

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 10 / Sayı 1 / Yaz 2021

ISSN: 2147-1622

Aristoteles'in Ruh Anlayışı

Hikmet Ünlü

Orta Doğu Teknik Üniversitesi

hunlu@metu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1391-8059

Öz

Bu çalışmanın amacı Aristoteles'in ruh anlayışı ile varlık anlayışı arasındaki bağı ortaya koymak ve berikinin ötekine dayandığını göstermektir. Bu doğrultuda yazının ilk bölümlerinde Aristoteles ontolojisinin bazı temel kavramları incelenip bu kavramların Aristoteles'in tanım anlayışına nasıl dayanak sağladığı üzerinde durulacaktır. Yazının sonraki bölümünde ise Aristoteles tarafından yapılan genel ruh tanımları ile filozofun daya ayrıntılı olarak bitkisel, hayvansal ve insansal ruh üzerine söylediklerinin hep bu düzlemde hareketle okunması gerektiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, ruh, yaşama, duyumsama, düşünme

Makale Bilgileri:

Ünlü, Hikmet. 2021. "Aristoteles'in Ruh Anlayışı." *Posseible: Felsefe Dergisi* 10, no. 1: 38-55.

Kategori: Research Article / Gönderildiği Tarih: 20.04.2021

Kabul Edildiği Tarih: 01.06.2021 / Yayınlandığı Tarih: 15.07.2021

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 10 / Issue 1 / Summer 2021

ISSN: 2147-1622

Aristotle's Conception of the Soul

Hikmet Ünlü

Middle East Technical University

hunlu@metu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1391-8059

Abstract

The goal of this study is to bridge the gap between Aristotle's ontology and his account of the soul and show that the former lays the groundwork for the latter. In this vein, the first part of the paper examines the fundamental concepts of Aristotelian ontology to address the question of how these concepts serve as the foundation for Aristotle's account of definition. The second part of the paper attempts to show that not only Aristotle's definition of the soul but also his more specific conception of the vegetative, sensitive, and rational soul needs to be understood in light of the aforementioned ontological framework.

Keywords: Aristotle, soul, life, perception, thinking

Article Information Tag:

Ünlü, Hikmet. 2021. "Aristoteles'in Ruh Anlayışı." *Posseible: Journal of Philosophy* 10, no. 1: 38-55.

Category: Research Article / Date Submitted: 20.04.2021

Date Accepted: 01.06.2021 / Date Published: 15.07.2021

Aristoteles'in Ruh Anlayışı

Hikmet Ünlü

1. Giriş*

Aristoteles'in ruh anlayışını irdeleyen bu çalışmada hem bu filozof tarafından yapılmış genel ruh tanımlarını hem de kendisinin bitkisel, hayvansal ve insansal ruh üzerine görüşlerini tartışacağız. İlkın, söz konusu ruh tanımlarının izini sürmek adına Aristoteles'in tanım anlayışını ve ruh tanımlarında kullanılan kavramların ontolojik temellerini ele alacağız. Bu nedenle yazıya Aristoteles'in varlık görüşünü ve Aristoteles ontolojisinin bazı temel kavramlarını inceleyerek başlayacağız. Yazının sonraki bölümlerinde ise Aristoteles'in ruh anlayışı ile bitkisel, hayvansal ve insansal ruh hakkındaki görüşlerinin hep bu düzlemde hareketle okunması gerektiğini göstermeye ve bu sayede de Aristoteles'in varlık görüşü ile ruh anlayışı arasındaki bağı ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Öyleyse araştırmamıza Aristoteles ontolojisinin temel kavramlarından biri olan "kategori" ile ne kastedildiğini açarak başlayabiliriz. Aristoteles varolanları töz, nitelik, nicelik, yer, zaman, görelilik, konum, iyelik, yapma (etkileme), yapılma (etkilenme) olarak sıralayabileceğimiz on türe, diğeri bir deyişle on kategoriye ayırır (*Kategoriler* 4, 1b26–7). Aristoteles'e göre her varolan bu on kategoriden birine dahil olur; örneğin, "çam ağacı" bir töz, "sarı" bir nitelik, "iki metre" ise bir niceliktir. Bu durumda, varolanların taş, ağaç, tavşan, insan gibi yer kaplayan cisimlerle (yani $\sigma\omega\mu\alpha$ 'larla) sınırlı olduğu kanısı yanlıştır. Sayı, eşitlik, zaman gibi yer kaplamayan

* Bu çalışmada yer alan çeviriler yazara aittir. Aristoteles çevirileri için *Oxford Classical Texts* kapsamındaki Yunanca metin temel alınmıştır. Yazının yayına hazırlanmasına katkıda bulunan Gürkan Kılıncı'ya teşekkür ederim.

varolanlar da bulunur ve bunlar da yukarıda sıraladığımız on kategoriden birine dahil olmalıdır.

Özetle, kategori kavramı ile varolan türleri kastedilir. Bu türlerin üstünde ise bir cins bulunmaz, yani varolan (τὸ ὄν) bir cins değildir çünkü ancak görelî bir birlik – πρὸς ἕν βιρλιḡi– çatısı altında toplanabilen bu on kategorinin asıl anlamıyla bir “ortak doğası” yoktur. Biz bu çalışmanın amaçları doğrultusunda töz, nitelik, nicelik ve yer kategorileri ile yapma (etkileme) ve yapılma (maruz kalma) kategorilerine daha yakından bakacağız. Bu saydıklarımızdan son ikisi bizzat *devinimi*, ilk dördü ise devinimin *etkisinin* görüldüğü durumları örneklemeleri bakımından önemlidir. Aristoteles’e göre devinim, o devinimin kalıcı etkisinin hangi kategoride görüldüğü sorusunun yanıtına göre dörde ayrılır. Nitekim töz kategorisine ilişkin devinime oluş ve bozuluş (γένεσις ve φθορά), nitelik kategorisine ilişkin devinime başkalaşma (ἀλλοίωσις), nicelik kategorisine ilişkin devinime artma ve azalma (αὔξησις ve φθίσις), yer kategorisine ilişkin devinime ise hareket (φορά) denir. Fakat devinimin kendisi töz, nitelik, nicelik, yer kategorilerine değil yapma (ποιεῖν) ve maruz kalma (πάσχειν) kategorilerine dahildir, daha doğrusu devinim yalnızca bu ikisinden oluşur. Devinimin kendisini imleyen kategorileri (yapma, maruz kalma) bu devinimin etkisinin görüleceği kategorilerle (töz, nitelik, nicelik, yer) karıştırmamak gerekir.¹

Şimdi ise Aristoteles ontolojisini diğer filozofların varlık görüşlerinden ayıran unsurların en önemlileri arasında sayılabilecek olanak (δύναμις) ve etkinlik (ἐνέργεια) kavramlarına ve bu kavramların geleneksel yorumuna değinelim. Hem Orta Çağ’da hem de sonraki dönemlerde Aristoteles’in olanak ve etkinlik kavramları ikili değil üçlü bir yapının sınırları içinde açıklanagelmiştir. Açmamız gerekirse, çoğu yorumcu Aristoteles’in (i) birinci olanak, (ii) birinci etkinlik ya da ikinci olanak ve (iii) ikinci etkinlik kavramları arasında bir ayırım gözettiğini düşünür. Örneğin, bir dili konuşmayan ama öğrenebilecek biri “birinci olanak” taşımaktadır, çünkü bu kişi o dili konuşmasa bile bu konuda uygunluk taşır (öte yandan, taş ya da tavşan bir dil konuşmaya uygun değildir). Bu dili öğrenmeye zaman harcamış kişi ise söz konusu elverişliliği değerlendirmiş ve bu sayede kendinde bir “ilk etkinlik” oluşmuştur. Bu ilk etkinlik nitelik kategorisinde bir formdur. Ne var ki ilk etkinlik –az sonra göreceğimiz üzere– bir diğer etkinliğe dayanak oluşturduğundan (yani “olanak” taşıdığından) ilk etkinliğe “ikinci olanak” da denmektedir. Buraya kadar anlatılanı özetlemek gerekirse, bir dili konuşamayan ama (taşın ya da tavşanın aksine) bu yönde bir uygunluk taşıyan kişide ilk olanak, bu uygulugu değerlendirip o dili öğrenmiş kişide ise ilk etkinlik bulunur ve bu ilk etkinlik “ikinci olanak” kavramıyla da eşleşmektedir.

Birinci etkinlik anlamında bir dili konuşan kişi bu yetisini *işlettiği* anlarda ise tam şu anda o dilde cümleler kuran birine dönüşecektir ve bu durumda ise bir “ikinci etkinlik” mevcuttur. Dolayısıyla hâlihazırda söz konusu dilde cümleler kuran birinin eylemi –ya da genelleyecek olursak ikinci etkinlik kavramının imlediği her eylem– ilk etkinliğin işletilmesinden ibarettir. Tüm bu ayrımlar göz önünde tutularak da

¹ Konunun daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Ünlü, 2021: 4–5.

