


Aristoteles'te Nous ve Noesis * Kavramları Üzerine Belirlemeler

aylin çankaya

Related papers

[Download a PDF Pack](#) of the best related papers 



[Aristoteles'te Ahlakın Bilgisel Temeli](#)
Ender Büyüközkar

[FELSEFE TARİHİ SORUNLARI](#)

esma acar

[FARABİ'NİN EĞİTİM ÜTOPYASI](#)

Hasan Aydın

Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis** Kavramları Üzerine Belirlemeler**

Aylin Çankaya***

Giriş

Tüm disiplinlerin kendilerine özgü bir dili ve de terminolojisi vardır. Bir disiplini anlamının yolu hiç kuşkusuz, o disiplinin dilini bir başka deyişle kavramlarını tanımaktan ve bilmekten geçer. Bir disiplin olarak felsefenin de dilini oluşturan en temel unsurlardan biri kavramlardır. Kavramlar, felsefe ya da felsefelerin anlamlandırılma ve yorumlanma girişiminde vazgeçilmez bir öneme sahip olan mihenk taşlarıdır. Nitekim felsefe tarihi olarak nitelendirilen şey de gerçekte filozofların düşüncelerinin bir tarihidir ki bu, dar anlamıyla düşünce sistemlerinin ifade edilmesinde ya da taşınmasında kendisine başvurulmuş temel kavramların tarihinden başka bir şey değildir. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, bir filozofun felsefesini ya da düşünce sistemini anlamak için öncelikle o düşüncelerin taşıyıcıları olan temel kavramlara başvurmak gereklidir.

Aristoteles, 2000 yılı aşkın bir süre ile Batı medeniyetine egemen olmuş, aynı zamanda İslam felsefesinin temellerinin atılmasında da büyük bir rol oynamış, Antik Yunan felsefesinin en parlak en büyük dehalarından birisidir. Öyle anlaşılıyor ki bu filozofun etkisi yalnızca Antikçağ ile sınırlı kalmayıp, Ortaçağ, Yeniçağ ve günümüz dünyasına kadar uzanmaktadır. Bu etkide, elbette O'nun yaşamından -bizlere ulaşabildiği kadarıyla yaklaşık 1462 sayfa Grekçe metin¹ olduğu düşünülen, mantıktan fizik ve metafiziğe, psikolojiden biyolojiye hatta etik ve politikaya kadar daha birçok alanda –geriye kalan mirasının önemi büyüktür. Oldukça geniş bir alana yayılmış olan Aristoteles felsefesinin de tıpkı diğer felsefeler gibi kendine özgü kavramları diğer bir ifadeyle bir dili vardır. Bu kavramların kimisi -sözgelimi *nous* gibi- Aristoteles öncesi kullanıma sahipken, *energeia* gibi kimi kavramlar da yalnızca Aristoteles'in bulduğu bir kavramdır. Bir kavramın bir filozof

* *Nous-Noos*: Düşünce/Akıl (*mind, intellect, thought, understanding, reason*) ya da Düşünme Yetisi.

Bu sözcük dilimize ayrıca zeka, zihin, us, anlık, düşünce ve fikir olarak da çevrilmiştir.

-*Noesis*: Düşünme/Aklın Etkinliği (*functioning of the intellect, understanding, thinking*) ya da Etkin Düşünme.

Noesis sözcüğü de dilimize kimi zaman *nous*'un işleyişi veya faaliyeti ya da sezgi olarak da çevrilmiştir.

Bakınız Liddell and Scott's *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, 1891, Güler Çeğin, *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, F. E. Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

** Bu çalışma, "Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı" başlıklı doktora tezinden derlenmiştir. Belirtilmediği sürece metindeki tüm çeviriler şahsıma aittir.

*** Yrd. Doç. Dr. Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Erkızan, H. N. (2010), "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne* Yıl:7, Kitap: 11-12., Ayyıldız Basım, s. 6.

tarafından ilk defa kullanılmamış olması o filozofun kavrama yüklediği değere gölge düşürmez. Söz konusu kavramlar her bir filozofta farklı anlam ve içeriklere sahip olduklarından, asıl olan şey onların kullanım şekilleridir.

Aristoteles felsefesinde merkezi bir yere sahip olan kavramların belki de en başında *nous* gelir. Aristoteles'in kullandığı kavramların indeksini gösteren bir çalışma olan *Aristotelis Opera: Index Aristotelicus*² incelendiğinde, *nous* kavramının, retorikten politikaya, etikten, meteorolojiye kadar hatta hemen hemen her alandaki çalışmada birçok kere geçtiği görülür. Bununla birlikte, bu çalışma söz konusu kavramın aynı zamanda en yaygın kullanımının ağırlıklı olarak *De Anima*, *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* isimli yapıtlarda olduğu bilgisini de verir. Bu anlamda *nousun* psikoloji, metafizik ve etik ile ilgili tartışmaların temelinde yer alan kilit bir kavram olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Nous terimi, Aristoteles'e gelinceye kadar Homeros gibi şairler, Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras ve son olarak da Platon gibi filozoflar tarafından kullanıla gelmiştir. Çok kısa bir şekilde özetlemek gerekirse, terim Homeros'ta bir şeyin farkında olma, plan yapma anlamlarına gelirken³, Ksenophanes'te Tanrı'nın sahip olduğu bir nitelik (B23-26), Herakleitos'ta evrene hâkim bir güç olan *logosun* (fr.40, 104, 114), Parmenides'te hakikatin (*aletheia*) (B1.3), Empedokles'te ise oluş ve yok oluşun ilkeleri olan *Sevgi* ve *Nefret*'in (B17) kavranışı ile ilgili olan bir yeti biçiminde ele alınır. Anaksagoras da ise *nous*, bir yeti olmanın ötesine geçerek *kosmosu* harekete geçiren ve düzenleyen bir ilke olarak tanımlanır. Anaksagoras'ın sınırsız, bağımsız (*autokrates*), yalnız (*omoios*), homojen bir unsur olan *nousu*, evrendeki hareketin kaynağı olmakla (B11-12), filozofun öncüllerinin bu konuda sahip oldukları kavrayışlara yeni bir bakış açısı kazandırır. Çünkü o zamana değin *nous*, evrene hâkim olan ilkelerin kavranışıyla ilgili olan bilişsel bir yeti olarak adlandırılıyordu. Oysaki Anaksagorasla birlikte *nousa* ilk defa bilişsel bir organ olmanın da ötesinde hareket ettirici ilke anlamı yüklendi. Bu bakımdan Anaksagoras'ı kendisinden önce gelen düşüncelerden bir nebze de olsa ayrı tutmak pek de yanlış sayılmaz.

Aristoteles'te *nous* kavramının ortaya çıkıp gelişmesinde İonia geleneğinin rolü elbette çok büyüktür. Tarihsel süreç, herhangi bir düşüncenin salt kendi başına tüm düşüncelerden bağımsız yalıtılmış bir biçimde var olmasının pek de mümkün olmadığını gösteren örneklerle

² Aristoteles, (1876), *Aristotelis Opera: Index Aristotelicus* (ed. H. Bonitz), The John Hopkins University Library.

