T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

MEVCUDİYET METAFİZİĞİ BAĞLAMINDA HÂKİM HÜMANİSTİK BATI DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

Zübeyir USTABAŞI

BURSA - 2025

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

MEVCUDİYET METAFİZİĞİ BAĞLAMINDA HÂKİM HÜMANİSTİK BATI DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

Zübeyir USTABAŞI

DANIŞMAN

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

BURSA - 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim, FELSEFE TARİHİ Bilim Dalı'nda 711921008 numaralı Zübeyir USTABAŞI'nın hazırladığı "Mevcudiyet Metafiziği Bağlamında Hâkim Hümanistik Batı Düşüncesinin Eleştirisi" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, .../.../… günü …… - ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
PROF. DR. KASIM KÜÇÜKALP
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Üye

Üye

Üye

Üye

...../...../ 20.....

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: …/…/2025

1- Tez Başlığı / Konusu: Mevcudiyet Metafiziği Bağlamında Hâkim Hümanistik Batı Düşüncesinin Eleştirisi

2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 222 sayfalık kısmına ilişkin, …/…/2025 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %.11'dİr.

3- Uygulanan filtrelemeler:

4- Kaynakça hariç

5- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

6- Bursa 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.

7- Gereğini saygılarımla arz ederim.

…/…/2025

Adı Soyadı: Zübeyir USTABAŞI

Öğrenci No: 711921008

Anabilim Dalı: Felsefe Ve Din Bilimleri

Programı: Felsefe Tarihi

Statüsü: Doktora

Danışman
PROF. DR. KASIM KÜÇÜKALP
…/…/2025

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Mevcudiyet Metafiziği Bağlamında Hâkim Hümanistik Batı Düşüncesinin Eleştirisi" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı **:** Zübeyir USTABAŞI

Öğrenci No **: 711921008**

Anabilim Dalı **:** Felsefe Ve Din Bilimleri

Programı **:** Felsefe Tarihi

Tezin Türü **:** Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Zübeyir USTABAŞI
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe Ve Din Bilimleri
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Mevcudiyet Metafiziği Bağlamında Hâkim Hümanistik Batı Düşüncesinin Eleştirisi

Bu doktora tezi, *Mevcudiyet Metafiziği Bağlamında Hâkim Hümanistik Batı Düşüncesinin Eleştirisi* başlığı altında, Batı düşünce geleneğinin epistemolojik ve ontolojik yönelimlerini belirleyen mevcudiyet metafiziğinin kökenlerini, dönüşümlerini ve eleştirilerini incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, metafiziği yalnızca "varlık nedir?" sorusuna verilen yanıtların tarihsel bir dizgesi olarak değil, insanın kendini, bilgiyi ve hakikati kavrayış serüveni olarak değerlendirmektir. Bu çerçevede Aristoteles, Batı metafiziğinin kurucu figürü olarak konumlandırılmaktadır. Onun, Parmenides ve Platon'un bütünlükçü doğa anlayışından ayrılarak varlığı *ousia* (töz) kavramı etrafında kurması, *dunamis* (potansiyel) ile *energeia* (fiilîlik) ayrımı üzerinden varlığı mevcudiyet formunda sistemleştirmesi ve *kinesis* (hareket) ile *metabole* (değişim) kavramlarını kategoriler sistemi içerisinde düşünmesi, Batı felsefesindeki köklü dönüşümün başlangıcını teşkil etmiştir. Böylece Aristoteles, varlığı insan aklının kavranabilir kategorilerine yerleştirerek hem bilimlerin tasnifine zemin hazırlamış hem de hümanistik düşüncenin temellerini atmıştır. Onun *sophia* (bilgelik) ve *philosophia* (felsefe sevgisi) kavramlarına yüklediği yeni anlamlar ise psukhe (ruh) merkezli geleneği aşarak, *nous* (akıl) merkezli bir yaklaşımı hâkim kılmıştır.

Tez, Aristoteles'in kurduğu bu mevcudiyet metafiziğinin modern dönemde Augustinus'un zamanı içselleştiren analizi, Descartes'ın *cogito* formülasyonu, Kant'ın zamanı transandantal biçimde kurması ve Husserl'in "yaşayan şimdi" kavramıyla yeniden yorumlaması üzerinden nasıl mutlaklaştırıldığını ortaya koymaktadır. Bu tarihsel hattın eleştirisi ise, Heidegger'in "Varlığın unutuluşu" teşhisiyle Dasein'ın ekstatik zamansallığını ön plana çıkarması ve Derrida'nın *différance*, iz ve ek kavramlarıyla logosentrik mevcudiyet anlayışını radikal biçimde sorgulamasıyla derinleşmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma Aristoteles'ten Derrida'ya uzanan düşünsel serüveni takip ederek, Batı metafiziğinin kurucu yapısını ve onun eleştirileri üzerinden açılan post-metafizik düşünce imkânlarını ortaya koymaktadır. Tezin özgün katkısı, Aristoteles'in varlık anlayışını modern hümanistik paradigmanın kökensel temeli olarak yeniden değerlendirmesi ve Heidegger ile Derrida'nın eleştirileri ışığında felsefenin kendini yenileme kapasitesini göstermesidir.

Anahtar Kelimeler: Mevcudiyet Metafiziği, Ousia, Kinesis, Metabole, Psukhe, Hümanizm, İz.

ABSTRACT

Name and Surname : Zübeyir USTABAŞI
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Felsefe Ve Din Bilimleri
Branch : Felsefe Tarihi
Degree Awarded : Doktora Tezi
Supervisor : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Mevcudiyet Metafiziği Bağlamında Hâkim Hümanistik Batı Düşüncesinin Eleştirisi

This doctoral dissertation, titled *The Critique of Dominant Humanistic Western Thought in the Context of the Metaphysics of Presence*, examines the origins, transformations, and critiques of the metaphysics of presence, which has shaped the epistemological and ontological orientations of the Western philosophical tradition. The primary aim of the study is to consider metaphysics not merely as a historical sequence of answers to the question "what is being?", but rather as a journey of how humanity has conceived of itself, knowledge, and truth.

Within this framework, Aristotle is positioned as the founding figure of Western metaphysics. By departing from the holistic conception of nature in Parmenides and Plato, he established being around the notion of *ousia* (substance), systematized it through the distinction between *dunamis* (potentiality) and *energeia* (actuality), and conceptualized *kinesis* (motion) and *metabole* (change) within the system of categories. This marked the beginning of a radical transformation in Western philosophy. Thus, Aristotle situated being within the intelligible categories of the human intellect, thereby laying the groundwork for the classification of sciences and at the same time establishing the foundations of a humanistic perspective. Furthermore, by assigning new meanings to *sophia* (wisdom) and *philosophia* (love of wisdom), he overcame the earlier *psukhe* (soul)-centered tradition and consolidated a *nous* (reason)-centered approach.

The dissertation demonstrates how the metaphysics of presence founded by Aristotle was subsequently absolutized in the modern era through Augustine's internalization of time, Descartes' formulation of the *cogito*, Kant's transcendental constitution of time, and Husserl's reinterpretation of it through the concept of the "living present." This historical trajectory is then subjected to critique through Heidegger's diagnosis of the "forgetfulness of Being" and his emphasis on the ecstatic temporality of Dasein, as well as Derrida's radical deconstruction of logocentric presence by means of the concepts of *différance*, trace, and supplement.

In conclusion, this study traces the intellectual trajectory from Aristotle to Derrida, uncovering both the constitutive structure of Western metaphysics and the post-metaphysical possibilities opened through its critiques. The original contribution of the dissertation lies in its re-evaluation of Aristotle's ontology as the foundational ground of the modern humanistic paradigm, while simultaneously revealing, through the perspectives of Heidegger and Derrida, philosophy's capacity for self-renewal and its potential for opening new horizons.

Keywords: Metaphysics of Presence, Ousia, Kinesis, Metabole, Psukhe, Humanism, Trace.

ÖNSÖZ

Her akademik çalışma, yalnızca bir araştırma değil, aynı zamanda bir dönüşüm sürecidir. Bu tez, bir konuyu anlamaya çalışmanın ötesinde, kavramların ve düşünsel yapıların içinden geçerek başka bir ben'e ulaşma çabasının ürünüdür. Çalışmanın merkezinde yer alan sorular ve temalar, zamanla yalnızca bir araştırma nesnesi olmaktan çıkmış; düşünme biçimimi, kavrama yetimi ve kelimelere yüklediğim anlamları dönüştürmüştür. Bu bakımdan, bu metin yalnızca bir sonucun değil, aynı zamanda bir sürecin izlerini taşımaktadır. Tezin temel sorunsalı etrafında şekillenen bu entelektüel yolculuk, belli bir felsefi geleneğin izlerini sürmekle kalmamış; aynı zamanda bu geleneğin kırılma, yeniden kurma ve sorgulama anlarına da odaklanmıştır. Bu yönüyle tez hem bir düşünce tarihine tanıklık hem de bu tarihin yeniden yorumlanması için bir çabadır. Düşünmenin bizzat kendisini düşünmek, düşüncenin sınırlarını ve imkânlarını tartışmak, bu çalışmanın arka planında yer alan temel itkilerden biri olmuştur.

Bu sürecin başından sonuna kadar, akademik ve insani desteğini esirgemeyen pek çok kıymetli ismin varlığı bu çalışmayı mümkün kılmıştır. Her şeyden önce, düşünce ufkumun ötesine bir kapı açan; bir dost sıcaklığı ve bir abi tavrıyla yanımda duran, akademik derinlikten asla taviz vermeyen bir düşünce adamı ve dava insanı olan sevgili hocam, danışmanım Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Kendisine öğrencilik etmiş olmaktan hem akademik hem de insani duruşuyla bana örnek olmasından büyük bir bahtiyarlık duyuyorum.

Tez Takip Komitemde ve tez savunmamda yer alan Prof. Dr. Ahmet DAĞ ve Dr. Vehbi Metin DEMİR hocalarıma da içtenlikle teşekkür ederim. Özellikle Prof. Dr. Ahmet DAĞ'ın eleştiri ve düzeltmeleri, çalışmamın yönünü daha da berraklaştırmış ve içerik açısından derinleştirmiştir. Tez savunmamda jüri üyeliği yaparak ufuk açıcı değerlendirmeleriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Ergin ÖGCEM'in yapıcı düzeltmeleri de bu çalışmanın olgunlaşmasında belirleyici olmuştur. Aynı zamanda savunma sürecinde titiz eleştirileriyle çalışmaya değerli katkılar sunan Dr. Ali Sait SADIKOĞLU'na da teşekkürlerimi sunarım.

Bu tezin yazım sürecinde, eserleriyle ufkumu açan ve düşünsel sorularımda bana yol gösteren Prof. Dr. Yalçın KOÇ'a; Yalçın KOÇ hocayı tanımama vesile olan, sorularıma nezaket ve sabırla cevap vererek bana adeta manevi hocalık yapan Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU'na da özel bir teşekkürü borç bilirim. Onların katkıları yalnızca akademik düzeyde değil, düşünsel ufkumu şekillendirme noktasında da belirleyici olmuştur.

Bu yolculuğun manevi temellerinde yer alan ve hayatımın her döneminde bana güç vermiş olan aileme en içten duygularımla teşekkür etmek isterim. Başta rahmetli babam Kadir USTABAŞI ve sevgili annem Gülcihan Hanım'a; hayatın her alanında yanımda olan kıymetli eşim Nimet'e; sevgili yavrularım Yağmur ve Tuğrul'a minnet, şükran ve sevgilerimle…

Bu tez, yalnızca akademik bir çalışmanın değil; aynı zamanda bir hayat yolculuğunun, birlikte yürünmüş yolların ve birlikte düşünülmüş gecelerin ürünüdür.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
HÂKİM BATI METAFİZİK DÜŞÜNCESİ VE KÖKENLERİ

1.1. BATI METAFİZİĞİNİN KURUCUSU OLARAK ARİSTOTELES 7
1.1.1. Doğanın Anlaşılma Biçimleri (Doğa hakkında) 8
1.1.2. Sophia (sophos)- Philosophia (Philosophos), Sophrosune (sophrosune), Philomutos 15
1.2. ARİSTOTELES'İN MEVCUDİYET MERKEZLİ VARLIK ANLAYIŞI 28
1.2.1. Aristoteles'in Prote Philosophia'sının (İlk Felsefe- Ontoloji) Ana konusu Olarak "Asıl Anlamda Varolan" (Per se being - kath hauto - kendi başına varlık- ousia) 32
1.2.2. Varolan olarak Dunamis ve Energeia/Entelekheia 37
1.2.3. Kinesis (Hareket) – Metabole (Değişim) ve Kronos (Zaman) – Aitia (Neden) 44
1.2.3.1. Aristoteles'te Varlığın Teleolojik Çerçevesi: Kinesis, Energeia ve Dunamis 46
1.2.3.2. Aristoteles'ten Modern Hümanizme Metafizik Bir İzlek: Mevcudiyet ve Metabole 58

İKİNCİ BÖLÜM
HÂKİM BATI HÜMANİSTİK DÜŞÜNCE VE KÖKENLERİ

2.1. ARİSTOTELES'İN HÜMANİSTİK BAKIŞA ÖNCÜLÜĞÜ 78
2.1.1. Ontolojik Kopuş: Aristoteles'te Metafiziksel Devrim 85
2.1.2. Noesis – Dianoia Ayrımı (Epistemolojik Kopuş) 96
2.1.3. Aristoteles'te İçkin Temsil Ve Nazari Yapının Kuruluşu: Platoncu Ayrışmadan Sistematik Teşekküle 108
2.1.3.1. Psukhe ve Mitopoetik Temsil: Platon'da Doğum, Anımsama ve Gösterim Yapısı 108

2.1.3.2. Phantasma: Zihinsel İmgelem ve Hakikatin Silueti 120
2.1.3.3. Theoria'nın İzinde: Aristoteles'te Hakikatin Dilsel İnşası ve Düşünen Öznenin Temsili 123

ÜÇÜNÇÜ BÖLÜM

MEVCUDİYET METEAFİZİĞİ VE HUMANİSTİK YAPININ (HEİDEGGER VE DERRİDA) ELEŞTİRİSİ AU-DELÀ DU PRÉSENT VİVANT

3.1. ŞİMDİ (PRÉSENT) 131
3.1.1. Antik Yunanda Zamanın Anlaşılma Biçimleri 131
3.1.2. Zamanın Sonsuzlukla Bağının Kopuşu 140
3.1.2.1. Platon'da Zamanın Onto-Kozmik Kuruluşu: Ebedîliğin Hareketli Sureti 142
3.1.2.2. Aristoteles'te Zamanın İçkin Yapısı ve Oluşla Bağlantısı 148
3.1.3. Zamanın Ontolojik Bağlamı: Aristoteles'ten Modern Metafiziğe 152
3.1.3.1. Zaman ve Hareket Bağı 154
3.1.3.2. Zamanın Niceliksel Doğası 156
3.1.3.3. Şimdinin Sürekliliği 158
3.2. MODERN METAFİZİĞİN ZAMANI MUTLAKLAŞTIRMASI 161
3.2.1. Aziz Augustinus'un Zaman Kavramına Yaklaşımı: Bir İçsel Gerçeklik Olarak Zamanın Nitelendirilmesi 161
3.2.2. Descartes'ta Zamanın Kartezyen Kuruluşu: Cogito, Öznenin Mevcudiyeti ve Onto-Teolojik Temelleniş 167
3.2.3. Hümanizmin Zamanı: Kurucu Öznenin Ontolojik Hakimiyeti 176
3.2.3.1. Kant'ta Zamanın Transendental Biçimi: Deneyimin Koşulu Olarak İçsel Süre 179
3.2.3.2. Transandantal Zamanın İnşası: A Priori Biçim Olarak Zaman 183
3.2.3.3. Zaman ve Şematik Temsil: Kavram ile Görüntü Arasında Köprü 187
3.2.4. Husserl'de Fenomenolojik Zamansallık: Yaşayan Şimdi ve İçsel Zaman Bilinci 189
3.2.4.1 Husserl'de Zamanın Fenomenolojik Yapısı ve Yaşam-Dünyası: Yaşayan Şimdiden Yaşantı Alanına 192
3.3. Heidegger'de Zamansallık ve Mevcudiyetin Aşılması: Fenomenolojiden Dasein'a Ontolojik Dönüşüm 197
3.3.1.1. Zamanın Ontolojik Dönüşümü: Fenomenolojiden Kopuş ve Dasein'ın Açımlanışı 199
3.3.1.2. Mevcudiyetin Çözülüşü: Varlık ve Zaman'da Metafiziğin Aşılması 210
3.3.1.2.1. Mevcudiyetin Dört Temel Kavram Üzerinden Açılımı 218
3.3.1.3. İnsan Merkezciliğin Ötesinde: Heidegger'de Hümanizm, Metafizik, Dil ve Teknoloji Eleştirisi 226
3.3.2. Jacques Derrida'da Mevcudiyetin Yapısökümü: Metafizik, Hümanizm ve Heidegger'le Diyalog 231
3.2.2. Mevcudiyet Metafiziğinin Eleştirisi ve Yapısökümün Temelleri 236
3.2.3. Différance, İz ve Ek: Anlamın Zamansal ve İzsel Yapısı 242

3.2.4. Hümanizm ve Antroposentrizm Eleştirisi 248
SONUÇ 252
KAYNAKÇA 264
ÖZGEÇMİŞ 278

GİRİŞ

Batı düşünce geleneğinin temelinde yatan ve onun epistemolojik, ontolojik, hatta etik-politik yönelimlerini şekillendiren mevcudiyet metafiziğinin kökenleri, dönüşüm evreleri ve nihayetinde geçirdiği radikal sorgulamalar, bu çalışmanın merkezî meselesini oluşturmaktadır. Çalışma, metafizik geleneğin doğuşunu ve kurucu paradigmasını, özellikle Aristoteles felsefesinde cisimleşen varlık anlayışı üzerinden derinlemesine incelemeyi; bu anlayışın, insanı merkeze alan modern rasyonalitenin kökensel zeminini nasıl ve hangi mekanizmalarla hazırladığını eleştirel bir bakışla sorgulamayı amaçlıyor. Ayrıca söz konusu metafizik yapının, Martin Heidegger ve Jacques Derrida'nın düşünceleri ekseninde maruz kaldığı temel kırılmaları ve çözülüm süreçlerini felsefi bir çözümlemeye tabi tutuyor. Bu bağlamda, metafiziğin tarihsel seyri, salt "varlık nedir?" sorusuna verilen yanıtların kronolojisi değil, aynı zamanda insanın kendini, bilgiyi, hakikati ve hatta siyasal-toplumsal düzeni nasıl kavramsallaştırdığının da izini süren bir serüvendir. Dolayısıyla bu çalışma, metafiziğin yalnızca soyut spekülasyonlar alanına hapsedilemeyeceğini, bilakis insanın dünya içindeki varoluşsal konumunu, bilme pratiklerini ve değerler sistemini tarih boyunca derinden şekillendiren kurucu bir disiplin olarak nasıl işlev gördüğünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Aristoteles'in geliştirdiği mevcudiyet merkezli varlık metafiziği, bu uzun ve karmaşık tarihsel-kavramsal yolculuğun en belirleyici dönemeçlerinden birini teşkil eder. Zira onun ousia, dunamis, energeia, telos gibi kavramlarla ördüğü sistematik çerçeve, Batı rasyonalitesinin temel kategorilerini ve insanı "düşünen hayvan" olarak merkeze yerleştiren hümanist perspektifin ilk ve en etkili felsefi temellerini atmıştır.

Tezin temel ve kışkırtıcı savı şudur: Aristoteles ile birlikte tesis edilen ve varlığı öncelikle "mevcut olan", "burada ve şimdi hazır bulunan" olarak kavrayan anlayış, salt ontolojik düzlemde bir devrim değildir. Bu anlayış, aynı zamanda, bilginin imkân ve sınırlarını, iyi yaşamın ve eylemin ilkelerini ve toplumsal örgütlenmenin temellerini belirleyen, insanın kozmostaki ayrıcalıklı konumunu meşrulaştıran kapsayıcı bir düşünce çerçevesi sunar. Platon'un, ruhu merkeze alan mitopoetik imgelerle bezeli ve kozmosu organik bir bütün olarak temsil eden evrenine karşılık Aristoteles'te varlık, katı bir analitik mantık ve sınıflandırma çabasıyla, *ousia* kavramı ekseninde, *dunamis* ve *energeia* gibi kavramlarla açıklanan bir değişim metafiziği içinde, *telos* yönelimli olarak tanımlanmış ve sistematik

bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu radikal dönüşümle birlikte, düşüncenin nesnesi olarak varlık, esas itibarıyla sabit, tanımlanabilir, kavramsal olarak yakalanabilir ve her zaman "burada ve şimdi" olarak mevcudiyet formunda kavranmıştır. İnsan ise, bu sistem içinde, sahip olduğu akıl vasıtasıyla bu mevcudiyeti kavrayabilen ve rasyonel ilkelere göre eyleyen bir "fail özne" olarak tanımlanarak merkezileştirilmiştir. Aristoteles'teki bu ontolojik ve antropolojik dönüşüm, modern felsefede Descartes'tan Kant'a uzanan çizgide karşımıza çıkan özne merkezli rasyonalitenin ve hümanizmin ilk ve en etkili felsefi formülasyonudur. Aristoteles'in *dunamis* ve *energeia* ayrımı üzerinden geliştirdiği yaklaşım, varlığın yalnızca statik bir öz olarak değil, aynı zamanda kendi içsel ereğine doğru gelişen dinamik bir süreç olarak kavranışını mümkün kılmış; bu da onun metafiziğinin hem varlığın yapısını açıklayan ontolojik boyutunu, hem de varlığın nihai amacını sorgulayan teleolojik boyutunu, Batı düşüncesinin asırlarca taşıyacağı temel taşları haline getirmiştir. *Ousia* kavramı, varlığın değişmeyen, tözsel çekirdeğini ifade ederken; *dunamis* ve *energeia* ayrımı, varlığın potansiyel ve fiili boyutlarını birleştirerek değişimi, oluşu ve hareketi, rasyonel bir metafizik sistem içinde anlamlandırmanın yolunu açmıştır.

Tezin birinci bölümünde, bu köklü dönüşümün tarihsel ve kavramsal arka planı titizlikle incelenmiştir. Sokrates öncesi filozoflarda varlık ve kozmos anlayışı, genellikle kozmogoni ve söylen çerçevesinde bütüncül, organik ve çoğu zaman tanrısal güçlerle iç içe bir yapı arz ederken; Aristoteles'te bu yapı, kesin ve zorunlu bilgi, teorik bilgelik ve nihai olarak saf akıl aracılığıyla, aklın biçimsel ve kategorik düzenine göre radikal bir şekilde yeniden inşa edilmiştir. Bu bağlamda Aristoteles'in düşüncesi, *physisin* taksonomik bir mantık içinde ele alınması, doğal dünyanın gözleme dayalı bilimsel sınıflamalara indirgenmesi ve en temelde *ousia* kavramına dayalı kapsamlı bir metafizik sistemin kurulması açısından kritik bir eşik olarak değerlendirilmiştir. Bu bölüm, Aristoteles'in Presokratik filozoflardan, özellikle Parmenides'in "Bir" olan, değişmez, hareketsiz ve zamansız varlık anlayışından ve Herakleitos'un "her şey akar" diyerek öne çıkardığı değişim ve çatışma odaklı ontolojisinden nasıl keskin bir şekilde ayrıldığını detaylı olarak ele alır. Parmenides'in "Varlık vardır, yokluk yoktur ve düşünülemez" ilkesine karşı, Aristoteles, varlığın hem sabit tözsel özünü hem de değişen, hareket eden, gelişen yönlerini bir araya getiren diyalektik bir sistem önerir. Ayrıca, Platon'un duyular üstü, soyut ve aşkın İdealar dünyasına yönelik eleştirel mesafesini koruyarak, varlığı

somut, bireysel tözler olarak *ousia*'lar üzerinden yeniden tanımlar ve bilgiyi bu somut varlıkların formlarının kavranmasına dayandırır. Bu epistemolojik-ontolojik dönüşüm, felsefenin doğayı mitolojik ve şiirsel açıklamalardan, akıl, mantık ve ampirik gözlem temelli rasyonel bir disipline evrilmesinde kritik bir rol oynamıştır.

Tezin ikinci bölümü, Aristoteles'in kurduğu bu metafizik yapının, özellikle insan aklının merkeziliği ve teleolojik düzen fikri üzerinden, modern hümanist düşünceyle olan sürekliliğini ve dönüşümünü mercek altına alır. Bu bağlamda özellikle René Descartes'ın düalist metafiziği ve Immanuel Kant'ın transandantal idealizmi gibi modern rasyonalist düşünce sistemlerinde insan öznenin, Aristotelesçi teleolojik içkinlikten koparak nasıl mutlak, kurucu, aşkın bir özne konumuna yükseldiği analiz edilmiştir. Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" ilkesi, Kant'ın ahlaki yasanın kaynağı olarak özerk irade, evrensel akıl ve insanı "bir amaç olarak" koyan etik anlayışı gibi temel modern kavramlar, Aristotelesçi metafiziğin – akıl yürütme, ereksellik, pratik akıl ve insanın rasyonel doğası gibi – unsurlarının tarihsel bağlamından koparılarak yeniden biçimlendirilmiş yansımaları olarak okunmuştur. Böylece Aristoteles ile başlayan mevcudiyet merkezli ve akıl tarafından temellendirilen özne anlayışının, modern düşüncenin epistemolojik ve etik kalbinde nasıl sürdürüldüğü ve radikalleştirildiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, Aristoteles'in teleolojik yaklaşımının, özellikle telos kavramının, modern düşüncede nasıl yeniden yorumlandığı da tartışılmıştır. Descartes'ın *cogito*'su, Aristoteles'in *nous* merkezli insan tanımının ve teorik yaşam ideali vurgusunun sekülerleşmiş bir uzantısı olarak görülebilir; zira her iki düşünür de insanı, özü itibarıyla akıl sahibi olması dolayısıyla kendini ve dünyayı kavrayan, temellendiren bir varlık olarak mutlak merkeze yerleştirir. Kant'ın özerk ahlaki özneleri ve kategorik buyruğu, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te erdem, pratik bilgelik ve insanın kendi yaşamına akıl yoluyla yön verme kapasitesine yaptığı vurguyu yankılar. Ancak, Aristoteles'in *physis* içine gömülü, doğal teleolojiye bağlı içkin insan anlayışı, modern dönemde doğadan ve bedenden kopuk, saf akıl ile tanımlanan aşkın bir özne anlayışına dönüşerek, insanın doğa ve tarih ile olan ilişkisini radikal bir şekilde yeniden tanımlamış ve bu da modern bilim ile metafizik arasındaki gerilimin kökenlerinden birini oluşturmuştur.

Üçüncü bölüm ise, bu köklü metafizik geleneğin 20. yüzyılda geçirdiği derin krizi ve sarsıcı çözülüşü, Heidegger ve Derrida'nın temel eleştirileri ışığında felsefi bir sorgulamaya tabi tutmaktadır. Heidegger, Batı metafiziğinin başlangıcından itibaren

"Varlığın unutulması" içinde olduğunu iddia eder. Ona göre, Aristoteles'in ousia merkezli, mevcudiyete odaklanan ontolojisi, Varlığı yalnızca "varolan" olarak, yani sabit, mevcut, tanımlanabilir bir şey olarak kavramış, Varlığın asli zamansallığını, tarihselliğini ve anlamın açılımı olarak ortaya çıkma sürecini göz ardı etmiştir. Heidegger, *aletheia* (hakikat), *Dasein* (orada-olma), *Sorge* (kaygı) ve *Zeitlichkeit* (zamansallık) gibi kavramlar aracılığıyla mevcudiyet metafiziğinin zamansız, durağan ve özdeşlik temelli yapısını temelden sarsar. Jacques Derrida ise *De la grammatologie* ve *L'écriture et la différence* gibi eserlerinde, *différance*, yapıbozum, yazı-söz ayrımı ve özellikle logocentrism eleştirisiyle, Batı metafiziğinin anlamı bir kökene, bir merkeze, bir "tam mevcudiyete" indirgeyen kökensel anlamlandırma stratejilerini altüst eder. Derrida Aristoteles'in logos merkezli sisteminin temelini oluşturan bu strateji, metafiziğin özünde yatan şiddeti açığa çıkarır. *Différance* kavramı, varlığın ve anlamın sabit bir özdeşlik veya tam bir mevcudiyet içinde kavranamayacağını, aksine sürekli bir anlam kayması, farklılaşma ve ertelenme içinde belirdiğini, daima metinsel ve bağlamsal bir oyun olduğunu savunur. Heidegger ve Derrida'nın bu radikal eleştirileri, yalnızca kavramsal değil, aynı zamanda söylemsel ve dilsel düzeyde bir dönüşümü temsil eder: Artık hakikat, varlığın "orada ve o anda hazır bulunması" değil; iz, gecikme, erteleme ve yorum yoluyla beliren, sürekli kayarak ortaya çıkan, asla tam olarak sabitlenemeyen bir yapıdır. Bu eleştiriler, Aristoteles'in mevcudiyet metafiziğinin modern düşüncedeki derin sınırlarını ve bu sınırların aşılma olasılıklarına dair yeni felsefi ufukları açığa çıkarır.

Bu tezin metodolojik omurgasını oluşturan genealojik–felsefi çözümleme, mevcudiyet metafiziği fikrinin tarihsel kökenlerini ve kavramsal dönüşümlerini izleyerek, antik düşünce formlarını modern temsil biçimleriyle karşılaştırmak ve böylece düşünsel süreklilikleri ile radikal kopuşları ortaya koymayı amaçlar. Bu bağlamda, yalnızca Aristoteles'in temel metinlerine değil, Platon'un diyaloglarına, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi'ne*, Heidegger'in temel eserlerine ve Derrida'nın yapıbozumcu okumalarına da sürekli göndermeler yapılmakta; özellikle kilit kavramların zaman içinde geçirdikleri anlam kaymalarını, dönüşümleri ve yeniden yorumlanmalarını izlemektedir. Bu genel yöntem, hermenötik bir yaklaşımla desteklenir ve Aristoteles'in metinlerinin dikkatli bir filolojik ve bağlamsal okumasını içerir. Tarihsel-filolojik analiz, kavramların Yunanca kökenlerini, etimolojilerini ve tarihsel metinlerdeki somut kullanım bağlamlarındaki anlam değişimlerini izlerken; kavramsal

analiz, bu kavramların Aristoteles'in kendi sistematik bütünlüğü içindeki işlevlerini, mantıksal bağlantılarını ve modern/postmodern düşüncedeki yankılarını açığa çıkarır. Karşılaştırmalı analiz ise, Aristoteles'in düşüncesini hem kendinden önceki hem de sonraki filozoflarla karşılaştırarak, onun özgünlüğünü, sürekliliklerini ve kopuşlarını, tarihsel etkisini ve eleştirilere açık yönlerini bütünsel bir şekilde değerlendirir. Bu üçlü metodolojik çerçeve, Aristoteles'in mevcudiyet metafiziğinin hem kendi tarihsel bağlamındaki konumunu hem de sistematiğinin iç tutarlılığını ve günümüze uzanan felsefi etkisini bütüncül bir şekilde anlamayı mümkün kılar.

Bu tez, felsefe tarihinde "akıl", "özne", "varlık" ve "hakikat" gibi kurucu kavramların inşasında Aristoteles'in oynadığı belirleyici rolü yeniden düşünmeye ve bu rolün modern özne felsefesinin temellerini nasıl attığını göstermeye davet ederken; aynı zamanda bu metafizik yapının günümüzde nasıl bir düşünsel sınıra dönüştüğünü ve ne tür yeni felsefi açılımlara ihtiyaç duyduğunu tartışmaya açmaktadır. Mevcudiyetin izini sürmek, yalnızca geçmişin arkeolojisini yapmak değil, aynı zamanda bugünkü ve gelecekteki düşünme imkânlarını sınırlarını ve belki de aşılması gereken kalıplarını da sorgulamak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, çalışma, Aristoteles'in metafizik sisteminin yalnızca arkaik bir tarihsel miras olmadığını, aynı zamanda günümüz felsefi tartışmalarında, özellikle fenomenoloji, varoluşçuluk ve post-yapısalcılık gibi akımların Heidegger ve Derrida üzerinden yürüttüğü temel sorgulamalarda hâlâ yankılanan, dolayısıyla canlı bir düşünce zemini sunduğunu savunur. Aristoteles'in dunamis/energeia, ousia, telos gibi kavramları, modern felsefenin özne merkezcilik, rasyonalizm ve metafizik bütünlük krizlerini anlamada ve bunların ötesine geçebilecek yeni düşünce ufukları açmada hâlâ verimli bir kaynak olarak değerlendirilebilir.

Bu tezin akademik katkısı, Aristoteles'in mevcudiyet metafiziğini hem tarihsel-kökenci hem de sistematik-kavramsal bir perspektifle birlikte ele alarak, onun modern ve postmodern düşüncedeki sürekliliklerini, dönüşümlerini ve nihayet maruz kaldığı köklü eleştirileri bütünsel bir şekilde ortaya koymasıdır. Çalışma, Aristoteles literatüründeki sıklıkla parçalı olan yaklaşımları aşmayı ve onun düşüncesinin fizikten metafiziğe, etikten politikaya uzanan içsel bütünlüğünü ve metafizik anlayışının bu bütünlüğü nasıl temellendirdiğini vurgulamayı hedefler. Ayrıca, Heidegger ve Derrida'nın radikal eleştirileri üzerinden, Aristotelesçi metafiziğin ontolojik, epistemolojik ve etik sınırlarını ve bu sınırları aşma yönündeki çağdaş felsefi çabaların olasılıklarını tartışarak, güncel

felsefi problemlere – öznellik, dil, anlam, zaman, fark – yeni ve tarihsel olarak bilinçli bir bakış açısı sunar. Pratik açıdan ise, bu tez, felsefe tarihi ve metafizik eğitiminde Aristoteles'in doğru ve bağlamsal anlaşılmasına katkı sağlayarak, modern ve postmodern felsefi sorunların kökenlerini ve bu sorunlara yönelik geliştirilen çözüm arayışlarını daha derinlemesine kavramayı mümkün kılmayı amaçlar. Son tahlilde bu çalışma, Batı düşüncesinin en temel paradigmasıyla bir hesaplaşma çağrısında bulunan, düşünmenin geleceği için potansiyel yollar araştırmaya davet eden bir girişimdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂKİM BATI METAFİZİK DÜŞÜNCESİ VE KÖKENLERİ

1.1. BATI METAFİZİĞİNİN KURUCUSU OLARAK ARİSTOTELES

Felsefenin doğuşu olarak nitelendirilen süreçte metafizik düşüncenin gelişiminin Batı düşüncesinde köklü bir dönüşümün işareti olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu dönüşüm, eski düşünce sistemlerinin birdenbire yerini yenilerine bırakması şeklinde değil, aksine, yeni düşüncelerin eski temeller üzerinde inşa edilmesi ve eski unsurların yeni yapılar içinde yaşamaya devam etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. "Felsefe ne zaman başlamıştır?" sorusuna verilecek cevap, meselenin hangi zaviyeden ele alındığıyla alakalı olarak değişkenlik göstermektedir. Felsefenin başlangıç noktası kimileri için Thales iken kimine göre Sokrates kimileri için Platon ya da Aristoteles olabilmektedir. Ancak zikredilenlerin hangisiyle başlatılırsa başlatılsın genel görüş, felsefe Yunan medeniyetine has kılınarak ona Yunan mucizesi[1] adlandırmasıyla meşruiyet zemini kazandırılmaya çalışılmıştır. Her şeye rağmen illaki bir sınıflandırma yapılması ve ayrımların belirlenmesi gerekirse; en temel ayrımı Thales ile başlangıç kılınan sözde Yunan mucizesi[2] olarak tanımlanan dönüm noktasının, baş kahramanının Aristoteles olduğu düşünülmektedir. Buna göre bir Yunan mucizesinden söz edilmesi gerekiyorsa, bu mucizeyi mümkün kılan kişinin Aristoteles olduğu ile ilgili düşüncelerin çalışmamızın ana zeminini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

---

1 "Yunan mucizesi", kavramını Fransız yazar, filolog ve dinler tarihçisi Ernest Renan'ın, 1883 yılında yayınladığı, "Souvenirs d'enfance et de jeunesse" adlı eserinde Antik Yunan'da M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren yaşanan kültürel dönüşümü belirtmek üzere, Parthenon tapınağı ziyaretini anlatırken bu deyimi kullanmıştır. bk. Ernest Renan, *Souvenirs D'enfance et de Jeunesse*, ed. Calmann Levi (Paris: Huitieme Edition, 1883), 59.
Daha geniş bilgi için; Nadia Yala Kisukidi, "Le « Miracle grec »", *Tumultes*, 52 (2019), 103 à 126.
Buradaki paradoksal duruma dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira "Yunan mucizesi" tanımlamasıyla aklın mutlak hakimiyetini, dinden ve mitolojiden kurtuluşu ifadelendirmek için kullanılan mucize kelimesi; "…tabiat üstü sayılan olay. İnsan aklının alamayacağı olay." anlamlarına gelmektedir. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), 1582.

2 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi-Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları 2018), 25-27.
Ayrıca; Jean-Pierre Vernant, *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*, çev. Nazım C. Serbest (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 287-292.

Felsefe ve metafizik terimlerini kullanırken, özellikle Aristoteles'in düşünce sisteminin ortaya çıkışı ve etkisi kastedilmektedir. Bu durum Aristoteles'in, kendisinden önceki filozoflardan farkını ortaya koymayı gerekli kılmaktadır. Ancak her şeyden önce tüm sınıflandırmalar meselenin ele alınış biçimi ve ön kabulleri çerçevesinde bir daralmayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bu daraltma işlemi esnasında birçok unsur dışarıda bırakılacak ve en nihayetinde meselenin ele alınış cihetinden konu bir anlamda kısırlaştırılmış olacaktır. Bu bağlamda, burada yapılacak olan sınıflamaların da birtakım eksiklikler barındıracağı önceden kabul edilmektedir. Dolayısıyla düşünce tarihi içerisinde Aristoteles'in tam bir kopuş yaşayarak bambaşka bir biçimde felsefe yapmış olduğu ve sonrasında onun görüşlerinin tüm Batı felsefesi tarihine saf haliyle hükmettiği savunulmamaktadır. Burada üzerinde durulan mesele, Aristoteles'in kendisinden öncekilerden farklı bir bakış açısı geliştirerek varlığı bir mevcudiyet formu olarak düşüncenin merkezine yerleştirmesi ve bu anlayışın zamanla evrilerek, ilk çağlardan süzülüp gelen ve giderek radikalleşen düşünce biçimi olan modern Batı felsefesinin temel taşı olarak görülmesidir.

1.1.1. Doğanın Anlaşılma Biçimleri (Doğa hakkında)

Aristoteles öncesinde yapılan felsefe için Sokrates ve öncesi (pre-sokratik) olarak iki farklı dönemselleştirme söz konusudur. Felsefe tarihi çalışmalarında sıklıkla karşılaşılan "pre-sokratik" kavramı yaygın kullanımıyla zamansal bir ayrımdan ziyade felsefi bir yaklaşım farklılığına işaret etmektedir. Nitekim bu terim, zamansal anlamda Sokrates'in bazı çağdaşlarını kapsarken, diğerlerini dışarıda bırakır. Bu bağlamda yapılan ayrımın temelinde, dönemin filozoflarının felsefe yapma biçimleri ve ele aldıkları konular yer alır.

Pre-Sokratik felsefenin karakteristik özelliği, görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımı sorgulamak ve bu bağlamda görünüşün arkasındaki *arkhe*yi araştırmaktır. Bu düşünürler, çokluğun ardında birliği aramışlar ve evrenin temelinde değişmeyen, kalıcı bir öz arayışı içinde olmuşlardır. Pre-Sokratikler, *arkhe*'yi sorgulamış; fakat bu sorunu kozmogonik bir çerçevede çözümleyememişlerdir. Evrenin sürekli değişim içinde oluşu ise *arkhe*'nin niteliği hakkında şu soruyu gündeme getirmiştir. "Değişmeyen, sürekli var olan temel bir varlık mevcut mudur?" Bu nedenle, kozmogoniye ilişkin sorunsal, aynı zamanda ontolojik bir problematikle birlikte ele alınması gereken bir konu olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla bu dönem düşünürlerinde kozmoloji, ontoloji ya da herhangi bir ayrıma tabi tutmadan tüm evren bir bütünlük içerisinde anlaşılmaya çalışılmıştır.

Bu dönemdeki filozoflar, doğaya ilişkin çeşitli spekülasyonlar geliştirmiş ve doğayı anlamlandırmaya yönelik farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. "Doğa" kavramı, genellikle "fizik" terimiyle özdeşleştirilmiş, ancak her düşünürün doğaya atfettiği anlam farklılık göstermiştir. Dolayısıyla, "doğa" teriminin Antik Yunan felsefesinde merkezi bir yer tutmasına rağmen, kavramın etimolojik ve kavramsal muğlaklığı dikkat çekicidir. Bu belirsizlik, doğanın anlamlandırılmasında tarihsel ve düşünsel bağlamın önemini vurgular.

"Değişmeyen, sürekli var olan temel bir varlık mevcut mudur?" Bu nedenle, kozmogoniye ilişkin sorunsal, aynı zamanda ontolojik bir problematikle birlikte ele alınması gereken bir konu olarak ortaya çıkmıştır.[3] Dolayısıyla bu dönem düşünürlerinde kozmoloji, ontoloji ya da herhangi bir ayrıma tabi tutmadan tüm evren bir bütünlük içerisinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu dönemdeki filozoflar, doğaya ilişkin çeşitli spekülasyonlar geliştirmiş ve doğayı anlamlandırmaya yönelik farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. "Doğa" kavramı, genellikle "fizik" terimiyle özdeşleştirilmiş, ancak her düşünürün doğaya atfettiği anlam farklılık göstermiştir. Dolayısıyla, "doğa" teriminin Antik Yunan felsefesinde merkezi bir yer tutmasına rağmen, kavramın etimolojik ve kavramsal muğlaklığı dikkat çekicidir. Bu belirsizlik, doğanın anlamlandırılmasında tarihsel ve düşünsel bağlamın önemini vurgular.[4]

M. T. McClure Antik Yunan düşüncesinin gerek Doğu medeniyetinden gerekse daha eski medeniyetlerin mirasından etkilendiğine dikkat çektikten sonra presokratik düşünürlerde doğa kavramının hayat, güç, ruh, ilahi bir unsur ve değer gibi farklı anlamları içerdiğini ifade etmektedir.[5] Doğa, bütün anlamlarında, bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve asli niteliği, özelliği veya yapı olarak tanımlanır.[6] Doğa tüm erken çağrışımlarında yaşam yani canlılıkla ilgili olup insanın ruhunda kendini gösteren gücü aslında insan ve doğanın özsel

---

3 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1300 ayr. Bakınız Ted Honderich (ed.), *The Oxford companion to philosophy* (New York: Oxford University Press, 1995), 715-717.

4 F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in The Origins of Western Speculation* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 73.

5 M. T. McClure, "The Conception of Nature", *Philosophical Review* 43/2 (1934), 112.

6 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Tarihsel Bir Okuma*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma yay., 2004), 298.

birliğine olan güven duyan bir inancı bir bütünlükçü anlayışı ifade eder.[7] Dönemselleştirme ve sınıflandırmalar yapılırken presokratik dönem doğa, evrenin temel kurucu ilkesi (arkhe) ve buna bağlı olarak çokluk meselesi ya da diğer bir ifadeyle tümeller sorunu üzerinde durmuş[8] dolayısıyla insan ve insana dair olanlar daha sonraki dönem düşünürleri olarak sofistler ve Sokrates'e bırakılmıştır.[9] Aslında bu yorum Antik Yunan'ın bütünlükçü bakışının parçalanmasıyla geliştirilen modern bir okumadır. Dolayısıyla doğanın bugünkü anlamının ötesinde, Antik Yunan'da düşünülme biçimi hayatın tüm alanlarıyla irtibatlı oluşu göz önünde tutularak, hâkim söylemin dışına çıkılıp yeniden bir değerlendirme yapılmasının önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Daha önceden ifade edildiği gibi, dönemselleştirme, sınıflara ayırma ve başlıklandırma ne Pre-Sokratik ne de Sokratik döneme aittir. Platon'un eserlerinde de bu tavrı Aristotelesçi bir keskinlikte göremiyoruz. Aristoteles'in eserlerinde kendinden öncekilerden ve özellikle Platon'dan ayrıldığı en temel noktalardan biri, onun cevapların peşinde olmasıdır. Oysa diğerleri, cevaptan ziyade meseleleri ortaya koymaya çalışmışlardır. Nitekim Cicero, *Academica* adlı eserinde Platon hakkında şöyle der:

> Platon'u da eski akademiden sayarsak; Platon'un kitaplarında hiçbir şey kesin olarak iddia edilmez, (meselenin lehinde ve aleyhinde) her iki taraf için de birçok şey tartışılır, her şey sorgulanır ama hiçbir kesin şey söylenmez.[10]

Metinde bahsedilen Eski Akademi, özellikle Platon'un diyalektik yöntemiyle karakterize edilir. Platon, diyaloglarında kesin sonuçlara varmaktan kaçınır; bunun yerine sorular sorar, farklı görüşleri tartışır ve okuyucuyu düşünmeye teşvik eder. Onun metinleri, meseleleri çözmekten çok onlara temas etmeyi amaçlar gibi görünür. Nitekim Sokrates karakteri aracılığıyla "adalet nedir?", "doğruluk nedir?" veya "iyi nedir?" gibi temel soruları gündeme getirir; fakat bu sorulara kesin cevaplar vermez. Böylece felsefenin sorgulayıcı yönü öne çıkar ve Platon'un diyalogları açık uçlu bir nitelik kazanır. Örneğin *Politeia* diyaloğunda doğruluk ve adalet kavramları tüm eser boyunca derinlemesine incelenir. Özellikle 331c–336a pasajlarında Sokrates, Kephalos ve Polemarchos ile adalet

---

7 McClure, "The Conception of Nature", 112.
8 Jacquelıne Russ, *Felsefe Tarihi: Kurucu Düşünceler* (İstanbul: İletişim yay., 2012), 25-31.
9 Karl Vorländer, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin (İstanbul: İz yay., 2017), 91.
10 Cıcero, *Academica* (Massachussetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1933) 1/46 Ayrıca; Ömer Aygün, "Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi", *Kaygı* 31 (2018), 66.

üzerine bir diyalog yürütür. Bu bölümde adaletin "herkese borçlu olunanı vermek" biçimindeki tanımları sorgulanır ve Sokrates bu tanımların yetersizliğini ortaya koyar.[11]

Daha sonra Thrasymakhos adlı bir sofist, adaleti "güçlünün çıkarı" olarak tanımlar. Ancak bu tanım da Sokrates tarafından eleştirilir. Thrasymakhos'un argümanları, eserin birinci kitabında (336b–354c) tartışılır. Adalet kavramı, eserin geri kalanında da merkezi bir tema olarak işlenir. Özellikle dördüncü kitapta (427d–445e), Sokrates adaletin birey ve toplum düzeyinde nasıl ortaya çıktığını açıklar. Bu bölümde adalet, *psukhe* (nefsin)[12] üç parçası olan akıl (*logistikon*), irade (*thymos*) ve arzu (*epithymia*) arasındaki uyum olarak tanımlanır.[13]

Ancak burada şu nokta vurgulanmalıdır: Platon'da bu tür taksonomiler metaforik bir anlatımla sunulur. Bunun en güzel örneği *Politeia*'nın yedinci kitabında yer alan mağara istiaresidir. Burada iki farklı ışık kaynağı – biri güneş, diğeri mağaradaki ateş – üzerinden taksonomik bir anlayış metaforik ve diyalektik yöntemle ifade edilir. Bu alegori, Aristoteles'in kategorik ve hiyerarşik sınıflandırmalarından farklı olarak, bütünlük içinde kavramaya yönelik bir yaklaşım sergiler. Konuyla ilgili olarak Haşlakoğlu şu hususa dikkat çeker:

> Burada her iki ışık kaynağı (güneş ve mağarada yanan ateş) arasında yapılan ayrımın ve birinin diğerini kapsayacak şekilde görselleştirilmesinin, anlatılmak istenenin daha kolay ifade edilmesi açısından oluşturulmuş bir ayrım olduğunu, yoksa Platon düşüncesi açısından bu biçimde bir ikiliğin alethia bağlamında kabul edilemez olduğunu belirtelim.[14]

Daha sonraki bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde bu konular işlenecek ancak Aristoteles'in kendinden öncekilerden farklı olarak ne yaptığını tam olarak anlatabilmemiz için her şeyden önce hâkim Platon anlayışından farklı bir bakış açısı yakalamaya çalışmanın gerekliliğini açımlamaya çalışacağız. Haşlakoğlu'nun da yukarıda belirttiği üzere Platon psukhe derken neyi ve ne şekilde kastettiğini biraz açmamız gerekiyor. "Çünkü sözün (*logou-logos*) imkânı (*dunamis*), ruhu yönlendirme

---

[11] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M.Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası yayınları, 2010), (332e) 6.

[12] Burada psukhe kavramını kendi orijinal halinde kullanmayı tercih ediyoruz ancak illaki bi Türkçe karşılık ile karşılanması gerekirse "nefs" yani kendilik hali olarak ya da "can" olarak düşünülmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Bizi bu kanaate götüren saik ise ruh kavramının felsefe tarihi içeresinde ayrı bir problematiği içeresinde barındırması dolayısıyla bu tartışmalardan uzak olma düşüncesiyle Grekçe ifadesi tercih edilmiştir.

[13] Platon, *Devlet*, (339d-e) 140-141.

[14] Oğuz Haşlakoğlu, *Platon'un Düşüncesinde Tekhne, Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Sentez Yayınları, 2016), 42.

(*psychagogia*) olarak gerçekleşir; bu nedenle, retorikçi olacak kişinin, ruhun ne türlere (eide) sahip olduğunu bilmesi zorunludur."[15] Cümlesinde özelikle psychagogia sözcüğü psukhe (ruh, can, nefs, yaşam soluğu, yaşam ilkesi)[16] ve agogia (yönlendirme, götürme) anlamlarına gelmektedir. Yani Platon'a göre logos'un (söz-akıl) imkânı psukhe'yi yönlendirme olarak gerçekleşir. Buna göre Platon'da retorikçi psukhe'yi yönlendiren onun eidoslarını (türlerini) bilmesi gerekmektedir. Eidos'un bilinmesi meselesi Platon'da tecrübe ile mümkünken bu bahsi geçen meseleler Aristoteles için düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Guthrie'e göre Platon'un psukhe'ye bakışı gerçek bilgiye ulaşmanın temeli olarak ele alınımasının yanı sıra psukhe ile eidos (idealar) arasındaki ilişki doğrudan mit üzerinden açıklanır.[17] Platon'un mağara istiaresinde mağaranın içi, *doksa*da bulunma hâlidir. Bu durum düşünsel (*dianoatik*) bir zeminde değil, bilakis *psukhe*de gerçekleşir. Bana göre *doksa*, zihinsel bir yanılsama ya da yanlış bir akıl yürütmenin sonucu değildir. Yani kişi, mantıksal bir çıkarım hatasıyla *doksa*ya düşmez. Aksine bu, Platon'da *psukhe*nin içine düştüğü bir hâlidir ve salt düşünce yoluyla giderilemez. Platon, Yunan mitolojisindeki Lethe ırmağına atıfla *psukhe*nin aslında bir amnezi durumunda olduğunu belirtir. Ona göre hatırlamanın (*mneme*) yeniden gerçekleşmesi, unutuşun ikinci kez değillemesi anlamına gelen *a-an-mneme* yoluyla mümkündür. Böylece unutuş aşılır ve bu süreç *psukhe* üzerinde gerçekleşir. Bu, aslında *psukhe*nin anamnesis yoluyla yeniden açılması ve *aletheia*'nın kendisini ifşa etmesi meselesidir. Platon, *Phaidros* diyaloğunda filozofun bir mania (tutulma) hâlinde olduğunu ve bunun eros ile ilgili bir mesele olduğunu ifade eder. Sonuç olarak mesele, Aristoteles'te *nous* üzerinden işlerken; Platon'da zemini, yani *topos*u, *psukhe*dir.

Yalçın Koç, bu duruma işaret ederek Platon'un fikriyatı çerçevesinde kullandığı kavramların (*psukhe, phone, eidos, gramma, onoma, logos, topos*) Aristoteles'in aynı kavramları kullanımından farklı anlamlara geldiğini belirtir. Aristoteles bu sözcüklere "zihinsel faaliyet (düşünme) ve algı" temelinde içerik kazandırır. Çünkü Aristoteles'in fikriyatı, Platon'un aksine, *theos* (ilah) ve *muthos* (mit) esasına dayalı bir kozmogoniye dayanmaz. Daha açık bir ifadeyle, Aristoteles'in fikriyatında ne *theos* ve *muthos* esasına

---

15 Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akder (İstanbul: Say Yayınları, 2017), (271d) 90.

16 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 145.

17 W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 99-101.

dayalı bir "genesis" zemini vardır, ne de *psukhe*nin "eksodus"u (kurtuluş yolu) ile ilgili bir durum bulunur.[18] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Platon'da zemin *psukhe* iken Aristoteles'te felsefe, *nous* yoluyla akla tabi görünmektedir. Aristoteles'in, kendinden öncekilere göre görece keskin sayılabilecek dönüşümü Koç tarafından şöyle ifade eder:

> Grek-Latin-Kilise diyarında, 'psukhe'nin eksodus'u, yani 'psukhe'nin kurtuluş yolu', Aristoteles ile başlayarak, 'etihike'ye tahvil edilir; 'kozmogonia' ise, 'kozmos' cihetinden 'kozmo-logia' ya ve de 'genesis' cihetinden, 'bio-logia'ya.[19]

Presokratik düşünürlerin eserleri, fragmanlar halinde ve şiirsel bir dille yazılmıştır. Platon ise eserlerini, belirli konu başlıkları altında değil; diyaloglar biçiminde ve canlı bir anlatımla kaleme almıştır. Aristoteles'in metinleri ise günümüzde anladığımız anlamda sistematik bir yapıya sahiptir. Onun eserlerinde adlandırma, iç tutarlılık ve içerik bilgisi bir bütünlük oluşturur. Ayrıca konular, sistematik bir biçimde bölümlere ayrılarak düzenlenmiştir.[20] Aristoteles, kitaplarını kendi oluşturduğu bilim sınıflandırmasına uygun şekilde düzenlemiştir.[21] Buna göre Aristoteles Antik Yunan felsefesinin presokratik dönemden başlayan dönemin doğa anlayışının bütünlükçü yaklaşımını bir anlamda, tasnife tabi tutarak, bilimleri belli oranda bağımsızlaştırırken aynı zamanda bilim dallarını müstakil bir yapıda içeriklendirme çalışmalarının öncülüğünü yapmıştır.[22] Aristoteles, modern çağın hâkim anlayışının öncüsü olmuş ve ilimlerin birbirinden kopuş sürecini başlatmıştır. Yine de onun bütünlük fikrinden tamamen koptuğu söylenemez; ancak düşüncesi, tarihsel açıdan önemli bir kırılma noktasıdır.

Aristoteles, *Metafizik*'te Sokrates'in ahlak konularıyla ilgilendiğini, doğanın bütünüyle ise ilgilenmediğini belirtir. Ancak yine de Sokrates'in bu alanda evrensel olanı aradığını ve düşüncesini öncelikle tanımlara yönelttiğini ifade eder.[23] *Metafizik*'in birinci kitabı (A), altıncı bölümünde geçen bu ifadeler, Aristoteles'in kendinden öncekilerle ilişkisi ve onları konumlandırışı açısından önemlidir. Bu durumu Cicero şu sözlerle açıklamaktadır: "Sokrates, felsefeyi gökyüzünden indirip şehirlere yerleştiren, hatta evlerin içine sokan

---

18 Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2014), 220.
19 Koç, *Anadolu Mayası*, 220-221.
20 Tuncar Tuğcu, *Batı felsefesi Tarihi* (Ankara: Alesta yay., 2000), 142-144. Ayrıca bk. Russ, *Felsefe Tarihi*, 25-31; Vorländer, *Felsefe Tarihi*, 138.
21 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal yay., 1998), 68.
22 Edward Grant, "Aristoteles ve Aristotelesçilik", çev. Tuğçe Ayteş, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 183-184.
23 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 39.

ilk kişidir."[24] Sokrates öncesi düşünme biçimi insandan ve insani değerlerden, etik ve ahlaktan kopuk olmayıp doğanın bir parçası olarak bütünün içinde yer alıyordu. Aristoteles'e göre ise Sokrates, doğayı bütünlük içinde araştırmayı bırakmış; insani alana yönelerek etik ve ahlaki konulara odaklanmış, fakat bu yolla evrensel olana (tümele) ulaşmaya çalışmıştır.

