

## Aristoteles'te Ahlakın Epistemik Temeli Üzerine Bir İnceleme\*

### An Inquiry into the Epistemic Foundation of Morals in Aristotle

Ender Büyüközkar\*\*

#### Özet

Yeniçağda epistemolojinin temel felsefe disiplini olarak kabul edilmesiyle birlikte, “olgu-değer”, “olgu yargısı-değer yargısı”, “olan-olması gereken” ayrımları belirginleşmeye başlamış ve ahlâka ilişkin bilginin imkânının sorgulanması, etiğin temel problemi hâline gelmiştir. Diğer taraftan, Antik Yunan felsefesi incelenildiğinde, her ne kadar Yeniçağ felsefesinin epistemolojist tavrına benzer biçimde olmasa da Aristoteles'te de ahlâk alanına ilişkin bilginin statüsüne dair bir sorgulamaya rastlanılır. Bu çalışmanın konusunu, Aristoteles felsefesinde ahlâk ve eylemler açısından bilginin oynadığı rolün incelenmesi teşkil etmektedir. Bu çerçevede önce Aristoteles'in bilgi anlayışı, bilinen nesne (nedenler), bilen özne (nefs) ve bilgi yöntemi hakkındaki

#### Abstract

With the acceptance of epistemology as the primary discipline of philosophy in Modern Times, “fact-value”, “fact judgement-value judgement”, and “is-ought” distinctions began to become apparent, and inquiring about the possibility of knowledge of morals became the fundamental problem of ethics. On the other hand, when Ancient Greek Philosophy is examined, though not in a similar way to the epistemologist attitude of Modern Philosophy, an inquiry concerning the statute of knowledge of morals is also found in Aristotle. The examination of the part that knowledge plays in morals and actions in the philosophy of Aristotle constitutes the subject of this work. In this context, first, Aristotle's account of knowledge is considered in line with his views on the known

\* Bu makale “Aristoteles'te Ahlakın Bilgisel Temeli” başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü | ebuyukozkara@sakarya.edu.tr

görüşleri doğrultusunda ele alınmıştır. Sonrasında etiğin Aristoteles'in bilimler sınıflandırmasındaki yeri gösterilmiş, ahlâka ilişkin bilginin imkânı sorgulanmış ve mutluluğun elde edilmesi bakımından bilginin rolüne dair açıklama yapılmıştır. Yapılan inceleme neticesinde ahlâkın bilgisel temeliyle bağlantılı olarak şu tespitlerde bulunulabilir: a) Aristoteles'e göre, ahlâk alanına ilişkin bilgi sahibi olmak mümkündür fakat pratik bilimlerde teorik bilimlerdeki gibi bir kesinliği aramamak gerekir. b) Ahlâk alanındaki genel ilkelerin pratiğe aktarılması, düşünce erdemlerinden biri olan pratik bilgelikle sağlanır. Pratik bilgelik bir bilim olmamakla birlikte, farklı bir bilme türüdür. c) Aristoteles'in nefis, Tanrı gibi konular hakkındaki görüşlerinin ahlâk anlayışına etkisi vardır. Bu konuların teorik bilimlerin alanına girmelerinden ötürü, teorik bilimlerce üretilen bilgilerin ahlâka temel sağladıkları söylenebilir. d) Aklın etkinliği yani teori etkinliği mutluluğa ulaşma açısından en iyi etkinliktir. Dolayısıyla bilgi sahibi olmak ile mutluluk arasında bir bağ vardır.

**Anahtar Sözcükler:** Bilgi, Bilim, Akıl, Pratik Bilgelik, Diyalektik Tassım

object (causes), the subject that knows (soul), and the method of knowledge. Then, the place of ethics in Aristotle's classification of science is shown, the possibility of knowledge concerning morals is investigated, and knowledge's role in attaining happiness is explained. As a result of this examination, the following points in connection with the epistemic foundation of morals can be determined: a) According to Aristotle, it is possible to know about morals. However, a certainty, as in the theoretical sciences, must not be asked for in the practical sciences. b) Practising the general principles of morals is provided by practical wisdom, one of the intellectual virtues. Practical wisdom is not a science but a different kind of cognition. c) Aristotle's views on matters such as soul and God impact his account of morals. Since these matters are in the field of theoretical sciences, it can be said that the knowledge produced by the theoretical sciences provides a basis for morals. d) The activity of the intellect, i.e., theoretical activity, is the best for attaining happiness. There is, consequently, a connection between having knowledge and happiness.

**Keywords:** Knowledge, Science, Intellect, Practical Wisdom, Dialectical Syllogism

## Giriş

**Y**aygın bir kabuldür: Hume ve Kant'tan itibaren “varlık ile değer”, “olgu ile değer”, “olan ile olması gereken”, “olgu yargısı ile değer yargısı” gibi farklı biçimlerde ifade edilen ayrımlar belirginleşmeye başlamıştır.<sup>1</sup> Bu durumun temel nedeni, epistemolojinin temel disiplin olarak görüldüğü Yeniçağda, epistemolojiye verilen öncelik ve niceliksel açıdan ölçülebilirliğe dayanan modern bilim anlayışından kaynaklanan ölçmecî aklın egemen olması olarak ifade edilir (Özlem, 2004, s. 131; Heinemann, 1997, s. 377). Mezkûr ayrımların belirginleşmesi, “(...) olanın bilgisi yani nesnel bilgi ile olması gerekenin bilgisi (değerlerin bilgisi) arasında bir karşıtlık şeklinde algılanmıştır” (Poyraz, 1996, s. 15). Buna binaen, Yeniçağdan beri iyi ve kötünün temellendirilmesinden ziyade, iyi ve kötünün bilgisi meselesi başat problem hâline gelmiştir (Heinemann, 1997, s. 364).

Öte yandan, Antik Yunan felsefesine bakıldığında, yeniçağın epistemolojist ilgi ve tavrından farklı bir biçimde olmakla birlikte, Aristoteles'te dahi ahlâk ve eylem alanına ilişkin bilgiye dair bir sorgulamayla karşılaşmaktadır. Şöyle ki Aristoteles ahlâk ve eylemleri konu edinen pratik bilimlerin, ele aldıkları konuların doğalarından ötürü, gerek yöntem, gerekse kesinlik bakımından matematik, fizik gibi teorik bilimlerden farklı olduklarını ifade eder. Bu çerçevede, ahlâk alanında bilgi üretmenin güçlüğüne farkında olduğu görülmektedir.

Hâlihazırdaki çalışmada Aristoteles'in ahlâka ilişkin bilgiye yönelik fikirlerine odaklanılarak ahlâka ilişkin bilginin imkânı, kesinliği, yöntemi gibi mevzular hakkındaki görüşleri incelenecektir. Diğer taraftan, Aristoteles için, bilginin mutluluk ve dolayısıyla ahlâklılık bakımından da bir işlevi vardır. Dolayısıyla bu yönden de ahlâkın epistemik temeline ilişkin bir incelemede bulunulacaktır. Bunlardan önce ise Aristoteles'in bilgi tasavvurunun ana hatlarıyla ele alınması gerekir.

<sup>1</sup> Söz konusu ayrımlara ilişkin kapsamlı bir değerlendirme için bkz.: Poyraz, 1996, ss. 11-19.

## Aristoteles'in Bilgi Anlayışının Temel İlkeleri

Aristoteles *Katégoriai*'da [*Kategoriler*] bilgiyi (ἐπιστήμη) görelilik ve nitelik olmak üzere iki farklı kategori altında ele alır. Görelilik kategorisine giren huyun (ἔξις) bir şeyin huyu olması gibi, bilgi de bir şeyin bilgisidir. Bu kategoride yer alan kavramların korelatifleri mevcut olduğundan ötürü bilginin de korelatifi vardır. Bu ise “bilinebilir”dir (τὸ ἐπιστητὸν). Şöyle ki bilgi bilinebilirin bilgisi iken bilinebilir, bilgi ile bilinebilir olandır. Görelilere ilişkin bir diğer özellik olan zamandaşlık bahsinde yine “bilgi” kavramıyla karşılaşılır. Bilgi ile bilinebilir, zamandaş olmayan göreliler grubuna girmekte ve buna göre pek çok durumda, bilgimizden önce varolan nesneler hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Bu sebeple bilginin olmaması bilinebilir olanın mevcudiyeti için bir engel teşkil etmezken bilinebilir olmadığı takdirde bilgiden bahsedilemez. Diğer taraftan canlı/hayvan (ζῷον) olmazsa bilgi de olmaz ama yine de pek çok bilgi nesnesi varolabilir (Aristotle, 1963a, 6a 36-6b 7, 6b 28-36; Aristoteles, 2002, 7b 15-34; Bekker, 1831a, 6a 36-6b 6, 6b 28-36, 7b 15-35).

Yukarıdaki açıklamalar bilgi ve bilinebilir olanın ilişkisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, görelilerin zamandaş olabilme özelliği bahsinde bu ilişkiye bir diğer öge yani “canlı” dâhil edilir. Bu eklemeyi olanaklı kılan ise bilginin (ἐπιστήμη) içinde bulunduğu öznenin (ὑποκείμενον) nefis (ψυχή) olmasıdır (Aristotle, 1963a, 1a 30-1b 2; Bekker, 1831a, 1a 29-1b 2).<sup>2</sup> Böylece bilgi ile bilinebilir olan yani bilinen arasında irtibat kurulduğu gibi, bilebilir olan yani bilen ile de bir ilişki söz konusudur. Söz konusu ilişkinin bir diğer yönü, bilgiye “nitelik” kategorisi altında yer verilirken ortaya konan açıklamalarda ifadesini bulur. Şöyle ki Aristoteles niteliğin bir türünü teşkil eden huy ve eğilim ikilisinin arasındaki farkı ele alırken bilgiyi bir huy olarak tanımlar: Huyun

<sup>2</sup> Aristoteles'in “bir özne içinde olmak”tan kastı şudur: Şayet bir “x” nesnesi, “y” nesnesinin bir parçası olmaksızın onun içinde bulunur, bu “y” nesnesinden ayrı olarak mevcut olamazsa “x” nesnesine “bir özne içinde” denir (Aristotle, 1963a, 1a 21-23). “x” yerine bilgi ve “y” yerine nefis konduğunda, bilginin nefsin bir parçası olmaksızın onun içinde bulunduğu ve nefsten ayrı olarak mevcut olmadığı sonucu elde edilir.

eğilimden farkı daha kalıcı ve daha sağlam bir şekilde yerleşmiş olmasında yatar. Bundan dolayı huyların değişimi çok güçtür. Örneğin, erdemler gibi bir huy olan bilginin (ἐπιστήμη), bir hastalık veya benzeri bir nedenden ötürü çok büyük bir değişiklik meydana gelmedikçe ortadan kalkması hayli güçtür. Eğilim ise (örneğin sıcaklık, soğukluk) geçicidir, kolaylıkla değişebilir ve yerini zıddına bırakabilir. Bununla birlikte bir eğilim uzunca bir zamanın geçmesinden sonra yerleşik bir hâle gelirse ve değişmesi neredeyse imkânsızlaşırsa bir huy olarak adlandırılabilir. Bir huy aynı zamanda bir eğilimdir fakat bütün eğilimler huy değildir (Aristotle, 1963a, 8b 27-9a 11; Bekker, 1831a, 8b 26-9a 11). Bu çerçevede bilginin “bilen öznenin yani nefsin yerleşmiş bir özelliği” şeklinde tarif edilmesi uygun görünmektedir.

*Katégoriai* çerçevesinde dile getirilen hususlar çerçevesinde, bilgiyi “bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin ürünü” şeklinde ele alan bakış açısının izleri görülmektedir. Bilgiye ilişkin bu meşhur açıklama biçimi, bu hâliyle içi boş bir çerçeve çizmekten öteye geçemez. Bilenin, bilinenin ve aralarındaki ilişkinin ortaya konulması hâlinde çerçevenin içi doldurulabilecektir. Dolayısıyla Aristoteles'in bilgi anlayışının bu zeminden hareketle okunabilmesi için şu üç sorunun cevaplanması gerekir: (1) Bilinen nedir veya neyi biliriz? (2) Bilen nedir? (3) Bilinen ile bilen arasındaki ilişki nasıldır veya nasıl biliriz?

(1) İlk sorunun cevabı Aristoteles'in şu kabulünde karşımıza çıkar: Bir nesnenin ilk nedenlerini/ilkelerini bildiğimizde onu bildiğimizi düşünürüz yani bilmek nedenleri/ilkeleri bilmektir (Aristoteles, 2005a, 184a 11-14).<sup>3</sup> (2) İkinci soruya gelince, yukarıda temas edildiği üzere bilen konumunda olan şey nefstir. (3) Son sorunun yanıtı ise “duyu ve akla dayalı bir yöntem aracılığıyla” şeklinde verilebilir. Bu yanıtlara ilişkin kimi açıklamalarda bulunmak suretiyle Aristoteles'in bilgi anlayışının ana hatlarıyla ortaya konması mümkün olacaktır.

<sup>3</sup> Burada söz konusu edilen bilme türü, olanı bilmenin yansıra, niçin öyle olduğunun da bilgisine sahip olunan en yetkin bilme türüdür.

## **Bilinen Nesne: Nedenler**

Aristoteles nedenleri dört gruba ayırarak her birine ilişkin şu genel açıklamalarda bulunur:

(1) İlk olarak neden madde, bir şeyi onun bir parçası olarak varlığa getiren ve ona içkin olan malzeme, bunun cinsleri ve dayanak (ὑποκειμενον) anlamına gelir. Örneğin, bronz ve bunun cinsi olan maden heykelin, ateş ve toprak gibi öğeler cisimlerin, harfler hecelerin, öncüller sonuçların, parçalar bütünü bu anlamda nedenidir. Bunların her biri, nedeni olduğu şeyin, kendisinden meydana geldiği bir şey olmak bakımından nedendir ve burada neden terimi dayanak anlamına gelir.

(2) İkinci olarak nedenden töz (οὐσία), form (εἶδος), ilk-örnek (παράδειγμα), öz (τὸ τί ἦν εἶναι), tanım (λόγος), özün tanımı, bunun cinsleri ve tanımdaki kısımlar anlaşılır. Örneğin, oktavın bu anlamda nedeni, 2:1 oranı ve bu oranı oluşturan ikiliğin cinsi olan sayıdır. Yine bu nedende de “bir şeyden meydana gelme” anlamında neden olma durumu söz konusudur. Bununla birlikte burada dayanak anlamında değil, öz anlamında neden söz konusudur.

(3) Üçüncü bir anlamda hareketin, değişimin, durağanlığın ve sükûnetin kaynağına neden denir. Örneğin, bir karar veren veya bir öğüt veren kişi bir eylemin, baba çocuğun doğumunun, sperm/tohum bir canlının varlığa gelişinin, doktor ve kullandığı ilaç, tedavi yöntemleri ve aletler sağlığın bu anlamda nedenidir. Buradaki ana bağıntı, yapanın yapılan şeye, değiştirenin değişime uğrayana, hareket ettirenin hareket edene etkide bulunmak suretiyle bir neden olmasıdır.

(4) Nedenin son anlamı, erek, bir şeyin uğruna olduğu şey, her türlü oluş, değişme ve hareketin ereği konumundaki iyi olandır. Örneğin gezintiye çıkma, zayıflama gibi eylemler ile ilaçlar, tıbbî aletler gibi araçların ereği olan sağlık bu anlamda bir nedendir (Aristotle, 1960, 983a 26-33, 1013a 24-1013b 3, 1013b 17-28; Bekker, 1831b, 983a 26-32, 1013a 24-1013b 3, 1013b 16-27; Aristotle, 1962a; Bekker, 1831a, 194b 23-195a 3, 195a 15-25).

Aristoteles’in eserlerinde, “neden” teriminin bu dört farklı biçimde kullanımını mümkün kılan bir neden tanımı bulunmaz. Nitekim yukarıdaki

açıklamalarda görüldüğü üzere Aristoteles “neden” terimini tanımlayarak onun türlerini belirlememekte, doğrudan bu terimin farklı anlamlarını, farklı kullanımlarını sıralamaktadır.<sup>4</sup> Ancak, bu durumu “maddenin, formun, hareketin kaynağının ve ereğin sadece basit bir eşadlılıktan ötürü neden olarak adlandırıldıkları” şeklinde anlamak hiç de uygun görünmez. Aşağıdaki pasajda bu adlandırmayı mümkün kılan gerekçenin izine rastlanmaktadır:

Nedenlerin varolduğu ve sayılarının belirttiğimiz kadar olduğu açıktır. Bu sayı “niçin” [διὸ τί] sorusu altında kapsanan şeylerin sayısıdır. “Niçin” sonunda ya (1) hareket içermeyen şeylerde, örneğin matematikte “nedir”e (“düz çizgi”nin, “orantılı”nın vs. tanımına) ya da (2) bir hareketi başlatana indirgenir, örneğin, “niçin savaştılar?—çünkü bir baskın vardı” veya (3) “ne amacıyla?” [diye]<sup>5</sup> araştırıyoruz—“hükmedebilmeleri amacıyla” veya (4) oluşan şeylerin durumunda, maddeyi arıyoruz (Aristotle, 1962a, 198a 14-22; Bekker, 1831a, 198a 14-21).