³ Fritz, K. V., (1943), "Nous and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology*, The University of Chicago Press, Vol:38, No.2, s. 80-81.

doludur. Nitekim Aristoteles'in özellikle *nous* konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde bir parça Ksenophanes'in, bir parça Herakleitos'un bir parça da Anaksagoras'ın payı vardır. Ancak, Anaksagoras'ın izlerinin daha fazla olduğunu öne sürmek kaçınılmaz görünür. Öte yandan, Aristoteles'in İonia'dan gelen tüm bu izleri, etkileri diğer bir deyişle birikimi kendi düşüncesinde eritip, yepyeni bir kavrayışla senteze götürdüğü, bu bağlamda *nous* kavramının anlam ve içerik zenginliğinin Aristoteles ile birlikte zirveye ulaştığı ifade edilebilir. Bu fikirlerin temellendirilmesi hususunda Aristoteles'in yapıtlarına dönmek gerekir ki burada öncelik sırası kronoloji göz önüne alındığında *De Anima*'nın (Ruh Üzerine), bunu ise *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* takip eder.

De Anima (Ruh Üzerine) : Nous'un Doğası ve İşlevi

Aristoteles *De Anima*⁴ isimli yapıtında *psykhenin* (ruh) doğası ve işlevinin ne olduğu problemini ele alıp inceler. Üç kitaptan oluşan kitabın I. Bölümü Aristoteles'ten önceki filozofların ruhun doğasına ilişkin fikirlerinin analizine yer verirken, II. Bölümü ruhun genel bir tanımı, bedenle olan ilişkisi ve yetileri, III. Bölümü ise *nousun* doğası, algı ve düşünme arasındaki ilişkinin boyutları ve hayal gücü gibi konuları tartışır. *Psykhenin* tanımını yapması bakımından II. Bölüm ya da kitap, *psykhenin* yetilerinden biri olan *nousun* doğası ve işlevini soruşturması bakımından da III. Kitap büyük bir önem arz eder.

Platon'un *Phaidon*⁵ diyologunda öne sürülen ruhun ölümsüzlüğü fikrine karşın, Aristoteles *De Anima*'da *psykhenin* bedenden bağımsızlığı fikrinin mümkün olmadığı tezini savunur. Aristoteles'in deyimiyle; *psykhe potansiyel olarak yaşama sahip olan bir bedenin formu olması anlamında bir töz'dür. Ve töz (ousia) bu anlamda etkinlidir. Ruh öyleyse, tanımladığımız türdeki bedenin bir etkinliğidir*^{***} (*entelecheia*) (412a20-25). Bu bağlamda, *psykhe* ancak ve ancak Aristoteles'in adeta *Kategoriler*⁶'de (2a13-15) işaret ettiği gibi "belirli türdeki bir varlığın"- yani madde ve formdan meydana gelen, belirli bir at belirli bir çiçek gibi birleşik bir varlığın- formu olabilir. *Psykhe* ayrıca belirli türdeki bir bedenin etkinliğini ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles'in *psykhe* ile ilgili ortaya koyduğu tanım, hem *psykhenin* bedenden ayrılmaz olduğu fikrini destekler hem de ruh ve beden arasında var olduğu ileri

⁴ Aristotle, (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, (Trans. By. W. S. Hett), The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

⁵ Platon, (2001), *Phaidon*, (çev: H. R. Atademir & K. Yetkin), Sosyal Yayınlar, İstanbul.

^{***} Belirtilmediği sürece metindeki tüm çeviriler şahsıma aittir.

⁶ Aristoteles, (1996), *Kategoriler*, (çev. S. Babür), İmge Yayınevi, Ankara.

sürülen düalizm düşüncesini ortadan kaldırır.⁷ Çünkü ruh ve beden ayrı ayrı birbirine karşıt ilkeler olduğunu varsaymak, bir başka deyişle ruh-beden düalizminden söz etmek ruh ve beden bütünlüğü düşüncesine zarar verir.

Anlaşılağı üzere, *De Anima*'nın II. Kitabı *psykhenin* bedenden ayrılmazlığı düşüncesini bir başka ifadeyle ruh beden bütünlüğünü çok açık bir şekilde ortaya koyar. Burada temel tartışmaya yol açan asıl mesele, *psykenin* tıpkı Platon'da olduğu gibi ölümsüz olup olmadığı ile değil, *psykhenin* yetilerinden birisi olan *nousun* ontolojik bakımdan bedenden ayrılmasının olanaklı olup olmadığı ile ilgilidir. Bu konu, insansal *nousun* doğasının soruşturulması bakımından oldukça önemli görülmelidir. Kitapta birçok tartışmaya neden olan en önemli pasaj hiç kuşkusuz III.5'tir ve Aristoteles burada *nous* konusundaki düşüncelerini şu sözlerle dile getirir:

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 (hule) üstün olması gibi. Etkin bilgi (energeian episteme) objesiyle özdeştir. 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 hiçbirşey düşünmez (noei) (430a13-25).

Aristoteles'in III.5'te *nous*'a ilişkin yüklediği nitelikler şu şekilde sıralanırlar;

- i) Ayrılabilir ya da Ayrı olma (*seperable* or *separate/ khoristos*)
- ii) Etkilenimsiz olma (*impassive/apathes*)
- iii) Karışmamış olma (*unmixed/amiges*)
- iv) Etkin olma (*activity/ energeia*)
- v) Ölümsüz olma (*immortal/ atanaton*)
- vi) Sonsuz olma (*everlasting/aidion*)

⁷ O 'Meara', J. D.,(1988), "Remarks on Dualism and the Definition of Soul in Aristotle's De Anima", *The Structure of Being and Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*, Ashgate, Britain, s.170, Bolton, R. (1978), "Aristotle's Definitions of the Soul: De Anima ii, 1-3" *Phronesis*, Vol:23, No.3, s. 258.

Nousa yüklenilen bu niteliklerin hangi anlama geldiği üzerine yapılan bir soruşturma, *nousun* doğası konusundaki tartışmalara da ışık tutar. O nedenle söz konusu niteliklerin⁸ her birinin anlamları üzerinde ayrı ayrı tartışılır. Her bir nitelik geniş çerçevede bir tartışmayı gerektirdiğinden bu nitelikler içerisinde yalnızca ilk niteliği ele alıp tartışmayı uygun buluyorum. Birçok farklı yoruma neden olan niteliklerin ilki “ayrılabilir” ya da “ayrı olma” durumudur. D. Morrison burada kullanılan Grekçe bir terim olan *choristosu*, “ayrı” (*separate*) olarak da “ayrılabilir” (*separable*) olarak da çevirmenin mümkün olabileceğini ifade eder;⁹ ancak her iki çevirinin de varacağı yorum birbirinden tümüyle farklıdır. Sözgelimi terimin “ayrı” biçiminde çevrilmesi III.5’teki *nousun* tanrısal aklın kendisi ya da insandaki ölümsüz ilke şeklinde yorumlanmasına yol açar. Bu türden bir bakış açısı *nousun* ayrı bir töz olduğu tezine dayanır. *Nous* ister tanrısal ilkenin kendisi isterse de tanrısal düşüncenin insandaki ölümsüz bir parçası olsun gerçekte ayrı, bağımsız bir tözdür. Bu düşünce “güçlü ayrılma” (*strong separation*) olarak nitelendirilir. Diğer taraftan aynı terimi bu kez “ayrılabilir” biçiminde de çevirmek mümkündür ki o da, *nousun* ontolojik bakımdan ayrı olmasının olası olmadığı, ayrılığın uzamsal değil de ancak düşüncede gerçekleşebilir olduğu tezine dayanır. Bu tez ise “zayıf ayrılık” (*weak separation*) olarak adlandırılır¹⁰ ve bu, *nousun* ölümsüzlüğü düşüncesini bir başka deyişle düalizm fikrini ortadan kaldırır.