Bu bağlamda, kimilerine göre Sokrates bu hamlesiyle felsefenin babası sayılır. Doğa ve evrenle ilgili meseleleri bırakarak felsefeyi göklerden insanların yaşam alanına indirmiş ve onları iyi ile kötü hakkında sorular sormaya yöneltmiştir.[25] Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur: Aristoteles'e göre Sokrates, örneğin cesareti araştırırken münferit eylemleri tek tek sıralamaz; bunun yerine, onu tek bir şey olarak tanımlamanın yolunu arar. Dolayısıyla cesaret erdemini ilişkili olduğu durumlardan soyutlar ve onu kendi özünde, bütünlük içinde kavramaya çalışır.[26] Sokrates felsefesi bilgi ve erdem üzere kuruludur ancak bunlarında hedefinde iyiye hatta en iyiye ulaşma gayesi vardır.[27] Dolayısıyla örneğin Thales'te her şeyin temeline suyu yerleştirdiği ve diğer çoğu presokratikler bir temel ile her şeyi açıklamaya çalışma çabaları gibi Sokrates'in tüm ilgisi en iyiye yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Conford'a göre, Sokrates doğa üzerine yapılan spekülasyonların bilgelik açısından yararlı olmadığını düşünür. Sokrates'e göre fiziksel olaylar incelendiğinde, onların neden meydana geldiği değil, yalnızca nasıl gerçekleştiği açıklanabilir. Sokrates ise dünyayı nedensiz bir makine gibi görmediğinden, görünenin arkasındaki nedenin peşine düşmüş; bunun yolunu da "kendini bil" düsturunda, yani dışsal doğada değil, insanın kendi içinde aramıştır.[28]

Bu durumda, Sokrates'le başlayan yalnızca ahlaka ve insana yönelen felsefi ilgi kısa sürmüştür. Onun öğrencisi Platon ve Platon'un öğrencisi Aristoteles, yalnızca insana dair meselelerle değil, evren ve kozmosla ilgili konularla da ilgilenmişlerdir. Ancak

---

[24] Umberto Eco, "Neden Felsefe", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Felsefe Tarihi 1 – Antik Yunan*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 19.

[25] K. J. H. Berland, "Bringing Philosophy Down from the Heavens: Socrates and the New Science", *Journal of the History of Ideas* 47/2 (1986), 300.

[26] Carlotta Capuccino, "Sokrates", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Felsefe Tarihi 1 – Antik Yunan*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 129.

[27] Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say Yayıncılık, 2015), 97d, 101.

[28] F. MacDonald Conford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın (Ankara: Ayraç Yayınları, 2003), 10-12.

Aristoteles'le birlikte doğaya yeniden yönelme, daha önce de değindiğimiz gibi, bütüncül bir anlatıdan koparak müstakil bilimler halinde incelenmeye başlamış ve böylece modern Batı düşüncesinin öncülüğünü oluşturmuştur.

Aristoteles'le gerçekleşen bu doğaya dönüş, aynı zamanda felsefenin yapılış biçimini dönüştürmüş; varlığın mevcudiyet formu olarak düşünülmesine yol açmıştır. Bu dönüşümün izleri, Aristoteles'in "sophia–sophos" (bilgelik) ve "philosophia–philosophos" (bilgelik sevgisi) terimlerine yüklediği anlamlarda ve bu terimlerin öncesinde nasıl anlaşıldığının ortaya konulmasında görülebilir.

1.1.2. Sophia (sophos)- Philosophia (Philosophos), Sophrosune (sophrosune), Philomutos

Philo–sophos terimini ilk kullananın Pythagoras olduğu aktarılmaktadır.[29] Burada *sophos* (bilge) Tanrı'dan başkasını işaret etmez. Böylece *sophos* ya da *sophia* (bilge, bilgelik) ile *philo* (sevgi) birleşerek Tanrı'ya benzeme, onun peşinden gitme anlamını da içerir.[30] Ancak kavramın Tanrı ile ilişkisi Antik Yunan'da yalnızca mistik bir tarikata mensup olduğu söylenen Pythagoras'a[31] özgü bir düşünce olarak görülmemelidir. Felsefe kavramının yalın biçimiyle *sophia* yerine *philo–sophia* birleşimiyle oluşturulmuş olması, kanaatimizce üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Nitekim Karl Jaspers, *sophos*'un bilgiye sahip olanı; *philosophos*'un ise bilgiye sahip olduğu için kendini bilge sanmaktansa bilgiyi seven ve bilginin aşığı olan kişiyi ifade ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu iki kavram bir bakıma karşıtlık içermektedir.[32]

Sokrates, dönemin inanışlarını ve siyasi düzenini eleştirdiği, gençlere kötü örnek olduğu ve kendini bilge gösterdiği gerekçeleriyle itham edilmiştir. Ona atfedilen "tek bildiğim, hiçbir şey bilmediğimdir" sözü, Platon'un diyaloglarında açıkça yer almasa da *Sokrates'in Savunması*'ndaki ifadelerinin veciz bir özeti niteliğindedir. Sokrates, asıl bilgeliğin Delphi Tanrısı Apollon'a ait olduğunu vurgular.[33] Onun felsefesinin belki de en

---

[29] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 290.

[30] Lokman Çilingir, "Kendini Bil Buyruğu Üzerine", *Felsefe ve sosyal Bilimler Dergisi* /35 (2022), 74.

[31] Dominic J. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 161-162; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 141.

[32] Karl Jaspers, *Way To Wisdom: An Introduction to Philosophy*, trans. Ralph Manheım (London: Yale Unıversıty Press, 2003), 12. Ayrıca bk. Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* çev. İ. Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 47.

[33] Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev: Furkan Akder (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 56.

özlü ifadesi, Delphi Tapınağı girişinde yazan "kendini bil" sözüdür. Sokrates'e göre kendini bilmek, insanın bilge olma potansiyelini açığa çıkarır.[34] İnsan kendini bildikçe bilgeliği artacaktır. Kendini bilmek aynı zamanda sınırlarını bilmektir; sınır ise bir şeyin ölçüsünü ifade eder. Bu nedenle Sokrates'e göre kişi dış dünyaya yönelmek yerine kendine dönmeli; kendi doğasını, sınırlarını ve ahlaki sorumluluklarını anlamalıdır.[35]

Antik Yunan'da ölçülülük ve içsel denge, *sophrosune* (aklıselim) kavramıyla açıklanmıştır.[36] Bu kavram, "akıl" anlamına gelen *-phren* kökünden ve "sağlıklı, güvenli, sağlam" anlamındaki *saos* kelimesinden türemiştir. *Saophron* (aklı başında olan) sıfatından türetilen *-syne* ekiyle dişil bir soyut isim halini alır.[37] Sokrates öncesi filozoflardan Herakleitos da aşırılıklardan kaçınmayı salık veren ve Delphi Tapınağı'nda yazılı olan emri hatırlatarak, kendini tanıma ve ölçülü olma (*sophrosune*) olanağının her insanda bulunduğunu belirtmiştir.[38] "Ölçülü olmak en büyük erdemdir. Bilgelik, doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır."[39]

North, *sophrosune* ile *katharsis* kavramı arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre arınma düşüncesi "kendini tutma" ve "tutkunun engellenmesi" olarak okunduğunda *sophrosune* kavramıyla örtüşmektedir.[40] Ayrıca *sophrosune*, Yunan dini duygusunun çeşitli tezahürleriyle; Apollon kültü, Orfik ve Pisagorcu gizemlerle; Neoplatonistlerin, paganların ve Hristiyanların gözünde özel bir değer kazandıran Platoncu Tanrı doktriniyle ilişkilidir.[41] Platon'un *sophrosune* (ölçülülük) kavramına en önemli katkısı, bu erdemi *Devlet* adlı eserinde dört ana erdemden biri olarak tanımlamasıdır. Aristoteles başlangıçta bu erdemler sistemini reddetmiş olsa da, Stoacılar tarafından benimsenmiş ve Roma ile Hristiyan düşüncesine kadar aktarılmıştır. Bu etki, Orta Çağ ve Rönesans sanatında da gözlemlenmektedir.[42] Sokratik dönemde, sophrosune bilgelik ile özdeşleştirilmiş ve Sokrates bu erdemin örneği olarak gösterilmiştir. Sonraki dönemlerde, Platon ruhun uyumlu bir düzen içinde olmasını tüm erdemlerin temeli olarak görmüş ve sophrosune'yi

---

34 Platon, *Kritias-Kharmides*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say Yay., 2014), 63.
35 Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say Yay., 2010), 80-81.
36 Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, 343-344.
37 Helen North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literatur* (Ithaca,NY: Cornell University Press, 1966), 3.
38 Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 269.
39 Herakleitos, Fragmanlar, 261.
40 North, *Sophrosyne*, 31.
41 North, *Sophrosyne*, 10.
42 North, *Sophrosyne*, 151.

bu çerçevede yeniden tanımlamıştır. Platon, *Devlet* adlı eserinde bu kavramı açıklarken şu ifadelere yer verir:

> Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar, ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz. Bu öyle bir uyuşmadır ki, orada iyi yanla kötü yandan hangisinin başa geçeceği bellidir. İster tek insanın içinde ister toplumda olsun.[43]

Bu tanım, Platon'un *sophrosune* anlayışının toplumsal boyutunu ortaya koyarken daha sonraki düşüncelerinde ise, insan ruhundaki iştah ve tutkulara daha fazla önem vererek, bu unsurların düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Platon, sophrosune'yi etik, siyaset ve kozmoloji alanlarında ele almıştır. Başlangıçta, Sokratik etkiler altında bu kavram, öz-bilgi ve öz-denetim ile şekillenmiştir. İlerleyen diyaloglarda ise ruhun unsurlarının uyumu üzerinde durarak, bireyde sağlanan uyumun evrensel bir düzeni yansıttığı sonucuna ulaşmıştır. Böylece Platon, sophrosune'yi Batı düşüncesinde kalıcı bir ideal haline getirmiştir.[44] Platon'un "Protagoras" diyalogunda, Sokrates, sophrosune'yi bilgelikle (sophia) eşitler. Bu bağlamda, her iki kavramın karşıt erdemi cehalet (aphrosyne) olarak tanımlanır.[45] Bu, erdemler arasında bir birlik ve bütünlük anlayışını vurgular. Aynı zamanda ruhun parçaları arasındaki uyumun sağlanması anlamına gelir. Bu yaklaşım, ruhun farklı yönlerinin çatışmasını ve bu çatışmaların nasıl dengeleneceğini anlamak için bir temel oluşturur.

Sophrosune, Platon'dan Aristoteles'e geçişte önemli bir evrim geçirmiştir. Platon'un toplumsal bir erdem olarak tanımladığı sophrosune, Aristoteles ile birlikte bireysel kontrol, ölçülülük ve ahlaki erdemler bağlamında daha fazla derinlik kazanmıştır. Aristoteles, bu kavramı daha ayrıntılı ve belirgin bir hale getirirken, aynı zamanda halkın düşünceleriyle daha uyumlu bir biçimde yeniden tanımlamıştır. Bu değişim, sophrosune'nin felsefi tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Aristoteles, sophrosune kavramını geliştirirken, Platon'un mutlak ölçülerine dayanan yaklaşımını terk ederek, bireyin deneyimlerine ve ruh teorisine dayalı daha esnek bir anlayış sunar. Bu yenilikler, sophrosune'nin ahlaki erdemler arasındaki yerini belirginleştirmiş ve bedensel zevklerin yönetimi açısından yeni bir çerçeve sağlamıştır. Aristoteles, bu kavram aracılığıyla

---

[43] Platon, *Devlet*, (432a) 22.
[44] North, *Sophrosyne*, 152-153.
[45] Platon, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), (332a / 333b) 38-41.

bireysel etik ile toplumsal ahlak arasında daha net bir ayrım yaparken, aynı zamanda halkın ahlaki anlayışını da dikkate alarak yeni bir etik sistem geliştirmiştir. Aristoteles, sophrosune kavramını daha birey odaklı ve etik çerçevede yeniden tanımlar. Onun yaklaşımında sophrosune, bireyin akıl yoluyla arzu ve duygularını yönetmesi, bu yönetimi de altın orta öğretisi (mesotes) içinde gerçekleştirmesi olarak görülür.

Presokratik filozofların fragmanlarında, açık bir şekilde kosmosun karşıtlar arasında bir uyum bir ölçü içerisinde olduğu düşüncesi yaygındır. Bu uyum, Herakleitos'da *logos*, Empedokles'de sevgi ve nefret ve Anaxagoras'da *nous* (akıl) tarafından sağlanır. Ancak bu kavramlar tüm filozoflarda aynı anlam içeriğini yüklenmemektedir. Zira Nikhomakhos'a Etik'te Aristoteles mutlu yaşamı erdeme uygun yaşam olarak görmekte ve erdeme uygun olma etkinliğinin en üstün ve yüce erdemi olarak ise aklı (nous) görmektedir.[46] *Nous* kavramı Anaksagoras'ta Tanrı'ya ait kabul edilirken, Aristoteles'te ruhun (*psukhe*) aklı (*nous*) olarak insana ait görülmektedir.[47] Aristoteles bu durumu şu ifadelerle arz eder:

> Madem tüm doğada her cins için bir yandan madde var öbür yandan da bu her şeyi yapıp etmesi bakımından başka etkin bir neden daha var, o zaman ruhta da aynı farklar olmalı. Nitekim bir yandan her şey haline gelmesi bakımından <maddeye denk düşen> akıl vardır, öbür yandansa bu her şeyi yapması bakımından <akıl vardır>, bir çeşit sahiplik [heksis] olarak, ışık gibi; çünkü ışık da belli bir tarzda gücü/ haldeki renkleri işler haldeki renkler haline getirir.[48]

Görüldüğü üzere, Aristoteles'e göre ruh (psukhe), duyumsama (aistesis) ve düşünme kapasiteleri aracılığıyla kendini anlamaya yönelik bir farkındalık kazanır; bu farkındalık, ruhun kendini tanıması için bir araç işlevi görür. Akıl (nous), dış dünyadaki nesneleri kavrayarak potansiyel durumdan eylem durumuna geçer ve kendini düşünme kapasitesine ulaşır.[49] Burada şunu ifade etmemiz gerekir ki nous yoluyla kişinin kendini bilme meselesi Aristoteleste kendinden öncekilerle kopuşun izlerini taşımaktadır. Nous aynı zamanda hem erdemlerin ölçüsünü (sophrosune) belirlemede hem de kozmosu anlamada etkindir. Nous kavramı konumuz açısından anahtar kavramlardan olup ilerleyen bölümlerde bu kavramın daha ayrıntılı bir analizi yapılacaktır. Ancak burada sophrosuna

---

46 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akder (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 226-227.
47 Ronald Polansky, *Aristotele's De Anima* (New York: Cambridge University, 2004), 440.
48 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün- Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), (430a10) 191-192.
49 Polansky, *Aristotele's De Anima*, 5.

kavramıyla ilişkisi daha önemlisi sophia kavramına bakıştaki Aristocu anlayışı daha belirgin kıldığı kanaatindeyiz.

Platon'a göre, dört erdem — bilgeliğin (sophia) temel bileşenleri — bütün erdemlerin "anası" olarak "iyi"yi temsil etmeye yeter. Gençlik diyalogları, her bir erdemin ayrı ayrı ele alındığında anlam kazanamayacağını vurgular. Bu bağlamda, Protagoras diyaloğunda tüm erdemler, bir bütün olarak "bilgi"ye (sophia) bağlanır. Gorgias'da ise ruhlar evreninin erdeminde "adalet" ile "dindarlık" iç içe geçmiş ve bunlara "cesaret" de eklenmiştir. Platon, burada erdemleri ruh ve devlet ile uyum ve düzen içinde bir araya getiren bir sistem kurmaya çalışır. Bu çerçevede, her bir erdem hakkında derin bir bilgi sunarak, bilgelik (sophia) kavramının erdemler üzerindeki etkisini ortaya koyar. Dolayısıyla, Platon'un erdem anlayışı, sadece bireysel değil, toplumsal bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde anlam kazanır.[50]

Pythagoras'ta kendisine yönelinen, sevilen, icra ve tatbik edilen philo-sophia kavramı Platonda (sevginin dozu artırılarak) arzu duyulan ve şiddetle istenilen bir anlam kazanmıştır.[51] Kendini bilme meselesi Sokrates'te bir iç görü olarak tezahür ederken bilgeliğin ortaya çıktığı alan *psukhe*dir.[52] Platon Alkibiades diyaloğunda Sokrates'i şöyle konuşturur: "O halde -ne olduğunu bil- derken kendimizi bilmemizden, yani ruhumuzu (psukhe) bilmemizden söz ediyor." [53]

Platon'da sophia, psukhe ile bağlantılı olarak icra edilir ve psukhe, philosophia'nın asli zemini olarak belirir. Haşlakoğlunun ifadesiyle *psukhe*, *philosophia*'nın esasını *eros* olarak belirleyen *patos*'unda (teessür) *topos*'udur (yer, mekân).[54] Ancak hâkim görüş Aristotelyan bir bakışın ürünü olduğundan, Platon'un sophia'sının da anlam bulduğu yer olarak nous'u (aklı) göstermektedir. Hatta çok daha modern bir indirgeme yoluyla, Platon'da sophia kavramını, bir zihinsel yükseliş olarak bile ifadelendirenler olmuştur.[55] Aslında Aristotelyan bir Platon anlayışı epistemoloji ve ontoloji ayrımıyla daha önceden bahsi geçen bütünlükten kopuşu ifade etmektedir. Zira böyle bir ayrım Platon'da görülmemektedir. Bu ayrım taksonomi mantığı ile Aristoteles'te ortaya çıkıyor. Aristoteles felsefesinde evrensel ve tümel anlamına gelen *katholou* bireysel şeylerin insan

---

50 Platon, *Devlet*, 321.
51 Eyüp Çoraklı, *Sophia-Sapientia Bilgeliğin Peşinde* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 51.
52 Hans Dieter Betz, "The Delphic Maxim 'Know Yourself' in the Greek Magical Papyri," *History of Religions* 21/2 (1981), 158.
53 Platon, *Alkibiades I-II*, 85.
54 Haşlakoğlu, *Platon'un Düşüncesinde Tekhne,* 96.
55 Çoraklı, *Sophia-Sapientia,* 56.

aklında oluşturduğu soyut temsilidir. Tümelin töz olduğu iddiasında olmayan Aristoteles tümelin tanımlanabileceği ve dolayısıyla tümelin bilgisinin imkânı olduğunu düşünür.[56] Diğer taraftan ontoloji *to de ti* (şuradaki şey) anlamında nesneye ve onun biricikliğine atfeder.[57]

Bu noktada meselenin konumuzla ilgisinin çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Zira felsefe yapılış biçimi olarak sophia kavramının nasıl ele alındığı ve nasıl anlaşıldığı ile son derece ilintilidir. Dolayısıyla Antik Yunan geleneğinde ruhsal dönüşümü ifade eden bir oluş hâli iken, Aristoteles'te anlaşıldığı biçimiyle *aisthesis*/duyular yoluyla başlayan süreç, *nous*'un faaliyeti içinde giderek soyutlanarak *dianoetik* bir akıl yürütme aracılığıyla zihinsel bir yükseliş olarak kabul edilir. Aristoteles'e göre felsefe, var olanların varlığını oluşturduğu düşünülen ilk temel ve nedenleri görmeye çalışır.[58] Böylece Aristoteles metafiziğine göre gerçekliğin ötesinde yatan hakikate erişmek, yalnızca derin düşünme, yani "tefekkür" ile mümkündür. Gerçeklik aşkın bir yapıya sahip olduğundan, hakikat üzerine düşünürken deneyime başvurmak mümkün olmaz. Bu nedenle, deneyim dışlanır ve düşünme süreci tefekkürle başlar. Tefekkürün doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemenin tek ölçütü mantıktır. Mantığa dayanan bu düşünme biçimi, metafiziğin alanını oluşturur.

Modern düşüncenin kökensel izlerini takip için bu mesele daha görünürdür. Aristoteles gibi Kant'ın hakikati varlıkla sınırlıdır. Varlık ötesinde veya dışında bir anlam, her iki filozof için de ilgi alanları dışındadır. Böylece, anlam dünyasının sınırları varlık tarafından belirlenmektedir.[59] Heidegger'in *Özdeşlik ve Ayrım* metninde, Hegel'in varlığı hem en genel olanda düşünülür hem de bütünüyle tamamlanmış, kusursuz çokluk olarak kavradığı aktarılır. Bu nedenle felsefe, mantık bilimi olarak anlaşılır; yani Hegel'e göre metafizik, mantık olarak adlandırılır.[60] Bu bağlamda Aristotelesçi düşünme biçimi bir şekilde evrilerek saf bir mantık ve onun ölçütleri içerisinden hakikat tanımlaması noktasına gelmiştir. Bilindiği gibi, hayret Yunanlılardan beri başlıca felsefi tutkulardan

---

56 Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, 185.

57 Muhammed Masum Gökyüz, "Felsefede Yeni Patikalar Açmak: Platon'cu Yeni Bir Alternatif Çözüm", *Parrhesia: Felsefe, Kültür ve Sanat Dergisi* 9 (2019), 16.

58 Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 168.

59 Şaban Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşhiri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 63.

60 Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997), 41.

biri olarak kabul edilmiştir. Theaetetus'ta Platon hayretten "felsefenin başlangıcı" olarak bahseder.[61] Hocası Platon'dan mülhem olarak, Aristoteles, sistematik düşüncenin öncüsü olarak kabul edilmesine rağmen "bilgelik dostu" (philosophos) ile "mitos dostu" (philomutos) kavramları arasında benzerlikler kurar.[62] Her ne kadar Aristoteles mitten arınmanın bir sembolü olarak görülse de Metafizik adlı eserinde, felsefenin hayret etme ile başladığını vurgular ve mitos dostunun, bir anlamda filozof olduğunu şöyle ifade eder:

> "...Nitekim merak (hayret etme) sayesinde insanlar şimdi ve ilkin felsefe yapmaya başlamışlardır; başlangıçta el altındaki açmazları merak ederek, sonra bu şekilde küçük küçük devam edip daha büyük açmazlara denk gelerek, sözgelişi Ay'a, Güneş'e ve yıldızlara ve evrenin oluşuna. Öte yandan açmaza düşen ve merak (hayret) eden, kendini cahil sanır bu yüzden de **'söylence (mit) dostu'** da bir biçimde filozoftur; nitekim söylence hayretten çıkar); dolayısıyla eğer cehaletten kaçmak için felsefe yaptılarsa, açık ki sadece kavramak için bilgi sahibi olmanın peşine düşmüşlerdir, herhangi bir kullanım (fayda) uğruna değil." [63]

Philosophos ile Philomutos arasındaki bu ilişki, mitosun hayret duygusundan kaynaklandığını göstermektedir. Antikçağ'da felsefe ile mitoloji arasındaki bağ, modern düşüncedeki keskin ayrımlardan ziyade daha bütüncül bir görünüm arz eder. Aristoteles'e göre insanları felsefe yapmaya iten temel unsur hayrettir. İlk insanlar, karşılaştıkları güçlükler karşısında hayrete düşmüş, bu duyguyla yola çıkarak ay, güneş, yıldızlar gibi konuları ve nihayetinde dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır. Sorunları fark etmek ve hayrete düşmek, kişinin bilgisizliğini kabul etmesi anlamına gelir. Bu nedenle, mitosları seven bir kişi de bir bakıma bilgeliği sevmektedir; zira mitos, hayret verici olaylardan doğar. Aristoteles sözlerinin devamında ise filozofların, bilgisizlikten kurtulmak amacıyla felsefe yapmaya yöneldiklerini; bu süreçte, herhangi bir faydacı amaç gütmeksizin, salt bilmek için bilimin peşine düştüklerini ifade eder. Dolayısıyla bu bilgiye başka bir yarar için değil, yalnızca kendi amacı için ulaşmaya çalıştıklarının altını çizer.[64]

Aristoteles ve mitos ilişkisini, Jaeger'ın felsefenin gelişim süreci hakkındaki analizleri ışığında değerlendirmek, Yunan düşüncesindeki dönüşümü anlamada önemli ipuçları sunar. Jaeger, Yunan düşüncesinin mitos'tan logos'a geçişini, evrenin kökenine dair soruların mitolojik yanıtlardan akılcı açıklamalara yöneldiği bir dönüşüm olarak görür. Bu süreçte, kozmogoni ve theologos gibi geleneksel kavramlardan uzaklaşılıp kozmoloji

---

61 Platon, *Theaitetos*, çev: Furkan Akdemir (İstanbul: Say yayıncılık, 2014), (155c-d) 45.
62 Çetin Türkyılmaz, "Logosa Karşı Gelişen Hareket: Derrida'nın Platon'u", *Özne Dergisi* 12/24 (2016),425.
63 Aristoteles, *Metafizik*, (982b10) 15.
64 Aristoteles, *Metafizik*, 19.

ve physikos alanlarına yönelim olur.[65] Aristoteles'in Metafizik eserinde, ilk filozofları Hesiodos gibi teologlardan ayıran başlıca fark, onların bilgiye erişme yöntemlerinde gözlenir.[66] İlk teologlar evreni tanrısal nedenlerle açıklarken, filozoflar akıl yürütme ve gözleme dayalı nedensellik ilkelerine başvurur.[67] Aristoteles, nedensellik kavramını ilk filozofların düşünsel sistemlerinin temel ilkesi olarak değerlendirir. Bu düşünürler, varlıkları bir neden-sonuç bağı içinde görerek, doğadaki olayları bu ilkelerle açıklarlar. Ancak Aristoteles'e göre, felsefe ve mitos arasındaki çizgi tam anlamıyla keskin değildir; ilk filozoflar, bazen mitolojik unsurlardan esinlenerek düşünsel sistemlerini şekillendirmişlerdir.[68] Bu bağlamda, Aristoteles'in mitoloji kavrayışı, teolojik gelenekten gelen soruların felsefi temellerle nasıl dönüştüğünü ve böylece mitos'tan koparak logos'un öncelikli hale geldiği bir evreyi ortaya koyar. W. Jaeger'in belirttiği gibi, Aristoteles'in ilk teologlar ile ilk filozoflar arasındaki ayrımı, bu gruplar arasındaki benzerlikler ve farklılıkların net bir şekilde görülmesine olanak tanır. İlk teologlar, belirli öğretiler hakkında bilgi sunma açısından ilk filozoflara benzerlik gösterir; ancak bunu mitolojik bir formda yaparlar. Tanrıları neden ve ilke olarak benimseyen bu teologlar, her şeyin tanrılar tarafından yaratıldığını savunurken, bu durumu sorgulamak insan aklının sınırlarını aşar.[69] Öte yandan, ilk filozoflar akılcı bir perspektifle konuları ele alsalar da, eski mitolojik söyleme zaman zaman atıfta bulunurlar. Nedensellik meselesine bakıldığında, Aristoteles'in "fizikçi" olarak tanımladığı ilk filozoflar arasında maddesel nedenler, tanrısal ve teleolojik etkenler veya her ikisinin birlikteliği gibi farklı açıklama biçimlerinin olduğunu görmek mümkündür. Bu filozoflar için neden sorunu hayati bir öneme sahiptir; çünkü onlara göre, nedensiz bir varlık olamaz.[70] Bu yargıya, sağduyu ve basit gözlemlerle ulaşmışlardır. Onlar için bir olguyu açıklamak, mutlaka nedenine geri dönmeyi gerektirir; dolayısıyla tamamen nedensiz varlıkların varlığı söz konusu olamaz.[71] Bu bağlamda, her nesne ve değişim için bir neden aramışlardır. Ortaçağ düşüncesinde ifade edilen "ex nihilo nihil fit" (hiçbir şey yoktan var olmaz) ilkesi, bu

---

65 Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Claredon Press, 1947), 12-15; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 38.

66 Aristoteles, *Metafizik*, (982b11, 983b28) 19-23.

67 Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 7 vd.; F. M. Cornford, *The Origins of Greek Philosophical Thought* (London:Harper&Brothers, 1952), 6 vd.

68 Aristoteles, *Metafizik*, (1000a) 18.

69 Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 23.

70 Aristoteles, *Metafizik*, (1000a5-1000a) 18.

71 Aristoteles, *Metafizik*, (983b) 20.

anlayışın temel taşını oluşturur. Ayrıca, şeyleri nitelikler toplamı olarak ele alarak, değişimleri genellikle niteliklerdeki değişim olarak görmekteydiler. Bu durum, onların doğa felsefesi anlayışının bir yansımasıdır.[72]

Thales'in "her şey sudur" ifadesiyle başlaması, her şeyi tek bir ilkeyle açıklaması nedeniyle modern felsefenin ölçütlerini belirleyen bir dönüm noktası kabul edilmiştir. Bu, filozofun bilgi edinme tarzını ozanın tarzından üstün kılarak, felsefeyi mitos'tan logos'a geçiş olarak nitelendirir. Ancak "başlangıçta ne vardı?" sorusunu, Yunanlılar ilk olarak anlatılarla, mitik düşünceyle cevaplamaya çalışmışlardır.[73] Homeros, dini algılardaki gizemi epik şiirle dile getirirken, rasyonel bir anlatıma da kapı araladığını düşünen Cassirer'e göre mitosun sembolik içeriği, rasyonel bilginin potansiyelini taşır ve bu nedenle felsefe, mitik temellerinden tamamen ayrılamaz. Homeros, Grek mitolojisinde tanrı ve insan tasvirlerini daha bireysel ve insani bir bakış açısıyla yeniden şekillendirerek mitolojik anlatıların evriminde önemli bir rol oynamıştır. Bu dönüşüm, tanrıların sadece seyirci değil, insan olaylarının aktif katılımcıları olmasını sağlamıştır. Şiir ve mitos arasındaki ilişki, zihinsel gelişimin farklı temsilleri olarak görülmelidir. Grek tragedyası, Dionysos kültü ve ritüellerle bağlantılı olarak, insan özbilincini ve yeni bir varoluş biçimini yansıtır. Homeros'un eserleri, insan ve tanrı arasındaki sınırları bulanıklaştırarak, felsefi düşüncenin temellerini atmıştır.[74]

Platon ve Aristoteles'e kadar gelen filozofların şiirsel bir üslupla felsefe yapmaları, *sophia* ile *mitos* arasındaki yakınlığın bir sonucudur. Platon ile başlayan dönüşüme rağmen, Aristoteles'le birlikte felsefenin bu özgün biçimlerinin nasıl kaybolduğunu sorgulamak, felsefenin mitik köklerini anlamak açısından önemlidir. Bu nedenle "mitostan logosa geçiş" ifadesi, Aristotelesçi bir anlayışın dili olarak okunmalı; damıtılarak kullanılan bu tür ifadelerin yanlış yorumlara yol açma tehlikesine işaret edilmelidir. Jaeger'in belirttiği gibi, modern söylemin kurguladığı *mitos–logos* dikotomisinde *mitos*, kaos kavramıyla yani kargaşa ve düzensizlikle; *logos* ise kozmos, yani düzenli bütünlükle özdeşleştirilmektedir.[75]

---

[72] Arda Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2005), 18-20.

[73] Jean-Pierre Vernant, *Evren Tanrılar İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Dost yayınları 2001), 17.

[74] Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 285-256.

[75] Jaegrer, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 27.

Felsefe tarihinde kullanılan kalıplaşmış kavramlar, meselenin özünden sapmalara yol açabileceği gibi ciddi yanlış anlamalara da sebebiyet verebilir. Bu nedenle, *mitos–logos* ya da "rasyonel olan–olmayan" gibi ayrımları; onların dönemsel bağlamlarını ve kendilerine özgü anlamlarını dikkate almadan bir çırpıda kullanmak, felsefenin varsa bir ruhu, o ruha aykırı olacaktır. Jean-Pierre Vernant da bu durumu açık bir şekilde ifade eder. Ona göre söz konusu değişimler yalnızca düşünsel yaklaşımlarla ve farklı akıl yürütmelerle ilgili değildir. Kadim çağların dinsel insanından (Lat. *homo religiosus*), Aristoteles gibi düşünürlerin tanımındaki politik ve rasyonel insana geçiş; düşüncenin tüm boyutlarını ve psikolojik işlevlerini topluca etkilemiştir. Bu süreçte sembolik ifade biçimleri, gösterge kullanım şekilleri, zaman, mekân, nedensellik, hafıza, tahayyül, eylemlerin tasnifi, irade ve birey gibi zihinsel kategorilerin hepsi, iç yapıları ve genel dengeleri açısından değişime uğramıştır. Vernant ayrıca "Mitolojiden Rasyonaliteye" başlığını koyarken mitolojik düşüncenin tamamını incelediğini veya mutlak bir rasyonaliteyi ortaya koyduğunu iddia etmediğini özellikle vurgular. Bilakis, Antik Yunan'ın genel anlamda rasyonaliteyi değil, yalnızca belirli bir rasyonalite biçimini icat ettiğini; kendi tarihsel bağlamına ait olan bu Antik Yunan rasyonalitesinin günümüz rasyonalitesinden farklı olduğunu belirtir. Benzer şekilde, mitolojik diye adlandırılan düşünce biçiminde de değişik biçimler, düzeyler, tasnif yöntemleri ve mantık tipleri bulunduğunu ifade eder.[76]

Bu perspektiften bakıldığında, Aristoteles'in mitsel düşünceden bütünüyle kopmadığı ya da kimi mitsel unsurları taşıdığı görülür. Ne var ki, bu durum onu doğrudan mitolojik düşüncenin bir mensubu ilan etmeyi haklı kılmadığı gibi; Aristoteles'i modern bir rasyonalitenin içine yerleştirmek de aynı ölçüde yanlış olacaktır. Aristoteles'in kendisinden öncekilerle olan farklılaşması anlaşılmadan, felsefe tarihi üzerinde gerçekleştirdiği dönüşümün ve modern düşüncenin tohumlarını nasıl ektiğinin kavranamayacağı kanaatindeyiz.

Modern zihnin perspektifinden bakıldığında, mitolojide birçok tutarsızlık ve akıl dışı unsur bulunduğu için akıl, hakikatin tek otoritesi ve bir anlamda "eleği" gibi görülmüştür. Özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri yoluyla, sahte olan her şeyin ayıklanarak hakikate ulaşılabileceği düşünülmüştür. Ancak bu hâkim paradigma, farklı perspektifler

[76] Jean-Pierre Vernant, *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*, 14.

geliştirmeye çalışan düşünürler tarafından sorgulanmış; özellikle son yarım yüzyılda Antik Çağ araştırmacılarının odağında "mitostan felsefeye geçiş" meselesi yer almıştır.

İlerleyen bölümlerde ele alacağımız, ancak konu bütünlüğü ile ilişkili olduğu için burada kısa bir teması uygun gördüğümüz hakikat meselesi önümüze gelmektedir. Burada mitos ve felsefe arasındaki ayrım ya da klasik mitos-logos ayrımındaki ana meselede bir nebze açığa çıkmaktadır. Felsefe tarihinde hâkim olan görüş, bu ayrım üzerinden şekillenmiştir. Ayrımın ilk aşaması Aristoteles'e dayandırılsa da o, mitolojiyi tam anlamıyla terk etmemiştir. Bu durum iki şekilde yorumlanabilir. Hâkim yoruma göre Aristoteles, akıl yoluyla mitolojiden olabildiğince kurtulmuş, ancak dönemsel kalıntılar ve bazı tutarsızlıklardan kurulamamıştır.[77] Yani bu arındırma sürecinde yüzde yüz başarılı olamamaktan kaynaklı mitos izleri taşımaktadır. İkinci olarak ise hakikat -Heideggerci bir okumayla- doğası gereği akıl ile sınırlandırmaya müsait olmamasından dolayı mistik ya da şiirsel olana bir kapı açmanın zorunluluğu içinde kalınmasıdır. Bu anlamda Platon bağlamında dolayısıyla aletheia kavramı üzerinden hakikat kavramına baktığımızda saklı olanın açılması olarak düşünülebilir. Burada hakikatin önümüzde duran bir nesne gibi "bu nedir?" sorusunu sorarcasına "varlık nedir?" ya da "hakikat nedir? sorularına cevap üretebilmek yerine hakikatin anlamı üzerinden meseleye temas mümkün görünmektedir. Zira mitos üzerinden hakikate temasın yolu olarak aletheia kavramı, lethe'nin (unutma ırmağı) olumsuzlanması yoluyla elde edilerek an-a-mnesis kavramı çerçevesinde hakikat ile temasın biricikliği ve tecrübi olana gönderme yapan bir anlama dikkat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla "Aletheia nedir?" sorusu bir tanım (definition) talebidir ancak hakikat burada anlamı tanıma direnen ve kapatılamayan bir şey olarak düşünülür. Bu anlamda aletheia ile temas ancak tarifi (description) mümkündür ki bu tecrübi olanın belli yollarla anlatılabilmesinin açık uçlu bir yolu olarak görülebilir.

Metafizik ilkelerin formüle edilmesinin zorluklarından bahseden Whitehead'e göre filozoflar, dilin sınırlılığı ve insanın kavrayış eksikliği nedeniyle metafizik ilkeleri tam ve kesin biçimde ortaya koyamaz. Yine de imgeleme ve akıl yürütme sayesinde bu ilkelere tam ulaşamasak da onlara asimptotik (yakınsak) şekilde yaklaşabiliriz. Özgür bir hayal gücü ve mantıksal tutarlılık temelinde ilerleyen bir yöntem önererek, felsefi düşüncenin bütüncül bir vizyon kazanmak için imgesel genellemeleri ve rasyonel yöntemleri

[77] Wıllıam Barrett, *İrrasyonel İnsan: Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, çev. Salih Özer (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 93.

birleştirmesi gerektiğini savunur.[78] Wittgenstein ise felsefenin hiçbir şekilde dilin gerçek kullanımına müdahale etmemesi gerektiğini ancak betimleme yapabileceğini ifade ederek[79] tüm açıklamaların ortadan kaldırılıp yerini yalnızca betimlemelerin alması gerektiğini söyler.[80]

Hakikat ne yalnızca akılla bütünüyle kavranabilmiş ne de mitolojik safsataların ya da şiirin bulanık alanına hapsedilmiştir. Vernant, Hesiodos'un soylar mitini incelerken mitolojinin bütünüyle tutarsız olmadığını, tersine kendine özgü bir işleyiş ve iç mantık taşıdığını belirtir.[81] Buradaki vurgu, mitolojinin kültürel, tarihsel ve sembolik bir bağlamda işlediği ve insanın anlam arayışına hizmet ettiğidir. Mitolojiyi delilik veya saçmalık düzeyine indirgemek, onun toplumsal ve kültürel boyutunu göz ardı ederek bireysel patolojik bir durum gibi değerlendirmek olur. Mitolojinin makullüğü, gerçekliği doğrudan yansıtmasında değil; insani tecrübeyi aktarma ve buna yönelik düşünceyi güçlü bir biçimde ifade etme imkânı sunmasında yatar.

Aristotelesçi düşünce bağlamında mitoloji, Paul Ricœur tarafından farklı bir perspektiften ele alınmıştır. Ricœur, "Zaman ve Anlatı" adlı eserinde, Aziz Augustinus'un zaman kuramı ile Aristoteles'in Poetika'sındaki "mythos" kavramı arasında önemli bir bağlantı kurmaktadır. Augustinus'un distentio animi (zamanın içsel genişlemesi) ile Aristoteles'in "mythos"u arasındaki ilişki, zamanın anlatısal bir yapı olarak algılanmasına yol açar. Bu çerçevede, zamanın yalnızca bir kronolojik süreç değil, aynı zamanda anlatı üzerinden inşa edilen bir deneyim olduğu vurgulanır. Ricœur, bilimsel dilin daha doğrudan işlediğini, yazınsal ve şiirsel dilin ise daha karmaşık ve dolambaçlı bir yapıya sahip olduğunu savunur. Aristoteles'in *mitos* terimini seçmesi, anlatının düzenli ve yapılandırılmış bir form taşıdığını ifade eder. Böylece, *mitos* aracılığıyla hem zamanın hem de anlatının derin bir boyut kazanması sağlanır. Bu anlayış, zamanın insan deneyimi üzerindeki etkisini daha iyi anlamak için kritik bir temel oluşturur.[82] Bize göre Paul Ricoeur'un bu yorumu Aristotelesçi mitos anlayışı yoluyla hakikatin komplikeliği

---

78 Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1978), 4-9.

79 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1963), 49.

80 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 47.

81 Vernant, Antik Yunan'da Mit ve Düşünce, 14.

82 Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç Söyleşi: François Azouvi ve Marc de Launay*, çev. Mehmet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 123.

karşısında insanın onu kuşatabilmesinin bir yolu olarak yine bir humanite çerçevesine alınma çabasıdır.

Aristoteles'e göre hayret, felsefenin kökeninde yer alan ve mitos ile başlayan bir duygudur. Hayret, insan doğasının değişmez bir öğesi olarak, felsefi düşüncenin temelini oluşturur. Ancak Aristoteles, hayretin yalnızca mitosun alanına ait olmadığını, felsefe tarafından da içerilerek korunan ve dönüştürülen bir unsur olduğunu savunur. Ona göre, "mit sever bir anlamda filozoftur," çünkü mit de hayret üzerine kuruludur. Felsefe ise mitosun ötesine geçerek, hayreti akılcı bir çerçeveye oturtur ve onu daha özgül bir ilişkiye dönüştürür. Aydınlanma Çağı'nda, hayretle olan bu ilişki radikal bir dönüşüm geçirir. Aydınlanma düşünürleri, hayreti artık mitosun veya dini hurafelerin alanına ait bir duygu olarak görmez; onu nötrleştirir ve akılcılığın karşısına yerleştirir. Bu süreçte, hayret, modern öncesi bir tutku olarak damgalanır ve modern akıl tarafından dışlanır. Spinoza gibi düşünürlerin hurafelere yönelik eleştirileri, hayretin Aydınlanma düşüncesinde marjinalleştirilmesine katkıda bulunur. Ancak, moderniteyi yalnızca Aydınlanma'nın akılcılığıyla tanımlamak eksik bir yaklaşım olacaktır. Lorraine Daston ve Katharine Park'ın çalışmalarında gösterdiği gibi, 12. ila 18. yüzyıllar arasında bilimsel bilginin gelişimi, hayretin tamamen reddedilmesine yol açmamıştır. Hayret, doğanın yasaları ve düzenlilikleri keşfedilirken bile varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle, modern akıl ile modern öncesi hayret arasındaki karşıtlık, modern ideolojinin bir yansımasıdır.[83]

Sonuç olarak, Aristoteles'in hayret kavramı, mitos ile felsefe arasındaki geçişi anlamak için kilit bir rol oynar. Aydınlanma ise bu kavramı dönüştürerek, hayreti akılcılığın karşısına yerleştirmiş ve onu modern öncesi bir öteki olarak konumlandırmıştır. Ancak hayret, insan doğasının temel bir unsuru olarak, felsefi ve bilimsel düşüncede varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu noktada aslında dikkatleri çekmek istediğim mesele ise aydınlanma ile radikalleşerek, akıl ile mitoloji karşıtlığından ziyade mitolojinin logos yoluyla Aristoteles'te insana içkin bir yapıya dönüştürülmesidir.

Bu bağlamda Stella Villarmea'ya göre mit, doğaüstü güçleri belli bir ölçüde kontrol altına alma çabasının ilk biçimidir. Görünmeyen güçleri daha somut bir hale getirerek onları şekillendirir ve başlangıçta bağlı oldukları nesnelerden ayırarak tam birer kişilik olarak

[83] Lorraine Daston ve Katherine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750* (New York: Zone Books, 2001).

kurgular. Mit, insanın dünyayı ve kendi yerini anlamlandırma girişimidir ve genellikle kökenlere dair hikâyeler anlatır. Kozmogoni, yani evrenin ve dünyanın başlangıcıyla ilgili anlatılar içerir, doğa olaylarını ilahi varlıklarla ilişkilendirir ve doğaüstü olaylara yer verir. Ayrıca kaos kavramını içerir: Dünya, tanrıların arzularıyla, yani keyfilik ve belirsizlikle yönetilir. Olayların öngörülemez olduğu bir bağlamda, insanlar ve tanrılar için kader büyük bir öneme sahiptir. Mit, inanılması gereken, tartışılmaz, kanıtlanmaya ya da çürütülmeye çalışılmaz, çünkü mit akılla değil, inançla ilgilidir.[84] Dolayısıyla asli olarak yapılmaya çalışılan akıl (ratio, logos) yoluyla mitolojiden arındırma aynı zamanda dinden de arınma anlamına gelmektedir.

Villarmea, aklın doğuşunu deneyim ve vahiy arasındaki iki bilgi düzeni ile doğal (*natural*) ve doğaüstü (*supernatural*) varlıklar arasındaki ayrımın örtük biçimde reddedilmesiyle belirlenen bir süreç olarak açıklar.[85] Bu yaklaşım, aklın ortaya çıkışını ve hâkim Batı düşüncesinde gelişip serpilmesinin altında yatan temel etmeni göstermektedir.

Aslında varlığı önce doğa ve doğaüstü olarak ikiye ayırmak, ardından da birincinin lehine ikincisini yok saymak anlamına gelmektedir. Bu noktada belki de felsefenin en temel meselesi sayılabilecek varlık sorunu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Varlık sorunu aynı zamanda mevcudiyet metafiziğinin en belirgin biçimde ortaya çıktığı biricik meseledir. Dolayısıyla temel savlarımızın kesişme noktası olarak öncelikle Aristoteles'in varlık anlayışını, kendinden öncekilerle farklılaşmasını ve kendinden sonrakilere bıraktığı mirası değerlendirmemiz gerekmektedir.

1.2. ARİSTOTELES'İN MEVCUDİYET MERKEZLİ VARLIK ANLAYIŞI

Yunanca "on" ve Latince "ens" terimleriyle ifade edilen "varlık" kavramı, modern dillerde Almanca "Sein", Fransızca "Etre" ve İngilizce "Being" gibi karşılıklarla dile getirilir. Bu kelimeler hem fiil hem de isim olarak kullanılırken Türkçede "varlık" sadece isim olarak kullanılmaktadır. Türkçede "-dır" varolma anlamını verirken, eski dilde "vücud" sözcüğü ile "varlık"ın fiil hali karşılanmıştır.[86] Kavramın isim olarak kullanımı doğrudan somut bir varoluşa işaret etmez; daha çok, varoluşla bağlantılı bir durumu betimler. Bununla

[84] Stella Villermea, "The Revolution of Thought: From Mythology to Hellenistic Science", *The Mediterranean Program-American University of Madrid*, (Spain: Instituto Universitario de Estudios Norteamericanos UAH, 2001), 3.
[85] Villermea, "The Revelotuion of Thought", 4.
[86] Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 104.

birlikte, somut varlıkların tümü, varlık kavramıyla dolaylı bir ilişki içindedir; örneğin işaret ettiğimiz "bu masa" ifadesinde olduğu gibi aktüel varoluşlar, bir şekilde "varlık" alanına dahildir. Gündelik dilde, "varlık" terimi çok yönlü bir kullanıma sahiptir. Kimi zaman "şey" kelimesiyle özdeş bir anlam taşır; kişilerden, olaylardan, yerlerden veya fenomenlerden söz ederken onların "varlık" olduklarını belirtiriz. Bu kavramın taşıdığı anlam belirsizliği, felsefenin en erken dönemlerinden itibaren düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Filozoflar, varlık kavramını diğer kavramlardan ayırmak ve netleştirmek için çeşitli tanımlar geliştirmeye çalışmışlardır. Buna göre Varlık kavramı; idea[87], madde[88], oluş (süre)[89], mutlak varlık[90], fenomen[91], varoluş[92] olarak kabul edilmiştir.

Aristoteles, varlık kavramının birden çok anlam taşıdığını vurgulayarak kendisinden önceki düşünürlerden ayrılmıştır. Ona göre, varlıkların temelini oluşturan belirli ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkeler arasında madde ve formun yanı sıra, potansiyel olma ve fiilen var olma durumları öne çıkar. Aristoteles, bu yaklaşımlarını özellikle oluş ve yok oluş süreçlerini analiz ederken ortaya koymuştur. Ayrıca varlık ve yokluk arasındaki ilişkiyi açıklarken çok katmanlı bir varlık anlayışı geliştirmiş ve bu çerçevede *arkhe* temellendirmelerine eleştirel bir yaklaşım getirmiştir. Aristoteles sonradan *Metafizik* olarak adlandırılan eserinde bir varlık bilimi kurmaya çalışmaktadır. Varlık en genel düzeyde Aristoteles tarafından dört türe ayrıldığı düşünülmektedir:

1. İlineksel anlamda Varlık (Arızi- özsel olmayan- Accidental being- Sumbebekos)[93]
2. Doğruluğu ya da yanlışlığı yani gerçekliği bakımından (Being as truth- To on hos aletheia)
3. Kuvve-fiil (*dunamis*/*energeia*)
4. *Per se being* (*kath hauto- ousia*) (kendi başına varlık- asıl anlamda)

---

87 E. Schipper, “The meaning of existence in Plato's Sophist” *Phronesis* 9 (1964), 38-44; Z. Aziz, S. Said and K. Hamad, “Being in Plato’s İdea”. *Journal of University of Raparin* 10/4 (2003), 30.

88 Antik Yunan’da Demokritos ve Epiküros, varlığı atomlarla açıklar. Onlara göre her şey atomların ve boşluğun kombinasyonundan oluşur. Aristoteles ise varlığı madde ve formun birleşimi olarak ele alır. Ona göre madde, bir nesnenin "potansiyelini" temsil ederken, form onun "gerçekliğini" oluşturur.

89 Herakleitos’a göre varlık, sürekli bir değişim ve akış halindedir; "aynı nehirde iki kez yıkanamazsınız." Whitehead ise varlığı süreçler ve ilişkiler üzerinden değerlendirir, statik bir gerçeklik fikrini reddeder.

90 Aquinas, Descartes, Spinoza

91 Kant, Hegel, Husser

92 Kierkegaard, Heidegger, Sartre

93 Aristoteles, Metafizik, (1025a15-30, 1026b4, 1027b10, 1027b17) 189-195-199.

Aristoteles'in "*per se*" varlıklar grubu aynı zamanda kategoriler (ousia, nicelik, nitelik, yer, zaman vb.) olarak da kabul edilebilir. Aristoteles bu listeyi varlık kategorileri olarak adlandırır.[94] Bu nedenle *per se* varlık, Aristoteles'in varlık şemasına, yani varlığın kategorilerine tekabül eder.[95] O, varlık türleri arasında ilineksel varlığı (*sumbebekos*) kısaca ele alır ve bu tür varlığın belirsiz olduğunu, dolayısıyla bilginin nesnesi olamayacağını savunur. İlineksel varlığa fazla önem vermemesi, onun bilgi açısından belirsizliğinden kaynaklanır.[96] Bununla birlikte varlığın belirli bir hiyerarşi içinde ayrımlara tabi tutulması yoluyla kavramlaştırılan terimlerin nasıl yorumlanacağı ve neye delalet ettiklerinin anlaşılması ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkar. Bu konuda Charles H. Kahn, Aristoteles'in *Metafizik*'in 1017 (8–22) pasajlarında sözünü ettiği "*kath' hauto*" (*being per se*) ile "*kata sumbebekos*" (*being per accidens*) arasındaki karşıtlığın yorumlanmasının son derece güç olduğunu belirtir. Hatta, bu hususta aynı görüşü paylaşan iki yorumcunun dahi bulunmadığını ifade ederek meselenin ne denli çetrefilli olduğunu vurgular.[97]

Dikkatimizi çeken diğer bir mesele ise Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde varlığı "doğruluk" (*being as truth*) olarak yalnızca iki kısa pasajda ele almış olmasıdır. Bu bağlamda, doğruluğun yalnızca düşüncedeki birleşim ve ayrışmalarla ilişkili olduğunu belirterek, bu tür varlıkların, tam anlamıyla var olan şeylerden farklı bir doğaya sahip olduğunu vurgulamıştır.

Sonuç olarak Aristoteles'in varlık biliminin esası itibarıyla belirtildiği gibi kategorik varlıklara tekabül eden ve tüm kategorilerin dayanak noktası olarak '*ousia'*ya bağlanabileceğini söylemek yanlış olmaz. Diğer bir cihetten ise varlık meselesi Aristoteles tarafından *dunamis* ve *energeia* bağlamında önem kazanmaktadır.[98] Birincil varlık "*per se being*" ya da kategorilerinde ana noktası olarak "*ousia*" ile potansiyel/aktüel (*dunamis-energeia*) varlık arasındaki ayrım Aristoteles'in dünyayı statik

---

94 Aristoteles, *Metafizik*, (1045b28) 271.

95 Aristoteles, *Metafizik*, (1017a23) 157.

96 Aristoteles, *Metafizik*, (1026b4, 1027b17) 195-199.

97 Charles H. Kahn "Questions and Categories—Aristotle's doctrine in the light of modern research" In Questions, ed.H. Hiz (Dordrecht: Reidel, 1978), 225–278, 274, note 51.

98 Aristoteles, *Metafizik*, (1045b28-35) 271.: "*Öncelikle, tüm diğer varlık kategorilerinin atfedildiği birincil varlık olan tözden (substance) bahsettik. Varlık, bir yönüyle nesne, nitelik ve miktar olarak bölünürken; diğer bir yönüyle potansiyellik ve gerçekleşme, işlev bakımından da ayrılır. Şimdi potansiyellik ve gerçekleşmeyi ele alalım."* Bu pasaj, varlığın dörtlü bölünmesinden per se varlık ve potansiyel/fiili varlığı ayırır ve bu iki varlık türünün ayrı araştırmalara ait olduğunu belirtir.

ve dinamik olarak iki şekilde gördüğünü gösterir. Buna göre Aristoteles'te varoluşun biçimlerinin yanı sıra hep varolanlar ve varoluşa gelenler meselesi de ayrı bir sorunsal olarak ortaya çıkar.

Genel olarak Antik Yunan filozoflarının 'ex nihilo nihil fit' (hiçten hiç çıkmaz) ifadesi, hiçliğin yani mutlak yokluğun inkârı anlamında Aristoteles tarafından mantık temelleri üzerine oturtularak varlığın hep bir mevcudiyet içerisinde oluşunun ifadesi olarak düşünülmüştür. Aristoteles bu bağlamda var olmayan bir şeyden hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini, dolayısıyla var olan bir şeyin her zaman bir maddeye sahip olduğunu belirtir.[99] Aynı şekilde bir şeyin hem var olması hem de olmamasının mümkün olmadığını vurgular.[100] Bu düşünce çizgisinde hareketin yok olması durumunda her şeyin duracağını ve varlığın da var olmaktan çıkacağını, ancak bunun imkânsız olduğunu ifade eder.[101] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Aristoteles mutlak anlamda yokluğu inkâr etmektedir. Ancak varolanlar oluşa tâbi olmaları hasebiyle, yani Aristoteles için hareketin inkârı söz konusu olmadığından, varlığın oluşa gelmeden önceki henüz var olmayan durumu nasıl açıklanacaktır? Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Aristoteles varlığı çok katmanlı anlam hiyerarşisinde düşünerek varlığı kategorilerle özdeşleştirdiği gibi, buna bağlı olarak varlığın çok anlamlı yapısının henüz var olmayan açısından da düşünülmesini ifade etmektedir.

Aristoteles bu duruma cevap bulmak için varolanların hangi çeşit var olmayandan ve var olandan çıktığını sorar.[102] Bu sorunun cevabında "var olmayan"ın farklı durumlarına karşılık gelen kategorilere eşit sayıdaki anlamlarının dışında "yanlış" ve "imkân halinde" olma için de "var olmayan" denildiğini belirtir. Buna göre oluş bundan çıkar; sözgelişi insan, gerçeklik halinde insandan değil de imkân halindeki insandan çıkar, beyaz da beyazdan değil ama imkân halinde beyazdan çıkar. İster bir şey meydana gelsin ister çok, benzer şekilde gerçekleşir.[103] Buna göre varlık Aristoteles'te var olan ve henüz var olmayan olarak ikiye ayrılsa da, var olanın nasıl varlığa geldiği anlaşıldığında var olan ve henüz var olmayanın her ikisi de ortaya konmuş olacaktır. Çünkü henüz var olmama durumu hiçliğin tanımlanamamış hali değildir. Bilakis var olmayı potansiyel olarak

[99] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), (191a28-32) 43.
[100] Aristoteles, *Metafizik*, (1006a5-6) 313.
[101] Aristoteles, *Metafizik*, (1071b12-14) 379.
[102] Aristoteles, *Metafizik*, (1089a14-15) 453.
[103] Aristoteles, *Metafizik*, 1089a27-32) 455.

bünyesinde taşıyan, düşünceye konu kılınabilmesi hasebiyle de varlık kategorilerini yüklenebilen bir zemine sahiptir.

Konumuz açısından bu noktada Aristoteles düşüncesinde varlığın iki temel noktaya yerleştiği görülmektedir: Birinci olarak varlık, kategorilerle eşleşerek zaman ve mekân açısından tam bir mevcudiyet olarak belirir. İkinci olarak ise bu belirişin mutlak zemini açıkça ifade edilmese de bunun nous (düşünce) olduğu görülmektedir.[104] Bu durumda öncelikle Aristoteles'in varlığın anlam katmanlarından asıl anlamda varlık (per se being - kath hauto - kendi başına varlık) ile energeia-dunamis (kuvve/fiil - potential/actual being) anlamında varlık düşüncesinin daha ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutulması gerekmektedir.

