

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
“Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler.”

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year. 2020 Sayı / Issue. 10
Güz / Autumn 2020

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez

SAHİBİ: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş.
adına Tekin Çanga

SENTEZ YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdogitim.com.tr

Baskı: SONÇAĞ MATBAACILIK
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
İskitler/ANKARA
Tel: o. 312. 341 36 67
Sertifika No: 47865

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir ve birinci sayıdan itibaren *The Philosopher's Index* tarafından taranmaktadır.

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy and is indexed by *The Philosopher's Index* from the first issue.

Arkhe-logos'ta yayınlanan telif, çeviri ve diğer akademik çalışmaların içeriğinden yazarlar sorumludur. Dergi bu konuda sorumluluk kabul etmez.

Arkhe-logos does not assume any responsibility for the content of the articles. All responsibilities belong to authors.

İÇİNDEKİLER

<i>Arkhe-logos</i> Hegel Özel Sayısı Üzerine: Giriş.....	11
Hegel'in <i>Mantık Bilimi</i> 'nde Parmenides Eleştirisi.....	19
ARİF YILDIZ	
Bir ve Kavram: Hegel'in Platon'un <i>Parmenides</i> 'inin Yorumu Üzerine.....	45
ALLEGRA DE LAURENTIIS ÇEV. KEZİBAN DER	
Platon'un Ruhü ve Hegel' in Tini.....	63
ENVER ORMAN	
Hegel'in Aristotelesçi Akıl Öğretisini Sahiplenişü.....	87
ALFREDO FERRARIN ÇEV. İ. BERK ÖZCANGİLLER	
Solon ve Peisistratos Çıkması: Hegel'in Perspektifinden Platon ve Aristoteles'in Politik Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme.....	107
BAHADIR SÖYLEMEZ	
Hegel ve Yeni-Platonculuk.....	133
EYÜP ALİ KILIÇASLAN	
Hegel'in Kapatana-Oluş'unda Yeri Olmayan <i>Novum</i>	165
BARIŞCAN DEMİR	
XIX. Yüzyılda İtalya'da Hegelcilik ve Bertrando <i>Spaventa</i>	189
SEVGİ DOĞAN	
Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Eğitim Düşüncesi.....	211
NURGÜL KARABAĞ ERDEM	

CONTENTS

<i>Arkhe-logos</i> Hegel Special Issue: Introduction.....	11
Hegel's Critique of Parmenides in the <i>Science of Logic</i>	19
ARIF YILDIZ	
The One and the Concept: On Hegel's Reading of Plato's <i>Parmenides</i>	45
ALLEGRA DE LAURENTIIS	
TRANS. KEZİBAN DER	
Platon's Soul and Hegel's Spirit.....	63
ENVER ORMAN	
Hegel's Appropriation of Aristotelian Intellect.....	87
ALFREDO FERRARIN	
TRANS. İ. BERK ÖZCANGİLLER	
The Dilemma of Solon and Peisistratos: An Essay on The Political Philosophies of Plato and Aristotle from Hegel's Perspective.....	107
BAHADIR SÖYLEMEZ	
Hegel and Neo-Platonism.....	133
EYÜP ALİ KILIÇASLAN	
<i>Novum</i> which Has No Place in Hegel's In-Closing-Becoming.....	165
BARIŞCAN DEMİR	
In XIX Century Hegelianism in Italy and Bertrando Spaventa.....	189
SEVGİ DOĞAN	
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Idea of Education.....	211
NURGÜL KARABAĞ ERDEM	

Hegel'in Aristotelesçi Akıl Öğretisini Sahiplenişi*

ALFREDO FERRARIN**

ÇEV. İ. BERK ÖZCANGİLLER***

Hegel'in Aristotelesçi *nous*¹ teorisi için duyduğu coşku sınırsızdır. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de hiçbir şey Aristoteles'in *nous* görüşü kadar

* Aristoteles ve modern felsefe üzerine Katolik Üniversitesi'nde gerçekleşen dersler dizisine katılmam konusundaki nazik davetinden ötürü Riccardo Pozzo'ya teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca fakülteye ve Katolik Üniversitesi öğrencilerine 24 Eylül 1999 yılında Washington, D.C.de gerçekleşen dersim münasebetiyle yönlendirdikleri düşündürücü ve zorlu soruları için de minnettarlığımı sunmak benim için büyük bir zevktir. Bu makale *Hegel and Aristotle* adlı kitabımın özellikle bölüm 8, §7'ye ait çeşitli pasajların yeniden inşasıdır. Bkz. Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Atıflar için kullanılan edisyon: *Hegel's Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71). Bu edisyondaki kısaltmalar: *Enz C*, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (1830), *Werke*'nin 8-10 ciltleri; *VGPh*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 2 (*Werke*'de cilt 19).

Aristoteles'e yapılan atıflar Bekker sayfa numaralandırmasına göredir. Aristoteles hakkında antik döneme ait yorumlar için bkz. Alexander of Aphrodisias, *De anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, vol. 2 (Berlin: Reimer, 1887); Themistius, *Paraphrasis in libros Aristotelis de anima*, ed. R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 5 (Berlin: Reimer, 1899); John Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 15 (Berlin: Reimer, 1897), buna ek olarak *De intellectu/ On Aristotle on the Intellect (de anima 3, 4-8)* üzerine Moerbkeli William'ın Latince edisyonunun İngilizce çevirisi, ed. W. Charlton (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991); Proclus, *In Primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein (Leipzig, Teubner, 1873).

Burada çevirisi yapılan metnin İngilizce adı, "*Hegel's Appropriation of Aristotelian Intellect*"tir. (ç.n.)

** Prof. Dr. Alfredo Ferrarin, Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, ferrarin@fls.unipi.it

*** Dr. Öğr. Üyesi, İhsan Berk Özcangiller, Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr.

¹ Burada akıl olarak çevrilen terim '*intellect*'tir. Ferrarin bu makalenin başlığındaki akıl (*intellect*) terimini *Hegel and Aristotle* adlı kitabında '*nous*' olarak kullanmıştır. *Nous* teriminin çevirisi için akıl, zihin, anlama yetisi karşılıkları kullanılabilir. Bu terimin Latince'deki karşılığı *intellectus*'tur. *Nous* terimini bu çevirimizde akıl terimiyle karşılamamızın sebebi, Türkçe kaynaklarda Aristoteles'in *nous* teriminin genel olarak akıl şeklinde çevrilmesidir. (ç.n.)

övülmez. Hegel'in *Ansiklopedisi*, *Metafizik* Lambda'dan tanrısal *nous* üzerine ünlü bir paragraftan yapılan alıntıyla noktalanır. Hegel alıntıyı Yunanca olarak bırakmış ve tek bir kelime dahi yorumda bulunmadan yalnızca çevirisini vermiştir. Hegel'in görünüşteki onayı oldukça sıradışı olmasının yanında kendi ölçütleri göz önüne alındığında da oldukça nadirdir. Bununla beraber Hegel'in yorumu, pek çok bilim insanının yanı sıra aralarında Schelling'den Heidegger ve Gadamer'e pek çok filozof tarafından keyfi, yanlış anlaşılmış ve hatta yetersiz bir çeviriye dayalı olduğu için sert bir dille eleştirilmiştir. Kısaca Hegel'in kendi felsefesi Aristoteles'in felsefesinin üzerine bindirilmiş olmakla suçlanmıştır. Kimi zaman Hegel'in kurgusunun keyfi olduğu doğrudur. Ancak herhangi bir yanlışlık ya da kasıtlı tarafılık güden hamleler, Hegel'in çelişkili olmasa bile özünde eksik, tartışmalı ve oldukça muğlak bir teoriyi anlamlı kılma teşebbüsünden ayrı tutulmalıdır. Bununla birlikte, *nous*'un konumu probleminde Hegel'in bir "çözüme ulaştığını" düşünmüyorum. Öte yandan Aristoteles'in teorisinin peşini bırakmayan soruların, başka bir yorumcu tarafından yapılan açık ve nihai bir yeniden inşayla çözülebildiğine de katılmıyorum. Bir başka deyişle, Hegel'in yorumunu değerlendirmek için ölçüt alabileceğimiz ve *nous*'un tüm yanlarını açıklayabilen geniş kapsamlı tek bir yorumun olduğunu söyleyemeyiz.

Bu nedenle Hegel'in yorumunu yanıltıcı bularak göz ardı etmeden önce, felsefi, yani sorunsallaştırarak çözümlenmesi gerektiğine inanıyorum. Benim bu yazıdaki görevim Hegel'in kendi felsefesine, Aristotelesçi akıl öğretisini dahil etme gerekçelerini, önkoşullarını, anlamını ve amacını anlamaktır. Bu yolda ilk olarak Hegel'in nesnel düşünme öğretisinden bahsedeceğim; ardından da özellikle *De anima* III. 4-5'e dayalı olarak *nous* yorumlamasına geçip, nerede ve niçin Aristoteles'ten önemli ölçüde ayrıldığını göstereceğim. Son olarak kısaca Hegel'in yorumunun bazı tanınmış öncellerine değineceğim.

I.