M. Wedin, *choristos* terimi ile ilgili değerlendirmede *nousun* konumuna ilişkin dört olasılığın var olduğunu söyler. Bu olasılıklar ise şöyledir;

1. Tanrısal *nousun* ontolojik olarak ayrılması durumu
2. Tanrısal *nousun* düşüncede ayrılabilir olması durumu
3. İnsansal *nousun* ya da bireysel etkin aklın ontolojik olarak ayrılması durumu

⁸ *Nous*’a atfedilen nitelikler bağlamında *nous*’un ontolojik bakımdan statüsünün ne olduğu konusunda oldukça önemli tartışmalar vardır. Ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara başvurulabilir; Burnyeat, M. F., (2008), *Aristotle’s Divine Intellect*, Marquette, University Press, Wisconsin, 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, Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven and London, Erkızan, H. N., (1997) *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayınlanmamış doktora tezi, Çankaya, A. (2012) , Aristoteles’te *Nous* (Akıl) Kavramı, (yayınlanmamış doktora tezi). Çankaya, A. (2012), “De Anima III.5 Üzerine Bir Tartışma”, Özne Heidegger, (ed. Z. Aşkın), Kitap:16, Bahar.

⁹ Morrison, D., (1985), “*Choristos* in Aristotle”, Harvard Studies in Classical Philology, Vol.89, ss. 89-90.

¹⁰ Magee, J. M., (2003), *Unmixing the intellect: Aristotle on the Cognitive Powers and Bodily Organs*, Greenwood Press, London, s. 25-26.

4. İnsansal *nousun* düşüncede ayrılabilir olması durumu¹¹

İlk iki madde III.5'teki *nousun* ayrı ya da ayrılabilir tanrısal *nous* olduğunu, son iki madde de bunun insansal *nousa* işaret ettiğini varsayar. Dolayısıyla *choristos* kelimesinin “ayrı” mı yoksa “ayrılabilir” mi olduğu sorusundan önce buradaki *nousun* tanrısal mı yoksa insansal *nousu* mu ifade ettiği belirlenmelidir. Öylesi bir belirleme de kitabın başka pasajlarına belki de bütününe bakmayı gerekli kılar görünüyor. Dolayısıyla oldukça çetrefilli olan bu tartışmayı salt III.5'e bağlı kalan bir okuma ile sınırlamak doğru bir analiz olmayabilir.

Aristoteles'in III.5'te tanrısal akla değil de insansal akla ya da düşünceye işaret ettiği yönünde kuvvetli argümanlar vardır. Bunlardan biri *De Anima*'da yer alan konuların Tanrı ve onun mahiyeti ile değil, *psyche* ve onun yetileri ile ilgili olmasıdır. *De Anima*'da Tanrı (*theon*) sözcüğünün hiç geçmemesi de elbette bu düşünceyi destekler. Bu bağlamda Tanrı'nın dile getirilmediği bir metinde sözü edilen şeyin Tanrı olduğunu ileri sürmek pek de güçlü bir iddia olmasa gerek. Bir diğer argüman da III.4'teki bir ifadedir. *Nous potansiyel olarak düşüncenin objesiyle aynıdır; fakat o, düşünene kadar etkin olarak /etkin olması anlamında hiçbir şeydir* (429a23-25). Aristoteles'in ifadesiyle, “*nousun* düşünene kadar hiçbir şey” olması, *nousun* düşünme etkinliğinde bulunma potansiyeline sahip olduğu fakat her zaman düşünmediği anlamına gelir. Bununla beraber, III.5'te de *nousun* özünün etkinlik (*energeia*) olduğu ifade edilir. Her iki metin birlikte okunduğunda, Aristoteles'in III.4'te *nousun* edilgin ya da pasif olan yanına - çünkü düşünme potansiyeline sahiptir -, III.5'te ise *nousun* etkin olan yanına - çünkü *nous*'un özü etkinliktir - vurgu yaptığı açıkça söylenebilir. III.4 ve III.5 için iddia edildiğinin aksine Aristoteles burada ne Tanrı'dan ne de *nous pathetikos* ve *nous poietikos* olmak üzere iki ayrı akıldan söz etmektedir.¹² Nitekim bu kavramlar Aphrodisiaslı Aleksandros'un yorumuyla birlikte Aristoteles'e atfedilerek kullanılmaya başlanmıştır ve hem Ortaçağ hem de İslam filozofları bu yorum üzerinden düşüncelerini şekillendirmişlerdir. Oysaki S. Babür'ün ifade ettiği gibi, *Ortaçağ boyunca, ilk neden ile görünen dünya arasında ilişki kurabilecek, bu görevi üstlenebilecek bir kavram aramış çeşitli yakıştırmalarla bu kavrama “intellectus agens” demiştir. Ama bu kavramın kaynağı diye Aristoteles gösterilemez.*¹³ Dolayısıyla söz konusu kavramın kaynağı olarak gösterilen *De Anima* incelendiğinde Aristoteles'in gerçekte bu kavramı hiç kullanmadığı bu iddianın

¹¹ Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven and London, s. 191.

¹² Wedin, M. V., (1988), s. 173-175.

¹³ Babür, S. (2010), “*nous poietikos* (intellectus agens) kavramı” *Özne Kitap*:11-12 (ed. H. N. Erkızan), s. 66-68.