1.2.1. Aristoteles'in Prote Philosophia'sının (İlk Felsefe- Ontoloji) Ana konusu Olarak "Asıl Anlamda Varolan" (Per se being - kath hauto - kendi başına varlık-ousia)

Tüm diğer filozoflarda olduğu gibi Aristoteles'te de felsefe kavramlarla yapılmaktadır. Ancak felsefecilerin terminolojileri belki de felsefenin ya da meselelerin özü gereği sınırları net bir şekilde çizilmesi pek mümkün olmamaktadır. Bu başlık altında karşılaşacağımız " *ousia*, *substance, entity*, *being*, *essentia*" gibi kavramlarla kastedilenin ne olduğu genel anlamda ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte bu kavramların Aristoteles özelinde hangi anlamlara geldiği ve sonrasında bu kavramları Türkçe olarak "varlık, var oluş, varolan, töz, öz" nasıl karşılanacağı bizim çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Yeri geldikçe bu kavram kargaşasına değinilse de bu meselelerin içerisine doğrudan girilmeyecektir. Loux'un Aristoteles'in ousia hakkındaki çalışmasının girişindeki şu ifadeler konuya yaklaşmayı uygun gördük:

> Hangi şey birincil ousia dır? Her ne kadar ousia çeşitli şekillerde "substance" (öz), "reality" (gerçeklik), "entity" (belli bir varlık), "being" (varlığın ya da varoluşun kendisi özü) tercüme edilse de akademisyenler Aristoteles için birincil ousia'ların ontolojik olarak temel varlıklar olduğu konusunda hemfikirdir. Bunlar, diğer şeylerin neden var olduğunu açıkladığımız, ancak varoluşlarının kendisinin açıklamaya ihtiyacı olmayan şeylerdir.[105]

Her ne kadar kavramlar düşünsel birer rehber işlevi görse de ontolojik bir perspektiften bakıldığında, gerçek anlamda var olanlar Aristoteles'e göre kategoriler bağlamında *protai ousiai* (birincil tözler) olarak adlandırılan bireysel varlıklardır. Bu varlıklar başka bir

[104] Aristoteles, *Metafizik*, 1047b 3.

[105] Michael J. Loux, *Primary Ousia An Essay on Aristotele's Metaphysics Z and H* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008), 2.

şeyin yüklemi olamazlar ve varlıklarını sürdürebilmek için herhangi bir başka şeye ihtiyaç duymazlar.[106] Aristoteles'in "ti estin" (nedir?) sorusu üzerinden kategoriler yoluyla dilbilgisel bir sınıflama mı yoksa ontolojik bir sınıflama mı yaptığı tartışma konusu olsa da bizim de isabetli bulduğumuz, genel kanaat "var olana" yönelik bir sınıflama yaptığıdır.[107] *Metafizik* adlı metninde Aristoteles var olan nedir? Sorusuna karşılık verdiği cevapta bunun *ousia* ile aynı şey olduğunu çok açık bir şekilde ifade etmektedir: *"Gerçekten de eskiden beri cevabı arana gelen, hâlihazırda sorulmakta olan ve daima sorulacak olan "varolan nedir?" sorusu, ousia' nedir? sorusunun aynıdır."*[108]

Burada meselenin doğru anlaşılması noktasında kavramsal bir sorunla karşı karşıya olunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Aristoteles'in metninin Yunancasına baktığımızda "ousia" kavramının kullanıldığını görmekteyiz ancak Ahmet Arslan çevirisinde "töz" olarak karşılandığını, Y. Gurur Sev tarafından ise "varlık"[109] olarak çevrildiğini görmekteyiz. Kuçuradi ise ousia sözcüğünün anlamını ortaya koyarken "ti esti" (ne vardır?) ve "ti esti to" (varolan nedir?) sorularıyla karşılaşılacağını belirtir. Terminolojik kullanımların bu kadar sıkı olmayışı meselenin doğru bir şekilde anlaşılmasının önündeki en güçlü engellerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Konunun anlaşılmasındaki güçlük, bir ölçüde Aristoteles'in üslubundan, bir ölçüde konunun doğasından, bir ölçüde de özensiz çevirilerden kaynaklanmaktadır. Bahsi geçen noksanlık ve güçlüklerin ötesinde ousia kavramının anlamlarını Aristoteles *Metafizik* metninde dörde ayırmaktadır:

a) Öz, mahiyet, ne olduğu, *to ti en einai*
b) Altta yatan şey, dayanak, *hypokeimenon*
c) Tümel, *to katholu*
d) Cins, *genos*[110]

Aristoteles bu ayrımın hemen akabinde en çok da *hupokeimenon*'un asıl anlamda varlık olduğunu ifade eder. Metafizik 1029b12'de ise öz, mahiyet ve "ne olduğu" anlamında *to ti en einai* hakkında tekil ve kendi başına olan olduğunu ifade etmektedir. Aristoteles'in

[106] Aristoteles, *Metafizik,* 1028a 25-35.
[107] Michael Frede, "Categories in Aristotle". *Essays in Ancient Philosophy* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1987), 29.
[108] Aristoteles*, Metafizik,* çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996) (1028b3–5) 307.
[109] Aristoteles, *Metafizik*, 203.
[110] Aristoteles, *Metafizik*, (1028b33) 31.

*ousia'*sının bu ikili anlamının Ortaçağ metafiziğinde Latince karşılığı verilirken iki farklı kavramla ifade edilmiştir. Cevher olarak nitelendirilen *substantia* ile altta duran anlamında *hupokeimenon* karşılarken, bir şeyi o şey yapan, mahiyeti ve özü anlamında *to ti en einai* karşılayan kavram ise *essentia* olmuştur. [111]

Kategorilerin ilki olarak ve her şeyin kendisini dayandığı *ousia* münferit varlıklarda birincil ousia olarak nitelendirilirken tür (eidos) ve cinsler (genos) ise ikincil *ousia'* ya işaret ederler. Böylece Aristoteles Platon'un idealar anlayışından koparak hakiki *ousia'*nın (varlıkların) fertler olduğunu iddia etmektedir. Burada Aristoteles ile Platon'un *eidos* ve *genos'*a yükledikleri anlamı ortaya koymak aristotelesçi düşünümün meseleyi nasıl ters yüz ettiğini görme açısında önemlidir. Aslında *ousia* kavramını, varlığı ya da varolanı ontolojik düzlemde anlama çabası, hem metafiziğin —yani düşünülenin— temelini oluşturur, hem de epistemoloji bağlamında bir bilme meselesi olarak karşımıza çıkar. Yani ousia kavramı ister öz (*essentia*/ *to ti en einai*) olarak ister cevher (*substantia*/ *hupokeimenon*) anlamında düşünülsün mesele görünen evrenin değişime tabi oluşu ve kalıcı olmayışı karşısında insanın bir zemin ve bir kesinlik arayışıdır. Bu bağlamda mesele son kertede gerek Platoncu gerekse Aristotelesçi düşüncede *aletheia*dır. Bu çıkarımlar da göz önünde tutularak iki filozofun ortaya koydukları düşünce Haşlakoğlu'nun şu ifadeleriyle özetlenebilir:

> "…Platon'un görünen evrenin değişime tabi ve kalıcı olmayışında mimemata (taklitler) olarak sergilediği güvenilmezliğinden, philosophia itibariyle 'bilgi kesinliği' adına, hareketinde (kinesis) kaynağı olan varlığın (on) değişmezliğine (ousia) doğru aletheia'ya (saklı olanın açılması olarak hakikat) 'dönerek' (periagoges) yalnızca asıllar/mahiyetler (eide) üzerinden çözmeye çalışmasıdır. İşte tilmizi Aristoteles'in iddiası da tam olarak, aynı 'bilgi kesinliği'ne; görünen evrenin nesnelerinin her birinin töz (tikel) kabul ederek tümel bağlamda bizzat hareketin

[111] "**Ousia** kelimesi "bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelerin hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler" anlamına gelmekteydi. Latince'de cevher karşılığı olarak kullanılan **substantia**, Grekçe'deki **hypostasis** (altta duran) kelimesinin tam karşılığıdır. Aristoteles tarafından töz mânasında kullanılmış olan **hypokeimenon** kelimesi de 'altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey' anlamına gelir. Yunanca geride, altta bulunan anlamına gelen 'hypo+stasis' ve Latince 'sub +stare'den türetilen ve bir şeyin kendisinden dolayı veya kendisi sayesinde başka şeylerden ayrılmış bir şey olarak belirlenmiş bir doğaya sahip olduğu şey anlamına gelen töz, Aristoteles'e göre en kısaca söylemek gerekirse diğer kategorilerin kendisine yüklendikleri özdür." Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 852.

"Yunanca hypokaimenon, Latince substanti, İslam felsefesinde cevher sözcüğü ile karşılanmıştır. Aristotales "**ousia**" dediğinde hem **cevheri** hem de **özü** anlıyordu. Latinler bu iki kavramı ayırdılar: (cevher = substantia) , (öz = essentia). Ortacağ metafiziği varlığa çıkışı anlatabilmek için onları "zat (Essence) ve "vücud" (Existence) diye ayırdı." Bk. Ülken, *Varlık ve Oluş*, 89-90.

> mekanizmasının genesis'in farklı anlaşılma derecelerinde; doğuş, oluş, değişim) dışında ve aşılmasıyla değil, içinde ve bizzat varılabileceğidir."[112]

Tam bu noktada ifade edilmelidir ki, tezimizin varsayımı olarak hâkim Batı düşüncesindeki mevcudiyet fikri ve hümanistik bakışın temelleri, Aristoteles'in *ousia* bağlamında geliştirdiği varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. İlerleyen bölümlerde farklı yönleriyle ele alınacak olsa da, Platon'un idealar anlayışına Aristotelesçi bir gözle bakılması, konunun anlaşılmasının önündeki en büyük engel olarak görülmektedir. Zira Platon'da *eidos*, yalnızca *dianoia*tik bir muhakeme ve düşünce faaliyetiyle çözümlenebilecek bir mesele değildir; o, ancak *noesis* yoluyla ve *psyche* zemininde tecrübi bir temasla açığa çıkabilir. Bu anlamda mesele, Platon'un "babamız" ifadesiyle andığı Parmenidesçi yoldan bütünüyle ayrı değildir.

Konu bütünlüğünü bozmadan ancak meselenin uzantılarına da işaret edecek şekilde kısaca Parmenides'ten ne anlaşıldığını da ortaya koymak gerekmektedir. Hâkim Batı düşüncesi içerisinde Parmenides felsefesinden anlaşılanı en yalın haliyle Karl Reinhardt şöyle özetlemektedir: "Bilgi dışında hiçbir arzusu olmayan, mantığından başka hiçbir bağ tanımayan, bizi hayrete düşürecek kadar Tanrı'ya ve duyguya ilgisiz olan Parmenides…"[113] Bu ifadeler, hâkim Batı metafizik düşüncesinin aksine, Parmenides'in ezeli olan Varlık hakkındaki hakikati (*aletheia*), ilahi bir vahiy niteliğinde ve şiirsel bir dille sunar. Son dönem araştırmacıları, onun şiirsel formu ve vahiysel yapıya göndermede bulunmasını, düşüncesinin metafiziksel boyutunu vurgulayan anlamlı bir tercih olarak değerlendirmektedir. [114] Diğer bir mesele ise Parmenides'in '*noein'* den anladığı "düşünmek ve olmak aynı şeydir" derken kastedilenin modern idealizmin ortaya koyduğu zihinsel bir durum olmadığı meselesidir ki burada Parmenides varolmayanın düşünülemezliğine vurgu yapmaktadır.[115] Dolayısıyla varlık âleminde varolanlar ve varolmayanlar olmak üzere iki yoldan bahseden Parmenides, aslında varolmamayı mutlak anlamda yok saydığından yol teke düşmektedir. Tam bu noktada Platon, Parmenides'ten "baba katli" yoluyla ayrıldığı yerdir. Zira Parmenides'in girmeyi yasakladığı "insanı iki kafalı kılan" varolduğu sanılan doksa yoludur. Platon esasen felsefesinin temelinde

---

[112] Oğuz Haşlakoğlu, *Politeia Şerhi Mimesis Ekseninde Bir İnceleme* (İstanbul: Vakıfban Kültür Yayınları, 2025), 28-29.

[113] Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, (Bonn: Cohen, 1916), 256.

[114] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı*, 137-138.

[115] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı*, 145.

aletheia'yı temellendirmektense *doksa*'yı temellendirmeye çalışır. Zira Platon denildiğinde ilk olarak mağara alegorisi akla gelmektedir ve tüm mesele insanın mağaranın içerisinde oluşudur ki fark edilmesi istenen de budur. Platon bunun bilgisine diyalektik metot yöntemiyle, *diakritike* (ayırt edici ilke) yoluyla eidos itibariyle müşahede edilen, genos itibariyle de tefrik edilerek ulaşılabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla *noesis* ile kavranan, *dianoia* yoluyla dönüştürüldüğünde genos yani cins meydana gelir. Platon'da *aletheia* bağlamında bilginin hakikati *eidos*'tur; ancak *eidos*'un *dianoia* aracılığıyla kavranışı da *genos*'u ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Platon'a göre varlığın ilahi tekliğine (*hen*) bağladığı *logos* 'u nazari bakış ile fikriyatı *dialektike methodos* üzerinden ortaya koyan bilgi ve varlık nazariyesi Aristoteles'te gerçek varlığın tikelliği olarak düşünülerek çoğulcu (*plüralist*) bir ontolojiye dönüşmüştür. Bu dönüşüm, varlığın töz (*ousia*) olarak bireysel nesnelerde temellendirildiği ve duyusal dünyanın değişken yapısında kalıcılığın nasıl mümkün olduğunu sorgulayan bir epistemolojik çerçeve sunmuştur. Böylece Aristoteles, nesnel gerçekliği belirli bir yer ve zamanda mevcut olan *'tode ti*' (şuradaki şey) üzerinden anlamlandırarak, felsefe tarihine eleştirel düşünmenin ve analitik yöntemin temelini miras bırakmıştır.[116] Aristoteles'in varlık ile varolan arasında keskin bir ayrım gözetmemesiyle ortaya çıkan kökensel problemi, Heidegger konuyla ilgili şu ifadeleriyle açık bir şekilde dile getirir;

> *...Ne var ki, metafizik hiçbir yerde Varlığın hakikati hakkındaki soruyu yanıtlamaz, çünkü o, bu soruyu sormaz. Sormaz, çünkü Varlığı sadece, Var olanı Varolan olarak tasarımladığında düşünür. Bütününde Var olanı kasteder ve Varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de Varolan olarak Var olanı kasteder. Başlangıcından tamamlanışına kadar metafiziğin tüm söylediğinde, garip bir şekilde Varolan ile Varlık sürekli olarak karıştırılır. Bu karıştırma tabiî ki bir hata olarak değil, Olagelme olarak düşünülmelidir. Bu karıştırma, düşünmenin ihmalciliğinden veya söz söyleme aceleciliğinden ileri geliyor olamaz. Metafiziğin Varlık sorusunu sorduğu iddia edilince, bu sürekli karıştırmanın sonucu olarak tasarımlama şaşkınlığın en üst noktasına ulaşır.*[117]

Bu bilgiler sonrasında, Aristoteles'te varlık araştırması yaparken, artık "var olanı" anlamaya daha doğrusu Aristotelesçi ifadeyle "var olan olarak var olan"[118] dan ne anladığını ortaya çıkarmaya çalışacağız. Bunun için iki rehber sorunun cevabı peşinde

---

[116] Haşlakoğlu, *Politeia Şerhi Mimesis*, 32.
[117] Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, 3. bs., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, 12.
[118] Aristoteles, *Metafizik*, (1003a), 20.

olacağız. İlk olarak "varolma ve bir şeyin varolması Aristoteles için ne anlama gelmektedir?". İkincisi ise "varolanı diğer varolanlardan ayırımı dolayısıyla bilgisine (*episteme*) nasıl ulaşılır?". Varolan Türkçe karşılığı olarak zihinde bir oluş halini canlandırarak değişim meselesiyle bizi karşı karşıya getirir.

Oluş durumu Aristoteles için bir yoktan (hiçten) varolma durumu olmadığından bu durumu *dunamis* ve *energeia* sözcükleriyle karşılamıştır. Şimdi varlığın var olma tarzları olarak *dunamis* (imkân – olanak, güç, kuvve), *energeia* (işlerlik) ve *entelekheia*'nın (tamamlanma, yetkinlik, gerçeklik hali) hangi anlamlara geldiği incelenecektir.

1.2.2. Varolan olarak Dunamis[119] ve Energeia[120]/Entelekheia[121]

Aristoteles, *Metafizik*'in 9. kitabı olan *Theta*'da, kategorileri (nicelik, nitelik vb.) varlığın farklı görünümleri olarak ele alırken; aynı zamanda varlığı *ousia*, *dunamis* (imkân), *entelekheia* ve *energeia* (fiil, etkinlik) açısından değerlendirir. Bu yaklaşım, varlığın hem kategoriler düzeyinde bir görünüm hem de bu kavramlarla somutlaşan bir durum olarak tanımlanmasını mümkün kılar.[122] Daha bütüncül bir okuma yapıldığında, *Theta*'da yürütülen varlık bilgisi arayışının Aristoteles'in daha geniş bir projesinin parçası olduğu

---

[119] Aristoteles'in dunamis kavramı, antik felsefe tarihinde önemli bir yer tutar ve çeşitli düşünürlerin yorumlarıyla evrim geçirmiştir. İlk olarak Anaksimandros'ta görülen "güçler", şeylerin kendileri olarak değil, karşıtların (sıcak-soğuk gibi) ayrımıyla tanımlanmıştı. Anaksimenes, maddi tözler ve bunların nitelikleri arasında bir ayrım yaparak bu kavramı daha da geliştirdi. Empedokles ve Anaksagoras, karşıt güçleri ön plana çıkarırken, atomcular ise nitelikleri niceliksel ayrımlara indirgediler. Platon, dunamis'i hem tıbbi bir terim olarak hem de ögelerle ilgili olarak ele almış, bu güçlerin varlığını kozmik düzenin oluşumundan önceki bir durumda kabul etmiştir. Aristoteles, bu güçleri tekrar merkezi bir yere koyarak, onların maddi zemin üzerindeki etkilerini açıklamıştır. Dunamis, Aristoteles'e göre bir şeyin potansiyel gücünü ifade eder; bu kavram, örnekler yoluyla gösterilebilir ve etkinliğe (energeia) geçişin doğal bir ilke veya sanat yoluyla gerçekleştiğini belirtir. Peters, *Antik Yunan felsefesi Terimler Sözlüğü*, 78-79.

[120] Energeia terimi, Aristoteles'in etkin (energeia) ve edilgin (dunamis) potansiyellerin bir araya gelerek oluşturduğu işlev (ergon) kavramından türetilmiştir. Bu kavram, Platon'un "Timaios"undaki varoluş analiziyle benzerlik gösterir ve Aristoteles'in varlıklar ile İlk Hareket Ettirici üzerine derinlemesine incelemeler yapmasına olanak tanır. Aristoteles'in incelediği kinesis (hareket) ile energeia (etkinlik) arasındaki ilişki, energeia'nın tam bir durum olduğunu, kinesis'in ise henüz tamamlanmamış bir süreç olduğunu ortaya koyar; bu bağlamda energeia, bir varlığın amacına ulaşmasının bir ifadesidir. *Energeia,* bir varlığın doğal işleviyle (ergon) ilişkilidir; işlev ise o varlığın doğası gereği yapmaya yatkın olduğu şeydir. Ayrıca, energeia'nın önceliği, dunamis'in bir şeyin olma yeterliliğiyle ilişkili olduğunu gösterir; bu durum, gök cisimlerinin hareketinin energeia ile tanımlanmasını sağlar. Nihayetinde, evrende her potansiyeli gerçekleştiren nihai energeia, İlk Hareket Ettiricidir ve bu energeia, aklın (nous) etkinliğidir. Bk. Peters, *Antik Yunan felsefesi Terimler Sözlüğü*, 102-103.

[121] *"Henüz tamamlanmamış, fakat gerçekleşme yolunda olan edime energeia adını verirken, yetkinlik ya da olgunluğa ulaşmış edime entelekheia adını veren Aristoteles ruhu, organik bir cisim ya da vücudun ilk entelekyası olarak tanımlamış, bununla da bedenin aktif olduğu, etkin ya da hareketli olduğu zaman yapabildiği şeyleri anlatmak istemiştir, ikinci entelekheia ise, bütün bu şeyleri aktüel olarak yapmaktan oluşur."* Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 301.

[122] Aristoteles, *Metafizik*, 1045b 25.

görülür. Burada amaç, bilgeliği (*sophia*) meydana getirecek bilginin ne olduğunu belirlemek ve bu bilgiyi elde etmektir. Zira bilgelik, var olanı olduğu gibi bilmek; onun özü (*ousia*), kategorileri, ilkeleri ve nedenleri hakkında kavrayışa sahip olmaktır. Daha açık bir ifadeyle, bilgelik yalnızca varlığı değil, varlığın temel ilkelerini ve nedenlerini bilmektir. Peki bu nasıl mümkün olacaktır? Sorunun yanıtı, bilimlerin sınıflamasının yapıldığı *Epsilon* kitabının girişinde şöyle ortaya konur:

> "Varolanların ilkeleri ve nedenlerini arıyoruz, ama varolan olarak (varolanların). Zira sağlığın ve iyi idmanlı olmanın bir nedeni vardır ve matematiğin ilkeleri ve öğeleri ve nedenleri ve genel olarak akıl yürüten (*dianoetik*) veya akıl yürütmeden (*dianoia*) pay alan tüm bilimler -kimi daha kesin, kimi daha yalın- nedenler ve ilkelere dairdir."[123]

Aristoteles, bilgeliği ve düşünmenin ilkelerini belirlerken *dianoetik* düşünceyi ön plana çıkarır. Burada, bilgelik bir şekilde *dianoetik* düşüncenin sınırlarına hapsolurken, *noesis* bağlamından koparılıp, insan aklının sınırlı çerçevesine indirgemenin yolu açılmış olur. Bu durum, varlık anlayışını öncelikle mevcudiyetin dar çerçevesine hapsederken, sonrasında düşüncenin de yalnızca insan aklının kategorik sınırlarıyla belirlenmiş bir biçime indirgenmesine yol açar. Aristoteles bu yaklaşımıyla, düşünce, varlık ve insan arasındaki ilişkileri merkezileştirerek hümanizmin ilk izlerini ortaya koyar. *Noetik* ve *dianoetik* düşünceler arasındaki ilişki, Aristoteles'in varlık ve bilgi anlayışında birbirini tamamlayan bir işlevi olduğunu gösterir. *Dianoetik* düşünce, yalnızca soyut akıl yürütmenin ötesinde, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin bir aracıdır. Bu bağlamda, teorik düşünce, *dianoetik* düşünceyle iç içe geçerek insanın hem bilgiye ulaşmasını sağlar hem de pratikteki eylemleriyle bilgiyi içselleştirmesini olanaklı kılar. Bu noktada, Aristoteles'in düşüncesi, insan aklının sınırlarını çizen bir yapıyı ortaya koyar. Düşünce, varlık ile birleşerek hümanistik bir boyut kazanır ve insanın bilgiye yaklaşımını belirleyen temel yapı taşlarına dönüşür. Aristoteles'in *noetik* ve *dianoetik* düşünceler arasında kurduğu ilişki, insanın yalnızca soyut düşünceyle yetinmeyip varlıkla olan pratik bağlamında da bir anlam arayışına yönelmesini mümkün kılar.

Daha önce ifade edildiği gibi Aristoteles'in varolanı varolan olarak araştırması, varlığın bilgisine ulaşma çabasıdır ve bu bağlamda varlık/varolan kategorilerle eşleştirilmiş, kategorilerin ilkini ise asıl varolan olarak *ousia*[124] oluşturmuştur Aristoteles bu meseleleri

[123] Aristoteles, *Metafizik*, (1025b 2) 147.

[124] Aristoteles'in *ousia*'sı ile ilgili karmaşaya girmeden meseleyi kavram kargaşasına dönüştürmeme adına ousia/substance ile eş anlamlı düşüneceğiz ve ousia derken Aristoteles'in tabiriyle hiç yoksa

Zeta ve Eta (7 ve 8.) kitaplarında ele alır. Aristoteles, *ousia* kavramı temelinde varlık ve varolan üzerine düşüncelerini temellendirdikten sonra, *Metafizik*'in 9. kitabı olan *Theta*'nın başında ifade ettiği üzere, daha kapsamlı ve derinlikli bir felsefi projenin parçası olarak *değişim* ile *varlık ve yokluk* sorunlarını ele alır. Bu çerçevede Aristoteles, söz konusu meselelerin çözümü için *dunamis* ve *energeia* kavramlarını inceler[125]; ancak onun düşüncesinde (bu kavramlar) varolanın imkân halinde ya da fiil/etkinlik halinde olması kategoriler içinde yer almaz. Aynı zamanda Aristoteles bu ilk pasajda varolan şeyin bir yandan *dunamis* ve *entelekheia* halinde olduğunu diğer taraftan da *ergon*[126] açısından tanımlanacağını ifade eder. *Energeia* terimi, Aristoteles metinlerinde farklı anlamlarda kullanılmakla beraber,[127] *dunamis*'in etkin hale gelmesiyle ortaya çıkan *ergon*

dört farklı anlamın hepsini içerecek şekilde kullanmış olacağız: 1. *To to en einai* (ne olduğu) / *essence* (öz/mahiyet). 2. *To katholu* (evrensel). 3. *Genos* (cins/şecere) 4. *Hypokeimenon* (altta yatan şey). Aristoteles, *Metafizik,* (1028b33) 203.

125 Aristoteles, *Metafizik*, (1045b) 273.

126 Ergon, Yunanca'da "işlenen", "yapılan" ya da "meydana getirilen" bir şeyi ifade eden yaygın bir terimdir ve iki temel anlamda kullanılır: bir şeyin işlevi ya da etkinliği ve bu işlevin ya da etkinliğin ürünü. Aristoteles, bu ayrımı netleştirerek bazı etkinliklerin telos'unu (amacını) dışsal bir üründe bulduğunu, bazılarının ise bu amacı etkinliğin kendisinde barındırdığını belirtir. Bu bağlamda, Aristoteles'in **poiésis** (yaratma) ve praxis (eylem) arasındaki ayrımı, etik ve metafizik düzeyde büyük bir öneme sahiptir. Poiésis, bir dış ürünle ilişkilendirilirken, praxis, eylemin kendisinin bir amaç taşıdığı bir süreçtir. Ergon'un bir diğer önemli anlamı, bir şeyin kendine özgü işlevi veya etkinliğidir. Bu nedenle ergon, bir etkinliği, bir nesneye karşıt olarak ifade eden bir kavramdır. Aristoteles'e göre, insanın ergon'u, ruhun erdemli bir şekilde işleyişidir. Bu işleyiş, insanın iyi bir yaşam sürmesini sağlayan özel bir güçle ilişkilidir. İnsan iyiliği ise bu etkinliğin erdem temelinde gerçekleşmesiyle tanımlanır. Bk. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* 112-115.

127 Chung-Hwan Chen, "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotele" adlı metninde "energeia"nın sekiz anlamından bahseder;

1. En çok kullanılan anlamı eylem (actuality) ya da bil fiil olarak dunamis'in (bil kuvve) etkinlik hali karşıtlığı (metafizik, 1071a 3-5) içerisinde varoluş yolları (metafizik, 1048a 30-32) dır.
2. Gerçekleştirilmiş olma ve mükemmel olma anlamında energeia — Gerçeklik anlamıyla yakından ilişkili olarak, aynı terimin "gerçekleştirilmiş olma" ve "mükemmel olma" şeklinde iki başka anlamı vardır.
3. Energeia'nın hem "psukhe" hem de "eidos" a uygulanışı olarak kullanılır. Aristoteles'in *energeia* ve *dunamis* kavramlarıyla ilişkili olarak, "*gignomeno"* terimi, bir şeyin gerçeğe dönüşmesi, yani bir potansiyelin gerçekleştirilmesi sürecini ifade eder. Bu bağlamda *gignomeno*, somutlaşan ya da gerçekleşen şeylerin, yani belirli bir formun ve amacın (entelecheia) somutlaşmış hali olarak anlaşılabilir.Gignomeno, bir şeyin doğuşunu veya varlık kazanmasını ifade eder ve Aristoteles'in varlık anlayışında, potansiyel durumdan gerçeğe (ya da olgusal hâle) geçişi anlatan bir terimdir.
   Burada Platon bu kavramı mağara istiaresi'den hemen sonra gelen paragrafta; "... ancak bizim şimdi sözünü ettiğimiz şu ki psukhe'de mevcut bulunan yeti (dunamis) ve bizim sayesinde gördüğümüz organ olan göz, nasıl karanlıktan ışığa ancak bütün bir bedenin çevrilmesi ile dönebilirse, işte psukhe de aynı şekilde bütünüyle, oluştan çıkarak (ek tou gignomenou) sahne değiştirir (periakteon), ta ki varlığa dahil olsun (heôs an eis to on) ve asıl ışığın olduğu aydınlık yere kendisini yükseltmeyi başararak bakışını hakiki varlığın üzerinde tutup onu müşahede (theaomai) edebilsin. Bu aynı zamanda bizim iyi (a gathon) dediğimiz değil midir?" (518-d).30 (Not: Tercüme Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 44-45.)
4. Energeia hem duyum hem de entelektüel bilgiye uygulandığında- Aristoteles, psikolojisinde energeia terimini hem duyum hem de düşünme ya da daha doğru bir ifadeyle entelektüel bilgi anlamında kullanır.
5. Energeia kelimesi ayrıca Aristoteles'in etiğinde teknik bir terim olarak kullanılır; o zaman ruhun kesin bir faaliyetini ifade eder.

kavramından türemiştir. Zira Aristoteles, *Metafizik*'te *energeia*'nın varlık bakımından *dunamis*'ten önce geldiğini ele aldıktan sonra, maddenin dunamis halinde iken *eidos*'a yöneldiğini; *energeia* olduğunda ise artık *eidos*'ta bulunduğunu belirtir. Belirtildiği üzere Aristoteles, energeia'nın *ergon*'dan türediğini açıkça ortaya koyar ve dunamis ile energeia arasındaki ilişkiyi çoğunlukla *kinesis* üzerinden temellendirir. Daha önce de ifade edildiği gibi, energeia'nın *ergon*'dan türediğini vurgulayan Aristoteles, dunamis–energeia bağlantısını genellikle *kinesis* kavramı üzerinden açıklar. *Kinesis*'in bir bütünlük taşıması, onun aynı zamanda bir *telos*a yönelmiş olduğunu da gösterir. Aristoteles bu durumu şu şekilde ifade eder:

> "*Madde eidosuna ulaşıncaya kadar dunamis halindedir, eidosuna ulaştığında energeia haline gelir. Aynı şekilde kinesis halindeki varlıklar da telos'a sahiptir. Böylece ergon bir telostur ve energeia bu ergonun ta kendisidir. Bu yüzden energeia ergonun amacına göre adlandırılır ve entelekheia işaret eder.*"[128]

Bu metin, aslında var olanın önce *dunamis* halinde bulunup, doğasında taşıdığı *telos* doğrultusunda *entelekheia*ya geçmesi ve ardından *energeia* yoluyla etkin bir biçime kavuşmasını ifade etmektedir. Araştırmamız boyunca incelenen bazı temel kaynaklarda ve yapılan çevirilerde, *energeia* ile *entelekheia* arasındaki ayrıma yeterince dikkat edilmediği görülmüştür. Bu nedenle söz konusu ayrımı kısaca yapmak, konunun daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Aristoteles'in türettiği bir kavram olan *energeia*, üç farklı anlam taşımaktadır. Aristoteles'e göre *energeia* ile *dunamis* arasında temel bir ayrım vardır. Varlığın temel ilkesi (arkhe,) fiili olarak ne olduğunda yani *energia*'da bulunur.[129] Dolayısıyla *energeia* için ilk temel anlam olarak *kinesis* olarak düşünülür. Ancak burada öncelik sonralık meselesi, varlığın zamansal mevcudiyeti ile ilgili olarak, önemli olduğundan bir açıklık getirmek gerekir.[130] Zira *dunamis*'in mevcudiyet anlamında sonradan düşünülen bir şey olması *energeia'*nın varlığa gelme anlamında üstünlüğünü ifade eder. Buna göre Aristoteles zamansal olarak "Madem varolanlar iki çeşittir, her şey *dunamis* halinden *energeia* olana doğru değişir."[131] diyerek önceliği açık bir şekilde *dunamis* lehine ifade

6. Saf etkinlik anlamında Energeia; Bu anlamda, energeia'nın Aristoteles'in Tanrı teorisinde ve sözde intellectus agens teorisinde kullanıldığını görüyoruz.
7. Energeia ve hareket ayrımı.

[128] Aristoteles, *Metafizik,* (1050 a 15-22) 289.
[129] Aristoteles, *Metafizik*, (1071a 18) 377.
[130] Aristoteles, *Metafizik*, (1049b4-20) 285-287.
[131] Aristoteles, *Metafizik*, (1069b14) 371.

etmiştir. Aristoteles *Fizik* adlı kitabında *dunamis* halinde olan *eidos* almadan önce, henüz kendi doğasına sahip olmadığını iddia eder.[132] Dolayısıyla bir şey fiil halinde olduğu zaman, tam anlamıyla olduğu söylenilir. Aristoteles, zaman bağlamında önceliğin, sadece bir olayın daha önce gerçekleşmesi anlamına gelmediğini belirtir. Bunun yerine, bir şeyin oluşum süreci (*genesis*) içinde öncelik kazanması daha önemlidir. Örneğin, bir insanın yetişkin hali (*energeia* olarak) önceden bir cenin (potansiyel insan) olarak mevcut olabilir. Ancak bu cenin, yine başka bir insanın (*energeia* halindeki) etkinliğiyle meydana gelmiştir.[133] Dolayısıyla varlığın bu şekilde ayrımının esasını kinesis problemi oluşturmaktadır. *Kinesis* problemi, önce-sonralık üzerinden ardışıklığı ifade ederek varlığın meydana gelişi ve şeylerin mevcudiyetine işaret eder.

İkinci anlamda *energeia*, varolanda *entelekheia* bağlamında tamamlanmışlık veya bir eser olarak (*ergon*) yoksa bu durumda *ousia* ve *eidos energeia*'dır. Dolayısıyla *energeia* bazen *entelekheia* yerine kullanıldığı gibi bazen de *eidos*'u[134] bazen de *ousia*'yı[135] ifade eder.[136] Aslında tüm bu pasajlarda ortak zemin *energeia*'nın kinesis olmasıdır. Aristoteles'te *energeia* "belirlenmiş" yani tanımlanmış[137] olup, varlık gibi sadece *substance* (töze) ait olduğu[138] ifade edilir. Zaten ilk cümlede aynı anlam yükler diyerek benzediğini söylüyorsun. "*Energe*ia'nın üçüncü anlamı *ergon* ve *praxis* olup, Aristoteles için etik açıdan da iyi eylem ve iyi yaşamı anlamındadır.[139] Aristoteles'in *ergon* kavramı, bir varlığın işlevini veya görevini ifade eder ve bu işlevin yerine getirilmesiyle varlık tamlık (*entelekheia*) durumuna ulaşır; bu süreç ise *energeia* kavramıyla yakından ilişkilidir. *Ergon*, bir varlığın doğasına uygun olarak sahip olduğu kapasiteyi (*dunamis*) gerçekleştirdiği alanı temsil eder ve bu bağlamda bir varlığın yetkinleşmesi, işlevini yerine getirme kapasitesine bağlıdır. Örneğin, bir doktorun görevi hastaları iyileştirmekse, bu işlev onun iyileştirme kapasitesiyle ilişkilidir; benzer şekilde, insanın işlevi erdemli bir yaşam sürmekse, bu, onun akıl yürütme ve erdem kapasitesine dayanır. Ancak, bir varlığın çok sayıda kapasitesi bulunmakla birlikte, bunların her biri ayrı bir

---

[132] Aristoteles, *Fizik*, (193b) 55.
[133] Janathan Beere, *Doing and Being-An Ierpretation of Aristotle's Meataphysics Theta* (New York: Oxford University Press, 2009), 289.
[134] Aristoteles, *Metafizik*, (1043a30) 261.
[135] Aristoteles, *Metafizik*, (1039a3, 1043a37, 1050b2) 243-261-289.
[136] Aristoteles, *Metafizik*, (1050a30-35) 289.
[137] Aristoteles, *Metafizik*, (1087a14) 445.
[138] Aristoteles, *Metafizik*, (1031a1) 211.
[139] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), (1219b 2) 47.

işleve karşılık gelmeyebilir; yine de belirli bir işlevi varsa, bu işlevi yerine getirme kapasitesine sahip olması beklenir. *Ergon,* varlığın doğasından gelen işlevi; *energeia* ise bu işlevin gerçekleşmesini ifade ederek Aristoteles'in *teleolojik* anlayışını ortaya koyar.[140]

Bu bağlamda Heidegger, *dunamis* ve *energeia* sorununun on hakkındaki soruların alanına girdiğini belirtir.[141] Aristoteles, onu kategoriler üzerinden inceler; ancak *dunamis* ve *energeia* bu kategorilerin içinde yer almaz. Heidegger, burada önemli bir meseleye dikkat çeker: Aristoteles'in "ilk felsefesi" felsefe yapmanın asıl biçimidir; burada "on olarak on nedir?" sorusu sorulur, temel on (*proton on*), yani *ousia* araştırılır ve bu soruşturma *dunamis* ile *energeia* üzerinden yürütülür.[142] Daha açık bir ifadeyle, *dunamis* ve *energeia* meselesi kategorilerden farklı bir yönde, on olarak ona yönelmiş bir sorunsaldır. Bu da onun çok katmanlılığına işaret eder. Aristoteles, onu daha önce belirtildiği gibi çok katmanlı bir düşünce örgüsü içinde kavrar. "On, kategoriler bağlamında; *energeia* ve *dunamis'e* göre, doğru ve doğru olmayana göre; ayrıca ilineksel–arazi (*sumbebekos*) yönünden dört katmanlı olarak tanımlanır."[143] Heidegger'e göre Aristoteles'in onu dört katmanlı biçimde açıklaması, düşüncenin on üzerindeki kuşatma çabasının bir göstergesidir. Bu yaklaşım, onun insan aklının sınırlı anlayışına indirgenmesiyle hümanistik bir çabanın ürünü olarak karşımıza çıkar. Oysa on, düşünceyi aşan bir fazlalık taşır ve insanın teorik çabalarıyla tam olarak kavranamaz. Aristoteles, onu kesin biçimlere sokmaya çalışsa da on her zaman tanımlamanın ötesinde bir nitelik taşır. Bu da onun yalnızca insanın kavrayış kapasitesine indirgenemeyecek kadar derin ve çok boyutlu bir olgu olduğunu gösterir.

Aristoteles metafiziğin *Theta* kitabının 6. bölümüne kadar olan kısımda dunamis ve kinesis meselesini tartıştıktan sonra aslında *dunamis*'in ancak *energeia*'nın anlaşılmasıyla gerçekten anlaşılabileceğini ifade eder. *Energeia* varolanın bilfiil halde yani imkân halinde değil de fiil halinde olduğunu şöyle anlatır:

---

[140] Beere*, Doing and Being-An Lerpretation*, 21.

[141] Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Freiburg Vorlesung Sommersemester 1931, hrsg. von Heinrich Hüni, 2., durchgesehene Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981), 3.

[142] Martin Heidegger, *Gücün Neliği ve Gerçekliği: Aristoteles Metafizik 8. Kitap 1-3 Üzerine Bir Yorum Denemesi*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020), 16.

[143] Heidegger, *Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 23.

> "Etkinlik (energeia) ise şeyin 'imkân halinde' (*dunamis*) dediğimiz tarzda olmayan bulunuşudur; örneğin tahtanın içinde Hermes için "imkân halinde" deriz ve bütünün içinde yarım için, çünkü ayrılabilirler. Sözgelişi temaşa etmeyen bir bilim adamı, eğer temaşa etmesi mümkünse, etkinlik halinde değildir. Her bir durumda söylemek istediğimiz örneklerle açıktır ve her şeyin tanımını aramak gerekmez; aksine benzeşeni görmek yetmelidir, ki bir anlamda inşa etmekte olan inşa edebilene ve uyanık olan uyuyana ve gören gözleri kapalı olan ancak görme yetisine sahip olana ve maddeden ayrı olan şey maddeye ve biten şey işlenmemiş olana ilişkindir. Bu ayrımların bir kısmı etkinlik (energeia) olsun, diğerine ise mümkün (dunamis) olan diyelim. 'Etkinlik halinde' denenlerse her durumda benzer değildir, ancak benzeşim yoluyla söylenebilir; bu bunda ya da buna ilişkin, şu şunda ya da şuna göre gibi; çünkü bir anlamda imkana (dunamis) ilişkin etkinlik (*energea*) devinim (*kinesis*), maddeye ilişkin etkinlikse (energeia) ousia'dır."[144]

Alıntılardan anlaşıldığı üzere amacı *kinesis* ile *energeia* arasındaki ayrımı ortaya koymak olan Aristoteles ontolojisinde *kinesis* bir sürecin veya değişimin dinamik yönlerini ifade ederken *energeia* bu sürecin tamamlanmış ve gerçeklik kazanmış hâli olarak anlaşılabilir. Burada varlık statik bir şey olarak değil de *kinesis-energeia* olarak anlaşılır. Ancak Aristoteles varlığın *energeia* olarak belirmesi onun özünün yani *ousia*'sının gereği olarak kendi içindeki *telos*'u gerçekleştirme o varlığın *eidos*'uyla buluşmasında mümkündür. Buna göre her varlık, kendi *telos*'una uygun bir biçimde gelişirken varlık "en iyi haline" (*ergon*) geldiğinde *energeia* açığa çıkar. Anlaşılan o ki *genesis*, sadece varlığın fiziksel dönüşümü değil aynı zamanda o varlığın kendi doğasını gerçekleştirme sürecidir. Bu noktada, yanıtlanması güç sorularla karşılaşarak adeta çıkışı olmayan bir labirentte bulunuyoruz.

Aristoteles ontolojisinin çok önemli kavramlarından biri olan *hupokeimenon* kavramı vardır. *Hupokeimenon* değişme boyunca değişmeden kalan ve içerisinde *genesis*'in meydana geldiği taşıyıcı zemindir.[145] Değişmeden kalan, bize verilişi itibariyle, zamana tabi olmamayı gerektirmektedir. Zira genellikle *kinesis*, *metabole* ve *genesis* anlamını içerisinde barındırır. Varlık, madde ile *eidos*'un birleşiminde, potansiyel (*dunamis*) olarak taşıdığı *telos*u kendi *hupokeimenon*'unda muhafaza eder ve bunu *energeia/entelekheia* olarak açığa çıkarır. Bu kavramlar onu anlamamıza imkân verse de, zor da olsa sınırlarını (*peras*) belirlemek gerekir. Bu nedenle Aristoteles'in temel kavramları üzerinden meseleyi daha derinlemesine ele almak gerekmektedir.

[144] Aristoteles, *Metafizik*, (1048a31) 281.
[145] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 165.

1.2.3. Kinesis (Hareket) – Metabole (Değişim) ve Kronos (Zaman) – Aitia (Neden)

Bir doğa (*physis*) filozofu olarak nitelendirilen Aristoteles, doğayı gözlemlemekle kalmaz; aynı zamanda *kinesis*, *aitia*, *metabole* ve *energeia* gibi kavramlarla da anlamlandırmaya çalışır. *Fizik*'in 3. Kitabı'nda *physis*'i *kinesis* ve *metabole*'nin ilkesi olarak tanımlar ve *kinesis* bilinmediğinde *physis*'in de bilinemeyeceğini açıkça ifade eder.[146] Buna göre *kinesis*, Aristoteles'in düşünce dünyasında yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda metafiziksel bir önem taşır.

Aristoteles metafiziği, bir mevcudiyet metafiziği olarak en temel izlerini bu kavramların kurulduğu zeminde gösterir. O, Parmenides ile başladığı düşünülen oluşun ve değişimin inkârı sorununu çözmeye çalışır. Aristoteles'in kilit kavramları üzerinde derinleşildiğinde, onun sürekli olarak geçicilik ile kalıcılık arasındaki dikotomiyi aşma çabasında olduğu görülür. Bu çaba, bilindik Aristotelesçi kavramların izini sürmeyi güçleştiren bir anlam yoğunlaşmasına yol açar. Aristoteles'in varlığı tanımlama girişimi, hakikati kapalı bir mekâna sığdırma çabası gibi görünür; fakat her tanımında ortaya çıkan yeni bir kavram veya istisna, bu kapalı mekâna yeni bir pencere açar.

Aristoteles felsefesinin en kilit kavram ikilisi olarak görülebilecek *dunamis* ve *energeia*, *Metafizik* 1050a15 ve devamındaki pasajda açıklığa kavuşur. Burada Aristoteles, maddenin (*hyle*), *eidos*'una ulaşmadan önce *dunamis* halinde bulunduğunu; ulaştıktan sonra ise *energeia* halini aldığını belirtir. Öncelikle vurgulanmalıdır ki *energeia* halinde olan varlığın mutlak anlamda bir yokluğu söz konusu değildir. Zira Aristoteles'in hilomorfik anlayışı, *hyle*'nin *morphe* ile birleşiminde ortaya çıkar: madde *dunamis* durumundayken, *morphe* ile ilişkilendiğinde *energeia* haline geçer.[147] Bu bağlamda Aristoteles'te mutlak yokluk, yani *nihilum*, yerine "henüz olmayan" ya da "henüz gerçekleşmemiş" (*me on*) olarak anlaşılması gereken, *hyle*'nin *eidos* ile birleşmeden önceki *dunamis* hali söz konusudur ki bu, Aristoteles açısından kesinlikle yokluk değildir.[148]

Ona göre mutlak anlamda oluş (*genesis*), *ousia*'nın değişimi (*metabole*) ile ilgilidir; niteliksel ve niceliksel değişimler ise hareketin alanına giren ikincil unsurlardır.

---

[146] Aristoteles, *Fizik*, 93.
[147] Charlotte Witt, "Hylomorphism in Aristotle," *The Journal of Philosophy* 84/11 (Kasım 1987), 673.
[148] Ülken, *Varlık ve Oluş*, 157.

Aristoteles bu ayrımları *dunamis* ve *energeia* üzerinden değil, kategoriler üzerinden yapar. Çünkü bazı varlıklar bir *ousia*'yı, bazıları bir niteliği, diğerleri ise bir niceliği ifade eder. Dolayısıyla *ousia*'yı işaret etmeyen bir şeye mutlak varlık denemez; yalnızca belirli bir şey olarak var olduğu söylenebilir.[149] Bu açıklamalarla Aristoteles, Parmenides'in kesin biçimde reddettiği hareket (*kinesis*) ve değişimi (*metabole*) ortadan kaldırmadan, varlığın kendi içinde nasıl meydana geldiğini göstermeye çalışır. Böylece "*ex nihilo nihil fit*" ilkesinden ödün vermeden, hiçbir şeyin yoktan var olamayacağı ve aynı şekilde var olanın da bütünüyle yokluğa düşemeyeceği düşüncesini korur.[150]

Aristoteles'in kendinden öncekilerle, özellikle Parmenides ve Platon'la ayrıldığı nokta, tam anlamıyla bir mevcudiyet metafiziği ve hümanistik bakış açısından en köklü kopuşlardan birini oluşturur. Parmenides, varlık ve yokluk diye iki yol düşünmenin dahi bir yanılgı olduğunu söylerken, değişim ve dönüşümün ve buna bağlı olarak hareketin var olduğunu sanmayı "iki kafalılık" olarak niteler.[151] Ona göre *doxa* olarak adlandırılan yol, *genesis*in bütünüyle inkârı demektir; bu nedenle hiçbir şekilde dikkate alınamaz ve aslında hiçtir. Platon ise, Parmenides'in "girilmeyecek" dediği bu yola girerek, kendi ifadesiyle bir "baba katli" gerçekleştirir. Böylece, aslında hiç olmayan ve mevzu bahis bile edilemeyecek bir yolun, yani değişim ve dönüşüme tabi olanın ne olduğunu ya da neden var olmadığını (*me on*) açıklamaya yönelir. Her ne kadar Platon hakikat yolunun Parmenides gibi *aletheia yolu* olduğunu söylese de, *doxa*'yı temellendirmeye çalışması onu Parmenides'e göre "çift kafalılar" zümresine dahil eder. Parmenides'te yalnızca tecrübi olanın, yani *noesis*'in zemini tek hakikat iken, Platon'da bu zemin ikiye çıkar. Çünkü Platon, değişim ve dönüşümün, yani *genesis* (kevn) ve *phthora* (fesat) dünyasının içine girmiş görünür.[152] Aristoteles ise kendinden önceki bu "*doxa yolu*"nu dönüştürerek felsefesini üzerine kurduğu zemin haline getirir. Parmenides'te hiç olmayan, Platon'da var olduğu sanılan bu yol, Aristoteles'te sistematik bir çerçeveye kavuşur.[153] Başka bir deyişle, *kinesis* ve *metabole* varlık kategorilerinin içinde düşünülür. Çünkü ona göre şeylerin dışında hareket yoktur; her değişim, bir var olanın kategorisi bakımından

[149] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş,* çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 31.
[150] Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 20.
[151] Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 27.
[152] Aristoteles, *Metafizik*, (1047a10) 275.
[153] David Gallop, *Parmenides of Elea fragments: a text and translatıon wıth an ıntroductıon* (Toronto: University of Toronto Press 1984), 6.

gerçekleşir.[154] Dolayısıyla kategoriler dışında bir değişimden söz edilemez. Bu nedenle *kinesis*, daha önce de belirtildiği gibi, *hyle* ve *eidos*'u içeren duyusal tözlere aittir.

Böylece tartışmaların yürütüldüğü zemini tespit ettikten sonra, Aristoteles'in varlığı kavramlarla kapatma ve sistematik hale getirme çabasının, aynı zamanda her seferinde yeni kavramlarla bu kapalı yapıyı delerek yeniden yakalama girişimini de görmek mümkün olur.

1.2.3.1. Aristoteles'te Varlığın Teleolojik Çerçevesi: Kinesis, Energeia ve Dunamis

Kinesis'in ne olduğunu anlamak, onun anlam katmanlarının ortaya konulmasını gerektirir. Aristoteles'in devinim veya hareket olarak Türkçeye çevrilen *kinesis* kavramı, Aristoteles literatüründe en bilindik ve üzerinde fazla muğlaklık bulunmadığı düşünülen kavramlardan biridir. Ancak bu meselenin bu kadar basit olmadığını, bilakis kavranmasının zor olduğunu herkesten önce Aristoteles'in kendisi belirtir.[155] Bu nedenle, Aristoteles'in bu tespitini bir ön kabul olarak almak gerekir. Onun *kinesis* kavramıyla neyi ifade ettiğini belirlemenin en tutarlı yöntemi, söz konusu terimin eserlerinde nasıl ve hangi kavramlarla birlikte kullanıldığını sistematik biçimde incelemektir.

Daha önce de değinildiği gibi Aristoteles'in "*dunamis'e ilişkin energeia kinesis'tir; maddeye (hyle) ilişkin energeia ise ousia'dır*" ifadesi, *kinesis*'in *energeia* yönünde olduğunu gösterir.[156] Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için açıklama yapmak gerekir. Burada *kinesis* (hareket) ve *ousia* (öz, varlık) kavramları, potansiyelin gerçekleşmesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkar. "*Dunamis'e ilişkin energeia kinesis'tir*" derken, potansiyel bir şeyin —henüz gerçekleşmemiş bir gücün— harekete geçmesi, yani etkinleşmesi anlatılır. Bu bağlamda *kinesis*, potansiyelin gerçekleşmeye doğru yönelmesidir. Buna karşılık, "*maddeye ilişkin energeia ousia'dır*" ifadesi, *hyle*nin, belirli bir *eidos*u gerçekleştirmediği sürece yalnızca potansiyel olarak var olduğunu; fakat *eidos* ile şekillendiğinde, yani belirli bir *ousia* kazandığında gerçek anlamda varlık haline geldiğini ifade eder. Özetle, madde yalnızca *ousia* sayesinde anlam kazanır ve tam anlamıyla varlık haline gelir.

---

[154] Aristoteles, *Metafizik*, (1065b7-9) 353.
[155] Aristoteles, *Fizik*, (202a1) 101.
[156] Aristoteles, *Metafizik*, (1048a31) 281.

Dunamis içinde belli bir *energeia* yönünde gerçekleşmesi *kinesis*'in bir *telos*'a sahip olduğunu gösterir.[157] Aristoteles'e göre bir şeyin meydana gelmesi ve o yönde hareket etmesi o şeyin doğası gereği o potansiyeli ortaya çıkarma eylemidir. Ancak her eylem bir amaca sahip değildir dolayısıyla bunlar Aristoteles'e göre tam bir eylemde sayılmazlar (ör. zayıflamak). Bir eylemin tam anlamıyla sayılabilmesi için kendi doğası gereği amacını da içinde barındırarak potansiyelini (*dunamis*) gerçekleştirmesi gerekir.[158]

Aristoteles'in doğa felsefesi, varlıkların içkin bir telos (*telos*) doğrultusunda hareket ettiği teleolojik bir çerçeve sunar.[159] Bu yaklaşım, nesnelerin gelişim ve değişim süreçlerini, önceden belirlenmiş bir düzen içinde açıklar.[160] Temelini, *dunamis* ile *energeia* arasındaki dinamik ilişkiden alan bu düşünce de her varlık, doğası gereği barındırdığı potansiyeli tam olarak gerçekleştirmeye, yani *entelekheia* durumuna ulaşmaya yönelir ve bu süreç belirli bir *telos*'a ulaşmayı hedefler; örneğin bir palamut, tam gelişmiş bir meşe ağacı olmaya yönelir.[161] Ne var ki Aristotelesçi sistem, katı bir determinizmle özdeşleştirilmesi pek mümkün görünmemektedir; zira Aristoteles, varlıkların *telos*'a yönelik hareketinin mutlak bir zorunluluk (ananke) altında gerçekleşmediğini açıkça belirtir.[162]

Araz, yani bir şeye özsel olarak ait olmayan ama onunla birlikte rastlantı sonucu meydana gelen durumlar ve insan eylemleri bağlamında, bir amaca yönelik davranışın sonucu olarak ortaya çıkmayan ama faydalı veya anlamlı bir sonuç doğuran rastlantısal olaylar (*tyche*), varlığın potansiyelini gerçekleştirme yolunu kesintiye uğratabilir veya saptırabilir.[163] Örneğin, uygun toprak ve su olmadan bir tohum potansiyelini gerçekleştiremez; beklenmedik bir don olayı filizlenmeyi engelleyebilir.

Aristoteles'in bu analizi özellikle mantıkla ilgili eserlerinde yer alır ve burada yaptığı vurgular oldukça farklıdır. Bir şey ile o şeyin niteliği arasındaki ayrım, onun düşüncesinde *hupokeimenon* ile ona rastlantısal olarak yüklenen sıfat ya da tesadüfen eşlik eden olay (*sumbebekos*) arasındaki ayrımı da kapsayacak şekilde genişletilir. Araz olan (*sumbebekos*), ne tanım (*horismos*), ne ayırt edici özellik (*idion*), ne de cins (*genos*) olan; fakat yine de söz konusu varlıkta (*hupokeimenon*) bulunan şeydir. Aynı şeye hem ait olup

[157] Aristoteles, *Metafizik*, (1050a15-22) 289.
[158] Aristoteles, *Metafizik*, (1048b18-35) 283.
[159] Aristoteles, *Fizik*, (192b25-30) 51.
[160] Aristoteles, *Fizik*, (193a5-10) 53.
[161] Aristoteles, *Metafizik*, (1050a5-25) 287-289.
[162] Aristoteles, *Fizik*, (196b10-20) 71.
[163] Aristoteles, *Fizik*, (197a5-15, 198a1-15) 73-79.

hem de ait olmayabilecek bir tarzda ilişkilidir — örneğin oturmanın veya beyazlığın aynı *hupokeimenon*'a bazen ait olup bazen olmaması gibi.[164]

Bu ikinci tanım (ait olup olmama), arazi belirlemede daha elverişli görünür; çünkü diğer kategorilerin bilgisine ihtiyaç duymaz. Ancak Aristoteles'in sunduğu bu ayrım, zorunluluk (*ananke*) ilkesine dayalı mutlak bir yapıdan çok, belirli bir durumda mevcut olanla sınırlı bir ilişkiselliğe dayanır. Bir şeyin araz olması, onun *hupokeimenon*'a zorunlu olarak değil, koşullu ve geçici biçimde ait olduğunu gösterir. Böylece Aristoteles, varlığı yalnızca öz (*ousia*) üzerinden değil, ona eşlik eden ama zorunlu olmayan nitelikler üzerinden de düşünmeye açar.

Aristoteles şerh geleneğinin önde gelen isimlerinden Afrodisyaslı İskender, onun varlığı belirleme ve sınırlandırmadaki güçlüğünü yorumlarıyla desteklemeye çalışır. Nitekim, "Bir nesneye ait gibi görünen bir nitelik, eğer o nesneden ayrılmazsa, bu onun özüne mi dahildir, yoksa yalnızca bir araz mıdır?" sorusuna karşılık olarak, İskender "yassı burunluluk" (*to simon*) örneğini verir. Yassı olmak burnun zorunlu bir özelliği gibi görünse de, "yassı burunlu olmak" ifadesi yalnızca yassı bir niteliğin burunla rastlantısal birleşimidir. Bu örnek, ne tanım (*horismos*), ne cins (*genos*), ne de ayırt edici özellik (*idion*) olmakla birlikte, ilgili *hupokeimenon*'a ayrılmaz biçimde bağlıdır.

Dolayısıyla Aristoteles, zorunlu olanla zorunlu olmayan arasında kesin bir sınır çizmez; bu ayrımı mutlak bir metafizik ilkeye de dayandırmaz. Aksine, bu tür örnekler, varlığın belirli bağlamlarda aldığı biçimlerin onu öz olarak sabitlemekten çok, anlamını konumlar arası geçişlerde kurduğunu gösterir. Bunun sonucu olarak "ait olabilir de olmayabilir de" tanımı, bir nitelik ile varlık arasındaki ilişkinin zorunluluğunu değil, rastlantısal yönünü öne çıkarır. Karın beyazlığı veya ziftin siyahlığı gibi görsel nitelikler bile Aristoteles'e göre *ousia*'nın, yani özün zorunlu bileşenleri değildir; bunlar, maddenin (*hyle*) belirli koşullarda form (*eidos*) kazanmasıyla ortaya çıkan arazî sonuçlardır.[165]

Bu yaklaşım, varlığı mutlak bir zorunluluğun değil, insan aklının kavrayabildiği ilişkisel yapıların alanı içinde düşünmeye yöneltir. Aristoteles'in amacı, kapalı ve katı bir sistem kurmaktan çok, varlıkla ilgili tasarımlarımızı insan merkezli bir zemin üzerinde

[164] Robin Smith, *Aristotle: Topics Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*, ed. J. L. Ackrill ve Lindsay Judson (Oxford: Oxford University Press, 1997), 5.