şöyle bir terminoloji oluşmuştur: henüz iye olunmayan bir forma yine de bir uygunluk taşınabilir (“ilk olanak”); bu formun bir süreç sonunda edinilmesi ise yeni bir duruma işaret eder (“ilk etkinlik”); bu durumun kendisi de başka bir etkinlik için dayanak olur (dolayısıyla “ilk etkinlik” ile “ikinci olanak” kavramları arasında bir yakınsama vardır); ilk etkinliğin işletilmesi yoluyla da bir eylem meydana gelir (“ikinci etkinlik”).²

Aristoteles’in olanak ve etkinlik kavramlarının yukarıda değinilen biçimde çözümlenmesi hatalı bir Aristoteles yorumu olmamakla birlikte Orta Çağ’dan beri kullanılan bu terminolojinin bazı sakıncalar içerdiği söylenebilir. Bu sakıncalardan belki de en önemlisi artık kalıplaşmış bu terminolojinin olanak ve etkinlik kavramlarının kategoriler bağlamındaki zemininin üstünü örtmesidir. Açmamız gerekirse, “ikinci etkinlik” kavramı aslında yapma ve maruz kalma kategorilerine ilişkin ortak bir eylemi imler. Örneğin, inşa etme veya inşa edilmeye ilişkin etkinlikler hep yapma veya maruz kalma kategorilerine dahildir. Söz konusu etkinliklerin olanağı ise farklı bir kategori altına girer. Mesela bir duvarı inşa etme eylemi, yapma (ποίησις) kategorisine; bunu mümkün kılan beceri ise nitelik (ποιόν) kategorisine girer. Yine inşa edilme, bir maruz kalma (πάσχειν) örneğidir; oysaki bunu mümkün kılan duvardaki elverişlilik (yani inşa edilebilme gücü) bir nitelik (ποιόν) olarak sınıflandırılır.³ Tüm bu noktalar dikkate alındığında, olanak ve etkinlik kavramlarının geleneksel yorumunun bu kavramların kategoriler bağlamındaki temellerini ortaya çıkarmadığı, hatta belki bu temelleri gizlediği öne sürülebilir.

Tüm bu sakıncalara karşın yukarıda özetlediğimiz bu geleneksel Aristoteles yorumunun bazı doğru saptamaların ortaya çıkmasını kolaylaştırdığı da söylenebilir. Söz gelimi, yapma ve maruz kalma kategorilerine ilişkin olanağın kendi bir mevcudiyeti de vardır,⁴ ki az önce değinilen üçlü ayırım bu olgunun fark edilmesine yardımcı olabilir. Yeni bir örnekle, öğretebilme bir olanaktır (yani “öğretmek” adı verilen “yapma” için bir olanaktır) ama nitelik kategorisi altına giren bu yeti *işletilmediğinde bile* oradadır. Başkaca söylenirse, “öğretme” edimi şu anda yalnızca olanak hâlinde mevcut olsa da “öğretebilme” yetisi şu anda bile etkinlik hâlinde mevcuttur. Hatta bu yetinin kendisi de bir olanağın gerçekleştirilmesidir. Bu nedenle söz konusu etkinliği de bir olanak önceler: *öğretebilen biri olma olanağı*, yani bir

² Bu yorumun savunucularından Edward Halper şöyle yazar: “İlk etkinlik...daha da etkinleşebilecek bir olanaktır, söz gelimi kullanılmayan bir bilgidir. İlk etkinlik olanak hâlinde ikinci etkinliktir ve dolayısıyla hem bir olanak hem de bir etkinliktir” (Halper, 1989: 164).

³ Aristoteles’e göre inşa edendeki ve duvardaki bu iki yetinin kullanıma sokulmaları için bir araya gelmeleri gerekir. Başka bir örneğe bakacak olursak, öğretmen öğrencisi olmadan öğretemez ama öğrenci de öğretmen olmadan öğretilmez. Bu iki yetiye, yani yapma ve maruz kalma yetilerine ilişkin sayıca bir (έν ἀριθμῷ) etkinlik bulunur. Öyleyse öğretmen öğretirken ve öğrenci öğrenirken iki farklı edim söz konusu değildir; öğretme ve öğrenme aynı faaliyetin iki farklı açıdan dile getirilmesidir. Dolayısıyla, yapma ve maruz kalma kategorilerine ilişkin olanak (yani ikinci olanak) farklı varolanlara aittir –açacak olursak, bunların ilki yapabilende, ikincisi ise maruz kalabilendedir– fakat bunlara ilişkin tek bir etkinlik (yani tek bir “ikinci etkinlik”) vardır.

⁴ Öte yandan, Megaralı filozoflar (işletilmemiş, yani kullanıma sokulmamış) olanağın kendisinin de bir mevcudiyeti olduğu yönündeki sava karşı çıkar. Heidegger, Aristoteles’in Megara Okulu’na atfettiği varlık görüşünü ayrıntılı bir şekilde tartışır (GA 33: 137–193). Heidegger’in yorumlarına dair güncel bir inceleme için bkz. Ünlü, 2020: 130–133. Megaralı filozofların modalite anlayışları üzerine daha geniş bilgi için bkz. Kayar, 2017.

bakıma bir olanağın olanağı. Bu son örnekte kastedilen insan tam da şu durumdadır: henüz öğretebilen biri olmayan ama öğretebilen biri olmaya uygunluk taşıyan bir kişi, örneğin henüz öğretmen olma sürecinin başındaki bir öğretmen *adayı*. Tahmin edilebileceği üzere “ilk olanak” kavramı tam da bu duruma işaret eder. Başa dönecek olursak, örneğimizdeki ilk olanak, töz kategorisi altına giren insanda bulunur. Öyleyse bu tözde öğretebilme olanağı (olanağın olanağı) vardır ve bu olanağın gerçekleşmesi ile nitelik kategorisinde bir devinim (yani “öğretebilme konusunda bir uygunluk taşıyor olsa da hâlihazırda öğretemeyen bir insan”dan artık “öğretebilen bir insan”a doğru bir devinim) meydana gelir. Nitelik kategorisinde edinilen bu yeni etkinlik de yapma kategorisinde başka bir etkinliğin, yani “o anda öğretme eylemini gerçekleştiriyor olma”nın dayanağını oluşturmaktadır.

Toparlayacak olursak, insan olmak bir töz, öğretmen olmaksızın bir niteliktir. Bu noktada “öğretmen” ile öğretmen olan “insan”ın ayırdına varamayıp öğretmenin töz olarak sayılması gerektiği yanılıgına düşülmemelidir; Aristoteles “öğretmen” kavramı ile belli bir tözün iye olduğu bir niteliği (öğretmenliği), daha kesin bir ifadeyle ise öğretebilme yetisinin mevcudiyetini kasteder. Bu yetinin kullanıma sokulması ile ortaya çıkan edim (öğretme faaliyeti) ise nitelik değil “yapma” kategorisi altına girer. Karşı taraftan (yani maruz kalan ya da öğretilen kişi yönünden) bakacak olursak, insan olmak bir töz, öğrenci olmak bir niteliktir. Öğretilme yetisinin işletilmesi ile ortaya çıkan eylem ise öngörülebileceği üzere “maruz kalma” kategorisine dahildir. Buna karşın öğretmenin “maruz bırakması” ile öğrencinin “maruz kalması” arasında bir fark yoktur; bu iki ifade yalnızca tek bir eylemin iki ayrı açıdan betimlenmesidir. Şimdi de tüm bu anlatılanlar ışığında Aristoteles’in tanım anlayışını ele alalım.

2. Aristoteles’in Tanım Anlayışı

Aristoteles’e göre bir tanımda iki temel bileşen bulunur, ki bunlar da cins ve ayırıcı özelliktir (οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὀρισμῷ πλὴν τὸ πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί, *Metafizik* 7.12, 1137b29–30). Cins kavramı ile tanımlanacak türü de içeren daha genel, yani kapsamı daha geniş olan bir üstteki tümel kastedilir; ayırıcı özellik ise tanımlanacak türü o bir üstteki cinsin kapsamındaki diğer türlerden ayırmaya yarar. Bu konuda verilen en yaygın örnek, tanımlanacak tür “insan” olduğunda, cinsin “hayvan”, ayırıcı özelliğin ise “akıl yetisi” olmasıdır. Diğer bir deyişle, insan bir hayvandır (yani “insan” türü “hayvan” cinsi altında bulunur) fakat bu tür kendinde bulunan akıl yetisi sayesinde diğer hayvan türlerinden ayrılır.

Aristoteles “cins” (γένος) kavramı ile aynı doğaya sahip tekillerden oluşan bir tümeli (καθόλου) kasteder. Tür kavramı da geniş anlamıyla kullanıldığında “cins” ile özdeştir; dar anlamıyla kullanıldığında ise, artık başka bir tür için cins olmayan türleri, başkaca söylendikte altında tikel değil yalnızca tekilleri yer alan türleri, yani “en alt türleri” (*infimae species*) imler. Dolayısıyla, “at” dar anlamıyla tür sayılabilir ama “hayvan” ya da “canlı” dar anlamıyla tür sayılamaz. Aristoteles “tür” kavramını kimi zaman mutlak anlamıyla –yani görelî olmayan, *infimae species* anlamıyla– kullansa da bu kavramlar çoğunlukla birbiriyle ilişkilerinde anlam kazanır. Bu nedenle de bir bağlamda “cins” sayılan bir başka bağlamda “tür” sayılabilecektir ve

böyle durumlarda tür ve cins kavramlarını her bir örnekte üstlendiği işlev üzerinden değerlendirmemiz daha doğru olur. İnsan, bir tür hayvandır (burada insan tür, hayvan cinstir), hayvan ise bir tür canlıdır (burada ise hayvan tür, canlı cinstir). En alt türler hiçbir tür için cins olmadıkları gibi en üst cinslerden de daha yüksek bir cins bulunmaz. En üst cinsler (*summa genera*) daha önce bahsedilen on kategoridir. Varolanın (τὸ ὄν) kendisi ise bir cins değildir çünkü ortak paydaları πρὸς ἓν birliğinden ibaret olan bu on ana ulamın asıl anlamıyla bir ortak doğası bulunmaz.