Aleksandros'un yorumuna dayandığı görülür. İki ayrı akıldan söz edilmediğine göre, denilebilir ki III.4 teki *nous* ile III. 5'teki *nous* birbirinden ayrı şeyler değildir. Bu bakış açısı her halükarda III.5 için tanrısal *noustan* söz etme olanağını ortadan kaldırır. Çünkü III.4 *nousun* potansiyel olarak düşünme yetisine sahip olduğunu ileri sürer ki bu, Tanrı'nın mahiyeti ile tamamıyla çelişiktir (*Met.* XII. Kitap). III.5'teki *nous* tanrısal *nous* olmadığına göre geriye onun yalnızca insansal *nousu* bir başka deyişle bireysel noetik etkinliği ifade ettiği düşüncesi kalır. Bu durumda ise araştırılması gereken konu *nousun* ontolojik bakımından durumunun ne olduğudur. *Nous* bedenden uzamsal olarak ayrı bir varlık mıdır yoksa bedenden ayrılabilir bir varlık mıdır? Bu sorunun yanıtı *psykhenin* tanımı ile yakından ilintilidir. Aristoteles *psykhenin* belirli türdeki bir bedenin formu olduğunu ileri sürer. Buna göre *psykhe*, bağımsız olarak var olabilen bir töz değil, ancak bedenle birlikte var olan bir varlıktır. Ruh beden arasında bir düalizm değil birliktelik yani birlikte var olma durumu söz konusudur. Birliktelik ilkesi de güçlü ayrılık fikrine bir başka deyişle *nousun* ontolojik bakımdan aşkın bir varlık olduğu düşüncesine ters düşer. Morrison da bu fikrin önemli savunucularından birisi olarak Aristoteles'in Platon'dan farklı olarak formların ontolojik açıdan maddeden bağımsız oldukları iddiasını reddettiğini ifade eder. Ona göre formların ayrılabilir olması yalnızca teorik anlamda yani düşüncede olabilir yoksa ontolojik bakımdan değil.¹⁴ Bu düşünceden hareketle insansal *nousun* uzamsal bakımdan değil, yalnızca düşüncede ayrılabilir olduğundan söz edilebilir. Bu nedenle denilebilir ki, *De Anima* insansal *nousun* doğası konusunda aşkın olmayan bir bakış açısı sunar.¹⁵

Nousun doğası konusundaki tartışmalar bir kenarı bırakıldığında *De Anima*'da yer alan en önemli konulardan birisinin de *nousun* işlevi meselesi olduğu görülür. *Psykhenin* yetilerinden biri olan *nousun* işlevinin ne olduğu sorusuna ilişkin Aristoteles'in şu sözleri aydınlatıcı olabilir: *Öyleyse, ruhun (psykhe) bir parçası olarak adlandırdığımız nous (nous ile ruhun düşünmesini (dianoeitai) ve yargılarda bulunmasını kastediyorum) düşünene (noein) kadar etkin bir varlığa sahip değildir (429a23-25).*

Bu pasaj öncelikle *nousun* düşünme ve yargıda bulunma kapasitesi ile ilgili olan bir yeti olduğunu dile getirir. Bu bağlamda *nousun* işlevinin en yalın biçimiyle düşünmek (*noein*) olduğu söylenebilir. Öte yandan Aristoteles burada *nousun* etkin bir biçimde düşünme edimini gerçekleştirmediği gerçek anlamda bir varoluşa sahip olmadığını vurgular. Bu düşünce, III.4'ün sonundaki bir başka düşünceyle paralellik gösterir; *nous potansiyel olarak*

¹⁴ Morrison, D., (1985), s. 89-96.

¹⁵ Wedin, M. V., (1988), s. 191.

düşüncenin objesiyle aynıdır; fakat o düşünene kadar etkin olarak/etkin olması anlamında hiçbir şeydir (430a1-10). Öyle görülüyor ki, her iki düşünce de *nousun* potansiyel olarak düşünme edimine sahip olduğunu, fakat bunu her daim gerçekleştiremediğini ve bu edimi gerçekleştirdiğinde ancak etkin olarak var olduğunu ifade eder. Dolayısıyla *nous* için asıl olan şey düşünme etkinliğinde bulunmaktır aksi ise *nous* için bir hiçliktir. Aristoteles *De Anima*'da tıpkı *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik*'te yaptığı gibi etkinliğin, etkin olmanın vazgeçilmez önemine dikkat çekmektedir. Çünkü O'nun için etkin olmak var olmak demektir; yoksa bir isim olarak var olmanın hiçbir anlamı yoktur.

Aristoteles'e göre insan birinci dereceden sahip olduğu düşünme potansiyelini ikinci türden etkinliğe bir başka deyişle etkin bir biçimde düşünme edimine dönüştürmek ister.¹⁶ *Nous* bu işlevini ise ancak formlar aracılığıyla gerçekleştirebilir. Bu bağlamda *nousun* düşündüğü şey Aristoteles'in ifadesiyle -bir benzetme ile- taşın kendisi değil, formudur (*De Anima* 432a1-2). Objelerin formları ise iddia edildiğinin aksine *psykhenin* bütününde değil, onun bir parçası olan *nousta* potansiyel olarak bulunur. Fakat burada asıl sorulması gereken soru şudur: *Nous* düşüncenin konusu olan bu formlara nasıl ulaşır? Formlara temelde algı (*aisthesis*) süreci sonunda bir başka deyişle duysal objelerin pasif bir biçimde alınması sonucunda ulaşılır ama bu formlar maddesiz bir şekilde *phantasiada* (hayal gücü) yer alırlar ve *nous*, *phantasiada* bulunan bir formu düşünür. Bu bakımdan *phantasia*, *aisthesisten* duyulur formu alan ve *nous* için hazırlayan bir aracı hatta bir köprü işlevi görür.¹⁷ *Nousun* düşünme etkinliğini gerçekleştirme aşamasında *phantasia* ile doğrudan ilişki içinde olduğu, *aisthesisin* de bu sürece dolaylı olarak hizmet ettiği görülür. Öte yandan *phantasia* da kendi başına, - *aisthesisten* bağımsız olması anlamında- düşünme ediminin gerçekleşme koşulunu sağlayamaz. Bunun nedeni de temelde *phantasianın* kendi başına bir yeti olmayıp, *aisthesis* etkinliğinden yükselen bir hareket olmasıdır.¹⁸ Bu bakış açısı, her düşünme etkinliğinin başlangıcında *aisthesisin* benzer bir deyişle imgesine (*phantasma*) sahip olduğumuz bir şeyin her zaman dış dünyada bir karşılığının olduğu¹⁹ anlamına gelir. Nitekim Aristoteles de *nous* ile *aisthesis* arasındaki bu ayrılmaz ilişkiyi kitabında şu sözlerle dile getirir; *düşünme, ister spekülatif ister pratik olsun algının bir formu olarak görülmelidir* (427a21-22). Bir başka

¹⁶ Sisko, J. , (1966), "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's "De Anima"", *Phronesis*, Vol. XLI/2 material alteration, s. 147.

¹⁷ Turnbull, K., (1999), "Aristotle on Imagination: De Anima iii 3", *Aristotle: Critical Assessments*, (ed. L. P. Gerson), Routledge, s. 94.

¹⁸ Sisko, J. , (1966), s. 148-156.

¹⁹ Nussbaum, M. C., (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, ss.248,265.

pasajda aynı düşünce bu kez şöyle yer bulur: *ve bu nedenden ötürü bir şeyi duyumlamadan birisi ne öğrenebilir ne de bir şeyi düşünebilir (contemplate)*²⁰

Sonuç olarak, *nousun* işlevini gerçekleştirebilmesi için hem *aisthese* hem de *phantasiaya* gereksinimi vardır ve bu düşünce *phantasianın* varlığının dolayısıyla noetik etkinliğin *-aisthesisin* varlığını gerektirmeleri nedeniyle- maddi değişmelere bağlı olduğu fikrini açığa çıkarır gibi görünüyor.