[165] Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics 1*, trans. Johannes M. Van Ophuijsen (London: Bloomsbury Academic, 2014), 52-53-54.

temellendirmektir. Çünkü *ananke* ile araz arasındaki geçişkenlik, varlığı mutlak bir zorunluluğa teslim etmeden, çoğunlukla (*hos epi to poly*) insani bilişin öngörebildiği alanlarda anlam kurma eğilimini gösterir. Böylece Aristoteles, varlık hangi yönden ele alınırsa alınsın, meseleyi nihayetinde insan aklının kategorileri ve anlam çerçevesi içinde düşünmeye yönelterek bir tür hümanistik perspektif geliştirir.

Doğal hareketler (*kinesis*), her zaman doğrudan algılanamaz; çoğunlukla farklı olayların düzenli tekrarları yoluyla kavranır. Bu nedenle doğadaki süreçlerin anlaşılması, "as a rule" (*hos epi to poly*), yani "çoğunlukla böyle olur" ilkesine dayanır. Olayların altında yatan hayatı destekleyen nedenler ya da amaçlar (*telos*), çoğu zaman yalnızca dolaylı biçimde sezilebilir. İnsan yalnızca olayların "madde" (*hyle*) boyutunu doğrudan gözlemler; fakat bu olayların nedenini veya işlevini kavramak için deneyim, karşılaştırma ve tekrar gerekir.[166] Dolayısıyla özü itibarıyla sınırlandırılamayan şey, insan deneyimi aracılığıyla zihinsel bir alımlama sonrasında anlam kazanır.

Aristoteles'in doğa anlayışı, her varlığın içkin bir *telos*'a (amaç) yöneldiği ve değişimin içsel potansiyelin (*dunamis*) gerçekleşmesi (*energeia*) ile meydana geldiği teleolojik bir çerçevedir. Dış koşullar bu sürece yalnızca bir "sahne" işlevi görür; öz (*ousia*) üzerinde belirleyici değildir. Bu nedenle yapay müdahale içeren deneysel yöntem, doğal süreci bozarak özün gerçek ifadesini çarpıtır. Aristoteles'e göre bilim, doğaya "itaatkâr bir seyirci" olarak yaklaşmalı; gözlemci olmalı fakat müdahaleci olmamalıdır.[167]

Antik felsefe, özellikle de Aristoteles üzerine çalışmalarıyla tanınan Sarah Jean Broadie Aristoteles'e ilişkin yorumunda bu bakışı, mevcudiyet metafiziği bağlamında, varlığı önümüzde olan ve bize verili haliyle seyre açık bir mesele olarak tanımlar. Amerikalı pragmatist filozof John Dewey ise Aristotelesçi "seyirci teorisi" olarak adlandırdığı bu bilgi anlayışını eleştirir. Ona göre burada bilen özne nesne karşısında pasif kalmakta, dış dünyayı yalnızca gözlemlemekte ve adeta bir fotoğraf gibi kaydetmektedir. Böyle bir modelde bilme ile yapma (pratik etkinlik) arasındaki bağ kopar; özne, bilme sürecinde dışarıdan bakan, nesneyle özdeşleşmeyen bir "seyirci"ye dönüşür.[168]

---

166 Sarah Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 101.

167 Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, 34.

168 John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action* (New York: Minton, Balch & Company, 1929), 196.

Sonuç olarak, arazî var olanlarda hiçbir zorunluluk (*ananke*) bulunmadığından Aristoteles, bu tür durumların farklı şekillerde de gerçekleşebileceğini belirtir. Bu ise şu sonuca götürür: arazlara dayalı hiçbir kesin kanıtlama (*apodeixis*) mümkün değildir ve dolayısıyla onlar hakkında bilimsel bilgi (*episteme*) elde edilemez.[169] Araz, bilgiye temel teşkil etmez; çünkü zorunlu değildir, çoğunlukla ve rastlantısal olarak ortaya çıkar. Özneye veya bağlama göre anlam değiştiren, çok anlamlı ve özsel olmayan özelliklerdir; bu da onu tutarlı bilimsel analizden dışlar. Bu açıdan Aristoteles'in doğa görüşü hem yönelimsel zorunluluğu hem de gerçekleşmenin koşulluluğunu birlikte barındıran çift kutuplu bir yapı sunar.[170] Bu nedenle, zorunlu olmayanın bilgisine ulaşılamadığı yerde Aristoteles'in doğaya ilişkin hakiki bilgisi, zorunluluk ilkesine en yakın olan *kinesis* ve *metabole* kavrayışında aranmalıdır.

Arazın özsel bir amacı (*telos*) bulunmaz; bu nedenle düzenli ya da zorunlu bir nedensellik de barındırmaz. Bundan dolayı Aristoteles, araza dair bilgiyi *episteme* kapsamının dışında bırakır. Çünkü bilgi, zorunlu olanın (*ananke*) bilgisidir; rastlantısal olan ilkece bilinemez. Oysa *kinesis*, Aristoteles'in doğa anlayışında yalnızca bir değişim değil, aynı zamanda bir *telos*'a yönelmiş *dunamis*'in *energeia'*ya doğru gerçekleşmesidir. Bu yönelmişlik, yani doğaya içkin ereksel yapı, *kinesis*'i arazdan ayırır ve onu bilgiye konu kılar. Dolayısıyla doğayı anlamanın yolu, rastlantısal olana değil, doğası gereği belirli bir ereğe yönelen *kinesis*e odaklanmayı gerektirir.

Her şeyden önce hatırlanmalıdır ki Aristoteles'te *kinesis*, *dunamis*'in *energeia* yönünde açığa çıkmasıdır; bu nedenle *kinesis*, bir *telos* doğrultusunda geniş anlamda bir *energeia* olarak düşünülür. Aristoteles, *energeia* kavramını *kinesis*ten ayırırken ona daha dar bir anlam yükler; fakat *energeia* ile *kinesis* arasındaki farkları bütünüyle ortaya koymak ve kavramak oldukça zordur.[171] Buna rağmen, Aristoteles'in açıklamaları ve örnekleri üzerinden bu meseleyi aydınlatmaya çalışacağız.

Arazın özsel bir *telos*u bulunmaz; bu nedenle eksik (*ateles*, tamamlanmamış) bir süreç olarak nitelendirilebilecek *kinesis*'in kendisinde de *telos* yer almaz. *Energeia* ise *telos*'u kendi içinde taşıyan, tamamlanmış (*entelekheia*) bir gerçekleşme biçimidir. Diğer yandan,

---

[169] Aristoteles, *Metafizik*, (1026b5–10) 195.
[170] Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 102–104.
[171] J. L. Ackrill, *Essays on Platon and Aristotle* (New York: Oxford University Press, 2001), 142.

energeia ile *kinesis* şimdiki zaman üzerinden de ayırt edilebilir: Bir şey aynı anda hem yapılıyor hem de yapılmışsa bu *energeia*'dır; *kinesis* ise süregiden ve henüz tamamlanmamış bir süreçtir. Bu bağlamda *energeia* ile *kinesis* arasındaki ayrım, *ateles*, içsel *telos* ve zamansal süreçte hem gerçekleşme hem de tamamlanma boyutları açısından değerlendirilebilir.

Aristoteles bu meseleyi örneklerle açıklığa kavuşturur. Örneğin zayıflamayı *kinesis* olarak nitelendirir ve onun *energeia* olmadığını belirtir.[172] Zayıflama, içkin bir tamamlanmışlıktan yoksundur; amacı, sürecin sonunda ulaşılan "zayıf olma" durumudur. "Zayıflıyorum" ifadesi henüz hedefe ulaşılmadığını, "zayıflamışım" ise sürecin tamamlandığını gösterir; bu iki ifadenin eş zamanlı kullanılamaması, Aristoteles'in *kinesis* anlayışını ortaya koyar. Buna karşılık *energeia*'da eylem ile sonuç eş zamanlıdır: görmek ile görmüş olmak, düşünmek ile düşünmüş olmak aynı anda gerçekleşir. Dolayısıyla *energeia* fiilleri (örneğin görmek, düşünmek, sevinmek), süreç ile ürün arasında zamansal bir gecikme barındırmaz.

Aristoteles, *on* (varlık) üzerine düşüncelerini inşa ederken metafiziğinin yöneldiği düzleme dikkat etmek gerekir. Onun ontolojisinde *dunamis–kinesis–energeia* hiyerarşisi çok katmanlı bir yapı sunsa da, *entelekheia* ekseninde tekilleştiren epistemolojik bir indirgeme eğilimine yol açar. Platon'da "görünür ile görünmez" arasındaki diyalektik süreklilik korunurken; Aristoteles, *eidos* (biçim) ile *hyle* (madde) arasında kesin bir ayrım yaparak ontolojik düalizmi sertleştirir. *Eidos*, *hyle*'yi salt bir *dunamis* düzlemine yerleştiren belirleyici ilke işlevi görür. Theodor W. Adorno'nun işaret ettiği üzere, bu tahakküm mekanizması çoklu gerçeklikleri "*eidos*'un tanımlayıcı tekelinde" eriterek Aristotelesçi modeli daha da düalist bir yaklaşıma yaklaştırır.[173]

Aristoteles'in *energeia*ya, *dunamis* ve *kinesis*'ten daha fazla değer atfetmesinin nedeni, onun kemale ermiş bir mevcudiyet olarak görülmesidir. Ayrıca, *energeia* eylemlerinde meydana geliş ile gerçekleşmiş olma arasında zamansal bir farklılık bulunmaz. Başka bir deyişle, *kinesis* ifade eden eylemler için belli bir zamana ihtiyaç vardır; oysa *energeia* ile ilişkili eylemler bir anlamda zamansızdır.

[172] Aristoteles, *Metafizik*, (1048b18-36) 285.
[173] Theodor W. Adorno, *Metafizik Kavram ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İthaki Yay., 2017), 66.

Bu noktada belirtmek gerekir ki *energeia*, henüz tamamlanmamış *dunamis*'in *kinesis* yoluyla nihayete ermesi olarak anlaşılırken, bunun tamamen gerçekleşmiş hali *entelekheia* olarak adlandırılır. *Energeia–entelekheia* ikilisi Aristoteles tarafından her zaman net bir ayrımla kullanılmadığı[174] için meseleyi burada ayrıntılandırmadan, her iki kavramı da *actus* olarak düşündüğümüzde, *energeia/entelekheia* bir bakıma zamansızlığıyla ve *telos*'un bütüne erme haliyle Tanrısallık özelliği de taşır. Nitekim Gadamer'in işaret ettiği üzere Aristoteles'e göre Tanrı, evreni hareket ettiren fakat kendisi hareketsiz olan "Saf *Energeia*"dır; *dunamis* içermeyen bu salt eylem, "düşünmenin düşünmesi" (*noesis noeseos*) biçiminde kesintisiz bir temaşadan ibarettir. O'nun *ousia*'sı, bu eylemin kendisi olarak "kendisinde mevcut olmak"tır ve tıpkı yaşamak fiilinde olduğu gibi, geçmiş-şimdi-geleceği aynı anda kapsayan zaman-üstü bir bütünlük barındırır.[175]

Ne var ki Aristoteles'in *energeia* kavramı "tamamlanmış eylem durumu" olarak tanımlandığında, temel bir ontolojik problem ortaya çıkar. Eğer *energeia* gerçekten de *actus purus* (saf aktüellik) ise, bu durum varlığın zamansal boyutunu paradoksal biçimde dondurur. Çünkü "tamamlanmış" olan bir şey, tanım gereği artık değişim ve gelişim potansiyelini kaybetmiş demektir. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in *kinesis* → *energeia* geçişi, varlığın dinamik karakterini açıklamaya çalışırken aslında onu statik bir metafizik içinde sınırlar.

Aristoteles'in "*to kath auto*" düsturuyla var olanı tikel olarak nitelemesi ve varlığı en üstün hakikat olarak görmesi, düşüncesinde bir tür içsel gerilim doğurur. Burada altı çizilmelidir ki çalışmamızın en kritik meseleleri mevzu bahis edilmektedir. Aristoteles'in mevcudiyet metafiziğinin en önemli ve belki de ilk temsilcisi olarak görülmesinin nedeni de budur. Kendi döneminin hâkim paradigmalarının dışına çıkma eğiliminde olsa da Aristoteles bu paradigmaları bütünüyle terk etmez; fakat onların anlam yönlerini dönüştürür. Varlık hiyerarşisinin en üst basamağına Tanrı'yı yerleştirir; ancak bu Tanrı, felsefenin hümanistik düşünce sonrasında zorunluluk olarak kurulan bir Tanrı'dır. Mutlak anlamda bir değişimin inkârı Parmenidesçi zeminde söylenmese de Aristoteles varlığı görünürde olana indirger. Böylece onun temel ilkesini tümel olana, en nihayetinde de hiç

[174] Tomasz Stępień, "Energeia and Entelecheia – First and Second Act. Operari sequitur esse in Aristotle and Aquinas," *Studia Pelplińskie* 57 (2023), 316-317.

[175] Hans-Georg Gadamer, "Plato as Portraist". *In The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*, trans. Jamey Findling and Snezhina Gabova, ed. Richard E. Palmer (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007), 210.

hareket etmeyen ve noksanlıklardan münezzeh olarak gördüğü şeye yönlendirerek, aslında görünenin ardındaki görünmeyene işaret eder. Burada Aristoteles için ardında duran şeyin ne olduğu meselesi ileride müstakil olarak incelenecek olsa da bunun *nous* (akıl) olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla hem zamanın hem de varlığın anlamlandırılma biçimi ile bunu anlamlı kılan hümanistik yapının belirlenmesi, meselenin daha doğru kavranabilmesi açısından önemlidir.

Antik Yunan felsefesi uzmanı ve özellikle Aristoteles çalışmalarıyla tanınan Chung-Hwan Chen energeianın anlam katmanlarını açıklarken quasi-modal tanımlamaların dışında farklı anlam nüansları bulunan bu kavramın hareketi (kinesis) tanımlamada kullanıldığı şekliyle[176] hangi anlamları içerdiği üzerinde durmaktadır.

> Energeia kavramı, potansiyel olanın gerçekleşmesi ve hareketin bir bütün olarak işleyişi ile derin bir ilişkiye sahiptir. Gerçekleşme (energeia), yalnızca potansiyel olan bir şeyle ilgilidir, ama gerçekten var olan bir şeyle ilgisi yoktur. Bakır örneğinde olduğu gibi, bakır aslında bir madde (proximity matter) olarak var olur ve bu varoluşu içinde başka bir potansiyel taşır. Gerçekleşme (actualization) yalnızca potansiyel (dunamis) bir şeyin gerçekleşmesiyle ilgilidir, ama gerçek haliyle değil. Energeia'nın "gerçekleşme" (actualization) anlamıyla, aynı terimin "gerçeklik" (actuality) anlamı arasındaki fark şudur: Gerçeklik, potansiyelliği tamamen dışlar, ancak gerçekleşme (actualization) potansiyelliği her zaman içerir, ancak sürekli azalan bir şekilde. Energeia" kelimesi, sadece potansiyel olarak var olan bir şeyin gerçekleşmesini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda onu harekete geçiren süreci de ifade eder. Aristoteles burada, hem eylem (action) hem de pasiflik (passion) kavramlarını aynı terimle ifade eder. Hareketin her iki yönü de "energeia" ile tanımlanır. Bu bağlamda, "energeia" kavramı, potansiyel (dunamis) olanın gerçekleşmesi ve hareketin (kinesis) bir bütün olarak işleyişi ile derin bir ilişkiye sahiptir.[177]

Görüldüğü üzere değişim sorununu çözmek için yola çıkan Aristoteles varlığın çok katmanlılığı ile meseleyi çözmeye çalıştıkça mesele bir şekilde daha karmaşık hale gelmektedir. Zira yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Aristoteles gerçekliğin peşindeyken geldiği bu noktada gerçekliği terk etmek onun yerine gerçekleşmeyi (actualization) öncelemek durumdadır. Çünkü gerçekleşme dunamisi içinde barındırır. Aristoteles Fizik 201a10 da bulunan ifadesine dikkat edilirse her varlık cinsinin (genos) gerçeklikte (entelecheia) ve potansiyel olarak (dunamis) var olduğundan söz eder. Sonrada potansiyelin (*dunamis*) kendi olarak sınırları içinde gerçekliğe geçmesi (*entelecheia*) yani o nitelik bakımından gerçekleşiyor olması harekettir (*kinesis*).[178] Kısaca Aristoteles'e göre energeia, bir yandan potansiyeli bütünüyle ortadan kaldırarak

[176] Aristoteles, *Metafizik*, (1065b16) 353,
[177] Chung-Hwan Chen, "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle," *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (September 1956), 59–60.
[178] Aristoteles, *Fizik*, (201a10) 95.

tamamlanmışlığı ifade eden "*actuality*" iken, diğer yandan bu potansiyelin süreç boyunca devam edip dinamik bir gerçekleşmeyi sürdüren "*actualization*" anlamına gelir.

Aristoteles'te bu iki aşama, bir dağın çıkış ve inişinin tek bir yol olması gibi, tek bir varlık sürecinin farklı evreleri olarak düşünülebilir. Bu durum Herakleitos'un karşıtlar (*antithesis*) öğretisi bağlamında, iki farklı tipte görülen fragmanları ve bunların birlik (*hen*) kuralına nasıl hizmet ettiğini akla getirmektedir. Bu tür fragmanlarda, karşıt özellikler aynı anda, tek bir "özne"de içkindir. Örneğin "İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır."[179] ifadesinde görüldüğü gibi, inişli-çıkışlı yol, hipotetik olarak hem yukarıya hem de aşağıya giden yol olarak değerlendirilse de ontolojik düzlemde "tek bir yol" olduğu vurgulanır. Kozmik bakışta "inen yol" (*kato*), ateşin önce havaya, sonra suya ve en sonunda toprağa dönüşmesi anlamına gelirken "çıkan yol" (*ano*), toprağın suya, ardından havaya dönüşmesini ifade eder. Bu iki dönüşüm süreci bir arada işlediğinde evrende hem var olanların yok olması hem de yenilerinin doğması sağlanır. İnen ve çıkan yolun özü itibarıyla aynı olması, bu karşıt hareketlerin kozmik düzende bir bütün oluşturduğunu gösterir.

Aristoteles'in "*energeia*" kavramı, yalnızca potansiyel bir varlığın gerçekleşmesini değil, aynı zamanda bu gerçekleşmenin içkin sürecini, yani hareketin (kinesis) hem etkin hem de edilgin yanlarını birlikte kapsayan bütünsel bir işleyişi ifade eder. Chung-Hwan Chen'den paylaştığımız pasaj çerçevesinde *energeia*, Aristoteles'in mevcudiyet metafiziğinin merkezî taşıyıcısıdır; çünkü bir şeyin "gerçekleşmiş olması", onun hem telos'una ulaşmış olması hem de potansiyelinin (dunamis) tamamıyla dışlanması anlamına gelir. Ne var ki burada önemli bir ayrım belirir: Gerçeklik, potansiyeli yok sayarak "mevcudiyetin dolu hâli"ni ima ederken, gerçekleşme potansiyelliği sürekli azalan bir şekilde olsa da hâlâ içkin bir şekilde taşır. İşte bu ayrım, Aristoteles'in sisteminin içkin gerilimini ortaya koyar: *Energeia* hem gerçekleşme süreci hem de olmuşluk halini aynı anda kapsar hem aksiyonun iradi dinamiğini hem de pasyonun etkilenmişliğini içerir. Bu anlamda "energeia", yalnızca özneye ait bir güç değil, aynı zamanda öznenin başka bir varlık tarafından etkilenmesini mümkün kılan açık bir yapıdır. Bu çift yönlü yapı, Aristoteles'in varlığı yalnızca bir telos'a ulaşma olarak kurduğu statik-teleolojik modelle çelişkiye düşer.

[179] Herakleitos, *Fragmanlar*, 151.

Aristotelesçi düşüncede varlık (*ousia*) ve değişmezlik (*stasis*) ön plandadır. Ona göre, bir şeyin gerçekliği, potansiyelinden (*dunamis*) ayrı tutulmalı, ancak hangi potansiyelin hangi gerçekleşmeyi hedeflediği de net biçimde belirlenmelidir. Bu çerçevede "hareket" (kinesis) yalnızca "potansiyelin (*dunamis*) gerçekleşmesi" (*energeia*) olarak tanımlanır. Fakat bu tanım, varlığın süreklilik arz eden, karşıtlıkları kuşatan dinamik yapısını gözden kaçırmaya meyleder. İşte buradan hareketle, az önce temas edilen Herakleitos'un ünlü "yol" metaforunun ışığında, Aristotelesçi mantığın varlık tanımındaki zayıflığını göstermek mümkündür. Herakleitos'a göre "yukarı çıkış" ile "aşağı iniş" farklı adlar verilen, ancak özü tek ve aynı şeydir. Onun özdeyişi, bu birliğe işaret eder ki karşıtlıkların zıtlaşması değil, aralarındaki kopmaz bütünlüğü ortaya koyar. Yani aynı yol hem alçalır hem yükselir; iniş ve çıkış kavramları, aslında "birbirinin karşılıklı yüzeyleri" olarak işlev görür. Bu noktada Heraklitosçu düşünce, varlığı "sabit bir nesne" değil, sürekli dönüşen bir süreç olarak kavrar.

Aristotelesçi mantık tarihsel olarak, varlığı bir "aynı" (*to auto*) ve bir "öz" (*hupokeimenon*; Latin: subiectum) üzerinden tanımlamış olsa da Herakleitos'un vurgusu aynıya asla durağan bir kimlik atfetmeye izin vermez. Antikçağ 'da Aristoteles, hem "potansiyel" hem de "gerçeklik" (*energia*; Latin: *actualitas*) kavramını kullanırken, bunları birbirinden ayrı kategorilerde işledi. Ancak Heraklitos'un yol örneğinde "iniş" ile "çıkış" arasındaki kesintisiz devinim birimliği, Aristoteles'in kopuk varlık-öz ve süreç-öz ayrışmasını gölgelemiştir. Başka bir deyişle, Aristotelesçi varlık tanımı, diyalektik gerilimi göz ardı ederek "telos" (amaç) merkezli bir kapanma eğilimi taşır. Bu kapatma, varlığın bir nehir gibi kesintisiz akışına ve kendini yeniden tanımlamasına alan tanımaz; bunun yerine varlığı sabitlenmiş bir heykel gibi önceden çizilmiş bir hedefe kilitler.

Burada görünen çelişki, B61'de de olduğu üzere: "Deniz hem en saf hem de en kirli sudur. Balıklar için içilebilir ve can verici; insanlar için içilemez ve öldürücü."[180], B88'de ise "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler, öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir."[181] Kozmikte yaşam ve ölüm, gençlik ve yaşlılık, uyanıklık ve uyku aynı anda iç içe bulunur ve birbirlerinin yerine geçer. İnsanda da ruhsal hâllerimiz sürekli devinir; zamanla bir durumdan diğerine geçer. Bu fragmanlarda karşıtlıklar, aynı anda değil; farklı zaman dilimlerinde belli olur. Yani bir

[180] Herakleitos, *Fragmanlar*, 153.
[181] Herakleitos, *Fragmanlar*, 211.

varlık önce “uyanık” iken, sonraki an “uyuyan” olur; bir kez “genç” iken bir süre sonra “yaşlı”ya dönüşür. Görünürdeki bu değişim (dunamis → energeia ilişkisi çerçevesinde) parçalara ayrılmış bir hareket veya dönüşüm sunar. Aristoteles’in çelişmezlik ilkesine (non-contradiction) aykırıymış gibi görünen bu karşıtlıklar, Herakleitos için aslında bir “paradoks” (paradoxos) değil; görünende saklı olan birliğe (hen) yapılan bir imâdır. Başka bir deyişle, akla çelişir gibi duran “deniz suyu” örneği (tatlı mı yoksa tuzlu mu olduğu, ona dokunan canlıya göre değişir) üzerinden deniz suyunun özünde “tek bir birlik” olduğu vurgulanır. Yol örneğinde de olduğu gibi; “yol”un aşağıya mı yoksa yukarıya mı gittiği, yolda ilerleyene bağlı bir bakış açısıdır; ama varlık düzleminde yol, ontolojik olarak birdir. Her ne şekilde sunulursa sunulsun—ister eşanlı ister zamansal karşıtlıklar—Herakleitos’un temel hedefi “görünürdeki ikiliği” anlamsızlaştırmak ve arkasındaki “birliği” (hen) ortaya koymaktır. İnsanın veya balığın dokunuşuyla “çelişkili” görünen deniz suyu da, görünmez planda bir olduğu için “karşıtlık” yalnızca yüzeyde mevcuttur; gerçeklikte ise herhangi bir çelişki yoktur.

Sonuç olarak Aristoteles’te kinesis’i energeia açısından ele alış biçimi ontolojik olarak kendi mantık kuralları çerçevesinde aslında bir çıkmaz sokak niteliğindedir. Oysa Heraklitos’ta “yol” (hodos) metaforu, “karşıtların birliğini” (Latin: unitas oppositorum) işaret eder. İniş ve çıkış birbirine zıt gibi görünse de, aralarındaki özsel bağ onları tek bir gerçeklik içinde buluşturur. Bu birliğe bakıldığında, varlık da sabit bir “nesne” olmaktan çıkarak, “karşıtların akış içinde birleşimi” haline gelir. Okyanusun “dalga” durumu, durağan su ile coşan köpük arasında kesintisiz bir geçiş sergiler. Aristotelesçi mantık bu dört öğeli hareket anlayışını yeterince dikkate almaz; oysa Heraklitosçu mantık, varlığı tam da bu sürekli dönüşüm temelinde tanımlar. Aristotelesçi mantık kendi içinde tutarlı olsa da, Heraklitos’un “yol” metaforu ışığında; varlıkta “zıt yüzlerin birliği”(hen kai to auto) dikkate alınmadığı için eksik kalır. Bir yokuşu çıkarken veya inerken adımımız ilerler; varlığın özü ise bu ilerleyişin “bitmeyen” yönelimidir. Dolayısıyla Aristotelesçi varlık tanımı, Heraklitosçu diyalektik perspektifin sunduğu “karşıtların sürekli akışı”nı barındıracak kadar esnek değildir. Aristoteles varlığı sınırları belirlenmiş kategorilerle sabitlemeye çalışırken, Herakleitos varlığı sınırsız geçişkenliğin diyalektiğinde kavrar.

Kinesis Aristoteles'e göre bir şeyin doğasına uygun olarak kendini tamamlaması yani energeia/enthelekia olarak gerçekleşmesi olarak tanımlanır.[182] Burada dikkat edilirse kinesis, dunamis'den energeia'ya geçişi sağlarken aslında, doğasına uygun olarak görülüşü, onun telos'u yoluyla mümkündür. Aristoteles'in kinesis anlayışı, günümüzde nesnelerin birbirine olan konumları ilişkisi üzerinde anlaşılan bir hareket anlayışından farklıdır. Kinesis varlıkların doğalarına içkin olup belli bir ilkeye (arkhe) göre hareket etmektedirler.[183] Daha öncede belirttiğimiz üzere Aristoteles mutlak anlamda olmayanın, var olmasını mümkün görmemekte, olması olası olan şeyi sadece henüz olmayan ama hep olma olasılığını barındıran olarak görmektedir. Aristoteles bu durumu:

> "Dahası, eğer imkanından (dunaton) yoksun kalan "imkânsız" (adunaton) ise, henüz meydana gelmemiş olanın meydana gelmesi imkânsız olurdu; meydana gelmesi imkânsız olanın meydana geldiğini ya da geleceğini söyleyen ise yanılmış olurdu. Anlaşılan bu iddialar hem hareketi (kinesis) hem de oluşu (genesis) yok sayıyor."[184]

Buna göre varlık, her zaman varolma mevcudiyet içinde ve 'burada olan' olarak anlaşılır; hatta var olmadığı düşünüldüğünde bile, henüz var olmama hâlinde dahi bir şekilde varlığını sürdürür. Aristoteles, yukarıda alıntıladığımız pasajda ve devamında varlığın dunamis ve energeia olarak düşünülmemesindeki zorluğu ya da çelişik durumu göstermektedir. Devamında ise *energeia* teriminin ancak "*entelekheia* ile bir tutulan energeia teriminin" *kinesis*'ten başka şeylere de uzanacağını oysaki *energeia*'nın daha ziyade kinesis olarak düşünüldüğünden bahseder.[185] Bu durumda Aristoteles'in energeia terimi burada hem entelekheia anlamında tamamlanmış, kusursuz, mükemmel, hedefine ulaşmış (*teleios*) bir varlığa delalet ederken aynı zamanda başka bir anlamda energeia bu sefer kinesis anlamı taşıyarak tamamlanmamış, eksik henüz bitmemiş (ateles) durumuna gönderme yapmaktadır. Bu durumda daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi *energeia* kavramı varlığı yakalama noktasında çelişik bir duruma bürünür. Energeia, "*energeia ateles*" ve "*energeia teleia*" olarak tekraren ikiye ayrılmış görünmektedir. Bu durumda energeia kavramı anlam süblimleşmesi yaşayarak elimizden kayıp gitmektedir.

Aristoteles energeianın bir şekilde kinesis olarak anlaşılmasını, kinesis için varolan olması gerektiğini düşünerek, (henüz) var olmayana *kinesis*in yüklenemeyeceğini buna

---

[182] Aristotels, *Fizik*, (201a10-15) 95.
[183] Zeliha Burcu Yılmaz, "Aristotelesçi Doğa Felsefesi ve Metafizik Bağlamında Boşluğun Reddi", *Özne* (Aristoteles Özel Sayısı), 11-12 (2009), 48.
[184] Aristoteles, *Metafizik*, (1047a10-15) 275.
[185] Aristoteles, *Metafizik*, (1047a30-35), 277.

göre (henüz) var olmayanın akledilen ve arzu edilen kategorileri üzerinden anlamlandırılabileceğini açıkça ifade eder.[186] Aristoteles'e göre şeylerden ayrı bir kinesis düşünülemez olup böylece kinesis tam olarak *aistheai* (duyulara verilen) olarak aisthesisin konusu olmaktadır. Zira ona göre kinesis nesnelerin dışında olamaz çünkü değişen (*metabole*) şey ya varlığın özü itibariyle (*ousia*) ya nicelikçe (*poson*) ya nitelikçe (*poion*) ya da yer (*topon*) açısından değişir.[187] Buna göre (henüz) var olmayanlar yani dunamis durumunda varlık, düşünülür olandır böylece o, düşüncenin (*dianoia*) ve arzuların (*epithymia*) meselesidir. Çünkü entelekheia halinde değil yani tamamlanmamış (*ateles*) durumundadırlar.[188] Kısaca özetlemek gerekirse *aisthesis*'e verili olan varlık (*ousia*), *hyle*'si (maddesi) olan ve *kinesis*'e tabi olan demek mümkündür.

Burada üzerinde durmaya değer diğer bir meselede *metabole* (değişim) varlığın değişime tabi oluşudur.

1.2.3.2. Aristoteles'ten Modern Hümanizme Metafizik Bir İzlek: Mevcudiyet ve *Metabole*

Aristoteles'in *metabole* (değişim) ve *kinesis* (hareket) için kullandığı Grekçe terimler çoğu zaman örtüşür. Ancak Aristoteles, *kinesis*'i varlığa gelmenin en yüksek seviyesi ve herhangi bir tür değişim olarak tanımlarken; *metabole*, her tür *kinesis* durumunu kapsamakla birlikte tözsel (*kata ousia*) meydana gelme (*genesis*) ve bozulma (*phthora*) süreçlerini de içine alır.[189] Bu nedenle *kinesis* ile *metabole* ayrımını yapmak analitik açıdan gereklidir. Her *kinesis* bir *metabole*dir, fakat her *metabole* bir *kinesis* değildir.[190]

Aristoteles'in doğa (*physis*) incelemesi, *metabole* olgusunu merkeze alır.[191] *Fizik* 5 ve 6'da yaptığı çözümleme, değişimin hangi varlıklarda gerçekleştiğini ya da hangi nedenlerin onu tetiklediğini tartışmaktan ziyade, her değişimin taşıması gereken yapısal ve topolojik özellikleri açığa çıkarmayı amaçlar. Buna göre değişim, yalnızca anlık vakıalardan ibaret değildir; bir zaman aralığına yayılır ve hem uzay hem de zaman boyutunda bir süreç olarak kavranmalıdır. Aristoteles, değişimi yalnızca gözlenen bir fenomen olarak değil, doğanın içkin dinamizmini gösteren kavramsal bir yapı taşı olarak

[186] Aristoteles, *Metafizik*, (1047a30-35), 277.
[187] Aristoteles, *Fizik*, (200a30) 91. Ayrıca; (200b30) 95.
[188] Aristoteles, *Metafizik*, (1047a30-35) 277.
[189] Aristoteles, *Fizik*, (199b10-14) 87.
[190] Aristoteles, *Fizik*, (189b32–190a13) 35-37.
[191] Aristoteles, *Fizik*, (225a34-225b9) 221-223.

konumlandırır.[192] Daha doğru bir ifadeyle, *metabole* Aristoteles için yalnızca doğada gözlenen bir olgu değil, tüm sistematiğinin kavramsal omurgasını oluşturan temel bir kavramdır.

Fizik 3.1'de incelediği *metabole*, salt hareketi tanımlamanın ötesinde, *physis* ile *ousia* arasında bir köprü işlevi görür ve bu sayede fizik ile metafiziği birbirine bağlayan bir anahtar haline gelir.[193] Böylece değişim hem başlangıç hem de sonuç koşulları bakımından aynı bakış açısıyla ele alınabilir; yani değişimin nasıl başladığı ve nasıl sona erdiği hakkındaki temel ontolojik sorular birlikte tartışılabilir. Bu nedenle "Aristoteles'in değişim anlayışı nasıl inşa edilmiştir ve hangi sınırları taşır?" sorusu yalnızca bir tanım meselesi değil; öz ile doğanın içkin ilişkisini, *dunamis* ile *energeia* arasındaki dinamik süreci ve bu sürecin varlığa dair sonuçlarını birlikte aydınlatmayı gerektirir.

Metabole bu açıdan hem *physis*'in kendi kendine hareket etme ilkesi hem de *ousia*'nın özünden ayrılma ve yeniden ona kavuşma biçimi olarak ikili bir rol üstlenir. Böylece Aristoteles, değişimi yalnızca dışarıdan gözlenen bir olgular dizisi değil, *physis* ile *ousia* arasındaki içkin dönüşümün dinamik süreci olarak kavramsallaştırır. Onun formülasyonu, değişimin tüm biçimlerini değil, yalnızca doğal ve amaçlı (*teleolojik*) değişimi açıklamayı hedefler. Dolayısıyla Aristoteles'in asıl meselesi, değişimi salt tanımlamak değil, doğanın içkin amaçlılık taşıyan dönüşüm süreçlerini kavramsal olarak çözümlemektir.[194]

Aristoteles'in belki de tüm metafizik düşüncesinin temeline yerleştirdiği katmanlı varlık anlayışı, kendinden öncekilere -özellikle Parmenides ve takipçilerinin görünür çokluğun ardındaki birlik fikrine- karşı geliştirdiği bir strateji olarak okunabilir. Aristoteles, varlığın düşünsel, maddesel, özsel, arazî ya da potansiyel gibi farklı varolma biçimlerinden söz eder. Böylece varlığın kendi oluşundan çok, görünüşe gelen yönleriyle, yani düşüncede temsil edilen halleriyle ilgilenir. Bir bakıma varlığı moleküllerine ayırır ve her parçayı bir hakikat göstergesi olarak ortaya koyar.

Aristoteles'in metafiziğinde varlık kavramı tek anlamlı değildir; nitelikler, nicelikler ve tözler (*ousiai*) arasında ontolojik bir ayrım yapılır.[195] Nitelikler yalnızca şeylere içkin

[192] Konu için bakılabilir: Aristoteles, *Fizik*, (185a12–15) 11, (192b20–23) 51, (199b10–14) 87; Aristoteles, *Metafizik*, (1045b27–30, 1046a8–11) 271.
[193] Jacob Rosen, "Movement and Change in Aristotle's Physics V.1.", *Phronesis* 57/1 (2012), 63-64.
[194] Aristoteles, *Fizik*, (201a10–15) 95.
[195] Aristoteles, *Metafizik*, (1028b8) 203 ayrıca Metafizik (1023b30-35) 183.

olarak var olabilir; bir niteliğin varlığından söz etmek, o niteliğe sahip bir şeyin varlığını ifade etmektir. Örneğin, köpekler, renkler, büyüklükler, zamanlar ve mekânlar aynı ontolojik kategoriye ait değildir; bu tür terimler arasında geçiş yapmak anlam karışıklığı doğurur. Bu yaklaşım, Aristoteles'in Elealılar'a (özellikle Parmenides'e) karşı geliştirdiği argümanlarla da bağlantılıdır. Elealıların "var olan birdir" söylemi, niteliklerden bağımsız bir töz anlayışını ima eder; ancak bu düşünce, derinlemesine incelendiğinde belirsizleşir. Aristoteles ise var olanı farklı öğelere ayırarak, varlık ile nitelik arasındaki farkı açık biçimde ortaya koyar. Bu tutum, onun kategoriler öğretisinin temelini oluşturur. Kategorilerin sayısını ve hangi öğelerin hangi kategoriye ait olduğunu katı kurallarla belirlemek yerine, bu ayrımların dünya hakkında doğru konuşma biçimini yansıttığını savunur.[196] Böylece nitelikler, nicelikler ve tözler arasındaki ayrım, hem Aristoteles'in felsefi sisteminin köşe taşını oluşturur hem de kendinden öncekilerle bir kopuşu ifade eder.

Aristoteles, meseleyi yalnızca çok katmanlılık üzerinden çözmez; aynı zamanda dilsel göndermeler aracılığıyla da varlığın anlamındaki ayrımları belirginleştirir ve mantıksal örgüsünü güçlendirir. Parmenides, düşünme ile söylemeyi aynı şeye ait görerek, hem kavramlar dünyasında hem de dilde var olanın yalnızca biricik ve değişmez bir töz olabileceğini öne sürer. Bu nedenle çokluğu veya nitelikleri dile taşıyan ifadelere yer vermez. Elealılar için "*to on*" (varlık), sadece değişmez ve tek töze işaret eder; dolayısıyla dilde çokluğu veya nitelikleri ifade eden tüm yüklemeler ontolojik açıdan geçersizdir. Onlara göre "x sıcaktır" denildiğinde, "x" ile "sıcak" iki ayrı şeymiş gibi kabul edilir ki bu, tözün biricikliğine aykırıdır. Nitekim "x, x'tir" (örneğin "Ali Ali'dir") türünden ifadeler, onlar için geçersiz sayılır. Bu yüzden, çokluğu veya nitelikleri varsayan tüm yüklemeler geçersiz sayılır; çünkü dil bize gerçekliği çok katlı gösterdiği için reddedilmelidir.[197]

Aristoteles, "olmak" (*einai*) fiilinin dildeki çift anlamlı kullanımını ayırt ederek Elea okulunun monist dil anlayışını temelden sorgular. Bir yargı ya özdeşliği bildirir "Ali Ali'dir" ya da bir niteliği bir töze yükler "Ali cömerttir". İlk kullanım *ousia*'nın özdeşliğini, ikincisi arızî bir niteliği ifade eder. Böylece Aristoteles, Parmenides'in

[196] Brian Dobreski, "Re-examining Aristotle's Categories as a Knowledge Organization System," *Knowledge Organization* 48/4 (2021), 292.
[197] John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 29–30.

"*estin*" fiilini yalnızca özdeşlik bağlamında ele alarak çokluğu ve değişimi reddeden yaklaşımını predikasyon kuramıyla aşar. Ontolojik kategoriler (*ousia, poion, poson* vb.) arasındaki ayrımlar sayesinde dil, gerçekliğin farklı boyutlarını gösterebilir. Bu noktada epistemolojik bir katman eklenir: "Ali bir insandır" gibi zorunlu yüklemler, tözün değişmez özelliklerini ifade ederken; "Ali cömerttir" gibi olumsal yüklemler, zorunlu olmayan bir duruma işaret eder. Bu ayrım, yalnızca mantıksal değil, aynı zamanda ontolojiktir. Değişim ve çokluk ise Aristoteles'in *energeia–dunamis* ayrımıyla açıklanır. Bir varlık *energeia* olarak bir şeydir, fakat *dunamis* olarak çoklu imkânlar taşır. Örneğin bir kek, tekil bir töz olarak edimsel halde vardır; ama potansiyel olarak dilimlere ayrılabilir.[198] Böylece töz, birliği içinde çokluğu barındırır; değişim yokluk değil, imkânın açılmasıdır. Bu bakış açısı, Aristoteles'in felsefede açtığı yeni kulvarın temelini oluşturur.

Antik Yunan'da oluş ve değişim sorunu, Elea okulunun durağanlık lehine geliştirdiği argümanlarla bir krize dönüşmüştür. Empedokles bu krize, değişimi evrenin zorunlu niteliği olarak kabul ederek yanıt verir. Ona göre dört unsur -toprak, su, hava, ateş- *philia* (aşk) ve *neikos* (nefret) güçleriyle birleşip ayrılır. Değişim, sabit bir ilke değil, çoklu kipliklerin ardışık dönüşümüdür. Bu süreç mitolojik figürlerle temsil edilse de, temelinde varlık–oluş ilişkisini sorgulayan metafiziksel bir tahayyül vardır.[199] Aristoteles ise değişimi yalnızca görünüşsel ya da mitik bir döngü olarak değil, *ousia*'ya içkin bir ilke olarak kavrar. Ona göre değişim üç öğe üzerinden açıklanır: özne *hupokeimenon* (taşıyıcı), öznenin önceki hali *hexis* (sahip olunan), ve terk edilen hali *steresis* (yoksunluk).[200] Bu üçlü, değişimi rastlantısal bir dönüşümden çıkarıp belirli bir *metabole* mantığına bağlar. Böylece değişim, yalnızca dışsal bir hareket değil, *dunamis*'ten *energeia*'ya geçişin ontolojik ifadesi olur. Son kertede, Empedokles'in modeli metafizik bir tasarımın sınırında kalırken; Aristoteles'in analizi değişimi mevcudiyet metafiziği içine yerleştirir. *Ousia* durağan bir öz değil; *dunamis–energeia*, *hexis–steresis* ve *metabole* arasındaki geçişlerin oluşturduğu dinamik bir yapıdır. Mevcudiyet, durağan bir özün zamansız temsili değil, varlığın zaman içinde açımlanan içsel sürecidir. Değişim,

---

198 J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Clarendon Press – Oxford University Press, 1981), 25-26.

199 James M. Magrini, "Empedocles c. 493 BC—c. 433 BC," *Meet the Philosophers of Ancient Greece: Everything You Always Wanted to Know about Ancient Greek Philosophy but Didn't Know Who to Ask*, ed. Patricia F. O'Grady, (Aldershot – Burlington, VT: Ashgate, 2005), 72.

200 Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, 26.

Ayrıca : Aristoteles, *Fizik*, (190a - 191a21) 37-45.; Parmenides, *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yay., 2015), 25.

Aristoteles'te yalnızca doğanın değil, varlığın da kurucu ilkesi haline gelir ve bu içkinlik, metafiziğin merkezî problemlerinden biri olarak kalır.

Aristoteles'in evreni ve doğayı açıklarken temel aldığı kavramlardan biri *hyle*, özellikle *metabole* sürecindeki işleviyle belirginlik kazanır. *Fizik* I.7'de Aristoteles, her değişimin altında yatan pasif dayanak olarak maddeyi ele alır. Madde, "değişim boyunca devam eden ve karşıtlar arasında geçişi sağlayan *hupokeimenon* öğe"dir.[201] Harold J. Johnson, Antik Yunan'da *hyle* kavramının tek bir çerçeveye indirgenemeyeceğini vurgular. Demokritos, Platon ve Aristoteles'in maddeye dair yaklaşımlarının yalnızca teknik ayrımlar değil, kökten farklı ontolojik sistemlerin tezahürleri olduğunu belirtir. Bu farklılıklar, her birinin değişim, zorunluluk, uzay–zaman ve bilgi anlayışlarını da belirler. Demokritos için madde, ezeli-ebedi atomlardan oluşur; atomlar her zaman aktüeldir, nitelikler ise yalnızca düzenleniş biçimlerinin duyusal yanılsamalarıdır. Platon'a göre ise maddi varlıkların gerçek bir *energeia*'sı yoktur; onlar *khora* (kabul eden zemin) içinde, ideaların kusurlu kopyaları olarak var olurlar. Aristoteles ise maddeyi, *ousia* ile birleştiğinde aktüel hale gelen bir *dunamis* olarak tanımlar. Böylece *hyle*, ancak form aracılığıyla *energeia* kazanır. Bu üç yaklaşım, zorunluluk ve çelişki meselelerinde de ayrılır: Demokritos'ta atomların mutlak aktüelliği çelişki ilkesini korur; Platon'da *khora* üzerinden temellendirilen dünya çelişkiyi zorunlu kılar; Aristoteles ise *dunamis–energeia* dönüşümüyle bu karşıtlığı aşar.[202]

Daniel W. Graham ise Aristoteles'in *Fizik* 1.1'de *hyle*yi "bireysel töz için maddi taşıyıcı" olarak tanımlamasını köklü bir kırılma olarak değerlendirir. Ona göre Aristoteles, maddeyi yalnızca fiziksel oluşun değil, bilginin ve varlığın ilk katmanı olarak temellendirir; bu dönüşümü "Aristoteles'in maddeyi keşfi" (*Aristotle's discovery of matter*) olarak adlandırır. Gerçekten de çoğu yorumcu, Aristoteles'in *hyle* kavramını burada ilk kez sistematik biçimde ele alarak metafiziğin asli unsurlarından biri haline getirdiğini kabul eder.[203]

---

[201] Aristoteles, *Fizik*, (189b32–190a13) 35-37.

[202] Harold J. Johnson, "Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato, and Aristotle," *Journal of the History of Ideas* 28/1 (1967), 3-4.

[203] Daniel W. Graham, "Aristotle's Discovery of Matter", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66/1 (1984), 37.

Fizik'te *hyle*, "oluşturan malzeme", "değişim boyunca devam eden", "tikel şeyleri tikel yapan" ve "olanak halinde bulunan" yönleriyle tanımlanır.[204] *Kategoriler* ve *Metafizik*'teki daha sınırlı kullanımlara kıyasla, *Fizik* 1.7'de madde, değişimin hem şartı hem de zemini olarak teorik önem kazanır. Aristoteles, *hyle*'yi *dunamis* olarak tanımlayıp formla birleşme yoluyla *energeia*ya ulaştırarak hem çelişkiyi hem değişimi *hupokeimenon* düzeyinde temellendirir. Uzay ve zamanı da Demokritos'un boşluk anlayışından ve Platon'un madde–uzay özdeşliğinden ayırarak, yer (*topos*) ve hareketin "önce–sonra"sını maddi ilişkiler içinde tanımlar. Platon'da zorunluluk (*ananke*), ideaların kusurlu yansımaları olarak görülürken; Aristoteles'te maddesel potansiyellerin amaçlı gerçekleşme koşuludur. Yöntem açısından da Aristoteles, Demokritos'un tümdengelimci atomculuğuna ve Platon'un diyalektiğine karşı, duyusal deneyden tümevarımla ilkeleri keşfeden çoklu bilim modelini önerir.[205] Bu üç yaklaşımın izleri günümüzde de atomculuk, matematiksel yasalar ve ilişkisel uzay–zaman tartışmalarında görülür.

Madde (*hyle*) kavramının seçilişinde Platon'un *hypodoche* (*khora*, ana taşıyıcı) anlayışı da etkilidir; her iki düşünürde de biçimsiz, değişen formları barındıran bir zemin fikri vardır.[206] Platon, duyusal evrendeki değişimin zemini olarak *hypodoche*'yi tanımlar: şekilsiz, niteliksiz ve görünmez bir "kap" ya da "ana kucağı"dır; formlar bu zeminde geçici gölgeler oluşturur.[207] Empedokles'in dört unsurunun ideal biçimleri (*eide*) olsa da, sürekli dönüşüm içinde oldukları için gerçek töz değil, yalnızca niteliklerdir.[208] Bu nedenle Parmenides sonrası karışma–toplaşma teorilerini reddeder. Süreç boyunca değişimin tek kalıcı zemini *hypodoche*dir; oluşun (*genesis*) hem başladığı hem sona erdiği iki yönlü bir mekân. Platon'un analizinden üç sonuç çıkar: formların aşkınlığı, bunların *hypodoche*ye girip çıktıkça ürettikleri geçici kopyalar (*mimetika*) ve hiçbir öz taşımayan bizzat *hypodoche*. Böylece *hypodoche*, ne saf madde ne de bir *eidos*'tur; yalnızca pasif

[204] J. Lukasiewicz, E. Anscombe ve K. Popper, "Symposium: The Principle of Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 27 (1953), 71-72.
[205] Johnson, "Three Ancient Meanings of Matter", 3-4.
[206] Kabul edici, kundak zaman zamanda khora ile eş anlamlı düşünülmektedir aralarında zarf mazruf ilişkisi vardır khora zemin ya da mekân (topos) olarak düşünülürken bu barındırma işine ise hypodokhe denir. Ayrıca türkçede yur,ocak ve yuca gibi kavramlarlada karşılanabilir.
[207] Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akder, İstanbul: Say Yayınları, 2015, (49a-50c) 60-62.
[208] Plato, *Timaios*, (49d) 61.

bir taşıyıcıdır.[209] *Khora*, idealar ile duyusal dünya arasında üçüncü bir tür olarak işlev görür; etkin neden değil, değişimin gerçekleştiği mekândır.[210]

Platon'un *khora/hypodoche* kavramı, Aristoteles'in *hupokeimenon* anlayışına giden yolu açar. *Timaios*'ta bu kavram, idealaın geçici izdüşümlerinin belirdiği biçimsiz zemin olarak "anne", "altın" ve "ayna" metaforlarıyla betimlenir.[211] Aristoteles ise *Fizik* 4.2'de *khora*'yı radikal biçimde eleştirir; soyutluğu nedeniyle doğal süreçleri açıklamada yetersiz bulur.[212] Bunun yerine *Fizik* 1.7'de *hupokeimenon*'u öne sürer. Bu "dayanak", değişim sürecinde varlığını sürdüren tözsel özdür (örneğin heykel değişirken sabit kalan mermer) ve Platon'un soyut *khora*'sının aksine empirik olarak gözlemlenebilir.[213]

Aristoteles'in madde anlayışı, atomcu ve Platoncu yaklaşımlardan dört düzeyde ayrılır:

1. Atomcularda madde mutlak aktüellik, Platon'da ise hiçbir zaman biçim kazanmayan *khora* iken; Aristoteles için madde (*hyle*) daima bir *dunamis*'tir. Potansiyellik, ancak *eidos* ile birleştiğinde *energeia* kazanır. İnsan, bu olanakları kavrayıp eyleme geçirerek varlık kazandıran bir akıl ve irade öznesidir.
2. Aristoteles'in dört değişim türü ve predikasyon kuramı, insan deneyimini yalnızca fiziksel değil, ruhsal ve tözsel dönüşümlerle birlikte kavrar. Böylece felsefe soyut spekülasyondan çıkıp doğrudan varoluş deneyimine dokunur. Bu yönü, Aristoteles'in metafiziğinin hümanistik çerçevesini oluşturur.
3. Aristoteles, uzay (*topos*) ve zamanı (*chronos*), atomculardaki vakum ya da Platon'daki *khora–uzay* özdeşliğiyle değil, ilişkisel kavramlar olarak yorumlar. "Önce–sonra" ve "burada–orada" ayrımları, ancak bir öznenin algısı ve pratiği içinde belirginleşir. Bu nedenle mekân ve zaman, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda insan eyleminin ontolojik zeminleridir.
4. *Ananke* (zorunluluk) Aristoteles'te pasif bir kapanma değil; akıl (*logos*) ve eylem (*praxis*) ile yönlendirilmiş, anlam kazanmış potansiyellerdir. Zorunluluk, insanın edimsel yönelimiyle açıklığa kavuşur. Böylece mevcudiyet metafiziği, insanı

[209] Peters, *Antik Yunan Terimler Sözlüğü*, 127; Haşlakoğlu, *Politeia Şerhi*, 166.
[210] Platon, *Timaios*, (52d; 52e) 65.
[211] Platon, *Timaios*, (48e-53b - 50c-51a) 59-63.
[212] Aristoteles, *Fizik*, (209a30) 141.
[213] Aristoteles, *Fizik,* (188b21-22) 33.

doğanın bir parçası olmanın ötesinde, doğanın anlamını aktüelleştiren ilkesel varlık olarak konumlandırır.

Platon ile Aristoteles arasındaki bu ayrımı tarihsel bağlamda ele alan Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* adlı eserinde kopuşun yalnızca içeriksel değil, yöntemsel olduğunu belirtir.[214] Ona göre Aristoteles, Platon'un metaforik anlatımını literal düzlemde yorumlamış; örneğin *khora*'yı "altın" benzetmesi üzerinden somut bir madde gibi okumuştur. Böylece idealar ile duyusal dünya arasındaki ayrımı reddederek, form–madde birlikteliğine dayalı monistik bir ontolojiye yönelmiştir. Cherniss'e göre Aristoteles, doğrudan Platon'a değil, Akademi içindeki sonraki yorumlara karşı eleştiri geliştirmiş, bu eleştirilerinde de kimi zaman Platon'u kasıtlı biçimde çarpıtmıştır. Özellikle *khora*'nın "üçüncü bir ontolojik düzey" olarak geçişsel yapısını göz ardı etmesi bu tavrın açık örneğidir.[215] Sonuç olarak Aristoteles, aslında kendi inşa ettiği bir Platon imgesiyle hesaplaşmıştır. Bu tespit yalnızca Aristoteles yorumuna değil, genel olarak antik felsefe tarihçiliğine dair bir uyarı niteliği taşır: filozoflar arası polemikler çoğu zaman tarihsel kişilerle değil, varsayımsal "rakip imajlarıyla" yürütülür.

Platon'a göre duyusal dünya, ideaların eksiksiz ve değişmez doğasının, *khora* adı verilen pasif bir "kabul edici" zemin üzerinde beliren geçici görünümlerinden ibarettir.[216] Ancak bu görünüşler, iki ayrı varlık düzeyine indirgenemez; idealar başka bir mekânsal alan değil, duyusal dünyanın ardında işleyen fakat doğrudan erişilemeyen hakikat kiplikleridir. "Ateşi andıran", "suya benzeyen" gibi ifadeler, bu görünüşlerin asla tam bir varlık bütünlüğü kazanmadığını göstermek için kullanılan yaklaşık tasvirlerdir.[217] Gerçek töz (*ousia*), yalnızca ideal formlar aracılığıyla kavranabilir; fakat bu formlar, duyusal dünyaya tümüyle dışsal değil, onun içkin yapısal temelleridir.[218] Aristoteles ise bu yaklaşımı dönüştürerek değişimi, tözün (*ousia*) kendisinde gerçekleşen bir süreç olarak

---

[214] Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944), 1/210-215.

[215] Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato*, 1/476-482.

[216] Platon, *Timaios*, (51a–b) 63. (Burada khōra'nın, pasif, biçimsiz ve tüm ideaları ağırlayan ama hiçbir biçime sahip olmayan bir "alıcı zemin" olarak tanımlandığı açıkça görülür.)

[217] Platon, *Timaios,* (53-c) 65. de ateş, su, hava ve toprak gibi öğeleri belirli geometrik biçimlerle ilişkilendirerek, bu öğelerin duyusal dünyada sadece ideaların eksik ve geçici yansımaları olarak belirdiğini; yani hiçbir zaman tam bir varlık statüsüne ulaşamadıklarını anlatır.

[218] Platon, *Timaios*, (52a–b) 64. (Bu pasajda khōra'nın, ideaların duyusal dünyaya "düşen" gölgelerini barındıran süreksiz yansımalarla dolu bir zemin olduğu vurgulanır.)

yeniden tanımlar. Ona göre değişim, *hupokeimenon* adını verdiği kalıcı taşıyıcı üzerinde, nitelik (*poiotes*), nicelik (*poson*), mekân (*choros*) gibi kategoriler aracılığıyla ortaya çıkar.[219] Bu kurgu, hem varlığın sürekliliğini güvence altına alır, hem de niteliksel, niceliksel, mekânsal ve tözsel dönüşümleri aynı ontolojik çerçevede kavranabilir hale getirir.

Platon'un varlık–oluş arasındaki kopukluğa karşı, Aristoteles'in predikasyon kuramı ve dört tür değişim anlayışı, töz ile kiplikler arasında yapısal bir bağ kurar. Böylece duyusal dünya, geçici bir görünüş alanı olmaktan çıkar, gerçekliğin kendisi olarak düşünülür. Bu yaklaşım, Aristoteles'in mevcudiyet metafiziğinin özünde, duyusal olanın dışlanmadığını; aksine *dunamis–energeia* süreciyle açıklanabildiğini gösterir. Çözümleme, insan deneyim ve eylemini de dolaylı biçimde merkeze yerleştirir; fakat bu doğrudan bir hümanizm değil, *logos* ve *praxis* aracılığıyla biçimlenen derin bir ontolojik yapıdır.