Cins ile tür arasında kurulan mantıksal (λογικῶς) ilişki temelde olanak ile etkinlik arasındaki varlıkbilimsel ilişkiye dayanır. Tanımlayıcı sözün (ὁ ὀριστικὸς λόγος) bir parçası madde, diğer parçası ise form görevi üstlenir (δεῖ τὸ μὲν ὡσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφήν, *Metafizik* 8.3, 1043b31–32). Daha kesin bir ifadeyle: cins, madde (ὑλη) ya da taşıyıcı (ὑποκειμενον) görevi üstlenir; tür ise o maddenin form almış hâlini imler.⁵ Tanım, bir varolanın maddesi/taşıyıcısı (cinsi) ile formu/biçimi (ayırıcı özelliği) arasındaki ilişkiyi gözler önüne serer. Örneğin, evin ayırıcı özelliğinin “dış tehlikelerden koruyabilmesi” olduğunu varsayalım. Öyleyse evin dış tehlikelerden (söz gelimi olumsuz hava koşullarından) koruyabilmeye *uygun bir hammaddeden* (taş, tahta veya beton gibi) oluşması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu durumda evin tanımı da “dış tehlikelerden koruyabilen taş, tahta veya beton” olarak verilebilir. Konuyu bir başka örnek üzerinden düşünecek olursak, hayvanın maddesi canlılık, ayırıcı özelliği ise duyumsamadır. Dolayısıyla hayvanın tanımı “duyumsayan canlı”dır. Yani biçimsiz taş, tahta veya beton nasıl ev olmaya uygunluk taşıyorsa, canlılık da duyumsama için uygunluk taşır ve hatta beriki öteki için gerekli zemini hazırlar. Ve nasıl ki taş, tahta, beton veya benzer bir elverişli malzemeden yoksunken ev inşa edemiyorsak (çünkü sudan veya havadan oluşan bir ev zihinde canlandırılmaz) canlılık taşımayan bir varolanda da duyumsama oluşamaz. Heykelin “tunçtan”, masanın “tahtadan” oluştuğu gibi duyumsama da “canlılıktan” oluşur; diğer bir deyişle, canlılığın belli bir form almış hâlidir duyumsama. Keza düşünme de duyumsamanın belli bir form almış hâlidir. Düşünme duyumsamaya, duyumsama da canlılığa indirgenemez, ki daha genel bir biçimde söylendikte hiçbir madde-form bileşimi maddesine indirgenemez, yani sadece maddesiyle açıklanamaz (örneğin bir heykel de sadece “tunç” olarak açıklanamaz). Az sonra görüleceği üzere, canlılık da cansız fiziksel bileşenlerden oluşuyor olsa da bu bileşenlere indirgenemez. Ancak biz tüm bu konuların ayrıntılarına girmeden önce Aristoteles’in ruhu diğer varolanlar arasında nereye konumlandığı ve kendisinin bu varlıkbilimsel zemine sadık kalarak bize nasıl bir ruh tanımı sunduğunu inceleyeceğiz.

3. Ruhun Ontolojik Konumu

Aristoteles, üç kitaptan oluşan *Ruh Üzerine*'nin ilk bölümünde kendinden önceki filozofların ruh görüşlerine yer verir. Aynı eserin ikinci ve üçüncü kitaplarında ise Aristoteles'in konu hakkındaki kendi düşünceleri bulunur. İkinci kitabın başında ruhun genel tanımını yapan Aristoteles metnin ileriki bölümlerinde ise farklı ruh

⁵ Her kategoriye ilişkin bir form olsa da (söz gelimi “sarı rengi” ya da “üç sayısı” da birer formdur) tersi özellikle belirtilmedikçe tözsel formlar (*substantial form*) kastedilir.

türlerini incelemeye koyulur. Bu doğrultuda önce bitkisel ruh, daha sonra ise hayvansal ruh incelenir. Aristoteles'in insansal ruh üzerine yazdıklarını ise eserin üçüncü kitabında buluruz. Hayal gücü, yani imgeleme yetisi (φαντασία), yapan akıl (νοῦς ποιητικός), maruz kalan akıl (νοῦς παθητικός) gibi birçok önemli kavramın işlendiği bu kitabın nasıl yorumlanması gerektiği felsefe tarihi boyunca tartışılmıştır. Biz bu çalışmanın geriye kalan bölümlerinde önce Aristoteles'in genel ruh tanımını, sonra ise kendisinin farklı ruh türleri hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

Ruh Üzerine'nin ikinci kitabında ruhun ontolojik konumunu belirlemeye çalışır Aristoteles ve şu soruları yanıtlamaya girişir: Ruh varolanlar arasında hangi kategoriye dahildir? Ruh adını verdiğimiz bu varolan olanak ve etkinlik kavramları ile nasıl bir ilişki içindedir? Hatta ikinci sorunun yanıtına göre bu saydıklarımıza bir soru daha eklenebilir, ki bu soruyu da geleneksel terminolojiyi kullanarak şöyle dile getirebiliriz: Eğer ruh bir olanak ise, bir ilk olanak mı yoksa ikinci olanak mıdır? Ya da eğer ruh bir etkinlik ise, bir ilk etkinlik mi ikinci etkinlik midir? Bu soruların cevabı Aristoteles'e göre şöyledir: Ruh bir tözdür ve bir ilk etkinliktir. Şimdi bu yanıtları açalım.

Aristoteles'in varolanları on ana ulama ayırdığını söylemiştik. Öte yandan, bu ayrımları daha da yalın bir biçimde sunmak adına varolanları töz ve ilinek olarak ikiye ayırabilir, yani bir tarafa tözü, diğer tarafa ise tüm ilinekleri (nitelik, nicelik, yer, zaman, vs.) koyabiliriz.⁶ Bu açıdan bakıldığında ruhun bir *ilinek olmadığı* açıktır. Hiçbir ilinek bir varolanın tam da o varolan olmasını açıklayamaz; her varolan "neliğini" (τὸ τί ἐστίν) ya da "ne idüğünü" (τὸ τί ἦν εἶναι) tözüne borçludur. Bir canlının sahip olduğu ruh ise asla o varolanın ilineği olamaz; bir canlıyı canlı kılan her ne ise tam da odur ruh. Dolayısıyla ruhun töz kategorisi altına girmesi zorunludur. Öte yandan, Aristoteles'e göre töz de çokanlamlı bir kavramdır. Nitekim hem form (εἶδος) hem madde (ὑλη) hem de madde-form bileşimi (σύνολον) töz kavramına dahildir. Ruhun bir töz olması ile kastedilen ise bu saydıklarımızdan ilkidir; demek ki ruh, form anlamında bir tözdür (οὐσία ὡς εἶδος).

Ruhun varolanlar arasındaki konumunu belirlediğimize ve Aristoteles'e göre ruhun töz kategorisine dahil olması gerektiği sonucuna ulaştığımızı göre şimdi de bu tözün olanak ve etkinlik kavramları ile ilişkisini araştıralım ve bu incelemeye de yazının önceki bölümlerinde değinmiş olduğumuz bir örneği anımsayarak başlayalım. Bir dili henüz bilmeyen ama öğrenebilecek, yani dil öğrenmeye uygun biri olduğunu varsayalım. Öyleyse şunu yadsıyamayız: burada söz konusu olan öyle bir tözdür ki kendisi ilgili niteliğe (yani o dile özgü kuralların bilgisine) etkin hâlde olmasa da olanak hâlinde iyledir. Bu olanağın etkin hâle gelmesi ise ancak "devinim" adını verdiğimiz süreç sonucunda mümkündür. Etkisi nitelik kategorisinde görülecek bu devinime "başkalaşma" (Yunancasıyla ἀλλοίωσις, İngilizcesiyle *alteration*) denir. Bu devinim tamamlandığında ise artık yeni bir durum oluşur ve aslında bu durum da "devinimin kalıcı etkisi" olarak yorumlanabilir. Sahip olunan bilgi (yani "dil öğrenmek" adını verdiğimiz devinimin "dil öğrenmiş olmak" diye özetlenebilecek

⁶ Bkz. Brentano, 1975: 114 ve devamı.

kalıcı etkisi) dilendiği zaman işletilebilir, yani kullanıma sokulabilir. Bu yeti işletildiğinde ise hâlihazırda o dili konuşan, yani tam da şu anda o dilde cümleler kurmakta olan bir insandan bahsetmiş oluruz. Aristoteles terimleriyle dile getirecek olursak, “Dil öğrenmiş olmak” bir *töze* ait olan bir *niteliktir* ve bu niteliğin işletilmesi yoluyla *yapma* kategorisinde bir eylem meydana gelir (ki geleneksel terminolojideki “ikinci etkinlik” kavramı ile tam da bu eylem kastedilmektedir). Şimdi tüm bu açıklananlar çerçevesinde *Ruh Üzerine*’nin ikinci kitabının başında Aristoteles’in yapmış olduğu ruh tanımlarını incelemeye koyulalım.