Bu alıntı uyarınca, Aristoteles’in şöyle bir neden kavrayışından hareketle hem maddeyi hem formu hem hareketin kaynağını hem de ereği neden olarak adlandırdığı söylenebilir: “Niçin” sorusuna verilen her yanıt bir nedene karşılık gelir. Bu soruya verilebilecek yanıtların eksiksiz bir şekilde gruplandırılması da neden teriminin tüm anlamlarının ortaya konmasını sağlayacaktır.

Aristoteles’in neden anlayışına ilişkin olarak vurgulanması gereken, bu çalışmanın konusuyla alakalı iki önemli nokta vardır. (1) Bunlardan ilki, bir şeyin kesin nedeninin yani “yakın neden” anlamındaki ilk/önce gelen nedenin araştırılmasının gerektiğidir. Örneğin, evin nedeni hem inşaatçı hem de insandır. Ancak, inşaatçı sahip olduğu inşaat sanatından (οικοδομική) ötürü inşa ederken, insan inşaatçı olduğu için inşa eder. Diğer bir deyişle insan dolaylı olarak evin nedenidir. Dolayısıyla burada evin ilk nedeni inşaatçı olacaktır (Aristotle, 1962a, 195b 21-24; Bekker, 1831a, 195b 21-25).

<sup>4</sup> Örneğin, *Peri Zôon Geneseôs*’da [*Hayvanların Oluşumu Üzerine*] de yine aynı sıralamaya yer verilmektedir (Aristotle, 1958, 715a 2-7).

<sup>5</sup> Alıntılarda yer alan köşeli parantez içerisinde yazılmış ifadeler, metnin daha anlaşılır kılınması amacıyla tarafımdan eklenmiştir. İstisnâ durumlar özel olarak belirtilecektir.

Bu çerçevede bir şeyin araştırılması gereken nedenleri bu tarz ilk nedenler olacaktır. Başka bir ifadeyle, bir şeyi bilmek için, nesneye en yakın nedenlerin saptanabilmesi gerekir ve böylelikle Aristoteles'in "bir nesnenin ilk nedenlerini bildiğimizde onu bildiğimizi düşünürüz" derken ne kastettiği de açıklık kazanmaktadır.

(2) Diğer taraftan, her ne kadar Aristoteles ilineksel anlamda nedenden bahsetse de, bilmek söz konusu olduğunda bu tür nedenler bir önem taşımazlar. Aristoteles'e göre ilinek teriminin iki anlamı vardır. Bu anlamlardan ilkinin açıklaması, şu ifadelerde karşımıza çıkar:

"İlinek" bir şeye bağlanan ve [onun hakkında] doğru olarak ileri sürülen, ancak ne zorunlu olarak, ne de çoğunlukla böyle olan şey demektir (Aristotle, 1960, 1025a 13-15).

(...) bir özneye bağlı olan, ancak öznenin bu özne, zamanın bu zaman, yerin bu yer olması bakımından bağlı olmayan her ne varsa bir ilinek olacaktır. Yine bu nedenle bir ilineğin belirli bir nedeni değil fakat rastlantısal yani belirsiz bir nedeni vardır" (Aristotle, 1960, 1025a 22-24).

(...) ne her zaman ne de çoğunlukla olan şeye "ilineksel" deriz (Aristotle, 1960, 1026b 31-33).

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, ilineğin doğası ihtimal, geçicilik ve rastlantısalılık biçiminde ele alınmaktadır. Nitekim müzisyenin beyaz olması, ağaç dikmek maksadıyla çukur kazan bir kişinin hazine bulması, planlamadığı hâlde, bir fırtına nedeniyle veya korsanlar tarafından kaçırılması sebebiyle bir kişinin Aigina'ya gitmesi gibi ilinek ve ilineksel olana ilişkin verilen örnekler de ilineğin bu doğasını gözler önüne serer (Aristoteles, 1996, 1025a 16-21, 26-29).

Görüldüğü üzere bu anlamıyla ilinek, bir özne (Ö) ile onun hakkında doğru olarak ileri sürülebilen bir yüklem (Y) arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkan bir terimdir. Şöyle ki Y'nin Ö'ye yüklenmesi ihtimali, geçici veya rastlantısal olduğunda Y Ö'ye bağlı bir ilinek olacaktır. İlineğin diğer anlamına gelince, burada da iki şey arasındaki ilişki gözetilmektedir:

Y Ö'ye Ö'nün kendisinden ötürü aitse fakat onun özünde yer almıyorsa Y Ö'nün bir ilineği olarak adlandırılır. Örneğin, “iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması”, üçgen için böyle bir ilinektir. Bu tarz ilinekler, bir önceki anlamdaki ilinekların aksine ezeli-ebedî olabilir (Aristotle, 1960, 1024b 30-34).

Aristoteles'e göre “(...) ilineksel olana ilişkin hiçbir bilimin [ἐπιστήμη] mevcut olmadığı açıktır çünkü tüm bilimler ya her zaman ya da çoğunlukla olan şeylere ilişkindir” (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 1027a 19-21). Bu sebepten ötürü ilineksel varlık hiçbir pratik, prodüktif veya teorik bilimin alanına girmeyecektir. Örneğin, bir ev kimileri için hoş, kimileri için kullanışsız, kimileri içinse yararlı olabilir. Ancak sonsuz sayıda olan bu ilinekların üretimi inşaat sanatının (οικοδομική) ilgi alanı dışındadır. Yine aynı şekilde bir geometrici ne şekillerin bu tarz ilineklere ne de üçgenin, “iç açıları toplamı iki dik açığa eşit olan üçgen”den farklı olup olmadığı üzerinde düşünmez (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 1026b 2-13). Böylelikle ilineksel anlamda nedenlerin niçin bir önem taşımadığı açıklık kazanır: Bilmek nedenleri bilmekse ve hiçbir bilim ilinekle ilgili değilse, buradan doğal olarak ilineksel nedenlerin saptanmasının bir önem arz etmediği sonucu çıkar.

Nedenlerle ilgili bu kısımda dile getirilenler ışığında, bir şeyi bilmenin onun ilk/yakın olan ve ilineksel olmayan maddî, formel, hareket ettirici ve ereksel nedenini saptamaya karşılık geldiği açığa çıkmaktadır.

### **Bilen Özne: Nefs**

Aristoteles bitki, hayvan ve insan nefsi olmak üzere üç çeşit nefsin var olduğunu kabul eder. Bunlar daha önce ve sonra gelmeye bağlı olan bir hiyerarşik dizi oluştururlar. Duyumsama yetisine (αἰσθητική) sahip olan hayvan nefsi, beslenme yetisine de sahiptir. Bunun tersi ise geçersizdir: Bitkiler duyumsama yetisine sahip olmasalar da beslenme yetisine sahiptir. Yine aynı şekilde, ilk iki ana yetiye ilaveten akılıyürütme (λογισμός) ve düşünceye (διάνοια) de sahip olan insan nefsinden bahsedilebilmesi için beslenme ve duyumsama yetisinin mevcut olması gerekir. Oysa hayvan-

lar akılyürütme ve düşünceye sahip olmasalar da beslenme ve duyumsama yetisine sahiptirler. Özetle, tıpkı şekiller söz konusu olduğunda önce gele- nin sonra olanda –örneğin üçgenin karede– bilkuvve bulunması gibi, canlı varlıklar (ἐμψυχῆ) söz konusu olduğunda da hiyerarşik dizinin en üstünde yer alan insan nefsi diğer iki nefsi, hayvan nefsi ise sadece bitkisel nefsi içermektedir. Bitkisel nefsi ise sadece beslenme yetisine sahip olarak bu dizinin en altında yer alır ve diğerlerinden daha önce gelir. Yine nasıl ki üç- gen ve diğer şekillerden ayrı başına bir şekil mevcut değilse, nefsin çeşit- lerinden ayrı bir nefsi de mevcut değildir. Şekil ile nefsi arasında kurulan bu iki benzerlik vasıtasıyla nasıl bir nefsi tanımından (λόγος) bahsedilebileceği açıklık kazanır: Sadece genel bir şekil tanımıyla aynı tarzda olan genel bir nefsi tanımından bahsedilebilir. Nasıl tüm şekiller için geçerli olan genel bir şekil tanımı olmasına rağmen, bu tanım hiçbirinin kendine özgü doğasını ifade edemezse, belirtilen nefsi çeşitleri için kullanılacak genel bir nefsi ta- nımı da tam olarak hiçbirini karşılayamaz. Bu sebeple tüm nefsi çeşitlerini açıklayan genel bir tanıma ulaşmaya çalışmaktan ziyade, her birinin ne olduğunu tek tek araştırmak daha uygun görünmektedir (Aristotle, 1963d, 414b 20-415a 13; Bekker, 1831a, 414b 19-415a 13).<sup>6</sup>

Yukarıda temas edildiği üzere bitki nefsinin temelinde beslenme yetisi yatar. Aristoteles bu yetiyi karşılamak üzere “besleyici nefsi” ifadesini de kullanır ve bu nefsi “üretici” –yani üremeyi gerçekleştiren– olarak da nite- ler. Besleyici nefsi yani beslenme yetisi en ilkel ve tüm canlılarda ortak olan yetidir ve bunun aracılığıyla onların hayata sahip oldukları söylenir. Bes- leyici nefsin birinci işlevi besinin tüketilmesidir. Bu işlev beslenen şeyin yani nefsi ve bedene sahip olan bir “bu şey” anlamındaki tözün büyümesini ve varolmaya devam etmesini sağlar. Besleyici nefsin diğer bir işlevi ise üremedir. Şöyle ki kendiliğinden üremeye tabi olmamak kaydıyla, gelişi- mini tamamlamış ve sakatlanmamış bir canlının en doğal işlevi, kendisine

<sup>6</sup> Aristoteles bu yöndeki görüşünü dile getirmeden önce nefsin tanımlanmasıyla da meş- gul olmaktadır. Tözün üç anlamından yola çıkarak yaptığı bir inceleme neticesinde nef- si “bilkuvve olarak hayata sahip olan, organlaşmış bir doğal cismin ilk entelekheiası (ἐντελέχεια)” biçiminde tarif eder (Aristotle, 1963d, 412a 7-412b 6; Bekker, 1831a, 412a 6-412b 6).

benzer bir canlıyı üretmektir (Aristotle, 1963d, 415a 22-415b 8, 416b 8-19, 416b 23-25).

Beslenme yetisinden sonra, tüm hayvanlarda ortak olan duyumsama yetisi gelir. Aristoteles'e göre duyumsamanın gerçekleşmesi için bir etkilenme sürecinin mevcut olması gerekir. Şöyle ki herhangi bir dışsal nesne tarafından uyarılmaksızın duyu organları duyumsayamaz, duyu organlarının etkilenmesi sonucu duyumsama meydana gelir. Dolayısıyla duyumsama yetisi bilfiil değil, bilkuvvedir. Duyumsama yetisi, yanması için yakan bir şeye yani ateşe ihtiyaç duyan yanabilir bir nesne gibidir. Aristoteles'e göre "duyumsamak" sözcüğü bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki anlamda kullanılır. Örneğin, görme gücüne sahip bir canlı uyusa bile onun gördüğü söylenir. Böyle bir durumda bilkuvve duyumsama söz konusudur. Fiilen bir şeyi görmekte olan bir varlık ise bilfiil duyumsamaktadır (Aristotle, 1963d, 416b 33-417a 14).

Duyu nesnelere gelince, Aristoteles'e göre üç tür duyu nesnesi vardır. Bunlar (1) beş duyunun her birine özgü olan, bu duyuların sadece bir tanesi aracılığıyla duyumsanan duyu nesneleri, (2) tek bir duyuyla değil, birkaç duyu veya tüm duyular vasıtasıyla duyumsanan, hareket, sayı, şekil gibi ortak duyulurlar ve (3) ilineksel duyu nesneleridir. İlk iki türde, nesne doğrudan duyumsanır. İlineksel duyu nesneleri ise ilineksel olarak duyumsanır. Örneğin, gördüğümüz bir beyaz cismin Diares'in oğlu olduğunu göz önünde bulunduralım. Görme duyumuzla doğrudan duyumsadığımız duyu nesnesi "beyaz" yani renktir. "Diares'in oğlu olmak" ise bu rengin bir ilineğidir. Dolayısıyla "Diares'in oğlu"nu gördüğümüzde bu duyu nesnesi doğrudan değil, ilineksel olarak duyumsanır. Öte yandan her ne kadar ortak duyulurlar doğrudan duyumsansalar da asıl anlamda duyu nesneleri, beş duyuya ait olan özel duyu nesneleridir (Aristotle, 1963d, 418a 7-26).

Aristoteles duyu nesnelerini ve beş duyuyu *Peri Psûkhês*'de [*Nefs Üzerine*] ve *Peri Aisthêsêôs kai Aisthêtôn*'da [*Duyu ve Duyulurlar Üzerine*] ayrıntılı bir biçimde inceler (Aristoteles, 2001, 418a 27-424a 15; Aristotle, 1963e, 437a 18-449a 30). Çalışmanın konusu bağlamında söz konusu

fizyolojik ve biyolojik incelemeler bir önem arz etmese de Aristoteles'in duyular hakkındaki genel tespitini görmek isabetli olacaktır.

Aristoteles'e göre duyu, maddeden bağımsız olan duyulur formları yani duyu nesnelere ait olan duyulur nitelikleri kendi içerisine alan bir yetidir. Duyu organı ise böyle bir yetinin yer aldığı organdır. Böylece duyu ve duyu organı bir açıdan aynı olmakla birlikte onların özleri farklıdır: Duyu organı uzamsal bir büyüklüktür, duyu ise böyle bir büyüklükteki yetidir (Aristotle, 1963d, 424a 17-29). Bu açıklamalar ışığında görülmektedir ki Aristoteles fizyoloji ve psikoloji arasında net bir ayrıma sahip değildir, duyu organlarının fiziksel açıdan etkilenmesine karşılık gelen duyumsama ile zihinsel bir kavrayış olan algılamayı birbirinden kesin bir biçimde ayıramamaktadır (Ross, 2002, s. 163). Bununla birlikte, yeti ile organın özleri bakımından farklı olduğunun belirtilmesi, bunların aynı kabul edilmediğini de göstermektedir. Duyumsama yetisine sahip olmayan bitki ve cansız cisimlerin, duyu nesneleri tarafından sadece fiziksel bir etkilenmeye uğradıklarına ilişkin bir pasajda da duyumsamanın basit bir fiziksel etkilenmenin ötesinde bir yeti olarak ele alındığı görülmektedir (Aristotle, 1963d, 424a 34-424b 19). Nitekim Aristoteles'in bilgi edinme sürecinin temeline duyuyu koyması, yeti-organ ilişkisi bağlamında fizyolojik bir yapıya sahip olmakla beraber, duyumsamanın bilişsel bir edim olarak da göz önüne bulundurulduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca Aristoteles'in ortak duyu hakkındaki görüşlerinde de yine bu durumla karşılaşılır.

Ortak duyu, beş duyu haricinde varolan bir başka özel duyu değildir. Aristoteles onu beş duyunun birliğini teşkil eden bir yeti olarak görür. Bu yeti şu dört temel işlevi yerine getirir: (1) Hareket, durağanlık, şekil, büyüklük, sayı ve birlik gibi ortak duyulurları duyumsamayı sağlar. (2) Öte yandan ilineksel duyulurların duyumsanması da ortak duyu vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bunun bir türü, beyaz bir şeyi duyumsadığımızda ilineksel olarak onun Cleon'un oğlu olduğunu duyumsamamız gibi durumlardır. Diğer bir türü ise, aynı nesneye ait olan iki farklı niteliğin eş zamanlı olarak duyumsanmış olduğu durumlarda, bir birlik oluşturan

duyuların, birbirlerinin özel duyu nesnelerini ilineksel olarak duyumsamalarıdır. Örneğin safraya ait olan sarı ve acı olma özelliklerinin bir arada bulunmasından ötürü, acılığın görme aracılığıyla duyumsanması bu türdendir. (3) Ortak duyunun bir diğer işlevi, duyumsamakta (örneğin görmekte, işitmekte) olduğumuzun farkına varmamızı sağlamasıdır. (4) İki özel duyuya ait olan özel duyulur niteliklerin, örneğin, beyaz ve tatlının ayırt edilmesi de ortak duyu aracılığıyla gerçekleştirilir (Aristotle, 1963d, 424b 21-427a 13).

Yukarıdaki açıklamalara göre, ortak duyunun özel duyulurların birliğini sağlayan bir bilişsel yeti, bir üst algı mekanizması şeklinde düşünüldüğü söylenebilir. Nitekim işlevlerine bakıldığında, bunların basit bir fiziksel etkilenme olarak ele alınamayacakları görülmektedir.