Hegel'e göre düşünce gerçekliğin saf yapısıdır ve tıpkı ruhun canlandığı bedenden ayrılmaması gibi, o da gerçeklikten ayrılmaz. Hegel'in saf düşünce belirlenimleri diye adlandırdığı kavramlar ve kategoriler bir öznenin yapıları değildir. Düşünen için onlar indirgenemezdir. Bunun sebebi kavram ve kategorilerin, tikel sonlu öznelerin yaşamlarıyla birlikte var olan her şeyin özü olarak gerçekliğin her bir noktasında işlevsel olmalarıdır. Herhangi bir şeyin, örneğin düşünce yasaları, kategoriler çokluğu ve hatta saf Ben'in bile, düşünmeye öncel olduğunu sanmamalıyız. Zira düşünme ve düşünmeden bağımsız sabit ve verili olduğu düşünülen bu öğelerin birbirleriyle ilişki açıklanamazdı. Bir düşünce teorisinin yöntemi, yasaları, biçimi ve içeriğinin tamamı kendisini düşünen düşüncenin momentleridir. Zira düşünme dışsal bir ölçüte dayanamaz. Aksine o, nesnesini

kendi kendisine verir.

Düşünceler düşünmenin belirlenimleri olarak anlaşılmalıdır. Tıpkı altta yatan bir birliğe içkin ayrımlar gibi, tikel düşünce belirlenimlerinin tamamı da düşünmeye içkindir. Düşünce kendi belirlenimlerini üretir. Kategorilerin ilerleyişi ya da diyalektik hareketi aynı şeyin içindeki gelişimdir. Hegel'e göre Aristoteles'in spekülâtif felsefesini dışavuran '*epidosis eis tèn entelecheian*' ifadesini Aristoteles'ten ödünç alacak olursak, o, kendi yetkinliğine doğru bir ilerleyiş, kendini ifade etme ve kendini somutlaştırmadır.

Mantık saf düşünce belirlenimleriyle ya da Hegel'in *das Logische* diye adlandırdığı şeyle ilgilidir. Bu da, gerçekliğin akılsal ruhu ya da bir diğer Hegelci metaforu kullanmak gerekirse, var olan her şeyin yaşam nabzı olarak gerçekliğin içine baştan sona işleyen mantıksal ögedir. Buradan çıkartılacak sonuç şeylere bilinç atfetmeye varmasa da, dünyada var olan herhangi bir şey hakkında konuşmak ve onu anlamak için, özlerin zorunluluğuna bir işaretir.

Böylece düşünme öznel değil, nesnelir. Nesnel düşünme bir yandan düşüncenin gerçekliğe sahip olduğunu ifade eder. Diğer yandan da aklın dünyayı idare ettiği ve de mantığın hem gerçekliğin özü hem de düşünce-de kavranan şeylerin bilimi olduğu anlamına gelir. Hegel'e göre Anaxagoras'tan Platon ve Aristoteles'e kadar "antik filozofların *nous*" öğretisinin anlamı tam olarak budur. Ancak modern dönemin refleksiyon felsefeleriyle birlikte söz konusu anlam yitmiştir. Akıl gerçekliğe karşıt olmak bir yana onu yönetir ve ayakta tutar. Bu bağlamda Hegelci mantık kendinde (varlık ve öz) ve kendisi için (hakiki düşünme) kavramın mantığı olarak, metafizik diye adlandırılarak gelmiş olanla yer değiştirir.

Hegel'in düşünceden anladığı, bizim felsefi geleneğimizin anlayışına oldukça benzerdir. Düşünme kendimizi tikelliğimizden kurtarıp bir olan aklın seviyesine yükselme anlamına gelir. Geleneksel anlayıştan farkı, keşfetmemiz gereken başta verili bir özdeşlik olmamasıdır. Düşünce kendi belirlenimlerini ve içeriğini üretir. Bu sayede Hegel sonsuzun, kendisini sonlulaştırdığını ya da sonsuzun, kendisini tikelleştirmedikçe belirlenim kazanamayan, koşulsuz bir etkinlik olduğunu söyleyebilir. Açıkçası Hegel'e göre çoğulda kavramlar yoktur; tüm kavramlar, töz olan ve de kendisini sürekli düşünceler çokluğuna bölen bir etkinlik olarak Kavramın momentleri ve değişimleridir.

Hegel bu akıl yürütmeye açıklık getirmek için Aristotelesçi kendinde ilk ile bizim için ilk arasındaki ayrıma başvurur. Tarihsel olarak konuşursak, bizim için, ilkin hakikate ihtiyaç duyar ve akla güvenirsin (din bu tip bir güvenin, felsefe tarafından doğru kılınıp geçerli sayılması için önde gelen örneklerden biridir). Bunu takiben gözlemsel akıl ve empirik bilimler sayesinde belirlenimli evrenselleri bulduğunuzda, deneyim yoluyla mantıksal unsurları tanımış olursunuz. Bunun sonucunda da belirlenimli

evrensellerle birlikte kavramları, düşüncenin tikel momentleri olarak kavrarınız. Sonuçta bu evrenselin, kendisini düşünen düşüncenin diğerleri arasındaki tek bir tikel biçimi olduğunu anlarsınız. Kesin olanı ya da doğrusunu söylemek gerekirse, ilki Kavramdır ve ardından onun tikelleşmeleri ile tezahürleri gelir. Bunu da son olarak, Kavramı düşünen ve kendinin kılıp onun hakkında felsefe yapan tikel özneler izler.

Buradan çıkan en önemli sonuç öncelikle nesnel düşünceyle benim düşüncemin aynı özdeş içerik olduklarıdır; ikincisiyse Hegel'e göre kendinde birinciye, felsefenin bizi yapmamız için eğittiği sonlu adımlar dizisi ve biçimlerin dönüşümleri aracılığıyla yükselmem gerektiğidir. Diğer bir deyişle mantığın, kendinde ya da saflıklarında yalıtıldığı kavramlar, başıma gelen, düşündüğüm ve yaptığım her şeyde harekete geçirici olduğunu deneyimlediğim kavramlarla aynıdır. Bu sebeple mantık ile Hegel'in psikoloji olarak adlandırdığı arasında bir boşluk yoktur. Psikoloji ya da daha doğrusu *Tin Felsefesi*, tinin, tüm aşağı biçimlerine ve momentlerine nüfuz eden akılsallığının keşfidir. Bu keşif tinin sonluluğundan aşama aşama özgürleşmesini sergiler. Tin baştaki edilgenliğini etkinliğe dönüştürür. İlk başta içine batmış olduğu doğayı adım adım kendinin kılar ve ona hakim olur. Bu yolla tinin verilili olarak karşısında bulmakla başladığı şey nihayetinde onun ikinci doğası, ideal bir şekilde sahiplik haline gelir. Tinin özü ne yalnızca doğal ve ne de tanrısaldir; o, doğadan mutlak özbilince yükseliştir.

Tin felsefesinde bilgi ve eylemin çeşitli biçimleri kalıcı özne, sonsuz akıl ya da mutlak özbilince atfedilmelidir. Hegel bu ilişkinin Aristoteles'in tanrısal *nous* ve insan akli arasında kurduğu ilişkiye benzer olduğunu düşünür. Bu, evrenselin somutlaşması ve sonsuzun sonluda etkin mevcudiyetidir. Hegel'in *nous* yorumu, genel olarak Aristoteles yorumu bağlamında incelenmelidir. Şimdi bu konuya ilişkin birkaç söz söylememe müsaade edin.

Teorik Tin Felsefesi² “düşünülenin, var olduğunu ve var olanın da yalnızca düşünüldüğü sürece var olduğunu bilen” akılla son bulur.³ Gerçekliği bilmekle tin kendini bilmeye başlamıştır. Hegel'e göre Aristoteles felsefesinin spekülatif doruğu tanrısal *noêsis noêseôs*⁴, *actus purus*⁵ temelde aynı

² Teorik Tin Felsefesi, Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 3. Cildi olan *Tin Felsefesi'nin* Öznel Tin kısmında yer alır.

³ G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, *Hegel's Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71); G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed. F. Nicolin and O. Pöggeler (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1959), § 465. Bundan sonra *Enzyklopädie*'ye yapılan atıflar *Enz* kısaltmasıyla verilecektir. (ç.n.)

⁴ Hegel ile birlikte ikinci literatür tarafında kullanılan bu kısaltma halindeki ifadenin tam hali şu şekildedir: “*hê noêsis noêseôs noêsis*.” Bu ifade Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde XII,9, 1074b34-35'de geçer. Kısaltması “*noêsis noêseôs*” olan ifadeyi Türkçe'de “düşünce düşüncenin düşüncesidir” şeklinde karşılayabiliriz. (ç.n.)

düşünceyi dile getirir. *Metafizik*'te⁶ geçen tek sınırlama kendini düşünen düşünce ve ayaltı dünyadaki doğal tözlerin iki bağımsız ilke olmalarıdır. Hegel'e göre, doğal öznellik diye adlandırdığı şey ve sonlu biçimlerinden mutlak biçimlerine dek tinin birleşmesini sağlayan Arşimet noktası *De Anima*'da ortaya konulur.

Hegel, tin felsefesi konusunda şimdiye dek yazılmış "spekülatif görüşe ilişkin en iyi ve hatta tek eser" in *De Anima* olduğunu düşünür.⁸ Hegel'e göre, *De Anima*'da bir *hexis* [hal,özellik,huy]⁹ olarak deneyimin öznesi dışsallığı *Aufhebung*'a¹⁰ ya da olumsuzlamaya kalkışan etkin bir güç olarak anlaşılır. Ruh yaşam ve bu sebeple de hem başkasıyla ilişkisinde hem de başkasının aracılığıyla kendi gelişiminin etkinliği olarak düşünülür. Aristoteles'in algılanan ve algılayan özdeşliği olarak duyum anlayışı alımlamadaki etkinlikten başka bir şey değildir. Hegel'in görüşüne göre, Aristoteles'in duyuların edimselliği olarak duyum anlayışı, tin onu etkin olarak özümsemedikçe ve belirli bir yönde kendi alımlama gücünü şekillendirmedikçe tin için hiçbir şeyin varoluşa gelemeyeceğini en iyi şekilde anladığını gösterir.

