



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**PLATON VE ARİSTOTELES'TE MENON PARADOKSU VE
EL-FÂRÂBÎ'NİN BU MESELEDE İKİ FİLOZOFU
UZLAŞTIRMA ÇABASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdussamet ÖZKAN

BURSA-2018



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**PLATON VE ARİSTOTELES'TE MENON PARADOKSU VE
EL-FÂRÂBÎ'NİN BU MESELEDE İKİ FİLOZOFU
UZLAŞTIRMA ÇABASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdussamet ÖZKAN

Danışman

Prof. Dr. Yaşar AYNDINLI

BURSA-2018

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 701521004 numaralı Abdussamet Özkan'ın hazırladığı "Platon ve Aristoteles'te Menon Paradoksu ve el-Fârâbi'nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı 26/11/ 2018 günü 11:00 – 12:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Yasar Aydınli
M. Ayık

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Enver UYSAL
Enver Uysal

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Eyup SAHİN
Eyup Sahin

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

26/11/ 2018



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Felsefe ve Din Bilimleri ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 06/11/2018

Tez Başlığı / Konusu: "Platon ve Aristoteles'te Menon Paradoksu ve El-Fârâbî'nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 139 sayfalık kısmına ilişkin, 06/11/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/~~dahil~~
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

27.11.2018
A. Özkan

Adı Soyadı: Abdussamet Özkan

Öğrenci No: 701521004

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: İslam felsefesi

Statüsü: Y. Lisans Doktora

Danışman
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans olarak sunduğum

“Platon ve Aristoteles’te Menon Paradoksu ve El-Fârâbî’nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
27.11.2018
A. Özkan

Adı Soyadı: Abdussamet Özkan
Öğrenci No: 701521004
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: İslam Felsefesi
Statüsü: Y. Lisans Doktora

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans olarak sunduğum

“Platon ve Aristoteles’te Menon Paradoksu ve El-Fârâbî’nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Abdussamet Özkan
Öğrenci No: 701521004
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: İslam Felsefesi
Statüsü: Y. Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Abdussamet ÖZKAN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xi+ 149
Mezuniyet Tarihi	: / / 20.....
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

PLATON VE ARİSTOTELES'TE MENON PARADOKSU VE EL-FÂRÂBÎ'NİN BU MESELEDE İKİ FİLOZOFU UZLAŞTIRMA ÇABASI

Platon'un *Menon* diyalogunda yer alan Menon Paradoksu, bilgi felsefesi tarihinde araştırma ve öğrenmenin imkânını sorgulaması bakımından kadim felsefi gelenekte, ilkin doğuştancı bilgi anlayışına dayanan Platon'un Hatırlama Teorisi'nin ve ardından bu teoriye karşı Aristoteles tarafından geliştirilen duyumlamaya dayalı bilgi teorisinin inşa edilmesinde bir sıçrama tahtası rolü oynayarak öğrenmenin doğası ve epistemolojik ilerleme gibi birçok meseleye zemin hazırlamıştır. *Menon*'da problemin çerçevesi şu şekilde belirlenir: Bir nesneye ilişkin başarıyla sonuçlanan araştırma veya öğrenme imkânsızdır, çünkü araştırmaya giriştiğin nesneyi ya zaten bilirsin – ki bu durumda araştırmaya koyulman anlamsız ve gereksizdir – ya da bilmezsin – bu durumda da o nesneyi hiçbir şekilde araştırmaya koyulamazsın.

Platon'un varsayılan çözüm önerisi, Hatırlama Teorisidir. Bu teori, epistemolojik gelişimimizin nasıl gerçekleştiğine ilişkin doyurucu bir açıklama sunmamakla birlikte, bilginin nihai olarak nasıl oluştuğu hakkında da açıklayıcı bir güce sahip değildir. Aristoteles'in problemin aşılması için öne sürdüğü asıl çözüm ise, *Menon*'a açık bir şekilde atıfta bulunduğu pasajlarda (*İkinci Analitikler* I.1 ve *Birinci Analitikler* II.21) yatmaz. Zira Aristoteles, bu bölümlerde tamamen farklı bir problemle uğraşır. Onun asıl çözüm önerisi, *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabında (özellikle II.8) tanımın ortaya çıktığı öğrenme yolu ve tanımlanacak olan nesnenin “başlangıç bilgisini” veren tümevarım yolunda (II.19) yatar.

Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* adlı çalışmasında Menon Paradoksu'nu merkeze alarak her iki filozofun “bilginin kaynağı hakkındaki görüşleri” çerçevesinde onların söz konusu probleme getirdikleri iki farklı çözümü ortak bir çözüm noktasında bütünleştirmeye çalışır. *el-Cem*'deki Fârâbî, bu iki çözüm önerisini hâlihazırda zihinde mevcut bulunan ön bilgilerin (tümeller) kabulü üzerinden “hatırlamak” olarak nitelediği bir öğrenme biçimi etrafında bütünleştirmeye çalışır. Bu ortak çözüm önerisinde yer alan öğrenme biçimi, herhangi bir ön varsayıma dayanmaksızın yeni bir kavramın nasıl oluştuğuna ilişkin bilginin nihai kaynağına inmediğinden Menon Paradoksu için yeterli bir çözüm üretmez.

Anahtar Sözcükler: Menon Paradoksu, Platon, Aristoteles, Fârâbî, Bilgi, Öğrenme, Araştırma.

ABSTARACT

Name and Surname : Abdussamet ÖZKAN
University : Bursa Uludağ University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : Religious and Philosophical Sciences
Branch : Islamic Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : xi + 149
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

PLATO AND ARISTOTLE ON MENO'S PARADOX AND AL-FÂRÂBÎ'S ATTEMPT TO RECONCILE THE TWO PHILOSOPHERS ON THIS ISSUE

Meno's Paradox, located in Plato's *Meno*, questions the possibility of inquiry and learning. The Paradox, playing the role of a springboard, has paved the way for many issues such as the nature of learning and epistemological development in the history of epistemology, first with the raise of Plato's Theory of Recollection based on an innate knowledge and then of the theory of perception-based knowledge developed by Aristotle against it. In *Meno*, the framework of the problem is determined as follows: Successful inquiry and learning is impossible, for either you already know the subject you are inquiring into – in which case the inquiry is *meaningless* and *unnecessary* – or you do not know – in which case you cannot inquire the subject in *anyway*.

Plato's solution is the Theory of Recollection. While this theory does not provide a satisfactory explanation of how our epistemological development occur, it also doesn't have any explanatory power on how our knowledge is ultimately emerged. Aristotle's main solution for overcoming the problem does not lie in the passages (*Posterior Analytics* I.1 and *Prior Analytics* II.21) in which he explicitly refers to *Meno*. Aristotle, in these sections, deals with a completely different problem. His original answer lies in the second book of *Posterior Analytics* in which the learning through definition is being discussed (especially II.8) and the learning through induction (II.19), which gives the "preliminary accounts" of the subject to be defined.

Al-Fârâbî, in his work, *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages, Plato the Divine and Aristotle*, where he elaborates on the two philosophers' ideas about the source of knowledge, seeks to harmonize Plato's and Aristotle's solutions for Meno's Paradox into a common solution. Al-Fârâbî in *al-Jam'* tries to reconcile these two solutions around a form of learning which he describes as "recollection" based on an already existing pre-knowledge (universals) available in mind. The type of learning taking place in this joint proposal does not provide an adequate solution for Meno's Paradox, as it does not lead to the ultimate source of knowledge about how a new concept is formed without any preliminary assumption.

Keywords: Meno's Paradox, Plato, Aristotle, al-Fârâbî, Knowledge, Learning, Inquiry.

ÖNSÖZ

Çalışmamızın amacı, Menon Paradoksu'nun ne için bir paradoks olduğu sorusunu sorarak onun altında yatan temel problemi ortaya çıkarmak ve bu paradoksa Platon ve Aristoteles tarafından üretilen çözüm önerilerinin ne olduğunu görmenin yanı sıra, kısa adıyla *el-Cem*'de Fârâbî tarafından bu iki filozofun Menon Paradoksu için sunduğu çözüm önerilerinin nasıl bir ortak çözüm etrafında bütünleştirildiğini ve bu bütünleştirme çabası sonucunda ortaya çıkan ortak çözümün Menon Paradoksu'nu çözmeye başarılı olup olmadığını görmektir.

Bu paradoksun felsefe tarihi açısından önemi, kadim felsefi gelenekte öğrenmenin doğası ve epistemolojik ilerleme gibi birçok meseleye zemin hazırlamış olmasıdır. Bu bakımdan, bu paradoks, bilgi felsefesi konusunu çalışmaya başlamak için son derece iyi bir giriştir. Çünkü bu problemle karşılaşır karşılaşmaz ilk olarak bilgi, öğrenme ve araştırma gibi epistemolojinin temel kavramlarının ne anlama geldiklerini sormakla bir çözüm arayışına gireriz. Bu temel kavramların yanı sıra, bu problemle birlikte öğrenmek mümkün müdür? Neyi bilebiliriz? Öğrenme ve bilginin doğası nedir? gibi epistemolojinin temel sorularıyla da yüz yüze kalırız.

Menon Paradoksu'yla ilk defa yüksek lisans derslerimizden birinde tez danışmanım Yaşar Aydınli hocamızın dikkatimize sunmasıyla tanıştım. Öğrenmenin imkânını oldukça çarpıcı ve işin doğasına nüfuz eden sorularla sorgulayan bu argüman hayretimi uyandırdı. Bunun üzerine *Menon* diyaloguna yöneldiğimde, orada, bir şeyi öğrenmek istediğimizde araştırma ve öğrenmenin her zaman için mümkün olduğu varsayımını bir gerekçeye dayanmaksızın kanıksadığımızın farkına vardım. Oysa Menon Paradoksu, bu varsayımımızın haklı bir varsayım olup olmadığı konusunda bizi düşünmeye davet eder: Bir şeyi araştırmaya koyulmanın ve o şeye ilişkin doğru bir cevaba ulaşmanın öncesinde sağlanması gereken şartlar nelerdir?

Yüksek lisans eğitimim boyunca yönlendirmeleriyle bana akademik bir disiplin ve tutum kazandıran, sorduğum sorulara hiçbir zaman hazır bir cevap önüme koyacak şekilde yanıt vermekten kaçınarak beni araştırmaya ve emek harcamaya sevk eden değerli danışman hocam Prof. Dr. Yaşar Aydınli'ya teşekkür ederim. Tezi baştan sona okuyarak azımsanmayacak katkılar sunan kıymetli dostlarım Arş. Gör. Abdullah Taha Orhan ve Arş. Gör. Ömer Faruk Doğangül'e teşekkür ederim. Yine yüksek lisans dönemim boyunca beni çalışmalarımında cesaretlendiren ve bilimsel derinliklerinden oldukça istifade ettiğim değerli hocalarım Doç. Dr. Mehmet Birgül ve Doç. Dr. Aytekin Özel'e teşekkür ederim. Ayrıca tez çalışmam boyunca ulaşamadığım kaynakları temin etmemde bana her zaman yardımcı olan Dr. Seda Ensarioğlu'na teşekkür ederim.

Özkan ailesi de kendilerine ait desteklerini esirgemediler: Anne ve babamın duaları, sevgili eşimin sevgi ve fedakârlığı, küçük kızımız Mutmainne Tahire'nin neşesi.

Abdussamet Özkan
BURSA - 2018

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

MENON PARADOKSU

A. GİRİŞ.....	8
1. Araştırma ve Öğrenme.....	10
2. Tanım'ın Önceliği İlkesi.....	12
3. Bilişsel Seviye.....	15
B. MENON ARGÜMANI.....	17
1. Kaçak Köle.....	21
C. SOKRATES AÇMAZI.....	23

II. BÖLÜM

PLATON'UN MENON PARADOKSU'NA GETİRDİĞİ ÇÖZÜM

A. SOKRATES'İN ARGÜMANI.....	35
1. Birinci Perde.....	35
2. İkinci Perde.....	36

3. Üçüncü Perde	39
B. HATIRLAMA TEORİSİ	41
1. “Larisa” ve “Daedalus Heykelleri” Benzetmesi: Bilgi ve Doğru İnanç	49
C. SONUÇ: PARADOKS ÇÖZÜME KAVUŞMUŞ MUDUR?	53

III. BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN MENON PARADOKSU'NA GETİRDİĞİ ÇÖZÜM

A. İKİNCİ ANALİTİKLER I.1'DE VE BİRİNCİ ANALİTİKLER II.21'DE MENON PARADOKSU	60
1. Eş Zamanlı Öğrenme.....	62
2. Menon Paradoksu ve Aristoteles Açmazı	65
B. İKİNCİ ANALİTİKLER II'DE MENON PARADOKSU VE ÇÖZÜMÜ	69
1. İkinci Analitikler II.1: Bilimsel Araştırmanın Dört Aşaması.....	71
1.1. Menon Paradoksu	74
2. İkinci Analitikler II.2: Her Araştırma Orta Terimle İlgilidir	76
2.1. Menon Paradoksu	79
3. İkinci Analitikler II.8-10: Doğrudan Özler ve Burhani Özler.....	80
3.1. Tanım Türleri.....	82
4. İkinci Analitikler II.8: Menon Paradoksu'nun Çözümü	85
4.1. Menon Paradoksu'nun Birinci Çözüm Yolu	89
4.2. Menon Paradoksu'nun İkinci Çözüm Yolu	95
5. Özne Türünden Nesnelere Varlık ve Öz Bilgisi	99
6. İkinci Analitikler II.19: Başlangıç Çizgilerinin Kazanılması	104
6.1. Birinci Aşama: Problemin Ortaya Konulması	112
6.2. İkinci Aşama: Başlangıç Çizgilerinin Kazanılması	115

IV. BÖLÜM

FARABİ'NİN BU MESELEDE İKİ FİLOZOFU UZLAŞTIRMA ÇABASI

A. PLATON'UN MENON PARADOKSU'NA SUNDUĞU ÇÖZÜM	122
1. Phaidon'da Hatırlama.....	123
B. ARİSTOTELES'İN MENON PARADOKSU'NA SUNDUĞU ÇÖZÜM.....	129

C. PHAİDON'DAKİ HATIRLAMA TEORİSİ ARGÜMANININ RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ İÇİN KULLANILIP KULLANILMADIĞI MESELESİ	136
SONUÇ	140
KAYNAKÇA.....	145



KISALTMALAR

Bibliyografik Bilgiler	Türkçe	Uluslararası
Adı geçen eser	A.g.e.	Op. cit
Adı geçen makale	A.g.m	Op. cit
Bakınız	Bkz.	See
Cilt	C.	Vol.
Çeviren	Çev.	Trans. by
Editör/yayına hazırlayan	Ed.veya haz.	Ed. by
Eserin bütününe atf	B.a.	passim
Sayfa/sayfalar	s.	p./pp.
Ve devamı	vd.	et. al.

GİRİŞ

Menon diyalogunun başında Menon, Sokrates'e erdemin öğretilabilir bir şey olup olmadığını ve eğer öğretilabilir bir şey ise onun hangi yolla öğrenilebilir olduğunu sorar. Sokrates ise bu soruya verebileceği bir cevabının olmadığını itiraf eder: erdemin ne olduğunu dahi bilmeden, onun nasıl elde edileceğini nerden bilebilirdi? Ardından Menon, Sokrates'le birlikte ilkin erdemin doğasını araştırmaya koyulmayı kabul eder ve bir erdem tanımını girişiminde bulunur ki bu tanım, tüm erdem türlerini erdemli yapan ortak özü ortaya çıkaran Sokratik tanımdan uzak, sadece çeşitli erdem türlerini sıralayan bir listedir. Sokrates'in doğru bir tanımın nasıl olacağına ilişkin argümanlarından sonra Menon, yaptığı tanımın yetersiz bir tanım olduğunu kabul eder ve ikinci bir tanım – “insanlara hükmedebilme gücü” – girişiminde bulunur ki bu tanım da Sokratik tanıma uygun değildir. Erdemin ne olduğuna ilişkin araştırmasını sürdürmesi için Menon'a yardım elini uzatan Sokrates, biri “şekil”e diğeri ise “renk”e ait olmak üzere ders niteliğinde iki örnek tanım verir: “Şekil, her zaman renkle birlikte bulunan tek şeydir.” “Renk, sınırlanmış yüzeylerden gelen, görme ile orantılı ve görme tarafından algılanabilir olan akıntıdır.” Bunun üzerine Menon, erdemin ne olduğuna ilişkin üçüncü ve son bir tanım – “güzel şeylerden hoşlanmak ve güçlü olmak” – girişiminde bulunur ki bu tanım da istenilen tanımın karakterini taşımadığı gerekçesiyle Sokrates tarafından çürütülür. Geldikleri aşamada herhangi bir mesafe kaydetmediklerini gören Menon, artık giriştikleri araştırmadan umudunu yitirir ve felsefe tarihinde kendisinin ismine nispetle “Menon Paradoksu” olarak büyük bir üne kavuşacak olan paradoksu dile getirir: Neliği hakkında *hiçbir şey* bilmediğin bir nesneyi nasıl araştırmanın konusu yapabilirsin? Araştırmanın konusu olarak ne olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmadığın o nesnenin doğru cevabına nasıl ulaşacaksın? Doğru cevapla bir şekilde karşı karşıya gelsen bile, ulaştığın şeyin daha önce bilmediğin şey olduğunu nasıl bileceksin? Araştırmanın ve öğrenmenin imkânını sorgulayan Menon'un bu argümanına Sokrates, ilkin onu bir açmaz şeklinde formüleştirecek cevap verir. Bu formüleştirmesinde o, problemin çerçevesini şu şekilde belirler: Bir nesneye ilişkin başarıyla sonuçlanan araştırma veya öğrenme imkânsızdır, çünkü araştırmaya giriştiğin nesneyi ya zaten bilirsin – ki bu durumda araştırmaya koyulman *anlamsız ve gereksizdir* – ya da bilmezsin – bu durumda da o nesneyi *hiçbir şekilde* araştırmaya koyulamazsın.

Bu paradoksun altında yatan epistemolojik anlayışın ne olduğu yorumcular arasında ciddi tartışmalara konu olmuştur. Fakat paradoksun kendisi kadim felsefî gelenekte öğrenmenin doğası ve epistemolojik ilerleme gibi birçok meseleye zemin hazırlamıştır. Söz konusu problemin doğurduğu bu meseleler halen modern filozoflar arasında ciddi tartışma konuları arasında yerini korumaktadır. Söz konusu problem, ilkin, Platon'un bilgi teorisini sunmasında bir kalkış zemini rolü oynamış ve bu problemin sevk etmesi üzerine inşa edilen Hatırlama Teorisi daha sonra Aristoteles tarafından bilginin nihai kaynağı olarak duyulara işaret etmesiyle reddedilmiştir. Onuncu yüzyıla geldiğimizde, Aristoteles ve Platon'un felsefelerini İslam dünyasında ilk defa sistematik bir biçimde ele alan Fârâbî'nin, genel olarak miras aldığı felsefeye yaptığı katkılarının yanı sıra *Kitâbu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflâtûn el-ilâhi ve Aristûtâlis (Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)* adlı çalışmasında her iki filozofun felsefelerini bir bütünlüğe kavuşturma projesi içinde yer aldığını görürüz. Bu bütünleştirme çabası içerisinde Fârâbî, Menon Paradoksu'nu merkeze alarak her iki filozofun “bilginin kaynağı hakkındaki görüşleri” çerçevesinde onların söz konusu probleme getirdikleri iki farklı çözümü de dâhil eder.

Bu çalışmanın ilk bölümü, Menon Paradoksu'nun arkasında yatan temel problemin ve yarattığı güçlüğü ne olduğu meselesi üzerine yoğunlaşır. Yani bu paradoks ne için bir paradokstur? sorusu sorulmuştur. Bu soruya modern yorumcuların açıklamaları ışığında bir cevap aranmıştır. Bu bölümde, Menon Paradoksu'nun, araştırmanın ve öğrenmenin imkânına yönelik ciddi felsefî bir kaygı oluşturduğu ve bilgi edinme konusunda temelde cevaplanması gereken asli sorunun diğer bütün bilgilerimizi üzerine inşa ettiğimiz ilk bilgilerin başlangıçta nasıl meydana geldiği, yani kaynağının ne olduğu problemiyle alakalı olduğu sonucuna varılmıştır. Menon, araştırmasının konusu olan nesne hakkında tamamıyla “bilişsel bir boşluk” (*cognitive blank*) içinde olan bir araştırmacıyı hayal ettiğinden bu bilişsel durum, böyle bir araştırmacının bir nesneye ilişkin bilgisinin “ya hep ya da hiç” ikileminde uç noktalarda olduğu varsayımını içerir. Bu bakımdan, sorunun çözüme kavuşturulması için paradoksun çıkış noktası itibariyle yanlış bir “ikilem” (*dichotomy*) üzerine inşa edildiğine işaret edilerek tam bilgi ile tam bilgisizlik arasında ara/aracı karaktere sahip bir bilişsel seviyenin (*cognitive condition*) tanımlanması gerektiğine işaret ettik. Ayrıca, Menon'un diyalog boyunca erdem hakkında bir tanımın peşinde olması, onun araştırmasının bir nesnenin neliği veya özü hakkında olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla *Menon* diyalogundaki paradoks, bir tanımın araştırılması

bağlamında ortaya çıkar. Bir diğer önemli nokta ise *Menon* bağlamında gelişen öğrenme, bir öğretmenin yokluğunda gerçekleşen kişinin bağımsız olarak gerçekleştirmek istediği öğrenmedir.

İkinci bölümde, Platon'un *Menon* diyalogunda söz konusu paradoks için sunduğu çözümün ne olduğu sorulmuş ve en aşikâr çözüm önerisinin Hatırlama Teorisi olduğu saptanmıştır. Bu çözüm önerisine göre ruh, ölümsüz olup doğum öncesine ait bilgilere sahiptir; araştırma ve öğrenme ise daha önceden bildiğimiz şeylerin bu hayatta tekrar hatırlanmasından ibarettir. Menon'un isteği üzerine Platon, bu iddiası için bazı dayanaklar ileri sürer. İlk, Menon'un kölelerinden birini çağırıp ona geometrik bir problem hakkında sorular yöneltir. Sokrates'in sorduğu ilk birkaç soruya yanlış cevaplar veren köle, devam eden sorgulamanın sonunda doğru bir cevap verir. Bunun üzerine Sokrates, köleye hiçbir şey öğretmediğini, sadece soru sorduğunu öne sürerek cevapların öteden beri onda var olduğunu öne sürer. Ancak kölenin ilk defa doğru bir cevap verdiği aşamada sadece "doğru bir inanc"a sahiptir ve gerçek bilgiye ulaşması için ihtiyaç duyduğu tek şey, kendisine doğru soruları yönlendirmek suretiyle sürekli olarak sorgulanmasıdır. Diyalogun sonlarına doğru Sokrates, "Larisa ve Daedalus Heykelleri" benzetmesi üzerinden doğru inanç ve gerçek bilgi arasındaki farkı ortaya koyar. Bilginin doğru inançtan farkı onun istikrarlı karakterinde yatar. Kişinin sahip olduğu doğru inançları *nedenlerine* bağlamak suretiyle istikrarlarını sağlaması mümkündür. Böylece doğru inanç düzeyinden bilgi düzeyine doğru epistemolojik gelişimini tamamlar. Bu *bağlama* ameliyesini ise Sokrates, hatırlama olarak isimlendirir. Ancak, bu çözüm önerisinin, en azından *Menon* diyalogunda ortaya konulduğu haliyle, paradoksu tatmin edici bir şekilde çözmediği sonucuna varacağız. Hatırlama Teorisi'nin Platon tarafından gerçekten paradoksun çözümü için tasarlanmış olup olmadığı meselesini bir kenara koysak dahi, bu teori, öğrenmenin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaktan ziyade, sadece öğrenmenin mümkün olduğu fikrini yansıtır. Bir başka ifadeyle, paradoksa bir çözüm önerisi olarak sunulduğu varsayılan teori, epistemolojik gelişimimizin nasıl gerçekleştiğine ilişkin doyurucu bir açıklama sunmamakla birlikte, bilginin nihai olarak nasıl oluştuğu hakkında da açıklayıcı bir güce sahip değildir. Bu bakımdan söz konusu teori, paradoksun insani öğrenmenin tam olarak hangi noktasını anlamada hataya düşerek ortaya çıktığını açık bir şekilde göstermez.

Üçüncü bölüm, Aristoteles'in probleme yaklaşımını ve çözümü için sunduğu teoriyi ele almaktadır. Onun Menon Pardoksu'na getirdiği çözüm önerisinin nerede olduğuna

bakmaya koyulduğumuzda en aşikâr yerin *Menon*'a açık bir şekilde atıfta bulunduğu *İkinci Analitikler* I.1 ve *Birinci Analitikler* II.21 olduğunu görürüz. Her ne kadar Aristoteles *Analitikler*'in bu bölümlerinde açıkça *Menon*'a atıfta bulunduğu için onun probleme getirdiği çözüm önerisinin de orada olduğu düşünülse de esasında Aristoteles'in o bölümlerde tamamen farklı bir problemle uğraştığını görürüz. Bu problem, Aristoteles'in tümel yolla bilmek ile tikel yolla bilmek arasında yaptığı ayrımı dayanarak ortaya koyduğu "eş zamanlı öğrenme"nin imkânını konu edinen bir açmazdır. Bu açmaz, Mark Gifford'un "Tümelere Bilme Paradoksu" olarak isimlendirdiği ve formu açısından *Menon* Paradoksu'na benzer bir açmazdır. Bu görüşü başta David Bronstein olmak üzere, David Charles ve Scott LaBarge'a referansla aralarındaki farklılıkları ortaya koyarak savunacağız.

Peki, Aristoteles'in problemin aşılması için önerdiği çözümü nerede aramak gerekir? Bu soruyu büyük ölçüde, Aristoteles'in *İkinci Analitikleri*'ndeki sistematik organizasyonu keşfederek aydınlatıcı bir şekilde onun öğrenme teorisini yeniden bir inşaya sokan Bronstein'in *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics* adlı çalışmasına dayanarak cevaplayacağız. Bronstein'e göre, eğer Aristoteles'in öğrenme teorisini *Menon* Paradoksu'na bir tepki olarak tasarlayıp inşa edersek onun teorisini daha iyi anlamış olacağız. Bronstein, ikna edici bir şekilde, Aristoteles'in *İkinci Analitikler* boyunca araştırma ve öğrenmenin daha başka türlerinin söz konusu olduğu her bir durum için *Menon* Paradoksu'nun farklı bir versiyonuna – bazen de açıkça formüle ederek – ayrı ayrı çözümler sunduğunu ifade eder. Bunun sonucu olarak Bronstein, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de *Metafizik*'in I.9'unda belirlediği üç farklı öğrenme türüyle ilgili sistematik bir tartışma ortaya koyar. Bu üç öğrenme türü şunlardır: (1) burhan yoluyla öğrenme, (2) tanım yoluyla öğrenme ve (3) tümevarım yoluyla öğrenme (*Metafizik* 1.19, 992b30-3). Bronstein'e göre, *İkinci Analitikler*, *Menon* Paradoksu'na bir cevap oluşturacak şekilde bu üç öğrenme türünün incelenmesi etrafında organize edilmiş bir çalışmadır. Birinci kitap burhan yoluyla öğrenmenin doğasını açıklar, ikinci kitabın çoğunluğu (özellikle 2.1-10 ve 13) tanım yoluyla öğrenmeyi açıklar ve çalışmanın son bölümü (II.19) ise tümevarım yoluyla öğrenmeyi açıklar. Bronstein, bu üç öğrenme türü etrafında organize bir biçimde şekillenmiş olan *İkinci Analitikler*'in sunuş sıralamasının bir özelliğinin de açık bir mantıksal ve zamansal sıra düzeni içerisinde inşa edilmiş olduğunu kaydeder. Öğrenmenin bu zamansal aşamaları *İkinci Analitikler*'in en başında ortaya konulan genel bir ilkenin, yani önbilgi ilkesinin sonucu olarak doğar: "Her anlıksal öğretim ve öğrenim önceden

bulunan bilgiden yola çıkar.” Bu ilkeye dayanan araştırma düzenine göre Aristoteles, *İkinci Analitikler*’in başında kendi alanında araştırmada bulunan uzman bir geometriciyi tarif etmekle başlar ve daha sonra geriye doğru giderek uzman bir geometrici olabilmesi için onun daha öncesinde ihtiyaç duyduğu iki öğrenme türünü açıklar: Aristoteles, birinci kitapta uzman geometricinin yüklendiği öğrenme türü olan burhan yoluyla öğrenmeyi ele alır fakat bu öğrenme türü tanımların ön bilgisini gerektirir, zira bunlar burhanların en önemli öncülleridirler. İkinci kitapta ise, tanım yoluyla öğrenmeyi ele alır ve bu öğrenme türü tanımlanacak olan nesnenin “başlangıç bilgisini” (*preliminary account*) gerektirir, ki o da Aristoteles’in ikinci kitabının son bölümünde tartıştığı tümevarım yoluyla elde edilir. Buna göre, Menon Paradoksu açısından incelendiğinde, *İkinci Analitikler*, Menon Paradoksu’nun farklı versiyonlarına üretilen çözümler etrafında şekillenmiş/yapılandırılmış bütüncül bir çalışmadır. Dolayısıyla, *İkinci Analitikler*’de Menon Paradoksu’nun burhan yoluyla öğrenmeyi tehdit eden versiyonuyla birlikte ayrıca tanım ve tümevarım yoluyla öğrenme türlerini de tehdit eden versiyonlarıyla da ilgilenmektedir. Buna göre, Aristoteles, *İkinci Analitikler*’in I.1’inde Menon Paradoksu’na atıfta bulunurken, aslında, genel paradoksun sadece spesifik bir versiyonuna işaret etmiştir. Bu spesifik versiyon ise öğrenme türleri içerisinde yine spesifik bir öğrenim türünün, yani burhan yoluyla öğrenme bağlamında gelişen “eş zamanlı öğrenme” türünün imkânıyla ilgili bir açmazdır. Aristoteles’in buradaki temel argümanı şudur: araştırma nesnemiz hakkında ne büsbütün bir bilgisizlik ne de tam bir bilgi söz konudur, daima bir ön bilgiden kalkarak onu araştırmaya koyuluruz.

Menon diyalogunda karşımıza çıkan paradoks bir tanımın – “erdem nedir?” – araştırılması bağlamında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Menon Paradoksu, nesnelere özlerini araştıran tanım yoluyla öğrenmenin imkânını sorgular. Öte yandan, göreceğimiz üzere, Aristoteles’in tanım yoluyla öğrenme anlayışı *Menon*’da bir tanımın nasıl yapılması gerektiğini açıklayan Sokratik tanımla aynıdır. Ancak, Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’in birinci kitabında ayrıca ilgilendiği burhan yoluyla öğrenme, doğrudan tanımların elde edilmesini hedeflemez. Bu nedenle, *Menon*’da belli bir öğrenme türü bağlamında karşımıza çıkan paradoksun çözümüne yönelik Aristoteles’in önerdiği yolu görmemiz için bu bölümde üzerinde duracağımız konuların ilki onun *İkinci Analitikler*’in ikinci kitabında (özellikle II.8) ele aldığı bir tanımın ortaya çıkarıldığı öğrenme yolu ve ikincisi ise tanımlanacak olan nesnenin başlangıç bilgisini veren tümevarım yoluyla öğrenme (II.19)

olacaktır. Bu konuları Bronstein'in yanı sıra, başta David Ross ve Jonathan Barnes olmak üzere diğer bazı modern yorumculara referansla ele alacağız.

Son bölümde ise, *Kitâbü'l Cem*'de Fârâbî tarafından Platon ve Aristoteles'in Menon Paradoksu için sunduğu çözüm önerilerinin nasıl bir ortak çözüm etrafında bütünleştirildiğini ve bu bütünleştirme çabası sonucunda ortaya çıkan ortak çözümün Menon Paradoksu'nu çözmeye başarılı olup olmadığı soruları ele alınacaktır. Bu bölümdeki amacımız, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, Fârâbî'nin meseleye yaklaşımını incelemekten ziyade, Platon ve Aristoteles'in problemi aşmak için sundukları çözüm önerilerinin, Fârâbî'nin meseleye ilişkin uzlaşma metni üzerinden ortak bir çözüm noktasında birleşebilme imkânını sınamak ve – şayet mümkünse – bu ortak çözüm yolunun problemi çözüp çözemediğini görmektir. Bu nedenle, bu bölümde, ne Fârâbî'nin bir bütün olarak *Kitâbü'l Cem*'ine ne de onun Menon Paradoksu'nun çözümüne ilişkin yaklaşımını konu edindiği *Felsefetu Eflâtûn* ve *Kitâbü'l Burhân* gibi herhangi başka bir çalışmasına referansta bulunulacaktır. Sadece Platon ve Aristoteles'i söz konusu meselede uzlaştırma çabasına girdiği *Kitâbü'l Cem*'deki ilgili kısımla, yani “Bilginin Kaynağı Hakkındaki Görüş Ayrılıkları” başlığıyla ilgileneceğiz. Bu başlık altında Fârâbî'nin işlediği ana temalar, hatırlama olarak Platoncu bilgi anlayışı, buna bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğü, nihai kaynağı duyu olan Aristotelesçi bilgi ve tümellerin kazanımıdır. Fârâbî söz konusu meselede iki filozofu uzlaştırırken dayandığı referanslar Platon için *Phaidon* diyalogu iken, Aristoteles içinse *İkinci Analitikler*'dir (özellikle II.19). Bu nedenle, bu uzlaşma çabasını incelerken Fârâbî'nin meseleye ilişkin dayandığı kaynaklara inerek sorduğumuz sorulara cevap arayacağız. İlk etapta, Fârâbî, Platon'un paradoksa getirdiği çözüm önerisi için onun *Phaidon* diyalogunda Hatırlama Teorisi'ni savunmak için ileri sürdüğü “eşitlik” argümanını (73c1-77a5) açıklar. Fârâbî'ye göre bu argümanla ileri sürülen görüş, Aristoteles'in “her öğretim ve öğrenim daha önce var olan bir bilgidir” genel ilkesiyle uygunluk içerisindedir. Böyle bir iddiayla kalkan Fârâbî, Platon ile Aristoteles'i hâlihazırda zihinde mevcut bulunan ön bilgiler üzerinden “hatırlamak” olarak nitelendiği bir öğrenme biçimi etrafında uzlaştırmaya çalışır. Bu öğrenme biçimi *Kitâbü'l-Cem*'deki Fârâbî'ye göre, Platon ve Aristoteles'in ittifakla Menon Paradoksu'na getirdikleri çözüm önerisidir. Ulaştığımız sonuca göre bu çözüm önerisi, hâlihazırda elde tutulan bir tümelin altında yeni tikelleri nasıl topladığımızı açıklamaktan öteye gitmez. Yani, Aristoteles ve Platon'un uzlaştırıldığı noktada “hatırlamak” olarak nitelenen söz konusu öğrenme biçimi,

herhangi bir ön bilgiye dayanmaksızın yeni bir kavramın nasıl oluştuğuna ilişkin bilginin nihai kaynağına inmediğinden Menon Paradoksu'na yeterli bir çözüm üretmez.



I. BÖLÜM

MENON PARADOKSU

A. GİRİŞ

Platon'un *Menon* diyalogunun başlangıcında, diyalogun iki ana kahramanından biri olan Menon, diğer ana kahraman olan Sokrates'e erdem'in öğretilbilir olup olmadığını sorar.¹ Sokrates ise bu soruya verebileceği bir cevabının olmadığını, dahası, erdem'in ne olduğunu bile bilmediğini söyler (71ab); ve "eğer ki kişi bir şeyin ne olduğunu bilmiyorsa, o kişi, o şeye ilişkin herhangi bir özelliği nasıl bilebilir?" (71b) sorusunu yöneltir. Menon Sokrates'e katılır (71b9). Diyalogun birkaç pasajı boyunca, Sokrates, ona erdem'in tanımına dair birtakım sorular sorar ve ısrarcı bir tarzda her defasında ondan doğru bir erdem tanımı yapmasını ister, ancak Menon, Sokratik tanıma uygun tatmin edici bir tanım getirmeyi başaramaz. Bunun üzerine Sokrates, Menon'a bilmedikleri şeyin (erdem) ne olduğuna ilişkin birlikte ortak bir araştırmaya koyulma teklifinde ısrar eder. İşte tam da bu noktadan sonra Menon, erdem hakkında daha önce deneyip başarılı bir tanım sunmada yetersiz kaldığı arayışını sürdürmeyi bırakır ve araştırmanın ve öğrenmenin imkânına yönelik epistemolojik bir tehdit veya güçlük içeren üç sorudan oluşan argümentatif bir cevapla Sokrates'e karşılık verir. Diyalogun 80d-e kısmında yer alan araştırmanın imkânına yönelik bu epistemolojik argüman, "Menon Paradoksu" olarak bilinir. Üç sorudan oluşan Menon'un argümanı şöyledir:

"Ancak, onun hakkında en ufak bir bilgin bile olmadığı (hakkında hiçbir şey bilmediğin) zaman, bir şeyi nasıl arayabilirsin? Araştırmanın nesnesi olarak bilmediğin bir şeye nasıl ulaşacaksın? (Bilmediğin bir şeyi nasıl araştırmanın hedefi yapacaksın?) Onunla bir şekilde karşı karşıya gelsen bile, bilmediğin şeyi bulmuş olduğunu nasıl bileceksin?" (80d)

Sokrates ise şu karşılığı verir:

¹ Menon'un sorusu tam olarak şöyledir: "Bana söyler misin, Sokrates, erdem öğretilbilir bir şey midir? Yoksa o, uygulamayla mı kazanılır? Ya da o, ne öğretimin ne de uygulamanın sonucu olmayıp, insanın doğal bir yeteneği midir? Yoksa onun daha başka bir nedeni mi vardır?" Platon, *Menon*, çeviri ve yorum: Ahmet Cevizci, İkinci Basım, İstanbul: Sentez Yayınları, 2007, s. 30. Tez boyunca Cevizci'nin Türkçe çevirisinden yararlanılacaktır. Parantez içi çeviriler G.M.A. Grube'a aittir. Daha açıklayıcı ifadeler olmalarından dolayı metin içine eklenmiştir. Plato, "Meno", çev. G.M.A. Grube, *Plato Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper; yrd. ed. D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, s. 880.

“Ne anlatmak istediğini anlıyorum. Öne sürmek istediğin şeyin, bir adamın bildiği bir şeyi de bilmediği bir şeyi de öğrenmeye kalkışmasının imkânsız olduğu şeklindeki hileli bir argüman olduğunun farkında mısın? Böyle bir adam, onu bildiği için araştırma ihtiyacı duymadığından, bildiği bir şeyi araştırmayacağı gibi, bu durumda neyi aradığını bilmediği için bilmediği şeyi de araştırmayacaktır.” (80e)

Platon, diyalogun bu evresini, görüldüğü üzere iki safhada inşa eder: birinci safha, Menon’un Sokrates’e karşı üç sorudan oluşan argümanından – ki bu argüman içerisinde bir paradoks barındırır² – oluşurken (80d); ikinci safha ise, Sokrates’in “hileli bir argüman” olarak nitelediği Menon’un öne sürdüğü argümanı bir açmaz formunda yeniden formüleştirmesinden oluşur (80e). Buradan hareketle, çalışmamızın bundan sonraki kısmında isimlendirme konusunda bazı yorumcuları takip ederek birinci safhaya yaptığımız referanslarda “Menon Argümanı” (*Menon’s Argument/Meno’s Challenge*) isimlendirmesini, ikinci safhaya yaptığımız referanslarda ise “Sokrates Açmazı” (*Socrates’s Dilemma*) isimlendirmesini takip edeceğiz. Her ikisini de kapsayan genel bir isimlendirme olarak da “Menon Paradoksu” (*Meno’s Paradox*) ismi kullanılacaktır.³

Bu bölümde sorulacak olan soru, paradoksun ortaya koyduğu problemin veya zorluğun ne olduğu sorusudur, yani bu paradoks ne için bir paradokstur? Amacımız bu bölümde, modern Platon yorumcularının değerlendirmeleri ışığında, bu soruya detaylı bir cevap ortaya koymaktır.⁴ Ancak, bu soruyu cevaplandırmaya geçmeden önce paradoksun

² Bkz. Gail Fine, *The Possibility of Inquiry: Meno’s Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 25 (bu esere yapılacak bundan sonraki referanslarda *The Possibility of Inquiry* kısaltması kullanılacaktır). Menon’un sorduğu soruların içerisinde bir argümanın barındırılmadığı gibi herhangi paradoksal bir ifadenin de belirtilmediği, önerilmediği ve amaçlanmadığı zira bir gurup şeklindeki soruların (Menon üç soru sorar) paradoks olamayacağıyla ilgili muhalif bir görüş için bkz. Jon Moline, “Meno’s Paradox”, *Phronesis* C.14, S. 2 (1969), s.153-61. Fine bu görüşü eleştirir. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 25.

³ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 1,8. Dominic Scott da benzer bir ayırma gider ve Menon Argümanı için “Meno’s Challenge” isimlendirmesini kullanırken, Sokrates Açmazı içinse “The Eristic Argument” isimlendirmesini kullanır. Scott haklı olarak “Menon Paradoksu” ifadesinin kafa karıştırıcı bir şekilde her iki argüman formu için de kullanıldığını, dolayısıyla bu karışıklığı önlemek adına her ikisi için ayrı ayrı isimlendirmelerin kullanılması gerektiğini ve genel olarak her iki argüman formunu ifade etmesi bakımından da “Menon Paradoksu” isimlendirmesinin takip edilmesi gerektiğini söyler. Bkz. Dominic Scott, *Plato’s Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 75. David Bronstein, Menon’un sorduğu sorular için “Meno’s Puzzle” isimlendirmesini kullanır. Bkz. David Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 13 (bu esere yapılacak bundan sonraki referanslarda *Aristotle on Knowledge and Learning* kısaltması kullanılacaktır). Ayrıca diğer yorumcuların önerdiği farklı isimlendirmelere ilişkin etraflı bir değerlendirme için bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 25-7.

⁴ Bu argüman, nasıl yorumlanması gerektiği bağlamında doğurduğu meselelerden dolayı birçok felsefi uğraşa konu olmuştur. Bu ana meselelerden biri de Menon’un öne sürdüğü güçlük, acaba sadece Sokrates’in sorgusundan kendisini kurtarmak amacıyla başvurduğu hileli bir yol mudur, yoksa gerçekten

ortaya koyduğu problemde merkezi role sahip olan “araştırma” ve bu yolla gerçekleşen “öğrenme” kavramları üzerinde durmak gerekir.

1. Araştırma ve Öğrenme

Araştırma, Gail Fine'nin kaydettiği üzere, bir kişinin bilmediğini *düşündüğü* bir nesnenin bilgisini elde etmek için yaptığı “sistematik” ve “amaca yönelik” bir eylemdir.⁵ Bu tanıma göre, bir şeyi bilmemek ile o şeyi bilmediğini düşünmek arasında bir farkın olması gerekir. Yine, bir şeyi bilmek ile o şeyi bildiğini düşünmek arasında da bir farkın olması gerekir. Zira bir şeyi bilmeyen birisi onu pekâlâ bildiğini düşünebilir, dahası, bir şeyi bilen birisi ise o şeyi bildiğinin farkında olmayabilir veya bilmediğini düşünebilir. Bu durumda, bir şeyi bildiğini düşünen fakat gerçekte onu bilmeyen birisi o şeyin gerçekte ne olduğuna yönelik bir araştırma yoluna girmez. Dahası, bir şeyi bildiğini düşünen ve gerçekte o şeyi bilen birisi de o şeyin ne olduğuna yönelik bir araştırma yoluna girmez.

ciddi felsefi bir kaygıdan hareket ederek ortaya koymuş olduğu bir argüman mıdır meselesidir. Bu meseleyle ilgili olarak sundukları cevaplarda, yorumcular, birbirlerinden ayrılırlar (çeşitli yorumcuların görüşlerinin sunulduğu özet bir liste için bkz. Alexander Nehamas, “Meno’s Paradox and Socrates as a Teacher”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* C.3, (1985), s. 1-2; Bernard Phillips, “The Significance of Meno’s Paradox”, *The Classical Weekly* C. 42, S. 6 (1948), s. 88). Örneğin, bazı yorumcular, Menon Argümanı’nın sadece söz konusu felsefi diyalogu “rayından çıkararak” mevzu dışı ilgisiz bir ara fasıla olduğu dolayısıyla da ciddi bir mülahazaya değmeyeceği görüşündedirler (bkz. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London: Methuen, 1960, s. 135-6; Paul Shorey, *What Plato Said*, Chicago: University of Chicago Press, 1933, s. 157). Bu görüş için, örneğin, şu gerekçeler sunulur: a) Sokrates söz konusu argümanı “hileli bir argüman” olarak niteler ve iyi bir argüman olmadığını söyler (81a1-3), b) Menon’un diyalog boyunca mevzu bahis olan meseleden kaçır ve meselenin doğal seyirinin yönünü saptırmaya çalışmasından dolayı bu tutumunun onun argümanını Sokrates’in teklif ettiği araştırmadan yakasını kurtarmak amacıyla ileri sürdüğünün göstergesidir. Bu gerekçeler, özellikle, Menon’un söz konusu argümanı ileri sürmesine iten etmenler arasında olmaları açısından doğru bakış açılarıdır. Ancak, bu gerekçeler tek başlarına söz konusu argümanın diyalogun ilgilendiği meseleyle tamamen alakasız olduğunun ve içerisinde önemli felsefi içerimler taşımadığının bir delili olamazlar. Öte taraftan, öyle görünüyor ki bu argümanı önemli kılan şeylerden biri, argümanın, Platon’u Hatırlama Teorisi’ni öne sürmeye sevk etmesi ve idealar teorisinin anlaşılmasında temel işlev görmesi olmuştur. Dolayısıyla söz konusu argümanın ortaya konulduğu pasajın, Platon’un hatırlama ve idealar teorilerinin sunulmasında hem bir kalkış zemini hem de provoke edici bir rolü oynadığından dolayı gerçek bir felsefi öneme sahip olduğu açıktır. Bu sebepten dolayı Phillips, argümanın, Menon için ifade ettiği anlam ile Platon için taşıdığı önemin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğine inanır. Phillips, yine de, argümanın Menon’un kendisi için kişisel olarak sadece hileli bir kaçış yolu olduğunda ısrar eder ve söz konusu pasajın felsefi bir pozisyon olarak sofistlik nominalizmin temel iddialarından birini içinde barındığını ancak söz konusu argümanın Sokrates’in onu yeniden formüleştirmesinde görüldüğü üzere Sokrates için önemli bir problem oluşturduğunu kaydeder (bkz. Phillips *a.g.m.*, s. 87-91. Ayrıca, argümanın Platon için taşıdığı öneme dair benzer bir yorum için bkz. Nehamas, *a.g.m.*, s. 1-2, 8; Nicholas P. White, “Inquiry”, *The Review of Metaphysics*, C. 28, S. 2, 1974, s. 289). Sonuç olarak, argümanın, Menon için sadece hileli bir kaçış yolu olduğunu kabul etsek dahi, bu durumda her ne kadar Menon tarafından ciddi felsefi bir kaygıdan hareket edilerek öne sürülen bir argüman olmasa da onun, bilgi felsefesi açısından kişinin bir nesneye ilişkin araştırmasının imkanına yöneltilen bir soru olarak, göreceğimiz üzere, ciddi felsefi bir kaygı oluşturduğu ortadadır. Dolayısıyla bu bölümdeki çalışmanın yönünü ve amacını, araştırmanın imkânına yönelik ciddi felsefi bir kaygı oluşturan bu argümanın arkasında yatan temel problemin ve söz konusu paradoksun yarattığı güçlüğü ne olduğu meselesi belirleyecektir.

⁵ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 4-7.

Çünkü böyle birisi zaten bildiği bir şey hakkında araştırmaya koyulmayı gereksiz görür. Bir şeyi bilmeyen ve aynı zamanda o şeyi bilmediğini de bilen\düşünen birisi ya da bir şeyi bilen fakat o şeyi bildiğinin farkında olmayan birisi ancak o şeyi bilmeye yönelik bir istekte bulunabilir. Dolayısıyla, araştırma, ancak kişinin bilmediğini düşündüğü bir nesneye ilişkin olarak gerçekleşir. Örneğin, *Menon* diyalogunda Sokrates Menon'a erdem ne olduğuna yönelik bir araştırmaya koyulmayı teklif eder, zira Sokrates her ikisinin de erdem tam olarak ne olduğunu bilmediklerini *düşünür* ve ne olduğunu bulmak ister.

Buna göre, öğrenme ise, daha önce bilmediğimiz bir şeyi öğrenmektir: Yani, “bir soruya cevap veremediğimiz epistemik bir durumdan o soruya cevap verebildiğimiz epistemik bir duruma geçmektir. Araştırma da bu geçişi kendisi yoluyla gerçekleştirdiğimiz bir süreçtir.”⁶

Araştırmanın ne olduğuna ilişkin yukarıdaki tanımın önerdiği bir diğer nokta ise araştırmanın “sistemik” ve “amaca yönelik” bir eylem olmasıdır. Bu bakımdan, bilinmeyen bir şeyin bilgisinin kendisiyle elde edildiği her türlü yol “araştırma” olarak değerlendirilemez. Bilinmeyen bir şeyin bilgisine araştırma yoluyla ulaşılabileceği gibi, tesadüf eseri de ulaşılabilir. Bu noktayı açıklamak için Fine, Sextus'un ressam Apellas hakkında verdiği hikâyeyi örnek gösterir. Hikâyeye göre, ressam Apellas, resmini çizdiği atın ağzında köpük resmetmek ister, ancak birçok defa denemesine rağmen istediği köpüğü resmetmeyi başaramaz. En sonunda istediği köpük temsilini resmetme çabasını bırakır ve yılgınlıkla fırçasını üzerinde çalıştığı resmin üzerine fırlatır. Fırça resme değdiği vakit istenen köpük temsilini yaratır. Bu örnekten çıkarılabilecek sonuç şudur: İstenen köpük temsilini sistemik ve bilinçli bir şekilde resmetme çabası araştırmadır ve sistemik veya bilinçli bir çaba sonucu istenilen hedefe ulaşmak ise bir araştırmayı başarılı bir şekilde tamamlamaktır. Ancak verilen hikâyede Apellas hedefine araştırma yoluyla değil, şans eseri ulaşmıştır. Bu da onun hedefine ulaşma yolunu araştırma değil şans eseri kılar.⁷ Bir araştırmanın belli bir amaca yönelik olabilmesi için de araştırmacının araştırmasına belli bir yön tayin etmesi gerekir. Böyle bir araştırmacının araştırmasına belli bir yön tayin edebilmesi için ise hedeflediği şey hakkında kendisini hedefine ulaştıracak yeterli bir

⁶ Scott LaBarge, *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning and Error*, (Basılmamış Doktora Tezi), Arizona: The University of Arizona, 2000, s. 13-4.

⁷ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 6.

kavrayışa sahip olması gerekir.⁸ Yani, hedefine bir şekilde ulaştığı zaman, bir araştırmacı, kendisiyle hedefini tanıyabileceği, ona ulaştığının bilincinde olabileceği ve böylelikle araştırmasını tamama erdirdiğini bilip orada noktalayabileceği yol gösterici bir belirlenime sahip olması gerekir. Buna göre, *Menon* diyalogu bağlamında söz konusu paradoksun ilgilendiği ‘öğrenme’ biçimi, önceden belli bir hedefe kilitlenmiş maksatlı bir araştırma formunu alan bir öğrenme biçimidir.⁹

Menon Paradoksu söz konusu olduğunda mevzu-u bahis olan araştırma ve öğrenmeye ilişkin yaptığımız açıklamalara ilaveten, *Menon* diyalogu bağlamında, yine Menon Paradoksu’nun ilgilendiği araştırma türüne ilişkin yapılacak birkaç ayırım daha Menon Paradoksu’na dair incelememizde bize yardımcı olacaktır. Zira paradoksun söz konusu diyalog içerisinde ilk olarak belirmeye başladığı bağlamı anlamak, onun doğuşunda rol oynayan itici güçleri ve vurgulamak istediği noktayı ortaya çıkarmamıza yardımcı olacaktır. Nitekim Sokrates’in diyalogun başlarında sarf ettiği bazı sözlerin, göreceğimiz üzere, onu Menon’un ortaya attığı argümana esir bıraktığı görülür.

2. Tanım’ın Önceliği İlkesi

Menon Paradoksu’nun ilgilendiği araştırma türünü anlamak açısından yapılması gereken en önemli ayırım, Platon’un *Menon* diyalogunun başlarında ortaya koyduğu ayırımdır ki bu, *Menon* yorumcuları tarafından genellikle “Tanımın Önceliği İlkesi” (*Priority of Definition Principle*)¹⁰ olarak isimlendirilir. *Menon* diyalogunun başında, Menon tarafından Sokrates’e sorulan erdemın öğretilabilir bir şey olup olmadığı sorusuna karşılık Sokrates, erdemın kendisinin ne olduğunu bile bilmediğinden, onun nasıl elde edilebileceğini bilmediğini söyler (71b).¹¹ Yani, “şayet bir şeyin ne olduğunu bile

⁸ Bkz. Gail Fine, “Aristotle and The *Aporéma* of The Meno”, *Aristotle and the Stoics Reading Plato*, *Bulletin of the Classical Institute*, ed. V. Harte & M. M. McCabe, London: Institute of Classical Studies, 2010, s. 47 (bu esere yapılacak bundan sonraki referanslarda “*Aporéma*” kısaltması kullanılacaktır).

⁹ Bkz. Julius Moravcsik, “Learning as Recollection”, *Plato: A Collection of Critical Essays C. 1: Metaphysics & Epistemology*, ed. Gregory Vlastos, United Kingdom: 1971, s. 53-4.

¹⁰ Bkz. Dominic Scott, *Plato’s Meno*, s. 20-2; LaBarge, *a.g.e.* s.14; D. Sedley & A. Long, *Plato: Meno and Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. xiii-xiv. Fine, “Nelik bilgisinin önceliği” (*The priority of knowledge what*) isimlendirmesini kullanır. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 31-42.

¹¹ Ancak, erdemın nasıl elde edildiği sorusuyla ve bu sorunun cevabına ilişkin olarak Menon tarafından sunulan muhtemel üç alternatifle (öğretim, uygulama ve doğal yetenek) başlayan diyalogun hiç bir yerinde Sokrates erdemın nasıl elde edildiği meselesiyle ve söz konusu alternatiflerle açıkça ilgilenmez. Her ne kadar Menon, diyalogun akışı içerisinde Sokrates’i diyalogun açılış sorusuna geri götürmeye çalışsa da (86c-d), onun önceliği, erdemın temel doğasını keşfetmektir. Diyalogun bağlamı ışığında bakıldığında bunun sebebi açıktır: Sokrates, erdemın öğretilabilir olup olmaması gibi onun özsel olmayan bir niteliğinin, ancak ve ancak onun özsel olan niteliğinin ne olduğu bilindikten sonra bilinebileceğini

bilmediğim zaman, o şeyin hangi niteliklere sahip olduğunu nasıl bilebilirim?” demek ister. Ne demek istediğini yeterince açıklamak için de şu benzetmeyi kullanır: “Sanıyor musun ki, Menon’un kim olduğu konusunda tümüyle bilgisiz olan biri, onun yakışıklı, zengin ve soylu mu, yoksa bunların tam tersi mi olduğunu bilebilir” (71b). Bu pasajda, Sokrates’in ısrarcı olduğu ve öncelediği nokta, “Tanımın Önceliği İlkesi”dir ki Sokrates bu ilke ile ilkin erdem kendisinin ne olduğunu, yani araştırmamızın konusu olacak nesnenin ne olduğunu bilmeden, onun öğretilir olup olmadığını sormanın gerçekte sonuç vermeyeceğini Menon’a göstermek ister. Buna göre, bir nesne hakkında cevabını aradığımız iki tip soru bulunur ki bu iki sorudan birincisi, bir nesnenin ne olduğunu, yani onun özsel bilgisini soran sorudur; ikinci soru ise, bir nesnenin niteliklerinin ne olduğunu sorar ki bu nitelikler o nesnenin özünü teşkil etmeyip, onun özsel olmayan niteliklerini teşkil eder.¹² Dahası, Sokrates’in ısrarla belirttiği noktaya göre, bir nesnenin niteliklerinin ne olduğuna ilişkin sorulan soru, o nesne hakkında cevabı aranan ikinci dereceden bir soru tipidir ki bu sorunun cevabı, ancak o nesnenin özsel doğasının ne olduğuna ilişkin sorulan ve birinci dereceden olan sorunun cevaplanmasıyla mümkün olabilecektir. Buna göre, ikinci tip soru vasıtasıyla bir nesne hakkında elde edeceğimiz bilgi, birinci tip soruyla elde edilen bilgiyi önceden varsayar veya zorunlu kılar. Sokrates’in bu noktayı açıklamak için Menon’un kimliği üzerinden verdiği örnekle bunu göstermeye çalışırsak, “Menon yakışıklı mıdır?” diye sorduğumda, soruşturmanın nesnesi olan Menon’un kim olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmadan onun yakışıklı olup olmadığını cevaplayamam. Bu nedenle, öncelikle “Menon kimdir?” sorusunun cevabını bulmam gerekir.¹³ Burada Platon, bir

düşünür. Bu nedenle de her defasında Menon’u, tüm erdemli fiilleri erdemli kılan doğayı bulması yönünde onu teşvik eder ve erdem doğasını açığa çıkaracak özsel bir tanım yapmasını ister.

¹² Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 14; Scott, *Plato’s Meno*, s. 20-1.

¹³ Ancak, Tanımın Önceliği İlkesinin, genel olarak *Menon* yorumcuları tarafından belirtildiği üzere, Menon gibi birey olan nesnelere ile erdem gibi soyut olan kavramlara uygulanması farklıdır. (Bkz. Scott *Plato’s Meno*, s. 20-2; LaBarge, *a.g.e.*, s.15; Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 36-8). Zira bir şahsın kim olduğunu bilmek için yalnızca onun kimliğini bilmemizin gerekli olduğu bilgi türü ile erdem ne olduğunu bilmeyi gerektiren bilgi türü birbirlerinden farklı bilgi türleridir. Burada ortaya çıkan soru, Scott’ın ifadesiyle şudur: “Sokrates gerçekten her bir tekil insanın/bireyin tanımlanabilir özlere sahip olduğu ve özlere ait özelliklerinin bu yolla bilinebileceğini demeye mi getiriyor? Ayrıca, burada ‘bilmek’ten kasıt nedir? Dolayısıyla, söz konusu benzetmenin temelinde yatan problem, erdem gibi soyut bir kavramın doğası hakkındaki bilgiyi örneklemede bir bireyin (Menon) kullanılmasıdır.” Ancak, Sokrates’in burada insan türünün bir üyesi olan “Menon” tekilini, erdem gibi tümel olan bir kavramla benzetiyorsa da, Scott’ın haklı olarak belirttiği gibi, bu benzetmeyi “sulandırmak” yerine, Menon’a bir nesnenin ne olduğu sorusunun, yani, özüne yönelik sorunun, o şeyin hangi özelliklere sahip olduğu sorusuna, yani özsel olmayan sıfatlarına yönelik soruya olan önceliğini göstermeyi amaçlayan “pedagojik bir araç” olarak görmek en iyisidir. Bkz. Scott, *Plato’s Meno*, s. 21.

nesneyi “bilme” gayretini, “o nesne nedir” sorusunu sormak olarak tasarlar, yani o nesne hakkında belli bir tanım ortaya koymak olarak düşünür.

Peki, bir nesnenin ne olduğunu (özünü)¹⁴ ortaya çıkaracak bir tanım nasıl bir karaktere sahip olmalıdır? Bu sorunun cevabına biz, Sokrates’in Menon ile birlikte erdemın ne olduğunu ortaya çıkarmak için koyuldukları araştırma girişimleri sırasında rastlıyoruz. Soruşturmalarının başlangıcında Sokrates, erdem nedir? sorusunu Menon’a ilk defa yöneltir. Menon ise ilk erdem tanımı girişiminde, çeşitli erdem durumlarını ve fiillerini sıralar.¹⁵ Ancak bu tanımlama girişimi Sokrates’i tatmin etmez. Sokrates’in ondan istediği, belirli erdem fiillerine işaret etmesi değil, tüm bu fiilleri erdemli yapan özsel niteliği ortaya çıkaracak özsel bir tanımdır.¹⁶ İlk erdem tanımı girişiminde, örneğin Menon, çeşitli insan sınıflarına göre farklı erdem türleri veya durumları listeler: Erkeğin erdemi, kadının erdemi ve buna ilaveten kız ve erkek çocuğun, yaşlının, özgür ve kölenin erdemi (71e-72a). Bu yaklaşıma göre, “erdemın ne olduğu, yaş, cinsiyet, sosyal konum ve uğraş alanı gibi her bir insan tekinin içinde bulunduğu çeşitli değişkenlere ve şartlara bağlıdır. Bu değişkenler ve şartlar insandan insana farklılık arz ettiğinden dolayı, doğal olarak, herkes için geçerli olabilecek, değişmeyen, belirli bir erdemden söz etmek imkânsız olacaktır.”¹⁷ Oysa Sokrates, erdemın çeşitli türlerini inkâr etmemekle birlikte, “onlar birçok farklı türden olsalar bile, yine de en azından kendilerini erdem yapan ortak bir karaktere sahip” (72c6-8) olduklarını düşünür. Başka bir deyişle, Sokrates, erdemın birçok durumunun veya türünün olduğunu inkâr etmez, ancak hepsinin sahip olduğu tek ve aynı bir form vardır ki onları erdemli birer davranış kılan şey, bu ortak formdur. Tüm erdem türlerini erdem yapan bu ortak karakter, erdemın hiç değişmeyip hep aynı kalan özü, yani gerçekten ne olduğudur. Bu, genellikle Menon yorumcuları tarafından “birlik varsayımı”

¹⁴ Çalışma boyunca bir şeyin tanımı anlamında “nelik” ve “öz” aynı anlamda kullanılacaktır.

¹⁵ Menon’un Sokrates’e cevaben verdiği ilk erdem tanımı şudur: “Ancak bunda hiçbir güçlük yok. Her şeyden önce, aradığın bir erkeğin erdemi ise, bir erkeğin erdemının devletın işlerini ustalıkla ve kendisine hiçbir zarar gelmemesine özen gösterirken, dostlarına yardım edecek, düşmanlarına ise zarar verecek biçimde düzenlemekten oluştuğunu görmek kolaydır. Ya da bir kadının erdemini istiyorsan, bu da kolaylıkla tanımlanır. Kadın, iyi bir ev hanımı olmalı, evini iyi bir biçimde çevirebilmeli, eşine karşı itaatkâr olmalıdır. Bundan başka ister kız ister erkek olsun, bir çocuk için bir erdem, özgür ya da köle olsun yaşlı bir adam için bir başka erdem vardır. Ve daha birçok erdem türü vardır, öyle ki erdemın ne olduğunu söylemek bakımından hiçbir güçlük yaşanmaz. Her eylem ve yaşamın her anı için, her bir ayrı fonksiyon yönünden, her birimiz için bir erdem ve benzer bir biçimde bir erdemsizlik (kusur) vardır.” (71e-72a)

¹⁶ Menon’un sunduğu ilk erdem tanımına karşılık olarak Sokrates’in verdiği cevap şudur: “Meğer ne şanslı biriymişim. Bir erdem istedim, senin bir erdemler sürüsü sunduğunu görüyorum.” (72a)

¹⁷ Scott, *Plato’s Meno*, s. 24. Ayrıca bkz. Nehamas, *a.g.m.*, s. 6.

