde hala bir potansiyellik taşır. Çünkü henüz etkin hale gelmemiştir. Onun etkin hale gelmesi form olması ile mümkün olur. *Nous noeta*'larla özdeş hale gelirken, ise dışsal varlıklara bağlıdır. Oysaki ikinci tür düşünmede *energeia nous* objesiyle hali hazırda

<sup>201</sup> Beere, J., (2010), ss. 18-23.

<sup>202</sup> Beere, J., (2010), s. 29.

<sup>203</sup> Koninck, T. De, (1994), "Aristotle on God as Thought Thinking Itself", *Aristotle: Critical Assesments*, (Ed. L. P. Gerson), vol: 2, Routledge, s. 384.

özdeş olmuştur ve artık kendisini düşünebilir hale gelmiştir. Tanrısal düşünme ilkiyle ilgili olamaz; çünkü onun düşünmesi her türlü potansiyelliğin dışındadır. *Dunamei nous* dış objelere bağlı olurken, *energeia nous* kendine yeten bir düşünme olarak dıştaki objelere bağlı değildir. Tanrısal düşünme biçimi de bu nedenle ikinci tür düşünme biçimi olan *energeia nous*'tan başkası olamaz.<sup>204</sup> Bu, doğal bir sonuçtur. Çünkü Tanrı doğası gereği mutlak etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanır. Peki, Norman'ın üzerinde durduğu *energeia nous yani* ikinci tür düşünme çıkarımsal düşünme biçimine mi yoksa çıkarımsal olmayan düşünme biçimine mi karşılık gelir? Elbetteki çıkarımsal olmayan düşünme biçimine karşılık gelir. Öyleyse çıkarımsal olmayan düşünceyi biraz açalım. Bunun için Sorabji'nin eserine başvurmak yerinde olur.

Tanrısal düşüncenin bir şeyi düşündüğü ve bu düşündüğü şeyin de kendisi olduğu açıktır. Dolayısıyla Tanrısal düşünce aslında kendisinden başka bir şeyi değil; yalnızca kendisini düşünmektedir. Bu tür düşünme biçimi çıkarımsal olmayan bir düşünmedir. Bu düşünme, çıkarımsal olan düşünme biçiminden farklıdır. Çıkarımsal olan düşünme kısaca Aristoteles'in 1074b35-37'de belirttiği gibi bir başka şey üzerinedir. R. Sorabji bunu şöyle bir örnekle açıklar.

*Güzellik gerçekliktir.*

Güzellik bir şey iken gerçeklik bir başka şeydir. *Nous*, güzelliği düşünürken gerçeklik kavramına geçer. Bir kavramdan diğer bir başka kavrama geçen düşünme biçimi çıkarımsal düşünme olarak adlandırılır.<sup>205</sup> Sorabji'nin verdiği bu örneğe ek olarak iyi olan şeyin güzel olduğu örneğini verebiliriz. *Nous* aynı şekilde iyi kavramından güzel kavramına geçer. Tanrıda söz konusu olan çıkarımsal olmayan düşünme ise bundan tümüyle farklıdır. Tanrı kendisini düşünürken ne bir başka şeyi düşünmüş olur, ne de düşünmesinde bir geçiş söz konusu olur. Onda yukarıda belirttiğimiz gibi *noesis* etkinliği *noeton* ile aynıdır. Dolayısıyla çıkarımsal olmayan düşünme dışsal bir objeye bağlı olmaması bakımından *energeia nous* olan ikinci tür düşünmeye eş gelir. Öte yandan Sorabji'nin yerinde olarak iddia ettiği bir düşünce

<sup>204</sup> Norman, R., (1969), "Aristotle's Philosopher-God", *Phronesis*, Vol. 14, No.1, ss.65-66.

<sup>205</sup> Sorabji, R., (1983), *Time, Creation and the Continuum: theories in antiquity and the early Middle Ages*, London: Duckworth, s. 139-140.

vardır ki o da şudur: Tanrısal düşünme çıkarımsal olmayan düşünmenin kendisidir ve bu düşünme çıkarımsal düşünme var olmadan var olur. Çünkü insanda çıkarımsal olmayan düşünmeye giden yol çıkarımsal düşünmeden geçer.<sup>206</sup> Bu sebeple insansal düşünmede çıkarımsal olmayan düşünme, çıkarımsal olan düşünme var olmadan var olamaz. Çünkü düşünmenin objesi olan düşünülür (*intelligible*) formlar, duyulur dünyadan bağımsız olarak var olamazlar. Düşünülür formlar için her zaman duyulur bir aracıya ihtiyaç vardır çünkü düşünülür formlar duyulur formlardan sağlanır. (duyulur form, imge, *noeta* üçlemesi) Düşünülür formların duyulur dünyadan bağımsız olamayacağı fikri Aristoteles'i Platon'dan ayırmaktadır. Çünkü Platon'da idealar duyulur dünyadan bağımsız olarak var olabilirler.<sup>207</sup> Sonuç olarak Sorabji'nin Tanrıda çıkarımsal olmayan düşünmenin çıkarımsal olan düşünme var olmadan var olduğu iddiası bize Tanrısal düşünme ile insansal düşünmenin birbirinden ne ölçüde farklılaştığını anlatması bakımından oldukça önemli görülmelidir. Tanrısal ve insansal düşünmenin boyutlarını ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak tartışacağız. O halde Tanrısal düşünmenin içeriği konusuna geri dönelim.

Öyle görünüyor ki Tanrısal düşüncenin içeriğini yine Tanrının kendisi oluşturur. Aristoteles böyle bir belirlemede bulduktan sonra XII.9'un son pasajında söz konusu içeriğin ya da düşünce objesinin bileşik olup (*suntheton*) olmadığı sorusunu sorar: *eğer öyleyse, düşünce (Tanrısal nous) bütümün bir parçasından diğer parçasına geçerken değişecektir.*

Aristoteles'te düşüncenin konusunun bileşik *suntheton* olmasını kabul etmemiz Tanrının *suntheton* bir varlık olacağını kabul etmemiz anlamına gelir çünkü düşüncenin konusu yine Tanrının kendisidir. Öte yandan Tanrısal *nous*'un *suntheton* olduğu ihtimali göz önünde bulundurulursa bu kez bu düşüncede değişimin varlığını kabul etmemiz gerekir. Değişme bildiğimiz gibi maddenin varlığını ve varlığın potansiyelliği sorununu gündeme getireceğinden Tanrısal düşünmenin konusu hiçbir zaman bileşik (*suntheton*) bir varlık olamaz. Onun düşüncesi *asuntheton* (bileşik olmayan) bir varlık olmak zorundadır.

<sup>206</sup> Sorabji, R., (1983), s. 140.

<sup>207</sup> Sorabji, R., (1983), s.147.

### 3. 5 *Noesis Noeseos Noeseos* (The Thinking of Thinking) Ne Demektir?

Grekçe bir ifade olan ve yorumcularca da çok tartışılan *noesis noeseos noeseos* ne demektir? Tanrısal düşünme biçimini karakterize eden bu ifade acaba Tanrının salt kendi üzerine olan bir düşünümselliğini (*pure self-reflexivity*) mi, kendi üzerindeki farkındalığını (*self knowledge or self-awareness, self-consciousness*) mı yoksa basitçe kendi üzerine düşünmeyi mi (*self-contemplation & self-thinking*) anlatır?<sup>208</sup>

Wedin *noesis noeseos noeseos* terimiyle Aristoteles'in Tanrı'nın kendi üzerindeki düşünümselliğini anlattığını, R. Norman ise terimin Tanrının kendi üzerindeki farkındalığını anlattığını ileri sürmüştür. Ağırlıklı olarak yorumlar bu terim ile Aristoteles'in Tanrının kendi üzerine olan düşünümselliğini anlattığı yönündedir. Bunu kabul etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü eğer XII.9'da Aristoteles'in Tanrıyı, düşünsel *theoria* yaşamı olarak tanımladığı hatırlanırsa; bu durumda filozofun *noesis noeseos noeseos* ile Tanrının kendi üzerindeki düşünümselliğini (*theoria* etkinliğini) kastettiği kolaylıkla ileri sürülebilir. Ancak burada bir problem daha vardır. Bu düşünceyi kabul etsek bile R. Norman gibi bazı yorumcular Tanrının kendi üzerindeki düşünümselliğinin kendi üzerindeki farkındalığı anlamına geleceğini iddia ederler. Wedin ve Modrak gibi bazı yorumcular da bu düşünceye karşı çıkarlar. Onlara göre Tanrının kendisini düşünmesi Tanrının kendi farkındalığıyla sonuçlanmaz diğer bir ifadeyle Tanrının kendi üzerindeki düşünümselliği Tanrının kendi üzerindeki farkındalığı ile aynı değildir.<sup>209</sup> Tanrının noetik etkinliği bu anlamda kendilik bilincine ya da kendi farkındalığına indirgenemez. Çünkü Wedin'in ifade ettiği gibi Tanrı doğası gereği önermeleri düşünebilir olmadığından kendi üzerindeki farkındalığa sahip olabilecek niteliğe sahip olmayacaktır.<sup>210</sup> Üstelik Aristoteles de XII. Kitapta Tanrının kendi üzerindeki farkındalığına dair hiçbir düşünceden söz etmez. Dolayısıyla Aristoteles'in *noesis noeseos noeseos* terimiyle Tanrının kendilik bilincinden söz etmediğini söylemek mümkün görünüyor.

<sup>208</sup> De Filippo, J. G., (1995), ss. 543-544.

<sup>209</sup> De Filippo, J. G., (1995), s. 543.

<sup>210</sup> De Filippo, J. G., (1994), s. 407.



XII.9 göz önüne alındığında söz konusu ifadenin Tanrının kendi üzerine olan düşünümelliğini ifade ettiği açıktır. Peki, kendi üzerine olan böyle bir düşünme acaba Norman'ın da öne sürdüğü gibi narsistik bir düşünme edimi mi olabilir mi?<sup>211</sup> Bir başka ifadeyle Tanrının kendi kendisini düşünüyor olması onu narsist bir Tanrı yapar mı?

Koninck'in yorumuna göre Tanrıyı bir kenarıya bırakıp insanın kendisi üzerinde düşündüğünü ya da kendisini düşünme konusu yaptığını varsaydığımızda kişiyi sersem olarak damgalarız. Çünkü kişinin kendisini araştırıyor olması pek mantıklı değildir. O nedenle antropomorfik anlamdaki kendi üzerine düşünme edimi absürd olarak nitelendirilir.<sup>212</sup> Koninck'in bu yorumunu Sokrates'i hatırladığımızda kabul etmek pek mümkün görünmez. Nitekim hatırlayacağımız gibi Sokrates için en önemli şey insanın kendisini tanımasıydı ve bu nedenle de Delphi tapınağına "Kendini bil!" yazılmıştı. Sokrates'in insanı, kendisini kendisine konu almayı önemli saymıştı bu ise Koninck'in temel argümanı ile çelişmektedir. Öte yandan Koninck'in argümanını doğru kabul edenler olsa bile, kendi üzerine düşünme ediminin Tanrı için de absürlük ile sonuçlanabileceği söylenebilir mi?

Tanrının hiçbir şeyden haberdar olmaması başlangıçta çelişki yaratmış gibi görünür. Çünkü bilgisizliğin herhangi bir formu gerçekte mükemmel olmamaklığa karşılık gelir. Tanrı, eğer en mükemmel bir varlık ise bu durumda onun her şeyin bilgisine sahip olması gerekir. Aksi bir durum yani Tanrının yalnızca kendisini biliyor olması bir çelişki yaratır. Koninck her ne kadar bu düşünceye yer verse de daha sonra J. Owens'ın yorumundan söz ederek bu konuyu aydınlığa kavuşturur. Güçlü Aristoteles yorumcularından Owens'a göre, Tanrısal *nous*'un herşeyden haberdar olması demek yani kendisiyle birlikte diğer şeyleri de biliyor olması onu gerçekte sonsuz değil tam tersine sonlu yapar. Bunun nedeni başka şeyleri bilmenin değişmeyi karşımıza çıkarmasıdır ki Aristoteles değişmenin her bir formunu potansiyellik tehdidiyle Tanrıdan dışlar. Çünkü potansiyellik mükemmel olmamaklığı içerir. Onun sonsuz olabilmesi ancak kendisini düşünüyor olmasına bağlıdır. Bu anlamda Tanrı yalnızca kendi mükemmelliğini içerir. Öyleyse denilebilir

<sup>211</sup> Norman, R., (1969), ss. 63-64.

<sup>212</sup> Koninck, T. De., (1994), s. 366.

ki Tanrı, kendisi dışındaki bir şeyi bilmeye ya da düşünmeye muktedir olamaz, bu ise hiçbir zaman onun mükemmelliğine gölge düşürmez. Onun mükemmelliği kendi formuyla sınırlı olmak zorundadır.<sup>213</sup>

Owens'ın yorumundan hareketle Tanrısal *nous*'un yalnızca kendisini düşündüğünü söylemek durumundayız. Norman'a göre bu düşünce Tanrıyı, mükemmellik için etrafına bakınan, düşünme ediminde (*theoria*) bulunmak isteyen, kendisine karşı başka bir rakip bulamayan ve bu nedenle de kendisine âşık olan bir Narkissos yapar.<sup>214</sup> Tanrıya ilişkin böyle bir atıftan kurtulmanın yolu onun kendisi dışında başka bir şeyi düşünmesidir. Ancak böyle bir şey daha doğrusu Tanrının kendisi dışında bir şeyi düşünmesi tartıştığımız nedenlerden dolayı mümkün değildir. Böyle bir olasılık mümkün olmasa bile Tanrının Narkissos olarak nitelendirilmesi Wedin'e göre doğru değildir. Ne narsistlik, ne rakip arama, ne de kendini beğenme gibi düşünceler Tanrıya atfedilebilir.<sup>215</sup> Bu sebeple Norman'ın Aristoteles'in Tanrısına atfettiği bu nitelikler yersiz görünmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Aristoteles'te *noesis noeseos noeseos* terimi kısaca Tanrının kendi üzerindeki düşünömselliğini ifade eder ve bu düşünömsellik hiçbir şekilde onun kendi üzerindeki farkındalığı ile sonuçlanmaz. Bu anlamda onun düşüncesi düşünme üzerine olan bir düşünmeden ibarettir.

---

<sup>213</sup> Koninck, T. De., (1994), ss. 377-78.

<sup>214</sup> Norman, R.,(1969), s. 63.

<sup>215</sup> Wedin, M., (1988), s. 243.

### 3. 6 İzomorphism (Eş-formluluk) ve Türsel Aynılık Tezine (*Sameness in Kind*) Yönelik Eleştiriler

Bir önceki bölümde Aristoteles'in *noesis noeseos noeseos* ifadesiyle tam olarak neyi kastettiğini ele alıp tartıştık. Bu konuyu ele almakla Tanrısal düşüncenin doğası biraz daha anlaşılır hale geldi. Bu düşüncelerden hareketle ise bu bölümde öncelikle eş-formluluk ve türce aynılık teorilerini daha sonra da bu teorilere yöneltilen eleştirileri ele almaya çalışacağız. İzomorphism yani eş-formluluk *De Anima* III.5'teki *nous poeitikos* ile *Metafizik* XII.9'daki Tanrısal *nous*'un özce diğer bir deyişle ontolojik bakımdan aynı oldukları düşüncesine, aynılık tezi ise *nous poeitikos*'un etkinliği ile Tanrısal *nous*'un etkinliklerinin türce aynı oldukları iddiasına dayanır. Bu tezi savunanların başında sırayla C. Kahn ile R. Norman gelir. Her iki iddiaya da karşı çıkanların başında ise Wedin yer alır.

İzomorphismi ve türce aynılığı savunanların öne sürdüğü iddialar *nous*'un ontolojik teorisiyle ilgilidir. Bunun yanısıra türce aynılığı savunup ontolojiden değil de etkinlik düşüncesinden hareket eden bazı yorumcular da vardır ki onların savunuları *nous*'un ontolojik olmayan teorisine dâhil olur.<sup>216</sup> Öncelikle Tanrısal *nous* ve *nous poeitikos*'un eş-formlu ve türce aynı olduğunu öne süren C. Kahn'nın iddialarına değinelim.

İzomorphismin iddiasına göre;

1. *Nous poeitikos* (aktif ya da etkin akıl) ve Tanrısal akıl birbirleriyle eş-formludur (tanrısaldır) ya da özdeşdir (*isomorphic*).

Ve bu bakış açısının bir sonucu olarak da,

2. *Nous poeitikos*'un içeriği doğal dünyanın temel yapısı ile Tanrısal aklın içeriği de bu yapıyla aynı kabul edilir.

3. *Nous poeitikos* sürekli olarak düşüncenin objelerini düşünür.<sup>217</sup>

<sup>216</sup> Erkızan, H. N., (1997), *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayınlanmamış doktora tezi), s. 133.

<sup>217</sup> Wedin, M., (1988), ss. 224-228.

Tezin insansal *nous*'un doğasını tartıştığımız ikinci bölümünde ulaştığımız sonuç *nous poeitikos*'un *Metafizik*'in XII. Kitabındaki Tanrısal *nous* ile özdeş olmadığıdır. *Nous poeitikos* üzerine olan III.5'i, III.4 ile birlikte okuduğumuzda bu açıkça görülüyordu. *De Anima* III.4 ile III.5 bir bütün olarak insansal *nous*'un iki farklı ama birbirini tamamlayan yönüne işaret eder. İnsansal *nous*'un potansiyellikle ilişkilendirilmesi de III.4'ün III.5 ile birlikte okunması gerektiğine ilişkin en güçlü kanıtlardan birisidir. Tanrısal *nous*'un doğasını tartıştığımız üçüncü bölüm ise bize Tanrısal *nous*'un her tür potansiyelliğin ve dolayısıyla değişimin dışında olduğunu gösterdi. Yalnızca bu düşüncelerden hareketle bile Kahn'ın öne sürdüğü izomorphism iddialarını dışarıda bırakabiliriz. Ancak Wedin'in bu konudaki önemli itirazlarına yer vermeden geçmeyelim.

Wedin, –bizim katıldığımız- bazı hatta geleneksel yorumcuların aksine III.5'i insansal *nous*'un doğasının betimlendiği bir pasaj olarak okur. Dolayısıyla Wedin okumasında insansal *nous*'un ontolojik olarak Tanrısal *nous* ile özdeş olduğu düşüncesi kabul edilemez. Peki, izomorphism tezini savunanlar temelde hangi düşünceye dayanarak bu iddiayı öne sürerler? Burada temel düşünce hem *nous poeitikos*'un, hem de Tanrısal *nous*'un özlerinin etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanmasıdır. Özleri *energeia* olarak tanımlanan bu varlıklar kimi yorumculara göre türce de aynı yani özdeş olmalıdırlar.

Gerek *nous poeitikos*'un, gerekse de Tanrısal *nous*'un özlerinin etkinlik (*energeia*) olduğu açıktır. Ancak böyle bir ortaklık onların türce aynı olmaları sonucunu zorunlu kılar mı? Wedin'e göre bu sorunun yanıtı “hayır”dır. Sözü ettiğimiz varlıkların özleri etkinliktir ancak buna rağmen onlar farklı türde varlıklardır. İnsansal düşüncenin Tanrısal düşünceye benziyor olması onların türce aynı oldukları anlamına gelmez. Dolayısıyla insansal ve Tanrısal düşünme arasında Kahn'ın iddia ettiği gibi bir izomorphism yoktur. Bununla birlikte insan ve Tanrının etkinlikleri nedeniyle türce aynı oldukları iddia edilse bile bu, yine düşüncenin içeriklerinin aynı olduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü insansal düşünme imgeleri içerirken, Tanrısal düşünme için böyle bir şey söz konusu değildir.

Etkinlik (*energeia*) düşüncesine geri dönersek Aristoteles bilindiği gibi *De*

*Anima* III.5'te *nous poeitikos*'un özünün, *Metafizik* XII.9'da da Tanrısal *nous*'un etkinlik olduğunu dile getirir. Ancak hatırlanacağı gibi Aristoteles III.4'te de *nous pathetikos*'tan söz eder ve III.5 ile III.4 birlikte okunduğunda ise *nous pathetikos* ile *nous poeitikos*'un bir aklın iki yönünü temsil ettiği ortaya çıkar. *Nous pathetikos* aklın formları alan pasif yönüne karşılık gelirken, *nous poeitikos* formları düşünen aklın etkin olan yönüne karşılık gelir. Kahn gibi kimi yorumcular, aklın etkin olan yanının Tanrısal akılla ontolojik olarak aynı olduğunu iddia ederler. Öncelikle şunu diyebiliriz ki Tanrısal akıldan söz ederken bile onda böyle ikili bir ayrım olmadığı açıktır. O, sürekli etkin olarak düşünen bir varlıktır. Buna karşın insansal *nous* her zaman düşünme potansiyeline diğer bir ifadeyle etkin olma gücüne sahiptir. Onun etkin olmasını sağlayacak olan akıl da *nous poeitikos*'tan başkası değildir. Wedin'e göre Kahn *nous poeitikos*'un noetik formları etkin hale getirdiğini söylemekle doğru bir yorumda bulunur. Öte yandan Kahn *nous poeitikos*'un her zaman etkin olarak düşünme objesini düşündüğünü söylerken yanılmaktadır. Çünkü Aristoteles *nous poeitikos*'un hiçbir zaman her zaman düşündüğünü iddia etmez.<sup>218</sup> Öyle görünüyor ki, Wedin Kahn'nın öne sürdüğü her üç argümana da temelde karşı çıkar.

Erkızan'ın Kahn'ın öne sürdüğü ikinci tezle ilgili öne sürdüğü bir eleştirisi vardır. Ona göre buradaki problem, *nous poeitikos*'un Tanrısal *nous* ile aynı olup olmadığı değil, düşünce objesinin doğasıyla ilgilidir. Eğer *nous poeitikos* Tanrısal akılla eş-formlu ise *nous poeitikos* düşüncenin objelerini bir kerede değişimden bağımsız olarak nasıl düşünecektir? Bu, mümkün değildir. İnsansal *nous* gerçekliklere araştırma süreci sonunda ulaşır. Bu, onun çıkarımsal olmayan düşünceye çıkarımsal düşünme yoluyla ulaştığı anlamına gelir. Çıkarımsal olmayan düşünmede artık insansal *nous* düşünme objesiyle aynı olur. Tanrısal *nous* da objesiyle aynıdır; ancak o, bu aynılığa çıkarımsal düşünme sonucunda erişmez. Çünkü Tanrı tüm araştırma ya da kinetik süreçlerden muaftır. *Nous poeitikos*'un düşünce içeriğinin doğal dünyanın formel yapısıyla örtüştüğü, bir olduğu doğrudur. Öte yandan Erkızan Tanrısal *nous*'un içeriğinin de sözünü ettiğimiz yapıyla aynı olduğu iddiasına karşı çıkar. Nitekim Aristoteles ne *nous poeitikos*'un, ne de Tanrısal *nous*'un objesinden söz eder. Hatta bundan söz etse bile hiçbir düşünce bize Tanrısal

<sup>218</sup> Wedin, M., (1988), ss. 224-231.

düşünmenin objesinin insansal düşünmenin objesi ile aynı olduğunu söylemez. Öyleyse Kahn nasıl *nous poeitikos*'un düşünce objesinin formel dünya olduğu sonucuna varabilir?<sup>219</sup>

İzomorphism hem insansal *nous* ile Tanrısal *nous*'un türce ontolojik olarak, hem de içeriklerinin aynı oldukları sonucuna varır. Kahn'ın öne sürdüğü bu iddia yani ontolojik olarak birbirleriyle özdeş olan Tanrısal *nous* ile insansal *nous*'un düşünme içeriklerinin de aynı olması iddiası gerçekte kendi içinde tutarlıdır. Ancak Wedin ve kendi kavrayışım da ne Tanrısal *nous* ile insansal *nous*'un özdeş aynı olduğu, ne de düşünce içeriklerinin aynı olduğu iddiasına izin verir. Öte yandan Erkızan, *nous poeitikos*'un Tanrısal *nous* ile özdeş olduğu fikrini destekler. Çünkü ona göre *nous poeitikos*'un insansal *nous* olduğunu ileri sürmek güçtür. Bu bakımdan Erkızan Wedin'den ayrılmakta ancak düşünme içeriklerinin farklı olması gerektiğini öne sürmekle de Wedinle aynı yorumu paylaşmaktadır.

Kahn'nın öne sürdüğü *-nous poeitikos* ile Tanrısal *nous*'un aynı doğaya sahip olduğu iddiasının- doğru olduğunu söylemek pek mümkün görünmüyor. Nitekim Aristoteles *nous poeitikos*'un özünü etkinlik olarak tanımlarken bir başka taraftan da onun düşünene kadar hiçbir şey olmadığını öne sürer. Demek ki *De Anima*'da *nous*, insanın potansiyel olarak sahip olduğu istediğinde gerçekleştirebileceği, etkinleştirebileceği bir yetidir. Bu anlamda insanda mutlak bir etkinlikten söz edemeyiz. Oysa Tanrıda mutlak bir etkinlik (*energeia*) her daim söz konusudur.

Kahn'ın iddiaları kısaca her iki *nous*'un da özdeş olduğu tezine dayanır. Norman Kahn'dan biraz daha farklı olarak ontolojik düzlemde çok etkinlik düzeyinde bir aynılıktan söz eder. Bu nedenle onun bakış açısı daha çok *nous*'un ontolojik olmayan teorisiyle ilgilidir.

Norman, konuyla ilgili çalışmasında<sup>220</sup> başlıca şu iki iddiayı öne sürer:

**1.** İnsanın noetik etkinliği ile Tanrının noetik etkinliği arasında temelde bir fark yoktur. Bir farkın olduğu iddia edilirse bu, yalnızca derece farkı olacaktır. O

<sup>219</sup> Erkızan, H. N., (1997), ss. 137-139, 153.

<sup>220</sup> Norman, R., (1969), "Aristotle's Philosopher-God", *Phronesis*, Vol. 14, No. 1.

nedenle insansal ve Tanrısal düşünme etkinlikleri türce aynıdır (*sameness in kind*).

2. Tanrının noetik etkinliği soyut bir düşünmedir. İnsanın noetik etkinliği de soyut düşünme etkinliği olarak düşünülmelidir.

Kahn'dan sonra Norman da XII.7 ve XII.9'daki Tanrısal düşünmenin etkinliği ile *De Anima*'daki insansal düşünmenin etkinliklerinin temelde hiçbir farkı olmadığını ileri sürer. Ona göre Tanrının kendi üzerine düşünmesi ile insanın soyut düşünmesi birbiriyle aynıdır, aralarındaki tek fark Tanrının bu etkinliği sonsuza kadar gerçekleştirmesi, insanın ise bunu zaman zaman gerçekleştirebilmesidir. Dolayısıyla Norman'a göre Tanrı ve insanın gerçekleştirdiği etkinlikler yalnızca dereceleri bakımından farklıdır yoksa etkinlikler aynıdır.

Norman tüm bu düşüncelerini temelde *De Anima*'da söz konusu edilen iki tür düşünmeden ikincisinin *Metafizik*'teki düşünmeyle eşleştirdiği fikrine dayandırır. Daha önceki bölümlerde de tartıştığımız gibi *dunamei nous* ve *energeia nous* olmak üzere iki tür düşünme biçimi vardır. Bunlardan ilkinde *nous* formları alırken, ikincisinde bu formları *noeta*'ları düşünebilir hale gelmiştir. Norman'a göre insanda teorik düşünme *dunamei nous* ile karıştığından onda iki tür düşünme biçimi de vardır. Tanrıda ise *dunamei nous* değil yalnızca *energeia nous*'tan söz edilebilir. O nedenle Tanrının soyut düşünme (*abstract thought*) etkinliği insandaki *nous* ve objesinin aynı olduğu ikinci tür düşünme (*energeia nous*) biçimine karşılık gelir.<sup>221</sup> Buna bağlı olarak da aynılık tezi ilk düşünme biçimi paranteze alınarak ikinci tür düşünme biçimiyle sınırlandırılır. Birinci evrede *nous*, düşüncenin objesiyle bir olmaya başlar ama olmaz. İkinci evrede ise *nous* artık objesi ile birdir.