Ortak duyudan sonra muhayyile yetisi (φαντασία) gelir. Aristoteles, muhayyileyi “kendisi aracılığıyla hayallerin zuhur ettiği bir yeti” şeklinde ele alır ve duyu, sanı, bilim (ἐπιστήμη) ve akıldan (νοῦς) farkını belirtir (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 428a 1-24). Öte yandan Aristoteles'e göre duyumsama olmadan muhayyile, muhayyile olmadan da yargı (ὀρθολογία) olamaz (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 427b 15-16). Buradan hareketle muhayyilenin duyumsama yetisi ile düşünme yetisi arasında bir tür bağ kurduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles muhayyileyi “(...) bir duyu yetisinin bilfiil uygulamasından meydana gelen bir hareket (...)” biçiminde tanımlar (Aristotle, 1963d, 429a 1-3). Bu tarif Aristoteles'in muhayyilenin duyudan farkına ilişkin olarak dile getirdikleriyle çelişir gibi görünür. Ancak, bunun “muhayyilenin duyumsama yetisine sahip olan bir canlıda bulunduğu ve duyumsama *sonucu* meydana geldiği” şeklinde anlaşılması daha yerinde olacaktır. Nitekim Aristoteles'e göre muhayyile duyu organlarında artakalır ve duyumsamaya benzer (Aristotle, 1963d, 429a 4-5), o bir tür zayıf duyumsamadır (Aristotle, 1959a, 1370a 28-29).

Muhayyilenin işlevlerine gelince, hafıza ve hatırlama, rüya, düşünmenin malzemesini oluşturma ve hareket ettirme olmak üzere dört temel işleve sahip olduğu görülmektedir. Çalışmanın konusu açısından son iki

işlevin taşıdığı önem sebebiyle bunlara ilişkin genel bir izahatta bulunmak isabetli olacaktır.<sup>7</sup>

Aristoteles’e göre akıl (voûç) nefsin akletmesini ve yargılamasını sağlayan yetidir. Nefsin akleden kısmı ile akledilir (voñtów) arasındaki ilişki, duyu ile duyulur arasındaki ilişkiye benzer. Nefsin bu kısmı bir nesnenin formunu almaya elverişlidir yani bilkuvve olarak nesnesiyle özdeşdir. Akıl akletmeden önce bilfiil bir gerçeklik değil, sadece bir yetidir. Bu sebepten ötürü bedenle karışmaz. Şayet karımış olsaydı, sıcak, soğuk gibi bir niteliğe veya bir organa sahip olması gerekirdi. Oysa ne bir niteliğe ne de bir organa sahiptir (Aristotle, 1963d, 429a 12-27; Bekker, 1831a, 429a 13-27). Akledilir olan ile bilkuvve özdeş olan bu akıl, bilfiil olarak üzerine hiçbir şey yazılmamış bir levhaya benzer (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 429b 29-430a 3). Bu anlamdaki aklın dışında Aristoteles bir başka tür akıldan da bahseder. Nasıl ki her varlık sınıfı için, bilkuvve olarak bir sınıfa girenlerin tümü olan bir madde ve bu sınıfa girenlerin tümünü meydana getiren bir etken neden varsa, benzer bir ayırım nefis için de geçerlidir: Tüm akledilir şeyler hâline gelen bir akıl ile –tıpkı ışığın bilkuvve renkleri bilfiil hâle getirmesi gibi– akledilir şeyleri meydana getiren bir akıl (voûç) vardır (Aristotle, 1963d; 1831a, 430a 10-17). Aristoteles aklın bu ikinci türüne ilişkin olarak şunları dile getirir:

Özsel doğası gereği fiiliyat olduğundan ötürü, bu anlamdaki akıl [voûç] ayrılabilir, etkilenmez ve karışmamıştır. (...)

[Bu] akıl bir zaman biliyor, başka zaman bilmiyor değildir. [Bu] akıl mevcut koşullarından kurtulduğunda tam olarak ne ise o olarak ortaya çıkar, daha fazlası değil: Sadece bu, ölümsüz ve sonsuzdur (bununla birlikte onun önceki fiiliyatını hatırlamayız çünkü bu anlamdaki akıl etkilenmez iken edilgin akıl [voûç παθητικός] yok edilebilirdir) ve onsuz hiçbir şey düşünmez (Aristotle, 1963d, 430a 18-26; Bekker, 1831a, 430a 17-25).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Hafıza ve hatırlama işlevi için bkz.: Aristotle, 1995, 449b 9-30, 449b 32-450a 1, 450a 9-15, 450a 22-23. Muhayyilenin rüyayla ilgili fonksiyonu için bkz.: Aristotle, 1963f, 458b 35-459a 23.

<sup>8</sup> Aristoteles’in faal akıl hakkındaki görüşlerine dair bir inceleme için bkz.: Büyüközkara, 2019, ss. 676-681.

Aklın (voüç) işlevlerine gelince, Aristoteles'in ona iki ana görev yüklediği görülmektedir. Bunlardan biri bölünmezlerin akledilmesidir. Söz konusu bölünmezler uzunluk gibi nicelik bakımından bilfiil olarak bölünemeyen şeyler, biçim (εἶδος) bakımından bölünemezler (yani en alt türler) ve nokta gibi büyüklük bakımından bölünmezlerdir. Bölünmezlerin akledilmesinde yanlışlık söz konusu değildir. Aklın diğer işlevi ise bir kavramı diğerine yüklemek suretiyle iki kavramı birleştirmek ve bir bileşimi bölme suretiyle öğelerine ayırmaktır. Birleştirme işleminde ise doğruluk ve yanlışlık söz konusudur (Aristoteles, 2001, 430a 26-430b 32; Bekker, 1831a, 430a 26-430b 31).

Bu noktada birkaç hususa değinmek gerekir. Bunlardan ilki aklın işlevlerini yerine getirmesi için bazı malzemelere ihtiyacı olduğudur. Bu malzemeleri ise duyumsama ve muhayyile yetileri sağlar:

(...) elin aletlerin aleti olması gibi, akıl [voüç] formların formu, duyu da duyulur şeylerin formudur.

Genel kabule göre, duyulur uzamsal büyüklüklerin dışında ve onlardan ayrı olarak varolan hiçbir şey bulunmadığı için, akledilirler yani hem soyut nesneler hem de duyulur şeylerin tüm hâl ve etkilenimleri duyulur formlardadır. Bundan dolayı (1) duyunun yokluğunda hiç kimse hiçbir şeyi öğrenemez ve anlayamaz ve (2) akıl bilfiil olarak herhangi bir şeyin farkında olduğunda, zorunlu olarak bir hayalle birlikte onun farkındadır çünkü hayaller madde içermemeleri dışında duyu içeriklerine benzerler” (Aristotle, 1963d, 432a 2-8; Bekker, 1831b, 432a 1-10).

Belirtilmesi gereken diğer bir nokta ise sözü edilen temel işlevler bağlamında aklın genel olarak düşünme yetisine karşılık gelir bir biçimde, geniş bir manada ele alınmasıdır. Aristoteles ayrıca aklın (voüç) bilimin ilkelerine özgü olduğunu belirtmek suretiyle ona daha hususî bir işlev de yükler (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140b 31-1141a 8). Ayrıca aklın pratik açıdan yani eylemler bakımından da bir işlevi vardır. Bunun ne olduğuna gelince, Aristoteles'in nefsin hareket ettirici yetisi hakkındaki görüşlerine değinmek gerekir.

Aristoteles'e göre, muhayyilenin de bir çeşit düşünce olduğunun kabul edilmesi koşuluyla, yer değiştirme hareketinin iki kaynağı vardır: Bunlar arzu (öpeçitç) ve akıldır (voüç). Ancak buradaki akıldan kasıt teorik değil,

pratik akıldır. Yani eylemlerle ilgili olan bir ereğe ulaştıran araç üzerine akılyürüten akıldır. Arzu ise her zaman bir ereğe ilişkindir. Zira arzu nesnesi pratik akıl için bir uyarıcı vazifesi görür ve düşünce sürecinin sonu da eylemin başlangıcıdır. Diğer bir deyişle arzu nesnesi bir hareketi başlatır. Bunun sonucunda düşünce harekete sebep olur. Aynı şekilde muhayyilenin bir harekete kaynaklık etmesi için de arzunun mevcut olması gerekir. Muhayyile ve akıl ile arzu arasındaki bu bağıllık dolayısıyla, aslında bir tane hareket ettirici yeti yani arzu yetisi vardır. Akıl arzu olmaksızın bir hareket üretemezken, arzu akılyürütmeye karşıt olarak bir harekete kaynaklık edebilir. Şöyle ki Aristoteles'e göre istek (βούλησις), iştah (ἐπιθυμία) ve tutku (θυμός) olmak üzere üç tür arzu vardır. Bunlardan ilki nefsin akılyürüten kısmına aitken diğer ikisi aklî olmayan kısmına aittir. Dolayısıyla isteğe uygun olan bir hareket akılyürütmeye de uygunken, diğer iki tür arzudan kaynaklanan hareketler akılyürütmeye karşıt olacaktır (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831b, 433a 8-26, 432b 6-7).

Akla sahip olmayan hayvanlara –ve duygu, hastalık veya uyku tarafından geçici olarak akılları (voûç) karartılan insanlara– gelince bunların eylemlerini muhayyile yönlendirmektedir (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 429a 5-9). Ancak burada kastedilen muhayyile tüm hayvanlarda bulunan duyuusal muhayyiledir. Diğer türü ise akılyürüten veya tartışan muhayyile olarak adlandırılır. Bu ise sadece akılyürüten hayvanlarda yani insanlarda bulunur. Zira bu veya şu şeyin yapılmasına karar vermek akılyürütmenin işidir (Aristotle, 1963d, 433b 29-434a 9). Bu açıklamalar ışığında, nefsin hareketin kaynağı olmasının muhayyile yetisine bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles bir hayvanın muhayyileye sahip olmadan arzu yetisine sahip olamayacağını belirtir (Aristotle, 1963d, 433b 26-29). Bu çerçevede muhayyilenin teorik alanda olduğu gibi, pratik alanda da aracılık rolü üstlendiği görülmektedir.

Aristoteles'in nefsin yetilerine ilişkin temel görüşlerinin incelenmesi neticesinde, insanın bilişsel yönüne dair pek çok malumat elde edilmiştir. Bu malumat hatırd tutularak nedenlerin bilgisine nasıl ulaşıldığı sorusuna yanıt aramak isabetli olacaktır.

## **Duyu ve Akla Dayalı Bir Yöntem**

Aristoteles'in ortaya koyduğu bilme yönteminin temelinde mantık anlayışı yer alır. Aristoteles mantığının bel kemiğini ise tasım öğretisi oluşturur. Bu sebeple bilme yöntemine ilişkin bir incelemeye tasım konusuyla başlamak isabetli olacaktır.

Aristoteles tasımı şöyle tanımlar: “İçinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması açısından zorunlu olarak sonuçlandığı uslamlama [λόγος] ‘tasım’dır [συλλογισμός]” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a, 24b 18-20). Bu tanıma göre, “tasım” adı verilen akılyürütmenin şu üç şarta bağlı olduğu görülür: (1) Belirtilmiş olan bazı şeyler var olmalıdır. (2) Bunlardan hareketle başka bir sonuca varılmalıdır. (3) Bu sonuca varma işlemi zorunlu olmalıdır. Bu üç şartla ne kastedildiğine gelince, Aristoteles'in tasımın biçimsel yapısına ilişkin görüşlerini görmek gerekir.

Aristoteles'e göre “‘Öncül’ bir şeye ilişkin bir şeyin evetlendiği veya değillendiği bir önermedir [λόγος] (...)” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a, 24a 16-17). Terim ise şu şekilde açıklanır: “Öncülün ayrıştığı şeye ‘terim’ [ῥοος] diyorum, sözgelişi yüklenilen ile olmak veya olmamak eklenerek [ya da ayrılarak]<sup>9</sup> kendisine yüklenen” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a, 24b 16-17). Bu açıklamalar çerçevesinde, öncülün yüklenilen ve yüklenen konumunda olan iki ayrı terimin olumlu veya olumsuz bir şekilde birbirine bağlanmasıyla elde edilen bir önerme olduğu görülür. Tasım ise ortak olan bir şeye yani orta terime sahip olan iki öncüle ait diğer iki terimin, bu orta terim aracılığıyla birbirine bağlanması suretiyle yeni bir sonuç önermesinin elde edildiği durumda ortaya çıkar (Aristoteles, 1998b, 40b 30-41a 13). Buna göre tasım “iki öncülden, bu öncüllerin her ikisinde de yer alan orta terim aracılığıyla bir sonuç önermesinin çıkarıldığı akılyürütme” biçiminde tanımlanabilir. Bu tanım uyarınca, yukarıda dile getirilen üç şartın açıklaması şu şekilde yapılabilir: (1) Belirtilmiş olan bazı şeylerin var olması öncüllere, (2) bunlardan hareketle bir sonuca varılması, orta te-

<sup>9</sup> Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadır.

rim haricindeki diğer iki terime ilişkin sonuç önermesine ve (3) bu sonuca varma işleminin zorunlu olması da orta terim aracılığıyla tesis edilen bağa karşılık gelir.

Aristoteles orta terim haricindeki diğer iki terimi “uç” olarak adlandırır ve orta terim ile uçlar arasındaki ilişkiye referansla tasımın üç şeklini birbirinden ayırır. Bu bağlamda, ilk şekil ile diğer iki şekil arasındaki farklılıklar, diğer şekillerdeki tasımları ilk şekle dönüştürme yolları, her bir şekildeki geçerli tasım biçimleri gibi çeşitli mantık konularını ele alır (Aristoteles, 1998b, 24b 23-53b 3). Aristoteles bu hususlara ilişkin incelemelerini göz önünde bulundurmak suretiyle, birinci şeklin bilgi edinme bakımından en temel şekil olduğunu belirtir (Aristoteles, 2005b, 79a 16-30). Bununla birlikte ister ilk şekilde, ister diğer şekillerde kurulsun bir tasım mutlaka bilgi edinmeyi sağlamaz. Örneğin, “Bütün insanlar canlıdır” ve “Bütün taşlar insandır” öncüllerinden “Bütün taşlar canlıdır” sonucunun çıkarıldığı bir tasım göz önünde bulundurulsun. Şüphesiz bu tasım geçerli bir tasımdır. Ancak, ikinci öncülün yanlış olmasından ötürü yanlış bir sonuç elde edilir. Dolayısıyla bu tasım bilgi vermez. Ne tür tasımlarla ve nasıl bilgi edinileceğine gelince, *Topika*’da [*Topikler*] yer alan tasımlar sınıflandırmasına müracaat etmek isabetli olacaktır.

Aristoteles tasımları tanıtlama (ἀπόδειξις), diyalektik (διαλεκτικός) tasım, eristik (εριστικός) tasım ve paralojizm (παραλογισμός) olmak üzere dörde ayırır. Tanıtlama doğru ve ilk öncüllerden hareketle veya bu öncüller vasıtasıyla haklarında bilgi (γνώσις) edinilen öncüllerden hareketle oluşturulan tasımdır. Doğru ve ilk olanlar, başka şeylerden ötürü değil, sadece kendilerinden ötürü inanılanlardır. Diyalektik tasım ise genel olarak kabul edilen kanılardan (ἐνδοξος) sonuç çıkartılan tasımdır. Bu kanılar ya herkes tarafından ya büyük bir çoğunluk tarafından ya da bilgelerin hepsi, büyük bir çoğunluğu veya en tanınmışları ve en ünlüleri tarafından kabul edilen kanılardır. (1) Genel olarak kabul edilir gibi görünen, ama aslında böyle olmayan kanılardan oluşan tasımlar ile (2) genel olarak kabul edilen veya kabul edilir gibi görünen kanılardan bir sonuca varır gibi görünen tasımlar ise eristiklerdir. İlk türdekiler tasım olarak adlandırılmayı hak ederler fakat

diğerleri bir sonuca varır gibi görünmekle birlikte gerçekten bir sonuca varmadıkları için tasım olarak değil, eristik tasım olarak adlandırılmalıdır. Paralojizmlere gelince, bunlar ne doğru ve ilk öncüllerden ne de genel olarak kabul edilen kanılardan oluşurlar. Bu tür tasımlar özel bir bilime –örneğin geometriye– özgü olmakla birlikte doğru olmayan öncüllerden oluşan tasımlardır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 100a 27-101a 17).