4. Aristoteles’in Ruh Tanımları

Ruh Üzerine’nin ikinci kitabının başında Aristoteles’in ruhu üç farklı biçimde tanımladığı izlenimine kapılmak mümkün olsa da aslında bu tanımlar birbirinin ayrıntılandırılmasından ibarettir.⁷ Bunlardan ilkinde göre ruh genel olarak bir “töz”, daha özel olarak ise “form anlamında töz” olarak anlaşılmalıdır. Söz konusu tanımlar Türkçeye şöyle aktarabiliriz: “O hâlde şu zorunlu: ruh, yaşamaya olanak hâlinde iye olan doğal bir cismin form anlamında tözüdür” (*ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*, *Ruh Üzerine* 2.1, 412a19–21). Metinde yer alan ikinci tanımda yine aynı unsurlara değinilse de bu kez ruhun bir “ilk etkinlik” (*πρώτη ἐντελέχεια*) olarak anlaşılması gerektiğinin altı çizilir. Aristoteles tam olarak şunu söyler: “Bu sebeple ruh, yaşamaya olanak hâlinde iye olan doğal bir cismin ilk etkinliğidir” (*διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*, *Ruh Üzerine* 2.1, 412a27–28). Üçüncü tanımda ise Aristoteles, ruhun “organik” bir cismin formu olduğunu belirtir: “Eğer her ruh için ortak olan bir şey söylememiz gerekirse, [ruhun] organik bir doğal cismin ilk etkinliği olduğunu söyleyebiliriz” (*εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, *Ruh Üzerine* 2.1, 412b4–6).

Aristoteles’e göre cisim (*σῶμα*), her üç boyuta da sahip varolan anlamına gelir (*Gökyüzü Üzerine* 1.1, 268a22–4). Öyleyse Aristoteles’e göre öyle bir üç boyutlu varolan (yani *σῶμα*) vardır ki bu varolan benzer varolanlardan “yaşamaya olanak hâlinde iye olması” bakımından ayrılır. Buradaki “yaşama” kavramı ile belli bir etkinliğin *işletilmiş* hâlini, yani “ruh” adını verdiğimiz yetiye ilişkin ikinci etkinliklerden birini (diğer bir deyişle temel bedensel etkinlikleri, duyumsama etkinliğini ve düşünme etkinliğini) kastediyoruz. Ancak şu noktayı da gözden kaçırmamalıyız; nasıl ki dil bilen kişideki bu bilgi her zaman (örneğin bu kişi uyurken) kullanıma sokulmuş hâlde değilse, herhangi bir ruh yetisinin de her zaman ikinci etkinlik hâlinde mevcut olduğunu söyleyemeyiz (mesela duyumsayabilen ama hâlihazırda duyumsamayan hayvanlar –ki Aristoteles’e göre bunun örneği şu anda uyumakta olan bir hayvandır– ya da düşünebilen ama hâlihazırda düşünmeyen insanlar olduğu açıktır).

Burada bir parantez açalım ve fazla ayrıntıya girmeden bu kavramların Aristoteles etiği ile ilişkisini de çözümlenmeye çalışalım. Aristoteles, mutluluğu “ruhun tam erdeme göre hayat boyu etkinliği” olarak tanımlar (*Nikomakhos’a Etik* 1.1, 1102a11–12). Burada erdem bir ilk etkinlik, mutluluk ise bu ilk etkinliğin kullanıma sokulmuş

⁷ Bu tanımların kapsamlı bir çözümlenmesi için bkz. Owens, 1981.

hâlidir. Tek kırlangıç ile bahar gelmeyeceği gibi, erdemlerin bir süreliğine kullanıma sokulması ile de mutlu olunmaz.⁸ Hatta εὐδαιμονία kavramı “mutluluk” yerine “iyi yaşama” ile özdeşleştirilirse ve Türkçede “erdem” sözcüğü ile karşılanan ἀρετή kavramı da “iyi yaşamanın ilkesi” olarak yorumlanırsa Aristoteles’in ne demek istediği daha da kolay anlaşılacaktır. İnsan adını verdiğimiz töz ister eğitim ister tekrarlama yoluyla (ki Aristoteles düşünce erdemlerinin eğitim ile karakter erdemlerinin ise yapa yapa edinildiğini söyleyerek *Menon* diyalogunun başında yer alan soruyu da yanıtlar) daha önce yoksun olduğu bir niteliğe, yani bir erdeme iye olur. Öte yandan, Aristoteles’e göre erdemlere sahip olunması ile yetinmek doğru değildir; insanın görevi “erdem” adı verilen ilk etkinlikleri kullanıma sokmak, hatta bir ömür boyunca işletmektir, ki zaten buna da εὐδαιμονία (“iyi yaşama” ya da “mutluluk”) adı verilir.

Mutluluğun “erdem” adını verdiğimiz ilk etkinliklerin kullanıma sokulması olduğu gibi çeşitli yaşam etkinlikleri de –ki bunlar birer ikinci etkinliktir– “ruh” adını verdiğimiz ilk etkinliğe ilişkin, daha doğrusu belli bir ruh türünün karşılık geldiği yetiye ilişkin eylemlerden oluşur.⁹ Elbette farklı ruh türleri olduğu için bunların her birine karşılık gelen farklı yaşama türleri söz konusudur (yineleyecek olursak, bu yaşama türleri temel bedensel etkinlikler, duyumsama etkinliği ve düşünme etkinliği şeklinde sıralanabilir). Aristoteles’e göre ruhun genel tanımı (κοινὸς λόγος) verilebilse de bundan da önemlisi farklı ruh türlerini ve bunların mümkün kıldığı ruh edimlerini doğru bir biçimde yorumlayabilmektir. Biz de bu doğrultuda yazının geri kalanında Aristoteles’in üç farklı ruh türü üzerine söylediklerini kısaca özetlemeye çalışacağız.

5. Bitkisel Ruh

Aristoteles, bitkisel ruhun –ki bu kavramı günümüzdeki anlamıyla “bitkisellik” olarak değil “canlılık” olarak anlamamız gerekir– “ilk ruh” olduğunun altını çizer ve diğer ruh türlerinin bitkisel ruha dayandığını ileri sürer.¹⁰ Demek ki Aristoteles’e göre bir varolanın duyumsamasının ya da düşünmesinin temel koşulu canlılıktır; bir şey canlı değilse o şey ne duyumsayabilir ne de düşünebilir. Duyumsama ve düşünme alanını “öznellik” terimiyle ifade edecek olursak canlılığı da öznelğin zorunlu temeli olarak, diğer bir deyişle bir “proto-öznellik” olarak adlandırmamız doğru olacaktır. Peki nedir bu canlılık ve duyumsamayı ve düşünmeyi nasıl olanaklı kılar?¹¹

⁸ “Erdem, mevcudiyeti kullanıma sokulmasından bağımsız olan kalıcı bir *hexis*’tir (yani “huy” ya da edinilmiş durumdur); dolayısıyla mutluluk ya da yaşamda başarı erdemden ziyade erdeme ilişkin *energeia*’nın (yani edimin ya da faaliyetin) tüm yaşam boyunca sürmesidir” (Menn, 2006: 267).

⁹ Stephen Menn’in “Aristotle’s Definition of the Soul and the Programme of the *De Anima*” adlı makalesinde bu konu ayrıntılı bir biçimde ele alınır (Menn, 2002).

¹⁰ Aristoteles felsefesi bağlamında bitkiyi (çağdaş dönemde yapıldığı gibi) canlılığın hücre yapısı ya da söz gelimi o canlı türünde bulunan fotosentez yetisi üzerinden yorumlayamayız. Aristoteles bitki ile daha ziyade “sadece yaşayan” varolanları, yani duyumsamadan/düşünmeden yaşayan tüm varolanları kastetmektedir.

¹¹ Bu bölümün geri kalanında Aristoteles’in *Ruh Üzerine 2.4*’te değindiği konuların (ve bunların *Metafizik*’teki temellerinin) bir özeti verilecektir.

Aristoteles, farklı ruh türlerini ele almadan önce genel bir ruh tanımı yapmaya koyulur. Yukarıda söylediklerimizi anımsayacak olursak bu tanıma göre ruh, “yaşayabilen (ya da ‘organik’) bir cismin ilk etkinliği” idi. Burada cisim ilk olanağı, yaşamak ise ikinci etkinliği imler. Öyleyse ruh tam da bu ilk olanak ile ikinci etkinlik arasında yer alan bir “ilk etkinlik” olarak anlaşılmalıdır. Canlılık kavramı ile düşünme, duyumsama ya da yalın olarak (bitkisel anlamda) yaşamaya *yetili* olmayı kastediyoruz. Diğer bir deyişle, insanlar da diğer hayvanlar da daha ilkel canlılar da kendilerine özgü faaliyetlerini, yani ikinci etkinliklerini öncelikle bitkisel ruha borçludur. Şimdilik insan ve hayvanları bir kenara bırakıp yaşamın en yalın hâlini yansıtan görece daha ilkel canlılara (yani duyumsayamayan ve düşünemeyen canlılara) bakalım. En yalın anlamıyla “canlılık” kavramı nasıl yorumlanabilir? Ayrıca, bu “ilk etkinlik” az önce değindiğimiz ikinci etkinlikleri nasıl olanaklı kılar?