Aristoteles'e göre değişim, iki karşıt durum arasında gerçekleşir;[220] bunun anlaşılabilmesi için süreç boyunca değişmeden kalan bir dayanağa (*hupokeimenon*) ihtiyaç vardır. Bu dayanak, değişimin üzerinde gerçekleştiği, nitelik ve biçimlerin taşıyıcısı olan temel substrattır. *Metafizik* 7'de bu dayanak "madde" (*hyle*) olarak adlandırılır. *Hyle*, bir yandan ontolojik sürekliliği sağlar, diğer yandan dönüşümün mümkünlük koşulunu oluşturur: her türlü oluş, bozuluş ya da nitelik değişimi, kendisi değişmeden kalan bu zemin üzerinde gerçekleşir.[221] Bu görüş, Aristoteles'in töz (*ousia*) analizinin ayrılmaz bir parçasıdır. "Ne olduğu" (*ti esti*) sorusu yalnızca görünen biçim (*eidos*) ile değil, bu biçimi taşıyan ve değişime rağmen varlığını sürdüren *hyle* ile birlikte ele alınmalıdır. Örneğin bir tohumun ağaca dönüşmesi form değişimidir; ancak bu dönüşüm, değişmeyen maddenin sürekliliği sayesinde mümkündür. *Metafizik* 7'deki tartışmalar, madde–form (*hyle–eidos*) ilişkisini derinleştirerek, Aristoteles'in ontolojisini mevcudiyet metafiziğinin temel taşı haline getirir.[222]

Madde, değişimi (*metabole*) mümkün kılan edilgin koşuldur. Bir heykelin bronzdan yapılmasında, bronz hem değişime konu olan şeydir hem de sabit zemindir. Bronz—yani

[219] Aristoteles, *Fizik*, (190a20–26 ve 191a6–11) 39-43. Ayrıca *Metafizik*, (1029a1–4 ve 1038b5–6) 205-241.
[220] Aristoteles, *Fizik*, (191a14–16) 43.
[221] Aristoteles, *Metafizik*, (1034a5) 223.
[222] Aristoteles, *Metafizik*, (1034a5) 223.

hyle—heykel ile madde arasındaki süreci "altında" (*hupokeimenon*) taşır; dönüşen şeyin kendisi değil, dönüşümün dayanağıdır. Bu sayede Aristoteles'te değişim, boşlukta değil; *dunamis* ile *energeia* arasında köprü kuran gerçek bir varlık katmanı üzerinde işler. Böylece, töz–nitelik (*ousia–poiotes*) ilişkisini merkez alan predikasyon kuramı ile birleşen *hyle* anlayışı, değişimi hem bireysel hem toplumsal bağlamda anlamlı kılar. Aristoteles çoğu yerde *kinesis*'i hem "hareket" hem "değişim" anlamında kullanır. Oysa *kinesis*, *metabole*'nin bir çeşididir: varlığa gelmenin en yüksek seviyesi ve herhangi bir tür değişimi kapsar. *Metabole* ise "töze göre değişim", yani tözsel oluş ve bozuluş süreçleridir.[223] Bu ayrım, değişimin farklı boyutlarını anlamada kritiktir ve Türkçede *kinesis* için "hareket", *metabole* için "değişim" karşılıklarının kullanılmasını gerektirir.

Fizik 1.8–9'da Aristoteles, değişimi açıklarken üç öğeden söz eder:

1. Form (*eidos*) – örneğin "müzik bilmek"
2. Yoksunluk (*steresis*) – "müzik bilmemek"[224]
3. Madde (*hyle*/*hupokeimenon*) – değişimi "altında" tutan ve karşıtları kendinde barındıran zemin[225]

Bu üçlü yapı, Platon'un hypodokhe'sindeki "kâse/altta yatan" modelinin bir izdüşümüdür; ancak Aristoteles için madde, Platon'daki gibi görünmez/şekilsiz kalmayıp, formla birleştiğinde bilinebilirlik kazanır.[226] Öte yandan, kimi zaman yoksunluk (*steresis*) ve *hyle* öğelerinin birbirine karışması nedeniyle iki ya da üç öğe ayrımı tartışmaya açılmış olsa da bu metinde bu tartışmaya girilmeyecektir. Aristoteles'in metafizik düşüncesinde, *eidos* ve *hyle* kavramları ekseninde düşünüldüğünde, değişimle doğrudan ilişkili olan bireyleşme ilkesi (*principium individuationis*) sorunu ortaya çıkar. Zira bir varlığı belirli bir birey yapan şeyin ne olduğu, yani onun türsel formunun ötesinde, onu diğerlerinden ayıran ilkenin neye dayandığı sorusu, özellikle madde ve form birlikteliği bağlamında tartışmaya açılır.

---

[223] Aristoteles, *Fizik,* (225 a-b, 226 a2-25) 221-227, *Metafizik*, (1068a8) 363.
[224] Aristoteles, *Fizik*, (189b32–190a13) 35-37. Aristoteles, *Fizik,* (192b20) 51.
[225] Aristoteles, *Fizik*, (190b15–191a3) 41.
[226] M. L. Gill, *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 99; Sean Kelsey, "The Place of I.7 in the Argument of Aristotle's Metaphysics Z", *Phronesis* 53 (2008), 187.

Aristoteles'in metafiziğinde bireyleşme ilkesi (*principium individuationis*) sorunu, belirli bir bireyin [örneğin Sokrates gibi somut bir "şey" (*tode ti*)] *hyle* ve *eidos* bileşenlerinden hangisi tarafından diğer bireylerden ayırt edildiği sorusudur. Bu çerçevede, Aristoteles *Metafizik*'in 7. Kitabı'nda bu soruya doğrudan yanıt verir: *"Bütün şey, bu et ve kemiklerdeki şu form, Kallias ya da Sokrates'tir; onlar maddeleri farklı olduğu için (zira bu farklıdır) farklıdırlar, ama form bakımından aynıdırlar (çünkü form bölünemez)."*[227]

Ona göre bireyler (Sokrates ve Kallias) *eidos* bakımından aynıdır; zira form, bölünemez ve tümel olanı ifade eder. Ancak bu bireyler, *hyle* bakımından birbirlerinden ayrılır; dolayısıyla onları bireysel kılan, yani tekil varlıklar hâline getiren şey, maddedir. Gündelik örnekler düzeyinde bu ayrım, sezgisel olarak kolayca kavranabilir: Aynı maddeden yapılmış farklı biçimlerdeki heykeller ya da farklı maddelerden yapılmış ama aynı formu taşıyan nesneler (örneğin küreler) söz konusu olduğunda, madde, mekânsal ayrılığı sayesinde bireyleşmenin taşıyıcısı gibi görünür. Ne var ki Aristoteles'in *hyle* ve *eidos* kavramları, yalnızca fiziksel malzeme ve geometrik biçim anlamına gelmeyip onun ontolojisinde daha derin bir düzeye işaret eder: madde, gerçekleşmemiş olan yani *dunamis*; biçim ise bu potansiyelin gerçekleştirilmiş hali, yani *energeia*dır. Bu soyut düzeyde, maddenin bireyleştirme işlevini nasıl yerine getirdiği sorusu karmaşıklaşır. Aristoteles'te bireyleştirici ilkenin *hyle* olduğu görüşü temellenmiş görünse de bu işlevi hangi ontolojik nitelik aracılığıyla üstlendiği açıkça belirlenmiş değildir. Dolayısıyla maddenin bireyleştirici rolü, hem Aristoteles'in terminolojisinde kavramsal bir belirsizlik doğurur hem de bireyleşmenin mahiyetini tartışmalı kılar.

Aristoteles, *Metafizik* Zeta'da *hylē*'yi ne bir *ti* (şey), ne bir *poson* (nicelik), ne de herhangi bir başka yüklem kapsamında belirlenebilecek bir varlık olarak kavrar; tersine o, bütün nitelemelerden yoksun, yalnızca taşıyıcı (*hupokeimenon*) işlevi gören ve ancak forma (*eidos*) katıldığında belirli hale gelen bir belirsizlik (*aoriston*). Dolayısıyla madde, kendi başına hiçbir karakter taşımayan, fakat formun ona eklenmesiyle aktüel varlığa dönüşen saf bir imkân (*dynamis*) olarak tanımlanır.[228] Bu yaklaşım, maddenin kendinde (*kath' hauto*)[229] hiçbir doğrudan özelliğe sahip olmayan, Kant'ın *Ding an sich*ini andıran bir

[227] Aristoteles, *Metafizik*, (1034a5) 223.
[228] Aristoteles, *Metafizik,* (1029a20-26) 205, "Madde ne ikincil olarak bir töz (ousia), ne bir doğa (physis), ne de tözün ve hareketin dayanağıdır (hypokeimenon); aksine yalnızca süre (epichronia), özne-yüklem ilişkisi (hypokhē) ve güce-yetme (huperēs) bakımından madde sayılır."
[229] Aristoteles, *Fizik,* (192a3-6) 47; *Metafizik,* (1036a8-9) 231.

bilinemez olduğu fikrini çağrıştırır. Böylece madde, formun aktüelleşmesini sağlayan saf *dunamis* katmanı olarak, tözsel değişimin koşulu olan ilk madde (*prima materia*) konumuna yerleştirilir. Skolastik düşünürler, tözsel değişimi (örneğin şarabın sirkeye, odunun küle dönüşmesi) açıklamak için Aristoteles'in *materia prima* kavramına başvurmuşlardır.[230] Ancak bu çözüm, maddenin hem niteliksiz hem de değişim boyunca özdeş kalan bir özne olduğunu varsaydığı için mantıksal bir çelişki doğurur.[231]

Aristoteles'in değişim analizi iki ayrıma dayanır: "insan" gibi doğal türleri temsil eden terimlerle "müzikal" gibi bu türlere nitelik atfeden terimler; ve "heykel" gibi nesnelerle "taş" gibi malzemeler. Fakat bu ayrımların gerekçesi sorgulanabilir: Bir insan müzikal hale geldiğinde neden aynı şeyin yeni bir nitelik kazandığını, ama yeni bir varlık olmadığını söylüyoruz? Neden çivilerle bir masa yaptığımızda yeni bir nesneden söz ederken, kırmızıya boyanmış bir masayı aynı nesnenin yeni niteliği olarak değerlendiriyoruz? Bu, dilin dünyayı nesne ve nitelik olarak ayırma biçiminin keyfi mi, yoksa nesnel bir gerçekliği mi yansıttığı sorusunu doğurur. Aristoteles, sıradan dilin yalnızca geleneksel olmadığını, doğaya dayalı bir temeli bulunduğunu savunur. "İnsan insan doğurur, müzisyen doğurmaz" örneğiyle doğal türlerin kendi süreklilikleri, "insan" ile "müzisyen" arasındaki farkı belirler. Ancak bu argüman, tüm nesne–nitelik ayrımlarını meşrulaştırmaz. Aristoteles'in başarıları, Yunanca'nın ve Yunan düşünme alışkanlıklarının sunduğu çerçevenin güçlü bir analizi olarak kalır; farklı bir perspektif (örneğin Kantçı) bu görünümü kökten dönüştürebilir. Aynı soru nesne–malzeme ayrımı için de geçerlidir: Altını şekillendirdiğimizde neden yeni bir "yüzük" yapıldığını, ama boyanmış bir masanın yeni bir nesne değil, aynı nesnenin yeni niteliği olduğunu varsayıyoruz? Belki de gerçeklik, nesnelerden çok malzeme ve niteliklerden oluşur; "nesne" kavramı ise yalnızca pratik bir kolaylıktır.[232]

Bu eleştiri ışığında, Aristoteles'in *hyle* terimini seçmesinin tesadüfî olmadığı açıktır. G. E. M. Anscombe'dan F. Solmsen'e dek birçok yorumcu, *hyle*'nin "orman, yakıt, kereste" gibi anlamlarının, değişime uğrayan doğal malzemeler üzerinden metaforik bir köken

[230] Phillip Richard Percival, *Modern Thomistic Philosophy: An Explanation for Students, vol. I: The Philosophy of Nature* (Westminster, Md.: The Newman Bookshop, 1934), 42.
[231] Lukasiewicz, Anscombe and Popper, "Symposium: The Principle of Individuation", 7-72.
[232] Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, 30-31.

sunduğunu belirtir.[233] Böylece madde, gündelik dönüştürülebilir malzemelerin felsefî soyutlaması olarak şekillenir. Aristoteles'te *hyle*, değişimin pasif ilkesi olarak, formun etkinliğiyle (*eidos*) birleşip amaç (*telos*) yönünde gelişen bir "dayanak" (*hupokeimenon*) işlevi görür. Platon'un *hypodoche* kavramıyla paylaştığı bu taşıyıcı rol, formların sabitlenmesini sağlarken, Aristoteles'in *hyle–eidos–telos* üçlemesi değişimi daha sistematik bir nedensellik ağına yerleştirir. Bu anlayış materyalist değil, ilişkisel bir ontolojiyi ifade eder: madde, formsuz bir "boşluk" değil; form ve amaçla dinamik ilişki kurarak *metabole*yi kavramsallaştırmayı mümkün kılan kuramsal bir yapıdır. Bu yapının merkezinde *physis* (doğa) yer alır. Aristoteles için *physis*, yalnızca "doğal şeylerin" toplamı değil, hareket ve duraksamayı mümkün kılan bir içsel ilke (*arche*)dir: "Bir şey *physis* gereği hareket edici ve duran bir ilkeye sahiptir."[234] Bu içsel ilke, şeyin *dunamis*'ten *energeia*ya geçişini sağlayan *metabole*nin kendisidir. Böylece *hylenin* bu süreçteki konumu, *physis* ile birlikte onun ontolojik statüsünü belirler; ancak bu belirleme, aynı zamanda dilsel ve kültürel kökenli bir kavramsal çerçeveye dayanır.

Bu nedenle Aristotelesçi *metabole* analizinin dayandığı kategorilerin keyfiyetini ve kültürel kökenlerini irdelemek için, öncelikle değişimin dilsel kategorilerle bağını, ardından dört neden teorisi (*aitia*) bağlamındaki nedensellik yapısını ve nihayetinde değişim ile zaman arasındaki ontolojik ilişkiyi incelemek gerekir.

Aristoteles, değişimleri yalnızca deneyimle değil, dilin yapısıyla da temellendirir. Ona göre gündelik dilde "değişim" diye adlandırılan şeyler ontolojik bakımdan ikiye ayrılır: tözsel değişim (*gignesthai tode ti*) ve töz dışı değişim (*gignesthai ti*). Tözsel değişim, yeni bir tözün (*ousia*) doğuşunu ifade eder: "İnsan oluşur" gibi. Töz dışı değişim ise, mevcut bir tözün nitelik (*poiotes*), nicelik (*poson*) veya yer (*pou*) açısından dönüşümüdür: "İnsan müzisyen olur" örneğinde olduğu gibi. Her iki tür, "A'dan B olur" (*gignesthai ek tinos*) formülünde birleşir: "Tunçtan heykel olur" ya da "Müzisyen olmayandan müzisyen olur".[235] Her değişim, değişmeden kalan bir unsur gerektirir.[236] Töz dışı değişimlerde bu sabit unsur bizzat tözdür; insan müzisyen olduğunda töz (insan) aynı kalır, nitelik değişir. Tözsel değişimde ise sabit kalan şey töz olamaz; çünkü yeni bir töz ortaya çıkmaktadır.

---

[233] F. Solmsen, "Aristotle's Word for Matter", *Didascaliæ: Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, ed. Sesto Prete (New York, Prefect of the Vatican Library, 1960), 396.
[234] Aristoteles, *Fizik,* (192a8–10) 47.
[235] Luca Torrente, "A Note on Aristotle's *Physics* I 7, 190a31–34", *Archai* 32 (2022), 10–14.
[236] Aristoteles, *Metafizik*, (1001b26, 1017b23) 95-159.

Bu durumda değişimin taşıyıcısı *hyle*, yani Aristoteles'in ikinci anlamda *hupokeimenon* dediği şeydir. Ancak bu dilsel ayrımların ontolojik bir zorunluluğa dayanıp dayanmadığı tartışmalıdır. Zira *Fizik*'teki "*tode ti gignesthai*" ifadesi bazen yalnızca niteliksel bir dönüşümü de dile getirir.[237] Bu durum, Aristoteles'in dil ile ontoloji arasındaki uyumu varsaymasına rağmen, bu varsayımın mutlak olmadığını gösterir.

Kimlik ve süreklilik sorunu, Antikçağ'dan beri tartışılmıştır. Plutarkhos'un aktardığı "Theseus'un Gemisi" örneğinde, tüm parçaları değiştirilen geminin hâlâ aynı gemi olup olmadığı sorusu ortaya çıkar.[238] Alexander Pope'un Sir John Cutler'in çorapları hikâyesi de aynı paradoksu hicivle gündeme getirir: Çoraplar öyle çok yamalanır ki, sonunda ilk ipekten hiçbir parça kalmaz; buna rağmen hâlâ "aynı çorap" oldukları varsayılır.[239] Bu örnekler, malzeme tamamen değiştiğinde özdeşliği neyin sağladığı sorusunu açığa çıkarır. Eğer özdeşlik maddede (*hyle*) aranırsa, her değişimde yeni bir şey ortaya çıkmış olur; eğer biçimde (*eidos*) veya adlandırmada aranırsa, bu sürekliliğin temeli problemli hale gelir. Bu sorun, modern düşüncede de sürer. Robert Louis Stevenson'ın *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* adlı eseri, özdeşlik, benlik ve ahlaki sorumluluk tartışmalarını dramatik biçimde işler. Jekyll'in bedensel olarak Hyde'a dönüşmesi, aynı bireyin iki farklı irade ve kişilik barındırabileceğini gösterir.[240] Bu durumda şu soru gündeme gelir: Hyde'ın suçlarından Jekyll mi sorumludur? Eğer öyleyse aynı kişiden söz ediyoruz; değilse ahlaki sorumluluk çöker. Buradaki yarılma, Aristoteles'in *hylemorfik* kuramının sınırlarını gösterir: basit nesnelerde (örneğin altın yüzük) madde–form birlikteliği açıklayıcıdır; fakat bilinç sahibi insana uygulandığında özdeşlik meselesi açıklanamaz hale gelir. Sonuç olarak, Aristoteles'in mevcudiyet merkezli ontolojisi, özellikle insan gibi çok katmanlı varlıklarda özdeşlik sorununu temellendirmekte zorlanır. Bu zorluk, dilsel formlar üzerinden yapılan ontolojik ayrımların sınırlarını ve "aynı kalan şey" varsayımının kırılganlığını ortaya koyar.

Aristoteles'in element kuramı, dört unsurun (toprak, su, hava, ateş) zıt nitelikler üzerinden birbirine dönüşebileceğini kabul eder ve bu kabule dayalı olarak belirli hiçbir

---

[237] Aristoteles, *Fizik*, (190a31-34) 39.

[238] Plutarkhos, *Theseus - Romulus: Paralel Hayatlar*, çev. İo Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 21.

[239] Alexander Pope ve John Arbuthnot, *Memoirs of the Extraordinary Life: Works and Discoveries of Martinus Scriblerus*, (Londra: Hesperus Press, 2002), 62.

[240] Robert Louis Stevenson, *Dr. Jekyll ile Bay Hyde: Tuhaf Bir Vaka*, çev. Celal Üster (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020).

özelliği bulunmayan bir altyapı unsuru, yani *prote hyle* (ilk madde) varsayımını gerektirir. Ne var ki hiçbir belirlenim taşımayan bu taşıyıcının belirli form ve nitelikleri nasıl altlığı olabileceği baştan ontolojik bir muğlaklık doğurur. Öte yandan, taşlardan inşa edilen ev gibi çok katmanlı bileşiklerde form ile maddenin ilişkisi tekil bir düzlemde değil, birden çok yapısal seviyede tezahür eder; böylece "saf form" veya "formsuz madde" gerçekte ancak düşünsel soyutlamalar olarak kalır. Aristoteles, madde ve formun ayrılmaz fakat analitik olarak ayırt edilebilir iki boyut olduğunu savunsa da bu ayrımın gerçekten ontolojik mi yoksa bilişsel bir ayrım mı olduğu açık değildir. Belirsizlik, canlılar ve özellikle insan söz konusu olduğunda derinleşir. Nitekim ona göre *pusukhe* bedenin *eidos*'udur; ancak cansız nesnelere uygulanan form–madde ilişkisinin canlı organizmalara aynen taşınması, özellikle zihinsel etkinlikler söz konusu olduğunda yetersiz kalır. Düşünmenin (*noesis*) hiçbir bedensel organa bağlı olmadığını ileri süren Aristotelesçi kabul, maddeden bağımsız bir form ve dolayısıyla maddesiz bir etkinlik imasıyla sistemin iç tutarlılığını zedeler.[241]

Bu nedenle Aristoteles'in doğa felsefesini oluşturan kavramsal zemini ve sorunları anlayabilmek için Fizik adlı eserinin 2. kitabında doğayı nasıl tanımladığını ve felsefi araştırmanın nesnesini nasıl belirlediğini incelemek gerekir. Bu inceleme, hem onun doğaya ilişkin genel ontolojik yönelimini hem de *metabole* anlayışının hangi sınırlar içinde işlediğini ortaya koyar. Aristoteles'e göre değişim yalnızca deneysel bir olgu değil, dört nedensel ilkenin (*aitiai*) birleşmesiyle kavranan rasyonel bir süreçtir. Bu öğretide bilgiye ulaşmanın ön koşulu, bir şeyin ilk nedenlerini (*archai*) bilmektir.[242] Gerçek bilgi (*episteme*), görünenin ardındaki varlık koşullarını, yani somut tözlerde (*ousiai*) temellenmiş nedenleri ortaya koymayı gerektirir.[243] Aristoteles'in doğa felsefesi bu anlamda, fenomenlerin ötesine geçerek onların temel ilke ve nedenlerine ulaşmayı hedefleyen bir varlık araştırmasıdır.

Tözlerin sayısal çokluğu, bunların yalnızca tek bir ilkeye indirgenmesini engeller ve birden fazla nedene dayalı açıklamayı zorunlu kılar. Bu doğrultuda Aristoteles, her oluşu dört tür nedenle açıklar: maddi neden (*hylike aitia*), formel neden (*eidetike aitia*), etkin neden (*aitia kinetike*) ve ereksel neden (*telike aitia*).[244] Bu şema, değişimin üç unsurunu

[241] Ackrill, *Aristotle the Philosopher*,31-33.
[242] Aristoteles, *Metafizik,* (993b25-30) 65.
[243] Aristoteles, *Metafizik*, (981a30–b5) 15.
[244] Aristoteles, *Fizik* (194b19-20); Metafizik, (983a20-35) 23.

– *hyle*, *steresis* (yoksunluk) ve *eidos* – farklı nedensel açılardan yeniden işler. Örneğin bir tözün ortaya çıkışı etkin nedenin süreci başlatması, maddi nedenin bu sürece zemin sağlaması, formel nedenin varlığın özünü belirlemesi ve ereksel nedenin süreci amaçsal bir ilke doğrultusunda yönlendirmesiyle açıklanır. Bununla birlikte, bu düzen sistematik görünse de kavramsal belirsizlikler taşır: Balme ve Kahn ereksel nedeni "niçin?" (*dia ti*) sorusuna yanıt verdiği için diğerlerinden ayırırlar.[245] Oysa Aristoteles pek çok bağlamda formel ve ereksel nedenleri adeta özdeşleştirir.

Aristoteles her nedeni 'çünkü' (*dia*) sorusuna verilen bir yanıt olarak kurguladığında, nedenselliği sadece fiziksel süreçlerin değil, aynı zamanda mantıksal ve dilsel yapıların işleyişi olarak görmüş olur. 'Heykel, neden ağırdır?' sorusuna 'Tunçtan yapıldığı için' yanıtı maddi nedene; 'Ay neden tutulur?' sorusuna 'Dünya ışığını engellediği için' yanıtı etkin nedene işaret eder.[246] Bu, nedenin yalnızca olayın ardındaki etken değil, aynı zamanda düşünsel temsili mümkün kılan bir ara terim olduğunu gösterir. Bu mantıksal vurgu, açıklamaların formel düzeneklere indirgenmesi riskini doğurur. Aynı olgunun – örneğin gök gürültüsünün – fiziksel, mitolojik veya deneyimsel pek çok açıklamaya açık oluşu, nedenselliğin nesnel olmaktan çok bağlamsal ve yoruma açık bir kavram olduğunu düşündürür. Bu bağlamda en tartışmalı alan teleolojidir. Aristoteles'e göre doğadaki düzenlilik (*taxis*) ne şansa (*tyche*) ne de mutlak zorunluluğa (*ananke*) indirgenebilir; her doğal oluş bir ereğe (*telos*) yönelir. Örümcek ağının avlanma işlevi veya bitki köklerinin besine yönelmesi, doğada amaçlılık bulunduğu fikrini gösterir. Bu yaklaşım, doğayı hareketin (*kinesis*) ve değişimin ilkesi (*arche*) olarak görmesine dayanır: doğa kendi içinde bir *dunamis* barındırır ve bu güç, ereğe (*telos*) yönelen bir *kinesis* ile *energeia*ya dönüşür.[247] Böylece doğa rastlantı veya salt zorunlulukla değil, içkin bir amaç düzeniyle işler.[248] Ne var ki teleoloji Aristoteles'in mevcudiyet merkezli ontolojisini sürdürürken aşkın olanla (*theion*) bağını da koparmaz; teleoloji hem içkin bir ilke hem de ilahî düzenin izdüşümü gibi okunur. Telos ne tamamen aşkın bir ilkeye dayanır ne de tümüyle içkin bir yapıdadır; bu ikircikli yapı, Aristoteles'in doğa anlayışını tutarsız kılabilir. Bilgi üretimi açısından teleolojik açıklama, düzenli bir doğa fikrini temellendirirken dahi *tode ti*'nin imkânlarıyla sınırlıdır. Bununla birlikte, "niyet" (*proairesis*) olmaksızın teleolojinin nasıl

[245] *M. R. Johnson, Aristotle on Teleology (New York: 2005), 43.*
[246] Jonathan Barnes, *Aristotle: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 89.
[247] Aristoteles, *Fizik*, (200b10) 59.
[248] Aristoteles, *Fizik*, (192b21–23) 51, (198b16–199a6) 83-85.

mümkün olduğuna dair net bir yanıt verilemez. "Doğa sanatı taklit eder" (*techne mimetai physin*) benzetmesi, bilinçli tasarım bulunmayan varlıklarda ereksel yönelimin nasıl var olabileceğini açıklamaz. Ayrıca teleolojik açıklamaların "çoğunlukla olan" (*hos epi poly*) örüntülere dayandırılması ve istisnaların "başarısız amaçlar" diye tanımlanması, sistematik olmaktan çok varsayımsal bir tutum sergiler. Zorunluluk tartışması gerilimi derinleştirir. Aristoteles "varsayımsal zorunluluk" (*ex hypotheseos ananke*) ve "mutlak zorunluluk" (*haplos ananke*) ayrımı yapar: testerenin demirden yapılma gerekliliği kesme ereğini varsayar ve bu, maddenin özelliklerini ereğe tabi kılar. Ne var ki maddenin kendi yasalarını geri plana itmek, yağmurun tahıl büyütmek için değil, buharın soğumasının zorunlu sonucu olarak yağdığı gerçeğini ıskalar. Biyolojik örneklerde görülen ikili açıklamalar – saçın hem beyni koruma amacı hem de sıvı yoğunluğunun zorunlu sonucu olması – iki nedensel düzlemin uzlaşmazlığını ortaya koyar.[249]

Bu nedenle Aristoteles'in dört neden teorisi, doğadaki oluş ve değişim süreçlerini açıklamak için kapsamlı bir çerçeve sunsa da "ilk madde" ve "ereksel neden" gibi kavramların statüsü hep tartışmalıdır: bunlar gerçek varlık mı yoksa düşünsel aygıt mı? Ayrıca dört neden şemasının Yunanca dilinin kategorilerine gömülü oluşu, evrensel bir zorunluluk yerine kültürel bir tercih olarak okunabilir. Böylece Aristoteles'in değişim teorisinin sınırları daha belirginleşir: Dört neden tüm oluş sürecini açıklayacaksa, bu sürecin zaman içindeki yönelimi nasıl temellendirilecektir? Değişim gerçekten bir ereğe mi yönelir, yoksa birbirine eklemlenen mekanik zorunluluklar dizisi midir? Daha da önemlisi, zamanın sürekliliği ile tözün (*ousia*) özdeşliği arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Varlığı her zaman "şimdi"de temellendiren bir sistemde oluşun sürekliliği ile özdeşliğin zamansal istikrarını bağdaştırmak ciddi bir felsefi sorundur.

Aristoteles'in kavramsal sisteminde zaman, değişim kuramının tamamlayıcısıdır. Fizik'teki çerçeve, zaman ile değişim arasındaki iç bağı açıklar; ancak hylemorfik çözümlemeler ve nedensellik yapılarına dair belirsizlikler göz önüne alındığında, sağlam bir ontolojik temel sunmaz. Zamanın "hareketin sayısı" olarak tanımlanması, değişimi ölçülebilir bir süreç olarak kavramayı sağlar[250]; fakat tözsel ve arızî değişim ayrımının ontolojik statüsünü bulanıklaştırır. Doğum veya yok oluş gibi tözsel değişimler anlık

[249] Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, 41-46.
[250] Aristoteles, *Fizik*, (219b1–5) 191.

olaylardır; buna karşılık niteliksel veya niceliksel dönüşümler süreçsel yapıdadır.[251] Zaman "bölünebilir, parçaları aynı anda var olmayan" bir şeydir[252]; geçmiş artık yoktur, gelecek henüz yoktur; sürekli kayan bir "şimdi" (*peras*) vardır.[253] "Şimdi"nin akışkanlığı sabit referans noktası sunmadığından, zamanın parçalarının gerçekliği meselesi, değişim türleri arasındaki ontolojik belirsizliği derinleştirir.

Aristoteles, zamanın değişim olmaksızın var olamayacağını algısal örneklerle destekler. Sardinya'daki uykusuzların zaman farkındalığını yitirmesi veya karanlıkta ruhsal bir değişimle zamanın fark edilmesi, zamanın *kinesis* veya *metabole*'ye içkin olduğunu göstermeyi amaçlar.[254] Ancak bu örnekler, değişimin taşıyıcısı olan *hupokeimenon*un sürekliliğine dair itirazları ortadan kaldırmaz. Ruhsal bir geçiş – örneğin kaygıdan mutluluğa – bedenin sürekliliğinden bağımsız zaman deneyimi üretebiliyorsa, özdeşlik neye dayanacaktır? Bu sorun, *Ruh Üzerine*'de ruhu bedenin formu olarak tanımlayan Aristotelesçi anlayışı iyice karmaşıklaştırır.[255] Ruh bedene içkin olmalıdır; ancak ruhsal süreklilik bedenden bağımsız bir öz gerektiriyorsa hylemorfik kuram sınıra dayanır. Bu noktada "maddesiz form" (*nous*) paradoksu yeniden belirir; özdeşlik hem bedensel hem de zihinsel düzeyde muğlaklaşır.

Zamanın evrenselliği de gerilim yaratır: Değişimler farklı hızlarda gerçekleşirken –nitelik değişimleri nicelik değişimlerinden hızlı olabilir– zamanın tekdüzeliği ereksel nedensellikle çatışır. Hız "kısa zamanda çok değişim" olarak tanımlanır[256]; ancak zamanın kendisi hızlı veya yavaş olamaz. Bu, yağmurun "tahıl büyümesi için" değil, "buhar soğumasının zorunlu sonucu" olarak yağdığı itirazını anımsatır; zaman değişime içkin midir, yoksa onu aşan bir mutlak mı? Aristoteles *proton kinoun*'u (ilk hareket ettirici) "devinmeyen devindirici" olarak konumlandırarak zamanın ezelî-ebedî varlığını güvence altına alır[257]; buna karşın duyulur dünyadaki değişimi "varsayımsal zorunluluk" (*ex hypotheseos ananke*) ile açıklaması yeni bir çelişki yaratır: Tanrı değişmezken, değişim neden zorunludur?

---

[251] Aristoteles, *Fizik*, (225a1–20) 221.
[252] Aristoteles, *Fizik*, (218a1–5) 183.
[253] Aristoteles, *Fizik*, (218a5–10) 185.
[254] Aristoteles, *Fizik*, (219a4–6) 189.
[255] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412b) 89.
[256] Aristoteles, *Fizik*, (218b10-20) 187.
[257] Aristoteles, *Metafizik* (1071b) 377.

Zamanın "sayı" (*arithmos*) olarak tasarlanması, onun dilsel ve kategorik sınırlarına işaret eder. Aristoteles zamanı "önce–sonra ilişkisine göre hareketin sayısı" diye tanımlar[258]; ancak bu sayının zihinsel bir soyutlama mı yoksa ontolojik bir gerçeklik mi olduğu konusunda net değildir. Bu belirsizlik, dil-kategori ile gerçeklik arasındaki yarığın bir yansımasıdır: Zamanın ölçülebilir olması insan zihninin sayma eylemine bağlıdır. Antti Hautamäki, Aristoteles'in tözsel değişimini bir özdeşlikten (S) artık o olmama durumuna ani geçiş olarak formüle eder ve bunun *genesis* ile *phthora*'yı süreksiz eşikler olarak kavramasıyla örtüştüğünü belirtir; ancak zamanın sürekliliği bu anlık yapıyla gerilim yaratır.[259] Zamanı ölçmek bizzat zihinsel bir işlemdir; bu yüzden zaman, doğaya içkin bir unsur mu, yoksa zihnin kategorik bir düzenlemesi mi olduğu sorusu ortaya çıkar.

Zamanı zihinsel soyutlama olarak okumak, onun dış dünyadaki hareketlerden değil, "önce" ve "sonra"yı ayıran bilişsel süreçten türetildiğini gösterir. Böyle bir okuma Aristoteles'in mevcudiyet tasarımıyla çatışır: Eğer zaman yalnızca zihinsel bir ölçü aracıdır, doğada içkin bir süreklilik yoktur; eğer gerçekten içkin ve kesintisizse, "şimdi" sabit bir nokta ve değişimi açıklamada yeterli bir temel olamaz. Dolayısıyla iki öncül sürekli gerilim içinde kalır: tözün sabitliğine dayalı özdeşlik ilkesi ve değişimin kesintisiz sürekliliği. Zamanın sürekliliği özdeşliğin kırılganlığını ortaya çıkarır; hiçbir "şimdi" durağan değildir, her "şimdi" geçmiş ile gelecek arasında kayan bir geçiştir. Zamanın parçalarının "olmayan" şeyler olarak tanımlanması[260] ve "şimdi"nin yalnızca bir sınır olarak kabul edilmesi[261], ontolojik mevcudiyetin zeminini zayıflatır. Bu nedenle mevcudiyeti zaman içinde sabit bir nokta olarak düşünmek, Aristoteles'in doğa felsefesi bağlamında ciddi bir sorun yaratır. *Hupokeimenon*un sürekliliği varsayılmadan özdeşlik korunamaz; ancak zamanın kesintisiz akışı bu varsayımı temelsiz bırakır. Aristoteles'in tözü, değişen kategoriler altında sabit bir taşıyıcı olarak konumlandırması[262], bu taşıyıcının zaman içindeki kimliğinin nasıl korunduğu sorusunu cevapsız bırakır. Bir varlık "şu anda" mevcutsa ama bu "şimdi" tek başına bir sınırdan ibaretse, o varlık ancak zihinsel bir temsilde var olabilir. Böylece mevcudiyet ontolojik değil, kategorik bir

[258] Aristoteles, *Fizik* (219b1–5) 191.
[259] Antti Hautamäki, "Change, Event, and Temporal Points of View," *Temporal Points of View: Subjective and Objective Aspects,* ed. Margarita Vázquez Campos and Antonio Manuel Liz Gutiérrez (Cham: Springer, 2015), 199–202.
[260] Aristoteles, *Fizik*, (218a1–5) 183.
[261] Aristoteles, *Fizik*, (218a5–10) 185.
[262] Aristoteles, *Metafizik,* (1071b) 377.

kurgunun ürünü hâline gelir; değişim sürecindeki tözsel özdeşlik zaman akışı içinde dilsel bir istikrar yanılsamasına dönüşür.

Ayrıca Aristoteles'in *proton kinoun*'u değişmeyen bir devindirici olarak konumlandırması duyulur dünya ile Tanrı arasında aşılması zor bir mesafe yaratır. Tanrı zaman dışı ve mutlak mevcudiyet içinde kalırken duyulur varlıklar sürekli eksiklik ve geçiş hâlindedir. Bu ayrım *telos*'un statüsünü muğlaklaştırır: Tanrı değişime içkin değilse, ereksel yönelim yalnızca doğanın iç yapısından türetilebilir; bu ise teleolojik açıklamaların keyfîliği eleştirilerini güçlendirir. Aristoteles bazı organların (örneğin boynuzların) varlığını hem maddi zorunluluğun sonucu hem de doğanın onları belirli bir amaç için kullanmasıyla açıklar; doğa, zorunlu olarak ortaya çıkan maddi artıkları "uygun düşen" işlevlere yönlendirir.[263] Böylece *telos* aşkın bir ilkeye değil, doğanın iç olanaklarına dayandığında, ereksel açıklama niyet benzeri bir temsil rejimine indirgenir.

Sonuç olarak, Aristoteles'in kategorik sistemi mevcudiyeti statik formlarla güvenceye almaya çalışırken zamanın ve değişimin dinamiğini tam olarak açıklayamaz. Zamanın sayılabilirliği, onu zihinsel bir ölçüye indirger; *hupokeimenon*'un sürekliliği, radikal değişimler karşısında özdeşliği açıklamakta yetersizdir; *proton kinoun*'un değişmezliği ise duyulur dünyanın ereğini açıklamada sınırlıdır. Bu eleştirel bağlamda mevcudiyet, ontolojik bir veri olmaktan çıkar, değişimin dondurulmuş bir kesiti ya da zihinsel bir yanılsama hâline gelir. Tam da bu nedenle mevcudiyeti sabit, tamamlanmış ve özdeş bir varlık olarak temellendiren bu metafizik zemin, Batı düşüncesinde gelişecek olan hümanistik ontolojinin ilk kaynağı hâline gelir. Aristoteles'te temellenen mevcudiyet merkezli varlık anlayışı, insanı akıl sahibi töz olarak tanımlayan yaklaşım üzerinden hümanist düşüncenin kurucu metafiziğini oluşturur. Çalışmanın ikinci bölümünde Aristoteles'teki bu hümanist damar irdelenecek; ardından Descartes ve Kant gibi figürlerde bu çizginin nasıl yeniden kurulduğu incelenecektir. Böylece değişim ve zaman bağlamında temellendirilemeyen "mevcudiyet" fikrinin insan merkezli düşünce biçimlerine nasıl dönüştüğü tarihsel ve felsefî bir çözümlemeyle ortaya konacaktır.

[263] Mariska Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 93–94.

İKİNCİ BÖLÜM

HÂKİM BATI HÜMANİSTİK DÜŞÜNCE VE KÖKENLERİ

2.1. ARİSTOTELES'İN HÜMANİSTİK BAKIŞA ÖNCÜLÜĞÜ

Hâkim Batı metafizik düşüncesinin derin izleri, Aristotelesçi varlık anlayışının temellerinin atıldığı düşünsel pratiğin ortaya koyduğu zemin üzerinden şekillenmiştir. Nitekim Aristotelesçi varlık anlayışı 1. bölümde derinlemesine işlenirken görüldü ki insanın varlıkla olan münasebeti öncekilerle Aristoteles arasında belirgin bir kopuşun daha doğru ifadeyle bir ters yüz olmanın durumunu ortaya koyar. Varlıkla olan temasın gerçekleşme biçimi düşünme biçimindeki zeminsel yapıyı da ortaya çıkarır. Bu bölümde amacımız; Aristotelesçi düşünme biçiminin hangi zemine yerleştiği, kurulu zeminin neleri peşi sıra getirdiğini anlamaya ve hümanizmin kökensel referans noktasını belli ölçüler içerisinde belirlemeye çalışmaktır. Tabi bu meselelerin yoruma açık olması bir anlamda işimizi kolaylaştırırken, diğer taraftan ise, kökleri Aristotelesçi düşünce formuna dayanan ve Batı düşünce geleneğini yüzyıllar boyunca şekillendirmiş olan büyük bir düşünme mirasının içinden konuşuyor olmak, aynı zamanda ciddi bir zorluğu da beraberinde getiriyor. Zira, felsefenin kavramsal inşasının neredeyse tüm hatlarını belirleyen Aristotelesçi zemin, yalnızca tarihsel bir arka plan değil, aynı zamanda hâlen etkinliğini sürdüren kurucu bir paradigma olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle, bu denli köklü ve etkili bir düşünce evreni içerisinde yer alarak ona dair tespitlerde bulunmak, sadece yorum yapma özgürlüğü değil, aynı zamanda düşünsel sorumluluk ve titizlik gerektiren bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Bu düşünsel ve yorumlayıcı hassasiyetle hümanizmin Aristotelesçi kökenlerini -tarihsel, kavramsal ve metafizik boyutlarıyla- belli ölçüler içerisinde ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Bu noktada, *hümanizm* kavramının tarihsel kökenine dair kısa bir hatırlatma yapmak yerinde olacaktır. Her ne kadar "insan merkezli düşünce" çağrışımıyla modern bir anlam yüklenmiş olsa da *hümanizm* teriminin kendisi 19. yüzyıl başlarında F. I. Niethammer tarafından, klasik Yunan ve Latin dillerine dayalı bir lise ve üniversite müfredatını tanımlamak üzere türetilmiştir. Ortaçağ'dan bu yana "beşerî bilimler" (studia humanitatis) olarak bilinen alanları —antik diller, edebiyat, tarih ve kültür— kapsayan bu yaklaşım,

kısa sürede Georg Voigt ve Jacob Burckhardt gibi kültür tarihçileri tarafından İtalya'daki Quattrocento dönemi *hümanisti*klerinin öncülüğünde gelişen "yeni bir öğrenme biçimi", yani Antik Greko-Romen değerlerin yeniden doğuşu olarak tanımlanan *Rönesans hümanizmi*yle ilişkilendirilmiştir.[264] Bu tarihsel ilişkilendirme, geçmişle şimdi, antikiteyle modernlik arasında kurulan süreklilik düşüncesinin merkezinde yer alarak, Batı düşüncesinin insan anlayışını şekillendiren temel bir yapı taşına dönüşmüştür. Bu bağlamda Althusser örneği oldukça açıklayıcıdır. Marxist düşünceye getirdiği teorik müdahaleler çoğu zaman bir kopuş ya da disiplinlerarası yenilik olarak değerlendirilmişse de, Althusser'in kavram haritası, esasen Aristoteles'ten Heidegger'e kadar uzanan Avrupa metafizik geleneğiyle derinden ilintilidir.[265] Bu durum, modern düşüncenin en devrimci görünen yönlerinin bile, çoğu zaman öncül bir metafizik zeminin yeniden düzenlenmiş biçimleri ve dolayısıyla *hümanizm* gibi kavramların da, tarihsel olmasa bile düşünsel olarak Aristotelesçi akıl modelinin türevleri olduğunu düşündürebilir.

Her ne kadar modern düşünce gerek eleştirel teoride örneğinde gerekse mantıkçı pozitivizmin biçimsel mantığında olduğu gibi, klasik felsefeden bir kopuş iddiası taşır görünse de hakikat, akıl ve eleştiri kavramlarının işleniş biçimi dikkate alındığında, bu düşünsel yönelimlerin temelde hâlâ Aristotelesçi mantığın normatif ve içerikli yapısının iş gördüğü anlaşılır. Nitekim Horkheimer'in hem eleştirel teoride hakikatin objektifliğini savunması hem de mantıkçı pozitivizmi Aristoteles'in materyal mantığı lehine eleştirmesi, modern felsefi pozisyonların -kopuş değil- süreklilik ve içkin miras dâhilinde şekillendiğini gösterir.[266] Bu bağlamda, eleştirel kuramın kendisini yalnızca Kantçı ya da Hegelci idealizmle değil, aynı zamanda Platon ve Aristoteles'ten süregelen klasik felsefe geleneğiyle ilişkilendirmesi, Aristoteles'in hümanizme ontolojik ve epistemolojik düzeyde bir kurucu figür olarak dâhil edildiğini açıkça ortaya koyar.[267]

Her ne kadar "hümanizm" terimi tarihsel olarak farklı uğraklarda anlamını sabitleme girişimlerine sahne olmuşsa da, bu çabaların hemen hepsi, anlamın doğrudan ve özsel olarak sözcükte bulunduğu varsayımına yaslanır. Oysa anlamın, sözcüğe içkin değil, ona

---

[264] Tony Davies, *Humanism*, *New Critical Idiom* (London ve New York: Routledge, 1997), 9-10.

[265] André Glucksmann, "A Ventriloquist Structuralism," *Western Marxism: A Critical Reader*, ed. Gareth Stedman Jones et al. (London: Macmillan, 1977), 274.

[266] Max Horkheimer, *Critical Theory*, çev. Matthew J. O'Connell vd. (New York: Continuum, 2002), 170–173.

[267] Göran Therborn, "The Frankfurt School," *Western Marxism: A Critical Reader*, ed. Gareth Stedman Jones et al. (London: Macmillan, 1977), 88-89.

yönelik söylemsel mücadelelerde üretildiği kabul edilirse, tanım arayışı bizzat bu mücadelenin bir parçası haline gelir. Hümanizmi tanımlamak yerine, hangi koşullarda hangi işlevleri üstlendiğini ve ne tür anlamlara büründüğünü incelemek daha anlamlıdır. Çünkü tanım, her zaman sınır koyarak dışlayıcı bir siyaseti yeniden üretir; bu yüzden hümanizmi söylemsel iktidar ilişkileri içindeki yeriyle okumak, onun mevcudiyet metafiziğiyle bağını kavramak açısından belirleyicidir. Bu noktada, *hümanizm* kavramının ne anlama geldiği sorusu, bizi yalnızca filolojik ya da etimolojik bir izlekle ilerlemeye değil, aynı zamanda tarihsel olarak yer değiştiren anlam örüntülerini izlemeye zorlar. Zira belirtildiği gibi, *özsel* ya da *saf* bir anlamı olmayan hümanizmin anlamı, tarih boyunca siyasal, kültürel ve entelektüel bağlamlarda yeniden tanımlanmış ve işlevselleştirilmiştir. Bu tür tanımsal sadeleştirmeler özellikle Almanca gibi bazı dillerde örneğin *Humanismus* ile *Menschlichkeit* arasında doğal bir bağ olmaması sayesinde daha kolay görünse de, İngilizce ve Latin kökenli dillerde ya da *humanitas* gibi köklü kavramlara sahip dillerde, bu ayrıştırma çabası her zaman bir gerilim üretir. Nitekim *hümanizm*in anlamı, belirli bir öz'e indirgenemeyecek denli çok katmanlı ve tarihsel olarak kaygandır. Onun tanımı değil, tanımsızlığı, kavramın en belirgin özelliğidir. Bu da, anlamın kökensel bir hakikatte değil, bizzat anlamın politikası içinde şekillendiğini gösterir.[268]

Hümanizm kavramının kökenine dair yapılan tartışmalar, genellikle onun 15. yüzyılda İtalyan yarımadasında ortaya çıkan filolojik bir reform hareketine dayandığını gösterir. Skolastik düşüncenin teknik ve yapay diline karşı tepki olarak gelişen bu hareket, özellikle Laurentius Valla gibi figürlerin öncülüğünde, klasik Latinceye dönüş çağrısıyla şekillenmiştir. Bu bağlamda, "Cicero'ya geri dön" (*back to Cicero*) sloganı etrafında şekillenen bu yönelim, yalnızca bir dil sadeleşmesini değil, aynı zamanda antikiteye yönelen değer yargılarının da yeniden ihdasını içerir. Ancak bu hareket, paradoksal biçimde, dili saflaştırmaya çalışırken onu canlı gelişiminden koparmış; Latincedeki tarihsel evrimi dondurarak bu dili nihayetinde ölü bir dile dönüştürmüştür. Rönesans hümanizmi adı altında sistemleşen bu yaklaşım, filolojik bir saflık arayışı içinde Antik Greko-Romen kültürünü merkeze alırken, aynı zamanda bir tür kültürel seçkinciliğin de habercisi olmuştur. Nitekim bu anlayış, *studia humanitatis* geleneğinin modern

[268] Davies, *Humanism*, 128-129.

hümanizmle arasındaki bağları kurarken, insanın ne olduğuna ilişkin tanımların dahi tarihsel ve dilsel bağlama göre nasıl biçimlendiğini göstermesi bakımından önemlidir.[269]

19. yüzyıl, hümanizm kavramının söylemsel tarihinde kritik bir kırılma anıdır. Bu dönemde kavram, yalnızca eğitsel ya da filolojik bir ideal olmaktan çıkarak, modern ulus-devletin kültürel kodlarına entegre edilen insan merkezli bir tarih felsefesinin taşıyıcısı hâline gelir. Özellikle Almanya'da filolojik çalışmalarla birleşen romantik Helenizm etkisi, antikiteyi evrensel bir insanlık ideali olarak yeniden kurar. Goethe ve Winckelmann'ın etkilediği eğitim reformcuları, Rönesans'taki *studia humanitatis* geleneğine göndermeyle bu ideali Humanismus adı altında sistemleştirir. Böylece humanizm, evrensel bir insan doğasını varsayan etik bir zemin gibi sunulsa da gerçekte belirli bir Batılı özne tipinin tarihsel-siyasal meşrulaştırıcısı olarak işlev görmeye başlar.[270]

Felsefi hümanizm, insan yaşamını, deneyimini ve gerçeklikle kurduğu ilişkiyi düşüncenin asli meselesi olarak merkeze alan; Tanrı merkezli (teosantrik) anlayışın gerilediği ve insan merkezli (antroposantrik) bir yaklaşımın önünün açıldığı bir dönemi temsil eder.[271] Zira mutlakiyetçi sistemler, erişilemeyen bir "mutlak" kavramı üzerinden hakikati idealize ederken; doğalcı yaklaşımlar ise insanın bütünlüğünü yadsıyarak onu yalnızca evrensel yasaların bir nesnesine indirger. Hümanist yaklaşım ise hakikati bu iki uç arasında, insanın kendi yaşam bağlamında deneyimlediği biçimiyle kavrar; bilgiyi mutlaklık ya da doğasal zorunluluk üzerinden değil, insanî koşulluluk ve yaşantı üzerinden temellendirir. Bu anlamda hümanizm, felsefeyi insanın ontolojik ve epistemolojik sınırlılığıyla birlikte, anlam üretme kapasitesini yadsımayan bir etkinlik olarak görür. Dolayısıyla bu yaklaşım, insanı hem araştıran hem de kendini kuran bir varlık olarak merkeze alır ve felsefi söylemin öznesi olarak konumlandırır.[272]

Aydınlanma düşüncesi, görünürde teolojik temelleri reddederek seküler bir bilgi ve ahlâk zemini inşa etmeye yönelmişse de, bu reddedişin ardında derin bir metafizik devamlılık gizlidir. Sartre'ın dikkat çektiği gibi, Descartes ve Leibniz gibi erken modern filozoflar Tanrı'yı bir zanaatkâr gibi tahayyül ederek, insanı onun zihninde önceden belirlenmiş bir

[269] Ferdinand Canning Scott Schiller, *Our Human Truths* (New York: Columbia University Press, 1939), 72-73
[270] Davies, *Humanism*, 2-3.
[271] Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, Kasım 2020), 23.
[272] Schiller, *Our Human Truths*, 73-74

özle yaratılmış bir nesneye indirgerler. Ancak 18. yüzyılda Tanrı düşüncesi silinmiş görünse bile, "özün varoluştan önce geldiği" fikri Diderot, Voltaire ve hatta Kant gibi düşünürlerde aynen muhafaza edilmiştir. Bu bağlamda "Tanrı'nın zihninde olan öz" artık "insan doğası" biçiminde sekülerleştirilmiş, fakat özcülük terk edilmemiştir. İnsan, bu anlayışta, aşkın bir özün taşıyıcısı hâline gelmiş ve böylece Tanrı'nın yeri "evrensel İnsan" figürüyle doldurulmuştur. Sartre'ın bu duruma yönelttiği radikal eleştiri, esasen bu ikamenin altını oyar: Tanrı yoksa, artık öz de yoktur; insan, önce var olur ve kendisini ancak eylemleriyle tanımlar.[273] Ne var ki burada asıl önemli olan, Aydınlanma hümanizminin Tanrı'dan kurtulurken, onun metafiziksel işlevini insana devretmiş olmasıdır. Bu, hem politik hem de epistemolojik düzeyde, insanı aşkınlaştıran ve tüm diğer varlık kipliklerine üstün kılan yeni bir mevcudiyet metafiziğinin inşası anlamına gelir. Dolayısıyla modern hümanizm, yalnızca Tanrı fikrinden değil, aynı zamanda Tanrı'nın yerini alacak "mutlak bir özne" figüründen de kurtulmadıkça, gerçekten seküler ya da özgürleştirici bir felsefe üretmiş sayılamaz. Böylece modern hümanizm, yalnızca Tanrı fikrini değil, Tanrı'nın düşünce içindeki yerini de –yani aşkın, belirleyici ve merkezileştirici işlevini– dönüştürmeden devralmış; insanı, içerik değişmiş olsa da aynı metafizik kabın içinde yeniden konumlandırmıştır. Son kertede, bu düşünce tarzı varlıkla temas biçimini dönüştürmez, yalnızca onu insan figürü üzerinden yeniden işler.

Erken modern dönemde Tanrısal olanın insani olana üstünlüğü genel olarak bahsedilse de aslında Antikçağ sonrası Rönesans felsefesine kadar devam eden Ortaçağ'da dinî (Hıristiyan öğretilerin hâkim olduğu) düşüncenin egemen olduğu kabul edilir. Ancak önceden belirtildiği gibi kap aynı kap olunca içerisine koyduğumuz tüm malzeme bir şekilde o kabın şeklinde meydana geliyor. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Aristotelyen bir düşünme kabı üzerinden şekillenen her düşünce eylemi bir şekilde hümanistik bir yapının unsuru oluyor. Ancak bu tam anlamıyla safkan Aristotelesçi anlayışın bu döneme hâkim olmayışı bir anlamda Platoncu desenlerle yumuşatılmış bir içerik meydana getirmiş ve böylece skolastik düşünce meydana gelmiştir.

Klasik filoloji ve Antik Yunan düşüncesi alanında 20. yüzyılın en etkili isimlerinden biri olan Werner Jaeger, Harvard Üniversitesi'nde klasik kültürün hümanistik boyutlarıyla teolojik düşünce arasındaki kesişimleri araştıran öncü bir düşünür olarak öne çıkar.

[273] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Les Éditions Nagel, 1966), 19–20.

Jaeger, özellikle Aquinas'ın felsefesinde, Klasik Yunan düşüncesiyle teoloji arasında kurulan ilişkileri mercek altına alır. Onun bu doğrultudaki bir konferansı, üç ana eksen etrafında yapılandırılmıştır: İlki, Aquinas'ın teosantrik dünya görüşü içerisinde barındırdığı hümanist öğeleri ortaya koymayı hedefler; ikincisi, Aquinas'ın düşüncesinin tarihsel bağlamını, yani Ortaçağ'da klasik kültürün yeniden canlandırılması süreciyle olan ilişkisini analiz eder; üçüncüsü ise hümanizmin -teosantrik ve antroposantrik hümanizm- iki temel biçimi arasındaki felsefi gerilimi irdelemeye yöneliktir. Jaeger'e göre, Aquinas'ın Aristotelesçi öğretilerden beslenen felsefesi, her ne kadar Tanrı merkezli (teosantrik) bir yapı arz etse de, güçlü bir hümanist öğeyi içerir. Jaeger, Aquinas'ın dünya görüşünü, insan yaşamının ve varoluşun tüm boyutlarının Tanrı'yı aşkınlık, mutlak mükemmellik ve varlığın en yüce ilkesi olarak merkeze alarak değerlendirildiği teosantrik bir sistem olarak tanımlar. Bununla birlikte, bu sistemin merkezinde yer alan rasyonel tutarlılık, insanın doğasına içkin olan akıl ile doğrudan ilişkilidir. Aquinas'ın teolojisi, ilahi vahye dayansa da, Jaeger'e göre, Aristoteles'ten ödünç aldığı "ilk felsefe" ya da "doğal teoloji" anlayışı sayesinde, evrenin akıl yoluyla sistematik biçimde kavranmasına imkân tanır. Bu rasyonalist yönelim, Antik Yunan'da temellenen, insan doğasının akılcı yapısına dair hümanistik anlayışla örtüşmektedir. Jaeger, özellikle Aquinas'ın Aristoteles'in metafiziğini -"özsel formlar" ve Tanrı'nın "saf fiil" (actus purus) olarak kavramsallaştırılması- benimseyerek, inanç ile akıl arasında ahenk kurduğunu vurgular. Bu ahenk, Platon'un insan ruhunun rasyonel ve irrasyonel yönlerini uyum içinde düzenleme idealiyle benzerlik gösteren bir biçimde, Yunan felsefesi kökenli bir Hıristiyan sentezi olarak belirir. Dolayısıyla Jaeger, Aquinas'ın düşüncesini, yalnızca skolastik bir teolojik sistem olarak değil, aynı zamanda insanın akıl yoluyla ilahi olanı kavrayabileceği varsayımına dayanan bir hümanizm biçimi olarak okur. Bu çerçevede Aquinas, Jaeger'in yorumunda, Hıristiyan düşüncesi içerisinde Antik Yunan felsefesinden devralınan hümanist ideallerin sürekliliğini sağlayan merkezi bir figürdür.[274] Diğer taraftan Aristoteles'in düşüncesi, antik Yunan teolojisinin yalnızca bir eleştirisi değil, aynı zamanda onu rasyonel form içinde dönüştürme girişimidir. Jaeger'in vurguladığı üzere, felsefi teolojinin bu epik başlangıcı, yalnızca Platon ve Sokrates öncesi figürlerle sınırlı değildir. Bu gelişimin süreklilik taşıyan bir halkası olan Aristoteles'in *theoria* ve *nous*

[274] Werner Wilhelm Jaeger, *Humanism and Theology: Aquinas Lecture 1943* (Milwaukee: Marquette University Press, 1943), 12-16.

kavramları çerçevesinde Tanrısal olanı düşünceye içkinleştirme çabası, modern anlamda *humanitas* fikrinin metafizik temelini kurar. Jaeger'e göre bu süreç, Yunan *paideia*'sının şekillendirdiği kültürel insan fikrini, evrensel hukuk ve teoloji anlayışıyla birlikte bir dünya birliği ideali içinde temellendirmiştir.[275] Böylece Aristoteles, hümanizmin sadece entelektüel değil, aynı zamanda etik ve teolojik boyutlarını da inşa eden bir öncül konumuna yerleşir.