Yukarıdaki sınıflandırma tasımları oluşturan öncüllerin bilgisel değerinin göz önünde bulundurulmasına dayanmaktadır (Güzel, 2001, s. 40). Görüldüğü üzere, Aristoteles kendileri vasıtasıyla bir tasım kurulabilecek olan muhtemel öncülleri, kısaca doğru önermeler, genel olarak kabul edilen kanılar, genel olarak kabul edilir gibi görünen kanılar ve yanlış önermeler olmak üzere dörde ayırır. Buna binaen, doğru ve ilk öncüllerden oluşan tanıtılmanın bilgi (ἐπιστήμη) veren yani bilgi edinmemizi sağlayan tasım olduğunu dile getirir (Aristoteles, 2005b, 71b 23-24). Diğerlerine gelince, açıktır ki ne eristik tasımlar ne de paralojizmler aracılığıyla bilgi elde edilebilir. Bilakis, bu bozuk akılyürütmeler doğru muhakemede bulunmanın önünde engel teşkil ederler. Nitekim *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'un [*Sofistik Çürütmeler Üzerine*] konusunu, bu bozuk akılyürütmelere dayanan sözde çürütmelerin temellerinin gösterilmesi ve bunlara nasıl karşı konulacağının ortaya konması teşkil eder (Aristotle, 1955). Diyalektik tasımların bilgiyle bağlantısına gelince, önce Aristoteles'in diyalektik ve diyalektik tasım hakkındaki görüşlerinin daha yakından incelenmesi gerekir.

Aristoteles diyalektik tasımı, önümüze koyulan problemler hakkında, genel olarak kabul edilen kanılardan hareketle bir sonuca varmayı sağlayacak olan ve bir kanıtı desteklerken kendisiyle çelişen bir şey söylemeyi engelleyecek olan bir yöntem şeklinde ele alır (Aristotle, 1989, 100a 18-24). Ona göre diyalektik tasım öncül, problem ve tez olmak üzere üç temel öğeden oluşur.

Öncüller kendilerinden hareketle kanıtların oluşturulduğu malzemelerdir. Problemler ise tasımların konusunu teşkil eder. Bununla birlikte öncüller ile problemler arasındaki asıl farklılık ifade ediliş biçimlerine bağlıdır. Öncüller “Bu böyledir, değil mi?” (örneğin, “‘Hayvan’ insanın cinsidir, de-

ğil mi?") biçiminde, problemler ise "Bu böyle midir, yoksa değil midir?" (örneğin, "'Hayvan' insanın cinsi midir, yoksa değil midir?") biçiminde ifade edilir. İfade biçimi değiştirilerek bir öncül probleme dönüştürülebilir. Dolayısıyla, öncüller ile problemler sayıca eşit ve birbiriyle özdeştir (Aristotle, 1963c, 101b 11-17, 101b 28-37).

Dikkat edilmesi gerekir ki yukarıda belirtilen özellikleri taşıyan öncül ve problemlerin tümü diyalektik değildir. Akıl (voûç) sahibi bir kimse, ne hiç kimsenin kabul etmediği bir şeye ilişkin bir öncül ileri sürer ne de herkes veya pek çok kişi için apaçık olan bir şey hakkında bir problem ortaya koyar. Zira ilki hiçbir kimse tarafından onaylanmazken ikincisi de hiçbir güçlüğe/soruna (ἀπορία) yol açmaz. Aristoteles'e göre diyalektik öncüller, (1) insanların tümü, pek çoğu veya bilgiler –bunların tümü, pek çoğu veya en tanınmışları– tarafından kabul edilen kanıların soruluşunu, (2) genel olarak kabul edilen kanılara benzer görüşleri, (3) genel olarak kabul edilen kanıların karşıtlarıyla çelişen önermeleri ve (4) sanatlara (τέχνη) uygun olan sanıların tümünü içine alır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 104a 3-15).

Bir diyalektik tasımın diğer bir ögesi olan diyalektik problem ise seçme ve kaçınmaya veya doğruluk ve bilgiye (γνώσις) katkıda bulunan bir soruşturma konusudur. Örneğin hazzın seçilip seçilmemesi gerektiği problemi ilk türde bir konudur. Burada seçme veya kaçınma amacıyla bilmek söz konusudur. Evrenin ezelî-ebedî olup olmadığı problemi ise ikinci türe girer. Burada ise sadece bilgi (εἰδέναι) amacıyla bilmek söz konusudur. Bazı problemler ise bu tarz problemlerin çözümüne yardımcı olduklarından ötürü ele alınırlar. Öte yandan bir diyalektik problem, hakkında insanların bir sanıya sahip olmadığı, çoğunluğun bilgelerinkine karşıt bir sanıya veya bilgelerin çoğunluğunkine karşıt bir sanıya sahip olduğu veya her iki grubun kendi içlerinde karşıt sanılara sahip olduğu bir şey olmalıdır. Ayrıca kendileri hakkında birbirine karşıt tasımlar bulunan veya çok geniş olmalarından ötürü kendilerine ilişkin bir kanıta sahip olunmayan problemler de diyalektik problemlerdendir (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 104b 1-17).

Diyalektik tasımların son ögesine yani teze gelince, Aristoteles tezi

“tanınmış bir filozofun genel kaniya zıt olan yargısı” biçiminde tanımlar. Örneğin, Herakleitos’un “Her şey hareket hâlinindedir” şeklindeki görüşü böyle bir tezdır. Diğer taraftan bir tez aynı zamanda bir problemdir fakat bir problem her zaman bir tez değildir. Çünkü bazı problemlere ilişkin hiç bir saniya sahip değiliz. Bir tezin problem olması ise açıktır zira tezin genel kaniya zıt bir yargı olması sebebiyle, problemler hakkında daha önce dile getirilenlerden zorunlu olarak çoğunluğun bilgelerle arasındaki veya her iki sınıfın kendi arasındaki uyumsuzluğun teze ilişkin olduğu sonucu çıkar (Aristotle, 1963c, 104b 19-35). Problemlerin diyalektik tasımların konusunu teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda ise tezlerin de bu tür tasımların konusunu oluşturduğu söylenebilecektir.

Görüldüğü üzere diyalektik tasım özel bir konu alanına ilişkin değildir. Örneğin, hazzın seçilip seçilmemesi gerektiği problemi de evrenin ezelî-ebedî olup olmadığı problemi de bu yöntem aracılığıyla kendilerine ilişkin akılyürütebilecek konulardandır. Nitekim Aristoteles “herhangi bir durumda, elde edilebilir inandırma araçlarını gözleme yetisi” şeklinde tanımladığı ve teknik yapısı gereği yani bir sanat olması bakımından özel bir konu sınıfıyla alakalı olmadığını belirttiği retorik (Aristotle, 1959a, 1355b 26-36) ile diyalektik arasında şöyle bir paralellik kurar: “Retorik, Diyalektiğin eşdeşidir. Her ikisi de, aşağı yukarı, bütün insanların genel bilgi [γνωρίξειν] alanı içine giren ve belli bir bilime [ἐπιστήμη] ait olmayan şeylerle ilgilidir” (Aristoteles, 2004; Bekker, 1831b, 1354a 1-3). Dolayısıyla “Ne retorik ne de diyalektik herhangi bir müstakil konunun bilimi [ἐπιστήμη] değildir: her ikisi de kanıtlar sağlama yetisidir” (Aristotle, 1959a, 1356a 31-33; Bekker, 1831b, 1356a 32-34).

Yukarıdaki ifadelere bakıldığında, Aristoteles’in açık bir biçimde diyalektiği bilimden ayırdığı ve belli bir bilime ait olmayan şeyler hakkında kanıtlar sağlama yetisi olarak ele aldığı görülmektedir. Başka bir deyişle, diyalektik adı verilen bu yeti muhtelif konulara ilişkin diyalektik tasımlar ortaya koyabilme yetisidir. Ancak bu tasımlar tanıtılma gibi bilgi veren tasımlar değildir. Bunun sebebi ise şu şekilde izah edilebilir: Aristoteles’e göre bir şeyin nedenini bildiğimizde onun bilgisine sahip oluruz ve dört ne-

denin tümü orta terim aracılığıyla gösterilir (Aristotle, 1989b, 94a 20-24). Bu çerçevede, diyalektik tasımın bir tasım olması sebebiyle orta terime dayandığı ve dolayısıyla bir şeyin nedenini açıklamak suretiyle o şey hakkında bilgi veren bir tasım olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki Aristoteles'in bir şeyi bilmekten kastı, o şeye ilişkin herhangi bir nedensel açıklamada bulunmak değildir. Bir "x" nesnesi hakkında, ilineksel anlamda değil de, mutlak (ἀπλῶς) anlamda bilgiye sahip olmak için, (1) "x" nesnesinin kendisinden meydana geldiği nedenin bu "x" nesnesinin nedeni olduğunu ve (2) bu "x" nesnesinin başka türlü olamayacağını bilmek gerekir (Aristotle, 1989b, 71b 9-13; Bekker, 1831a, 71b 9-12). Diğer bir deyişle, başka türlü olması imkânsız olan bir şeyin gerçekten bağlı olduğu nedenin bilinmesi hâlinde mutlak anlamda bilmekten bahsedilebilir. Bu ise o şey hakkında herhangi bir nedensel açıklamada bulunmak değil, bilakis o şey ile bağlı olduğu neden arasındaki zorunlu bağlantının ortaya konması anlamına gelir. Oysa diyalektik tasımlar, temas edildiği üzere, genel olarak kabul edilen kanılardan ve sanılardan hareketle oluşturulan tasımlardır. Sanı ise bilgi değildir zira sanı başkaca olmaları mümkün olan şeylere ilişkin bilgi (ἐπιστήμη) tümel ve zorunlu olanlara dayanmaktadır (Aristoteles, 2005b, 88b 33-89a 10; Bekker, 1831a, 88b 30-89a 10). Buna binaen Aristoteles diyalektik tasımın gerçek bir orta terime dayanmadığını belirtir: "Sanıya göre ve yalnızca diyalektik bir çıkarım yapmak için açık ki yalnızca tasımın pek inanılabilir öncüllerden oluşup oluşmadığına bakmalı. Dolayısıyla AB'nın orta terimi gerçekten var değilse, ama onun var olduğu düşünülüyorsa, bu terimle yapılan çıkarım diyalektik çıkarımdır (...)" (Aristoteles, 2005b, 81b 18-23). Bu sebepten ötürü diyalektik tasım aracılığıyla bir şeyin gerçek nedenin gösterilmesi mümkün değildir ve dolayısıyla diyalektik tasım tanıtlama gibi bilgi veren bir tasım değildir.

İmdi, diyalektik ve diyalektik tasım ne işe yarar? Aristoteles bu soruyu, diyalektik üzerine incelemede bulunmanın üç açıdan faydalı olduğunu belirterek yanıtlar: (1) Egzersiz olarak faydalıdır çünkü bir yönteme sahip olduğunda, ileri sürülen konu hakkında tartışabilmek daha kolay hâle gelir. (2) Karşılıklı konuşmalar açısından faydalıdır çünkü çoğunluğun sa-

nılarına vakıf olunca insanların kendi sanılarına dayanarak tartışmalarda onların üstesinden gelinebilir. (3) Felsefî bilimler için faydalıdır çünkü (a) bir konuya ilişkin her iki yönde zorluk çıkarabilmek, doğruluk ve yanlışlığı daha kolay bir biçimde ayırt edebilmeyi sağlar ve (b) bilimlerin ilkeleri her şeyden önce geldikleri için, bunların genel olarak kabul edilen kanılar vasıtasıyla ele alınması gerekir. Bu ise tam da diyalektiğin alanına aittir (Aristotle, 1989a; 1831a, 101a 25-101b 4).

Diyalektiğin felsefî bilimler için faydasından bahsedilmesi, diyalektik ve bilgi arasındaki ilişki açısından bir hayli önem taşır. Şöyle ki Aristoteles'e göre bilgi ilk öncüllerden, ilkelerden hareketle yapılan tanıtlamalar vasıtasıyla elde edilir. Diyalektiğin bu ilkelerin tesisinde bir rol oynaması ise her ne kadar tanıtılma gibi bilgi veren bir tasım olmasa da diyalektik tasımın bilgiyle bağlantılı olduğunu ve eristik tasımlar ile paralojizmlerden farklı olduğunu açıkça ortaya koyar.

Tanıtlamaya gelince, temas edildiği üzere, bu tasım türü *Topika*'da doğru ve ilk öncüllerden oluşan bir tasım olarak ele alınır. *Analytika Hustera*'da [*İkinci Çözümlemeler*] ise tanıtılamalı bilginin dayandığı öncüllere ait şu özellikler zikredilir: doğru, ilk, dolaysız, sonuçtan daha iyi bilinen ve daha önce gelen ve sonucun nedeni olma.<sup>10</sup> Bir öncül doğru olmalıdır çünkü varolmayan bilinemez. İlk ve tanıtlanamaz olmalıdır, aksi takdirde kendisinin de tanıtlanması gerekir. Şöyle ki tanıtlanabilir şeyler hakkında bilgi sahibi olmak, onlara ilişkin bir tanıtlamaya sahip olmak demektir. Bu sebepten ötürü tanıtılmanın öncülleri ilk ve tanıtlanamaz olmadıkları takdirde bunların bilinmesi için de tanıtılamada bulunmak gerekir. Buna paralel olarak, tanıtılmanın dayandığı bir öncül dolaysız da olmalıdır. Şöyle ki Aristoteles'e göre ilk öncüller tanıtılamaların sonuçlarına uygun ilkelerdir, “ilk” ve “ilke”yle aynı şey kastedilir. Buna bağlı olarak tanıtılmanın ilkesi, kendisinden önce başka bir öncülün bulunmadığı dolaysız öncüdür. Yine böyle bir öncül, sonucun nedeni olmalıdır çünkü bir şeyi onun nedenini bildiğimizde biliriz. Sonucun nedeni olduğu için de sonuçtan daha önce gelen olmalıdır. Öte yandan “daha önce gelen” ve “daha iyi bilinen” terim-

<sup>10</sup> Dört nedenle ilgili kısımda belirtildiği üzere, öncüller madde anlamında nedendirler.

leri iki farklı anlamda kullanılır. Birincisi, bir nesnenin duyuma daha yakın olması sebebiyle bize göre daha önce gelen ve daha iyi bilinen olması, diğeri ise duyuma daha uzak olan bir nesnenin, doğası gereği ve mutlak anlamda daha önce gelen ve daha iyi bilinen olmasıdır. En tümel nedenler duyumdan en uzak olanlar, tikel nedenler ise duyuma en yakın olanlardır (Aristotle, 1963b, 71b 19-72a 6; Aristoteles, 2005b, 72a 6-9). Buna binaen tanıtlamanın öncülleri doğası gereği ve mutlak anlamda daha önce gelen ve daha iyi bilinendir.

Bu belirtilenlerin dışında Aristoteles başka bir özellikten de bahseder. Ona göre, mutlak anlamda bilgi nesnesinin başka türlü olması imkânsız olduğu için, tanıtlamalı bilgi (ἐπιστήμη) vasıtasıyla bilinenlerin de zorunlu olması gerekir. Tanıtlamalı bilgiye sahip olmak ise ilgili tanıtlamayı bilmek demektir. Dolayısıyla, tanıtlamanın zorunlu öncüllerden kurulu bir tasım olması gerekir. Diğer bir deyişle tanıtlamanın öncülleri zorunlu olmalıdır. (Aristoteles, 2005b, 73a 22-25; Bekker, 1831a, 73a 21-25).

Aristoteles bu özellikleri taşıyan ilkeleri (1) aksiyom ve (2) tez olmak üzere iki ana gruba ayırır: (1) Aksiyomlar bir şeyin öğrenilmesi açısından bilinmesi gereken önermelerdir. Örneğin, “Aynı yüklem aynı özne için aynı anda evetlenmesi ve değillenmesi imkânsızdır”, “Her yüklem her özne için ya evetlenir ya da değillenir”, “Eşit olanlardan eşit şeyler çıkarılırsa kalanlar eşittir” gibi bilimler için ortak olan önermeler bu türdendir. Bu örneklerden ilk ikisi yani çelişmezlik ve üçün hâlin imkânsızlığı ilkesini dile getiren ilk iki önerme tam anlamıyla tüm bilimler için ortaktır fakat bunlar tanıtlamalarda yer alan ilkeler konumunda değil, tanıtlamaların kendilerine göre yapıldığı ilkeler konumundadır. “Eşit olanlardan eşit şeyler çıkarılırsa kalanlar eşittir” türünden aksiyomlar ise tam olarak tüm bilimlerle ilgili değildir, daha ziyade sınırlı bir kapsama sahiptir. Yine bu önermeler ait oldukları bilimlerde aynı biçimde değil, bilimin konusuna uyarlanarak ele alınır. (2) Tezler ise bir bilime özgü olan ilkelerdir. Bunlar da kendi aralarında (a) hipotezler ve (b) tanımlar (ὁρισμός) olmak üzere ikiye ayrılır. “Birim nicelik açısından bölünemezdir” şeklinde bir tez tanımdır. Birimin varlığının kabulü ise bir hipotezdir. Tanımlar bir şeyin ne

olduğunu, hipotezler ise bir şeyin varolup olmadığını dile getirirler. Ayrıca tanımların yalnızca bilinmeleri gerekirken hipotezler öncüllerde yer alır (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a, 72a 14-24, 76a 38-76b 2, 76b 35-39, 77a 10-26).