Norman düşüncenin objesinin zihinsel varlıklar olabileceğinden şüphe duyar. Çünkü Aristoteles *De Anima*'da 417b23'te düşüncenin objesinin bir şekilde ruhta olduğunu söyler. Oysaki bildiğimiz gibi düşüncenin ilk evresinde *nous* dıştaki objeye bağlıdır bunun nedeni *noeton*'un *nous*'u harekete geçirmesi ya da *nous*'un *noeton*'dan etkilenmesidir. Düşüncenin ikinci aşamasında ise artık dışsal obje *noeton*'a dönüşmüştür. Tanrısal *nous*'ta ise dışsal bir objenin varlığından söz edilemez. Onun düşünmesinin objesi yine kendisidir. Bu noktadan yola çıkılarak

<sup>221</sup> Norman, R., (1969), ss. 67-68.

insandaki etkin düşünme biçiminin bile Tanrıdaki düşünme biçimiyle aynı olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Bununla birlikte Wedin, Norman'ın insandaki teorik düşünmenin bir anlamda potansiyel olduğunu kabul etmesi ile ondan sonra da bunun Tanrısal düşünme biçimiyle aynı olduğunu söylemesinin çelişik düşünceler olduğunu söyler. Eğer Norman'ın Tanrısal düşünme ile insansal düşünmenin temelde aynı olduğu iddiası doğruysa, bu durumda insanın teorik etkinliği Tanrının teorik etkinliğinin ölçüsü olacaktır ki bu makul görünmez çünkü insansal *nous* her koşulda potansiyellik içerir.

Wedin, Norman'ın insansal ve Tanrısal *nous*'a attığı aynılık düşüncesini kendisinin kurmakta başarısız olduğunu ileri sürer. Ona göre Aristoteles'in XII.9'un sonlarında Tanrısal düşüncenin objesinin *suntheton* (bileşik) olup olmayacağını tartıştığı konu da bu yargısını destekler. Bu tartışmada Aristoteles, Tanrısal düşünmenin konusunun hiçbir zaman *suntheton* bir varlık olmayacağı sonucuna varır. Çünkü eğer Aristoteles Tanrının düşünme objesinin *suntheton* olabileceği sonucuna varsaydı bu durumda insansal düşünme ile Tanrısal düşünmenin aynılığı tehlikesi ortaya çıkabilirdi. Oysa o, çok açık bir şekilde Tanrısal düşünmenin konusunun *suntheton* varlıklar olmayacağını belirtir. Bu nokta Tanrısal düşünme ile insansal düşünmenin Norman'ın ifade ettiği gibi türce aynılığına ya da Kahn'ın işaret ettiği gibi izomorfizmine değil tam tersi keskin bir şekilde ayrılığına işaret eder.<sup>222</sup>

Sonuç olarak Tanrısal ve insansal *nous* arasında Kahn'ın iddia ettiği gibi bir izomorfizm yoktur. III.5'teki insansal *nous* ile XII.9'daki Tanrısal *nous*'un hem ontolojileri hem de gerçekleştirdikleri etkinlikler birbirinden türce farklıdır. Bu farklılık Norman'ın iddia ettiği gibi bir derece farkı da değildir. Her iki varlığın ontolojileri aynı olmadığından gerçekleştirdikleri etkinlikler de birbirinden farklı olmak durumundadır. Bu konuyu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alıp tartışacağız.

---

<sup>222</sup> Wedin, M., (1988), ss. 230-241.



### 3. 7 Tanrısal ve İnsansal Noetik Etkinlik Üzerine

...*Ve onun yaşamı, bizim geçici süreyle haz duyduğumuz en iyi yaşama benzerdir. Her zaman da bu durumda olmak zorundadır (bizim için imkânsız olan), çünkü onun etkinliği (energeia) aynı zamanda hazdır (hedone) (1072b15-18).*

*Metafizik*'in XII. Kitabının VII. bölümündeki bu ünlü pasajı ve devamını okuduğumuzda şunu söyleyebiliriz: Aristoteles bu pasajı Tanrının doğasının daha iyi anlaşılabilmesi için yazmıştır. Tanrının doğasının ne olduğu sorusunu önceki bölümlerde tartışmaya çalıştık. Bu tartışmaların ötesinde bu bölümde bizi ilgilendiren temel problem ise şudur: Tanrısal yaşamın her zaman en çok haz veren, en iyi yaşam olan *theoria* yaşamı olup, insanın da bu yaşama geçici süreyle katılıp haz duymasıdır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse her zaman katılmamız olanaksız olan ancak geçici süreyle katıldığımız *theoria* yaşamı Tanrının *theoria* yaşamı ya da etkinliğiyle aynı olabilir mi olamaz mı?

Pasajdan çıkan öncelikli sonuç Tanrının yanısıra insanın da *theoria* etkinliğini kısa süre de olsa gerçekleştirebilmesidir. Burada dikkati çeken en önemli nokta, Aristoteles'in insandaki *theoria* etkinliğinin geçici bir süreyle olabileceğini ifade etmesidir. İnsan neden *theoria* etkinliğini kısa süreli olarak gerçekleştirebilir? Ancak bu sorunun yanıtı bulduktan sonra *theoria* etkinliklerinin içerikleri konu edilebilir.

Bu soruların yanıtını bulmak için illaki *Metafizik*'e gitmemiz gerekmez. Nitekim *Nikomakhos'a Etik* de, *De Anima* da bu soruya ilişkin yanıtları bulmak mümkündür. *Nikomakhos'a Etik*'i tezin son bölümünde ele alacağımızdan onu şimdilik bir kenarı bırakıp bakışımızı *De Anima*'ya çevirelim. Aristoteles *De Anima*'da ikili bir ayırmadan söz eder. Bu ayırım bizim zihnimizdeki soruya ışık tutacak niteliktedir. Aristoteles şu şekilde bir ayırım yapar;

1. Bilmek (*episteme*)
2. Bilgilerin pratiğe dönüştürülmesi (*theoria*)

Aristoteles'in buradaki temel iddiası bir şey hakkında bilgi sahibi olmadan bir yorumda bulunmanın, fikir sahibi olmanın ya da o şeyi düşünmenin mümkün olmayacağıdır. Bir varlığa ilişkin bir düşünceden söz edebilmemiz için öncelikle o

varlığa ilişkin bir bilginin olması gerekir. Bilgilerin pratiğe dönüştürülmesi ya da düşünme edimi bilginin kendisinden bağımsız olamaz. Olsa bile ortaya mantıksız bir sonuç çıkacağından Aristoteles düşünme edimini bilme edimine bağlar. Ancak bu, düşünme ediminin bilme edimine indirgenmediğini değil, bir bilme sürecinin zorunlu varlığına işaret eder. Her iki edim de birbirinden farklı olmakla birlikte yalnızca ikincisi var olmak için birincisinin varlığına gerek duyar.

İnsanda söz konusu edilen bu süreç neden ve nasıl işler? Aristoteles'in bu soruya verdiği yanıt oldukça basittir. *İnsanlar doğaları gereği bilmeyi arzu ederler*. Bu, hepimizin bildiği gibi *Metafizik*'in giriş cümlesidir. Bu giriş cümlesi bize başlı başına insanoğlunun bu dünyadaki varlığının anlamını anlatır. İnsanlar doğal bir güdüyle hem kendi varlığını, hem de kendi dışındaki varlıkları bilmek ve tanımak ister. Bilmeyi isteyen, arzulayan insanların tutacağı yol ise araştırma olacaktır. İnsanların varlık ya da kendi varlıkları üzerine yaptıkları her araştırma kinetik bir sürece işaret eder. Öte yandan insanoğlu ömür boyu bu süreçte kalmak da istemeyecek, süreç sonunda sahip oldukları bilgileri kimi zaman pratiğe dökmek kimi zaman da teoriye dönüştürmek isteyecektir. Bu onun kinetik olmayan doğasına ilişkindir. Nitekim Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabında insanın işlevini ve iyisini etkin bir şekilde düşünen bir varlık olarak tanımlaması da bundandır (1097b22, 1098a5).

*Metafizik*'i, *De Anima*'yı ve *Nikomakhos'a Etik*'i birlikte okuduğumuzda Aristoteles'in ne insanın kinetik ne de kinetik olmayan düşünen yönünden vazgeçtiğini görüyoruz. Öyleyse Erkızan'ın da betimlediği gibi insanda noetik etkinliğin iki yönünden de söz edebiliriz:

1. Kinetik yön (Bilme ve araştırmaya dayalı)
2. Kinetik olmayan düşünsel yön (Bilgilerin kullanılmasına, dönüştürülmesine dayalı)<sup>223</sup>

Bunlardan ilki formları bilme arzusunu ifade eder. Bu ise düşünsel yaşamın kinetik yanısıdır sadece. Formlar üzerinde düşünme ise kinetik olmayan düşünsel

<sup>223</sup> Erkızan, H. N., (1997), ss. 133-134.

yaşamı anlatır. İnsanlığın asıl amacı noetik etkinliğimizin kinetik yanını ömür boyu sürdürmek değil, etkin (*energeia*) olarak düşünme durumuna geçmektir. İnsansal *nous*, çıkarımsal düşünmeden çıkarımsal olmayan düşünmeye geçmedikçe gerçeklikle de hiçbir zaman ilişki kuramaz. Bu nedenle insansal *nous*, *energeia* durumuna geçmeye çabalamalıdır.<sup>224</sup>

Yukarıda söz konusu edilen ayırım temelde *De Anima*'daki pasajın bir özetidir. Çünkü insandaki noetik etkinliğe ancak kinetik süreçten sonra ulaşılabileceğine vurgu yapılır; tıpkı Aristoteles'in *De Anima*'da yaptığı ayırımda olduğu gibi. Öte yandan bu ayırım aynı zamanda insanoğlunun neden düşünme etkinliğini kısa süreli gerçekleştirdiğini ya da her zaman neden gerçekleştiremediğini de anlatır. Çünkü her düşünme belli bir araştırma sürecini zorunlu kılar. Araştırma yapma süreci ise düşünme sürecinin aksine kinetik bir süreçtir. Dolayısıyla etkin bir biçimdeki düşünme ediminin önündeki en büyük engel kinetik süreçlerdir ki bunu ise engellemek olanaklı değildir. Çünkü bu, insan doğasının diğer bir yanı diğer bir deyişle kaçamadığı gerçekliğidir.

İnsanda kinetik ve etkin olmak üzere ikili bir yapıdan söz edilebilir olması onun noetik etkinliğini kaçınılmaz bir şekilde etkilemekte hatta belirlemektedir. Bu kabulle birlikte insandaki noetik etkinliğin kinetik doğadan dolayısıyla potansiyellikten bağımsız olmayacağı açıktır. Bunun ortaya çıkaracağı sonuçlar neler olabilir?

İnsanın doğasındaki bu ikili yön, öncelikli olarak insandaki noetik etkinliğin sürekliliğini kesintiye uğratar. İnsan doğası nedeniyle sonsuz ya da süreksiz bir biçimde düşünme etkinliğini gerçekleştiremez. Süreksizlik ancak değişimin dışında olmakla mümkün olabilir ki insan değişim ya da hareketten bağımsız olamaz.

İnsan düşüncesi için süreksizlik olanaksızdır. O, her daim belirli bir zamanın varlığına gerek duyar. Bu noktadan hareketle Wedin bileşik varlıklar olarak insanların her şeyi belirli bir sürede yani zamanda kavrayabileceğini öne sürer. Wedin'e göre Aristoteles'in *De Memoria*'nın 450a'nın 7-9 satırları arasında insanın

<sup>224</sup> Erkızan, H. N., (1997), ss. 143-148.

zamandan ya da süreklilikten bağımsız olan hiçbir şeyi düşünemeyeceğini söylemesi de bu düşüncenin en büyük savunusudur.<sup>225</sup> Öyleyse insansal düşünme hiçbir zaman zamanın dışına çıkamaz; adeta ona mahkûmdur. Kant'ın, zaman ve mekân kategorileri dışında insanın düşünemeyeceğini söylemesi de Aristoteles'in öncesinde savunduğu düşünceden pek de farklı değildir. Peki, zamana bağlılık ne gibi bir sonuç doğuracaktır? Bunun için düşünme sürecini yeniden hatırlamamız gerekir.

İnsanın düşünme objeleri, düşünülebilir formlardır (*indivisibles*) ve bu formlar da ifade ettiğimiz gibi belli bir zamanı gerektirir. Bu, tüm düşünülebilir formlar için geçerli değildir. Çünkü insanın düşünmesine karşılık gelen düşünülebilir ile Tanrının düşünmesine karşılık gelen düşünülebilir birbirinden farklıdır. Aralarındaki fark da insan düşüncesi için olan düşünülürün değişimden muaf olamamasıdır. Potansiyel *nous*, *energeia* olmaya yönelirken değişimden kaçamaz. Oysa Tanrısal düşünmenin konusunu oluşturan düşünülür kendi amacını kendinde taşıdığından (salt *energeia*) her türlü değişimden bağımsızdır.<sup>226</sup> İnsan düşüncesinde zamanın gerekliliği, hareketin gerekliliğini bu ise potansiyelliğin gerekliliğini ortaya çıkarır. Dolayısıyla düşünme sürecinde potansiyelliğin varlığı kaçınılmazdır. Aristoteles'in öne sürdüğü Wedin'in de vurguladığı düşüncelerden hareketle, insan düşüncesinin her koşulda potansiyelliği içerdiği uslamasına varılabilir. Buradaki potansiyellik insansal düşüncenin belirli bir zamanı içermesinden kaynaklanır ki hatırlarsak zaman dediğimiz şey de Aristoteles'e göre hareketin sayısından öte bir şey değildir. Zaman, zorunlu olarak hareketi gerektirdiğinden insansal düşünce hiçbir zaman potansiyelliğin dışında kalmaz. Bununla birlikte insan düşüncesinin doğasında potansiyelliğin kaçınılmazlığı insanın Tanrıyı düşünebilir olmasının önünde bir engel teşkil eder. Bu şu demektir; eğer zamanda olmayan bir şeyi insansal *nous* düşünemiyorsa, zamanın dışında olan Tanrıyı da düşünemez anlamına gelir. Kısaca insansal düşünmenin doğası Tanrısal olanın düşünülebilir olmasına izin verir görünmüyor. Ancak biz yine de kolay bir şekilde yargıya varmak için henüz acele etmeyelim. Bu konuya tezin son bölümünde yer verilecektir.

İnsansal düşünmenin en önemli özelliklerinden biri, tezin ikinci bölümünde

<sup>225</sup> Wedin, M., (1988), s. 242.

<sup>226</sup> Erkızan, H. N., (1997), s.154.

ele alıp tartıştığımız gibi imgeleri içeriyor olmasıdır. Aristoteles *De Anima*'da her tür düşünmenin ister *nous pathetikos*, isterse de *nous poeitikos* için olsun istisnasız imgeleri içerdiği tezini ileri sürmüştü. İnsan düşünme sürecinde tüm objeleri imgeler üzerinden ya da onlar yoluyla düşünmek zorundadır.

İnsansal düşünme tümeller üzerinedir. Düşünme tümelin düşünülmesidir. Aristoteles'in *De Anima*'da verdiği örneği burada bir kez daha tekrar edecek olursak, *psykhe*'nin taşı değil, taşın formunu düşündüğünü söyleriz (432a1-2). Öte yandan tümel kavramlara tikeller yoluyla ulaşıldığı düşüncesi hiçbir zaman unutulmamalıdır (*Met.* 981a20-25). Bu nokta, belki de Aristoteles ile Platon arasındaki en önemli fikir ayrılıklarından biri olarak görülebilir. Çünkü Platon'a göre tümeller evrensel, genel soyut ve tikellerden bağımsız olarak var olabilen kavramlar olarak nitelendirilirken, Aristoteles tümeller ve tikeller arasındaki bağı hiçbir zaman koparmaz. *Kategoriler*'de ikincil tözlerin birincil olanlar var olmadan var olamayacağını söylemesi de bunun en güçlü delili olarak kabul edilebilir (2b-6a).

İnsansal düşünmenin karakteristiğini hatırladıktan sonra Tanrısal düşünme biçimi üzerinde durup daha sonra bu iki noetik etkinliği kıyaslayabiliriz. Öncelikle Tanrısal düşünme daha önceki bölümlerde de tartıştığımız üzere kendi varlığı üzerine olan bir düşünme biçimidir. Tanrının düşünme objesi yine Tanrının kendisidir. Bu nedenle Tanrısal düşünme söz konusu olduğunda Tanrının *noeton*'unun tikel bir varlık olduğunu söyleriz. Çünkü Tanrı için *noeton* tikel varlık olan Tanrı'dır. Bu anlamda Tanrısal düşünme Wedin'in ifadesiyle minimal bir içeriğe sahiptir aksi ise düşünülemez.<sup>227</sup> İçerikteki minimalite ise hiçbir zaman Tanrının Tanrısallığına gölge düşürmez. Öte yandan insansal düşünmenin içeriği ya da düşünme objeleri Tanrısal düşünmeden tümüyle farklı olan tümel varlıklardır. Öyleyse iki noetik etkinliğin içerikleri birbirlerinden tamamiyle ayrıdır.

Tanrının noetik etkinliği hiçbir zaman imgelerin varlığını gerektirmez. İmgelerin varlığı yalnızca insansal düşünme için söz konusu olabilir. Sorabji bu düşünceyi şu şekilde ifade eder. Tanrının düşüncesi maddi olmayana bağlı olduğundan onun imgeye ihtiyacı yoktur. İnsanda ise imgeler her daim fizyolojik

---

<sup>227</sup> Wedin, M., (1988), s. 245.

organlara bağlıdır.<sup>228</sup> Tanrı da ne maddilikten, ne organlara sahip olmaktan, ne de *phantasia*'dan söz edebiliriz. Zaten bu üçü de birbirine bağlıdır. *Phantasia*'nın olduğu yerde duyuşsal organdan dolayısıyla maddi bir temelden söz etmek durumundayız. Bu sebepten ötürü Tanrısal düşünme hem algılanabilir olandan, hem de imgelerden ayrıdır.<sup>229</sup> Oysaki bu, insansal düşünmeyi söz konusu unsurlardan ayrı düşünmek mümkün değildir.

Filippo, insansal *nous*'un bir yeti olduğu konusuna fazlasıyla vurgu yapar. İnsansal *nous* bu özelliği nedeniyle öğrenmeye açıktır. Buna karşın XII. Kitap bize Tanrısal *nous*'un doğasının tümüyle etkin bir düşünme olduğunu söyler. Bu açıkça Tanrısal düşünmenin etkin hale getirilecek bir kapasite olmadığı anlamına gelir. Bunun bir sonucu olarak da onda insandan farklı olarak ne öğrenmeden, ne kapasitenin etkin hale getirilmesinden, ne de *phantasia*'nın varlığından söz edilebilir.<sup>230</sup> Özetle Tanrı'nın duyuşsal bir organı olmadığından onda *phantasia* da, öğrenme de yoktur.

Tanrısal düşünme çıkarımsal olmayan bir düşünmedir. Tanrı düşünme objesini doğrudan kavrar. Bu düşünme gerçekte Tanrı'nın değişmeden, hareketten, maddilikten muaf olup kendisini düşünmesinin bir sonucudur. Hâlbuki insansal düşünme bildiğimiz gibi çıkarımsal olmayan aşamaya yükselse dahi çıkarımsal düşünmeden bu aşamaya ulaşır. Çünkü insandaki *nous* Beere'in de ifade ettiği gibi deneyim üzerinde temellenir. Diğer bir ifadeyle insanda düşünme içe bakış ile değil, deneyimle çıkarılır.<sup>231</sup> Nussbaum'un da Beere'in düşüncesine paralel olarak insan için tümüyle soyut bir düşünmenin varlığından -sözgelimi salt bir çıkarım gibi- söz etmenin doğru olmayacağını söylemesi bundandır.<sup>232</sup> Düşüncenin objeleri her ne kadar tümel kavramlar olsa da bunlar hiçbir zaman Platoncu anlayışla, sezgisel bir yolla kavranmazlar. Çünkü Platon'un ideleri duyuşsal evrende gerçek ontolojik bir statüye sahip değildirler.<sup>233</sup> Sonuç olarak tikel olmadan tümel kavramın varlığını düşünmek ya da deneyimden bağımsız bir düşünceden söz etmek pek mümkün

<sup>228</sup> Sorabji, R., (1983), s. 147.

<sup>229</sup> Wedin, M., (1988), s. 245.

<sup>230</sup> Filippo, J. D., (1995), ss. 559-560.

<sup>231</sup> Beere, J., (2010), s. 4.

<sup>232</sup> Nussbaum, M. C., (1985), s. 266.

<sup>233</sup> Wedin, M., (1988), s. 245

görünmüyor. Erkızan'ın insanın *theoria* edimine çıkarımlardan hareketle geçebileceğini söylemesi de Beere ve Wedin'in yorumlarını ve vardığımız sonucu destekler.<sup>234</sup>

Tanrısal düşünme etkilenimsiz bir düşünme iken, insansal düşünme etkilenime açıktır. Bu da yine potansiyellik konusuyla yakından ilgilidir. İnsansal düşünme için bölünebilir, bileşik (*suntheton*) olan varlıklar düşünce konusu olabilirken, Tanrısal düşünme için bunların hiçbiri söz konusu olamaz bunun nedeni bu varlıkların potansiyelliği içermesidir.<sup>235</sup> Tanrısal *nous* hiçbir zaman potansiyelliği içermez. Öte yandan insansal *nous* *De Anima*'dan hatırlayabileceğimiz gibi potansiyel olarak tanımlanır.<sup>236</sup> Öyleyse Tanrısal düşünmenin konusu her zaman *asuntheton* varlıklar olmak zorundadır.

Beere'e göre ilk bakışta insansal *nous*'un özleri düşünürken Tanrıdakine benzer bir *noesis* ile ilgili olduğu düşünülebilir. Fakat Tanrı ve insanın aynı etkinliği gerçekleştirdikleri kabul edilirse, bu durumda insansal *nous*'un yalnızca *suntheton* olan varlıkların *noesis*'iyle ilgilendiği sorusu açıklanamaz. Çünkü Tanrının düşünme objesini hiçbir zaman *suntheton* varlıklar oluşturmaz. Bu nedenle Beere, Norman'ın temel tezine karşı olarak Tanrısal ve insansal düşünme etkinliklerinin türce aynı oldukları düşüncesine karşı çıkar.<sup>237</sup>

Tanrısal *nous* sonsuz bir biçimde etkindir (*energeia*). Bu anlamda Aristoteles Tanrısal yaşamı *theoria* yaşamı olarak nitelendirir. İnsandaki etkinlik aralıklı, epizodik ve kısa sürelidir. Wedin insandaki ve Tanrıdaki *theoria* yaşantısıyla ilgili olarak şunu söyler. Tanrının her zaman *theoria* edimini gerçekleştirdiğini insanın ise aynı tür edimi kısa süreli olarak gerçekleştirdiği söylemek Tanrı ve insanın doğalarını paranteze almakla eş değerdir.<sup>238</sup> Diğer bir ifadeyle böyle bir düşüncüyü dile getirmek insansal düşünme ile Tanrısal düşünmenin türce aynılığını ileri sürmek demektir. Oysa yukarıda ele alıp tartıştığımız düşünceler her iki varlığın ontolojilerinin de gerçekleştirdikleri etkinliklerin de birbirlerinden farklı olduğunu

<sup>234</sup> Erkızan, H. N., (1997), ss. 154-155.

<sup>235</sup> Wedin, M., (1988), s. 242.

<sup>236</sup> Filippa, J. D., (1995), s. 546.

<sup>237</sup> Beere, J., (2010), s. 27.

<sup>238</sup> Wedin, M., (1988), s. 242.

gösterir. Her iki varlığın da *theoria* etkinliğini gerçekleştirmesine rağmen bu etkinliklerin türlerinin ve içeriğinin etkinlik olmaları dışında bir benzerlik taşımadığı çok açıktır.

Wedin'e göre, aslında Aristoteles'in Tanrının doğasıyla ilgili öne sürdüğü *noesis noeseos noesis* formülü keskin bir biçimde Tanrısal noetik etkinliği insansal noetik etkinlikten ayırır. Çünkü Aristoteles hiçbir zaman insansal düşünme için böyle bir formülden söz etmez.<sup>239</sup> De Filippo da Wedin'in yorumuna katılarak insanın kendi üzerine olan düşünme etkinliğini Aristoteles'in hiçbir zaman *noesis noeseos* olarak nitelendirmediğini söyler. Bu anlamda *noesis noeseos* insanın kendi üzerine olan düşünmesinden tümüyle ayrılır.<sup>240</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, bölümün başında *Metafizik*'ten alıntıladığımız pasaj aslında Tanrısal düşünme ile insansal düşünmenin birbiriyle ne kadar benzer olduklarını değil, birbirlerinden ne kadar farklı olduklarını gösteriyor. Filippo'nun ileri sürdüğü gibi insansal düşünme her ne kadar kendisini düşünürse düşünsün bu, hiçbir şekilde Tanrının soyut düşünmesinin insanın soyut düşünmesiyle aynı olduğu fikriyle sonuçlanmaz.<sup>241</sup> Wedin, Beere ve Filippo'nun öne sürdüğü tezler elbette Norman'ın insansal ve Tanrısal düşünmenin aynı tür etkinlik olduğunu ve aradaki farkın sadece derece farkı olduğunu savunan anlayışıyla karşıttır. Fakat ontolojileri farklı olan varlıkların gerçekleştirdiği etkinliklerinin aynılığını savunmak güçtür ki bu da Wedin, Beere ve Filippo'nun argümanlarında ne kadar haklı olduklarını söylemek için yeterdir.

Tanrısal ve insansal noetik etkinliğin iki farklı etkinlik olduğu sonucuna vardıktan sonra bu farklılıkların neler olduğunu kısaca şu şekilde belirtebiliriz.

**1.** İnsandaki noetik etkinlik onun kinetik doğasından bağımsız olarak düşünülemez. Tanrıdaki noetik etkinlik ise kinetik olan her tür süreci dışarıda bırakır.

Bunun bir sonucu olarak ise şunlar söylenebilir;

<sup>239</sup> Wedin, M., (1988), s. 242.

<sup>240</sup> Filippo, J. D., (1995), s. 543.

<sup>241</sup> Filippo, J. D., (1995), s. 543.



2. İnsandaki noetik etkinliğin süreksizliği olanaksız iken, Tanrısal noetik etkinlik süreksizdir.
3. İnsandaki noetik etkinlik tümeller üzerine iken, Tanrının noetik etkinliği tikel varlık üzerinedir.
4. İnsandaki noetik etkinlik imgeler yoluyla kurulurken, Tanrısal etkinlikte imgelerin varlığından söz edilmez.
5. İnsandaki noetik etkinlik bir kapasitenin gerçekleşme durumunu anlatırken, Tanrısal etkinlik sonsuz bir etkinliği tanımlar.
6. İnsansal etkinlik çıkarımsal olandan çıkarımsal olmayana geçebilirken, Tanrıda yalnızca çıkarımsal olmayan etkinlik vardır.
7. İnsansal etkinlik etkilenime açık olabilirken, Tanrısal olan etkilenimsizdir.
8. İnsansal etkinliğin objeleri *suntheton* varlıklarken, Tanrısal olanın *asuntheton* olmak durumundadır.
9. İnsansal noetik etkinlik kendi dışındaki varlıkları düşünebilme yetisine sahip olurken, Tanrının noetik etkinliği ya da *theoria* yaşantısı yalnızca kendisini düşünme ile sınırlıdır.