Modern düşüncede daha keskin ve sistematik bir görünüm kazanan hümanist dünya görüşünün felsefi temelleri, aslında Aristoteles'in düşüncesinde biçim kazanmaya başlamıştır. İnsan doğasını *zoon logon ekhon*, yani "logos sahibi canlı" olarak tanımlayan Aristoteles, hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde insanı merkeze alan bir düşünce yapısının kurucusu konumundadır. Bu tanım, insanı yalnızca diğer canlılardan ayırmakla kalmaz; aynı zamanda onun varlık ve hakikatle kurduğu ilişkiyi aklî temsil ve kavrayış düzlemine taşır. Böylece Aristoteles'le birlikte insan, doğrudan bilgiye yönelen, varlığı kavrayan ve düşünceyle özdeş bir hakikat fikrini temellendiren bir özne olarak belirir. Bu durum, hümanizmin en yalın haliyle varlık ve hakikatin insan aklına indirgenmesi olduğu yönündeki anlayışla derin bir süreklilik içindedir.

Aristoteles'in düşüncesinde mantık yalnızca düşünmenin formel ilkelerini düzenleyen bir araç değil, aynı zamanda varlığın gerçek belirlenimlerini açığa çıkaran bir sistemdir. Onun kategorileri, varlık alanının mantıksal yapı içinde kavranabileceği varsayımına dayanır. Bu noktada ortaya çıkan *varlık–mantık özdeşliği*, insan aklını yalnızca bilginin değil, aynı zamanda varlığın da taşıyıcısı olarak konumlandırır. Özellikle "ruhun edimlerinin şeylere benzerlik edimleri olduğu" yönündeki yaklaşımı, hakikatin, zihnin nesneyle kurduğu uygunluk ilişkisi üzerinden tanımlanabileceğini gösterir. Bu mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı, hakikatin temsil edilebilir bir içerik taşıdığı, düşüncenin nesnesine sadık biçimde uygunluk gösterebildiği iddiasını merkeze alır. Böylece temsil eylemi, yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda ontolojik bir temsildir.

Varlıkla düşünce arasındaki özdeşlik, Aristoteles'te yalnızca felsefi bir ilke değil, aynı zamanda insanın evrendeki yerini belirleyen hümanistik bir çerçevedir. İnsanın 'doğası gereği bilmek isteyen' bir varlık olarak tanımlanması, bilgi ile insan arasındaki evrensel ve tarih dışı ilişkiyi varsayar. Bu bağlamda modern hümanizmin metafizik öncüllerini

[275] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 22.

barındıran Aristoteles düşüncesi, temsil ve özdeşlik ekseninde şekillenen sistemli bir akılcılığın ilk örneğidir.

2.1.1. Ontolojik Kopuş: Aristoteles'te Metafiziksel Devrim

Batı felsefesinin hümanistik bir karaktere bürünme süreci yalnızca modern felsefenin Descartes'çı ya da Kantçı kopuşlarıyla başlamaz; Aristoteles'in Platon'dan ontolojik ve epistemolojik düzlemde radikal biçimde ayrılmasıyla başlamıştır. Aristoteles'in *Metafizik* kitabında sistematikleştirdiği varlık anlayışı, Platon'daki aşkın *idea* kavramına karşılık, varlığın içkin, bireysel ve somut formlarına dayalı bir *ousia* düşüncesini temellendirir. Bu dönüşüm yalnızca varlık felsefesine değil, aynı zamanda bilgi anlayışına ve insanın kozmik düzende edindiği konuma dair yeni bir kavrayışa işaret eder. Böylece Aristoteles, doğanın ve bilginin içkin yapısında insanı, hem bilen hem de amaç taşıyan bir özne olarak -ilk olarak- teorik zemine yerleştirir.

Platon'un varlık anlayışı, gerçekliğin temelini duyusal dünyanın ötesinde konumlanan değişmez ve ebedî *idealar* evreninde bulur. Platon'a göre duyusal varlıklar ideaların eksik ve kusurlu yansımalarıdır ve gerçek bilgi, duyulardan değil ruhun hatırladığı aşkın hakikatlerden elde edilir. [276] Bu anlayışta insan, bilgiyi aktif olarak üretmez, sadece daha önce deneyimlediği hakikatleri hatırlar. Platon'un idealar ve görünüşler ayrımı ise, öznenin özgün bir şekilde bilgiyi kurma imkânını sınırlar ve Aristoteles'in yorumlarıyla da Batı düşüncesini şekillendirmiştir.

İnsan bilgiyi belirli bir yapılandırma üzerinden aktarabildiği için, Aristotelesçi sistemin varlıkla ilişkiyi *tode ti* yani önümüzde duran tekil ve somut varlık üzerinden kurması, belki de tarihsel bir alışkanlıkla bize daha makul görünmektedir. Bu mesele, temel iddialarımızdan biri olan hümanistik düşüncenin de kökeninde yer alır; çünkü aslında varlıkla kurulan ilişkinin biçimiyle ilgilidir. Varlığın *tode ti* olarak düşünülmesi, onun atomize edilerek kategorik ayrımlarla tasnif edilmesini mümkün kılar. Zira Platon tecrübi olanı kavramsallaştırılamaz olarak düşünmüş dünyaya içki bir hümanistik biçime indirgemeye direnen bir yapı benimsemiştir. Böylece varlık insan zihnin belli bir sistem unsuruna dönüşmektedir. Dolayısıyla felsefi sistem denildiğinde ne anlaşıldığı bizim tezimizin temel meselelerinden birini oluşturmaktadır.

[276] Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), (81c) 23-24.

Antik ve Ortaçağ felsefesinde "*sistem*" (Yun. *systema*, Lat. *systema*) terimi, bilimsel metodoloji anlamında değil; hükümet, kurumlar, müzik, edebiyat, canlı organizmalar ve kozmos gibi çok çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır. Bu anlam çeşitliliği, onun metodolojik veya epistemolojik bir anahtar kavram olmadığını gösterir. 17. yüzyılda "sistem" terimi, artık yalnızca kozmoloji gibi geleneksel bağlamlarda değil, metodoloji ve bilimsel disiplinlerin yapısal sunumu için de kullanılmaya başlandı. Melanchton'un bu kavramsal aktarımı, özellikle Protestan teolojisinde *corpus integrum* (bütünsel beden) anlayışıyla birleşerek doktrinlerin düzenli sunumunu simgeledi. 17. yüzyılda "systema" hem felsefi hem de bilimsel metinlerde yaygınlaştı ve kavram, sistematik sunumun hem entelektüel hem de ticari bir değeri olduğunu gösterdi.[277]

Felsefe tarih yazımının kurumsallaşma sürecinde belirleyici bir figür olan Jacob Brucker, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi bağlamında kaleme aldığı *Historia critica philosophiae* (1742–1767) adlı eseriyle yalnızca kapsamlı bir felsefe tarihi sunmakla kalmamış, aynı zamanda "sistem" kavramı etrafında felsefi düşüncenin içsel yapısını yeniden tanımlamaya yönelik metodolojik bir çerçeve geliştirmiştir. Brucker'ın çalışması, özellikle Rönesans sonrası filolojik gelenek ile Aydınlanmacı rasyonalist zihniyetin kesişim noktasında yer alır. Onun felsefe tarihine yaklaşımı, yalnızca tarihsel aktarıma değil, aynı zamanda felsefi söylemin yapısal analizine dayanır. Bu bağlamda *Historia critica philosophiae*, erken modern dönemde felsefenin sistematikleştirilmesi ve sınıflandırılması yönündeki en etkili girişimlerden biri olarak kabul edilir. Jacob Brucker'in *Historia critica philosophiae* adlı eseri, felsefe tarihçiliği alanında paradigmatik bir kırılma noktasını temsil eder. Brucker, felsefe tarihinin geniş bir tanımını reddederek, tüm sanat ve disiplinleri içeren bir eruditionis (köklü bir bilgi edinimi) tarihini değil, yalnızca philosophiae (felsefe) tarihini yazmayı amaçladığını belirtir.[278] Peki, Brucker "felsefe" derken neyi kastetmektedir? Tarih boyunca, insan zihninin hakikat ilkelerini kavraması, yozlaşmış dini gelenekler ve otoriteler tarafından engellenmiştir. Bu durum, bireysel ve yetkin zihinlerin bu yozlaşmış gelenekleri terk ederek bağımsız bir şekilde düşünmeye başlamasıyla iyileşmiştir. Bu istisnai yetkin

[277] Leo Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy* (Leiden – Boston: Brill, 2008), 16-18.
[278] Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 7.

zihinler, kendi akıllarıyla hakikat ilkelerini kavrayabilmiş ve bu ilkeler üzerine felsefe sistemleri inşa etmişlerdir:

> Ve bu şekilde yüce zihinler, daha derin bir tefekkürle hakikati aramaya, başlangıçta beslendiği boş ve kirli gelenekleri terk etmeye ve akıl kaynaklarına (*ratio*) başvurarak her şeyi belirli bilim ilkelerine indirgemeye ve kendi temelleri üzerine inşa edilmiş bir bilgelik sistemi (systema sapientiae) kurmaya yönelmişlerdir.[279]

Bu ifadeler hümanistik yapının ete kemiğe bürünmüş halini gösterdiğinden Brucker'in meseleyi hangi noktaya kadar taşıdığını izlemek önemlidir. Brucker'a göre, filozofun aklının (ratio) geliştirilmesi, felsefi ilerlemede çok merkezi bir rol oynar ve yalnızca çok asil bir akla sahip olanlar filozof olarak kabul edilmelidir. Bu felsefe anlayışı, felsefe ile teoloji arasında bir ayrımı takip eder ki ona göre hakikatin iki kaynağından biri ***doğuştan gelen ışık*** veya ***insan aklıyken*** diğeri ise (Hristiyan) Vahiy'dir. Buna göre felsefe birincinin lehine ikinciyle yollarını ayırmalıdır ancak bu ayrım bir felsefi sistem yoluyla olur.[280]

Lutz Geldsetzer'in Lucien Braun'un çalışmasına dair incelemesinde de açıkça görüldüğü üzere, Brucker filozofların görüşlerini sistematik olarak değerlendirip rasyonel bir bütünlüğe kavuşturma çabasıyla öne çıkar. Brucker, felsefe tarihini yalnızca bir anlatım alanı değil, aynı zamanda eleştirel bir analiz alanı olarak inşa etmiş; felsefi öğretileri "doğru" ya da "yanlış" oluşlarına göre kategorize ederek, bir tür "doğal sistem" inşa etmeye geliştirmeye yönelmiştir. Bu yöntem, felsefe tarihinin bir anlamda normatif bir çerçeveye oturtulması sonucunu doğurmuştur. Artık felsefe tarihi, sadece geçmişin izini süren değil, geçmişin içinden evrensel doğrulara ulaşmaya çalışan bir disiplin halini almıştır.[281] Brucker'in bu yaklaşımı, yalnızca kendisinden sonraki felsefe tarihçilerini derinden etkilemekle kalmamış; aynı zamanda felsefeye bakışın kendisini de dönüştürmüştür. Artık felsefeye dair düşünsel faaliyet, tarihsel gelişim çizgisi içerisinde değerlendirilmekte, filozoflar kendi çağlarının ötesinde bir sistematik bütünlük içinde konumlandırılmaktadır. Bu da felsefe tarihinin, felsefi düşüncenin ölçütlerini belirleyen

---

[279] Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 9.
[280] Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 11-12.
[281] Lutz Geldsetzer, "Rezension zu Lucien Braun: Histoire de l'histoire de la philosophie", *Studia Leibnitiana* 7/2 (1975), 280-281.

bir söylem pratiğine dönüşmesine yol açmıştır: Felsefeye dair yargılar, artık bu tarihsel-sistematik çerçeveye göre şekillenmektedir. Böylece Brucker'le birlikte felsefe tarihi, kendi içkin kriterlerini oluşturan hem açıklayıcı hem de kurucu bir metinsel alan haline gelmiştir.

20. yüzyıl felsefe tarihçiliğinde dikkat çeken figürlerden biri olan *Hunter Guthrie*, felsefi düşüncenin tarihsel gelişimini yalnızca doktrinsel içeriklere göre değil, bu doktrinlerin ardında yatan zihinsel yapılar temelinde sınıflandırmayı önererek felsefe tarihine özgün bir katkı sunmuştur. Ona göre felsefi sistemler, gerçekliğe dair söylediklerinden çok, belli düşünme tarzlarının ürünü olmaları bakımından değerlendirilmelidir. Felsefi öğretileri, onları mümkün kılan zihinsel tipolojilere göre düzenleyen bu yaklaşım, felsefe tarihini yalnızca bir aktarım alanı değil, düşünceye yön veren kurucu bir yapı olarak işler. Bu durum, bazı düşünme biçimlerinin sistem içinde merkezileştirilmesine, diğer bazılarının ise dışarıda bırakılmasına neden olur. Böylece sistemin kendisi, sadece geçmişi anlatmakla kalmaz, aynı zamanda hangi filozofun hangi yönüyle öne çıkacağını da belirler. Sonraki okuyucular da, bu sistemin yerleştirdiği zihinsel yapı üzerinden filozofları algılar ve değerlendirir. Guthrie'nin şu vurgusu, bu yaklaşımın arka planını oluşturur: *"Felsefe, evrensel bir olgunun bireysel yorumu olup, aynı zamanda bizim içsel varoluşumuzdur."*[282] Böylece felsefe tarihi, artık yalnızca geçmişe değil, düşüncenin kendisine de yön veren bir disiplin hâline gelir. Lucien Braun'a göre felsefe tarihi, filozofların özgün metinlerine eklemlenen bir "ikinci söylem"dir (*discours second*); yani bu metinleri doğrudan tekrarlamayan, onları yorumlayarak yeni bir anlam düzlemi inşa eden bir söylem biçimidir. Bu bağlamda geçmiş felsefi metinlerin "tekrar edilmesi" değil, "yeniden kurulması" söz konusudur. Braun açıkça belirtir ki felsefe tarihi yalnızca literal içerikleri aktarmakla kalmaz, bu metinlerin açıkça dile getirmediği yapıları da sezdiren yorumlayıcı bir işleve sahiptir.[283] Sonuç olarak Émile Bréhier'de savunduğu gibi felsefe tarihi içerisinde hiçbir düşünür hüdâyî nâbit bir biçimde meydana çıkmamıştır.[284] Etkileşim içinde gelişip serpilen fikirler, paradigmatik değişim ve dönüşümlerle

[282] Hunter Guthrie, "Introduction au problème de l'histoire de la philosophie: La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée", *Revue de Métaphysique et de Morale* 46/2 (1939), 342-343.

[283] Lucien Braun, "Théorie et Histoire de La Philosophie", *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science* 10/2 (1979), 238.

[284] Émile Bréhier, "Les Postulats de l'Histoire de la Philosophie", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 100 (Juillet–Décembre 1925), 78.

gerçekleşir. Bu bağlamda bakış açımız gereği, yüzeyde tali gibi görünen tüm meseleleri zihnimizde tutarak Aristotelesçi düşüncenin evrimini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Aristoteles'in düşüncesi, hümanistik bir yapıda mantıksal olarak yüksek düzeyde birlik, tutarlılık ve içsel bütünlük (systematicity) sergileyen yapısıyla, felsefi sistem düşüncesinin tarihsel nüvesini teşkil eder. David Bronstein'ın ifadesiyle, Aristoteles'in felsefi büyüklüğünü anlamanın yollarından biri, onun "'nedir?' (ti esti) sorusunu tarihte hiçbir filozofun yapmadığı kadar sistemli, verimli ve alanlar-ötesi biçimde sürdürmesi"dir.[285] Bu sistemli soruşturma, yalnızca özsel tanım (ousia) arayışı değil, aynı zamanda bu özün açıklayıcı nedeni (*aitia*) olduğuna dair güçlü bir metafizik ilkeyle desteklenmiştir. Böylece insanların bir şeyi, onun 'neden'ini kavramadıkça bildiklerini düşünmeyeceklerini ifade eden Aristoteles için bir şeyin ne olduğunu (to ti estin) bilmek o şeyin neden öyle olduğunu (dia ti estin) bilmek demektir.[286] Aristoteles'e göre, herhangi bir şeyi bilmek, onu basitçe tasavvur etmek veya deneyimlemek değildir; bilme, özünü kavramak ve o özü, diğer özelliklerin nedeni olarak açıklayabilmektir. İnsan, dünyayı yalnızca gözlemleyen bir varlık değil, onun yapı taşlarını nedenleriyle birlikte kavrayabilen bir akıl varlığıdır. Bu anlayışta bilgi, yalnızca nesneye yönelik değil; öznenin açıklayıcı etkinliği yoluyla kurulur. İnsan, evrendeki fenomenleri rastlantısal değil, zorunlulukla bağlı neden-sonuç zincirleri içinde anlar ve bu anlama faaliyeti aracılığıyla varlığa düzen, kavranabilirlik ve sistem kazandırır. Dolayısıyla Aristotelesçi bilme anlayışı, doğayı insan aklının ölçüleriyle yeniden kurar.

Bu noktada Platon'a baktığımızda onun varlık hakkında görüşlerini bilgi üzerine olan düşüncelerinden, bilgi anlayışını ise ruh anlayışından bağımsız anlamamız pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Platonda belli ayrımlar yaptığını gözlemlemekte Aristoteles'te ki sınıflandırma mantığını onda bulamamaktayız. Burada yapılan tespitleri çok farklı bir noktadan hareketle de olsa 20.yy analitik felsefenin öncü isimlerinden Gilbert Ryle, Platon'un *diairesis* yöntemini —özellikle *Sophist* ve *Politicus*'ta kullandığı şekilde— gerçek bir felsefi analiz yöntemi olarak görmez. Ayrıca bu yöntemin Aristoteles tarafından da eleştirildiğini belirtir. Aristoteles, bölmenin ne tanım üretmeye ne de

[285] David Bronstein, "Aristotle as Systematic Philosopher: Essence, Necessity, and Explanation in Theory and Practice", *What Makes a Philosopher Great? Thirteen Arguments for Twelve Philosophers*, ed. Stephen Hetherington (New York: Routledge, 2018), 49.

[286] Aristoteles, *Fizik*, (194b 18-20) 61; *Metafizik, (*981a12-981b7) 15.

zorunlu akıl yürütmeye elverişli olduğunu savunur.[287] Ryle'nin hareket noktası çok farklı olsa da, Platon düşüncesini Aristotelesçi bir mantık çerçevesine indirgemeden farklılığı ortaya koymasını önemsiyor ancak ötekileştirmesine katılamayız.

Platon'un *Theaitetos* diyalogunda Sokrates'in ağzından "bilgi nedir?" sorusunu merkez alarak yürüttüğü bir tartışma vardır. Sokrates, öğrenmeyi bilgelikten pay almak (*methexis*) olarak tanımlar ve bilgi ile bilgelik arasındaki ilişkiyi sorgular. Theaitetos, tüm zanaat ve bilimlerin bilgi olduğunu söyler, ancak Sokrates bunun yeterli olmadığını belirtir; çünkü amaç, bilgi türlerini saymak değil, bilginin özünü tanımlamaktır. Sokrates, *Theaitetos*'tan bilgiye dair tek ve açık bir tanım bekler, çünkü soru, bilginin "ne olduğu"na dairdir. Sokratesin ağzından Platon tasnifçi bir mantıkla varlığın bilgisinin tasnifini şu sözlerle eleştirir:

> *Şimdi biri gelip bize balçığın özü nedir diye sorsa, biz ona balçık türlerini sıralayıp testicinin, fırıncının ya da tuğlacının balçığı desek garip bir durum ortaya çıkmaz mı?*[288]

Platon ile Aristoteles'in düşünsel yönelimleri arasındaki temel ayrım, özellikle *diairesis*[289] kavramına yükledikleri işlevsel anlamlar üzerinden açıklık kazanır. Zira Aristoteles, bu kavramı sistematik sınıflamanın ve kategorik taksonominin aracı hâline getirirken; Platon, aynı terimi diyalektik ilerleyişin bir momenti olarak, daha çok hakikate yönelik ayrıştırıcı bir sezginin parçası olarak kullanır. Bu bağlamda, modern anlamda sınıflama sistemlerinin kökensel yapıtaşlarını oluşturan Aristotelesçi kategorik düşünüş ile Platoncu diyalektik arasında derin bir ontolojik ve yöntemsel ayrım açığa çıkar.

Aristoteles'in *tode ti* merkezli felsefe yapma biçimi yoluyla kategorik düşünme tarzı Platon ile ontolojik ve metodolojik yaklaşımlarındaki köklü ayrımı açığa çıkarır. Haşlakoğlu, Platon'da kategorik ayrımın tümel-tikel düzeyinde değil; bütün (*holon*) ve parça (*meros*) terimleri çerçevesinde şekillendiğini ifade eder. Bu yaklaşım, Platon'un

---

[287] Gilbert Ryle, "Plato's 'Parmenides' (II.)," *Mind* 48/191 (1939), 321.

[288] Platon, *Theaitetos*, (147) 32.

[289] Diáiresis, Yunanca kökenli bir terim olup kelime anlamı itibariyle "ayırma", "bölme", "ikiye bölme" ya da "ayırt etme" anlamlarına gelir. Fiil hali olan *diaireô*, bir şeyi ikiye ayırmak, parçalamak, ortadan kesmek, dağıtmak ya da sınırlamak gibi eylemleri içerir; ayrıca kavramsal olarak da tanımlama ve yorumlama süreçlerini ifade edebilir. Felsefi bağlamda diáiresis, bir bütünün ögelerine ayrılması, kavramsal ayrım yapılması veya sistematik sınıflama yöntemi olarak da anlaşılır. Bu anlamıyla, karşıt bir yöntem olan sunagōgē (birleştirme) ile birlikte diyalektik düşüncenin iki temel işleyiş kipinden biri olarak kullanılır. bk. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 64.

metafiziğinde ideaların hem kendinde bir birlik (*hen*) taşıması hem de çokluklarını koruyarak varlıklara katılması (*methexis*) ilkesine dayanır. Platon'a göre hakikate ulaşmanın yöntemi olan diyalektik yöntem, ilkin birleştirme (*synagoge*) yoluyla parçaları bir bütünlük altında toplar; ardından ayırt etme (*diairesis*) ile bu bütünlüğün yapısal ayrımlarını ortaya koyar. Böylece her sınıfın (örneğin, üretici, muhafız, yönetici) kendi işini yapmasıyla şehirde bir "çokluk" değil, aksine bir "birlik" (*hen holon*) kurulumu örneği üzerinden de meseleye vücut verir. Haşlakoğlu'na göre, diğer yandan Aristoteles'in ayrım düşüncesinin, tümel (*katholou*) ile tikel (*kath' hekaston*) arasındaki ilişki temelinde kuruludur. Aristoteles'te kategorik bilgi, mantıksal tümdengelimi mümkün kılan soyut sınıflandırmalar ve neden-sonuç bağlamında işlerlik kazanır. Aristoteles'te ayrım, doğanın içkin düzenine göre işleyen analitik bir sınıflama olarak işlerken; Platon'da ayrım, varlığın hakikatine dair ontolojik bir iç içelik ve İyi'ye (*agathon*) yönelim temelinde işler. Bu nedenle Platon'da ayrım, parçaların yığını olan bir "çokluk" üretmez; aksine, her parça kendinde bir "bir" (*hen*) olarak kalır. Ancak bu birliklerin bütünleşmesi (*hen holon*) aracılığıyla bütünün (*holon*) hakikati açığa çıkar.[290] Dolayısıyla Platon'un diyalektiği "parçalayan" değil, "bütünleyerek ayıran" bir süreçtir. Aristoteles'in *mantıksal diakrisis* süreci ise "ayırarak tanımlayan" bir işleve sahiptir. Bu temel fark, Platon düşüncesi ile Aristoteles'in kategorik realizmi arasındaki ayrımın da düşünsel zemini olarak belirir.

Aristoteles'in sistematikliği, bilhassa öz–zorunluluk–açıklama üçlüsünü kavramsal olarak ördüğü teorisinde belirginleşir. Ona göre, bir varlığın özünü (ousia) bilmek, onun zorunlu özelliklerini açıklamak demektir; ama bu zorunluluk, modern anlamda modal değil, ontolojik bir zorunluluktur. Örneğin, "insan olmak" özünün "konuşabilirlik" gibi kendiliğinden gelen yüklemlerine (*per se accidents*) neden olması, özün açıklayıcı gücünü (causa) ve sistematik etkisini gösterir.[291] Bronstein'in de vurguladığı gibi, bu bağ, yalnızca tümdengelime değil, özsel nedenliğe (formal causation) dayalı bir açıklama zinciridir: *"öz, hem kendisinin açıklanamaz olduğu ilktir (principium), hem de diğer zorunlu yüklemlerin nedenidir"*.[292]

[290] Haşlakoğlu, *Politeia Şerhi*, 191.
[291] Aristoteles, Metafizk, 1025a30–33.
[292] Bronstein, "Aristotle as Systematic Philosopher", 53.

Systema fikrine tarihsel anlamda öncülük eden Aristoteles düşüncesinde doğa, canlılık, bilgi ve varlık kategorileri, sınıflandırılabilir türler olarak kavranır ve her biri tanımsal özleriyle (logos) birlikte bir sistemin parçaları gibi ele alınır. Canlının parçalarını anlamak için özünü, parçaların özünü anlamak için de işlevlerini bilmek gerekir. Bu yaklaşım, *Parts of Animals* gibi eserlerde açıkça görünür: "Et, dokunma duyusunun organıdır; çünkü tüm hayvanlar hisseden canlılar olarak tanımlanır ve hissin en temel biçimi dokunmadır".[293] Bu tür açıklamalar, yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda sistematik düşüncenin ilk örnekleri olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Aristoteles'in sistematikliği, sonradan modern rasyonalizmin kurumsallaştıracağı düşünce sistemlerinin ilk habercisidir. Nitekim Bronstein'in işaret ettiği gibi, Aristoteles'in *Posterior Analytics*'te geliştirdiği bilim anlayışıyla, *Parts of Animals*'ta uyguladığı doğa araştırması arasında doğrudan ve düzenli bir ilişki vardır.[294] Bu noktada Aristoteles'in yalnızca bir teorisyen değil, aynı zamanda teoriyi somut bir yaşam ve araştırma pratiğine dönüştüren sistematik bir düşünür olduğu görülmektedir. Pierre Hadot'nun da belirttiği üzere, Aristoteles ve okulu, boş bir merakı tatmin etmek için değil, olguları sınıflandırmak, karşılaştırmalar yapmak ve gözlemle akıl yürütme arasında bir denge kurmak amacıyla geniş çaplı araştırmalar yürütmüştür. [295] Bu yaklaşım, felsefenin salt soyut spekülasyon değil, aynı zamanda yaşamın bütün alanlarına nüfuz eden bir bilgi ve hakikat arayışı olduğunu kanıtlar. Böylece Aristoteles'in sistematikliği, yalnızca kuramsal tutarlılıkla sınırlı kalmayıp, felsefeyi bir yaşam sanatı ve araştırma etkinliği olarak temellendiren kurucu bir örnek haline gelir. Bu çerçevede Aristoteles'in düşüncesi, yalnızca metafizik bir sistem kurmakla kalmaz, aynı zamanda insanı bilen, sınıflandıran, tanımlayan, açıklayan bir özne olarak düşünce sisteminin merkezine yerleştirir. Bu, modern hümanistik özne anlayışının metafizik köklerini Aristoteles'te aramamızı mümkün kılar. Zira onun "önümüzde olan tekil ve somut varlık" anlayışı, varlığın insan aklında kavranabilir, ayrıştırılabilir ve sistematize edilebilir bir gerçeklik olarak düşünülmesini sağlar. Böylece felsefi sistem, yalnızca bilginin düzeni değil, varlığın insan zihninde kuruluşudur.

Aşkınlık modeline karşı çıkarak ontolojik temeli kökten dönüştüren Aristoteles'e göre gerçek varlık, ayrıksı ve soyut *idea*lar değil, somut tekil varlıklarda içkin olarak bulunan

---

[293] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (435a-435b19) 221-223.
[294] Bronstein, "Aristotle as Systematic Philosopher", 50-58.
[295] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017),87-88.

*ousia*dır. *Metafizik Zeta*'da ortaya konan bu yaklaşım, varlığı tikellikte ve bireysellikte temellendirerek, bilgiye ulaşmanın yolunu da soyuttan somuta, aşkınlıktan içkinliğe doğru çevirir.[296] Aristoteles için varlık artık yalnızca kavranan değil, deneyimlenen bir gerçekliktir ve insan bu deneyim üzerinden hakikate ulaşabilir. Bu dönüşüm yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda bilgi teorisi açısından da radikal bir kopuşu temsil eder. Aristoteles'in *Ruh Üzerine'*de geliştirdiği bilişsel kurgu, insan aklının (*nous*), duyusal veriler aracılığıyla soyutlama yaparak bilgiye ulaştığını savunur.[297] Buna göre bilgi, deneyimden başlar ve tümevarımsal akıl yürütme yoluyla tümel ilkelere ulaşır. *Organon*'da çizilen bu güzergâh, bilgi sürecini doğayla kurulan etkin bir ilişki üzerinden yapılandırır:[298] duyu algısı (*aisthesis*), bellek (*mneme*), deneyim (*empeiria*) ve kavramsallaştırma, bilginin inşa edildiği ardışık halkalardır. Bu çerçevede insan artık edilgin bir hatırlayıcı değil; gözlemleyen, kavramsallaştıran, tanımlayan ve doğaya dair genellemeler oluşturan aktif bir epistemik faile dönüşmeye başlar.

Aristoteles'in bu içkin bilgi kuramı, insanın bilgiye ulaşma sürecindeki rolünü kökten değiştirir. İnsan, yalnızca *logos*'a sahip bir varlık değil; aynı zamanda *logos* üretme, ereğini belirleme ve buna uygun eylemde bulunma kapasitesine sahip bir öznedir. Aristoteles, insanın *eudaimonia*ya ulaşması, aklını erdemli biçimde kullanarak kendini gerçekleştirmesiyle mümkün olduğunu *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle ifade eder:

> *Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde, olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü 'daha önemli' diye ona dendiği düşünülüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak -buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur- üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği. Çünkü birtek kırlangıç baharı getirmez, ne de birtek gün; aynı şekilde birtek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz. İyi, ana çizgileriyle bu şekilde betimlenmiş olsun.*[299]

---

[296] Aristoteles, *Metafizik*, (1028b33-1029a8) 203-205.
[297] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (429a10–429b11) 185-187.
[298] Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1996), (50-53) 19.
[299] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1098a4-20) 29-30.

Aristoteles'e göre insan yaşamı, yalnızca edilgin bir varoluş değil, eylem ve etkinlikte kendini gerçekleştiren bir süreçtir. Bu anlayış, insanı "etkin bir varlık" olarak tanımlar ve modern hümanizmin etik-özerklik fikrine öncülük eder. Burada Aristoteles, insanı tanımlayan faaliyetin özüne iniyor: ruhun logos'a (akla, düşünceye) uygun etkinliği. İnsan, bitkisel yaşamla (beslenme-büyüme) ya da hayvani yaşamla (duyular-istekler) tanımlanmaz; onu belirleyen şey, aklın rehberliğinde, anlamlı, bilinçli ve değerlendirici etkinliklerde bulunmasıdır. Bu, hümanizmin temel fikrine denk düşer: İnsan, yalnızca doğanın bir parçası değil, anlam kuran, değer koyan ve telos'una yönelen bir varlıktır. Aklın etkinliği, insan yaşamını biçimlendiren temel ilkedir. Bu pasaj Aristoteles'in eudaimonia tanımının doruk noktasıdır. Mutluluk, dışsal bir ödül ya da geçici bir haz değil; erdemli etkinliğin yaşam boyu sürdürülen pratiğidir. İyi yaşam, kişinin doğasına uygun olanı, yani aklın rehberliğinde, bilinçli ve erdemli biçimde etkin olmayı sürekli hale getirmesidir. İşte tam burada hümanistik özne fikri doğar: İnsanın kendine özgü işlevi vardır ve bu işlevi "iyi" yerine getirmesi, onu hem anlamlı hem de etik bir fail yapar. Bu, insanın potansiyelini gerçekleştirmesi fikrini içeren teleolojik bir özgürlük anlayışıdır. Aristoteles'ten alıntılanan son cümlelerinde ise kısa ve şiirsel metafor, onun insan anlayışında özneleşmenin etik süreklilikle nasıl kurulduğunu en veciz biçimde gösterir. Bu cümle, insanın içkin doğasını gerçekleştirmesinin bir süreç olduğunu ve mutluluk gibi yüksek bir ereğe ancak kararlı, sürekli ve bilinçli bir yaşamla ulaşılabileceğini dile getirir. Bu yönüyle Aristoteles, sadece bir etik kuramcısı değil, modern hümanist düşüncenin metafizik öncüsüdür: çünkü o, insanı bir telos'a yönelen, kendi eylemleriyle şekillenen ve bu dünyada anlam üreten bir özne olarak temellendirmiştir.

Bu anlamda özne hem bilgi hem de eylem düzeyinde kendi doğasına içkin bir *telos*'a yönelmiş varlıktır. *Fizik*'te tanımlanan dört neden kuramı bağlamında *telos*,[300] artık Platon'daki gibi dışsal[301] bir ideaya değil, varlığın kendi doğasında içkin olarak bulunan bir ereğe gönderme yapar. Bu içkinlik modeli yalnızca Aristoteles'in çağını değil, Batı felsefesinin sonraki evrelerini de derinden etkilemiştir. Ortaçağ düşüncesinde Thomas Aquinas, Aristoteles'in *ousia* kavramını Hristiyan teolojisiyle sentezleyerek bireysel varoluşu ve aklın rolünü öne çıkarmıştır. Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'da

[300] Aristoteles, *Fizik*, (194b20-195a4) 61-63.
[301] Hâkim düşünce biçiminde kullanılan bu dikotomik ifadeler meselenin çatallanmaması içindir.

geliştirdiği erdem öğretisi, insanın *telos*'una ulaşmasının yalnızca aklî kavrayışla değil, Tanrı ile kurulan sevgi temelli bir birlikle mümkün olduğunu öne sürer. Özellikle *caritas*'ı (ilahi sevgi) tüm erdemlerin en yücesi olarak konumlandırması, insan öznesini pasif bir alıcı değil, Tanrı'ya yönelerek kendi ereğinde tamamlanan aktif bir fail olarak tanımlar. Bu anlayışta akıl (*intellectus*), ruhun maddesiz bir yetisi olarak kavranır; bilgi ise, yalnızca nesnel hakikate ulaşmak değil, aynı zamanda varlığın aşkın kaynağıyla bütünleşme sürecidir.[302] Aquinas'ın Tanrı ile birlik arzusunu temellendirirken kullandığı kavramsal çerçeve — telos, energeia, ousia ve nous gibi — büyük ölçüde Aristoteles'in metafizik mirasına dayanır. Ancak bu miras, Hristiyan teolojisinin içkinlikten aşkınlığa yönelen yapısında yeni bir işlev kazanır. Bu bağlamda Aquinas, Aristoteles'in insanı bilgi ve erek arasında bir aracı olarak tanımlayan metafiziksel sistemini, Tanrı ile birlik arayışı içinde dönüştürerek yeniden işler. Böylece onun düşüncesi, yalnızca skolastik teolojinin bir parçası olarak değil, aynı zamanda Aristotelesçi özne anlayışının Ortaçağ'daki en incelikli ve derinlikli temsil biçimi olarak da okunabilir. Nitekim Aquinas'ın metafiziksel kavrayışı, Aristotelesçi düşüncenin Hristiyanlık içinde sürdürülmesini sağlayan örtük bir devamlılık hattı kurar; bu hat ise, felsefe ile teoloji arasında karşılıklı bir içerim ilişkisine işaret eder.

Son olarak daha sonra müstakil olarak ele alacak olsak da meselenin bütünlüğü açısından modern felsefede Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geliştirdiği transendental idealizmde, duyusal verilerin akıl tarafından yapılandırılması ilkesini benimseyerek, Aristotelesçi epistemolojinin izlerini taşıdığını ifade etmeliyiz. Diğer taraftan Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" formülü, insanın düşünce yoluyla hakikate ulaşabileceği fikrini ifade ederken, Aristoteles'in rasyonel yetilere dayalı bilgi anlayışıyla dolaylı bir süreklilik kurar.

Bu nedenle Aristoteles'in ontolojik ve epistemolojik devrimi, insanı sadece var olanı bilen değil, bilgi üreten, anlam kuran ve ereğe yönelen bir özne olarak tanımlar. Böylece özne, artık dışsal bir hakikatin pasif taşıyıcısı değil; içkin bir doğaya sahip, doğayla kurduğu etkin ilişki sayesinde hakikati kuran ve yeniden biçimlendiren aktif bir fail hâline gelir.

[302] Thomas Aquinas, *Aquinas on Nature and Grace: Selections from the Summa Theologica*, ed. and trans. A. M. Fairweather (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 350–352.

Bu dönüşüm, modern hümanistik özne kavrayışının ilk metafizik zeminini oluşturarak, Batı düşüncesinde insanın merkeziliğini tesis eden epistemolojik düzenin erken biçimidir.

2.1.2. Noesis – Dianoia Ayrımı (Epistemolojik Kopuş)

Hâkim Batı felsefesinde, Antik Yunan düşüncesinin epistemolojik mimarisinde merkezi bir yer işgal eden *noesis* ve *dianoia* ayrımı, insan zihninin hakikate yöneliminde işleyen farklı bilişsel düzlemleri betimleyen iki asli kavram olarak öne çıkar. Özellikle *dianoia*, kesin bir tanıma indirgenmesi güç olmakla birlikte, akıl yürütmeye dayalı kavrayışın hem potansiyelini (*dunamis*) hem de etkinliğini (*energeia*) içerecek şekilde, düşünsel etkinliğin kendisi ile onu mümkün kılan yeti arasında salınan bir anlam alanına sahiptir. Bu bağlamda *dianoia*, doğrudan sezgisel kavrayışa (*noesis*) karşıt olarak, zamana yayılan, dilsel ve önermeli düşünme sürecinin kavramsal zemini olarak belirir. Bu nedenle *dianoia*, dilsel yapılar aracılığıyla yürüyen, gidimli (*discursive*) bir kavrayış tarzı olarak; akletme, amaçlama ve zihinsel tasarımlama gibi etkinlikleri kapsayan, niyetle yönelen bir düşünsel edim şeklinde belirir. Yunanca *dianoeomai* fiilinde ifadesini bulan bu kavrayış tarzı, düşüncenin nesnesine doğrudan değil, kavramsal aracılıklar üzerinden yöneldiği bir kip, yani entelektüel faaliyet olarak *dianoetikon* düzlemdir.[303]

Platon'da *dianoia*, bilginin mertebeleri arasında *doxa* çizgisinin üzerinde *noesis*in ise altında olacak şekilde ikisinin arasında konumlanır. *Dianoia* duyuya dayalı inanışlardan ayrılırken, ideaların doğrudan sezgisel kavrayışına da (noesis) ulaşamaz. Platon'un *Symposion* 218d–219a pasajı; "Zira düşüncenin (dianoia) gözü, bedenin gözlerinin keskinliği azalmaya başladığında daha iyi görmeye başlar; oysa sen bunlardan henüz uzaksın"[304] ifadesiyle bilginin duyulardan türetilmediğini, tersine onların engelleyici etkisinden kurtuldukça düşüncenin keskinleştiğini vurgular. Bu çerçevede *dianoia*, Aristoteles'te olduğu gibi tümevarımsal bir bilgi üretim sürecinin aracı değil, *aisthesis*'ten (duyusal algıdan) arındırılmış kavramsal düşünmenin şekillendirdiği bir bilinç düzeyidir. Platon için bilginin asıl kaynağı da *aisthesis* değil, aklın kavranabilir olan üzerine yönelmiş etkinliğidir – yani görü değil, görülenin ardındaki ideayı düşünsel olarak temaşa eden *noetik kavrayış*tır. Bu nedenle Platon'da gerçek bilgi, duyuların sağladığı imgelerden değil, düşüncenin formel içerikleri sezgisel olarak kavramasından doğar. Bu

[303] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 68.
[304] Platon, *Şölen, çev.* Furkan Akder, İstanbul: Say Yayınları, 2015, (219a) 105.

bağlamda, özellikle *mathematika* gibi soyut düşünsel etkinlik alanlarında iş gören *dianoia*, nesnesine ancak zihinsel imgeler (*eikones*) ve kavramsal aracılıklar yoluyla yönelir; dolayısıyla metafizik hakikate dolaylı ve soyutlayıcı bir temas sağlar.[305] Bu dolaylılık, *dianoia*'yı, ideaların kendisine değil, onların temsil biçimlerine yönelik bir kavrayış tarzı olarak sınırlar.

Dianoia'nın bu söylem temelli ve gidimli yapısının ardından, kavrayışın daha doğrudan ve sezgisel olan biçimi olarak Noesis'e geçilebilir. Noesis, Antik Yunan düşüncesinde genellikle nous'un işleyişi olarak tanımlanır ve çoğunlukla sezgiye ve doğrudan kavrayışa dayalı zihinsel bir faaliyet biçiminde anlaşılır. Bu yaklaşımda Noesis, duyum (*aisthesis*) ile karşıtlık içinde, söyleme dayalı ve adım adım ilerleyen düşünme (*dianoia*) süreçlerinin ötesinde, "anlık fark ediş", "seziş" ve "özsel bilme" gibi anlam katmanlarına sahiptir. Etimolojik kökeninde yer alan *noeo* fiili ise yalnızca görmeyi değil, aynı zamanda ayırt etmeyi, sezmeyi, niyet etmeyi ve düşünsel olarak kavramayı içerir.[306] Ne var ki bu tanım, her ne kadar Antik Yunan terminolojisine yaslansa da, aslında Noesis'in anlamını Aristotelesçi bir zihinsel sistem içinde sabitleyen hâkim bir yorum tarzının ürünüdür. Başka bir deyişle, burada Noesis'e yüklenen anlam, onun çok katmanlı tarihsel serüvenindeki bir anlam durağına, özellikle de Aristoteles'in *energeia-dunamis* ayrımı çerçevesinde biçimlendirdiği biliş modeline karşılık gelir. Noesis kavramı, Batı felsefe tarihinde hem epistemolojik hem de ontolojik düzeyde taşıdığı derinlikli anlamlarla, düşünce etkinliğinin içsel doğasına dair en rafine tartışmalardan birini temsil eder.

En erken izlerine Homeros'ta rastlanan bu kavram, duyu verilerinin ötesine geçen psişik bir farkındalık biçimini imler; dolayısıyla sadece duyusal algılamayla yetinmeyen, benzerlikler, oranlar ve soyut ilişkiler gibi daha az elle tutulabilir gerçeklikleri kavrayabilen bir yetiye gönderme yapar. Bu farkındalık nosyonu, özellikle Herakleitos'ta duyumun güvenilmezliği üzerinden temellendirilerek, hakikatin doğasına ulaşmak için duyuların ötesine geçebilen bir akıl türünü gerekli kılar. O, doğanın gizlenmeyi sevdiğini savunur ve bu gizli yapıya, gözle görünenin ardında yatan bir logos aracılığıyla ulaşılabileceğini ima eder.[307] Parmenides'e gelindiğinde ise kavrayışın doğası farklı bir biçimde ele alınır: Parmenides'te *dianoia*, sabit ve özerk bir akıl yetisi değil, maddi

[305] Platon*, Devlet,* (510d–511a) 265-266.
[306] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 228.
[307] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 159.

öğelerin (ör. sıcak-soğuk) oranına bağlı olarak farklı hâller alabilen, duyumsamayla iç içe geçmiş değişken bir bilinç kipidir.[308] Bu yönüyle *dianoia*, fiziksel karışıma bağlı olarak işleyen ve epistemik güvenirliği sabitlenmemiş bir kavrayış biçimi olarak sunulur. Sokrates öncesi düşünürler arasında, *noesis* ile *aisthesis* arasında henüz keskin bir ayrım yapılmadığı görülür.

Bu nedenle, kavrayış biçimleri sabit kategoriler hâlinde değil, daha çok deneyimle iç içe geçmiş ve doğaya gömülü bir bilinç biçimi şeklinde düşünülmüştür. Ancak bu dağınık ve içkin yapının ilk kez sistematik bir ayrıma kavuşturulması, Platon'la birlikte mümkün olur. Daha önce temas ettiğimiz bir noktayı burada yeniden hatırlatmak yerinde olacaktır: Platon'un varlık anlayışı, Aristoteles'ten bağımsız biçimde ele alındığında, söz konusu meselenin bağlamı dağılmakta ve bu durum çeşitli yanlış anlamalara yol açabilmektedir. Burada ayrıca, Platon'un varlık anlayışının, sonraki *hâkim Batı metafizik geleneği* içerisinde çoğunlukla Aristotelesçi bir bakışla yeniden yapılandırıldığını da göz ardı etmemek gerekir. Bu yorum biçimi, Platon'un düşüncesindeki ontolojik gerilimi yumuşatmakta ve onu Aristoteles'in sistematik kategorileriyle uyumlu hale getirmektedir.

Platon'un varlığın hakikatine dair temas çabası, onun Parmenides'e "babamız" diyerek atıfta bulunmasına neden olmuştur. Bu ifade, hem Platon'un Parmenides'e duyduğu düşünsel borcu hem de aralarındaki felsefi sürekliliği vurgular. Ancak bu aynı zamanda bir tür "baba katli"ni de içerir; çünkü Platon, Parmenides'in *to on* (var olan) anlayışını bütünüyle benimsemek yerine, hakikati *doxa* zemininde, yani görünenler dünyasına ilişkin düşünsel bir çözümleme üzerinden kurmaya yönelir. Bu nedenle, meseleyi doğru kavrayabilmek için öncelikle bu kırılmayı açık biçimde koyutlamak gerekmektedir. Ayrıca, meselelere hâkim Batı düşüncesi ve felsefesi çerçevesinde yaklaşmaya devam ederken, bu yaklaşımı sınırlayıcı bir mutlaklık olarak görmediğimizi ve alternatif okuma biçimlerine de öncelik vereceğimizi özellikle vurgulamak gerekir. Bu bağlamda, Koç'un *nazariyat* ile *fikriyat* ayrımı[309] temelinde Platon düşüncesine yönelik yeniden değerlendirmeleri; buna paralel olarak, Kasım Küçükalp'in *gayb* düşüncesi[310] etrafında geliştirdiği yorumlar bakış açımızdaki belirleyici perspektifleri vurgulamalıyız.

[308] Parmenides, *Fragmanlar*, 52. fr. A46 (Theophrastos'tan aktarımla).
[309] Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008).
[310] Kasım Küçükalp, "Batı Fikriyatının Asılla İrtibatı," *Teklif* 15 (Kasım 2024**): xxx.**

Meselelerin kavramsal çerçevesinin daha açık ve çok boyutlu biçimde anlaşılabilmesi için, bu yönelimin burada açıkça belirtilmesi gerekmektedir.

Bu sebepten hareketle, nasıl ki önceki bölümde Platon'un ontolojik zemini üzerine belli başlı açıklamalarda bulunmuşsak, şimdi de benzer bir yaklaşımla onun epistemolojisinin temel dayanaklarını belirlemek gerekmektedir. Zira burada ele alacağımız *noesis* ve *dianoia* ayrımının ne anlama geldiğini açık ve tutarlı bir biçimde ortaya koyabilmek için, öncelikle Platon'un bilgi anlayışının neye yaslandığını ve bu anlayıştan neyi kastettiğini netleştirmemiz gerekir. Bu bağlamda, Platon'un epistemolojisine dair belli ölçüde bir kavramsal çerçeve sunmak yalnızca bu ayrımı açıklığa kavuşturmak açısından değil, aynı zamanda Aristoteles'in bu zeminden nasıl bir kopuş gerçekleştirdiğini ortaya koyabilmek açısından da zorunlu bir adım olacaktır.

Platon'un *episteme* anlayışı, yalnızca bilgiye ulaşma araçlarını değil, aynı zamanda o bilginin *ontolojik statüsünü* de belirler. Zira *episteme*, *eidolon*'un karşısına yerleştirilen *eidos*'a yönelen kavrayış biçimidir ve bu yönelim, ancak *noesis* düzeyinde gerçekleşebilir. *Dianoia* ise bu sürecin bir ara durağı, yani kavrayışın henüz dolayım aracılığıyla işlediği, *hipotez* gibi öncüllere ihtiyaç duyan bir epistemik düzlemdir. Bu yönüyle *dianoia*, zihnin logos üzerinden işlettiği bir kavrama gayretidir; fakat hakikatin kendisini değil, hakikate dair *tasarıları* işler. İşte bu nedenle, mağaradan dışarı çıkış, yalnızca *dianoetik* bir ilerleme değil, tüm yetilerin köküne dair bir uyanış, yani *psukhe'nin dönüşümü* olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Platon'un düşüncesinde *psukhe*, epistemik yetilerin toplamı değil, o yetilerin çıkış noktasını teşkil eden canlı bir *ousia* (mahiyet) olarak belirir. Duyuların oluşturduğu *doksa* düzleminden, sezgisel aklın *noesis*'ine yönelen bu geçiş, bilincin dışsal nesnelere değil, bizzat kendi içsel doğasına yönelmesiyle mümkündür. Böylece bilme, nesneye yönelen edilgin bir bilinç etkinliği değil; varoluşun yönünü değiştiren, içsel bir *metabole* (dönüşüm) süreci hâline gelir.[311] Ancak buraya kadar anlatılanın Aristotelesçi bir okumadan kurtarılması gerekir. Tüm bu meseleler Aristoteles bağlamında *noesisin* tanımı verilirken açıklandığı gibi meselenin *topos*u (yeri) *nous* olarak düşünülmekte dolayısıyla Platonda tüm hakikat meselesi buna bağlı olarak bilgi ve onunla ilişkili olan tüm meseleler ousia ya da daha doğru ifadeyle *to on* (asli varlığın) zemininde mevzu bahis yapıldığında *psukhe* üzerinden anlaşılmalıdır. Şimdi tam

[311] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 48-49.

olarak burada ana kopuşun yaşandığı düğüm noktası olarak Aristoteles *tode ti* üzerinden meseleyi zemine aldığında, ki en altta yatan (*hupokeimenon*) bakımından *hyle* (madde) bulunmakta olup, bilginin (*episteme*) edinimi bir şekilde başlangıç *aistesisis* (duyular) üzerinden ve ona bağlı olarak gözlem ve deney (*empeiria*)[312] yoluyla olduğunu ifade edebiliriz.

Platonda, *psukhe* zeminine yerleşen güçlerin ne/ler olduğuna, bilgiyi oluşturan veya onunla temas sağlayan kuvvelerin nereye konumlandığına bakılabilir. Anlatılabilir olan, doğrudan Platon'un fikir dünyasına işaret eder. Bu anlamda psukhe meselesi bir nazariyat meselesi olup nazariyat bir şekilde fikriyata dönüştürülerek (kalbetmek-kalpazan) meseleyi açmaya çalışılır ancak dediğim gibi bu yine doğrudan değil mitos üzerinden yani kapatılmadan mevzu edilmeye çalışılır. İnsan düşüncesiyle (ve diliyle) bazı şeyleri "doğrudan" kavramamız mümkün değildir. Bu noktada, psukhe gibi aşkın (transandantal) bir kavramın da doğrudan düşünce yoluyla "tesis" edilemeyeceği vurgulanır. Bu mesele Aristotelesçi bir nous ekseninden çıkarak anlatmak gerekirse Koç bunun izahını etkili bir şekilde yapmaktadır. Doğal sayılar (1, 2, 3, ...) hiçbir zaman sona ulaşmaz. Yani "en büyük doğal sayı" diye bir şey yoktur. Her sayı kendinden öncekiler açısından "sonuncu" gibi görülebilir, ama dizinin tamamı sonsuzdur. Sonsuzluk, tek tek sonlu şeylerin (sayıların) toplamıyla anlaşılamaz[313].

Bu örnek, psukhe'yi doğrudan düşünerek "tesis etmenin" imkânsızlığını göstermek için verilmiştir. Böylece biz insanlar, sadece sonlu şeyleri doğrudan düşünebilir, kavrayabilir ve ispatlayabilir, sonsuz gibi aşkın bir kavramı ise yalnızca dolaylı olarak, bir tür taklit (*mimesis*) yoluyla ele alabiliriz. Yani bir tür benzetmeyle, simgesel dille ifade ederiz. Tıpkı sonsuz gibi, psukhe de doğrudan kavranamaz. Ancak, dilsel, kısmen mantıksal, sembolik ifadelerle ona yaklaşılır. Bu yaklaşım daima bir "taklit" içerir; bu yüzden bu tür bir "bilgi", her zaman eksiktir ve tam anlamıyla hakikat değildir. Gerçek bilgi değil, ancak "temsil" veya "iz düşüm" elde ederiz. Psukhe'ye dair konuşmalar, tıpkı sonsuzluk hakkında yapılan matematiksel çıkarımlar gibi, *kalb-zen*[314] (kalpazan yani gerçek olmayan ama anlamlı ve gerekli görülen sözler) olabilir. Psukhenin, bu aşkın gerçekliğe ulaşma yolu, adım adım mantık yürütmek (*dianoesis*) değil, *dilsel esaslı ekstatik*

[312] Aristoteles, *Metafizik*, 980b28-981a1) 13-15.
[313] Koç, *Anadolu Mayası*, 194–197.
[314] Koç, *Anadolu Mayası*, 245.

transandans dediği şeydir. Yani bir tür *vecd* ile *aşma*, sezgisel ve bütüncül bir sıçrayıştır. Bu, sözden (insanın mantıksal sözü) *ilim'deki kelam'ın sözü'ne* (daha yüksek, ilahi bir bilgiye) geçiş olarak görülmektedir.

Platon'un gerek *Mağara Alegorisi* gerekse *Bölünmüş Çizgi Analojisi* üzerinden hakikati, insani epistemik imkânların ötesinde aşkın bir düzeyde temellendirmesi önemli bir açılım olsa da, bu noktada Kasım Küçükalp'in dikkat çektiği itiraz belirleyici olmaktadır. Küçükalp'e göre, mağaranın içinden bakan bir kimsenin, kendi epistemik ufku içerisinde mağaranın mahiyetini, dolayısıyla onu aşkın bir Hakikat'in varlığını fark etmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü mağaranın ve içindekilerin ontolojik statüsü, mağaranın dışında duran bir perspektifle kavranabilir; bu da insani idrakin kendi sınırları içerisinde değil, ancak aşkın kaynaktan gelen haber/vahiy aracılığıyla mümkün olabilir. Bu nedenle Platon'un insanın ruhsal/aklî inkişafla hakikate ulaşabileceğine dair açıklaması, dinin sunduğu imkân hesaba katılmadığında eksik kalmaktadır. Dolayısıyla mağara alegorisi, yalnızca Batı düşüncesinin hakikatle kurduğu sorunlu ilişkinin değil, aynı zamanda dinin aşkın bir ölçüt olarak belirleyici konumunun da daha net anlaşılabilmesi için verimli bir imge olarak okunmalıdır.[315] Meselenin çetrefilli yapısı, Batı metafizik geleneğinin ve hümanistik sınırların ötesine geçen farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmış olup, bu tartışmalı noktalar *theoria* bağlamında daha ayrıntılı ele alınacağından burada yalnızca konunun derinliğine işaret etmekle yetiniyoruz.

Platon'da *psukhe* meselesi doğrudan kavranabilecek bir olgu değil; daha çok Gestalt psikolojisindeki "bütün, parçalarının toplamından fazladır" anlayışıyla paralel biçimde ele alınmalıdır.[316] Onun felsefi sisteminde merkezi bir kavram olan *psukhe*, epistemolojik, etik ve ontolojik boyutların yanı sıra ideal devletin ve eğitimin de kurucu ilkesi konumundadır. Platon, *psukhe*yi iki temel kuvvet üzerinden açıklar: *pathe* (çirkin, azgın ve asi at), ruhu hareket ettiren dinamik ve duygusal yönü temsil ederken; *arete* (güzel, uysal ve uyumlu at), idrake hükmeden rasyonel ve düzenleyici yönü ifade eder.[317] Bu ayrım, ruhun sabit ve mekanik bir yapı olmadığını; aksine, dinamik kuvvetlerin karşılıklı ilişkisiyle bütünlüğünü kazandığını gösterir. Dolayısıyla Platon'un ünlü ruh arabası

[315] Küçükalp, "Batı Fikriyatının Asılla İrtibatı", **xxx.**
[316] Kurt Koffka, *Principles of Gestalt Psychology* (London: Routledge, 1935), 176.
[317] Platon, *Phaidros*, (246c) 79.

alegorisi, geleneksel yorumlarda olduğu gibi müstakil varlıkları değil, kuvvetler arasındaki ahengi açıklamaktadır.