(*Oneness/Unitarian Assumption*) olarak adlandırılır.¹⁸ Bu ilkeyi Menon'a kabul ettirmek için Sokrates, "arı topluluğu" benzetmesini kullanır: Şekil ve güzellik gibi, aralarında çeşitli farklılıklar olsa da tüm arılar ortak özsel bir doğaya sahiptirler (71b). Yine bu bağlamda, Menon'un da kabul ettiği başka bir analogi daha kurar: Erkekler ve kadınlar sağlıklı, boylu ve kuvvetli olabilirler, ancak erkek için bir sağlık, kadın içinse başka bir sağlık yoktur, aksine tüm durumlara uygulanabilir ve hiç değişmeden hep aynı kalan ortak bir karakter, yani öz vardır (72d-e). Aynı şey boy ve kuvvet için de geçerlidir (72d-e). Dolayısıyla, "erdem de ister küçük bir çocukta, ister yaşlı bir adamda, ister bir kadında ya da erkekte olsun, erdem olarak karakterinde bir farklılık göstermeyecektir" (73a). Daha sonra Sokrates, erdem hakkında doğru bir tanım getirmesinde ona bir alıştırma olması açısından Menon'dan *şekilin* tanımını yapmasını ister. Menon bu tanımı Sokrates'in yapmasını isteyince Sokrates, karşılığında erdem tanımını yapması şartıyla *şekilin* tanımını verir. Sokrates şekli şöyle tanımlar: "Renge her zaman eşlik eden şey" (75c). Bu tanımı verdikten sonra Sokrates, Menon'un erdem hakkında getireceği tanımın böyle bir karaktere sahip olmasını ister. Dolayısıyla bu tanım, erdem hakkında özsel bir tanım oluşturması için Menon'a bir model olarak sunulur. Sonuç olarak, *Menon*'da söz konusu olan araştırma, bir nesnenin özünü veya neliğini ortaya çıkaran araştırma türüyle ilgilidir. Dahası, Menon Paradoksu bu bağlam içerisinde ortaya çıktığından, bir şeyin neliğini ortaya çıkarabilmenin imkânını sorgular.

3. Bilişsel Seviye

Menon Paradoksu'nun ilgilendiği araştırma türüne ilişkin yapılması gereken bir diğer ayrım ise, araştırılmak istenen şey hakkında araştırmacının o şeye ilişkin epistemik başlangıç seviyesi ile ilgilidir. Bu ayrım, Scott LaBarge'ın şu müteakip açıklaması etrafında kavranabilir:

"Araştırılmak istenen bir şeye ilişkin bilgi düzeyinin, bir ucunda büsbütün bir bilgisizlik seviyesinin bulunduğu epistemik bir durumdan başlayıp bir diğer ucunda ise o şey hakkında tam ve mükemmel bir bilgi seviyesinin bulunduğu bir epistemik seviyeye kadar uzanan bir süreklilik uzantısı düşünelim ki bu uzantı üzerinde ayrıca çeşitli ara/aracı epistemik seviyeler de bulunsun."¹⁹

¹⁸ Örneğin bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 43-5; Scott, *Plato's Meno*, s. 24-6.

¹⁹ LaBarge, *a.g.e.*, s.15-6.

Bu durumda, bazı araştırmalar, epistemik aralıkların süreklilik uzantısı üzerindeki başlangıç ucunda bulunan epistemik seviyeden, yani bir araştırmacının araştırmasının konusu olan nesne hakkında tamamıyla bir bilgisizlik içerisinde olduğu epistemik seviyeden başlanılarak yapılır. Bu tür araştırmayı, LaBarge'ı takip ederek, bir araştırıcının “büsbütün bir bilgisizlik seviyesinden başladığı araştırma” olarak isimlendirebiliriz. Ancak, çoğunlukla bir Şey hakkında koyulduğumuz araştırmalarımız, araştırılacak Şey hakkında sınırlı bir bilgiden başlanıp o Şey hakkında daha ileri seviyede bir bilgiye sahip olunan araştırmalardır. Bu tür araştırma ise, yine LaBarge'ı takip ederek, araştırılan Şey hakkında “kısmi bir belirlenimden/tanımlamadan kalkılarak başlatılan araştırma” olarak isimlendirebiliriz.²⁰ Bazen de bir Şeye ilişkin bilgi seviyemiz, o Şey hakkında eksiksiz bir bilgiye sahip olduğumuzdan artık o Şeye ilişkin daha ileri bir araştırma yapmanın gereksiz görüldüğu tam bir bilgi seviyesidir. Buna göre bir Şeye ilişkin bilgi seviyemize dair önümüzde üç olasılık bulunur: (1) tam bir bilgi, (2) büsbütün bir bilgisizlik ve (3) her ikisinin arasında ara bir değere sahip olduğumuz kısmi bir bilgi.

Bu durumda, eğer bir kişi X'in ne olduğu hakkında bir araştırmaya koyulabiliyorsa o kişinin X'in neliğine ilişkin büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde olmaması gerekir. Çünkü kendisi hakkında büsbütün bir bilgisizlik içerisinde olduğumuz bir Şeyi belirleyemez, belirleyemediğimiz bir Şey hakkında ise herhangi bir araştırmaya koyulamayız. Aynı Şekilde, eğer bir kişi X'in ne olduğu hakkında bir araştırmaya koyuluyorsa, o kişi X'in ne olduğu hakkında tam ve mükemmel bir bilgi seviyesinde de olmaması gerekir. Çünkü kendisi hakkında tam ve mükemmel bir bilgiye sahip olduğumuz bir Şey hakkında araştırmaya koyulmamız anlamsız ve gereksizdir. Buna göre, X hakkında bir araştırma başlatacak kişinin X'e ilişkin epistemik başlangıç seviyesinin ara/aracı bir karakterde olması beklenir.²¹ Bu durumda, X'in ne olduğu hakkında başlatılacak bir soruşturmanın ön koşulu, soruşturmanın konusu olan X hakkında “ön bir bilgiye” (*prior cognition*)²² sahip olmak olacaktır. Başka bir ifadeyle, eğer X'in ne olduğu hakkında bir araştırmaya koyulabilmişsek, o halde X'in ne olduğu hakkında bir ön bilgiye de sahibizdir demektir. Biz bu koşulu, Bronstein'nin isimlendirmesini takip ederek, “Araştırmanın Ön Bilgi Koşulu” (*Prior Cognition Requirement for Inquiry*) olarak isimlendirebiliriz.

²⁰ LaBarge, *a.g.e.*, s.15-6.

²¹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 13.

²² Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 14. Yine, benzer bir Şekilde, diğer bazı yorumcular da “ön bilgi” (*foreknowledge*) isimlendirmesini takip eder. Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 84-5; Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 12.

Epistemik seviyeler ile ilgili yapılan ayırmadan çıkarılacak bir başka sonuç ise şudur: Eğer X'in ne olduğunu keşfedebiliyorsak, o halde X'in ne olduğu hakkında büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde değiliz demektir. Bir başka ifadeyle, eğer X'in ne olduğunu gerçekten keşfetmişsek, X'in ne olduğu hakkında önceden ön bir bilgeye sahip olmuşuz demektir. Biz bu koşulu ise, yine Bronstein'i takip ederek, "Keşfetmenin Ön Bilgi Koşulu" (*Prior Cognition Requirement for Discovery*) olarak isimlendirbiliriz.²³ Her iki koşulu da kapsayan bir isimlendirme olarak "Ön Bilgi İlkesi" (*Foreknowledge Principle*) isimlendirmesini kullanabiliriz.²⁴ Sonuç olarak, X'in ne olduğunu araştırmaya koyulmak için sağlanması gereken ön koşul, araştırmacının X'in ne olduğuna ilişkin bilgi düzeyi ne başlangıç ucundaki büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde ne de diğer en uçtaki tam ve mükemmel bir bilgi seviyesinde olmalıdır. Aksine, bu iki uç arasında ara bir seviyede konumlanmış "kısmi bir bilgi" (*partial knowledge*) olmalıdır.

Özet olarak, bir nesneye ilişkin araştırmamız, o nesnenin tanımını\özünü konu edinen araştırma veyahut onun özünden başka nitelikleri konu edinen araştırma olabilir. Araştırılan nesne hakkında sahip olduğumuz epistemik başlangıç noktamız ise ya (a) büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde, ya (b) tam ve mükemmel bir bilgi seviyesinde ya da (c) bu iki uç arasındaki ara bir bilgi seviyesinde olabilir.

B. MENON ARGÜMANI

Şimdi de söz konusu argümanın geçtiği pasajı tekrar aşağıya alarak detaylı bir şekilde inceleyelim:

(M1) "Ancak onun hakkında en ufak bir bilgin bile olmadığı (hakkında hiçbir şey bilmediğin) zaman, bir şeyi nasıl arayabilirsin? Araştırmanın nesnesi olarak bilmediğin bir şeye nasıl ulaşacaksın? (Bilmediğin bir şeyi nasıl araştırmanın hedefi yapacaksın?) (M2) Onunla bir şekilde karşı karşıya gelsen bile, bilmediğin şeyi bulmuş olduğunu nasıl bileceksin?" (80 d5-8)

Üç sorudan oluşan bu argüman, içerisinde iki temel iddiayı barındırır. Birinci iddia ilk iki soruda ortaya konmuşken, ikinci iddia ise son soruda ortaya konmuştur²⁵ (bu iki iddiayı bazı yorumcuları takip ederek, sırasıyla, (M1) ve (M2) olarak pasajda etiketledim²⁶):

²³ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 14-5.

²⁴ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 84-5; Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 12.

²⁵ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 12; Scott, *Plato's Meno*, s.76,77; M. M. McCabe, "Escaping One's Own Notice Knowing: Meno's Paradox Again", *Proceedings of the Aristotelian Society*, C. 109 (2009), s. 237.

(M1) Eğer bir araştırmacı, araştırmasının konusu olan bir nesne hakkında *hiçbir şey* bilmiyorsa, o nesnenin ne olduğuna ilişkin bir araştırmaya girişemez.

(M2) Eğer bir araştırmacı, araştırmasının konusu olan bir nesne hakkında *hiçbir şey* bilmiyorsa, o nesnenin ne olduğunu bulamaz/keşfedemez.

Birçok yorumcu bu pasajı yorumlarken, Menon'un burada "*hiç bir şey*" (*to parapan*) nitelemesini kullanmasının son derece önemli olduğunu vurgular. Zira onlara göre bu ifade çok keskin bir anlam içerir: Menon, araştırmasının konusu olan nesne hakkında tamamıyla "zihinsel/bilişsel bir boşluk" (*mental/cognitive blank*) içinde olan bir araştırmacıyı hayal eder.²⁷ Bu bilişsel durum, böyle bir araştırmacının bir nesneye ilişkin bilgisinin "ya hep ya da hiç" şeklinde uç noktalarda olduğu varsayımını içerir. Bu varsayıma göre her bir nesnenin bilgisi için iki ihtimal söz konusudur: Kişi onu ya tamamen bilir ya da ondan büsbütün bilgisiz kalır. Bu bakımdan Menon Argümanı, araştırmanın nesnesi hakkında tamamıyla zihinsel bir boşluk içinde olma varsayımına dayanır.

Menon, burada bir araştırmacının araştıracağı konu hakkında *hiçbir şey* bilmemesi durumunu göz önünde bulundurmak suretiyle, önümüze birbiriyle ilişkili iki problem koyar. Birincisi, araştırmacı araştıracağı konu hakkında hiçbir şey bilmediğinden araştırmasını nasıl yürüteceği konusunda ciddi bir problemle karşı karşıyadır. Bu problem (M1)'de şöyle ortaya çıkar: eğer bir araştırmacı araştırmasının konusu olabilecek bir şey hakkında *hiç bir şey* bilmiyorsa, o şeye ait herhangi bir belirlenime de sahip olamaz.

²⁶ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 12; Scott, *Plato's Meno*, s.76. Fine, her üç soruyu da, sırasıyla, (M1), (M2) ve (M3) şekilde ayrı ayrı etiketlendirir. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 74.

²⁷ Bkz. Nehamas, *a.g.e.* s. 9-10; Scott, *Plato's Meno*, s. 76; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s.12; LaBarge, *a.g.e.*, s. 18-9; T. H. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 131; Charles, "The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve It", s. 116-7; McCabe, *a.g.m.*, s. 237-8. Fine ve Scott, Menon'un, araştırmanın konusu olabilecek herhangi bir nesne hakkında bilişsel bir boşluk içerisinde olan birisinin o şeyi araştırmaya girişemeyeceği konusunda haklı olduğunu düşünürler ancak kendisinin ve Sokrates'in erdem hakkında tamamıyla bilişsel bir boşluk içerisinde oldukları şeklinde *düşünmesi* konusunda haksız olduğu görüşündedirler. Fine ve Scott'a göre, Menon, burada, Sokrates'in diyalogun başındaki söylemine göndermede bulunur ki onun söylemi erdem ne olduğu hakkında "*hiç bir şey*" bilmemesi idi (71b3). Bu söylemin sonucu olarak Menon, kendisinin ve Sokrates'in erdem hakkında bilişsel bir boşluk içerisinde oldukları şeklinde yanlış bir anlayış içerisinde düşmüştür. Scott bu görüşü özet olarak şu şekilde savunur: Sokrates, erdem hakkında hiç bir şey bilmediğini söylerken aslında erdem hakkında herhangi bir fikrinin olmadığını kastetmemiştir, yalnızca erdem hakkında henüz doğru felsefi bir anlayışa ulaşmadığını kastetmiştir. Zira diyalogun ilk on sayfası, erdem hakkında bir belirlenim oluşturabilecek ve böylece ona ilişkin bir araştırmayı mümkün kılacak birçok fikir ve inanç ortaya koyar. Fine'a göre bu yanlış anlamının muhtemel sebeplerinden biri Menon'un, kendisinin ve Sokrates'in erdem ne olduğunu bulmadaki başarısızlıklarına verdiği aşırı tepkisidir. Yani gereksiz yere umutsuzluğa kapılmasıdır ki bu onu, onların erdeme ilişkin bilişsel bir boşluk içerisinde oldukları sonucuna götürmüştür. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s.77, 82-3; Scott, *Plato's Meno*, s. 76-7. Ancak Nehamas, Menon'un haklı olduğunu söyler. Bkz. *a.g.m.*, s. 5-7.

Araştırmasının konusu olabilecek şeye ait herhangi bir belirlenime sahip olamadığı için de onu belirleyemez, yani hedefe giden yolu tayin edemez. Dolayısıyla da araştırmasını nasıl şekillendireceği ve ona nasıl bir yön tayin edeceği konusunda herhangi bir fikre sahip olamaz.²⁸ Bu nedenle, araştırılacak nesneye ait herhangi bir belirlenime sahip olmayan bir araştırmacının, o nesnenin ne olduğu hakkında bir araştırmaya girişmesi imkânsız hale gelir. Buna göre, eğer bir araştırmacının araştırmasının konusu olan nesne hakkında *hiç bir şey* bilmemesi araştıracağı nesneye ilişkin zihninin tamamıyla bir boşluk içinde olması anlamına geliyorsa, yorumcuların da hemfikir olduğu üzere, bu iddia doğru bir iddia olur. Zira o araştırmacı, hakkında zihinsel bir boşluk içinde olduğu bir nesnenin ne ifade ettiğini dahi bilmediğinden, o nesnenin doğasına ilişkin herhangi bir araştırmaya girişemeyeceği ortadadır.²⁹ Şayet Menon'un zihninde canlandırdığı araştırmacı böyle bir durum içerisinde olan bir araştırmacı olmasaydı, Menon'un sorduğu ikinci soru bir anlam ifade etmezdi. Çünkü ikinci soru bu iddiayı açıklamak ve desteklemek adına sorulmuş bir soru olarak, bir araştırmacının, araştırmasının konusu bakımından hakkında hiç bir şey bilmediği bir nesneyi araştırmasının hedefi yapamayacağını söyler.³⁰ Dolayısıyla birinci iddia (M1), bir araştırmanın başlangıcıyla, yani başlatılmasının imkânıyla ilgilidir.³¹ Bundan ötürü bu problem, “Başlama Çizgisi Problemi” (*The Starting Line Problem*) olarak isimlendirilir.³²

İkincisi ise, araştırmasının nesnesi hakkında büsbütün bir bilgisizlik içinde olan böyle bir araştırmacı, araştırmasını başarıyla sonuçlandıramama/tamama erdirememe problemiyle karşı karşıyadır. Bu problem ise üçüncü soruda (M2) şöyle ortaya çıkar: Eğer bir araştırmacı, araştırmasının nesnesi hakkında tamamıyla bilişsel bir boşluk içindeyse³³, o nesneye ilişkin araştırmasını mümkün olmadığı halde başlatabilip (*per impossibile*) bulmak istediği şeyle bir şekilde karşılaşırsa bile³⁴ karşılaştığı şeyin gerçekten peşinde olduğu şey

²⁸ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 75; LaBarge, *a.g.e.*, s. 18-9.

²⁹ Bkz. Charles, “The Paradox in the Meno and Aristotle’s Attempts to Resolve It”, s. 115-6; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 12.

³⁰ Bkz. Scott, *Plato’s Meno*, s. 76.

³¹ Bkz. Scott, *Plato’s Meno*, s. 77.

³² Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 19. Fine ise bu problemi “Targeting Objection” olarak isimlendirir ki buna göre, “kişi araştıracağı şeyin ne olduğu hakkında hiçbir şey bilmiyorsa onu araştıramaz, bu durumda, kişi araştırmasına bir hedef tayin edemez.” Fine’a göre eğer “bilmemek”ten kastedilen şey araştırmanın nesnesi hakkında bilişsel bir boşluk durumu içerisinde olmak ise bu doğrudur. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 75.

³³ Bronstein, her ne kadar Menon ikinci ve üçüncü soruda hiç bir şey ifadesini kullanmasa da bizim bu ifadenin bu sorularda da varmış gibi okumamız gerektiğini söyler. Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 12.

³⁴ İkinci iddianın (M2) içerildiği bu üçüncü soru, bir araştırmacının araştırmak istediği şey hakkında hiç bir şey bilmediği halde yine de onu bulabileceğini farz ettiği görünür. Fakat (M1), eğer kişi bir şey hakkında hiç bir şey bilmiyorsa onu araştırmaya koyulmasının imkânsız olduğunu söyler. O halde, kişinin hakkında

olduğunu ispatlayamayacağından dolayı araştırmasını başarıyla sonuçlandırıldığını bilemeyecektir. Bir başka ifadeyle, bir araştırmacı olarak sen, bir şekilde peşinde olduğun şeyi bulup da araştırmada başarıyı yakalasan dahi, eğer araştırmacının nesnesi hakkında elinde onu tanımana yardımcı olacak herhangi bir belirlenim yoksa araştırmacı başarıyla tamama erdirdiğini ve artık araştırmacı durdurabileceğini asla söyleyemezsin, çünkü elinde kendisine dayanarak onu bulduğunu söyleyebileceğin herhangi bir “ölçüt/kıstas” (*criteria*) olmayacaktır.³⁵ Bu üçüncü sorusuyla, Menon, karşılaştığı şeye ilişkin olarak araştırmacının o şeyi tanıma veya aradığı şeyi bulduğunun farkında olma imkânına işaret eder. Bundan ötürü bu problem ise, “Bitiş Çizgisi Problemi” (*The Finishing Line Problem*) olarak isimlendirilir.³⁶

Sonuç olarak, (M2), (M1)’de ortaya konulan problemin devamı niteliğinde olup ikisi de aynı şüpheden kalkarak ortaya konmuş iddialardır. (M1), hakkında hiç bir şey bilinmeyen bir nesneye ilişkin bir araştırmanın başlatılmasının imkânıyla ilgiliyken, (M2) ise hakkında hiç bir şey bilinmeyen böyle bir nesneye ilişkin bir araştırmanın başarılı bir şekilde tamama erdirilmesinin imkânıyla ilgilidir. Kişinin hakkında tamamıyla zihinsel bir boşluk içerisinde olduğu bir şeyi araştırmaya koyulması imkânsızdır. Hakkında tamamıyla bilişsel bir boşluk içerisinde olduğu şeyi bir şekilde bulsa dahi, onun araştırmak istediği şey olduğunu bilemeyecek veya aradığını gerçekten bulduğunun farkında/bilincinde olamayacaktır.

Özet olarak, Menon ve Sokrates’in diyalog boyunca erdem hakkında bir *tanımın* peşinde olması, onun araştırmasının bir nesnenin neliği veya özü hakkında olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Platon’un *Menon* diyalogundaki paradoks, bir tanımın

hiç bir şey bilmediği bir şeyi araştırmaya koyulmasının dahi mümkün olmadığını iddia eden Menon, yine de kişinin onu bulabileceğini nasıl farz edilebilir? Fine, bu soruya verilebilecek en az iki mümkün cevabın olduğunu kaydeder. Birincisi, Menon’un sorduğu şey şu olabilir: Mümkün olmadığı halde bir araştırmacı, başlangıçta hakkında hiç bir şey bilmediği ama araştırmak istediği bir nesne hakkında araştırmasını başlattığını farzedelim (*per impossibile*). Onu araştırma yoluyla bulsa dahi, bulduğu şeyin araştırmak istediği ama hakkında hiç bir şey bilmediği o şey olduğunu nasıl bilebilir? İkincisi, belki de aradığı şeyi, araştırma yoluyla değil de şans eseri bulmuş olabilir. Nihayetinde, araştırma, kişinin bir şeyi kendisiyle bulduğu yollardan sadece bir yoldur. Fine, her iki cevabın da üçüncü soruyu sormayı makul kıldığını söyler. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 78-9.

³⁵ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 19.

³⁶ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 19. Fine ise bu problemi “Recognition Objection” olarak isimlendirir ki buna göre, “eğer kişi araştıracağı şeyi önceden bilmiyorsa, o şeyi bir şekilde bulduğu zaman onu bulduğunu bilemez veya farkına varamaz.” Yine Fine’a göre, bu, “bilmemek”ten kast edilen şeyin araştırmanın nesnesi hakkında bilişsel bir boşluk durumu içerisinde olmak ise böyledir. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 85.

araştırılmasının/inşa edilmesinin istenmesi bağlamında ortaya çıkar.³⁷ Menon araştırmasının konusu hakkında büsbütün bir bilgisizlik içinde olan bir araştırmacıyı hayal eder; çünkü Menon kendi argümanında, “hiçbir şey” nitelemesini kullanır ki bu da onun, konusu hakkında *hiçbir şey* bilmeyen bir araştırmacının durumunu göz önünde bulundurduğunu gösterir. Dolayısıyla Menon Argümanı, büsbütün bir bilgisizlik varsayımına dayanır ve bir nesnenin neliğine ilişkin bilgi seviyesi epistemik düzlemin sıfır noktasında duran bir araştırmacıyı konu edinir. Menon’un kendi argümanında hayal ettiği araştırmacı, araştırmasının konusu hakkında bilişsel bir boşluk içerisinde olan bir kimse ise, yukarıda belirttiğimiz üzere, böyle bir araştırmacının araştırmasının nesnesinin ne olduğu hakkında başlatacağı bir soruşturmanın ön koşulu, soruşturmasının konusu olan nesne hakkında bir “ön bilgiye” sahip olması olacaktır. İsimlendirilen şekliyle söylersek, “Araştırmanın Ön Bilgi Koşulunu” yerine getirmesi gerekecektir. Bununla birlikte, böyle bir araştırmacının, araştırmasının nesnesinin ne olduğunu gerçekten keşfettiğini iddia ediyorsa, “Keşfetmenin Ön Bilgi Koşulunu” da yerine getirmiş varsayılacaktır. Çünkü araştırmasının nesnesinin ne olduğunu gerçekten keşfetmişse, onun ne olduğu hakkında önceden ön bir bilgiye sahip olmuş demektir. Şu halde, Menon Argümanı’nda söz konusu edilen araştırmacı, aynı zamanda araştırmasında *Ön Bilgi İlkesine* tabi olan bir araştırmacıdır.

1. Kaçak Köle

Bu başlık altında, problemin nasıl ortaya çıktığını resmetmek için İbn Sînâ’nın *Burhan (II. Analitikler)* kitabında Menon’un ağzından aktardığı ancak Platon’un orijinal diyalogunda bulunmayan “kaçak köle”³⁸ benzetmesinden hareket ederek problemi tasvir etmeye çalışacağız. İbn Sînâ’nın aktarımında Menon, öne sürdüğü argümanını kuvvetlendirmek ve böyle bir durumda olan bir araştırmacının karşı karşıya kaldığı zorluğu

³⁷ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 18; White, *a.g.m.*, s. 1 vd; David Charles, “The Paradox in the Meno and Aristotle’s Attempts to Resolve It”, *Definition in Greek Philosophy*, ed. David Charles, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 115.

³⁸ “Kaçak köle” benzetmesiyle ilgili olarak bkz. Deborah Black, “Al-Fârâbî on Meno’s Paradox”, erişim: 24.11.2018, <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/blackparadox.pdf>, University of Toronto, s. 10, dipnot 23. Bu başlık altında, genellikle klasik metinlerde verilen “kaçak köle” benzetmesinin paradoksun ortaya koyduğu problemi resmetmede tam olarak nasıl bir işlev üstlendiğini bir kurgu yoluyla göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken de, LaBarge’ın kendi tezinde paradoksun içinde barındırdığı problemin nasıl ortaya çıktığını resmetmek için kullandığı benzer bir kurguyu takip ederek yapacağım. Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 19-31.

gözler önüne sermek için bu benzetmeye başvurur. İbn Sina bu benzetmeyi Menon'un ağzından şu şekilde aktarır:

“Söylendiğine göre öğretme ve öğrenmenin iptali (mümkün olmadığı) hakkında Sokrates’le tartışan Menon, Sokrates’e şöyle demiştir: “Bir bilgiyi talep eden kimse, ya bildiğini talep eder ya da bilmediğini talep eder. Bildiğini talep ediyorsa onun talebi anlamsızdır; bilmediğini talep ediyorsa onu bulduğunu nasıl bilecektir? *Bu kimse tıpkı tanımadığı kaçak bir köleyi arayan kişi gibidir ki onu bulduğunda onu tanıyamaz.*”³⁹

Bir kaçak köle avcısı hayal edelim. Bu avcı, tanımadığı bir kaçak köleyi bulmak için bir araştırmaya koyulur ve bu avcının durumu büyük ölçüde Menon’unkiyle kıyas edilebilir: Şayet Menon ve kaçak köle avcısı peşinde oldukları şeyi zaten ellerinde bulunduruyorsa, daha en başta onu bulmak için bir araştırmaya koyulma ihtiyacı duymazlar. Yok, eğer ellerinde bulundurmaya arzu ettikleri şeye sahip değil iseler, araştırmaları sırasında elde etmeyi arzu ettikleri şey olduğunu düşünerek yakaladıkları şeyin gerçekten peşinde oldukları şey değil de başka bir şey olması ihtimaliyle karşı karşıyadırlar. Menon farkında olmadan yanlış bir erdem tanımını kabul edebilir ve kaçak köle avcısı ise kaçak bir köleyi yakaladığını düşünürken yakaladığı kişi aslında gezgin bir hür çıkabilir. Zira her ikisi de elde etmek istedikleri şey hakkında herhangi bir işarete veya araştırmalarının yönünü ve sonucunu belirleyecek doğru ve yeterli bir ön belirlenime sahip değillerdir.⁴⁰

Kaçak köle avcısının elinde, “kaçak köleye giden yolu” gösterecek ve onu gördüğünde kendisiyle onu tanıyacak onunla ilgili herhangi bir tanılayıcı tasvir veya ön bir belirlenim mevcut değildir. Bu nedenle kaçak köle avcımız, kimin kaçak bir köle olabileceği konusunda tamamıyla bilişsel bir boşluk içerisinde. Araştırmasının nesnesi hakkında büsbütün bilgisiz olan köle avcımızın durumu, “çıkış işareti verilmiş fakat hangi yöne doğru koşacağını bilmeyen bir koşucunun durumuna benzer ki yüzünü döneceği her

³⁹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 48. İbn Rüşd de Aristoteles’in *İkinci Analitikler* kitabına yazdığı şerhlerde Menon Paradoksu’nu tartışırken aynı benzetmeyi verir. Bkz. Averroes, *Talkhisu Kitab al-Burhan*, ed. Mahmud Kasım & C. E. Butterworth & A. A. Haridi, el-Hey’etu’l-Misriyye, Cairo, 1982, s. 36. Bu bakımdan, Birgül’ün kaydettiği üzere, İbn Rüşd’ün meseleye yaklaşımı İbn Sina’nınkiyle örtüşmektedir. İbn Rüşd’ün Menon Paradoksu’na ilişkin yaklaşımı için bkz. Mehmet Fatih Birgül, “İbn Rüşd ve Menon Açmazı”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, C. 10, S. 10, Ocak 2008, s. 141-54.

⁴⁰ Nitekim İbn Sînâ, Menon’un kaçak köle benzetmesini vererek Menon Paradoksunu tartıştığı pasajda şunları söyler: “Eğer matlubu, bütün yönlerden biliyorsak onu talep edemeyiz ve yine eğer hiçbir yönden bilmiyorsak onu talep edemeyiz.” (İbn Sina, *a.g.e.*, s. 49.). Bu pasajın bir yorumu için bkz. Michael E. Marmura “Avicenna on Meno's Paradox: On "Apprehending" Unknown Things Through Known Things”, *Medieval Studies* C. 71 (2009), s. 59.

yön onun için doğru yön olabilir.”⁴¹ İşte bu, kaçak köle avcımızın karşı karşıya kaldığı *Başlama Çizgisi Problemi*’dir.

Aynı şekilde, kaçak köle avcımızın kimin kaçak bir köle olduğunu bilmediğinden, kaçak bir köleye bir şekilde ulaşsa dahi gerçekten kaçak bir köleyi yakaladığını ve avının sona erdiğini bilmesi imkânsızdır. Şans eseri bir şekilde kaçak bir köleyi ele geçirse bile, araştırmasında ona yol gösterecek herhangi bir belirlenime sahip olmadığından, gerçekten kaçak bir köleyi ele geçirdiğini bilemeyecektir. Yani, “Kaçak köle kimdir?”⁴² sorusunun doğru cevabını ele geçirmesi tek başına yetmez, aynı zamanda bulduğu cevabın gerçekten doğru cevap olduğunu bir şekilde ispatlayabilmesi gerekir. Kaçak köle avcısının bu görevlerden birinde başarısız olması durumunda, kaçak bir köle yerine ele geçirdiği kimsenin kölelikle bir ilgisi olmayan başka bir kimse olma imkânı her daim bulunmaktadır. Bu durumda, kaçak köle avcımızın ulaşabileceği en iyi epistemik durum, “kararsızlık durumu” olacaktır. Bu ise kaçak köle avcımızın karşı karşıya kaldığı *Bitiş Çizgisi Problemi*’dir.⁴³

C. SOKRATES AÇMAZI

Şimdi de Sokrates’in bir açmaz formunda Menon’a verdiği cevabı buraya tekrar alıp inceleyelim:

“Ne anlatmak istediğini anlıyorum. Öne sürmek istediğin şeyin, (S4) bir adamın bildiği bir şeyi de bilmediği bir şeyi de öğrenmeye kalkışmasının imkânsız olduğu şeklindeki hileli bir argüman olduğunun farkında mısınız? Böyle bir adam, (S2) onu bildiği için araştırma ihtiyacı duymadığından bildiği bir şeyi araştırmayacağı gibi, (S3) bu durumda neyi aradığını bilmediği için bilmediği şeyi de araştırmayacaktır.” (80e1-5).

Gail Fine, içerisinde dört temel iddia barındıran Sokrates’in bu karşılığını bir “açmaz” formunda şöyle inşa eder:⁴⁴

(S1/Örtük Öncül) Herhangi bir X için, bir kişi X’i ya bilir ya da bilmez.

⁴¹ LaBarge, *a.g.e.*, s. 21.

⁴² İbn Sinâ, kaçak kölenin ne olduğuna ilişkin onu başkalarından ayırt etmeye yarayan bir alametinin (*‘alame*) olduğu ve bu alamete sahip olan herkesin kaçak köle olarak adlandırılabilirdiğinden bahseder Bkz. İbn Sina, *a.g.e.*, s. 49-50. Ancak, Marmura’nın da kaydettiği üzere, İbn Sina, bir kaçak köleyi tanımlamamızda/tespit etmemizde bize yardımcı olacak bu ayırt edici alametin ne olduğunu söylemez. Bkz. Marmura, *a.g.m.*, s. 59.

⁴³ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 22.

⁴⁴ Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 8. Bu dört iddiayı Fine’i takip ederek, sırasıyla, (S1), (S2), (S3) ve (S4) olarak pasajda etiketledim.

(S2) Eğer bir kişi X'i biliyorsa, o kişi X'i araştıramaz.

(S3) Eğer bir kişi X'i bilmiyorsa, o kişi X'i araştıramaz.

(S4) O halde, bir kişi X'i bilse de bilmese de X'i araştıramaz.

Sokrates'in Menon Argümanı'nı formülleştirmesinde göze çarpan bazı farklılıklara dikkat çekerek, yorumcular, bu farklılıkların Menon'un araştırmanın imkânına yönelik başlangıçtaki argümanın içeriğinde temel değişiklikler yaratıp yaratmadığı konusunda tartışmışlardır. Yani sorulan soru şudur: Menon Argümanı'nın önümüze koyduğu problemin aynısını Sokrates Açmazı da koyar mı? Diğer bir şekilde soracak olursak, acaba Sokrates Açmazı, Menon Argümanı'nın ortaya koyduğu problemin yeniden bir ifadelendirmesi veya daha sağlam bir formülleştirilmesi midir, yoksa dikkatimizi daha farklı bir probleme mi çekmektedir? Bir grup yorumcuya göre, Sokrates'in yeniden formülleştirmesinde içerilen açmaz, Menon Argümanı'nda içerilen problemle karşılaştırıldığında önemli temel değişiklikler içerir. Bu grubun görüşüne göre Menon Argümanı, diyalog içerisinde sadece kurnazca bir hileden veya zekice bir kaçıştan ibaretken, Sokrates'in yeniden formülleştirmesiyle söz konusu argüman onun için önemli bir problem ifade etmeye başlar.⁴⁵ Diğer bir grup yorumcuya göre ise, söz konusu değişiklikler, Menon Argümanı ile Sokrates Açmazı arasında farklı problemlere dikkat çekmelerine sebebiyet verecek derecede önemli temel farklılıklar arz etmezler. Hem Menon Argümanı hem de Sokrates Açmazı biraz farklı ifadelerle de olsa aynı probleme işaret eder. Dolayısıyla Sokrates Açmazı, Menon Argümanı'nın yeniden bir açmaz formunda inşa edilmesinden ibarettir.⁴⁶

İlk bakışta, Menon Argümanı'nın ve Sokrates Açmazı'nın en az üç önemli noktada birbirlerinden farklılaştıkları göze çarpar.⁴⁷ Birincisi, Menon Argümanı, eğer bir kişi araştıracağı nesne hakkında hiçbir şey *bilmiyorsa* o nesne hakkında herhangi bir araştırmaya koyulamayacağını iddia eder. Oysa Sokrates Açmazı bu iddiaya ilaveten, araştırmanın imkânına yönelik bir başka zorluğa daha dikkat çeker ki o da eğer bir kişi

⁴⁵ Bkz. Moravcsik, *a.g.m.*, s. 57; Phillips, *a.g.m.*, s. 87-91; Moline, *a.g.m.*, s. 153-61.

⁴⁶ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 25-35; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 13-4; Fine, *The Possibility Inquiry*, s. 83-104; Dominic Scott, *Recollection and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 24-32. Scott, söz konusu farklılıkların nihai olarak önemli temel farklılıklar olmadığını söylemekle birlikte, Menon Argümanı'ndaki son sorunun, yani, Bitiş Çizgisi Problemi'nin Sokrates Açmazı'nda tekrarlanmadığını ve Sokrates'in hileli bir argüman olarak nitelediği kısmın sadece argümanın kendi formülleştirmesinde tekrarladığı kısm olduğunu kaydeder. Ona göre Sokrates, Menon Argümanı'nın ortaya attığı Başlama Çizgisi problemiyle ilgilenmeyip Bitiş Çizgisi Problemi'ni ciddi bir felsefi problem olarak alır ve Hatırlama Teorisi'ni bir çözüm olarak öne sürer.

⁴⁷ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 28; Fine, *The Possibility Inquiry*, s. 84-87; Moravcsik, *a.g.m.*, s. 57.

araştıracağı nesneyi *biliyorsa*, o nesneye ilişkin herhangi bir araştırmaya koyulma ihtiyacı duymayacağıdır. Dolayısıyla Sokrates Açmazı, Menon Argümanı'nın hiçbir yerinde görünmeyen bir öncülle (S2) karşımıza çıkar. İkincisi, Menon Argümanı, eğer bir kişi araştıracağı nesne hakkında *hiçbir şey (to parapan)* bilmiyorsa, o nesneye ilişkin herhangi bir araştırmaya girişemeyeceğini söylerken, Sokrates Açmazı ise bu kişinin araştırmasının nesnesi hakkındaki bilgisizliğini *hiçbir şey* bilmemek nitelemesi ile nitelemez, yani “hiçbir şey” nitelemesini düşürür. Üçüncüsü ise, Menon Argümanı, eğer bir kişi başlangıçta hakkında hiçbir şey bilmediği cevabıyla bir şekilde karşılaşırsa bile, onu bulduğunun farkına nasıl varacak diye sorarken, Sokrates Açmazı ise açık bir şekilde bu problemi ifade etmez. Yani Sokrates'in formülleştirmesi, bir taraftan Başlama Çizgisi Problemi'ni (kişi araştırmasını nasıl başlatır?) açık bir şekilde içerirken, öte taraftan ise ona karşılık gelen Bitiş Çizgisi Problemi'ni (kişi araştırmasını başarılı bir şekilde nasıl sona erdirir?) açık bir şekilde içermez. Dolayısıyla Sokrates, Menon'un ortaya koyduğu problemlerden birini açık bir şekilde muhafaza edecek şekilde söz konusu paradoksu ifade ettiği halde bir diğer problemi açık bir şekilde muhafaza etmez.⁴⁸

Birinci farklılık, Menon Argümanı'nda karşımıza çıkan bir iddia olmadığından dolayı bunun açık bir farklılık olduğu ortadadır. Sokrates Açmazı, Menon Argümanı'nın araştırmanın imkânına yönelik ortaya koyduğu zorluğa ilaveten başka bir zorluk daha ortaya koyar. Bu zorluk, kişi, araştırmasının nesnesinin ne olduğunu bildiği durumda da ona ilişkin bir araştırmayı başlatamayacağını ifade eder.⁴⁹ Eğer bir şeyi “bilmek”ten kastedilen onun hakkında *tam* bir bilgiye sahip olmak ise, o şey hakkında “hiçbir şey” bilmemenin bilişsel bir boşluğa işaret ettiğinden onun hakkında yapılacak bir araştırmanın imkânsız olduğu gibi, o şeyin neliği hakkında eksiksiz tam bir bilgiye sahip olmak da o

⁴⁸ Fine, bu üç farklılığa ilaveten şu iki farklılığı da sayar: Birincisi, Menon Argümanı ile Sokrates Açmazı arasında şekilsel bir farklılık vardır. Çünkü Menon, argümanında soru sorarken, Sokrates ise bir açmazı formüle eder. İkincisi, Menon, *erdem* hakkında hiçbir şey bilmediği halde *Sokrates*'in ona ilişkin bir araştırmaya nasıl koyulabileceğini sorarken, Sokrates ise bu şüpheyi genelleştirir. Sokrates, *herhangi bir kişi*, *herhangi bir şeyi* bilmediği halde nasıl olurda onu araştırabileceğini sorar. Fine'nin da kabul ettiği üzere, bu iki farklılık pek bir önem arz etmediklerinden onların üzerinde durmayacağım. Zira Menon Argümanı da pekâlâ yukarıda formüle ettiğimiz şekilde bir açmaz formunda inşa edilebilir. Yine araştırmamızın konusu erdem olacağı gibi başka herhangi bir nesne de olabilirdi. Ayrıca araştırmacımız ister Sokrates olsun ister başka herhangi bir kişi, en nihayetinde problemin ortaya çıkışı, genel olarak bir şey hakkında yapılacak bir araştırmanın imkânı ile alakalıdır. Bkz. Fine, *The Possibility Inquiry*, s. 84-87.

⁴⁹ Scott, bu farklılığa rağmen Menon'un Sokrates'in verdiği cevaba herhangi bir yorum yapmadığını ve onun söz konusu argümanı yeniden ifadelendirme biçimini onayladığını kaydeder. Ayrıca, Scott, bunun mümkün bir açıklamasının, bu açmazın hep var olagelen bir problem olduğunu ve Menon söz konusu argümanını ortaya koyarken aslında büyük bir problemin sadece bir parçasına atıfta bulunduğunu ve söz konusu problemin tamamını hatırlatma işini Sokrates'e bıraktığını ileri sürer. Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 78-79.

şeyin ne olduğuna ilişkin bir araştırmayı gereksiz kılacaktır. Çünkü kişinin o şeye ilişkin epistemik seviyesi en uç noktadaki tam bilgi seviyesinde olduğunda artık ona ilişkin geriye öğrenilecek hiçbir şey kalmamış demektir.

İkinci farklılığa ilişkin olarak, yorumcular, bu farklılığın Menon argümanında ortaya konan problemin doğasını değiştirme konusunda belirleyici bir rolünün olup olmadığını tartışmışlardır. Çünkü bir şeyi *bilmemek* ile o şey hakkında *hiçbir şey bilmemek* arasında bir farkın olacağı düşünülebilir. Arada bir farkın olduğu düşünüldüğünde, Sokrates'in kendi formüllemesinde bir şey hakkında tamamen zihinsel bir boşluk içerisinde olma durumuna işaret etmek yerine, onun hakkında tam bir bilgisizlik ile tam bir bilgi sahibi olmak arasında ara bir epistemik düzeye sahip olma durumuna işaret ettiği düşünülebilir. Bu durum dikkate alındığında, bazı yorumculara göre, Sokrates daha kendi formüllemesinde Menon Argümanı'na karşı yanıtını vermiştir: Bilginin ya hep ya da hiç kavrayışı yanlış olduğundan araştırılacak bir nesneye ilişkin mutlak bir bilgisizlik durumu kabul edilemez, çünkü biz daima önümüzdeki nesneye ilişkin bir tür ön bilgiye sahibizdir. Dolayısıyla Sokrates, Menon tarafından ortaya atılan problemi – kişinin bir nesne hakkında hiçbir şey bilmediği durumda o nesneye ilişkin bir araştırmaya koyulmasının imkânsız olduğu – kabul eder ancak kendi formüllemesinde “hiçbir şey” niteleyicisini tekrar etmemek yoluyla bir şeyin ne olduğunu *bilmemenin* o şey hakkında *hiçbir şey bilmeme anlamına* gelmeyeceğini ima eder. Ayrıca o, bir şey hakkında sahip olduğumuz “bir tür bilgiden” kalkarak araştırmaya koyulmanın mümkün olduğunu gösterir.⁵⁰

Diğer bir grup yorumcu ise, farklı okuyuş biçimleriyle de olsa, bu yorumun karşısında durur. Örneğin Nehamas'a göre, her ne kadar Sokrates diyalog içerisinde Hatırlama Teorisi'ne dayanarak bizlerin daha önceden bir tür örtük bilgiye sahip olduğumuzu savunsa da söz konusu argümanın terimlerini değiştirmek suretiyle ona bir cevap olarak tasarlamamıştır, onu bir açmaz formunda formüle ederek yeniden ifade etmiştir.⁵¹ Benzer bir şekilde, White da Sokrates'in amacının sadece Menon'un öne sürdüğü argümanın bir açmazı ifade eden forma dökülebileceğini göstermek olduğunu, dolayısıyla da Platon'un her ikisi arasında bir farklılığa dikkat çekmek istemediğini

⁵⁰ Bkz. Moravcsik, *a.g.m.*, s. 57; John E. Thomas, *Musings on the Meno*, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980, s. 123. Moravcsik için bu ‘bir tür bilgi’ bizde örtülü bulunan (*latent*) *a priori* bilgi iken, Thomas için ise bu bilgi araştırmamızın nesnesine ilişkin açık bir şekilde sahip olduğumuz herhangi bir bilgi türüdür.

⁵¹ Bkz. Nehamas, *a.g.e.*, s. 9-10.

kaydeder.⁵² Yine birinci grubun görüşü karşısında farklı bir okuyuşla duran Bronstein'e göre ise, her ne kadar Sokrates (S3)'ün formülleştirilmesinde "hiçbir şey" ifadesini atlasa da – Menon'un ikinci ve üçüncü sorularında yaptığı gibi – (S3)'ü de "hiç bir şey" ifadesi orada varmış gibi okuyup yorumlamamız gerekir.⁵³ Bronstein'nin okuyuşuna benzer bir okuyuşu da Fine yapar. Fine, "hiçbir şey" niteleyicisinin her iki argüman arasında temel bir değişiklik yaratabilecek önemli bir fark olmadığını kaydeder. Çünkü diyalog içerisindeki bazı pasajları (71a5-7, 71b9-c2) delil olarak gösteren Fine'a göre, Menon sürekli olarak "hiçbir şey" niteleyicisini kullanmadığı gibi Sokrates de sürekli olarak Menon'un aksine onu düşürmez. İkisi de söz konusu niteleyiciyi bazen kullanır bazen de düşürür.⁵⁴

Kanaatimce de Sokrates Açmazı, Menon'un ileri sürdüğü argümanın içeriğinin daha açık bir şekilde baştan bir formülleştirilmesi olarak tasarlanmıştır. Bu açık, çünkü Menon problemi ortaya koyup sözünü bitirdikten sonra Sokrates ona cevaben sözüne "ne demek istediğini anlıyorum" ifadesiyle başlar ve Menon'un az önce öne sürdüğü argümanı daha açık bir şekilde kendi ifadeleriyle ortaya koyar. Bunun ardından Menon söze atılarak Sokrates'in yeniden ifadelendirmesini kabul edercesine onun iyi bir argüman olup olmadığını sorar. Sokrates ise, "hayır" yanıtını verir. Böylece, Sokrates verdiği "hayır" yanıtıyla bir bakıma Menon'un ifadesinde öne sürülen argüman ile kendisinin ifadesinde içerilen açmazı aynı ve bir argüman olarak reddeder.

Peki, birinde "hiçbir şey" niteleyicisinin kullanılması, diğerinde ise kullanılmamasının bilinçli bir adım olduğunu kabul ettiğimiz durumda da aynı problemle karşı karşıya kalır mıyız? Yani Sokrates'in söz konusu niteleyiciyi mutlak bir bilgisizlik anlayışını önlemek adına bilinçli bir şekilde kullanmadığını göz önünde bulundurduğumuz bir durumda da Menon Argümanı ile Sokrates Açmazı önümüze aynı problemi koyar mı? Sokrates'in ifadelendirmesinde içerilen söz konusu farklılığın Menon Argümanı'nın önümüze koyduğu problemde herhangi önemli temel bir değişiklik yaratmadığı görüşünü benimseyen LaBarge, bunu görmek için az önce sorduğumuz soruyu şu ifadelerle sorarak cevabını bulmamız gerektiğine inanır:

"Araştırılacak bir nesne hakkında bilişsel bir boşluk noktasından başlanmayan bir araştırma söz konusu olduğunda, hâlihazırda kanıtlanmış olan Başlama Çizgisi Problemi'nin doğasında bir değişiklik olur mu?... Aynı imkânsızlık, araştırmamızın

⁵² Bkz. White, *a.g.m.*, s. 290, dipnot 4.

⁵³ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 13.

⁵⁴ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 86-7.

nesnesi hakkında kısmi bir tasvire veya belirlenime (*a partial description or specification*) sahip olduğumuz durumlarda da geçerli midir?⁵⁵

Kendi tezinde bu sorunun cevabını arayan LaBarge'a göre, araştırma nesnemizin neliği hakkında "kısmi bir belirlenime" sahip olduğumuzu hayal etsek dahi, yani nesnemiz hakkında büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde değil de, ona ilişkin olarak araştırmamıza yön vereceğini düşündüğümüz bazı belirlenimlerle yola çıksak bile sahip olduğumuz belirlenim araştırma nesnemizi bizim için *yeterli ölçüde* tanımlamadığı sürece Menon Argümanı'nın önümüze koyduğu problemin aynıyla Sokrates Çıkmazı'nda da karşı karşıya kalırız.⁵⁶ Bu cevabı açacak olursak, araştırmamızın neliğine dair sahip olduğumuz ön belirlenimin güvenilir olduğunu farz ettiğimizde, artık en azından şu an elimizde araştırma nesnemizin ne olduğuna dair bir fikre sahibiz demektir. Yani araştırma nesnemiz hakkında edindiğimiz ön belirlenim hedefimize ulaşma yolunda birçok yanlış cevabı dışarıda bırakmamıza yardımcı olacaktır. Dolayısıyla nesnemize ilişkin araştırmamızı başlatırken birçok yanlış başlangıç çizgisi üzerinden araştırmamızı başlatmaktan kendimizi korumuş olacağız. Ancak, araştırma nesnemiz hakkında sahip olduğumuz kısmi tanımlamanın güvenilir olduğunu farz ettiğimizde Başlama ve Bitiş Çizgisi Problemi'ni gerçekten aşmış olur muyuz? Yani, sahip olduğumuz kısmi belirlenimin araştırmamızın nesnesini isabetli bir şekilde kesin olarak resmettiğinden emin olabilir miyiz? LaBarge'a göre, hayır. Peki neden? Çünkü güvenilir de olsa yetersiz bir kısmi tanımlamanın tek başına bizi araştırmamızın nesnesi hakkında tam bir tanımlamaya ulaştıracağından emin olamayız.⁵⁷ Zira kişinin araştırmasının nesnesi hakkında sahip olması gereken belirlenimin güvenilir olmasının yanı sıra ayrıca araştırmasına *yeterli* bir yön tayin etmesi de gerekir. Araştırma nesnemiz hakkında elimizde bulundurduğumuz kısmi tanımlama bizi araştırmamız sırasında bazı yanlış cevaplara konmamızdan alıkoyacağı doğru olsa da nesnemizi tam olarak tanımlayacağımızı garantileyemeyecektir. Bu durum, LaBarge'a göre, "tıpkı bir koşu yarışında başlangıç çizgisi üzerinde duran bir koşucunun önünde seyreden fakat bitiş çizgisine götürmeyen güzergâhların bir kısmının ortadan kaldırıldığı ancak önünde eşit derecede izlenebilir olan daha birçok güzergâhın bulunduğu duruma

⁵⁵ LaBarge, *a.g.e.*, s. 26-27.

⁵⁶ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 26-7.

⁵⁷ Sokrates'in diyalog içerisinde geçen şu sözünü göz önünde bulundurunuz: "Bir bütün olarak erdemın doğasının ne olduğu hala kuşkuluyken, onu bir kimseye parçalarından biri aracılığıyla, ya da buna benzer bir açıklama türüyle açıklayabildiğini düşünme." (79 d).

benzer.”⁵⁸ Sonuç itibariyle, bu yoruma göre kısmi bir tanımlamanın araştırmamızı başarılı bir şekilde sonuçlandırmayı sağlamasının tek yolu, araştırmamızın nenesini yeterli bir şekilde belirleyebilecek bir karakterde olmasıdır.

Araştırma konumuza ilişkin sahip olduğumuz belirlenimin yeterliliğine dikkat çekildiği LaBarge’ın yorumuna benzer bir yorum da Scott tarafından yapılır ki ona göre araştırmamızı başarılı bir şekilde sonlandırmamız için sahip olduğumuz belirlenimin *doğru* bir belirlenim olması da gerekir. Ona göre (M2) iki farklı şekilde okunabilir. Birinci okuma, yukarıda (M2)’yi yorumladığımız şekildedir: Henüz karşı karşıya geldiğimiz bir şeyi (Y) hakkında büsbütün bir bilgisizlik içinde olduğumuz – hakkında herhangi bir ön belirlenime dahi sahip olmadığımız – araştırma konumuz olan şeyle (X) eşleştirebilmemiz imkânsızdır, “çünkü Y hakkında bir kavrayışa sahip olabiliriz ancak X hakkında herhangi bir belirlenime sahip olmadığımızdan dolayı ‘X, Y’dir’ önermesini anlamlandırabilme imkânımız yoktur.” Ancak Scott, (M2)’nin daha derin bir yoruma açık olduğunu söyler: Araştırmamızın nesnesi hakkında bir ön belirlenime sahip olduğumuzu ve bu belirlenimin araştırmamızı başlatabilmemize olanak sağladığını farz edelim. Bu durumda, “ön belirlenimin içerdiği varsayımlar araştırmamızın yönünü ve sonucunu belirlemede kritik öneme sahip olacaktır.” Ancak burada, Scott’a göre, şu soru ortaya çıkar ki sahip olduğumuz ön belirlenimin doğru olduğundan emin olmadığımız sürece, bulduğumuz cevap doğru cevap olsa dahi onun doğru cevap olduğundan emin olamayız. Scott, bu problemi “Keşfetme Problemi” olarak isimlendirir. Bu problem, Scott’a göre, araştırma nesnesi hakkında sahip olunan doğru inanç ve bilgi konusunda da geçerlidir: “Bir kişi araştırmasının nesnesi hakkında sahip olduğu doğru inançlar yardımıyla o nesne hakkında tanımsal bir araştırmaya koyulabilir ve araştırmasının sonunda da doğru tanıma ulaşabilir... Ancak niçin bu, kişinin bulduğu tanımın gerçekten doğru tanım olduğunu *bildiği* anlamına gelsin ki?” Zira Scott’a göre, iddia edebileceği tek şey, bulduğu cevabın peşinde olduğu nesne hakkında sahip olduğu *doğru inanç* ile bir uygunluk içerisinde olmasıdır, oysa sahip olduğu doğru inancın kesinlikle doğru olduğunu iddia edebilecek bir dayanağa sahip değildir. Sonuç olarak, bu kişi “bir inanç döngüsü içinde kapana kısılmıştır.” Bu problemin ayırt edici özelliği, Scott’a göre, şu varsayıma dayanmasıdır: “Keşfetmek veya öğrenmek,

⁵⁸ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 28.

bir kişinin daha önceden bildiği bir şeyin [henüz bulduğu] bir şeye uygun düştüğünün farkına varması sürecidir.”⁵⁹

Üçüncü farklılığa, yani Sokrates Açmazı’nın sadece Başlama Çizgisi Problemi’ni içerip Menon Argümanı’nda içerilen Bitiş Çizgisi Problemi’ni içermemesine ilişkin olarak Scott, Sokrates’in niçin (M2)’yi düşürüp kendi formüllemesinde ona yer vermediğini anlamlandırabileceğimizi söyler. Çünkü her ne kadar Menon iki farklı soru ortaya atmış olsa da onun asıl gayesi (M2)’den ziyade (M1)’de ortaya konulan problemi hatırlatmaktı. Sokrates de usulen onun gayesine uygun bir cevap vermiştir.⁶⁰ Meselenin bundan ibaret olduğunu düşünsek bile, acaba (M2)’nin düşürülmesi durumunda halen Menon Argümanı’nda içerilen problemin aynıyla karşı karşıya kalır mıyız? Karşı karşıya kalmamız için Menon Argümanı’nda olduğu gibi Sokrates Açmazı’nda da Bitiş Çizgisi Problemi’nin hala geçerliliğini koruması gerekmektedir. O halde sormamız gereken soru, Sokrates Açmazı’nda “Bitiş Çizgisi Problemi’nin herhangi bir şekilde hala geçerliliğini koruyup korumadığı”dır.⁶¹ Bu sorunun cevabı açık olsa gerektir. Nitekim Başlama Çizgisi Problemi Sokrates Açmazı’nda da hala geçerliliğini koruduğuna göre, Bitiş Çizgisi Problemi’nin de doğal olarak geçerliliğini koruması gerekir.

⁵⁹ Bkz. Scott, *Plato’s Meno*, s.77, 83-4. LaBarge da Fine ve Irwin’i eleştirerek Scott’ın yorumuna benzer bir yorum geliştirir. Fine ve Irwin’e göre göre bir nesnenin neliğine ilişkin bir araştırma kendisinden bilgi türetebileceğimiz doğru kanının olduğu yerde mümkündür. Yani bir şeye ilişkin sahip olduğumuz doğru kanı, tam bir bilgi ile büsbütün bir bilgisizlik arasında bulunan bir ara epistemik seviyedir. Bu ara epistemik seviye sayesinde bizler araştırmamızın nesnesini onun hakkında zihinsel bir boşluk durumunda olmaksızın tespit etme imkânına sahip oluruz. Ayrıca sahip olduğumuz bu kanıların doğru veya yanlış olmaları önemli olmayıp, önemli olan onlardan hareket ederek daha önceden sahip olduğumuz epistemik seviyeyi kademeli olarak geliştirip en nihayetinde doğru cevaba ulaşmaktır. Bkz. Gail Fine, “Inquiry in the Meno”, *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge: 1992, s. 209; Fine, “*Aporêma*”, s. 47-50; Irwin, *Plato’s Ethics*, s. 133. Ancak LaBarge, bu görüşün Menon Paradoksu’nu çözemeyeceği kanaatindedir. Çünkü ona göre doğru kanılar, ancak doğruluğundan kesin olarak emin olduğumuz sürece araştırmamızda bize yardımcı olabilir. Araştırmamızın nesnesi hakkında doğru olduğunu düşündüğümüz bir kanıya sahip olsak bile, onun açıklayıcı bir gerekçeyle doğru olduğunu bilmeden araştırmamıza yön vermesi konusunda ona dayanamayız. LaBarge’a göre, Fine’nin pozisyonu, araştırmacının yola, doğru olduğunu düşündüğü bir kanı ile çıktığı araştırması sırasında tek ihtiyacı olan şeyin doğru cevaba ulaşmasıdır, ayrıca bir gerekçeye dayanarak doğru cevaba ulaştığının kesin olarak bilincinde olmasına ihtiyacı olmadığı yönündedir. Bu ise kabul edilebilir bir varsayım olamaz, çünkü bu varsayım ile hareket eden bir kişi Bitiş Çizgisi Problemi’ni göz ardı etme durumuna düşer. Hangisinin doğru ve hangisinin yanlış olduğunu kesin olarak belirleyemediğimiz bir takım doğru ve yanlış kanımlarla araştırmamıza koyduğumuzu ve yine bu kanılar içerisinden doğru olduğunu kestirdiğimiz kanımlarla hareket edip onlardan daha başka kanılar ürettiğimizi ve bu kanımların doğru olduğunu farz edip nihayetinde doğru cevaba ulaştığımızı varsaysak dahi yine de doğru cevaba ulaştığımızı iddia edemeyiz. Çünkü şu an içinde bulunduğumuz durum, Menon’un Argümanı’nda tasvir ettiği durumun aynıdır: Peşinde olduğun şeyle bir şekilde karşılaşsan bile onu sana yeterli ölçüde tanıttığın ön bir kavrayışa sahip olmadan onun gerçekten peşinde olduğun şey olduğundan nasıl emin olabileceksin. Dolayısıyla LaBarge’a göre Fine, problemi sadece doğru cevaba ulaşma problemi olarak görür ancak gerçekten doğru cevaba ulaşıldığının bilincinde olma problemini göz ardı eder. Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 31-4.

⁶⁰ Bkz. Scott, *a.g.e.*, s. 78-9.

⁶¹ LaBarge, *a.g.e.*, s. 26.

LaBarge bu durumu özetle şöyle açıklar: Başlama Çizgisi Problemi'nin olduğu yerde Bitiş Çizgisi Problemi'ni aşabilmek için kişinin, araştırmasını nasıl başlatacağına ilişkin herhangi bir fikre sahip olmadığı veya emin olmadığı *halde*, bir şekilde doğru cevapla karşı karşıya geldiğinde onu bulduğundan gerçekten emin olması gerekir. Bu ise mümkün bir senaryo gibi gözükmemektedir. Çünkü bir şekilde karşılaştığı doğru cevabı bulduğundan gerçekten emin olabilmesi için, başlangıçta, onu bulduğunda kendisiyle onu tanıyabileceği bir ön bilgiye sahip olması gerekir.⁶² Başlama Çizgisi Problemi'ni aşacak bu ön bilgiyi elinde bulundurmadığına göre, araştırmamızın bir şekilde bulunduğu cevabın *bilerek ve bilinçli bir şekilde* – rastlantısal bir durum veya şans eseri olmaksızın⁶³ – doğru cevap olduğunu bilmesi mümkün olmayacaktır. Karşılaştığı şeyin gerçekten peşinde olduğu şey olduğundan bilinçli bir şekilde emin olamadığı sürece de, bulunduğu şeyin yanlış bir hedef olması riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Sonuç olarak, Başlama Çizgisi Problemi'yle karşılaştığımız yerde Bitiş Çizgisi Problemi'yle de karşı karşıyayız demektir. LaBarge'ın ifadesiyle, “soruşturmamızı nerden ve nasıl başlatacağımıza ilişkin kesinsizliğin yarattığı kafa karışıklığı bizi dosdoğru söz konusu soruşturmanın ne zaman başarıya ulaştığına ilişkin kafa karışıklığına götürecektir.”⁶⁴

Böyle bir paradoksa düşmemizin temel nedeni aslında bilgiyi elde etmeye yönelik olan ilgimizin temelde hakikate *kesin olarak* ulaşma zorunluluğunu hissetmemizdir. Elimizdeki bilginin güvenilirliği meselesi esasında bu zorunluluk hissinden kaynaklanmaktadır. Gerekçelendirme, yeterli açıklayıcı sebep, sağlam bir şekilde oluşturulmuş inanç gibi nosyonlar gündelik hayatımızda bilgiyi elde etme konusunda merkezi öneme sahip olmazlar ancak hakikate kesin olarak ulaşma gerekliliğini hissettiğimiz durumlarda merkezi önem arz etmeye başlarlar. Eğer hakikate ulaşmanın tek ayrıcalıklı bir yolu olduğu veya bir tek uygun temeller türü üzerinde ulaşılacağı koşulunu bilgiye yüklerseniz bu türden paradokslara düşmeniz kaçınılmaz olur. Kesin olarak hakikate ulaşmaya yönelik ilgimizin yanı sıra o hakikati *anlamaya* karşı da şiddetli bir ilgi duyarız. Anlamaya ise ancak araştırma nesnemize uygun düşen açıklayıcı öncüller veya ilkeler temelinde ulaşabiliriz.⁶⁵ Bu bakımdan, Platon'un *Menon* diyalogunda karşımıza

⁶² Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 29-31.

⁶³ Çalışmamızın başlangıcında belirttiğimiz üzere, ilgilendiğimiz araştırma türü bilinçli bir şekilde yapılan araştırma türüdür, rastlantısal veya şans eseri değil.

⁶⁴ LaBarge, *a.g.e.*, s. 31.

⁶⁵ Bkz. M. F. Burneyeat, “Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction Between Knowledge and True Belief”, *Proceedings of the Aristotelian Society* C. 54 (1980), s. 186. Bu makaleye yapılacak bundan sonraki atıflarda “Socrates and the Jury” kısaltması kullanılacaktır.