Hegel, *De Anima*'da bilme ve eyleme şeklinde farklı yaşam biçimlerinin, aynı sürecin edimselleşme ya da canlı tinin yetkinleşmesinde adım adım ilerleyen momentler olarak bir arada kavranıldıklarını ileri sürer. Sonlu biçimlerin her biri, gerçekliği düşünen daha üst bir biçimin maddesi haline gelir. Bu hareket duyumdan başlayıp, aşağı bilme biçimlerini konu edinerek bu sayede kendisini ve sonunda da iradeyle aklın birliğini bilen *nous* teorisine dek devam eder.

Hegel'in *Metafizik* ve *De Anima*'yı bu şekilde yorumlaması ve sahiplenmesi konusunda açıkça pek çok soru ortaya çıkar. Hegel'e göre Aristoteles doğayı, değişimi ve tüm oluşu kendinde ve kendileri için düşünülür kılar. İşte Aristoteles'i bu ele alış tarzı burada üzerinde durulması gereken sorudur. Ne edilgin bir şekilde altta yatan tözü harekete karşıt, ne de biçim ya da özü oluşa karşıt düşünmemeliyiz. Aslında, Hegel için Aristote-

⁵ 'Actus purus' Hegel'in de *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de (VGPh, cilt 2, 158) belirttiği gibi, skolastik felsefede Tanrının maddeden arı saf etkinlik (*reine Tätigkeit*) olarak mutlak yetkinliğini belirten bir tanımlamadır. Bu sebeple de 'noësis noëseôs noësis' ile benzer bir anlama gelir. Zira 'düşünce düşüncenin düşüncesidir', maddeden arı bir etkinliği ifade eder ve de tanrısalıdır. Ayrıca Latince 'actus', Yunanca 'dynamis' olanak/kuvve/güçüllük şeklinde çevirebileceğimiz terimin karşıtı 'energeia'nın çevirisidir ve Hegel'de çoğunlukla 'Tätigkeit' ve de edimsellik olarak da çevirebileceğimiz 'Wirklichkeit' ile karşılanır. (ç.n.)

⁶ Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri. (ç.n.)

⁷ Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eseri. (ç.n.)

⁸ G.W.F.Hegel, *Enz*, § 378.

⁹ Köşeli parantez ile verilen açıklamalar yazara değil, kendime aittir.

¹⁰ Hegelci diyalektik hareketi tanımlayan temel bir terimdir. Türkçe'ye "(ortadan) kaldırarak aşma" şeklinde çevirebiliriz. Zira Hegelci diyalektige özgü üç aşamalı hareketi, yani *negare*-olumsuzlama, *conservare*-muhafaza etme ve *elevare*-yükseltme edimlerini kapsar. (ç.n.)

les'in Platon'dan ileri oluş sebebi onun içkin biçim ya da *energeia* kavramında aranmalıdır. Hegel Platon'un felsefesinde eksik olan öznelilik ilkesini tam da bu kavramda bulur. Hegel içkin biçimi, soyutlama ve yalıtma ediminde tanımlanamaz olan bir *arché* ya da neden olarak düşünür. Bunun dışında neden, özüne ek ve ondan bağımsız bir değişime de tabi değildir. Nedenin varlığı kendi edimselleşme sürecine dayanır. İşte *Energeia*'nın anlamı tam da budur. Hegel onu öznelilik, varlığının nedeni olan kavram, hareket ya da kendisini edimselleştiren biçim şeklinde düşünür.

Kavram *realiter* [gerçek anlamda] doğada var olur ve bizim tarafımızdan doğaya yüklenmez. Bununla birlikte kavram doğada yalnızca saklı bir biçimde mevcuttur ve edimsel düşüncenin nesnesi olduğu için de varoluşu bakımından potansiyeldir. Eğer evrensel olan, doğal varlık ile fizik yasalarının özüyse ve buna ek olarak canlının nesnelliğini oluşturuyorsa, aynı zamanda doğada bu şekilde bulunabilmesi mümkün değildir.

Hegel oldukça keyfi bir yorumlama hamlesiyle, var olan evrenseli ya da var olan her şeyin nesnel düşünülürlüğüne nesnelleşmiş düşüncebelirlenimlerine, etkin *nous'a*, özbilince ve mutlak akıl olarak Kavrama karşıt tuttuğu Aristotelesçi edilgin *nous* ile özdeşleştirir.

Düşünme ve düşünülen özdeşliğinin en yüksek örneği olan mutlak akıl açıkça ilk hareket ettiricidir ve saf etkinlik olarak anlaşılır. Ancak Hegel'e göre etkinlik potansiyellikten ve hareketten ayrı tutulamaz. Tanrı ayrı, yalıtılmış ve hareketsiz bir varlık olmanın aksine tüm hareketin başlatıcısıdır. Eğer Tanrı ilk gökyüzünü hareket ettirecekse, Hegel'e göre bu Tanrının özünü sonluluğa naklettiğini ve düşüncenin sonlu olan her şeyin yanı sıra doğaya da yaşam ile hareket verdiğini gösterir. Özellikle, insan *nous'u* sonsuz tanrısal kendini düşünmenin sonlu biçimidir.

II.

Hegel'in *nous* yorumunun akla yatkınlığını sınamak için *De Anima* III. 4-5'in temel öğretilerinin bir kısmını anımsayalım.

Aristoteles için ruh bir anlamda her şeydir (*hê psuchê ta onta pôs esti panta*).¹¹ Eğer akıl potansiyel olarak her şeyse, ama onları düşünmeden önce gerçekte hiçbir şeyse, o zaman "akıl bir kez nesnelere her biri haline geldiğinde...sonrasında kendisini düşünebilir."¹² Eğer akıl düşünülür biçimin alımlanmasına engel olmak istemiyorsa, *nous'un* kendi biçimi olamaz. Nasıl ki duyu potansiyel olarak tüm duyulurlarsa, akıl da aynı

¹¹ *De Anima*, III.8, 431b 21. Ferrarin bu makalede Aristoteles'in eserlerine yapılan atıflarda Bekker numaralandırma sistemini kullanmaktadır. Bekker sayfa numaralandırması Aristoteles'in eserlerine atıfta kullanılan standart biçimdir ve Aristoteles'in tüm eserlerinin *Prusya Bilimler Akademisi* ediyonunda kullanılan sayfa numaralarına dayanır. Bkz. *Aristotelis opera*, ed. the Royal Prussian Academy, 5 cilt, Berlin 1831-70. Aristoteles'in eserlerine yapılan bu ve bundan sonraki atıflarda bu sayfa numaralandırma sistemi kullanılacaktır. (ç.n.)

¹² Aristoteles, *De Anima*, III.4, 429b 6 ve 9-10.

şekilde düşündüğü şeyler olabilme potansiyeline sahip olmalıdır. Ancak aklın duyudan farklı olarak bir organı yoktur ya da maddi herhangi bir şeyle temas etmez.¹³

Eğer akıl potansiyel olarak tüm düşünülürlerse, edimsel olmak için bir nedene ihtiyaç duyar. Doğanın tümünde etkin bir neden ve bir de potansiyellik vardır. Aynı şekilde her şey haline gelebilecek (*tôi panta ginesthai*) ve tıpkı ışığın potansiyel renkleri edimsel kılmasında olduğu gibi her şeyi meydana getiren (*tôi panta poiein*) bir akıl olmalıdır. Bu ikinci akıl özü itibarıyla edimsel olduğundan ayrı, bileşik olmayan ve etkilenimsizdir (*chôristos kai amighês kai apathês*).¹⁴ Daima düşünmekten başka bir şey yapamaz ve bu sebeple ölümsüz ve ezelidir.¹⁵

Bu akıl düşündüğünde düşünce nesnesiyle özdeşdir. “Maddesiz şeylerin durumunda düşünen ve düşünülen aynıdır; zira spekülâtif bilgi (*epistêmê hê theôrêtikê*) nesnesiyle aynıdır.”¹⁶ Teorik bilim ya da spekülâtif bilgide biz şeyleri imgelerin dolayımıyla düşünmediğimiz gibi onları maddi bir bileşime atıfla da düşünmeyiz. Aslında ilk olarak biçimlere sahip olup ardından akledebilen düşünen birey için cisimselliğin dolayımı zorunludur. Bu yüzden de akıl cisimsel ve edilgindir (*pathêtikos*).¹⁷

Dersler'de¹⁸, *nous* üzerine yorumunda Hegel potansiyelliği ya da edilginliği (ona göre ikisi de aynıdır) yalnızca “edimsellik öncesi potansiyellik” şeklinde alır.¹⁹ *Nous* ve *noêta*nın edimselliğinde özdeşlik ilkesi ve “özbiçimliğin aklın” hakikati etkin olmaktır.²⁰

¹³ Bu kısa yeniden inşada amaçladığım yegane şey Aristoteles'in felsefesinin en tartışmalı konusu hakkında doğal ve genel olarak yeterli ifadelerle bir özet sunmaktır. Burada aklın doğasına ilişkin sonu gelmeyen tartışmalarda bir taraf olmadan yalnızca Hegelci yorumla ilgili olana odaklanacağım. İster Afrodisiaslı İskender'de [Alexander of Aphrodisias] olduğu gibi etkin akıl ilk hareket ettiriciyle özdeş olsun, ister bu görüşe karşıt olarak, İbn Rüşd'de olduğu gibi Tanrıdan aşağı ama ayrı bir töz olsun ya da ister Aristoteles'in *De Anima*, III.5.430a 13-14'de yazdığı ve ilk olarak Themistius'un ardından da Aquinas'ın İskender'e karşı öne sürdüğü gibi akıl bizde ya da ruhumuza içkin düşünen aşkın bir ilke olsun, eğer bedenimizle karışmamışsa aklın nasıl olup da bizi düşündürtüyü ve son olarak aklın daima düşünüyor olmasının ne anlama geldiği ile *Metafizik*, XII.7-9'un tanrısal *nous*'uyla ilişkisinin ne olduğuna ilişkin tüm bu sorular daima ortada kalacaktır.