## IV. BÖLÜM: NOUS'A DAYALI YAŞAM VE İÇERİĞİ ÜZERİNE

### 4. 1 İnsandaki En İyi Öğe Olarak *Nous*

Tezin üçüncü bölümünde Tanrısal *nous*'un doğasının ne olduğu sorusunu ele alıp inceledik. Böyle bir inceleme yalnızca Tanrısal *nous*'un doğasının ne olduğu sorusuna değil aynı zamanda insansal *nous*'un doğasının ne olmadığı sorusuna da önemli ölçüde yanıt verdi. Ancak bu yanıt insansal *nous*'un doğasının araştırılması çabasında yeterli değildir. Çünkü Tanrısal *nous*'un doğasından söz etmek bir anlamda insansal *nous*'un doğasının ne olmadığından söz etmek demek olurken, insansal *nous*'un doğasının tam olarak ne olduğundan söz etmek anlamına gelmez. Bu nedenle tezin son bölümü insansal *nous*'un doğasını soruşturmaya devam edecektir. Bu amaçla *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabına özellikle de VII.-VIII. bölümlerine bakmak yerinde olacaktır. Bununla birlikte zaman zaman I. Kitapta yer alan düşüncelere de yer verilecek ancak odak noktamızı oluşturan bölüm ağırlıklı olarak X. Kitap olacaktır. Öyleyse işe şimdi Aristoteles'in X. Kitabındaki argümanları ele almakla başlayalım.

*Nikomakhos'a Etik*'in temel amacı bilindiği gibi *eudaimonia*'nın ne olduğu sorusuna bir yanıt bulmaktır. I. Kitapta başlayan araştırma ya da tartışma son kitap olan X. Kitapta sona erer. X. Kitap dolayısıyla *eudaimonia*'nın neliği sorununun bir anlamda çözümlendiği bir kitap olarak karşımıza çıkar. O halde denilebilir ki, Aristoteles I. Kitapta belirsiz ve belki de yarım bıraktığı soruna X. Kitabın VII. bölümünde yeniden geri döner ve şöyle der:

*Eğer ki eudaimonia erdeme uygun bir etkinliği (kat areten energeia) içeriyorsa, bunun en yüksek erdeme uygun etkinlik olması akla uygun ve bu, bizim en iyi (aristou) öğemizin bir erdemi olacaktır. Bu ister nous olsun ya da isterse doğal olarak bizi yönettiği, yol gösterdiği ve tanrısal ve mükemmel olanı farkında olmamızı sağladığı düşünülen bir şey olsun ister kendinde aynı zamanda etkin olarak Tanrısal olsun ya da görelî olarak bizim en Tanrısal parçamız olsun her ikisi de bizdeki bu öğenin erdeme uygun etkinliğidir. Öyle ki bu, mükemmel mutluluğu (teleia eudaimonia) oluşturacaktır ve bu etkinlik daha önce de söylenildiği gibi theoria etkinliğidir.*

...Çünkü *theoria* önce etkinliğin en yüksek formudur (çünkü; *nous* bizdeki en yüksek şeydir, ve *nous* bilinebilir en yüksek şeylerle ilgilidir (1177a12-22).<sup>242</sup> \*

Yukarıdaki pasajı dikkate aldığımızda Aristoteles'in düşünceleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Aristoteles'in paragrafın ilk cümlesinde dile getirdiği düşünce gerçekte okuyucunun I. Kitaptan dolayı alışık olduğu bir düşüncedir. Hatırlayacak olursak Aristoteles I. Kitapta *eudaimonia*'nın tanımını şu şekilde yapar: *Eudaimonia (insansal iyi) ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Eğer birden fazla erdem varsa bu durumda en iyi ve en mükemmel olana uygun etkinliğidir* (1096a16-18). Görüldüğü gibi I. Kitaptaki *eudaimonia* ile X. Kitaptaki *eudaimonia* tanımı arasında hiçbir fark yoktur. Aristoteles I. Kitapta söylediği düşünceyi X. Kitapta da sürdürür ancak X. Kitap I. Kitapta dile getirilmeyen bir düşünceyi daha dile getirir ki o da, en yüksek erdemin bizim en iyi öğemizin bir erdemi olacağı fikridir. Bu fikre ise I. Kitapta yapılan *eudaimonia* tanımından hareketle ulaşmak mümkün değildir. Öyleyse Aristoteles burada *eudaimonia*'nın gerçekte ne olduğunu merakla bekleyen okuyucuya önemli bir ipucu vermiş olur.

2. Paragrafı okumaya devam ettiğimizde bizdeki en iyi parçanın ne olduğu konusunda net bir ifadeye rastlamayız. Aristoteles'e göre sanki bizdeki en iyi şey *nous* da olabilir ya da bize yol gösterdiği düşünülen Tanrısal bir başka şey de. Buradan hareketle Aristoteles'in buradaki temel kaygısının bizdeki en iyi şeyin ne olduğunu söylemek değil, *eudamonia*'nın bizdeki en iyi ögenin –ki henüz bunu bilmiyoruz bu her ne ise- etkinliği ya da erdeme uygun etkinliği olduğunu belirtmek olabilir.

3. Bizdeki en iyi ögenin erdeme uygun etkinliği mükemmel mutluluğu (*teleia eudaimonia*) oluşturur ki bu etkinlik de *theoria* etkinliğinden başka bir şey olamaz.

4. Paragrafın son cümlesi okuyucunun tüm merakını aydınlatır niteliktedir. Aristoteles burada *theoria*'nın, etkinliğin en yüksek formunu oluşturduğunu ve daha da önemlisi *nous*'un bizdeki en yüksek şey olduğunu söyler.

<sup>242</sup> Aristotle, (1956), *The Nicomachean Ethics*, (Trans. by H. Rackham), *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, Cambridge.

\* Belirtilmediği sürece tüm çeviriler bana aittir.

Artık bizdeki en yüksek şeyin ne olduğu sorusuna yanıt paragrafın sonunda çok açık bir şekilde verilmiştir.

Sonuç olarak X. Kitabın VII. bölümünün başında *nous*, insandaki en yüksek, en iyi öge olarak tanımlanır ve insan bu değerli ve en önemli öge sayesinde *theoria* etkinliğini gerçekleştirebilir. Böylelikle Aristoteles *nous* ile *theoria* etkinliği arasındaki ilişkiyi *nous*'un bu etkinliği gerçekleştiren öge olması bakımından açıklamış olur. O halde *nous*'a sahip olmayan bir varlığın *theoria* etkinliğini gerçekleştirmesinden söz edilemez. Sözelimi bitkiler ve hayvanlarda böyle bir edimin var olması mümkün değildir. Bu edim yalnızca insanlarda kimi zaman ve Tanrıda ise her zaman gerçekleşir. Çünkü Tanrı *Metafizik*'in XII. Kitabında ifade edildiği gibi *theoria* yaşamının kendisidir. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles tıpkı *Metafizik*'te olduğu bu edimi gerçekleştirmenin mükemmel mutluluğu (*teleia eudaimonia*) oluşturacağını ifade eder. X. Kitap ile *Metafizik*'in XII. Kitabı arasında *theoria* yaşantısının en iyi, en mutlu yaşam olduğunun söylenmesi bakımından bir benzerlik olsa da *Metafizik* temelde Tanrısal yaşamı, *Etik* de insansal yaşamı konu etmesi bakımından ayrılırlar. Her iki kitaptan da mükemmel mutluluğa yalnızca insanlar ve Tanrıların sahip olabileceği anlaşılıyor. Bu bağlamda ne bitkinin ne hayvanın hatta ne de çocukların mükemmel mutluluğa ulaşmasından söz edilebilir. Bunun nedeni bitki ve hayvanların *nous*'a sahip olmaması çocukların ise sahip oldukları yetiyi etkin bir biçimde kullanamamasıdır.

## 4. 2 Asıl Benlik Olarak *Nous*

X. Kitapta insanın en iyi, en mükemmel ögesi olarak tanımlanan *nous*, daha sonra 1178a3-5'te bu kez asıl benlik olarak tanımlanır. Aristoteles'e göre *nous*'un her bir insanın asıl benliğini oluşturması, onun en iyi, en baskın öge olmasından ileri gelir. Dolayısıyla insanda en baskın ve en iyi öge olarak kabul edilen *nous*'un her bir insanı o insan yapan asıl benliği tanımlaması gayet doğaldır.

Her bir insanı o insan yapan şey, o insanın *nous*'udur bu bağlamda her bir insanın *nous*'u kendisine özgü olmak durumundadır. Bu nedenden ötürü hiç kimse başkasının tercih ettiği bir yaşamı yaşamaktan dolayı mutlu olmaz (1178a5).

*...her bir canlı için en iyi ve en hoş olan yaşam her birinin doğasına uygun/özgü olan yaşamdır ki buna göre insan için en iyi ve en hoş olan yaşam nous'a dayalı yaşamdır (kata noun bios); çünkü nous başka her şeyden daha fazla insandır; bu sebeple bu yaşam en mutlu yaşamdır (eudaimonestatos) (1178a7-13).*

Yukarıdaki pasajda Aristoteles en mutlu yaşamın her bir insanın doğasına özgü olan *nous*'a dayalı bir yaşam olduğunu ifade eder. En mutlu yaşam *nous*'a dayalı yaşamdır çünkü en çok *nous* insanın varlığını tanımlamaktadır. Aristoteles'in ifadesiyle *nous, her şeyden daha fazla insandır*. Aristoteles'in bu düşüncesi ya da ifadesi sanıyorum Aristoteles'in insana ve iyi yaşama yani *eudaimonia*'ya bakışını çok açık tartışma götürmez bir şekilde dile getirir. Ancak biz yine de bu düşüncüyü daha ayrıntılı bir biçimde I. Kitaptaki işlev argümanına başvurarak açıklama ve tartışma yoluna gidelim.

### 4. 3 Ergon Argümanının Bir Sonucu Olarak Etkin Akıl Yaşamı

*Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabında tartışılan *ergon* (işlev) argümanının insanın tanımlanmasındaki yeri büyüktür. Çünkü bir varlığın *ergon*'u diğer bir ifadeyle işlevi o varlığın karakteristik özelliğini dolayısıyla da tanımını verir. Sözelimi ekmek kesme işlevini ele alalım. Ekmeği kesme işlevini yerine getiren nesneye biz bıçak adını veririz ve bıçağı, ekmek kesme işine yarayan bir nesne olarak tanımlarız. Aynı akıl yürütme insan için de geçerlidir. Eğer biz insanın işlevinin ne olduğunu bilirse onu rahat bir biçimde tanımlayabiliriz. Çünkü bir varlığın işlevi bize o varlığın tanımını verir. Şimdi Aristoteles'in *ergon* argümanını yakından inceleyelim.

*Daha net bir açıklama verilebilir... eğer biz önce insanın işlevinin ne olduğunu ortaya koyabilirsek. Çünkü aynı bir flüt çalanın, bir heykeltıraşın veya herhangi bir sanatçının sahip olduğu gibi, genel olarak bütün diğer şeyin de bir işlevi veya aktivitesi vardır: ve İyi olan şeyin kendisinin bir işleve ilişkin olduğu düşünülür: Dolayısıyla bu, insan için de doğru olarak görünmektedir: eğer insan herhangi bir işleve sahip ise. Şimdi marangoz, ayakkabıcı belli bir işleve veya aktiviteye sahip de insan değil midir? O hiçbir işleve sahip olmadan mı vardır? Veya göz, el ayak ve göz önüne alan biri benzer biçimde bütün bunlardan ayrı olarak insanın da işlevi olduğu öne sürebilir mi? Bu o zaman ne olabilir? Yaşam bitkilerin bile paylaştığı ortak bir özellik olarak görünmüyor. Fakat biz insana özgü olan şeyin ne olduğunu arıyoruz (to idion). Dolayısıyla beslenme ve büyümeyi yaşamın dışında tutalım. Bunların ardından duyusal yaşam gelecektir, fakat onun da at, öküz ve her hayvanda ortak olduğu görünmektedir. Bu durumda geriye yalnızca insanın akılsal yanını teşkil eden aktif yaşam kalmaktadır (1097b22, 1098a5).<sup>243</sup>*

Yukarıdaki metinden öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles'in buradaki temel amacı heykeltıraşın ya da flüt çalanın işlevinin ne olduğunu söylemek değil, insanın işlevinin ne olduğunu ortaya koyabilmektir. Böyle bir araştırmada karşımıza birden çok seçenek çıkar. Bunlardan ilki yaşamdır. Ancak yaşam, insanın bitkilerle ortaklaşa paylaştığı bir özellik olması bakımından elenir. Diğer varlıklarla paylaşılan bir özellik insanın *ergon*'u olamaz çünkü *ergon* Aristoteles'in de söylediği gibi insana özgü olan (*idion*) bir şey olmalıdır. Beslenme ve büyüme dışarıda kaldıktan sonra ikinci seçenek olarak duyusal yaşam gelir. Duyusal yaşam da aynı nedenle elenir. Geriye ise en son seçenek olan *insanın akılsal yanının etkin yaşamı* kalır. Bu

<sup>243</sup> Nussbaum, M. C., (2000), "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", (Çev. H. N. Erkızan), Felsefelogos, Sayı: 9, s. 165.

yaşamsa insanı diğer varlıklardan ayıran, insana özgü bir yaşam olduğundan insanın *ergon*'u olarak kabul edilir.

*İnsanın akılsal yanının etkin yaşamı ne anlama gelir?* Aristoteles'in insanın işlevi konusunda vardığı sonuç hatta kullandığı ifade oldukça dikkat çekicidir. Burada önemli olarak görülebilecek düşünce, akla sahip olan bir insanın etkin yaşamından söz edilmesidir. Dolayısıyla akla sahip olmak kendi başına insanın *ergon*'unu tanımlamaz. Çünkü potansiyel olarak akla sahip olmak demek, o yetinin etkin bir biçimde kullanılacağı anlamına gelmez. Öte yandan etkin olmayan bir varlığın işlevini gerçekleştirdiğinden söz etmek mantıklı da değildir. Düşünelim ki, bir dolma kalemimiz var ve bu kalemin içindeki mürekkep bitmiş. Mürekkebi biten bir kalem yazma işlevini gerçekleştiremez. Bu durumda kalemin kalem olarak var olmasının bir anlamı kalmaz. Öyleyse, gerçekte Aristoteles'in düşüncesi için değerli olan, bir varlığın potansiyel olarak var olması değil, etkin bir biçimde var olmasıdır. Bu nedenden ötürü; Aristoteles etkin olan bir akıl yaşamının insanın *ergon*'unu tanımladığını öne sürer.

İnsanın *ergon*'unun, etkin akıl yaşamı olduğu açıktır. Peki, bu işlev insan için neyi ifade eder? Aristoteles bu soruya, varlığın sahip olduğu *ergon*'un, o varlığın amacı ve iyisini oluşturduğunu söyleyerek yanıt verir (*Eudemos'a Etik* 1219a5-10). *Ergon*, amaç (*telos*) ve iyi (*agathon*) arasında kopmaz bir bağ vardır. O halde insan için iyi, insanın kendisine özgü olan işlevine uygun etkinliğidir ki bu, etkin olan akıl yaşamıdır. Bu ise aynı zamanda insan yaşamının amacını ifade eder. T. Nagel, konuyla ilgili çalışmasında<sup>244</sup> insanın amacının, iyisinin kısaca *ergon*'unun onu diğer bir varlık olmaktan kurtaran bir şey olduğunu söyler.<sup>245</sup> Nagel'in bu iddiası Aristoteles'in *Protreptikos*'undaki şu pasajına bakıldığında yerinde görünüyor.

*Algılama ve akıldan yoksun edilen bir insan bitki halini alır; sadece akıldan yoksun edilirse hayvana dönüşür, irrasyonel olandan kurtarıldığında sadece akla dayandığında ise insan Tanrıya benzer olur (B28).*<sup>246</sup>

<sup>244</sup> Nagel, T., (2010) "Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri", *Özne Kitap*: 11-12, (Ed. H. N. Erkızan).

<sup>245</sup> Nagel, T., (2010), "Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri", *Özne Kitap*: 11-12, (Ed. H. N. Erkızan), s. 112.

<sup>246</sup> Aristoteles, (2003), *Protreptikos*, (Çev. A. Irgat), İstanbul, Sosyal Yayınları.

Aristoteles B28’de dolaylı da olsa insanın akla sahip olmakla hayvan ve bitkilerden ayrıldığını dile getirir. Nitekim akla sahip olmayan bir insanın hayvandan farkının olmayacağını söylemek bir anlamda insanı insan yapan şeyin akıl olduğunu söylemek ile aynı şeydir. Bununla birlikte insanın akla dayandığında Tanrıya benzer olduğunun düşünülmesi ayrı bir tartışma konusudur. Bu konuyu daha sonra ele alacağız.

Nagel’a göre *ergon* yalnızca bir varlığa özgü olan bir niteliği ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda o varlığın mükemmelliğini de ifade eder.<sup>247</sup> Sözelimi insanın işlevi olan etkin akıl yaşamı hem insanın karakteristik niteliğini hem de onun mükemmelliğini anlatır. Nagel’ın bu düşüncesi aslında bize beslenme, duyuşal yaşam, algılama gibi özelliklerin neden insanın *ergon*’u olarak kabul edilemeyeceğinin bir yanıtını verir. Duyuşal yaşam, beslenme, algı ve hareket gibi nitelikler insan için iyidir. Ancak beslenme hiçbir zaman insanın mükemmelliğinin bir ölçüsü olamaz. K. V. Wilkes de bu düşünceye benzer bir fikri savunur. Ona göre duyuşal yaşam, beslenme gibi özellikler insan için iyi olmasına karşın iyi bir yaşamı oluşturamaz.<sup>248</sup> Çünkü iyi bir yaşamı oluşturan şey insanın diğer canlılarla paylaştığı bir nitelik değil, onun sahip olduğu işlevle doğasına özgü olan bir yaşamı gerçekleştirmesidir.

Özetle *ergon* argümanının insanın tanımlanması çabasındaki yeri önemsenecek kadar büyüktür. Çünkü *ergon*, diğer bir ifadeyle etkin olan akıl yaşamı insanı diğer varlıklardan ayıran bir şey olarak insanın iyisini ve tanımını verir. Bu bağlamda Aristoteles’in etiğinde insan, etkin olarak düşünebilen bir varlık olarak tanımlanır.

<sup>247</sup> Nagel, T.,(2010), ss. 111-112.

<sup>248</sup> Wilkes, K. V., (1978). “The Good Man and The Good For Man in Aristotle’s Ethics”, *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 348, ss. 562-563.



#### 4. 4 Etkin Akıl Yaşamı *Idion* (Peculiar) mu yoksa *Koinon* (Common) Bir Niteliği mi İfade eder?

Grekçe bir terim olan *idion* sözcüğü varlığa özgü olan niteliği, *koinon* ise varlıklarla ortaklaşa paylaşılan nitelikleri ifade eder. Sözelimi beslenme, algılama, hareket etme gibi nitelikler varlığın diğer varlıklarla ortaklaşa bir şekilde paylaştığı yaygın nitelikleri yani *koinon*'u ifade ederken, etkin bir biçimde düşünme insanın *idion* olan niteliğini ifade eder. Kraut'a göre beslenme ya da algılama hiçbir zaman insana özgü bir nitelik eş deyişle *idion* olamaz.<sup>249</sup> Çünkü Aristoteles'in de I.7'de ifade ettiği üzere insanın *ergon*'u insana özgü bir şey olmalıdır. İnsana özgü olan şey ise daha önce söylendiği gibi etkin olan akıl yaşamıdır. Peki, insanın *ergon*'u insana özgü olan *idion* bir niteliği ifade ediyorsa buradaki temel problem nedir? Temel problem, insanın etkin olan akıl yaşamını Tanrı ile ortaklaşa paylaşıyor olmasıdır. Eğer etkin olan akıl yaşamı insanın işlevini diğer bir ifadeyle *idion* olanı ifade ediyorsa, bu durumda insanın ya bu niteliği Tanrı ile paylaşıyor olmaması ya da bu *ergon*'un *idion*'u değil de, *koinon*'u ifade etmesi gerekir. Bir başka deyişle insan *ergon*'unu Tanrıyla paylaştığında bunun *koinon* olması gerekmez mi? Çünkü *ergon* artık insana has bir nitelik olmaktan çıkıp ortaklaşa gerçekleştirilen bir nitelik olur.

İnsanın, Tanrı'ya benzer etkin bir akıl yaşamına sahip olması düşüncesi *ergon* ile ilgili tartışmalarda Nagel'in da kafasını karıştırır. Bu kaygıyla o, şöyle der: *insana özel olarak görünen akıl da insanın to idion'u olmaktan çıkıyor gibidir.*<sup>250</sup> Acaba, Aristoteles burada *ergon*'un *idion* olduğunu öne sürmekle bir çelişkiye mi düşer?

Çağdaş Aristoteles yorumcularından R. Kraut'un bu konudaki açıklamaları oldukça aydınlatıcıdır. Kraut'a göre insanın *ergon*'u ona özgü olandır ve Aristoteles bu noktada çelişkiye düşmez hatta insan bu niteliği Tanrı ile paylaşıyor olsa bile. Bu nasıl mümkün olabilir? Kraut'un burada verdiği yanıt oldukça şaşırtıcı hatta kabul edilmesi zor gibi. Ancak yaptığı temellendirme okuyucuyu ikna ediyor. Kraut'un temellendirmesindeki argümanı şudur: insana özgü olan teorik ve etik erdemlerin kimi zaman hayvanlarda da gerçekleşebilmesi. Sözelimi bazı hayvaların insanların

<sup>249</sup> Kraut, R., (1991), *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, New Jersey, ss. 314-320.

<sup>250</sup> Nagel, T., (2010), s. 113.

sahip olduğu cesaret, ölçülü olma gibi kimi niteliklere sahip olması (*Hist. An.* 588a18-588b3). Böylesi bir özellik ya da bu düşünce, Kraut'a göre etkin olan akıl yaşamını, Tanrı ile birlikte paylaşmasına rağmen insana özgü kılabilir. Bir başka deyişle insanın etkin olan akıl yaşamını Tanrı ile paylaşıyor olması, bu yaşamın insana özgü *idion* bir nitelik taşıdığı sonucunu ortadan kaldırmaz. Bununla birlikte Kraut'a göre Aristoteles, hiçbir zaman etkin olan akıl yaşamının Tanrıda ve insanda aynı olduğundan söz etmez. Aristoteles bu konuda oldukça dikkatli davranır ve kendisini her iki varlığın arasında yalnızca bir benzerliğin olduğu düşüncesiyle sınırlandırır. Nitekim XII.8 de bu düşünceyi doğrular.<sup>251</sup> Tanrı ve insan arasında gerçekleştirdiği etkinlikler bakımından bir benzerlik olmasına rağmen, insanın gerçekleştirdiği düşünsel etkinlik ile Tanrının gerçekleştirdiği etkinlik birbirinden farklıdır. Bu bağlamda Kraut'un öne sürdüğü iddiaların geçerliliğini kabul etmek gerekir. Nitekim tezin ikinci bölümünde yapılan tartışmalarda vardığımız sonuç, insansal düşünmenin Tanrısal düşünmeden ontolojilerinin farklı olması bakımından ayrıyor olmasıydı. Varlıkların ontolojilerindeki farklılık gerçekleştirilen etkinliklerde, bu etkinliklerin sürelerinde ve düşünme nesnelere bir farklılığa neden olmaktadır.

Kraut'un temelledirmesinde kullandığı bir diğer argüman da Aristoteles'in Platon'dan miras aldığı *ergon* kavramına farklı bir yaklaşım getirmesidir. Platon'da *ergon*; bir varlığın kendi başına sahip olduğu ve diğerlerinden daha iyi yapabileceği bir şey olarak tanımlanırken (*Devlet* 352e-353a) Aristoteles bu tanımlı değiştirir. Aristoteles'e göre *ergon*; bir varlığı diğerlerinden ayıran bir niteliktir; ama bu, hiçbir zaman Platon'da olduğu gibi insanın kendi başına ve diğerlerinden daha iyi yapabileceği bir şey anlamı taşımaz. Nitekim Aristoteles Platon'un bu düşüncesini kabul ediyor olsaydı, insanın düşünme edimini Tanrıdan daha iyi gerçekleştirdiğini kabul etmesi gerekirdi. Böyle bir sonuç Tanrının mutlak düşünme edimi olarak tanımlanan doğasıyla büyük bir çelişki oluşturur. O halde Aristoteles'in *ergon* kavramına bakışını Platon'dan farklılaştıran şeyin ne olduğu sorusunu sormamız gerekir.

<sup>251</sup> Kraut, R., (1979), "The Peculiar Function of Human Beings", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. IX, No. 3, ss. 472-473.

Kraut'a göre Aristoteles'te söz konusu edilen *ergon* mutlak değil, görelî bir özgülüğü ifade eder. *Ergon*'un mutlak olmasına örnek olarak bir insanın gramer öğrenebilmesi verilebilirken, görelî olmasına da insanın iki ayaklı olması verilebilir. İnsanın gramer öğrenebilmesi hiçbir varlığın bu niteliğe sahip olmadığı, iki ayaklı olması da insanın bu niteliği başka varlıklarla da paylaşabilmesi anlamına gelir. İki ayaklılığın diğer hayvanlarla paylaşılabilir olması iki ayaklılığın insana özgü olmadığı sonucunu doğurmaz. Ancak buradaki özgülük mutlak değil görelîdir; çünkü insan bunu diğer canlılarla paylaşır. Kraut bu düşüncesini Aristoteles'in *Topikler*'indeki (I.5) bir niteliğin sahip olduğu özgülüğün (*peculiarity*) tek bir anlamı olmadığı fikrine dayandırır. Burada yapılan ayrıma göre bir niteliğe ilişkin özgülük ya mutlak (*absolute/haplos*)\*\*\*\* anlamda ya da görelî (*relative/pros ti*)\*\*\* anlamda var olur. *Nikomakhos'a Etik*'i değerlendirdiğimizde ise Aristoteles'in *ergon* kavramını mutlak anlamda var olan bir özgülük olarak değil, görelî bir özgülük (*idion*) -ya da nitelik- olarak kullandığını öne sürebiliriz. Görelî özgülük düşüncesi ise hiçbir zaman insanın gerçekleştirdiği edimin kendisine özgü olduğu sonucuna zarar vermez hatta insanın Tanrı ile benzer bir düşünsel edimi paylaşıyor olmasına karşın. Dolayısıyla Aristoteles'in insanın *ergon*'unun *idion* olduğunu ileri sürmesinde hiçbir beis yoktur.

Görelî (*pros ti*) özgülük düşüncesi Aristoteles'in *ergon*'a getirdiği yeni bakış açısının bir ifadesidir. Platon'da *ergon*'un görelî anlamından söz etmek mümkün değildir. Ona göre *ergon*, varlığın kendi başına ve diğer varlıklardan daha iyi gerçekleştirdiği bir edimdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles Platon'un bu düşüncesine katılmaz. Öte yandan Aristoteles her varlık gibi insanın da bir işlevi olması gerektiği düşüncesini Platon'a borçludur.