çıkan, kesin ve açıklayıcı temeller üzerine inşa edilmesi beklenen araştırma veya öğrenme türünün imkânına yönelik paradoks, esasında bir şeyin bilgisini elde etmek için akli gerekçelere dayalı olan temel ve başlangıç felsefi faaliyetin ne olduğunu ortaya çıkarmaya yönelik epistemolojik problemi önümüze koyar. Bu nedenle, bilgi edinme konusunda temelde cevaplanması gereken asli sorunun diğer bütün bilgilerimizi üzerine inşa ettiğimiz ilk bilgilerin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği, yani kaynağının ne olduğu sorusudur. Bu soruya açıklayıcı bir cevap getirilmesi icap eder.

Şu halde Menon Paradoksu'nu tatmin edici bir şekilde çözüme kavuşturacak çözüm ne olmalıdır? Sorunun çözüme kavuşturulması için paradoksun çıkış noktası itibariyle yanlış bir "ikilem" (*dichotomy*) üzerine inşa edildiğine işaret edilmesi gerekir. O ikilem şudur: Bir nesnenin bilgisi için, kişi onu ya tamamen bilir ya da ondan büsbütün bilgisiz kalır. Bu nedenle başvurulması gereken yol, araştırma nesnemiz hakkında doğru ve yeterli bir belirlenime sahip olmak ile onun hakkında tam bir bilgiye sahip olmak arasında ayırım yapmaktır.

(S2)'deki "bilmeyi", X hakkında tam bir bilgiye sahip olmak olarak aldığımızda X hakkında daha ileri bir araştırmanın zaman kaybından başka bir şey olmayan saçma ve anlamsız bir faaliyet olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. (S3)'ün doğru olması ise ancak bir nesneye ilişkin bilgisizliğimizin tamamen bilişsel bir boşluk içerisinde olma hali ile açıklanabilir. Durum (M1) ve (M2) için de aynıdır: Eğer araştırmamızın nesnesi hakkında büsbütün bir bilgisizlik içerisinde isek o nesne hakkında herhangi bir araştırmaya koyulmamız imkânsız olacaktır. Hakkında büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde olduğumuz nesne ile bir şekilde karşılaşsak bile onu tanıyabileceğimiz bir belirlenime sahip olmadığımızdan bulduğumuz şeyin gerçekten aradığımız şey olduğundan emin olamayacağımız için araştırmamızı başarılı bir şekilde sonuçlandırdığımızdan emin olamayız. Buna göre, Menon Paradoksu'nu çözüme kavuşturmanın yolu, bilginin "ya hep ya da hiç" şeklinde uç noktalarda olduğu yanlış varsayımı reddetmemiz gerekir. Tam bilgi ile tam bilgisizlik arasında ara/aracı karakterde olacak öyle bir bilişsel durum (*cognitive condition*) tanımlamalı ki bu epistemik durum, "hem araştırmamızın hedefine doğru bir şekilde nişan almamızı sağlayacak yeterlilikte güçlü bir seviyede olmalı hem de hedefimizi henüz tam olarak vurmadığımızdan emin olabileceğimiz yeterlilikte zayıf bir seviyede olmalıdır."⁶⁶ Böyle bir bilişsel durumu ortaya koyabilmenin ilk adımı ise yukarıdaki

⁶⁶ LaBarge, *a.g.e.*, s. 50.

önergelerden en az birinin yanlış olduğunu göstermek olacaktır. Örneğin, (S2)'nin yanlış olduğunu, bütün bilgilerin eksiksiz olarak mutlak bir karakterde olmadıklarını, aksine, kısmi karakterde olan bilgilerin de var olduklarını göstermek yoluyla bunu ifade edebiliriz. Bu kısmi bilgi sayesinde araştırmamızın nesnesini şans eseri olmaksızın doğru olarak saptayabileceğimiz yeterli güçlükte bir epistemik duruma sahip oluruz. Böylelikle bir şeyi bilmek, o şeye ilişkin başlatılacak bir araştırmamın önüne ket vurmamış olur. Veya (S3)'ün yanlış olduğunu, bütün bilgisizliklerin zihinsel bir boşluğu ifade edecek şekilde mutlak bir karakterde olmadıklarını, aksine, hedefimizi tam isabet vurmaya da en azından bize onu doğru olarak işaret edecek karakterde bilgilerin de var olduklarını göstermek yoluyla ifade edebiliriz. Bu eksik karakterdeki bilgi sayesinde araştırmamızın nesnesine ilişkin keşif yapmamıza imkân sağlayacak bir araştırma alanına sahip oluruz. Böylelikle bir şeyi bilmemek, o şeye ilişkin yapılacak bir araştırmamın önüne ket vurmamış olacaktır.⁶⁷ Bu bakımdan, karşı karşıya kaldığımız soru temelde “daha zayıf bir epistemik durumdan daha güçlü bir epistemik duruma nasıl geçilebilir?” sorusudur.⁶⁸

⁶⁷ Paradoksun çözüm yolunu bu şekilde tasvir eden yorumcular için bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 79; Charles, “The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve It”, s. 116-7; s. 134; LaBarge, *a.g.e.*, s. 50; Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 13-14; R. W. Sharples, *Plato: Meno*, Oxford: Oxford University Press, 1985, s. 143; White, *a.g.m.*, s. 290-1.

⁶⁸ LaBarge, *a.g.e.*, s. 50. Bu noktayı, Charles'ın bir şeyin *neye isim olduğu* ile o şeyin *ne olduğu* arasında yaptığı ayırımı referansla örneklendirebiliriz. Charles'a göre Menon Argümanı, Sokrates'in “eğer bir kişi erdem ne olduğunu bilmiyorsa, o kişi erdem ismiyle gerçekte neyin ifade edildiğini dahi bilemez” varsayımından kaynaklanmıştır. Buna göre, eğer kişi erdem neyi ifade ettiğini (neye isim olduğunu) dahi bilmiyorsa, o kişi erdem doğası hakkında herhangi bir araştırmaya koyulamaz. Dolayısıyla, kişi, araştırmasının konusu olan nesnenin doğası hakkında bir araştırmayı başlatmadan önce o nesnenin isminin hangi şeyi ifade ettiğini veya hangi şeye isim olduğunu bilmesi gerekir. Sokrates ise Menon'un sorusunu, kişi ya erdem ne olduğu hakkında tam bir bilgiye sahiptir ya da onun hakkında tamamen bir bilgisizlik içerisinde olduğu şeklinde “ya hep ya da hiç” formunda inşa etmiştir. Sokrates'in Menon'un sorusunu “ya hep ya da hiç” şeklindeki formüleştirmesi, Charles'a göre, (1) “erdem” neye isimdir? sorusu ile (2) “erdem nedir? sorusunu birbirinden ayıramama veyahut bu iki soruyu aynı soru olarak görme yanlış varsayımına dayanır. Birinci soru, “erdem” olarak isimlendirilen şeye işaret etmek suretiyle cevaplanması gereken dilsel bir ifadeyle alakalı bir soru iken, ikinci soru ise erdem özünün/doğasının ne olduğunu belirlemek suretiyle cevaplanması gereken birbirinden tamamen ayrı hedeflere kilitlenmiş sorulardır. Bu iki sorunun birbiriyle karıştırılması durumunda kişi, bilginin “ya hep ya da hiç” durumu içinde kalır. Böylece, ikinci sorunun cevabını bilmeden birinci sorunun cevabını bilemeyecek, dolayısıyla birinci sorunun cevabını bilmeden de ikinci soruya bir cevap veremeyecektir. Sonuç olarak, kişi araştırmasının başlangıcında ya erdem hakkında bilinebilecek her şeyi bir defada biliyordur ya da bilmiyordur. Bu da bizi doğal olarak, başlangıç önermesine (S1), yani, kişi bir şeyi ya bilir ya da bilmez önermesine tekrar götürür. Buna göre, Charles'ın söz konusu paradoksa önerdiği çözüm, bilginin içeriği arasında bir ayırımı gitmektir: İsmi neyi ifade ettiği veya hangi şeye isim olduğu bilgisi, o ismin ifade ettiği nesnenin özünün ne olduğu bilgisinden içerik bakımından araştırma konusu olan nesne hakkında daha az bilgi miktarı değerine sahip olması gerekir. Dolayısıyla, ismin hangi şeye delalet ettiği bilgisi ile o ismin delalet ettiği nesnenin özünün ne olduğu bilgisi birbiriyle taşıdıkları bilgi miktarı değeri bakımından ilişkilendirdiğimizde biri ötekine göre başlangıç bilgisi konumunu alır. Sonuç olarak, bu çözüm önerisinin de bizi götürüp bıraktığı nokta yukarıda belirtilen çözüm önerisiyle aynıdır: Bir yandan şans eseri olmaksızın araştırmamızın nesnesini kendisiyle doğru bir şekilde saptayabileceğimiz yeterli

Peki, bu iki koşulu aynı anda yerine getirebilmek mümkün müdür? Onun için sonraki bölümde soracağımız soru, Platon'un Menon Argümanı'na verdiği cevabında bu iki koşulu mümkün bir şekilde yerine getirmek suretiyle tatmin edici bir açıklama sunup sunmadığıdır. Aynı soruyu üçüncü bölümde Aristoteles için de soracağız. Bu sorumuzun cevabını bulmak için şimdi de Platon'nun *Menon* diyalogunda, Menon Argümanı ve Sokrates Açmazı'ndan sonrasını söz konusu paradoksa bir çözüm teşkil etmesi için Hatırlama Teorisi formunda inşa ettiği “üç-kademeli”⁶⁹ cevabını inceleyelim.

güçlükte bir epistemik duruma – erdemin hangi şeye delalet ettiği bilgisi – sahip olmak, öte yandan ise araştırmamızın nesnesi hakkında bir şeyler keşfetmemize imkân sağlayan bir araştırma alanı - erdemin özünün ne olduğu bilgisi – bırakacak ölçüde de zayıf bir epistemik duruma sahip olmak. Yani, araştırmacımıza “Neyi arıyorsun?” diye sordüğümüzde bilinçli bir şekilde araştırma nesnesinin isminin neye delalet ettiğini bilerek ona işaret edecek şekilde zayıf bir epistemik seviyeye sahip olmalı ancak söz konusu nesnenin özünün ne olduğunu sordüğümüzde ise verebileceği bir cevabının olmaması gerekir ki araştırmamızı artık gereksiz kılacak şekilde nesnesi hakkında güçlü bir bilgi seviyesine sahip olmasın ve böylece nesnesi hakkında henüz öğrenmesi gereken önemli bir şey bulunsun. Bkz. Charles, “The Paradox in the Meno and Aristotle’s Attempts to Resolve It”, s. 116-19.

⁶⁹ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*. s. 105.

II. BÖLÜM

PLATON'UN MENON PARADOKSU'NA GETİRDİĞİ ÇÖZÜM

A. SOKRATES'İN ARGÜMANI

Platon, Menon'un ortaya attığı argümana üç perdede cevap verir. Birinci perdede, Hatırlama Teorisi'nin bir tarifini verir ki bu tarife göre, bizler birtakım doğum öncesine ait bilgilere sahibiz; araştırma ve öğrenme ise daha önceden bildiğimiz şeylerin tekrar hatırlanmasından ibarettir (81a3-e2). İkinci perdede, Sokrates'in Menon'un kölelerinden birini bir geometri sorusu hakkında sorguya çekmesi yer alır. Başlangıçta köle, sorulan sorunun cevabını bildiğini düşünür fakat nihayetinde sorunun cevabını bilmediğini keşfeder. Ancak, Sokrates tarafından bir süre bir geometri problemine ilişkin çeşitli sorularla sorgulandıktan sonra köle doğru cevabı keşfeder. Fakat bu aşamada doğru cevabın ne olduğu hakkında sadece “doğru bir inanca” sahiptir. Sokrates'e göre, hala doğru cevabın ne olduğunu bilmez (81e7-85b7). Üçüncü perdede ise Sokrates, doğrudan Hatırlama Teorisi'ni savunmaya geçer. Ayrıca o, Hatırlama Teorisi'ni ruhun ölümsüzlüğünü savunmak için kullanır. Ardından Hatırlama Teorisi ile köle diyalogu arasındaki bağlantıyı/ilişkiyi açıklar (85b8-86c2).⁷⁰

1. Birinci Perde

Argümanın birinci perdesinde şu pasaja yer verilir:

“Şu halde ruh ölümsüz olduğu ve birçok kez doğmuş; hem burada hem de öte dünyada her şeyi görmüş olduğu için, var olan her şeyi öğrenmiştir. Bu nedenle insan ruhu erdeme ya da herhangi bir şeye ilişkin olarak, bir zamanlar sahip olduğu bilgiyi anımsayabilirse buna şaşırılmamamız gerekir. Doğanın her parçası birbiriyle ilişkili olup, ruh da her şeyi öğrenmiştir, öyle ki, bir adam tek bir bilgi parçasını anımsadığı zaman onun, yeterince cesur olur ve araştırmadan bıkip usanmazsa

⁷⁰ Fine (*The Possibility of Inquiry*, s. 148) üçüncü perdeyi 85d3 ile başlatıp 86c2 ile bitirirken, Scott (*Plato's Meno*, s. 100) 85b8 ile başlatıp 86b2 ile bitirir. Üçüncü perdenin başlatıldığı nokta hususunda Scott'ı takip ederken, bitiş noktası hususunda ise Fine'ı takip edeceğiz. Diyalogun bu üç perdesinin benzer bir tasnifi için bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s. 67, 73, 86.

eğer, geri kalan her şeyi keşfetmemesi için hiçbir neden yoktur; çünkü araştırma ve öğrenme gerçekte anımsamadan⁷¹ başka bir şey değildir.” (81c4-d7)

Pindar şarilerinin ve din adamlarının öğretilerinin aktarıldığı bu rivayet aracılığıyla, Sokrates, Hatırlama Teorisi'nin temel iddialarını, maddeler halinde sıralarsak, şöyle ortaya koyar: 1) İnsan ruhu ölümsüzdür (81b3-4), ancak 2) bir ölüm ve tekrar doğuş döngüsü içerisinde yaşar (81b4-6); 3) birçok kez ölüp tekrar doğan ruh, var olan her şeyi müşahede ettiğinden dolayı her şeyi öğrenmiştir (81c5-7); 4) şeylerin önceden elde edilmiş bilgisi ruha bu şeyleri hatırlama imkânı sağlar, işte öğrenme dediğimiz şey de budur (81c-d).

2. İkinci Perde

Birinci perdedeki aktarım, içerisindeki bu iddiaların doğruluğuna ilişkin herhangi bir açıklayıcı delil içermediğinden Menon haklı olarak öğrenmenin gerçekte başka hiçbir şey değil de, hatırlama olduğu tezini biraz daha açmasını ister (81e3-e6). Sokrates ise, ikinci perdeye geçerek, Menon'un bu isteğine onun kölelerinden birine verdiği bir geometri dersi ile cevap verir. Sokrates, sorduğu geometri probleminin cevabını köleyi tetikleme yoluyla hatırlayabileceğini ileri sürer. Menon'un kölesi Yunanca bilir (82b) fakat daha önce hiç geometri eğitimi almamış birisidir (85a). Sokrates, köleyi sorgulaması boyunca sadece ona sorular sorduğunu ve ona herhangi bir şey öğretmediğini üsteler. Buna göre, hiç geometri eğitimi almamış köle Sokrates'in sorularına doğru cevap verdiğinde, onun doğru cevabı başka herhangi bir kaynaktan değil, yalnızca kendisinden öğrendiği sonucuna varmamızı bekler.

Sokrates, sorgulamasını, kenarları iki ayak uzunluğunda olan bir kare çizmekle başlatır ki bu karenin alanın dört ayak olduğunu köleyle birlikte belirledikten sonra (82b-d) köleye alanı bu karenin iki katı olan bir karenin kenarlarının kaç ayak olacağını sorar (82d-e). Bu noktadan sonra, Sokrates'in köleyi bu geometri sorusu üzerinden çektiği sorgulaması “üç aşamada”⁷² kaydedilir.

Birinci aşamada, kenarları iki ayak uzunluğunda olan bir karenin alanının dört ayak olduğu doğru cevabı köleden alınmak suretiyle, bir taraftan kölenin sorulacak olan problemi anlamasından emin olunur,⁷³ diğer taraftan ise konuyla ilgili doğru inançlara

⁷¹ Bu pasajın tercümesinde geçen ve daha sonraki tercüme pasajlarda geçecek olan “anımsama” kelimesini, biz, tercih ettiğimiz “hatırlama” kelimesiyle aynı anlamda alıyoruz.

⁷² Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 98-9; Dominic Scott, “Platonic Anamnesis Revisited”, *The Classical Quarterly* C. 37 S. 2 (1987), s. 351; Thomas, *a.g.e.*, s. 153-6. Ayrıca bkz. La Barge (*a.g.e.*, s. 51-2) bu üç aşamayı dört aşamada toplarlar.

⁷³ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 51.

sahip olduğu gösterilir.⁷⁴ Ardından özetle şu soru sorulur: “Kenarlarının her biri iki ayak uzunluğunda olan bir karenin alanı dört ayak ise, alanı sekiz ayak (iki katı) olan bir karenin her bir kenarının uzunluğu kaç ayak olur?”⁷⁵ Köle ise kendinden emin bir şekilde doğru cevabı verdiğini düşünerek yanlış bir cevap verir: Dört (82b-e). Burada Sokrates, kölenin doğru cevabı bildiğini düşündüğünü, ancak gerçekte bilmediğini Menon’a göstermeye çalışır (82e-83a). Bir başka deyişle, kölenin bilmediğini bilmediğini, yani bilgisizliğinin farkında olmadığını göstermeye çalışır. Ayrıca burada Sokrates, kenarların uzunluğuyla ilgili kölenin yanlış inancını – kenar uzunluğunu iki katına çıkardığında iki kat alanı elde etmesi – ortaya çıkarır ve Menon’a dönerek şimdi onun nasıl “bir sıra içinde” anımsadığını izlemesini ister.

İkinci aşamada ise Sokrates, verdiği ilk cevabın yanlış olduğunu problem hakkında sorular sorarak köleye kabul ettirir, çünkü verdiği cevap alanı on altı ayak olan bir kare için geçerlidir (82e-83d). Ardından Sokrates, köleye ikinci bir denemede bulunma fırsatı verir ve özetle şu soruyu sorar: “Kenarlarının her biri dört ayak uzunluğunda olan bir karenin alanı on altı ayak ise ve kenarlarının her biri iki ayak uzunluğunda olan bir karenin alanı dört ayak ise alanı sekiz ayak olan bir karenin her bir kenarının uzunluğu kaç ayak olur?”⁷⁶ Köle “üç” cevabını verir ki bu cevap da yanlıştır, zira verdiği bu cevap ise alanı dokuz ayaklık olan bir kare içindir. Ancak köle, nihayetinde verdiği cevabın yanlış olduğunu kabul eder ve doğru yanıtın ne olduğunu gerçekten bilmediğini söyler (83e-84a). Bunun üzerine Sokrates, Menon’a dönerek kölenin hatırlama yolunda kat ettiği yola dikkatini çeker:

“Onun anımsama yolunda ulaşmış olduğu evreye bir bak Menon. Başlangıçta sekiz ayaklı karenin kenarının uzunluğunu bilmiyordu. Onu gerçekte şimdi de bilmiyor, ancak o zaman bildiğini düşünüyor ve verdiği yanıtlar sanki uygun ve yerinde yanıtlarmış gibi cesaretle yanıtlıyordu. – O zaman kafasının karıştığını düşünmedi ve hiçbir güçlük hissetmedi. Oysa şimdi kafasının karıştığını düşünüyor, ancak aynı zamanda bildiğini de düşünmüyor.” (84a-b).

Bir başka deyişle, bu aşamada Sokrates, kölenin bilgisizliğinin farkına vardığını Menon’a göstermek ister. Ayrıca Sokrates, kölenin bu aşamada sahip olduğu epistemik durumun bir önceki aşamada sahip olduğu epistemik durum açısından “daha iyi bir konumda” olduğunu belirtir (84b3), zira artık bilgisizliğinin bilincine varıp öğrenme

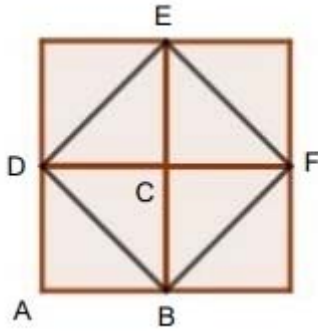
⁷⁴ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 120.

⁷⁵ Scott, *Plato's Meno*, s. 98.

⁷⁶ Scott, *Plato's Meno*, s. 99.

arzusu duyduğundan bilmediğini düşündüğü şeyi araştırmaya ve öğrenmeye koyulacak (84c3-4) ve bunu yapmaktan da zevk duyacaktır (84b7-8).

Üçüncü aşamaya geldiğimizde, Sokrates tarafından sorguya çekilen köle artık doğru cevaba yönelmiştir. Sokrates’in yardımıyla köle, doğru uzunluğu verecek olan çizgiyi bulur ve karenin alanını hesaplamak suretiyle doğru cevabın o olduğunun farkına varır. Buna göre problemin çözümü şudur: “ABCD her bir kenarı iki ayak ve alanı ise dört ayak olan bir karedir. BDEF karesi ise ABCD karesinin iki katıdır ve dolayısıyla alanı sekiz ayaktır; BD köşegeni sekiz ayaklık alanın ölçüsüdür.”⁷⁷ (84d-85b)



İkinci perdede sergilenen bu olayın “temel amacının Hatırlama Teorisi’ni desteklemek”⁷⁸ olduğunu söyleyebiliriz. Sokrates’in köleyi geometri problemi hakkında sorguya çekme aşamasında belli aralıklarla Menon’a dönmesi ise kölenin çekildiği sorgulamanın her bir aşamasının hangi derecede Hatırlama Teorisi’ni desteklediğini Menon’a göstermesi içindir. Bu gösterinin oynadığı temel rollerden birisi de Menon’un araştırma ve öğrenmeye yönelik davranışını olumlu yönde değiştirmek ve araştırma ve öğrenme faaliyetinin sağlayacağı faydalar konusunda Menon’u uyandırmaktır. Bu rol, Sokrates’in köleyi çektiği sorgulamanın birinci ve ikinci aşamalarında kölenin sorgulandıkça gösterdiği gelişimi Menon’a işaret etmesinde sergilenir. Örneğin Sokrates, bu perdenin birinci aşamasının sonunda Menon’a dönerek “görüyorsun ya Menon ona hiçbir şey öğretmiyor, yalnızca soruyorum. Şimdi o sekiz ayaklı karenin kenarının uzunluğunu bildiğini sanıyor” (82d) deyip kölenin bilmediği halde bildiğini düşündüğünü Menon’a göstermek ister. Yine bu perdenin ikinci aşamasının sonunda, yukarıda da iktibas edildiği üzere, kölenin hatırlama yolunda ulaştığı evreye Menon’un dikkatini çekerek aslında, araştırma ve öğrenmenin sağladığı faydaları ona göstermek ister. Ayrıca kölenin kafasını karıştırmakla ve onu “uyuşturucu bir balık” gibi uyuşturmakla ona bir

⁷⁷ Scott, *Plato’s Meno*, s. 98-9.

⁷⁸ Scott, *Plato’s Meno*, s. 99.

zarar vermek şöyle dursun, aksine ona fayda sağladığını (84c) ve kölenin şaşkınlık duyarak bilgisizliğinin bilincine varması sonucunda ancak öğrenme arzusu duyup bilmediğini düşündüğü şeyi araştırma yoluna koyulduğunu vurgular (84c-d).⁷⁹

3. Üçüncü Perde

Son perdeye gelecek olursak, Sokrates burada Hatırlama Teorisi'ni Menon'un kölesiyle yaptığı geometrik tartışma ile ilişkilendirir ve Hatırlama Teorisi'nin Menon Paradoksu'na verilen cevapta tam olarak nasıl bir rol oynadığını açıklar. Yani Sokrates, Hatırlama Teorisi'ni doğrudan bu perdede savunur. Ayrıca bu perdede Sokrates, Hatırlama Teorisi'ni ruhun ölümsüzlüğünü savunmak için kullanır. Scott, bu son perdeyi üç aşamaya bölerek inceler.⁸⁰

Birinci aşamada, Sokrates Menon'a yönelerek kölenin sorgulaması sırasında verdiği cevapların hepsinin bilgiden ziyade kendisine ait olan inançlar olduğunu ve sorguya çekilmeden önce problem hakkında hiçbir şey bilmemesine rağmen bu inançların “onda bir yerlerde bulunduğunu” söyler. Menon ise Sokrates'i söylediklerinde tasdik eder:

Sokrates: “Ne düşünüyorsun Menon? Onun kendisine ait olmayan bir sanıyla (inançla) yanıt verdiği oldu mu?” Menon: “Hayır olmadı. Söylediği her şey kendi sanılarıyla.” Sokrates: “Ama birkaç dakika önce kabul ettiğimiz gibi o bir şey bilmiyordu.” Menon: “Doğru.” Sokrates: “Ancak bu sanılar onda bir yerlerde bulunmaktaydı, öyle değil mi?” Menon: “Evet.” Sokrates: “Şu halde, bir konuyu bilmeyen bir insan, bir konu üzerinde, bilgiye sahip olmaksızın, kendisinde doğru sanılara sahiptir.” Menon: “Öyle görünüyor.” (85c5-7)

Ancak, Sokrates'e göre köle, sorulan problemin çözümüne ilişkin tam bilgiye henüz ulaşmış değildir ve ona ulaşabilmesi için önünde kat etmesi gereken biraz daha yol vardır. Yani araştırmanın konusu olan şey hakkında hatırlama süreci onda tam olarak henüz tamamlanmamıştır. Araştırmanın konusu olan şeye ilişkin onda saklı/örtük bulunan tam bilgiyi elde etmenin tek yolu ise, Sokrates'e göre, “öğretmekten değil, fakat soru sormaktan” geçer. Sürekli bir sorgunun neticesinde kendiliğinden ortaya çıkacak bu bilgi ise “hatırlamadan başka bir şey değildir”.⁸¹ Bu ise argümanın son perdesinin **ikinci aşamasını** (85c9-d10) oluşturur:

⁷⁹ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 99-100.

⁸⁰ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 100-20.

⁸¹ Sokrates ve kölenin girdikleri araştırma sürecinin hangi aşamasında hatırlama olayının gerçekleştiği sorusu sorulmuştur. Bu soruya ilişkin olarak yorumcular, birbirlerinden ayrılarak yukarıda saydığımız dört aşamanın birinde hatırlamanın gerçekleştiği yönünde yorumlar geliştirirler. Kısaca belirtmek

Sokrates: “Şimdiki halde bu sanılar (inançlar), yeni yeni uyanmış olduklarından, düşe benzer bir niteliktedirler. Ancak aynı sorular ona çeşitli vesilelerle ve değişik şekillerde sorulursa, onun sonuçta konu üzerinde herhangi bir kimse kadar tam ve dakik bilgiye sahip olacağını görebilirsin.” Menon: “Muhtemelen.” Sokrates: “Bu bilgi öğretmekten değil fakat soru sormaktan gelecektir. O bu bilgiyi kendisi için anımsayacaktır.” Menon: “Evet.” Sokrates: “Onda bulunan bu bilginin kendiliğinden hatırlanması anımsamadan başka bir şey değildir.” Menon: “Evet.”

Sokrates’in bu pasajdaki nihai amacı, Scott’a göre, bilgiyi elde etmenin mümkün olduğunu göstermek ve bunun mümkün oluşunu ise bizlerin bu bilgiyi zaten örtük bir şekilde sahip olduğumuza bağlamaktır.⁸² Bu sayede Hatırlama Teorisi, doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu göstermekle Bitiş Çizgisi Problemi’ni çözmeyi amaçlar. Buna göre Başlama Çizgisi Problemi’ni ise daha önceden bizde hep var olagelen bilgiye dayandırarak çözmeyi amaçlamaktadır. Bu aşamaya ilişkin vurgulanması gereken bir başka nokta ise şudur: Sokrates, problemin çözümüne dair tam bilginin mükemmel bir şekilde hatırlanması işini köle üzerinden resmetmek yerine sadece tarif etmekle yetinir. Ayrıca Sokrates, kölenin şu an için doğru inançlara sahip olduğu şeklinde tanımladığı epistemik durumu ile sorular sormak suretiyle devam ettireceği araştırması sonucunda elde edeceği bilgiyle sahip olacağı epistemik durumu birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu bu pasajda açıklamaz.⁸³

Üçüncü aşamada ise, bu saklı bilginin kaynağının ne olduğunu sorar ve nihayetinde ruhun kendisinde “gerçeklik hakkındaki doğruların” her zaman için var olduğu ve dolayısıyla da ruhun ölümsüz olduğu hükmünü verir:⁸⁴

gerekirse, söz konusu dört aşama şuydu: 1) yanlışlığının farkında olmadığı inanç aşaması (köle, sorulan nesne hakkında yanlış bir inanca sahip olduğu aşamada hatırlamıştır ki buna göre her ne kadar yanlış olsa da sahip olduğu inancın doğru olduğu kanısındadır), 2) yanlışlığının farkında olduğu inanç aşaması, (köle, sahip olduğu inancın yanlışlığının farkına vardığı ikinci aşamada hatırlamıştır ki buna göre yanlış bir inancın yanlış olduğunun farkına varılması dahi araştırmanın nesnesine ilişkin bir anımsamayı gerekli kılar), 3) doğru inanç aşaması (köle, doğru inanca sahip olduğunu üçüncü aşamada hatırlamıştır) ve 4) bilgi aşaması (köle, sadece bilgiye ulaştığı vakit onda hatırlama olayı gerçekleşmiştir ki buna göre Sokrates’in sorgusundan geçen köle dördüncü aşamaya kadar herhangi bir şey hatırlamamış ancak daha çok soru sormak suretiyle araştırmasını devam ettirirse o vakit gerçekten hatırlayacaktır). Bu aşamaların hangisinde kölenin hatırladığını soran yorumcuların tartışmaları için bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 56-63; Nehamas, *a.g.m.*, s. 238-39; Dominic Scott, *Recollection and Experience*, s. 37-8.

⁸² Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 106.

⁸³ Bkz. La Barge, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁸⁴ Bizim burada ilgilendiğimiz temel mesele bilginin nasıl elde edildiği meselesi olduğundan, söz konusu bilgi teorisinin ruhun ölümsüzlüğünü savunmada nasıl kullanıldığı meselesi üzerinde durmayacağız. Zira burada ruhun ölümsüzlüğü fikri, asıl hedefi hatırlama yoluyla nasıl öğrendiğimizi göstermek olan argümandan mantıksal bir sonuç olarak çıkar.

Sokrates: “Öyleyse, o, şimdi sahip olduğu bilgiyi ya belli bir zamanda kazanmıştır ya da ona her zaman sahip olmuştur. Ona hep sahip olduysa, onu daima bilmiş olmak zorundadır; öte yandan o bilgiyi daha önceki bir zamanda kazandıysa, bu, biri ona geometri öğretmediği sürece, bu yaşamda olmuş olamaz. O her türlü geometri bilgisinde ve başka her konuda aynı biçimde davranacaktır. Biri ona bütün bunları öğretti mi? Özellikle o senin evinde yetiştiği için sen bunu bilmek durumundasın.” Menon: “Evet, bunları ona hiç kimsenin öğretmediğini biliyorum.” Sokrates: “Öte yandan o bu sanılara sahiptir, öyle değil mi?” Menon: “Evet”. Sokrates: “Bu durumda, o bunları bu yaşamda kazanmadıysa, onun bunları başka bir zaman diliminde öğrenmiş olduğu açık değil midir?” Menon: “Öyle görünüyor.” Sokrates: “İnsan şeklinde olmadığı zaman, değil mi? Menon: “Evet.” Sokrates: “Öyleyse, soru sormakla uyandırılabilir ve bilgiye dönüştürülebilir olan doğru sanılar, onda, o bir insan iken ve bir insan değilken var olmaya devam ediyorsa, onun ruhunun daima bir bilgi içinde bulunmuş olduğunu söyleyebilir miyiz? Tabii onun bütün zamanlar boyunca ya bir insan olduğunu ya da bir insan olmadığını söylemeye hiç gerek yok.” Menon: “Kesinlikle.” Sokrates. “Gerçeklik hakkındaki doğrular da her zaman ruhumuzda bulunursa, ruh ölümsüz olmalıdır ve cesur olup belli bir anda bilme durumuna gelmediği ya da (daha doğru bir biçimde) anımsamadığı şeyi bulmaya –yani anımsamaya– çalışmalıdır.” Menon: “Haklısın.” (85d-86b)

Buna göre, kendisiyle bir şeyin ne olduğunu bulmaya çalıştığımız araştırmamızın başarılı bir şekilde sonuçlanacağı konusunda ümitvar olmalı ve bu uğurda çaba sarf etmeliyiz:

Sokrates: “Ben de haklı olduğumu düşünüyorum. Bütün bir öykünün doğruluğu üzerine yemin edemeyeceğim, ancak bir şey için sözlerimle ve eylemlerimle elimden geldiğince savaşmaya hazırım: Bilmediğimiz bir şeyi hiçbir zaman bulgulayamayacağımız için araştırmanın hiçbir anlamı olmadığına inanmak yerine, bilmediğimiz şeyi aramanın doğru olduğuna inanırsak daha iyi, daha cesur ve daha aktif insanlar olacağız.” Menon: “Haklısın.” (86b-c)

B. HATIRLAMA TEORİSİ

Platon’un Menon diyalogunda söz konusu paradoksu çözmeye başvurduğu Hatırlama Teorisi’ni doğrulamak için kullandığı köle diyaloguna ilişkin olarak yorumcular, kölenin bu diyalogdaki öğrenimi boyunca başvurduğu bilgi kaynağının doğasının ne

olduğunu sormuşlardır. Yani, kişide hâlihazırda mevcut bulunan bu bilgiler nereden gelir veya kişi o bilgileri nasıl edinir?

Sordukları bu soruya yorumcular farklı cevaplar üretmişlerdir. Bu sorunun cevabını bulmak için, Scott⁸⁵, Sokrates'in son perdenin birinci aşamasında öne sürdüğü temel iddialardan biri olan cevapları açığa vurmaksızın sadece sorular sorduğu iddiasını incelemekle başlar. Bu iddiasına göre köle, doğru cevaplara ulaşmayı başardığından onların bir yerlerde örtülü bulunması gerekir. Ayrıca, o cevapların hayatı boyunca köleye hiç kimse tarafından öğretilmediğini teyit ettiğimize göre, onların öteden beri onda var olduğunu söylememiz gerekir. Bu Sokrates'in iddiasıdır. Ancak, Scott'a göre, Sokrates ile köle arasında geçen soru-cevap diyalogunu okuduğumuzda, aslında Sokrates'in sorduğu hemen hemen bütün soruların hâlihazırda doğru cevapları içerisinde barındırdığını görebiliyoruz. Zira sorulan sorular, “filan şey şöyledir böyledir, değil mi?” veya “doğru cevap budur, öyle değil mi?” formunda gelir.⁸⁶ Bu soru formu da pekâlâ bir öğretim aracı olarak kullanılabilir. Cevabını kendi içinde barındıran bu soru formu dışında, Sokrates'in açık soru formunda sorduğu sorular çok azdır. Bu sorular da, Scott'ın haklı olarak işaret ettiği üzere, diyalog içerisinde verilen cevap bakımından “çok az bir öneme sahiptirler”⁸⁷: Köle bunlardan ikisine yanlış cevaplar verir (82e2-3 ve 83e2) birine ise cevabı bilemediğinden “ne dediğini pek anlamadım” yanıtını verir. Geri kalan diğer sorular ise sadece kendisinde var olan cevabın “evet” yanıtıyla tasdik edilmeyi bekleyen sorulardır. Bu durumda, köle üzerinden sergilenen bu ispatlamanın Hatırlama Teorisi'ni desteklemek amacıyla kullanılabileceği şüphe götürür. Sonuç olarak, yapılan itiraz şudur: Sokrates, köleye sorduğu sorular vasıtasıyla doğru cevapları ona telkin ettiği halde kendisinin soru sormak dışında kesinlikle bir şey yapmadığını ileri sürer.

Peki, bu kadar “yönlendirici” sorulara rağmen Sokrates nasıl olur da köleye öğrettiğini yadsıyarak kölenin kendi sahip olduğu kaynaktan yararlanmak suretiyle doğru cevaplara ulaştığını iddia eder? Bu sorunun cevabını, Scott, Sokrates'in ikinci perdenin birinci aşamasının sonuna doğru Menon'a dönerek kölenin şeyleri “bir sıra içerisinde” nasıl anımsayacağını izlemesini istemesinde (82e12-13) görebileceğimizi söyler. Bu bizi “bir ispatı takip etme”, yani bir şeyi ispat etmede kullanılmak amacıyla verilen şeyler arasında veya konulan belli aşamalar arasında mantıksal ilişkiyi idrak edebilme

⁸⁵ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 100-12.

⁸⁶ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 101. Ayrıca bkz. Gregory Vlastos, “Anamnesis in the Meno”, *Studies in Greek Philosophy*, ed. Daniel W. Graham, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 159.

⁸⁷ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 101.

mefhumuna götürür ki bu mefhum Sokrates'in öğretmek ile yalnızca soru sormak arasında yaptığı ayrımın daha iyi anlaşılmasını sağlar. Scott'a göre bu bakış açısı, "mantıksal zorunluluk" kavramıyla da açıklanabilir: Bir şey hakkında yapılan ispat sürecindeki her bir aşamada yalnızca bir tek cevabın zorunlu olarak ortaya çıktığının bilincine varılması. Bu bakımdan Sokrates, kişinin kendi akıl gücü sayesinde kavraması anlamında bilginin kişinin kendisinden elde edildiği veya kazanıldığı konusunda haklı gözükür.⁸⁸

Kölenin Sokrates ile beraber üzerinde durdukları geometri probleminin çözüm arayışında sergilediği kabiliyeti/metodu veya onun kullandığı bilgi kaynağının doğasını, Scott, Agustin'i takip ederek "bir ispatı takip edebilme kabiliyeti" (*the ability to follow a proof*) olarak ifade eder.⁸⁹ Buna göre öğrenme yolunda olan birisi, soru soran kişinin sorularındaki önermelere dayanmak yerine o sorularda içerilen her bir önermenin doğruluğunu değerlendirerek kendisi bir hükme varır. Böyle bir süreçte soru soranın rolü ise, sorulması gereken soruları doğru bir sıra düzeni içerisinde sormak suretiyle öğrencinin doğru bir güzergâhta ilerlemesini sağlamak ve böylece ispata giden yolda birbirini izleyen her bir mantıksal ilişkiyi öğrencinin kendisi için görmesini sağlamaktır.

Son perdenin ikinci aşamasında ifade ettiğimiz üzere, kölenin tam bilgiye ulaşabilmesi onda hep var olagelen örtük bir bilgiye dayanmaktaydı. Sokrates'in sorgulamasından geçen kölenin öğrenmesinin doğasını ise "bir ispatı takip edebilme kabiliyeti" olarak ifade edildiğine göre, Scott, bu durumda Sokrates'in bizde örtük olarak bulunan bilginin ve onun hatırlanması olayını nasıl açıklayabileceğimizi sorar. Bu soruyu ise şu şekilde cevaplar: "Köleye sorulan soruların içerisinde barınan önermeleri kabul edip etmeme konusunda hükmü verecek olan yine köledir." Bağımsız bir şekilde kendi başına hüküm verebilmesi içinse, verdiği hükümleri kendisine dayandırabileceği – kişide önceden var olan – "bir ölçüte" sahip olması gerekmektedir. Bu ezeli ölçüte dayanarak köle, kendisine sunulan bir ispatın içerdiği basamaklar arasındaki mantıksal ilişkiyi kendisi için görür. Kendisine soru soruldukça onda uyanan ve kendisine referansta bulunduğu bu ölçüt ise zaten onda var olan örtük bilginin kendisidir.⁹⁰

Gregory Vlastos,⁹¹ Sokrates'in söz konusu paradoksa çözüm teşkil etmesi için öne sürdüğü Hatırlama Teorisi'ni ispatlamada kullandığı köle örneğinde söz konusu olan geometri bilgisinin öğreniminin diğer bilgi türlerine (tarih, botanik veya anatomi gibi)

⁸⁸ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 100-2.

⁸⁹ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 105.

⁹⁰ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s. 108.

⁹¹ Bkz. Vlastos, *a.g.m.*, s. 148-65.

dayalı öğrenimlerden farklı olarak “mantıksal ilişkilerin kavranışından doğan bilgimizdeki herhangi bir ilerleme” (*any enlargement of our knowledge which results from the perception of logical relationships*)⁹² olarak kaydeder. Eğer bu mantıksal ilişkiler “önermeler arası” (*interpropositional*) bir karakterde ise önceden bilinmeyen bir önermeyi hatırlama işi, hâlihazırda bilinen başka öncüllerin onu zorunlu kıldığını görmek yoluyla gerçekleşir. Peki, hâlihazırda bilinen öncüller nasıl elde edilir? Onlar da yine aynı şekilde daha başka öncüller yoluyla “hatırlanabilir”. Ancak bu işlem sonsuza kadar gidemeyeceğinden mantığa dayalı bazı ilksel öncüllerin bulunması gerekir. Bu öncüller ise, X’in ne olduğu örneğinde olduğu gibi, mantıksal ilişkilerin “önerme içi” (*intrapropositional*) karakterde olduğu durumlara örnek teşkil eder. Mantıksal ilişkilere ilişkin bu ikinci durumda hatırlama işi, bir kavramın mantıksal yapısının iç yüzünü anlamak yoluyla gerçekleşir. Şöyle ki *a priori* bilgilere dayanan geometri bilgisindeki mantığa dayalı ilksel öncüllerin varlığının “bağlayıcılığı” (*binding*) diğer öncüllerle olan zorunlu ilişkilerinden kaynaklanmaz, aksine, onların bağlayıcılığı tamamen kendilerinde yatar. Buna örnek, “aynı şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir” önermesidir ki bu önermenin dışarıdan herhangi bir önermeyle ispatına ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla “eşitlik” kavramının doğru tanımıyla karşılaşıldığı vakit, o tanımın tümdengelsel olarak veya başka bir şekilde ispatlanmasına ihtiyaç olmayacaktır. Verilen kavramın mantıksal yapısının iç yüzünü anlamak yeterli olacaktır. Örneğin, *kare* ile kastedilenin ne olduğunu, ayrıca *eşkenarlı*, *dik açılı* ve *dörtkenarlı* ile kastedilenin ne olduğunu anlayan bir kimse, son üç kavramın birleşiminin mantıksal olarak ilk kavrama karşılık geldiğini görecektir böylece elindeki kavramın mantıksal yapısının iç yüzünü anlamış olacaktır. Bunun sonucunda ise aksiyomatik bir bilgiyi ve doğru tanımı elde edecektir. Bu bilginin edinimi ise kişinin kendisiyle kendi içinden olur. Dolayısıyla, köle örneğindeki “öğrenme” doğru inançların birbiri ardına stoklanmasından ziyade, bu inançların mantıksal olarak ilgili oldukları gerçeklikleri oluşturan sebeplere bağlılığını öğrenme yoluyla bilgiyi elde etmektir. Buradan hareketle Vlastos’a göre köle diyalogu örneği, bütün bilgi türlerine ve özellikle tecrübeye veya kayıt altına alınan verilere dayanan bilgilere uygulanamaz. Yani, *a priori* öncüllere dayanan geometri bilgisi dışındaki tecrübeye dayanan bilgi türleri olan tarih, botanik veya anatomi gibi bilgi türlerinin öğrenilmesi köle örneğinden yola çıkılarak

⁹² Vlastos, *a.g.m.*, s. 157.

ispatlanamaz. Köle örneğinde söz konusu olan bilgi türü, *a priori* öncüllere dayanan geometri bilgisidir.

Julius Moravcsik⁹³ de Vlastos gibi köle örneğinde söz konusu olan bilginin tecrübeden bağımsız *a priori* bilgiye dayalı olan geometri bilgisi olduğunu düşünür. Moravcsik'e göre, Platon, zihnimizin örtük bir biçimde bir takım temel veya *a priori* kavramlarla döşeli olduğunu düşündüğünü ve zihnin bu temel kavramları onların hatırlanmasını sağlayan bir "hatırlama organizmasıyla" donatılmış olduğunu ileri sürer. Hatırlama, araştırma yoluyla öğrenmeyi açıklamak için kullanılan bir metafordur. Bu metafora göre öğrenme hatırlamaya benzer. Hatırlarken bizler, aslında daha önce kavradığımız fakat unuttuğumuz bir sureti veya kavramı kavrarız. Peki, bu öğrenme etkinliği niçin hatırlama ile karakterize edilir? Moravcsik'e göre hatırlama kavramına mantıksal olarak bağlı olan iki hususiyet vardır. Bunlardan biri hatırlamanın "tarihsel yönü" (*historical aspect*) iken diğeri ise "varlıksal yönü"dür (*entitative aspect*). Tarihsel yön şu şekilde örneklendirilir: Eğer bir kişi herhangi bir şeyi T1 zamanda hatırlıyorsa o kişinin öncesinde o şeyi bildiği veya tecrübe ettiği bir T2 zamanın da olması zorunludur. Yani, kişinin bir şeyi bir zamanda hatırlayıp da onu öncesinde tecrübe etmediği bir zamanın olmadığını söylemek çelişkiye sebebiyet verir. Moravcsik'e göre her ne kadar bu hususiyet hatırlama için zorunlu bir şey ise de yeterli bir hususiyet değildir. Çünkü sadece bu hususiyetin söz konusu olduğu bir durumda "Ahmet p'yi hatırlıyor" ile "Ahmet belli bir zamanda p'yi bilmişti veya tecrübe etmişti ve şu anda da tekrar p'yi biliyor ve düşünüyor" arasında bir ayırım yapamayız. Yani, bir şeyi önceki bir olaydan hatırlamak ile aynı şeyi iki kez sınırlı bir süre içerisinde iki ayrı olay üzerinden düşünmek arasında bir farkın olması gerekir. İşte bu farklılık bizi hatırlamanın "varlıksal" hususiyetine götürür ki buna göre hatırlama sürecinde veya "hatırlama organizması"nda (*remembering organism*)⁹⁴ zihinsel olsun veya fiziksel olsun bir varlığın (*entity*) veya varlıkların bulunması gerekir. Bu varlıklar, hem tecrübenin veya farkındalığın olduğu zamana (T2) hem de hatırlamanın gerçekleştiği zamana (T1) nedensel bir bağ ile bağlıdır. Hatırlama sürecinde rol oynayan bu varlıklar, "hatırlayan zihni veya organismayı bir şeyi yalnızca iki kez düşünen zihinden ayıran şeydir".⁹⁵ Dolayısıyla önceden sahip olduğumuz bilgi ile onu hatırlayışımız arasında nedensel bir bağ kurup bilginin sürekliliğini arz eden varlıklar vardır. Yoksa önceden

⁹³ Bkz. Moravcsik, *a.g.m.*, s. 57-69.

⁹⁴ Moravcsik, *a.g.m.*, s. 58.

⁹⁵ Moravcsik, *a.g.m.*, s. 58-60, 67.

tecrübe ettiğimiz bir şeyi hatırlamak yerine sadece aynı şeyi ikinci bir kez öğrenme söz konusu olurdu. Bu sebeple hatırlamanın yalnızca tarihsel yönü ne söz konusu paradoksu çözebilir ne de hatırlama üzerinden kurulan analogiye açıklayıcı bir güç sağlayabilir. Moravcsik'e göre, hatırlamanın varlıksal yönü her iki işlevi de yerine getirebilir. Hatırlayan kişide, ilk kavrayış ile bu ilk kavrayışı hatırlama yoluyla elde ettiği ikinci kavrayışı birbirine nedensel bir bağ ile bağlayan zihinsel veya fiziksel bir faktör vardır. Kişi bir uyarıcı ile karşılaştığı zaman, onda bulunan bu “varlıksal özellik” (*entitative feature*) sayesinde o uyarıcı hatırlamayı tetikler. Aynı şekilde öğrenmede de sorulan bir soru, anlamayı ve o soruya bir cevap doğuracak olan analogik bir faktörü tetikler. Buna göre söz konusu paradoks şu şekilde çözülür: Geometri bilgisine ilişkin bir takım kavramlardan veya inançlardan oluşan gerçeklikler doğum öncesinde görülmüş ve bu hayatta hatırlanmış değildir, bu gerçeklikler devamlı olarak yine hâlihazırda bir şekilde bizde mevcuttur, öğrenme ise hatırlama organizması yoluyla onları bizim bilincimizin sınırları içerisine taşımaktır. Buna göre araştırılacak nesne bir taraftan bizde mevcut olduğundan bilinirken, bir taraftan da henüz bilinç düzeyine çıkmadığından bilinmiyordur. Zihnimizin örtük bir biçimde içerdiği kavramlar “alanı” içerisinden bir kavramı bilinç düzeyine taşıdığımızda, bu, kavramlar alanının daha başka üyelerini de bilinç düzeyine getirebilme olanağını beraberinde getirir. Yani zihnimizdeki kavramlar alanı içerisinden örtük bir kavramın bilinç düzeyinde kavranışı diğer kavramların da kavranışına olanak sağlayıp kolaylaştıracaktır. Bu durum da, zihnimizdeki örtük kavramların birbiriyle bağlantılı bir kavram alanını oluşturduğu varsayımını zorunlu olarak doğurur. Sonuç olarak, bizler sorulan sorunun cevabını, araştırmanın başlangıcında bir anlamda bilirken başka bir anlamda bilmeyiz. *A priori* gerçekleri öğrenmek hatırlamaya benzer ki bu süreç bizde mevcut bulunan örtük bilgi ile başlar ve tamamlandığında ise apaçık bilgi ile son bulur.

Fine'a⁹⁶ göre ise Platon, bilgi ile doğru inanç arasında bir ayırım yapmak suretiyle problemi çözer. Menon, kişinin bir şeye ilişkin zihinsel bir boşluk durumu içerisinde olduğunda ona ilişkin bir araştırmayı başlatmasının imkânsız olduğu konusunda haklıdır. Ancak Fine'a göre Sokrates, araştırmaya koyulduğu şey (erdem) hakkında zihinsel bir boşluk içerisinde değildir. Araştırdığı şey hakkında açık bir bilgiden (*explicit knowledge*) yoksun olsa da sahip olduğu bazı doğru inançlara veya kanıtlara sahiptir. Sokrates ile köle

⁹⁶ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 105-78; Fine, “*Aporêma*”, s. 48-51.

arasında geçen diyalog da bunu ispat etmek için sunulmuş bir örnektir. Köle başlangıçta Sokrates'in sorduğu sorulara doğru cevaplar veremese de öncesinde geometri hakkında birçok doğru kanıya sahiptir ve sorgulandıkça daha yeni doğru kanılara ve nihayetinde bilgiye ulaşabilir. Dolayısıyla Fine, Sokrates ile köle arasındaki diyalogun merkezi/nihai sonucunun, araştırmasının konusu hakkında bilgisiz olan bir kişinin dahi konuyla ilgili *doğru inançlara/kanılara* sahip olduğu sürece, o şey hakkında bir araştırmaya girişebileceği ve bilgi seviyesini sahip olduğu doğru kanıların üstüne yükseltebileceği yönünde olduğunu ileri sürer.⁹⁷

Sonuç olarak Fine'a göre, Sokrates'in Menon Paradoxu'na verdiği cevap temelde sadece doğru inancı gerektirir. Eğer kişi sahip olduğu doğru kanılara dayanırsa araştırılan şey hakkında açık bir bilgiye sahip olmadığı durumda bile araştırma imkânsız değildir. Hatırlama Teorisi ise, Fine'a göre, ilgili fakat ayrı bir noktaya dikkat çeker. Hatırlama Teorisi'nin gayesi problemi kendimiz için nasıl çözebileceğimizi, yani koyduğumuz araştırmayı nasıl başarılı bir şekilde tamama erdirebileceğimizi göstermektir. Ayrıca, Scott'ın aksine⁹⁸ Fine, Hatırlama Teorisi'nin herhangi doğuştan gelen örtük bir bilgiyi (*innate latent knowledge*) içermeyip sadece doğum öncesine ait bir bilgiyi (*prenatal knowledge*) içerdiğini düşünür. Buna göre Platon, doğum öncesinde sahip olduğumuz ancak – muhtemelen doğum sırasında⁹⁹ – unuttuğumuz bir bilgiyi tasavvur eder. Her ne kadar doğum öncesinde o bilgiye sahip idiysek de hâlihazırda artık ona sahip değiliz. Unutmadığımız veya elimizde hala muhafaza ettiğimiz tek şey doğru bir kanıyı yanlış olana yeğleyebilme eğilimi veya kabiliyetidir ki bu da bize araştırmanın ve öğrenmenin yolunu açan şeydir. Dolayısıyla Hatırlama Teorisi'ne göre, bizlerin araştırmaya koyulup öğrenme imkânına sahip olabilmemiz, bu hayatta doğuştan gelen ve örtük bir şekilde hâlihazırda bizde mevcut bulunan bir önbilgi sayesinde değil, her ne kadar bu hayatta bu önbilgiden yoksun olsak da kendisine güvenip dayanma eğiliminde olduğumuz doğru

⁹⁷ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, 4-5. bölümler. Irwin (*Plato's Ethics*, s. 133-36) ve Kathleen Wilkes (“Conclusions in the *Meno*”, *Ancient Greek Philosophy C.* 61, 1994, s. 145 vd.) de aynı görüşü dillendirir.

⁹⁸ Scott'a göre Platon'un kabul ettiği ön bilgi ilkesine göre doğum öncesinde sahip olduğumuz bilgiyi örtük bir şekilde bu hayatta da muhafaza etmekteyiz ve araştırmamız sırasında onu hatırlarız. Scott'ın okumasına göre bizler, bizde örtük bir biçimde de olsa kendisinin ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyi araştırmaya koyulamayız. Fine'ın okumasına göre ise kişi bir şey hakkında doğum öncesi hayatta ilgili bir bilgiye sahip olmadığı sürece o şey hakkında bir araştırmaya koyulamaz, doğum öncesi hayattan taşıdığı fakat bu hayatta örtük bir şekilde sahip olduğu bir bilgiye sahip olmadığı sürece değil. Fine'a göre, Platon'un kabul ettiği ön bilgi ilkesi bizlerin doğum öncesinde sahip olduğumuz bilgidir ki bu bilgi sayesinde bizler bu hayatta doğru inançlara sahip olma ve onlara dayanma eğiliminde olduğumuz olgusunu açıklayabilmekteyiz.

⁹⁹ *Phaidon* 75e.

inançlara sahip olmamız sayesinde. Böylece Fine, söz konusu paradoksu çözmeye ihtiyaç duyduğumuz aracı epistemik durumu, “bilmemenin bir yolu” (*a way of not knowing*) olarak karakterize eder ki bu yol bir şeye ilişkin sahip olduğumuz doğru inançlardır. Bu inançlar, tam bir bilgi ile büsbütün bir bilgisizlik arasında bulunan bir ara/aracı epistemik seviyedir. Bu ara veya aracı epistemik seviye sayesinde bizler araştırmamızın nesnesini onun hakkında zihinsel bir boşluk durumunda olmaksızın tespit etme imkânına sahip oluruz. Ayrıca sahip olduğumuz bu inançların doğru veya yanlış olmaları önemli olmayıp, önemli olan onlardan hareket ederek daha önceden sahip olduğumuz epistemik seviyeyi kademeli olarak geliştirip nihayetinde doğru cevaba ulaşmaktır.¹⁰⁰

Ancak Fine, doğru bir kanıyı yanlış bir kanıya yeğleyebilme eğiliminde olma kabiliyetimizin doğum öncesinde sahip olduğumuz bilgiden miras kalan tek şey olduğu konusuna açıklık getirmez. Tatmin edici bir açıklama getirmediği bir başka husus ise Sokrates’in köle için ileri sürdüğü “o bilgiyi kendisi için anımsaması” (85d3-4) ve “onda bulunan bu bilginin kendiliğinden hatırlanması anımsamadan başka bir şey değildir” (85d6-7) iddiasıdır. Çünkü Fine için Hatırlama Teorisi’nde içerilen bilgi, hâlihazırda bizde mevcut olan örtük bilgi değil, doğum öncesinde sahip olduğumuz bilgidir. Sokrates’in iddiası için Fine, yalnızca bir dipnotta,¹⁰¹ Sokrates’in iddiasındaki “onda bulunan bu bilgi” ifadesini kölede örtük olarak bulunan bir bilgi olarak değil, kölenin kendisi için problemi çözmeye çalışması ve şayet işler yolunda giderse araştırmasının bilgiyle sonuçlanacağını ve bu faaliyetin de hatırlama olduğunu kaydeder. Ayrıca 85d3-4 ve d6-7’de kastedilen bilgi, Fine’a göre, 85c9-11’de şayet köle sorgulanmaya devam edilirse sahip olacağı “ileriye dönük bilgi” (*future knowledge*) olan bir bilgidir. Fine’a göre hatırlamamız, doğum öncesinde sahip olup da unutulmuş olan bilginin bu hayatta hâlihazırda ona örtük bir biçimde sahip olduğumuz anlamına gelmez.¹⁰² Fakat bu açıklama, “onda bulunan bu bilginin kendiliğinden hatırlanması” iddiasının bulunduğu bir yerde, Hatırlama Teorisi’nin örtük bilgiyi içermediği tezini tatmin edici bir şekilde doğrulamaz. Başka bir ifadeyle, Fine’ın yorumu, doğuştan kölede mevcut bulunan örtük bir bilgi olmaksızın “onda

¹⁰⁰ Fine’nın yorumuna dayanan bu çözüm yolunun da nihayetinde bizi götürüp bırakacağı yerin Menon Paradoksu olduğuna dair bkz. yukarıda Birinci Bölüm, sayfa 30, dipnot 59.

¹⁰¹ Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 150, dipnot. 43.

¹⁰² Bkz. Fine, *a.g.e.*, s. 150 vd.

bulunan” bilgi sayesinde kölenin problemi kendisi için nasıl çözdüğü meselesini Hatırlama Teorisi’nin ne şekilde açıkladığı konusunda kapalı kalır.¹⁰³

1. “Larisa” ve “Daedalus Heykelleri” Benzetmesi: Bilgi ve Doğru İnanç

Erdem öğretmeni veya öğrencisi olmadığı gerekçesiyle “erdemini bilgi olduğu” tezini reddettikten sonra (96c) Sokrates, ilgisini “doğru inanca” yöneltir. Hem Sokrates hem de Menon “iyi insanların yararlı ya da faydalı kimseler olmak zorunda oldukları” ve iyi insanların “işlerimizi iyi bir biçimde çekip çevirdikleri” konusunda aynı fikri paylaşırlar (96e-97a). Ardından Sokrates “bilginin, gerçek bir yol göstericiliğin olmazsa olmaz koşulu olduğu üzerinde ısrar ederken yanılmış” olduklarını ifade eder (97a).

Bu fikri resmetmek ve “doğru inanç” kavramını tanıtmak adına, Sokrates, şöyle bir benzetmeye başvurur:

Sokrates: “Bir kimse Larisa’nın ya da dilediğin herhangi bir yerin yolunu bilirse, o oraya gittiği ve kendisiyle birlikte başkalarını da götürdüğünde, iyi ve ehliyetli bir yol gösterici olacaktır. Bunu kabul edeceksin herhalde.” Menon: “Hiç kuşkusuz.” Sokrates: “Ancak bir adam, orada daha önce hiç bulunmamış ve yolu bilmiyor olsa da oraya hangi yoldan gidileceği konusunda *doğru bir karar (inanç)* verirse, o başkalarına da doğrulukla yol gösterecektir, değil mi?” Menon: “Evet gösterecektir.” Sokrates: “Ve diğerinin bilgiye sahip olduğu noktalar üzerinde o, doğru bir sanıya sahip olduğu sürece, doğruluğu bilmeyen ancak ona inanan biri olarak, bilgiye sahip olan kişi kadar iyi bir yol göstericidir.” Menon: “Evet. Onun kadar iyi bir yol göstericidir.” Sokrates: “Öyleyse doğru sanı, doğru bir biçimde eyleme amacı bakımından bilgi kadar iyi bir yol göstericidir. Bilginin doğru eylem için tek yol gösterici olduğunu söylediğimiz zaman, erdemini doğasına ilişkin tartışmamızda gözden kaçırdığımız şey budur. Öyle görünüyor ki, doğru sanı da vardır.” Menon: “Öyle görünüyor.” (97a-c)

Sokrates’in verdiği bu örneğe göre, “bilgi” ile “doğru inanç” arasındaki ortak nokta, her ikisinin de kişiyi doğru bir sonuca ulaştırması ve fayda sağlamasıdır. Fakat bu pasajda sadece bilgi ile doğru inancın ortak yönü ifade edilmez, ayrıca Larisa hakkında bilgiye sahip olan bir kişi ile onun hakkında sadece doğru bir inanca sahip olan bir kişi arasında bir ayrım da yapılır. Bu fark, birinin daha önce Larisa’da bulunmasından dolayı ona nasıl ulaşılabileceği bilgisine sahip olması iken, diğerinin ise orada bulunmayışından dolayı ona

¹⁰³ Fine’nin Hatırlama Teorisi yorumunun bir eleştirisi için bkz. Scott, *Plato’s Meno*, s. 110-12.

nasıl ulaşılabileceği konusunda sadece dayanabileceği bazı sanılara sahip olmasıdır. Bu ayrıma göre, eğer bir kişi hem kendisini hem de başkalarını oraya götürme kabiliyetine sahipse ve gerçekten de götürmüşse bu durumda bunun nasıl yapılacağı bilgisine sahiptir ve Larisa hakkında doğrudan bir bilgiyi elinde bulundurmaktadır. Eğer bu kişi kendisini ve başkalarını Larisa'ya nasıl götüreceği bilgisine sahip olmaksızın başarılı bir şekilde Larisa'ya götürmüşse veya Sharples'in dediği gibi, "tamamen şans eseri" bu işi başarmışsa bu kişi Larisa hakkında sadece doğru bir kanıya sahiptir.¹⁰⁴ Diğer bir ifadeyle, eğer bir kişi Larisa'da daha önce bulunmamış olmasına ve dolayısıyla da yolu bilmemesine rağmen oraya ulaşmayı başarabilmişse bunu doğru bir sanıya dayanarak yapmıştır ki bu da ancak onun şanslı biri olmasına hamledilebilir.

Ancak, böyle bir kişinin en azından Larisa'nın neresi olduğunu bilmesi gerekir, aksi takdirde gittiği veya insanları götürdüğü yerin gerçekten Larisa olduğunu bilemeyecektir ve dolayısıyla da hedefe ulaştığından emin olamayacaktır. Dolayısıyla "bilgi" ile "doğru inanç" arasındaki temel fark, birinin seni doğru hedefe ulaştırdığını gerçekten bilmeni sağlaması iken, diğerinin ise seni bir şekilde doğru hedefe ulaştırsa da ulaştığın yerin gerçekten hedeflediğin yer olduğu konusunda sana herhangi bir güvence vermemesidir. Diğer bir ifadeyle, ilki kesin bir gerekçeye dayanırken ikincisi şansa veya tesadüfe dayanır. Öyle görünüyor ki verilen analoginin maksadının sadece bilgi ile doğru inanç arasındaki ortak amel faydayı resmetmek olmayıp ayrıca ikisini birbirinden ayıran bir ayrımı da ortaya koyduğunu sezen Menon, bu ayrımın doğuracağı muhtemel sonucu şöyle ortaya koyar:

Sokrates: "Demek ki, doğru sanı bilgiden daha az yararlı bir şey değildir." Menon: "şu farkla ki, bilgiye sahip olan her zaman, buna karşın doğru sanısı olan zaman zaman başarılı olacaktır." (97c).