Düşünme ve duyumsama hep bir öznenin düşünmesi veya duyumsaması olarak anlaşılacaksa, bu öznenin kendi varoluşunun da uygun bir maddenin birlik kazanması koşuluna bağlı olduğunu gözden kaçırmamalıyız.¹² Önce *belli* bir şey söz konusu olmalı ki o şey duyumsayabilsin veya düşünebilsin. Sınırları henüz belirlenmemiş madde “bir” değildir. Yapma nesnelere (*artifacts*) de bir birliği olduğu varsayılsa da (çünkü herhangi bir madde de çivi veya tutkal gibi bir birleştirici yoluyla, yani “zor kullanarak” bir arada tutulabilir) asıl anlamda birliği olan varolanlar yapma nesnelere ziyade canlılar, yani “organizma”lardır. Bu varolanlar, parçalarının toplamına indirgenemeyecek, yani “organik” bir birliğe sahiptir. Canlılar söz konusu olduğunda bütün parçalarından, parçalar da oluşturdukları bütünden bağımsız varolamayacağı gibi bir parça da diğerinden bağımsız varolamaz. Canlılar tam da bu bakımdan parçalarının toplamına indirgenemeyecek diğer birçok varolandan ayrılır.

Maddeden bağımsızlığını ilan eden, parçalarının toplamına indirgenemeyen ve organik birliğe sahip olan varolanlar bu sayede öznelliğe bir basamak hazırlamış olurlar. Burada “maddeden bağımsızlık” ile kastedilen maddeden ayrı olarak, yani “madde olmadan” varolabilmek değildir (nitekim Aristoteles’e göre tek bir istisna dışında maddesiz varolmak olanaksızdır). Maddeden bağımsızlık ile bir canlıyı oluşturan maddenin zaman içinde tümüyle değişmesi, o canlının kendini bu değişim içinde var etmesi (Aristotelesçi terminolojiyle benzemeyenin benzeyene dönüşmesi) ve dolayısıyla o şeyin belli bir madde kümesine asla özdeş olmamasını kastediyoruz. Tüm bu değişim içinde değişmeyen iki şey maddenin organik birliği (ki organik birliğe sahip madde bundan böyle maddeye indirgenemez) ile artık birliğe gelmiş olan bu maddenin kendini dışarıdan, yani kendi olmayandan ayıran sınırları sürekli üretmesidir. Birey tam da bu yolla oluşacak (kendini oluşturacak) ve duyumsama/düşünme gibi bu zemine dayanan eylemlerin temeli de bu sayede atılmış olacaktır. Saf nesnellikten (yani inorganik katmandan) saf öznelliğe (düşünmeyi düşünmeye) doğru bir yol olduğunu ileri sürüyorsak, canlılığın oluşmasının da bu yoldaki ilk adım olduğunu söylemeliyiz. Aristoteles felsefesinin

¹² Tabii burada bahsedilen yeterli değil gerekli koşuldur, daha doğrusu gerekli koşullardan biridir. Az sonra göreceğimiz üzere diğer bir gerekli koşul da parçalarının toplamına indirgenemeyen birliğin bizzat o parçalar tarafından *süreklileştirilmeye* çalışılmasıdır.

temelini oluşturan ve birbiri üzerine kurulu olan katmanları kabaca şöyle özetleyebiliriz: (i) inorganik katman (yani cansız maddesel altyapı), (ii) canlılık katmanı, (iii) duyumsama katmanı, (iv) düşünme katmanı. Bu katmanların her birinde seçici tepkisellik taşıyan unsurlar bulunur. Cansız bir cisim olan mıknatıs da demiri demir olmayandan ayırır, yani seçici bir tepkisellik gösterir. Bu seçici tepkisellik kendisi üzerine kurulacak sonraki katmanlar için bir basamak görevi üstlenir. Örneğin birkaç farklı mıknatıs da –belki bir tasarım yoluyla ya da beklenmedik bir rastlantı sonucu– kendilerini “parçaların bütünü, bütünün de parçaları muhafaza ettiği” bir düzen içinde bulabilirler (mesela çekim kuvveti yoluyla birbirlerinin düşmemesini, rüzgârda savrulmamasını sağlayabilirler) ve bu düzenek bağlamında da parçalarının toplamına indirgenemeyecek bir yapı meydana gelebilir. Öte yandan, canlılardaki bu yapı bir tasarım ya da rastlantı yoluyla oluşmaz; onlar bu yapıyı kendileri yaratır ve kendi yaratımları olan bu yapıyı (örneğin üreme yoluyla) *korumaya* (σώζειν), başka bir ifadeyle “süreklileştirme” çalışırlar.

Özetleyecek olursak, cansız altyapı üzerine yapılandırılan ilk katman “canlılık” adını verdiğimiz bir ilk etkinliktir. Bu ilk etkinliğe ilişkin ikinci etkinlik de “parçalarının toplamına indirgenemeyen birliğin doğrudan o parçalarca süreklileştirilmeye çalışılması” eylemidir. Cansız altyapıda öyle bir olanak (δύναμις), öyle bir uygunluk vardır ki söz konusu madde belli bir şekilde bir araya geldiğinde artık canlılık oluşacaktır. Tüm bu anlatılanlar doğrultusunda gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da nesnelliğin her seferinde öznelliğe giden yoldaki adımlar için gerekli altyapıyı oluşturması, yani aşağıda göreceğimiz üzere daha nesnel olanın daha öznel olana zemin hazırlamasıdır. Kendini belirlemenin bu ilk adımı yaşam/canlılık, yani “kendilik”in ilk kez ve en yalın biçimde kurulmasıdır. Saf özgürlük –diğer bir deyişle dışarıdan belirlenmenin tümüyle dışlanması– ise yalnızca felsefede gerçekleşir. Aristoteles tam da bu nedenle yalnızca felsefenin özgür (ἐλεύθερος) olduğunu, yalnızca felsefenin kendini belirleyebileceğini söyler (*Metafizik* 1.2, 982b27). Canlılık ise mutlak anlamda bir kendini belirleme olmasa da bu yoldaki ilk adımdır.

Aristoteles’in canlılık üzerine görüşlerine kısmen de olsa değinmiş olduk. Bu yazının temel amaçlarından biri Aristoteles’in ruh görüşünün katmanlı yapısını gözler önüne sermektir. Bu yapı içinde canlılık katmanı da Aristoteles tarafından “ilk ruh” (πρώτη ψυχή) olarak nitelendirilir (*Ruh Üzerine* 2.4, 416b21–22). Bu bağlamda –birazdan açacağımız gibi– hayvansal ruhun edimi olan duyumsama faaliyetinin tam da bu yapı üzerine kurulduğu unutulmamalıdır.

6. Hayvansal Ruh

Aristoteles’in duyumsama (αἴσθησις) üzerine görüşlerini incelemeye “yapma” ve “maruz kalma” kategorilerinin bu bağlamdaki önemini tartışarak başlamalıyız.¹³ Aristoteles’e göre her maruz kalma bir yapma ile, her yapma da (en azından geçişli bir fiil söz konusu olduğunda) bir maruz kalma ile ilişkilidir. Bir öğrenen varsa bir de öğreten vardır ve bir öğreten varsa bir öğrenen vardır. Öğrenme ve öğretme yetileri

¹³ Bu bölümde anlatılacak olanlar *Ruh Üzerine* 2.5–12’nin bir özetidir.

biri öğrenciye diğeri ise öğretmene özgü iki farklı yeti olsa da bu iki yetinin *ortak* bir edimi bulunur. Dolayısıyla –yazının önceki bölümlerinde anlatıldığı gibi– öğretmenin öğretmesi ve öğrencinin öğrenmesi aynı eylemin iki farklı açıdan dile getirilmesinden ibarettir.

Aristoteles’e göre bir nesneyi duyumsadığımızda da benzer bir durum geçerlidir. Demek ki duyumsama edimi söz konusu olduğunda da bir maruz kalan, bir de yapan (yani maruz bırakan) söz konusudur. Ne var ki çağdaş diller bu konuda yanıltıcı olabilmektedir. Örneğin Türkçede duyumsayan öznenin duyumsadığını (etken çatı), duyumsanan nesnenin ise duyumsandığını (edilgen çatı) söyleriz. Aristoteles’e göre ise duyumsanan nesne “yapan”, duyumsayan özne ise “maruz kalan” konumundadır.¹⁴ Renklerden örnek vermemiz gerekirse, söz gelimi sarı bir masanın algılanmasında maruz bırakan şey masanın bir niteliği (daha kesin bir ifadeyle, ruhta renk olarak belirecek “duyumsanabilir nitelik”); bu niteliğe maruz kalan ise hayvansal ruhtur. Bu diğer duyular için de böyledir; örneğin sesler ya da kokular söz konusu olduğunda da duyumsanabilir nesne maruz bırakan, hayvansal ruh ise bunlara maruz kalan konumundadır.