Sonuç olarak *Nikomakhos'a Etik*'teki işlev argümanını değerlendirdiğimizde Aristoteles'in hayvan ve bitkilere göre insana özgü olanın ne olduğunu sorguladığını görürüz. İnsanın gerçekleştirdiği etkin akıl yaşamı bitki ve hayvana göre insana özgü olanı ifade eder. Hiyerarşide bitki ve hayvana karşı üstün olan insanın gerçekleştirdiği etkinlik ona özgü olandır.<sup>252</sup> Bu özgülüğün Kraut görelî olduğunu ifade eder. Bunun da nedeni olarak Tanrı'nın insan ile benzer bir etkinliği

<sup>252</sup> Kraut, R., (1979), ss. 473-478.

paylaşıyor olmasını gösterir. Bu düşünceye göre insanın Tanrı ile benzer bir etkinliği paylaşıyor olması insanın işlevinin kendine özgü *idion* bir nitelik olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. İnsansal ve Tanrısal düşünme etkinlikleri düşünme etkinliği olmaları bakımından benzeşmeler de bu etkinliklerin gerçekleşme biçimi, süresi, nesnesi ya da içeriği birbirinden tümüyle farklıdır. Bu bağlamda gerçekte Tanrı ile insanın aynı *ergon*'u paylaştığı da iddia edilemez. Kraut'un bu düşüncelerini kabul etmekle birlikte, Aristoteles'in işlev argümanında Tanrı'dan hiç söz etmemesini dikkat çekici bulduğumuzu söylemeliyiz. Elbette bunun birden çok sebebi olabilir. Örneğin Tanrı sahip olduğu üstünlük nedeniyle hayvan, bitki ve insan hiyerarşisinin dışında tutulmuş olabilir. Böyle bir kabul, hatta farkındalık Tanrı'yı bu hiyerarşinin dışında tutmak için yeter bir nedendir. Öte yandan Aristoteles Tanrı'yı bu hiyerarşinin içine koymayı gereksiz de görmüş olabilir. Çünkü Tanrı'yı konu edinen alan İlk felsefedir, etik değil. Etiğin merkezinde insan yer alır. İnsan için iyi yaşam nedir sorusunun etiğin temel problemi olması da bunun bir göstergesidir. Kısacası biz, işlev argümanını Tanrı'yı da içine alan bir okuma ile okusak dahi bu, hiçbir zaman insan ile Tanrının aynı *ergon*'u paylaştığı anlamına gelmez ve bu nedenle insanın *ergon*'unun her zaman *idion* olanı belirttiği söylenebilir.

#### 4. 5 Akılsal Yanın Etkin Yaşamı Üzerine

Bir önceki bölümde insanın etkin akıl yaşamını tanımlayan *ergon*'unun insana özgü mü yoksa ortaklaşa paylaşılan bir nitelik mi olduğu sorusunu tartıştık ve bu tartışmada vardığımız sonuç insanın *ergon*'unun insana özgü olan -görelî anlamda- bir niteliği ifade ediyor olmasıydı. Bu kabulle birlikte bu bölümde ele alacağımız soru, insanın *akılsal yanının etkin yaşamın*'dan Aristoteles'in tam olarak neyi kastettiği olacaktır. Bu soruya vereceğimiz yanıt insanın doğasının anlaşılmasına büyük ölçüde katkı sağlayacaktır.

Aristoteles'in I. Kitapta insanın işlevi için kullandığı tanım üzerine olan tartışmalar kısaca üç başlık altında toplanabilir. Söz konusu tanımın Aristoteles'in etiğinde

ya

1. İnsanın teorik ve pratik erdemleri içine alan yanını

ya

2. İnsanın salt teorik yanını

ya da

3. İnsanın tanımlanması konusundaki kararsızlığı

ifade ettiği söylenir.

Bu görüşleri açıklamadan önce Aristoteles'te işlev argümanının yorumlanmasının *eudaimonia*'nın neliği konusundaki tartışmalarda çok önemli bir rol oynadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü insanın işlevinin ne olduğunu sormak insanın iyisinin ne olduğunu sormak ile aynı şeydir. Aristoteles de işte bu nedenle *eudaimonia*'nın tanımını yapmadan önce insanın işlevinin ne olduğu sorusunun

yanıtını arar. Dolayısıyla işlev argümanını *eudaimonia*'nın neliği tartışmalarından<sup>253</sup> ayırmak mümkün değildir.

Yukarıdaki üç düşünce de Aristoteles'in I.7'de insanın işlevinin ne olduğunu ortaya koyduktan sonra 1098a16-18'de yaptığı *eudaimonia* tanımının yorumlanması ile yakından ilgilidir. Öyleyse şimdi işlev argümanı ile birlikte yorumlanan *eudaimonia* tanımına ilişkin farklı fikirleri değerlendirelim.

İlk düşünceyi savunanların başında Ackrill gelir. Ackrill, I.7'deki işlev argümanına dayanarak *eudaimonia*'nın kapsayıcı (*comprehensive*) yorumunu benimser. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, *eudaimonia*'nın kapsayıcı yorumuna işlev argümanından ulaşır. İşlev argümanında kullanılan rasyonel ya da akılsal sözcüğünü Ackrill insanın teorik ve pratik yanını belirten bir ifade olarak yorumlar. Çünkü rasyonellik yalnızca teorik olanı değil, pratik olanı da kapsar. Bu noktadan hareketle Ackrill *eudaimonia*'yı hem teorik hem de pratik olan erdemlerin gerçekleştirildiği bir yaşam olarak nitelendirir. *Eudaimonia* Ackrill'in bakış açısıyla tüm erdemleri içine alan ya da kapsayan bir yaşam biçimidir.<sup>254</sup> Ackrill'in işlev argümanından yola çıkarak *eudaimonia*'ya dair öne sürdüğü fikir tutarlı görünür. Çünkü *eudaimonia*'ya ilişkin bir yorum her daim işlev argümanına başvurmak durumundadır. Bunun da nedeni daha önce de belirttiğimiz gibi insanın işlevinin insan için iyi olanı ifade etmesidir. Şunu söyleyebiliriz ki Ackrill'in ulaştığı sonucu kendi içinde tutarlı bulsak bile, bu, Ackrill'in *eudaimonia*'ya ilişkin kapsayıcı yaklaşımını kabul edeceğimiz anlamına gelmez. Çünkü burada Aristoteles'in insanın işlevini ortaya koyarken kullandığı rasyonel/akılsal sözcüğü ile neyi kastettiği henüz açık değildir.

İkinci düşünceyi savunan yorumcuların başında Heinemann ile Kraut gelir. Onların düşüncelerine göre Aristoteles rasyonel/akılsal sözcüğü ile Ackrill'in yorumuna karşıt olarak insanın pratik yanından ziyade teorik olan yanına vurgu

<sup>253</sup> Bu konuda yapılan tartışmalar oldukça geniş kapsamlıdır. Bu tartışmalara burada kısaca değinilecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Toman, A., (2007), "Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme", (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), bkz. Çankaya, A., "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", *Özne Kitap*: 11-12, (Ed. H. N. Erkızan), Güz 2009 Bahar 2010.

<sup>254</sup> Ackrill, J. L., (1974), "Aristotle on *Eudaimonia*", *Great Political Thinkers*, (Ed. J. Dunn, I. Harris), Cheltenham, Edward Elgar, ss 431-433., Hardie, W. F. R., (1979), "Aristotle on the Best Life For a Man", *Philosophy*, Vol. 54, No. 207, Cambridge University Press, ss. 39-40.

yapmak ister. Bu düşünce onların *eudaimonia*'nın tanımında akılsalıcı yorumu benimsemelerine neden olur. Akılsalıcı yoruma göre *eudaimonia* Ackrill'in iddia ettiği gibi tüm erdemlerin değil yalnızca en yüksek, en iyi en mükemmel olan bir erdemnin etkinliğini içerir ki bu etkinlik de *theoria* etkinliğidir.<sup>255</sup> Kraut bu sonuca elbette X. Kitaptaki düşünceler ışığında varır. Kraut ve Heinemann'ın işlev argümanına yükledikleri anlam ve buna bağlı olarak *eudaimonia*'nın tanımına ilişkin vardıkları yargı kendi içinde tutarlı olmakla birlikte, Ackrill'inkinden tümüyle farklıdır. Her iki düşünce arasındaki farklılık *ergon* argümanının farklı yorumlanmasından kaynaklanır. *Ergon* argümanının geniş yorumunu benimseyenler *eudaimonia*'ya ilişkin kapsayıcı, dar yorumunu benimseyenler de akılsalıcı yaklaşımı kabul ederler.<sup>256</sup>

Son düşünceyi savunanların başında ise A. Tessitore vardır. Ona göre işlev argümanı Aristoteles'in insanın tanımlanması konusundaki kararsızlığını gösterir. Buradaki kararsızlık olumsuzluk değil, belirsizlik anlamı taşır. Sözgelimi ne rasyonel olanın ne olduğu açıktır ne de *eudaimonia*'nın ne içerdiği. Aristoteles'in okuyucuya verdiği tanımı hatırlayalım: *Eudaimonia ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Eğer birden fazla erdem varsa en iyi ve en mükemmel olana uygun etkinliktir.* Bu tanıma bağlı kalındığında *eudaimonia*'nın acaba tek bir iyiyi mi yoksa birden fazla iyiyi mi içerdiği sorusuna yanıt vermek mümkün değildir. Bu nedenle Tessitore, hem I. Kitaba ilişkin Ackrill'in yaptığı kapsayıcı yorumu hem de Kraut'un öne sürdüğü akılsalıcı yorumu reddeder. Bununla birlikte Tessitore, *Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabı ile X. Kitabı arasında bir tutarsızlığın olduğu fikrine de karşı çıkar.<sup>257</sup>

Aristoteles *eudaimonia*'nın ne olduğu sorusuna gerçekte tutarlı bir yanıt verir mi? Tessitore her iki kitap arasında bir tutarsızlığın olduğunu söyleyenlere karşı çıkmakta haklı mıdır? I. Kitap ile X. Kitap arasında tutarsızlığın olduğunu iddia edenlerin başında Ackrill, Cooper, Wilkes, Nagel gelirken tutarsızlığın olmadığını iddia edenlerin başında ise Clark, Kraut ve Hardie, Rorty gibi yorumcular gelir. Peki,

<sup>255</sup> Kraut, R., (1991), ss. 314-320., R. Heinemann, (1988), "*Eudaimonia* and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*", *Great Political Thinkers*, (Ed. J. Dunn, I. Harris), ss. 32-33.

<sup>256</sup> Hardie, W. F. R., (1965), "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy*, Vol. 40, No. 154, Cambridge University Press, s. 280.

<sup>257</sup> Tessitore, A., (1992), "Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life", *Polity*, Vol. 25, No. 2, Palgrave Macmillan Journals, s. 204.

tutarsızlık fikrine yorumcular nasıl ulaşır? Bu sorunun yanıtı için X. Kitaba geri dönmek gerekir.

X. Kitap daha önce de belirttiğimiz üzere Aristoteles'in *eudaimonia* ile ilgili düşüncelerinin artık bir sonuca ulaştığı kitaptır. X.7'de Aristoteles'in *eudaimonia*'nın *theoria* etkinliği olduğunu ifade etmesi de bunun en güçlü kanıtıdır. *Theoria* insandaki en iyi öge olan *nous*'un bir etkinliğidir ve bu etkinlik mükemmel mutluluğu (*teleia eudaimonia*) oluşturur.

1177a10-20'deki satırları okuyan tüm yorumcular *theoria* etkinliğinin diğer tüm etkinlikler karşısındaki üstünlüğünü ve mükemmel mutluluğun *theoria* etkinliği olduğunu kabul ederler. Ancak Ackrill X. Kitapta ifade edilen düşünceleri hayretle karşılar. Ona göre Aristoteles I. Kitapta *eudaimonia* ile tüm erdemlerin gerçekleştirildiği bir yaşamı benimserken, X. Kitapta *eudaimonia*'nın *theoria* olduğunu söyleyerek okuyucuyu şaşırtmaktadır. Dolayısıyla her iki kitap arasında da bir tutarsızlık vardır. Öte yandan Karut her iki kitap arasında bir tutarsızlığın olduğu düşüncesine karşı çıkar. Ona göre Aristoteles I. Kitapta yarım bıraktığı tartışmayı X. Kitapta sonlandırır. Hardie de I. Kitabın bir giriş niteliğinde olduğunu X. Kitap ile birlikte bu krokinin tamamlandığını söyleyerek Kraut'un düşüncelerini paylaşır.

Her iki kitap arasında bir tutarsızlığın olduğunu ileri sürüp kapsayıcı yaklaşımı benimseyen yorumcular şu temel argümanlara başvururlar:

**1.** İnsana özgü olan rasyonelliğin yalnızca teorik yanı değil pratik yanı da içermesi

Sözelimi insanın diğer canlılardan yalnızca bir metafizikçi olarak değil, kendi hayatını bilinçli olarak planlayan bir kişi olması bakımından da ayrılması

**2.** *Eudaimonia*'nın kendine yeter olması (*auterkeia*) fikri

Bu kritere göre kendine yeten bir kişi toplumdan kendisini soyutlayan değil, arkadaşlara, aileye ihtiyaç duyan bir kişi olmalıdır. İnsan için iyi yaşamda



ailenin, devletin ve arkadaşların varlığı zorunludur.<sup>258</sup>

3. Diğer iyilerin eklenmesiyle *eudaimonia*'nın daha arzu edilir bir iyi olduğu düşüncesi

*Eudaimonia* diğer iyilerin kendisine eklenmesi ile daha arzu edilir oluyorsa bu durumda *eudaimonia* tek bir amaç ya da iyiden ziyade birden çok amaç ya da iyinin toplamı olan bir yaşamı ifade etmelidir. Ackrill'in ifadesiyle *eudaimonia* yalnızca domatesten oluşan bir kahvaltıyı değil, yumurta domates ve peynirden oluşan kahvaltıyı içerir. Çünkü domates, yumurta ve biberden oluşan bir kahvaltı yalnızca domatesten oluşan bir kahvaltıdan her zaman daha arzu edilirdir.<sup>259</sup>

Kapsayıcı yaklaşımı benimseyenlere karşı itirazlar

Öncelikle şunu belirtmeliyim ki, kapsayıcı yaklaşımı savunanlar kendilerine yalnızca *Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabını referans alırlar. X. Kitap bir istisna hatta kimi zaman da Aristoteles'in fikir değişikliğine gittiği ya da çelişkiye düştüğü bir kitap olarak değerlendirilir. X. Kitap her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, *eudaimonia*'ya ilişkin yorumlar X. Kitaptan bağımsız bir şekilde yapılamaz. Dolayısıyla *eudaimonia*'nın yalnızca I. Kitap referans alınarak yorumlanması eksik bir yorum olur. *Nikomakhos'a Etik* bir bütündür ve buna bağlı olarak bu kitaplar birlikte ele alınmalıdır. Bu düşünceyle ben de I. Kitaptaki argümanları X. Kitaptaki argümanlarla birleştirip bir sonuca varmayı amaçlıyorum.

Kapsayıcı yaklaşımın savunduğu düşünceler eğer ki X. Kitaptaki argümanlar olmasaydı kabul edilebilirdi diyelim ve sonrasında bu yaklaşımın neden kabul edilebilir görünmediğini açıklama yoluna gidelim.

1. İnsana özgü olan rasyonelliğin tek bir yanı olmadığı fikri elbette doğrudur. İnsan yalnızca teorik yandan oluşan bir varlık olarak tanımlanamaz. Nitekim I.3'te Aristoteles'in *psykhe*'nin akılsal olan (*logos*) ile akılsal olmayan (*alogos*) yan olmak üzere iki yanının var olduğundan söz etmesi de bu düşüncemizi

<sup>258</sup> Hardie, W. F. R., (1965), ss. 282-283.

<sup>259</sup> Ackrill, J. L., (1974), ss. 431-433.

destekler. Bunlardan akılsal olan yan insanın teorik yanına (düşünce erdemlerine) karşılık gelirken, akılsal olmayan yan pratik yanına (etik erdemlere) karşılık gelir. Öyleyse insan hem teorik hem de pratik yanıyla bir bütündür. Ancak X. Kitapta insanın asıl benliğinin *nous* olarak tanımlandığı ve bununla birlikte *nous*'un etkinliği olan *theoria*'nın da mükemmel mutluluğu oluşturduğu düşüncesini dikkate alırsak, Aristoteles'in tutarlı bir biçimde I. Kitapta insanın teorik olan yanına vurgu yaptığını ileri sürebiliriz. Bu yargıya hiç kuşkusuz X. Kitabı okuduktan sonra varabiliriz. Çünkü I. Kitap gerçekten rasyonel ilkenin ne olduğu sorusunu yanıtsız bırakır. Öte yandan *ergon* argümanını insanın teorik yanını belirten bir şey olarak okumak insanın pratik yanının varlığını yok saymak demek değildir. Diğer bir ifadeyle *ergon* argümanının insanın teorik yönüne vurgu yaptığını ileri sürmek hiçbir zaman o insanın pratik yanının varlığına gölge düşürmez. Öyleyse Aristoteles'in *ergon* argümanı ile insanın teorik yönüne vurgu yaptığını öne sürmekte hiçbir beis yoktur.

2. *Auterkeia* kriteri ile ilgili kapsayıcı kavrayışın öne sürdüğü argüman başlangıçta kabul edilebilir görünür. Nitekim Aristoteles de kişinin kendine yeter olması ile yalnız başına yaşamasını değil, anne babası çocukları dostları ile birlikte olmasını kastettiğini ifade eder. Çünkü insan doğası itibarıyla toplumsal bir canlıdır (1097b5-10). Öte yandan *auterkeia* kriteri bu düşünceden ibaret değildir ya da salt bu düşünceye indirgenemez. I. Kitapta Aristoteles *auterkeia* kriterini *eudaimonia*'nın ne olduğunu tanımlamak için kullanır. Ona göre *eudaimonia* kendine yeter bir şeydir. Bunun en güçlü kanıtı olarak şu üç düşünce gösterilebilir:

- a. *Eudaimonia* kendisi için tercih edilir,
- b. Diğer iyiler de *eudaimonia* için istenir,
- c. *Eudaimonia* hiçbir şey uğruna değildir.

Bu düşünceler ışığında Etik'in I. Kitabında *eudaimonia*'nın kendine yeter olduğu ifade edilir. Kendine yeter olma I. Kitapta kısaca kendi başına yaşamı arzu etmeye değer kılan ve hiçbir eksikliği olmayan bir şey olarak tanımlanır. Bakışımızı X. Kitaba çevirdiğimizde ise kendine yeter olma kriterinin *theoria* etkinliği için söz konusu edildiğine tanık oluruz. Bu sonuç şaşırtıcı değildir. Çünkü I. Kitap *auterkeia* kriterinin *eudaimonia*'ya ilişkin bir şey olduğunu ileri sürerken, X. Kitap *theoria*'nın *eudaimonia* olduğunu söyler. Dolayısıyla Aristoteles her iki kitapta da *auterkeia* kriterinin *eudaimonia* ile ilgili olduğunu belirtir, tek fark son kitapta *eudaimonia*'nın

*theoria* olduğunun ifade edilmesidir. X. Kitap bunun dışında *auterkeia* kriterine sahip olan *theoria* etkinliğini kimin gerçekleştireceği sorusunu araştırır. Bu etkinliği gerçekleştirecek olan kişi bilge kişiden başkası değildir. Bunun gerekçesi de adil ve yiğit kişinin kendi adillliğini ya da yiğitliğini gösterebilmek için başkasına gereksinim duymasıdır. Oysaki bilge kişi *theoria* etkinliğini gerçekleştirebilmek için bir başkasının varlığına gerek duymaz. Bu özellik bilge kişiyi kendine yeter kılmaktadır (1177a25-35). Bilge kişinin *theoria* etkinliğini kendi başına gerçekleştirmesi onun gündelik yaşamda ailesine, dostlarına ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. *Theoria* etkinliği adil olma eylemini gerçekleştirmekten doğaca farklıdır. Ancak bu fark hiçbir zaman bilge kişinin arkadaşlara gereksinim duyacağı gerçeğini dışlamaz. Bu nedenle gerçekte Ackrill'in öne sürdüğü düşüncüyü kabul etmek mantıklıdır. Bununla birlikte bu düşüncenin zorunlu olarak kapsayıcı kavayışa yol açtığını söylemek ise makul görünmez. I. Kitaptaki *auterkeia* kriterini X. Kitaptaki *auterkeia* kriteri ile birlikte yorumladığımızda, *auterkeia* kriterinin X. Kitapta tamamlandığını ve bu bakış açısının bizi *eudaimonia*'nın akılsalci yaklaşımını benimsememize neden olduğunu öne sürebiliriz.

3. Kapsayıcı yaklaşımın savunduğu son tez, *eudaimonia*'nın sayılabilir olduğu düşüncesine dayanır. *Eudaimonia* diğer iyilerin eklenmesi ile daha arzu edilir olur. Kenny, böyle bir düşüncüyü kabul etmenin *eudaimonia*'nın üstün bir amaç olarak sayılması fikrine zarar verebileceğini söyler. Ona göre diğer tüm amaç ve iyiler *eudaimonia* için araçtır. Bu noktada amaçlar ile araçlar hiçbir zaman aynı değere sahip olamazlar.<sup>260</sup> Deverux'e göre diğer iyilerin *eudaimonia*'ya eklenmesi en üstün amaç olan *eudaimonia*'yı daha arzu edilir yapmaz; fakat bu, diğer iyilerin *eudaimonia*'ya bir katkı sağlamadığı anlamına da gelmez.<sup>261</sup> Kenny ve Deverux'ten sonra Heinemann da Ackrill'in tezine güçlü bir eleştiri getirir. Ona göre *eudaimonia* diğer iyilerin eklenmesi ile daha arzu edilir olsaydı, bu durumda onun mükemmelliğinden tam olmaklığından söz edilemezdi.<sup>262</sup> Çünkü *auterkeia* olarak *eudaimonia* eksiği olmayan ya da tam olan anlamına gelir. Bu bağlamda Heinemann'ın eleştirisinin oldukça önemli ve geçerli olduğu belirtilmelidir. Son

<sup>260</sup> Kenny, A., (1999), *Aristotle On the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, ss. 24 -25.

<sup>261</sup> Deverux, D. T., (1981), "Aristotle On The Essence Of Happiness", *Studies in Aristotle*, (Ed. D. J. O. Meara), Washington, ss. 248-249.

<sup>262</sup> Heinemann, R., (1988), s. 43.

olarak Ackrill'e tarafımdan yöneltilebilecek eleştiri de şu olabilir: Ackrill *eudaimonia*'nın sayılabilir bir şey olduğunu varsaymakla onu niteliksel bir şey olmaktan çıkarıp niceliksel bir şeye indirger. Oysa burada iyiler arasında önemli olan iyilerin sayıca çok olması değildir.

Öyle görünüyor ki kapsayıcı yaklaşıma yöneltelen eleştirileri değerlendirdiğimizde, Aristoteles'in *rasyonel/akılsal yanın etkin yaşam*'ından insanın dar anlamda teorik olan yanını kastettiği sonucuna ulaşırız. Bu sonuç, I. Kitap ile X. Kitap arasında iddia edilenin aksine bir uyumun, tutarlılığın olduğu düşüncesine dayanır ve *eudaimonia*'nın akılsalcı yaklaşımına kapı açar.

Tartışmaları özetleyecek olursak, Tessitore her iki kitap arasında tutarsızlığın olduğunu öne sürenlere karşı çıkmakta haklıdır. Ancak Tessitore'nin Aristoteles'in insanın tanımlanması konusunda kararsız olduğu iddiasını kabul etmek pek de makul değildir. Rasyonel yanının etkin akıl yaşamı insanın işlevini, iyisini ve tanımını verir. Bu tanım X. Kitap ile birlikte okunduğunda insanın teorik yanına işaret eder. Çünkü insan için iyi olan şey, yani *eudaimonia theoria*'dır ve *theoria* etkinliği insanın rasyonel kısmının teorik olan yanıyla ilgili olur. Bunun yanısıra *theoria* yaşantısının I. Kitapta insan için en iyi yaşama aday olup X. Kitapta da bu yaşantının *eudaimonia* olduğunun dile getirilmesi, Tessitore'nin iddiasının aksine Aristoteles'in insan doğasının tanımı ve en iyi yaşamın ne olduğu konusundaki kararsızlığını değil, kararlılığını gösterir.

#### 4. 6 Akılsalci (*Intellectualist*) Yoruma Yönelik Eleştiriler

Bir önceki bölümde insanın *akılsal yanının etkin yaşamı* ifadesinden yorumcuların neyi anladıklarını tartıştık. Bu tartışmada *eudaimonia*'nın akılsalci (*dominant/exclusive*) yorumunu benimsediğimizi söyledik. Bu bölümde ise *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabını akılsalci olarak nitelendiren ve bu düşüncenin Platon'a dayandığını ileri süren J. M. Cooper'ın düşüncelerini inceleyeceğiz.

Cooper konuyla ilgili eserinde,<sup>263</sup> Aristoteles'in X. Kitapta beklenmedik bir biçimde\* insanı akıl (*nous*) olarak tanımladığını ve filozofun bu düşüncesini de Platon'dan miras aldığını söyler. Bu konudaki temel argümanı da Platon'un, *Devlet*'inde insanı arzu ve duygulardan çok akıl ile tanımlamasıdır. Bedeni bir tarafa iten Platon 589d7'de akli en iyi (*to beltiston*), e4'te ise en Tanrısal (*to theiotaton*) parça olarak nitelendirir. Cooper, Platon'un düşüncesine paralel bir biçimde Aristoteles'in de *nous*'u insandaki en iyi, en baskın öge olarak tanımladığını ve bu bakış açısının bir uzantısı olarak da onu *suntheton* (yaşayan bileşik varlık) olandan keskin bir biçimde ayırdığını ifade eder. Teorik olan *nous* bu anlamda tutku ve arzularla ilgili olan *suntheton*'dan ayrıdır. Çünkü Aristoteles tutku ve arzuları pratik olanla yani yaşayan bedenle bağdaştırırken, teorik *nous*'u Tanrıya benzer bir şey olmakla bağdaştırır. *Nikomakhos'a Etik*'teki bu bakış açısının Cooper Aristoteles'in psikolojisinden geldiğini düşünür. Çünkü Aristoteles *De Anima*'da *nous*'un ruhun başka bir türü olduğunu ve onun fiziksel yetilerden olduğu kadar bedenden de ayrıldığını ifade eder.<sup>264</sup>

Cooper'ın düşüncelerinde haklı olduğunu öne sürmek mümkün müdür? Cooper'ın, Aristoteles'in insanı *nous* olarak tanımlarken Platon'dan etkilendiğini söylemesi tartışma götürmez bir gerçektir. Ancak burada önemli olan şey, Aristoteles'in *nous*'u ne anlamda kullandığıdır. Aristoteles'in insanı *nous* olarak tanımlaması ne diğer yetilerin varlığını küçümsemek, ne de onları yoksaymak anlamına gelir. Aristoteles için insan birçok yetinin biraraya geldiği bir bütündür. Bu

<sup>263</sup> Cooper, J. M., (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, United States of Amerika, Indianapolis.

\* X. Kitapta Aristoteles'in insanı *nous* olarak tanımlaması Cooper'ı şaşırtır. Çünkü o da tıpkı Ackrill gibi I. Kitabın kapsayıcı kavrayışa izin verdiğini düşünür.

<sup>264</sup> Cooper, J. M., (1986), ss.168-176.

bağlamda insan yalnızca düşünme yetisine sahip olan değil, aynı zamanda beslenen, sindirim yapan, hareket eden bir canlıdır. Aristoteles'in insanı *nous* olarak tanımlamasındaki temel düşünce, diğer yetileri bir kenarı itmek değildir. O, insanı en çok insan kılan şeyin ne olduğunu araştırır ve bunun *nous* olduğu sonucuna varır. İnsan doğası ya da özü gereği diğer canlılardan sindirim yapması bakımından ayrılmaz, onu ayıran, o yapan ya da kılan şey *nous*'tur. Bu sebeple Aristoteles insanı *nous* olarak tanımlama yoluna gider.

Aristoteles'in *De Anima*'da *nous*'u diğer yetilerden ayırdığı doğrudur. *Nous* diğer yetilerden farklı olarak kendi başına işlevini gerçekleştirebilir. Sözelimi düşünmek için duyuların varlığına gerek yoktur. *Nous*, düşünme işlevini onlar olmadan da yapabilir. Fakat bu, hiçbir zaman düşünmenin beden ya da duyular var olmadan gerçekleşebileceği anlamına gelmez. *Aisthesis* için her zaman bir duyu organına ihtiyaç varken düşünmek için duyu organına örneğin göze ihtiyaç yoktur. Düşünme öncesindeki duyu gerekliliği düşünme esnasında ortadan kalkar. Çünkü Aristoteles'in de ifade ettiği gibi taşın kendisini değil, formunu düşünürüz. Öte yandan taşın formunu düşünebilmek için öncesinde taşın algısına sahip olmamız gerekir. Cooper, *De Anima* ve *Nikomakhos'a Etik*'teki *nous*'u diğer yetilerden bağımsız olarak var olabilen Tanrısal bir parça olarak kabul eder. Oysaki tezin ikinci bölümde tartıştığımız üzere *De Anima* III.4 ve III.5'te *nous* ontolojik anlamda bedenden ayrı ya da bağımsız olamaz. Onun bedenden ayrılabilirliği ancak düşünsel anlamda olabilir.