Sokrates, Menon'un bu çıkışına "Ne? O doğru sanıya sahip olduğu sürece daima başarılı olmayacak mıdır? şeklinde bir soru ile yanıt verir. Verdiği bu yanıtla Sokrates, doğru sanıya sahip olan bir kişinin her zaman için araştırmasını başarıyla sonuçlandırma imkânına sahip olamayacağı görüşüne karşı çıkar gibi görünür. Buna karşılık olarak Menon ise birbiriyle alakalı iki soru sorar: Birincisi, eğer doğru inanç da en az bilgi kadar yararlı ise, o halde niçin bilgiye doğru inançtan daha fazla değer verildiği veya itibar edildiğidir. İkincisi ise, bilgi ile doğru inanç arasındaki farkın ne olduğu sorusudur (97d1-

¹⁰⁴ Bkz. Sharples, *a.g.e.*, s. 10.

3). Menon'un bu sorularına yanıt olarak Sokrates, Daedalus'un heykelleri ile bir analogi kurar. Kurduğu bu analogide Sokrates, bilgi ile doğru inanç arasındaki ayrımı ortaya koyar:

Sokrates: “Onlar (Daedalus'un heykelleri) da biri onları bir yere bağlamazsa kaçıp kurtulurlar. Bağlandıkları takdirde, kaçamayıp bağlandıkları yerde kalırlar.”

Menon: “Peki bundan ne çıkar?” Sokrates: “Onun yapıtlarından, bir yere iple bağlanmamış bir heykele sahip olursanız, onun değeri pek fazla değildir. O *kaçak bir köle* gibi yerinde durmayıp kaçır. Ancak bir yere bağlanmış bir heykel çok değerlidir, çünkü onlar nefis yaratılardır. Ve bunun doğru sanılar konusuyla bir ilişkisi olduğunu söyleyebilirim. Doğru sanılar da güzel şeyler olup, kendi yerlerinde kaldıkları sürece, insanlara çok yararlı olurlar; ancak onlar da aynı yerde uzun süre kalamayacaklardır. Doğru sanılar da tıpkı Daedalus'un heykelleri gibi insanın zihninden kaçıp kurtulurlar, bu nedenle onlar, *nedenin düşünülerek bulunması suretiyle*, bir yere bağlanıncaya dek pek değer taşımazlar. Bu işlem, dostum Menon daha önce kabul etmiş olduğumuz gibi anımsamadan başka bir şey değildir. Onlar, bir kez bir yere bağlanınca bilgi haline gelip sabit olurlar. Bilginin doğru sanıdan daha değerli bir şey olmasının nedeni budur. Birini diğerinden ayıran işte bu bağlıdır.” (97e1-98a8)

Kurulan bu analogiye göre, bilgi ile sabitleştirilmeyen doğru sanılar kişide uzun süre varlığını koruyamazlar. Sokrates, bilgi ile istikrarı sağlanmayan doğru inançların bu geçici ve uçucu doğasını Daedalus'un heykelleri ile mukayese eder ki onlar da bir yere bağlanmadıkları sürece kaçmaya eğilimli olan yaratıklardır. Bir yere bağlanmadıklarında sürekli kaçmaya meyilli olan bu yaratıklar, bu sebeple, değer görmezler. Aynı şekilde, doğru inançlar da sahibinde bilgi ile sabitleştirilmediği sürece kaçmaya meyilli olurlar ve bu sebeple de fazla bir değer yüklenmezler. Ciddi bir değer taşımaları için bağlı buldukları nedenlerinin düşünülerek ortaya çıkarılması ve böylece bilgiye dönüştürülmeleri gerekir. Yani, onları nedenlerine bağlayıp kişide bilgi düzeyinde istikrarlarını sağlamak gerekir. Buna göre, bilginin doğru inançtan daha değerli olması onun istikrarlı karakteri sayesinde. Bu *bağlama* ameliyesini ise Sokrates, hatırlama olarak isimlendirir. Bu sürecin daha önce kabul etmiş oldukları gibi “hatırlamadan başka bir şey olmadıklarına” referansta bulunmakla Sokrates, öyle görünüyor ki geometri problemiyle sorgulanan kölenin doğru inanç düzeyinden bilgi düzeyine doğru gelişimine işaret eder. Larisa örneği temelde bilgi ile doğru inancın ortak yönünü ortaya koyarken Daedalus örneği ise ikisi arasındaki temel ayrımı ortaya koyar. Bu farka göre, doğru inancın bilgi halini alabilmesi için nedenin bilgisini veren açıklayıcı bir yönün de olması

gerekir. Bu halde, bilginin sahip olup da doğru inancın sahip olmadığı tek şey, *nedeni ortaya koyan açıklamadır*.

Peki, “sabitlik”, “açıklayıcı neden” ve “hatırlama” arasındaki ilişkinin doğası nedir? Yani bu taşlar birbirleriyle ilişkili olarak nasıl yerlerine otururlar? Scott, Burnyeat’ı takip ederek¹⁰⁵, bu ilişkinin doğasını şu şekilde açıklar:

“Açıklama nosyonuna başvurmak suretiyle Sokrates, bilgi ile doğru inanç arasındaki ayrımı bir şeyin öyle olduğunu kavramak ile niçin öyle olduğunu kavramak arasındaki ayrıma dönüştürür; *Menon*’un epistemolojisine ayırt edici tadını kazandıran şey işte bu anlama kavramıdır. Bu kavram, bir önermeler yığını kavramayı ve onların birbirleriyle nasıl uyumlu bir ilişki içerisinde olduklarını görmeyi ifade eder. Bu durum, özellikle *Menon*’da felsefe için bir model olarak öne çıkan matematik [bilgisini] düşündüğümüzde daha açıklık kazanacaktır. Burada uzman olan kişi [matematikçi], bir yığın önermenin bir sistem içerisinde birbirleriyle nasıl uyumlu bir ilişki oluşturduklarını görebilme kabiliyetini sergiler. Böyle bir anlayıştan tamamen yoksun olan bir kimse sadece bölük pörçük bir şekilde [birbirlerinden] ayrılmış ayrı ayrı önermeleri kavrayabilir. Daha önce gördüğümüz üzere, [önermeler arasındaki] karşılıklı ilişkilerin kavranılması anımsama ile iyi bir uygunluk sağlar. Bu durum, bir sıra düzeni içerisindeki akıl yürütmeler silsilesini takip edebilmeyi içerir (82e12-13). Bu ise kişinin farklı önermeler arasındaki bağlantıları kavramasını gerektirir. Böylece anımsama, bütün bir alanın sinoptik (genel) bir hâkimiyetiyle doruğa ulaşıp son bulur.”¹⁰⁶

Scott, bu yorumunu ayrıca Sokrates’in *Menon*’da Hatırlama Teorisi’ni sunduğu sırada söylediği şu sözüne de dayandırır:

“Doğanın her parçası birbiriyle ilişkili olup ruh da her şeyi öğrenmiştir. Öyle ki, bir adam tek bir bilgi parçasını anımsadığı – gündelik dilde öğrendiği – zaman, yeterince cesur olur ve araştırmadan bıkmış usanmazsa geri kalan her şeyi bulgulaması için hiçbir neden yoktur... (81c-d).

Sokrates’in birbiriyle ilişkili olan doğanın her bir parçasının oluşturduğu bütünlüğün genel bir resminin kavranmasına olan ilgisini düşündüğümüzde, onun “sabitlik” kavramına olan vurgusunu da anlamış oluruz. Çünkü şeylere ilişkin kuşatıcı genel bir kavrayışın sabitlik ilkesiyle sıkı bir ilişki içerisinde olduğu gözükür. Bir kişi sahip olduğu bir kavramın veya önermenin diğer kavram ve önermelerle nasıl bir bağlantı

¹⁰⁵ Bkz. Burnyeat, “Socrates and the Jury”, s. 173–91; M.F. Burnyeat, “Aristotle on Understanding Knowledge” *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, ed. Enrico Berti, Padova: 1981, s. 97–139.

¹⁰⁶ Scott, *Plato’s Meno*, s. 179.

içerisinde olduğunu gördüğünde veya anladığında o kavram onda birtakım ağlarla örülmüş ve sıkılaştırılmış bir şekilde sabitleşecektir. Dolayısıyla bir kişi sahip olduğu doğru bir inanca ilişkin olarak onu diğer kavram veya önermelere bağlayan açıklayıcı nedeni keşfetmediği sürece onu kendisinde sabitleyip sağlam bir dayanağa bağlayamaz. Bu sebeple, Scott, her üç kavramın birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna ilişkin sergilediği yorumda haklı görünür.

C. SONUÇ: PARADOKS ÇÖZÜME KAVUŞMUŞ MUDUR?

Platon'un öne sürdüğü Hatırlama Teorisi'ni savunmak amacıyla kullandığı köle diyalogu örneğindeki bilgi kaynağının işleyişini veya doğasını, yorumcuları takip ederek, ister kavramlar veya önermeler arasındaki *mantıksal ilişkilerin kavrayışından doğan bilgimizdeki herhangi bir ilerleme*¹⁰⁷olarak, ister *bir ispatı takip edebilme kabiliyeti*¹⁰⁸ olarak, ister *zihnimizin örtük bir biçimde içerdiği temel kavramlar alanı içerisinde bir kavramı bilincimizin düzeyine taşımak suretiyle daha başka kavramları da bilinç yüzeyine getirebilme kabiliyeti*¹⁰⁹olarak, ister *araştırmasının konusu hakkında doğru inançlara sahip olan bir kişinin o şeye ilişkin bilgi seviyesini sahip olduğu doğru inançların üstüne çıkarabilme kabiliyeti*¹¹⁰ olarak belirleyelim, dikkat çekilen temel noktanın, hâlihazırda sahip olduğumuz epistemik kaynakları daha yeni şeylere ulaşabilmek için ne şekilde kullandığımızla alakalı olduğunu görürüz. Yani, vurgulanan ortak nokta, sahip olduğumuz kaynaktan hareket ederek daha zayıf bir epistemik durumdan daha güçlü bir epistemik duruma doğru nasıl geçtiğimizle alakalıdır. Dolayısıyla her ne kadar bu yorumcular Hatırlama Teorisi'nde yer alan bilgi kaynağının işleyişi ve doğasına ilişkin bazı noktalarda birbirlerinden ayrılırlar da Hatırlama Teorisi'nin söz konusu paradoksu temelde nasıl çözdüğü konusunda aynı görüşü paylaşırlar: Kişinin bir şey hakkında araştırmasını başlatmadan önce onda hâlihazırda bulunan kaynağın *doğru varsayımı*, araştırmasının nesnesi hakkında başarılı bir şekilde doğru sonuca ulaşmasını sağlar. Nitekim Sokrates ile köle arasında geçen diyaloga baktığımızda, kölenin hâlihazırda kendisinde bulunan bilgi kaynağının doğru varsayımı sayesinde sorgulandıkça daha zayıf bir bilgi seviyesinden daha güçlü bir bilgi seviyesine geçtiğini görürüz. Köle, Sokrates'in sorgusundan geçmeden önce kare, çizgi ve sayılar gibi temel geometri kavramları hakkında bir kavrayışa sahipken

¹⁰⁷ Vlastos, *a.g.m.* b.a.

¹⁰⁸ Scott, *Plato's Meno*.

¹⁰⁹ Moravcsik, *a.g.m.* b.a.

¹¹⁰ Fine, *The Possibility of Inquiry*; Fine, "Aporêma".

sorgulamanın sonunda bunlar hakkında daha güçlü bir kavrayışa sahip olmuştur.¹¹¹ Ancak kişinin doğru olduğunu varsayarak kendisinden hareketle araştırmaya koyulduğu ve hâlihazırda elinde bulundurduğu kaynağın nereden geldiği sorusu *Menon*'da hala mevcudiyetini korumaktadır. Sokrates'in, kölenin geometri problemini çözerken dayandığı sanıların kimse tarafından ona yüklenmediğini ancak onda hep var olduğunu ve soru sormak suretiyle daha başka sanılar arasındaki mantıksal ilişkileri çözerken daha başka sanılara ve nihayetinde bütüncül bir bilgiye ulaştığını söylemesi ve bu süreci de anımsamaya dayandırması, kölenin cevaplarını üzerine bina ettiği bilgi kaynağına nasıl ulaştığı meselesini açıklamaz. Yani hatırlama, ilk bilginin nasıl elde edildiği meselesinde açıklayıcı bir güce sahip olmaktan uzak kalır.

Birinci bölümde Menon Paradoksu'nun önümüze koyduğu problemin doğasının ne olduğuna ilişkin vardığımız sonuçlara dayanarak bu bölümün girişinde paradoksun yarattığı güçlüğün ortadan kalkabilmesi için kişinin araştıracağı bir nesneye ilişkin öğrenimini başlatabilecek yeterli ve doğru bir kısmi tanımlamaya, yani başlangıçta varılmak istenen hedefi tayin edebilen ancak hedefin kendisi olmayan bir belirlenime ihtiyacı olduğunu ifade etmiştik. Ayrıca bu belirlenim sayesinde kişi hedefine ulaştığında o hedefin gerçekten ulaşmak istediği hedef olduğunu bilinçli bir şekilde tanıyabilecektir. Dolayısıyla asıl problem, araştırmanın başlangıç noktasının ne olduğu, nasıl elde edildiği, bu başlangıç noktasının ilerleyerek hedefine nasıl ulaştığı ve hedefine ulaştığının nasıl bilindiğiyle alakalıdır. Fakat Sokrates'e referansla aktardığımız Hatırlama Teorisi'ne yöneldiğimizde Sokrates'in, asıl problemin hedefe bilerek veya emin olunarak doğru bir şekilde nasıl ulaşılacağı problemi olduğunu göz ardı ederek sanki asıl problem her ne şekilde – ister araştırma yoluyla ister şans eseri¹¹² - hedefe ulaşırsa ulaşılsın kendisi yoluyla hedefe ulaştığımız herhangi açıklayıcı bir nedene dayanmayan kaynağın, bir şekilde hedefe ulaşıldığında, ne şekilde sabit hale getirilmesini sağlamak olduğu yönünde konuştuğunu görürüz. Ancak kişinin kendisini hedefine ulaştırdığı kaynağın onu gerçekten peşinde olduğu hedefe ulaştırdığını bilebilmesi için dayandığı kaynağın onu hedefine kesin olarak ulaştırdığına ilişkin açıklayıcı bir gerekçeye dayanması gerekir, aksi takdirde ulaştığı hedefin gerçekten ulaşmak istediği hedef olduğunu bilemeyecektir ve dolayısıyla da hedefe ulaştığından emin olamayacaktır.

¹¹¹ Benzer bir değerlendirme için bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 64-5.

¹¹² Birinci bölümün girişinde araştırma ve öğrenmeye ilişkin yaptığımız açıklamaları hatırlayınız. Ayrıca birinci bölümde Menon Paradoksu'nun ilgilendiği araştırma türünün "belli bir amaca yönelik sistematik bir araştırma" olduğunu söylemiştik.

Kişinin hedefine ilişkin sahip olduğu açıklayıcı veya gerekçeli “bilgi” ile onun hakkında sahip olduğu “doğru inanç” arasındaki temel fark, birinin onu doğru hedefe ulaştırdığını gerçekten bilmesini sağlaması, diğerinin ise onu bir şekilde doğru hedefe ulaştırırsa da ulaştığı yerin gerçekten hedeflediği yer olduğu konusunda ona herhangi bir güvence vermemesidir. Sonuç olarak kişi ya bildiğini bilir (Larisa’ya gitmiş ve dolayısıyla da onun hakkında doğrudan bir bilgiye sahip olmuştur) ya da yeni bir şey öğrenemez (kendisini Larisa’ya gerçekten ulaştırdığından emin olamadığı sanılara dayanamayacağından ona ulaştığını bilemez ve dolayısıyla da Larisa’nın bilgisini elde edemez.) Zira Larisa’nın bilgisini elde etmesi için elinde yeterli ve doğru bir “açıklayıcı neden olması” gerekir. Kendisi sayesinde kişinin hedefine bir şekilde ulaşmasını sağlayan sanıların Sokrates’in kendi ağzından herhangi bir açıklayıcı neden içermediğini duyduğumuza göre, onların kişiyi emin bir şekilde hedefine ulaştırdığını söyleyemeyiz.

Diğer yandan, birinci bölümde, Sokrates’in ortaya koyduğu Tanımın Önceliği İlkesi’ne göre, bir nesnenin özüne ilişkin bir sorunun onun özsel olmayan sıfatlarına ilişkin sorudan önce geldiğini ifade etmiştik. Yani, bir nesnenin nelik bilgisini edinmeden onun “bir özelliğini” araştırmaya koyulamayız (71b). Kölenin araştırmasının nesnesine gelince, onun soyut bir geometrik nesne olup elle tutulur somut bir nesne olmadığı ortadadır.¹¹³ LaBarge’ın¹¹⁴ doğru olarak tespit ettiğini düşündüğümüz bu soyut geometrik nesne ise sekiz ayaklık bir karenin kendisidir. Araştırmanın nesnesi sekiz ayaklık bir kare ise, bu durumda Sokrates’in sorduğu soru sadece özü hâlihazırda tanımlanmış olan karenin belli bir özelliği hakkındadır. Köleden cevabının bulunması istenen şey sekiz ayaklık bir karenin kenar uzunluğudur. Kölenin Sokrates’in kenar uzunluğu hakkında sorduğu bu soruya cevap verebilmesi içinse, Sokrates’in tanım teorisine göre, sekiz ayaklık karenin özünü hâlihazırda bilmesi gerekir. Nitekim köle, peşinde olduğu doğru uzunluk çizgisini bulmadan önce bile araştırmasının nesnesi hakkında bir tanıma sahiptir ki o da peşinde olduğu doğru uzunluğun sekiz ayaklık bir karenin alanına eşit olmasıdır. Bu bakımdan, LaBarge’ın haklı olarak ifade ettiği üzere, Sokrates’in sorgusuna tabi olan kölenin sürdürdüğü araştırma türü, Menon Paradoksu’nun ilgilendiği araştırma türünün aksine, Başlama ve Bitiş Çizgisi Problemleri’yle karşı karşıya değildir. Çünkü verilen herhangi bir uzunluğun karesi alındığında onun sekiz ayaklık bir kare oluşturup oluşturmadığını test

¹¹³ Her ne kadar Sokrates kumda çizgiler çizse de. Bkz. Vlastos, *a.g.m.*, s. 148-58.

¹¹⁴ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 54-6, 66-9.

edebilecek bir metoda¹¹⁵ sahip olduğundan araştırmasının başlangıcında yanlış uzunlukları saf dışı bırakıp doğru uzunluğa yönelebileme imkânına sahiptir. Böylece Başlama Çizgisi Problemi'ni aşmış olur. Diğer taraftan, araştırması sırasında karşı karşıya geldiği herhangi bir uzunluğun karesi alındığında, alanı sekiz ayaklık olan bir kareyi oluşturup oluşturmadığını da sahip olduğu aynı metottan hareketle test edebilme imkânına sahip olacağından Bitiş Çizgisi Problemi'ni de aşmış olacaktır. Dolayısıyla köle, araştırmasının nesnesine ilişkin daha önceden sahip olduğu bu ön bilgi sayesinde her iki problemle de yüz yüze kalacak bir konumda olmadığından Sokrates'in sorguya çektiği bu kölenin sürdürdüğü araştırma türü Menon Paradoksun'u doğuran araştırma türüyle aynı değildir. Köle, araştırmasının konusu hakkında tümüyle bir bilgisizlik durumundan değil, ön bir bilgiden hareket ederek işe koyulmuştur. Zira araştırmasının başlangıcında karelerin doğaları hakkında belli bir kavrayışa sahiptir. Öte taraftan, Menon'un kölesinin giriştiği araştırma türü için sahip olması gerekli olan zorunlu ön bilgiye – örneğin, kare ve çizginin ne olduğu – zaten Sokrates tarafından sorguya çekilmeden önce sahiptir. Bu nedenle, Menon Paradoksu'nun önümüze koyduğu açmazdan ne şekilde kurtulacağımızı gösterebilecek olan bir geometri sorgusunda, kare veya çizgi gibi özsel tanımları henüz bilinmeyen şeyler hakkında “nedir” sorusunu sorarak başlanması gerekirdi. Dolayısıyla LaBarge'ın kaydettiği üzere, Sokrates'in Menon Paradoksu'na cevaben köle üzerinden sahnelediği araştırma türü Menon Paradoksu'nun ilgilendiği araştırma türü değildir. Zira bizim Menon Paradoksu'nda karşılaştığımız ve çözümünü aradığımız problem, özsel tanımının ne olduğunu bilmediğimiz bir nesne (erdem) hakkındaki araştırmamızı ne şekilde başarıyla tamamlayacağımız problemiydi. Buna binaen, Platon'un diyalogda ortaya koyduğu paradoksa yeterli ve uygun düşecek bir cevap ortaya koymadığı görülmektedir.

Durum böyle olunca, acaba Hatırlama Teorisi'nin *Menon*'da gerçekten Menon Paradoksu'nu çözme amacı doğrultusunda mı yoksa başka bir amaç doğrultusunda mı öne sürüldüğü sorusu akla gelmektedir. Bu soruya cevap veren Scott, Hatırlama Teorisi'nin söz konusu paradoksu çözmek için öne sürülmediğini ancak Menon'a araştırmanın mümkün

¹¹⁵ Karenin alanını hesaplarken kenarlardan bir tanesinin uzunluğunun bilinmesi yeterli olmaktadır. Köle kenarlardan birini biliyorsa, aynı kenar uzunluğuyla çarparak alanı hesaplaması mümkün olur. Örneğin burada, Sokrates'in köleye sorduğu soru, alanı sekiz ayaklık olan karenin bir kenar uzunluğudur. Dolayısıyla bir kenar uzunluğuna “a” dersek problem $a^2=8$ şeklinde bulunur. Köle bu metodu daha öncesinde Sokrates'in alanı 4 ayaklık olan karenin 2 ayak uzunluğunda bir kenara sahip olacağını söyleyerek kazanmıştı ($2 \cdot 2=4$). Dolayısıyla kölenin, verilen herhangi bir uzunluğun alanı sekiz ayaklık olan bir kareyi verip vermediğini bulabilmesi için verilen uzunluğu kendisiyle çarpıp alanı sekiz olan bir kareyi verip vermediğini bulabilir.

olduğunu düşünmesi için ortada makul sebeplerin olduğunu göstermek üzere öne sürüldüğünde ısrar eder.¹¹⁶ Scott'ın bu görüşü, Hatırlama Teorisi'nin arkasında yatan itici gücün ne olduğunu anlamak açısından burada ana hatlarıyla zikretilmeye değerdir. Scott, Platon'un Hatırlama Teorisi'ni söz konusu problemi çözmek için ileri sürmediğine delil olarak üç önemli sebep kaydeder.

Birinci sebep “felsefi” bir sebeptir: Bu bölümün girişinde Scott'ı da referans göstererek söz konusu paradoksu çözümlenmenin yolunun, bir şeye ilişkin tam bilgi ile o şeye ilişkin kısmi bir kavrayış arasında bir ayrıma dayandığını ifade etmiştik. Buna göre, probleme ilişkin getirilebilecek en doğru çözüm, araştırmamızın nesnesini bizim için doğru bir şekilde tayin edebilecek ve hedefimizle karşılaştığımız vakit sayesinde onu güvenle tanıyabileceğimiz açıklayıcı bir kavrayışa sahip olmamız yönünde olmalıdır.¹¹⁷ Ancak Hatırlama Teorisi sadece bilişsel kaynağımızın nereye dayandığını (doğum öncesine) açıklar. Bu nedenle de Scott'a göre, bu teörinin paradoksu çözümlenmede *zorunlu* bir rol üstlenmediği gözükmektedir. Öte taraftan, Scott'a göre, Hatırlama Teorisi'nin bir çözüm sunduğunu kabul etsek dahi bu çözümün açık bilgi (*explicit knowledge*) ile örtük bilgi (*latent knowledge*) arasındaki ayrıma dayandığını görürüz. Bu durumda bir şeyi açık bir bilgiyle bildiğimizi söylediğimizde onun hakkındaki her şeyi açık bir şekilde bildiğimizi varsaymamız gerekir. Onun için bir şeye ilişkin bilgiyi hatırladığımızda onun hakkındaki bütün bir bilgiyi hatırlamamız gerekecektir. Ancak bir şeye ilişkin araştırma ve öğrenmenin mümkün olabilmesi için o şeye ilişkin sadece kısmi bir kavrayışı hatırlamamız icap eder ki onun hakkında bir araştırmaya koyulup öğrenmeyi gerçekleştirebileyim. Fakat görünen o ki bir şeye ilişkin meydana gelebilecek hatırlama bizi o şeye ilişkin tam bir bilgiyi içeren açık bilgiye götürecektir ve dolayısıyla da araştırma ve öğrenmeyi gereksiz kılacaktır. Bu nedenle de Scott'a göre, bu teörinin paradoksu çözümlenmede *yeterli* bir rol üstlenmediği görünmektedir.

İkinci sebep ise “Sokrates ile Menon arasındaki ilişkilerin dinamikleri” hakkındadır. İkisi arasında geçen diyalogun meydana getirdiği bu dinamikler, Menon'un sürekli olarak araştırmanın imkânına yönelik şüpheli tavırlar sergilediği ve bunun sonucu olarak da Sokrates'in onun bu “şüpheli entelektüel karakterini” olumlu yönde değiştirmek için çaba sarf ettiğini yönündedir. Menon'un sergilediği bu tavır için, Scott, Sokrates'in

¹¹⁶ Bkz. Scott, *Plato's Meno*, s.79-83.

¹¹⁷ Scott'a göre Sokrates, elinde bu çözüm yolunu uygulamaya koyacak “bilgi” ve “doğru inanç” arasındaki ayırım gibi daha uygun bir malzeme olduğu halde doğrudan bu ayrıma yönelmemiş ancak köle örneğiyle anımsamaya yönelmiştir.

Menon Argümanı'nı yeniden formüleştirdiği açmazında argümanı tasvir ederken “hileli/didişmeli” (*eristic*) terimini kullanmasını örnek gösterir. Scott'a göre her ne kadar bu terim “aşağılayıcı” (*pejorative*) olsa da Sokrates onu argümanın kötülüğü için değil, Menon'u o argümanı kullanmaya sevk eden amillerin kötülüğü için kullanır. Böylece Sokrates, Menon'u, “hileci, engel koyucu, münakaşacı ve kendisini entelektüel olarak öne çıkarmada erken davranan biri olarak” suçlar. Nitekim Sokrates'in Menon'a karşı olan bu tavrı Hatırlama Teorisi'ni sunduğu pasajın hemen akabinde de doğrulanır:

Sokrates: “Öyleyse sözünü ettiğin çekişme amaçlı argüman tarafından baştan çıkarılmamalıyız. O güçsüzlerin kulakları için boş bir name olup bizi de tembelleştirecektir. Oysa diğer öğretici bilginin peşinde koşan enerjik araştırmacılar yaratır; onun doğruluğundan emin olan ben, senin de yardımınla erdemin ne olduğunu araştırmaya hazırım.” (81d-e)

Dolayısıyla, Sokrates'in Hatırlama Teorisi'ni öne sürmesinin amacı Scott'a göre, doğrudan paradoksu çözmek değil, Menon'un araştırmanın imkânına yönelik ön yargısını bir anlamda kırmaktır. Zira Menon ile muamelesinde Sokrates, söz konusu paradoksun meydana getirdiği ilgili epistemik güçlükleri göz ardı ederek onun yerine Menon'un araştırma ve öğrenmeye ilişkin içinde bulunduğu psikolojik duruma odaklanmıştır.

Scott'ın öne sürdüğü **üçüncü sebep** ise diyalogun Hatırlama Teorisi ile onu savunmak için ileri sürülen köle diyalogu örneğinin geçtiği kısımların sonuç pasajına dayanır:

Sokrates: “Ben de haklı olduğumu düşünüyorum. Bütün bir öykünün doğruluğu üzerine yemin edemeyeceğim, ancak bir şey için sözlerimle ve eylemlerimle elimden geldiğince savaşmaya hazırım: Bilmediğimiz bir şeyi hiçbir zaman bulgulayamayacağımız için araştırmanın hiçbir anlamı olmadığına inanmak yerine, bilmediğimiz şeyi aramanın doğru olduğuna inanırsak daha iyi, daha cesur ve daha aktif insanlar olacağız.” (86b-c)

Scott'a göre burada Sokrates, Hatırlama Teorisi'ni ve onu güçlendirmek adına öne sürdüğü geometri dersini aktardıktan sonra sonuç olarak onu bu teoriyi öne sürmeye sevk eden âmil ortaya koymaya çalışmaktadır. O âmil ise başarılı bir sonuç verebilecek araştırmanın imkânına ilişkin şüphe ve ön yargıları ortadan kaldırmak ve muhatabın ilgilendiği konuda araştırmaya koyulmasına motive etmektir. Ancak Scott, Sokrates'in Hatırlama Teorisi'ni gerçekten söz konusu paradoksu çözmek amacıyla öne sürüp sürmediği meselesinin, söz konusu paradoksun yarattığı güçlüğü ciddiye alıp almadığı meselesiyle karıştırılmaması

gerektiği konusunda okuyucuyu ikaz eder. Dolayısıyla, her ne kadar Hatırlama Teorisi problemin çözümlü için ortaya atılmamış olsa da, bu durum, Sokrates'in problemin önümüze koyduğu güçlüğün ciddiyetini düşünmediğini göstermez.



III. BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN MENON PARADOKSU'NA GETİRDİĞİ ÇÖZÜM

A. İKİNCİ ANALİTİKLER I.1'DE VE BİRİNCİ ANALİTİKLER II.21'DE MENON PARADOKSU

Aristoteles külliyyatı boyunca Menon Paradoksu'na sadece iki yerde açıkça atıfta bulunulur. Birincisi, *İkinci Analitikler*'in birinci bölümündedir (I. 1.71a29-30). Burada Aristoteles, Menon'daki “açmaz” (*aporêma*) olarak adlandırdığı şeyi kendi ifadesiyle yeniden formülleştirir ve kendi çözümünü sunar.¹¹⁸ İkinci atıf ise, *Birinci Analitikler*'in 2.21'indedir (67a5-30). Burada Aristoteles, farklı terimlerle de olsa *İkinci Analitikler*'in 1.1'indekine benzer bir çözüm sunar. Bu pasajlarda Aristoteles tarafından ne tür argümanların barındırıldığı açık olmadığından, yorumcular bu pasajların nasıl yorumlanması gerektiği konusunda çeşitli görüşler ortaya koyarlar. Bu başlığın amacı, *Menon*'dan açıkça bahsedilen Aristoteles'in *Analitikler*'indeki söz konusu iki pasajı, çağdaş Aristoteles yorumcularının yorumları ışığında tartışmaktır. Bu tartışmada ele alınacak sorular şunlardır: Söz konusu pasajlardaki Menon Paradoksu'na ilişkin referansların Platon'un *Menon* diyalogunda sunduğu paradoksla bağlantısı nedir veya ne dereceye kadar ilişkilidir? Aristoteles'in bu pasajlardaki temel argümanının öncülleri nelerdir? Argümanın sonucu nedir? Aristoteles isimlendirdiği açmazı nihai olarak nasıl çözer?

Aristoteles, *İkinci Analitikler*'in 1.1'inde şöyle der:

“Kimi durumlarda zaten önceden bilinenler bilinebilir, kimi durumlarda ise aynı anda bir bilgi edinilebilir: sözgelişi bilgisi taşınan tümelin kapsamındaki var olanların bilgisi. Nitekim her üçgenin açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğu önceden biliniyordu; ne ki yarım çember içindeki şu betinin bir üçgen olduğu tümevarım yapıldığı anda anlaşıldı. (Kimi nesnelere öğrenme böyle olur: En son

¹¹⁸ Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in I.1'inde kendi ifadesiyle formüleştirdiği açmaza yapılan atıflarda “Aristoteles Açmazı” isimlendirmesi kullanılacaktır.

ulaşılan ve bir taşıyıcıya yüklenmeyen tek tekler [tekiller]¹¹⁹ bu tarzda öğrenilir: son terim orta terim aracılığıyla bilinmez.) Tümevarmadan veya bir sonuç çıkarmadan önce, herhalde bir tarzda bilindiğini, ama bir tarzda da bilinmediğini söylemek gerekiyor. Nitekim şu üçgenin var olup olmadığını saltık [tikel]¹²⁰ anlamda bilmeyen birisi, iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olduğunu saltık anlamda nasıl bilebilir? Bunu bildiği, ne ki saltık olarak değil de genel anlamda bildiği açık. Bu ayırım yapılmazsa, Menon’daki şu güçlük ortaya çıkar: ya hiçbir şey öğrenilemez ya da zaten bilinen şeyler öğrenilir.”¹²¹ (II. An. 1.1)

Aristoteles, üç aşamalı bir argüman ortaya koyar: ¹²² (1) “Eşzamanlı öğrenme” (*simultaneous learning*) türüyle ilgili bir örnek sunar¹²³, (2) bu öğrenme türünü açıklamak için de iki öğrenme yolu arasında bir ayırım yapar (tümel olarak bilmek ve tikel olarak bilmek), ve (3) bu ayırımın yapılmaması durumunda ise *Menon*’daki açmazla karşı karşıya kalacağımızı söyler.

Aristoteles’in bu üç aşamalı argümanına geçmeden önce onun Menon Paradoxu’na ilişkin referansını *İkinci Analitikler*’in ilk bölümü içerisindeki bağlamına oturtmamız gerekir. *İkinci Analitikler*’in 1.1’i öğretim ve öğrenim için zorunlu olan bir koşulla ilgili genel bir ifade ile başlar ki bu, “ön bilgi koşulu” olarak ifade edilir:¹²⁴

“Her öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıkar.” (II. An.1.1)

Aristoteles’e göre öğrenme, ön bir bilgiyi gerektirir. Ancak neyin ön bilgisi? *İkinci Analitikler*, Bronstein’e göre, bu sorunun cevabı için iki genel olasılık önerir:¹²⁵ (1) Bazı durumlarda kişi bir şeyi, o şeyin kendisine ait *bir tür* ön bilgiden kalkarak bilirken, (2) diğer durumlarda ise kişi bir şeyi, başka bir şeye ait bir ön bilgiden kalkarak bilir ki bu iki şey birbiriyle “uygun bir ilişki içerisinde”. Bu ayırımı Lesley Brown, sırasıyla, ön bilgi ilkesinin “eşleme versiyonu” (*matching version*) ve “atlama taşı versiyonu” (*stepping-stone version*) olarak isimlendirir.¹²⁶ Eşleme versiyonunun önerdiği öğrenme

¹¹⁹ Barnes, *a.g.e.*, s. 1.

¹²⁰ Barnes, *a.g.e.*, s. 1: *simpliciter*.

¹²¹ Tez boyunca *İkinci Analitikler*’den iktibas edilen pasajlar Ali Houshiary’nin Türkçe çevirisine aittir. Aristoteles, *İkinci Çözümler*, Yunanca aslından çeviren: Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2015.

¹²² Bkz. David Bronstein, “Meno’s Paradox in *Posterior Analytics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* C. 38 (2010), s. 117. (Bu makaleye yapılacak bundan sonraki referanslarda “Meno’s Paradox” kısaltması kullanılacaktır).

¹²³ Bkz. LaBarge, *a.g.e.* s. 75-76; Bronstein, “Meno’s Paradox”, s. 116-117.

¹²⁴ Bkz. Bronstein, “Meno’s Paradox”, s. 117.

¹²⁵ Bkz. Bronstein, “Meno’s Paradox”, s. 118-120.

¹²⁶ Bkz. Lesley Brown, “Review of Dominic Scott’s *Plato’s Meno*”, *Philosophical Review*, C. 117, S. 3 (2008), s. 470. Fine ve Bronstein de aynı ayırımı takip ederler. Bkz. Fine, *The Possibility of Inquiry*, s.12-4; David Bronstein, “Meno’s Paradox”, s. 118-20.

türüne örnek olarak Bronstein, Aristoteles'in *İkinci Analitikleri*'nin I.1'inde verdiği örneği ileri sürer: her üçgenin iki dik açığıya sahip olduğunu önceden bilen bir geometrici şu üçgeninin var olduğunu öğrendiğinde onun da iki dik açığıya sahip olduğunu bilir. Yani şu tikel üçgenin neliği (iki dik açığıya sahip olması), yine aynı gerçeğin ön tümel bilgisinden hareketle bilinir. Aristoteles'e göre, öğrenimden önce her ne kadar geometricinin şu üçgenin iki dik açığıya sahip olduğunu bilmediği açık bir yol varsa da – çünkü tikel üçgenin var olduğunu bilmez – onun iki dik açığıya sahip olduğunu bildiği başka bir yol vardır ki o da ilgili tümeli bilmektir.

Atlama taşı versiyonuna örnek olarak Bronstein, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in II.8'inde verdiği örneği sunar: Tutulmanın varlığı ve neliği hakkında araştırma yapan bir gökbilimci araştırmasını sahip olduğu bir ön bilgiden (“eğer tutulma diye bir şey varsa o da aydan gelen belli bir ışık kaybıdır”) hareketle başlatır. Sahip olduğu bu ön bilgi sayesinde tutulmanın gerçekten var olduğunu ve onun özünün ne olduğunu bulgular. Tutulmanın özü “yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan Ay'ın ışıktan yoksunluğudur.” Gökbilimci akıl yürütmesinde, Ay'ın ışığını kaybetmesini yeryüzünün kendisi ile Güneş arasına girerek onun ışığını kesmesi ile açıklar. Sonuç olarak gökbilimci, tutulmanın özünü ön bir bilgiden hareketle öğrenir ki bu ön bilgi araştırdığı nesneye ait özün kendisi değil fakat o özle uyumlu bir şeyin bilgisidir.

1. Eş Zamanlı Öğrenme

Aristoteles Açmazı burada ön bilgi ilkesinin eşleme versiyonu bağlamında bir tümele ait tikellerin o tümelin altında toplanmasını içeren “eş zamanlı öğrenmeye” ilişkin bir açıklama eşliğinde karşımıza çıkar. Bu öğrenme biçimi yukarıdaki pasajda, eşleme versiyonuna ait bir ön bilgiden hareketle, eşzamanlı olarak birden fazla nesnenin bilgisini elde etmenin mümkün olduğunu gösterir. Bu iddia, büyük öncülü önceden bilinen ve küçük öncülü ile sonucu ise eşzamanlı olarak bilinen bir kıyas örneğiyle ortaya konulur. Barnes bu örneği bir kıyas formunda şu şekilde formüle eder:¹²⁷

Her üçgen iki dik açığıya sahiptir.

Yarım-çember içindeki şu figür bir üçgendir.

O halde, yarım-çember içindeki şu figür iki dik açığıya sahiptir.

¹²⁷ Jonathan Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 86. Ayrıca bkz. Bronstein, “Meno's Paradox”, s. 121.

Burada bir geometrici, yarım-çembere ilişkin bazı geometrik problemlerle uğraştığı sırada, bu yarım-çember içine yerleştirilen şu figürün bir üçgen olduğunun farkına varır. O figürün üçgen olduğunun farkına varır varmaz da onun iki dik açıya sahip olduğunu kavrar.¹²⁸

Aristoteles, takip eden cümlelerinde bu eşzamanlı öğrenmenin öncesinde kişinin zorunlu olarak sahip olduğu ön bilginin tümel karaktere sahip bir bilgi olduğunu kaydeder. Zira pasaja göre, kişi söz konusu çıkarımı (yarım-çemberdeki figürün iki dik açıya sahip olduğu) yapmadan önce onu henüz tikel olarak bilmeyip tümel olarak bilir. Bundan da çıkarılacak sonuç şudur ki yarım-çember içindeki şu figürün iki dik açıya sahip olduğu bilgisi iki ayrı bilme biçiminin konusudur: tümel olarak bilmek ve tikel olarak bilmek. Bir başka ifadeyle, yarım-çember içindeki figürü geometrici, onu görmeden önce onun tümel bilgisine sahip iken onu görüp de iki dik açıya sahip olduğunu kavradığı anda ise artık iki dik açıya sahip bir üçgen olarak onun tikel bilgisine sahiptir. Bu bakımda Aristoteles Açmazı, söz konusu iki tür bilmenin anlamı arasında bir ayırım yapmayı desteklemek amacıyla ileri sürülmüştür.¹²⁹

Birinci Analitikler'in II.21'indeki Aristoteles'in Menon Paradoksu'na ilişkin ikinci referansı ise, farklı terimlerle de olsa *İkinci Analitikler*'in I.1'dekine benzer bir çözüm sunar. Bu pasajda da Aristoteles, varlığından haberdar olmadığı bir tikel üçgenin iki dik açıya sahip olduğunu elindeki tümel bilgi – her üçgenin iki dik açıya sahip olması – sayesinde bilen bir geometriciye ilişkin benzer bir durumu ortaya koyar:

“Sözgelişi B'nin bulunduğu hepsinde A bulunursa ve B T'de bulunursa, A her T'de bulunacak. İmdi bir kimse B'nin bulunduğu hepsinde A'nın bulunduğunu bilirse, A'nın T'de bulunduğunu da bilir. Ne ki hiçbir şey o kimseyi T'nin var olduğunu bilmekten alıkoyamaz; sözgelişi A ‘iki dik açı’, B ‘üçgen’, T ‘duyulur üçgen’ ise. Nitekim her üçgenin iki dik açısı olduğunu bilen bir kimse T'nin var olmadığını düşünebilir; dolayısıyla aynı şeyi aynı anda hem bilecek hem de bilmeyecek. Çünkü ‘her üçgenin iki dik açısı olduğunu bilmek’ yalın bir anlam taşımaz: Bir anlamı tümel bir bilginin olduğunu bilmek, öteki anlamı tek tek ele alınanların bir bilgisinin olduğunu bilmek. İmdi böylece T'nin iki dik açısı olduğu tümel bilgiyle bilinir, tek tek ele alınanların bilgisiyle bilinmez; dolayısıyla bunlar birbirine karşıt değil. “Menon”daki bilginin

¹²⁸ David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text With Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1957, s. 53.

¹²⁹ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 76; Bronstein, “Meno's Paradox”, s. 116-7.

anımsama olduğu uslamlaması da böyle. Çünkü tek tek olanlar hiçbir tarzda önceden bilinmez, ama tikellerin bilgisi tümevarımla aynı anda anımsananlar olarak bilinebilir. Nitekim kimi şeyleri doğrudan biliriz; sözgelişi üçgenin olduğunu biliyorsak iki dik açısı olduğunu da biliriz.”¹³⁰

Barnes buradaki açmazı şöyle ortaya koyar:¹³¹

(6) **b** her **G** olanın **F** olduğunu bilir;

(7) **a** **G**'dir;

(8) **b**, **a** diye bir şeyin var olduğunu bilmez.

Aristoteles, (8)'den şunu çıkarmamızı ister:

(9) **b**, **a**'nın **F** olduğunu bilmez.

(6) ve (7)'den (9)'daki çelişkiyi çıkarsarız:

¹³⁰ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Yunanca aslından çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998, II.21 67a9-30. Bu pasajın geçtiği bölüm çeşitli bilişsel yanılgıların nasıl mümkün olabileceğini konu edinir. Ancak bu pasajda Aristoteles'i ilgilendiren bilişsel yanılma durumu, aynen *İkinci Analitikler*'in I.1'inde geçen belli bir grubun ait olduğu tümelin altında toplanmasına ilişkin yanılma durumudur: Bu yanılma durumu da dâhil olmak üzere bu bölümde bahsettiği bilişsel yanılgıların ortak özelliği, bir kişi bazı sonuçlar içeren önermelere sahip olduğu halde, o sonuçlarla çelişen diğer bazı önermelere de sahip olmasıdır. Yani kişi, hem belli bir önermeye hem de onun karşıtına aynı anda inanır: Bir şeyi nasıl aynı anda hem bilip hem de bilmeyiz? Aristoteles'e göre, bu durum, sadece bilişsel bir yanılmadır. Tıpkı bir kişinin tüm üçgenlerin 2d sahip olduğunu bildiği halde, tümelin altında toplanan bazı tikel üçgenlerin var olduğunu bilmemesi, dolayısıyla da onların 2d sahip olduğunu bilmemesi gibi. Burada şu tikel üçgenin 2d sahip olduğunu tümel yolla bildiğimiz halde, varlığından haberdar olmadığımız için 2d sahip olduğunu aynı zamanda bilmediğimizden ötürü kendimizle çeliştığımızı düşünebiliriz ancak Aristoteles'e göre bu sadece bir yanılmadır. Çünkü tüm üçgenlerin 2d sahip olduğunu tümel yolla bilirken, şu tikel üçgenin 2d sahip olduğunu tikel yolla biliriz.

Bu pasaj bağlamında not düşülmesi gereken bir başka husus ise, *İkinci Analitikler* I.1'deki pasajdan farklı olarak, Aristoteles'in burada, Platon'un *Menon*'da ortaya koyduğu paradoksa değil, onun *Menon*'da geliştirdiği Hatırlama Teorisi'ne atıfta bulunmasıdır. Dolayısıyla bu pasajdaki *Menon*'a ilişkin atıf, Aristoteles'in paradoksun kendisiyle değil, Platon'un söz konusu paradoks için ürettiği çözümle ilgilendiğini gösterir. Bu bağlamda Aristoteles, belli bir grubun ait olduğu tümelin altında toplanmasına ilişkin açıklaması ile Hatırlama Teorisi arasında bir benzerlik kurar. Bu durum da akla gelen soru şu olur: Acaba Aristoteles söz konusu benzerliği, Hatırlama Teorisi'ne katılmadığını – dolayısıyla görüşünün *ne olmadığını* – göstermek için mi kurar yoksa bu bilgi teorisini ileri sürdüğü görüşünü izah etmede mi kullanır? Bu sorunun ayrıntısına burada girmeyeceğimizi belirtmekle beraber, sadece şunu belirtmekle yetinebiliriz. Aristoteles'in bilginin kaynağına ilişkin *İkinci Analitikler* II.19'daki net görüşleri – bu bölümün sonunda ele alacağımız son başlık altında göreceğimiz üzere – onun hatırlamaya dayalı Platoncu bilgi anlayışını açık bir şekilde benimsemediğini gösterir. Zira Aristoteles orada, Hatırlama Teorisi'nin ilk bilgilerimizin nereden geldiği hakkında doğru bir açıklama olamayacağını, karşıt bir teori olarak duyumlamaya dayalı bilgi teorisini ileri sürerek açık bir şekilde gösterir. Aristoteles'in söz konusu atıfla işaret etmek istediği nokta, karşılaştığımız bir tikelin sahip olduğu özelliğini duyumladığımız an hemen onun ait olduğu tümeli düşünmemiz olayının hatırlama fiiline benzer bir olay olduğu olabilir. Bu sorunun doğurduğu bazı tartışmalar için bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 474; Gifford, *a.g.m.*, s. 11vd; LaBarge, *a.g.e.*, s. 87vd; Fine, *The Possibility of Inquiry*, s. 213-15.

¹³¹ Barnes, *a.g.e.*, s. 87.

(10) **b, a**'nın *F* olduğunu bilir.

Görüldüğü üzere geometrici, aynı zamanda aynı şeyin bilgisine hem sahiptir hem de değildir.¹³² Bir yandan şu tikel üçgenin iki dik açığına sahip olduğunu ilgili tümel bilgimiz sayesinde eş zamanlı olarak bilirken diğer yandan ise onun iki dik açığına sahip olduğunu söz konusu tikel üçgenin varlığının bilgisine sahip olmadığımızdan bilmeyiz. Tümel bilgi ile tikel bilgi arasındaki ayrım bir önceki pasajda olduğu gibi bu pasajda da Aristoteles'e göre sadece görünürde olan bu çelişkiyi ortadan kaldırmamıza yardımcı olur. Barnes'in ifadesiyle, Aristoteles bu açmazı, "(9) ve (10)'nu kabul ederken onların iki farklı bilgi türünü ifade ettikleri için birbirleriyle çelişmediğini savunmak suretiyle çözer. Çünkü (9)'daki bilgi tikel (*simpliciter*) bilgi iken ... (10)'daki bilgi tümel (*universal*) bilgidir."¹³³ Yani söz konusu çelişkiye ancak ve ancak aynı şeyi yine *aynı yolla* bildiğimizi ve bilmediğimizi iddia ettiğimiz durumda düşeriz.

Bir tikeli tikel olarak bilmek ile bir tikeli tümel olarak bilmek arasında böyle bir ayrımın göz ardı edilmesi durumunda Aristoteles'e göre, *Menon*'daki açmazla karşı karşıya kalmış oluruz. Peki nasıl? Bunu anlamak için Menon Paradoksu ile Aristoteles Açmazı'nı ortaya çıktıkları bağlamlarla beraber karşılaştırmamız gerekir. Aristoteles'in kendi formüllemesiyle ortaya koyduğu açmazı Platon'unkiyle irtibatlandırmak istediği aşikâr. Dolayısıyla, ikisinin arasında bazı benzeşim noktalarının olması gerekir. Bununla beraber, her iki açmazın ortaya çıkış bağlamları açısından aralarında bazı açık farklılıkların olduğu da ortadadır.

2. Menon Paradoksu ve Aristoteles Açmazı

Menon Paradoksu ile Aristoteles Açmazı arasındaki benzer noktalarla başlayacak olursak, aralarındaki birinci benzeşim noktası şudur: Menon Paradoksu'nda olduğu gibi Aristoteles Açmazı'nda sahici bir ikilem ortaya konur.¹³⁴ Ancak, Fine'nin kaydettiği üzere, Aristoteles açmazı sunmada Menon'dan ziyade Sokrates'in formüllemesini izler. Buna göre, Aristoteles'in ifadesindeki açmazın ilk boynuzu (*ya hiçbir şey öğrenilmez*), Sokrates'in formüllemesinde (S3)'e karşılık gelir: Eğer bir

¹³² Mark Gifford bu açmazı, "Tümelleri Bilme Paradoksu" (*Paradox of Knowing Universals*) olarak adlandırır. Bkz. Mark Gifford, "Aristotle on Platonic Recollection and the Paradox of Knowing Universals: "Prior Analytics" B.21 67a8-30", *Phronesis*, C. 44, S. 1 (1999), s. 3-4. Ayrıca bkz. Charles, "The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve It", s. 15-16. Orada da benzer bir formülleme ortaya konulur.

¹³³ Barnes, *a.g.e.*, s. 87.

¹³⁴ Bkz. Fine, "*Aporêma*", s. 51-2; Bronstein, "Meno's Paradox", s. 130-33.

kişi X'i bilmiyorsa, o kişi X'i araştıramaz; sonuç olarak, o kişi hiçbir şey öğrenemez. Aristoteles'in ifadesindeki ikinci boynuz ise (*ya da zaten bildiği şeyi öğrenir*), Sokrates'in formüllemesinde (S2)'ye karşılık gelir: Eğer bir kişi X'i biliyorsa, o kişi X'i araştıramaz; sonuç olarak, o kişi sadece hâlihazırda bildiği şeyi bilir. Bakıldığında, Aristoteles'in formüllemesi, Fine'a göre, Platon'unkinden daha özlüdür ama buna rağmen bir açmaz ortaya koyduğu açıktır.¹³⁵

Bir başka benzeşim noktası, her iki açmazın da “hiçbir şey” niteleyicisini kullandıklarından dolayı büsbütün bir bilgisizlik varsayımına dayanmalarındır. Dolayısıyla, hem Menon Paradoksu'nun ifadelendirilmesinde hem de Aristoteles'in ifadesindeki açmazda, bilginin “ya hep ya da hiç” anlayışına dayandığı görünür. Kişi ya bir şeyi tamamıyla (bütün yönleriyle/eksiksiz) bilir ya da o şey hakkında hiçbir şey bilmez. Birinci durumda araştırma gereksizdir, ikincisinde ise imkânsızdır. Bu bakımdan Menon Paradoksu ve Aristoteles Açmazı, kişinin hakkında büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde olduğu şeye ilişkin bir araştırmayı başlatabilmesinin imkânıyla ilgilenir.¹³⁶

Sonuç olarak, her iki açmaz da yapısal olarak benzer argümanlara sahiptir. Menon Paradoksu'nun formülizasyonu ile Aristoteles Açmazı'nın formülizasyonu yapıları itibarıyla birbirlerine benzerdir. Her ikisi de genel anlamada bilginin imkânına yönelik ortak bir formüllemeyi içerirler. Ancak, her ikisinin de metin içerisinde ortaya çıktıkları bağlamları karşılaştırdığımızda her birinin imkânına yönelik tehdit oluşturdukları bilgi veya öğrenim türünün farklı olduğunu görmekteyiz.

Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in I.1'inde konu edindiği öğrenme, Bronstein'in vurguladığı üzere, bir geometri öğrencisinin öğrenmesinden ziyade uzman bir geometricinin öğrenmesidir. Zira geometri bilgisinin yüksek seviyedeki tümellerinin bilgisine sahip olan kişi uzman bir geometricidir, henüz geometri öğrenimine yeni başlamış dolayısıyla da bu tümelleri öğrenme çabası içerisinde olan bir kişi değildir. *Menon*'da konu edilen öğrenme türüne gelince, orada, geometrici örneğinde olduğu gibi ilgili tümel gerçekleri zaten bilen bir kişinin öğrenme türü söz konusu değildir, bu tümelleri öğrenmeyi arzu eden bir kişiyle alakalı bir öğrenme türüdür. Nitekim hatırlanacağı üzere, Menon diyalogunda Sokrates ile Menon erdemin doğasını öğrenmenin peşindeydiler. Bu noktaya ilişkin olarak Bronstein, *Nikomakhos'a Etik*'e

¹³⁵ Bkz. Fine, “*Aporêma*”, s. 51. Ayrıca bkz. Bronstein, “*Meno's Paradox*”, s. 130.

¹³⁶ Bkz. Bronstein, “*Meno's Paradox*”, s. 134.

(1095a-30-b1) atıfta bulunarak, *Menon*'daki öğrenmenin ilk ilkeleri öğrenmeye giden yolda ortaya çıkarken, *İkinci Analitikler*'deki ilgili pasajda ise öğrenmenin ilk ilkelerden hareketle öğrenme yolunda ortaya çıktığını kaydeder. Sonuç olarak, bağlam farklılıklarından dolayı *İkinci Analitikler*'in I.1'i tümellerden kalkarak yapılan akıl yürütme ile ilgilenirken *Menon* tümellere doğru olan akıl yürütme ile ilgilenir.¹³⁷ Dolayısıyla Aristoteles'in, *Menon*'da ilgili olduğu bağlam içerisinde gelişerek ortaya çıkan açmazla ilgilenmesini bekleyen biri, onun eldeki tümellerin tikelleri bilmede nasıl kullanılacağıyla değil, ilk etapta tümelleri nasıl öğrendiğimizle ilgilenmesini bekler.

Buna bağlı olarak *İkinci Analitikler*'in 1.1'inde söz konusu olan öğrenme türü, eş zamanlı öğrenme iken, *Menon* diyalogunda ise erdemın tanımında olduğu gibi bir tanımın araştırılmasının/inşa edilmesinin, yani tümellerin öğrenilmesinin istenmesi bağlamında ortaya çıkar.¹³⁸

Eş zamanlı öğrenme açısından ulaşılabilecek bir başka farklılık ise *Menon*'daki kölenin geometri bilimine ait tümelleri bilmediğinden, yarım çember içindeki şu şekli gördüğünde onun üçgen olduğunu görmesi ile iki dik açuya sahip olduğunu öğrenmesi arasında belli bir sürenin geçmesi gerektiğidir. Zira daha öncesinden bir geometrici gibi "her üçgen iki dik açuya sahiptir" tümelini bilmemektedir. O yüzden geometricinin öğrenmesi ile geometri öğrencisinin öğrenmesi arasındaki fark, birincinin durumunda eşzamanlı öğrenme gerçekleşirken ikincinin durumunda eşzamanlı öğrenmenin gerçekleşmemesidir.¹³⁹ Buna bağlı olarak, Menon Paradoksu'na ilişkin pasajda Aristoteles'in verdiği üçgen örneğinde geometricinin öğrenimi, öğreneceği şeye ilişkin (şekildeki figürün iki dik açuya sahip olması) amaçlı/planlı bir öğrenim olmayıp, aksine, geometricinin geometrik problemleri araştırması sırasında söz konusu öğreniminin kendiliğinden gerçekleşmesidir. Buna karşın, Menon Paradoksu'nda içerilen öğrenme, öğrenilmek istenen şeye (erdemın neliği) ilişkin amaçlı/planlı bir yönelimdir.

Özetle, *İkinci Analitikler*'in 1.1'inde, Aristoteles, araştırmamızın konusunun bir nesnenin özüyle veya tanımıyla ilgili olduğu bir durumda, araştırmamızın nesnesinin neliğini bulduğumuzda onun gerçekten araştırmamıza konu olan nesneye ait doğru tanım olduğunu nasıl tespit edeceğimiz problemini ortadan kaldıracak bir çözüm önerisi

¹³⁷ Bkz. Bronstein, "Meno's Paradox", s. 122-23.

¹³⁸ Bkz. LaBarge, *a.g.e.*, s. 81.

¹³⁹ Bkz. Bronstein, "Meno's Paradox", s. 126-7.

sunmaz. Bunun sebebi, Menon Paradoksu ile Aristoteles Açmazı'nın birbirinden tamamen farklı problemlerle, yani, farklı öğrenme türleriyle ilgili olmalarıdır.

O halde, söz konusu ayırım yapılmazsa *Menon*'daki güçlüğü ortaya çıkacağını söylerken Aristoteles tam olarak neyi kast etti? Charles'a göre Aristoteles'in buradaki temel argümanı, Platon'un *Menon*'da paradoksun çözümü için öne sürdüğü doğum öncesine ait bir takım bilgilere sahip olma iddiasının başarısız bir çözüm girişimi olduğudur. Ayrıca yukarıdaki pasajlarda verdiği örnekler aracılığıyla bizlerin aslında araştırma konusu yaptığımız bir nesneye ilişkin olarak epistemik açıdan “ya hep ya da hiç” konumunda olmayıp araştırmamızın başındayken onun hakkında ne tam bir bilgiye ne de büsbütün bir bilgisizliğe sahibizdir. Araştırma nesnemiz hakkında daima bir ön bilgiden kalkarak onu araştırmaya koyuluruz.¹⁴⁰ Charles'a göre Aristoteles, *Menon*'daki paradoksu *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabında (II.8-10) temelde bir nesnenin imlediği şey ile o nesnenin tam özü (*essence*) arasında bir ayırım yapmak suretiyle çözer. Araştırma konusu olan nesnenin tam özünü kavramaksızın o nesnenin ifade ettiği anlamı bilmek suretiyle onun tam özüne ulaşırız. Sonuç olarak Charles, Aristoteles'in Menon Paradoksu'na getirdiği çözümü görmemiz için bizleri onun tanım konusunu işlediği *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabını incelemeye davet eder.¹⁴¹

Aynı soruya modern yorumcular arasından Aristoteles'in *İkinci Analitikleri*'ndeki sistematik organizasyonu keşfederek aydınlatıcı bir şekilde onun öğrenme teorisini yeniden bir inşaya sokan Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics* adlı çalışmasında Charles'inkine oldukça yakın bir cevap vermekle birlikte verdiği bu cevabı daha sistematik bir şekilde işler. *Menon* diyalogu bağlamında karşımıza çıkan açmaz, bir nesnenin neliğinin nasıl bilinebileceğiyle ilgili bir problem ortaya çıkarmıştı. Dolayısıyla *Menon* diyalogunda karşımıza çıkan problemin Aristoteles tarafından nasıl çözüldüğünün görülebilmesi için, Bronstein de onun tanım teorisinin incelenmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda, Bronstein'e göre Aristoteles *İkinci Analitikler*'in II'sinde tanımların keşfi için üç farklı metot ve dolayısıyla tanım yoluyla öğrenmenin üç farklı yolunu sunar: Burhan

¹⁴⁰ Bkz. Charles, “The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve It”, s. 133-34. Aynı görüşün başka bir savunması için bkz. Bkz. Bronstein, “Meno's Paradox”, s. b.a.

¹⁴¹ Bkz. Charles, “The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve It”, s. 133-149; David Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press, 2000, s. 23-78. Benzer bir yorum için ayrıca bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 5-6.

(*demonstration*) (II.8),¹⁴² bölme (*division*) ve tümevarım (*induction*) (II.13).¹⁴³ Bu üç metot ise, bir tanımın ortaya koyabileceği iki farklı öz türüne karşılık gelir. Birinci tür öz bir şekilde burhani olarak kanıtlanabilir (“neliğe ait bir çeşit yarım tanıtlama”¹⁴⁴) olandır, burhan yoluyla keşfedilir. İkinci tür öz ise, hiçbir şekilde burhani değildir, bölme ve tümevarım yoluyla keşfedilir. Bu iki farklı öz türü, iki farklı varlığa (*entity*) veya nesneye aittir: “tutulma ve “gök gürültüsü” gibi burhan yoluyla kanıtlanabilir olan özler burhani sıfatlarken, “hayvan” ve “insan” gibi burhani olarak kanıtlanabilir olmayan özler ise özne türünden olan nesnelere (*subject-kinds*).

B. İKİNCİ ANALİTİKLER II'DE MENON PARADOKSU VE ÇÖZÜMÜ

Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inin bir bütün olarak Menon Paradoksu'na cevap oluşturduğuna yönelik Bronstein'in *İkinci Analitikler* yorumu, bu başlık altındaki incelemenin içeriğinin oluşturulmasında belirleyici bir yol haritası rolünde olacaktır. Dolayısıyla bu başlık altındaki konuyu, büyük ölçüde Bronstein'in *İkinci Analitikler*'e ilişkin yorumuna dayandırmakla birlikte başta David Ross ve Jonathan Barnes olmak üzere diğer bazı yorumculara atıfta bulunarak işlemeye çalışacağız. Ancak, Bronstein'in ve diğer bazı yorumcuların yorumladığı genişlikte *İkinci Analitikler*'in bir bütün olarak ayrıntılı bir yorumu bu çalışmanın kapsamı dışında tutulacaktır. Büyük ölçüde tanım konusuna yer verilen *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının ilk bölümünden başlamak üzere Menon Paradoksu'nun çözümü için – belirli bazı bölümlere yoğunlaşmak suretiyle – geliştirilen teoriyi yorumcuların açıklamaları ışığında sunmaya çalışacağız.

Bu açıklama çabası şu aşamalardan oluşacaktır:

(1) *İkinci Analitikler*'in II.1'i bilimsel bir araştırmanın hangi soruları sorduğuna ilişkin bir giriş sunar. Bu girişte, Aristoteles, bu sorular yoluyla elde edilen bilginin ne olduğunu ve bu araştırma sorularının sıra düzenini ortaya koyar. Ayrıca bu sorular, sonraki bölümlerde tartışılacak olan nelik bilgisinin nasıl ortaya çıkarıldığı meselesini tayin eder. Son olarak bu aşamada, Bronstein'e referansla bu bilimsel araştırma sorularına ait sıra düzeninin yarattığı “Menon Paradoksun'un bir versiyonuyla” karşı karşıya kaldığımızı göreceğiz.

¹⁴² Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 144-169.

¹⁴³ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 189-224.

¹⁴⁴ *İkinci Analitikler* II.10 94a2.