Aristoteles bu şekilde açıkladığı ilkeleri, tanıtlamaların kendilerinden hareket ettiği zorunlu önbilgiler olarak kabul eder:

Zorunlu önbilginin iki tarzı var: kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli, kimi kez de her ikisi birden. Söz gelişi “her şeyin ya evetlenmesi ya da değillenmesi doğru” olanın olduğunu kabul etmeyi, “üçgen” şu belirli nesneyi imlediğini bilmeyi gerektirir; “birim”, “birlik” ise her ikisini: hem ne imlediğini bilmeyi hem de var olduğunu kabul etmeyi gerektirir (Aristoteles, 2005b, 71a 9-16).

Verilen örneklere bakıldığında aksiyomlar ile hipotezlerin olanın olduğunun kabul edilmesi anlamında, tanımların ise dile getirilenin ne anlama geldiğinin bilinmesi anlamında önbilgiler oldukları görülmektedir.

Bu noktada şöyle bir durumla karşılaşılır: Bir yandan bazı önbilgilere sahip olunurken diğer yandan bunlardan hareketle kurulan tanıtlamalar vasıtasıyla başka bilgiler elde edilir. Öyleyse söz konusu zorunlu önbilgiler yani tanıtlamanın öncüllerini oluşturan ilkeler nasıl bilinecektir? Bu konu ileride ele alınacağı için, şimdilik şu temel prensibi belirtmek uygun olacaktır: Aristoteles'e göre bu ilkeler tanıtlamayla elde edilemez. Zira “(...) tanıtlamayı oluşturan ve daha önce gelen öncülleri bilmek zorunluysa, bu da doğrudan öncüllere gelindiğinde sonlanıyorsa, bunların tanıtlanamaz olması zorunlu” (Aristoteles, 2005b, 72b 25-28).

Önceki kısımlarda temas edildiği üzere, Aristoteles'e göre bilgi nedinin bilgisidir. Bunun yanı sıra, bilgi tümele ilişkin olarak da ele alınır. Dolayısıyla bilgi ve tanıtlama ile tümel ve tanıtlama arasındaki bağlantıya değinmek isabetli görünür.

*Analytika Huster*a'da tümel, “tümüne yüklenme” ve “kendisi gereği yüklenme” bağlamında ele alınır. “Tümüne yüklenmeden” kasıt, yüklenilenin yüklendiği şeyin hepsinde ve her zaman bulunmasıdır (Aristoteles,

2005b, 73a 29-31). Kendisi gereği yüklenenlere gelince, Aristoteles kendisi gereği olduğu söylenenlerin ilk iki türünü yani ait oldukları öznelere neliklerinde bulunan özelliklerin ve ait oldukları öznelere, kendi formüllerinde yer aldığı özelliklerin kendisi gereği olmasını göz önünde bulundurur (Aristoteles, 2005b, 73a 35-73b 29). Yüklendiğinin tümünde, kendisi gereği ve yüklenilenin kendisi olması bakımından bulunan ise tümel olarak adlandırılır. Örneğin iki dik açı üçgende tümel olarak bulunur çünkü iki dik açı, üçgenlerin tümüne, kendisi gereği ve üçgen olmaları bakımından yüklenir. Fakat şekle veya ikizkenar üçgene bu şekilde yüklenmez (Aristoteles, 2005b, 73b 30-74a 4).

Aristoteles'e göre tümel ve mutlak anlamda bilgi, bir şeyin bir diğerinde tümel olarak bulunduğu tanıtlandığında elde edilir. Bunun gerçekleştirilmesi için ayrımların ortadan kaldırılması suretiyle yüklenilenin kendisinde bulunduğu ilk nesnenin saptanması gerekir. Örneğin iki dik açı, bakır bir ikizkenar üçgene yüklense de buradaki yüklenme tümel değildir. Dolayısıyla bakır ve ikizkenar olma özelliklerinin kaldırılarak iki dik açının üçgene yüklendiğinin tanıtlanması gerekmektedir (Aristoteles, 2005b, 74a 41-74b 5).

Neden ile tanıtlama arasındaki ilişkiye gelince, ilk olarak dile getirilmesi gereken şey tanıtlamanın öncüllerinin “sonucun nedeni olma” özelliğini taşımalarıdır. Bunu sağlayan, daha önce belirtildiği üzere, orta terim ile neden arasındaki bağlantıdır. Tanıtlama-neden-orta terim üçlüsü arasındaki ilişki ise iki farklı açıdan ortaya konulabilir:

a) Aristoteles'e göre araştırdıklarımız ve bildiklerimiz aynı sayıdadır ve “olanın olduğu, niçin olduğu, varolup olmadığı, ne olduğu olmak” üzere dört türe ayrılırlar. A'nın B olup olmadığını (örneğin güneşin tutulup tutulmadığı) araştırmak olanı araştırmaktır. A'nın B olduğunu bildiğimizde bunun niçin böyle olduğunu (örneğin güneşin niçin tutulduğu) araştırırız. A'nın varolup olmadığını (örneğin Tanrı'nın varolup olmadığını) araştırmak söz konusu olduğunda ise bir şeyin mutlak anlamda varolup olmaması araştırılır. A'nın varolduğu bilindiği takdirde ise onun ne olduğu (örneğin Tanrı'nın ne olduğu) araştırılır. Tüm bu durumlarda ise neden araştırılır

ve neden orta terimdir (Aristoteles, 2005b, 89b 22-90a 9). Dolayısıyla söz konusu araştırmaların tümü, zorunlu bir orta terime dayanan bir tasım olan tanıtılma vasıtasıyla gerçekleştirilir.

b) *Analytika Huster*'da dört tür neden “nelik, kendilerinden bir şeyin zorunlu olarak çıktığı şeyler (yani öncüller), ilk devindiren ve ereksel neden” şeklinde ifade edilir ve bu nedenlerin tümünün orta terim vasıtasıyla gösterildiği belirtilir (Aristoteles, 2005b, 94a 22-94b 25). Dolayısıyla bu dört neden tanıtılma aracılığıyla ortaya konulur.

Bu belirlemelerden sonra, tümele ve nedene ilişkin olan tanıtılmalı bilginin temelinde bulunan ilkelerin nasıl bilindiği meselesine dair bir kısa bir izahta bulunmak uygun olacaktır.

Aristoteles'e göre ilkelere ilişkin bilgimizin temelinde duyumsama yetisi bulunur. Duyumsama aracılığıyla hatıra ve aynı şeye ilişkin hatıraların sıklıkla tekrarlanması sonucu deneyim yani nefste bir bütün olarak yerleşmiş bulunan tümel meydana gelir. Deneyimden ise sanatın veya bilimin (ἐπιστήμη) ilkeleri oluşur (Aristotle, 1989b; Bekker, 1831a, 100a 3-9; Aristoteles, 1996, 980b 25-981a 5).

Duyumsamadan ilkelere doğru uzanan söz konusu sürece ilişkin diğer bir izah ise Aristoteles'in şu sözlerinde ifadesini bulur:

Pek çok sayıdaki ayrımsız olanlardan biri durakaldığında, ilk tümel nefste bulunur: zira duyumsama edimi tekile ilişkin olsa bile, içeriği tümeldir–örneğin Kallias değil, insandır. Yeni bir duraklama ise bu temel tümellerin arasında yapılır ve bu süreç, bölünmez kavramlar, gerçek tümeller [yani kategoriler] tespit edilinceye dek son bulmaz: örneğin falanca türde bir hayvan, aynı süreç yoluyla daha uzak bir genellemeye doğru bir basamak olan hayvan cinsine doğru bir basamaktır.

Böylece ilk öncülleri tümevarımla bilmemiz gerektiği açıktır, nitekim kendisi aracılığıyla duyumsamanın tümeli aşıladığı yöntem de tümevarımsaldır (Aristotle, 1963b, 100a 15-100b 5).

Görüldüğü üzere Aristoteles, temelinde duyumsamanın yer aldığı, ilkelerin ve tümellerin bilinmesi sürecini tümevarım olarak adlandırır. Bu duruma ilişkin şu üç noktanın altının çizilmesi gerekir:

a) Her ne kadar söz konusu sürecin temelinde duyumsama yer alsa da bu durum, duyumsamayla bilgi elde edildiği şeklinde değil, ondan hareketle bilgi elde edildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü duyumsama bir “bu şeye” ilişkinken bilgi (ἐπιστήμη) tümele ilişkindir. Oysa tümelin duyumsanması mümkün değildir, tümel duyumsamanın konusunu oluşturan tekillerden çıkar (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a, 87b 28-88a 4). Dolayısıyla duyum ile bilgi elde edilmese de duyumun bilgi edinme sürecindeki zorunlu bir koşul olduğunu söylemek uygun olacaktır:

(...) madem ya tümevarımla ya da tanıtlayıcıyla öğreniriz, bir duyum yiterse elde edilmesi olanaksızlaşan bir bilginin [ἐπιστήμη] yitmesi de zorunlu. Tanıtlayıcı tümelerden, tümevarım ise tekillerden yola çıkar, ne ki tümevarıma dayanmadan tümeleri görmek olanaksız (...), duyumlar olmadan da tümevarmak olanaksız (Aristoteles, 2005b; Bekker, 1831a, 81a 37-81b 6).

b) Aristoteles *Analytika Protera*’da [*Birinci Çözümlemeler*] “bir ucun orta terimde bulunduğu diğer uç vasıtasıyla çıkarımlandığı” bir tasımı tümevarım veya tümevarımlı bir tasım olarak adlandırır. Yani A ve C’nin orta terimi B ise, A’nın B’de bulunduğu C terimi vasıtasıyla tanıtlanması söz konusudur. Örneğin, A uzun ömürlüyü, B safrasız, C ise tek tek uzun ömürlüleri (insan, at, katır) karşılasın:

Bütün tek tek uzun ömürlüler (insan, at, katır) uzun ömürlüdür.

Bütün tek tek uzun ömürlüler (insan, at, katır) safrasızdır.

Bütün safrasızlar uzun ömürlüdür (Aristoteles, 1998b, 68b 15-24).

Aristoteles yukarıdaki tasımın, ikinci öncülün evrildiği zaman orta terimin genişlememesi durumunda (yani “safralı”nın kaplamı, “insan, at, katır” olarak ele alınan “tek tek uzun ömürlülerden” daha geniş değilse) geçerli olacağını belirtir ve C teriminin bütün tekillerden oluştuğuna dikkat çeker (Aristoteles, 1998b, 68b 24-29). Ross’un da belirttiği üzere bu tasım modern mantığın tam tümevarımına karşılık gelir. Ancak tümevarımın her zaman tamsayıya dayanması söz konusu değildir (Ross, 2002, s. 57). Örneğin, *Topikler*’de yer alan şu açıklamada tümevarımın birkaç örnekten hareketle sonuca götüren bir akılyürütme olarak ele alındığı görülmekte-

dir: “(...) tümevarım bireylerden tümellere geçiştir, örneğin, (...) becerikli kılavuz ve aynı şekilde becerikli araba sürücüsü de en çok etkili olandır, bu durumda genel olarak becerikli insan kendine has işinde en iyi olandır” (Aristotle, 1963c, 105a 13-16).

Yukarıdaki örneğe bakıldığında göze çarpan bir diğer unsur ise türlerin bireyler olarak ele alınması ve türlerden cinse doğru bir geçişle tümevarım yapılmasıdır. Öte yandan Aristoteles tümevarımı, tekil durumlardan tümelin çıkarıldığı bir süreç olarak da ele alır (Aristotle, 1963c, 156a 4-7; Aristoteles, 2004, 1398a 33-1398b 17).

c) Bu noktadan sonra şöyle bir sorunun sorulması uygun olacaktır: Tümevarım vasıtasıyla ilkelerin elde edilmesini sağlayan yeti nedir? Aristoteles'in nefis anlayışıyla ilgili kısımda da temas edildiği üzere bu yeti akıldır:

Şimdi kendileriyle doğruluğu yakaladığımız düşünme [διάνοια] hallerinden bazıları yanılmaz bir biçimde doğrudur, diğerleri yanlışlığa imkân verir—örneğin sanı ve akılyürütme [böyledir], oysa bilim [ἐπιστήμη] ve akıl [νοῦς] her zaman doğrudur: Ayrıca akıl dışındaki hiçbir düşünce çeşidi bilimden daha kesin değildir, oysa ilkeler tanıtlamalardan daha fazla bilinebilirdir ve her bilim diskursiftir [μετά λόγου]. Bu düşüncelerden, ilkelere ilişkin hiçbir bilimin bulunmayacağı ve akıl dışında hiçbir şeyin bilimden daha doğru olmamasından ötürü, ilkeleri kavrayanın akıl olacağı sonucu çıkar—bu sonuç aynı zamanda, ne tanıtlamanın ilkesinin tanıtlama olabilmesi ne de bu nedenle bilimin ilkesinin bilim olabilmesi gerçeğinden çıkar. Bu yüzden, doğru düşünmenin bilim dışındaki diğer çeşidi sadece akıl ise, akıl bilimin ilkesi olacaktır” (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a, 100b 5-15).

Nefs ile ilgili kısımda belirtildiği üzere, Aristoteles pratik akıl “eylemlerle ilgili olan bir ereğe ulaştıran araç üzerine akılyürüten akıl” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım uyarınca, yukarıdaki pasajda akılla kastedilenin pratik değil, teorik akıl olduğunu belirtmek uygun görünmektedir. Öte yandan bu pasajda Aristoteles akla sanı, akılyürütme ve bilim ile birlikte “düşünme hâli” başlığı altında bir yer verir. Oysa en genel anlamıyla aklın “nefsin düşünmesini ve yargılamasını sağlayan yeti” biçiminde tanımlanması hatırlanacak olursa, aklın sadece bilimlerin ilkelerinin kavranmasını değil, tanıtlamaların tesisi de dâhil olmak üzere her tür düşünsel işlevin ger-

çekleştirilmesini sağlayan bir yeti olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Aristoteles *Politika*’da nefsi rasyonel (τό λόγον ἔχον) ve irrasyonel (τὸ ἄλογον) olmak üzere iki kısma ayırır ve rasyonel kısma ait hâlin akıl (νοῦς) olduğunu belirtir. Hemen akabinde ise akıl ve akılyürütmeyi nefsin aynı kısmına ait olarak ele alır (Aristotle, 1961, 1334b 17-24; Bekker, 1831b, 1334b 17-25). Bu bağlamda aklın, gerek duyulardan hareketle ilkelerin bilinmesi, gerek bu ilkelerden hareketle kurulan tanıtılamalar vasıtasıyla bilgi edinilmesini sağlayan rasyonel yetiye karşılık geldiği söylenebilir.

### Aristoteles’te Ahlâkın Epistemik Temeli

Ahlâkın epistemik temelinden bahsetmek, her şeyden evvel ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânına yönelik bir incelemeyi gerektirir. Aristoteles’in bilgi anlayışıyla ilgili söylenenler çerçevesinde, mezkûr incelemenin ana eksenini şöyle bir soru vasıtasıyla ifade edilebilir: Ahlâk alanına ilişkin olarak duyu ve akla dayalı, tanıtılamalı bilgi mekanizması aracılığıyla ilineksel olmayan, özsel anlamda ilk nedenlerin bilgisi nefste hâsıl olabilir mi?

Yukarıda ileri sürülen soru bu çalışma için hayli önem taşır ve dolayısıyla öncelikle bu soruya yanıt aranması gerekir. Bununla birlikte verilebilecek yanıtla doğrudan ilgili olan bir başka mevzu daha vardır ki o da Aristoteles’in *episteme* yani bilgi/bilim tasnifidir. Dolayısıyla ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânı sorusunun yanıtı için bir zemin oluşturmak adına bu tasnife bir göz atmak isabetli olacaktır.

### Etiğin Bilimler Sınıflandırmasındaki Yeri

Aristoteles bilimleri teorik, pratik ve prodüktif (ποιητική) olmak üzere üçe ana gruba ayırır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 157a 10-11; Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 1025b 18-26, 1026b 4-5). Bu ayrımın temelinde ise bilimlerin hangi ereklere sahip olduklarının göz önünde bulundurulması yer alır. Diğer bir deyişle Aristoteles “Niçin biliriz?” sorusuna verilebilecek cevaplara göre bilimleri söz konusu üç ana grupta ele alır: Teorik bilginin (θεωρητική) ereği hakikat/doğruluk (ἀλήθεια) iken pratik bilginin (πρακτική) ereği iş/eylemdir (ἔργον) (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 993b

20-21). Prodüktif bilginin (επιστήμη ποιητική) ereği ise üründür (ἔργον) (Aristotle, 1962b; Bekker, 1831a, 306a 16). Her ne kadar teorik bilimlerin ilineksel olarak yararlı olsalar da esas olan, bu bilimlerin konusunu teşkil eden şeylerin doğasının bilinmesidir. Diğer bir deyişle, bilmek başka bir ereğin aracı konumunda değildir, bilmek için bilmek söz konusudur. Prodüktif bilimlerin (επιστήμη ποιητική) ereği ise bilim (επιστήμη) ve bilgiden (γνώσις) farklıdır (Aristotle, 1963g; Bekker, 1831b, 1216b 11-18). Bu bilimlerde bir ürünün meydana getirilmesi için bilgi sahibi olunur. Aynı şekilde pratik bilimlerin ereği de bilgi edinmenin kendisinden farklıdır, eylemde bulunmak için bilmek söz konusudur.