Metafizik: Tanrısal Noesis ya da Tanrının Doğası Üzerine

Aristoteles'in 14 kitaptan oluşan başlangıçta "kendisi için istenen bilim" (*he zetoumene episteme*) daha sonrasında ise "İlk felsefe" (*prote philosophia*), Rodoslu Andronikos'un ise *Metafizik* (*ta meta ta phusika*, fizikten sonra gelen anlamında) olarak adlandırdığı yapının ontoloji ve teoloji olmak üzere iki temel anlayış üzerinde yükseldiği ifade edilir. Bu bağlamda *Metafizik* ya da "ilk felsefe" en yalın biçimiyle hem varlıkları ve özü gereği varlığa ait temel nitelikleri eş deyişle "varlık olmak bakımından varlığı (*on hei on*)" ele almasıyla evrensel bir ontoloji hem de değişmeyen, kendine yeterli olan (*akineton kai choriston*) bir ilk ilkenin yani tanrısal tözün doğasını tartışmasıyla bir teolojidir.²¹ Teoloji olarak ilk felsefe, objesinin konusu itibariyle teoretik bilimler içinde -diğer bilimlere göre- önceliğe sahip olan en değerli bilim olarak kabul edilir. Çünkü yalnızca o, sonsuz, maddeden ayrı ve değişmez olan tözü inceler (*Met.* 1026a10-30). Sonsuz, maddeden ayrı ve değişmez olan bu tözün doğasının ele alındığı yer ise XII. Kitabın VII ile IX. Bölümleridir. Öyleyse dikkatimizi XII. Kitaba bilhassa da belirtilen bölümlere çevirelim.

Tanrısal tözün yani varlığın doğasına ilişkin en önemli en değerli belki de en güzel olan pasajlarından birisinde Aristoteles der ki;

...yani özü düşünmedir (ousias nous). Ve akıl, bu objeye sahip olduğunda etkin bir biçimde işlevini gerçekleştirir. Bundan dolayı rasyonel düşünmenin tanrısal sahipliğini sürdüren potansiyellikten ziyade etkinliktir ve en hoş giden ve en iyi (ariston) olan şey onun sahip olduğu etkin düşünmedir (theoria). Öyleyse Tanrı'nın her zaman zevk aldığı mutluluk, bizim zaman zaman zevk aldığımız mutluluk kadar çoksa fevkalade bir şeydir ve bu daha çok mutluluksa, hala daha da fazla fevkaladedir. Yine de bu böyledir. Bununla birlikte, yaşam Tanrı'ya aittir. Çünkü yaşam aklın (nous) etkinliğidir (gar nou energeia zeon) ve Tanrı bu etkinliktir (energeia); ve Tanrı'nın özsel etkinliği (energeia kath auten) en iyi ve en sonsuz olan bu yaşamdır (ariste kai aidios). Öyleyse biz Tanrı'nın sonsuz (aidion), en iyi (ariston), yaşayan bir varlık olduğunu kabul ediyoruz ve bu nedenle yaşam ve sürekli sonsuz bir

²⁰ Lowe, M. F., (1983), "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis*, 28, s. 25-26.

²¹ Patzig, G., (2010), "Aristoteles'in *Metafizik*'inde Teoloji ve Ontoloji" (çev. A. Çankaya), *Özne Aristoteles Özel sayı*, 11-12. Kitap, s. 31-32.

(*aidion*) varoluş Tanrı'ya (*theo*) aittir; zira bu Tanrı'nın (*theos*) ne olduğudur (1072b 15-30)²².

Öyle görülüyor ki Aristoteles XII. Kitabın VII. Bölümünde Tanrı'nın doğasının ne olduğu sorusuna yanıt verir. Bunun için de Tanrı'ya birtakım nitelikler yükler ki bunlar arasında sonsuz, en iyi ve yaşayan bir varlık olma gibi nitelikler vardır. Bu bağlamda Tanrı sürekli sonsuz bir yaşamın kendisidir ya da bunlar Tanrı'nın olduğu şeydir. Burada Aristoteles'in Tanrı ile yaşam arasında kurduğu bağın dikkat çekici olduğunu ifade etmek mümkündür. D. Filippo'ya göre bu düşünce, değişmeyen hareketsiz olan tözün gerçekte Tanrı olduğu inancını kuvvetlendirme amacı taşır.²³ Çünkü XII. Kitabın VII. Bölümüne gelene değin hareketsiz töz hep soyut ve yalnızca harekete neden olan kozmolojik bir ilke tasviriyile okuyucu karşısına çıkar; sanki hareketsiz töz Tanrı değilmiş gibi. Oysa VII. Bölümle birlikte hareketsiz tözün yaşama sahip canlı bir varlık olan Tanrı'dan başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. O nedenle denilebilir ki Aristoteles hareketsiz tözün Tanrı olduğu düşüncesine onun canlı ve sonsuz bir varlık olması gerektiği sonucu ile ulaşır. Her nasıl olursa olsun, metinde açık olan tek şey varsa o da, Tanrı ve ona ait niteliklerin ele alınıyor olmasıdır. Nitekim doğrudan doğruya Tanrı yani *theos* sözcüğünün kullanılması bu düşüncenin en büyük delilidir.

Yukarıdaki metinde yer alan en önemli düşüncelerden birisi de tanrısal yaşamın ya da tanrıya ait yaşamın düşünme etkinliğine dayalı bir yaşam olduğunun öne sürülmesidir. Aristoteles'in ifadesiyle *yaşam düşünme etkinliğidir ve Tanrı bu etkinliktir*. Kısa bir akıl yürütme ile Tanrının yaşama, yaşamın aklın ya da düşünme etkinliğine, dolayısıyla Tanrının son kertede düşünsel etkinliğe bir başka deyişle akılsal etkinliğin olduğu bir yaşama karşılık geldiği görülür. Böylesi bir yaşam ise en iyi en sonsuz ve aynı zamanda en mutlu olan *theoria* (düşünme etkinliğine dayalı/düşünce yaşamı) yaşamıdır. Sürekli ve sonsuz bir varoluşa sahip olan Tanrı'nın etkinliği de şüphesiz ki sürekli ve sonsuz olacaktır. Nitekim tanrısal etkinliğin potansiyellikten ziyade etkinlik olarak nitelendirilmesi de bu nedenledir. Öyleyse Tanrı doğası gereği potansiyellikten uzak, sürekli sonsuz olandır ve bu bakımdan o, en iyi en hoş ve en mutlu bir yaşam olan *theoriaya* sahiptir. Ve mutluluk ya da *theoria* Tanrı'nın özsel etkinliğinin sonucundan başka bir şey değildir. Bu tartışmalar doğrultusunda W. K. C. Guthrie'nin Aristoteles'ten alıntılacağı bir metni burada hatırlamak oldukça

²² Aristotle, (1990), *Metaphysics X-XIV Oeconoica, Magna Moralia*, (trans. By. H. Tredennick & G. C. Armstrong), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London.