(2) *İkinci Analitikler*'in II.2'si bir önceki bölümde sunulan bilimsel araştırmaya ilişkin açıklamayı daha da geliştirerek bazı önemli ayrıntılar ekler. Yine Bronstein'e referansla bu bölümdeki bilimsel araştırmaya ilişkin açıklamaya eklenen söz konusu ayrıntıların yol açmasıyla araştırmanın sıra düzeninin yarattığı bir diğer Menon Paradoksu versiyonuyla karşı karşıya kalacağız. Bu seferki paradoksumuz, bir sıfatın öznesine ait olup olmadığına ilişkin araştırmanın imkânıyla ilgili olacaktır. Ayrıca bu bölümde, öz ile neden arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Aristoteles'e göre, bir şeyin özünü araştırmak ile o şeyin nedenini araştırmak aynı şeydir.

İkinci Analitikler'in II.3-7'si burhan ile tanım arasındaki ilişkiye dair bazı sorulardan ve bu sorulara bağlı olarak doğan güçlüklerden oluşan "aporetik" (sonuçsuz) bir tartışma içerir. Bu bölümlerin merkezi sorusu "acaba aynı şey aynı bakımdan hem tanımla hem de tanıtlamayla (burhanla) bilinebilir mi yoksa bu olanaksız mı?" veya soruyu daha spesifik olarak belirleyecek olursak "öz/nelik burhanla elde edilebilir mi?" sorusudur. Sonuç olarak, bir tanımın burhanla elde edilebilirliği sorusu etrafında şekillenen güçlükler II.7'nin sonuna kadar devam eder ve soruya ilişkin olumlu bir cevap, yorumculara göre, ancak II.8'in başlarından itibaren verilmeye başlanır.¹⁴⁵ Bu soru etrafında burhan-tanım ilişkisinin merkeze alındığı II.3-7 arasındaki tartışma bu çalışmanın dışında tutulup doğrudan konunun bizi ilgilendiren kısmıyla, yani bir tanımın "yarı-burhani" (94a2) bir yolla nasıl elde edildiğinin gösterildiği II.8'e geçilecektir.

(3) *İkinci Analitikler* II.8-10'da ise öncelikle II.3-7 arasında tartışılan sorulara olumlu yönde verilen cevap, Barnes'in ifadesiyle "özün kendisi yoluyla açık olduğu" ve "zayıf anlamıyla"¹⁴⁶ ele alınan bir burhanı işlemeyi içerir. II.8-9'da iki çeşit neden arasında bir ayrıma gidilir: (a) nedeni neliği ile "aynı" olan ve (b) "başka" olan. Bu ayrım, "cevherler" veya "özne türünden nesnelere" ile "burhani sıfatlar" arasındaki ayrıma yol açar. Nedeni neliği ile aynı olanlar cevherler iken, nedeni neliğinden farklı olanlar ise burhani sıfatlardır. II.10'da Aristoteles, çeşitli tanım türlerini tartışır. Bu bölümdeki çeşitli tanım türlerine ilişkin açıklamalar, temelde iki tür tanımlanabilir varlığın (cevherler/özne türünden nesnelere ve burhani sıfatlar) var olduğunu ve her bir tanımlanabilir varlığın ayrı türden bir öze ve tanım türüne sahip olduğunu doğrular.

¹⁴⁵ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 208, 217; Ross, *a.g.e.*, 77, 617-8; David Demoss ve Daniel Devreux, "Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle's "Posterior Analytics" II.8-10", *Phronesis*, C. 33, S. 2 (1988), s. 133.

¹⁴⁶ Barnes, *a.g.e.*, s. 218.

Özne türünden nesnelere özleri hiçbir şekilde burhanla elde edilebilir olmayıp “neliğe ait tanımlanamaz bir açıklama” (94a11) olan tanım türüyle ortaya konur. Burhani sıfatların özleri ise, bir anlamda burhanla – Aristoteles’in ifadesiyle “yarım tanımlama” (94a2) yoluyla – elde edilebilirler ve “nesnenin niçin olduğunu açıklayan” (93b37) ve “neliğe ait bir tanım” (94a13) olan tanım türüyle ortaya konur.

(4) *İkinci Analitikler* II.8, içerisinde yorumcular arasında ihtilaf konusu olan anlaşılması oldukça güç yoğun pasajlar içerir. Bu pasajlar, burhani bir sıfatın varlığına ve özüne ilişkin araştırmanın nasıl yürütüldüğünü ortaya koyar. Bu pasajların içerildiği II.8, II.2’deki bilimsel araştırmanın sıra düzeninin yarattığı Menon Paradoksu için birbirine benzeyen “iki çözüm yolu sunar”.¹⁴⁷ II.10’da sunulan “adın veya ad benzeri bir deyin ne imlediğini” (93b28) gösteren “nominal ifade” veya “nominal tanım” türü öze ilişkin araştırmanın başlatılabilmesi noktasında bir başlangıç çizgisi olarak her iki çözüm yolunda da önemli bir rol üstlenir.

(5) *İkinci Analitikler*’in II.13’ü, özne türünden nesnelere, yani cevherlerin (*substances*) bölme ve tümevarım metotlarıyla özlerinin nasıl öğrenildiğini ortaya koyar. İlk bu türden nesnelere varlık bilgisinin nasıl elde edildiği Bronstein’in yorumuna dayanarak incelenecek. Daha sonra ise söz konusu bu türden özlerin hangi metotlarla elde edildiklerini belirtmekle yetinip bu metodun nasıl uygulandığı meselesine girmeyeceğiz. Zira Aristoteles’in II.13’te tartıştığı tanımlama metodu geniş bir mesele olması ve bu nedenle de yorumcular arasında etraflı tartışmalara konu olmasından dolayı burada ele alınması çalışmamızın hacmini gerektiğinden fazla büyütecektir.

(6) *İkinci Analitikler*’in II.19’u burhanın ilk ilkelerinin kendisinden hareketle bilindiği bilgi kaynağının ne olduğunu sorar. İlk ilkelerin kendisinden kalkılarak elde edildiği bilgi kaynağı duyumlama yetisidir. Duyumdan kalkılarak tümevarım süreciyle ulaşılan şey, ilk ilkelerin elde edilmesinde gerekli olan başlangıç çizgileridir. Bu başlangıç çizgilerinden kalkılarak bilimin ilk ilkelerine ulaşılır. Ayrıca, ilk ilkeleri elde ettiğimizde sahip olduğumuz epistemik durum *noustr*.

1. *İkinci Analitikler* II.1: Bilimsel Araştırmanın Dört Aşaması

İkinci Analitikler’in II.1’inde Aristoteles, bilimsel bir araştırmanın hangi soruları içerdiğini ve bu soruların nasıl bir sıra düzenine bağlı kalması gerektiğini açıklar. *İkinci*

¹⁴⁷ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 144, 153-69.

Analitikler II.1'in başında Aristoteles, yorumcuların "bilimsel araştırmanın dört konusu"¹⁴⁸ olarak adlandırdığı konular arasında bir ayırım yapmakla işe başlar ve bu konuları II.1-2 arasında tartışır. Bu araştırma konuları, (1) olanın olduğu, (2) niçin olduğu, (3) var olup olmadığı ve (4) ne olduğudur. Aristoteles'in bilimsel bir araştırma için belirlediği bu dört hedefi yorumcuları takip ederek aşağıdaki gibi formüle edebiliriz:¹⁴⁹

- | | |
|------------------------------|-----------------|
| (1) Olan bir olgunun olduğu: | S, P midir? |
| (2) Niçin olduğu: | Niçin S, P dir? |
| (3) Var olup olmadığı: | S var mıdır? |
| (4) Ne olduğu: | S nedir? |

"Olan bir olgunun olduğu" (S, P midir?) ve "niçin olduğu" (Niçin S, P dir?) sorularının örnekleri, sırasıyla, Aristoteles tarafından 'Güneş tutulur mu?' ve 'Güneş niçin tutulur?' olarak verilir. 'Var olup olmadığı' (S var mıdır?) ve 'Ne olduğu' (S nedir) sorularının örnekleri ise, sırasıyla, 'Tanrı var mıdır?' ve 'Tanrı nedir?' sorularıdır.¹⁵⁰

Bronstein'e göre, (1) ve (2) sorular bir öznenin sıfatı hakkındayken, (3) ve (4) sorular ise öznenin kendisi hakkındadır. Yani, ilk iki soru sıfatlar hakkındayken, son iki soru ise cevherler (*substances*) hakkındadır. Çünkü verilen örneklerde görüldüğü üzere (1) ve (2) sorular bir sıfatın (tutulma) öznesine (Güneş) ait olup olmadığı ve niçin ait olduğunu sorarken, (3) ve (4) sorular ise bir öznenin (Tanrı) var olup olmadığı ve ne olduğunu sorar.¹⁵¹ Öte yandan, Bronstein'e göre, (1) ve (3) sorular varlıkla ilgili

¹⁴⁸ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 75; Bronstein (2016), s. 74.

¹⁴⁹ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 203; Ross (1957), s. 75-76; Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press, 1992, s. 189.

¹⁵⁰ *İkinci Analitikler* II. 1 89b26-33. Burhani bir bilginin kendisinden elde edildiği öncüller, Aristoteles'e göre iki çeşittir: Birincisi, ortak ilkeler veya aksiyomlardır ki bunlar tüm bilim dallarında ortak olarak kullanılırlar. İkincisi, özel ilkelerdir ki bunlar da bağlı buldukları bilim dallarına özgüdürler (*İkinci Analitikler* I.10, I.2 72a14-24). Ortak ilkeler, bir kişinin herhangi bir şeyi öğrenebilmesi için ihtiyaç duyduğu ilkelerdir, ayrıca bunlar var olan her şey için geçerli olan ilkelerdir. Bunlar arasında "çelişmezlik ilkesi" ve "üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi" en öne çıkan ilkelerdir. (Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 55). Bağlı buldukları bilimin ilkelerini oluşturanlar ise "varsayımlar" ve "tanımlar"dır. Varsayımlar, ilgili bilim tarafından incelenen nesnelere ve sıfatların varlıklarına ilişkin iddialardır. Bunlar, "sözgelişi aritmetikteki birimler, geometride noktalar ve çizgilerdir." (*İkinci Analitikler* I.10 76b). Tanımlar ise, bu nesnelere ve onlara ait sıfatların özünü ortaya çıkaran ilkelerdir. Aristoteles'e göre bir nesnenin tanımı ise, o nesnenin 'neliğine ait bir açıklama"dır. Yani bir şeyi tanımlamak, tanımlanacak olan o şeyin özünü ortaya çıkarmaktır (*İkinci Analitikler* II.7 92a7-13, II. 10 93b29.)

¹⁵¹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 75. Benzer bir açıklama için bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 609-10.

sorularken – S var mıdır? veya S, P midir? –, (2) ve (4) sorular ise varlığın nedeniyle ilgili sorulardır – bir sıfatın nedeni veya bir öznenin özü.¹⁵²

Ayrıca bu dört soru arasında Aristoteles'e göre, zamansal bir araştırma sırası vardır: ilkin (1) S'nin P olup olmadığını – Güneş tutulur mu tutulmaz mı? –, sonra (2) niçin olduğunu – Güneşin niçin tutulduğunu - araştırırız; ilkin (3) S'nin var olup olmadığını – Tanrı var mıdır yok mudur? –, sonra (4) S'nin ne olduğunu araştırırız – Tanrı nedir?¹⁵³ Ross'un kaydettiği şekilde ifade edersek, “eğer S'nin P olduğunu ortaya koyarsak ardından niçin öyle olduğunu sormaya geçeriz; eğer S'nin var olduğunu ortaya koyarsak ardından onun ne olduğunu sormaya geçeriz.”¹⁵⁴ Buna göre, bir nesneyle ilgili araştırma sırası içerisinde o nesnenin varlığıyla ilgili sorular onun özüyle ilgili sorulardan zamansal olarak önce gelir. Göreceğimiz üzere Aristoteles, bu dört aşamalı zamansal sıra düzenine kararlı bir şekilde bağlı kalarak bir şeyin neliğine ilişkin araştırmaya ancak onun var olduğuna ilişkin araştırmamızı tamamladıktan sonra geçebileceğimiz konusunda ısrar eder.

Bronstein, bilimsel araştırmaya ilişkin bu genel görünümü David Charles'a referansla¹⁵⁵ üç aşamaya ayırarak şöyle ortaya koyar:¹⁵⁶

(1) ve (2) sorular: 1. Grup

Birinci Aşama: S'nin P olduğunu bilmeyiz ve onun öyle olup olmadığını araştırırız.

İkinci Aşama: S'nin P olduğunu biliriz fakat niçin'ini bilmeyiz ve nedeni araştırırız.

Üçüncü Aşama: S'nin niçin P olduğunu biliriz.

(3) ve (4) sorular: 2. Grup

¹⁵² Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 76-77.

¹⁵³ *İkinci Analitikler* II.1.

¹⁵⁴ Ross, *a.g.e.*, s. 75-76. Barnes (*a.g.e.*, s. 203) ise bu durumu şöyle şu şekilde formüle eder:

Eğer A, B ise

Niçin A, B dir?

Eğer A diye bir şey varsa

A nedir?

¹⁵⁵ Bkz. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 24; Charles, “The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve It”, s. 137. Charles üç aşamalı bir bilimsel araştırma yöntemi inşa eder:

Birinci Aşama: 1. Aşama, kişi, bir ad veya ad benzeri bir deyinin ne imlediğini (*signify*) bildiği zaman tamamlanır.

İkinci Aşama: 2. Aşama, kişi, bir adın veya ad benzeri bir deyinin imlediği şeyin var olduğunu bildiği zaman tamamlanır.

Üçüncü Aşama: 3. Aşama, kişi, bir ad veya ad benzeri bir deyinin imlediği nesnenin veya türün özünün ne olduğunu bildiği zaman tamamlanır.

¹⁵⁶ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 84.

Birinci Aşama: S'nin var olup olmadığını bilmeyiz ve onun var olup olmadığını araştırırız.

İkinci Aşama: S'nin var olduğunu biliriz fakat S'nin ne olduğunu bilmeyiz ve onun ne olduğunu araştırırız.

Üçüncü aşama: S'nin ne olduğunu biliriz.

Özetle, “bir şeyin var olup olmadığı” sorusu iki ayrı sorunun görevini üstlenir:

(1) herhangi bir sıfat belli bir özneye veya cevhere ait midir değil midir? (ör. “tutulma” Ay’a ait midir veya Ay tutulur mu?) ve (3) Belli bir cevher var mıdır yok mudur? (ör. İnsan var mıdır?); benzer bir şekilde, “bir şeyin nedeninin ne olduğu” sorusu da yine şu soruları içerir: (2) herhangi bir sıfatın belli bir özneye ait olmasının nedeni nedir? (ör. Ay niçin tutulur?) ve (4) belli bir cevherin neliği (özü) nedir? (ör. İnsan nedir?).

1.1. Menon Paradoksu

Bronstein’e göre, Aristoteles, hakiki bilimsel araştırmanın *gerçek olan* nesnelere yönelik olan araştırma olduğu görüşündedir. Bu nedenle, bir nesnenin özüne ilişkin bir araştırma, o nesnenin var olduğu bilgisine dayanmadığı sürece mümkün olamaz. Hal böyleyken, Aristoteles’in yukarıda sunulan bilimsel araştırmanın zamansal aşamaları, araştırılacak nesnenin varlığına ilişkin bilginin imkânıyla ilgili – Sokrates Açmazı’na tıpa tıp benzeyen – bir paradoks doğurur.¹⁵⁷ 2. grup sorularda mündemiç bir şekilde bulunan bu paradoks Menon Paradoksu’nun “bir versiyonudur”: Kişi araştırdığı nesnenin ne olduğunu bilmeden onun var olup olmadığını nasıl araştıracaktır? Aristoteles’in zamansal araştırma aşamalarına göre S'nin ne olduğunu bilmek, S'nin var olduğu ön bilgisini gerektirir. Bu durumda S'nin ne olduğu bilinmeden onun var olup olmadığı nasıl bilinecektir? Yani kişi neyi arayacağını nasıl bilecektir? Eğer kişi arayacağı şeyin ne olduğunu biliyorsa, araştırma aşamalarını göz önünde bulundurduğumuzda, onun var olduğunu önceden biliyor demektir. Bu durumda ise kişi S'nin var olup olmadığı araştırmasına giremeyecektir, girse de bu araştırması gereksiz ve anlamsız olacaktır. Bronstein bu paradoksu aşağıdaki gibi formüle eder:¹⁵⁸

¹⁵⁷ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 84-8. Diğer bazı yorumcular da aynı paradoksa dikkat çeker. Örneğin bkz. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 76; J. L. Ackrill, “Aristotle’s Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II 8–10”, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 113-18; Greg Bayer, “Definition through Demonstration: The Two Types of Syllogisms in “Posterior Analytics” II.8”, *Phronesis*, C. 40, S. 3, (1995), s. 244-6.

¹⁵⁸ Bronstein, 2016, s. 85.

- 1) S'nin var olup olmadığını araştırmadan önce, kişi, onun ne olduğunu ya bilir ya da bilmez.
- 2) Eğer kişi S'nin ne olduğunu bilirse, bu durumda kişi, onun var olup olmadığını araştıramaz.¹⁵⁹
- 3) Eğer kişi S'nin ne olduğunu bilmezse, bu durumda kişi, onun var olup olmadığını araştıramaz.¹⁶⁰
- 4) O halde, kişi, S'nin var olup olmadığını araştıramaz.

Bronstein bu paradoksun çözüm yolunun, 1. önermede zımnem içerilen bilginin “ya hep ya da hiç” olduğu varsayımın reddine dayandığını kaydeder.¹⁶¹ Bronstein, Aristoteles'in bu çözüm yolunu *İkinci Analitikler*'in II.8'inde nasıl uyguladığını açıklar.¹⁶² Şimdi bu çözüm yolunun ne olduğuna bakalım.

Önermeyi (1) nelik bilgisinin “ya hep ya da hiç” kavrayışına dayanarak okuduğumuzda S'nin ne olduğuna ilişkin bizde yalnızca iki bilişsel durum söz konusu olur: ya büsbütün bir bilgisizlik ya da tam bir bilgi. Bu durumda S'nin var olduğunu öğrenmeden önce, araştırmacı, ya S'nin tam nelik bilgisine sahip olur ya da bilmez. Eğer S'nin nelik bilgisine ilişkin tam bir bilgiye sahipse, bu durumda, S'nin var olduğunu öğrenemez (2). Eğer S'nin neliğine ilişkin büsbütün bir bilgisizlik içerisindeyse, bu durumda, S'nin var olduğunu öğrenemez (3). Hal böyleyken, önermenin (1) reddi ve çözümünü için nelik bilgisinin “ya hep ya da hiç” şeklinde uç noktalarda olduğuna ilişkin kavrayışın reddedilmesi gerekir. Bunu yapmak içinse şu sorunun sorulması gerekir: “Acaba S'nin neliğine ilişkin büsbütün bir bilgisizlik ile tam bir bilgi arasında denk düşen ve böylece S'nin var olup olmadığına ilişkin araştırmamıza kapı aralayacak “aracı bir bilişsel durum var mıdır?”

“Her öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıktığına” (71a1-2) göre, S'nin var olduğu bilgisinin de ön bir bilgiyi gerektirmesi gerekir, çünkü S'nin var olduğu bilgisi de *öğrenmenin* bir konusudur. Bu durumda S'nin var olup olmadığını araştırabilmemiz için gerekli olan ön bilgi, S'nin ne olduğu bilgisidir (3). Zira aradığımız şeyin ne olduğunu bilmeden onun var olup olmadığına ilişkin bir araştırmaya girişemeyiz. Hal böyleyken önermenin (3) reddi ve çözümünü için sorulması gereken soru şudur: “Acaba S'nin neliğini gerektirmeyecek veya içermeyecek şekilde S'nin ne olduğunu bilmenin bir yolu var mıdır?” Önermeye (2) göre, eğer S'nin ne olduğu biliniyorsa onun var olup

¹⁵⁹ S'nin ne olduğunu bildiğimiz bir durumda onun var olup olmadığını araştırmamız saçma olur, çünkü S'nin ne olduğuna ilişkin bilgimiz aynı zamanda onun varlığının kanıtıdır.

¹⁶⁰ S'nin var olduğunu araştırabilmemiz için öncelikle aradığımız şeyin ne olduğunu, yani S'nin neliğini, bilmemiz gerekir.

¹⁶¹ Bkz. Bronstein, s. 85-88.

¹⁶² Bkz. Bronstein, s. 144-170.

olmadığına ilişkin bir araştırmaya girişilmez, çünkü onun ne olduğu bilgisi hâlihazırda var olduğu bilgisini de içerir. Hal böyleyken önermenin (2) reddi ve çözümü için sorulması gereken soru ise şudur: “Acaba S’nin var olduğu bilgisini gerektirmeyecek veya içermeyecek şekilde S’nin ne olduğunu bilmemenin bir yolu var mıdır?” Ki böylece S’nin var olup olmadığına ilişkin açık bir araştırma alanına imkân doğsun.

Dolayısıyla önermelerin (1,2,3) çözümü için sorulması gerekli olan sorular söz konusu çözüm yolunu oluştururlar: Eğer S’nin neliğine ilişkin tam bilginin aşağısında kalan fakat büsbütün bir bilgisizliği de aşan ve böylece S’nin varlığına yönelik araştırmamıza imkân sağlayacak bir ön bilgiye veya “tanılayıcı bir tasvire” (*identifying description*) sahip olabilirsek S’nin var olup olmadığını araştırmaya koyulabiliriz. Sonuç olarak, araştırmamızı başlatabilmemizi sağlayacak yeterlilikte güçlü fakat anlamsız kılmayacak derecede de zayıf bir “başlangıç bilgisine”¹⁶³ sahip olmamız gerekir. Özetleyecek olursak, 2. grup araştırma aşamalarının 1. aşamasını (S var mıdır?) geçebilmek için şu üç gereksinimin yerine getirilmesi gerekir:

- (1) 1. Aşamadaki S’ye ilişkin bilgimiz onun nelik bilgisini içermemesi gerekir.
- (2) 1. Aşamadaki S’ye ilişkin bilgimiz onun var olduğu bilgisini içermemesi gerekir.
- (3) 1. Aşamadaki S’ye ilişkin bilgimiz onun var olup olmadığına yönelik araştırmamızda “sıçrama tahtası”¹⁶⁴ olması gerekir.

2. İkinci Analitikler II.2: Her Araştırma Orta Terimle İlgilidir

İkinci Analitikler’in II.2’sinde, Aristoteles, II.1’de ulaştığı sonuçları detaylandırarak bilimsel araştırmaya ilişkin anlatımını biraz daha geliştirir. Bu bölümde Aristoteles şöyle der:

“Olanı veya genel¹⁶⁵ anlamda varlığı araştırdığımızda, bir orta terimin olup olmadığını araştırırız. Olanı veya – ister tikel¹⁶⁶ olarak ister genel anlamda – varlığı bilip yeniden niçinini veya neliğini araştırdığımızda, orta terimin ne olduğunu araştırırız. ‘tikel olarak varlık’ ve ‘genel anlamda varlık’ dediklerimiz şu: ‘Ay tutulur mu?’ veya ‘Ay büyür mü?’ tikel, böylelerinde nesnenin ne

¹⁶³ Bronstein bu tür bir tasviri, “başlangıç bilgisi” olarak tercüme edebileceğimiz “preliminary account” olarak adlandırır.

¹⁶⁴ Bu ifade Charles’e aittir. Charles de S’ye ilişkin birinci aşamadaki bilgimizin S’nin varlık ve nelik bilgisine yönelik ileri seviyedeki araştırmamız için bir tür “sıçrama tahtası” hizmetinde bulunması gerektiğini söyler. Bkz. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 35-7, 49.

¹⁶⁵ Ross, a.g.e., s. 48: *general*.

¹⁶⁶ Barnes, a.g.e., s. 48: *partially*.

olduğunu veya ne olmadığını araştırırız; ne ki Ay'ın veya gecenin var olup olmamasını araştırdığımızda genel anlamda varlığı araştırırız. Öyleyse her araştırmada ya bir orta terimin olup olmadığı ya da orta terimin ne olduğu araştırılır. Nitekim her durumda araştırılan neden orta terimdir. O halde 'tutulur mu' demek 'tutulmanın bir nedeni var mı yok mu' demektir ve bir nedeni olduğunu bildikten sonra, bunun ne olduğunu araştırırız." (89b37-90a10)

Bu bölümde de Aristoteles, sıfatları ilgilendiren araştırmalar ile cevherleri ilgilendiren araştırmalar arasında bir ayrıma gider. Bu ayrımı bu sefer "tikel olarak varlık" – S, P midir? (Ay tutulur mu?) – ve "genel anlamda varlık" – S var mıdır? (Ay var mıdır?) – ayrımı üzerinden yapar. Bu iki varlık türüne ait araştırmaların ortak yönelimleri ise nedeni bildiren "orta terimdir." Buna göre, S'nin P olup olmadığını sormak (1) veya S'nin var olup olmadığını sormak (3), S'nin niçin P olduğunu veya S'nin niçin var olduğunu açıklayabilecek bir orta terimin var olup olmadığını sormaktır. Ayrıca, S'nin niçin P olduğunu (2) veya S'nin ne olduğunu sormak (4), varlıklarını ispatladığımız bu şeyler için orta terimin ne olduğunu sormaktır.¹⁶⁷ Yani, Aristoteles'in II.1'de kaydettiği her bir araştırma aşamasında peşinde olduğumuz şey, nedeni veren orta terimdir. "Orta terim" ile kastettiği şeyin ise, "Ay", "Yeryüzü" ve "Güneş" gibi cevherlerin veya öznelere (bunlar için "taşıyıcı" der) nedeni ve "tutulma", "eşitlik-eşitsizlik" ve "arada olma ve olmama" gibi sıfatların nedeni olduğunu söyler (90a11-15). Ancak Ross'un yorumuna göre, Aristoteles'in bir şeyin varlığını veya neliğini araştırmak, sırasıyla, o şeyin varlığını açıklayacak bir nedenin var olup olmadığını veya nedenin ne olduğunu araştırmaktır sözünde araştırmamanın konusu olan varlık cevherler değil, sıfatlardır. Çünkü Ross'a göre cevherlerin varlığını araştırdığımızda onun varlığını açıklayacak bir nedenin var olup olmadığı yoluyla değil, "gözlem" yoluyla araştırırız. Yine bir cevherin neliğini, onun neliğini açıklayan nedenin ne olduğunu araştırmak yoluyla değil, "cevherin bağlı olduğu cins ile onu diğer türlerinden ayıran ayrımın ne olduğunu araştırmak" yoluyla araştırırız.¹⁶⁸ Bu hususta Ross ile aynı çizgide yorum geliştiren Bronstein de hem cevherleri hem de sıfatları araştırmamanın tek bir araştırma yöntemine dayanmadığı görüşündedir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s.76.

¹⁶⁸ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 76. Ross'un burada vurgulamak istediği şey, cevherlerin neliğinin dolayısıyla da nedeninin araştırılmasının "bölme" yoluyla gerçekleşmesidir.

¹⁶⁹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 90. Bu husus, *İkinci Analitikler*'in II.8-10'na ilişkin tartışmamızda daha açıklık kazanacaktır.

Bu pasajın sonunda sıfatlara ilişkin verdiği soru örneğinde, Aristoteles, Ay'ın tutulup tutulmadığını araştırmanın (1), Ay'ın tutulmasını açıklayan bir nedenin (“orta terim”) var olup olmadığını araştırmak olduğunu söyler. Bu durumda, P'nin S'ye ait olup olmadığını (1) araştırmak, P'nin S'ye ait olduğunu açıklayan bir nedenin var olup olmadığını araştırmaktır. Bir nedenin var olduğunu bildikten sonra ise bu nedenin ne olduğunu araştırmaya geçeriz. Özetle Aristoteles, tüm araştırmaları “orta terimin” araştırılmasına indirger (89b37-90a6), daha sonra ise orta terimi *neden* veya *açıklama* ile özdeşleştirir (90a6-7). Ardından son olarak, “tüm bu durumlarda” nedeni veya açıklamayı *öz* ile yani *bir şeyin neliği* ile özdeşleştirir (90a16-23). Dolayısıyla, “nesnenin ne olduğunu bilmek ve niçin olduğunu bilmek aynıdır” (90a31-4). Örneğin, sıfatlarla ilgili olan “Ay niçin tutulur?” (Niçin S, P dir?) (2) sorusuyla ilgili olarak şu iddiada bulunur: “‘Tutulma nedir? – Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, ayın ışıktan yoksunluğu. ‘Tutulma niçin olur?’ veya ‘Ay niçin tutulur? – Yeryüzü Güneş ışığını kestiğinde ışık yittiği için’” (90a16-20). Böylece Aristoteles, tutulmanın niçin Ay'a ait olduğunu açıklayan orta terimi tutulmanın nedensel özüyle özdeşleştirir. Buna göre, P'nin niçin S'ye ait olduğunu (2) açıklayan nedeni (orta terim) araştırmak, P'nin neliğini (özünü) araştırmaktır.

Bronstein bu durumu, Aristoteles'in her bir sıfat sorusuna birer “koşul yüklediği” şeklinde açıklar. 1. Soruya “nedensel koşul” (*the Causal Constraint*) yükler: “P'nin S'ye ait olup olmadığını araştırmak, P'nin S'ye ait olduğunu açıklayan bir nedenin var olup olmadığını araştırmaktır.” 2. Soruya ise “tanımsal koşul” (*the Definitional Constraint*) yükler: “P'nin niçin S'ye ait olduğunu araştırmak ise şu anlama gelir: “P'nin niçin S'ye ait olduğunu açıklayan nedenin ne olduğunu araştırmak P'nin ne olduğunu, yani P'nin tanımında ifade edilen özü araştırmaktır.”¹⁷⁰

Hal böyleyken, Bronstein'e göre bu iki koşul, sorulara (1-2) ilişkin II.1'de sunulan araştırma aşamalarına dair anlayışımızda bir değişiklik meydana getirir:¹⁷¹

(1) ve (2) sorular: 1. Grup

Birinci Aşama: P'nin S'ye ait olup olmadığını, P'nin niçin S'ye ait olduğunu açıklayan bir nedenin var olup olmadığı yönünden bilmeyiz ve böyle bir nedenin var olup olmadığını araştırırız.

¹⁷⁰ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 92.

¹⁷¹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 92.

İkinci Aşama: P'nin S'ye ait olduğunu, P'nin niçin S'ye ait olduğunu açıklayan bir nedenin var olduğu yönünden biliriz ancak bu nedenin ne olduğunu bilmeyiz ve bu nedenin ne olduğunu – yani P'nin özünü – araştırırız.

Üçüncü Aşama: P'nin niçin S'ye ait olduğunu açıklayan nedenin ne olduğunu biliriz – yani ilgili “yarı-burhani” kanıtı biliriz – ve dolayısıyla da P'nin özünü biliriz.

2.1. Menon Paradoksu

Bronstein'e göre, yukarıdaki bilimsel araştırmanın aşamalarının 1. aşamasından 2. aşamasına geçtiğimizde Menon Paradoksu'nun başka bir versiyonuyla karşı karşıya kalırız. Karşımıza çıkan yeni problem şudur: 1. aşamada P'nin (tutulmanın) ne olduğunu bilmeden P'nin (tutulmanın) S'ye (Ay'a) ait olduğunu açıklayan bir nedenin var olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Eğer P'nin ne olduğunu biliyorsak, bu durumda, Aristoteles'e göre, P'nin S'ye ait olduğunu açıklayan nedenin ne olduğunu da biliriz. Çünkü P'nin (tutulmanın) neliği ile P'nin (tutulmanın) niçin S'ye (Ay'a) ait olduğu aynı. Bu durumda P'nin niçin S'ye ait olduğunu araştırmak gereksiz olur, çünkü P'nin neliğini bildiğimiz takdirde böyle bir nedenin var olduğunu da biliriz. Bronstein bu paradoksu ise şu şekilde formüle eder:¹⁷²

- (1) P'nin S'ye ait olduğuna ilişkin bir nedenin var olup olmadığını araştırmadan önce kişi P'nin ne olduğunu ya bilir ya da bilmez.
- (2) Eğer kişi P'nin ne olduğunu biliyorsa, P'nin S'ye ait olduğuna ilişkin bir nedenin var olup olmadığını araştıramaz.
- (3) Eğer kişi P'nin ne olduğunu bilmiyorsa, P'nin S'ye ait olduğuna ilişkin bir nedenin var olup olmadığını araştıramaz.
- (4) O halde, kişi, P'nin S'ye ait olduğuna ilişkin bir nedenin var olup olmadığını araştıramaz.

Bronstein, birinci paradoksun çözümü için çizdiği yol haritasının aynısını bu paradoks için de çizer.¹⁷³ Onun için bu paradoksa ilişkin söz konusu çözüm yolunu özetlemekle yetinebiliriz. Bilginin “ya hep ya da hiç” kavrayışını reddederek, P'nin ne olduğuna ilişkin tam bilimsel bilgi ile onun hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamak arasında bir tür “aracı bilişsel duruma” sahip olursak P'nin bir nedenin olup olmadığını araştırabiliriz. Yani araştırmamızı başlatabilmemizi sağlayacak yeterlilikte güçlü fakat

¹⁷² Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 93.

¹⁷³ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 93-94.

anlamsız kılmayacak derecede zayıf bir “başlangıç bilgisine” sahip olmamız gerekir. Bunun için de bu başlangıç bilgisinin şu dört gereksinimi yerine getirilmesi gerekir:¹⁷⁴

- (1) P'nin S'ye ait olduğuna ilişkin bir nedenin var olduğu bilgisini içermemesi gerekir.
- (2) P'nin özüne ilişkin tam bilgi ile büsbütün bilgisizlik arasında yeterli bir ara konumda olması gerekir.¹⁷⁵
- (3) P'nin bir nedene sahip olup olmadığına yönelik araştırmamızda “sıçrama tahtası” hizmetinde bulunması gerekir.

3. *İkinci Analitikler* II.8-10: Doğrudan Özler ve Burhani Özler

İkinci Analitikler II.8 şöyle başlar.

A1 “Şunlara yeniden bakmak gerekiyor: bu söylenenlerden hangisi yerinde ve hangisi yerinde değil, tanım nedir, acaba nelik herhangi bir anlamda tanıtlanıp¹⁷⁶ tanımlanabilir mi yoksa hiçbir anlamda tanıtlanıp tanımlanamaz mı? Dediğimiz gibi neliği bilmek ile var olup olmamanın nedenini bilmek aynı (bunun açıklaması şu: olanın bir nedeni vardır, bu neden ya “nelikle” aynı ya da başka, başka ise ya tanıtlanabilir ya da tanıtlanamaz) – imdi başka ise ve tanıtlanmasını yapmak olasıysa, bu nedenin orta terim olması ve tanıtlanmasının ilk konumda yapılması zorunlu: çünkü tanıtlanan tümel ve olumlu.” (93a1-10)

Bu pasajın ilk kısmındaki sorularla Aristoteles, II.3-7'deki aporetik tartışmaya göndermede bulunur. Aristoteles böyle bir başlangıç yapmakla esasında bir önceki bölümdeki aporetik tartışmanın sonuna gelindiğine ve artık söz konusu güçlüklerle burada “olumlu bir cevap” verileceğine işaret eder.¹⁷⁷ Böylece Aristoteles II.3-7'deki aporetik tartışmanın sonucunu iki temel soruya indirger: Birincisi, “tanım nedir?” sorusu iken, ikincisi ise “acaba öz aynı bakımdan hem tanımla hem de burhanla bilinebilir mi yoksa bu olanaksız mı?” sorusudur. Göreceğimiz üzere, Aristoteles, ilk soruyu II.10'da tanımı “neliğe ait bir açıklama” olarak tanımlayıp çeşitli tanım türlerinden bahsetmek suretiyle cevaplarırken, ikinci soruyu ise II.8-9'da özlerin bir anlamda burhan yoluyla elde edilebilir olduklarını bir anlamda ise olmadıkları yönünde cevaplar. Ayrıca Aristoteles, *İkinci Analitikler*'in II.2'sinde öne sürdüğü bir şeyin neliğini bilmenin onun nedenini bilmekle aynı olduğu iddiasını burada tekrarlar. Ardından buna bağlı olarak iki ayrım yapar: (1) neden ya nelikle (özle) “aynıdır” ya da

¹⁷⁴ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 163.

¹⁷⁵ Bronstein'in iki maddeye böldüğü bu gereksinimi tek bir maddede topladık.

¹⁷⁶ Bu pasajın tercümesinde geçen ve daha sonraki tercüme pasajlarda geçecek olan “tanıtlanma”yı, biz, tercih ettiğimiz “burhani olarak kanıtlama” ile aynı anlamda alıyoruz.

¹⁷⁷ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 629. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 217.

“farklıdır” ve (2) farklı olan neden ya burhani olarak elde edilebilir ya da elde edilemez. Son olarak, nelikten farklı olan ve burhanla elde edilebilir olan nedenin ilgili burhani kanıtta orta terim olması gerektiğini söyler.

Aristoteles’e göre, nedeni neliğinden “farklı” olan nesnelere özleri bir anlamda burhanla elde edilebilirken, nedeni neliğiyle “aynı” olan nesnelere özleri hiçbir anlamda burhanla elde edilemez (II.8 93a5-8, 93b19, II.9 93b21vd). II.8’de Aristoteles, özleri bir anlamda burhanla elde edilebilir olan nesnelere için “tutulma” ve “gök gürültüsü”nü örnek gösterirken, II.9’da ise özleri hiçbir anlamda burhanla elde edilebilir olmayıp doğrudan kavranan nesnelere için “birim”i örnek gösterir. Ross’a göre bu ayırım, “hiç şüphesiz cevher (*substance*) ile sıfatlar (*properties*) ve olaylar (*events*) arasındaki ayırma işaret eder.” Buna göre nedeni *kendisiyle* aynı olan cevherler (ör. “birim”) ve nedeni *kendisiyle* farklı olan sıfatlar (ör. “tutulma” gibi) olarak iki tür varlık vardır. Bu bakımdan, birim gibi bir cevherin nedeni birimin kendisiyle aynı olup “nedeni kendi formunda yatarken”, tutulmanın nedeni tutulmanın kendisinden farklıdır. Böylece burhanlık ile doğrudanlık arasındaki bağlantı gözetildiğinde, birim ile nedeni arasındaki ilişki burhani olmayıp doğrudan kavranırken, tutulma ile nedeni arasındaki ilişki bir anlamda burhani olup doğrudan kavranmaz.¹⁷⁸

Bu konuda Ross’un çizgisinde görüş bildiren Bronstein, bu iki tür varlığı burhani sıfatlar (*demonstrative attributes*) ve özne türünden nesnelere (*subject-kinds*) olarak ayırır. Bu ayırımı, Bronstein, oldukça anlaşılır bir şekilde açıklar.¹⁷⁹ Onun açıklamasına göre özne türünden bir nesne olan S, özüyle aynı nedene sahipken, S’ye ait burhani bir sıfat olan P, özünden farklı bir nedene sahiptir. Örneğin, Aristoteles birimi “nicelik açısından bölünemeyen”¹⁸⁰ şey olarak tanımlar. Birim için bu öz veya neden dışında söylenecek başka bir şey yoktur. Dolayısıyla türsel bir nesne olan birimin özü ile onu oluşturan neden aynıdır. Burhani sıfatlara ilişkin olarak da örneğin, “tutulma”yı ele aldığımızda onun nedeni ile kendisi aynı değildir. Çünkü bu durumda öz, “hem nedeni hem de sıfatın kendisine ait olduğu özneyi birlikte içerir”. Bronstein’e göre, tutulma şu anlamda burhanidir ki onun özünün parçaları bir burhanda açıklanabilir şekilde birbirlerine nedensel bir ilişki içerisinde dayalıdır.¹⁸¹ Tutulmanın özünün

¹⁷⁸ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 78, 629, 633.

¹⁷⁹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 132-135.

¹⁸⁰ *İkinci Analitikler* 1.2 72a22.

¹⁸¹ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 134-35, 147-49. Tutulmanın tam tanımı, Aristoteles’e göre, “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, Ay’ın ışıktan

parçaları Bronstein ile birlikte Charles'ın de ifade ettiği üzere üç parçaya sahiptir: (A) Işık yoksunluğu, (B) Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi ve (C) Ay.¹⁸² “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, Ay'ın ışıktan yoksunluğu” olan tutulmanın tam özü, içerisinde özneyi (Ay) etkileyen olgusal bir neden – “Ay'ın ışıktan yoksunluğu” – ve etkin bir neden – “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi” – barındırır. Ay'ın (C) ışıktan yoksunluğu (A) olgusu, “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden” (B) kaynaklanır. Aristoteles'e göre neden (B) orta terim olduğundan, bu, “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi” olacaktır. Dolayısıyla eğer neden farklı ise, bu neden özün sadece bir parçasını oluşturacaktır, özün tamamını ifade etmeyecektir. Dolayısıyla burhani bir sıfat olan tutulmanın nedeni, neliğinden, yani özünden farklıdır.

Aristoteles, II.3-7 arasında tartışılan özün burhan yoluyla elde edilebilirliği meselesine II.8'de onların “yarı-burhani” bir yolla elde edildiklerini gösterir. Dolayısıyla Aristoteles, II.8'de özlerin burhanlığı meselesini çözerken aynı zamanda II.2'de karşımıza çıkan paradoksa da bir çözüm getirir. Bölme ve tümevarım metotlarını içeren tanım yoluyla ise türe ve cinse ait nesnelere özlerinin bilgisini (II.13) elde ettiğimizi gösterir.¹⁸³

3.1. Tanım Türleri

İkinci Analitikler II.10 tanımı, “neliğe ait bir açıklama” olarak tanımladıktan sonra farklı tanım türlerini tartışır ve bunları bölümün sonunda özetleyerek üç tane olduğunu söyler:

A3 “(a) Öyleyse tanımın bir türü neliğe ait tanıtlanamaz bir açıklama; (b) bir öteki türü tanıtlamadan dilbilgisel durumu açısından ayrılan, neliğe ait bir tasım; (c) üçüncüsü de neliğe ait bir tanıtlamanın sonucu.” (*İkinci Analitikler* II.10 94a11-14).

A3(a) Aristoteles'e göre “doğrudan olanların tanımı neliğe ait tanıtlanamaz bir savdır (II.9a9-10).” Bunlar, tanımlarına burhani yolla ulaşılmayan fakat “birim”

yoksunluğudur.” Bu tanıma göre öz, üç parçadan oluşur. Bu parçalardan biri, yani orta terim (B) diğer ikisinin arasındaki nedensel bağlantıyı oluşturur:

(A) Işıktan yoksunluk (B) Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesine aittir.

(B) Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi (C) Aya aittir.

O halde, (A) ışıktan yoksunluk (C) Aya aittir.

¹⁸² Bkz. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 246.

¹⁸³ Bkz. Bronstein *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 138, 147. Aristoteles'e göre doğrudan olan nesnelere varlıkları ve özleri varsayım yoluyla veya “başka bir yolla” elde edilirken, bazı varlıkların özleri (“tutulma” gibi) ise bir orta terime sahip olduklarından bir anlamda burhanla elde edilebilirler (II.9 9320-26). Ross (*a.g.e.*, s. 633) da “başka bir yolla” ifadesini II.13'e ve “sıfatlar ve olayları” ise II.8'deki burhani yola hamleder.

örneğinde olduğu gibi doğrudan bir varsayım yoluyla ulaşılan “bilimin ilksel nesnelere.”¹⁸⁴ Dolayısıyla bu tanım “burhani olmayan”, yani, herhangi burhani bir kıyasla elde edilemeyen tanımdır.¹⁸⁵ A3(b) İkinci tanım ise, Ross’un “nedensel tanım” olarak adlandırdığı tanımdır.¹⁸⁶ Bu nedensel tanım nesnenin niçin var olduğunu ve ne olduğunu açıklar fakat “terimlerin dizilişi açısından tanıtlamadan ayrımlı” dolayısıyla da “neliğe ait bir çeşit yarım tanıtlamadır” (II.10 94a1-3). Bu tanımın kendisi burhani değildir fakat öze ilişkin “bir çeşit” burhani kanıtlamaya dayanır “çünkü özüne ait parçalar, bir burhan formunda dizilir ki bu diziliş özün parçaları arasındaki nedensel ilişkiyi açığa çıkarır.”¹⁸⁷ Aristoteles’in bu bölümde verdiği örnekle açıklayacak olursak, gök gürültüsünün tanımı, “buluttaki ateşin sönmesinden kaynaklanan, bulutta sönen ateşin sesidir.” Bu tanıma ilişkin burhan ise şudur:¹⁸⁸

- (A) Ses (B) ateşin sönmesine aittir.
- (B) Ateşin sönmesi (C) bulutlara aittir.
- O halde, (A) ses (C) bulutlara aittir.

A3(c) Üçüncü tür tanım ise, Ross’a göre “nedensel tanımı” ortaya koymada başlangıç bilgisini oluşturan bir tanımdır.¹⁸⁹ Bu tanım, “neliğe ait tanıtlamanın sonucu olur.”¹⁹⁰ Örneğin Aristoteles, gök gürültüsünü bir tanımının da “bulutlardaki ses” olduğunu söyler ve ona göre bu, gök gürültüsünün “neliğine ait tanıtlamanın sonucu olur.”¹⁹¹ “Bulutlardaki ses” tanımı gök gürültüsünün tam tanımı olmadığı için 2. tanımın

¹⁸⁴ Ross, *a.g.e.*, s. 636.

¹⁸⁵ Aristoteles bu tür doğrudan nesnelere için “neliğe ait tanıtlanamaz bir savdır” ifadesini kullanır. Bronstein’e göre bu ifade, ön bir araştırma veya bilgi olmadan onların tanımlarını basitçe sezdiğimiz anlamına gelmez. Zira onların keşfi için Aristoteles, *İkinci Analitikler*’in II.13’ünde bir takım kurallar öne sürer. Ayrıca bu ifade, bu tanım durumlarında tanımlanan ile tanım arasındaki bağlantının kanıtlanamaz olduğu anlamında gelmez. Bu ifadeyle Aristoteles’in kastettiği şey, tanımı oluşturan terimlerin bir burhani kanıt formu oluşturacak şekilde dizilmelerinin bir yolu olmadığıdır. Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 96-99.

¹⁸⁶ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁸⁷ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 139.

¹⁸⁸ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 139; Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 199.

¹⁸⁹ Ross, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁹⁰ *İkinci Analitikler* II.10 94a12.

¹⁹¹ *İkinci Analitikler* II.10 94a7-9. Gök gürültüsünün neliğine ait burhani kanıtlamanın sonucunda içerilen tanım gök gürültüsünün bir tanımıdır:

- “(A) Ses bütün (B) ateş sönmesine aittir
- (B) Ateşin sönmesi bütün (C) bulutlara aittir
- O halde, (A) ses bütün (C) bulutlara aittir.”

yalnızca bir parçasını (A ve C) oluşturur.¹⁹² Bu yüzden de bu tanım, burhani sıfatlara özgü bir tanımdır.¹⁹³

Aristoteles'in II.10'un sonunda verdiği tanım türlerine ilişkin özet liste, çoğunlukla Aristoteles'in kabul ettiği tanım çeşitlerinin bir listesi olarak kabul edilir. Ancak ilk başta bunun eksik bir liste olduğu çünkü Aristoteles'in II.10'un başında bahsettiği diğer bir tanım türünü – “nominal tanım” – içermediği gözükür. Bu bağlamda, Aristoteles'e göre bir terimin sıradan anlamını ifade eden nominal tanımın – “adın veya ad benzeri bir deyinin ne imlediği” (93b30-1) – onun tarafından tanım türlerinden biri olarak kabul edilip edilmediği yorumcular arasında tartışma konusu olmuştur.¹⁹⁴ Fakat biz bu meseleye girmeksizin sadece nominal tanımın II.8'de Menon Paradoks'unun çözümünde oynadığı role dikkat çekeceğiz. Nominal tanım, aşağıda göreceğimiz üzere her ne kadar yorumcular tarafından işlevi farklı bir şekilde yorumlansa da tutulma gibi burhani sıfatların *varlığına* ve *özüne* ilişkin ilgili burhanın araştırılmasında başlangıç bilgisini oluşturur. Örneğin, Ross, 3. tanım ile bir nesnenin nominal ifadesinin tamamen aynı tanım türünü oluşturduklarını ve bu tanımın “nedensel tanım”¹⁹⁵ veya “burhani tanım”¹⁹⁶ olan 2. tanımın araştırılmasında bir başlangıç bilgisi hizmetinde bulunduğunu söyler.¹⁹⁷ Yine Bronstein'e göre de bu iki tanım burhani bir

¹⁹² Barnes'e (*a.g.e.*, s. 223) göre bu tanım nedensel tanımın bir parçasıdır; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 140.

¹⁹³ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 140.

¹⁹⁴ Bu meseleye ilişkin bazı tartışmalar için bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 222-23; Ross, *a.g.e.*, s. 634-36; Bronstien, 2016, s. 141-43. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 26vd.; DeMoss ve Devereux, *a.g.m.* b.a. Nominal tanımın 4. bir tanım çeşidi olduğuna ilişkin olarak, Aristoteles'in II.10'un başında tanımın ne olduğunu ifade ettikten hemen sonra ona yer vermesi ve II.10 (93b38-94a1)'da nominal ifade için “tanım” ifadesinin kullanması gibi göstergeler sayılabilir. Nominal tanımın sahici bir tanım çeşidi olmasının önündeki engellere çinse şunlar sayılabilir: (a) Aristoteles açık bir şekilde üçgenin nominal bir tanımı olduğunu söyler (II. 10 93b30-2) fakat üçgenin özü yarı-burhani olmayıp Aristoteles'in “neliğe ait tanımlanamaz bir açıklama” (94a11-12) olarak ifade ettiği tanım türü vasıtasıyla ifade edilir. Bu nedenle, sonucunda üçgenin nominal tanımının verildiği bir burhani kıyas olamaz (bkz. Demoss ve Devereux'un, *a.g.m.*, s. 136-7). (b) Aristoteles'in özet listesinde (94a11-15) nominal ifadeye rastlanmaz. (c) Aristoteles tanımların özlerle ilgili olduğunu söyler ancak var olmayan şeyler özlere sahip olmadıkları halde nominal tanıma sahiptirler (“keçiyek” gibi, bkz II.7 92b5-8 ve 92b28-32). Öte taraftan Aristoteles, II.7 (92b26-8)'de tanım terimini var olan şeyler için sınırlar, bu durumda, nasıl olur da Aristoteles II.10'da bir tanım türünü var olmayan şeylerle de ilişkilendirir (bkz. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 28). Buna göre eğer nominal tanımlar gerçek bir tanım türü ise bütün tanımlar özle alakalı olmayacaktır. Bu durumda da Aristoteles, Bronstein'in ifadesiyle, “tanımın kavramını belirsizliğe itecektir”. Eğer nominal tanımlar gerçek bir tanım türü değilse, bu durumda da yine Bronstein'in ifadesiyle, “Aristoteles'in onları bir tanım türü olarak sunması (93b29-31) tuhaf olur” (Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 141).

¹⁹⁵ Ross, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁹⁶ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 139.

¹⁹⁷ Ross'a göre, II.10'un dört ayrı parçaya (93b29-37, 93b38-94a7, 94a7-9 ve 94a9-10) ayrılmasından dolayı sanki dört ayrı tanım türü doğurduğu gözükür fakat Aristoteles'in sadece üç tanım türü

sıfatın varlığına ve özüne ilişkin araştırmamızda başlangıç bilginizi oluşturduğunu kaydeder fakat şu farkla ki örneğin, tutulmanın nominal ifadesi olan “Ay’ın ışıktan yoksunluğu” ifadesini eğer tutulmanın özüne ilişkin burhanın sonucu (3. tanım) olarak ele alırsak tutulmanın var olduğu da zorunlu bir şekilde bilinmiş olacaktır. Ancak eğer söz konusu ifadeyi burhanın bir sonucu olarak değil de tutulmanın imlediği şey olması açısından sadece nominal bir ifade olarak bilirsek – her ne kadar nominal ifade ile burhanın sonucu içerikleri aynı olsa da – bu bilgi tutulmanın var olduğu bilgisini içermeyecektir. Zira Aristoteles, tanımların özlerle ilgili olduğunu söyler fakat var olmayan şeyler özlere sahip olmadıkları halde nominal tanıma sahiptirler (“keçi-geyik” gibi, bkz. II.7 92b5-8 ve 92b28-32).¹⁹⁸ Dolayısıyla bir sonraki başlık altında göreceğimiz üzere, nominal ifadeye ilişkin bilgi, tutulmanın var olduğu bilgisinden önce gelerek tutulmanın varlığının araştırılmasında başlangıç çizgisi görevinde bulunacaktır.

4. *İkinci Analitikler II.8: Menon Paradoksu’nun Çözümü*

A1’in sonunda Aristoteles şöyle demişti:

A4 “...imdi başka ise ve tanıtlamasını yapmak olasıysa, bu nedenin orta terim olması ve tanıtlamasının ilk konumda yapılması zorunlu: çünkü tanıtlanan tümel ve olumlu.” (93a7-10).

Aristoteles’e göre nedeni neliğinden farklı olan sıfatların burhanla kanıtlanması mümkünse, “bu nedenin orta terim olması ve tanıtlamasının ilk konumda yapılmasının zorunlu” olduğunu söyler (93a7-9). Bu iddia yorumcular arasında birçok tartışmanın konusu olmuştur. Birçokları bu pasajı, Aristoteles’in tanımın nesnesinin burhani bir kanıtının olamayacağına yönelik pasajlarıyla (II.3-7) uzlaştırma çabası içerisine girmişlerdir.¹⁹⁹ Bu açık uyumsuzluk, Barnes’e göre, eğer “burhan” terimini güçlü anlamıyla değil de “zayıf anlamı” (*weak sense*) ile ele alırsak kolaylıkla çözülür.²⁰⁰ Buna göre Aristoteles’i, özlerin gerçek anlamıyla burhanla kanıtlanmadığı fakat neliğe ait bir burhan olmasa da “yine de tasım [kıyas] ve tanıtlama aracılığıyla nelik *açık olur*” (93b18) yönünden anlamalıyız. Peki, burhanın bu “zayıf anlamı” tam olarak nedir?

olduğunu gösteren kesin ifadesi (94a11-14)” sadece üç tür tanım türü olduğunu gösterir. Aristoteles, 3. tanım için “gök gürültüsü bulutlardaki ses olarak tanımlanabilir” der. Ross’a göre nominal bir ifade için “bundan daha iyi bir örnek olamaz”, dolayısıyla da 3. tanım ile nominal ifade formları itibariyle birbirleriyle aynıdırlar. Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 634-36.

¹⁹⁸ Bronstien, 2016, s. 142-43.

¹⁹⁹ Örneğin bkz. Bayer, *a.g.m.*, s. 244-5; Barnes, *a.g.e.*, s. 218-21; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 149-153.

²⁰⁰ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 218.

Barnes'in anlayışına göre burhanın bu “zayıf anlamı”, bir şeyi daha açık hale getiren bir argüman veya kıyaştır. Bu bakımdan, “Aristoteles'in ulaştığı sonuç şudur ki en azından bazı durumlarda bir şeyin neliği bir burhanla kanıtlanmasa da açık hale gelebilir (*revealed in*).”²⁰¹ Ross, Barnes'in “zayıf anlamı” olarak ifade ettiği burhanı “genel bir çıkarım” (*general deduction*) olarak ifade ederken bunun da “diyalektik bir kıyas” olduğunu söyler.²⁰² Fakat Ross, bunun tam olarak ne anlama geldiğini açıklamaz ve sanırım Aristoteles'in bu burhan için bölümün ilerleyen pasajlarında (93a16-93b14) verdiği örneklerle açık hale geleceğini varsayar.

Aristoteles II.8'de söze şöyle devam eder:

A5 “(a) Yine konuyu baştan alarak bunun hangi yolda olası olduğunu söyleyelim. Tıpkı olanın olduğunu bildiğimizde niçinini araştırmamız ve bunların kimi kez birlikte açık olması, ama olandan önce niçinini bilmenin olanaksız olması gibi, açık ki aynı şekilde olandan bağımsız olarak neliği de bilinemez: nesnenin var olup olmadığını bilmeyen kimsenin nesnenin ne olduğunu bilmesi olanaksız. (b) Nesnenin var olup olmadığını kimi kez ilineksel bir anlamda, kimi kez de nesnenin kendisine ait bir özelliği – sözgelisi gök gürültüsünün bulutlardan çıkan bir ses olduğunu, tutulmanın bir ışık yoksunluğu olduğunu, insanın bir çeşit canlı olduğunu, ruhun kendi kendini devindiren bir şey olduğunu – bildiğimizde biliriz. (c) İmdi var olduğunu ilineksel anlamda bildiğimiz nesneyi neliği açısından hiçbir anlamda bilmememiz zorunlu; çünkü var olduğunu bile bilmiyoruz ve nesnenin var olduğunu bilmeden ne olduğunu araştırmak hiçbir şeyi araştırmamaktır. Ne ki nesneye bağlı bir özelliği bildiğimizde bu daha kolay olur. (93a15-19)

Özetle bu pasajda Aristoteles, II.1-2'de ortaya koyduğu zamansal araştırma aşamalarını tekrarlar. Bu aşamaların bazılarının eş zamanlı olarak açık olabileceğinden söz edilir.²⁰³ Ardından bir şeyin var olduğunu (1) ilineksel yolla bilmek ile bir şeyin var olduğunu (2) şeyin “kendisine ait olduğu bir özelliği” bilmek yolu arasında bir ayırım yapar. Aristoteles'e göre, bir şeyin var olduğunu 1. yolla bilmek kişiye o şeyin neliğini araştırma ehliyeti kazandırmazken, 2. yolla bilmek bu ehliyeti kazandırır. Son olarak da

²⁰¹ Barnes, *a.g.e.*, s. 218.

²⁰² Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 628.

²⁰³ Bronstein'e (*Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 155) göre Aristoteles'in bu tür keşif durumlardan kastettiği şey “şans eseri olan keşif” (*accidental discovery*) tir. Yani belli bir amaca yönelik maksatlı bir araştırmanın sonucu olmayan bir keşiftir. Örneğin bir kişi herhangi bir nesnenin neliğiyle ona ilişkin ön bir araştırma olmaksızın bir şekilde karşılaşabilir. Ancak Aristoteles bu bölümde bu durumlar üzerinde durmaz. Çünkü Bronstein'e göre Aristoteles'in bu bölümde üzerinde durduğu şey sadece amaca yönelik maksatlı araştırma yoluyla yapılan keşiftir.

nesnenin var olduğunu bildiğimiz tarz ile neliğini bildiğimiz tarzın aynı olduğunu söyler.

Bir şeyin varlığını ilineksel anlamda bilmek Aristoteles'e göre, o şeyin neliğini bilmeyi mümkün kılmaz. Peki, bir şeyin varlığını ilineksel anlamda bilmek ne demektir? Bir şeyin var olduğunu ilineksel anlamda bilmek yorumculara göre,²⁰⁴ o şeyin bazı ilineksel sıfatlara sahip olduğunu bilmektir ki bu sıfatlar o şeyin doğasına veya "özüne ait olmayan özelliklerdir."²⁰⁵ Söz konusu olan şey bu ilineksel sıfatlara "ne her zaman için sahiptir ne de çoğu zaman için."²⁰⁶ Bir şeyin varlığını bu anlamda bilmek, Aristoteles'e göre, bizi o şeyin özünün bilgisine ulaştırmaz, çünkü bu anlam nesnenin gerçekten var olduğunu içermez. Yine aynı yorumculara göre, bir şeyin var olduğunu "kendisine ait bir özelliği" yoluyla bilmek ilineksel anlamın aksine, o şeyin özüne ait bir özelliği bilmektir. Buna göre, bir şeyin var olduğunu ancak o şeye ait özsel bir özelliği bilmek suretiyle biliriz. Aristoteles'e göre, örneğin tutulmanın var olduğunu bilmek ona ait özsel bir özelliği – "tutulmanın ışık yoksunluğu olduğu" – bilmekle olur. Böylece kişi tutulmanın özsel bir özelliği olan "ışıktan yoksunluğunu" bildiği için onun var olduğunu da bilir.

Bu bakımdan, Aristoteles, bir nesnenin özüne ilişkin araştırmamızı başarılı bir şekilde tamamlamamız için sahip olduğumuz ön belirlenimin araştırmamızın nesnesini isabetli bir şekilde kesin olarak belirlediğinden emin olmamız gerektiğine işaret eder. Emin olmamız içinse bu ön belirlenimin ait olduğu nesnenin özüne ait bir parça olması suretiyle, birinci bölümde LaBarge'a referansla ifade ettiğimiz, *yeterlilik* karakterini taşır. Zira araştırma nesnemizin özüne ait olmayan bir belirlenim tek başına bizi araştırmamızın nesnesi hakkında tam bir tanımlamaya ulaştıracağından ve araştırmamıza yeterli bir yön tayin etmesinden emin olamayız. Araştırma nesnemizin özüne ait olmayan bir belirlenim bizi araştırmamız sırasında bazı yanlış cevaplara konmamızdan alıkoyacağı doğru olsa da nesnemizi tam olarak tanımlayacağımızı garantileyemeyecektir.

²⁰⁴ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 219; Ross, *a.g.e.*, s. 630; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 155-56; Bayer, *a.g.m.*, s. 247.

²⁰⁵ Barnes, *a.g.e.*, s. 219.

²⁰⁶ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 155. Ross (*a.g.e.*, s. 630-1-31), bir şeyin varlığını onun doğasına ait bir özelliği bilmeden sadece başka bir şeyin varlığından yola çıkılarak nasıl bilindiğini kavramanın zor olduğunu söyler. Ancak bu durumun şu şekilde gerçekleşebileceği önerisinde bulunur: "Güvendiğimiz birinden 'bu şöyledir böyledir' diye duyduğumuzda, şöyle böyle olduğunun varlığını çıkarıyabiliriz fakat onun doğasına ait herhangi bir nosyona sahip olmayabiliriz."

Burhani bir sığata ait özsel bir özelliği – zn bir parçasını – bilmenin birinci anlamı budur. Yani, özsel bir özelliğini bilmek suretiyle bir Şeyin var olduğunu bildiğimiz vakit Aristoteles'in de ifade ettiği üzere, onun özünün bilgisini araştırmaya koyulabildiğimiz durumdur. Bu durumda kişi, burhani sığatın tam özünü araştırmaya geçmeden önce elinde başlangıç bilgisi olarak özün bir parçasına sahiptir. Böylelikle zn tam bilgisine sahip olmaksızın sadece ona ait bir parçayı bilmek suretiyle ze ilişkin araştırmasını baŐlatabilme imkânına sahip olacaktır.²⁰⁷

ze ait belli bir özelliği bilmenin diğer bir anlamı²⁰⁸ da örneğin “eğer tutulma diye bir Şey *varsa*, belli bir ışık yoksunluğu olarak vardır”²⁰⁹ Őeklinindedir. Bu durumda olan bir kişi, tutulmanın var olup olmadığını – znesine ait olup olmadığını – bilmez.²¹⁰ Bu başlangıç bilgisi, kişiye tutulmanın “ilineksel olmayan bir tarzda var olduğunu bilmesine imkân sağlayacak bir sıçrama tahtası (*springboard*) görevinde bulunur.”²¹¹ Bu ikinci anlam Bronstein'e göre, göreceğimiz üzere Menon Paradoksu'na düŐmeksizin tutulmanın var olduğuna ilişkin araştırmamızı baŐlatmamıza imkân sağlayacaktır. Çünkü P'nin var olduğunu bilmeksizin onun özüne ait bir parçayı bilmek, yukarıda bir Şeyin varlığına yönelik araştırmanın imkânını tehdit eden paradoksun üzümünde “anahtar iŐlevinde bulunur.”²¹²

²⁰⁷ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 155-59.