Sonuç olarak Cooper'ın *Nikomakhos'a Etik* ve *De Anima* okumaları Platoncu bir okumaya dayanır. Platoncu bir okuma Cooper'ı Aristoteles'in insan üstü (*super-human*) bir ideali tercih ettiği sonucuna götürür. Aristoteles her iki kitapta da insansal *nous*'un doğasını tartışır. İnsansal *nous*, Tanrısal *nous*'a benzer olmakla Tanrısal olmaz. Bu anlamda Aristoteles'in *nous*'a dayalı bir yaşamı savunurken insan-üstü bir ideali tercih ettiği düşüncesine katılmıyorum. Bunun nedenlerini ileriki bölümlerde daha ayrıntılı olarak tartışacağız. Bununla birlikte Cooper'ın yorumlarıyla ilgili son olarak şunu söyleyebilirim: Etik'in akılsalcı yorumunun doğruluğuna inanıyorum; fakat bu Cooper'ın öne sürdüğü Platon temelli bir intellektüalizm olmaktan bir hayli uzak.

#### 4. 7 *Nous*'a Dayalı Yaşamın Etik Yaşama Önceliği

Geçtiğimiz bölümde etiğin akılsalci yorumunu benimsediğimizi ve bu yorumun Cooper'ın akılsalci yorumundan oldukça farklı olduğunu belirttik. Bu bölümde ise akılsalci yorumu benimsememize sebep olan *theoria* yaşamına geri döneceğiz. Bu yaşamın diğer yaşamlar karşısındaki üstünlüğü ve bu üstünlüğün nedenleri öncelikli konumuzu oluşturacak. O halde Aristoteles'in bu konuya ışık tutacak olan önemli pasajını aktaralım.

.... *nous'un her şeyden çok insan olması dolayısıyla, insan için en iyi ve en hoş yaşam nous'a dayalı yaşamdır (noun bios), buna bağlı olarak bu yaşam en mutlu (eudaimonestatos) yaşamdır.*

*Öte yandan etik erdemlere uygun yaşam yalnızca ikinci dereceden mutlu yaşamdır. Çünkü etik etkinlikler tümüyle insansaldır... (1178a7-12)*

Yukarıdaki metinde Aristoteles iki farklı yaşam biçiminden söz eder. Bunlar:

1. *Nous*'a dayalı bir yaşam

ve

2. Etik ya da karakter erdemlerine dayalı bir yaşamdır.

Bu yaşamlardan *nous*'a dayalı yaşam, Aristoteles'e göre en mutlu yaşam etik erdemlerin olduğu yaşam ise, ikinci derecede mutlu bir yaşam olarak düşünülür. Aristoteles iki yaşamı derecelendirirken önceliği *nous*'a dayalı yaşama tanımaktadır. *Nous*'a dayalı yaşam ise hatırlayabileceğimiz üzere *theoria* yaşamıdır. Öyleyse, *nous*'a dayalı olan *theoria* yaşamı etik erdemlere dayalı bir yaşama göre her zaman bir üstünlüğe ve önceliğe sahiptir.

Aristoteles neden insansal olarak nitelendirdiği etik erdeme dayalı bir yaşamı değil de *theoria* yaşamını üstün kılar? *Theoria* yaşamının etik erdemlere dayalı yaşama önceliği nereden gelir? Bu sorunun elbette birden çok yanıtı olabilir. Fakat en önemli neden *theoria* yaşamının etik erdemlere dayalı yaşam olan politika yaşamına göre daha çok kendine yeter (*auterkeia*) olmasıdır. *Auterkeia* kriteri bu yaşamları karşılaştırmada belirleyici bir unsur olur. Bu konuyu daha anlaşılır kılmak için Aristoteles'in verdiği örneğe başvuralım. Aristoteles'e göre etik erdemlerden biri

olan cesareti, adaleti ya da yiğitliği gerçekleştirmek isteyen bir kişi her zaman bir başka kişinin varlığına gereksinim duyar. Oysaki *theoria* etkinliğinde bulunacak olan kişinin bu etkinliği gerçekleştirebilmek için gereksinim duyacağı bir kişi yoktur. Çünkü kişi kendi başına bu etkinliği gerçekleştirebilir. Bu bağlamda bu etkinliği gerçekleştiren kişi (*theoretikos*) kendine en yeter kişi (*autarkes*) olarak nitelendirilir (1177a30-1177b1-5).

Bir diğer neden de *theoria* yaşamının en çok haz veren bir yaşam olmasıdır. Bunun da nedeni bu yaşamın kendi amacını kendinde taşımasıdır. Öte yandan politika yaşamı kendi amacını kendinde taşımaz. Sözelimi savaş hiçbir zaman savaş için değildir. Savaşın var olma nedeni güç istenci, egemenlik düşüncesi ya da herhangi bir başka neden olabilir. Bu anlamda savaşın amacı kendine içkin değildir. *Theoria* ise her türlü pratik kaygıdan uzak kendisi için gerçekleştirilen bir edim olarak en fazla hazzı taşıyan bir yaşam olur (1177b10-20).

*Theoria* yaşamı en kesintisiz, en sürekli etkinliği (X.7) ifade ederken, etik erdemlerin hüküm sürdüğü bir yaşam her daim kesintililiği ifade eder. Kesintililik ise bölünmüşlüğe, tam olmamaklığa karşılık geldiğinden etik erdemlere dayalı yaşama mutluluk düşüncesinde ikincilik payesi verilir.

*Theoria* yaşamı etik erdemlere dayalı yaşam ile kıyaslandığında kısaca şunlar söylenebilir:

#### *Nous*'a dayalı *theoria* yaşamı

1. Dışsal iyilere daha az gereksinim duyar
2. Kendi amacını kendinde taşır
3. En kendine yeten
4. En çok haz veren
5. En sürekli ve en kesintisiz yaşamdır.

Bu beş özellik *theoria* yaşamının etik yaşama önceliğinin ve üstünlüğünün nedenlerini oluşturur. Bir başka deyişle bu beş ilke aynı zamanda etik yaşamın ikincilliğinin, *theoria* yaşamının ise en mutlu yaşam ya da *eudaimonia* oluşunun da



nedenlerini sunmaktadır.

Öyle görünüyor ki *nous*'un etkinliği olan *theoria* yaşamının etik yaşam karşısındaki üstünlüğü ya da önceliği çok açık bir gerçektir. Peki, bu üstünlük her iki yaşam arasında bir karşıtlığın olduğu fikrini ortaya çıkarır mı? A. W. Nightingale, Aristoteles'in *theoria* yaşamını *praxis* üzerine yükseltmesinin iki yaşam arasında bir karşıtlık ya da zıtlık oluşturduğunu öne sürer.<sup>265</sup> Birçok yorumcu Nightingale'ın bu iddiasını destekler. Onlara göre Aristoteles iki yaşamı birbirine zıt yaşamlar olarak düşünür. Etik erdemlere dayalı bir yaşam doğası gereği *theoria* yaşamından farklıdır. Her iki yaşam arasındaki farklılıkları yukarıda belirttik. Ancak bu farklılıklar öyle sanıyorum ki iki yaşam arasında bir karşıtlığın olduğu fikrini zorunlu kılmaz. Bu fikri nasıl temellendirebiliriz?

Eğer ki biz her iki yaşam arasında bir zıtlığın olduğunu varsayarsak, *theoretikos*'u sosyal yaşamdan tümüyle koparmış oluruz. *Theoretikos*'un *theoria* edimini kendi başına gerçekleştirebiliyor olması onun fildişi kulesine çekilerek ya da sosyal yaşamdan yalıtılarak bunu gerçekleştirdiği anlamına gelmez. Aristoteles'in bilim insanı ya da filozofu, olmayan varsayılan veya hayali gerçeklikler peşinde koşan biri değil, tam tersine varlığın bilinebilir olduğunu düşünen ve merakla varlığı araştıran, sonrasında bulduğu gerçeklikler üzerine düşünen bir kişidir. *Theoria* yaşamı temelde her ne kadar pratik yaşamdan farklı niteliklere sahip olsa da bunu bir zıtlık olarak değil, o yaşamın bir uzantısı belki de tekâmülü olarak okumak daha mantıklı görünür. Çünkü kendi başına, soyut, sosyal yaşamdan bağımsız bir *theoria* yaşamı mümkün değildir. *Theoria* yaşamı içinde bulunduğu sosyal ya da duyuşsal yaşamdan beslenir. Nitekim Aristoteles'in *De Anima*'da yaptığı etkinlik ayrımı da bu düşüncemizi destekler. Söz konusu ayrıma göre temelde bilmek (*episteme*) ve düşünmek (*theorein*) olmak üzere iki etkinlik vardır ve ikinci etkinliğin gerçekleşebilmesi için her zaman birincinin var olması gerekir. Bu ayrım da demek oluyor ki *theoria* ya da düşünme etkinliği yalnız, kendi başına var olan bir etkinlik değil, bilginin bilmenin üzerine yükselen bir etkinliktir. O halde *theoria*'yı *praxis*'in karşısında birbirlerinden tümüyle ayrı etkinlikler olarak düşünmek doğru

<sup>265</sup> Nightingale, A. W., (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy Theoria in its Cultural Text*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 209.

olmayabilir. Çünkü eğer *theoria energeia* ise ve her *energeia* bir anlamda *praxis* ise<sup>266</sup> bu durumda her *theoria* gerçekte kendi amacını kendinde taşıyan bir tür *praxis* olur. *Theoria*'nın *praxis* olduğu iddiası kabul edildiğinde Nightingale'in tezinin bir geçerliliği olduğundan söz etmek güçleşir.

Özetle *theoria* yaşamının etik yaşama üstün oluşu onun sahip olduğu niteliklerden ileri gelir. Bu nitelik ise onun kendine yeter olmasından başka bir şey değildir.

---

<sup>266</sup> White, M. J., (1980), "Aristotle's Concept of Theoria and the Energeia-Kinesis Distinction", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 18, s. 253.

#### 4. 8 *Nous*'a Dayalı *Theoria* Yaşamı Nedir?

Yukarıdaki bölümde *theoria* yaşamının etik yaşama üstün oluşunun nedenleri tartışıldı. Bu tartışmada üstünlüğün *theoria* yaşamının sahip olduğu özsel niteliklerden ileri geldiği sonucuna varıldı. Şimdi ise *theoria* yaşamının ne tür bir yaşam olduğu sorusunu ele alacağız.

X.7'de Aristoteles *eudaimonia*'nın hazzı içerdiğini, bu etkinliğin erdeme uygun etkinlikler içinde en hoş etkinlik olan bilgeliğe (*sophia*) uygun olduğunu ve felsefenin (*philosophia*) en mükemmel aralıktaki ve kalıcılıktaki hazları içerdiğini ifade eder (1177a28-30).

Yukarıdaki metindeki düşünceleri üç başlık altında toplayabiliriz:

1. *Eudaimonia* hazzı içerir.
2. *Eudaimonia* en hoş olan *sophia* erdemine uygun bir etkinliktir.
3. Felsefe (*philosophia*) en mükemmel ve kalıcı hazları içerir.

Bu üç düşünce senteze götürüldüğünde *eudaimonia*'nın *philosophia* olduğu sonucuna varılır. *Eudaimonia*, en mükemmel en hoş olan *sophia* erdemine uygun bir felsefi bir etkinliktir. Bu düşünce Aristoteles'in 1178b32'deki *eudaimonia theoria*'dır ifadesiyle birlikte okunduğunda *nous*'a dayalı *theoria* yaşamının en iyi yaşam olan felsefi bir yaşamı dile getirdiği ortaya çıkar.

Öyle görünüyor ki *sophia*, *theoria*, *eudaimonia* ve *nous* arasında çok yakın bir ilişki vardır. Hatırlayacak olursak Aristoteles'in I. Kitapta söz konusu ettiği *eudaimonia* tanımı X. Kitapta bahsettiğimiz argümanlarla tamamlanmış olur. Eylemlerimizin en yüksek amacı olan *eudaimonia*, *ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Eğer birden fazla erdem varsa en tam, en mükemmel olana uygun etkinliktir* (1096a16-18). X. Kitap hangi erdem en hoş erdem olduğu sorusunu aydınlığa kavuşturmuş olur. *Sophia*, en hoş olan erdemdir fakat erdem kendisi *eudaimonia* olamaz.<sup>267</sup> Çünkü *eudaimonia* erdem değil, erdeme uygun teorik bir etkinliktir. Bu

<sup>267</sup> Adkins, A. W. H., (1978), "Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic", *Classical Philology*, Vol. 73, No.4, The University of Chicago Press, s. 297.

durumda *eudaimonia*, *sophia* erdeminin bir etkinliği ya da gerçekleştirilmesi demek olan *theoria*'yı tanımlar. *Theoria* yaşamı ya da etkinliği ise *nous*'a dayalı yaşamdan başka bir Şey değildir.

*Nous*'a dayalı yaşam kısaca felsefi bir yaşamdır. Bu yaşam, etik erdemlerin egemen olduğu siyaset yaşamından ayrılır. Çünkü politika yaşamında insansal *nous* tutkularla, arzularla ve duygularla karışmış olup dışsal, maddi iyilere gereksinim duyar. Sözelimi bir siyaset adamının (*politikos*) yaşamı tümüyle sosyal, politik arenaya diğer bir deyişle dışsal kaynaklara bağlıdır.<sup>268</sup> *Nous*'a dayalı felsefi bir yaşam ise kendine daha yeter bir yaşam olarak dışsal iyilere, kaynaklara daha az gerek duyar. *Theoretikos*'un eylemi bu anlamda başkalarına bağlı olan duygu ve tutkulardan uzaktır.

---

<sup>268</sup> Nightingale, A. W., (2004), s. 215.

#### 4. 9 *Energeia* Olarak *Philosophia*

Aristoteles'in herkesin peşinden koştuğu insan eylemlerinin son amacı olan *eudaimonia*'yı *theoria* ile özdeş tuttuğunu dolayısıyla her iki kavramın birbiri yerine kullanılabileceğini ve bunların temelde felsefi bir yaşama karşılık geldiğini söyledik. Tüm bu söylenenler birer tanımlamadan ibaret kaldı. Öyleyse bu bölümde felsefi yaşamın doğasının ne olduğunu araştıralım. Bunun için *eudaimonia*'nın ne tür bir yaşam olduğunu belirtmek yeterli olacaktır.

1102a15-16'da Aristoteles, *eudaimonia*'nın ruhun bir etkinliği (*energeia*) olduğunu ifade eder. Burada kullandığı Grekçe sözcük ise *energeia*'dır.\* Aristoteles'e özgü bir kavram olan *energeia*, varlığın sahip olduğu hareketlerden biridir ve bu hareket doğası gereği kendi amacını kendinde taşır. Kendisi dışında bir amaca yönelmeyen hareket türü ise mükemmel olanı tanımlar.<sup>269</sup> *Energeia*'nın tanımından hareketle *eudaimonia*'nın kendi amacını kendinde taşıyan, mükemmel bir etkinlik olduğu ifade edilebilir.

Aristoteles'in *eudaimonia*'yı *energeia* olarak nitelendirmesi bize filozofun etiğe bakışı konusunda önemli bir ipucu verir. Bu nitelendirmeye birlikte okuyucunun zihninde Aristoteles etiğinin temelinde yer alan düşüncenin etkinlik olduğu fikri belirir. Nitekim etik'te verilen örnekler de okuyucuda beliren bu fikri destekler. Bu fikre ilişkin olan örnekler *Nikomakhos'a Etik*'in hemen hemen her kitabında rastlamak mümkündür. Bunlardan birkaçına konunun daha iyi anlaşılması bakımından burada yer verebiliriz. Sözelimi I. Kitapta Aristoteles Olimpiyat oyunlarında güçlü ve güzel görüldüğünü düşündüğümüz kişilere değil, yarışta kazananlara taç giydirdiğimizi ve doğru eylemde bulunanların başarılı olduklarını söyler (1099a3-5). Aristoteles II. Kitapta verdiği örnek şudur: adil insan adil

---

\* Bu konudaki ileriki okumalar için şu çalışmalara bakılabilir; Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı", *Felsefe Tartışmaları*, 24.Kitap, ss. 77-93, İstanbul., Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I)", *Felsefelogos*, Sayı:7, ss. 199-209, İstanbul Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, Sayı:8, s.149-155, İstanbul. Erkızan, H. N., (2002), Aristoteles'te *Entelecheia* Ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar –II", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:29, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s. 51-56, İstanbul.

<sup>269</sup> Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, Sayı. 8, İstanbul, s. 149.

eylemlerde buluna buluna adil olur; tıpkı bir mimarın ev yapa yapa mimar olması gibi (1103a30-35). Son olarak da Aristoteles'in Etik'in X. Kitabında verdiği örneği hatırlayalım: Aristoteles sözlerin kişileri haklı kılmaya yeterli olmadığını, yeterli olsaydı Theogonis'in dediği gibi sözlere ödül verileceğini dile getirir (1179b1-5). Görüldüğü gibi her üç örnekte de etkinlik düşüncesine vurgu yapılır.

*Energeia* olarak *eudaimonia* yaşam boyu sürecek olan etkin bir akıl (*nous*) yaşamını ifade eder. *Eudaimonia* kısa süreli ya da bir defaya mahsus olan etkinliklerden oluşmaz. O, ömür boyu süren bir yaşam biçimidir. Bu noktada Aristoteles'in güzel bir ifadesi vardır der ki; *tek bir kırlangıç ne baharı ne de güzel bir günü getirir benzer bir şekilde kısa bir gün ya da süre de insanı mutlu kılmaz* (1098a18-22). Dolayısıyla *eudaimonia* bir günlük değil, yaşam boyu süren bir etkinliktir.

*Eudaimonia energeia* olduğuna göre *philosophia* (felsefe) da diğer bir deyişle *theoria* (düşünsel/felsefi etkinlik) da *energeia*'dır. *Eudaimonia theoria* özdeşliğinden ötürü *eudaimonia* için söz konusu olan tüm nitelikler *theoria* ya da *philosophia* için de geçerlidir. *Energeia* olarak *philosophia* ya da felsefi etkinlik kendi amacını kendinde taşır. Bu bağlamda felsefi etkinlik doğası gereği kendisinden ötürü tercih edilen bir etkinlik olur ve Aristoteles için kendisi nedeniyle tercih edilen bir amaç her zaman bir başka şey nedeniyle tercih edilenden daha üstün ve iyidir (1097a30-35).

*Philosophia*'yı *energeia* olarak değil de *kinesis* olarak düşünmek olanaklı mıdır? *Kinesis*, kendi amacı kendine içkin olmayan (*ateles*) tamamlanmamış bir hareket türüdür. *Energeia*'nın aksine o, mükemmel olmamaklığı ifade eder. Çünkü eksik ya da tamamlanmamış olan bir hareketin mükemmel olması düşünülemez.<sup>270</sup>

White, insan yaşamının en son amacı olan *eudaimonia*'nın *kinesis* olmasının mümkün olmadığını ileri sürer. Bunun nedeni *kinesis*'in tanım gereği kendi amacını kendinde taşıması değil de diğer bir deyişle mükemmel olmamasıdır. Kendi amacını kendinde taşımayan ya da mükemmel olmayan bir şeyin ise insan yaşamının en son amacı olması mantıklı görünmez. İnsan yaşamının en nihai amacı olsa olsa *energeia*

<sup>270</sup> Erkızan, H. N., (1999), ss. 149-150.

olarak düşünmektir. Öte yandan böyle bir kabul, insanın *eudaimonia*'ya ulaşmasında kinetik sürecin etkili ya da var olmadığı anlamına gelmez. *Theoria* etkinliği, sıradan diskürsif bilimsel etkinlikten yani kinetik süreçten bağımsız değildir; fakat yine de söz konusu etkinlik kendi içinde tam, bütünseldir. *Theoria* etkinliği kinetik süreçlerden beslenmesine karşın *energeia* olarak nitelendirilir. Bununla birlikte *energeia* olarak *theoria* etkinliği belirli bir sürece, zamana tabi olan her türlü kinetik süreci aşar.

White'a göre Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabında *theoria*'yı en dar anlamıyla kullanır. Buna göre *theoria* gerçekleri araştıran değil, gerçekler üzerindeki bir düşünme etkinliğidir. Oysaki ilk felsefenin konu edildiği *Metafizik*'in I. Kitabına baktığımızda *sophia*'nın iki anlamda kullanıldığına tanık oluruz.

*Philosophia;*

1. Gerçeğin bilgisini elde etmek için onun peşinden koşan, onu araştıran (982b12-21)

ve

2. Gerçeğin bilgisi üzerinde düşünen bir etkinlik olarak (993b19-20) tanımlanır.

Aristoteles'in *Metafizik*'in I. Kitabında yaptığı bu tanım gerçekte *kines*(siz) bir *theoria*'nın mümkün olmadığını gösteriyor.<sup>271</sup> Çünkü her araştırma kinetik bir süreci içerir. Öte yandan kinetik süreçte kalmak diğer bir ifadeyle yalnızca araştırma yapmak felsefe yapmak için gerekli koşul olsa da yeter koşul değildir. Bu bağlamda felsefi etkinlik araştırma sürecini içeren ancak son tahlilde varlık üzerinde düşünme edimini gerçekleştirilmesiyle onu aşan bir etkinliktir.

Kraut da White gibi Aristoteles'in *sophia*'yı *Metafizik*'te iki anlamda kullandığını, *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabında ise *theoria* etkinliğini *sophia*'nın

<sup>271</sup> White, M. J., (1980), ss. 253-259.

ikinci anlamıyla sınırlandırdığını söyler.<sup>272</sup>

Felsefi etkinliğin gerçeklerin yani varlıkların bilgisi ile ilintili olduğu aşikârdır. Aristoteles'in *Metafizik*'in Giriş'inde kullandığı *herkesin doğası gereği bilmeyi arzu ettiği* ifadesi de bunun en iyi örneğidir. Filozofun *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabında bu düşünceye yer vermemesinin nedeni, buradaki amacının felsefi etkinliğin doğasının ne olduğunu sormaktan çok, insan eylemlerinin son amacı olan *eudaimonia*'nın ne olduğu sorusuna yanıt araması olmuş olabilir. Bu yanıt da *eudaimonia*'nın *theoria* etkinliği olduğunun ifade edilmesidir. Dolayısıyla Aristoteles bu kitapta en çok *theoria*'nın düşünsel bir etkinlik olduğu fikrine vurgu yapar *Metafizik*'te olduğu gibi ilk felsefenin doğasının ne olduğunu sorgulamanın aksine. Bu düşünceye ise Aristoteles'in 1177a25-27'de bilgiye sahip olmanın onun peşinden koşmaya göre daha hoş olduğunu söylemesi sonucunda ulaşıyoruz.

---

<sup>272</sup> Toman, A., (2007). s. 126.



#### 4. 10 *Sophia, Nous ve Episteme Bağntısı: Theoria*

Bir önceki bölümde *energeia* olarak nitelendirilen *theoria* etkinliğinin kinetik süreçleri içerdiği iddia edildi. Bu iddiayı temellendirebilmek için *sophia, nous ve episteme* arasındaki bağntıların ne olduğunu göstermek gerekir. Öyleyse Aristoteles'in düşünce erdemlerini tartıştığı VI. Kitabına kısaca bir göz atalım.

VI. Kitapta *sophia* şu şekilde tanımlanır:

*Bundan dolayı açık olan bir şey var ki o da, bilgeliğin (sophia) bilginin (epistemon) en mükemmel biçimi olmak zorunda olduğudur. Bu nedenle bilge kişi (sophon) yalnızca ilk (monon) ilkelerden (arkhon) çıkardığı sonuçları bilmekle kalmayıp, aynı zamanda bu ilkelerin kendilerine ilişkin doğru bir fikre sahip olmalıdır. Bunun sonucu olarak bilgelik/sophia; nous ve episteme'nin bir birleşimi olmak zorundadır (NE 1141a15-20).*

Bu metinden çıkarılacak olan öncelikli sonuç *sophia*'nın bilimsel bilginin/*episteme*'nin bir biçimi olduğu düşüncesidir. Metnin devamından bu bilginin ilk ilkelere ilişkin olduğu anlaşılıyor. *Sophos* (bilge kişi) yalnızca ilk ilkelerin bilgisine sahip olan değil aynı zamanda bu ilkelerden bir sonuç çıkararak kişidir. Buna göre *sophia; nous ve episteme*'nin bir karışımı olarak tanımlanır. Aristoteles'in yaptığı bu tanım metinden çıkarılabilecek en önemli sonuçtur.

Yukarıdaki metinden hareketle denilebilir ki Aristoteles ilk ilkeleri elde etme ve onlardan bir sonuç çıkarma görevini *nous*'a, söz konusu ilkelere ilişkin doğru bir bilgiye sahip olma görevini ise *episteme*'ye yüklemektedir. Nitekim Aristoteles *sophia*'nın tanımını yapmadan önce 1141a1-5'te de *nous*'tan başka hiçbir şeyin (ne bilimsel bilginin (*episteme*), ne *phronesis*'in ne de *sophia*'nın) ilk ilkeleri kavrayamayacağını belirtir. Dolayısıyla *nous* tümellerle ilgilidir. Tümellerin bilgisi ise indüksiyon yolu ile ilkelerden çıkarılır.<sup>273</sup> Bu konuyla ilgili Aristoteles *Metafizik*'in I. Kitabında bir örnek verir ve der ki: *eğer ki bir insan deneyim olmaksızın teoriye sahipse ve tümelin içinde tekelin içerildiğini bilmeyip tümeli bildiğini söylüyorsa, bu kişi kendi tutumunda daima başarısızlığa uğrayacaktır (981a20-25)*. Bu örnek açıkça deneyimden bağımsız olarak teori geliştirmenin olanaksızlığını gösterir. O nedenle deneyimden bağımsız bir şekilde gerçekleştirilen

<sup>273</sup> Bostock, D., (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, New York, ss. 88-89.

her teori başarısızlığa uğramaya mahkûmdur.

Aristoteles için önemli olan bilgi, ilk ilkelerin ya da tümelin bilgisidir. Bu yüzden olmalıdır ki Aristoteles tümellerle uğraşan bir zanaatçıyı deneyimle uğraşan bir adamdan bilgece üstün tutar. Çünkü deney ile uğraşan bir kişi durumları, olguları diğer bir ifadeyle tikeli bilirken, zanaatçı bir şeyin neden öyle olduğunu bir başka deyişle tümeli bilir (981a25-30). Nedenden bağımsız olarak gerçeği bilmeye imkân yoktur (993b23-24). Bu gerekçe ile zanaatkâr bir kişi deney adamından her zaman daha üstündür.

Aristoteles'e göre bilge kişi de tıpkı bir zanaatkâr gibi tümelin bilgisine sahip olması bakımından deney ile uğraşan adamdan üstündür. Tümelin bilgisine ulaşmak ise oldukça güç bir iştir; çünkü tümel olan duyulardan uzaktır (982a20-25). Duyular tikeller konusundaki bilgimizin en temel kaynağıdır. Fakat onlar hiçbir zaman neden yalnızca ateşin sıcak olduğunu söylemez (981b13-14). Öte yandan bu düşünceler, hiçbir zaman tümellerin duyulardan bağımsız bir biçimde elde edildiği sonucuna götürmemelidir. Nitekim Aristoteles'in bilge kişinin tümelin tikellerden oluştuğunu bildiğini (982a23-24) ifade etmesi de bu yargımızı doğrular.