Aristoteles tam da bu noktada duyumsanabilir niteliklerin tümünün ruhta çoktan mevcut olduğu görüşündedir. Başka bir ifadeyle, sarı bir nesne görüş alanımda olmasa bile sarı rengi (ya da daha kesin bir ifadeyle tüm renklerin yer aldığı *düzlem*) bende zaten mevcuttur. Fakat burada nasıl bir varoluşu kastediyoruz? Sarı rengi bende işletilmemiş bir yeti hâlinde, yani ikinci etkinliğe ulaşmamış bir ilk etkinlik olarak mevcuttur. Sarı nesnenin görüş alanıma girmesi bendeki bu ilk etkinliğin işletilmesine, yani ikinci etkinliğe uyandırılmasına yol açar. Zihinde gizil hâlde bekleyen sarı rengi ise aslında “sarı” adını verdiğimiz nitelikten *etkilenebilme* yetisidir. Bu yeti, sarı bir nesneye maruz bırakıldığında ise artık bir ikinci etkinlik (yani sarı renginin duyumsanması) söz konusu olur.

Toparlayacak olursak, duyumsanabilir nesnede maruz bırakma yetisi vardır, ki bu bir ilk etkinliktir; buna karşın duyumsayan öznedede maruz kalma yetisi vardır ve bu da bir ilk etkinliktir. Bu iki ilk etkinliğin bir araya gelmesiyle ise bir “ikinci etkinlik” (yani yapma ile maruz kalmanın ortaklığı) ortaya çıkar. Öyleyse ikinci etkinlikten söz edebilmemiz için hem maruz bırakmaya yönelik bir ilk etkinlik olması hem maruz kalmaya yönelik bir ilk etkinlik olması hem de bu iki ilk etkinliğin aynı anda bir araya geliyor olmaları gerekir.¹⁵

Aristoteles’e göre duyumsamanın nasıl gerçekleştiğini ana çizgileriyle ortaya koyduk. Ne var ki felsefe tarihi boyunca bu genel çerçeveye sadık kalınsa da birbirinden çokça farklı Aristoteles yorumlarının çıkmış olması Aristoteles’in konu

¹⁴ Thomas Aquinas da metni bu şekilde yorumlayıp duyumsamanın bir maruz kalma olduğunu (*sentire est pati quoddam*) söyler (*In II De anima*, lect. 23, n. 547). Yine aynı nokta Brentano tarafından da vurgulanmaktadır (*The Psychology of Aristotle*, 54). Ayrıca bkz. Ünlü, 2021: 5–6.

¹⁵ Duyumsayan özne ile duyumsanan niteliğin *şu anda* bir araya geliyor olmalarını vurgulamamın nedeni duyumsama ediminin hep bir “şimdilik” varsaymasıdır. Diyaloglarının ilk kelimesinde işlenecek konuya işaret etmeye özen gösteren Plato da duyumsamanın bilgiyle ilişkisini ele alan *Theaitetos* diyaloguna ἄρτι (şimdi) kelimesi ile başlar.

hakkındaki görüşlerinin farklı biçimlerde anlaşılabilirliğini gösterir.¹⁶ Söz gelimi Aristoteles'i materyalist, düalist, idealist gibi akımlardan biri ile ilişkilendirmeye çalışan birçok yorumcunun aksine çağdaş felsefedeki ruh-beden probleminin Kartezyen ön kabullere dayandığı, bu ön kabulleri paylaşmayan Antik Çağ filozoflarının ise sözü geçen bu üç akımla ilişkilenebileceği Myles Burnyeat tarafından savunulmuştur.¹⁷ Çağdaş felsefeye yönelimsellik (*intentionality*) kavramını kazandırmış olmasıyla tanınan Brentano ise bu terimi Aristoteles'in Orta Çağ'daki yorumcularından almıştır (Brentano, 2009: 68). Yönelimsellik kavramı fenomenoloji için bir dayanak noktası olmuş, bu akımın önemli temsilcilerinden Heidegger de Aristoteles'in ilk görüngübilimci sayılması gerektiğini ileri sürmüştür (Gadamer, 2001: 106).

Aristoteles'in ruh görüşünü özetlemeyi amaçlayan bu yazıda tüm bu yorumları etraflıca tartışıp konuyu bir sonuca bağlamak olası değil. Yine de konuyu biraz daha yakından inceleyebilmek adına kendi görüşlerime kısaca değineceğim. Az önceki örneğimizde nesnede sarı yapma olanağı, öznde (veya Aristoteles terimleriyle ifade edecek olursak hayvansal ruhta) ise sarıya “uyandırılma” olanağı bulunduğunu söylemiştik. Peki “şu anda ruhla ilişkilenecek hâldeki duyumsanabilir nesne” ruhta belirlediği hâliyle özdeş midir? Bu soruya verilecek olumlu bir yanıt ile Aristoteles ontolojisinin kimi ilkelerine ters düşen bir yola girilmiş olunacağı öne sürülebilir. Açmamız gerekirse, Aristoteles'e göre “yapan”ın *tek etkisi* “yapılan” üzerindedir; “kendini iyileştiren hekim” gibi ayrık örnekleri bir kenara bırakırsak “yapan”ın kendi üzerinde bir etkide bulunmadığı görülür. Mesela heykeltıraşın yapan, tuncun ise yapılan konumunda olduğunu söyleyeceksek, burada heykele dönüşen tuncdur, heykeltıraşın kendisi heykele dönüşmez; heykeltıraş “heykel yapabilen”dir, “heykel olabilen” değildir. Benzer bir akıl yürütmeye ruhla ilişkilenecek hâldeki nesnenin ruhta belirlediği hâliyle özdeşleştirilmesinin Aristoteles felsefesinde bir karşılığı olmayacaktır.

Bu anlatılanlar çerçevesinde Aristoteles ontolojisinde bu filozofun duyumsama üzerine görüşlerinin idealist bir okumasını yapacak bulgular olduğu ileri sürülebilir, ki Hegel de felsefe tarihi üzerine verdiği derslerde Aristoteles'i bir idealist olarak yorumlamaktadır.¹⁸ Bu araştırma kapsamında tam anlamıyla açıklığa kavuşturmanın mümkün olmadığı bu tartışmalı konuya yalnızca Aristoteles'in zihin görüşünün birçok farklı yorumu olanaklı kılmasını örneklemesi açısından değinilmiştir. Bu farklı yorumların birçoğunun ortak paydası ise duyumsamanın –en azından en yalın hâliyle¹⁹– bir *belirlenme* olması, yani duyumsanan nesnenin duyumsayan özneyi belirlediği *edilgen* bir eylem olarak sayılması gerektiğidir. Duyumsama ile düşünme

¹⁶ Bu bağlamda söz konusu yorumlardan birçok örnek içeren *Essays on Aristotle's De Anima* adlı esere bakılabilir (Nussbaum ve Rorty, 1992).

¹⁷ Bu sonuncu yorumu yapan Myles Burnyeat'ın “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?” başlıklı makalesi zihin felsefecileri arasında oldukça tartışma yaratmıştır (Burnyeat, 1992: 18–29). Bir önceki dipnotta değinilen derleme kitabında bu makaleye verilmiş yanıtlar da yer almaktadır.

¹⁸ Hegel'in Aristoteles'in duyumsama görüşü üzerine yorumları için bkz. Hegel, 2006: 248–251.

¹⁹ Bir şeyi bir şey *olarak* (ώς) görmek ise ikili (ve dolayısıyla *sentetik*) bir yapı içerir ve bu sebeple de yalın anlamıyla duyumsama olarak görülemez.

arasında bir köprü görevi üstlenen hayal gücü (imgeleme yetisi) söz konusu olduğunda ise artık edilgen bir faaliyetten bahsetmek mümkün değildir. Hayal gücü hem o anda görüş alanımda olmayanı (bellekten çağırıp) *var ederek* hem de var ettiklerini *bir araya getirerek* (söz gelimi iki farklı varolandan birer özellik alıp orada olmayan bir varolanı zihinde canlandırarak) etkin bir rol üstlenir. Aristoteles'e göre canlılık olmadan duyumsama, duyumsama olmadan hayal gücü olamayacağı gibi hayal gücü olmadan da düşünme olamaz.²⁰ Her bir adım bir sonraki için zemin hazırlamakta, yani yeterli değil ama gerekli bir koşul görevi üstlenmektedir. Bu saydıklarımız içinde en son adım ise “akıl” (νοῦς) ile aklın bir eylemi olan “düşünmek” (νοεῖν) ve bu sayede “doğruya varmak”tır (ἀληθεύειν).²¹

7. İnsansal Ruh

Aristoteles'in insansal ruh ve insansal ruhun edimi olan düşünme üzerine söyledikleri ile hayvansal ruh ve hayvansal ruhun edimi olan duyumsama üzerine söyledikleri önemli ölçüde benzerlik gösterir. Aristoteles de bu benzerliğin altını çizer: “Duyumsayan ruh [yani hayvansal ruh] için duyumsama nesnesi ne ise düşünen ruh [yani insansal ruh] için de düşünme nesnesi odur” (*Ruh Üzerine* 3.4, 429a17–18). Dolayısıyla tıpkı duyumsama alanında olduğu gibi düşünme alanında da “yapan” ve “maruz kalan” kavramları temel bir görev üstlenir. Peki düşünmenin nesnesi nedir? Yani düşündüğümüzde neyi düşünürüz? Dahası Aristoteles'e göre düşünmenin de duyumsama gibi bir maruz kalma olduğu savından yola çıkarsak şunu da sorabiliriz: düşündüğümüzde neye maruz kalırız? Diğer bir deyişle, akıl (daha doğrusu maruz kalan akıl, yani νοῦς παθητικός) neye maruz kalır?