²⁰⁸ Bu anlamın savunması için bkz. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 23-56; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 156-7; DeMoss ve Devereux, *a.g.m.*, b.a.

²⁰⁹ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 157. Veya Charles'ın (*Aristotle on Meaning and Essence*, s. 40) ifadesiyle, “eğer gök gürültüsü diye bir Şey *varsa*, o da bulutlardaki bir tür sestir.”

²¹⁰ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 157; Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 40.

²¹¹ Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 35.

²¹² Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 157. Burhani bir sığata ait özsel bir özelliği bilmenin bu ikinci durumu, nominal ifadenin sunulduğu II.10'daki pasaj (93b29-35) zerinden geliŐtirilir. Bu pasaja göre, bir Şeyin var olduğunu bildiğimizde onun niçin var olduğunu sormaya geçeriz. Dolayısıyla nominal ifadelerin “bilimsel araştırmanın nesnesinin varlığını kavramamızla bir bağlantısı olduğu açıktır.” (DeMoss & Devereux, *a.g.m.*, s. 134). Bu yorumculara göre her ne kadar bir Şeyin nelığini araştırmamızda “başlangıç bilgisini” oluşturan “nesnenin kendisine ait bir özellik” nominal ifadeler olarak adlandırılmasalar da “ad veya ad benzeri bir deyinin ne imlediği” ifadesiyle “eksiksiz bir Şekilde uyum sağlarlar.” (DeMoss & Devereux, *a.g.m.*, s. 135; Bronstein, 2016, s. 158). Buna göre, tutulmanın özüne ait bir parçayı bilmek ona ilişkin nominal bir ifadeyi, yani tutulmanın kendisine isim olduğu Şeyin *ne anlama geldiğini* bilmektir. (DeMoss & Devereux, *a.g.m.*, s. 135.) Tutulmanın nominal ifadesini bilmek ise onun özünün bir parçasını bilmeyi zorunlu olarak içermez. Çünkü II.7 (92b5-8 ve 92b28-32)'de Aristoteles'e göre, var olmayan Şeylerin de (r. “keçi-geyik”) nominal ifadeleri olabilir. Dolayısıyla, “tutulmanın nominal ifadesini bilmek tutulmanın var olduğu bilgisini zorunlu olarak içermediğinden”, (Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 158) “tutulmanın var olup olmadığını araştırmaya koyulma pozisyonunda olmamıza yardımcı olur.” (DeMoss & Devereux, *a.g.m.*, s. 136). Bir Şeyin özsel bir özelliğini bilmek onun nominal ifadesini bilmekle aynı olduğuna göre, o Şeyin var olduğunu bilmeksizin onun özsel bir özelliğini bilebiliriz. Böylece, “kişi bazen nesnenin var olduğunu onun özüne ait bir özelliği bilmek suretiyle bilirken,

Şimdi de bu başlangıç bilgilerinin II.8’de burhani bir sıfatın varlığına ve özüne ilişkin araştırmamızı nasıl mümkün kıldıklarına yorumcuların bu bölüme ilişkin geliştirdikleri yorumlar çerçevesinde bakalım.

4.1. Menon Paradoksu’nun Birinci Çözüm Yolu

Aristoteles’in kendisi yoluyla “nelik açık olur” dediği burhanın verilen örneği üzerinden bir şeyin tanımının nasıl ortaya çıktığı A5 pasajının devamında şöyle ortaya konur:

A6 “(a) İmdi nesnenin neliğine ait bir özelliği bildiğimiz durumların ilki şöyle olsun: (b) A ‘tutulma’, T ‘Ay’, B ‘Yerin Güneş ışığını kesmesi’ olsun. (c) Demek ki Ayın tutulup tutulmadığını araştırmak B’nin olup olmadığını araştırmaktır. Bu da A’ya ait bir neden, bir tanım olup olmadığını araştırmaktan hiç ayrımlı değil: bir neden varsa A’nın da var olduğunu söyleriz. (d) Yine çelişmenin hangi yanı neden, tanım, iki dik açığa iye olmak mı iye olmamak mı diye sorulabilir. (e) Bunun yanıtını bulduğumuzda, öncüller doğrudan ise olanı ve niçinini birlikte biliriz, doğrudan değilse olanı bilip niçinini bilmeyiz.”²¹³ (93a29-37)

Ross, Charles ve Barnes’e göre Aristoteles, A6’da araştırmacının bir şeyin varlığını onun “doğasına ait bir işarete”²¹⁴ sahip olmak suretiyle bildiği ilineksel olmayan tarzdaki duruma işaret eder. Bu yorumcuların genel olarak A6’ya ilişkin açıklamalarına göre, Aristoteles, A6(c)’de araştırmacının tutulmanın varlığına ilişkin araştırmasını ve keşfini konu edinir. Bu aşamada araştırmacımız tutulmanın var olduğunu henüz bilmez. Araştırmacımızın bu aşamada sahip olduğu bilgi – her ne kadar Aristoteles açık bir şekilde bu bilgiyi ona atfetmese de – “eğer tutulma diye bir şey varsa onun da Ay’ın ışıktan yoksun olduğu” bilgisidir. Yani araştırmacımız A6(c)’de, A5(b)’de bahsedilen tutulmaya ilişkin başlangıç bilgisine sahiptir. Yorumcular bu çıkarıma A6(a)’da bahsedilen “nesnenin neliğine ait bir özelliği” ifadesiyle ulaşırlar. Bu

bazen de onun var olduğunu bilmeksizin onun özüne ait bir özelliği bilir.” (Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 158-59.) Böylece tutulmanın var olup olmadığını – tutulmanın (B) Ay’a (A) ait olup olmadığını –, “eğer tutulma diye bir şey varsa o da Ay’ın uğradığı belli bir ışık yoksunluğu olarak var olduğu” (Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 35, 40.) “başlangıç bilgisinden” kalkarak araştırabilme imkânına sahip olmuş oluruz. Yani tutulmanın özüne ait belli bir parçayı bilmek sadece onun tam özünü bilmemiz için bir “sıçrama tahtası” rolünde bulunmayıp aynı zamanda nominal anlamıyla alındığında öncesinde onun var olup olmadığını araştırmamızda da aynı rolü üstlenir.

²¹³ Pasaj içindeki etiketlemeler (a, b, c, d, e) Bronstein’e (*Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 159) aittir.

²¹⁴ Ross, *a.g.e.*, s. 631.

ifade ayrıca, Aristoteles'in A5(b)'de "nesnenin kendisine ait bir özelliği"ne ilişkin tartışmasını da hatırlatır. Dolayısıyla A6(a)'daki söz konusu ifade, A5(b)'de ifade edilen tutulmanın belli bir ışık yoksunluğu olduğu örneğine işaret eder. Bu bakımdan A6(c), araştırmacımızın tutulmanın var olduğunu "eğer tutulma diye bir şey varsa o da Ay'ın ışıktan yoksun olduğu" başlangıç bilgisine dayanarak nasıl öğrendiğini açıklar.²¹⁵

Peki, bu öğrenme nasıl gerçekleşir? Ross'a göre, Ay'ın tutulup tutulmadığı sorusu, "doğrudan gözlem veya bir göstergedan (*symptom*) elde edilen çıkarım" yoluyla çözümlenmez, "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi" olayının var olup olmadığı sorusunu sorup yanıtlamakla çözümlenir. Ayrıca Ross'a göre "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi", eğer Ay ışık yoksunluğuna uğruyorsa, Ay tutulmasının hem varlığını kanıtlar hem de niçin tutulduğuna ilişkin nedeni verir.²¹⁶ Ross'un burada kastettiği şey tutulmanın var olup olmadığına ilişkin "eğer tutulma diye bir şey varsa onun da Ay'ın ışıktan yoksun olduğu" başlangıç bilgisinin tek başına tutulmanın varlığını araştırmada ve ortaya koymada kullanılamayacağıdır. Yani sahip olduğu başlangıç bilgisi (Ay'ın ışıktan yoksunluğu), araştırmacının var olup olmadığını araştırmada hedeflediği şey değildir. Her ne kadar araştırmacı başlangıçta tutulmayı gözlemlenebilir belli bir ışık yoksunluğu olarak belirlese de tutulmanın var olup olmadığını Ay'ın bu türden ışık kayıplarına uğraması olaylarını gözlemlemek ve daha sonra bu olayın gerçekleştiğine dair yeterli miktarda bir delil yığını biriktirmek yoluyla araştırmaz. Araştırmacımız tutulmayı, eğer böyle bir şey varsa, başlangıçta belli bir ışık yoksunluğu olarak belirler ve böyle bir olgunun var olup olmadığını ise ona ilişkin bir nedenin var olup olmadığına yönelik bir araştırma yoluyla öğrenir. Dolayısıyla Aristoteles'in A6(c)'de verdiği örnekte eğer araştırmacımız tutulmanın nedeni olan "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi"ni bulgularsa böylece hem bir nedenin var olduğunu (dolayısıyla da tutulmanın var olduğunu) hem de o nedenin ne olduğunu (dolayısıyla da tutulmanın niçin var olduğunu) eş zamanlı olarak öğrenir. Bulguladığı neden olan "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi" ise Ross'a göre, A6(e)'deki koşullu ifadeyi yerine getirir: "Bunun yanıtını bulduğumuzda [tutulmanın var olduğunu], öncüller doğrudan ise olanı ve niçinini birlikte biliriz." Araştırmacımızın bulgusu söz konusu koşulu yerine getirir, çünkü tutulmaya (Ay'ın ışığını kaybetmesine) ilişkin bir nedenin var olduğunu

²¹⁵ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 631; Barnes, *a.g.e.*, s. 619-20; Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 37-8.

²¹⁶ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 631.

(dolayısıyla da tutulmanın var olduğunu), bu nedenin ne olduğunu bulgulamak suretiyle öğrenir. “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi” tutulmanın nedenidir ve tutulmaya doğrudan açıklayıcı bir öncül olarak aittir. Böylece araştırmacımız tutulmanın var olduğunu ve niçin var olduğunu eş zamanlı olarak öğrenir. Ayrıca Ross, A6(e)’deki bu eş zamanlı öğrenmeyi, A5(a)’da bahsedilen bir olgunun varlığı ile niçin var olduğunun “birlikte açık olduğu” istisnai duruma atıf olarak ele alır.

Bu konuda Ross ile aynı çizgiyi takip ettiği gözükken Charles de araştırmacının başlangıç bilgisinden (“eğer tutulma diye bir şey varsa onun da Ay’ın ışıktan yoksun olduğu”) kalkarak tutulmanın var olduğunu öğrendiğini ve bu başlangıç bilgisinin tutulmanın var olduğu bilgisini içermediğini kaydeder. Çünkü araştırmacımızın sahip olduğu başlangıç bilgisi Charles’a göre, “söz konusu olan olgunun var olduğu bilgisinden önce gelir ve [bu bilgiden] bağımsızdır.” Fakat – Ross’un yorumunda olduğu gibi – tutulmanın var olduğunun bulgusu Charles’a göre, ancak tutulmanın “nedensel atası” olan “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesini” öğrenmeye dayanır. Dolayısıyla araştırmacımız tutulmanın var olup olmadığını, tutulmanın varlığını açıklayan orta terimi bulmak suretiyle keşfedebilir.²¹⁷ Bu açıklamaya göre, Charles’ın A6’da tutulmanın varlığı ile niçinin, Ross’un yorumunda olduğu gibi, eş zamanlı olarak öğrenildiği fikrini benimsediğini söyleyebiliriz.

A6 hakkında Barnes de benzer bir yorum geliştirir. Ona göre araştırmacımız böyle bir nedenin var olduğunu keşfettiği an o nedenin ne olduğunu da bilir ve böylece hem Ay’ın tutulduğunu ve onun belli bir ışık yoksunluğu olduğunu hem de bu nedenin ne olduğunu eş zamanlı olarak kavrar.²¹⁸ Buna göre Barnes’in meseleye ilişkin açıklaması, Ross ve Charles’ın yorumlarında olduğu gibi, A6’da varlık ve niçin bilgilerinin yine eş zamanlı olarak kazanıldığı fikrini sergiler.

Barnes, söz konusu nedenin araştırmacı tarafından nasıl bulgulandığı üzerinde durmaksızın A6(b)’ye ilişkin olarak orada Aristoteles’in tutulmanın tanımına ilişkin bilgiyi ifade eden burhani kıyasın terimlerini ortaya koyduğunu ifade eder. Tutulmaya ilişkin bu tanım Barnes’in ifadesiyle, “Aristoteles’in tanımların burhan yoluyla kanıtlanmayıp, açığa çıktığına (*revealed through*) yönelik genel iddiasını” yansıtır.²¹⁹ Tutulmanın tanımının kendisi yoluyla “açığa çıktığı” bu burhani kıyastaki orta terim

²¹⁷ Bkz. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 37.

²¹⁸ Barnes bu noktayı ifade ettiğim şekliyle açık bir şekilde ortaya koymaz ancak meseleye ilişkin ifadelerinden çıkardığım sonuç bu yöndedir. Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 219 (“93a29” paragrafi).

²¹⁹ Barnes, *a.g.e.* s. 219.

oloan B (Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi), A'nın (ışık yoksunluğu) niçin C'ye (tutulma) ait olduğunu açıklar. Sonuç olarak, “bütün olarak bu burhani [kıyasın] tümünden C'nin *tam* tanımını çıkarsarız/sesli bir şekilde okuruz (*read off*)”:²²⁰

(A) Işık yoksunluğu, (B) Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesine aittir

(B) Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi, (C) tutulmaya aittir

(A) Işık yoksunluğu,(C) tutulmaya aittir

Özetle, bu üç yorumcunun yaklaşımına göre, tutulmanın var olup olmadığına ilişkin araştırma, Ay'ın ışık kaybına uğramasının varlığına ilişkin bir araştırma olmayıp tutulmaya ilişkin bir nedenin varlığının araştırılmasıdır. Böyle bir araştırma ise Aristoteles'in A6(e)'de bahsettiği eş zamanlı öğrenmeye işaret eder ki orada araştırmacı Ay'ın ışık kaybına uğradığına ilişkin bir nedenin var olduğunu (dolayısıyla da tutulmanın var olduğunu) ve bu nedenin ne olduğunu aynı anda öğrenir. Yani, tutulmanın tam özü ile varlığı aynı araştırma ile eş zamanlı olarak öğrenilir.

Meseleye ilişkin yorumunu inceleyeceğimiz bir sonraki yorumcumuz olan Bronstein, *İkinci Analitikleri*'in II.8'ini II.2'de karşımıza çıkan şu bilimsel araştırma aşamalarına ayırarak inceler.

Birinci Aşama: P yüklemine onun kanıtlanabilir sıfatlarından biri olarak ona ait olup olmadığını P'nin S'ye ait olduğunu açıklayan bir nedenin var olup olmadığı yönünden araştırırız.

İkinci Aşama: P'nin S nesnesinin kanıtlanabilir sıfatlarından biri olarak ona ait olduğunu P'nin S'ye ait olduğunu açıklayan bir nedenin var olduğu yönünden biliriz ve bu nedenin ne olduğunu araştırırız.

Üçüncü Aşama: P'nin niçin S'ye ait olduğunu açıklayan nedenin ne olduğunu biliriz – yani ilgili burhani kanıtı biliriz – ve dolayısıyla da P'nin özünü biliriz.

Bronstein'e göre, Aristoteles'in A6'da kastettiği öğrenme eşzamanlı bir öğrenme değildir. Ona göre A6'da tutulmanın varlığına ve neliğine ilişkin sunulan araştırma ilkin tutulmanın var olup olmadığını araştırmaya koyduğumuz daha sonra ise niçinini araştırdığımız “standart yolla” gerçekleşen araştırmadır. Kanaatimizce Bronstein, II.2'de karşımıza çıkan bilimsel araştırmanın zamansal aşamalarının A6'da *sırasıyla* nasıl aşıldığını göstermesi bakımından diğer üç yorumcuya nazaran daha ikna edici bir yorum inşa eder.

²²⁰ Barnes, *a.g.e.*, s. 219.

Bronstein, ilkin, formüle ettiği bilimsel araştırmanın zamansal aşamalarından 1. aşamadan 2. aşamaya nasıl geçildiğini açıklar. Ona göre Aristoteles, A6(c)'de, söz konusu başlangıç bilgisinden hareketle araştırmacının tutulmanın var olup olmadığını nasıl araştırdığını gösterir. Eğer başlangıç bilgisinden hareketle tutulmanın var olduğunu öğrenirse, ancak o durumda onun varlığının niçinini araştırabilecektir. Ancak A6(c)'ye göre "Ay'ın tutulup tutulmadığını araştırmak B'nin olup olmadığını", yani bir nedenin var olup olmadığını araştırmaktır. Bronstein'e göre bu, araştırmacının ne olduğunu bilmediği bir nedenin var olduğunu belirlemek vasıtasıyla tutulmanın var olduğunu belirlemesidir, yani tutulmanın açıklanması gereken bir şey (*explanandum*) olduğunu belirlemesi yoluyla tutulmanın var olduğunu belirlemesi anlamındadır. Tutulmanın açıklanmaya muhtaç (*explanandum*) olduğunu belirlemek ise bir nesnenin özüne ait bir özelliği, yani tutulmanın varlığına ilişkin başlangıç bilginizi doğrulamak suretiyle tutulmanın var olduğunu öğrenmeye bağlıdır. Tutulmanın varlığına ilişkin başlangıç bilginizi "gözlem ve/veya bu hususta güvenilir şahitlikleri toplama yoluyla" öğreniriz. Araştırmacı yeterli miktarda delil topladığında artık şu kıyası kurar:²²¹

Tutulma, (falan türden) ışık kayıplarına aittir.

(falan türden) ışık kaybı, Ay'a aittir.

Tutulma, Ay'a aittir."

Bu kıyas Bronstein'e göre, araştırmacının 1. aşamadaki araştırmasının bir sonucu olarak 2. aşamada sahip olduğu bilgiyi temsil eder. Bu kıyastaki büyük terim başlangıç bilgisinden hareketle ortaya konulurken, küçük terim ise gözlemlenmeden ("ve/veya şahitlikten") hareketle tümevarım yoluyla ortaya konur. Bu kıyas, bir bütün olarak tutulmanın var olduğuna (yani Ay'a ait olduğuna) ilişkin bir ispattır. Ayrıca bu kıyas, Aristoteles'in A6(e)'de işaret ettiği iki kıyas türünden biridir. Orda Aristoteles iki durum arasında bir ayrıma gider. Birinci durumda araştırmacı hem tutulmanın var olduğunu bilir hem de niçinini bilirken, ikinci durumda tutulmanın var olduğunu bilir fakat niçinini bilmez. Birinci durumda tutulmanın niçini bilinirken ikinci durumda bilinmemesinin sebebi, Bronstein'in yorumuna göre, birinci durumda kişinin orta terim – neden – aracılığıyla bir kıyası kavrayan, ikinci durumda ise herhangi bir orta terim aracılığıyla kavranmayan bir kıyasın söz konusu olmasıdır.²²² Böyle bir kıyası kavrayan

²²¹ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 161.

²²² Bronstein söz konusu pasajdaki "doğrudan öncüller" ifadesini, eserin başka bir nüshasına dayanarak "orta terimler" olarak alır.

kişi tutulmanın niçin var olduğunu bilmez fakat ilineksel olmayan bir tarzda var olduğunu bilir. Çünkü tutulmanın Ay'a ait olduğunu, tutulmanın ilineksel olmayan özsel bir özelliğini bilmek suretiyle bilir.²²³

Ayrıca bu kıyas Bronstein'e göre, sadece Ay'ın tutulduğunu kanıtlamakla kalmaz, artık tutulmanın varlığının açıklanması gereken bir şey olduğunu da ortaya koyar. Yani tutulmanın var olduğunu bildiğimizde artık onun varlığının bir nedeninin de olduğunu çıkarırsınız. Zira "Ay'ın tutulup tutulmadığını araştırmak B'nin olup olmadığını araştırmakla aynı" olduğundan, tutulmanın var olduğunu öğrendiğimize göre, tutulmaya ait bir nedenin var olduğunu da artık biliriz.²²⁴ Bronstein'in bu açıklamasına göre, tutulmanın var olduğu ile varlığının bir nedene sahip olduğu bilgisi eş zamanlı olarak öğrenilir. Ancak bu aşamada araştırmacımız bu nedenin ne olduğunu henüz bilmez. Bu durumda araştırmacımız, tutulmanın var olduğunu – 2. aşamada ortaya konduğu şekliyle – tutulmanın varlığına ilişkin bir nedenin var olduğu yönünden bilir. Böylece Aristoteles'in ortaya koyduğu bilimsel araştırmanın zamansal araştırmalarından 1. aşamadan 2. aşamaya geçişi tamamlamış olur.²²⁵

Görüldüğü üzere Bronstein'in geliştirdiği yorumda, diğer üç yorumda olduğunun aksine, varlık ve niçin aynı araştırma yoluyla eş zamanlı olarak öğrenilmeyip Aristoteles'in II.1-2'de ortaya koyduğu bilimsel araştırmanın zamansal aşamalarına sırasıyla riayet edilerek öğrenilir. Böylece II.2'de P'nin S'ye ait olup olmadığına ilişkin araştırmamızın önünü tıkayan Menon Paradoksu'nu çözmemiz için gerekli olan koşulları yerine getirmiş bulunmaktayız. 1. aşamadaki P'nin başlangıç bilgisini oluşturan tanılayıcı tasvir, P'nin varlık bilgisine sahip olmamız için gerekli olan her üç koşulu da yerine getirmiş oldu. Aristoteles'in II.8'de Menon Paradoksu için sunduğu ilk çözüm, tutulma'nın imlediği şey (nominal ifade) ile tutulmanın ne olduğu (özü) arasındaki ayırımı dayandığını gördük.

Şimdi de Bronstein'e göre araştırmacımızın 2. aşamadan 3. aşamaya nasıl geçtiğine, yani burhani bir sıfat olan tutulmanın nedenini ve özünü nasıl araştırıp öğrendiğine bakalım. Araştırmacımız Ay'ın ışık kaybına uğramasını nedenini gözlem yoluyla yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi olarak belirler.²²⁶

"Işık yoksunluğu, yeryüzünün Güneş ışığını kesmesine aittir.

²²³ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 161.

²²⁴ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 162.

²²⁵ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 162.

²²⁶ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 164-65.

Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi, Ay'a aittir.

Işık yoksunluğu, Ay'a aittir.”²²⁷

Bu kıyas Bronstein'e göre, özü ortaya çıkararak burhani kıyastır ve Aristoteles'in II.8'in sonunda işaret ettiği araştırmacının özü bilmesinde aracı olan kıyastır (93b15-20). Ancak öz, Barnes'in de yukarıda ifade ettiği gibi, bu kıyasın sonucunda ortaya çıkmaz, “bir bütün olarak kıyasın genelinde ifade edilen nedensel ilişki olarak ortaya çıkar.”²²⁸ Böylece araştırmamız artık 3. aşamada olup tutulmanın varlık sebebinin, yani neliğini bilir. Söz konusu nelik bir bütün olarak tek bir önerme halinde şu şekilde ortaya çıkar: “Tutulma, yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, Ay'ın ışıktan yoksunluğudur.”

Aristoteles'in bilimsel araştırma metodunu zamansal sıralamasına göre çeşitli aşamalara ayıran Bronstein'in yorumu ışığında baktığımızda 1. aşamada araştırmamız, tutulmanın başlangıç çizgisine sahiptir ki bu ön bilgi aynı zamanda tutulmanın sıradan dildeki nominal ifadesidir. Ayrıca sahip olduğu bu nominal ifade, 2. aşamada tutulmanın özüne ilişkin burhani kıyasın sonucunda yer alan öncülle aynı içeriğe sahiptir. Söz konusu burhani kıyasın bütünü ise 3. aşamada “nedensel tanım” olan burhani tanımdır.

4.2. Menon Paradoksu'nun İkinci Çözüm Yolu

Söz konusu paradoksun ikinci bir çözümü ise A6'yı takip eden pasajda karşımıza çıkar. Aşağıdaki pasajı öncelikle Ross'un ve ardından Bronstein'in yorumu çerçevesinde tartışacağım.

A7 “(a) T ‘Ay’, A ‘tutulma’, B ‘dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında Ay ışığının gölge üretememesi’ olsun. Şu halde B – aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında gölge üretememe – T’de bulunuyorsa ve A – tutulmak – B’de bulunuyorsa, Ayın tutulduğu açık da niçin tutulduğu henüz

²²⁷ Bu burhani kıyas, tam olarak A6(b)'de ortaya konulan kıyas değildir. A6(b)'de ortaya konulan kıyas şudur:

Tutulma, Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesine aittir.

Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi, Ay'a aittir.

Tutulma, Aya aittir.

Ancak, Bronstein'e (*Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 165-66) göre, “bu her iki burhani kıyasın da açıklayıcı içerikleri aynıdır: Tutulmanın niçin Ay'a ait olduğunu açıklamak, belirli bir ışık kaybının niçin Ay'a ait olduğunu açıklamaktır. Tam tersi de geçerlidir.” Çünkü bir önceki aşamada (2. aşama) tutulmanın artık bir ışık yoksunluğu olarak var olan bir şey olduğu belirlenmiştir.

²²⁸ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 165. Barnes'in yukarıda iktibas ettiğimiz ifadesiyle söylersek, “bütün olarak bu burhani [kıyasın] tümünden C'nin (tutulma) tam tanımını çıkarırsınız/sesli bir şekilde okuruz (*read off*).”

açık değil, tutulmanın olduğunu biliyoruz da ne olduğunu bilmiyoruz. (b) Ne ki A'nın T'de bulunduğu açık olduğunda, niçin bulunduğunu sormak B'nin ne olduğunu araştırmaktır: Yerin Güneş ışığını kesmesi mi, Ayın dönüşü mü yoksa sönmesi mi. Öteki ucun, sözgelisi böylesi durumlarda A'nın neden, tanımı budur: Tutulma Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesidir. (93a37-b7)²²⁹

Ross'a göre Aristoteles, sanki A6'daki eş zamanlı öğrenmenin gerçekleşmesi muhtemel olmayan bir durum olduğunun farkına varmış ve A6(e)'de bahsedilen "daha olağan" olan ikinci duruma yönelmiştir.²³⁰ Hatırlayınız ki Aristoteles A6(e)'de iki durum arasında bir ayrım yapmıştı. Birinci durumda araştırmacı nedeni veren – veya Ross'un ifadesiyle "doğrudan öncüllere sahip olan" – kıyası bildiğinden hem tutulmanın var olduğunu hem de niçinini bilirken, ikinci durumda nedeni vermeyen veya doğrudan öncüllere sahip olmayan kıyası bilmediğinden tutulmanın var olduğunu bilir fakat niçinini bilmez. Dolayısıyla Ross'a göre, A6'da birinci durumda içerilen kıyasın bir örneği verilirken, A7'de ise ikinci durumda içerilen kıyasın bir örneğini verir. Bu kıyas Ross'a göre aşağıdaki gibi kurulur:

Tutulma, dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında Ay ışığının gölge üretememesine aittir.

Dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında Ay ışığının gölge üretememesi, Ay'a aittir.

Tutulma, Ay'a aittir.

Ross'a göre bu kıyastaki küçük öncül doğrudan bir öncül değildir, yani nedeni veren bir öncül değildir. Çünkü Ay'ın gölge üretememesinin tek sebebi tutulmasıdır ve tutulmanın var olduğunu varlığına ilişkin bir açıklama olmaksızın keşfetmiş bulunmaktayız. Tutulmanın var olduğunu keşfettikten sonra da bu olayı açıklayan nedenin ne olduğunu araştırmaya geçeriz.²³¹ Buna göre Ross'un yorumunda A7'deki bu ikinci kıyas örneği tutulmanın varlığı ile nedeni eş zamanlı olarak vermez. İlk önce tutulmanın var olduğu öğrenilir ve ardından bu varlığın nedeni araştırılır.

Ancak, Ross'un yorumuna göre Ay'ın tutulup tutulmadığının başlangıç çizgisini "dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında Ay ışığının gölge üretememesi" oluşturmaz. Tutulmanın varlığına ilişkin başlangıç çizgisi A6'da olduğu gibi yine Ay'ın uğradığı "bir tür ışık yoksunluğudur." Özetle, Ross, A7'de sunulan

²²⁹ Pasaj içindeki etiketlemeler (a, b) yine Bronstein'e (*Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 167) aittir.

²³⁰ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 631.

²³¹ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 631.

örnekteki öğrenim aşamalarının ilkinin tutulmanın bir tür ışık yoksunluğu olarak var olduğunu ve buna ilişkin bir delilin var olup olmadığını araştırıp bu delilin ise dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığına Ay ışığının gölge üretememesi olarak belirler. İkinci olarak da Ay tutulmasının bir açıklaması olarak yeryüzünün Güneş ile Ay arasına girmesi olarak belirler.²³²

Bronstein ise Ross ile aynı çizgide yorum geliştirip A7’de ikinci durumda içerilen kıyasın bir diğer örneğinin verildiğini kaydeder.²³³ Sonuç olarak her ne kadar A6’daki pasaj konusunda birbirlerinden ayrılırlar da her iki yorumcu da A7’de ikinci durumda içerilen kıyasın bir örneğinin verildiği noktasında hemfikirler. Ancak tutulmanın varlığına ilişkin başlangıç çizgisi konusunda Ross’un yorumundan farklı olarak Bronstein, Aristoteles’in bu yeni pasajda tutulmanın varlığına ilişkin olarak yeni bir başlangıç çizgisi sunduğunu kaydeder ki o da “dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığına Ay ışığının gölge üretememesi” halidir.²³⁴ Buna göre, araştırmamız A7(a)’de tutulmanın var olduğunu “tutulma, eğer varsa, dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığına Ay ışığının gölge üretememesi” olan başlangıç çizgisinden kalkarak bilir. Bronstein’e göre bu başlangıç çizgisi, tutulmayı özün bir parçası olarak değil, onun burhani sıfatlarından (*per se accident*)²³⁵ biri olarak belirler. Araştırmamız tutulmanın var olup olmadığını, Ay’ın gölge üretip üretmediğini araştırmak yoluyla araştırır. Bunu öğrendiği zaman da Aristoteles’in verdiği öncüller yoluyla yukarıda Ross’a referansla verdiğimiz kıyası kuracaktır.²³⁶

Araştırmamız tutulmaya ait burhani bir sıfatı onun var olup olmadığını keşfetmede bir sıçrama tahtası olarak kullanır. Hal böyle olunca, araştırmamız tutulmanın var olup olmadığına ilişkin araştırmasını tutulmanın var olduğu bilgisini içermeyen ona ait bir parçayı bilmek suretiyle başlatabilir. Aristoteles’in birinci çözüm önerisi, tutulmanın ne imlediği (nominal ifade) ile tutulmanın ne olduğu (öz) arasında bir ayrıma dayanırken, ikinci çözüm önerisi böyle bir ayrıma dayanmaz. Çünkü bu ikinci çözüm yolunda söz konusu olan başlangıç bilgisi sıradan dilde tutulmanın ne

²³² Ross, *a.g.e.*, s. 631.

²³³ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 166-67.

²³⁴ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 167.

²³⁵ Bu sıfat, özün bir parçası olan sıfatın aksine *sadece* ve *bütün* tutulma durumlarına aittir. Özün bir parçası olan “ışık yoksunluğu” ise sadece Ay tutulmasına özgü olan bir durum olmayıp bütün tutulma durumlarına özgü olan bir sıfattır. Bkz. DeMoss & Devreux, *a.g.m.*, s. 143, 146.

²³⁶ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 167.

imlediğini içeren nominal bir ifade değildir. Bu başlangıç bilgisi bu ikinci çözüm yolunda “burhani bir sıfat” (*per se accidents*) olarak karşımıza çıkar.²³⁷

Ancak Bronstein’e göre, “her iki çözüm yolunda da araştırmacının bir aşamadan diğerine geçiş tarzı aynıdır”: Tutulmanın var olduğunu *explanandum* olarak belirledikten sonra nedeni araştırmak. Nedeni araştırırken de kurduğu kıyasın küçük öncülünü kullanarak “dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında Ay ışığının gölge üretememesi”ni açıklayan orta terimi araştırmaya koyulur. Bronstein’e göre, böyle bir durumda araştırmamızdan beklenen, muhtemel nedenin ışık yoksunluğu olduğunu keşfetmesidir:

Gölge üretememe, ışık yoksunluğuna aittir.

Işık yoksunluğu, Aya aittir.

Gölge üretememe, Aya aittir.

Bronstein’e göre, “ışık yoksunluğu” nedensel olarak “gölge üretememe”den daha önce olduğundan onun tutulmanın ne olduğunu ifade etmede ve dolayısıyla da açıklayıcı nedeni ortaya çıkarmada daha iyi bir iş çıkaracağını çıkarsayabilir. Böylece az önce kurduğu kıyasın ikinci önermesine bakıp acaba “Ay niçin ışık kaybına uğrar?” sorusunu sorar ve tekrar nedeni araştırmaya koyulup nedeni keşfeder ve böylece 3. aşamaya ulaşmış olur:

Işık yoksunluğu, Yeryüzünün Güneş ışığını Kesmesine aittir

Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi, Aya aittir

Işık yoksunluğu, Aya aittir.

Buna göre, Ross’un yorumunda tutulmanın var olup olmadığının araştırılmasında başlangıç çizgisi rolünde bulunun “ışıktan yoksunluk”, Bronstein’in yorumunda tutulmanın nedeninin ne olduğuna ilişkin araştırmada başlangıç çizgisi rolünde bulunur.

İşin burasında, araştırmamızın tutulmanın varlığına ilişkin olarak elinde bulundurduğu başlangıç bilgisiyle alakalı olarak DeMoss & Devereux’a referansla vurgulanması gereken önemli bir husus vardır.²³⁸ Araştırmamızın A6’da sahip olduğu “tutulma, eğer varsa, belli bir ışık yoksunluğu olarak vardır” başlangıç bilgisi, tutulmanın var olduğuna ilişkin bilgiye sahip olması için yeterli gözükür. Yani, eğer bir şeye tutulma diyeceksek bunun zorunlu olarak belli bir ışık kaybı olması gerektiğinden,

²³⁷ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 168.

²³⁸ Bkz. DeMoss & Devereux, *a.g.m.*, s. 143-46.

araştırmacımız tutulmanın birçok örneğini teşhis edebilir. Böylece eğer varsa belli bir ışık yoksunluğu olarak var olması gereken tutulmanın, Ay'a ait olup olmadığına ilişkin araştırması için hayli miktarda veri toplayabilir. Ancak, söz konusu başlangıç bilgisine sahip olan araştırmacımızın “*sadece* tutulmalara ait olan *bütün* sahici [ışık kayıpları] durumlarını seçip çıkarabileceği zorunlu olmayıp, seçip çıkardığı *bütün* durumların [tutulmaya ait] sahici durumlar olmaları zorunludur.”²³⁹ Çünkü araştırmacımız Ay'ın tutulduğunu zannederken aslında gerçekleşen olayın sadece “bulutların [Ay ile aramızdaki] görüntüyü kapatması” olayı olabilir. Dolayısıyla araştırmacımızdan beklenen tam olarak ne türden bir ışık yoksunluğunun gerçekten Ay'ı etkilediğini seçip çıkarabilmesidir. Bu önemli bir nokta gibi gözükür, çünkü eğer araştırmacımız *sadece* tutulmalara ait olan *bütün* ışık kayıpları durumlarını seçebildiği takdirde ancak tutulmanın doğru özüne ulaşabilir. Aksi takdirde her ne kadar sahip olduğu söz konusu başlangıç çizgisinden kalkarak tutulmanın gerçekten var olduğunu keşfetse de yine aynı başlangıç çizgisinden kalkarak tutulmanın özünü ortaya koyduğundan emin olamaz. Onun için araştırmacımız tutulmanın var olduğunu Ay'ın uğradığı ışık kaybı halinden kalkarak belirledikten sonra onun özüne ilişkin araştırmasına koyulmak için sadece Ay'ın uğradığı *bir tür* ışık kaybını başlangıç çizgisi olarak kullanamaz. Böyle bir durumda araştırmacımızın sahip olması gereken başlangıç çizgisi Ay'ın uğradığı *belirli bir* ışık kaybı olması gerekir ki tutulmanın özüne ilişkin araştırmasını belirli bir tür ışık kaybı hali üzerine bina etsin. Bu bakımdan A7'de tutulmanın özünü araştırmada Ross'un belirlediği başlangıç çizgisi olan “dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığına Ay ışığının gölge üretememesi” hali *belirli bir* türden olan ışık yoksunluğu halini verdiğinden öze ilişkin araştırma daha güvenilir ve kesin bir başlangıç çizgisinden kalkılarak yapılır. Yani “dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığına Ay ışığı niçin gölge üretemez?” sorusunu sormak suretiyle tutulmanın özüne ilişkin başlatılan bir araştırma, “Ay niçin ışık kaybına uğrar?” sorusunu sormak suretiyle tutulmanın özüne ilişkin başlatılan bir araştırmadan sonuca (“Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi”) yakın olma açısından daha güven vericidir.

5. Özne Türünden Nesnelerin Varlık ve Öz Bilgisi

Aristoteles'in II.1'de ortaya koyduğu bilimsel araştırma sırasına göre, kişinin ilk önce S'nin var olup olmadığını ve ne olduğunu araştırıp öğrenmesi gerekir. Bu başlık

²³⁹ DeMoss & Devereux, *a.g.m.*, s. 146.

altında Aristoteles'in bilimsel araştırma sisteminin bu iki aşamasını ele alacağız. İlkin bu nesnelere varlık bilgilerinin nasıl kazanıldığı üzerinde duracağız. Ardından II.13'te onların özlerinin bilgisinin elde edildiği metodu sadece belirtmekle yetineceğiz.

Aristoteles iki çeşit özne türünden nesnelere olduğundan bahseder: Birincil özne türünden nesnelere (ör. aritmetikteki birim ve sayı, geometrideki nokta ve çizgi ve zoolojideki hayvan) ve ikincil özne türünden nesnelere (ör. aritmetikteki üç, geometrideki üçgen ve zoolojideki insan). Birincil türden olan öznelerin varlığı burhani olarak kanıtlanmayıp var oldukları "kabul edilir" (*İkinci Analitikler* I.10 76a31-6, 76b3-6). Buna göre birincil türden öznelerin varlıkları I.2 (72a14-15)'de bahsedilen "varsayım (sav)" yoluyla kabul edilir. Aristoteles bunları "ilkler" (*İkinci Analitikler* I.10 76a32) ve "ilk ilkeler" (II.9, 93b22) olarak isimlendirir. İkincil türden olan özneler ise varlığı burhani olarak kanıtlanabilir (*İkinci Analitikler* I.10 76a31-6). Birincil ve ikincil özne türünden nesnelere özleri ise II.13'te açıklanan bölme ve tümevarım metotlarıyla öğrenilir.²⁴⁰

Aristoteles'in I.1 71a11-17 ve I.10 76a31-6 pasajlarını birlikte okuduğumuzda, örneğin, ikincil özne türünden olan "üçgen" varlığını kanıtlayabilmek için "çizgi"nin veya "büyüklüğün" var olduğunu önceden varsaymakla birlikte onların ve üçgenin ne "ne imlediklerini" de hâlihazırda bilmemiz gerekir. Bununla birlikte, üçüncü halin imkânsızlığı ("her şeyin ya evetlenmesi ya da değillenmesi") gibi kişinin herhangi bir şeyi öğrenebilmesi için ihtiyaç duyduğu tüm bilimlerde ortak olan belirli ilkeleri (aksiyomlar) bilmesi gerekir. Bir üçgen çizgilerden ve belirli büyüklüklerden oluştuğu için üçgen varlığının burhani bilgisini elde edebilmesi için çizginin ve büyüklüğün var olduğunu ve ne imlediklerini önceden bilmesi gerekir. Ayrıca üçgenin burhani olarak varlığını öğrenmeden önce ilgili bilimde onun imlediği şeyi varsaymak suretiyle "zayıf anlamda" nelik bilgisine de sahip olması gerekir. Zayıf anlamıyla bilinen bu nelik bilgisi üçgenin var olduğu bilgisini içermez.²⁴¹

Ancak, ikincil özne türünden bir nesnenin var olduğunu burhani olarak öğrenmeden önce bunları bilmesi gereken kişi varlık bilgisini keşfetmeyi amaçlayan bir araştırmacı

²⁴⁰ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 170-73. Bronstein' e göre birincil türden olanların özleri II.13 96a24-97a22'te tümevarım yoluyla öğrenilirken, ikincil türden olanlar ise II.13, 96a24-97a22'de bölme yoluyla öğrenilir. Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 189.224.

²⁴¹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 183-85.

değil, o bilimdeki uzman bir kişinin ilgili burhani kanıtı öğrettiği öğrencisidir.²⁴² Bu durumda Aristoteles, ikincil özne türünden bir nesnenin bir araştırmacı tarafından nasıl araştırıldığı ve keşfedildiği hakkında bir şey söylemez. Bronstein, Aristoteles'in II.2 ve 8'deki bazı görüşlerine referansta bulunarak bu türden nesnelere varlık bilgisinin bir araştırmanın konusu olduğu durumdaki görüşünü inşa edebileceğimizi söyler.²⁴³ II.2'de Aristoteles bir şeyin var olup olmadığını araştırmak için o şeyin var olduğunu açıklayan bir sebebin olup olmadığını araştırdığımızı söylemişti. Ayrıca bu sebebin öz ile aynı şey olduğunu söylemişti. Buna göre, örneğin, insanın var olup olmadığını araştırırken, araştırmamız, onun bir öze sahip olup olmadığını, yani bir öz taşıyan sahici bir tür olup olmadığını araştırır. İkincil özne türünden olan bir nesne olan insan bir cinsde sahip olduğundan onun özü yakın cinsi ve ayırımından oluşur. Dolayısıyla Bronstein'e göre Aristoteles'in düşüncesi şu olabilir: "insanın var olup olmadığını (bir öze sahip olup olmadığını) araştırmak bir cinsde sahip olup olmadığını araştırmaktır." II.8'de ise Aristoteles, bir şeyin var olup olmadığını araştırmanın bir başlangıç bilgisinden (ör. tutulma için ışık yoksunluğu) hareketle olacağını söylemişti. Buna göre, insanın cinsi hayvan iken, varlığına ilişkin başlangıç bilgisi ise, "eğer insan, var ise, iki-ayaklı bir hayvan olarak vardır" olur. Nasıl ki II.8'de araştırmamız tutulmanın açıklanması gereken bir şey olarak var olduğunu Ay'ın ışığını belirli bir durumda kaybedip etmediğini araştırmak yoluyla bulgulamaya çalışıyorsa, öyle de araştırmamız insanın belli bir cinsde sahip sahici bir tür olup olmadığını da iki-ayaklıların hayvan olup olmadıklarını araştırmak suretiyle bulgulamaya çalışır. İnsanın var olduğunu bulguladığında ise şu "burhani olmayan" kıyası kavramış olur:

İki-ayaklı şeyler hayvandır.

İnsan iki-ayaklıdır.

O halde, insan hayvandır.

Ancak bu kıyas, insanın hayvan olduğuna ilişkin burhani bir kıyas olmadığından sadece insanın hayvan cinsinin bir türü olduğunu ortaya koyan bir kıyastır. Çünkü

²⁴² Bkz. Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 184. Bronstein referans olarak II.7 92b12-16 pasajına atıfta bulunmakla birlikte ("Nitekim geometrici üçgenin ne imlediğini kabul ettikten sonra üçgenin var olduğunu gösterir"), 71a11-17 pasajında düşük seviyedeki bir bilgi için kullanılan fiilleri (*proupolambanein*=önceden varsaymak, önceden kabul etmek; *xuniennai*= algılamak, farkında olmak, anlamak, kavramak) delil gösterir. Ayrıca benzer bir görüş için bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 84.

²⁴³ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 185-87.

bunun burhani bir kıyas olabilmesi için insanın hayvan cinsinin eşsiz bir türü olduğunu kanıtlaması gerekir. Bunu yapması içinse orta terimin – yani yukarıdaki başlangıç bilgisinin – insanı hayvan cinsinin eşsiz bir türü olduğunu belirleyecek şekilde gelişmiş olması gerekir. Yani sadece insana özgü olan ayrımı belirtmesi gerekir.

Böylece bu açıklama, Bronstein’e göre, II.1’de karşımıza çıkan Menon Paradoksu versiyonunu çözer. Çünkü S’nin var olup olmadığını araştırmaya koyulmadan önce onun var olduğu bilgisini içermeyecek şekilde özüne ilişkin tam bir bilgi ile tam bir bilgisizlik arasında bir başlangıç bilgisine sahibizdir. Bu sayede, insanın var olduğuna ilişkin burhani olmayan kıyası kavrarız. İnsanın var olduğunu öğrendikten sonra onun nelik bilgisini II.13’te gösterildiği şekliyle bölme yoluyla öğreniriz. İnsanın tam özünü, yani hayvan cinsinin eşsiz bir türü olarak onu gösteren en geliştirilmiş veya pekiştirilmiş tanımı bölme yoluyla bulduğumuzda onun varlığına ilişkin burhani kanıtı da elde etmiş oluruz.

Bronstein’in *İkinci Analitikler*’de ikincil özne türünden olan nesnelere var olup olmadıklarına ilişkin araştırmanın nasıl gerçekleştiğine ilişkin yukarıdaki yorumu dikkate alındığında araştırmacımız, ikincil özne türünden olan insanın varlığını birincil özne türünden olan hayvanın varlığı üzerine bina ettiğinden hayvanın var olduğunu önceden varsaymıştır. Bu sebeple, araştırma sıralamasında birincil özne türünden olan nesnenin varlık soruşturması daha önce gelmesi gerekir. Peki, hayvan gibi birincil özne türünden olan bir nesnenin var olduğu araştırma yoluyla nasıl öğrenilir? Aristoteles araştırmacının bunu nasıl araştırıp öğrendiğini açıklamaz. Söylediği tek şey birincil özne türünden olan nesnelere varlıklarının burhani olarak kanıtlanamaz olduklarıdır. Bronstein’e göre onların burhani olarak kanıtlanmaz oldukları onların var olup olmadıklarını sormamıza engel bir durum değildir. Bir araştırmacı, örneğin, hayvan var mıdır yok mudur diye sorabilir ve buna ilişkin bir araştırmaya koyulabilir. *İkinci Analitikler*’de bu araştırmanın nasıl gerçekleşebileceğini de yine II.8’e referansla ortaya koyar.²⁴⁴ Aristoteles II.8’de bir şeyin varlığının araştırılmasından önce sahip olunması gereken başlangıç çizgileri için verdiği örnek listede ruh için “kendi kendini devindiren bir şey” (93a24) olduğunu söyler. Ruh biyoloji biliminde birincil özne türünden bir ilkedir. Buna göre, ruhun var olup olmadığı soruşturması “ruh, eğer var ise, kendi kendini devindiren bir şey olarak vardır” başlangıç çizgisinden hareket edilerek

²⁴⁴ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 188.

başlatılır. II.2'ye referansla varlık bilgisini onun bir öze sahip olup olmadığını yönünden araştırırken de onun herhangi bir cinsin türü olmayıp gerçekten çeşitli türlere sahip birincil özne türünden bir cins olup olmadığı araştırılır. Böylece bu açıklama da birincil özne türünden olan nesnelere için II.1'de karşımıza çıkan Menon Paradoksu versiyonunu çözmüş olur.

Özne türünden olan nesnelere özlerinin öğrenilmesine gelince, Aristoteles bunu *İkinci Analitikler*'in II.13'ünde tartışır. II.13 söze şöyle başlar.

“İmdi neliğin terimleri açısından nasıl tanıtıldığı, neliğe ait bir tanıtılmanın veya tanımın hangi yolda yapılabildiği, hangi yolda yapılamadığı daha önce söylendi; nelikte içerilen yüklenenlere nasıl bakmak gerekir, bunu şimdi söyleyelim.” (96a16-19)

Bu pasajın ilk kısmında, Aristoteles, yarı-burhani özlere ilişkin II.8-10'daki tartışmasına işaret ederken, ikinci kısımda ise yeni bir konuya giriş yapılacağı haberini verir. Bu konu, nelikte veya özde yüklenenlerin araştırılması konusudur. Aristoteles'in bu bölümde tartıştığı örnekler bunu gösterir: sayı, iki, üç, beş, çember, düz çizgi, dik açı, evcil, iki ayaklı, insan, hayvan, kuş, balık, kanatlı, tam kanatlı, ayırık kanatlı. Tüm bu terimlerin ortak yanı her birinin ilgi oldukları bilimde ya birincil özne türünden bir ilke olmaları ya da bu ilkelerin altında toplanan birer tür olmalarıdır. Bu terimlerin özlere ait parçaları II.8'de tutulma örneğinde olduğu gibi burhani bir kıyas formunda dizilmek suretiyle tam tanımları gösterilemez. Bu terimlerin özlere, II.13'te bölme ve tümevarım yoluyla öğrenilir. Barnes'in ifadesiyle, II.13, “tanımların keşfi için reçeteler verir.”²⁴⁵

Bölme yönteminin amacı, doğru tanımlara ulaşmaktır. Bunu garantilemek için, Aristoteles, üç şey önerir: (1) tanımlananın neliğinde içerilen yüklenenlerin tespit edilmesi, (2) terimlerin ilk önce gelenden başlanılarak doğru bir sıraya dizilmeleri ve (3) tüm terimlerin “ele alınması”, yani hiçbirinin gözden kaçırılmaması. (97a23vd.). Tüm bu şartlar ancak kişi doğru cinsten – örneğin, “hayvan” – başlayıp doğru bir şekilde bölme işlemini yaptığı takdirde yerine gelecektir. Buradaki doğruluktan kasıt ise, bölme işleminin dış dünyadaki şeyler arasındaki bağlantıyla eşleşmesi veya örtüşmesidir. Aristoteles'e göre “böyle ilerleyen kişi daha öte bir ayrımı olmayan nesnelere vardığında özün tanımına iye olacaktır” (97a17-19). Bu sebeple doğru bir bölme

²⁴⁵ Barnes, *a.g.e.*, s. 240.

işlemini yapmak, tikel hayvanların ve onlara ait özelliklerin elde edilmesine dair geniş bir *tümevarım* bilgisine sahip olmaya dayanır.

Tümevarımın bir rolü II.13'te olduğu gibi cinslerin akla dayalı olmayan (*non-noetic*) tanımlarının elde edilmesinde bir vasıta olması iken, bir diğer rolü ise II.19'da bilimin ilkelerinin bilgisini elde etmek için gerekli olan başlangıç çizgilerinin kazanılmasında bir vasıta olmasıdır.

6. *İkinci Analitikler* II.19: Başlangıç Çizgilerinin Kazanılması

Aristoteles, *İkinci Analitikler*'in başında her akla dayalı öğretim ve öğrenimin daha önceden var olan bir ön bilgiye dayandığını söylemişti. Bu ön varsayım, *İkinci Analitikler*'in hemen hemen tamamında karşımıza çıkan bir ön varsayım oldu. *İkinci Analitikler*'in bu son bölümünde de Aristoteles, esasında bilginin hiyerarşik olarak sıralanmış bir kanıtlamalar dizisinden meydana geldiğini ve onun nihai kaynağının ne olduğunu ortaya koymayı amaçlar:

“Bu arada açık ilkelere değgin, nasıl bilinebildikleri ve bunların bilgisini edinen tutumun hangisi olduğu, ilkin kimi güçlükleri belirttikten sonra açık olacak.”
(99b17-19)

İkinci Analitikler II.19'un başında yer alan bu pasajın da baştan belirttiği üzere bu bölüm üç aşamadan oluşur: (1) ilk ilkelerin nasıl elde edildiğiyle alakalı problemin ortaya konması (99b20-32), (2) ortaya konan problemin çözümü: ilk ilkelerin nasıl elde edildiğinin açıklanması (99b32-100b5) ve (3) ilk ilkelerin bilgisini edinen tutumun – epistemik durumun – belirlenmesi (100b5-17).²⁴⁶

Bu aşamalardan oluşan *İkinci Analitikler* II.19'un metnini sağlıklı bir şekilde incelemeye koyulmamız için Barnes'in bu bölümle alakalı olarak dikkat çektiği birkaç problemi öncelikli olarak ele alıp cevabını bulmamız gerekir. Barnes, başka yorumculara referansla II.19'a dair bir bütün olarak bu bölümü etkileyen üç önemli problemin varlığından bahseder.²⁴⁷

Birincisi, II.19 bir yüzü ampirizme (*empiricism*) bakan bir başka yüzü ise akılcılığa (*rationalism*) bakan “iki-yüzlü” (*Janus-faced*) bir yapıya sahiptir. İlk ilkeler bir taraftan “açık bir ampirist tarzda” (*an honest empiricist way*) “tümevarım” ile bilinirken, diğer bir taraftan ise “basit bir akılcı tarzda” (*an easy rationalist fashion*)

²⁴⁶ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 260.

²⁴⁷ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 259.

nous veya “sezgi” yoluyla bilinir. Aristoteles’in bu iki düşüncesini birlikte anlamlandırmak veya birbiriyle uzlaştırmak karşımıza çıkan bu birinci problemi oluşturur.

İkincisi, II.19 ilk ilkelerin edinimi konusu olan yeni bir konuya girişir gözükmese de rağmen, *İkinci Analitikler*’in ikinci kitabının büyük bir bölümünün bu konuya hasredildiğini gördük. Çünkü tanımlar da Aristoteles tarafından ilk ilkelerden sayıldı. Bu nedenle, “acaba II.19 Aristoteles düşüncesinin farklı bir katmanına mı aittir yoksa ilk ilkelerin edinimine ilişkin getirilen her iki açıklama çabası birbirini tamamlar nitelikte midir?” sorusu sorulur ki bu da ikinci problemi oluşturur.

Üçüncüsü, acaba II.19’un bahsettiği ilk ilkeler ilksel önermeler midir yoksa ilksel terimler midir? Eğer Aristoteles’in burada kastettiği burhanın ilk ilkeleri ise onların ilksel önermeler olmaları beklenir. Ancak Barnes’e göre, II.19’un kullandığı dil onun kavramların edinimi hakkında konuştuğunu gösterir. Bu nedenle, “acaba Aristoteles kesif bir kafa karışıklığıyla suçlanabilir mi yoksa bu problemin bir çıkış yolu vardır mıdır?”²⁴⁸ sorusu sorulur ki bu da II.19’a ilişkin üçüncü problemi oluşturur.

Üçüncü problemle başlarsak, Ross, ilk ilkelerin doğasıyla ilgili olarak, çalışmasının bir yerinde *İkinci Analitikler*’in I.1’ine (71a11-17)²⁴⁹ başka bir yerinde ise I.1’e (72a14-24) referansta bulunarak Aristoteles’in onları en temelde iki kısma ayırdığını kaydeder.²⁵⁰ Bunlardan birincisi, aksiyomatik bilgiler, ikincisi ise kelimelerin anlamlarına (nominal tanımlar) ilişkin ilk bilgilerdir. Birincisi ikiye ayrılır: (a) her şeye uygulanabilir olan ilkeler ki bunlar üçüncü halin imkânsızlığı ve çelişmezlik ilkesiyle örneklenir, (b) ikincisi ise, belirli bir kategorideki her şey için geçerli olan ilkelerdir ki bunlar da bütün parçasından büyüktür ve parçalarının bütününe eşittir ilkesiyle örneklenir (bu ilke nicelik kategorisindeki her şeyde ortaktır). İkincisi de yine ikiye ayrılır: (a) belli bir bilim dalında kullanılan terimlerin ifade ettiği nominal tanımlar ve (b) verilen bilimde kullanılan bu terimlerin ifade ettiği nominal anlamlarıyla birlikte var olduklarına ilişkin varsayımlardır.²⁵¹

Ross’a göre, tüm bunlar önermelerdir. Ross da Barnes’in endişesini dile getirerek II.19’un (99b35-100b5) tümel kavramlarla ilgilendiğini kaydeder. Ancak Ross, tümel kavramlarla tümel önermelerin oluşumlarının birbirlerinden ayrılmaz bir

²⁴⁸ Barnes, *a.g.e.*, s. 259.

²⁴⁹ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 52.

²⁵⁰ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 675.

²⁵¹ 71a15-17.

şekilde “iç içe geçmiş” (*interwoven*) durumda olduğunu söyler.²⁵² Ross, her ikisinin nasıl bir şekilde iç içe geçtiğini eserinin yorum bölümünde tam olarak açıklamazken, başka bir yerinde şu açıklamaları yapar:²⁵³ “Söz konusu tartışma bilimin temelinde bulunan tümel önermelerin nasıl bilinebildiği sorusuyla başlar ancak sonrasında bu soruya verdiği cevabının “insan” gibi tümel kavramların nasıl kavrandığı sorusunun yanıtını içerir.” II.19 100a17-100b5’ye işaret ederek, Ross, “Aristoteles, tıpkı tümel kavramlara duyumdan başlayarak tümevarım yoluyla ulaştığımız gibi bilimin ilk ilkelerine ulaştığımızı söylemek suretiyle [II.19’un başında ilgilendiği] ana temaya geri döndüğünü” kaydeder. Yani nasıl ki bizler tek tek insanları duyumlamak suretiyle tümel “insan” kavramına ulaşıyorsak, “öyle de bu şeyin, şu şeyin ve öteki şeyin hiçbir zaman aynı anda hem siyah ve hem de beyaz olmadığını duyumlamak suretiyle de çelişmezlik ilkesine ve bilimin diğer temel ilkelerine ulaşırız.”

Barnes ise, II.19’un her ikisini de birlikte içerdiğini kaydederek Ross’un sözünü ettiği iç içe geçmişliği açıklar nitelikte olan şu pasaja yer verir:

“Önermesel olarak üç aşamaya sahibiz: (Ö1) a şu kuğunun beyaz olduğunu görür; (Ö2) a şu kuğunun beyaz olduğunu hatırlar; (Ö3) a şu kuğunun o kuğunun ve diğer kuğunun beyaz olduğunu kavrar; (Ö4) a tüm kuğuların beyaz olduğunu anlar. Kavramsal olarak ise şu aşama sırasına sahibiz: (K1) a bir kuğu görür; (K1) a kuğunun suretini hafızasında tutar; (K3) a birçok kuğunun suretini hafızasında tutmuştur; (K4) a artık kuğu kavramına sahip olmuştur.”²⁵⁴

Görüldüğü üzere Barnes’in bu açıklamasında bir önermenin kazanılması ile bir kavramın kazanılması uğradıkları aşamalar bakımından birbirlerinden ayrılamaz bir biçimde iç içe geçmiş durumdadır. Kişi (K4)’te kuğu nosyonuna sahip olmakla aslında bir şeyin kuğu olmasının ne demek olduğuna dair bir tür tanıma veya “açıklamaya” sahip olmuştur²⁵⁵ ki bu da Ross’un sözünü ettiği kelimenin ne anlam ifade ettiğine ilişkin ilk ilkelerden sayılan kişinin sahip olduğu nominal tanımdır. Bu bakımdan “kavramsal aşamaların sunduğu sıra düzeni ya önermesel bir ilkede son bulur veya en azından doğrudan böyle bir ilkeyi verir.”²⁵⁶

Bronstein’in II.19’a ilişkin genel yorumu Ross ve Barnes’in yorumlarını tamamlayıcı niteliktedir. II.8’de kişinin bir nesnenin özüne ilişkin araştırmasını o

²⁵² Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 675.

²⁵³ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 85.

²⁵⁴ Barnes, *a.g.e.*, s. 271.

²⁵⁵ Barnes, *a.g.e.*, s. 271.

²⁵⁶ Barnes, *a.g.e.*, s. 271.

nesneye ait bir başlangıç çizgisinden hareketle başlattığını gördük. Dahası bu başlangıç çizgilerinin araştırma konusu olan nesneye ilişkin sahip olduğumuz nominal ifadeler olduğunu gördük. Ancak araştırmamızın bu başlangıç çizgilerine nasıl ulaştığımızı henüz görmedik. Araştırmamız bu başlangıç bilgilerini hangi kaynaktan kalkarak elde etti? Yani nesnenin özüne ilişkin yürüttüğü bilimsel araştırmanın sonucunda elde ettiği bilginin nihai kaynağı neydi? Bronstein'e göre, Aristoteles'in bu sorulara yanıt verdiği yer işte *İkinci Analitikler*'in bu son bölümüdür (II.19).²⁵⁷

İkinci probleme ilişkin olarak Barnes, II.19'un ilk ilkelerin edinimine ilişkin olarak *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının önceki bölümlerden bağımsız bir bölüm olarak ortaya çıktığını tahmin eder. Ancak ona göre II.19, önceki bölümlerle herhangi bir şekilde çelişmeyip “o bölümlerin içerdiği tezin genel bir ifadesini” sunar. Ona göre, örneğin, II.19, “II.13'te formel olmayan bir şekilde somut olarak resmedileni daha formel ve soyut kavramlarla” sunar. Çünkü Barnes'e göre önceki bölümler, formel bir şekilde “ilk ilkeler nasıl elde edilir?” sorusunu tartışmak yerine, burhan meselesiyle ilgilenmeye devam edip burhanın ne ölçüde tanımlarla ilgisi olduğunu tartışmıştır.²⁵⁸

Bronstein'in bu ikinci probleme ilişkin olarak daha tatmin edici bir cevap sunduğu kanaatindeyiz. Bronstein'e göre Aristoteles'in II.19'da sorduğu ilk ilkelerin nasıl bilinebildiği sorusu sanılanın aksine farklı bir sorudur. Aristoteles, ilk ilkeler nasıl bilinir diye sorarken aslında “ilk ilkelerin bilgisinin kendisi yoluyla elde edildiği sürecin veya metodun ne olduğunu”²⁵⁹ – ki bu tümevarımdır – sormaz. Aristoteles'in asıl ilgilendiği soru Bronstein'e göre, “ilk ilkelerin kendisinden hareketle bilindiği kaynağın ne olduğu” sorusudur – ki o da duyumdur. Çünkü Aristoteles'e göre tüm akla dayalı öğrenmeler bir ön bilgiyi gerektirir. Dolayısıyla Aristoteles için ilk ilkelerin nasıl elde edildiği sorusuna verilebilecek doğal bir cevap onların hangi ön bilgiden hareketle bilindiği sorusunun cevabını içermelidir. Bu cevap ise duyumdur. Bronstein'e göre elette ki duyum ilk ilkelerin edinimi için gerekli olan tek şey değildir ve II.19 sadece duyumu tartışma konusu yapmaz. Ancak duyum, söz konusu bölümün ileri sürdüğü argümanın etrafında döndüğü merkezi kavram olup Aristoteles'in odak noktasında bulunur. Dolayısıyla her ne kadar ilk ilkelerin elde edildiği süreç doğal olarak bölüm içerisinde gelişse de Aristoteles'in asıl ilgilendiği mesele ilk bilgilerin edinimi

²⁵⁷ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 225.

²⁵⁸ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 271.