Öte yandan bazı yerlerde, Atademir'in de belirttiği üzere, Aristoteles'in pratik ve teorik bilimler olmak üzere ikili bir sınıflamayı göz önünde bulundurduğu görülür (Atademir, 1974, ss. 63-64). Örneğin, *Ta Meta Ta Physika*'nın [*Metafizik*] α (küçük alfa) kitabında prodüktif bilimleri göz ardı ederek ikili bir sınıflamada bulunur (Aristotle, 1960, 993b 20-21). Benzer bir biçimde, *Ethika Eudêmeia*'nın [*Eudemos'a Etik*] başında salt bilme-ye yönelik çalışmalar ile eylemlere yönelik çalışmaları birbirinden ayırır ve ilk türdekileri kastederek "teorik felsefe" tabirini kullanır (Aristoteles, 1999, 1214a 9-13).<sup>11</sup> Ayrıca pek çok yerde, "bir ürün meydana getirmek için bilme" nosyonunu göz önüne almaksızın yalnızca "bilmek için bilme" ile "eylemek için bilme" arasındaki ayrıma işaret eder (Aristoteles, 1998a, 1095a 5-6; Aristotle, 1963c, 104b 1-17). Ne var ki *Ethika Nikomakheia*'da [*Nikomakhos'a Etik*], olduğundan başka türlü olabilecek bir şeyin ya üretilen bir şey ya da yapılan bir şey olabileceği belirtilir ve üretim ile eylemin birbirinden farklı olduğu dile getirilir (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140a 1-6). Zira Aristoteles'e göre, üretilen bir şeyin ilkesi üretende bulu-

<sup>11</sup> Teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere bilimlerin üç ana gruba ayrılması göz önünde bulundurulduğunda, teorik felsefenin yanı sıra, pratik ve prodüktif felsefeden de bahsetmek mümkün olacaktır. Nitekim *Ethika Nikomakheia*'da "toplum felsefecisi" ve "insanca şeyler konusundaki felsefe" ibareleri geçmekte (Aristoteles, 1998a, 1152b 1-2, 1181b 13-14), *Peri Poiêtikês*'te [*Poetika*] ise şiir sanatının tarihten daha felsefi olduğu ifade edilmektedir (Aristotle, 1959b, 1451b 5-7). Bu durum Aristoteles'in felsefeyi sadece ilk felsefe ya da teori tarzında düşünmediğini göstermektedir.

nurken yapılan bir şeyin ilkesi yapandadır. Birincisinin ilkesi ya akıl (voûç) ya sanat ya da başka bir yetidir, ikincisinin ilkesi ise tercihtir (Aristotle, 1960, 1025b 21-25; Bekker, 1831b, 1025b 21-24). Ayrıca üretmenin ereği kendisinden farklıyken eylemin ereği yine kendisidir çünkü iyi eylem bizzat erektir (Aristoteles, 1998a, 1140b 6-7).

Aristoteles'in gerek üretim ve eylemi bu şekilde açıkça birbirinden ayırması, gerekse teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere bilimlerin üç ana gruba ayrıldığını bizzat dile getirmesi göz önünde bulundurulduğunda, ikili sınıflandırmadan ziyade, söz konusu üçlü sınıflandırmanın onun konu hakkındaki asıl görüşünü temsil ettiği söylenebilir. Bu genel belirlemeden sonra, her bir bilim türünün daha yakından incelenmesi uygun olacaktır.

Aristoteles *Ethika Nikomakheia*'da eylem ve üretimin farklı olduğunu dile getirdikten sonra, sanatın üretimle ilgili huya tekabül ettiğine yönelik belirlemede bulunur (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140a 6-17). Buradan hareketle Aristoteles'in prodüktif bilimden kastının, “doğru akılla giden, üretmeyle ilgili huy” biçiminde tanımladığı sanat olduğu görülür. Prodüktif bilimlerin yani sanatların başında ise Aristoteles'in, hakkında –günümüze eksik bir biçimde ulaşmış olmakla birlikte– bir eseri bulunan şiir sanatı (ποιητική) gelir.

Aristoteles *Peri Poiêtikês*'te “ποιητική” terimini epik şiir, tragedya, komedy, dithyrambik şiir, flüt çalgıcılığı ve kitara çalgıcılığı gibi birer taklit biçimi olan sanatlar karşılığında, Ross'un deyiimiyle, güzel sanatlarla eşkaplamalı olan taklit türü karşılığında kullanır. Ancak bu sanat dalları söz konusu türün tamamını kapsamaz (Aristotle, 1959b; Bekker, 1831b, 1447a 7-16; Ross, 2002, s. 319). Şöyle ki Aristoteles bu tür sanatların (1) taklit etmede kullandıkları araçlar, (2) taklit ettikleri nesneler ve (3) taklit tarzları bakımından birbirlerinden farklı olduklarını belirtir ve ilk ölçüte ilişkin olarak bazı sanatların renk ve şekli, bazılarının ise insan sesini araç olarak kullanmaları gibi, yukarıda adı geçen sanatların da ritim, dil (λόγος) ve harmoniden birini veya birkaçını kullandıklarını dile getirir (Aristotle, 1959b; Bekker, 1831b, 1447a 16-23). Buna göre renk ve şekil aracılığıyla taklit eden sanatların (örneğin resim ve heykeltıraşlık sanatı) ayrı bir grup

teşkil ettikleri düşünülebilir. İnsan sesini araç olarak kullananlar ise “(...) aşağı yukarı Aristoteles’in plastik sanatlara karşı olarak şiir adını vereceği şeyi karşılar (...)” (Ross, 2002, s. 19). Ancak tam bir tekabüliyet söz konusu değildir çünkü Aristoteles’in “ποιητική”si, günümüzün “şiir sanatı”ndan daha geniş bir kapsama sahiptir.

Taklide dayalı sanatların dışında yer alan diğer bir grup sanat da yarar esprisi ile kendisini gösteren, daha ziyade yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan bir takım meslekler veya üretim faaliyetleridir. Bu tür sanatlar için, tıp ve inşaat sanatı örnek gösterilebilir (Aristotle, 1960, 1032a 33-1032b 14).

Aristoteles’in nezdinde birtakım sanatların ortaya çıkışı yarar, bazılarının ortaya çıkışı ise zevk vermeleri sebebiyledir. Ona göre yaşamı zevkli kılmaya yönelik olan sanatlar, yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayanlardan daha üstündür. Ne zevk verme ne de yarar sağlama özelliğinde olmayanlar, matematik gibi teorik bilimleri oluştururlar ve bu bilimlerin ortaya çıkışı yarar ve zevk veren sanatlardan sonradır (Aristoteles, 1996, 981b 13-24).

Daha önce ifade edildiği gibi, teorik bilimleri karakterize eden, “bilmek için bilme” nosyonudur. *Ta Meta Ta Physika*’nın ilk satırları bu anlayışı vurgulayan bir içerik taşır:

Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeyi tercih ederiz (Aristoteles, 1996, 980a 20-27).

Teorik bilimler kendi aralarında şu üç türe ayrılır: Matematik, fizik, teoloji (Aristoteles, 1996, 1064b 3-4). Matematik, değişmez ve hareketsiz olmakla birlikte, bağımsız bir varlığa sahip olmayan sayı, yüzey, hacim, uzunluk, nokta gibi düşünce aracılığıyla hareketten soyutlanan nesneleri konu edinir (Aristoteles, 1996, 1026a 7-9, 1064a 31-32; 2000, 698a 26-27; 2005a, 193b 22-35). Fizik ise kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesi taşıyan varlıklarla ilgili bir teorik bilimdir (Aristoteles, 1996, 1059b 15-17, 1064a 15-18, 30-31). Yani onun konusunu dört öge, canlılar, göksel ci-

simler gibi tözler ve bunların hareketi teşkil etmektedir (Aristoteles, 1997, 298a 27-298b 1). Dolayısıyla fiziğin nesneleri hem hareket eder hem de bağımsız bir varlığa sahiptir (Aristoteles, 1996, 1026a 13-14). İlk felsefe olarak da adlandırılan teolojinin konusunu ise genelinde varlık olmak bakımından varlığın, özelinde ezeli-ebedî, hareketsiz ve maddeden bağımsız olan tözlerin (yani Tanrı ve diğer ezeli-ebedî hareket ettiriciler) incelenmesi oluşturur. Aristoteles’e göre ilk ve evrensel olan bu bilim, tüm bilimlerin içinde en çok arzu edilmesi gereken, en yüce, en değerli ve en üstün olandır (Aristoteles, 1996, 1026a 9-33, 1064a 27-1064b 13).

Pratik bilimlere gelince, çoğunlukla siyaset, etik ve ekonomi olmak üzere üç grup altında incelenirler. Ne var ki Aristoteles’te böyle bir üçlü tasnif söz konusu değildir (Zeller, 1897, s. 186). Bununla birlikte Aristoteles pratik bilgelik (φρόνησις) erdeminin siyasetle ilişkisini düşünürken şunları ifade eder: “Aklılıbaşındalığın [φρόνησις] özellikle kişinin kendisiyle ve tek kişiyle ilgili olduğu da görülüyor, genel bir ad taşıdığına da aklılıbaşındalık oluyor. Bunlardan biri ekonomi, biri yasama sanatı; biri de siyaset” (Aristoteles, 1998a, 1141b 29-32).

Aristoteles’e göre pratik bilimlerin başında siyaset gelir. Askerlik, ekonomi, retorik gibi pratik bilimler ise onun altında yer alır (Aristoteles, 1998a, 1094a 26-1094b 6). Aristoteles etiği siyasetten ayrı bir disiplin olarak ele almamaktadır. Nitekim ahlâk alanına ilişkin eserlerinden biri olan *Ethika Nikomakheia*’da, yaptığı araştırmanın bir siyaset araştırması olduğunu dile getirir (Aristoteles, 1998a, 1094b 10-11).

Yukarıda ana hatlarıyla sunulan bilim tasnifi, etiğin konumunu gözler önüne sermektedir. Buna göre etik pratik bilimler içerisinde düşünülen bilimlerden siyasetin bir parçası konumundadır. Bu yönüyle etiğin bilim olmak bakımından metafizik veya matematikle aynı statüde olduğu düşünülebilir. Ne var ki siyaset hem konusu hem de yöntemi bakımından teorik bilimlerden farklıdır. Aristoteles’e göre eylemler ve yararlı olanlar söz konusu olduğunda hiçbir şey sabit değildir (Aristoteles, 1998a, 1104a 1-5). Dolayısıyla bu alanda teorik bilimlerdeki türden bir kesinliği aramak yanıltıcı olacaktır:

Siyasetin uğraştığı güzel ve adaletli şeyler arasında ise büyük farklar vardır, büyük yanlışlar da vardır; (...) bunlar üzerinde ve bunlara dayanarak konuşanların, doğruyu kabataslak ve biçimsel olarak göstermeleri; çoğu zaman öyle olanlar hakkında ve onlara dayanarak konuşanların bu tür sonuçlara ulaşmaları yetmeli. (...) her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir; nitekim bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmek, bir söylev ustasından kanıtlar [ἀπόδειξις] göstermesini istemeye benzer (Aristoteles, 1998a, 1094b 15-28; Bekker, 1831b, 1094b 14-27).

Görüldüğü üzere Aristoteles'e göre bilimlerin kesinlik bakımından birbirlerinden ayrılması ve konularına göre yöntemlere sahip olması söz konusudur. Buna göre siyaset veya etiğin de kendine mahsus kesinlik anlayışı ve bilgi elde etme yöntemi ve araçları mevcut olmak durumundadır. Ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânın saptanabilmesi için, bu alana mahsus kesinlik durumunun ve yöntemin üzerinde durmak gerekir.

### ***Ahlâk Alanına İlişkin Bilginin İmkânı***

Bir önceki kısmın sonunda alıntılanan pasaja bakıldığında, siyaset ve dolayısıyla ahlâk alanında aranabilecek kesinliğin bir matematikçinin peşinde olduğu kesinlikten hayli farklı olduğu görülmektedir. Bu durumun temel nedeni, eylemler söz konusu edildiğinde sabitliğin bulunmaması ve buna binaen çoğu zaman öyle olan şeylere ilişkin neticelerin elde edilebilmesidir. Hâl böyle olunca matematik alanındaki tanıtlamaları siyaset alanında bulmak imkân dâhilinde değildir. Nitekim yukarıda aktarıldığı üzere, Aristoteles siyasetin altında yer alan pratik bilimlerden biri olan retorik alanında tanıtlamalar beklemeyi yersiz bulmaktadır. Bu çerçevede, bir bilim alanındaki kesinlik ile o bilime ait akılyürütme biçimi arasında sıkı bir bağ olduğu görülmektedir. Bu noktada ise şöyle bir soru ortaya çıkar: Siyaset alanında ne türden akılyürütmeler iş görür?

Önceki kısımda temas edildiği üzere, diyalektik tasım genel olarak kabul edilen kanılara dayanır. Aristoteles siyaset alanına ilişkin incelemelerinde tam da bu tarz kanılardan hareket eder. Örneğin, siyasetin ereği

olarak mutluluğu kabul etmesi veya aşırılık ve eksikliğin kötü, ortanın ise iyi olduğunu ifade etmesi, gerçekte içinde bulunduğu toplumun kabulleridir. Şu hâlde bizzat Aristoteles siyaset alanında diyalektik tasımlarla iş görmektedir. Bu ise söz konusu alanda teorik bilimlerdeki gibi bir inceleme yapılmadığı anlamını taşır. Ancak diğer taraftan pratik bilimler de *episteme* kapsamında yer alır. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, siyaset ve ahlâk alanına ilişkin, tanıtlamaya dayalı olmasa da bir tür bilginin mümkün olduğu neticesi hâsıl olur. İmdi, bu bilgi ne tür bir bilgidir?

Hatırlanacağı üzere, Aristoteles için bilgi nedenlerin bilgisi olup tümele ve özsel olana ilişkindir ve nefsin duyumsama ve akıl yetilerine dayalı bir yöntem aracılığıyla edilir. Dolayısıyla siyaset alanında bilgiden bahsedilebilmesi için, mezkûr bilgi tasavvuruna uygun bir durumun söz konusu olması gerekir. Diğer taraftan, yukarıda temas edilen “pratik bilgelik” erdemi, siyaset alanında bilginin imkânı mevzusu açısından hayli önemli konumdadır. Buna göre Aristoteles’in erdem anlayışına ve mezkûr erdeme ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla ele alıp onun bilgi tasavvuru bakımından bir değerlendirmede bulunmak uygun görünmektedir.

Aristoteles siyaset alanındaki iynin mutluluk olduğunu belirtir ve onu kısaca “nefsin erdeme uygun etkinliği” şeklinde tanımlar. Bu tanımın arkasındaki akılyürütme ise şu şekildedir: Bir işi gerçekleştiren kişinin iyiliği, yaptığı işe ve bunu erdemli bir şekilde yapmasına bağlıdır. İnsana özgü olan, onu bitki ve hayvanlardan ayıran iş, nefsin akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinliğidir. O hâlde, insanın iyiliği yani mutluluğu nefsin akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinliğine ve bu etkinliğin erdeme uygun olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır (Aristoteles, 1998a, 1097b 22-1098a 20).

Aristoteles’in erdem anlayışı şu üç temel fikre dayanır: (1) Nefsin farklı kısımları vardır. (2) Buna paralel olarak iki tür erdem vardır. (3) Erdem huydur.