²³ Filippo, J. G., (1994), "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol: 44, No. 2, s. 393-94.

aydınlatıcı olacaktır. Buna göre Aristoteles *Politika*'da der ki, *Tanrı mutludur ve bu mutluluk dışsal bir iyi nedeniyle değildir; o yalnızca Tanrı'nın kendisindedir ve onun kendi doğal karakterinden kaynaklanır* (1323b24-26).²⁴

XII. kitabın VII. Bölümü tanrısal tözün doğası konusunu ele alıp incelemesi bakımından en önemli bölümlerden birisi olarak nitelendirilir. Bu kitaptaki bir diğer önemli bölüm ise şüphesiz ki IX. Bölümdür ve VII. Bölümle yakından ilişkili olan bu bölümün konusu ise ağırlıklı olarak tanrısal düşünmenin neliği problemidir. Tanrı VII. Bölümde bahsedildiği gibi, en iyi en mutlu en sonsuz bir yaşam olan *theoria* yaşamı ile özdeş düşünce nesnesinin bir konusu olması gerekir. Tanrısal yaşamın düşünce nesnesi nedir bir başka deyişle sormak gerekirse tanrısal akıl neyi düşünür? Aristoteles bu konu hakkındaki düşüncelerini IX. bölümde şu sözlerle dile getirir;

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 zorundadır (eteron); 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 olarak düşünmek bir farklılık yaratır mı yaratmaz mı? Kuşkusuz, kimi konular hakkında düşünmek absürd olacaktır. Açıkça o halde, o en tanrısal (theiotaton) ve değerli olanı (timiataton) ve değişmeyi düşünür (noei): çünkü değişme (metabole) daha kötü olacaktır ve bunun herhangi bir 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) Noustan daha mükemmel bir şeyin var olmak zorunda olduğu açık olacaktır; yani düşüncenin nesnesi (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) olmazdı. 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).

Açıktır ki her türlü düşünme etkinliği (*noesis*) belirli bir nesnenin (*noeton*) varlığını gerektirir. Bu anlamda VII. kitapta düşünme etkinliği şeklinde tanımlanan Tanrı'nın da düşünme edimini gerçekleştirebileceği bir düşünce nesnesi vardır. Öyle görülüyor ki düşünce nesnesinin neliği ile ilgili tartışmada IX. Kitabın vardığı zorunlu sonuç; tanrısal düşünmenin nesnesinin kendisi dışında bir varlık olamayacağıdır. Böylesi zorunlu bir sonuca varmanın elbette birden çok sebebi vardır ama en önemlisi Tanrının doğası gereği değişme olgusundan bertaraf olmak zorunda olmasıdır. Bilindiği gibi değişme özünde maddeyi, madde ise kendinde potansiyelliği barındırır (1069b25). Eğer ki Tanrı kendisi dışındaki bir nesneyi

²⁴ Guthrie, W. K. C., (1981), A History of Greek Philosophy volume VI Aristotle An Encounter, Cambridge University Press, Cambridge, s. 259.

kombinasyon içinde ya da ayrı ayrı düşünecek olursa,²⁵ düşünce objesinin düşünce süjesini etkilediği hesaba katılarak denilebilir ki tanrısal düşünmede –bütünden diğer bir parçaya geçerken- değişme bir başka deyişle hareket (*kinesis*) meydana gelir. *Kinesis* doğası gereği henüz tamamlanmamış eksik olan ya da mükemmel olmayan bir hareket biçimidir.²⁶ Bu ise, hiç kuşkusuz en iyi sonsuz ve mükemmel olarak nitelendirilen varlığın zorunluluğuna gölge düşürür. Çünkü değişme maddenin varlığını ve potansiyel olma durumunu zorunlu kılar, bu durum ise mutlak etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanan Tanrı'nın doğası ile zaten bir çelişki oluşturur. Bununla birlikte, en iyi en değerli ve sonsuz bir töz olan Tanrı'nın kötü olan ya da başka herhangi bir varlığı düşünmesi de mantıklı görünmez. Benzer bir deyişle mükemmel olarak tanımlanan bir varlığın en tanrısal ve en değerli olanı yani kendisini –çünkü her türlü potansiyellik fikri ancak bu yolla bertaraf edilebilir- düşünmekten başka bir çaresi yoktur.²⁷ İşte bu nedenden ötürüdür ki Tanrı'nın düşünmesi, düşünme üzerine bir düşünme olarak tanımlanır (*noesis noeseos noesis*).

Tanrısal düşünme için kullanılan Grekçe kelimenin *nous* değil de *noesis* olması şaşırtıcı değildir. Çünkü aksi olması durumunda, birtakım güçlükler ortaya çıkar ki bunların başında Tanrı'nın sahip olduğu düşünmenin bir yeti ya da kapasite (*dunamis*) olduğu sonucu gelir. Daha açık bir ifadeyle, Aristoteles Tanrı söz konusu olduğunda *nous* kavramını kullanmış olsaydı, bu durumda Tanrı'nın bir yeti olan *nousu* etkinliğe dönüştürmesi gerekecekti. Bilindiği üzere bir yeti (*dunamis*) olarak *nous* potansiyel açıdan gerçekleştirilebilme olanağına sahip olduğu kadar, gerçekleştirilmeme olanağına da sahiptir;²⁸ fakat böylesi bir şey elbette sonsuz hareketin zorunlu nedeni olan Tanrı'nın doğası ile çelişki oluşturur ya da Tanrı'nın zorunlu olarak var olmasının yolunu kapatır. Dolayısıyla, Tanrı doğası gereği bir kapasite değil aksine mutlak etkinlik (*energeia*), –her türlü potansiyelliği dışarıda bırakan- bir diğer deyişle sonsuz *noesistir*. Zira Aristoteles'in Tanrı'nın doğası ile ilgili olarak *nousun noesisinden* değil, *noesisin noesisinden* söz etmesi de işte bu sebeptir.

Öyle anlaşılıyor ki *Metafizik*'in XII. Kitabı Tanrı'nın doğası ile ilgili tartışmada O'nun insansal *noustan* farklı olarak sonsuz ve sürekli bir biçimde düşünme etkinliği içinde olduğu

²⁵ Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı”, Felsefe Tartışmaları, 24. Kitap, İstanbul, s.77-93.

²⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine”, Felsefelogos, Sayı:8, İstanbul., Erkızan, H. N., (1999), “Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I)”, *Felsefelogos*, Sayı:7, İstanbul.

²⁷ De Filippo, J. G., (1995), “The Thinking of Thinking” in *Metaphysics Lambda.9*” *Journal of the History of Philosophy*, Vol:33 , No. 2, s. 554-555.

²⁸ Beere, J., (2010), *Thinking Thinking Thinking: On god's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics Lambda*, s. 10-11.

fikrine vurgu yapar. Etkin bir düşünme ya da düşünme etkinliği *theoriadan* başka bir şey değildir. Bu bağlamda denilebilir ki Tanrı sonsuz ve sürekli olarak *theoriayı* gerçekleştiren dolayısıyla en mutlu yaşama sahip olan tek tözdür.