¹⁴ Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430a 17-18.

¹⁵ Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430A 23-24.

¹⁶ Aristotle, *On the Soul and Parva Naturalia*, çev. W. S. Hett (London and Cambridge: 1936), III.4, 430a 3-5. Aynı ifadenin geçtiği diğer yerler için bkz. Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430a 20 ve *Metafizik*, XII.9, 1075a 1-3.

¹⁷ Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430a 24.

¹⁸ *Dersler*, Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inin kısaltmasıdır.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt II, *Werke in zwanzig Bänden*, Cilt 19, ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71), *VGP*, 214.

²⁰ Hegel burada Themistius'un sözlerini yankılar gibidir. Themistius'a göre potansiyel akıl yaratıcı aklın başlangıcıdır “tıpkı şafağın ışık, tohumun meyva için olduğu gibi.” Bkz. Themistius, *Paraphrasis in libros Aristotelis de anima*, Cilt 5, 105, 26-32. (Yazarın çevirisi)

Hegel aklı verili olanı mümkün kılıp ona gönderimde bulunan herhangi bir şeyi dolayımlyarak kendisine gönderimde bulunan öz bilinçli temel bir etkinlik olarak yorumlar. Düşünülür, düşünmenin somutlaşmış ya da tikel var oluşudur. Bununla birlikte spekülâtif bilimde söz konusu ayırım silinir ve düşünme kendisini bizzat bu ayırımın kapsayıcı hakikati ve de asıl meselesi olarak bilir.

Şimdi kendisinde maddeye sahip olmayan (Hegel'in söylediği gibi "tinde") saf bilimde akıl şeyin kendisidir. Ancak maddi olanın içinceyken, düşünmenin yalnızca potansiyel ve kendinde²¹ olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aristoteles'e gelince, bunun anlamı düşünme ve düşünülür özdeşliğinin yalnızca biçimler maddeye gönderimde bulunmadan düşünülüşünde olanaklı oluşudur. Böylece akıl burada sanki kendi elementinin içindeymişçesine hareket eder. *Nous* hakiki düşünmeye öncel insani öğrenmenin aşamalarını aşamaları hakkında bir şekilde bilgi sağlar. Sonuçta akıl insan ruhunu tanımlar ve o olmasaydı, deneyimden sonuçlar da çıkartmamız mümkün olmazdı. Bir başka deyişle, akılla duyular arasında bir işbirliği olmasaydı *epagôgê* [tümevarım] imkansız olurdu.

Ancak Hegel'in bunlardan çıkarttığı sonuç şaşırtıcı bir şekilde Aristotelesçi olmaktan uzaktır. Etkin ve potansiyel akıl arasındaki ilişki "kendisini edilgin akla dönüştüren, nesnel kılan, kendisi için nesne haline gelen" düşünme edimi aracılığıyla konulur.²² Etkin akıl etkinlikten başka bir anlama gelmiyorsa ve özü *De Anima* II,5'te iddia edildiği gibi etkin nedensellikse (*Wirksamkeit*), o halde bir bütün olarak kendisini duyusalda sonlulaştırıran ezeli etkinlik olarak düşünülme gerekliliği Hegel'e göre açıktır.

Etkin akıl, Aristotelesçi potansiyel akılda değil de, bir bütün olarak duyusalda kendisini sonlulaştırır. Çünkü ilki ikincisiyle örtüşen tuhaf bir yapıya esnetilmiş ve genelleştirilmiştir. Edilgin *nous* şimdi kendi kendinde akılsallığında ya da düşünülür olduğu sürece gerçeklikte sonlu olandır; bir başka deyişle, nesnel düşünülürdür. Hegel'in 1820 ders yılında dinleyicilerden biri şu sözleri kaydeder, "Dünya, kendinde evren akılsaldır, bu *nous* pathêtikos'dur".²³ Hegel *Dersler*'de ayrıca şöyle yazar, "edilgin *nous* doğadır ve ruhta duyulan ile temsil edilen şey kendinde *nous*'tur."²⁴

Doğanın akılsallığı ve ruh, kavramla nesneliliğin ya da düşünme ile düşünülmenin (*Denken-Gedachte*) özdeşliği olarak düşünmede açık hale gelir. Bu görüş ayrıca "akıl kendisini biri etkin ve biri de düşünülür olmak üzere ikiye böler" şeklinde de ifade edilebilir.

Bu nedenle Hegel, ruh "tinin uykusu"dur diye yazar ve "olanaklılık ba-

²¹ G.W.F.Hegel, *VGPh*, 215

²² G.W.F.Hegel, *VGPh*, 213.

²³ Bkz. W. Kern, "Die Aristotelesdeutung Hegels", *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971): 252-54.

²⁴ G.W.F.Hegel, *VGPh* 216.

kımından her şey olan Aristotelesçi edilgin nous'u ruh olarak adlandırır.²⁵ Bu argümanın temel öncülü şudur: Düşünümlerin tamamı, kendinde İdea tinin idealleştirmesinde ve aracılığıyla dolayımlanır. Sonlu her şeyde olduğu gibi, tüm içeriğiyle birlikte ruh da düşünme için yalnızca *dynamist*ir. Noëton [düşünümler], etkin düşünmenin nesnesi olduğu sürece ruh en düşük biçimlerinde dahi *nous pathêtikostur* [edilgin akıl]. Düşünce belirlemelerinin tamamı fiilen ruhta mevcutturlar ve tinin gerçekliği özümseyişinin gelişimsel aşamaları olarak anlaşılırlar.

Aristoteles'in edilgin *nous'u* Anaksagoras'ın evrenin ilkesiyle aynı anlamda alınır. Bu ilke dünyanın düşünümlürlüğüdür. Başlangıçta verdiğim açıklamalarımda tanımladığım nesnel düşünmedir. Edilgin *nous* hem kendisinin dışında İdea olarak doğayı hem de sonlu tini kavrayabilir; çünkü bu her ikisi de mutlak İdeanın edimselleşmek ve bir kıyasta özgür öznellik olarak kendisini geri kazanmak adına kendisine verdiği sonlu varoluştur. Eğer insan için dünya bulunmuş olup yaratılmamışsa ve ilkin bir önvarsayımına – ve “sonluluğun” anlamı tamamen budur – o halde kendinde ya da hakikatte, o, daha ziyade dışsallıkta kendisini sonlu kılan mutlaklıktır. Hegel'in *De Anima'da* etkin aklın potansiyel akla mantıksal ve ontolojik öncelliğinden anladığı tam olarak budur.

Eğer tin olanaklılık bakımından her şeyse ve düşünme için akıl olarak nesneyse, bu durumda yalnızca akıl tam yetkinlik ve kendisi için amaçtır. Hegel özbilinçli aklı doğanın “mutlak öncülü” olarak yorumlar.²⁶ Bunu takiben Aristoteles için de sonlu tin (*De Anima*) ile mutlak tin²⁷ arasında aynı ilişkinin olduğu sonucuna varır. (Yine de Hegel Aristoteles'in mutlaklı sonluda, yani tarihte ve nesnellikte *Sichselbstentfaltung* ya da kendisini gerçekleştiren bir şey diye değerlendirmedeğinin ve onu, yalnızca sonlu için bir örnek olarak gördüğünün farkındadır.)²⁸

Dersler'de De Anima III.5'in etkin aklı ele alışı *Metafizik* XII'de tanrısal aklın tartışılması ve gönderemiyle bir devamlılık sergilir. Tanrısal akıl en iyi olanı, yani kendi etkinliğini düşünür. O, mutlaklıktır ve kendisi için amaçtır. Kendisini, saf etkinlik olmayıp edilginlikte etkinlik olan sonlu düşünmeye nakleder ve yakalanan ya da özümşenen (*Aufgenommenwerden*)²⁹ nesne olarak belireni ortaya çıkartır. Akıl, düşünümlüğü çekip çıkarttığı anda kendisini düşünebilir gözükmese de, aslında düşünümlüğü çekip çıkartma etkinliğinin kendisidir. Bu sebeple de o, düşünümlüğü konu haline getirilmesi ve yaratımıdır.

Peki bu aşırı ya da yanlış yorumlamanın kaynağı nedir? Hegel'de Aris-

²⁵ G.W.F.Hegel, *Enz*, § 389.

²⁶ G.W.F.Hegel, *Enz*, § 381.

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XII.7-9.

²⁸ G.W.F.Hegel, *VGPh*, 148-9, 413-14.