> Bu "benzetme" itibariyle bir "arabacı"dan bahsetmek, Eflatun'un "fikriyatı" cihetinden, "müstakil" bir "nesne" tesis etmek değildir. Buradaki "arabacı", "iki at"ın kendi aralarındaki "ahenk" ile, "araba"nın bu "ahenk"e olan "uyum'u"ndan ibarettir. Yani, "pathe" ve "arete" kuvvetleri arasındaki "ahenk" ile, bu "ahenk"in, geniş manadaki "yük" ile "uyum'u"ndan ibarettir.[318]

Bu yorum, Platon'un psukhe anlayışının holistik karakterini vurgulamaktadır. Ruh, parçaların toplamı değil, kuvvetler arasındaki dinamik bir ahenktir. Arabacı, atlar ve araba ayrı varlıklar değil, bu ahengin farklı boyutlarıdır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in *substans*/*ousia*/*hupokeimenon* ontolojisinden farklı olarak, Platon'un süreç ontolojisini öne çıkarmaktadır. Psukhe, sabit bir varlık değil, sürekli olarak kendini yeniden kuran dinamik bir gerçekliktir. Aslında bu durumda, Platon'un bir *mevcudiyet metafiziğine* karşı konumlandığını söylemek, onun ruh anlayışını sabit, tamamlanmış ve kendi başına mevcut bir öz (*ousia*, *hupokeimenon*) olarak değil; sürekli hareket, dönüşüm ve içsel ahenk içinde beliren bir süreç olarak kavramasından ileri gelmektedir. Zira Aristoteles'te gördüğümüz gibi mevcudiyet, taşıyıcı bir özneye (*hupokeimenon*) dayandırılarak temellendirilirken, Platon'da psukhe, kendi başına değişmeyen bir varlık olarak değil, kuvvetler arasındaki dinamik ilişkilerde açığa çıkan bir bütünlük olarak düşünülür. Bu açıdan Platon'un yaklaşımı, metafiziğin "mevcudiyetin sabitliği"ne yönelen geleneğine mukabil, "süreç" ve "ilişkisellik" eksenli bir alternatif sunar. Dolayısıyla Platon'un ruh öğretisi, varlığı öncelikle değişmez mevcudiyet kategorisiyle açıklamaya çalışan bir metafiziğe karşı, varlığın hareket ve ahenk içinde kavranmasını öne çıkarmaktadır.

Pathe, ruhun etkilenmeye açık, edilgen ve bedensel itkilerle ilişkilenen yönünü temsil eder. Bu yön, üç ana alt işlevle somutlaşır: İlki, içgüdüsel ve bedensel arzuların kaynağı olan *epithumiai*'dir; yeme, içme ve cinsellik gibi temel yaşamsal istekleri kapsar.[319] İkincisi, içsel coşku, öfke ve onur itkilerinin kaynağı olan *thumos*'tur; bu yön şan, adalet ve cesaret gibi değerlerle ilişkili dürtüsel bir dinamizm taşır. Üçüncüsü ise, her ne kadar aklî bir yön taşısa da tutkuların hizmetinde kullanılabilen yani *pathe* ye bağlı araçsal akıl

[318] Koç, *Anadolu Mayası*, 282.
[319] Platon, *Devlet,* 438-439.

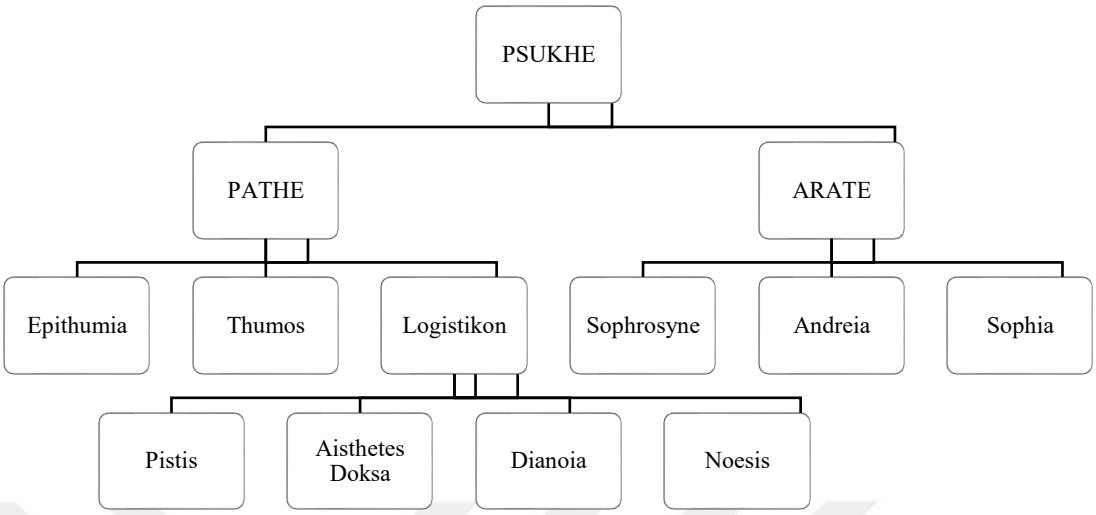
olan *logistikon*'dur;[320] bu bölüm hesap yapma, planlama ve fayda gözetimine dayalı düşünsel etkinlikleri yürütür.[321] Koçun ifadesiyle:

"*Logistikon*, *patheye* mahsus kuvvet olarak dörde ayrılır: *Pistis*, yani inanç (a bağlı düşünce), *aisthetes doksa* (algıya bağlı düşünce, *dianoia*, yani tahkike bağlı düşünce ve *noesis* yani saf düşünce."[322]

Platon'un psukhe tasarımında ikinci ana yapı ise *arete*dir. Bu yön, ruhun eğitilmiş, terbiye edilmiş ve etikleşmiş tarafını temsil eder. *Pathe*'nin itkisel yönleri üzerinde hâkimiyet kurabilen ve ruhun bütünlüğünü sağlayan işlevleri içerir. Bu yapıda da üç temel alt kuvvet yer alır: İlki, tutkulara hâkimiyet sağlayan içsel ölçülülük olan *sophrosune*'dir; bu kuvvet, ruhun alt yapılarının *nous*'a tabi kılınmasını sağlayarak ve bir tür safiyet hâli oluşturur. İkinci olarak, itkisel coşkunun ve öfkenin arıtılarak doğru hedeflere yöneltilmesi anlamında *andreia*, yani cesaret gelir. Bu kuvvet, özellikle *thumos*'un dönüştürülerek ahlaki bir güce evrilmesini sağlar. Üçüncü olarak ise *sophia* ya da *gnosis*, yani bilgelik ve kendini bilme kuvveti yer alır; bu yön, ruhun hem kendi yapısını hem de hakikati kavrayabilmesini mümkün kılar.[323] Bu noktada *gnothi seauton* (kendini bil) ilkesi, psukhe'nin bu düzenlenmiş yapısının epistemolojik ve etik merkezini oluşturur.

Bu yapılar arasındaki karşılıklılık da Platon'un sisteminde belirleyicidir: *Epithumiai*'ye karşılık *sophrosune*, *thumos*'a karşılık *andreia* ve *logistikon*'a karşılık *sophia* konumlandırılır. Bu karşılıklar, ruhun alt yapılarının nasıl eğitilerek üst düzey bir düşünsel ve ahlaki yapıya kavuştuğunu gösterir. Nihai hedef, ruhun *arete* yönünün güçlenmesiyle, insanın *noesis* düzeyine yani aklın hakikate doğrudan eriştiği etkinliğe ulaşmasıdır. Bu süreç hem bireysel erdemin hem de siyasal erdemin temelidir ve Platon'un *Politeia*'da betimlediği filozof-kral idealinde cisimleşir. Psukhe'nin bu ikili yapılanması ve içsel karşıtlıkları, yalnızca bireysel ruh terbiyesinin değil, aynı zamanda hakikatin bilgisine giden eğitimin de temelini oluşturur.

[320] Platon, *Devlet*, 439.
[321] Platon, *Devlet*, 580-583
[322] Koç, *Anadolu Mayası*, 287.
[323] Platon, *Devlet*, 441-443.



Platon ile Aristoteles'in aynı kavramsal dili paylaşmalarına rağmen, felsefî yaklaşımlarında kökensel bir ayrım bulunduğu iddiası, tam da bu noktada belirginleşmektedir. Daha önce ortaya koymaya çalıştığımız üzere, Platon'da *to on* (asli varlık) ile temas zemini *psukhe* iken, Aristoteles'te bu zemin *nous* üzerinden inşa edilmektedir.

Aristoteles'te düşünme, *psukhe*'nin derinliğinden ziyade daha sistemli ve mekanik işleyen bir akıl düzenine indirgenmiştir; felsefesini de bu rasyonel yapı üzerine kurmuştur. Platon'da *psukhe* ile doğrudan bağlı olan *arete* (erdem) kavramı ise, Aristoteles'te bu bağını ve özgün anlamını büyük ölçüde kaybetmiş görünür. Bu durum, her iki düşünürün insan, bilgi ve varlık anlayışlarındaki radikal ayrımı gözler önüne sermektedir. Bu ayrımı daha da derinleştiren bir perspektiften Koç, meseleyi şu ifadeyle açık bir biçimde dile getirir:

> Eflatun'u, Aristoteles'e mahsus anlayış vasıtasıyla okuyarak, *pathe*yi bireyin *psukhe*sine ve *arete*yi de bireyin doğası itibariyle, değer olarak *ethike*ye mahsus zanneden hem Eflatun'un hem de Freud'un psukhe tasavvurlarının esasını elinden kaçırır.[324]

Buradaki ontolojik kopuş, doğal bir uzantı olarak, epistemolojik zeminin de dönüşümüne yol açmış ve böylece bilgi arayışı, giderek insan-merkezli (*anthropinos*) bir düzleme, yani hümanistik bir alana indirgenmiştir. Aristoteles'ten sonra felsefî meseleler artık Platoncu anlamda bir *psukhe–arete* diyalektiği içinde değil, *noûs* merkezli bir aklî sistematik

[324] Koç, *Anadolu Mayası*, 288.

üzerinden ele alınmıştır. Ortaçağ boyunca düşünce dünyası, her ne kadar yoğun bir Platoncu üslûpla –hatta yer yer Platoncu bir "boya" ile– kaplanmış görünse de, bu boyanın altında yatan esas felsefî zemin Aristoteles'in *noûs* merkezli yapısı olmuştur. Zira değişen yalnızca düşüncenin yüzeysel rengi olmuştur; taşıyıcı form ve içsel mantık ise Aristoteles'in akıl temelli yapısına dayanmaya devam etmiştir. Bu bakımdan, artık bir anlamda "kap" değişmiş ve bu yeni kap, içine yerleştirilen her içeriği kendi formuna göre dönüştürüp işlemiştir. İçerik ne olursa olsun, o içeriğin işleyiş tarzı Aristoteles'in aklî mimarisiyle şekillenmiştir.

Yukarıdaki alıntıya dikkatle bakıldığında, Aristoteles'in yalnızca *pathe* ile *psukhe*'nin yerini değiştirmekle kalmadığı, aynı zamanda bunun doğal bir sonucu olarak *arete*yi de *psukhe*den kopardığı açıkça görülmektedir. Daha önce de ifade edilmeye çalışıldığı gibi, bu müdahale, sadece kavramsal bir yer değişimi değil, aynı zamanda ahlâkî yapının ontolojik temelinden kopartılması anlamına gelir.

Platon'un *psukhe* tasavvurunda merkezî bir konuma sahip olan *arete*, ruhun ahlâkî yetkinliğe erişimini mümkün kılan içsel bir kuvve olarak belirir. Özellikle *Phaidros*'ta geçen "iki at" metaforu aracılığıyla *arete*, ruhun rasyonel yönü tarafından yönlendirilen, ölçülü ve iyi huylu itkilerin temsilidir. Bu bağlamda *arete*, doğrudan doğruya *psukhe*'nin içsel yapısıyla, daha açık biçimde onun yöneten (*logistikon*), öfke/irade (*thumos*) ve arzu (*epithumia*) boyutlarıyla ilişkili, ahlâkî terbiye sürecine içkin bir kavramdır. Ne var ki Aristoteles'te bu yapı çözülür; *pathe* kavramı artık bireyin duyusal ve edilgin yönlerine indirgenerek *psukhe*'nin çok katmanlı iç yapısıyla olan bağını yitirir. Buna koşut biçimde *arete* de, Platon'daki gibi *psukhe*'nin içsel uyumu ve yönelimiyle ilişkili bir kuvve olmaktan çıkar; bunun yerine, bireyin *physis'i* (doğası) çerçevesinde tanımlanan bir "etik değer" nosyonuna dönüşür. Böylece *arete*, bireyin doğasında içkin bir *telos*'a yönelme kapasitesiyle özdeşleştirilir ve bu yönüyle "etik" alana taşınır. Bu durumu Aristotelesin Nikomakosa etik eserinde çok açık bir biçimde görülmektedir:

> Mutluluk, erdeme uygun bir etkinlik ise, en yüksek erdeme uygun olması ussal. Bu etkinlik de en iyiye özgü olsa gerek. İmdi bu ister us olsun ister doğal olarak bizi yönettiği, yol gösterdiği, güzel, tanrısal şeylere özen gösterdiği düşünülen başka bir şey olsun; ister kendisi tanrısal bir şey olsun, ister bizdeki en tanrısal şey olsun, onun kendine özgü erdeme uygun etkinliği tam mutluluk olsa gerek. Teori etkinliği, hem en yüce ve hakikate en uygun faaliyet olduğu hem de diğer şeylerden çok daha sürekli yapılabildiği için en yüksek etkinliktir. Mutluluğa hazzın da katılması gerektiğine inanıyoruz; erdeme uygun etkinliklerin en hoşu ise bilgeliğe uygun etkinliktir, bunda uzlaşılıyor. Aslında felsefenin anlık ve sağlamlık

> açısından en hayranlık verici hazları taşıdığı görülüyor; yaşamak, hakikati bilenler için, onu arayanlardan daha hoş; bu da usa uygun.[325]

Bu dönüşüm, Platon'daki *psukhe*-temelli *arete* anlayışının, Aristotelesçi bir bireycilik ve doğalcılık zemininde yeniden kodlanması anlamına gelir. Nitekim bu noktada *arete*, artık bireyin kendi doğasına uygun işlevi (*ergon*) en iyi şekilde yerine getirme yetkinliğine indirgenmiş olur. Böylelikle Aristoteles'in bu yorumuyla birlikte, Platon'un ontolojik-ahlâkî birliğe dayalı *arete* anlayışı yerini, bireyin doğasına göre biçimlenen işlevsel ve etik bir *arete* tasavvuruna bırakır. Söz konusu dönüşüm, Antik düşünce tarihinde hümanistik öznenin inşasında belirleyici bir kırılma anı olarak değerlendirilebilir. Zira artık *arete*, ruhun içsel ahlâkî düzenine değil, bireysel doğanın gerçekleştirilmesine bağlı kılınmıştır.

Şimdi bu bilgiler ışığında Platon'da noesis, saf düşünce ve doğrudan idrak yoluyla elde edilen en yüksek bilgi biçimi olarak duyusal algıdan ve tahkike dayalı düşünceden (*dianoia*) bağımsız oluşu daha anlamlı hale gelecektir. Tüm süreçte *psukhe* merkezi bir rol oynar; *eidos*'un yeri *psukhe*'dir ve *psukhe*, bölünmez (*adiaphthoron*) ve hareketin kaynağı olarak aşkın bir varlıktır. Eudaimonia (mutluluk) hali, psukhenin noesis aracılığıyla aşkın olana doğru yükselişiyle ilişkilendirilir. Bu yükseliş, aynı zamanda psukhenin bir tür kurtuluşu (*eksodus*) olarak da ifade edilir. Özellikle *anamnesis* (hatırlama) kavramı, psukhenin bedenlenmeden önceki haliyle, yani aşkın bilgiyle olan bağlantısını vurgular. Bu bağlamda, Platon'da bilgi edinme süreci, sadece entelektüel bir faaliyet değil, aynı zamanda ruhsal bir arınma ve aşkın olanla temas kurma eylemidir. *Aleteia* (hakikat), bu aşkın bilginin kendisidir ve psukhenin bu hakikate ulaşması, onun özüne dönmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, Platon'da Noesis-Psukhe-Aleteia ekseni, aşkın, teolojik ve ruhsal bir bilgi anlayışını temsil eder.

Aristoteles'in *arete*'yi de *psukhe*'den kopardığını daha önce belirtmiştik. Bu kopuş, Platon'un felsefesinde merkezi bir yere sahip olan *eksodus* (kurtuluş yolu) ve *katharsis* (arınma) kavramlarını da beraberinde dönüştürmüş ve farklılaştırmıştır.

Platon'un düşüncesinde *psukhe*, yalnızca bireysel varlığın içsel düzeni değil, aynı zamanda hakikate yönelen tüm ontolojik hareketin zeminidir. Özellikle *Politeia*'da yer alan mağara alegorisi, sıklıkla epistemolojik bir anlatım olarak okunagelse de, aslında

[325] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1177a11-27) 225.

varlığın hakikatle kurduğu ilişkinin ontolojik serüvenini dile getirir. Zira mağaradan çıkış, bir bilgi edinme süreci olmanın ötesinde, *psukhe*'nin bir tür *katharsis* yoluyla içsel dönüşümünü ve hakikate yönelişini imler. Ne var ki Aristoteles bu yapıyı kökten dönüştürür: *psukhe*'nin yerine *nous*'u geçirerek, mağaradan çıkışı artık aklın faaliyetine, düşünsel sezgiye ve rasyonel idrake dayandırır. Böylelikle *eksodus* (mağaradan kurtuluş) *psukhe*'nin içsel terbiye süreciyle değil, *nous*'un epistemolojik işleviyle mümkün kılınır. Bu dönüşüm, Platon'daki varlığa yönelişin dramatik, dönüştürücü ve ruhsal boyutunu ortadan kaldırır; onun yerine Aristoteles, arınmayı düşüncenin hakikate uygun biçimde yapılandırılmasıyla özdeşleştirir. *Katharsis*, artık *psukhe*'nin ahlaki-hayati bir terbiyesi değil, zihinsel bir ayıklama ve ayırt etme faaliyetidir. Böylece hem mağaradan çıkışın ontolojik boyutu yitirilmiş olur, hem de insanın içsel derinliği, rasyonel bir özne modeli lehine silikleşir. Bu çerçevede Aristoteles, Platon'un *psukhe*-temelli hakikat arayışını, *nous*-temelli bir bilgi düzenine dönüştürerek hümanistik öznenin felsefi temelini inşa eder. Artık hakikat, dönüşen bir ruhun değil, işleyen bir aklın nesnesidir; bu da Antik düşünceden modern hümanizme uzanan çizgide belirleyici bir kırılmaya işaret eder.

Sonuç olarak, Aristoteles'in *noesis* ve *dianoia* üzerine düşüncesi, Platon'daki ruh-merkezli (*psukhe*) yapıya karşılık, açıkça maddeyle (*hyle*) ilişkili bir zemin üzerinde inşa edilmiştir. Platon'da *noesis*, ruhun ideaya yönelimiyle özdeşken; Aristoteles'te *noesis*, maddede etkinleşen bir kavrayış tarzı olarak düşünülür. Bu yapısal farklılık, özellikle Klaus Oehler'in *Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* başlıklı yetkin çalışmasında, son derece ayrıntılı bir biçimde analiz edilmiştir. Oehler, söz konusu eserde yalnızca *noetik* ve *dianoetik* işleyişlerin ayrımına değil, aynı zamanda bunların epistemolojik statülerinin varlıkla (*ousia*) ve maddeyle (hyle) ilişkisine dair derinlikli bir karşılaştırma sunmaktadır. Bu bağlamda Oehler'in şu ifadeleri, Aristoteles'in noetik etkinliği yalnızca kavramsal değil, aynı zamanda edilgin bir etkilenmişlik üzerinden etkinleşen bir bilinç yapısı olarak konumladığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

> Bu elbette, etkinliğin yalnızca diskursif (*dianoetik*) düşünmede aranması gerektiği ve algı ile *noetik* bilginin bütünüyle bu etkinlikten bağımsız olduğu anlamına gelmez. Tersine, burada Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*nde balmumu benzetmesi hakkında söylediği şey geçerlidir: "*Ruh formdur; form, tümeldir ve bu tümelin alınışı balmumunun aldığı gibi değildir. Alış (kavrayış), ruhun aynı zamanda bir etkinliğidir. Duyumsanan şey ruh tarafından edilgen olarak kabul edildikten sonra, ruh bu edilgenliği aşar ve ondan özgürleşir.*" Burada belirleyici olan, algı ve *noetik* bilginin, *dianoetik* düşünmeden farkını ortaya koyan şey, dışarıdan gelen bir etkinin – ister duyusal ister zihinsel bir izlenim olsun – gerçekten

> *yaşanmış* olmasıdır. Bu etkinin aşkın (transzendent) temeli, kendi içinde-varolan (*an sich seiendes*) bir gerçekliktir. Dolayısıyla, bilinç içeriği orijinal olarak üretilmiş bir şey değildir; tersine, bir gerçekliğin yeniden temsilidir.[326]

Aristoteles'in noesis anlayışı, Platon'un idealar öğretisinden farklı olarak bilgiyi aşkın formların sezgisel kavranışı değil, içkin gerçekliğin bilinçli yeniden biçimlenişidir.

2.1.3. Aristoteles'te İçkin Temsil Ve Nazari Yapının Kuruluşu: Platoncu Ayrışmadan Sistematik Teşekküle

Platon'da temsil, ideaların duyusal dünyadaki yansımasıdır ve bu yansıma her zaman bir eksiklik, bir gölge, bir *mimesis* olarak kavranır. Temsilin zemini burada aşkındır; ne var ki bu aşkınlık, mekânsal bir farklılık ya da bu dünyadan kopuk bir âlem anlamında değil, duyusal olanın kendi başına hakikati taşıyamayacağına ilişkin ontolojik ve epistemolojik bir konumlanıştır. Hakikat, görünürde değil; görünür olanın nedeninde, yani *idea*da bulunur. Bu bağlamda *idea*, aynı ontolojik düzlemde yer alsa da, ancak düşünce (*noesis*) yoluyla kavranabilen bir varlık tarzını temsil eder.

Aristoteles ise bu aşkınlık zeminini reddederek, temsilin içkinliğini tesis eder: *Form*, *tür*, *aitia* (neden), *telos* (amaç) gibi yapılar aracılığıyla, doğanın içeriğinde "temsil edilebilir" olan, düşüncenin konusu hâline gelir. Böylelikle *theoria*, görünüşlerin ötesine geçmek yerine, onları yapılandıran ilkeleri ortaya koyan bir faaliyet olarak tanımlanır. Bu bağlamda Aristoteles, yalnızca temsilin metafizik statüsünü değil, aynı zamanda nazari bilginin kurucu mantığını da dönüştürür. Bu dönüşüm, modern anlamda sistematik düşüncenin ve içkin epistemolojilerin ontolojik zeminini teşkil eder.

2.1.3.1. Psukhe ve Mitopoetik Temsil: Platon'da Doğum, Anımsama ve Gösterim Yapısı

Platon'da temsil yalnızca epistemik bir kategori değil, aynı zamanda *psukhe*nin hakikate yönelişinin dramatik ve mitopoetik bir sahnelenmesidir. Bu bağlamda *temsil*, duyusal dünyanın ötesindeki hakikatin doğrudan bilgisi değil, hatırlama (*anamnesis*), arınma (*katharsis*) ve dönüşüm süreçleriyle ilişkilidir. Psukhenin "doğuş" yapısı üç aşamalı bir eksodusa dayanır: bedensel doğum (*genesis*), hakikatin hatırlanması (*exodos*) ve felsefi yükseliş (*anakatasis*). Bu yapılar yalnızca metaforik değil, temsilin epistemolojik

[326] Klaus Oehler, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), 251.

sınırlarını ve olanaklarını belirleyen temel çerçevelerdir. Bu noktada, Platon'un *Timaeus*'ta sunduğu yaratılış anlatısı, doğanın mekanik ve amaçsız bir süreç olarak kavranmasına karşı geliştirilen mitopoetik bir karşı-modeldir. Cornford'un da belirttiği gibi, bu anlatı yüzeysel bir mit olarak değerlendirilmemelidir; çünkü onu bilimsel aklın kabul edebileceği bir rasyonaliteye indirgemeye çalışan yorumcular, Platon'un *Timaeus*'u yazarken değerli bulduğu şeyi – yani hakikatin şiirsel ve figüratif biçimde temsilini – feda etme riskini göze alırlar.[327] Platon, Timaeus'ta sunduğu kozmogoni anlatısını, literal bir tarihsel başlangıç olarak değil, ideaların düzenine ait olan hakikatin, duyusal alanda figüratif bir yapı içinde temsili olarak kurar. Bu temsil yalnızca düşünsel değil, varlıksal düzeydedir. R. Hackforth'un da belirttiği üzere, Timaeus'taki bu anlatı, hakikatin "şairane bir sahnelenişi"dir ve onu bilimsel kabul edilebilirliğe indirgemeye çalışan her okuma, Platon'un temsil yoluyla aktarmaya çalıştığı derin felsefi hakikati gözden kaçırma riski taşır.[328] Platon burada, evreni ruh taşıyan, oran ve uyum içinde şekillenmiş canlı bir bütün olarak tasarlar; bu anlayış, temsili sadece düşünsel değil, aynı zamanda varlıksal bir düzlemde işler hâle getirir.

Psukhe kavramı, Antik Yunan düşüncesinde hem dilsel kökeni hem de kavramsal evrimi bakımından karmaşık ve çok katmanlı bir gelişim seyri izler. Homeros'ta "nefes" ya da "soluk" anlamına gelen psukhe, ölüm anında bedenden ayrılarak gölgemsi bir varoluşa geçer; bu yönüyle hayatın fiziksel belirtisi, soma'nın canlılık koşuludur. Bu erken kullanımda psukhe, henüz kişisel bilinç ya da ahlaki özneyle özdeşleşmiş değildir; esasen thumos gibi duygusal ve istemsel itkilerle ilişkilendirilen göğüste yerleşik farklı bir iç kuvvetin yanında ikincil bir rol üstlenir. [329]

Jaeger göre Homeros'ta psukhe, bilinçli ve ölümsüz bir öz değil, ölümle birlikte bedenden ayrılan ve Hades'te gölge gibi varlığını sürdüren silik bir izdir. Ayrıca Jaeger, Erwin Rohde'nin bu kavramı Hristiyanlıktaki ölümsüz ruh anlayışıyla özdeşleştirmesi anakronik ve yanlış olduğunu ifade eder.[330] Presokratik dönemde bu kavram, hareket ve algı gibi canlılık belirtilerine atıfla daha soyut bir etkinlik ilkesi olarak düşünülmeye başlanır. Thales'ten Empedokles'e kadar uzanan çizgide ruhun hareket ettirme yetisi (kinesis), algılayıcılığı (aisthesis) ve hava (aer/pneuma) gibi maddi öğelerle bağı öne

[327] Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, 83–84.
[328] R. Hackforth, "Plato's Cosmogony (Timaios 27d ff.)", *The Classical Quarterly* 9/1 (1959), 17–22.
[329] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 321–325.
[330] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 117.

çıkarılır; Demokritos ise ruhu, küresel ve ince yapılı atomlardan oluşan bir hareket bütünü olarak tanımlar. Bu aşamada psukhe, biyolojik işlevlere içkin bir canlılık nedeni ve duyusal etkinliklerin taşıyıcısıdır. [331]

Ne var ki, Orphik gelenek ve Pythagorasçılıkla birlikte psukhe, dramatik bir dönüşüme uğrar: Artık bedene zıt bir öze sahiptir, tanrısal ve ölümsüzdür; bir tür ceza yahut arınma süreci içinde bedenle sınanır ve ölüm sonrasında yeniden doğuşlarla başka bedenlerde varlığını sürdürür. Bu dönüşüm, özellikle Orphik geleneğin Trakya'daki varyantında Dionysosçu vecd (*ekstasis*) anlayışıyla birleştiğinde daha radikal bir boyuta ulaşır. Artık Homeros'taki gibi silik bir gölge değil; tanrısal kökenini yitirmiş olsa da arınmayla eski mertebesine dönebilecek bir varlık olarak kabul edilir. Ruh, bir "ikincil ben" değil, düşmüş bir tanrıdır; arınmalar ve gizemli ayinler yoluyla yüce doğasına yeniden kavuşabilir. Bu dini formasyon, şairlerin sekülerleşmiş *antropomorfik* tanrılarından ve şehir devletlerinin kurumsal dinlerinden tatmin olmayan, farklı toplumsal tabakalardan insanlara hitap etmiş; yazılı vahiy anlayışıyla kutsal otoriteyi kurmuş ve kan bağından bağımsız olarak inisiyasyon temelinde örgütlenmiş topluluklar oluşturmuştur. Bu inancın canlı bir öğreti olduğu döneme ışık tutan *levhalar*[332]*da* konu olan orphik düşünce dönemin Hindistan'ının bazı öğretilerliye benzerlikler taşıdığını gösterse de doğrudan bir etkileşim yoktur. *Orphik* ritüellerin ruhu yeniden doğuş çemberinden kurtarıp ilahi varlığa dönüştürerek ebedî saadete ulaştırmayı amaçlar. [333] Felsefesinde bu dinî etkinin izlerini taşıyan Platon'un Phaidon eserinde felsefenin amacı, ruhun bedenden koparak idealar dünyasına yönelmesi olarak belirir. Psukhe; akıl (logistikon), irade/öfke ve iştah şeklinde üçlü yapıya sahiptir. Bu ayrım hem bireysel özerkliği hem de ahlaki hiyerarşiyi temellendirir. Phaidros'ta ruhun kendiliğinden hareket eden (autokineton) bir varlık olması onun ölümsüzlüğünü ontolojik açıdan doğrularken, *Timaios*'ta evrene yüklenen psukhe kozmik canlandırma işlevi görür ve nous'un geometrik ilkeleriyle düzenlenmiş armonik yapının taşıyıcısı olur.

---

[331] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 323–327.

[332] Orfik altın levhalar, ölenin ruhuna öte dünyada rehberlik ederek onu arınma ve yeniden doğuş döngüsünden kurtarıp ilahi birliğe ulaştırmayı amaçlayan gizemci inanç belgeleridir. (Geniş bilgi için; Edmonds, Radcliffe G., ed. *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.)

[333] John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London: A. & C. Black, 1920), 62.

Aristoteles, Platon'daki metafizik ve dini psukhe anlayışına sistematik bir doğallık kazandırarak, onu organik bedenin formu olarak tanımlar. Aristoteles, Presokratik düşünürlerin ruhu açıklarken maddi unsurlara başvurduğunu ve çoğunun -toprak hariç- elementleri ruhla özdeşleştirmeye çalıştığını söyler. Ruhun kimi zaman tek bir ilkeye (ateş veya hava gibi), kimi zaman da tüm maddi unsurların bileşiminden türediği ileri sürülür. Bu görüşlerin temelinde yatan varsayım, "benzer benzeri bilir" ilkesidir. Zira ruhun her şeyi bilebilmesi için, doğadaki tüm ilkelerle bir şekilde özdeş olması veya onlara içkin kılınması gerektiği düşünülmüştür. Aristoteles'e göre bu tür indirgemeci yaklaşımlar, ruhun bilişsel yapısını açıklamak yerine, onu yalnızca maddi bir unsura ya da bileşime indirger. Bu bakımdan özellikle Empedokles'in dört unsur teorisi ve Anaksimenes'in pneuma anlayışı, Aristoteles'in eleştirel epistemoloji çerçevesinde temellendirdiği ruh kuramıyla açık bir çatışma içindedir.[334] Aristoteleste böylece psukhe artık ne bedene zıt ne de ona hapsedilmiş bir öge değildir; bilakis ruh, canlı varlığın (zoon) fiil halindeki tözüdür. Canlıyı oluşturan bu birliktelik *hyle* (madde) ve eidos (form) çiftiyle açıklanır. Psukhe'nin işlevleri ise beslenme (*threptikon*), algı (*aisthetikon*) ve düşünme (*noetikon*) gibi yetilere ayrılarak kademeli bir doğa düzeni içinde sınıflandırılır. Bu sınıflama, canlılık formlarını rasyonel bir taksonomiye yerleştirirken, aynı zamanda insandaki akli faaliyetin (nous) diğer tüm yetileri aşkın doğasını vurgular. Ancak Aristoteles için bireysel ruhun ölümsüzlüğü genel anlamda geçerli değildir; yalnızca düşüncenin etkin ilkesi (nous poietikos) maddesiz ve bozulmaz olduğu için ölümsüzlük taşıyabilir. Böylece psukhe kavramı, Homeros'taki nefes imgelerinden, Platon'daki tanrısal özneye ve Aristoteles'teki ontolojik form anlayışına kadar uzanan geniş bir felsefi dönüşümün taşıyıcısı olur.

Platon ile Aristoteles arasında şekillenen ontolojik ve epistemolojik farklılaşmanın zemininde, daha önce çeşitli bağlamlarda işaret ettiğimiz üzere, *psukhe* kavrayışının belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Her iki düşünür de insan bilgisinin ve varlıkla kurulan ilişkinin imkânını temellendirirken psukhe kavramını merkezî bir konuma yerleştirir; ne var ki, bu kavramın anlamlandırılışı bakımından aralarında köklü bir ayrım mevcuttur. Platon, özellikle Orfik mirasla da örtüşen bir biçimde *psukhe*'yi aşkın ve ölümsüz bir ilke olarak ele alırken, felsefi söylemini bu temelde inşa eder. Aristoteles ise *psukhe*'yi bu

[334] Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (New York: Octagon Books, 1964), 330.

bağlamdan ayrıştırarak doğaya içkin bir form ve işlev ilkesi olarak tanımlar. Bu temel ayrım, yalnızca ruhun mahiyetine ilişkin değil, aynı zamanda hakikatin, bilginin ve hatırlamanın (*anamnesis*) doğasına dair geliştirilecek çözümlemelerin de öncülünü oluşturur. Şimdi, bu zeminden hareketle, Platon'un *psukhe* anlayışında *exodus*, *lethe*, *amnesis* ve *anamnesis* gibi kavramlarla örülen metafizik yapı daha yakından incelenebilir.

Platoncu düşüncede *eksodus*, yalnızca fiziksel bir "çıkış" yahut "ayrılma" eylemini değil, aynı zamanda ruhun varlık düzenleri arasındaki hareketliliğini ifade eden güçlü bir metafizik terim olarak karşımıza çıkar. Yunanca *ex-hodos* kökeninden türeyen bu sözcük, kelime anlamıyla "bir yerden dışarıya doğru yol" ya da "çıkış yolu" anlamına gelir; burada *hodos* "yol" ya da "gidiş", *ex-* ise "dışarı" ön ekidir, oyundan çıkmak anlamı taşımaktadır.[335] Antik tragedyalarda bir koronun sahneyi terk edişini anlatmak için kullanıldığı gibi, felsefi söylemde de varlığın bir düzeyden başka bir düzeye geçişini imleyen teknik bir kavram hâline gelmiştir.

Platon'un *psukhe* anlayışı bağlamında *eksodus*, ruhun *doxa* (sanı) düzeninden *aletheia* (hakikat) düzlemine doğru yönelen metafiziksel hareketini ifade eder. Bu bağlamda *eksodus*, yalnızca mekânsal değil, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik bir geçiştir. Platon'un bu geçişi tanımlamak için başvurduğu *genesis* (oluş, doğuş) kavramı ise, üçlü bir yapıda tasarlanır:

1. **Birinci Genesis:** İlksel yaratım – *psukhe*'nin *Demiourgos* tarafından oluşturulması. *Timaeus*'ta (41d–42d) aktarıldığı üzere bu yaratım, *noetos kosmos* (akledilir kozmos) temelinde ve *eidos*lara uygun olarak düzenlenmiştir. Bu yaratım doğrudan tanrısal aklın (*nous*) ürünü olup psukhe'nin ilk ve en saf varoluş evresidir.

2. **İkinci Genesis:** Bedenlenme – *psukhe*'nin maddi bir varlıkla birleşmesi. Bu aşama, ruhun kozmik düzenin dairesel hareketinden saparak, bedensel yaşama "düşmesi"dir (*katabasis*). Burada *genesis* artık yalnızca yaratılış değil, bir tür yozlaşma ya da yabancılaşma anlamı da kazanır. Ruh bu evrede *lethe* (unutma) durumuna girer ve ideaların bilgisine dair hafızasını yitirir.

[335] Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Compıled By. Henry Stuart Jones ve Roderick McKenzie (Oxford: Clarendon Press, 1996), 45, 1416.

3. **Üçüncü Genesis:** Yeniden doğuş – *psukhe*'nin *eksodus* yoluyla doxa düzeninden çıkıp, *aletheia*ya yönelmesi. Bu, *anamnesis* süreciyle gerçekleşen epistemik bir yükseliştir. *Meno*, *Phaidon* ve *Phaidros* diyaloglarında işlendiği üzere, ruh geçmişte gördüğü ideaları yeniden hatırlayarak hakikate yönelir. Böylece üçüncü *genesis*, *eksodus* yoluyla gerçekleştirilen bir dönüş (*epistrophe*) hareketidir.

Bu üç aşamalı yapıda *eksodus*, sadece üçüncü *genesis*in değil, tüm psukhe yolculuğunun yönünü belirleyen asli hareket ilkesidir. Platon'da bilgiye ulaşma, sadece aklın bir işlevi değil, aynı zamanda ruhun ontolojik hafızasını yeniden kazanma çabasıdır. *Eksodus*, bu anlamda, *aletheia*ya (*unutuşun kaldırılışı*) doğru yapılan varoluşsal bir geçiştir. Dolayısıyla bu kavram, Platon'un epistemolojisinde *anamnesis*, ontolojisinde ise *genesis* ve *katabasis* ile örülmüş bütünlüklü bir metafizik yapının düğüm noktasını oluşturur.

Platon'un *anamnesis* öğretisi, modern felsefi okumalarda sıklıkla yalnızca "bilginin hatırlanması" anlamında değerlendirilmiş; böylece öğretinin taşıdığı ontolojik derinlik, psukhe'nin ezelî yapısıyla kurduğu bağ ve hakikatin katmanlı doğası göz ardı edilmiştir. Oysa *anamnesis*, yalnızca kavramsal bir içerik taşımaz; psukhe'nin doğum, unutuş ve dönüş süreçleriyle biçimlenen çok katmanlı varoluşsal seyrin düğüm noktasıdır. Ruh, bu seyir içerisinde yalnızca bilmeye yönelmez; ontolojik kökenine dönmeye, *aletheia*ya katılmaya çalışır. Bu nedenle *anamnesis*, hatırlama ediminden ziyade, *epistrophe* olarak anlaşılmalıdır: ruhun, unutuşun ardından, kendi hakikatine doğru gerçekleştirdiği geri dönüş.

Bu yapı özellikle *Menon*, *Phaidon* ve *Phaidros* diyaloglarında belirginleşir. *Menon* diyaloğunda Sokrates'in "bilinmeyen bir şeyi aramak"la ilgili paradoksal görünen soruya yanıtı, *anamnesis* öğretisinin temelini teşkil eder.[336] Sokrates'e göre ruh, çok sayıda bedensel doğumdan geçmiş, Hades'e gidip geri dönmüş ve bu süreçte her şeyi öğrenmiştir; dolayısıyla öğrenme, aslında hatırlamadır.[337] Burada psukhe'nin hakikatle ilişkisinde doğrudan duyusal edinim değil, varlıkla kurduğu ezelî ilişki etkin kılınmaktadır. Sokrates'in geometri bilgisine sahip olmayan bir köleyi adım adım doğru geometrik sonuca yönlendirmesi, ruhun içinde gizli doğru kanıların var olduğunu ve bu

[336] Platon, *Menon*, (80d–81d) 22-24.
[337] Platon, *Menon*, (81c–d) 23-24.

kanıların yalnızca doğru yönlendirme ile uyanabileceğini gösterir.[338] Ne var ki bu doğru kanılar ancak felsefi sorgulama yoluyla bilgeliğe dönüşür. *Anamnesis*, burada ruhun geçmişte idealarla kurduğu ilişkiyi yeniden etkin kılmasıyla anlam kazanır. "Tüm doğanın akraba oluşu"na (physis homoiotes) dair ifade,[339] bu metafizik yapının yalnızca ontik düzeyde değil, psukhe'nin özsel birliğinde temellendiğini ortaya koyar. Anımsama, bu anlamda ruhun dışsal nesnelere dair bir bilgiyi hatırlaması değil, *kendi doğasına dönmesi*dir.

Phaidon diyaloğunda ise bu yapı daha açık biçimde ontolojik bir zemine yerleştirilir. Anımsama burada, ruhun eidos'larla olan ezelî akrabalığının bir sonucu olarak sunulur.[340] Sokrates, duyusal dünyadaki hiçbir şeyin tam anlamıyla eşit olmadığını (isotes), buna rağmen eşitlik fikrine sahip olduğumuzu dile getirir. Bu nedenle eşitlik ideası duyulardan değil, doğumdan önceki bir bilgi düzeyinden hatırlanmıştır. Burada *anamnesis*, sadece bilgiye ulaşma süreci değil, ruhun ezelî düzenle olan bağını yeniden kurmasıdır. Bu bağıntının temeli, ruhun idealarla olan "akrabalığı"dır ve bu akrabalık, ruhun geçici değil, ezelî ve ölümsüz bir varlık olduğunu gösterir. Sokrates'in ifadesiyle, "eğer bunları bu hayatta değilse başka bir hayatta öğrendiysek, o zaman ruh önceden var olmalı". Ancak burada *episteme* değil, *aletheia* düzleminde bir kavrayış söz konusudur: Ruh, ideaların doğasına dair bilgiye yalnızca kavramsal yolla değil, kendi yapısı gereği sahiptir; bu bilgi, doğumla birlikte unutulmuş, sonra deneyim aracılığıyla hatırlanmıştır. Deneyim yalnızca bu hatırlamayı tetikleyen bir *semeion* (işaret) işlevi görür.

Anımsama öğretisinin en dramatik ve mitopoetik ifadesi ise *Phaidros* diyalogunda karşımıza çıkar. Burada *psukhe*, idealar âlemini önceden temaşa etmiş (*theoria*), ancak doğumla birlikte bu hakikati unutmuştur; doğadaki güzellik imgeleri, ruhun bu eski temaşasını yeniden harekete geçirir.[341] Özellikle güzellik, diğer idealara nazaran daha güçlü bir yankı oluşturur; zira bedenli varlıkta en yoğun biçimde tezahür eden ideadır. Bu bağlamda *anamnesis*, yalnızca kavramsal bir uyanış değil, *psukhe*'nin derinliklerinde yankılanan bir özlemin etkinleşmesidir. "Ruh, hakikati görmediyse, insan biçiminde doğamaz" ifadesi, anımsamanın sadece bir bilişsel kabiliyet değil, *insan olmanın ontolojik koşulu* olduğunu gösterir. Burada bilgi, bir kavramın hatırlanması değil,

[338] Platon, *Menon*, (82b–85b) 25-35.
[339] Platon, *Menon*, (81c–d) 23-24.
[340] Platon, *Phaidon*, (72e–77a) 64-72.
[341] Platon, *Phaidros*, (249c–250b) 57-58.

psukhe'nin bir kez daha kendi kaynağına yönelmesidir. Bu yönelim, *epistrophe* olarak adlandırılmalıdır; yani ruhun doğumla birlikte düştüğü unutuştan, hakikatin açıklığına (aletheia) dönüşüdür.

Platon'un bu yapıyı kurarken yalnızca bilişsel bir modeli değil, varoluşsal bir yolculuğu esas aldığı açıktır. *Anamnesis*, *lethe* ile başlar, duyusal deneyimler yoluyla tetiklenir, *epistrophe* ile yön bulur ve *aletheia*da açığa çıkar. Psukhe, bu süreçte yalnızca bilen bir fail değil, hatırlayan, özlem duyan ve hakikati temaşa etmeye çağrılan bir varlıktır. Bu anlamıyla *anamnesis*, ne yalnızca bir nosyonun hatırlanmasıdır ne de sadece bir epistemik imkândır. O, *psukhe'nin metafizik yükünü* taşıyan, doğa düzeni ile idealar düzeni arasındaki geçişin içsel bir ritmidir.

Bu bağlamda bakıldığında, *Menon*, doğru kanıların felsefi yönelimle bilgiye dönüştüğü bir ilk momenttir.[342] *Phaidon*, ruhun doğumdan önce idealarla temasta bulunduğu ve bu nedenle ölümsüz olduğu savıyla bu yapıyı derinleştirir. *Phaidros* ise güzelliğin ruhu sarsarak hakikate yönelttiği bir estetik yankılanma düzleminde, bu öğretinin hem poetik hem de metafizik boyutunu açığa çıkarır.[343]

Dolayısıyla *anamnesis*, yalnızca bilgiyi hatırlama değil, *psukhe'nin hakikate açıldığı* bir varoluşsal geçiştir. Anımsayan özne, hatırladığı kavramı sadece yeniden kavrayan değil, onunla özsel bir birliktelik kuran faildir. Bu özdeşlik ise ancak doğum, unutuş ve dönüş katmanları arasındaki psukhe hareketi içinde anlaşılabilir.

Platon'un düşüncesinde *psukhe*, yalnızca canlılığı sağlayan bir ilke değil, aynı zamanda *aletheia* düzeyine yönelme kapasitesine sahip epistemik bir özdür. Ne var ki bu yönelme, doğrudan kavrayışla değil, *anamnesis* (hatırlama) yoluyla işlerlik kazanır. Bu bağlamda bilgi, ruhun doğumdan önce temas kurduğu *eidos*lara yeniden ulaşmasıyla mümkündür. *Menon* diyalogunda Sokrates'in köle çocukla gerçekleştirdiği geometrik sorgulama, bu *epistemik geri dönüş*ü somutlayan temel bir örnek teşkil eder.[344]

Bu yapıda *psukhe*, hakikate ulaşmak için doğumla birlikte içine düştüğü *lethe* durumunu aşmak zorundadır. Bedene bürünmek, yalnızca fiziksel bir olay değil, aynı zamanda hakikatin unutulması anlamına gelir; bu da ikinci bir *genesis*, yani ontolojik bir

[342] Platon, *Menon*, (85c) 35-36.
[343] Platon, *Phaidros*, (250c–d) 58-59.
[344] Platon, *Menon*, (81c–86c) 23-37.

düşüştür.[345] Ancak asıl "doğum" —yukarıda işlendiği üzere— mağara alegorisinde dile getirilen *epistemik uyanış*tır: *Psukhe*'nin *aisthetikon* alandan *noeton* alana yönelmesi.[346]

Politeia'daki mağara alegorisi bu geçişi dramatik ve ontolojik bir yapıyla sahneye koyar. Mağara duvarında görülen gölgeler (*eikones*), hakikatin yalnızca silik yankılarıdır; dolayısıyla bu imgeler, temsile dayalı bilgilenmenin her zaman eksik, ikinci elden ve yanıltıcı olduğunu gösterir. Bu bağlamda *eikon*, hakikatin dolaysız temsili değil, onun ontolojik bakımdan indirgenmiş bir izidir. Görüntü ile hakikat arasındaki bu mesafe, Platon'un *mimesis* eleştirisinin merkezinde yer alır.

Platon, *Timaios*'ta ruhun üç bölümlü yapısını açıklarken, *psukhe*'nin doğuştan taşıdığı yetilerle hakikate yönelme kapasitesini yineler. Ne var ki bu yönelim, her zaman *duyusal dünyanın çarpıtıcı etkisiyle* sınanır. Duyular, görünüşü sunar; ama *theoria* için gereken şey görünüş değil, onun ardındaki düzenin kavranmasıdır.[347]

Mimesis bu noktada temsilin sınırlarını belirleyen kavram haline gelir. *Ion* ve *Politeia* diyaloglarında, şairlerin hakikatin kendisini değil, yalnızca onun görünüşünü taklit ettikleri belirtilir.[348] Bu bağlamda mimesis, üçüncül bir varlık düzlemine işaret eder:

1. Gerçek olan (*idea*),
2. Onun duyusal görünüşü (fiziksel nesne),
3. Bu görünüşün sanatsal temsili (*mimesis*).[349]

Böylece temsil, hakikatten her adımda biraz daha uzaklaşır. Platon'da bilgi, bu zincirin ilk halkasında bulunur: *noesis* ile kavranan *idea*, hakikatin tek gerçek düzlemidir. Diğer iki aşama ise her zaman daha az kesin ve daha fazla yanıltıcıdır; çünkü *phantasia* ve *aisthesis* gibi alt düzey bilgi kipleriyle sınırlıdır.[350]

Bu yapısal farklılaşma, Platon'da temsilin doğasını yalnızca *epistemolojik* değil, aynı zamanda *ontolojik* olarak da sorunlu kılar. Temsil, *aletheia*ya ulaşma çabasında bir araç değil, çoğu zaman bir engeldir. Bu nedenle *dil*, düşüncenin ifadesi olduğu kadar, onun sınırlarının da göstergesi haline gelir. Platon'un poetik olanla kurduğu mesafe, tam da bu

[345] Platon, *Phaidros*, (248c–250c) 56-59.
[346] Platon, *Devlet*, (514a–520a), 230–238.
[347] Platon, *Timaios*, (41d–44d) 50-54.
[348] Platon, *Ion*, çev. Furkan Akder (İstanbul: Say Yayınları, 2017), (533d–536d) 40.; *Devlet*, 595a–602b.
[349] Platon, *Devlet*, (597e–602c) 339-345.
[350] Platon, *Devlet*, 509d–511e) 226-228.

sınır bilincinden kaynaklanır: temsil, bir *theoria* değil, bir *skenographia*dır; yani yalnızca sahnelenmiş bir görünüş düzenidir.

Ancak bu noktada, temsilin dili içinde başka bir geçit açılır: *metaphora*. Sözün düz anlamdan uzaklaşıp, taşıdığı anlamı başka bir düzleme *taşıması*, temsilin yalnızca taklit değil, aynı zamanda *dönüştürücü* olduğunu gösterir. *Metaphora*, görünüşten hakikate doğrudan ulaşamasa da, bu yönelimi mümkün kılan bir *epistemik sahneleme* biçimi haline gelir.

Platon'da bu geçit, *eikon* ile *idea* arasında gerilimli bir ilişki biçiminde işlenir; *eikon*, temsilin hem imkânı hem sınırıdır. Ancak Platon'un temsil anlayışı bu noktada kırılgandır; çünkü temsil hiçbir zaman hakikatin taşıyıcısı değildir. Bu kırılma, Aristoteles'te yeniden inşa edilecek; *mimesis*, hakikati dışlayan değil, onu kuran bir faaliyet haline gelecektir. Bu dönüşüm, temsilin epistemolojik değil, *ontolojik* bir değer kazanmasını sağlar. Böylece *metaphora*, *theatron* ve *theoria*, yalnızca şiirsel değil, aynı zamanda felsefi kavramlara dönüşür.

2.1.3.2. Metaphora, Theatron ve Görünüşün Sahnesi: Platoncu Temsilin Dilsel Ontolojisi

Platon'daki anlatı yapısı, yalnızca içerik değil aynı zamanda dilsel bir mekanizma olarak *metaphora* üzerinden işler. Bu bölümde, *metaphora* kavramı hem nakil hem de anlamın aktarımı olarak ele alınacak; *theatron* kavramı ile birlikte düşünülerek, temsilin sahnelenmiş doğası ve hakikatle olan ilişkisi tartışılacaktır. Temsil, burada yalnızca düşünsel değil aynı zamanda "görsel" bir düzenlemedir.

Platon düşüncesinde *metaphora*, yalnızca bir retorik süs ya da figüratif anlatım değil, düşüncenin sahnelenmesini mümkün kılan dilsel ve ontolojik bir tertibattır. Grekçe *metapherein* fiilinden türeyen bu kavram, "öteye taşımak" anlamını içerir; ancak bu taşıma eylemi, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda düşünsel ve varlıksal bir nakli ifade eder. *Metaphora*, bu bağlamda, sabit bir düşünsel noktadan hareketle anlamın farklı bir zemine taşınmasını sağlayan bir tür "palanga" düzeneği gibi işler. Sabit nokta, logos'un kendisidir; palanga, bu anlamın yapılandırıldığı dilsel düzlem; nakledilen ise, noetik ya da ontolojik içeriktir.

Bu düzenekte *metaphora*, yalnızca bir aktarım aracı değil, aynı zamanda bir teşkil ilkesidir. Anlamın taşınması, aynı zamanda onun yeniden kurulması demektir. Bu

bağlamda *metaphora*, dilsel bir organon olarak düşüncenin hem taşıyıcısı hem de kurucusudur. Platon'un anlatı yapısında bu işleyiş, *theatron* kavramıyla birlikte düşünülmelidir: *Theatron*, yalnızca görmenin yeri değil, düşünsel temsillerin sahnelendiği bir epistemik düzlemdir. Bu sahnede *metaphora*, düşüncenin teşhir ve temsil araçlarına dönüşür; *theoria* ise, bu gösterimi mümkün kılan nazari faaliyetin adıdır.

Burada *mecaz*, *metaphora*'nın yüzeydeki görünümüdür. Oysa özsel olarak *metaphora*, yalnızca anlam kayması değil, varlık düzeninde bir yer değiştirmedir. Arkhimedes'in "bana bir dayanak noktası verin, dünyayı kaldırayım" sözü, bu bağlamda yeniden yorumlanır: "bana sabit bir anlam noktası verin, düşünceyi taşıyayım". Bu durumda *metaphora*, yalnızca poetik bir figür değil, dilin "düşünmeyi mümkün kılan mekanizmasıdır"; yani, *theoria*'nın sahnede açılmasını sağlayan asli bir yapıdır. Bu yapı, Platon'da doğrudan *noesis* ile temas kuramayan temsilin, dolaylı ama yapılandırıcı bir işlevidir.

Platon'da *metaphora* yalnızca şiirsel bir anlatım aracı değil, düşüncenin hareket biçimidir. Anlam, bir düzlemden diğerine taşınırken yalnızca biçimsel değil, ontolojik bir dönüşüme uğrar. *Metapherein* fiili, hem fiziksel hem anlam düzeyinde bir "yer değiştirme"yi ifade eder. Bu yer değiştirme, düşüncenin doğrudan hakikati dile getiremeyip onu başka bir düzlemde sahnelemesiyle ilgilidir. *Metaphora*, böylece yalnızca retorik değil, varlığın dil içindeki temsil biçimidir. Platon'un özellikle *Timaios*'ta kullandığı benzetmeler, doğrudan bilgi vermez; ancak hakikate yönelten metaforik yapılar sunar.[351]

Platoncu temsil düşüncesinde *theatron*, yalnızca seyredilen bir alan değil, düşünmenin kendisini sahneleyen bir ontolojik tertibattır. Grekçe *thea* (görünüş, manzara) ve *theasthai* (seyretmek) köklerinden türeyen bu kavram, ilk bakışta fiziki bir seyir yeri gibi görünse de, aslında "dilsel-mekanik bir temsil alanı" olarak düşünülmelidir. *Theatron*, bu bağlamda, anlamın sahneye konduğu, suretin teşkil edildiği ve düşüncenin göz önüne getirildiği bir arayüz işlevi görür. Ancak bu "görünürlük", salt görsel değil, aynı zamanda noetik bir görünürlüktür: Zira *theoria*, yalnızca sureti değil, "suret içinde suretsiz olanı" da kavrayan nazari bir etkinliktir.

Bu dilsel ve düşünsel sahne, *matafora* olmaksızın kurulamaz. Zira *matafora*, sabit bir anlam noktasından hareketle içeriğin (kavram, düşünce, suret) *theatron*'a taşınmasını

[351] Platon, *Timaios*, (29b–30b) 38-39.

mümkün kılan palanga tertibatıdır. Bir anlamda, *matafora* ile başlatılan "nakil", *theatron*'da bir "teşkil"e dönüşür; bu dönüşüm ise *theoria* tarafından kavranır. Böylece, *theatron*, sadece fenomenal düzlemde bir seyir alanı değil, anlamın varlığa dönüştüğü sahnedir. Bu sahne, üç aşamadan oluşur: *genesis* (failin sahneye ilk kez çıkışı), *sahne* (görünürlük kazanma), *eksodus* (sahnenin kapanması ve failin çekilişi). Bu yapısal döngü, yalnızca anlatısal değil, varoluşsal bir temsiliyet mantığını içerir.

Dil arkhitektoniği çerçevesinde *theatron*, "dil olarak dil", "dil olarak sergi" ve "dil olarak sahne" olmak üzere üç düzlemde işler. Bu düzlemler, dilin sadece iletici değil, kurucu bir yapı olduğunu ortaya koyar. Özellikle "dil olarak theatron", dilin suret teşkil etme yetisini belirler. Burada "suret", yalnızca temsil edilenin gölgesi değil, temsilin bizzat kendisini mümkün kılan unsur olarak görülür. Çünkü düşünce, suretsiz olarak görünürlük kazanamaz; görünmeyen, ancak görünür olan aracılığıyla kavranabilir. Bu noktada *mecaz*, theatron'un ontolojik düzeydeki yansıması olarak iş görür: yalnızca anlamı taşıyan değil, anlamı doğuran failin kendisidir.