Son olarak felsefe tarihi birbirinden bağımsız olan felsefi düşünceler sistemi olarak değil de, bir bütün olarak dikkatli bir şekilde okunduğunda Aristoteles'in tanrısal tözün doğası ile ilgili belirlemelerinde Anaksagoras'ın kozmolojik bir ilke olan *Nous*'unun etkisinin oldukça fazla olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Aristoteles'in evrene ilk hareketi veren hareketsiz tözünün Tanrı, Tanrı'nın da *noesis* ya da sonsuz sürekli bir düşünme etkinliği, bu etkinliğin de doğası gereği maddeden uzak olduğunu söylemesiyle, Anaksagoras'ın hareketin kaynağı olarak *Nous*'u işaret etmesi ve doğası gereği hiçbir şeyle karışmamış, sınırsız bir unsur olarak nitelendirmesi arasında elbette hareket ettirici ilke ile *nous* arasında bir ilişki kurmak ve sahip olduğu nitelikler bakımından büyük bir benzerlik vardır. Öte yandan şunu da ifade etmek gerekir ki, benzerliğin de ötesinde Aristoteles ile birlikte *nous* kavramı anlam ve içerik bakımından önceki kullanımlara kıyasla oldukça büyük bir zenginliğe ulaşmıştır.

Nikomakhos'a Etik: İyi Bir Yaşam ve Nous Arasındaki İlişki

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli yapıtının temel problemi insan için iyi bir yaşamın (*eudaimonia*) ne olduğu sorusuna bir yanıt bulmaktır. İyi bir yaşamın ne olduğu sorusunu ise insanın işlevinin (*ergon*) ne olduğu sorusundan bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü bir varlığın sahip olduğu *ergon*, ancak o varlığın amacı (*telos*) ve iyisini oluşturabilir (1219a5-10)²⁹ Dolayısıyla varlığın işlevi ve iyisi arasında ayrılmaz bir ilişki vardır.

Nikomakhos'a Etik'in I. Kitabı insanın işlevinin onun “akılsal yanını oluşturan etkin bir yaşam” olduğunu söyler (1097b22, 1098a5). İşlev kavramının etkinlik kavramıyla birlikte tanımlanması, Aristoteles'in burada önem verdiği şeyin potansiyel olarak akla sahip olmak değil de, potansiyel olarak sahip olunan akıl yetisinin etkin bir biçimde kullanılması olduğunu gösterir. Düşünme yetisinin etkin bir biçimde kullanılması bir başka deyişle insanın işlevini gerçekleştirmesi insanın amacını ve iyisini tanımlar. Bu nedenle insan için iyi bir yaşam insanın kendi doğasına özgü olanı yani işlevini gerçekleştirdiği yaşamdan başka bir şey değildir. Nitekim *Etik*'in X. Kitabı da iyi bir yaşam ile *nous* bir başka deyişle *nousun* etkinliği arasındaki zorunlu ilişkiyi oldukça açık bir dille ifade eder; şöyle ki: *nousun her şeyden çok insan olması dolayısıyla, insan için en iyi en hoş yaşam nousa dayalı yaşamdır*

²⁹ Aristoteles, (1999), *Eudemos'a Etik*, (çev. S. Babür), Dost Yayınevi, Ankara.

(*nous bios*), buna bağlı olarak bu yaşam en mutlu (*eudaimonestos*) yaşamdır (1178a 7-12)³⁰. Anlaşıldığı gibi X. Kitaptaki bu metin de I. Kitaptaki işlev argümanı ile yakından ilgilidir. Çünkü burada da insan işlev argümanı ile bağlantılı bir biçimde akıl varlığı olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles'in bakışıyla *nous* diğer yetilerden farklı olarak insanı en çok insan kılan bu bağlamda onu tanımlayan tek şeydir. İnsana ilişkin bu tanımlamadan hareketle *nousun* insanın gerçek benliğini oluşturduğu ifade edilebilir. Elbette burada söz konusu olan şey *nous* yetisinin etkin bir şekilde kullanımıdır ki bu düşünme etkinliğinin adı *theoria*dır.

Aristoteles *nousun* etkinliğine dayalı *theoria* yaşamının iyi yaşamlar içerisinde en mutlu (*eudaimonia*) en iyi yaşam olduğunu söyler. Duyusal yaşam gibi diğer canlılarla ortaklaşa paylaşılan bir yaşamın değil de insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliğinin bir bakıma mükemmelliğinin etkin olduğu bir yaşamın, insan için en mükemmel yaşam olmasından daha doğal bir sonuç olmasa gerek. Çünkü ancak böylesi kendine özgü bir yaşam içerisinde insan kendi yetilerini gerçekleştirebilir ve yeşertebilir yoksa duyusal yaşamın hâkim olduğu bir yaşamda değil. O halde denilebilir ki insanların mutlu olmak için peşinden koştukları en iyi yaşam (*eudaimonia*), aklın etkin olduğu bir yaşamdan hiçbir zaman bağımsız değildir.

X. kitapta Aristoteles'in en iyi yaşamın neliği tartışmasında ulaştığı sonuç *nousun* etkinliğine dayanan ve en mükemmel ve iyiyi (*eudaimonia*) tanımlayan *theoria* yaşamının gerçekte felsefi bir yaşam olduğu düşüncesidir (1178b32). Felsefi bir yaşam eş deyişle *philosophia* doğası gereği etkin olmayı, etkinliği (*energeia*) ifade eder. Bu anlamda *energeia* olarak *philosophia* kendi amacını kendinde taşıyan, kendine yeterli, en fazla haz veren ve ömür boyu sürecek olan bir yaşama biçimidir. Bu yaşam, *Nikomakhos'a Etik*'teki anlatıma göre varlıkların bilgisini elde etmek için onun peşinden koşan, onu araştıran bir yaşam olmanın yanı sıra belki de daha çok elde edilen bilgiler ışığında varlıklar üzerine gerçekleştirilen düşünsel bir etkinliktir. Bu nedenle X. kitapta Aristoteles *varlıklar ve şeyler üzerine düşünmenin onları araştırmaktan daha hoş olduğunu* (1177a25-30) söyleyerek düşünme etkinliğinin ne kadar önemli olduğuna bir kez daha dikkat çeker.

Kısaca *theoria* yaşamı *Nikomakhos'a Etik*'te en iyi ve en mükemmel yaşama biçimi olarak tanımlanır ve bu yaşamın en mutlu yaşam olması dolayısıyla da insanların onun peşinden koşmaları istenir. Öte yandan bu düşüncenin kendisiyle çelişik gibi görünen bir