²⁹ G.W.F.Hegel, *VGPh*, 218.

toteles felsefesinin spekülâtif özüne olan inanç bunun kaynağını oluşturur. Bu inanca göre, Hegel zararsızmış gibi gözükene ancak Aristoteles'in "*nous* potansiyel olarak tüm nesnelere" ilkesini büyük bir farklılıkla, düşünülürlerin toplamı edilgin *noustur* diye ifade ettiğinde oldukça yanlış bir yorumda bulunur. Aristoteles "tüm" ile aklın sırayla her bir nesnesiyle edimselliğindeki özdeşliğine atıfta bulunur ve bölüştürücü genel bir terim anlamında kullanır. Ancak Hegel'in "toplam" terimi daha şimdiden ayrı özdeşliklerden tek bir altta yatan, temel kendinde özdeşliğe bütünsel dönüşü ifade eder. Ne yazık ki Hegel'e göre, Aristoteles'in ilkesi, Hegel'de özne ve yüklem diyalektik olarak yer değiştirdikleri spekülâtif önerme yapısında anlaşılabilir.

Edilgin ve yaratıcı akıl arasındaki bu bağlantının Aristoteles ile ilişkilendirilmesinin zorlama olması Hegel için pek de belirgin değildir. Ona göre akıl kendisini sonluda mutlaklığın gerçekleşmesi olarak bilmek adına kendisini dışsallıktan kurtarır. Bunu başarmak için de düşünce belirlenimlerini tasarımsal ve kalıcı alt katmanlarından arındırmalı ve de onları kendilerinde oldukları şekilde konu edinmelidir. Bunun aksine, Aristoteles'te biçim düşünce tarafından üretilmez; o, bir şekilde (*pôsis*) ruhta da var olduğu varsayılan belirli bir ayrımdır. Buna ek, harfiyen söyleyecek olursak, Aristoteles'e göre *logoi* düz çizgiye benzediğinden sonsuz düşünme saçmadır.³⁰

Kuşkusuz tinin kendine-gönderimsel bir etkinlik ya da gücünün edimselleşmesi olduğu görüşü çok geneldir ve Hegel bu yolla Aristoteles'i geri kazanmak ister. Ancak burada Hegel'in kaçırdığı nokta, "düşüncenin sonluluğu"nun Aristoteles'in felsefesindeki talihsiz dışsal bir sınırlama olmasıdır. Bunun dışında "düşüncenin sonluluğu" Tanrıyla dünyanın karşılıklı temaslarını görmezden gelen ve sistem eksikliğinden kaynaklı bir tek yanlılık da değildir. İzleyen bölümde daha detaylı göreceğimiz gibi, bölünemez olanların idrakı ve ilkelerin bilgisi, en iyi ihtimalle *nous* ve sırayla her bir nesnesi arasında var olan sonlu ve ayrık özdeşliktir.

III.

Bu yorumun tek yanlılığı Hegel'in Aristoteles hakkındaki açık beyanlarına dayanarak gösterilebilirse, o zaman Hegel'i bu sonuçlara götüren sebepleri anlama çabası hiç de önemsiz ve sıradan olmaz.

Örneğin, Aristoteles'in, niçin insan aklı sürekli düşünmez diyerek yol açtığı karışıklığa, Hegel'in, mutlak daima etkinlik halindedir, aslında kendisi etkinliktir ve önvarsayımlara sahip olup bilmeden önce ilkin öğrenmek zorunda olan sonlu akıl da mutlaklığın sonlu bir çehresidir diye cevap verdiği varsayayarak savunmada bulunulabilir. İnsan maddi bir bileşik olarak ölür, ancak düşünme sayesinde kendisinde yansıyan mutlak aklın

³⁰ Aristoteles, *De Anima*, I.3.

sonsuzluğuna yükselir.

Eğer Hegel'in lehine yorumda bulunmama ve bir an için onun yorumu üzerinde durmama izin verilirse, şunları söylemek isterim. Hegel için akıl potansiyel olarak her şey ama düşünme eyleminden önce hiçse, bu durumda düşündüğünde, nesnesi aslında düşüncenin kendisidir. Hegel'in bu konuda ileri sürdüğü temel iddia söz konusu münferit aklın kendinde ele alındığında imgelere ihtiyaç duymayan, özgür, istediği zaman kendisini harekete geçiren, ölümsüz ve asla son bulmayan düşünme etkinliği olmasıdır. Ancak bu aklın varoluşsal konumu beraberinde pek çok soruna yol açar. Bunun aksine kavramların edinimi ve düşüncenin şeylerden neşet edişi aynı etkinliğin sonlu ve başta edilgin olmasına sebep olur. Ancak edilginlik kendinde düşüncüyü herhangi bir edilginliğe zorlamaz.

Bu yorumun ustaca bir yanı vardır. Ayrı ve ölümsüz *nous'u*, nerede bulunduğu sorusunu yönelteceğimiz bir töz şeklinde düşümemeliyiz, çünkü onu bir kez daha uzam ve zaman içerisinde bulunan sonlu bir şey yaparız. Nasıl ki ruh bir işlev olarak tanımlanıyorsa, kesme kapasitesi baltayı açıklıyorsa³¹ ve duyum edimselleşmeyle tarif edilen bir etkinlikse, duyudan farklı olarak hiçbir organı olmayan düşünme de kendisini başlatabilen bir etkinlik olarak düşünülmelidir. Öyleyse yaratıcı *nous'u* bir yerlerde aramak, yani onu Tanrıda konumlandırmak boşunadır. Yaratıcı *nous* düşünmenin dışında bir yerde yer almaz çünkü o, düşünmeden başka bir şey değildir. Ayrıca düşünene ya da düşünce için psikolojik koşullara indirgenemeyen düşünmenin onlardan ayrı olduğu söylenebilir. Önceden *nous* bir 'şey'in yerine geçen bir isimken, şimdi herhangi bir yerde ve zamanda ortaya çıkabilen ve de sonuçta zamandan bağımsız bir etkinlik anlamına gelen fiile dönüşür. Bilimin, bilim insanlarının düşüncelerine indirgenemesinde olduğu gibi, kendinde düşünme düşüncenin tikel öznelinin düşünmesine de indirgenemez. Düşüncenin özneli aslında kendinde düşünmenin şekilleri ya da somut varoluşu şeklinde anlaşılabilir. Düşünme kendisini birçok düşünceye çoğaltır. Düşünceler ya da kavramlar somut evrensel olarak Kavramın belirlenimli ya da tikel öz-ayrımlarıdır. Başka bir deyişle, bu kendinde düşünmenin bir şekli ve olumsuzlaması olmadıkça hiçbir düşünme mümkün değildir.

Ne yazık ki burada yatan sorun niçin Aristoteles'in bu aklın nasıl sürekli düşündüğü sorusunu³² sorduğunu açıklamaz. Düşünme düşünür demek, bir *petitio principii* ya da en iyi ihtimalle bu yorum için anlamsız ve aydınlatıcı olmayan bir ifade olmuş olurdu. Ayrıca düşünmenin ezeli ebediliği de *De Anima* 430a 24'deki "anımsamıyoruz" ifadesinin anlamı gibi gizemli kalmış olurdu.

Gelgelelim bu, Aristoteles'in açıklanmadan bıraktığı bir konuyu açık-

³¹ Aristoteles, *De Anima*, II. 1, 412B 28-413a 1.

³² Aristoteles, *De Anima*, 430a 23.

lama çabasıdır. Aristoteles hiçbir zaman insani ve tanrısal akıl arasında yatan ilişkiyi açıklığa kavuşturmamıştır. Yalnızca onların her ikisinin de temelde etkinlik olduklarını söyler.³³ Akıl insandaki tanrısal yandır³⁴ ve aklın yaşamı bizim ölümsüzlük halimizdir (*athanatizein*).³⁵ İnsan akli tanrısal olana en benzer yan olduğundan (*suggenestatôî*)³⁶, insanın en yüksek mutluluğu tanrısal yaşama *homoïôma*, benzer olan düşünmedir.³⁷

Bunun da anlamı insan aklının *noetá'yı*, düşünülür özleri ya da biçimleri düşündüğü sürece, başka bir ifadeyle kendisi değil de özü içerisinde şey olduğu müddetçe var olmasıdır. O, Tanrı'ya bir benzetmedir ancak bu münferit akıl tarafından mümkün kılınır.

Bu iki akıl arasındaki ilişki nedir? İki akıl neyi düşünür? *Nous tòi panta poieîn* [her şeyi yapan/yaratan akıl] neyi yapar? Hangi anlamda yaratıcıdır? Neyi yaratır? Aristoteles onu ışıkla kıyaslar ve bir tür hal (*hexis*) olduğunu söyler. Işık nesnelere yaratmaz, onları görünür kılar. Şimdi Aristoteles'e göre ışık bir şeyi görünür kılarken, Afrodisiaslı İskender için o, kendisi en çok görünür olandır (bu yüzden akıl en çok düşünülür olandır, *to malista noêton*).³⁸ Bu açıklama, "İki akıl neyi düşünür?" sorusunu şu terimlerle başka bir yolla ifade etmemde yardımcı olur: "İnsani ve tanrısal akıl aynı nesneye yönelmişliği, kendisini düşünme etkinliğini paylaşabilir mi?"