Anlaşıldığı gibi Aristoteles için *nous*, tümelin bilgisinin elde edilmesiyle ilgilidir. *Sophia*'yı oluşturan diğer bir unsur olan *episteme* ise zorunlu olarak var olan varlıkları konu edinir. Bunun nedeni olarak da değişen şeylerin var olup olmayacağını bilemeyecek oluşumuz gösterilir. Zorunlu olarak var olan nesnelere ise sonsuz olması kaçınılmazdır. Öyleyse *episteme* zorunlu olarak var olan sonsuz nesnelere inceler. Bu ise, *nous*'un elde ettiği ilk ilkelerin ya da tümellerin doğru bilgisinden başka bir şey değildir.

*Nikomakhos'a Etik*'in VI. Kitabında Aristoteles *sophia*'yı, *nous* ile *episteme*'nin beraberliği olarak tanımlar. Bu kısaca, ilk ilkelerin bilgisi ve bunun elde edilmesi düşüncesine dayanır. *Metafizik*'in I. Kitabında da *sophia*, *Nikomakhos'a Etik*'in VI. Kitabındakine benzer bir biçimde tanımlanır. Buna göre *sophia* kısaca ilk ilke ve nedenlerin bilgisidir. Bilge kişi yalnızca bu nedenleri bilen ya da araştıran bir kişi değil, aynı zamanda bu nedenlerden çıkarıma ulaşan ve onlar üzerine düşünen kişidir. Bu bağlamda *sophia*; *episteme* ile *nous*'un bir birleşimidir. Bu tanım bize

*nous*'u olmayan bir *sophia*'nın eksik kaldığını ve *episteme*(siz) bir *nous*'un da var olmasının mümkün olmadığını gösterir. Bu bağlamda *episteme*'si olmayan bir *theoria* da yani felsefi etkinlik de mümkün değildir. *Episteme*'ye başvurmak zorunda olan bir teorik etkinlik ise kinetik süreçleri dışarıda bırakamaz her ne kadar da tümel üzerine düşünse de. Çünkü çıkarımsal olmayan bir düşünme olan *theoria*'ya da ancak kinetik süreci gerekli kılan çıkarımsal düşünmeden geçilir. Tümellerin tikellerden elde ediliyor olması da bunun en güçlü tezi olarak görülebilir.

Tezin ikinci bölümünde konu ettiğimiz gibi teorik etkinlik ya da kısaca düşünme tümellere ilişkindir. Aristoteles'in *De Anima*'da verdiği örneği hatırlarsak, kişinin hiçbir zaman taşın kendisini düşünmediğini söyleriz. Bunun aksine o, taşın formunu düşünür. Fakat taşın formunu elde edebilmenin yolu da taşın kendisini önceden algılamış olmaktan geçer. *De Anima*'da söz konusu edilen bu düşünceye benzer bir düşünce Etik'te de yer alır. Aristoteles der ki:

*Nous, her iki açıdan da temel ilkeleri (tümeller) kavrar; çünkü ilkelerin yanı sıra ilk tanımlara da mantık (logos) yoluyla değil, nous ile ulaşılır, kanıtlamalarda nous, ilk tanımları ve değişmez (akineton) olanı kavrar, pratik çıkarımlarda ise o; ilkeleri (eskhatou), olası gerçekleri ve ikincil öncülü kavrar. Çünkü söz konusu ettiğimiz şeyler, amaçtan çıkarsanan ilk ilkelerdir tıpkı tümellerin (katholou) tikeller üzerine temellenmesi gibi bu yüzden biz tikellerin algısına (aisthesin) sahip olmak zorundayız ve bu dolaysız algı da nous'tur.*

Aristoteles burada *nous*'a tümelleri ve ilk ilkeleri yakalama işlevini yüklerken, diğer yandan onun tikellerin algısına sahip olmak zorunda olduğunu ifade eder. Çünkü tümellerin varlığı tikellerin varlığına dayanır. Bu bağlamda *nous*, doğrudan/dolaylımsız algı olarak nitelendirilir. *Nous*'un tanımlanmasında ya da işlevinin belirlenmesinde filozofun algının rolüne dikkat çekmesi oldukça önemli görülmelidir. Nitekim bu düşünce Aristoteles'in düşünme anlayışını mistik bir deneyime indirgeme çabalarını suya düşürür. Aristoteles'te hatırlayabileceğimiz gibi iki tür düşünme vardır bunlar çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan düşünmedir. Çıkarımsal olan düşünme basitçe akıl yürütmeye dayanır. *Nous*'a dayalı düşünme biçimi ise çıkarımsal düşünmeden farklıdır o, çıkarımsal olmayan düşünmeyi tanımlar. Bu bakımdan taşların yere düştüğünü söyleyebilmek için tüm taşların yere düştüğünü gözlemlememiz gerekmez. Her şeyi algılamaksızın bu olayın farkına varacak ve bir teoriye gidecek olan *nous*'tur. Fakat bu noktada önemli olan şey,

*nous*'un çıkarımsal düşünmeden hareketle çıkarımsal olmayan düşünmeye ulaşmasıdır. Aristoteles'in yukarıdaki metinde *nous*'u dolaysız algı olarak tanımlamasının nedeni de budur. *Nous*, varlıktaki ilkeyi ya da nedeni dolayım diğer bir deyişle duyu(m)lar olmadan yani nesne olmadan görebilir. Bu görüş, sezgisel mistik bir deneyimden ziyade duyu, algı temelli bir edimi ifade eder. Dolayısıyla, *nous*'un bir etkinliği olan *theoria* da hiçbir zaman doğuştan var olduğu düşünülen kavramlar üzerine olan sezgisel bir içebakışı ifade etmez.\* Aristoteles'in de doğuştan bilginin var olduğu düşüncesine karşı çıkıyor olması da bunun en iyi örneği olarak görülebilir.

Aristoteles'in bakışında düşünme ve algılama arasında kopmaz bir bağ vardır. Aristoteles her iki edimin de kendi varlığımıza ilişkin bir farkındalık oluşturduğunu söyler ve der ki:

*...ve ne zaman düşünsek (noomen), düşündüğümüzün farkındayızdır ve algılıyor (aisthanometa) olmamızın ya da düşünmüyor (nooumen) olmamızın farkında olmak ise varlığımızın farkında olmak demektir (çünkü varoluş (einai), gördüğümüz gibi, algı (aistanometa) ya da düşünmedir (noein))...(1170a30-35).*

Varlığımızın farkında olmamız algılıyor ya da düşünüyor olmamıza bağlıdır tıpkı Berkeley ve Descartes'ın ünlü deyişleri gibi.

*Sophia nous ve episteme* bağıntısına geri dönecek olursak aralarındaki ilişkiyi şu maddelerle özetleyebiliriz.

1. *Sophia*'nın varlığı *nous* ve *episteme*'nin birlikteliğine dayanır.
2. *Nous* ilk ilkelerin bilgisini elde etme ve onlar üzerine düşünmeyi içerir.
3. *Episteme* ilk ilkelerin bilgisidir.
4. Tümel kavramlar olan ilk ilkelerin bilgisine tikellerden ulaşılır.
5. Tikelin bilgisini elde etme kinetik süreçleri içerir.
6. *Theoria*, *sophia* erdeminin gerçekleştirilmesidir.

---

\* Nitekim *theoria* sözcüğünün sözlükteki karşılığına baktığımızda da dikkatle bakma, gözleme, seyretme, üzerinde düşünme gibi anlamlar taşıdığını görürüz. Bu da, bize gerçekte *theoria*'nın algıdan ya da *kinesis*'ten bağımsız olamayacağına ilişkin bir bilgi verir. Bknz. Liddell and Scott, (1891), *Greek-English Lexicon*, (Abridged Edition), Oxford, Clarendon Press.

7. *Episteme*'den bağımsız ne *sophia* ne de *theoria* var olabilir.

8. *Episteme* kinetik süreçleri içerdiğinden kinetik süreçten tümüyle bağımsız bir *theoria* etkinliğinden söz edilemez.

#### 4. 11 İnsansal Düşünmenin Objeleri Üzerine

Bir önceki bölümde *theoria*'nın energeik bir etkinlik olmasına karşın kinetik süreçlerden bağımsız olamayacağı tartışıldı. Bu bölümde ise *nous*'un etkinliği olan *theoria*'nın bir başka deyişle insansal düşünmenin objelerinin neler olabileceği konusu üzerinde durulacak. Bunun için bakışımızı öncelikli olarak *Nikomakhos'a Etik*'e daha sonrasında ise *Metafizik*'e çevireceğiz. *Metafizik*'e bakmamızın temel nedeni ise *Etik*'in *theoria*'nın objeleri konusunda okuyucuya yeterli bilgiyi sunmamasıdır.

Nightingale, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabı'nda *theoria*'yı insan etkinliğinin en yüksek formu olması bakımından ele aldığını ve bu nedenle de *theoria*'nın objesine ilişkin hiçbir düşüncede bulunmadığını ifade eder.<sup>274</sup> X. Kitap *theoria*'nın objelerinden söz etmekten ziyade onu bir etkinlik olarak tanımlar. VI. Kitap, X. Kitaptan farklı olarak bilge kişinin düşünme objesi konusunda bazı ipuçları verir. Buna göre, *theoria* etkinliği ile uğraşan Anaksagoras ve Thales gibi bilge kişiler nadir görünen, hayret verici, zor ve hatta insanüstü/Tanrısal şeylerin bilgisine sahip olurlar ve bu bilgiler temelde yararsız bilgilerdir (1141b2-5). Metinde *theoria*'nın objelerinin nitelikleri şu şekilde sıralanır:

1. Nadir görünen
2. Hayret verici
3. Zor
4. Tanrısal
5. Yararsız şeyler

Yukarıdaki beş özellik de *theoria*'nın ya da etkin bir düşünmenin objelerinin ne olabileceği sorusuna yanıt verememektedir. Bu noktadan hareketle *Nikomakhos'a Etik*'te *theoria*'nın objeleri konusunun belirsiz kaldığı söylenebilir. Öyleyse *theoria*'nın objeleri konusunda bize daha fazla bilgi verebilecek olan *Metafizik*'e kısaca bir göz atalım.

Önceki bölümlerden hatırlayabileceğimiz gibi Aristoteles, *sophia*'yı ilk ilke

<sup>274</sup> Nightingale, A. W., (2004), s. 209.

ve nedenlerin bilgisi olarak tanımlamıştı. *Theoria* ise ilk ilke ve nedenlerin bilinmesi etkinliğine diğer bir ifadeyle *sophia*'nın gerçekleştirilmesine verilen isimdi. O halde diyebiliriz ki ilk ilke ve nedenlerin ne olduğu sorusuna yanıt vermek bir anlamda *theoria*'nın ne ile ilgili olduğu sorusuna yanıt vermektir.

Aristoteles *Metafizik*'in I. Kitabının II. bölümünde, herkesin Tanrı'nın ilk ilke ve nedenlerden biri olduğuna inandığını söyler (983a9-10). Bu düşünce dikkate alınırsa ilk ilke ve nedenleri bilmenin ya da araştırmanın Tanrı'yı bilmek ya da araştırmak olduğu söylenebilir. Nightingale Aristoteles'in burada *sophia*'yı ya da felsefi bilgeliği theoloji olarak tanımladığını ileri sürer.<sup>275</sup> VI. Kitaptaki bilimler sınıflaması, Nightingale'in ileri sürdüğü düşüncede haksız olmadığını gösterir. Söz konusu sınıflamada Aristoteles ilk felsefenin hareketsiz, değişmez bir töz olan Tanrı'yı inceleyen özel, değerli bir bilim olduğunu ifade eder. Aristoteles'in burada ilk felsefe için kullandığı kelime theoloji'dir (*theologike*) (1026a19-20). Bu bağlamda Aristoteles'in teorik bilimler içinde en çok tercih edilmesi gereken bir bilim olan theolojiyi ilk felsefe ile özdeşleştirdiğini söyleyebiliriz. Öte yandan ilk felsefeyi theolojiye indirgemek ya da yalnızca ondan ibaret bir bilim olarak görmek pek de makul değildir. Çünkü Aristoteles VI. Kitabın I. bölümünün sonunda ilk felsefeye varlıkları varlık olmaları (*being qua being*) bakımından inceleme görevini yükler (1026a31-33). Varlıkları var olmaları bakımından inceleme varlığa ait niteliklerin ve özlerin araştırılması anlamına gelir ki bu düşünce de Tanrı ile sınırlandırılmaz. Dolayısıyla ilk felsefe, filozofun bakış açısında yalnızca Tanrıyı konu alan bir theolojiyi değil, aynı zamanda tüm varlıkları var olmaları bakımından konu alan bir ontolojiyi de tanımlar.

Var olmak bakımından varlıkları ve ona ait olan nitelikleri incelemek, ilk ilke ve nedenleri incelemek ile aynı anlama gelir.<sup>276</sup> Varlığı bilmenin ve anlamının yolu nedenleri bilmekten geçer. Bu sebeple Aristoteles, her bir tikel varlığı ilk nedenleriyle birlikte bilebileceğimizi bu nedenlerin de dört tane olduğunu ileri sürer. Dört neden *Fizik*'ten de anımsayabileceğimiz gibi şunlardır; formel (varlığın özünü ilkesini belirten), maddi (varlığın kendisinden oluştuğu şey), etkin (varlıktaki

<sup>275</sup> Nightingale, A. W., (2004), s. 236.

<sup>276</sup> Nightingale, A. W., (2004), s. 237.

hareketin kaynağı) ve final (varlığın varoluş amacını belirten) neden (983a25-35). Bilgelik görünür şeylerin nedenlerini araştırmaya ve bilmeye dayanır (992a25-27). Bu nedenle bilge kişiler, gördükleri objeler olan güneş, ay, yıldızlardaki değişimin nedenini merak etmiş ve evrenin kaynağının ne olduğu sorusunu araştırmışlardır (982b15-17).

Öyle görünüyor ki *Metafizik* de *theoria*'nın objeleri konusunda çok kesin, açık bir bilgi vermez. Buna rağmen elimizdeki bilgiler ışığında akıl yürütmek mümkün. Şimdiye değin *nous*'un bir etkinliği olan *theoria*'nın felsefi bir yaşam olduğu, bu yaşamın da en genel anlamıyla varlıklar üzerine bir soruşturmayı içerdiği ifade edildi. Bu noktadan hareketle Aristotelesçi çağdaş yorumcular *theoria*'nın objelerinin neler olabileceği konusunda fikir yürüttüler. Bunlardan en önemlileri, Kenny, Kraut ve Rorty'nin yorumlarıdır. Kenny, metafiziksel kaygılar bir yana bırakıldığında *theoria* etkinliğinin çağdaş bilimin peşinden koşmaya karşılık geldiğine inanır.<sup>277</sup> Kraut için *theoria* etkinliği, insan yaşamının her anında gerçekleşebilecek olan bir etkinliktir. Sözelimi sürekli aynı düşünceleri tekrarlayan değil ama anlattığı şeyler üzerine düşünen bir hoca ona göre *theoria* etkinliğini gerçekleştiriyor demektir.<sup>278</sup> Rorty'e göre ise şeftali'nin şeftali olma klığını düşünmek bile *theoria* etkinliğinde bulunmak anlamına gelir.<sup>279</sup>

Her üç yorumcunun da çıkış noktası, *theoria* etkinliğinin kendisi uğruna tercih edilen, yarar gözetmeyen doğasıdır. Burada önemli olan düşünce, tüm pratik kaygıları bir yana bırakarak, hangi ve ne tür varlık olduğunu düşünmeden, varlık üzerine soruşturma etkinliğini diğer bir ifadeyle düşünme etkinliğini gerçekleştirebilmektir. Bunu yapacak olan kişinin başvuracağı kaynak elbette başlangıçta duyular ve deneyimler olacaktır. Deneyimlerin varlığı ise kendi başlarına yeterli değildir. Teoriye ulaşmanın yolu *nous*'un etkinliğini gerekli kılar. Çünkü felsefi etkinlik her ne kadar araştırma sürecini gerektirse de son tahlilde *nous*'un bir etkinliğidir.

<sup>277</sup> Kenny, A., (1999), ss. 107-112.

<sup>278</sup> Kraut, R., (1991), s. 73.

<sup>279</sup> Rorty, A. O., (1978), "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics", *Mind*, Vol. 87, No. 347, ss. 343-358.



Rorty, Kraut gibi Çağdaş Aristoteles yorumcularının öne sürdükleri düşünceler, *theoria*'nın objelerinin söz konusu edilen karakteristik nitelikleriyle bağdaşır mı? Aristoteles bilge kişilerin zor, hayret verici, Tanrısal ve yararsız şeylerin bilgisine sahip olduğunu söylerken, düşünme objesinin tüm nitelikleri taşıması gerektiğinden söz etmez. Sanıyorum ki düşüncemizin konusunu oluşturacak olan bir objenin tüm nitelikleri taşıması zorunlu değildir. Bir obje yalnızca düşünme sujesinde merak uyandırdığı için ya da tanrısal olduğu düşünüldüğü için *theoria* edilebilir. Dolayısıyla ne Kraut'un ne Kenny'nin ne de Rorty'nin verdiği örnek Aristotelesçi *theoria*'nın objelerinin karakteristik özellikleriyle çelişir. Bununla birlikte Aristoteles, *Etik*'in hiçbir yerinde Tanrı'nın *theoria* edilmesi gerektiğini söylemez. Bir objenin karakteristik niteliğinin Tanrısal olduğunu öne sürmek ile onun Tanrı olduğunu öne sürmek aynı şey değildir. Diğer taraftan *Metafizik*, *Etik*'ten farklı olarak Tanrı'nın araştırılması konusuna kapı açar fakat bu, düşünme konumuzun Tanrı olması gerektiği sonucunu zorunlu kılmaz. Çünkü ilk felsefe diğer bir yanıyla varlıkları araştıran düşünme etkinliği olan bir ontolojidir.

Aristoteles'in düşüncesinde *theoria* etkinliğinin yalnızca theolojiyi eş deyişle Tanrı'yı konu edinmek zorunda olmadığı fikri açıktır. Bu fikir, bir yandan ilk felsefenin aynı zamanda bir ontoloji olmasına diğer yandan ise bilimlerin sınıflamasındaki ayrıma dayandırılabilir. Bilimler sınıflamasında Aristoteles, matematik ve fiziği de teorik bilimlere içine dâhil eder. Teorik bilimlere matematik ve fizik'in de inceledikleri varlıklar ilke ve nedenlere sahiptir. Bu bilimlerin ilk felsefeden farkı varlıkları var olmaları bakımından ele almayı, varlığın belirli bir türüyle ilgilenmeleridir (1025b5-15). Fakat ilk felsefenin ya da *sophia*'nın varlıktaki ilk ilke ve nedenleri araştırdığı düşüncesinden hareket edilirse, *sophia*'nın matematik ve fiziğin inceleme konusu olan varlıkları da ilke ve nedenlere sahip olmaları bakımından araştırabileceği sonucu ortaya çıkar. Bu bağlamda *sophia*'nın düşünme objesini oluşturan şeyin yalnızca Tanrısal olan sonsuz tözler değil, aynı zamanda duyulur ve yok olabilir (fiziğin) ya da duyulur ve yok olmayan (matematiğin) tözler olduğu söylenebilir. Nightingale bu düşünce çerçevesinde *theoria*'nın objelerinin fiziğin alt dalı olan biyolojinin çalıştığı konuları da kapsayacağını ileri sürer. Çünkü biyolojinin temel çalışma konusu canlılardır ve canlılar üzerine yapılan araştırmalar maddi, formel ve final nedenlerin

soruşturulmasını içine alır. İlke ve nedenler üzerine yapılan araştırma ve düşünme faaliyetleri ise *theoria* etkinliğinden başka bir şey değildir. Öte yandan Nightingale sonsuz ve değişmez tözler üzerine olan düşünme etkinliğinin doğal tözler üzerine olandan daha fazla haz vereceğini fakat doğal tözler üzerinde araştırma yapma ve bilgi edinmenin daha mümkün olduğunu çünkü bu tözlerin doğamıza daha çok benzediğini öne sürer. Bu düşünceyle ilgili Nightingale'ın Aristoteles'ten yaptığı alıntıya yer verelim:

*Diğer canlılar üzerine felsefi bir araştırmanın değersiz bir çaba olduğunu düşünen biri varsa o, bu düşüncenin kendisi hakkındaki bir araştırma için de geçerli olacağı fikrine sahip olmalıdır. Çünkü et, kemik ve organlardan oluşan insan ile diğer canlılar arasında bir fark yoktur (645a) (Parts of Animals).<sup>280</sup>*

---

<sup>280</sup> Nightingale, A. W., (2004), ss. 261-263.

#### 4. 12 Düşünmenin ya da Düşüncenin Tanrısallığı

Geçtiğimiz bölümde insan düşüncesinin konusunu tek bir obje ile sınırlandırmanın mümkün olmadığı tartışıldı. Tezin son bölümünde ise kimi zaman düşünmenin konusu ile kimi zaman da doğası ile ilişkilendirilen Tanrısallık fikrinin boyutlarını ele alacağız.

X.7’de Arisoteles, insanda Tanrısallık bir şeylerin bulunduğunu ve bu sebeple *theoria* yaşamının insan doğasını aştığını söyler. Çünkü insanda bulunan Tanrısallık unsur, insanın bileşik doğasına üstün gelir. Aristoteles akıl yürütmesini şöyle sonlandırır; *mademki akıl (nous) insanın bileşik yapısı ile karşılaştırıldığında Tanrısallık bir şeydir öyleyse, intellekte (nous) dayalı bir yaşam da insan yaşamıyla karşılaştırıldığında Tanrısallık olur.*

Burada *nous*’a dayalı *theoria* yaşamının Tanrısallık bir yaşam olduğu ifade edilir. Bu metni iki şekilde yorumlamak mümkündür;

1. İnsandaki *nous* ile Tanrıdaki *nous*’un aynı olduğu fikrini diğer bir ifadeyle insanda ölümsüz bir ilkenin varlığını\* kabul ederek

ya da

2. İnsansal *nous*’un Tanrısallık *nous* ile benzer olduğunu varsayarak.

Yorumları ele almadan önce belirtmeliyim ki bu pasajı *De Anima*’nın III.5’i ve *Metafizik*’in ise XII.9’u ışığında okumak daha doğru bir yoruma ulaşmamıza neden olacaktır.

İlk okuma, madde ve formdan oluşan insandaki *nous*’un ontolojik olarak ayrılabilirliği eş deyişle ölümsüz olduğu fikrine dayanır. III.5’teki etkin aklın XII.7-9’daki Tanrısallık akıl ile özdeş olduğunu düşünenler,<sup>281</sup> ilk yorumu kabul edeceklerdir.

\* Ya da insandaki *nous*’un Tanrıdan bir parça olduğuna inanmak.

<sup>281</sup> Wedin, M., (1988), s. 209.

Bu yorum *Nikomakhos*'un X. Kitabına katı bir intellektualizm atfeden\*\* Platoncu bir yorumdur. Tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde çok etraflıca tartıştığımız üzere III.5'teki etkin akıl ontolojik olarak değil düşünsel anlamda ayrılabilir. Bu bağlamda ne III.5'teki etkin aklın XII.9'daki Tanrısal akıl ile aynı olduğu ne de insandaki *nous*'un ölümsüz olduğunu ileri sürmek mümkündür.

İkinci okuma III.5'teki insansal *nous* ile XII.9'daki Tanrısal *nous* arasında bir benzerliğin olduğu tezine dayanır. Benzerlik her iki varlığın etkin bir düşünme edimi olan *theoria*'yı gerçekleştiriyor olması ile ilgilidir. Tanrısal *nous* XII. Kitapta bu edimi sonsuz bir biçimde gerçekleştiren ve bundan dolayı haz duyan, mutlak *energeia* olan bir varlık olarak tanımlanırken, insansal *nous* bu edimi zaman zaman gerçekleştiren ve gerçekleştirdiği sürece haz duyan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İnsan doğasının ikili yönü (kinetik ve energeiaik) bu edimi sürekli, sonsuz ve kesintisiz bir biçimde gerçekleştirmesine engel olur. Çünkü insan insan olması bakımından her zaman dış iyilerin varlığına gereksinim duyar (1178b30-35).

X.8'de Aristoteles *theoria*'nın *eudaimonia*'nın ölçüsü olduğunu dile getirir. *Theoria* etkinliğinden pay almayan canlıların mutlu olamaması da bunun en güzel örneği kabul edilir. Diğer canlılar dışında ise insan bu etkinliğe katıldığı sürece mutlu olabilirken, Tanrı *Metafizik*'ten de hatırlayabileceğimiz üzere bu yaşantının kendisidir. Tanrının yaşamının *theoria* etkinliği ile özdeşleştirilmesi bu yaşamın Tanrısal olarak nitelendirilmesine neden olur. Özdeşlik düşüncesi çerçevesinde denilebilir ki *theoria* yaşamının sahip olduğu nitelikler gerçekte Tanrının sahip olduğu niteliklerdir. Dolayısıyla *theoria* yaşamı Tanrısal bir niteliğe sahip olmak durumundadır. Bir başka açıdan da *theoria* yaşamının Tanrısal olduğu kabul edilebilir ki o da, düşünmenin objesinin Tanrı olması ile ilgilidir. Özetle hem *theoria* yaşamının Tanrı ile özdeşliğinden hem de düşüncenin objesi nedeniyle *theoria* yaşamı Tanrısal olur. Peki, insandaki *theoria* yaşamı da Tanrısal nitelikte midir?

Wedin, *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabında insansal düşünmeye Tanrısallığın atfedildiğini iddia eder. Nitekim Aristoteles *nous*'a dayalı yaşamın Tanrısal bir

---

\*\* Cooper'ın yorumudur. İntellektualizme yönelik eleştiriler başlıklı bölümde bu konuya yer verilmişti.

yaşam olduğunu açıkça ifade eder. Önemli olan bu Tanrısallığın ne anlama geldiğini ortaya çıkarmak olabilir. Buradaki Tanrısallık, daha öncesinde belirttiğimiz gibi etkin aklın ya da *nous*'un transandantal statüsü ile ilgili değildir. Çünkü Tanrısallık atfi hiçbir zaman transandantallık düşüncesini güvence altına almaz ya da etkin aklın sonsuzluğu düşüncesiyle sonuçlanmaz.<sup>282</sup> Öyleyse bu düşünce daha çok J. Lear'ın da öne sürdüğü üzere düşünce nesnesinin Tanrısallığı ile ilgili olabilir. Bir başka şekilde söylersek, düşündüğümüz obje dolayısıyla kavrayışımız Tanrısalsal olabilir.<sup>283</sup> Bu kabul edilebilir bir yorumdur fakat yeterli değildir; çünkü insansal *nous*'un düşünme objesinin içeriğini Tanrı oluşturmak zorunda değildir. Bu durumda verilebilecek açıklama ise şu olabilir; düşünme etkinliğinin Tanrısalsal kabul edilmesi ya da insansal *nous* ile Tanrısalsal *nous*'un *theoria* etkinliğini gerçekleştiriyor olmaları bakımından benzer oluşları. Fakat bu benzerlik ontolojik olarak birbirinden farklı olan varlıkların ne türce ne de gerçekleştirdikleri etkinlikler bakımından aynı oldukları sonucuna götürür. Öyleyse insandaki *nous* için de düşüncenin Tanrısalsallığından düşünme objesiyle ya da gerçekleştirilen etkinliğin doğası nedeniyle söz edilebilir.

İnsansal düşünmenin Tanrısalsallığının ne anlama geldiğini ele aldıktan sonra son olarak *theoria* yaşamının insansal yaşamı neden aştığı sorusuna yanıt arayalım. *Theoria* yaşamı doğası gereği en mükemmel, en kendine yeter, en Tanrısalsal olan yaşamı tanımlar. Bu yaşam, mutlak *energeia* olan Tanrı ile özdeştir. İnsan yaşamı ise *theoria* yaşamı için kendine yeter değildir (1178b35). İnsanın sahip olduğu bileşik yapı onun bu mükemmelliğe zaman zaman erişmesine kısaca *theoria* etkinliğini kısa süreliğine gerçekleştirmesine izin verse de buna sahip olmasına engel olmaktadır. Bu bağlamda *theoria* yaşamı insan doğasını aşar diğer bir ifadeyle ona üstün gelir.