Aristoteles'e göre düşünmenin ilk ve en belirgin nesnesi özler, yani neliklerdir. Duyumsama yoluyla dünyadaki tekillere *aşına oluruz*; düşünme yoluyla ise birden çok tekili aynı çatı altında toplayan ilkeyi *biliriz*. İlkinde şu veya bu insanı görür, ikincisinde ise “İnsan nedir?” ya da “İnsanı insan kılan şey nedir?” sorularının yanıtını ararız. Aristoteles'e göre tekilden ilkeye geçişin adımları şöyledir.²² Duyumsama yoluyla tekillere aşına olur, anımsama yoluyla bu tekileri yokluğunda bile var eder, deneyim yoluyla bu tekileri aynı çatı altında toplar, düşünme yoluyla ise tekiler alanından ilkeler alanına (yani hayvansal alandan insansal alana) geçiş yapar, herhangi bir şeyin o şey olmasını sağlayan her ne ise tam da onu yakalamaya çalışırız. Herhangi bir şeyin o şey olmasını sağlayan da “öz” (τὸ τί ἦν εἶναι), yani “nelik”tir. Neliğin açıklanmasına, dile getirilmesine ya da diğer bir ifadeyle λόγος'a taşınmasına ise “tanım” denir (dolayısıyla tanım özün λόγος'udur, yani neliğin açıklamasıdır). Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi tanımlar da bir cins ile o cinsin ayırıcı özelliği (özü) arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmayı amaçlar.

²⁰ Aristoteles'e göre hayal gücünün (φαντασία) ürettiği imgeler (φαντάσματα) olmadan düşünmek olanaksızdır (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ, *Ruh Üzerine* 3.7, 431a16–17).

²¹ Duyumsama da ruhun doğruya varmasını sağlayan edimlerden biri olarak nitelendirilse de asıl hakikat düşünmede ve özellikle de özlerin düşünülmesindedir (bkz. Ünlü, 2016: 339–346).

²² Aristoteles *İkincil Analitikler* kitabının son bölümünde (2.19, 99b14 ve devamı) bu adımların kısa bir özetini sunmaktadır. Aristoteles'in bu bölümde anlattıklarının ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Babür, 2002.

Tüm bu aktardıklarımız çerçevesinde, düşünme eyleminin en yalın anlatımının özlere maruz kalmak olduğunu söyleyebiliriz. Duyumsadığımızda duyumsanabilir bir niteliğe (söz gelimi $x'e$), düşündüğümüzde ise bir öze (yani “ x olmak”a) maruz kalırız. Elbette düşünme ile kastedilen bununla sınırlı olamaz. Çünkü yalnızca kavramlar değil, bu kavramların sentezlenmesi, bir araya getirilmesi ile oluşan “cümleler” ve cümlelerin bir araya getirilmesi ile oluşan “tasımlar” da yine düşünme alanındadır. Aslında her üç durumda da bir *birliğe* maruz kalır ve bu sayede “doğruya varmaya” ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$) çalışırız. Doğruya varmanın ise –özler alanında olduğu gibi– dolaysız (yani sentetik olmayan) ya da –cümleler veya tasımlar alanında olduğu gibi– dolaylı (yani sentetik olan) olmak üzere iki biçimi vardır. Bu nedenle biri dolaysız diğeri dolaylı olarak nitelendirilebilecek iki doğruluk/hakikat ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) türü bulunur. Aristoteles’e göre bunlardan ilkinin sentezsiz ($\acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$) bir yapısı vardır; sentez ($\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$) sadece ikincisinde, yani dolaylı hakikat söz konusu olduğunda geçerlidir.

Birleştirilmiş olmayanların (diğer bir ifadeyle $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$ olanların), yani özlerin düşünülmesinde bir şeyin *başka bir şey ile* ilişkiye sokulması söz konusu değildir. Aristoteles’e göre yanlışlığın olanağının koşulu ikilik (ya da daha genel olarak çokluk) olduğu için herhangi bir ikilik içermeyen alanda yanlışlığa da yer yoktur. Özler düşünülmediğinde “bilgisizlik” ($\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha$), düşünülmediğinde ise hakikat ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) söz konusudur. Yanlışlığın oluşabilmesi için sentez gerekir. Açacak olursak, yanlışlığın oluşabilmesi için bir çokluk ve bu çokluk nedeniyle meydana gelen “gerçeklikle örtüşmeyen şekilde birleşme olanağı” gerekmektedir.²³ Söz konusu sentez, yani “bir araya koyma” ($\sigma\upsilon\nu\tau\iota\theta\eta\mu\iota$), en başta bir taşıyıcı/özne ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\nu$) ile bir yüklem ($\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha$) bir araya gelmesidir.²⁴ Dolayısıyla ilk sentez cümlede boy gösterir; buna dayanarak kurulan sentezler ise bir bakıma sentezlerin sentezidir (örneğin bir tasım söz konusu olduğunda farklı öncüller sentezlenip bir sonuca varılır).²⁵ Biz sentezlerin sentezini bir kenara bırakıp ilk sentezi, yani cümle alanındaki sentezi biraz daha açmaya çalışalım.

Aristoteles sentezli alana ilişkin hakikati “birleşik olanların birleşik olduğunu, birleşik olmayanların birleşik olmadığını söylemek” diye açıklamıştır.²⁶ Aristoteles’in bu sözünü şöyle anlayabiliriz: (i) özne ile yüklem hakkında olduğu şeyler gerçekten birlikteyse ve cümle de bunları bir birlik içinde sunuyorsa ya da (ii) özne ile yüklem hakkında olduğu şeyler aslında birlikte değilse ve cümle de bunları ayrı ayrı sunuyorsa buna “hakikat” denir. Buna karşın, (iii) özne ile yüklem hakkında olduğu şeyler gerçekten birlikteyse ama cümle bunları ayırıyorsa veya (iv) özne ile yüklem hakkında olduğu şeyler aslında birlikte değilse fakat cümle bunları

²³ Bkz. Ünlü, 2016: 343–344.

²⁴ “Özlerin dile getirilmesi” anlamına gelen tanımlarda da bir ikilik/çokluk olduğu izlenimine kapılmamalıdır; keza Aristoteles’e göre tanımın iki unsuru olan olanak ile etkinliğin çokluğu yalnızca görünüştedir.

²⁵ Edward Halper “The Metaphysics of the Syllogism” adlı makalesinde tasımların (yani $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ’ların) ontolojik konumunu sorgular (Halper, 2018: 31–60).

²⁶ *Metafizik* 4.7, 1011b23 ve devamı. Krş. *Metafizik* 9.10, 1051a34 ve devamı.

bir birlik içinde sunuyorsa söz konusu olan yanlışlıktır. Bir örnekle somutlaştıracak olursak önümdeki masa sarıysa, bu masanın sarı olduğunu söylemek doğru, sarı olmadığını söylemek yanlıştır. Öte yandan, söz konusu masa sarı değilse de onun sarı olmadığını söylemek doğru, sarı olduğunu söylemek yanlış olacaktır.

Sentezli alana ilişkin düşünce faaliyeti *διανοεῖν*, yani *dolaylı* düşünme; sentezsiz alana (diğer bir deyişle özlerin ve dolayısıyla tanımların alanına) ilişkin düşünme eylemi ise *νοεῖν*, yani dolaysız düşünmedir. İlkinde yanlışlık ve doğruluk, ikincisinde ise bilgisizlik ve doğruluk söz konusudur (yineleyecek olursak, dolaysız düşünmede yanlışlığa yer yoktur). Aristoteles tanımlar konusunda yanlışlık olamayacağını, tanımların en fazla “bilinmiyor” olabileceğini (yani bu konuda bir *ἄγνοια* olabileceğini) ileri sürer. Aristoteles’in bu sözleri daha sonraki “sentetik olmayan” (analitik) hakikat kavramı ile kısmen örtüşse de Aristoteles’e göre tanımlar felsefi bir değeri olmayan totolojiler olarak ya da “yüklemin özünde zaten içerildiği” ve dolayısıyla da bilgimizi genişletmeyen yargılar olarak ele alınamaz. Tersine, sentez içermeyen hakikat Aristoteles’e göre “en önde gelen varolan”dır (*τὸ κυριώτατα ὄν*).²⁷

Az önce düşünmenin ilk ve en belirgin nesnesinin özler olduğunu dile getirmiştik. Özlerin *edinilmesi* ve *düşünülmesi* iki ayrı eylemdir. İlk durumda birinci olanaktan birinci etkinliğe geçiş, yani bir *devinim* söz konusudur (burada kastedilen bir kavramın öğrenilmesi yoluyla belli bir tözün –ki bu töz yalnızca insan olabilir– nitelik kategorisinde bir değişime uğramasıdır). İlk etkinlikten ikinci etkinliğe geçiş ise asıl anlamıyla bir devinim sayılmaz; bu durumda daha ziyade zaten mevcut olan bir yetinin işletilmesi söz konusudur. Peki özler nasıl kavranır? Az önce anlatıldığı gibi özlerin kavranma süreci duyumsama ile başlar, aklın bir ilkeyi yakalaması ile de sonlanır. Bu süreçteki en önemli adım ise hayal gücünde saklanan imgelerin yine hayal gücü tarafından farklı kombinasyonlarda birleştirilmesi ve bu yolla bir varolanın hangi özelliklerinin özsel hangilerinin de ilineksel olduğunun görülmesidir.²⁸