Bütün benzetmelerde olduğu gibi, ışık metaforu da bu durumu açıklamaktan çok açıklanmamış olarak bırakır. Işık birinci ya da ikinci edimsellik midir? Bir başka deyişle, yaratıcı akıl düşünmenin eğilimini ya da uygulamasını, biçimlerin görünürlüğünü ya da onların görünmesini mi yaratır?³⁹ Bu konuya ilişkin bir başka soru da şu şekildedir: "Işık kendisini nasıl aydınlatır?" Hegel'in *Mantık'ta* Varlık ve Hiçlikle ilgisi bakımından yazdığı gibi, niteliksiz ya da mutlak ışık mutlak karanlıktan ayırt edilemez. Açıkça ışığın kaynağı, tam da şeyleri görünür kıldığından, daima görünüşten kaybolacak ve kör bir nokta olacaktır. Fakat Aristoteles teorik bilimde, yani düşünme ile düşünülenin aynı oldukları maddesiz şeylerde aklın kendisini düşündüğünü belirtir.⁴⁰ Aynı sözcükler *De Anima* III.4, 430a 2-5'te karşımıza çıkar. Bu bölümde Aristoteles, aklın bir biçime sahip olmadığı ancak kendisinin biçimlerin doğduğu yer olduğunu yazmıştır.⁴¹ O, sadece özü ya da biçimi düşündüğünde bir şeyi bilir ve nesnelere her

³³ Aristoteles, *Metafizik*, XII.7, 1072b 26-27; *De Anima*, III.5, 430a 18.

³⁴ Aristoteles, *Ethics*, X.8, 1177b 30-31.

³⁵ Aristoteles, *Ethics*, 1177b 34.

³⁶ Aristoteles, *Ethics*, X.9, 1178a 26-27; *Metafizik* XII.7, 1072b 15-25.

³⁷ Aristoteles, *Ethics* X.8, 1178b 27.

³⁸ Alexander of Aphrodisias, *De anima liber cum mantissa*, 89.

³⁹ Bkz. A. Kosman, "What does the Maker Mind Make?", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum and Amelie O. Rorty (Oxford: Clarendon Press, 1993), 346-48.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, XII.9, 1074b 35-1075a 4.

⁴¹ Aristoteles, *De Anima*, 429a 27-29.

biri haline gelir.⁴² Nasıl ki bilgili adam bilgisinin nesnelere dayanarak bilgili olmuşsa, akıl da benzer olarak bir kez biçimleri kavradığında, biçimlere dair bir *hexis* ya da biçimlenmiş eğilim haline geldiğinde, John Philoponus'un eğilimsel akıl diye adlandırdığı⁴³ ilk edimsellik olmuştur. Bu yolla Aristoteles iki sonuca vardığını düşünür; ilk olarak birinci edimsellik varoluşu için bir potansiyelliktir ve istediği şekilde, istediği zaman kendisini etkinleştirir. İkinci olarak birinci edimsellik aklın kendisini düşünebilmesini sağlar.⁴⁴

İlk sonuç düşünmenin kendiliğindenliğini ve bağımsızlığını açıklar. Ancak ikinci sonuç aklın kendisini düşündüğünde tam olarak neyi düşündüğünü aydınlatmaz. Bir bilim daima belirli bir konunun bilimidir. Bilimde şeyler ile ruhta çökmüş şekilde onların kavramları arasında fark olmaması olgusu, düşüncenin kendilik-bilincinin dolaylı ve nesnelere bilgisiyle dolaylı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bu durum Aristoteles tarafından *Metafizik*'te açıkça ifade edilir: "Bilgiyle duyumun ve sanıyla düşüncenin daima farklı nesnelere olduğu ve ancak tesadüfi olarak kendileriyle ilişkili oldukları gözükür."⁴⁵ *Apostle en parergôiyu* "tesadüfi" olarak çevirir. Kendisinin farkında olan, ama duyulur şeyler tarafından edimsel kılınan duyumdan farklı olarak düşünme alışkanlık yoluyla biçimlere iyedir ve istediğinde kendisini düşünebilir. Owen'ın sözcükleriyle ifade edecek olursak, bu "aklın kendisine dair bilgisini olanaklı kılar."⁴⁶

Bununla birlikte, *nous*'un kendisini düşünmesine dair içerik açıklanmadan bırakılır. Zira *nous* kendisini düşündüğünde bildiği şey nedir? Her şeyden önce bu özbilinc, nesnelere dair bilincinin içine büsbütün gömülüdür. Başka bir deyişle, her ne denli farklı türde içeriğe sahip olursa olsun, zamanın üzerinde var olan kendisiyle özdeş Ben'e ilişkin daha fazla düşünüm mümkün değildir. Böylece *nous*'un özbilincinin önceliği sonucuna varılmaz. Kartezyen zihinden farklı olarak *nous*'un özbilinci, onun şeyleri bilmesine bağlıdır. İkinci olarak da Aristoteles aklın nasıl düşüncenin nesnesi olabildiğini sorar.⁴⁷ Buna cevaben de, aklın düşünülürlerin ilk edimselliği olarak düşünülürleri düşündüğü yolda kendisini düşündüğünü söyler.

Eğer Aristoteles'e göre bilmek bir biçimi düşünmekse, o zaman şu iki çıkarımın yapılabileceği kanaatindeyim: 1) *Nous*, bir biçimi düşünme olarak kendisini düşünür ve bu sebeple biçimi, bir başka deyişle kendisiyle birlikte sırayla düşünülür nesnelere her biriyle edimsel özdeşliğini ta-

⁴² Aristoteles, *De Anima*, 429b 6-7.

⁴³ Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, Cilt 15, 21, 2-3.

⁴⁴ Aristoteles, *De Anima*, 429b 7-10.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, XII 9, 1074b 35-36.

⁴⁶ Joseph Owens, "A Note," *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. John R. Catan (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1981), 106.

⁴⁷ Aristoteles, *De Anima*, III.4, 429b 26.

savvur eder. Ancak bu o kadar gizli olur ki düşünmenin düşünülürün düşünürle ilişkisinden başka hangi içeriğe sahip olduğuna ilişkin bir merak uyanır. 2) *Nous*, Aristotelesçi olmayan bir dilde fade edildiğinde, nesnesiyle özdeşliğinin ve farklılığının kendinesi ya da potansiyelliği olmanın yanı sıra biçimlerin yeri ya da eğilimsel akıl olarak kendisini düşünür. Ancak ikinci durumda kendisini bir biçim şeklinde düşünmez. Bu nedenle ilk durumda olduğu kadar az kendisini bilir. Diğer bir deyişle düşünce kendisini düşündüğünde, Aristoteles'in teorisinin tutarlılığı için zorluklar yaratan iki farklı sonuç çıkartılabilir. Bunlardan ilki her bir özün idrakının birliği ve bölünmezliği daha şimdiden bilimde kendisinden doğan gidimli bilişin çokluğuyla birlikte düşünülür. Bununla birlikte *İkinci Analitikler*'de ilkeler ve tanımlama arasında yatan ayırım bulanıktır. Bu durumda Aristoteles'in *nous* ile kastettiği şeyi, bölünmezlerin ve ilkelerin süreksiz idrakı değil de *Nikomakhos'a Etik*'te bahsettiği⁴⁸ ve Hegel'in sonsuz aklına benzer *sophia* olarak düşünmeliyiz. Burada ulaşılan bir başka sonuç daha vardır. Buna göre akıl bir biçimi düşünmediğinden, Aristoteles'in *De Anima*, 430a 2-3'deki ifadesinin aksine, nesnesi düşünülürlerin olduğu şekilde nesnesi değildir.

Aristoteles düşünmenin bu dönüşlülüğünde, düşünme ve bilme arasında bir ayırım yapıyor gibi gözükür. Ancak bu ayırım şeylerin bilgisi konu olduğunda geçerli değildir. Gerçi düşünmeyle bilme arasında bir ayırım varsayılsa bile, bu düşünmenin dönüşlülüğüne ilişkin bir tanımlamadır ve özbilinçten ziyade sadece kendilik-bilgisinin açıklamasıdır.

Şimdi, Hegel tanrısal *nous*'u temelde kendisini düşünme etkinliği şeklinde okumaktan hoşnut gözükür. Bu okumadaki maksadı, tıpkı kendi sisteminde olduğu üzere Aristoteles'te de insani ve mutlak düşünme arasında aynı özdeşlik ve ayırım ilişkisini bulmaktır. Bununla birlikte saf edimselliğin yalınlığı ile Tanrının kendisinden başkasını düşünmesi bir değersizlik olacağından, Aristoteles'in Tanrısını, kendisinde düşünce belirlenimlerinin toplamını içeren mutlak akıl olarak düşünmemiz pek de olası değildir. Ayrıca Aristoteles için *Metafizik*, XII.7-9'da geçen tanrısal *nous*'un *De Anima*, III.4-5'de geçen insani aklın mutlak ön koşulu ya da hakikati olduğu sonucuna da varamayız. Öyle olmuş olsaydı, Hegel'in alelacele Aristoteles'in felsefesinin spekülâtif doğasından felsefesindeki sonlunun ideallığı çıkarımını yapmış olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Hegel, Aristoteles'in *De Anima*, 430a 24'de geçen cümlesinin, "bizzat *nous*'un kendisi düşünülürdür" şeklinde yaptığı çevirisine bir yorum eklemeyiz.⁴⁹ Yine de bağlam Hegel için anlamın açık olduğunu gösterir: Akıl immateriyaldir, böylece onda özneyle nesne aynıdır ve kendisini düşünmeyle o, *nous pathêtikos*'u ya da sonlulukta kendinde var olan mantıksal İdea'yı

⁴⁸ "Bilgelik akıl ve bilimdir." Bkz. Aristoteles, VI.7, 1141a19.

⁴⁹ G.W.F.Hegel, *VGPh*, 215.

düşünür.