<sup>282</sup> Wedin, M., (1988), ss. 209-213.

<sup>283</sup> Lear, J., (1988), *the Desire to Understand*, Cambridge University Press, New York, ss. 309-317.

**Ekler:**

### **Kavramlar Sözlüğü**

*Aisthesis:* Algı

*Energeia:* Etkinlik

*Eudaimonia:* En iyi Yaşam

*Kinesis:* Hareket

*Nous:* Düşünme Kapasitesi (isim) (*noun*)

*Noein:* Düşünmek (*active infinitive*)

*Nooumenon:* Düşünülen şey (*passive participle*)

*Noeton:* Düşünülebilir olan (*adjective*)

*Noesis:* Düşünme (*noun*)

*Phantasia:* Hayal gücü

## Felsefe, *Kosmos* ve Ekoloji Üzerine Bir Tartışma\*\*

Aylin Çankaya\*

### Giriş

Antikçağ düşüncesinde *kosmos*, kendi içinde uyumlu bir birliğe ve bütünlüğe sahip olan, düzenli, zarif aynı zamanda güzel evren anlamına geliyordu (Barnes, 2004: 19-20). Antikçağ filozofları da böyle bir yapıya sahip olan evrenin bilinebilir hatta açıklanabilir olduğunu düşünüyorlardı. Evrenin bilinebilir olduğunu düşünmek onlar için, *varlığın* bilinebilir olduğunu düşünmekle aynı şeydi. Peki, filozofları *kosmos*'u bir başka deyişle *varlığı* bilmeye yönelten neden neydi? Bu neden, şüphesiz filozofların varlıkların her nasılsa öyle olmalarına karşı duydukları merakı. Merak, felsefi bir etkinliğin doğması için gerekli ancak gerçekleştirilebilmesi için yetersiz bir nedendir. Çünkü merak, bizi yalnızca kendisine yöneldiğimiz varlık hakkında araştırma yapmaya götürür ki bu, varlık ile ilgili bilgi toplamak anlamına gelir yoksa felsefi bir etkinlikte bulunmak anlamına değil. Bu nedenle denilebilir ki kendi başına ne merak duygusu ne de merakın sonucunda oluşan bir etkinlik olan araştırma yapma, felsefi etkinliğin gerçekleştirilebilmesi için yeterlidir. Felsefi etkinlik merakla başlayan araştırma sürecini de içine alan ancak son tahlilde tüm bunları aşan bir etkinliktir. İşte Antikçağ'daki bu etkinliğe *theoria* adı verilir. Felsefi bir etkinlik olan *theoria*, araştırma sonucu elde edilen bilgiler üzerinde gerçekleştirilen bir düşünme etkinliği olarak tanımlanabilir. O halde kısaca felsefe, merak ile başlayan ve *theoria* ile sonlanan bir etkinliktir. Bu, Aristotelesçi düşünce tarzına ilişkin bir yorumdur ya da Aristoteles'in merak ile felsefi etkinlik arasında kurduğu bir bağıdır. Çünkü Antikçağ'da felsefe ile merak arasında bir bağ

\*\* Bu makale, 14-16 Nisan 2010 tarihlerinde, Adnan Menderes Üniversitesinde gerçekleştirilen *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri* başlıklı sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

\* Arş. Gör., Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, aylin.cankaya@yahoo.com.

kurulmasına rağmen bu bağın kurulma şekli filozoflara göre farklılaşır. Nitekim Platon'da merak kimi zaman felsefi etkinliğin sonucunda ortaya çıkar (Nightingale, 2004: 253-256).

Antikçağ felsefesinde, özellikle de Aristoteles'in düşüncesinde merak etme ile başlayan *theoria* etkinliği yalnızca teolojiiyi değil, aynı zamanda matematik ve fiziği hatta fiziğin bir dalı olan biyolojiyi de içine alır. Filozof, teolojinin bir konusu olan Tanrısal ve sonlu olmayan şeyler üzerine düşünme ile fizik ve biyolojinin konusu olan yok olabilir ve sonlu olan şeyler üzerinde düşünmenin farklılığına dikkat çeker. Tanrısal tözlere ilişkin felsefi bir etkinlik doğal tözlere ilişkin felsefi bir etkinlikten şüphesiz daha fazla haz verir. Öte yandan ikinciler üzerinde daha fazla bilgi elde etmek mümkündür. Çünkü onlar, Aristoteles'e göre bizim doğamıza daha benzerdirler. Aristoteles, canlılar üzerinde araştırma yapmanın önemini *Parts of Animals* isimli eserinde şu şekilde dile getirir:

“Diğer canlılar üzerine felsefi bir araştırmanın değersiz bir çaba olduğunu düşünen biri varsa o, bu düşüncenin kendisi hakkındaki bir araştırma için de geçerli olacağı fikrine sahip olmalıdır. Çünkü et, kemik ve organlardan oluşan insan ile diğer canlılar arasında bir fark yoktur” (645a) (Nightingale, 2004: 262-263).

Canlılar üzerine yapılan bir araştırma maddi, formel ve final nedenlerin soruşturulmasını içine alan ve gerçekte insan üzerine olan bir araştırmadır. En genel anlamıyla canlılar üzerine gerçekleştirilen bir araştırma biyolojinin konusudur ve bu alanın konusu üzerinde gerçekleştirdiğimiz her *theoria* etkinliği bize yakın olanla ilgili olmak durumundadır (Nightingale, 2004: 261-263).

Aristoteles, *theoria*'nın karakteristik özelliğini oluşturan şeyin salt kendisi uğruna gerçekleştirilen ve tercih edilen bir etkinlik olduğunu ifade eder. Bu, *theoria* etkinliğinin doğası gereği her tür yarardan uzak olduğu anlamına gelir ki, bu düşünce ekoloji teorilerinin geliştirilmesinde pozitif bir rol oynayabilir. Çünkü ekoloji felsefelerinin temelinde, varlıkları insanın kullanımında olan maddi şeyler olarak görmekten çok, evrendeki uyumun bir parçası olarak görme düşüncesi vardır. Bu bağlamda ekoloji teorileri ya da felsefeleri yararcılığın imperatiflerine karşı direnmeyi ve doğayı kontrol etme arzusuna karşı çıkmayı amaçlar. Bu amaç,



Aristoteles'in varlıkları *var olmak bakımından kendinde varlıklar olarak* ele alma düşüncesiyle uygunluk gösterir. Buna bağlı olarak bu çalışma, Antikçağ'da özellikle de Aristoteles'in felsefesinde merakla ilişkili olan *theoria* etkinliği ve bu etkinliğin doğasına ilişkin kavrayışın günümüz teorilerine bir temel oluşturduğu iddiası üzerine bir tartışma sunmayı amaçlamaktadır.

Gerçekte gözlem yapmak anlamındaki *theorein* fiilinden türeyen *theoria* sözcüğü kısaca görme, dikkatle bakma, gözlem yapma, üzerinde düşünme ve seyretme anlamlarına gelir (Liddell and Scott 1891). Bu kelime aynı zamanda Grekçe'deki *theomai* fiili ile de yakından ilgilidir; çünkü *theomai* fiili de gerçekte belirli bir ilgiyle gözlem yapmayı ya da bir şeye bakmanın ötesinde o şeye ilişkin bir tür sorgulamada bulunmayı ifade eder. Nitekim *theomai* kelimesinden türetilen tiyatro kelimesi de bunu destekler niteliktedir. Gerçekliği adeta tiyatral bir resimmiş gibi gözlemleyen kişi, tıpkı tiyatro oyunundaki gibi yalnızca sahnedeki oyuncuları izlemek yerine oyunun -ki burada söz konusu olan şey varlıktır filozof için- konusuyla yakından ilgilenecek ve eylemlerin nasıl gerçekleştiği hakkında sorular soracaktır. Filozof da varlık karşısında tıpkı tiyatro oyununu meraklı gözlerle izleyen ve gördüğü manzara karşısında hayrete düşüp, sorular soran bir kişiye benzer (Cordero, 2004: 19). Öyleyse *theoria*'nın *theomai* sözcüğüyle ilgisinden hareketle onun varlığa yönelik salt bir bakışı ifade etmediğini aksine *varlık* üzerine bir soruşturma etkinliği olduğunu ifade edebiliriz. Elbette burada söz konusu ettiğimiz *theoria*, felsefi *theoria*'dan başka bir şey değildir. Antikçağ'da *theoria* etkinliğinin birden çok türü olduğu -söz gelimi bunlardan biri yurttaşlıkla ilgili olan *theoria*'dır. Bu tür *theoria*'da, *polis*'i temsil etmek amacıyla, tanrılar adına düzenlenen festivallere, etkinliklere katılacak ve buradaki ritüelleri görececek olan *theoroi* seçilir ve bu kişiler bu amaçla tapınaklara gönderilir. Oradaki etkinliklere katılan ve ritüelleri gören *theoroi*'den ise kendi *polis*'lerine döndüklerinde öğrendikleri şeyler konusunda bilgi vermeleri istenir. İşte yurttaşlıkla ilgili olan *theoria* kısaca *theoros*'un edindiği bilgi ve deneyimlerin *polis*'e faydalı olması amacını taşır. Bu anlamda bu etkinliğin hem dinsel hem de politik bir yanı vardır. (Nightingale, 2004: 48, 69-70)- göz önüne alınırsa söz konusu ettiğimiz *theoria*'nın felsefi *theoria* olduğu da daha kolay anlaşılır. Nitekim ben de Antikçağ'daki geleneksel ve yurttaşlıkla ilgili olan *theoria* etkinlikleri üzerinde değil felsefi bir etkinlik olarak

tanımlayabileceğimiz *theoria* etkinliği üzerinde durmayı amaçlıyorum.

Antikçağ'da felsefi anlamdaki *theoria* etkinliğinin diğer *theoria* etkinlikleriyle benzer yanları olmasına rağmen ilk defa Platon'da ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni Platon'a gelene kadar *philosophia* kelimesinin çok nadir kullanılması ve felsefe ile disiplinler arasında bir ayrımın olmamasıdır öyle ki bizim daha sonra kendisine filozof dediğimiz kişiler aslında birer fizikçi ya da birer rahipti. Pythagoras'ın politikacı, matematikçi ve aynı zamanda da bir din adamı olması bunun en güzel örneğidir. Dolayısıyla, Platon'a gelene kadar ne bir disiplin olarak felsefeden ne de ona özgü bir etkinlikten söz edilebilirdi. İşte Platon'la birlikte felsefe ayrı bir disiplin olarak diğer alanlardan farklılaştı ve buna bağlı olarak da *theoria* etkinliği filzofun özsel bir etkinliği olarak tanımlandı (Nightingale, 2004: 29-33, 77, 64).

Platon'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında *theoria* etkinliğinde bulunan filozofun ilgisi ideaların bilgisine ulaşmaya yöneliktir. Filozof için bu bilgiye ulaşmak idealar bir başka deyişle formlar üzerinde düşünmekle olanaklı olur. İdealar üzerinde düşünmek metafiziksel bir etkinliktir ve bu etkinlik doğası gereği aklın duyular dünyasından ayrılmasını gerekli kılar. Öte yandan Platon'da *theoria* etkinliği duyuları dışarıda bırakarak yalnızca idealar üzerinde düşünmekle de sınırlı kalmaz. Bu düşünceyi ise Platon'un *theoria* etkinliğinde bulunan filozofun ideaları temaşa ettikten sonra erdemli bir yaşama geri dönmek zorunda olduğunu söylemesinden çıkarıyoruz. Dolayısıyla, Platon'da felsefenin doğasının bir ifadesi olan *theoria* tıpkı yurttaşlıkla ilgili *theoria* da olduğu gibi pratik ve politik uzanımlara hatta sonuçlara sahiptir. Çünkü formlar üzerinde düşünen filozofun Platon sonunda Devlet'te rol oynamasını ister (Nightingale, 2004: 36-37, 48, 74-83). Nitekim en iyi devlet adamı olacak kişi Platon'a göre, filozoftan başkası değildir. (filozof-kral anlayışı) Çünkü adalet ideasını en iyi o bilir ve en iyi dağıtacak olan kişi de işte bu nedenle o'dur.

Antikçağ'a egemen olan ve sonrasında Platon'un kendi felsefi kavrayışıyla dönüştürdüğü *theoria* anlayışından kısaca söz ettikten sonra, Aristoteles'in felsefenin kendisiyle özdeş tuttuğu ancak kendinden öncekilerin düşüncelerinden oldukça farklı olan *theoria* anlayışına geçebiliriz.

*Metafizik*'in I. kitabında “Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzu eder” diyordu Aristoteles (Aristotle, 1933: 980a). Ona göre insanların, *varlığı* geniş anlamda ise *kosmos*'u, bilmeyi arzu etmelerinden daha doğal bir şey yoktu. *Kosmos*'u bilme isteğinin altında yatan şey ise merakı. Peki, merak Aristoteles için varlık üzerine düşünme etkinliğini gerçekleştirebilmek (*theorein*) için yeterli miydi? Bu soruya Aristoteles'in *De Anima*'da yaptığı ayırmadan hareketle bir yanıt vermek mümkündür. *De Anima*'da Aristoteles iki tür etkinlikten söz eder: bunlardan ilki *bilmek (episteme)* ikincisi ise *düşünmek (theorein)*'tir (Aristotle, 1933: 412a6-10). Bir şeyi düşünmek için bilmeye ihtiyaç vardır ancak bir şeyi bilmek için merak yeterlidir, düşünmek gerekmez. Çünkü insan önce bilmek ister, bu arzuyu araştırır öğrenir ve en sonunda bildikleri üzerinde düşünür. Buna rağmen bilme ve düşünme arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Bilen bir kişi düşünme potansiyeline sahip olmakla birlikte düşünme edimini gerçekleştiremeyebilir. Düşünme insan doğasına uygun bir etkinlik olmasına karşın bilen herkesin aynı zamanda ya da zorunlu olarak düşündüğü öne sürülemez. Aristoteles'in bu düşüncesi Herakleitos'un şu düşüncesi ile benzerlik gösterir. Herakleitos, “çok şey bilmek insanı bilge kılmaz ya da akıllı yapmaz” (Herakleitos, 2005: B40) derken aslında bilginin kendi başına düşünmek için yeterli koşulu oluşturmadığını ifade etmek istiyordu. Baştaki soruya geri döndüğümüzde tıpkı Herakleitos gibi Aristoteles için de merakın bilgi edinme için yeterli olduğu ancak bunun, varlığı düşünmek için yeterli olmadığı sonucuna varırız. Öte yandan insan sürekli olarak bilgi edinme ve araştırma yapma safhasında da kalmak istemez. Sahip oldukları bilgiler üzerinde de düşünmek ister. İşte bu etkinliğe Aristoteles'te *theoria* etkinliği adı verilir.

Düşünmenin bilme etkinliği sonucunda oluşabileceğini ifade ettikten sonra bilmeyi bir kenarı bırakıp düşünmenin -ki burda söz konusu ettiğimiz şey *theoria*'dır- ne için olduğu sorusunu soralım. Ne içindir düşünme ya da *theoria*? ya da neden düşünürüz? Aristoteles bu tür bir soruyu düşünmeyi kendisinden ötürü tercih ederiz şeklinde yanıtlayacaktır. Ona göre, biz bir şeyi yalnızca ve yalnızca kendisi nedeniyle düşünür ve kendisinden ötürü tercih ederiz (Aristotle, 1933; 982a 14-18). Bir şeyi kendisi nedeniyle tercih etmek aslında tercih ettiğimiz şeyden bir yarar beklememek anlamına gelir. Dolayısıyla Aristoteles'te *theoria* etkinliği bilginin kendisi için peşinden koşulan ve bu anlamda tümüyle karşılık beklemeksizin

gerçekleştirilen bir etkinliktir. İşte Aristoteles'in *theoria* anlayışını daha önceki anlayışlardan ayıran nokta da budur. Hatırlayacak olursak, Aristoteles'e gelene kadar *theoria* anlayışları bu ister geleneksel ister yurttaşlıkla ilgili isterse de Platon'daki gibi bilginin peşinden koşma anlamındaki felsefi *theoria* olsun, pratik ya da politik sonuçlara uzanmayı amaçlıyordu. Oysa Aristoteles'in *theoria* konusundaki anlayışının diğerlerinin aksine pratik kaygıların uzağında olduğunu görüyoruz (Nightingale, 2004: 38, 187-191). Bu anlayışın en iyi temsilini *Protreptikus*'un şu satırlarında bulabiliriz.

*Kim ki, her bilgidен ondan ayrı bir sonuç aramaktadır ve her bilginin bir şeye yaramasını istemektedir, o kişi, iyi ve zorunlu arasındaki temelden gelen farkın ne kadar büyük olduğunu hiç bilmiyor demektir. Zira bu fark çok büyüktür. Başka bir şey için sevdiğimiz ve onlarsız yaşayamayacağımız şeylere, zorunlu şeyler ve etkenler diyoruz; ancak onlardan başka bir şey çıkmasa da kendisi için sevdiğimiz şeylere asıl anlamda iyi adını veriyoruz....Her yerde şeylerin kendisinden ayrı bir yarar aramak ve "bu bizim ne işimize yarar" ve "bunu ne için kullanabiliriz" diye sormak, gerçekten de gülünçtür...(B42) (Aristoteles, 2003: B42)*

Aristoteles açıkça bu pasajda bilginin peşinden pratik bir yarar için koşma çabasının gerçekte anlamsız bir çaba olduğunu söyler. *Theoria* etkinliği yani bir şeyi kendisi nedeniyle düşünmek pratik dünyada hiçbir eyleme karşılık gelmez bu nedenle; hiçbir işe de yarar değildir. *Theoria* bu anlamda kısaca "bilginin yararsız (*achreston*) olması ya da faydasızlığı" (*useless knowledge*) olarak anlaşılabilir.

"Bilginin yararsız olması" düşüncesi ise Aristoteles'in Antikçağ'ın *theoria* anlayışına getirdiği yeniliğin bir ifadesidir. Bu düşünce aynı zamanda Aristoteles'in *theoria* etkinliği ile *praxis* arasında olduğu varsayılan bağı -çünkü Platon'a göre filozof formları kavrar sonra bu kavrayış kendi eylemleri için bir model oluşturur-kaldırdığının da bir ifadesidir. Dolayısıyla, Aristoteles Platon'un aksine *theoria* etkinliği ile *praxis* arasında öncesinde varsayılan bağı tümüyle ortadan kaldırmakta ve buna bağlı olarak da *theoria*'nın eylemlerimiz için temel oluşturduğu düşüncesini de reddetmektedir. Ona göre ne *iyi ideası*'ndan söz edebiliriz ne de var olsa bile bu *idea*'nın bizim eylemlerimize temel oluşturduğundan. *Theoria* ve *praxis* arasındaki

bağın reddi, *theoria*'nın sosyal yaşamdan pratik uğraşlardan bütünüyle ayrı neredeyse izole edilerek gerçekleştirilen bir etkinlik olduğu sonucunu doğurur. Eylemlerimize bir temel oluşturmayan *theoria* etkinliği için böylesi bir sonuç kaçınılmazdır. Öte yandan Aristotelesçi bir teorisyenin kendi yaşamını düzenlemek için pratik aklını kullanması ise Aristoteles için ayrı bir konudur (Nightingale, 2004: 190-200).

Aristoteles'in öncüllerinden farklı olarak *theoria* anlayışına getirdiği yeni bakış açısının, günümüz felsefelerine ya da teorilerine bir temel oluşturması mümkün müdür? Diğer bir deyişle Aristoteles'in *theoria* anlayışının çağımıza etkilerinden söz edebilir miyiz? Kanaatimce bu sorular Aristoteles'e sorulmuş olsaydı, muhtemelen olumsuz bir yanıt verirdi. Çünkü o, *theoria*'dan *praxis*'e giden tüm yolları keskin bir biçimde ayırmıştı. Aristoteles'teki *theoria* etkinliğinin günümüzdeki uğraşlardan bağımsız olduğu tezini bırakıp, başta sorduğumuz soruya geri dönersek, bu soruya *theoria*'nın doğasına ilişkin kavrayışın ekoloji felsefesi için bir temel oluşturduğu iddiasını ortaya atarak olumlu bir yanıt verebiliriz (Nightingale, 2004: 266-268). Peki, bu nasıl mümkün olabilir?

*Kosmos*'ta var olan tüm varlıklar *theoria* etkinliğinin objesi olma potansiyeline sahiptir. Buna insan dışında var olan diğer tüm varlıklar da dâhil olur. Ancak *theoria*'nın ekolojiye temel oluşturabileceği iddiasını izlersek, burada *theoria*'nın objesi olarak daha çok canlı varlıklar üzerinde durmamız gerekir. Çünkü ekoloji, canlı varlıkların yaşama şekillerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini, doğanın işleyişi bakımından inceleyen bir bilim dalıdır. *Theoria*'nın objesini *kosmos*'daki canlı varlıklarla sınırlandırdıktan sonra, Aristotelesçi *theoria* anlayışının ekolojiye, varlıklara *yararsızlığın* penceresinden bakması anlamında bir temel oluşturduğunu ileri sürebiliriz. Varlıklara *yararsızlığın* penceresinden bakmak, varlıkların değersiz ya da önemsiz olduklarını akla getirmemelidir. Hatta tam tersidir doğru olan yani varlıkların yararsız olduğunu düşünmek onların kendinde bir değere ve öneme sahip olduğunu ifade eder (Nightingale 2000; 190-191). Varlıkları kendinde bir değere sahip varlıklar olarak görme düşüncesi, aslında Antikçağ'da doğanın ya da *kosmos*'un anlamlı bir birlik oluşturduğu inancına dayanır. *Kosmos*'ta bu anlamda bir *hormonia*'dan söz edilebilir. Öte yandan moderniteyle birlikte *kosmos*'a bakış da

değişmiş, doğa yeni bir tarzda anlaşılmaya başlanmıştır. Sözelimi Antikçağ'da doğurgan olan bereketi simgeleyen bir kadın (*she*) olarak nitelendirilen doğa, moderniteyle birlikte sahip olduğu pozitif anlamı yitirmiş, insanın tekelinde kullanılmayı bekleyen ötekileştirilen bir nesne (*it*) haline dönüştürülmüştür (Leo Strauss, 2000: 5). Bu bakımdan Aristoteles'in *kosmos*'daki tüm varlıklara bir amaç ve işlev yüklediği ve onları *kendinde amaç olan varlıklar* olarak ele aldığı düşünülecek olursa onun, doğayı insanın çıkarları uğruna nesneleştiren, yalnızca kullanım değerini önemseyen, modern düşüncenin söylemiyle çatıştığını söylemekte hiç kuşkusuz tereddüt etmeyiz. Bununla birlikte; aynı zamanda Aristoteles'in varlıkları *varlık olmak bakımından* araştırma yani kendisinden ötürü tercih etme düşüncesinin modern düşünürlerden F. Bacon'un bilgiyle doğayı kontrol altına alma diğer bir deyişle *kosmos* üzerinde tahakküm kurma kırallığının bir ifadesi olan *bilgi güçtür* anlayışına bir eleştiri olarak anlaşılabiliriz. Bu temelde doğru kullanılmadığı müddetçe “bilgi güçtür” anlayışının aslında pek masum olmadığını söyleyebiliriz.

Peki, ekolojinin Aristotelesçi anlayışla varlıklara *yararsızlığın* penceresinden bakması ne anlama gelir? Elbette bundan, ekolojinin ekolojik sistemde yer alan canlı varlıkların işgal ettikleri yer ile dengeyi sağladıklarını ve bu anlamda tüm varlıkların kendinde bir değere sahip olduklarını bilip ona göre hareket etmesini, hatta dengenin bozulmasına izin verecek olan her türlü müdahaleden kaçınmasını anlıyoruz. Bu düşünceden hareketle iyi bir ekoloji *theoros*'unun, tıpkı Aristotelesçi bir *theoros* gibi, yarar gözetmeksizin merak duygusuyla kendi gibi olmayan varlıklar üzerinde araştırma yaparak onlarla kendi arasında birtakım benzerlikler, yakınlıklar kurarak *kosmos*'u bütünlüklü birlikli bir yapı içinde kavramaya çalıştığını söyleyebiliriz (Nightingale, 2004: 266-267). Bu bağlamda ekoloji felsefeleri ya da teorilerinin modern düşüncede egemen olan doğayı kontrol etme arzusunu benimsemeleri mümkün değildir. Çünkü bu arzu, insanmerkezli bir biçimde *kosmos*'un amaçlar doğrultusunda kötü bir biçimde kullanılmasını hedefler. Sanayileşmiş toplumlarda rant sağlamak amacıyla doğanın tahrip edilmesi buna iyi bir örnek olarak verilebilir. Öte yandan doğa üzerine oynanan oyunların “bedeli” azımsanacak gibi değildir. İnsanın doğaya verdiği tahribatın “bedelini” doğa korkunç kasırgalarla, iklim değişiklikleriyle, erozyonlarla yine insana “ödetir” (Tanilli, 1999: 36-37). Bundan

ötürüdür ki ekoloji modern söylemde doğanın ya da *kosmos*'un kralı olmak isteyen insandan değil, *kosmos*'u evi (*oikos*) olarak gören, insandan hareket eder. *Kosmos*'u evi gibi gören insan, varlıklar arasındaki yakınlığı ve bağlılığı dışarıdan ona bakan ve onu adeta ötekileştiren bir varlık olarak değil, *kosmos*'da yani evin içinde yaşayan ve onun bir parçası olan bir varlık olarak keşfetme ya da anlama yoluna gider (Nightingale, 2004: 265-268). Modern söylemde kalınırsa *kosmos*'u hiçe saymanın ve onun kendinde bir değere sahip olduğunu göz ardı etmenin sonuçlarının yıkıcı olabileceği gerçeği unutulmamalıdır (Nutku, 1999: 22). Sözelimi ekinlere zarar vermesi üzerine tarla farelerini yemesi için tarlalara kedilerin popülasyonunun artırılması ve bunun sonucunda tarlada fareleri yiyemeyen yılanların evlere saldırması ve insanlara zarar vermesi doğanın dengesinin bozulmasına bir örnektir. (Çünkü sistemde her halka zorunlu olarak birbirine bağlıdır ve karşılıklı bağımlılık esastır). Ekolojik dengenin bozulması ise hiç kuşkusuz hiçbir canlı için iyi bir sonuç doğurmaz.

Sonuç olarak ekoloji teorilerinin geliştirilmesinde insanı doğadan koparıp, doğayı her türlü değerden, amaçtan arındırıp, adeta makineleştiren, insanı da onun sahibi gibi gören modern söylemin değil, bu faydacı anlayışa temelde karşı çıkan her şeyin birbirine bağlı olduğu, varlıkları *kendinde bir değere sahip varlıklar olarak* gören Aristotelesçi *theoria* anlayışının etkileri olduğunu iddia etmek hiç de yanlış olmaz. Nitekim böyle bir iddiada bulunmak, ekolojinin her şeyin insan için olduğu anlayışına (insan merkezli) karşı, alternatif olarak oluşturacağı tüm varlıkları temel alan *kosmos* merkezli (doğa merkezli) bir anlayışın köklerinin Antikçağ düşüncesine dayandırabileceğini söylemekle aynı şeydir.

## **Kaynakça**

### **Kitaplar**

Aristoteles, *Protreptikus*, çev. A. Irgat, (2003), İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristotle, *Metaphysics*, Books I-IX (Loeb Classical Library No. 271) (Bks.1-9) trans. H. Tredennick, (1933), Cambridge: Harvard University Press.

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

Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. H. Portakal, (2004), İstanbul: Cem Yayınevi.

Cordero, Nestor- Luis, (2004), *By Being, It is the thesis of Parmenides*, Oxford: Parmenides Publishing.

Herakleitos, *Fragmanlar*, Çeviri ve Yorumlar: Cengiz Çakmak, *Humanitas Yunan ve Latin Klasikleri*, (2005), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Z. Hünler, (2000), Paradigma Yayınları.