Aristoteles erdem incelemesi çerçevesinde, nefsi, akıldan (λόγος) yoksun ve akıl sahibi olmak üzere iki temel kısma ayırır. Bununla birlikte, konuyla ilgili açıklamalar dikkatli bir biçimde incelendiğinde şöyle bir

tasnifle karşılaşılr (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1102a 27-1103a 3, 1139a 3-15; Aristotle, 1963g, 1219b 26-40):

A) Akıldan yoksun kısım

- 1- Beslenme ve büyümeyi sağlayan ve insana özgü olmayan bir erdeme sahip, bitkilerle ve tüm beslenen canlılarla ortak olan bitkisel, besleyici kısım
- 2- Kendine egemen olmayan kişilerin durumlarında görüldüğü üzere, akla karşı çıkan ve onunla çatışan arzulayan kısım

B1) Tam anlamıyla akıl sahibi olmamakla birlikte akıldan pay alan kısım

- 1- Kendine egemen olan kişilerin durumlarında görüldüğü üzere, aklın sözünü dinleyen ve ona boyun eğen arzulayan kısım
- 2- İlkine çok benzer bir biçimde, bir babanın veya dostların öğütlerine uyulması, onların verdikleri akla uyulması anlamında akıldan pay alan arzulayan kısım

B2) Tam olarak akıl sahibi olan kısım

- 1- İlkeleri başka türlü olabilecek nesnelerin üzerinde düşünüp taşınmayı sağlayan akılıyürüten kısım
- 2- İlkeleri başka türlü olamayacak nesneleri konu edinen bilimsel kısım

Bu sınıflamaya paralel olarak Aristoteles erdemleri şu şekilde ikiye ayırır: Karakter erdemleri (örneğin cömertlik, ölçülülük) asıl anlamda akla sahip olmamakla birlikte akla (λόγος) uyan kısmın, düşünce erdemleri (örneğin bilgelik, pratik bilgelik) ise tam manasıyla akıl sahibi olan kısmın erdemleridir. Her iki gruptakiler de övülen huylardır fakat karakter erdemleri bir kişinin nasıl bir karaktere sahip olduğunu gösterirken, düşünce erdemleri birinin karakterini belirtmemekle birlikte, onun övülmesini sağlarlar (Aristoteles, 1999, 1220a 4-12; 1998a, 1103a 3-10). Bu huyların nasıl elde edileceğine gelince, Aristoteles düşünce erdemlerinin eğitimle, karakter erdemlerinin ise alışkanlıkla elde edildiğini dile getirir (Aristoteles, 1998a, 1103a 14-18).

Aristoteles karakter erdeminin cinsinin huy olduğunu şu şekilde temellendirir:

Ruhta olup bitenler üç türlü —etkilenimler, olanaklar [δυναμῖς] ve huylar—olduğuna göre erdem bunlardan birisi olsa gerek. (...) genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere “etkilenim” diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözgelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara “olanak” adını veriyorum. “Huylar” diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum, örneğin öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. Öteki etkilenimlerde de bu böyledir. Demek ki erdemler de kötülükler de etkilenim değildir; çünkü erdemler ile kötülükler göre bize iyi ya da kötü denir ve etkilenimlere göre değil, erdemler ile kötülükler göre övülür ya da kınanırız (nitekim korkan ya da öfkelenen övülmez; sırf öfkelenen de yerilmez, belli bir şekilde öfkelenen yerilir). Ayrıca kendi tercihimizle öfkelenmez ya da korkmayız, oysa erdemler bazı tercihlerdir ya da tercihsiz olmu-yorlar. Üstelik etkilenimlerle ilgili olarak “harekete getirildiğimiz”, oysa erdemlerle ilgili olarak “harekete getirildiğimiz” değil, belli bir şeye “yatkın olduğumuz” söylenir. Bu nedenle erdemler olanak da değildir; nitekim sırf etkilenme olanağına sahip olduğumuz için iyi ya da kötü olmayız; övülmeyiz de yerilmeyiz de. Ayrıca olanaklar bizde doğal olarak var, oysa doğal olarak iyi ya da kötü olmayız (...). Öyleyse erdemler etkilenim ya da olanak değilse, geriye onların ‘huy’ olması kalıyor. Böylece erdem cins bakımından ne olduğunu ortaya koymuş bulunuyoruz (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1105b 19-1106a 13).

Yukarıdaki temellendirmeyi oluşturan akılyürütmenin öncüllerine baktığımızda, karakter erdemiyile ilgili şu altı önemli nokta tespit edilebilir: (1) Erdemler aracılığıyla kişiler övülür, onlara iyi denir. (2) Doğal olarak iyi veya kötü, erdemli veya erdemsiz olunmaz. (3) Salt olanağa, kuvveye sahip olmak iyi olmayı yani erdemli olmayı sağlamaz. (4) Aşırılık ve eksiklik kötü huya, orta ise iyi huya yani erdeme karşılık gelir. (5) Huylar ve dolayısıyla erdemler haz ya da acının izlediği etkilenimlerle ilgilidir. (6) Erdemler tercihlerle ilgilidir.

Aristoteles’in bir şeyin erdemi ile o şeye özgü olan iş arasında kurduğu bağıntı hatırlanacak olursa, nefsin akıl sahibi kısmına ait erdemlerin yani düşünce erdemlerinin ortaya konması için, bu kısma özgü olan işin belir-

lenmesi gerektiği açıktır. Aristoteles bu durumu göz önünde bulundurarak (Aristoteles, 1998a, 1139a 15-17), önce nefsin söz konusu kısmının işinin doğruluk olduğunu belirtir:

Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: Duyum, us [νοῦς], iştah [ορεξίς]. Bunların içinde duyum hiçbir eylemin ilkesi değil. Yaban hayvanlarının duyuma sahip oldukları halde bir eyleme katılmamaları da bunun kanıtı. Düşüncede evetleme ile değilme ne ise bu, iştahta peşinden koşma ile kaçmadır. Dolayısıyla madem karakter erdemi tercih edilen bir huy ve tercih, düşünülüp taşınılan bir iştah, tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl [λόγος] uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığıyla aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir. İmdi bu, düşüncedir; eylemle ilgili doğruluktur. Ne eylemle ne de yaratmayla ilgili olan teorik düşünmenin “iyi” ile “kötü”sü, “doğru” ile “yanlış”tır (çünkü düşünme ile ilgili yanın bütünüün işi budur) (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1139a 17-29).

Buradan hareketle, Aristoteles düşünce erdemlerini şu şekilde belirler: “(...) Kendileri sayesinde ruhun, evetleme veya değilme yoluyla doğruluğa sahip olacağı huyar beş tanedir, yani sanat [τέχνη], bilim [ἐπιστήμη], pratik bilgelik [φρονησις], bilgelik [σοφός] ve akıldır [νους]” (Aristotle, 1963h; Bekker, 1831b, 1139b 12-18).

Aristoteles sanatı, olduğundan başka türlü olabilecek şeylerin bir türüyle yani üretilen şeylerle ilişkilendirir ve “doğru akılla (λόγος) birlikte giden, üretmeyle ilgili huy” biçiminde tanımlar (Aristoteles, 1998a, 1140a 17-23). Bilime gelince, *Ethika Nikomakheia*’nın düşünce erdemlerinin incelenmesine mahsus 6. kitabında Aristoteles şu açıklamalarda bulunur:

Hepimiz, bildiğimiz şeyin olduğundan başka şekilde olmasının olası olmadığını kabul ederiz. (...) Demek ki, bilimsel bilgi nesnesi zorunlu olarak vardır, dolayısıyla ebedidir. Nitekim mutlak anlamda zorunlu olarak olan her şey ebedidir, ebedi şeyler ise doğmamış ve yokedilemez şeylerdir. Öte yandan öyle görünüyor ki, her bilim öğretilir, bilimsel bilgi nesnesi de öğrenilebilir. *Analytikler*’de de söylediğimiz gibi, her öğretim önbilgilerden yola çıkar: Bir tümevarım, bir de tasım yoluyla. Tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasım ise genelden hareket eder. Demek ki, tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler vardır. Yani tümevarım. O halde

bilim, kanıtlanabilir bir huydur ve *Analytikler*'de belirlediğimiz öteki özel-likleri taşır (Aristoteles, 1998a, 1139b 20-32).

Bilginin yöntemiyle alakalı kısımda belirtildiği üzere, Aristoteles'e göre mutlak anlamda bilgi yani bir şeyin gerçek nedenini tam olarak ortaya koyan bilgi tanıtlama vasıtasıyla elde edilir. Tanıtlama doğru, ilk, dolaysız, sonuçtan daha iyi bilinen ve daha önce gelen, sonucun nedeni ve zorunlu olan öncüllerden hareketle oluşturulan tasımdır. Bu öncüllere yani bilimlerin ilkelerine ise tümevarımla ulaşılır. Buna binaen, Aristoteles, bilimin tanıtlamayla ilgili bir huy olduğunu dile getirir. Öte yandan, bilimsel bilgi nesnesinin zorunlu olmasına dair vurgu göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki pasajda Aristoteles'in bilimden daha ziyade teorik bilimleri kastettiği söylenebilir. Şöyle ki daha önce temas edildiği üzere, ne üretmeyle ilgili olan üretken bilimler ne de eylemle ilgili olan pratik bilimler açısından böyle bir zorunluluktan ve dolayısıyla teorik bilimlerdeki gibi bir kesinlikten bahsedilemez.

Bu duruma benzer bir şekilde, akıl (voûç) da *Ethika Nikomacheia*'nın 6. kitabında sınırlı bir kapsamda ele alınır. Şöyle ki Aristoteles sanat, pratik bilgelik, bilim ve bilgeliğin değil, aklın bilimin ilkelerine özgü olduğunu belirtir çünkü sanat ve pratik bilgelik başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir, bilimin nesnesi ise kanıtlanabilir olandır. Bilgelik de ilkelere özgü değildir çünkü bilginin yapması gereken bazı konular hakkında kanıta sahip olmaktır (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140b 31-1141a 8). Ancak, önceki kısımlarda değinildiği üzere, aklın işlevi ilkelerin ortaya konmasından ibaret değildir. En geniş anlamda “nefsin düşünmesini ve yargılamasını sağlayan yeti” şeklinde ele alınan aklın, her tür düşünsel işlevin yerine getirilmesini sağladığı söylenebilir. Öte yandan akıl tanıtlamanın ilkelerinin belirleyicisi olduğu gibi, aynı zamanda eylemlerin ilkeleriyle yani eylemleri belirleyen ereklele de ilgilidir:

(...) akıl yürütme [λόγος] değil, ustur [voûç] ilk tanımlara ve en sondakilere özgü olan: Biri kanıtlamalardaki değişmez ve ilk tanımlarla ilgilidir, öteki yapılanlarda en son şeyle, olası olanla, değişik bir öncülle ilgili. Nitekim ereksel nedenin ilkeleri bunlardır: Tek teklerden tümel olanlar çıkar. Öyley-

se bunlarla ilgili bir sezgi olmalı: işte bu ustur (Aristoteles, 1998a, 1143a 36-1143b 5).

Buradan hareket edildiğinde, pratik bilgelik için dikkate alınması gereken en önemli kavram akıl (voûç) olarak görünür.

Bilgeliğe gelince, Aristoteles'te bu erdem iki şekilde anlaşılır. Birincisi yan anlam denilebilecek olup sanatçıların ustalığına, diğer bir deyişle sanat erdemine karşılık gelen bilgeliktir (Aristoteles, 1998a, 1141a 9-12). Bilgeliğin asıl anlamı için ise, Aristoteles şu belirlemeyi yapar:

(...) bazı kişilerin ayrıntılarda ya da belirli başka bir şeyde değil, genel anlamda bilge olduklarına inanıyoruz. Dolayısıyla bilgelik bilimlerin en kesini olsa gerek, bu açık. Demek ki, bilge yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmamalı, ilkeler konusunda da doğruyu bulmalı. Dolayısıyla bilgelik en değerlilerin başını çeken bir bilim olarak bilim ile us olsa gerek (Aristoteles, 1998a, 1141a 16-20).

Paragrafta yer alan bilgelik için gerekli bilim ve ilkeler, Aristoteles'in ilk felsefe adıyla oluşturduğu içeriğe karşılıktır. Diğer adıyla metafizik başlığı altındaki her şeyin, bu erdemin gerçekleştirilmesi için bilinmesi ve uygulanması lazım gelir.

Pratik bilgelik kendisi hakkında belirleme yapmanın, uygulamaya dönük olması sebebiyle zor olduğu ve bu sebeple pratik bilgelik sahibi kişinin niteliklerinden yola çıkılarak ele alınması gereken bir erdemdir. Nitekim Aristoteles de bu terim hakkında konuşmayı, pratik bilge üzerinden yapar:

(...) akli başında kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. Kişilere, sanatı olmayan nesnelerin erdemli bir amacı ile ilgili olarak iyi akıl yürüttükleri zaman, 'bir şey konusunda akli başında' dememiz de bunu gösteriyor. Dolayısıyla genel anlamıyla kim iyi düşünürse o akli başında olsa gerek (Aristoteles, 1998a, 1140a 25-31).

Görüldüğü üzere pratik bilgeliğin "iyi ve yararlı olanı düşünme" ve "iyi düşünme" olmak üzere iki cephesi bulunmaktadır. Diğer bir yönüyle o,

bir akılyürütme sonucu ortaya çıkandır. Ancak bu akılyürütme için, sanatı olmayan nesnelerle ilgili olma şartı söz konusudur. Dolayısıyla ona ne bir sanat ne de bir bilim gözüyle bakmak uygun olur:

Hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak ve kendisinin yapamayacağı şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla, bilim kanıtlama ile yol alırsa, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelerin ise kanıtlaması olmazsa (...) ve zorunlu olarak olan nesneler konusunda düşünüp taşınmak olanaklı değilse, akıllı başındalık ne bir bilim olabilir ne de bir sanat: Çünkü yapılan şeyin başka türlü olması olası olduğundan bilim değildir, eylemle üretimin cinsi farklı bir şey olduğundan ötürü de bir sanat değildir. O halde onun, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden [μετά λόγου], uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140a 31-1140b 6).

Görüldüğü üzere pratik bilgelik bilim olmamak dışında sanat da değildir. Bilim olmamasının gerekçesi, pratik bilgelikle ilgili olanların imkân alanına ait olması olarak gösterilmektedir. Bu ise pratik bilgeliğin zorunluluk alanının dışında düşünülmesini gerektirir. Pratik bilgeliğin sanat olmaması ise eylem ile üretmenin aynı cins içerisinde yer almamasına bağlıdır. Diğer bir deyişle, pratik bilgelik eylemle ilgili bir huy, sanat ise üretmeyle ilgili bir huydur.

Aristoteles pratik bilgeliğin uygulamaya dönük tarafını işaret ederek onun eylemlerle ilişkisinin ne türden ve dahi nelerle ilgili olduğunu belirlemeye çalışır. Bir taraftıyla genel, diğer taraftıyla ayrıntıya ilişkin yönünü ortaya koyarak hangisinin daha baskın olduğunu tespit eder:

(...) akıllı başında yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilmeli. Çünkü eylemle ilgili, eylem ise tek tek nesnelerle ilgili. Bunun için öteki alanlardaki deneyimli kişiler gibi, bilmedikleri halde bazı bilgililerden daha uygulayıcı kişiler vardır. Biri hazım ve sağlık için hafif etin iyi olduğunu biliyor, ama hangi etlerin hafif olduğunu bilmiyorsa, sağlık kazandırmaz (...). Akıllı başındalık ise uygulamayla ilgilidir. Dolayısıyla herikisine de, ama daha çok berikine sahip olmak gerekir (Aristoteles, 1998a, 1141b 14-22).

Görüldüğü üzere, pratik bilgelik için gerekli bir takım araçlar yani eylemler ve erekler söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, pratik bilgeliğin ahlâk-

lılık için bizzat bir değer olması yanında, diğer düşünce erdemleriyle birlikte bir ereğin sağlayıcısıdır da. İyi yaşamak pratik bilgelikle mümkündür. Ancak bu erdem karakter erdemleriyle ilişkisine de dikkat edilmelidir. Öyle ki karakter erdemleri ereği, pratik bilgelik ise söz konusu erekle alakalı şeyleri sağın kılar (Aristoteles, 1998a, 1144a 8-9). Buna göre her ne kadar pratik bilge eylemlerle ilgili olarak geneli yani ereklerle ilgili ilkeleri de bilmeliyse de pratik bilgeliğin daha ziyade ereklerle ulaştırılan eylemlere yönelik olduğunu söylemek uygun olacaktır. McIntyre'ın deyişiyle, pratik bilgelik “(...) genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir” (McIntyre, 2001, s.85). Ancak burada bilimsel bilgi (ἐπιστήμη) değil, başka türden bir bilme (γνῶσις) söz konusudur (Aristotle, 1963g; Bekker, 1831a, 1246b 37-38).

“Ahlâk alanına ilişkin olarak duyu ve akla dayalı, tanıtılamalı bilgi mekanizması aracılığıyla ilineksel olmayan, özsel anlamda ilk nedenlerin bilgisi nefste hâsıl olabilir mi?” sorusu ileri sürülmüştü. Hatırlanacağı üzere, diyalektik tasımlarla iş görülen siyaset bilimi, tanıtılmanın sağladığı kesinlik derecesinden yoksundur. Buna göre, ahlâk alanına ilişkin, tanıtılamaya dayalı olmasa da bir tür bilginin mümkün olduğu neticesi hâsıl olur. Zira daha önce belirtildiği üzere diyalektik tasımlar bir tür bilgisel değere sahiptir. Yine bu durum, siyaset bilimi ile hayli irtibatlı olan pratik bilgeliğin bir tür bilme şeklinde telakki edilmesinde de görülür. Şu hâlde cevaplanması gereken soru, ahlâk alanında ne tür bilginin mümkün olduğudur.