Bu düşünce ayrıyeten Hegel'in, levha benzetmesine yaptığı yorumun ardında yatar. Hegel'e göre levha benzetmesi, Aristoteles'in levha ve akıl arasında bir analogi kurmak istediği şekilde yanlış anlaşılmıştır. Hegel'in düşüncesine göre – ve, Tennemann'ın, “düşünme dışarıdan gelir”, cisimsel izlenimlerden doğar tarzında Locke'yu yorumuyla alay etse de, bu konuda son derece haklıdır⁵⁰ – Aristoteles düşünmenin, maddi bir *paschein* değil, üzerine yazılmak için içsel bir potansiyelliğin edimselleşmesi⁵¹ olduğunu kasteder. Nous düşünülürler konusunda, levhanın yazıyla ilişkisindeki gibi potansiyel ve alıcıdır. Bu sebeple potansiyel *nous* bir levha olmaktan ziyade onun “yazılmamışlığıdır.” Hegel etkin düşünmenin yazar olduğunu belirtir. Ruhun hiçbir edimsel içeriği yoktur; o, etkin olarak düşünülen içeriğe sahiptir. Yalnızca edimsellik potansiyelliği açıklar, tersi değil.

Bu söylenenleri doğru kabul edersek, düşüncenin sonluluğunu mutlak düşünmede kendisini aşırıyor biçiminde yorumlamak doğru olmayacaktır. Bunu şu şekilde açıklayayım. Hegel'de üç aşamayı birbirinden ayırmamız gerekir. İlki nesneyi karşıt olarak bildiğim aşamadır; ikincisi nesnenin kendisini akla onun bir kavramı olarak gösterdiği aşamadır; ve üçüncüsü de bilmenin artık bir biçimin ya da belirlenimin bilgisi olmayıp, aklın kendisini nesne ile öznel düşünmenin sonsuz ve mutlak hakikati olarak bildiği spekülâtif aşamadır. Bana kalırsa Hegel, Aristoteles'in düşünme teorisinin söz konusu üçüncü aşamanın olanaklılığına zemin hazırladığını, ancak o noktaya ulaşamadığını görmüş olmalıdır. Zira dünyamızdaki tüm somut ilişkilerde içerili olup onlara canlılık veren mantıksal etkinliğin bilgisinde olduğu gibi bu üçüncü aşamada düşünme ve bilme aynıdır.

Bunu bir başka yolla ifade etmek gerekirse, Hegel'in aklın kendisini düşünmesinde bulunduğu yegane özellik *nous*'un kendisi için düşünülür olmasıdır. Şey kendisinin kavramıdır. Ancak Hegel'in burada görmediği şeyse, bu etkinlikte *nous*'un bölünemezlerin kesik idrakında dinginliğe ulaştığıdır. Bir başka deyişle *nous* verili ve ayrı özleri ayırmsar. Bir başka açıdan, onun işlevi sonlu ve noktasaldır; ve o, bu şekilde her bir nesnesiyle ayrı ayrı tanımlanır. (Oldukça ilginçtir ki, bildiğim kadarıyla, Hegel ne VGPh 220'de, *De Anima* III.6'da işlenen bölünmezlerin mutlak idrakı konusunda, kendisinin nispeten aydınlatıcı olmayan yorumlarından bir çıkarımda bulunur, ne de *nous*'un *dianoia* ya da çıkarımsal düşünmeyle ilişkisini tartışır.) Akıl kavramların diyalektiğinin ilkesi olmadığı gibi, özler arasındaki ilişkilerin spekülâtif ve kapsamlı mantığı da değildir. Her şeyden önce akıl bir görü edimi ya da özlerin kavranışı olmanın yanı sıra deneyimin, bize öncülük ettiği sürecin sonudur. Aristotelesçi akıl kendisini düşündüğü ve başkasını kendisinde bulduğunda (ilk edimselliğindeki biçimler) bile, ken-

⁵⁰ G.W.F.Hegel, *VGPh*, 216.

⁵¹ Aristoteles, *De Anima*, III.4, 429b 30-31.

disini başkasında (Hegel'in düşünülürlerin ya da düşünce-belirlenimlerinin toplamı olarak edilgin *nous*'unda) üreten Hegelci özbilinçli akıl olmayı başaramaz.

IV.

Hegel'in yorumuna öncülük eden ilke, akılda artık özneyle nesne arasında bir ayırımın olmayışıdır. Duyusal biçimleri dışarıdan ayırmıyorken, düşünülür biçimler içeriden gelir. Tam da bu "içsellik", *De Anima*'nın Yeni-Platoncu yorumlarında işaret edilen noktadır. Örneğin, Simplicius aklın kendi biçimlerini biliyor olması durumunda, kendisini Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu gibi tesadüfen değil doğrudan bildiğini ileri sürer. Bu şekilde akıl biçimlere sahip olmakla kendisini bilir.⁵²

Yeni-Platonculuk bağlamında bu iddia olanaklıdır, çünkü Plotinus biçimleri tek bir akılda içkin olan Platoncu İdealara, yani Aristoteles'te olduğu gibi nesnesiyle özdeş akla, *kosmos noētos*'a [düşünülür dünya] dönüştürmüştür. Akıl daima düşünürken, bedenine içine düşmüş ruh ise, ara sıra düşünür. Bu, onun farkına varamadığı bir şeydir, çünkü duyusallıkla örtülmüştür.⁵³ Görevimiz duyusal giysilerimizden ayrılıp dünyevi doğamızdan arınacağımız ve de artık "insan olarak var olmayacağımız" (*ouch hōs anthrōpon*) müstakil akıl haline gelmektir.⁵⁴ Ayrıca gerçek özümüzle tekrar birleşmek ve tesadüfen değil de, esasen kendilik-bilgisine ulaşmak için *nous*'un özbilincine katılmak da görevdir. Böylece bu söylenenlerde *Metafizik XII* ve *De Anima III*. 4-5'te ortaya koyulan aklın yalnızca derece bakımından ikiye ayrıldığı önesürülür. Üstteki *hypostasis*⁵⁵ kendini alttaki *hypostasis*e nakleder. Böylece bizdeki *nous* hem bizimdir hem de bizim değildir."⁵⁶

Enneades'in V.3,4,1-14'üncü kısımlarında, Plotinus *nous*'u yazara ve *di-anoia* ya da gidimli bilgiyi de levhaya benzetir. Gidimli imgesini (*eikon nou*)⁵⁷ yaratan aklın kendisidir. Bu sebeple de insanın nasıl düşündüğünden çok tanrısal aklın nasıl bize indigini açıklamaktır.

Biz bir yanımızla edilginizdir. Kendi içimizde de *hypostasis* hiyerarşisi mevcuttur ve bunlardan her biri daha yüksek biçimin maddesi ya da im-

⁵² Simplicius, In Libros Aristotelis De anima commentaria, *Greek commentaries on Aristotle*, cilt 11. Ed: M. Hayduck, (Berolini: 1882), 230, 26-27.

⁵³ Plotin, *Enneades*, çev. E. Bréhier, 3. bs. (Paris: 1964), IV.3, 14-15. Bundan sonra verilecek alıntılarda bu eserin kısaltması *Plotinus, Enneades* olarak verilecektir.

⁵⁴ Plotinus, *Enneades*, V.3, 4, 10.

⁵⁵ Hypostasis alta duran, alta yatan, töz ve görüşlere karşıt olarak da gerçek varlık gibi anlamlara gelir. Var olan her şeyin üç en yüksek ilkesi olarak Bir (*Hen*), Akıl (*Nous*), Ruh (*Psyche*) Plotinus'ta ortaya koyulur. Bu hypostasisler Bir'den Ruh'a doğru hiyerarşik bir sıralamada dizilirler.

⁵⁶ Plotinus, *Enneades*, V.3,3, 27.

⁵⁷ Plotinus, *Enneades*, V.3,4,21.

gesidir. Bu yüzden ruhun ve bilişin en aşağı ve en duyulur biçimleri bile üst akılsallığın gölgesi ya da imgesi olarak korunur. Bu sayede doğayla düşünme arasındaki aracı bir biçim olarak duyulurdaki duyulur-üstünün ve tersinin temsil edilme gücünü, imgelemi kendi içine yerleştirebilir.⁵⁸

Bu konuda ek olarak Proclus'un *phantasia* ile *nous pathêtikos* özdeşleştirmesinden bahsedilebilir (bu konu Euclides'in *Elementler*'ine yaptığı yorumda geçer).⁵⁹ Bu özdeşleştirme Philoponus'a kadar geçerli olup, tartışmasız kabul edilmiştir. *Phantasia* ile *nous pathêtikos* özdeşleştirmesine göre, edilgin akıl net bir şekilde, Aristoteles'in yaratıcı akıl gibi hissiz olarak belirttiği potansiyel akıldan ayırt edilir ve bozulabilir akılla ilişkilendirilir. *Phantasia*⁶⁰ bilişin nesnesine kendinde sahip olduğundan *nous*'tur ve izlenimleri kabul ettiğinden de *pathêtikos*'tur.⁶¹

Özetle, Hegel'in Yeni-Platoncu *De Anima* yorumlarıyla, mutlak ve sonlu düşünme arasındaki devamlılık, edilgin aklın duyusallığı ve bütünüyle ruhu kapsayıcı daha geniş bir öğretiye dönüşmesine ek olarak düşünmenin içsellığı görüşü gibi, pek çok benzer yan taşıdığı gözükmektedir. Şimdi de Hegel'in yorumunda kesinlikle Yeni-Platoncu olmayan yanları ortaya koyarak sonuç kısmına ilerleyelim.