²⁵⁹ Bu Barnes'in ifadesidir. Bkz. *a.g.e.*, s. 268.

konusundaki Platoncu doğuştancı bilgi anlayışını reddederek ilk ilkelere ilişkin bilgimizin kaynağının doğum öncesine ait örtük bilgi olmayıp duyum olduğunu savunmaktadır. Aristoteles bu savunmasında öncelikle, ilk olarak duyumla ortaya çıkan hafıza ve tecrübe gibi bilişsel aşamaları belirlemeyi, sonrasında ise duyumdan başlayarak türsel bir nesnenin ve burhani bir sıfatın var olup olmadığını ve ne olduğunu kendisinden hareketle bildiğimiz başlangıç bilgilerine bizi ulaştıran aracın tümevarım olduğunu söyler.²⁶⁰ Dolayısıyla *İkinci Analitikler*'in II.19'dan önceki bölümleri (II.1-10,13) Bronstein'e göre, Aristoteles tarafından en önemli ilkeler olarak addedilen tanımların nasıl keşfedildiğine ilişkin detaylı bir açıklama içerdiğinden bu ilk ilkelerin nasıl elde edildiği hâlihazırda bu bölümlerde cevabını bulmuştur. Bu nedenle, Aristoteles'in II.19'da sorduğu soru ("ilk ilkeler nasıl bilinebilir?") farklı bir şekilde ele alınması gerekir: Bu soru "ilk ilkelerin bilgisinin kendisi yoluyla kazanıldığı metot veya metotları sormaz, kendisinden kalkarak onları [ilk ilkeleri] öğrenmeye koyduğumuz kaynak ön bilgiyi sorar."²⁶¹

Hakikaten Bronstein'in II.19'a ilişkin bu yorumu *İkinci Analitikler*'i bir bütün olarak okuyup anlama açısından oldukça sağlıklı bir yorumdur. Barnes'in ileri sürdüğü şekilde II.19'u önceki bölümlerden bağımsız olarak ilk ilkelere ilişkin eklenmiş bir bölüm olarak okumak önceki bölümlerin cevapsız bıraktığı soruyu yanıtsız bırakacaktır. Çünkü II.19'a gelinceye değin Aristoteles ilk ilkeler olan tanımların nasıl elde edildiğine ilişkin oldukça detaylı açıklamalar sundu. O bölümlerde cevapsız bıraktığı soru ise, tanımlara ilişkin araştırmamızda bizler için sıçrama tahtası olan başlangıç bilgilerinin kaynağının ne olduğu sorusu idi. Göreceğimiz üzere II.19, tanımların keşfinde başlangıç çizgimizi duyumdan kalkarak tümevarım yoluyla nasıl oluşturduğumuzu açıklar. Dolayısıyla, II.19 bu bakış açısıyla yorumlandığında önceki bölümlerle arasında herhangi bir bağımsızlık olması bir tarafa onları tamamlayıcı nitelikte olduğu görünür.

Birinci probleme dönersek bu problem, II.19'un "akılcı" ve "ampirist" yorumu arasındaki anlaşmazlığa dayanır. Bronstein bu anlaşmazlığı özetle şu şekilde açıklar ki tümevarımın, birtakım tikellerin bilgisinden tümel bir önermeye götüren bir araç

²⁶⁰ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 227. Bronstein'in yorumunda tümevarımın iki ayrı rolü bulunur. (1) başlangıç bilgilerini kendisi yoluyla edindiğimiz araçtır ve (2) cinslerin tanımlarını kendisi yoluyla elde ettiğimiz araçtır. *İkinci Analitikler*'in II.19'u tümevarımın birinci rolüyle ilgilenirken, II.13 is onun ikinci rolüyle ilgilenir.

²⁶¹ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 229.

olduğunu gördük. Örneğin, tek tek insanların iki ayaklı olmalarını duyumlamak yoluyla bütün insanların iki ayaklı oldukları tümel bir yargıya varırız. Ancak akılcı yoruma göre, burhanın ilk ilkeleri olan yüksek seviyedeki bilgi formlarının tikeller üzerinden bir genellemeye ulaşmak suretiyle böylesi basit ve zayıf bir tümevarım yoluyla bilinmesi makul görünmemektedir. Bu nedenle, bizleri bilimin yüksek seviyedeki formları olan ilk ilkelere götüren şey, sezgisel keşfin dayandığı yeti olan *nous*²⁶² olmalıdır. Diğer taraftan ampirist yoruma göre ise, böyle bir yorumun Aristoteles'e "mistik bir görüş" yükleyeceğinden bunun onun metinlerinde bir dayanağının olmadığı ileri sürülür.²⁶³

Barnes, II.19'a ilişkin olarak ifade ettiği "iki-yüzlülüğün" bölüme dair yorumunun sonunda "asılsız/aldatacı" (*illusory*) olduğunu belirtir. Barnes'in bu birinci probleme, yani ilk ilkelerin nasıl elde edildiği sorusuna verdiği cevap ampirist bir cevaptır: tümevarım. Ona göre *nous*, Aristoteles'in II.19'da sorduğu ikinci soruya, yani ilk ilkeleri bildiğimizde içinde bulunduğumuz epistemik durumun ne olduğu sorusuna verilen cevaptır. Ona göre *nous*, II.19'da keşfetme – bilgiyi elde etme – yöntemi olarak karşımıza çıkmaz, sadece tümevarımın bir sonucu olarak ortaya çıkar ve tümevarım tek başına ilk ilkelerin edinimi için yeterlidir.²⁶⁴

Ross ise II.19'un son pasajını (100b5-17) yorumlarken, kendisi yoluyla gerçekleri kavradığımız düşünce yetilerinden bazıları (burhan ve sezgisel akıl) her zaman için doğruyken, bazılarının (sanı ve hesaplama) ise yalnızca imkân verebildiğini kaydeder. İlk ilkeler kendilerinden hareketle ortaya konulan sonuçlardan daha bilinebilirdir ve bütün bilimler onlardan çıkarılan sonuçlardan oluşur. Buna göre, ilk ilkeleri kavrayan şey bilimin (burhan) kendisi olmayıp sezgisel akıl (*nous*) olmalıdır. Bunun böyle olduğu ayrıca burhanın yine burhani bilginin kaynağı olmayacağı gerçeğinden de çikartılabilir. Hal böyleyken, geriye sezgisel akıl dışında bilimin

²⁶² *Nous*'un sezgiye dayalı bir yeti olarak yorumlandığı yerler için bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 267; Ross, *a.g.e.*, s. 675.

²⁶³ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 228-29. Ampirist yorumun öncüleri arasından Barnes, *a.g.e.*; James H. Lesher, "The Meaning of *Nous* in the Posterior Analytics", *Phronesis*, C. 18, S. 1 (1973), ss. 44-68; Burneyat, "Aristotle on Understanding Knowledge"; L. Aryeh Kosman, "Understanding, Explanation, and Insight in The Posterior Analytics", *Exegesis and Argument* içinde, ed. Lee, E.N., Mourelatos, A.P.D., ve Rorty, R.M., *Phronesis* C. 1 (1973), ss. 374-92 gibi önemli Aristoteles yorumcularını sayabiliriz. Fakat ben bu yorumun temsilcisi olarak bu çalışmada sadece Barnes'in açıklamalarına yer vereceğim. Rasyonalist yorumun öncüleri arasında ise Ross, *a.g.e.*, T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988 ve A. E. Taylor, *Aristotle*, London & Edinburg: T. C. & E. C. Jack, LTD ve T. Nelson & Sons, LTD., 1955 sayabiliriz. Bu görüşün temsilcisi olarak da meseleye ilişkin sadece Ross'un açıklamalarına yer vereceğim.

²⁶⁴ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 259, 268-171 (özellikle 270-71).

kaynağı olabilecek başka bir doğru yeti kalmaz.²⁶⁵ Ross'a göre ilk ilkelerin, yani bilimin "başlangıç noktalarının" kavrandığı zihinsel yeti sezgisel akıldır. İlk ilkelerin kavranması etkinliğinde hem duyum hem de sezgisel akıl rol oynar. Ancak duyum Ross'un yorumuna göre, genel ilkelere ulaşmak için gerekli olan "tikel bilgileri" tedarik eder, onlara nasıl ulaştığımızı açıklamaz. Genel ilkeleri kavrayan güç canlılar arasında sadece insanın sahip olduğu "sezgisel tümevarım" kabiliyetidir. Bu nedenle, Ross'a göre, Aristoteles ne ampiristtir ne de rasyonalisttir, duyum ve akıl onun bilgi anlayışında "karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayıcı" ilkelerdir. Duyum, bizler için "açıklanması gereken olguları sağlar ve onlar olmaksızın bilim bir başlangıç dahi yapamaz."²⁶⁶ Böylelikle Ross, bu yorumunda "sezgisel tümevarım" ifadesini kullanmakla duyumdan kalkarak tümevarım ile devam eden ve *nous* ile biten süreci birbiriyle kaynaştırır. Bu bakımdan, Ross'a göre ilk ilkelerin ortaya konmasında tümevarım yetersiz kalır, ilk ilkelerin bilgi kaynağı olarak tek yanılmaz yeti *nous* olmalıdır. Tümevarım, Ross'a göre, ilk ilkelerin ispatı anlamında dayanak noktası değildir, "ilk ilkelerin akabinde meydana geldiği psikolojik bir hazırlıktır." *Nous* ise, tümevarım ile elde edilen sonuçları bir temel oluşturması bakımından kabul edip ilk ilkeleri "doğrudan sezgi yoluyla" yanılmaz surette kavrar: "İlkelerin bilgisi akıl yürütmeye değil, doğrudan bir kavrayış ile elde edilir... Bu esasında modern mantıkçıların sezgisel tümevarım dedikleri şeydir."²⁶⁷ Dolayısıyla Ross'un yorumunda *nous*, Barnes'in ampirist yorumunda olduğu gibi ilk ilkelerin edinimi sonunda sahip olunan zihinsel bir durum olarak değil, aksine ilk ilkeleri bir bilgi olarak kanıtlayan ve temellendiren bir yeti veya yöntem olarak karşımıza çıkar.

Bronstein ise, II.19'un bu ampirist yorumu (Barnes) ile – nihai olarak – rasyonalist yorumu (Ross) arasında *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabını bir bütün olarak görmemizi sağlayan bir yorum geliştirir. Ona göre, *nous*, Ross'un yorumunun aksine, ilk ilkeleri bildiğimizde içinde bulunduğumuz epistemik durumdur, ilk ilkeleri kendisi yoluyla öğrendiğimiz yeti değildir. Başka bir deyişle *nous*, ampirik ve tümevarımsal bulgular temelinde ulaştığımız zihinsel bir bilgi durumudur. Bronstein her iki yoruma da hak verir: "tümevarım, ilk ilkelerin akli (*noetic*) bilgisine ulaşmak için oldukça zayıf kalır, öte yandan *nous* ise Aristoteles'in ilk ilkelere nasıl ulaştığımızı ilişkin

²⁶⁵ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 675.

²⁶⁶ Ross, *a.g.e.*, s. 85-6.

²⁶⁷ Ross, *a.g.e.*, s. 49.

açıklamasının bir parçası değildir.” Ancak asıl problem Bronstein’e göre, II.19’a ilişkin bakış açımızdan kaynaklanır. II.19’a ilk ilkeleri nasıl elde ettiğimizi açıklayan süreci veya yolu bulmak için bakmamamız gerekir. II.19 tamamen farklı ve daha temel bir soruya dikkatimizi çeker ki o da söz konusu sürecin veya yolun tam olarak nereden başladığı sorusudur. Verilen cevap ise bellidir: duyum.²⁶⁸ Tümevarım, duyumdan başlamak üzere bizleri burhanın ilk ilkeleri olan tanımların bilgisine dair bilimsel bir araştırmada kendilerinden kalkacağımız uygun başlangıç çizgilerini edinmemizi sağlar. Tümevarım yoluyla ulaştığımız bir tümeli bilmek ise, Barnes’in yorumunun aksine, bilimin bir ilk ilkesini bilmekle aynı değildir. Tümevarım sonucunda kazandığımız bu tümel – II.8 ve 13’te – ilk ilkelerin araştırılmasında bizim için sıçrama tahtası olacaktır. Tümevarım yoluyla elde ettiğimiz başlangıç çizgisi sayesinde ilk ilkeleri araştırmaya koyulur ve öğreniriz ve bu ilkeleri öğrendiğimizde ise içinde bulunduğumuz epistemik durum artık *noustur*. Ancak, ilk ilkelerin bilgisine doğrudan tümeli kavradıktan hemen sonra ulaşmayız. Çünkü tümevarım yoluyla ulaştığımız tümel, ilk ilkelerin bilgisine ulaşmak için koyulduğumuz bilimsel bir araştırmada gerekli olan başlangıç çizgisidir. Bu durumda, Aristoteles bu bölümde tümel ile *nous* arasında önemli aşamaları atlamış görünür. Bu aralık, Bronstein’e göre, ne ileri düzeyde bir tümevarım ameliyesiyle kapanır ne de *nous*’un sezgisel etkinliğiyle. Bu aralık, Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’in ikinci kitabının önceki bölümlerinde (II.8-10, 13) bilimin en önemli ilkeleri olan tanımlara ilişkin ortaya koyduğu bilimsel araştırma yöntemleriyle kapanır.²⁶⁹

Dolayısıyla, bundan sonrasında II.19’un metnini incelerken Aristoteles’in sorduğu “ilk ilkelerin bilgisini edinen tutum hangisidir?” sorusunu Barnes ve Bronstein’i takip ederek “ilk ilkeleri bildiğimizde içinde bulunduğumuz epistemik durum nedir?” şeklinde okuyup anlayacağız. Ayrıca, Aristoteles’in sorduğu diğer soru olan “ilk ilkeler nasıl bilinebilir?” sorusunu ise “ilk ilkelerin bilgisinin kendisi yoluyla elde edildiği süreç veya metot nedir?” şeklinde değil, Bronstein’i takip ederek “ilk ilkelerin kendisinden hareketle bilindiği bilgi kaynağı nedir?” şeklinde okuyup

²⁶⁸ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 229.

²⁶⁹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 236-37. Ross ve Barnes’in II.19’a ilişkin yorumlarından anlamadığım nokta, onlar II.19’da bir şeyin kavramına sahip olmakla aslında o şeyin o şey olmasının ne demek olduğuna dair bir tür tanıma veya “açıklamaya” sahip olduğunu ve bunun da Ross’un sözünü ettiği kelimenin ne anlam ifade ettiğine ilişkin başlangıç bilgilerinden sayılan kişinin sahip olduğu nominal tanım olduklarını söyler. Fakat yorumlarının sonunda II.19’da asıl mevzu bahis olan şeyin, Bronstein’in yorumunda olduğu gibi, burhanın ilk ilkeleri olan tanımların kendilerinden hareketle elde edilen başlangıç bilgilerinin olduklarını söylemezler.

anlayacağız. Buna göre, ilk ilkelerin kendisinden kalkılarak elde edildiği bilgi kaynağını duyum yetisi olarak, duyumdan kalkarak tümevarım süreci veya yöntemi vasıtasıyla ulaşılan şeyin ilk ilkelerin elde edilmesinde gerekli olan başlangıç çizgileri olarak, bu başlangıç çizgilerinden hareket edilerek II.1-10 ve 13'te ortaya konan metotlar vasıtasıyla ulaşılan tanımları ilk ilkeler olarak ve ilk ilkeleri elde ettiğimizde sahip olduğumuz epistemik durumu ise *nous* olarak kabul edeceğiz.

Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in bu son bölümünde ilgilendiği bir başka mesele ise Platoncu doğuştan gelen örtük bilginin reddiyle alakalıdır. Platoncu anlayışa göre ruh, ilk ilkelerin doğuştan gelen örtük bilgisine sahiptir. Buna göre araştırmalarımızın dayandığı bilgi de ilk ilkelerin doğum öncesine ait örtük bilgisidir. Aristoteles'in nesnenin tanımına ilişkin bilimsel araştırmanın nasıl geliştiğini açıkladığı II.1-10 ve 13'te bu anlayışı reddetmeye yönelik bir argüman ileri sürmemiştir. Bir taraftan Platoncu bilgi anlayışını benimseyen biri "Aristoteles'i her adımında takip ederek bizleri tanımların bilgisine ulaştıran metotların ne olduğu konusunda onunla hemfikir olabilir fakat öte taraftan [tanımlara ilişkin bu bilimsel] araştırmamızın temel kaynağının ilk ilkelerin doğum öncesine ait örtük bilgisi olduğuna pekâlâ inanabilir. [Çünkü] Platoncu görüş temelde bilginin kaynağıyla, yani başlangıç bilgilerinin nereden geldiğiyle alakalıdır, bilginin kendisi yoluyla elde edildiği metotla değil."²⁷⁰ Dolayısıyla bu doğuştancı anlayışı reddeden Aristoteles, *İkinci Analitikler*'in bu son bölümünde, bu bilginin kaynağı doğuştan gelen örtük bilgi değilse, o halde onları kendisinden kalkarak elde ettiğimiz kaynağın ne olduğunu sorar ve bunun duyum olduğu cevabını verir.²⁷¹

Şimdi de bu başlığın girişinde bahsettiğimiz II.19 metninin oluştuğu aşamaları incelemeye geçebiliriz.

6.1. Birinci Aşama: Problemin Ortaya Konulması

Aristoteles birinci aşamada ilk ilkelerin nasıl elde edildiğiyle alakalı problemi ortaya koyduğu pasajda, ilki A8(a)'da ikincisi ise A8(b)'de olmak üzere en temelde iki soru öne sürer: (1) ilk ilkelerin bilgisi burhani bir bilgi midir yoksa her biri için ayrı bir bilgi söz konusu mudur?²⁷² Bu soru, ilk ilkelerin elde edildiği tutumu sorar.²⁷³ (2) Bizim

²⁷⁰ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 230.

²⁷¹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 229-30.

²⁷² Peter Adamson, bu soruyu ilkin (a) ilk ilkelerin bilgisi burhani kanıtlama yoluyla elde edilen bilgiyle aynı midir? ve (b) her biri için ayrı bir bilgi söz konusu mudur yoksa her ikisi içinde aynı türden bir

ilk ilkelere ilişkin bilgimiz sonradan mı meydana gelir yoksa bizler farkında olmasak da onlar bizde hep mevcut mudur? Bu soru ise, ilk ilkelerin kendisinden hareketle elde edildiği bilgi kaynağını veya nasıl elde edildiğini sorar. Bu iki soru Aristoteles'in bu bölümün başlangıç paragrafında (99b17-19) sorduğu iki soruya tekabül eder. Buna göre Aristoteles, A8(a)'daki ilk soruyu bu bölümün sonundaki pasajda (100b5-17) cevaplarırken, A8(b)'deki ikinci soruya ise problemin ortaya konulduğu pasajı takip eden pasajda (99b32-100b5) cevaplar.

İlk soruyla başlarsak, bu soruyla kastedilen bizlerin ilk ilkelere ilişkin bilgimizin burhana dayalı kanıtlanabilir bilgi gibi olup olmadığıdır. Ross'un ifadesiyle söylersek, "acaba bunlardan çıkan sonuçlar bilimin [burhanın] konusu olduğu gibi bunlar da bilimin konusu mudurlar? Yoksa başka bir yetinin mi?"²⁷⁴ II.19'un son pasajında Aristoteles, ilk ilkelerin burhani kanıtlama yoluyla bilinemeyeceğini söyler, zira ilk ilkeler burhani kanıtlamanın ilkeleridir, yani burhani kanıtlama onlardan hareketle yapılır. Dolayısıyla, ilk ilkelerin bilgisi ile onlardan hareketle elde edilen bilgi aynı türden bir bilgi olamaz. İlk grup bilgi burhani kanıtlama olmaksızın elde edilirken, ikinci grup bilgi ise burhani kanıtlamanın ilkeleri olan ilk ilkelere hareketle yapılır. Dolayısıyla, burhan ilk ilkelerin elde edildiği tutum değildir.²⁷⁵ Öyleyse ilk ilkelerin bilgisini edinen tutum nedir? Bu sorunun cevabı yukarıda Barnes ve Bronstein'in üzerinde görüş birliği sağladıkları "nous"tur. Nous kişinin ilk ilkeleri bildiğinde içinde bulunduğu epistemik durumdur.²⁷⁶

A8(b)'de içerilen soru ise ilk ilkelerin bilgi kaynağının ne olduğunu sorar. Fakat bu soru, şu formu alır: Bizim ilk ilkelere ilişkin bilgimiz sonradan mı meydana gelir yoksa bizler farkında olmasak da onlar bizde hep mevcut mudur?²⁷⁷ Bu sorunun ikinci yarısında Aristoteles, esasen ilk ilkelere ilişkin Platoncu varsayımı bir ihtimal olarak zikreder.²⁷⁸ Ancak Aristoteles'e göre bu başlangıç bilgilerinin bizde hep var olması

bilgi söz konusu mudur? şeklinde iki soru olarak ele alır fakat her iki sorunun en temelde sormak istediği şeyin ilk ilkelerin burhani kanıtlama (kıyas) yoluyla elde edilip edilmediği sorusu olduğunu belirtir. Bkz. Peter Adamson, "Posterior Analytics 2.19: A Dialogue With Plato?", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Ek, sayı. 107, Aristotle & The Stoics "Reading" Plato (2010), s. 3.

²⁷³ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 260.

²⁷⁴ Ross, *a.g.e.*, s. 674.

²⁷⁵ Buna benzer bir açıklama ayrıca *İkinci Analitikler*'in 1.3'ünde (72b18-25) yapılır.

²⁷⁶ Bu soru bu iki yorumcuya referansla cevabını bulduğuna göre, ilk ilkelerin bilgisini edinen tutumun – epistemik durumun – belirlenmesini konu edinen II.19'un sonunda yer alan pasajı (100b5-17) buraya alıp daha fazla incelemeyeceğiz.

²⁷⁷ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 261.

²⁷⁸ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 260-61.

“saçma” gözüktür, çünkü böyle bir durumda burhani bilgiden daha üstün olan bu bilgilere sahip olup da onları nasıl öğrendiğimizin farkında olmamak gibi garip bir durumla karşı karşıya kalmış oluruz. Barnes bu noktayla alakalı olarak iki argüman saptar.²⁷⁹ Birincisi, eğer ilk ilkelerin doğuştan gelen bilgisine sahip olsaydık muhakkak bunu kendimizde fark etmiş olmamız gerekirdi. Nitekim Aristoteles, örneğin duyumda olduğu gibi bilgiyi bilinçli bir durum olarak ele alır.²⁸⁰ İkincisi, eğer böyle bir bilgiye sahip olsaydık muhakkak başkalarının bunu bizde fark etmeleri gerekirdi. Örneğin, ebeveynlerin çocuklarının en soyut bilgileri telaffuz etmelerine şahit olmaları gerekirdi fakat böyle bir durum söz konusu değildir.

Barnes’e göre böylesi bir argümana Platon tarafından verilebilecek bir cevap, söz konusu bilginin çocukta örtük olduğu ancak hariçten o bilgiyi bir uyarma veya harekete geçirme etkinliği olmaksızın ortaya çıkmayacağı yönünde olur (*Menon* 86b6; *Phaidon* 73c6). Buna karşılık Aristoteles’in cevabı gerçek doğuştancılığın çocuğun örtük bir biçimde bu bilgilerle doğması değil, doğuştan gelen bilişsel *yetilere* sahip olması yönünde olacaktır.²⁸¹

Bronstein, A8(b)’deki soruyu, ilk ilkelerin kaynağının ne olduğu problemini ortaya koyan bir açmaz formunda aşağıdaki gibi inşa eder. Bu açmaz, Bronstein’ göre, ilk ilkelerin öğrenilmesi problemini ele alır ve Menon Paradoksu’nun farklı bir versiyonudur:²⁸²

- (1) Bizler ya ilkelerin doğuştan gelen örtük bilgisine sahibizdir ya da hiçbir bilgiye sahip değilizdir.
- (2) Eğer ilkelerin doğuştan gelen örtük bilgisine sahip isek, o halde, bizler farkında olmaksızın bilginin en üst düzeydeki formuna sahip olmuşuzdur, fakat bu saçmadır.
- (3) Eğer hiçbir bilgiye sahip değil isek, o halde, söz konusu ilkeleri öğrenemeyiz – zira tüm akla dayalı öğrenmeler bir ön bilgiyi gerektir.
- (4) O halde, bizlerin söz konusu ilkeleri öğrenmemiz imkânsızdır – ya onları zaten biliriz (ki bu saçmadır) ya da onları öğrenmek zorundayız (ki bu da imkânsızdır).

²⁷⁹ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 261.

²⁸⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yayınları, 1996, A 9, 1074b35-6.

²⁸¹ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 261.

²⁸² Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 232.

Birinci öncül, Bronstein'e göre yine Menon Paradoksu'nun önceki versiyonlarda olduğu gibi bilginin 'ya hep ya da hiç' kavrayışına dayanır. Bronstein, birinci öncülde belirtilen iki seçenek arasındaki seçimin, "ilkelerin doğuştan gelen örtük bilgisi ile onlar hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmamak", yani tamamıyla bilişsel bir boşluk içerisinde olma arasındaki seçim olduğunu önemle kaydeder. Çünkü "bütün bilgiler ya doğrudan ilkelerin kendisidir ya da bu ilkelerden hareketle elde edilenlerdir", bu durumda ilkelerin bilgisine sahip değilsek hiçbir bilgiye sahip değiliz demektir. Bu durumda, ya Platon'un önerdiği şekilde ilkelerin doğuştan gelen örtük bilgisine sahibizdir ya da hiçbir bilgiye sahip değilizdir. Farkına varmaksızın bilginin en üst düzeydeki bu formlarına sahip olmak saçma olduğundan onlara doğuştan sahip olmak söz konusu değildir. O halde onları öğreniriz. Fakat her akla dayalı bilginin bir ön bilgiye dayandığı ilkesinden hareketle onları öğrenebilmemiz için bir ön bilginin olması gerekir. İlkelerin bilgisine sahip olmadığımız bir durumda hiçbir bilgiye sahip olmadığımız gerçeği ortadayken, bu durumda bu ilkeleri öğrenmemizi mümkün kılacak hiçbir yol gözükmemektedir: İşte paradoksumuz...²⁸³

6.2. İkinci Aşama: Başlangıç Çizgilerinin Kazanılması

Peki, Aristoteles'in Platoncu doğuştancılık ile bilginin imkânına ilişkin şüphencilik arasında kaldığı bu sıkışmışlıktan kurtulmasının yolu nedir? Tabi ki bu yol, ilkelerin doğum sonrasında öğrenilebilir karakterde olduklarını ispatlamaktır. Bunu yapabilmesi içinse, bilginin 'ya hep ya da hiç' kavrayışına dayanan birinci öncülü reddederek büsbütün bir bilgisizlik ile ilkelerin bilgisi arasında yer alacak aracı bir bilgi kaynağını belirlemek olacaktır.²⁸⁴ Nitekim sunduğu çözüm önerisi tam olarak bu yöndedir. Yukarıdaki pasajın hemen devamında Aristoteles, ilk ilkelerin edinimine ilişkin sorduğu soruya şu çözüm önerisini sunar:

²⁸³ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 232-233. Adamson (*a.g.m.*, s. 4-5) ise bu problemi *İkinci Analitikler*'in I.3'ünde tartışılan teselsül probleminin bir devamı olarak gördüğünü kaydeder. Buna göre *İkinci Analitikler*'in I.3'ü ilk ilkelerin sonsuza doğru geri gidişi probleminin çözümü için önümüze iki seçenek sunar: onların bilgisi ya bilinirdir ya da hep mevcuttur. Onun bu okuyuşundan hareketle de söz konusu problem şu şekilde anlaşılabilir: Hep mevcut ise, söz konusu sonsuza değin geri gidiş çözülmüş gibi görünür. Yok değil ise, en son dayanak noktaları olarak onlar nasıl bilinebilir? Buna göre söz konusu problem, Bronstein'in ifade ettiği açmazdan farklı bir açmaz şeklinde yorumlayabiliriz: İlk ilkeleri kendilerine dayandırdığımız bir ön bilgi olmaksızın onları öğrenmemiz mümkün değildir. Çünkü Aristoteles'e göre, her öğrenmenin dayandığı bir ön bilgi ilkesi vardır. Ancak bu durumda da ön bilgi ilkesinin sürekli olarak geriye gittiğini görürüz ki bu da sonsuza doğru geri gidiş (teselsül) problemini doğurur. Sonuç olarak ilk ilkelerin kazanılması noktasında böyle bir açmazla da karşı karşıya kalmış olabiliriz.

²⁸⁴ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 233.

A9 (a) “Öyleyse kesinlik açısından bu tutumlardan daha yüksek olmayacak bir çeşit olanağa iye olmak zorunlu. (b) Bu olanağın tüm canlılarda bulunduğu görülüyor. Nitekim tüm canlılar ‘Duyum’ denilen, doğuştan bir ayırma olanağına iye; (c) ne ki duyum içkin olmasına rağmen canlıların kiminde duyum kalıcı olarak içselleşir, kiminde kalıcı olarak içselleşmez. Demek ki duyumun kalıcı olarak içselleşmediği canlılarda, ya duyumsamanın dışında genel olarak bir bilgi söz konusu değil veya içselleşmeyen nesnelere ilgili bir bilgi yok; ne ki duyumsayan kimi canlılarda duyum ruhta alikonup içkin olur. Böyle alıkoymalar pek çok kez yinelenince, böylelerinin kalıcılığıyla kimi canlılar için temellendirme oluşması, kimilerindeyse bir temellendirme söz konusu olmaması biçiminde bir ayırım oluşur.” (99b33-100a5)

A8(b)’nin son cümlesine göre, “içselleşen hiçbir bilme tutumu yoksa” ilkelerin bilgisine erişmemiz mümkün değildi (99b31). Bu nedenle, Aristoteles’e göre ilkeleri ilk başta kendisinden çekip çıkaracağımız bizde içkin bir şekilde bulunan bir kapasitenin veya yetinin bulunması gerekir.²⁸⁵ A9(a)’ya göre ise problemin çözümü için bu bilgi kaynağının bilginin en yüksek formları olan ilkelerden daha yüksek olmayan, yani onun aşağısında kalan bir bilgi kaynağına ait olması gerekir. Bu bilgi kaynağımız ayrıca söz konusu paradoksun çözüme kavuşması için büsbütün bir bilgisizliğinde üstünde olması gerekir ki böylece başlangıç çizgilerini elde etmemizde sıçrama tahtası olsun.²⁸⁶

İlkelerin en baştan kendisi sayesinde çekip çıkarıldığı bu “olanak”, “kesinlik açısından” ilkelerin bilgisinden daha üstün olmamakla birlikte, ilkelerin bilgisinin aşağısında fakat “yaklaşık bir başlangıç noktası” mesabesinde de olmaması gerekir. Çünkü Platoncu doğuştancı bilgi anlayışına sahip olan bir kişi pekâlâ bu bilginin arkasında doğum öncesine ait örtük bilginin bulunduğunu iddia edebilir. Bu nedenle Aristoteles’in böyle bir iddiayla tekrar yüz yüze gelmemesi için en başa, yani ilkelerin kendisinden çıkarıldığı ilk kaynağına kadar inmesi gerekir. Bu nedenle başlangıç bilgilerinin kendisinden çıkarılacağı bu bilgi kaynağının başka hiçbir kaynağına dayanmaması gerekir.²⁸⁷ Aksi takdirde, Barnes’in ifadesiyle, “99b26-7’deki [Platoncu] argüman tekrar mevzilenir.”²⁸⁸ Bu bilgi kaynağının başka hiçbir ön bilgi kaynağına dayanmaması içinse onun bizde içkin olarak bulunması gerekir ki sonsuza değin geri gidiş problemiyle yüz yüze kalmaksızın öğrenme sürecimizi kendisinden başlatabilelim.

²⁸⁵ Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 261; Ross, *a.g.e.*, s. 84.

²⁸⁶ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 233; Ross, *a.g.e.*, s. 84.

²⁸⁷ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 230.

²⁸⁸ Barnes, *a.g.e.*, s. 261.

Bizde içkin bulunabilen bir bilgi kaynağı olması içinse akla dayalı ilkelerin bilgisinden farklı olmalı ki herhangi bir ön bilgiyi gerektirmesin ve bizi sonsuza doğru geri gidişe sürüklemesin.

Özetle, bu bilgi kaynağımızın (1) bizde içkin bir şekilde bulunması gerekir, (2) ilkelerin bilgisinden farklı olarak onun aşağısında kalması gerekir ve (3) ilkelerin bilgisini elde etmede kullanacağımız başlangıç bilgilerine ulaşmada sıçrama tahtası olması gerekir.

A9(b)'ye göre, bir başlangıç kaynağı olarak ilkelerin kendisinden elde edilmesi için yukarıdaki üç şartı yerine getiren bu bilgi kaynağı “duyum” denen doğuştan bizde içkin bir şekilde var olan “olanak”tır. Yani, Platoncu anlayışta olduğu gibi bizler ilkelerin bilgisiyle doğmak yerine, o ilkeleri kendisinden elde edeceğimiz bir bilgi üretme kapasitesiyle veya yetiyle doğmuşuzdur ki o da duyumlamadır. Bu bilgi kaynağı, bir taraftan büsbütün bir bilgisizlik sınırını aşan, diğer taraftan ise ilkelerin aşağısında kalan ve bu bilgilerin kendisinden hareketle öğrenileceği uygun bir kaynaktır.²⁸⁹ Nitekim duyu yetisi, tikellerin duyusal bilgisini elde eder ve bu bilgiyi elde etmek bir tür öğrenmedir ancak akla dayalı bir öğrenme değildir. Bu nedenle, öğrenilmesi için tekrar bir ön bilgiyi gerektirmez. Böylelikle sürekli olarak geriye gidişin önünü de kesmiş olur.

A9(c)'ye göre ise bu olanak, “tüm canlılarda” ortaktır. Ancak, bu olanağı sürdürebilen ve sürdüremeyen, yani duyumsadıklarını hafızaya kaydedebilen ve kaydedemeyen canlılar vardır. Dahası, hafızaya kaydedebildiği duyulurları kullanarak “temellendirme oluşturabilen” ve oluşturamayan canlılar vardır. Hafızasına aldığı duyulurlardan akıl yürüterek bir temellendirmeye, doğrudan ilk ilkelerin bilgisine ulaşabilen tek canlı türü ise yalnızca insandır.²⁹⁰ Böylelikle Aristoteles, insani bilginin kaynağını açıklar. Bu açıklamaya göre, bizim diğer canlılara nazaran eşsiz olan bilişsel kabiliyetimiz, en alt seviyedeki canlı türleri de dâhil olmak üzere tüm canlılarda ortak olan bir yetiden kaynaklanır ki o da duyumdur. Ayrıca bu açıklama şunu da demeye getirir: Hayvani bilginin kaynağı tüm canlı türlerinde duyum olduğuna göre, aynı şeyin insani bilginin kaynağı için de geçerli olması beklenir. Bu bakımdan insanın sahip olduğu ilk ilkelerin bilgisinin kaynağı duyu yetisidir. Böylelikle Aristoteles, bizi ilkelerin bilgisine ulaştırın süreci açıklamak yerine sahip olduğumuz bu bilgilerin nihai

²⁸⁹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 234.

²⁹⁰ Bkz. Ross, *a.g.e.*, s. 84-5; Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 235.

kaynağının ne olduğunu gösterir.²⁹¹ Duyumun ilkelerin nihai kaynağı olduğunu göstermek içinse Aristoteles'in, "duyumdan kavrayışa doğru giden bilişsel bir yolu" izlemesi gerekir. Nitekim Aristoteles, bir sonraki pasajında aynen böyle bir yolu izler:²⁹²

A10 (a) "İmdi duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok anıdır. Deneyimden – ruhta tümüyle dural olan tümelden, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten – sanat ile bilimin ilkesi çıkar: oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi, varlıkla ilgiliyse bilimin ilkesi. (b) o halde bu tutumlar ne belirlenmiş olarak içkindirler ne de bilmenin başka daha üstün tutumlarından çıkarlar: bunlar duyumdan çıkarlar; tıpkı savaşta bozgunundan sonra, baştaki düzen sağlanıncaya değin bir adamın duraklamasıyla bir başkasının ve sonra bir ötekisinin duraklaması gibi. Ruh öyle bir varolandır ki onda bu edilginlik olanağı bulunur." (100a6-17)

Aristoteles A10(a)'da, "sanatın ve bilimin ilkesi olarak" tanımladığı *nous*'a giden yolda dört aşama belirler²⁹³ ki bunlar duyum, hafıza, tecrübe ve "tümüyle bir tümelin" kavranması.²⁹⁴ Aristoteles'in burada "tümel" ile kastettiği şey, "çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birliktir."²⁹⁵ Ancak bu tümeli bilmek, bir ilkeyi bilmekle aynı değildir. Aristoteles'e göre ilkeleri bildiğimizde içinde bulunduğumuz epistemik durum olan *nous*, bu tümeli bildikten sonra oluşur. Çünkü Aristoteles'e göre, sanatın ve bilimin ilkesi (yani, *nous*) tümelden çıkar (100a8-10). Ayrıca bizler, ilkelerin bilgisine doğrudan tümeli kavradıktan hemen sonra ulaşmayız. Çünkü tümevarım yoluyla ulaştığımız tümel, ilkelerin bilgisine ulaşmak için koyulduğumuz bilimsel bir araştırmada gerekli olan başlangıç çizgisidir. Tümel ile *nous* arasındaki aralık ise yukarıda Bronstein'e referansla kaydettiğimiz üzere, ne ileri düzeyde bir tümevarım ameliyesiyle kapanır ne de *nous*'un sezgisel etkinliğiyle. Bu aralık, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının önceki bölümlerinde ortaya koyduğu bilimsel araştırma yöntemleriyle kapanır.²⁹⁶

Böylece Aristoteles, ilkin, ilkelerin bilgisinin kaynağının duyum olduğunu söyler (A9). Ardından A10(a)da, bizim en düşük biliş yeteneğimiz olan duyumun nasıl

²⁹¹ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 236.

²⁹² Bkz. Barnes, *a.g.e.*, s. 262.

²⁹³ Nitekim Aristoteles II.19'un son pasajında bilginin ilkesi olarak *nous*'u belirler.

²⁹⁴ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*; s. 236; Barnes, *a.g.e.*, s. 262.

²⁹⁵ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 236.

²⁹⁶ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 236-37.

nihai bilgimizin kaynağı olduğunu açıklar. Duyumdan hafızaya, hafızadan tecrübeye, tecrübeden tümelin bilgisine, tümelin bilgisinden ise ilk ilkelerin – *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının önceki bölümlerinde gösterilen metotlarla – araştırılmasına geçilir. İlk ilkeleri bildiğimizde içinde bulunduğumuz epistemik durum ise *nous*'tur.

Dolayısıyla A10(b)'ye göre, ilk ilkelerin kavranışı ne belirlenmiş olarak bizde zaten baştan beri mevcuttur ne de kendilerinden daha üstün olan bir epistemik tutumdan doğar. Onlar, duyumdan doğar.²⁹⁷ II.19'daki merkezi argüman “savaş bozgunu” benzetmesiyle özetlenir. Bronstein bu benzetmeyi şu şekilde açıklar: İlk ilkelerin *nous*'u tikellerin duyumundan kaynaklanır. Ancak *nous*'a ulaşana değin başvurulması gereken çeşitli aracı epistemik seviyeler vardır. Benzer bir şekilde, savaştaki bir ordu bozgunundan sonra tekrar “başlangıç noktasına” dönüp pozisyon aldığında, bu eylem, tek tek askerlerin yerini alması sayesinde gerçekleşir. Tek tek askerlerin yerlerini almaları ile bütün bir ordunun en sonunda “başlangıç noktalarına” ulaşmaları arasında nasıl aracı aşamalar varsa, öyle de duyum ile *nous* arasında çeşitli aracı epistemik seviyeler vardır. Dolayısıyla bu pasaj, ilkelerin doğrudan duyumdan gelmediğine, ayrıca tümevarımın da doğrudan *nous*'a ulaştırmadığına işaret eder.²⁹⁸ Yani duyum bilgisi ile ilkeler arasında tümevarım yoluyla elde edilen başlangıç çizgileri vardır. Ayrıca tümevarım ile *nous* arasında II.1-10 ve 13'te sunulan metotlar yoluyla elde edilen ilkeler vardır.

İkinci aşamaya ilişkin son pasajımız ise şudur:

A11 “Demin söyleyip de açıkça anlatmadığımızı yeniden söyleyelim. Ayrımsız olanlardan biri durakladığından, ruhun içerisinde ilk bir tümel bulunur (Nitekim tekil olanlar duyumsandır, ne ki duyumun içeriği tûmeldir; sözgelişi insan duyumunun içeriği, Kallias olarak insan değil); parçasız ve tümel olanlarda sona erinceye dek bunlarda da yeniden duraklamalar olur: sözgelişi canlıya değin belirli bir canlı duraklar ve aynı şekilde canlı da bir başkasına değin. O halde açık ki ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu; duyum da tûmeli böyle yaratır.” (100a17-100b5)

Bronstein'e göre bu pasaj, belirli tûmellerin kavranmasından bahseder. Bu tûmeller ona göre, A10(a)'da bahsi edilen tûmellerdir. Bu önermelere ilişkin bilgimiz duyum, hafıza ve tecrübeden meydana gelir. Bu tûmeller, II.1-10 ve 13'te bilimsel araştırmanın konusu olan ilkelerin araştırılmasında sıçrama tahtası olan başlangıç

²⁹⁷ Bkz. Ross, *a.g.e.* s. 85.

²⁹⁸ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 241.

çizgileridir. Aristoteles, bizlerin “ilk olanları” tümevarım yoluyla bildiğimizi kaydeder. Bronstein’e göre burada kullanılan “ilk”, bilimsel bir araştırmanın konusu olan ilkelerin ediniminde başlangıç noktası olarak kullanılan ilklerdir.²⁹⁹ Buna göre A10(a), bu başlangıç çizgilerini edindiğimiz aşamaları (duyum, hafıza ve tecrübe) gösterirken, A11 ise bu başlangıç çizgilerini kendisi yoluyla edindiğimiz vasıtayı (tümevarım) gösterir. Dolayısıyla tümevarım, duyumdan başlamak üzere bizleri burhanın ilkeleri olan tanımların bilgisine dair bilimsel bir araştırmada kendilerinden kalkacağımız uygun başlangıç çizgilerine bırakır.

Aristoteles, duyumdan başlamak üzere tümevarım vasıtasıyla bu başlangıç çizgilerine nasıl ulaşılacağı konusunda tümel bir kavram olarak “insan” ve bu kavram altındaki bir birey olarak “Kallias” örneğini verir. Buna göre, Kallias’ın, örneğin, iki ayaklı olduğunu gözlerimle duyumsarım ve böylece Kallias’ın iki ayaklı biri olarak duyusal bir resmini elde tutarım. Aynı şeyi daha başka kişiler için de yaparım. Nihayetinde kendisinden tümel bir önerme (“tüm insanlar iki ayaklıdır”) elde edebileceğim bir duyu bilgisi havuzu edinmiş olurum. Bu havuzdan elde ettiğim tümel önerme (“tüm insanlar iki ayaklıdır”), “insan”ın neliğini, yani tanımını, ortaya çıkarmak için başlatacağım araştırmamda başlangıç çizgisi olacaktır.³⁰⁰ Aynı şeyi “tutulma” için de yaptığımda, kendisinden kalkarak tutulmanın tanımını elde edeceğim “bir ışık yoksunluğu” başlangıç tûmeline ulaşırım.

²⁹⁹ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 241-42.

³⁰⁰ Bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, s. 245-46.

IV. BÖLÜM

FARABİ’NİN BU MESELEDE İKİ FİLOZOFU UZLAŞTIRMA ÇABASI

Ebu Nasr el-Fârâbî’nin (ö. M. 950) *Kitâbu’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-ilâhi ve Aristûtâlîs (Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması)*³⁰¹ adlı çalışmasında yer verdiği “Bilginin Kaynağı Hakkındaki Görüş Ayrılıkları” bölümünü, ilkin Fârâbî’nin konunun başında kendi ifadeleriyle ortaya koyduğu Menon Paradoksu’nu nasıl anladığını kısaca ele aldıktan sonra, temelde üç ana başlığa ayırarak incelemeye çalışacağız. İlkin, Fârâbî’nin bakış açısıyla Platon’un söz konusu paradoksa nasıl bir çözüm ürettiği incelenecektir. Platon’un çözüm önerisini sunarken Fârâbî açık bir şekilde Platon’un *Phaidon* adlı eserine referansta bulunduğundan dolayı bu başlık altında ilgili olduğumuz mesele bağlamında *Phaidon*’a ait bir incelemeye de yer verilecektir. İkinci olarak, Fârâbî’nin bakış açısıyla Aristoteles’in söz konusu paradoksa nasıl bir çözüm ürettiği incelenecektir. Ayrıca bu başlık altında her iki filozof adına sunulan çözümlerin Fârâbî tarafından *Kitabü’l Cem’de* nasıl bir ortak çözüm etrafında bütünleştirildiğini ve bu bütünleştirme çabası sonucunda ortaya çıkan ortak çözümün Menon Paradoksu’nu çözmede başarılı olup olmadığı sorusu ele alınacaktır. Son olarak, Fârâbî’nin metin içerisinde yer verdiği *Phaidon*’daki Hatırlama Teorisi argümanının ruhun ölümsüzlüğü için kullanılmadığı iddiası *Phaidon* ışığında araştırılacaktır.

“Bilginin Kaynağı Hakkındaki Görüş Ayrılıkları” bölümünün başlangıcında Fârâbî, Aristoteles’in *İkinci Analitikleri*’ne referansta bulunarak söz konusu paradoksun bir özetini şöyle verir. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre Aristoteles, *Menon*’da karşımıza çıkan açmazı kabul eder:³⁰²

³⁰¹ Çalışma boyunca Albert Nasri Nadir’in neşri (El-Fârâbî, *Kitâbu’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-ilâhi ve Aristûtâlîs*, nşr. Albert Nasri Nadir, Daru’l-meşrik, Beyrut 1986) esas alınmakla birlikte yine bu neşri esas alan Mahmut Kaya’nın tercümesinden yararlanılacaktır: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik yayınları, 2013. Ayrıca neşre yapılacak bundan sonraki referanslarda *el-Cem’* kısaltması ve Mahmut Kaya’nın tercümesine yapılacak bundan sonraki referanslarda ise *Felsefe Metinleri* kısaltması kullanılacaktır.

³⁰² Fauzi Mitri Najjar edisyonunun Charles E. Butterworth tarafından yapılan İngilizce tercümesinde, Fârâbî, hem *İkinci Analitikler*’e hem de *Menon* diyaloguna referansta bulunarak paradoksu ortaya koyar. Bkz. Al-Fârâbî, ve Charles E. Butterworth, *The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001. s. 150.

F1 “İhtilaf konularından biri de Aristoteles’in *Burhan (II. Analitikler)* kitabında gösterdiği tereddüttür. Şöyle ki: Herhangi bir şey hakkında bilgi edinmek isteyen kimsede iki durumdan biri vardır; ya bilmediğini öğrenmek istiyordur, ya da bildiğini. Eğer bilmediğini öğrenmek istiyorsa, öğrenmek istediğinin o şey olduğuna nasıl inanabilir? Bildiği bir şeyi öğrenmek istiyorsa, ikinci bir defa edinmesi gereksiz ve fazlalıktır.” (Fârâbî, *el-Cem*, s. 97; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.168)

Bu pasajda, Fârâbî, ifade ettiği paradoksu her ne kadar Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’in 1.1’inde formülleştiği açmaza referansta bulunarak ortaya koysa da, bu paradoks esasında Sokrates Açmazı’yla aynıdır:

(M1) Herhangi bir X için, kişi ya onu biliyordur ya da bilmiyordur.

(M2) Eğer kişi X’i biliyorsa, onu araştıramaz.

(M3) Eğer kişi X’i bilmiyorsa, onu araştıramaz.

(M4) O halde, kişi X’i bilse de bilmese de onu araştıramaz.

Ancak, Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’in 1.1’inde formülleştiği açmazın ilk boynuzu (*ya hiçbir şey öğrenilmez*), Fârâbî’nin’in formülleştiğisinde (M3) öncülüne karşılık gelirken, ikinci boynuzu ise (*ya da zaten bildiği şeyi öğrenir*) (M2) öncülüne karşılık gelir. Buna göre, el-Fârâbî’nin bu pasajda ifade ettiği paradoks da, Sokrates’in ve Aristoteles’in formülleştiğisinde olduğu gibi, bilginin “ya hep ya da hiç” kavrayışına dayanır: Herhangi bir X için, kişi onu ya tamamen bilir ya da onun hakkında büsbütün bir bilgisizlik içerisindedir. Bu bakımdan Fârâbî’nin problemi anlayışı ve ifade edişi, *Menon* ve *İkinci Analitikler*’de ifade edilen açmazla uygunluk sağlar.

A. PLATON’UN MENON PARADOKSU’NA SUNDUĞU ÇÖZÜM

El-Cem’de Fârâbî, *Phaidon* diyaloguna atıfta bulunarak Platon’un “eşitlik” ve “eşitsizlik” gibi kavramların hâlihazırda araştırmacının kendisinde var olduğunu ileri sürdüğünü kaydeder. Araştırmacı, dış dünyada duyumsadığı nesnelere, örneğin iki kalası, duyumlama yetisi sayesinde onların birbirleriyle olan eşitlik veya eşitsizlik ilişkisini kendisinde zaten var olan eşitlik veya eşitsizlik kavramlarıyla ilişkilendirir. Böylece duyumsadığı nesnelere birbirleri bakımından sahip oldukları özelliği

öncesinde kendisinde var olan kavramla kaynaştığını görür. Yani araştırmacımız peşinde olduğu şeye hâlihazırda sahip olduğundan, öncesinde sahip olduğu şeye benzeyen bir nesneyle karşılaşır karşılaşmaz peşinde olduğu şeyi tanır ve böylece bulmuş olur:

F2 “Eflatun ise ünlü *Phaidon* kitabında “Öğrenmek hatırlamaktır” şeklinde açıklamış, bu konuda Sokrates’ten naklettiği diyaloglarda eşit ve eşitlikle ilgili deliller getirmiştir. Ona göre esas eşitlik zihinde olandır; kalas veya başka şeylerdeki eşit olma hali, bir başka şeye eşit olmaktır ki, insan onu algıladığı zaman zihindeki eşitlik kavramını hatırlar ve bunun zihinde mevcut olan eşitliğe benzediği için eşit olduğunu anlar. Öğrenilen öteki şeyler de işte bunun gibi sadece zihinde var olanı hatırlamaktan ibarettir.”³⁰³ (Fârâbî, *el-Cem*, s. 97; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.168)

Buna göre, araştırmacının kendisinde hâlihazırda önceden var olan kavram, dış dünyada bu kavramla ilişkili olan duyulur nesneden “nedensel ve epistemik olarak” daha önce gelir. Çünkü eşitlik kavramı araştırmacıda, iki kalas parçasını birbiriyle karşılaştırmak suretiyle eşit olduklarını bulmadan önce de zaten vardır. Böylece araştırmacımız, karşılaştığı bir şeyin bir diğer şeye eşit olduğunu öğrenmesi, kendisinde hâlihazırda var olan eşitlik kavramıyla olan benzerliği sayesinde gerçekleşir. İşte Platon’un probleme ilişkin *el-Cem*’deki çözüm önerisi bu yöndedir.³⁰⁴

Şimdi de Fârâbî’nin Platon’a atfettiği bu düşüncüyü onun referans gösterdiği kaynağa (*Phaidon*) inerek inceleyelim.

1. *Phaidon*’da Hatırlama

Öncelikle belirtmek gerekir ki, her ne kadar *Phaidon*’da tartışılan Hatırlama Teorisi daha fazla gelişmiş bir teori olsa da *Menon*’da tartışılan teoriyle temelde aynıdır.³⁰⁵ Nitekim Kebes, *Menon*’da Sokrates ile köle arasında geçen diyaloga atıfta bulunarak o sorgulamayı Hatırlama Teorisi’ne bir delil olarak sunar. Ardından Simmias, o sorgulamada tasvir edilen hatırlamanın tam olarak ne olduğunu anlayamadığından onun daha başka örneklerle açıklanmasını Sokrates’ten talep eder. Sokrates ise talebini kabul eder ve ilerleyen pasajlarda eşitlik ve eşitsizlik üzerinden daha başka bir argüman

³⁰³ Bkz. Platon, *Phaidon*, Yunanca’dan çeviren Furkan Akderin, Yayına hazırlayan Ahmet Cevizci, İstanbul: Say Yayıncılık, 2015, 72e-76c; *Menon* 81d-86c.

³⁰⁴ Black, *a.g.m.*, s. 6.

³⁰⁵ Bkz. Dominic Scott, *Recollection and Experience: Plato’s Theory of Learning and its Successors*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 24. Scott, *Menon*’daki teoriyi *Phaidon*’daki teorinin “embriyonik (gelişmemiş) bir formu” olarak tasvir eder.

geliştirmeye koyulur.³⁰⁶ Bu da bize şunu gösterir ki Platon, *Menon*'da geliştirilen köle argümanı ile *Phaidon*'da geliştirilen eşitlik ve eşitsizlik argümanını³⁰⁷ aynı teori için kullanır. Ancak, *Menon*'daki teoriden farklı olarak *Phaidon*'daki teoriye göre kişi hatırlama yoluyla doğrudan bilgiyi elde etme imkânına sahip değildir artık: İlk önce duyulur nesnelere algılayıp ardından da biriktirdiği bu duyulur nesnelere üzerinde düşündükten sonra formlara ulaşabilir.

Platon'un *Phaidon* diyalogunda inşa ettiği Hatırlama Teorisi'ne dayalı bilgi teorisini, üç aşamada özetleyebiliriz: (1) Ruh saf halindeyken formlar ile düşüp kalktığından bilgiyi elde eder. (2) Ruh bedenle birleştiği sırada bütün bu bilgiyi unuttur ancak duyulur nesnelere harekete geçirmesiyle, ruh, bu bilgiyi tekrar hatırlayarak ele geçirir. Fakat her ne kadar ruh bu bilgiyi tekrar kazanabilse de çaresiz bir şekilde bedenine tacizi altındadır, o yüzden bu bilgiyi elde etmek o kadar da kolay değildir. (3) Ölümden sonra, ruh, bedenine etkilerinden tamamıyla kurtulabilir ancak eğer kişi ölüm için bir hazırlık yapma çabası içerisinde olursa. Bedenden tamamıyla ayrıldıktan sonra, ruh, yitirdiği bilgiyi tekrar kazanacaktır.

İlk iki aşamayı birlikte ele alacak olursak, Platon'a göre, formlar, duyu yetileriyle algılanamazlar. Onlar, her şeyin gerçeklikleridir ve değişmeksizin her daim oldukları üzere kalıcıdır. Ayrıca bunların bilgisini elde etmek isteyen biri, araştırdığı şeye ilişkin olarak o şeyin kendisini, yani, şeyin formunu kavramaya çalışması gerekir.³⁰⁸ Peki, ruh, bu formlara nasıl ulaşacaktır? Platon'a göre, ruh, hatırlama sayesinde formlara ulaşır. Bunu temellendirmek içinse Fârâbî'nin *el-Cem*'de bahsettiği "eşitlik" ve "eşitsizlik" argümanını (73c1-77a5) öne sürer.

Bu argümanın geçtiği pasajı, argümanın hangi süreçlerden geçtiğini görmek açısından, çeşitli aşamalara ayırabiliriz.³⁰⁹ (1) Genel anlamda hatırlamanın gerçekleşebilmesi için bazı koşullar ortaya koyar: şayet B sayesinde A'yı hatırlıyorsak o halde, (a) A'yı hatırlamamız için onu daha önceden görmek/bilmek gerekir, (b) B'yi duyulamak yetmez, ayrıca A'yı da düşünmemiz ve düşündüğümüz şeyi de hatırlamamız gerekir. (c) A, B ile aynı bilginin konusu olmayıp başka bir bilginin

³⁰⁶ 73a7-b13.

³⁰⁷ 73c1-77a5.

³⁰⁸ 65d-66b.

³⁰⁹ Jeremy Troy'un kendi tezinde kısa başlıklarla söz konusu argümanı gelişim aşamalarına ayırdığı sekiz aşamayı biz daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bkz. Jeremy Troy, *Learning as Recollection in Plato's Phaedo*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Wyoming: The University of Wyoming, 2013, s. 6.

konusu olmalıdır.³¹⁰ Ek olarak (d) B, A'yı anımsattığında, A'ya ilişkin olarak B'nin herhangi bir eksiklik gösterip göstermediği üzerinde düşünmek gerekir (74a5-7). (2) Şeylerin resimleriyle alakalı hatırlamanın özel bir durumu hakkında daha başka koşullar ortaya koyar: Simmias'ın resmine bakıldığında Simmias'ın kendisi hatırlanır fakat Simmias'ın resmine bakıp Kebes de hatırlanabilir. Bu durumda, hatırlama, bazen birbirine benzeyen şeylerden bazen de birbirine benzemeyen şeylerden hatırlanabilir.³¹¹ (3) Eşitliğin kendisinin var olduğunu ileri sürer ve onun duyulur nesnelere olan ilişkisini açıklar: Mutlak bir eşitlik vardır ve bu mutlak eşitlik formu ancak duyulur nesnelere birbirleriyle olan eşitlik ilişkisinden yola çıkılarak öğrenilir/hatırlanır.³¹² (4) Eşitliğin kendisinin, birbirine eşit olan duyulur nesnelere duyumsanması yoluyla hatırlanmasını açıklar: Birbirine eşit olan nesnelere hareketle mutlak eşitlik öğrenilir.³¹³ (5) Hatırlama fiilini gerçekleştiren bir kişinin duyulur eşit nesnelere eşitliğin kendisi arasında yaptığı mukayeseyi tartışır: Birbirlerine eşit olan nesnelere gördüğümüzde bunların mutlak eşitliğin kendisi gibi görmeyiz çünkü bunlar eşitlik bakımından eksiktirler ama yine de eşit olmaya çalışırlar fakat eşitliğin kendisine tamamen ulaşamazlar. Çünkü eşit duyulurlar “zaman zaman eşit, zaman zamansa eşit değilmiş gibi” görünürler. Oysa eşitlik formunun kendisi hiçbir zaman eşitsizlik göstermez. Dolayısıyla, duyulur eşit nesnelere mutlak eşitlik gibi değildir.³¹⁴ (6) Eşitliğin kendisinin bilgisine doğum öncesinde sahip olduğumuzun gerekliliği ortaya konur: Doğumdan itibaren eşit nesnelere arasındaki eşitlik ilişkisini algıladığımız göre, duyu yetilerimizi kullanmaya başlamadan önce eşitliğin ne olduğunu bir şekilde bilmemiz gerekir. Eşitliğin kendisini karşılaştığımız duyulur nesnelere arasında bir ölçüt olarak uyguladığımız göre, bütün eşit nesnelere duyulamadan önce edindiğimiz Eşitliğin kendisi gibi olmaya çabalarlar. Bu durum sadece eşitlik için değil, güzellik, iyilik, adalet ve dindarlık gibi diğer bütün mutlak ölçütler için de geçerlidir. Bütün bu ölçütlerin bilgisini doğum öncesinde elde ettik ve karşılaştığımız duyulur nesnelere özelliklerini bu ölçütleri onlara uygulamak suretiyle biliriz. Buradan, kanaatimizce, şu sonuç ortaya çıkar: Karşılaştığımız duyulur nesnelere bilgisini elde edebilmemiz için onların doğum öncesine ait özlerini bilmemiz gerekir. Aynı şekilde, duyulur nesnelere

³¹⁰ 73c1-e4.

³¹¹ 73e5-74a8.

³¹² 74a9-74c6.

³¹³ 74c7-74d3.

³¹⁴ 74d4-75a4.

doğum öncesine ait özlerini hatırlayabilmemiz içinse onların sahip oldukları karakteristikleri öncelikle algılamamız gerekir. Dolayısıyla, hem duyulur nesnelere bilgisi hem de onlara ait doğum öncesinde elde edilen özlerin bilgisi birbirlerini gerektiren bilgilerdir.³¹⁵ (7) Öğrenmenin hatırlamadan ibaret olduğu savunulur: Bilmek dediğimiz şey, öğrendiklerimizi korumak/unutmamak/hatırlamak, unutmak dediğimiz şey de öğrendiklerimizi yitirmekten başka bir şey değildir. Doğmadan önce öğrenilen şeyler doğarken unutulur ve doğduktan sonra duyu yetilerimiz vasıtasıyla onları yeniden hatırlarız, böylece zaten bize ait olanı yeniden elde etmiş oluruz.³¹⁶ (8) Tüm bunlardan hareketle ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varılır: Doğduktan sonra, öncesinden bilgisine sahip olduğumuz şeyleri hatırladığımızı göre, ruhlarımız biz doğmadan önce bedenden ayrı bir varoluşa ve bu bilgilere sahip oldu.³¹⁷

Bu argümanın kabataslağı ise, argümanın kabaca nasıl inşa edildiğini görmek açısından, şöyle verilebilir: (a) İnsan, mutlak eşitliğin doğum öncesine ait örtük bilgisine sahiptir. (b) Doğum sonrasında, insan, birbirleriyle eşit olan şeyleri duyumsadığı zaman onları hafıza yoluyla biriktirdikten sonra bu birikimin eşitlik formunun kendisine benzediğini düşünür ancak bu duyumlama söz konusu formun seviyesinin altında kalır. (c) Bu sürecin gerçekleşebilmesi için, insan, birbirine eşit olan şeyleri duyulamadan önce onları bilmiş olması gerekir. Nitekim insan doğduğundan beri bu duyumlama fiilini gerçekleştirdiğinden, eşitliğin kendisini doğum öncesinden bilmesi icap eder ancak daha sonrasında birbirine eşit olan şeyleri duyulamaya başladığında eşitlik formunu anımsar.

Phaidon'daki unutulmuş fakat daha sonra tekrar kazanılmış olan bilginin formların bilgisi olduğu açık. Buna göre, öğrenmenin hatırlama olduğu tezi, formların bilgisini meydana getiren yüksek seviyedeki felsefi öğrenmenin konusudur.³¹⁸ Doğum öncesinde, ruh, bütün formları doğrudan görür gibi biliyordu. Doğum sırasında, duyuların akını yüzünden ruh etkilenir ve formların bilgisini unuttur. Duyulamadan hareketle elde edilen görüş ve kavramlar formların bilgisini örter ve ancak duyulamadan kaynaklı bu görüşlerin elimine edilmesi yoluyla ruh tekrar daha önce bildiği bilgiye kavuşabilir. Hakikate ulaşmak isteyen birisi, Platon'a göre, ruhunu olabildiğince bedenden ayrı tutması gerekir ki bu sayede "şeyleri incelemek için sadece

³¹⁵ 75a575d6.

³¹⁶ 75d7-76a8.

³¹⁷ 76a9-77a5.

³¹⁸ Bu görüşün savunması için bkz. Scott, "Platonic Anamnesis Revisited", s. 346-366.

düşüncelerden yararlanan ve düşünürken de görme duyusundan veya diğer duylardan yararlanmayan”³¹⁹ ideal insan ortaya çıksın. Öte taraftan, yukarıda ki argümana göre, insani kavrayış/bilgi, duyların bizlere kazandırdığı bilgi – fiziki nesnelere ilişkin tikel bilgimiz – ile duyu verilerimizi kendileriyle sınıflandırdığımız tümel nosyonlar arasındaki karşılıklı bir etkileşimin sonucudur. Yukarıda verilen eşitlik argümanına göre, duylar, bilgiyi elde etme sürecinde vazgeçilmez bir konuma sahipler. Duylar için, genel anlamda herhangi bir hatırlama fiilinin kaçınılmaz bir parçası olarak bahsedilir.³²⁰ Dahası, duyumlama için, mutlak eşitliğin kendisine ilişkin bilgimizin kaynağı olarak bahsedilir.³²¹ Peki, duyların tek başlarına bize kazandırdıkları daima yanlış olduğuna göre³²² nasıl olur da bilgiyi elde etmemizde yine de vazgeçilmez bir role sahiptirler?