Liddell and Scott (1891), *Greek-English Lexicon* (Abridged Edition), Oxford: Clarendon Press.

Nightingale, Andrea Wilson, (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy Theoria in its Cultural Context*, United Kingdom: Cambridge University Press.

### **Dergi Makalesi:**

Server, Tanilli (1999), “Çevre, teknik ve felsefe”, *Felsefelogos Ekoloji Felsefesi ve Etiği* sayı: 6, ss. 35-39.

Uluğ, Nutku (1999), “Doğa insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke”, *Felsefelogos Ekoloji Felsefesi ve Etiği* sayı: 6, ss.19-24.

### **Sözlükler**

Liddell and Scott, (1891), *Greek-English Lexicon*, (Abridged Edition), Oxford, Clarendon Press.

### **İleriki Okumalar**



Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles’te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı”, *Felsefe Tartışmaları*, 24.Kitap, ss. 77-93, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles’te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I)”, *Felsefelogos*, Sayı:7, ss.199-209, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles’te *Energeia* ve *Kinesis* ayrımı Üzerine”, *Felsefelogos*, Sayı:8, s.149-155, İstanbul.

Erkızan, H. N., (2002), Aristoteles’te *Entelecheia* ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar –II”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:29, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s. 51-56, İstanbul.

Erkızan, H. N., (2000), “Aristoteles’te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine”, *Düşünen Siyaset*, Sayı: 12, ss.145-157, İstanbul.

Erkızan, H. N., (2000), “Aristoteles’te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu: Tanrı ve İnsan”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:27, ss.98-107, İstanbul.

Kenny, A., (1965-1966), “Happiness”, *Proceedings of Aristotelian Society*, New Series, Vol. 66, Blackwell Publishing on behalf of the Aristotelian Society.

Kraut, R., (1979), “Two Conception of Happiness”, *The Philosophical Riview*, LXXXVIII, No.2.

*Essays on Aristotle’s Ethics*, (1981), (ed. A. O. Rorty), University of California Press.

*Aristoteles, Özne Kitap*: 11-12, (editör H. N. Erkızan), Güz 2009 Bahar (2010).

## SONUÇ

Bu çalışma öncelikle Aristoteles'te *nous* kavramını *De Anima*, *Metafizik* ve *Etik*'ten hareketle analiz etmeye yönelmiştir. Böyle bir analiz ise ilgili terimi etimolojik ve tarihsel bağlamda da soruşturmayı gerekli kılmıştır. Tüm bunların gerisinde yatan ana kaygı ise *nous*'un Aristoteles'in felsefi söyleminde özellikle etik ve metafizik bakımdan taşıdığı önemdir. Bu bağlamda, insandaki *nous*'un doğasının, işlevinin ve etkinliğinin ne olduğu sorusu da son derece büyük bir önem kazanır. İşte bu nedenle, söz konusu çalışma insandaki *nous*'un özünün ve işlevinin ne olduğuna bir yanıt bulma girişimi olarak da görülebilir. Böyle bir girişimde önceliği terimin Aristoteles öncesi felsefelerde nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldığı sorusu almıştır. Bunun yapılmasının temel amacı ise, terimin önceki felsefelerde sahip olduğu anlamların Aristoteles'in *nous* kavramının inşasında bir etkisinin olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla terimin felsefe tarihindeki gelişimini açığa çıkarmanın nedeni, hem terimin Aristoteles felsefesi üzerindeki etkisinin ne olduğunu hem de filozofun *nous* kavramına kattığı anlam ve önemi gösterebilmektir.

Çalışmanın ilk bölümünde ortaya çıkan temel düşünce, *nous*'un etimolojik kökeni ile filozofların söz konusu terimi kullanımları arasında bir paralelliğin olmasıdır. Kısaca etimolojide içerilen duyusallık zemininin filozofların terimi kullanma biçimlerine de yansımalarıdır. Bu düşünce hem Homeros gibi felsefe öncesi düşüncelerde hem de daha sonraki felsefelerde özellikle de İonia felsefesinde etkili olmuştur. Öte yandan bu çalışma, Parmenides ve öğrencisi Platon'un bilginin kaynağı konusunda duyuların tanıklığına başvurmayı reddetmekle bu geleneğin dışında yer aldıklarını göstermektedir. Oysaki terimin etimolojik kökenine bağlı kalındığında duyusallıktan bağımsız olarak *nous*'un işlevini gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Peki, burada Aristoteles nerede durmaktadır? O da tıpkı İonia filozofları gibi duyusallığa bağlı kalan bir *nous*'tan mı söz etmekte yoksa duyusallıktan bağımsız sezgisel düşünmeye dayalı bir *nous* anlayışına mı kapı aralamaktadır? Bu sorunun yanıtını bulmak için Aristoteles'in

metinlerine başvurulmaktadır. Hatta bu neden ile ele alıp incelenen ilk metin, *De Anima* olmuştur.

*De Anima*'da *nous*, ruhun düşünme etkinliğinden sorumlu olan bir yeti olarak tanımlanmaktadır. Bu yetinin ontolojik bakımdan durumunun ne olduğuna ilişkin yapılan araştırma onun doğası ve işlevine dair önemli bir ipucu vermiştir. *Nous*'un ontolojik bakımdan durumu III.5'teki metin bağlamında tartışılmıştır. Bu çalışmada III.5'te söz konusu edilen *nous poietikos*'un (etkin aklın) aşkın bir statüye sahip olmadığı, bir başka deyişle ölümsüz olmadığı ve birçok yorumun aksine; insansal *nous*'a yani insandaki etkin olan yöne işaret ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Böyle bir sonuca ulaşmada *De Anima*'daki III.5'in, III.4'ün devamı niteliğindeki bir metin olarak okunması etkili olmuştur. Bu okumada ortaya çıkan düşünce, III.4'ün insan aklının edilgin, etkilenime açık olan yönünü, III.5'in ise onun etkin, diğer bir ifadeyle düşünen, işleyen yönünü ifade eden bir metin olmasıdır. Bu noktadan hareketle denilebilir ki Aristoteles'te *nous*, tıpkı *Metafizik*'te "varlık"ın, *Nikomakhos'a Etik*'te ise "iyi"nin çok anlamlı olması gibi birden çok anlama sahiptir. O anlamlardan biri *nous*'un bir yönüyle edilgin, diğer bir yönüyle de etkin bir doğaya sahip olmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te birden çok *nous*'tan değil, tek bir *nous*'tan ancak edilgin ve etkin olmak üzere farklı anlamlarda var olabilen bir *nous*'tan söz edilebilir. Bu fikir, insan doğasının sahip olduğu ikili yön ile temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre insan bir yanıyla potansiyel olarak düşünebilme gücüne bir yanıyla da bu yetisini etkin bir biçimde kullanabilme gücüne sahiptir. Aristoteles'in burada özellikle üzerinde durduğu bizim de ilgimizin odağını oluşturan şey, etkinlik düşüncesi olmuştur. Etkinlik ya da etkin olma *nous*'un özünü oluşturmaktadır. Aristoteles'in ifadesiyle *nous* düşünene kadar etkin bir varlığa sahip değildir. Bir başka deyişle *nous* düşünene kadar hiçbir şeydir. Öyle görünüyor ki, burada asıl olan şey, *nous*'a sahip olmak değil, onu etkin bir biçimde kullanmaktır. Gerçekte var olmak, etkin olmak anlamına gelirken, potansiyel olarak var olmak yokluğa eş değerdir. İşte sahip olmak ile var olmak arasındaki ayırım da burada yani etkin olmakta yatar. İşlevini ya da etkinliğini yitirmiş bir varlık sözde varolur, bunun ise Aristoteles felsefesi için bir değeri yoktur. Her konuşmasında dürüst bir insan olduğunu defalarca tekrarlayan, fakat dürüstçe sayılabilecek eylemlerde bulunmayan

birisini dürüst saymak ne ölçüde doğru olabilir? Bu kişiye dürüst diyebilmek için, o kişinin dürüst eylemlerde bulunduğunu görmek gereklidir.

İnsansal *nous*'un doğasını etkinlik düşüncesinin oluşturduğu aşikârdır. Bu ise, insanın düşünme edimini gerçekleştirme ile olanaklı olur. Fakat burada asıl soru düşünmenin nasıl gerçekleştiğidir ki bu probleme verilecek olan yanıt tezin ana fikrini oluşturmaktadır. Buna göre hiçbir düşünme etkinliği yoktur ki *aisthesis*'ten bağımsız olarak var olsun. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi her düşünme *aisthesis*'in bir formudur. Filozofun bu ifadesi, Empedokles'in varsaydığı gibi *aisthesis* ile düşünmenin (*noesis*) aynı etkinlikler olduğunu değil, ikincisinin var olabilme koşulunun birinciye bağlı olduğunu belirtmektedir. Ancak *aisthesis* ile *noesis* arasındaki bu bağlılık dolayımıdır. Çünkü aradaki bağı kuran *phantasia* vardır.

*Phantasia*, *aisthesis* ile *noesis* arasında köprü görevi gören, kendi başına bir yeti olmayan ve *aisthesis*'ten yükselen bir hareketi tanımlamaktadır. *Phantasia*'nın objeleri gerçekte *aisthesis*'in objeleridir, aralarındaki fark *phantasia*'nın objelerinin maddesiz olmasıdır. Bu, şu anlama gelir; imgesine sahip olduğumuz herhangi bir varlığın, duysal dünyada karşılığı var olmak zorundadır. Bir başka açıdan duysal dünyada var olmayan bir şeyin imgesinin var olduğundan söz edilemez. O nedenle *phantasia*'nın varlığı doğrudan *aisthesis*'e bağlıdır. Bununla birlikte *phantasia*'nın *aisthesis*'e bağlı olması gibi tıpkı, *noesis* de *phantasia*'ya bağlıdır. Çünkü düşünen yeti formları yalnızca ve yalnızca zihinsel imgelerde (*phantasmata*) düşünür ki bu, *phantasia*'dan bağımsız tümüyle soyut olan bir düşünmenin olma olasılığını ortadan kaldırır. Dolayısıyla *aisthesis*'ten *phantasia*'ya ondan ise *noesis*'e uzanan bir süreç vardır. Bu süreçte *aisthesis*, *nous*'a dolaylı olarak hizmet ederken, *phantasia* doğrudan hizmet eder. Denilebilir ki *nous*'un işlevini gerçekleştirebilmesi için hem *aisthesis*'e hem de onun bir uzantısı olan *phantasia*'ya ihtiyacı vardır. Böylesi bir ihtiyaç ise *nous*'un maddi bir temele ya da şartlara bağlı olduğu sonucuna götürmektedir. Peki, böyle bir sonucun Aristoteles'teki tüm düşünme türleri için geçerli olduğu iddia edebilir mi?

Öncelikle şu belirtilmelidir ki, Aristoteles'te tek bir düşünme biçimi yoktur. En genel şekliyle çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan olmak üzere iki tür düşünmeden ya da etkinliğinden söz edilebilir ve bunlardan çıkarımsal düşünme biçiminin *aisthesis* ile doğrudan, çıkarımsal olmayan düşünme biçiminin de dolaylı bir bağı

olduğu öne sürülebilir. Burada önemli görülen düşünce şudur: *aisthesis*, *phantasia* ve *noesis* bağıntısının yalnızca pratik düşünce için değil, aynı zamanda çıkarımsal olmayan teorik düşünme için de geçerli olmasıdır. *Aisthesis*'e dayalı düşünme biçiminin dolayimli olduğu açıktır; fakat bölünmezler, *adiareton* üzerine olan çıkarımsal olmayan düşünme de dolayimli olmak zorundadır. Çünkü bu tür düşünme biçimi de araştırma sürecini, deneyimi ve buna bağlı olarak duraklamayı içerir. Bu bağlamda her tür düşünmenin ister pratik isterse de teorik olsun *aisthesis*'e bağlı olduğu ileri sürülebilir. Kısaca, *aisthesis*'ten bağımsız bir düşünme etkinliği gerçekleşemez ki bu, çıkarımsal olmayan nitelikte olsa bile. Söz konusu düşünce, Aristoteles'in *nous* kavramının ya da onun işlevinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü bu düşünce sayesinde Aristoteles'in felsefesine atfedilen sezgisellik ortadan kalkmak durumunda kalır. O halde denilebilir ki, Aristoteles'te çıkarımsal olmayan düşünmenin sezgisel bir nitelik taşımasına yani dolayimsız olmasına olanak yoktur. Sözelimi matematiksel nesnelere bile gerçekte maddi gerçeklikten çıkarsanırlar. Bu şu anlama gelir: Çıkarımsal olmayan düşünmeye çıkarımsal düşünme sonucunda ulaşılmaktadır; yani dolaylı olarak *aisthesis* ile. Bu noktadan hareketle yukarıda sorulan soruya evet yanıtını vermek mümkün görünmektedir. Öte yandan bu düşüncelerin Tanrısal düşünme için geçerli olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Çünkü onda ne duyu organı, ne *aisthesis*, ne de *phantasia* vardır. Tanrının düşüncesi hiçbir kinetik süreci içermediğinden ötürü dolayimsızdır. Sonuç olarak bu çalışma düşünme ediminin imgelere ihtiyaç duyduğunu ve bu nedenle, insansal düşünmenin her türünün duyuşal bir temele dayanmak zorunda olduğu fikrini açığa çıkarmaktadır.

Maddi bir temele dayanan noetik etkinliğin insan yaşamındaki yeri büyüktür. Bu nedenden dolayı *nous*, Aristoteles'in düşüncesinde insanın gerçek benliği olarak tanımlanır. Bu bağlamda yalnızca *nous*'un kendisini gerçekleştirmesi beslenen, hareket eden ve algılayan insanın özsel etkinliğini ifade eder. Diğer tüm etkinlikler ise insan için iyi olmasına karşın iyi bir yaşama karşılık gelmez. Bu bakımdan varlığı değişim ve hareketten bağımsız olamayan hatta bir yanıyla kinetik bir doğaya sahip olan insanın esas amacının noetik etkinliği gerçekleştirmek olduğu söylenebilir. Bunun için hiç kuşkusuz araştırma, öğrenme ve bilme gibi kinetik süreçlere ihtiyaç

vardır; çünkü ancak bu etkinlikler sayesinde *noesis* gerçekleşebilir. Bu çalışma da insanın noetik etkinliğinin ancak kinetik süreçlerden sonra gerçekleşme olanağı bulabileceğini ortaya çıkarmaktadır. O nedenle insan için en iyi yaşam olan *nous*'a dayalı *theoria* yaşamına ancak kinetik süreçlerden sonra ulaşılabileceğini ileri sürmek yanlış sayılmaz.

Bu çalışma noetik etkinliğin doğasının yanısıra insansal düşünmenin objelerinin ne olduğu konusunu da ele alıp incelemiştir ve bu incelemede Aristoteles'in insansal düşünmenin objeleri konusunda açık bir tavır sergilemediği sonucuna ulaşmıştır. Fakat burada asıl önemli olan şeyin objelerin gerçekte ne olduklarının değil, Aristoteles'in insanın bilme ve onun ardından düşünme etkinliğini gerçekleştirmesine verdiği önem olduğu ifade edilmiştir. Aristoteles'e göre bilmek ve düşünmek insan doğasının en gerçek özelliği, eş deyişle insansal varoluşun en temel amacıdır. Bu nedenle *Metafizik* insanların doğaları gereği bilmeyi arzuladığı düşüncesiyle başlamakta, *Nikomakhos'a Etik* ise en değerli yaşamın yalnızca ve yalnızca gerçekleri araştıran değil, aynı zamanda onlar üzerine düşünen bir yaşam olduğu düşüncesiyle sonlanmaktadır. Aristoteles'in bilme etkinliğine bir kitabının girişinde, düşünme etkinliğine ise bir başka kitabının sonunda vurgu yapması tesadüf değildir. Salt bilme, araştırma ve öğrenme üzerine kurulu olan kinetik yaşam eksik, tamamlanmamış bir yaşamdır. Bu yaşam girişte de ifade edildiği gibi yalnızca ve yalnızca bir başlangıç olabilir. Bilme etkinliğine dayalı bir yaşamın tamamlanması ancak etkin olan düşünme yaşamını gerçekleştirme ile olanaklı olur. Bu yaşam ise hiç kuşkusuz insanı en çok insan kılan, onun doğasını ve işlevini tanımlayan *nous*'a dayalı yaşamdan başka bir yaşam olamaz.

Sonuç olarak bu çalışmada insan için en iyi, en mükemmel yaşamın onun doğasına uygun bir yaşam olan *nous*'a dayalı *theoria* yaşamı olduğu ve insanın özsel etkinliğini tanımlayan *nous*'a dayalı *theoria* yaşamında her tür araştırma ve bilme sürecini içine alan deneyimin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu fikri açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

## KAYNAKÇA

Ackrill, J. L., (1974), “Aristotle on *Eudaimonia* ”, Great Political Thinkers, (Ed. J. Dunn, I. Harris), Cheltenham, Edward Elgar.

Ackrill, J. L., (1972-1973), “Aristotle’s Definitions of “*Psyche*” ”, *Proceedings of Aristotelian Society*, New Series, Vol. 73.

Adkins, A. W. H., (1978), “*Theoria versus Praxis* in the *Nicomachean Ethics* and the *Republic*”, *Classical Philology*, Vol. 73, No. 4, The University of Chicago Press.

Aristotle, (1990), *Metaphysics, X-XIV Oeconoica, Magna Moralia*, (Trans. by. H. Tredennick & G. C. Armstrong), *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London.

Aristotle, (1933), *Metaphysics* Books 1-9, (Trans. by H. Tredennick), *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, Cambridge.

Aristotle, (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, (Trans. by. W. S. Hett), *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, Cambridge.

Aristotle, (1956), *The Nicomachean Ethics*, (Trans. by. H. Rackham), *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, Cambridge.

Aristoteles, (2003), *Protreptikos*, (Çev. A. Irgat), Sosyal Yayınları, İstanbul.

Aristoteles, (2002), *Kategoriler*, (Çev. S. Babür), İmge Kitabevi Yayınları.

Arslan, A., (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Babür, S., (2010), “*nous poietikos (intellectus agens) kavramı*”, *Özne* Kitap: 11-12, (Ed. H. N. Erkızan).

Barnes, J., (2004), *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (Çev. H. Portakal), Cem Yayınları, İstanbul.

Beere J., (2010), *Thinking Thinking Thinking: On God's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics Lamda. 9.*

Berti, E., (1978), "The Intellection Of Indivisibles According to Aristotle", in G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen (eds), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge.

Bolton, R., (1978), "Aristotle's Definitions of the Soul: De Anima ii, 1-3", *Phronesis*, Vol. 23, No. 3.

Bostock, D., (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, New York.

Bradshaw D., "A New Look at the Prime Mover", project Muse, <http://muse.hu.edu>.

Burnet, J., (1920), *Early Greek Philosophy*, (3rd edition), London, A & C Black.

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

Capelle, W., (2006), *Sokrates'ten Önce Felsefe* (Çev. O. Özgül), İkinci baskı, Pencere Yayınları, İstanbul.

Cleve, F. M., (1949), *The Philosophy of Anaxagoras*, Columbia University, King's Crown Press, New York.

Cooper, J. M., (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, United States of Amerika, Indianapolis.

Cordero, N. L., (2004), *By Being, It is the thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Oxford.

Curd, P., (2007), "Anaxagoras", <http://plato.stanford.edu/entries/anaxagoras/#Mind>.

Çankaya, A., (2010), "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", *Özne* Kitap: 11-12, (Ed. H. N. Erkızan).



Çankaya, A., (2011), “ Felsefe, *Kosmos* ve Ekoloji Üzerine Bir Tartışma”, *Antik Yunanda Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, (Ed. Yavuz Kılıç), Doğu Batı Yayınları, Ankara

Deborah, K. W. M., (1991), “ “Nous”-Body Problem in Aristotle”, *Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 4.

Deverux, D. T., (1981), “Aristotle On The Essence Of Happiness”, *Studies in Aristotle*, (Ed. D. J. O.’ Meara), Washington.

Drozdek, A., (2007), *Greek Philosophers as Theologians*, Ashgate book, Hemshire, England.

Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles’te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı”, *Felsefe Tartışmaları*, 24. Kitap, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles’te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine”, *Felsefelogos*, Sayı. 8, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1997), *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayınlanmamış doktora tezi).

Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles’te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I)”, *Felsefelogos*, Sayı:7, İstanbul.

Erkızan, H. N., (2002), Aristoteles’te *Entelecheia* ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar –II”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:29, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Erkızan, H. N., (2000), “Aristoteles’te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine”, *Düşünen Siyaset*, Sayı: 12, İstanbul.

Erkızan, H. N., (2000), “Aristoteles’te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu: Tanrı ve İnsan”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:27, İstanbul.

Everson, S., (1995), “Psychology”, *The Cambridge Companion To Aristotle*, (Ed. by.

J. Barnes), Cambridge University Press, Usa.

Filippo, J. G. D., (1995), "The "Thinking of Thinking" in *Metaphysics Lambda.9*", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 33, No. 4.

Filippo J. G. D., (1994), "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God", *The Classical Quarterly, New Series*, Vol .44, No. 2.

Freeman, K., (1948), *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers* (A complete translation of the Fragments in Diels by Kathleen Freeman), "Empedokles", Harvard University Press, Cambridge.

Fritz, K. V., (1943), "Nous and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2, The University of Chicago Press.

Fritz, K. V., (1945), "Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part:I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, Vol. 40, No. 4, Chicago Press.

Fritz, K. V., (1946), "Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidian Period", *Classical Philology*, Vol. 41, No. 1.

Fronterotta, F., (2007), "Some Remarks on *Noein* in Parmenides", *Reading Ancient Texts Vol: 1 Presocratics and Plato Essays in Honour of Denis O' Brien* (Ed. by S. S. Gillet K. Corrigan ) Brill Publishing, Boston.

Graham, W. D., (1999), "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, (Ed. by A. A. Long), Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C., (1981), *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge.

Guthrie, W. K. C., (1965), *A History of Greek Philosophy Volume II The Presocratic Tradition From Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press.

Guthrie W. K. C., (1999), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Cevizci), 2. basım, Gündoğan Yayınları, Ankara.

Hardie, W. F. R., (1965), "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy*, Vol. 40, No. 154, Cambridge University Press.

Hardie, W. F. R., (1979), "Aristotle on the Best Life For a Man", *Philosophy*, Vol. 54, No. 207, Cambridge University Press.

Heinamann, R., (1988), "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*", *Great Political Thinkers*, (Ed. J. Dunn, I. Harris).

Heinamann, R., (1999), "Aristotle and Mind-Body Problem", *Aristotle: Critical Assessments*, (Ed. L. P. Gerson), Routledge.

Herakleitos, (2005), *Fragmanlar* (Çeviri ve Yorumlar: Cengiz Çakmak), *Humanitas Yunan ve Latin Klasikleri*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul.

Homeros, (1994), *İlyada*, (Çev. A. Erhat), 5. basım, Can Yayınları, İstanbul.

Johansen, T. K., (2004), *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge University Press.

Kal, V., (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, *Philosophia Antiqua A Series of Studies on Ancient Philosophy* (Ed. by W. J. Verdenius and J. C. M. Van Windem), Volume XLVI.

Kenny, A., (1999), *Aristotle On the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford.

Kosman, A., (2000), "Metaphysics Lamda 9: Divine Thought", *Aristotle's Metaphysics Lamda*, (ed. D. Charles, M. Frede), Oxford, Clarendon Press.

Koninck, T. de, (1994), "Aristotle on God as Thought Thinking Itself", *Aristotle: Critical Asetments*, (Ed. L. P. Gerson), Vol. 2, Routledge.

Kranz, W., (1994), *Antik Felsefe* (Çev. S. Y. Baydur), 2. basım, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Kraut, R., (1991), *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, New Jersey.

Kraut, R., (1979), "The Peculiar Function of Human Beings", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.IX, No.3.

Laks, A., (1993), "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXI, Supplement.

Lear, J., (1988), *the Desire to Understand*, Cambridge University Press, New York.

Leshner, J. H., (1995), "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12", *Phronesis*, Vol. XI/2.

Leshner, J. H., (1973), "The Meaning of *Nous* (Greek) in the Posterior Analytics", *Phronesis*, 18.

Liddell H. G. And Scott R., (1996), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

Lowe, M. F., (1983), "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis*, 28.

Magee, J. M., (2003), *Unmixing the Intellect: Aristotle on the cognitive powers and bodily organs*, Greenwood Press, London.

Menn, S., (1995), *Plato on God as Nous*, Carbondale: Southern Illinois University Press.

Morrison, D., (1985), "Khoristos in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89.

Nagel, T., (2010), "Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri", *Özne Kitap:* 11-12, (Editör H. N. Erkızan).

Nightingale, A. W., (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy Theoria in its Cultural Text*, Cambridge University Press, Cambridge.

Norman R., (1969), "Aristotle's Philosopher-God", *Phronesis*, Vol. 14, No. 1.

Nussbaum, M. C., (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton.

Nussbaum, M. C., (2000), "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", (Çev. H. N. Erkızan), *Felsefelogos*, Sayı:9.

O Meara, J. D., (1988), *The Structure of Being and Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*, "Remarks on Dualism and the Definition of Soul in Aristotle's *De Anima*" Ashgate, Britain.

Phillippe, M. D., (1971), "Phantasia in the Philosophy of Aristotle", *Thomist; a Speculative Quarterly Review*, Vol. 35, No. 1.

Plato, (1929), *Timaeus*, (Trans. by R. G. Bury), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London.

Plato, (1892), *Dialogues, Vol. 2 –Meno, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Gorgias, Appendix I- Lesser, Hippias, Alcibiades I, Menexemus, Appenix II- Alcibiades II, Eryxias* ( The Online Library of Liberty Collection. The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, M. A. in Five Volumes. 3rd edition revised and corrected), Oxford University Press.

Platon, (2001), *Timaios*, (Çev. E. Güney, L. Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul.

Platon, (2001), *Phaidon* (Çev. H. R. Atademir, K. Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul.

Rorty, A. O., (1978), "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics", *Mind*, Vol. 87, No. 347.

Shields, C., (1999), "Soul and Body in Aristotle", *Aristotle: Critical Assesments*, (Ed. L. P. Gerson), Routledge.

Shields, C., (2007), *Aristotle*, Routledge, (This edition published in the Taylor &

Francis e-library.

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

Sorabji R., (1983), *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth.

Taylor, C. C. W., (2005), "Anaxagoras and the Atomists", *Routledge History of Philosophy Volume I From Beginning to Plato* (Ed. by C. C. W. Taylor), Routledge, London.

Tessitore, A., (1992), "Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life ", *Polity*, Vol. 25, No. 2, Palgrave Macmillan Journals.

Toman, A., (2007), "Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme", yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

Tracy, T., (1982), "The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's De Anima", *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2.

Turnbull, K., (1999), "Aristotle on Imagination: De Anima iii 3", *Aristotle: Critical Assessments*, (Ed. L. P. Gerson), Routledge.

Wedin, M. V., (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven and London.

White, M. J., (1980), "Aristotle's Concept of *Theoria* and the *Energeia-Kinesis* Distinction", *Journal of the History of Philosophy*.

Wilkes, K. V., (1978), "The Good Man and The Good For Man in Aristotle's Ethics", *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 348.

Zeyl, D. (2005), "Plato's *Timaeus*", <http://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/>

## KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı** : Aylin Çankaya

**Doğum Yeri** : izmir

**Doğum Yılı** : 1982

**Medeni Hali** : Evli

## EGITIM VE AKADEMİK BİLGİLER

**Lise** 1996-2000 : Vali Nevzat Ayaz Süper Lisesi

**Lisans** 2000-2004 : Pamukkale Üniversitesi

**Yabancı Dil** : İngilizce

## MESLEKİ BİLGİLER

**2005-2012** : Muğla Üniversitesi Araştırma Görevliliği