Bilgi yöntemiyle alakalı kısımda belirtildiği üzere, diyalektik tasım gerçek manada orta terime dayanmadığı için, bir şeyin kesin nedenini ortaya koymaz. Bununla birlikte o açıkça eristik tasım ve paralojizmden farklı olarak bilgisel bir değer taşır. Zira diyalektik tasım çerçevesinde, genel olarak kabul gören kanılardan hareketle orta terim olduğu düşünülen terim vasıtasıyla genel anlamda bilgi içeren bir sonuç önermesine varılır. Bu önerme *episteme* ifade etmese de bir tür bilgisel değeri haiz bir yargı olmak durumundadır. Dolayısıyla her ne kadar teorik bilimlerdeki gibi bir kesinlik söz konusu değilse de ahlâk alanına ilişkin bilgiden bahsetmek mümkün görünür.

Öte yandan, ahlâk alanına dair üretilen bilgi, teorik bilimlerin ürünlerinden tamamen yalıtık da değildir. Başta nefis hakkındaki açıklamaları ve Tanrı anlayışı olmak üzere, Aristoteles’in doğa bilimleri ve metafizik sahalarına giren görüşleri, siyaset bilimine ilişkin sorgulamaları açısından temel teşkil etmektedir. Bu çerçevede teorik bilimler ile pratik bilimler arasında bir bağ olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, daha önce belirtildiği üzere, pratik bilgeliğin hem karakter erdemlerinin sağın kıldığı ereklerle ilgili ilkeler hem de ereklere ulaştıran eylemlerle irtibatlıdır ve aklın teorik bilimler ilkeleri gibi, ereklerle ilgili ilkeleri de ortaya koyduğu hatırlanıldığında pratik bilgeliğin üzerinden karakter erdemleri ile düşünce erdemleri arasında bir bağ tesis edildiği neticesi elde edilir.

Ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânına dair yukarıdaki tespitlerin haricinde, ahlâkın epistemik temeli meselesi bir başka açıdan daha ele alınabilir. Bu ise ahlâk alanına dair bilginin epistemik değerinden ziyade, bilginin ve bilhassa teorik bilimlere ilişkin bilgi sahibi olmanın mutluluk ve dolayısıyla ahlâklılık açısından taşıdığı önemle alakalı bir mevzudur.

### ***Bilginin Mutluluk Açısından Önemi***

Önceki kısımda belirtildiği üzere, Aristoteles mutluluğu ahlâkî bir ilgiyle kısaca “nefsin erdeme uygun etkinliği” şeklinde ele alır. Kendisine uygun etkinlikte bulunulacak erdemlerin bir türü cesaret ve cömertlik gibi karakter erdemleri iken diğer türü düşünce erdemlerine karşılık gelir. Bu erdemler ise bilim, bilgeliğin, akıl, pratik bilgeliğin ve sanattır. Düşünce erdemleri göz önünde bulundurulduğunda, bilginin ve bilhassa teorik bilimler alanındaki bilginin mutluluk açısından hayli önemli olduğu görülür. Bu durumun izahı için Aristoteles’in yaşam tarzlarına ilişkin tespitlerine müracaat etmek gerekir.

Aristoteles’e göre, iyi ve mutluluğun kendilerinde bulunduğu düşünülen üç temel yaşam çeşidi vardır. Bunlar haz yaşamı, siyaset yaşamı ve teori yaşamıdır (Aristotle, 1963h, 1095b 13-19). Bu ayrım neyin en büyük iyi olarak görüldüğüne bağlıdır. Şöyle ki bazıları hazzın, bazıları erdem, bazıları da pratik bilgeliğin böyle olduğunu kabul eder (Aristotle, 1963g,

1214a 31-1214b 1). Bu kabullere bağlı olarak ise seçilecek yaşam biçimleri belirlenir. Aristoteles haz yaşamını bedensel hazla, siyaset yaşamını erdem (karakter erdemi) ve buna bağlı eylemlerle teori yaşamını ise pratik bilgelik ve hakikate ilişkin teoriyle ilişkilendirmek suretiyle yaşam biçimlerini üçe ayırır (Aristotle, 1963g, 1215a 34-1215b 4).<sup>12</sup>

Haz yaşamı söz konusu olduğunda Aristoteles'in hazcılık karşıtı olduğu görülür. Ona göre çoğunluk ve en bayağı insanlar iyi ve mutluluğun hazda bulunduğunu düşünmekteyseler de böyle bir yaşam hayvanlara uygun bir yaşama benzemekte ve kişiyi köleleştirmektedir (Aristotle, 1963h, 1095b 13-21). Ancak bu menfi tutumun "sırf bedensel hazlara dayanan" bir yaşam biçimine yönelik olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Aksi takdirde Aristoteles'in hazzı tamamen kötü olarak kabul ettiği sonucu çıkacaktır ki o böyle bir görüşe sahip değildir (Aristotle, 1963g, 1215b 30-1216a 8).

Diğer iki yaşam biçimine gelince Aristoteles insanı mutluluğa ulaştırmaları bakımından, teori etkinliğine uygun yaşamın ilk sırada, karakter erdemine uygun yaşamın ise ikinci sırada geldiği görüşündedir (Aristoteles, 1998a, 1177a 12-1178a 10). Şöyle ki ona göre mutluluk en yüksek erdeme yani en yüksek iyiye uygun etkinlikte ortaya çıkar. Bu ise akla uygun etkinlik yani teori etkinliğidir. Bu etkinliğin kısmen hazza açık olması ve etkinliklerin en hoş olması açık bir husustur. Bunlardan ötürü en çok teori etkinliğinin kendine yeter olduğu söylenir (Aristoteles, 1998a, 1177a 12-28). Ayrıca, "(...) bilge kişi kendi başına olsa bile teori etkinliğinde bulunabilir: Ne denli bilgeyse o denli çok. Birlikte çalışacağı kişilere sahip olursa belki daha iyi, ama yine de kendine en yeter kişi o. Yalnızca bu etkinliğin 'kendi başına' sevildiği görünse gerek" (Aristoteles, 1998a, 1177a 32-1177b 2).

<sup>12</sup> Bunlara ilaveten diğer bir yaşam biçiminden, ticaret yaşamından da bahseder. Fakat ticaret yaşamının sağladığı zenginliğin başka şeylere yaraması sebebiyle, zenginliğin aranılan iyi yani mutluluk olmadığını belirterek bu yaşam biçimini bir kenara bırakır (Aristoteles, 1998a, 1096a 5-7). Nitekim başka bir yerde, ticaret yaşamı yukarıda adı geçen yaşam biçimlerinden ayrı tutularak zorunlu olanın uğruna peşine düşülen yaşam biçimlerine dâhil edilir. Örneğin bayağı sanatlar veya ticarî veya aşağı mesleklerle ilgili olanlar bu türdendir. Bayağı sanatlar sadece ün elde etmek amacıyla peşine düşülen sanatlar, aşağı meslekler oturularak yapılan ve ücretli olanlardır. Ticarî olanlar ise pazar ve dükkanlardaki alışveriş işleriyle ilgili olanlardır (Aristotle, 1963g, 1215a 26-32).

Zira bilgede sadece teori etkinliği vardır. Aristoteles mezkûr etkinliğin üstün vasıflarını şu sözlerle de ifade eder:

(...) us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği kamçılar), kendine yeterlidir, dinginedir, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler, bu etkinliğe uygun görünür (Aristoteles, 1998a, 1177b 19-24).

Söz konusu mutluluk, hatırlanacağı üzere, yaşam boyu süren bir tamlığa tekabül eder çünkü mutlulukla ilgili konularda tam olmayan bir şey düşünülemez. Fakat bu durumda da insan doğasına aşkınlık, tanrısal bir yaşayış söz konusu olacaktır (Aristoteles, 1998a, 1177b 24-30). Ne var ki Aristoteles elden geldiğince bu yaşayışın gerçekleştirilmesi gerektiği görüşündedir (Aristoteles, 1998a, 1177b 30-1178a 8). Bununla birlikte, Aristoteles karakter erdemlerine uygun yaşamı yani siyaset yaşamını da göz ardı etmez:

Karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir, çünkü buna uygun etkinlikler “insanıl”. Alışverişlerde, hizmetlerde, her tür eylemlerde, tutkularla her bir kişiye özgü olanı göz önüne alarak birbirimize karşı adil, cesur, erdemlere uygun başka şeyler yapıyoruz; bütün bunların da insanıl olduğu görünüyor. Karakter erdemi kimi durumlarda bedene bağlı, çoğu durumda da tutkularla içice diye düşünülür. Aklı başındalık karakter erdemiyle, beriki de aklı başındalıkla içice: Aklı başındalığın ilkeleri karakter erdemlerine uyuyor; karakter erdemlerindeki doğruluk aklı başındalığa. Erdemler tutkulara bağlı olduğundan ötürü insanın birleşik yapısıyla ilgili olsalar gerek. Bu birleşik yapının erdemleri de insancıl. Demek ki, yaşam ile mutluluk da onlara bağlı. Usunki ise ayrıbaşına (...) (Aristoteles, 1998a, 1178a 9-22).

Daha önce de belirtildiği üzere, pratik bilgelik ile karakter erdemleri birbirlerine bağlı bir biçimde ele alınmaktadır. Buna binaen, düşünce erdemlerinden biri olan pratik bilgeliliğin, siyaset yaşamı açısından bir belirleyicilik taşıdığı açıktır. Öte yandan, teori etkinliğinin kendisine bağlı olduğu aklın, tanıtlamanın ilkelerinin yanı sıra, eylemlere ilişkin ilkeler yani erekların ilkeleriyle de ilgili olduğu hatırlandığında, pratik bilgeliliğin

akıl ile karakter erdemleri, teori yaşamı ile siyaset yaşamı arasında da bir bağ tesis ettiği söylenebilir.

Aristoteles'in temel yaşam biçimleri hakkında söylediği hususlar mütalaa edildiğinde, akla bağlı teori etkinliği çerçevesinde bilgi sahibi olmanın mutluluğu elde edebilme bakımından hayli önemli addedildiği göze çarpmaktadır. Bununla birlikte, farklı bir bilme çeşidine tekabül eden pratik bilgelik de düşünce erdemlerinden birisidir ve mutluluk için gerekli olan diğer erdem türüyle yani karakter erdemleriyle irtibatı sağlar. Bu bağlamda, sadece aklın yanı sıra, pratik bilgeliğin temin ettiği bilginin de mutluluk bakımından bir işlevi gerçekleştirdiği aşikârdır.

## Sonuç

Gerçekleştirilen inceleme neticesinde, Aristoteles felsefesinde ahlâkın epistemik bir temeli haiz olduğu sonucuna varılacağı açıktır. Söz konusu temel şu dört husus çerçevesinde ifade edilebilir:

- a) Aristoteles'e göre, ahlâk alanına ilişkin bilgi sahibi olmak mümkündür. Bununla birlikte teorik bilimlerdeki gibi bir kesinliği pratik bilimlerde aramamak gerekir. Zira bu alanda, tanıtlamalarla değil, genel olarak kabul edilen kanılardan hareketle oluşturulan diyalektik tasımlarla iş görülür.
- b) Ahlâk alanındaki genel ilkelerin pratiğe aktarılması, düşünce erdemlerinden biri olan pratik bilgelikle sağlanır. Pratik bilgelik bir bilim olmasa da farklı bir bilme türüne karşılık gelir.
- c) Aristoteles'in nefis, Tanrı gibi konular hakkındaki görüşlerinin ahlâk anlayışına etkisi vardır. Bu konuların teorik bilimlerin alanına girmelerinden ötürü ise teorik bilimlerce üretilen bilgilerin ahlâka temel sağladıkları söylenebilir.
- d) Aklın etkinliği yani teori etkinliği mutluluğa ulaşma açısından en iyi etkinliktir. Bu çerçevede, bilgi sahibi olmak ile mutluluk arasında sıkı bir bağ olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki maddelerde belirtilenler çerçevesinde, Aristoteles'in ne ahlâk alanında teorik bilimlerdeki kesinliğin peşinde olduğu ne de ahlâk ile

bilgi arasındaki irtibatı tümünden reddettiği görülmektedir. Bu yönüyle o, ahlâk alanına ilişkin bilgiye dair sorunun farkında olup soruna itidal üzere ve temkinli bir şekilde yaklaşmıştır. Bu yaklaşım tarzı Aristoteles'in bakış açısını, çağdaş felsefede görülen, ahlâk alanına doğa bilimleri ideali doğrultusunda bilimsellik kazandırmaya çalışan tavır ile ahlâk alanını tamamen bilginin dışında gören tavidan farklı kılmaktadır denilebilir.

## Kaynakça

- Aristotle (1995). On Memory and Recollection (ΠΕΡΙ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΣ). *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath* (W.S. Hett, Çev.) (449b 4-453a 11). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle (1989a). Topica (ΤΟΠΙΚΩΝ). *Posterior Analytics, Topica* (E.S. Forster, Çev.) (100a 18-164b 20). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle (1989b). Posterior Analytics (ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ). *Posterior Analytics, Topica* (H. Tredennick, Çev.) (71a 1-100b 17). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle (1963a). Categoriae. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume I* (E. M. Edghill, Çev.) (1a 1-15b 33). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963b). Analytica Posteriora. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume I* (G. R. G. Mure, Çev.) (71a 1-100b 18). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963c). Topica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume I* (W. A. Pickard-Cambridge, Çev.) (100a 18-164b 21). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963d). De Anima. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume III* (J. A. Smith, Çev.) (402a 1-435b 26). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963e). De Sensu et Sensibili. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume III* (J. I. Beare, Çev.) (436a 1-449a 34). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963f). De Somniis. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume III* (J. I. Beare, Çev.) (458b 1-462b 12). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963g). Ethica Eudemia. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume IX* (J. Solomon, Çev.) (1214a 1-1249b 25). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963h). Ethica Nicomachea. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume IX* (W. D. Ross, Çev.) (1094a 1-1181b 24). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1962a). Physica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume II* (R. K. Gaye, Çev.) (184a 9-267b 26). London: Oxford University Press.

- Aristotle (1962b). De Caelo. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume II* (J. L. Stocks, Çev.) (268a 1-313b 25). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1961). Politica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume X* (B. Jowett, Çev.) (1252a 1-1342b 35). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1960). The Works of Aristotle Volume VIII Metaphysica (W. D. Ross, Çev.). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1959a). Rhetorica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume XI* (W. R. Roberts, Çev.) (1354a 1-1420b 6). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1959b). De Poetica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume XI* (I. Bywater, Çev.) (1447a 7-1462b 20). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1958). De Generatione Animalium. J. A. Smith & W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume V* (A. Platt, Çev.) (715a 1-789b 21). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1955). On Sophistical Refutations (ΠΕΡΙ ΣΟΦΙΣΤΙΚΩΝ ΕΛΕΓΧΩΝ). *On Sophistical Refutations, On Coming-To-Be and Passing-Away, On the Cosmos* (E. S. Forster, Çev.) (164a 20-184b 9). London & Cambridge: William Heinemann Ltd, Harvard University Press.
- Aristoteles (2005a), *Fizik (ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ)* (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2005b), *İkinci Çözümlemeler* (A. Houshiary, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2004), *Retorik* (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2002), *Kategoriler (ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles (2001), *Ruh Üzerine* (Z. Özcan, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aristoteles (2000), *Hayvanların Hareketi Üzerine (ΠΕΡΙ ΖΩΩΝ ΚΙΝΗΣΕΩΣ)* (H. N. Erkizan, Çev.). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Aristoteles (1999), *Eudemos'a Etik (ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΙΑ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles (1998a), *Nikomakhos'a Etik (ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles (1998b), *Birinci Çözümlemeler (ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΠΡΟΤΕΡΩΝ)* (A. Houshiary, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles (1997), *Gökyüzü Üzerine (ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Aristoteles (1996), *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Atademir, H. R. (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bekker, I. (1831a), *Aristoteles Graece Volumen Prius*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Berolini apud Georgium Reimerum.
- Bekker, I. (1831b), *Aristoteles Graece Volumen Alterum*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Berolini apud Georgium Reimerum.
- Büyüközkara, E. (2019). Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9(3), 673-692.
- Güzel, C. (2001). “Batı” ile “Doğu”nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 37-53.
- Heinemann, F. (1997). Etik, D. Özlem (Ed.), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (ss. 361-388). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (H. Hünler & S. Zelyüt Hünler Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Etik -Ahlâk Felsefesi-*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Poyraz, H. (1996). *Dil ve Ahlâk*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Ross, W. D. (2002). *Aristoteles* (A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Y. Kavasoglu & Z. Kurtoglu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Zeller, E. (1897). *Aristotle and the Earlier Peripatetics Volume I* (B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead). London: Longmans, Green, And Co.