Bu bölümün başında şunu sormuştuk: düşündüğümüzde neye maruz kalırız? Yukarıda anlatılanları kısaca özetleyecek olursak, yapılan/edilgen akılı maruz bırakan şeyler en başta “imgeler içinde gizlenmiş” ve açığa çıkmayı bekleyen özlerdir. Peki bu durumda Aristoteles felsefesinin en tartışmalı kavramlarından biri olan “yapan akıl” nasıl bir görev üstlenmektedir? Yani *yapan* akıl (*νοῦς ποιητικός*) ne *yapmaktadır* (*ποιεῖν*)?²⁹ Aristoteles’e göre yapan akıl her şeyi “yapar” ama daha doğrusu olanak hâlindeki düşünülebilir şeyleri etkinlik hâline dönüştürür. Peki yapan akıl ilk olanak hâlinde düşünülebilir olanları ilk etkinlik hâline mi yoksa ilk etkinlik hâlinde düşünülebilir olanları ikinci etkinlik hâline mi dönüştürür?³⁰ Eğer düşünmeyi

²⁷ *Metafizik* 9.10’daki hakikat incelemesinin Aristoteles felsefesinin doruk noktası olduğunu ileri süren Heidegger bu bölümün ayrıntılı bir çözümlemesini yapar (GA 31: 51–74).

²⁸ Özsel özelliklerin yalnızca biri öz, diğerleri ise hassadır (*ἴδιον*).

²⁹ Aristoteles’in *νοῦς ποιητικός* kavramında *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* ya da bunlarla kökteş başka bir sözcük yer almadığı için bu ifadenin “yapan akıl” dışındaki çevirileri (örneğin “aktif akıl”, “etkin akıl”, “faal akıl” şeklindeki çevirileri) söz konusu kavramın Yunanca aslından ayrılıp metne yorum katmaktadır.

³⁰ Aryeh Kosman “What does the Maker Mind Make?” başlıklı makalesinde tam da bu soruyu yanıtlamaya çalışır (Kosman, 1992: 330–345).

şekillendiren nesne “düşünülebilir şey” ise (söz gelimi “özler” ise) bunun dışında bir de “yapan akla” gerek kalmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında yapan akıl başka bir bağlamda, örneğin “zaten kavranmış olan özlerin düşünülmesinde” bir görev üstlenmelidir. Öte yandan, Aristoteles’in kimi pasajlarda “ışık” benzetmesiyle betimlemeye çalıştığı yapan aklın bu bağlamda (kavranmış olan özlerin düşünülmesinde) üstlendiği görev de tartışmalı olup yapan aklın tam olarak ne yaptığını Aristoteles’in bu konudaki birkaç cümlesinden çıkarmak oldukça zordur. İskender Afrodisi yapan aklı Tanrı ile Thomas Aquinas ise insan ruhunun ölümsüz yanı ile ilişkilendirmeye çalışmıştır.³¹ Bir diğer yoruma göre ise yapan akıl bir toplumun kolektif bilincinde (yani kültür dünyasında) saklı ilkeler toplamı olarak anlaşılmalıdır.³²

Aristoteles’in insansal ruh, akıl ve düşünme üzerine yazdıkları oldukça tartışmalı konulardır. Buna karşın yorumcular şu ortak paydalarda birleşir. Duyumsama hayvanın, düşünme ise insanın ayırıcı özelliğidir. Duyumsama nesnesinin duyumsanabilir şeyler olduğu gibi düşünme nesnesi de düşünülebilir şeylerdir. Nasıl ki duyumsama alanında bir “yapan” bir de “maruz kalan” söz konusudur, bunların dengi (ya da benzerleri) düşünme alanında da mevcuttur. Bu saydıklarımız dışında kalan noktalarda ise farklı yorumcuların farklı okumalar yaptığı görülmektedir. Farklı okumalara en açık konu da νοῦς ποιητικός’un, yani yapan aklın insan düşünmesinde üstlendiği görev olmuştur.

8. Sonuç

Aristoteles’in ruh görüşü varlık görüşüne dayanır. Bir töz olan ruh aynı zamanda kimi ikinci etkinlikleri –yani (i) temel bedensel etkinlikler, (ii) duyumsama etkinliği, (iii) düşünme etkinliği– mümkün kılan bir ilk etkinliktir. Bitkisel ruhun edimi parçalarının toplamına indirgenemeyen birliğin doğrudan o parçalarca süreklileştirilmeye çalışılmasıdır. Bitkisel ruha iye, yani “canlı” adını verdiğimiz varolanlar tam da bu yolla öznelliğe zemin hazırlar. Hayvan ise herhangi bir canlı değil, canlılık basamağının sağladığı elverişli koşullar üzerinde yükselip bu yolla bir iç dünya kurabilen, duyumsanabilir niteliklere (yani dış dünyaya) açık olan bir canlıdır. Dolayısıyla duyumsama yetisi dünyadaki duyumsanabilir nitelikler tarafından belirlenebilir olmak demektir. Düşünme ise duyumsama üzerine kurulan, her biri birer tikel olan duyumsanabilir nitelikleri aşip kendini *ilkelerle* ilişkiye sokan bir yetidir. İlkelerin kavranması yoluyla da istendiğinde işletilebilecek bir yeti varolur. Bu yetinin işletilmesi ile de nesnellikten öznelliğe, olanaktan etkinliğe uzanan süreç son adımına ulaşır. Cansız unsurlar canlılık için, canlılık duyumsama için, duyumsama düşünme içindir; düşünme ise başka bir şey “için” değil, kendi içindir.

³¹ Literatürde yer alan çeşitli νοῦς ποιητικός yorumlarının (özellikle de Orta Çağ’da yapılmış yorumların) ayrıntılı bir derlemesi için Brentano’nun *The Psychology of Aristotle* adlı eserinin giriş bölümüne bakılabilir (Brentano, 1977: 4–24).

³² Νοῦς ποιητικός’un bu son değinilen yorumu ile ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Berti, 2016: 137–154.

Kaynakça

- Aristoteles. 1920. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, der. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 1949. *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, der. L. Minio-Paluello. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. 1956. *Aristotelis De Anima*, der. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 1957. *Aristotelis Metaphysica*, der. W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 1960. *Aristotelis Physica*, der. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Babür, Saffet. 2002. "Aristoteles'te Episteme." *Yeditepe'de Felsefe* 7: 7–20.
- Berti, Enrico. 2016. "Aristotle's *Nous Poiêtikos*: Another Modest Proposal." *International Aristotle Studies*, 137–154. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Brentano, Franz. 1975. *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Çev. Rolf George. Berkeley, CA: University of California Press.
- Brentano, Franz. 1977. *The Psychology of Aristotle: In Particular His Doctrine of the Active Intellect*. Çev. Rolf George. Berkeley, CA: University of California Press.
- Brentano, Franz. 2009. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Çev. Rolf George. Londra: Routledge.
- Burnyeat, Myles. 1992. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?" *Essays on De Anima*, 15–26. Oxford: Clarendon Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*. Çev. R. E. Palmer. New Haven: Yale University Press.
- Halper, Edward. 2018. "The Metaphysics of the Syllogism." *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 33: 31–60.
- Halper, Edward. 1989. *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Heidegger, Martin. 1995. *Aristotle's Metaphysics θ 1–3 On the Essence and Actuality of Force (GA 33)*. Çev. Walter Brogan ve Peter Warnek. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2005. *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy (GA 31)*. Çev. Ted Sadler. Londra: Continuum.
- Heidegger, Martin. 2010. *Logic: The Question of Truth (GA 21)*. Çev. Thomas Sheehan. Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2006. *Lectures on the History of Philosophy*. Çev. R. F. Brown ve J. M. Stewart. Oxford: Clarendon Press.
- Kayar, Esmâ. 2017. "Megaralılar ve Modalite Anlayışları." *Kutadgubilig* 35: 91–108.
- Kosman, Aryeh. 1992. "What does the Maker Mind Make?" *Essays on De Anima*, 343–358. Oxford: Clarendon Press.
- Menn, Stephen. 2002. "Aristotle's Definition of the Soul and the Programme of the *De Anima*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 83–139.
- Menn, Stephen. 2006. "Aristotle." *Encyclopedia of Philosophy (vol. 1)*, 263–282. Farmington Hills, MI: Macmillan.

- Nussbaum, Martha ve Rorty, Amélie, der. 1992. *Essays on De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Owens, Joseph. 1981. "Aristotle's Definition of the Soul." *The Collected Papers of Joseph Owens*, 109–121. Albany: State University of New York Press.
- Ünlü, Hikmet. 2016. "Heidegger'e Göre Aristoteles'te Doğruluk Kavramı." *Kutadgubilig* 30: 333–346.
- Ünlü, Hikmet. 2020. "Aristotle, Heidegger, and the Megarians." *Revue Roumaine de Philosophie* 64: 125–140.
- Ünlü, Hikmet. 2021. "Dynamis and Energeia in Aristotle's *Metaphysics*." *European Journal of Philosophy* 29, no.1: 1–15. DOI: 10.1111/ejop.12635.