Bu soruya, Scott, Heredot’un aktardığı bir hikâyeyi³²³ kaydetmekle cevap verir. Bu hikâyeye göre, Demaratos, Pers savaşları sırasında Yunanlılar için casusluk görevinde bulunur ve Yunanlılar’a Persler’in savaş planlarını anlatan bir tablet gönderir. Tablet üstündeki mesaj Persler’in görmemesi için mum cilasıyla kapatılır. Tablet Yunanlıların eline geçtiğinde üstündeki cilayı sildikten sonra altındaki mesajı okuyabilme imkânına sahip olurlar. Bu metafor, Scott’un Hatırlama Teorisi’yle ilgili görüşünün temelini oluşturur. Ancak Scott, meramını daha iyi aktarabilmek için söz konusu hikâyeyi biraz değiştirerek şu önemli eklemeleri yapar: Eli kulağında olan saldırıyı Yunanlılar’a haber etmek için, Demaratos, mum cilasıyla kaplanmış bir tablet üzerine bir mesaj yazar. Ancak, tablet üzerindeki mum cilanın üzerine Persler’in görmesi için “tuzak” bir mesaj yazarken, Yunanlılar’a aktarmak istediği asıl gerçek mesajı ise mum cilasının altına kazır. Buna göre, tablet üzerine yazılan iki mesajdan birisi apaçık görünür olduğu halde sağlıksız ve güven vermeyen bir mesaj iken, diğeri ise doğru olduğu halde gözlerden – duyu algımızdan – tamamıyla saklanmış bir

³¹⁹ 65e6-66a1.

³²⁰ 73c6-d.1

³²¹ 75a11-b2 (“Ancak mutlak eşitlik dışındaki başka bir şeyden (duyulur eşitlik) yola çıkarak, mutlak eşitlik hakkında bilgi sahibi oldun değil mi?”).

³²² 65a9-b6.

³²³ Bkz. Heredotos, *Tarih*, çeviren Müntekim Ökmen, İstanbul: İş Bankası Yayınları, Hasan Ali Yücel Klasikleri, 2006, 7. 239: “Demaratos, Lakedaimonlulara haber vermek istedi. Bu işi başarabilmek o kadar kolay değildi, yakalanma tehlikesi büyüktü; o pek ustalıklı bir yol düşündü: İkili bir tablet aldı, üstündeki mumu kazıyıp çıkardı, doğrudan doğruya tabletin tahtası üzerine kralın niyetini kazıdı. Bundan sonra yazının üzerini yeni bir kat mumla kapladı, tablet böylece görünüşte el değmemiş gibi olmuştu ve yol polisi ile belaya kalmak tehlikesi de ortadan kalkmıştı.”

mesajdır.³²⁴ Eşitlik argümanı açısından, bu metaforla verilmek istenen mesaj şudur: Bir anlamda bizler doğduğumuzda bu boş tablet gibiyizdir. Doğduktan sonra duyu algısı ve söylentiler gibi harici kaynaklara dayanarak etrafımızdaki dünyaya ilişkin bir takım kavramlar ve kanılar oluştururuz. Dahası bizler tüm bu kavram ve kanıları bizdeki doğuştan gelen örtük bilgiye dayanmaksızın oluştururuz. Tıpkı Persler’in tabletin altında yatan mesajdan haberleri olmaksızın sadece yüzeydeki mesaja odaklanmaları gibi. Hâlbuki ruhumuzun derinliklerinde duyulur tikellerden ayrı olarak var olan ve çoğu insanın kendilerinden habersiz olarak yaşadıkları gerçeklikler vardır. Duyu tecrübesinden elde edilen kavram ve görüşler tıpkı o tablet üzerindeki mum cılası üzerine yazılmış aldatıcı yazı gibidir. Bu duyu bilgisinin altında yatan – asıl nedeninin oluşturduğu – formların bilgisi ise tıpkı mum cılasının altındaki doğru mesajı içeren yazı gibidir. Kurulan analogide olduğu gibi, hakikati öğrenmek isteyen birinin, ilkin, duyu tecrübesi tarafından edindiği aldatıcı kanıları kazıyarak ortadan kaldırması gerekir. İşte hatırlama fiili tam olarak bu kazıyarak ortadan kaldırma faaliyetidir. Ancak o zaman kişi formların bilgisine ulaşabilir. Bu formların bilgisi ise, ruhumuzda bulunan ve başından beri duyu tecrübelerimizin asıl sebebinin veya temelini oluşturan bilgidir. Dolayısıyla, bizler, her türlü kavram ve nosyonlarımızı duyu tecrübemizden elde ettiğimizden, tecrübi bilgimizi tabletin apaçık görünür kısmına dayandırabiliriz fakat işaret edilmek istenen noktaya göre, bunların hepsi aldatıcı sonuçlardır ve kazınarak süpürülmesi ve onların altında yatanın ne olduğu ortaya çıkarılması gerekir.

Bu analogiye göre, bu diyalogdaki Hatırlama Teorisi, içerisinde hem tecrübeyi hem de aklı barındırır. İlki şeylere ilişkin inançlarımızın veya kanılarımızın kaynağını oluştururken, diğeri ise onlara ilişkin bilgimizin kaynağını oluşturur. Duyulur nesnelere bize sorgulanmamış çok sayıda güven vermeyen kanılar bırakırken, ruhumuzun derinliklerindeki onlara ilişkin formlar bize mutlak gerçeklikleri gösterir. Duyulur nesnelere ilişkin bu mutlak gerçekliklere ise ancak yüzeydeki katmanı silip ortadan kaldırırsak ulaşabiliriz. Bunu yapmak içinse ilkin duyu algısının bize kazandırdıklarından şüphe duymalı ve daha sonra da onun altında yatan gerçeklik lehine ondan güven duymayı bırakmalıyız. Buna göre duyular, öğrenmenin – hatırlamayı – başlangıç aşaması olarak doğru veya yanlış olsun bazı kanılar oluşturmamızı sağlar. Duyular bizdeki daha yüksek biliş yetimiz olan aklın yardımı olmaksızın hareket ederse

³²⁴ Scott, “Platonic Anamnesis Revisited”, s. 349; Scott, *Recollection and Experience*, s. 18.

bizi şeylerin doğasına ilişkin yanlış kanılara sürükler. Ancak akli yetimiz ile uyum içerisinde hareket ederse bizi şeylerin doğasına ilişkin mutlak gerçekliklere doğru yönlendirir.

B. ARİSTOTELES'İN MENON PARADOKSU'NA SUNDUĞU ÇÖZÜM

Her ne kadar *Phaidon*'daki Hatırlama Teorisi “eşitlik-eşitsizlik” gibi kavramların nihai kaynağının doğum öncesi formlar âlemi olduğunu söylese de Fârâbî'nin *el-Cem*'de sunduğu Hatırlama Teorisi, evveleminde bu kavramların nefiste nasıl oluştuğu, yani nihai olarak nereden geldiği konusunda pek bir şey sunmaz. Yani, *Phaidon*'da olduğunun aksine onların doğuştan elde edip etmediğimiz konusunda bir şey söylemez. Dolayısıyla, *el-Cem*'deki Hatırlama Teorisi bilginin nihai kaynağının ne olduğu sorusunu cevapsız bıraktığı gözükür.³²⁵

El-Cem'deki bu boşluğu, Fârâbî, Aristoteles'in tüm bilgilerin bilişsel kaynağına ilişkin teziyle doldurur. Dolayısıyla Platon'un *el-Cem*'deki Hatırlama Teorisi Aristoteles'in probleme ilişkin çözümünün “ikinci aşamasına” – hâlihazırda elde edilen bilgidен hareketle henüz karşılaşılan bir şeyin doğasını anlamak veya onu elde tutulan bilginin altında toplamak – karşılık gelirken, Platon'un probleme getirdiği çözüm önerisinde cevapsız bırakılan “birinci aşama” – bilginin nihai kaynağı – ise *İkinci Analitikler*'in II.19'una atıfta bulunularak ilk ilkelerin nasıl bilindiğine ilişkin açıklama ile karşılanır.³²⁶ Dolayısıyla göreceğimiz üzere, Fârâbî'nin meseleye ilişkin her iki filozofu bütünleştirmeye çalıştığı nokta tam olarak ikinci aşamaya denk düşer.

Aristoteles'in *el-Cem*'de Menon Paradoksu'na getirdiği çözüm, nefsin ilk ilkeleri – *İkinci Analitikler*'in II.19'unda gösterildiği üzere – tikellerin tecrübesinden hareketle ortaya koyduğu süreçte yatar. Söz konusu süreç, bize bilginin ilk ilkelerinin nasıl ortaya çıktığını gösterir. Aristoteles'in *bütün* bilgilerin kaynağının tecrübi olduğuna ilişkin teorisine göre, insani akıl özünde potansiyel (*bi'l-kuvve*) durumundadır. Buna göre, insan, tabiatı itibarıyla kendisiyle bilgiyi elde edebileceği doğuştan akli bir kapasiteyle doğar ve aynı zamanda sahip olduğu bu potansiyel akla fiil (*bi'l-fiil*) olma sürecinde ona yardımcı olacak duyu organlarıyla donanmıştır. Bütün bilgilerin

³²⁵ Benzer bir görüş için bkz. Black, *a.g.m.*, s. 6, 12.

³²⁶ Bkz. Black, *a.g.m.*, s. 6.

kaynağının tecrübe olduğu görüşüne göre, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde elde ettiğimiz tüm tümeller, gerçekte, tecrübelerden ibarettir:

F3 “Deriz ki: Şurası besbellidir ki, çocuğun güç halinde bilen bir zihni (*nefs*) vardır. O, algı aracı olan duylara sahiptir; duyu algıları ise sadece cüz’i (tikel) nesnelere içindir. Külli kavramlar da hakikatler üzerine yapılan deneylerden ibarettir. Fakat şu var ki, bazı deneyler kasdi (şuurlu) olarak meydana gelir. Bilginler arasında, kasdi olarak meydana gelen külli kavramlara “deneylerin öncüsü” (*mukaddimetu’l-tecârib*) adını vermek adet olmuştur.” (Fârâbî, *el-Cem*’, s. 98; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.169)

Bu pasajın devamında, ayrıca, burhanın ilk ilkeleri, bilinçsiz olarak elde ettiğimiz tümeller ile özdeşleştirilir. Bu ilk ilkeleri herhangi bilinçli bir çaba sarf etmeksizin ve farkında olmadan kendimizde bulduğumuzdan onların epistemik değeri önemsenmemiştir:

F4 “İnsanda kasıtsız (şuursuz) olarak meydana gelen külli kavramlar, bilginlerce önemsenmediği için onlara ya isim bulunmamış, ya da bulunmuş ve onlara “bilginin ilkeleri” (*evâilü’l-me’arif*), “ispatın ilkeleri (*mebadiu’l-burhân*) ve benzeri isimler verilmiştir.” (Fârâbî, *el-Cem*’, s. 97; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.169)

Ancak, pasajın devamına göre, bu ilk bilgilerin bizde nasıl oluştuğunun farkında olmayışımız veya hatırlamayışımız, bizim doğuştan onlarla birlikte doğduğumuz anlamına gelmez. Aksine, istisnasız bütün bilgilerin (bilinçli olsun bilinçsiz olsun) kaynağı duylardır. Öyle ki “akıl deneylerden başka bir şey değildir” ve sahip olduğu deney miktarınca akıl yetkinleşir:

F5 “Aristoteles *Burhan (II. Analitikler)* kitabında herhangi bir duyusunu yitiren kimse herhangi bir bilgisini, yitirmiştir” diye açıklar. Bilgiler zihinde sadece duyu yoluyla meydana gelirler. Bilgiler ilk önce zihinde kasıtsız (şuursuz) olarak meydana geldiği için insan farkına varmaz; oysa bilgiler parça parça oluşmuştur. İşte bu yüzden çoğu kimseler bilgilerin öteden beri (doğuştan) zihinde mevcut olduğunu ve duylardan başka bir yolla da zihnin bilgi edinebileceğini sanmışlardır. Bu deneyler (duyu deneyleri) sonucu zihinde bilgiler oluşunca artık o zihin akıllı sayılır. Çünkü akıl deneylerden başka bir şey değildir. Bu deneyler (duyu deneyleri) ne kadar çok olursa zihin o kadar mükemmel akla sahip sayılır.” (Fârâbî, *el-Cem*’, s. 99; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.169-70)

Buna göre, *İkinci Analitikler*'in başında ortaya konan ilkededen – “her öğretim ve her öğrenim daha önce var olan bir bilgiden gelir” – hareketle, Aristoteles tarafından Menon Paradoksu'na üretilen cevabın ilk ayağı, yalnızca tecrübi olduğu hatırlanabilir olan bilgiler değil, ilk ilkelerin edinimi de dâhil olmak üzere *bütün* bilgilerin kaynağının daha önce meydana gelen duyusal bilişe dayalı fiiller olduğudur.³²⁷ Aristoteles'in söz konusu probleme ilişkin *el-Cem*'de sunduğu çözümün bu ilk ayağı, görüldüğü üzere, Platon'un *el-Cem*'deki çözüm önerisinde herhangi bir karşılığı yoktur. Bu durumda, Fârâbî'nin metnine göre iki filozofun bütünleştirilebileceği nokta, aklın ilkelerin bilgisini edindikten sonra artık o ilkelere dayalı olarak serbest bir şekilde yeni bilgileri elde ettiği aşamadır. İşte bu noktada – araştırmacının yeni karşılaştığı nesnelere taşıdığı özellikleri daha öncesinde zihninde hazır bulundurduğu kavramlarla ilişkilendirmek suretiyle öğrenmesi – Fârâbî, Aristoteles'in Platon ile bütünleştiği görüşündedir.

F5'in devamında, Fârâbî, bu durumu örneklemek için, henüz karşılaştığı bir nesneye ait özellikleri daha öncesinde zihninde hazır bulunan kavramlarla ilişkilendirmek yoluyla öğrenen bir kişinin durumunu örnek gösterir:

F6 “Sonra insan, ne zaman bir şey hakkında bilgi edinmek isterse, o şeyin bir yönünü tanımayı arzu eder ve o yönüyle tanıdığı şeyi daha önceki bilgisiyle birleştirmeye uğraşır. Bu durum ise, o şey hakkında daha önce zihninde mevcut olanı elde etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Sözelimi bir kimse herhangi bir şeyin canlı olup olmadığını bilmek istiyorsa, canlı olmak ve olmamak kavramları önceden zihninde mevcut olduğundan şimdi o, zihni veya duyuları ile, ya da her ikisiyle birlikte o iki kavramdan birini belirlemek istiyor demektir. İstedikini öğrenince doyum noktasına ulaşacak, tereddüt ve bilgisizliğin verdiği sıkıntıdan kurtulup zevk alacaktır.” (Fârâbî, *el-Cem*, s. 99; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.)

Bu pasajın sunduğu örneğe göre, öğrenme, araştırması sırasında bir kişinin karşılaştığı duyulur bir nesnenin taşıdığı göstergelerin daha önceden öğrendiği tümel kavramlardan birini işaret etmesiyle gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle, öğrenme, karşılaştığımız duyulur bir nesneye ait fiziksel özelliklerin daha önce edindiğimiz kavramsal bir bilgiyi bize hatırlatması yoluyla gerçekleşir. Bu süreçte karşılaştığımız nesnelere özelliklerini duyumlama yoluyla algılar ve bu nesnel özelliklerden hareketle duyumlama fiilinin çağrıştırdığı manalar ve zihnimizde mevcut bulunan kavramları

³²⁷ Bkz. Black, *a.g.m.*, s. 9.

birbirleriyle bağdaştırırız. Bu bakımdan, Black, bu pasajı yorumlarken, duyulurları, zihnimize mevcut bulunan içeriklerin veya kavramların ‘işaretleri’ veya ‘göstergeleri’ olarak görür. Buna göre, öğrenme süreci, zihnin ve duyumlamanın müşterek bir çabasıdır.³²⁸ Bu müşterek çaba, “duyu verileriyle zihinsel içerikler arasında duyum veya aklın ya da her ikisinin ortaklaşa yaptığı bir eşleştirmedir.”³²⁹

Bu bakımdan, Aristoteles’in önceden edindiğimiz kavramları karşılaştığımız şeylerin doğasını anlamada nasıl kullandığımızı ilişkin açıklaması, Fârâbî’ye göre, Platon’un “öğrenmek hatırlamaktır” dediği şeydir:

F7 “İşte Eflatun’un “öğrenmek hatırlamaktır” dediği budur. Düşünmek bilgi edinmek için gösterilen çabadır. Hatırlamak, anımsamaya çalışmaktır. Öğrenmek isteyen arzu duyar ve çaba harcar, önemli bulduğu bir şey hakkında bilgi edinmek istediği zaman, önceden zihninde mevcut olan kavramlarda onun belirtilerini arar, bulursa adeta hatırlıyor gibi olur. Tıpkı bu, bazı nitelikleriyle önceden tanıyıp da unuttuğu cisme benzer bir cismi gören kimsenin, benzerini algılaması sonucu ötekini hatırlaması gibidir.” (Fârâbî, *el-Cem*, s. 99; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.170)

Böylelikle Fârâbî, Platon ile Aristoteles’i hâlihazırda zihinde mevcut bulunan ön bilgiler üzerinden “hatırlamak” olarak nitelediği bir öğrenme biçimi etrafında uzlaştırmaya çalışır. Öyle görünüyor ki bu öğrenme biçimi *el-Cem*’deki Fârâbî’ye göre, Platon ve Aristoteles’in ittifakla Menon Paradoksu’na getirdikleri çözüm önerisidir. Ancak, bu çözüm önerisinin hâlihazırda elde tutulan bir tümelin altında yeni tikelleri nasıl topladığımızı açıklamaktan öteye gitmediği görülür. Yani, Aristoteles ve Platon’un uzlaştırıldığı noktada “hatırlamak” olarak nitelenen söz konusu öğrenme biçimi, herhangi bir ön bilgiye veya kavrama dayanmaksızın yeni bir kavramın nasıl oluştuğuna ilişkin bilginin nihai kaynağına işaret etmez. Öte yandan, Black’in ifade ettiği üzere, Fârâbî’nin anladığı “hatırlama”, tümelleri nasıl elde ettiğimize ilişkin bir açıklama ortaya koymadığından – “çünkü ilk bilgilerin kaynağına ilişkin doğuştancı bir açıklamadan yoksundur” – bilginin nihai kaynağına ilişkin bir açıklama olarak karşımıza çıkmaz.³³⁰ Kısacası, Platon ile Aristoteles’in uzlaştırılmaya çalışıldığı noktada – “öğrenmek hatırlamaktır” – Menon Paradoksu’nun karşımıza çıkardığı

³²⁸ Bkz. Black, *a.g.m.*, s. 10-11.

³²⁹ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve İbn Sina’da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler* (22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Kazak & Nevzat Özkaya, İstanbul: İBB Kültür Sanat A.Ş. Yayınları, 2009, s. 136.

³³⁰ Black, *a.g.m.*, s. 12.

bilginin kaynağı problemine inilmez, karşılaşılan yeni bir şeyi hâlihazırda elde edilmiş bir bilginin altında sınıflandırma çabası söz konusudur.

Öyle görünüyor ki Fârâbî'nin anlatımında Platon'un Hatırlama Teorisi, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in başında kaydettiği “her öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıkar” ilkesinin, Black'in ifadesiyle “daha renkli bir versiyonu” olarak karşımıza çıkar.³³¹ Her ne kadar Fârâbî temel meselelerde Aristoteles ile Platon'un aynı çizgide olduklarını ileri sürse de Platon'un *el-Cem*'deki Hatırlama Teorisi'ne dayalı olarak öne sürdüğü çözüm önerisi, Fârâbî'nin anlatımına göre sadece kısmi bir çözüm önerisi ortaya koyar. Çünkü Platon'un çözüm önerisi, bilginin nihai kaynağının ne olduğu sorusunu cevapsız bırakır ki bu soruyu Aristoteles'e referansla duyulara işaret ederek cevaplandırdığını görürüz.³³²

Fakat Fârâbî, şaşırtıcı bir şekilde *Platon bağlamında*, F7 pasajının hemen ardından yukarıdaki öğrenme biçiminin aracı olan aklın nihai kaynağının “duyu” olduğunu ve dahası “duyu verileri dışında aklın kendine özgü bir işi olmadığını” söyler:

F8 “Duyu verileri dışında aklın kendine özgü bir işi yoktur. Şu var ki, akıl bütün eşyayı, zıtlıkları algılar ve varlıkların durumlarını olduğundan başka bir şekilde de tasarlar. Duyu ise toplu olan varlığı toplu olarak, dağınığı dağınık olarak, çirkin olan varlığı çirkin olarak, güzeli de güzel olarak algılar. Öteki varlıkları da böyle yapar. Akla gelince o, her varlığın durumunu duyunun kendisine bildirdiği kadarıyla bilir; aynı zamanda onun zıddını da bilir. Çünkü o, toplu halde bulunan varlığın durumunu hem toplu, hem de dağınık olarak; dağınık olan varlığın durumunu hem dağınık, hem de toplu olarak birlikte kavrayabilir. Benzeri öteki varlıkları da böyle idrak eder.” (Fârâbî, *el-Cem*, s. 99; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.170)

F7 pasajında Platon ve Aristoteles'i uzlaştırmaya yönelik bir şekilde “hatırlama” olarak nitelenen öğrenme türüne başvurularak çözüme kavuşturulmak istenen Menon Paradoksu, F8'de önümüze çıkardığı asıl problemin farkına varılmışçasına akıl yoluyla elde edilen bilginin nihai kaynağına işaret edilir. Buna göre akla dayalı öğrenme, duyu yetilerinin her varlık hakkında akla kazandırdıkları miktarınca yeni bir bilgi veya kavramı edinmesidir. Dolayısıyla aklın her öğrenme faaliyeti nihai olarak duyulara dayanır. Duyu yetilerinin akla kazandırdıklarının yanı sıra, akıl, şeyler arasındaki

³³¹ Black, *a.g.m.*, s. 4. Benzer bir değerlendirme için bkz. Aydın, *a.g.m.*, s. 135. Aydın'ya göre Fârâbî, *el-Cem*'de Aristoteles'in önbilgi ilkesini Hatırlama Teorisi'nin “farklı bir versiyonu olarak görmektedir.”

³³² Bkz. Black, *a.g.m.*, s. 5.

zıtlıkları, benzerlikleri ve onları olduklarından farklı bir şekilde tasarlayabilir. Fakat nihayetinde aklın tüm bu faaliyetleri duyu yetilerinin ona kazandırdığı malzemenen ibarettir. Dolayısıyla Fârâbî, nihai kertede bilginin en son kaynağı olarak duyulara işaret eder.

Gördüğümüz üzere *Phadion*'da Platon'un sunduğu Hatırlama Teorisi, bir taraftan, "eşitlik" gibi kavramların tümüyle eşit olan duyulur nesnelere elde edilmediklerine işaret ederken, diğer bir taraftan ise bu gibi kavramların bilgisiyle doğup onu her daim için koruduğumuz fikrini reddettiği gözükür. Buna göre, Platon, bilginin tamamen elde edildiği veya tamamen sahip olunduğu fikirlerini benimsemez. Dolayısıyla *Phaidon*'daki Hatırlama Teorisi'ne göre, kişi doğuştan bilgi sahibi değildir ancak doğum öncesinde bilgiye sahip olduğunu ve duyuları sayesinde karşılaştıkları şeylerin doğalarına ilişkin hatırlama yoluyla daha öncesinde sahip olduğu bilgiyi bilinç düzeyine çıkarır. *Phaidon*'da geçen şu diyalog bu anlayışımızı destekleyici pasajlardandır:

Sokrates: Yani eşit şeyleri ilk defa gördüğümüzde bunlarda mutlak eşitlik bakımından eksik var ama yine de eşit olmaya çalışıyorlar diyorsak, daha önceden eşitliğin kendisini biliyoruz demektir.

Simmias: Haklısın.

Sokrates: Şu noktada da aynı görüşte olduğumuzu düşünüyorum. Bu tanıma göre, eşitlik kavramını görme, dokunma ya da başka bir duyu yoluyla kazandık ve kazanabiliriz. Duyuların hepsi bu bakımdan aynı durumdadır. (79e9-75a8)

Eşitlik formu duyulur olan eşit nesnelere karşılaşmadan önce kişi tarafından bilinmişti ve bu Platon'a göre doğum öncesine ait bir durumdur. Ayrıca bu pasajın dikkat çektiği bir başka nokta, duyuların kavramların oluşmasındaki vazgeçilmez rolüdür. Öyle ki Platon'a göre duyu dışında eşitliğin kendisine ulaşmanın başka bir yolu gözükmemektedir. Bu yönüyle baktığımızda Platon'un *Phaidon*'da söylediği şey, Aristoteles'in duyunun bilginin oluşmasında nihai kaynak olduğu yönündeki düşüncesiyle uzlaştığı gözükür. Belki de Fârâbî, F8 pasajında duyunun bilginin meydana gelmesinde nihai bir kaynak olduğunu söylerken bu düşüncüyü sadece *İkinci Analitikler*'in II.19'una değil aynı zamanda *Phadion*'a da atfederek söylemiştir. Çünkü bunu söylerken, Fârâbî, bu düşüncüyü spesifik olarak iki filozoftan birine değil, her iki filozofu uzlaştırma bağlamında ortak bir düşünce olarak zikrettiği gözükür. Eğer bu düşünce F8'de illaki iki filozoftan birine atfedilecekse de bunu Aristoteles'ten daha çok

Platon'un hak ettiği gözüktür. Çünkü duyunun bilginin *meydana gelmesinde* nihai kaynak olduğu düşüncesi ilkin F5'in başlangıcında açıkça Aristoteles'in ismi zikredilerek ortaya konulur ve bu düşünce F6'nın sonuna kadar yine Aristoteles bağlamında devam eder. F6'nın hemen ardından gelen F7 pasajından itibaren ise Fârâbî artık sözünü Platon'un öğrenmeye ilişkin düşünceleri bağlamında devam ettirir. F8'de duyunun bilginin *meydana gelmesinde* bir kaynak teşkil ettiği düşüncesi işte tam olarak Fârâbî'nin sözü Platon'a getirdiği bağlamda tekrar gelişir.

Ancak kabul etmek gerekir ki her ne kadar duyu algısı *Phaidon* ve *İkinci Analitikler*'in II.19'unda bilginin bir şekilde meydana gelmesinde bir çıkış noktası görevinde bulunsa da her ikisinde üstlendiği rol işlevi bakımından ötekisinden farklıdır. İlkinde duyu algısı daha öncesinde sahip olunan bilginin hatırlanmasını sağlarken, sonrakinde ise şeye ilişkin kişide hafızanın oluşmasını sağlar. Diğer bir ifadeyle, duyu algısının başlattığı hatırlama, yokluğundan bir süre sonra daha öncesinde sahip olunan bir tecrübenin veya bilginin tekrar elde edilmesi iken, duyu algısının sağladığı verilerle oluşan hafıza ise kazandığı birikimden hareketle doğrudan bilgiye giden yolu hazırlar. Bu yönüyle bakıldığında, hatırlama, nasıl öğrendiğimize ilişkin açıklama olamayacağı açıktır. Çünkü “bilginin hatırlanması” doğası gereği zaten öncesinde bilgi sahibi olduğumuzu varsayar ve bizler aynı bilgiyi şimdi tekrar öğrenme çabası içerisine gireriz. Hatırlamanın aksine duyunun başlattığı hafıza ise, nasıl öğrendiğimize ilişkin bir açıklama olma niteliğini taşımaktadır. Çünkü hafıza, duyu algısını hâlihazırda öğrenilmiş bir bilgiyi geri kazanmada kullanmayıp daha öncesinde hiçbir şekilde sahip olunmayan bir bilgiyi elde etmede kullanır.³³³ Neticede duyu, II.19'da gördüğümüz üzere, tek başına ilk ilkeleri elde etmez, sadece duyulur tikelleri duyumsayan bir yetidir. Bu nedenle, tüm canlılarda ortak olan duyu algısı ile ilk ilkeleri elde ettiğimizde içinde bulunduğumuz epistemik durum olan *nous* arasındaki boşluğun bir şekilde doldurulması gerekir. Aristoteles bu boşluğu ilkin hafızayla daha sonra ise tecrübeyle doldurur. Ancak gördük ki bu üç yeti ilk ilkelere giden yolda onların edinimi için sadece başlangıç çizgilerini oluşturur ve *nous*'a giden yolda son bir adım olarak *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının bilimin ilk ilkeleri olan tanımların ortaya çıkarılmasını konu edinen bölümlerinde ortaya koyduğu bilimsel araştırma yöntemlerini kullanırız.

³³³ Duyunun Platon'un *Phaidon*'daki Hatırlama Teorisi'nde ve Aristoteles'in duyumlamaya dayalı bilgi kuramında oynadığı farklı işlevlere dikkat çeken benzer bir değerlendirmeye için bkz. Adamson, *a.g.m.*, s. 8-10.

Dolayısıyla Aristoteles'in duyudan başlayıp *nous*'ta sona eren epistemik aşamaların oluşturduğu hiçten doğan bilgisi, Platon'un doğum öncesinde ruh tarafından kazanılmış ve bu hayatta duyuların tetikleme ile tekrar elde edilmiş olan bilgisiyle uzlaşmaz.³³⁴

Hatırlamanın Menon Paradoksu'nu çözmedeki bu eksik yönünün farkında olacak ki Fârâbî, "hatırlamanın bilmedeki rolünü, idealar kuramı ve bilginin doğuştan geldiğini kabul eden Platoncu görüşle herhangi bir şekilde ilişkilendirmeden ele almakta veya bu konuda sessiz kalmaktadır."³³⁵ Zira hatırlamayı doğası gereği zaten öncesinde bilgi sahibi olduğumuz şeklinde varsayıp aynı bilgiyi şimdi tekrar öğrenme çabası olarak ele alırsak söz konusu paradoks çözümsüz kalır. Bu sebepten dolayı Fârâbî, Aristoteles'in nihai kaynağı duyum olan ve hafızayla devam edip tecrübeyle oluşturulan bilgi teorisine yönelir. Platon ile Aristoteles'i ise duyum ve tecrübeden kalkarak tümevarım yoluyla elde edilmiş zihinde hâlihazırda mevcut bulunan ön bilgiler üzerinden "hatırlamak" olarak nitelediği öğrenme biçimi etrafında uzlaştırmaya çalışır. Ancak bu ortak payda, yukarıda belirttiğimiz gibi, bilginin kaynağı problemine inmediği için karşı karşıya kaldığımız paradoksu çözmez, sadece karşılaşılan yeni bir şeyi hâlihazırda elde edilmiş bir bilginin altında sınıflandırma çabasından ibarettir.

C. PHAİDON'DAKİ HATIRLAMA TEORİSİ ARGÜMANININ RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ İÇİN KULLANILIP KULLANILMADIĞI MESELESİ

Fârâbî, Hatırlama Teorisi'ne ilişkin eşitlik argümanını verdikten sonra, bu argümanın Platon tarafından ruhun ölümsüzlüğünün ispatında kullanıldığını düşünenlerin söz konusu argümanı "hedefinden saptırdıklarını" ifade eder:

F9 "Çoğu kimseler bu görüşlerden dolayı haddi aşacak derecede birtakım zanlara kapıldılar. Bedenden ayrıldıktan sonra ruhun ebedi kalacağını savunanlar, bu görüşlerin yorumunda aşırılığa saptılar ve asıl hedefinden saptırdılar. İyimser davranarak bunları bir fikrin ispatı gibi kabul ettiler. Bilmediler ki Eflatun'un Sokrates'ten naklettiği bu husus, kapalı bir problemi doğru olarak öğrenmek isteyenlere sembollerle anlatma metodudur." (Fârâbî, *el-Cem*, s. 98; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.168-69)

³³⁴ Bu noktayla ilgili vurgulanması gereken önemli bir nokta ise, *Phaidon* ve *İkinci Analitikler* II.19'da bilginin elde edilmesinde işlenen ortak temanın duyumlama olduğunun farkına vardığımızda, Fârâbî'nin niçin Platon ve Aristoteles'i problemin kaynağı olan *Menon* üzerinden değil de *Phaidon* üzerinden bir diyaloga soktuğunu rahatlıkla anlarız.

³³⁵ Aydın, *a.g.m.*, s. 136. Ayrıca bkz. Black, *a.g.m.*, s. 6.

Ancak, Fârâbî, meseleye ilişkin tartışmasının sonunda yukarıdaki pasaja ters düşecek ifadelerle başlığı neticelendirir. Ona göre, Platon'un konuyla ilgili açıklamalarının ruh problemini açıklığa kavuşturma isteği bağlamında ortaya çıkmışken, Aristoteles'in ise bilgi ve kıyas problemini açıklığa kavuşturma isteği bağlamında ortaya çıkmıştır:

F10 "Fakat iki konu arasında şöyle bir fark vardır: Filozof Aristoteles bunu bilgi ve kıyas problemini izah etmek isterken; Eflatun ise ruh problemini açıklamak isterken anlatmaktadır." (Fârâbî, *el-Cem'*, s. 100; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s.171)

Butterworth, F9'da geçen "Eflatun'un Sokrates'ten naklettiği bu husus" ifadesini Platon'un yalnızca Sokrates'ten duyduğunu aktardığı şeklinde tercüme eder.³³⁶ Bu okumaya göre, Platon *Phaidon* veya *Menon* diyaloglarında kendi görüşlerini aktarmak yerine yalnızca Sokrates'in görüşlerini hikâyelendirmiştir. Black ise, bu yorumun "aşırı" (*strong*) bir yorum olduğunu belirtir ve her ne kadar Fârâbî açık bir şekilde Platon'u ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin herhangi bir delili "zorunlu olarak" (*as apodictic*) kabul etmekten uzak tutsa da Plato'nun yalnızca Sokrates'in görüşlerini aktardığı konusunda ortada herhangi bir delilin bulunmadığını kaydeder. Bu sebeple, Black, daha dengeli bir okuma önerisinde bulunur: "Fârâbî'nin, her ne kadar ruhun ölümsüzlüğü için tek başına bir ispat hizmeti göremeseler de, *Phaidon* ve *Menon* diyaloglarındaki argümanların ruhun sahip olduğu bilgiye ilişkin meşru sayılabilecek göstergeler taşıdığını kabul ettiği gözükür."³³⁷ Black'in önerdiği okuyuşun mümkün bir okuma olabileceği görüşünde olmakla birlikte, biz, daha farklı bir okuma önerisinde bulunuyoruz: Fârâbî, *Phaidon* incelendiğinde, hem F9'da hem de F10'de haklı olduğu gözükür. Çünkü Fârâbî, kanaatimizce, F9'da argümanın ortaya çıktığı diyalog bağlamından bağımsız olarak tek başına ele alındığı durumu göz önünde bulundurarak argümanın cevaplamak istediği probleme işaret etmekteyken, F10'de ise genel olarak argümanın ortaya çıktığı bağlamın da göz önünde bulundurularak okunması gerektiğinden bahsetmektedir. Nitekim Platon, *Phaidon*'da Hatırlama Teorisi için öne sürdüğü eşitlik argümanını ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için kullanır ancak diğer taraftan da tek başına ele alındığında ruhun ölümsüzlüğünü ispat için değil, öğrenmenin doğasını açıklamak için ileri sürüldüğü gözükür. Daha doğrusu, ruhun ölümsüzlüğü

³³⁶ Butterworth, *a.g.e.*, s. 151.

³³⁷ Black, *a.g.m.*, s. 4 ve dipnot 9.

fikri, asıl hedefi hatırlama yoluyla nasıl öğrendiğimizi göstermek olan argümandan mantıksal bir sonuç olarak çıkar.³³⁸ Ancak, diğer taraftan da, *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğünün ispatı için ileri sürülen argümanlardan biri Hatırlama argümanının hemen öncesinde, diğeri ise argümandan sonra verilen bir ara faslın hemen sonrasında ortaya çıkar ve bütün bu argümanlar diyalogun en başında ortaya konan iddianın desteklenmesi bağlamında gelişir. Şöyle ki *Phaidon* Sokrates'in ölümünden önce arkadaşlarıyla yaptığı sohbeti bizlere nakleder. Diyalogun başlangıcında (60c8-69e5), Sokrates, yaptığı eylemlerin bir savunmasını arkadaşlarına yapar ve bir filozofun niçin ölümden korkmaması gerektiğini açıklar. Ona göre, ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıdır ve ölümden sonra ruh, felsefi hakikatleri daha berrak bir şekilde inceleyebilir. Çünkü ölümden sonra ruha ait teşebbüsler artık bu hayatta olduğu gibi beden tarafından engellenemez. Felsefenin görevi ise, bu hayatta olabildiğince ruhun bedenden uzak kalabilmesini sağlamaktır, bu bakımdan felsefe, ölüm için bir tür hazırlıktır. Sokrates'in özetle yaptığı bu savunmasının içerildiği pasajlardan sonra, Kebes, onun savunmasının ruhun ölümsüzlüğü fikrini doğurduğunu ancak çoğu kişi tarafından bu fikrin kabul edilmediğine işaret eder:

“Bana kalırsa söylediklerin doğru ama ruh hakkında söylediklerine diğer insanlar inanmıyorlar. İnsanlar ruhun bedenle birlikte öleceğini, beden öldüğünde ruhun bedenden ayrılarak bir daha onunla birleşmeyeceğini, yani aynı bir duman ya da nefes gibi uçup yok olacağını sanıyorlar. Eğer ruh, biraz önce söylediğim gibi, her türlü kötülükten uzak bir yerde olsaydı o zaman söylediklerinin doğruluğuna inanılırdı. Sokrates! Evet, insanlar ruhun öldükten sonra da var olduğu düşüncesini temellendirmek isterler.” (69e6-70b4)

İşte diyalogun bundan sonraki yönünü bu temellendirme talebi tayin eder. Bu talep üzerine Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü fikrini ispat için ilk argümanını inşa etmeye girişir. İlk argüman, 70b10-72e2'de karşımıza çıkar. Bu argümanın temel dayanağı, “her şeyin fiilen bir karşıta sahip olduğu sürece, kendi karşıtından doğduğudur.”³³⁹ Bu karşıtlık durumu *yaşam* için de geçerlidir. Dolayısıyla, her şey karşıtından var olduğuna göre, yaşamın da ölümden doğması gerekir. Bu durum ise ancak ölümlerin var olmasıyla gerçekleşir. Bu argümana dayanarak, Sokrates, ölünün ruhunun var olması gerektiği sonucunu çıkarır ve onların da Hades'te yaşadığını belirtir. Hatırlama Teorisi'ne ilişkin

³³⁸ Bkz. 76a9-77a5.

³³⁹ 70d12-13.

eşitlik argümanı ise bu pasajın ardından gelen pasajlarda (73c1-77a5) ortaya çıkar. Bu argüman, yine Kebes'in Sokrates'in sözünü keserek şu soruyu sorması üzerine ortaya çıkar:

“Senin daha önceden sıklıkla söylediğin bir şey vardı: Bilmek daha önceden öğrendiklerimizi hatırlamaktan başka bir şey değildir. Eğer söylediklerin doğruysa, bu düşünce buna da ispat oluyor. Ruhumuz bedenle birleşmeden önce başka bir yerde olmamış olsaydı böyle bir şey olmazdı. Buradan ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkar.”

Bunun üzerine, Sokrates, Hatırlama Teorisi argümanını açıklamaya girişir. Dolayısıyla, bu pasajı bağlamı içerisinde okuduğumuzda, Hatırlama Teorisi için ileri sürülen eşitlik argümanı, diyalogun başında temellendirilmesi istenen ruhun ölümsüzlüğü fikri için ileri sürülen ilk argümanın ardından yine aynı fikrin temellendirilmesi için öne sürülen ikinci bir argüman olarak ortaya çıkar. Formların doğum öncesinden var olan bilgisi, ruhun doğum öncesindeki varlığını, dolayısıyla da ölümsüzlüğü sonucunu verir. Bir ara fasıladan sonra da, Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü için üçüncü argümanını ileri sürer.³⁴⁰ Bu argümana göre, ruh maddi bir şey olmaktan ziyade, maddi olamayan bir şeydir. Maddi olan şeyler geçici ve maddi olmayan şeyler ise daimi olduğuna göre, ruhun ebedi olması gerekir. Dahası, ruh formlarla yakın bir ilişki içerisinde olduğu için onları araştırabilme imkânına sahiptir. formların daimi olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda, ruhun formlar ile olan yakın ilişkisi onu da ölümsüz kılmaktadır.

Sonuç olarak, Hatırlama Teorisi için öne sürülen eşitlik argümanı, aynı zamanda, diyalog içerisinde gelişen geniş ana tartışmanın – ruhun ölümsüzlüğü tartışmasının – ortasında konumlanmıştır. Bu tartışmanın kendisi ise, belli bir yaşam tarzının – bir filozofun yaşam tarzının – savunulması için ona bağlı olarak gelişmiştir. Öğrenmenin hatırlamak olduğu tezi de en başında, Kebes tarafından, ruhun ölümsüzlüğü için bir delil olabilme imkânını sorgulama bağlamında ortaya çıkar. Diğer taraftan, Hatırlama Teorisi için oldukça geniş ve detaylı bir tartışma yarattığı için de, söz konusu argüman, “kapalı bir problemi doğru olarak öğrenmek isteyeneye sembollerle anlatma metodu” olarak tek başına ele alınabilme imkanına da sahiptir.

³⁴⁰ 78b4-54b8

SONUÇ

Menon Paradoksu'nun tam olarak hangi probleme dikkat çektiği sorusunu sorduğumuzda, kendilerine referansla sorunun cevabını ortaya koyduğumuz yorumcular, önümüze çıkan sorunun bir nesnenin özünün veya neliğinin ne olduğu sorusuna nasıl cevap aranacağıyla ilgili olduğunu savundular. Bir nesnenin neliğini sorduğumuzda ise önümüze birbirine bağlı olarak gelişen iki temel problemle karşı karşıya kaldık: Birincisi, Başlama Çizgisi Problemi'dir ki bu problemle karşılaşan bir araştırmacı araştırmasının nesnesini güvenilir ve yeterli bir belirlenime dayanarak onun neliği hakkında bir başlangıç bilgisine sahip olmak suretiyle belirleyemediğinden, ona ilişkin araştırmasını nasıl başlatacağını bilemez. İkincisi ise Bitiş Çizgisi Problemi'dir ki bu problemle karşılaşan aynı araştırmacı, araştırmasının nesnesini güvenilir ve yeterli bir belirlenime dayandırarak neliğine ilişkin bir başlangıç bilgisinden hareket etmek suretiyle araştırmasını başlatamadığından, peşinde olduğu cevapla bir şekilde karşılaşsa dahi, onun bulmak istediği cevap olduğunu bilemeyecektir. Her iki problem de Menon'un, araştırmasının nesnesi hakkında ya tamimiyle bilişsel bir boşluk içerisinde olan ya da onun hakkında tam bir bilgiye sahip olan bir araştırmacı varsayımına dayanır. Araştırma nesnesinin neliği hakkında epistemik durumu büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde olan bir araştırmacının, onun neliği hakkında bir araştırmaya koyulması mümkün olmadığı gibi, neliği hakkında tam bir bilgiye sahip olduğu durumda ise böyle bir araştırma gereksiz ve anlamsız olacağından yine onun neliği hakkında bir araştırmaya koyulması mümkün değildir.

Platon *Menon* diyalogunda, Menon Paradoksu'nun çözümü için geliştirildiği varsayılan teorisinde, aynı anda hem araştırmamızın nesnesini doğru bir şekilde belirleyerek onun neliğine ilişkin bir araştırmaya koyulmamızı sağlayan hem de onun doğası/özü hakkında bir araştırma alanı bırakarak araştırmamızı gereksiz ve anlamsız kılmayan neliğe ilişkin büsbütün bir bilgisizlik ile tam bir bilgi arasında aracı bir rol üstlenmiş bilişsel bir seviye tanımlamaz. Başka bir deyişle, problemin çözümü için ihtiyaç duyduğumuz bu bilişsel seviyenin öncelikle nasıl oluştuğuna Platon'un çözüm önersinde rastlanmaz. Bu bilişsel seviyenin varlığı araştırmacıda önceden varsayılır ve

ondan hareketle nesnenin tam bilgisine doğru nasıl yol aldığımız açıklanır. Bu durum, Platon'un bir geometrik problem üzerinden meseleyi çözmeye girişiminde gözlenir. Orada Platon, Menon Paradoksu'nun ilgilendiği araştırma türü olan nesnelere yönelik araştırmayla ilgilenmez. Sokrates'in köleyi içine sürüklediği araştırma, hâlihazırda nesnesine ilişkin ön bir belirlenime sahip olunan dolayısıyla da Başlama ve Bitiş Çizgisi Problemleri'yle karşı karşıya kalınmayan bir araştırmadır. Başka bir deyişle, köle, araştırmasının konusu hakkında büsbütün bir bilgisizlik durumundan değil, bir ön bilginin varsayımından hareket ederek araştırmasına koyulmuştur. Nitekim Sokrates, kölenin geometri problemini çözerken dayandığı sanıların kimse tarafından ona yüklenmediğini ancak onda hep var olduğunu ve soru sormak suretiyle daha başka sanılar arasındaki mantıksal ilişkileri çözerek daha başka sanılara ve nihayetinde bütüncül bir bilgiye ulaştığını söyler ve bu süreci de hatırlamaya dayandırır. Ancak bu açıklama, kölenin cevaplarını üzerine bina ettiği bilgi kaynağına nasıl ulaştığı meselesini açıklamaz. Hâlbuki, Menon Paradoksu'nun imkânına yönelik tehdit oluşturduğu araştırmanın, kendisine ilişkin epistemik seviyemizin sıfır noktasında olduğu – dolayısıyla da sıfır noktasından başlayarak araştırmaya koyulduğumuz – bir nesnenin konu edildiği bir araştırma olduğunu gördük. Bu bakımdan Platon, verdiği örnekte problemin çözümü için yeterli ve uygun bir cevap ortaya koymaz.

Platon'un başvurduğu "Larisa ve Daedalus" benzetmelerinde de aynı durumla karşılaştık. Orada kişinin, bir nesne hakkında araştırmasını başlatmadan önce onda hâlihazırda bulunan bilginin *doğru varsayımı* üzerinden araştırmasının nesnesi hakkında başarılı bir şekilde doğru sonuca ulaştığına işaret edilir. Ancak kişinin doğru olduğunu varsayarak kendisinden hareketle araştırmaya koyulduğu ve hâlihazırda elinde bulundurduğu ön bilginin nasıl oluştuğu sorusu, köle diyalogunda olduğu gibi, mevcudiyetini korumaktadır. Bu bakımdan, söz konusu benzetme üzerinden paradoksa bir çözüm önerisi olarak sunulduğu varsayılan teori, bir nesneye ilişkin epistemolojik gelişimimizin sıfır noktasından başlayarak yetkinlik derecesine değin nasıl gerçekleştiğine ilişkin doyurucu bir açıklama sunmamaktadır. Dolayısıyla bilginin nihai olarak nereden doğduğu veya bütün diğer bilgilerimizi kendilerine dayandırdığımız ilk bilgilerin nasıl elde edildiği meselesinde açıklayıcı bir güce sahip olmaktan uzak kalır.

Sonuç olarak, Platon'un *Menon* diyalogunda sorunun çözümü için ileri sürdüğü varsayılan teori, araştırma ve öğrenmenin *nasıl* mümkün olduğunu göstermekten ziyade, araştırma ve öğrenmenin mümkün olduğunu düşünmemizi tetikleyen makul sebeplerin

olduğunu, dolayısıyla da araştırmamızın başarılı bir şekilde sonuçlanacağı konusunda ümitvar olmamızı ve bu uğurda çaba sarf etmemiz gerektiğini gösterir.

Aristoteles'in probleme nasıl yaklaşımını ve sunduğu çözümün ne olduğunu sorduğumuzda, sorumuza cevap arayacağımız en aşikâr yerin *Menon*'a açık bir şekilde atıfta bulunduğu *İkinci Analitikler* I.1 ve *Birinci Analitikler* II.21 olduğunu düşündük. Ancak, Aristoteles'in bu bölümlerde tamamen farklı bir problemle uğraştığını gördük ki bu problem, formu açısından Menon Paradoksu'na benzer fakat farklı bir öğrenme türünün (eş zamanlı öğrenme) imkânını konu edinen "Tümelleri Bilme Paradoksu"ydü.

Aristoteles'in gerçek çözüm önerisini, Menon Paradoksu'nu *İkinci Analitikler*'in etrafında yapılandığı merkezi problem olarak gören Bronstein'in bütünsel yaklaşımını takip ederek ortaya koymaya çalıştık. Meseleye ilişkin bu bütüncül yaklaşımın ehemmiyeti, Aristoteles'in daha *İkinci Analitikler*'in ilk cümlesinde, Menon Paradoksu'nun aşılması için bir kişinin herhangi bir araştırmaya koyulmasını mümkün kılacak fakat aynı zamanda da anlamsız ve gereksiz kılmayacak kadar bir ön bilgiyle başlaması gerektiğine işaret eden ve *İkinci Analitikler*'in bütününe yön veren "her öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıkar" sözünde kendisini gösterir. Bu yaklaşım ayrıca, *İkinci Analitikler*'in öğrenme konusunu tutarlı ve yapısal bir sistem içerisinde işlediğini gösterir. Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in başında ortaya koyduğu o ilke, Menon Paradoksu'nun kişinin bir nesneye ilişkin bilgisinin "ya hep ya da hiç" şeklinde uç noktalarında olduğu varsayımını reddederek verilen bir nesneyi tamamen bilmek ile ondan büsbütün bilgisiz kalmak arasında belirli bazı ara/aracı epistemik seviyelerin olduğunu gösterir. Birinci aşamada, kavramsal terimlerin anlamını belirten başlangıç bilgilerini duyunun kaynaklık ettiği tümevarım yoluyla öğreniriz ki bu sayede başlangıç bilgilerimizi doğrulayan bir nesnenin var olup olmadığını araştırmaya koyulabiliriz. İkinci aşamada, var olduğunu öğrendiğimiz nesnenin neliğini araştırmaya koyuluruz ki eğer bu nesne özne türünden bir nesne ise onu bölme ve tümevarım yoluyla araştırırız. Üçüncü aşamada, özne türünden olan S'nin özünü bildiğimiz andan itibaren artık onun kanıtlanabilir olan sıfatlarını araştırmaya koyuluruz. Aristoteles'e göre, P yüklemine S öznesine ait olduğunu bilmek P'nin var olduğunu bilmek ile aynıdır, buna göre, üçüncü aşamadan dördüncü aşamaya geçiş aynı zamanda P'nin var olup olmadığını belirlemek için başlangıç bilgisini kullandığımız bir aşamadır. Son olarak, dördüncü aşamadan beşinci aşamaya ise, yarı-burhani bir kıyas yoluyla P'nin özünü kavramak suretiyle geçiş yaparız. Böylece araştırmamız bu aşamaların birinden

diğerine geçişi sırasında, farklı öğrenme yollarıyla iştiğal etmek suretiyle epistemik seviyesini bir üst seviyeye taşır: Doğru bir bilimsel araştırmaya koyulmadan önce, “tümevarım yoluyla” başlangıç bilgilerini elde eder. Sahici bir bilim adamı olma yolunda ilerlerken, araştırmacımız, “tanım yoluyla” (yarı-burhani kanıtlamayı kullanarak) sıfatların özünü ve (bölme ve tümevarımı kullanarak) özne türlerini öğrenir. Son olarak araştırmacımız, alanında uzman bir bilim adamı olduğunda, önceden elde ettiği tanımların açıklayıcı gücünü daha iyi bir şekilde anlamak suretiyle artık burhan yoluyla öğrenir. Ancak, ilgili olduğumuz problem, öncelikle nesnenin neliğini ortaya çıkaran araştırma türünün imkânını tehdit ettiğinden, *İkinci Analitikler*’in birinci kitabında ele alınan burhana dayalı araştırma türüne çalışmamızda yer vermedik.

Bu bakımdan, Aristoteles’in insani öğrenmeyi sıfır noktasından alarak yetkinliğine doğru ulaştıran bu mantıksal ve sistemli teorisi, Başlama ve Bitiş Çizgisi Problemleri’ni özellikle bilginin nihai kaynağının ne olduğu sorusuna açıklayıcı bir güce sahip olan bir cevap içermesi açısından Platon’un teorisine nazaran daha yeterli ve uygun bir çözüm olarak karşımıza çıkar.

El-Cem’deki Fârâbî’nin bu meselede Platon ve Aristoteles’in ileri sürdükleri çözümleri bütünleştirme çabasına geldiğimizde o, Hatırlama Teorisi’nin başlangıç bilgilerinin nasıl oluştuğuna ilişkin açıklayıcı bir güce sahip olmadığını farkında olacak ki Menon Paradoksu’nun aşılması için sunduğu Platon’a ait çözümde, bilginin nihai kaynağına dair bir açıklama olarak doğuştancı bilgi anlayışına yer vermez. Çünkü nasıl meydana geldiği konusunda açıklayıcı bir teoriye dayanmayan ön bilginin hedefe kesin olarak ulaştırdığından emin olunamayacağı için ne Başlama Çizgisi Problemini ne de Bitiş Çizgisi Problemi’ni tam olarak çözemez. Bu nedenle, Fârâbî, her iki filozof için meselenin kaynağını çözmeye yönelik olarak, sahip olduğumuz ilk bilgilerin doğum öncesine ait olduğu Platoncu bilgi anlayışını gözardı edip insani öğrenme açısından daha açıklayıcı olan kaynağı duyuya dayalı Aristotelesçi bilgi anlayışına yönelir. Başka bir deyişle, Fârâbî, bilginin nihai kaynağının ne olduğu sorusunu cevapsız bıraktığı için Platon’un çözüm önerisinin kısmi bir çözüm önerisi olduğunun farkında olarak Aristoteles’e referansla duyulara işaret ederek tam bir çözüme ulaşmayı hedefler.

Ancak, gördüğümüz üzere Platon da *Phaidon*’da duyuların kavramların oluşmasındaki vazgeçilmez rolünü benimser. Nitekim Fârâbî, kanaatimizce, F8 pasajında duyunun bilginin oluşmasında nihai bir kaynak olduğunu söylerken bu düşünceyi sadece *İkinci Analitikler*’in II.19’una değil, aynı zamanda *Phadion*’a da

atfederek söyledi. Çünkü bunu söylerken, Fârâbî'nin, bu düşünceyi spesifik olarak iki filozoftan birine değil, her iki filozofu bağdaştırma bağlamında ortak bir düşünce olarak zikreder. Fakat her ne kadar duyumlama *Phaidon* ve *İkinci Analitikler*'de bilginin bir şekilde meydana gelmesinde bir çıkış noktası görevinde bulunsa da ilkinde duyu algısı daha öncesinde sahip olunan bilginin hatırlanmasını tetiklerken, sonrakinde ise kazandığı birikimden hareketle doğrudan bilgiye giden yolu hazırlayan hafızanın oluşmasını sağlar. Başka bir deyişle, hafıza, hatırlamada olduğu gibi duyu algısını hâlihazırda öğrenilmiş bir bilgiyi geri kazanmada kullanmayıp, daha öncesinde hiçbir şekilde sahip olunmayan bir bilgiyi elde etmede kullanır. Bu yönüyle bakıldığında, nasıl öğrendiğimize ilişkin bir açıklama olma niteliğine hatırlamadan çok duyunun kaynaklık ettiği hafızanın hâiz olduğunun farkında olan Fârâbî, iki filozofu duyum ve tecrübeden kalkarak tümevarım yoluyla elde edilmiş hâlihazırda zihinde mevcut bulunan ön bilgiler üzerinden “hatırlamak” olarak nitelediği bir öğrenme biçimi etrafında bütünleştirmeye çalışır. Ancak Fârâbî'nin onları bağdaştırmaya çalıştığı noktada beliren bu öğrenme biçimi ise, hâlihazırda elde tutulan bir tümelin altında yeni tikelleri nasıl topladığımızı açıklamaktan öteye gitmez. Dolayısıyla, iki filozofun uzlaştırıldığı noktada “hatırlamak” olarak nitelenen söz konusu öğrenme biçiminde, herhangi bir ön bilgiye dayanmaksızın yeni bir kavramın nasıl oluştuğuna ilişkin Menon Paradoksu'nun karşımıza çıkardığı bilginin nihai kaynağı problemine işaret edilmez. Oysa ifade ettiğimiz üzere, Menon Paradoksu'nda karşılaştığımız temel problem, tümelerden hareketle yeni bir bilgiye ulaşmak olmayıp, bu tümel kavramların bilgisine nasıl ulaşılabileceğidir.

KAYNAKÇA

- Ackrill, J. L. "Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II 8–10", *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Adamson, Peter. "Posterior Analytics 2.19: A Dialogue with Plato?", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Ek, sayı. 107, Aristotle & The Stoics "Reading" Plato (2010).
- Al- Fârâbî. Çev. ve yorum Charles E. Butterworth. *The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001.
- *Kitabü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflatun el-ilâhi ve Aristûtâlis*, nşr. Albert Nasri Nadir, Daru'l-meşrik, Beyrut 1986. Çeviri: Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul: Klasik yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*, Yunanca aslından çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yayınları, 1996.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*, Yapı Kredi Yayınları, Yunanca aslından çeviren: Ali Houshiary, 2015.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, Yunanca aslından çev. Saffet Babür, Ankara : Bilgesu Yayınları, 2007.
- Averroes. *Talkhisu Kitabi al-Burhan*, ed. Mahmud Kasım & C. E. Butterworth & A. A. Haridi, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Cairo, 1982.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sina'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler* (22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Kazak & Nevzat Özkaya, İstanbul: İBB Kültür Sanat A.Ş. Yayınları, 2009.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Bayer, Greg. "Definition through Demonstration: The Two Types of Syllogisms in "Posterior Analytics" II.8", *Phronesis*, C. 40, S. 3, (1995), s. 244-6.
- Birgül, Mehmet Fatih. "İbn Rüşd ve Menon Açmazı", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, C. 10, S. 10, Ocak 2008, ss. 141-54.
- Black, Deborah. "Al-Fârâbî on Meno's Paradox". Erişim: 24.11.2018. University of Toronto. <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/blackparadox.pdf>.

- Bronstein, David. "Meno's Paradox in Posterior Analytics 1.1", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38 (2010), ss. 115–41.
- Bronstein, David. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Brown, Lesley. 'Review of Scott, *Plato's Meno*', *Philosophical Review*, C. 117, S. 3, (2008), 468–71.
- Burneyat, M. F. "Aristotle on Understanding Knowledge" *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, ed. Enrico Berti, Padova: 1981.
- Burneyat, M. F. "Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction Between Knowledge and True Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society* C. 54 (1980).
- Charles, David. 'The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve it', *Definition in Greek Philosophy*, ed. David Charles, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 115–50.
- Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Cooper, J. M. and Hutchinson, D. S. (eds.), *Plato: Complete Works* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997).
- Demoss, David ve Devreux, Daniel. "Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle's "Posterior Analytics" II.8-10", *Phronesis*, C. 33, S. 2 (1988).
- Fine, Gail. "Aristotle and The *Aporêma* of the Meno", *Aristotle and the Stoics Reading Plato, Bulletin of the Classical Institute*, ed. V. Harte & M. M. McCabe, London: Institute of Classical Studies, 2010.
- Fine, Gail. "Inquiry in the Meno", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge: 1992.
- Fine, Gail. *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Gifford, Mark. "Aristotle on Platonic Recollection and the Paradox of Knowing Universals: "Prior Analytics" B.21 67a8-30", *Phronesis*, C. 44, S. 1 (1999), ss. 1-29.
- Heredotos, *Tarih*, çeviren Müntekim Ökmen, İstanbul: İş Bankası Yayınları, Hasan Ali Yücel Klasikleri, 2006.
- İbn Sina. *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Irwin, T. H. *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Irwin, T. H. *Plato's Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

- Kosman, L. Aryeh. "Understanding, Explanation, and Insight in The Posterior Analytics", *Exegesis and Argument* içinde, ed. Lee, E.N., Mourelatos, A.P.D., ve Rorty, R.M., *Phronesis* C. 1 (1973), ss. 374-92.
- LaBarge, Scott. *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning* (Basılmamış Doktora Tezi), Arizona: The University of Arizona, 2000.
- Leshner, James H. "The Meaning of Nous in the Posterior Analytics", *Phronesis*, C. 18, S. 1 (1973), ss. 44-68.
- Marmura, Michel E. "Avicenna on Meno's Paradox On "Apprehending" Unknown Things through Known Things", *Mediaeval Studies* C. 71 (2009); ss. 47-62.
- McCabe, M. M. "Escaping One's Own Notice Knowing: Meno's Paradox Again", *Proceedings of the Aristotelian Society*, C.109 (2009), ss. 233-56.
- McKirahan, Richard D. *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Moline, Jon. "Meno's Paradox?", *Phronesis* C. 14, S. 2 (1969), ss. 153-61.
- Moravcsik, Julius. "Learning as Recollection", *Plato: A Collection of Critical Essays* C. 1: Metaphysics & Epistemology, ed. Gregory Vlastos, United Kingdom: 1971.
- Nehamas, Alexander. "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), ss. 1-30.
- Phillips, Bernard. "The Significance of Meno's Paradox", *The Classical Weekly* C. 42, S. 6 (1948), ss. 87-91.
- Plato. "Laches", çev. G.M.A. Grube, *Plato Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper; yrd. ed. D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. "Meno", çev. G.M.A. Grube, *Plato Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper; yrd. ed. D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Platon. *Menon*, çeviri ve yorum: Ahmet Cevizci, İkinci Basım, İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Platon. *Phaidon*, Yunanca'dan çeviren Furkan Akderin, Yayına hazırlayan Ahmet Cevizci, İstanbul: Say Yayıncılık, 2015.
- Platon. *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayıncılık, 2016.
- Ross, David. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Scott, Dominic. "Platonic Anamnesis Revisited", *The Classical Quarterly* C. 37 S. 2 (1987).

- Scott, Dominic. *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Scott, Dominic. *Recollection and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Scott, Dominic. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Sedley, D. & Long, A. *Plato: Meno and Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Sharples, R. W. *Plato: Meno*, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Shorey, Paul. *What Plato Said*, Chicago: University of Chicago Press, 1933.
- Taylor, A. E. *Aristotle*, London & Edinburgh: T. C. & E. C. Jack, LTD ve T. Nelson & Sons, LTD., 1955.
- Taylor, A. E. *Plato: The Man and His Work*, London: Methuen, 1960.
- Thomas, John E. *Musings on the Meno*, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- Troy, Jeremy. *Learning as Recollection in Plato's Phaedo*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Wyoming: The University of Wyoming, 2013.
- Vlastos, Gregory. "Anamnesis in the Meno", *Studies in Greek Philosophy*, ed. Daniel W. Graham, Princeton: Princeton University Press, 1995, ss. 147-65.
- White, Nicholas P. "Inquiry", *The Review of Metaphysics*, C. 28, S. 2, 1974.
- Wilkes, Kathleen. "Conclusions in the Meno", *Ancient Greek Philosophy* C. 61, 1994.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Abdussamet ÖZKAN
Tez Adı	Platon ve Aristoteles'te Menon Paradoksu ve el-Farabi'nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası
Enstitü	Bursa Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Uygulama Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Yazar AYDINLI
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 21.11.2018

İmza : 