³⁰ Aristotle, (1956), *The Nicomachean Ethics*, (trans. By. H. Rackham), The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

düşünce de X.7'de şu sözlerle ifade edilir: *Mademki nous insanın bileşik yapısıyla karşılaştırıldığında tanrısal bir şeydir öyleyse, nous'a dayalı bir yaşam da insan yaşamıyla karşılaştırıldığında tanrısal olur.* Burada *theoria* yaşamının insan doğasını aşan tanrısal bir yaşam olduğu üzerinde durulur. *Nous'a dayalı theoria* yaşamının tanrısal bir yaşam olduğu fikrini nasıl yorumlamak gerekir? Olası yorumlardan biri insandaki *nous* ile tanrısal *nousun* aynı olduğu bir başka deyişle insanda ölümsüz bir ilkenin olduğunu varsayarken diğer bir yorum da ya insansal *nous* ile tanrısal *nous* arasında bir benzerliğin olduğunu kabul eder. İlk yorum insandaki *nousun* gerçekte tanrısal *nousun* bir parçası bir başka deyişle III.5'teki *nous* ile XII.7-9'daki aklın özdeş bu nedenle de insandan ontolojik olarak ayrılabilir olduğu düşüncesine dayanır ki³¹ bu düşünceyi kabul etmek çok mantıklı görünmez. Çünkü *De Anima* III.5'teki metin üzerine olan tartışma gösterdi ki burada söz konusu edilen *nous* insansal *noustur* ve onun aşkın oluşundan diğer bir deyişle ölümsüzlüğünden söz edilemez. İkinci yorum her iki varlığın gerçekleştirdikleri *theoria* edimi dolayısıyla aralarında bir benzerlik olduğu fikrine dayanır. Bu noktada *Metafizik*'in XII. Kitabına geri dönmek gerekir ki burada Aristoteles şöyle der; *...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 (enregeia) aynı zamanda hazdır (hedone) (1072b15-18).*

Tanrısal yaşam *theoriayı* sonsuz ve sürekli bir biçimde gerçekleştiren bu nedenle de haz duyan bir yaşam olurken, insan için aynı şey söz konusu değildir. İnsan bu edimi gerçekleştirdiği sürece haz duymaya devam eder. İnsanın kinetik doğası, gereksinim duyduğu diğer iyiler ya da şeyler onun sonsuz ve sürekli bir biçimde *theoriayı* gerçekleştirmesine engel olur. Bu nedenle tanrısal yaşam sürekli ve sonsuz bir biçimde *theoria* etkinliğini gerçekleştirdiğinden *theoria* yaşamının kendisi ile özdeş kabul edilirken, insanın kinetik doğası (birleşik yapısı) nedeniyle bu etkinliğe kısa süreli katılabildiği belirtilir. Ontolojik bakımdan birbirlerinden ayrı olan iki varlığın etkinlikleri de doğalarındaki farklılıklarla ilgili olarak ayrıdır. Bu bağlamda Tanrı sürekli etkinlik olması anlamında mükemmelliğe sahip olan varlık olurken, insan bu mükemmelliğe yalnızca zaman zaman erişebilir. Bununla birlikte *theoria* yaşamı Tanrı ile özdeşliğinden ötürü benzer biçimde düşüncenin objesinin Tanrı olması nedeniyle Tanrısaldır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik'te* insansal düşünmeye tanrısallık atfetmekle ya düşünce objesinin Tanrı olmasını -ki bu her zaman zorunlu değildir, *theoria* etkinliği her tür varlık üzerine düşünme etkinliğini kapsar- ya da belki de daha çok düşünme etkinliğinin tanrısal kabul edilmesini kastetmiş olabilir. Dolayısıyla insansal

³¹ Wedin, M. V. (1988), s. 208.-209.

düşünme, düşünce objesi ya da gerçekleştirdiği etkinliğin doğası –bu bakımdan benzerlik de vardır- itibariyle tanrısal olarak nitelendirilebilir; yoksa iki varlığın doğası ve etkinliklerinin aynı ya da *nousun* transandantal bir statüye sahip olmasından ötürü değil.

Sonuç olarak, Tanrı ve insan doğası etkinlikleri ile birlikte düşünüldüğünde ve bu etkinliklerle mükemmel yaşamın ilişkisi kurulmaya çalışıldığında denilebilir ki tanrı *noesis* olarak mükemmel *theoria* yaşamının sahibi ve kendisidir, eş deyişle sonsuz ve sürekli olarak mükemmel olmakta olan etkinliktir (*energeia*). Diğer yandan insan potansiyel olarak *nous* yetisini gerçekleştirdiği zamanlarda mükemmel yaşamı yakalar; fakat bu sonsuz ve sürekli olmadığından her zaman gerçekleşemez. Dolayısıyla iki varlığın doğası ve etkinlikleri konusunda en temel farkı en basit şekliyle anlatan iki kavram varsa eğer; bunlar şüphesiz ki *noesis* ve *noustur*.

Kaynakça

Aristotle, (1956), *The Nicomachean Ethics*, (trans. By. H. Rackham), The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

Aristotle, (1990), *Metaphysics X-XIV Oeconoica, Magna Moralia*, (trans. By. H. Tredennick & G. C. Armstrong), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London.

Aristotle, (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, (trans. By. W. S. Hett), The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

Aristoteles, (1876), *Aristotelis Opera: Index Aristotelicus* (ed. H. Bonitz), The John Hopkins University Library.

Aristoteles, (1996), *Kategoriler*, (çev. S. Babür), İmge Yayınevi, Ankara.

Aristoteles,(1999), *Eudemos'a Etik*, (çev. S. Babür), Dost Yayınevi, Ankara.

Babür, S. (2010), “*nous poietikos* (intellectus agens) kavramı” *Özne Kitap*:11-12 (ed. H. N. Erkızan).

Beere, J., (2010), *Thinking Thinking Thinking: On god's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics Lambda*.

Bolton, R. (1978), “Aristotle's Definitions of the Soul: De Anima ii, 1-3” *Phronesis*, Vol:23, No.3.

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

Çankaya, A. (2012) , Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı, (yayınlanmamış doktora tezi).

Çankaya, A. (2012), “De Anima III.5 Üzerine Bir Tartışma”, *Özne Heidegger*, (ed. Z. Aşkın), Kitap:16, Bahar.

De Filippo, J. G., (1995), “The Thinking of Thinking” in *Metaphysics Lambda.9*” *Journal of the History of Philosophy*, Vol:33, No. 2.

Erkızan, H. N. (2010), “Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi”, *Özne* Yıl:7, Kitap: 11-12, Ayyıldız Basım.

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., (1999), “Aristoteles’te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I)”, *Felsefelogos*, Sayı:7, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1997) *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayınlanmamış doktora tezi).

Filippo, J. G., (1994), “Aristotle’s Identification of the Prime Mover as God”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol: 44, No. 2.

Fritz, K. V., (1943), “*Nous* and *Noein* in the Homeric Poems”, *Classical Philology*, The University of Chicago Press, Vol:38, No.2.

Guthrie, W. K. C., (1981), *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge.

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.

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.

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

Nussbaum, M. C., (1985), *Aristotle’s De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton.

O ‘Meara’, J. D.,(1988), “Remarks on Dualism and the Definition of Soul in Aristotle’s *De Anima*”, *The Structure of Being and Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*, Ashgate, Britain.

Patzig, G., (2010), “Aristoteles’in *Metafizik*’inde Teoloji ve Ontoloji” (çev. A. Çankaya), *Özne Aristoteles Özel* sayı, 11-12. Kitap.

Platon, (2001), *Phaidon*, (çev: H. R. Atademir & K. Yetkin), Sosyal Yayınlar, İstanbul.

Sisko, J. , (1966), “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s “De Anima””, *Phronesis*, Vol. XLI/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.