Hegel Yeni-Platonculuğa nazaran edilginliği, görünüşü ve tikelliği çok daha ciddiye alır. Öncelikle Yeni-Platoncu yorumcular *De Anima'yı* noetiğe yönelik düşünüp en yüksek *hypostasis*le özdeşleştirdiklerinden dolayı *Parva Naturalia*'dan⁶² ayırmışlardır. Bu sebeple *Parva Naturalia'yı* *De Anima'ya* göre önemsiz görmüş ve onu Aristoteles'in kendileri için aslında hiçbir role sahip olmayan zoolojik ve biyolojik çalışmalarıyla birlikte gruplandırmışlardır. Aristoteles'in iddia edilen madde-biçimciliği ilkin bir belirsizlik gösterir, ancak nihayetinde ruh tarafından bedenın araçsal kullanımı ve de aklın özgünlüğü ile öncelliği fikrinde karar kılınır.⁶³ Hegel, bunun yerine, Aristoteles'te olduğu gibi, ruhun psiko-fizyolojik yanlarına dair içten bir ilgi duyuyordu. Hegel'in ilgisi organik ve antropolojik doğanın akılsallığının kanıtlanmasına yönelik olsa da, bizzat doğanın kendisine ilgisi

⁵⁸ Plotinus, *Enneades*, IV.4, 13.

⁵⁹ Proclus, *In Primum Euclidis elementorum librum commentarii*, 50-58.

⁶⁰ Matematikte, aklın aracı olarak kullanımı için bkz. Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, Cilt 15, 61.

⁶¹ Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, Cilt 15, 13, 61-63.

⁶² *Parva Naturalia* (Doğaya ilişkin Küçük İncelemeler), Aristoteles'in yedi kısa incelemesinden oluşan koleksiyonun Latince adıdır. *Parva Naturalia* Latince adlarıyla şu incelemelerden oluşur: *De Sensu et Sensibilibus* (Duyu ve Duyulur Üzerine); *De Memoria et Reminiscentia* (Bellek ve Anımsama Üzerine); *De Somno et Vigilia* (Uyku ve Uyanıklık Üzerine); *De Insomniis* (Rüyalar Üzerine); *De Divinatione per Somnum* (Uykuda Kehanet Üzerine); *De Longitudine et Brevitate Vitae* (Yaşamın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine); *De Juventute et Senectute* (Gençlik ve Yaşlılık Üzerine), *De Vita et Morte* (Yaşam ve Ölüm Üzerine), *De Respiratione* (Solunum Üzerine). (ç.n.)

⁶³ Simplicius, *In Libros Aristotelis De anima commentaria*, cilt 11, 51, 29-52,10.

de aşıkardı.

Hegel'in bu ilgisi aynı zamanda duyum yorumunda da görülebilir. Plotinus duyumun ruhun üzerinde bıraktığı bir iz ya da mühür izi olduğunu inkar etmiştir.⁶⁴ Duyum daha ziyade bir etkinlik ve yıllar içerisinde zayıflayan bir güçtür.⁶⁵ Aynı şekilde Simplicius, Aristoteles için ruhun, edilgin olarak duyulur biçimi kabul ettiğinden duyumda etkin olduğunu vurgulamaz. Aksine duyumda potansiyelliğimizi edimselleştirme ediminde herhangi bir yolla etkilenmediğimizi, sadece "etkinliğin farkına vardığımızı"⁶⁶ belirtir. Böylece ruh edilgin değildir ve duyum içeriden, ruhun kendisi tarafından gerçekleşir.⁶⁷ Aristoteles'in vurguladığı duyum ve aklın edilginliği arasındaki ayırım burada kaybolur, çünkü duyum kendi başına etkin olarak düşünülür. Ampirizmin aksine düşünme duyuma indirgenmez. Duyum sanki sönük bir düşünceymiş gibi⁶⁸ yorumlanır. Buna kıyasla, Hegel tinin edilginliğini onun sonluluğu olarak düşündüğünde, edilginliği, kendimizi ondan arıtmamız gereken ayıplanır bir kayıp ve bozulma şeklinde düşünmez. Edilginlik tinin zorunlu ve özsel bir momentidir.

Nous kendinde, Yeni-Platonculuk için asla edilgin değildir. *Nous* yalnızca bedenle karıştığında perdelenmiş ve edilgin olur. Hegel için *nous*'un edilginliği dünyanın kendinde düşünülürlüğüdür. Ayrıca kökensel birlikten sapmayı anlatan bir kusurdan çok, kendinde nesnel İdea'dır ve bu sebeple de, Kant'ın bir ifadesini kullanacak olursak, bizzat deneyimin verimli ovalarının yapısıdır. Yeni-Platonculuk düşünmenin tikelliğini ve öznelliğini göz ardı ettiğinden, deneyime yapılan bu atıf önemlidir. Zira kendimizi ve Bir'in sezgisinde sonluluğumuzu ortadan kaldırmak yoluyla değil, tinin uykusundan uyanıp, bireysel amaçlarını izleyen tikel özneler olarak mutlak tine katkıda bulunuruz.

Eğer bu yorum, düşünmenin tikelliği ve özneliğiyle ilişkiliyse, pekala felsefenin doruğu olarak düşünmenin olumsuzluğunun da Hegel'i - bu konuda Hegel'in ayırımı bilip takdir etmiş olacağı kesin olmasa da- Plotinus'tan ayırdığı eklenebilir. Hegel'de olduğu gibi Plotinus'ta da ayırımlar düşünmeye içseldir. Düşünme ve varlık aynı *hypotasisin* iki yanındır ("düşündüğü sürece akıl, düşünüldüğü sürece varlık")⁶⁹. Akıl kendisini ikileştirdiğini düşündüğünde, "düşündüğü şeyde ikidir, kendisini düşündüğü şeyde birdir"⁷⁰. Ama tam da bu ikilik, aklı sadece ikinci *hypostasis* yaptığandan, Bir'in yalınlığından uzak bir çokluk ve başkalıktır. Plotinus'un

⁶⁴ Plotinus, *Enneades*, IV.6, 1-3.

⁶⁵ Plotinus, *Enneades*, IV.6, 3,55.

⁶⁶ Simplicius, *In Libros Aristotelis De anima commentaria*, cilt 11, 264, 12,14.

⁶⁷ Simplicius, *In Libros Aristotelis De anima commentaria*, cilt 11, 119, 3-10.

⁶⁸ Plotinus da *Enneades*'te bu tanımlamada bulunur. Bkz. *Enneads*, VI.7, 7,30.

⁶⁹ Plotinus, *Enneades*, V.1, 4, 32-33.

⁷⁰ Plotinus, *Enneades*, V.6, 1, 21-24.

Aristoteles'e eleştirisinin bir yanı bu görüşten kaynaklanır.⁷¹ Hegel bu eleştiriyi tam olarak anlamaz ve Plotinusçu Bir'in kendisini olumsuzlayarak Akıl ve dünyayı yarattığını ileri sürerek, Plotinus'u yanlış yorumlamış olur.⁷²

Kısaca Hegel'in kendinde bütünlük olarak ruh anlayışının ardından yatan dürtü Yeni-Platoncu bir yorumdan çok, ruhun bilinçsiz bir kuyu, tüm belirlenimlerin edimselliği ve düşünmenin maddesi olduğuna dair kendi argümanıdır. Ruh, bakışını aşağı biçimlerine çevirmekle kendisini konu edinir ve edilginliğini etkinliğe dönüştürür.

Niçin Hegel'in Aristoteles'in Yeni-Platoncu bir yorumcusu olmadığına dair son nedene gelince, sonlu ve mutlak tin arasındaki ilişki basit bir katılım ya da ortaklık olmaktan ziyade birinin diğeri aracılığıyla tarihte ve nesnellikte etkin oluşumudur. Bunu ifade etmenin bir diğer şekli de tinin özgürlüğünü gerçeklik alanında istemesi gerektiğidir. Bu temaya kesinlikle ne *Enneadlar*'da ne de genel olarak Yeni-Platonculuk'ta *nous*'un kendini düşünmesinde rastlanmamaktadır.

Kaynakça

- Aphrodisias, Alexander of. De anima liber cum mantissa. Ed.: I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*. Cilt. 2. Berlin: Reimer, 1887.
- Ferrarin Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hegel, G.W.F., *Hegel's Werke in zwanzig Bänden*. Ed.: E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71.
- Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Cilt II. *Werke in zwanzig Bänden*, Cilt 19. Ed.: E. Moldenhauer und K.M. Michel Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Ed.: F. Nicolin and O. Pöggeler. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1959.
- Philoponus, John. In Aristotelis de anima libros commentaria. Ed.: M. Hayduck. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Cilt. 15 (Berlin: Reimer, 1897).
- Philoponus, John. *On Aristotle on the Intellect (de anima 3.4-8)*. Çev.: W. Charlton. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Plotin. *Ennéades*. Çev.: E. Bréhier, 3. bs. Paris: 1964.
- Proclus. *In Primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Ed.: G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.
- Simplicius. In Libros Aristotelis De anima commentaria. *Greek commentaries on Aristotle*. Cilt 11. Ed.: M. Hayduck. Berolini: 1882.
- Themistius. Paraphrasis in libros Aristotelis de anima. Ed.: R. Heinze. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Cilt. 5. Berlin: Reimer, 1899.

⁷¹ Plotinus, *Ennéades*, V.1, 9, 7-9.

⁷² Bkz. *VGPh* 443-44, 451 ve Proclus üzerine 487-88. Ayrıca bkz. Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt: Klostermann, 1972), 177-82.