Son olarak, *theatron* zamanın da kurucu mekânıdır. Burada zaman, dışsal bir kronoloji değil, sahneyle birlikte kurulan bir *topo-graphia*dır. "Mecazî zaman", temsilin sahnesiyle birlikte doğar: sahne kurulmadan zaman başlamaz. Bu durum, *theatron*'u yalnızca mekânsal değil, zaman-mekânın içkin bir kipi haline getirir. Böylece düşünme, zamansal ve mekânsal bir nazari etkinlik olarak theatron'da sahneye çıkar. Tüm bu yapı göz önüne alındığında, felsefe artık yalnızca düşünsel bir etkinlik değil, dilin sahnesinde temsil edilen bir yapı, yani *theatron'da icra edilen bir nazariyat* olarak belirir.

Theatron, "seyir yeri" olarak yalnızca fiziksel bir mekan değil, aynı zamanda düşüncenin düzenleniş biçimini temsil eder. Platon'da *theoria*, sadece aklın etkinliği değil, ruhun ideaları temaşa ettiği sahnedir. Bu bağlamda *theatron*, ruhun hakikate yönelişini sahneleyen bir epistemolojik yapıdır. Mağara alegorisinde seyredilen gölgeler, *eikon* düzeyindeki temsillerdir; ancak ruh, mağaranın dışına çıkarak *theatron*un hakiki nesnelerini, yani ideaları görmeye başlar.[352] Böylece Platon'da düşünce, bir *sahneleme* ve *seyir* süreci olarak kurulur.

Platon'da *aisthesis* (duyum) ve *opsis* (görünüş), hakiki bilgiye (episteme) ulaştırmaz; yalnızca temsilin ilk sahnesini oluşturarak düşünceye ham madde sunar. Mağara

[352] Platon, *Devlet*, (514a–520a) 231-237.

alegorisinde de görüldüğü gibi insanlar sadece *phantasmata*ya, yani görünüşlerin ideanın gölgesine bakarlar; bu yüzden *opsis* hakikati hem gösterir hem gizler.[353] Yine de temsil, hakikatin doğrudan tecrübesi değil, onun yokluğunun biçimlenmiş hâlidir; bu nedenle Platon'da duyular dışlanmaz ama aşılır, epistemolojik bir zorunluluk ve aynı zamanda ontolojik bir sınır olarak kalır.

2.1.3.2. Phantasma: Zihinsel İmgelem ve Hakikatin Silueti

Platoncu epistemolojide *phantasma*, hakikatin yansıması değil, yansımaya ait olanın zihinsel tortusudur. Bu kavram, yalnızca duyuların bıraktığı izleri değil, aynı zamanda ruhun bu izleri nasıl yeniden biçimlendirdiğini de ifade eder. *Phantasma*, duyusal verilerle oluşur; ama duyunun ötesine geçerek zihinsel bir sahnede temsil hâline gelir. Bu yönüyle *phantasma*, ne doğrudan duyusal ne de tam anlamıyla noetik olan bir ara yapıdır: hakikate giden yolda geçilmesi gereken, fakat geçerken kaybolma riskini taşıyan bir eşiktir.[354]

Platon'un *Theaitetos*'ta geliştirdiği bilgi tasnifi, *phantasma*ya dair bu ikili yapıyı açığa çıkarır: *aisthesis* duyuların verisini sağlarken, *phantasia* ruhun bu veriler üzerinde bir "görüntü" üretme yetisidir. Ancak bu görüntü, çoğu zaman hakikatin değil, hakikate benzerliğin ürünüdür. Dolayısıyla *phantasma*, Platon'un düşüncesinde ontolojik statüsü zayıf, epistemolojik işlevi karmaşık bir formdur: hakikati taşımaz ama onu taklit eder; ideaya ulaşmaz ama ona benzerlik izlenimi verir.[355] Bu bağlamda, *phantasma*'nın en tartışmalı konumu Platon'un *İon* diyaloğundaki poetika eleştirisinde ortaya çıkar. Şairin eseri, gerçek bilgiye değil, esinlenmeye (enthousiasmos) ve taklide (*mimesis*) dayanır. Şair, ideaların bilgisine sahip olmadığı hâlde, duyguları harekete geçiren *phantasmata* üretir. Bu üretim, *phantasma* üzerinden kurulan bir temsil olduğundan dolayı yanıltıcıdır. Platon, bu nedenle şairi, hakikatin değil, onun gölgesinin gölgesini sunmakla eleştirir.[356]

Bu eleştiri, yalnızca edebi söylemle sınırlı değildir; aynı zamanda düşüncenin doğasına yöneltilmiş metafizik bir uyarıdır. Çünkü *phantasma*, yalnızca duyuların yanılgısı değil, aklın kendi içine kapanarak ürettiği içsel görüntülerin de taşıyıcısıdır. Özellikle

---

353 Plato, *Devlet*, (514a–517a) 231-234.
354 Platon, *Theaitetos*, (184b–186c) 86-92.
355 Jean-François Mattéi, *Platon et le Miroir du Mythe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 112–116.
356 Platon, *Ion*, 533d–536d.

Timaios'ta bedenle birleşmiş ruhun kozmik düzeni taklit etme çabası, *phantasma*nın içkinleştiği bir zemine işaret eder. Ruh, doğru yaşamı sürdürebilmek için duyusal olanla idealar arasındaki uyumu korumalıdır; ama bu uyum, *phantasma*ların cazibesine kapılmakla değil, onları aşmakla mümkündür.[357]

Bununla birlikte, *phantasma*yı yalnızca yanıltıcı bir öğe olarak düşünmek eksik olur. Zira temsilin sahnesinde, *phantasma*, hakikatin doğrudan sunulamadığı yerde onun "iz"ini taşıyan bir siluet işlevi görebilir. *Phantasma*, *eikon*dan farklı olarak yalnızca bir benzerlik değil, aynı zamanda zihnin bu benzerliğe yüklediği anlamlar bütünüdür. Bu anlamda *phantasma*, görmenin ötesinde kavramanın eşiğidir; ama bu eşikte kalmak, hakikate ulaşmayı engelleyen en büyük risktir.[358]

Sonuç olarak, Platon'da *phantasma*, hem bilginin önkoşulu hem de sapmasıdır. O, düşüncenin hakikate yönelişinde vazgeçilmez bir ara yüzeydir; ama bu yüzey, çoğu zaman hakikatin kendisi sanılacak kadar şeffaf ve baştan çıkarıcıdır. Temsilin dilsel-ontolojik yapısında *phantasma*, hakikatin siluetidir: görseldir, çağırır, hatırlatır; ama asla hakikatin kendisi değildir. Bu nedenle *phantasma*, düşünce için hem bir çağrı hem de bir sınavdır.

Platon'un düşüncesinde *eikon*, varlığın kendisine değil, onun duyusal düzlemde oluşan benzerliğine, görünüşüne işaret eder. Bu benzerlik, ontolojik olarak zayıf ve geçici olandır; çünkü *eikon*, ideanın kendisini değil, onun duyularla algılanabilir olan yansımasını taşır. Ancak bu yansıma, çoğu zaman hakikat sanılır: işte temsilin en büyük tehlikesi buradadır. *Eikon*, görünüşü koruyarak özden uzaklaştırır; böylece görünen, görünmesi gerekenin yerine geçer.[359]

Platon'un *Politeia*'da kurduğu temsil hiyerarşisi bu yapıyı açıkça serimler. En tepede *idea* vardır: bu, gerçek varlık, *to on ontos*'tur. Onun bir alt düzeyinde, ideaların bu dünyada aldığı duyusal biçimler yer alır; bu duyusal nesneler, hakikatin değil, onun gölgesinin temsilidir. En altta ise *mimesis* yer alır: bu, yalnızca duyusal nesnenin değil, onun görünüşünün yeniden üretimidir. Yani bir "gölgenin gölgesi"dir.[360] Böylece *eikon*, temsilin ilk sahnesini kurarken, *mimesis*, bu sahneyi teatral bir yanılsamaya dönüştürür.

---

[357] Platon, *Timaios*, (42a–47e) 51-57.
[358] Giovanni Reale, *Plato and Aristotle* (New York: Suny Press, 1990), 108–110.
[359] Platon, *Devlet*, (509d–511e) 226-228.
[360] Platon, *Devlet*, (597e–602c) 339-345.

Platon'un şair eleştirisi, tam da bu noktada belirginleşir. Şair, ideayı bilmez; o yalnızca duyusal olanın etkisini çoğaltır. *Mimesis*'in etkisi, *aisthesis* üzerinden işlediği için, hakikate değil, duygulara yöneliktir. Bu nedenle, *mimesis*, sadece ontolojik olarak değil, ahlaki ve politik olarak da zararlıdır: yurttaşların ruhunu görünüşlere bağlayarak onları hakikatten uzaklaştırır.[361] Bu yüzden Platon, şairi *politeia*'dan uzaklaştırır; çünkü o, yalnızca *phantasma* üretir, ama *noesis*e ulaşamaz.

Bununla birlikte, *eikon* ve *mimesis* kavramlarının taşıdığı felsefi yük, basit bir "taklit" eleştirisinin ötesindedir. Platon'da *eikon*, hem düşüncenin duyusal düzlemle kurduğu ilişkiyi hem de temsilin kaçınılmazlığını gösterir. İnsan zihni, ideaları doğrudan göremez; onları ancak *eikon*lar aracılığıyla sezebilir. Bu bağlamda, *eikon*, bir yandan hakikate giden yolu karartan bir perdeyken, diğer yandan da bu yolda ilerleyebilmek için zorunlu bir uğrak gibidir.[362] Temsil edilmeden kavramak mümkün değildir; ama her temsil, aynı zamanda bir sapmadır.

Mimesis ise, bu temsilin tekrarı değil, estetikle harmanlanmış bir dönüşümüdür. Ancak Platon açısından bu dönüşüm, çoğu zaman "bozunuma" karşılık gelir. Özellikle *Gorgias* ve *Sofist*'te *mimesis*, doğrudan hakikati sunmayan ama görünüşü çoğaltan bir araç olarak eleştirilir. Burada problem, *eikon*un kendisinde değil, *mimesis*in onu çoğaltma biçimindedir: çünkü mimesis, sureti estetize ederek süsler ve özle bağını koparır.[363]

Bu eleştirel çizgi, Platon'un temsil anlayışını felsefi-politik bir mücadeleye dönüştürür. Gerçek filozof, görünüşlerle yetinmez; *idea*ya yönelir. *Eikon*dan geçse bile onunla yetinmez; *mimesis*in estetik cazibesine kapılmaz. Hakikatin bilgisi (*episteme*), ancak temsilin sınırlarının aşılmasıyla mümkündür. Bu nedenle, felsefe temsili değil, temsilin ötesindeki ilkeleri hedefler. Çünkü yalnızca idea kavranabilir; görünüşler ve onların taklitleri değil.

Platon'un temsil anlayışı, görünüşle hakikat arasında kurulan gergin bir dilsel ve ontolojik yapıyı açığa çıkarır. *Metaphora*, bu yapının temel taşıyıcısıdır: anlamı bir düzlemden diğerine aktaran, ama aktardığı şeyi asla kendisi yapmayan bir geçiş aygıtı. Dil, bu bağlamda yalnızca ifade edici değil, aynı zamanda gizleyici bir işleve sahiptir; *theatron*,

---

361 Platon, *Devlet*, (603b–608b) 346-353.
362 Reale, *Plato and Aristotle*, 95–100.
363 Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akder (İstanbul: Say Yayınları, 2015), (235c–240d) 68-78. ; Platon, *Gorgias,* çev. Furkan Akder (İstanbul: Say Yayınları, 2011), (463a–466a) 68-72.

görünürlük üzerinden işleyen bu gizleme-açma oyununun sahnesidir. Ancak bu sahne, *aisthesis* ve *opsis* aracılığıyla inşa edilirken, seyredilen her şey, yalnızca *phantasma* ve *eikon* biçiminde belirir: hakikatin bizzat kendisi değil, onun gölgesel yansımalarıdır.

Bu nedenle Platon'un temsil anlayışı, daima bir eksiklik duygusuyla maluldür. *Mimesis*, hakikatin değil, onun görünüşünün yeniden üretimi olduğundan, bilgi değil kanaat (*doxa*) üretir. Felsefi hedef olan *episteme* ise yalnızca *noesis* yoluyla, yani düşüncenin doğrudan ideaya yönelmesiyle mümkündür. Temsil, bu anlamda bir *geçit*tir: ne başlangıç ne sonuçtur. Hem gereklidir hem yetersiz hem aracıdır hem sınırlayıcı.

İşte bu yapısal sınırlılık, Aristoteles'e geçişi zorunlu kılar. Çünkü Aristoteles, temsilin bu yetersizliğini değil, potansiyelini görür: ona göre temsil, doğadaki *form*, *aitia* ve *logos* üzerinden kavranabilir. Bu içkin modelde temsil, artık *eikon* veya *phantasma* düzlemine sıkışmaz; *pragma*ya, yani varlığın kendisine yönelir. Platon'da temsil, hakikatin üzerine düşen bir gölge iken; Aristoteles'te temsil, hakikatin içinden doğan açıklayıcı bir düzen haline gelir. Böylece *metaphora* bir sınırdan çıkışa, *theatron* bir içkin yapıya ve temsil, epistemik bir temele dönüşür.

2.1.3.3. Theoria'nın İzinde: Aristoteles'te Hakikatin Dilsel İnşası ve Düşünen Öznenin Temsili

Platon'un aşkın idealar kuramını dönüştüren Aristoteles'te temsil, doğa-ötesi bir modelin kopyası değil, doğanın kendi içkin yapılarının kavranışıdır. Bu bağlamda form (*eidos*), neden (*aitia*) ve işlenmiş gerçeklik (*pragma*), bilginin oluşumunda kurucu ilkeler hâline gelir. Aristoteles için hakikatin temsili, hakikatle görünüş arasında bir mesafe üzerine değil, doğanın neden-sonuç ilişkileri içinde düzenlenmiş yapısal formasyonları üzerine kurulur.

Bu formasyonun merkezinde yer alan *eidos*, artık ideanın sabit temsili değil, belirli bir şeyin ne olduğu bilgisini sağlayan içkin belirlenimdir. *Eidos* hem tanımın temeli hem de doğadaki varolanların düşünsel kavranışında ayırt edici olan öğedir. Dolayısıyla bir nesneyi temsil etmek, onun dışsal suretini değil, içkin yapısını ve işlevini bilmek anlamına gelir.[364] *Pragma* ise Aristoteles'in bilgi anlayışında belirli bir etkinliğin sonucunu, yani "gerçekleşmiş iş"i ifade eder. Bu, yalnızca teorik bir temsil değil, aynı

[364] Aristoteles, *Metafizik*, (1031a–1032b) 211-213.

zamanda fiilî bir gerçekleşmedir. Theoria burada, değişmez bir hakikate yönelmekten çok, gerçekliğin kendi nedenleriyle kavranmasına dönüşür. Temsil edilen artık "neyin göründüğü" değil, "neyin nasıl oluştuğu"dur. Aristoteles bu anlamda temsilin nesnesini yalnızca duyulur şeylerle değil, o şeyin taşıdığı aitia ile birlikte düşünür. Bu noktada dört neden öğretisi (madde, form, fail, ereksel neden) temsilin çok boyutlu doğasını belirler. Özellikle formel neden (aitia to eidos) temsilin içkin mantığını kurar: şeyin ne olduğu bilgisi, onun ne için ve nasıl meydana geldiğiyle birlikte kavranır[365]

Bu çerçevede Aristoteles'in *episteme* anlayışı da temsili dönüştürür. Episteme, yalnızca nesnelerin betimlenmesi değil, onların nedenleriyle birlikte açıklanmasıdır. Temsil artık fenomenal bir taklit değil, nedensel ve kategorik bir açıklamadır. Bu bağlamda *pragma*, formun gerçekleştiği yer olarak temsilin nihai amacıdır: bilginin, doğada içkin olarak bulunan bir yapıyı çözümlemesidir.[366]

Sonuç olarak, Aristoteles'te temsil, noetik bir sezgiye değil, doğadaki formel yapılarla ilişkili açıklayıcı bir bilgiye dayanır. Böylece *eidos*, *aitia* ve *pragma*, yalnızca bilgi edinmenin değil, temsilin de içkinleştirildiği kavramlardır. Bu temsil anlayışı, Platoncu metafiziğin aşkınlık ilkesinden uzaklaşarak, bilginin ontolojik meşruiyetini doğada arayan humanistik bir yapıya yönelir.

Aristoteles'te temsilin içkinleşmesi yalnızca varlığın formel ilkeleriyle değil, bu ilkelerin dil aracılığıyla kavranışıyla da mümkündür. Dil, artık yalnızca bir gösterme aracı değil, düşüncenin kendisini kuran ve dünyayı kavramsallaştırmamızı sağlayan asli bir yapı hâline gelir. Bu bağlamda *onoma* (ad), *logos* (söylem, tanım) ve *horismos* (sınırlama, tanımlama) gibi kavramlar, düşüncenin dilsel zeminde örgütlenmesini sağlar.

Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eserinde dile dair yaptığı temel ayrım, temsilin epistemolojik düzlemde nasıl içkinleştirildiğini gösterir: "Sesli sözcükler (*phonai*) ruh durumlarının (*pathemata*) simgeleridir, bu ruh durumları ise nesnelerin (*pragmata*) simgeleridir".[367] Bu ifade, dilin nesnelere doğrudan değil, zihinsel temsiller aracılığıyla bağlandığını belirtir. Ancak Aristoteles'te bu temsil zinciri aşkın değil içkindir; çünkü

[365] Aristoteles, *Fizik*, 194b–198a) 61-79.
[366] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), (94a20–b30) 63-64; *Fizik*, 195a20–b30.
[367] Aristoteles, *Yorum Üzerine, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Yayınları, 1996),* (16a3–8) 1.

dilsel işaretler (*semainon*) ile kavranan anlam (*semainomenon*), zihinsel imgeler (*phantasmata*) üzerinden değil, kavramsal belirlenimler aracılığıyla işler.

Bu noktada *onoma*, bir şeyin belirlenmiş doğasını adlandıran öğedir. *Onoma*, belirli bir varlığa işaret ederken, bu işaretleme, sadece bir çağrışım değil, o varlığın *eidos*'unun bir dilsel formudur. *Onoma*, dilsel temsilin ilk düzeyini oluşturur: "Bu nedir?" sorusuna verilen cevaptır. Ancak bu cevap, yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda sınırlayıcıdır; çünkü *onoma*, şeyin ne olduğunu söylemekle, onu diğerlerinden ayırır. Bu ayrım, *genos–diaphora* yapısı içerisinde tanımın temel mantığını kurar.

Bir üst düzeyde ise *logos* devreye girer. Aristoteles'e göre *logos*, "bir şeyi ne olduğunu belirtmek üzere söylenen önermedir".[368] Bu, temsilin yalnızca işitsel bir karşılıkla değil, mantıksal bir yapı ile örülmesi demektir. *Logos*, varlığın içkin doğasını, tanımlayıcı ve nedensel bir bağlam içinde temsil eder. Aristoteles'in tanım anlayışında (*horismos*), bir varlığın ne olduğunun bilgisi, onun *eidos*'una dair *logos* tarafından verilir. Böylece temsil edilen nesne, sadece görünen değil, tanımlanan bir varlık olarak bilgide yer alır.

Bu süreçte önemli bir yöntemsel araç da *epagoge* (tümevarım) ve *kategoriai* (kategoriler) yapısıdır. Aristoteles, kavramsal bilgiyi yalnızca tanımlarla değil, bu tanımların belirli bir düzen içinde sınıflandırılmasıyla da oluşturur. *Kategoriai* sistemi, temsilin içeriğini sabitleyen değil, onu düzenleyen bir dilsel mimaridir. Böylece, kavramlar arasında anlam ilişkileri kurularak, varlığın dildeki tasarımı mümkün kılınır.[369]

Sonuç olarak, Aristoteles'te temsil yalnızca görünenin aktarımı değil, kavranan doğanın dilsel olarak kurulmasıdır. *Onoma*, *logos* ve *horismos* yoluyla dil, yalnızca adlandırma değil, düşünmenin içeriğini şekillendiren bir etkinliğe dönüşür. Böylece temsil hem varlık bilgisine hem de düşünsel özerkliğe açılan içkin bir yapıya kavuşur.

Aristoteles'in düşüncesinde *theoria*, dış dünyaya yönelmiş edilgin bir gözlem değil, öznenin hakikati kurucu etkin yetisi olarak temellendirilir. Bu bağlamda *theoros*, yalnızca görsel nesneleri algılayan bir izleyici değil; anlam ilişkilerini kavrayan, kavramları tasnif eden ve bilgiyi yapılandıran bir zihinsel faildir. *Theoria*, bu etkinliğin hem epistemik hem de ontolojik adıdır.

---

[368] Aristoteles, *Metafizik*, (1017b23–25) 209-215.
[369] Aristoteles, *Yorum Üzerine,* (16a3–9) 1; *Metafizik*, (1030a–1032a) 209.

Metaphysica'nın girişinde yer alan "tüm insanlar doğaları gereği bilmek isterler" ifadesi, bilme arzusunun insanın doğal eğilimi olduğunu ortaya koyar.[370] Ancak bu istek, duyusal verilerden ziyade aklın (*nous*) kavrayışı ile tatmin edilir. *Theoria*, bu bağlamda yalnızca dışsal fenomenlere değil, varlığın nedenlerine ve ilkelerine (*aitiai kai archai*) yönelen bir kavrayış tarzı olarak ortaya çıkar.

İnsanın *logos* sahibi bir varlık olarak tanımlanması, onun yalnızca düşünen değil, aynı zamanda anlamı kuran bir varlık olduğunu gösterir. Anlam, burada yalnızca gösterimsel bir düzeyde kalmaz; dilsel formların (*onoma*, *logos*), kavramsal yapılarla (*genos*, *eidos*, *horismos*) birleşmesiyle üretilen sistematik bir bilme düzleminde tesis edilir. Bu anlamda *episteme*, yalnızca bilgiye ulaşmak değil, bilgiye konu olan varlıkları içkin nedenleriyle açıklamak demektir.

Aristoteles'in düşüncesinde temsili mümkün kılan yapılar, duyusal imgelerden (*phantasmata*) değil, kavramların düzenlenmesinden doğar. *Theoria*, bu düzenleme faaliyetinin adıdır. Bu faaliyet sayesinde insan, yalnızca görüngüleri tasnif eden değil, varlığın içkin yapılarını açıklayan bir özneye dönüşür. Böylece insan, yalnızca "gören" değil, aynı zamanda "düşünen ve inşa eden" bir varlık olarak temellendirilir. Özellikle *Nikomakos'a Etik'*te, *theoria* etkinliği, insan için en yüksek *energeia* biçimi olarak tanımlanır ve kendi içinde taşıdığı amaç (*telos*) bakımından özerk bir değere sahip olduğu belirtilir.[371]

Bu bağlamda Aristotelesçi düşünce, temsili yalnızca duyusal kopyalar üzerinden değil, içkin ilkeler aracılığıyla kurar. *Logos*un düzenleyici işlevi sayesinde insan, hem kavramsallaştırır hem de bu kavramları dilsel bir yapı içinde temsil eder. İnsan, burada artık *semantikos anthropos* -anlamı kuran ve anlamlar aracılığıyla hakikati inşa eden fail- olarak konumlanır.

Sonuç olarak *theoria*, Aristoteles'te yalnızca bir epistemik tavır değil, aynı zamanda insanın düşünsel özerkliğinin, kavramsal etkinliğinin ve temsil gücünün temel zemini olarak işlev görür. Bu çerçevede düşünmek, hakikatin pasif bir yansıması değil, kavramlarla örülen içkin bir temsil eylemidir. Aristoteles'in temsil anlayışı böylelikle

[370] Aristoteles, *Metafizik*, (980a22) 13.
[371] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1177a11–b26) 225.

Platoncu aşkın modelin ötesine geçerek, düşünceyi dilin ve kavramların içkin düzeni üzerinden temellendirir.

Aristoteles'in düşünce sisteminde dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda varlığın sınıflandırılması, kavranması ve temsil edilmesi için zorunlu bir form düzlemidir. Bu bağlamda *logos*, hem dilsel bildirim hem de düşüncenin yapısal ilkesi olarak iş görür. *Onoma* (ad) ve *rhema* (yüklem) ayrımı, Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eserinde, dilsel bir ifadenin mantıksal-anlamsal çözümlemesinin temelini oluşturur.[372]

Dilin bu işlevi, *semainon* (gösteren) ve *semainomenon* (gösterilen) arasındaki ilişkiyle daha da derinleşir. Burada gösteren, belirli bir kavramı imleyen işarettir; ancak bu işaretin anlamı, zihinde bulunan *noema*ya, yani kavramsal içeriğe dayanır. Dolayısıyla anlam, ne yalnızca dış dünyaya ne de salt dile aittir; anlam, kavramsal aracılıkla kurulan bir içkin yapı olarak var olur.

Aristoteles'in *Kategori*ler (Kategoriai) adlı eserinde sunduğu on temel kategori (ousia, poson, poion, pros ti vb.), varlığın dilsel olarak nasıl sınıflandırıldığını ve her sınıflandırmanın aynı zamanda bir düşünsel yönelimi nasıl yansıttığını gösterir. Bu noktada *genos* (tür) ve *eidos* (form) ayrımı, yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda semantik bir ayrımdır. *Horismos* (tanım), bu türsel yapıların dilsel düzlemde sabitlenmesini sağlar; *epagoge* (tümevarım) ise bu yapıları belirli örneklerden hareketle genelleştirir.

Kavramların bu şekilde tanımlanması, temsilin artık yalnızca duyusal izlenimlerden değil, kavramsal tasniflerden türetilmesini mümkün kılar. Aristoteles'e göre bilimsel bilgi, tanım yoluyla sabitlenen kavramların nedensel açıklamalarıyla kurulur.[373] Bu da gösterir ki, hakikate giden yol, dilin yapısal ve kavramsal işleyişinden geçer.

Dahası, dildeki her adlandırma işlemi, bir anlamlandırma eylemidir. Bu eylemde ad (*onoma*), nesneyle birebir örtüşen bir işaret değil, nesneyi kavramsal bir bağlamda yeniden kuran bir faildir. Böylece Aristoteles'in temsil anlayışında dil, doğrudan doğruya hakikatin bir yansıması değil, hakikatin içkin yapılarla birlikte teşekkül ettiği bir alan hâline gelir.

---

[372] Aristoteles, *Yorum Üzerine,* (16a–17b) 1-4.
[373] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (90b–93a) 55-60.

Sonuç olarak, Aristoteles'te dil, *semantikos* (anlam kuran) yönüyle, düşüncenin taşıyıcısı değil kurucusudur. Her kavram, yalnızca bir nesneye değil, bir düşünsel işleyişe işaret eder. Bu işleyişte temsil, duyusal ya da estetik bir yapı olmaktan çıkıp, kavramsal formun ve nedensel açıklamanın ürünü olan düşünsel bir form olarak ortaya çıkar. Böylece dilsel yapı, yalnızca ifade değil, aynı zamanda varlığı temsil eden düşünsel bir mimarîye dönüşür. Aristoteles'in temsil anlayışı, Platon'daki aşkın ideaların gölgesel yansımalarına dayalı epistemolojik hiyerarşiden ayrılarak, içkin yapılarla donanmış bir bilgi teorisine yönelir. Temsil artık hakikatin eksik bir taklidi değil, doğanın kendi ilkelerine içkin olarak işleyen bir düşünme düzenidir. Bu dönüşüm, yalnızca bilgi teorisinin yapısal temelini değil, aynı zamanda insanın teorik fail olarak konumunu da yeniden kurar.[374]

Theoros artık sadece seyreden bir gözlemci değil, anlam kuran bir düşünürdür. Aristoteles'te hakikat, *episteme* düzeyinde, var olanın nedenleri (*aitiai*) ve formları (*eide*) aracılığıyla kavranır. Bu kavrayış, dışsal bir izlenimin edilgin takibiyle değil, zihinsel kavramların etkin işlenişiyle gerçekleşir. Böylece insan, yalnızca gören değil, kavrayan, yalnızca tepki veren değil, yapı kuran bir varlık olarak temsilin merkezine yerleşir.[375] Bu yapı, özellikle *noein*, *eidenai* ve *katalepsis* kavramları çerçevesinde düşüncenin hakikate yönelişini belirler. *Noein*, şeyin özünü kavramak; *eidenai*, bu özü bilmek; *katalepsis* ise bu bilginin zihinde yerleşmesi anlamına gelir. Bu üçlü yapı, teorik öznenin temsili nasıl kurduğunu ve bu temsille hakikati nasıl kavradığını açıklar.[376]

Aristoteles'te *theoria*, yalnızca seyir değil, hakikati kuran düşünme etkinliğidir. İnsan bu faaliyetle doğayı açıklarken kendini de inşa eder; edilgin tanık olmaktan çıkar, hakikati kuran faile dönüşür. Böylece temsil, epistemolojik olduğu kadar ontolojik ve etik bir işlev kazanır. Bu çerçevede insan, *logos* yoluyla varlığı kavrar, kavramlaştırır ve temsil ederek hem bilgiye hem de kendi özüne yönelir. Aristoteles'in sistemi, doğayı açıklamanın ötesinde, insanın dünyadaki yerini anlamlandırmanın teorik zeminini kurar.

[374] Aristoteles, *Metafizik*, (980a22–980b25) 13.
[375] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (429a–b) 187.
[376] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (90b–93a) 55-60.

ÜÇÜNÇÜ BÖLÜM

MEVCUDİYET METEAFİZİĞİ VE HUMANİSTİK YAPININ (HEİDEGGER VE DERRİDA) ELEŞTİRİSİ AU-DELÀ DU PRÉSENT VİVANT

Batı felsefe geleneğinin en temel karakteristiklerinden biri olarak kabul edilen mevcudiyet metafiziği, varlığın mevcudiyet (presence) olarak anlaşılması ve bu anlayışın felsefi düşüncenin tüm alanlarına nüfuz etmesi olarak tanımlanabilir. Bu kavram, özellikle Martin Heidegger'in çalışmalarıyla felsefi literatürde merkezi bir konum kazanmış ve sonrasında Jacques Derrida'nın dekonstruktif yaklaşımıyla daha da derinleştirilmiştir.[377] Mevcudiyet metafiziği, sadece ontolojik bir sorun olmaktan ziyade, epistemoloji, etik, estetik ve hatta politik düşünce alanlarında da belirleyici bir rol oynamaktadır. Mevcudiyet metafiziğinin temel iddiası, Batı düşüncesinin başlangıcından itibaren varlığın şimdi ve burada mevcudiyeti olarak kavrandığı ve bu anlayışın tüm metafizik sistemlerin temelini oluşturduğudur. C. J. White'ın ifadesiyle, "*Batı-Avrupa düşüncesinin şafağından bugüne kadar, Varlık mevcudiyet ile aynı anlama gelir. Mevcudiyetten, mevcudiyet şimdiden söz eder. Varlık, zaman aracılığıyla mevcudiyet olarak belirlenir*".[378] Bu belirlenim, sadece teorik bir tercih değil, aynı zamanda Batı kültürünün dünyayı anlama ve onunla ilişki kurma biçiminin temelini oluşturur.

Bir şeyin ‘mevcut’ olduğu söylenince, bu çoğu zaman onun bağımsız varlığından çok, algıya şu anda ve burada açık oluşu demektir. Mevcudiyet, bir varlığın fenomenal sahnede görünür hale gelmesidir. Bu görünüm, klasik metafiziğin varsaydığı gibi, zamandan bağımsız ve mutlak bir zemine işaret edebilir. Ancak anın ve buradanın doğrudan sonsuzlukla özdeşleştirilmesi, anlamın çok katmanlı yapısını yadsır. Zira ‘şimdi’, zamanın devingenliği içinde beliren bir eşik olarak da düşünülebilir. Mevcudiyetin

[377] Martin Heidegger'in "Sein und Zeit" (Varlık ve Zaman, 1927) adlı eseri ve Jacques Derrida'nın "De la grammatologie" (Gramatoloji Üzerine, 1967) adlı eseri, mevcudiyet metafiziği kavramının felsefi literatürde merkezi bir konum kazanmasında belirleyici rol oynamıştır.

[378] Carol J. White, "The Time of Being and the metaphysics of presence", *Man and World* 29 (1996), 147. Orijinal metin: "From the dawn of Western-European thinking until today, Being signifies the same as presencing. Out of presencing, presence speaks of the present. Being is determined as presence through time."

ebediyete açılan bir kapı olarak görülmesi, anı sabitleyen klasik metafiziğin tercihidir. Oysa ‘şimdi’, durağan bir varlık alanı değil, zamanın akışında ortaya çıkan geçici bir kesittir.

Çalışmamızın çıkış noktası, *au-delà du présent vivant* (yaşayan şimdinin ötesi) kavramıdır. Amaç, yalnızca mevcudiyet metafiziğinin sabitlenmiş ‘şimdi’ anlayışını değil, ‘yaşayan şimdi’ (*présent vivant*) tasarımının da ötesine geçme imkânını araştırmaktır. Zira *présent* kavramı, Antik Yunan’dan modern rasyonalizme (özellikle Descartes ve Kant’a) uzanan çizgide, varlığın anlamını belirleyen asli eksene dönüşmüş; zamanın akışında sabitlenmiş bir an olarak mutlaklaştırılmıştır. Bu mutlaklık ise modern metafiziğin temel yapıtaşlarından biri hâline gelmiş, bilginin, öznenin ve varlığın temellenişini ‘şimdi’ye bağlamıştır. Buna karşılık, Husserl’in geliştirdiği *présent vivant* anlayışı, bu sabitlenmiş şimdilikten kurtulma girişimi olarak yorumlanabilir. Husserl, bilincin zamansal yapısında geçmişin ve geleceğin izlerini taşıyan bir “yaşayan şimdi” fikrini ortaya koyarak, mevcudiyeti yalnızca bir ‘an’a sıkıştıran metafiziksel şemalara karşı alternatif bir yapı önerir. Ancak bu alternatif de, Derrida’nın eleştirileri bağlamında, bir tür mevcudiyetin yeniden üretimi olarak değerlendirilmiş; dolayısıyla *présent vivant* dahi eleştirel süzgeçten geçirilmiştir. Bu noktada Heidegger’in zamansallık düşüncesi, sabitlenmiş “şimdi” anlayışını kırma yönünde kurucu bir adım sunarken; Derrida, bu girişimin dahi “mevcudiyetin zamansal bir yeniden tahakkümü” riskini taşıdığını göstermektedir.

Bu bölümde *présent* kavramı merkeze alınarak, zamanın felsefi anlamda nasıl kurulduğu; Antik Yunan’dan modern çağa kadar uzanan çizgide ‘şimdi’nin nasıl tanımlandığı ve sabitlendiği, hangi metafizik işlevler yüklendiği tarihsel ve kavramsal bir izlekte incelenecektir. Ardından, Husserl’in *présent vivant* anlayışının bu yapıya nasıl bir alternatif sunduğu ve bu anlayışın Heidegger ile Derrida tarafından nasıl ele alınıp sorgulandığı tartışılacaktır.

3.1. ŞİMDİ (PRÉSENT)

3.1.1. Antik Yunanda Zamanın Anlaşılma Biçimleri

Augustinus'un "Öyleyse zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum[379] sözü, zamanın hem deneyimde apaçık olmasına hem de kavramsal olarak tanımlanmasının güç olmasına işaret eder. Modern dünyada zaman, genellikle tek boyutlu, ölçülebilir ve homojen bir fenomen olarak algılanmaktadır. Saat, takvim ve kronometreler aracılığıyla nicelleştirilen zaman, hatta "vakit nakittir" anlayışıyla ekonomik bir kaynak haline gelmiştir. Ancak antik Yunan düşüncesi, zamanı çok daha zengin ve çok boyutlu bir kavram olarak ele almıştır. Eski Yunan düşüncesinde *zaman* kavramı, kullanılan farklı kelimeler ve bunların mitoloji, tragedya ile felsefeyle kurduğu bağlar üzerinden şekillenmiştir. İnsanın en eski meselelerinden biri olan zaman, Augustinus'un belirttiği gibi açıklanmak istendiğinde bilinmezliğe işaret eder ve Yunanlıların yaklaşımı bu karmaşık kavrama açılım sağlar.

Antik Yunan düşüncesi, zaman deneyimini tekil ve doğrusal bir boyutta kavramlaştırmak yerine, onun farklı yönlerini ve tezahür biçimlerini ayırt edebilecek çok katmanlı bir terminoloji geliştirmiştir. Bu bağlamda, Yunanlar zamanın ifadesi için *khronos*, *kairos*, *aion* ve *nun* gibi farklı kavramlara başvurmuşlardır. Her bir terim, zamanın özgül bir görünümünü temsil eder: *khronos*, nicel olarak ölçülebilir sürekliliği; *kairos*, niteliksel olarak uygun anı; *aion*, ezelî-ebedî ve kutsal sürekliliği; *nun* ise şimdiki anın dolaysız varoluşunu işaret eder. Bu bölümde, Antik Yunan felsefesinde zamanın bu dört temel boyutu analiz edilecek; özellikle *nun* kavramı ekseninde yani "şimdi"nin düşünsel ve ontolojik anlam katmanları açığa çıkarılacaktır.

Chronos kavramı, antik Yunan zaman anlayışının belki de en temel ve en bilinen boyutunu oluşturmaktadır. Khronos, belirsiz olarak zaman; belirli bir zaman, dönem, mevsim, süre, zaman boşluğu veya aralığı anlamına gelir; İngilizcesi *time*, Latincesi *tempus*, Osmanlıcada ise *zaman* ve *vakt* karşılıklarıyla ifade edilir.[380] Orphik kozmogonide ise zamanın evrenin yaratılışındaki kurucu rolü açıkça görülür; Behçet Necatigil'in aktardığına göre, "Orphik dinin mitosu şöyledir: Başlangıçta Khronos (zaman) evreni

[379] Augustinus, Zaman Kavramı, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 1996),47.
[380] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* 188.

yarattı."[381] Bu anlayış *zaman'*ın yalnızca ölçülebilir bir olgu değil aynı zamanda yaratıcı bir güç olduğunu gösterirken, Hesiodos'un *Theogonia*'sında ise farklı bir kozmogoni ortaya konur. Burada kronos, khaos'tan kosmos'a geçişten sonra oluşmaktadır.[382] Evren düzenlendikten, süslendikten, bezendikten sonra Kronos oluşur yani zaman başlar. Bu yaklaşım, zamanın mekânsal düzenlenmeyle birlikte ortaya çıktığını, dolayısıyla zaman ile mekân arasında ontolojik bir bağ bulunduğunu göstermektedir.

Antik Yunan mitolojisinde zaman, sadece bir akış değil, varlığın ve insan hayatının yönünü belirleyen kurucu bir ilke olarak anlaşılır. Bu bağlamda Kronos, zamanı temsil eden Titan olarak hem başlangıcın hem de yıkımın figürüdür. Uranos'un (gök) kendi çocuklarını yerin derinliklerine hapsetmesine karşı çıkan Gaia (toprak), oğlu Kronos'u harekete geçirir. Kronos, annesinin verdiği tırpanla babasını biçerek geçmişin iktidarını sona erdirir. Böylece yalnızca Uranos'u değil, zamanın da hâkimi olur. Ancak Kronos, kendi çocuklarını da doğar doğmaz yutar; bu kez geleceği kendi içinde bastırır. Hem geçmişi (babası Uranos'u) yok eden hem de geleceği (çocuklarını) içine alan Kronos, zamanı yalnızca "şimdi "ye hapseden bir güce dönüşür. Bu yönüyle Kronos, takvimsel ve hesaplanabilir zamanın (chronos) ilahlaştırılmış halidir: geçmiş yok, gelecek yutulmuş, her şey mevcudiyetin mutlak "şimdi "sine sıkıştırılmıştır. Zeus'un Kronos'u alt ederek yutulan kardeşlerini geri getirmesiyle bu zaman tahakkümü kırılır. Böylece zaman yeniden akışkanlaşır; yalnızca tüketen değil, açan ve çoğaltan bir yapı kazanır. Kronos'un hikâyesi, zamanın yalnızca "şimdi" ye indirgenmesinin mitolojik alegorisi olarak okunabilir.[383]

Antik Yunan düşüncesinde zaman, yalnızca mitolojik bir figür değil, aynı zamanda hareketin ve düzenin felsefi bir ilkesi olarak tanımlanır. Mitolojik anlatılarda evrenin yaratıcı gücü olarak betimlenen Khronos, Aristoteles'in düşüncesinde farklı bir statü kazanır. Artık zaman (chronos), tanrısal ya da kozmogonik bir fail değil, devinimin "önce" ve "sonra" ya göre ayrımlaştırılabilirliğine dayanan zihinsel ve ölçümsel bir yapıdır. Aristoteles, *Fizik* kitabında zamanı "devinimdeki önce ile sonra 'ya göre yapılan sayı" olarak tanımlar.[384] Böylece chronos, devinimin kendisi değil, onun ardışık yapısının

[381] Behçet Necatigil, *100 Soruda Mitologya*, 5. bs. (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995), 106.
[382] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe: Fragmanlar – Doksograflar*, c. 1, çev. Oğuz Özügül, 1. bs. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994), 26-34
[383] Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 3. bs. (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994), 6–7.
[384] Aristoteles, Fizik, (219a) 189.

hesaplanabilirliğidir. Zamanın ortaya çıkışı, hareket içinde başlangıç ve son ayrımının yapılmasına bağlıdır. Bu ayrım olmadığında, yalnızca tek bir "an" algılanır ve zaman var olmamış gibi görünür. Bu durum, Aristoteles'in zaman anlayışında "şimdi"nin süreksizliğiyle zamanın ardışık sürekliliği arasındaki gerilimi ortaya koyar. Zaman, hareketin bir sonucu değil; onun zihinsel olarak kavranmasını ve ölçülmesini mümkün kılan bir yapıdır. Önce-sonra ayrımını kurabilmemiz, iki "an"ı zihinde farklı şeyler olarak tasavvur edebilmemize bağlıdır. Bu iki an arasında kurulan mesafe ise zamanın kendisini oluşturur. Bu çerçevede Aristoteles, *chronos* kavramını mitolojik kökenlerinden ayırarak düşünsel bir düzleme yerleştirir. Zaman artık yaratıcı ya da yutan bir figür değil, hareketi düzenli ve hesaplanabilir kılan rasyonel bir ölçüdür. Böylece zaman, mevcudiyetin yalnızca "şimdi" de sabitlenmesine karşılık, ardışıklık ve süreklilik içinde tanımlanan bir ayrım yapısı olarak belirir; ontolojik bir öz değil, kavramsal bir düzen ve sayıdır. Zamanın mekanla olan ilişkisi de Aristoteles'in düşüncesinde merkezi bir yer tutmaktadır. "'Önce' ile 'sonra' aslında bir yer içinde (*topos*) var" ifadesiyle, zamanın mekânsal bir temeli olduğunu vurgulamaktadır.[385] Bu yaklaşım, zamanın soyut bir kavram olmadığını, aksine fiziksel dünyanın yapısıyla içkin olarak bağlı olduğunu göstermektedir. Pythagorasların "zaman gök çemberin kendisi" anlayışı da bu bağlamda önemlidir.[386] Aristoteles'in aktardığına göre, bu görüş "her şey hem zaman içinde hem de evren bütününün çemberi içinde" olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayış, zamanın kozmik bir boyuta sahip olduğunu ve evrenin yapısıyla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Platon'un Timaeus'unda da benzer bir yaklaşım görülmektedir. Platon'a göre, "gerçekten gök doğmadan önce, günler, aylar, yıllar yoktu, onlar hep zamanın birer parçasıdır".[387] Bu ifade, zamanın gökcisimleriyle olan bağını vurgularken, aynı zamanda zamanın ölçülebilir birimlerinin kozmik hareketlerden türetildiğini göstermektedir. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki burada Platon'a göre, evrene ait olan zaman (kozmolojik zaman) harekete bağlıdır, oysa ebedi zaman (*aion*) hareketsizdir.[388] Platon'un zaman anlayışı, ontolojik bir hiyerarşiye dayanır: aion ile khronos arasındaki ilişki, özü (*to on*) ile görünüşü (*eidolon*) arasındaki ayrımın bir yansımasıdır. Aion, değişmeksizin kendi

[385] Aristoteles, *Fizik*, (219a15) 189.
[386] Aristoteles, *Fizik*, (218b1) 187.
[387] Platon, *Timaios*, (37e) 45.
[388] Platon, *Timaios*, (37d) 45.

kendisiyle özdeş kalan, yalnızca akıl (*nous*) yoluyla kavranabilen ve idealar dünyasına ait olan mutlak zamansallığı ifade ederken; khronos, duyusal alana ait olanın, yani sürekli oluş (*genesis*) hâlindeki varlıkların ölçülebilir devinimi olarak belirir. Bu bağlamda khronos, bir tür gölge gibi *aion*un yeryüzündeki temsili, onun duyulur alanda zaman olarak yankılanışıdır.[389] Zaman, bu anlamda, kendi başına bağımsız bir varlık değil, ebediyetin (aion) içinde ve onun çerçevesinde anlam kazanan türevsel bir yapıdır. Başka bir ifadeyle, khronos, *aion*un ontolojik derinliğinde kök salarak ortaya çıkan zamansal bir düzenlemedir; yalnızca algı ile (*doxa*) kavranabilir, ama kökeni ancak düşünceyle (*noesis*) anlaşılabilir. Bu yapı, Platon'un metafizik sisteminde zamanın mutlak hakikatin bir yansıması olarak değil, onun koşullu ve sınırlı bir tezahürü olarak konumlandırıldığını gösterir.

Kairos kavramı, antik Yunan zaman anlayışının belki de en özgün ve en zengin boyutunu oluşturmaktadır. *Chronos*'un nicel ve homojen karakterine karşılık, *kairos* nitel ve heterojen bir zaman deneyimini temsil etmektedir. Antik Yunan terminolojisinde *kairos*, belirli bir anın niteliksel değerine işaret eder; genellikle "uygun zaman" ya da "fırsat" anlamında kullanılırken, bağlama bağlı olarak avantaj, mevsim veya mevcut koşullar anlamlarını da taşıyabilir.[390] *Kairos*, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te belirttiği üzere, "zaman olarak uygun zaman" yani eylemin ne erken ne de geç, tam vaktinde gerçekleştirilmesi anlamına gelir ve *agathon*'un (iyinin) görünümlerinden biridir.[391] Bu yönüyle *kairos*, yalnızca bir zamansal ânı değil, aynı zamanda doğru eylemin hakiki bağlam içinde açığa çıktığı nitelikli fırsatı ifade eder. Bu da onu salt kronolojik bir kategori olmaktan çıkararak etik bir boyuta taşır. Nitekim Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinde "*Ölçülü ol, neyi ne zaman yapacağını bil*"[392] ifadesiyle dile getirilen düşünce, *kairos*'un zamanın içindeki bir kesit değil, bilgelik ve öngörü gerektiren bir yönelimsellik olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla *kairos*, sadece bir ânın varlığı değil, doğrulukla eşzamanlılık gerektiren bir değerlendirme yetisidir.

Bu bağlamda, *kairos*'un anlamı *sophrosune* (ölçülülük) kavramıyla derin bir ilişki içindedir. *Sophrosune*, sadece tutkulardan arınma değil, aynı zamanda doğru zamanda

---

389 Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 1. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 109.
390 Güler Çelgin, *Eski Yunanca–Türkçe Sözlük*, 1. bs. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 399.
391 Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (1096a26) 25.
392 Hesiodos, *Theogonia – İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, ed. Hande Koçak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 74.

doğru olanı yapma kapasitesidir. Bir eylemin, özsel olarak değil, bağlam içinde belirlenen değeri olduğundan hareketle, *sophrosune*, *kairos*'un tanınmasını ve uygulanmasını mümkün kılan etik zemin hâline gelir. *Kairos* ise, *sophrosune*'nin içsel dengesi ve özdenetimi sayesinde fark edilen, değerlendirilen ve gerçekleştiren kritik eşiktir. Bu nedenle, *kairos* yalnızca gelip geçen bir fırsat değil, ölçülü sezginin, içsel dengeyle birleşerek ahlaki doğruluğu zamanla kesiştirdiği yerdir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te *phronesis* ve *sophrosune*'yi erdemin iki yönü olarak sunması,[393] bu ilişkiyi pekiştirir: *phronesis*, genel ilkeyi görme ve uygulama becerisiyse; *sophrosune*, bu uygulamanın doğru zamanlaması ve sınırlandırılmasıdır. *Kairos* da bu yetilerin işlevsizleştiği zamansal zemin olarak ortaya çıkar.

Bu çok katmanlı zaman anlayışı, 20. yüzyılda varoluşçu teolog ve filozof Paul Tillich tarafından tarihsel bilinç ve eylem sorumluluğu bağlamında yeni bir içerikle yorumlanır. Tillich'e göre *chronos*, soyut ve nesnel düşünceye hizmet eden "boş zaman formu"dur; salt bir ardışıklık ve ölçü birimidir. Buna karşılık *kairos*, "[içerikle, gerilimle ve kaderle yüklü]" nitelikli ânı ifade eder; yalnızca bir zaman kesiti değil, eyleme çağıran tarihsel bir eşiktir. Tillich'in tanımıyla *kairos*, "tarihin anlamının belirdiği ve insanın yaratıcı bir sorumlulukla şimdiye yönelmek zorunda kaldığı andır".[394] Bu yönüyle *kairos*, salt kronolojik olanı aşar; mevcudiyetin niteliksel derinliğine işaret eder. Sıradan bir "şimdi" değil, tarihin doluluğu içinde açığa çıkan, fark edilmesi gereken bir imkân momentidir. Tillich'in *kairos* anlayışı, zamanı yalnızca geçmekte olan bir şey olarak değil, anlamın çağrısına yanıt verilmesi gereken etik ve varoluşsal bir alan olarak kavrar. Bu anlayış, mevcudiyetin sadece "orada ve şimdi"de değil, yoğunlaşmış ve sorumlulukla yüklenmiş bir şimdide belirdiğini gösterir.

Aiôn (αἰών), ilk ve felsefi olmayan bağlamda "bir ömür boyu" ya da "uzun ömür" anlamına gelirken, felsefeye kavramsal girişi Parmenides'in *fragman 8, dize 5*'inde izlenebilir. Bu bağlamda *aiôn*, oluşun (genesis) reddiyle birlikte "geçmiş" ve "gelecek" ayrımlarının iptali ve tümel bir şimdinin olumlanması olarak belirir. Melissos'un

[393] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* (1106b–1107a) 48-49.
[394] Paul Tillich, *The Protestant Era*, çev. James Luther Adams (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 31–33.

fragmanlarında bu kavram, "sınırsız, daima süren" anlamında bir *apeiron* olarak yorumlanır.[395]

Aristoteles'e göre zaman, devinimin sayısıdır; yani yalnızca hareketle birlikte ortaya çıkan bir ölçüm düzenidir. Ancak hareket, doğası gereği cisme bağlıdır; bu nedenle doğal bir cisim olmadan ne devinim ne boşluk ne de zaman mümkündür. Aynı bağlamda, göğün bütünüyle birlikte zamanı ve sonsuzluğu kuşatan *aiōn* ebediyettir; adı da sürekli varoluştan (*aei einai*) gelir. [396] Bu nedenle varlık ile yaşam, farklı nesneler için farklı derecelerde belirir; kimi yerde daha kesin, kimi yerde daha belirsizdir. Tanrısal olan ise ilk ve en yüce olarak değiştirilemezdir; çünkü hiçbir şey devinim veren ilk ilke kadar güçlü olamaz. O, kötülükten yoksundur, kendi güzellikleri için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz ve sürekli, kesintisiz bir devinim sürdürür.

Gökyüzünün dışında ise ne bir cisim ne bir yer ne de bir boşluk bulunduğu için, orada zaman da yoktur. Bu bağlamda göksel varlıklar, zamanın eskiten ve dönüştüren etkisine tabi değildir; onlar, değişmeden, etkilenmeden, ebedi bir yaşam süren tanrısal varlıklar olarak konumlanır. Bu süreklilik ve değişmezlik hali Aristoteles'in *aiôn* kavramını tanımladığı zemini oluşturur: *aiôn*, her bir canlının doğal sınırlarını kuşatan zaman olduğu kadar, gökyüzü gibi sonsuzluğa uzanan bütünü kapsayan ve Tanrı'ya atfedilen bir "ebediyet"tir. Bu nedenle *aiôn*, varlığın zamansal sonluluğunu aşan bir sürekliliği; zamana tabi olmayan bir *oluş tarzını* ifade eder. Aristoteles burada yalnızca kozmolojik bir ilke kurmaz; aynı zamanda humanistik bir akıl yürütmeyle Tanrısal olanın zorunlu özelliklerini türetir. Ona göre, devinimi başlatan ilk ilke, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, hep kendinde yetkin olan, dairesel ve sonu olmayan bir hareketle var olan bir varlık (Tanrı) olmak zorundadır. Bu varlık hem devinimin kaynağı hem de sonsuz *aiôn*un taşıyıcısıdır. Böylece Aristoteles, zamanın ötesinde bir varlık fikrini yalnızca mitolojik değil, akılsal ve zorunlu bir sonuç olarak temellendirir. Platon'un *Timaios* diyaloğunda *khronos* ile *aiôn* arasındaki ayrım açık biçimde ortaya konur: *khronos*, ideaların (eide) kopyası olarak düzenlenen zamansal bir yapıyken; *aiôn*, ideaların bulunduğu gerçeklik alanına ait ebedî ve değişmez olanı ifade eder.[397]

[395] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 19-20.
[396] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Şafak Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1997, s. 73; 279a14.
[397] Platon, Timaios (37d) 45.

Son olarak "*nun*"[398] (an) kavramı, Aristoteles'in zaman felsefesinin merkezinde yer alan ve belki de en paradoksal niteliğe sahip olan zaman boyutudur. Aristoteles zamanı an kavramına indirgemiş ve zamanın ölçütünü iki an arasında meydana gelen hareket olarak nitelendirmiştir. Aristoteles'in zaman anlayışında an, sadece bir zaman birimi değil, aynı zamanda zamanın ontolojik temelini oluşturan kavramdır. Aristoteles *Fizik'*te bu meseleyi şu şekilde ifade eder:

> … zaman konusuna geçmemiz gerekiyor…ilkin o varolanlardan mı, var olmayanlardan mı; ikincileyin doğası ne, buna bakmak yerinde olur. Ya hepten var olmadığı ya da kaygan-ele avuca gelmez bir şey olduğu şunlardan çıkarılabilir: zamanın bir parçası var olmuştur, [artık] yoktur: öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir. Ne ki, var olmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının olanaksız olduğu görülse gerek. Öte yandan parçalanabilen her nesne, varsa, var olduğu sürece onun ya bütün parçaları ya da kimi parçaları vardır. Oysa zaman parçalanabilir olmasına karşın parçalarının biri olup bitmiş, biri olacak, hiçbiri yok. "Şimdiki an ise zamanın bir parçası değil, çünkü parçanın bir ölçüsü vardır, bütünün parçalardan kurulması gerekir, oysa zaman 'Şimdiki anlardan bir araya gelmiş gibi görünmüyor. Kaldı ki geçmiş ile geleceği ayırır gibi görünen 'şimdiki an' acaba hep bir ve aynı mı kalıyor, yoksa hep başka, hep değişik bir şey mi, bunu görmek kolay değil. Hep değişik bir şey ise ve zamanın içindekiler içinde hep değişik olan hiçbir parça bir başka parçayla zamandaş olarak var olamazsa (kısa zamanın uzun zamanca sarılması gibi, biri kuşatıyor öteki kuşatılıyor olmadıkça); 'an' daha önce var olmayan ve bir zaman zorunlu olarak ortadan kalkacak bir şey ise, anlar birbiriyle zamandaş olmayacaktır; daha önceki anların hep ortadan kalkmış olması zorunlu. İmdi onun, o zamanki varlığından ötürü, kendi içinde ortadan kalkmış olması olanaklı değil; önceki anın başka bir an içinde ortadan kalkması da olası değil. Nitekim nasıl bir nokta öteki noktayla sürekli olamazsa anların birbirine eklenmesi de olanaksız olsa gerek. Öyleyse an bir sonraki içinde değil başka birinin içinde ortadan kalkmışsa sonsuz olan aradaki anların içinde zamandaş olarak bulunacaktır! Oysa bu olanaksız. Ne ki anın hep aynı kalması da olanaklı değil, çünkü sonlu olup da parçalara ayrılabilen hiçbir nesne tek sınır taşımaz: ister tek bir nesneye göre sürekli olsun ister daha çok nesneye göre, bu böyle. An ise bir sınırdır, sınırlı bir zaman almak olanaklıdır. (O zaman da iki an olur biri başlangıç öteki son) Öte yandan zaman içinde zamandaş olmak ile ne önce ne de sonra, aynı ve tek an içinde olmak anlamına

[398] Bu noktada Teoman Duralı'nın *Physika* çerçevesindeki "ân" yorumu son derece yerindedir. Duralı'ya göre, Aristoteles'in "nyn" kavramı, Batı dillerinde kimi zaman *now* (Ross), kimi zaman *instant* (Carteron) ya da *Jetzt* (Prantl) olarak çevrilmiş olsa da Türkçede bu kavramın karşılığı "şimdi" değil, daha ziyade "ân" olmalıdır. Zira "ân", zamanın "önce" ile "sonra" arasında kurulan sürekliliğinin kesişim noktasını, yani zamana içkin olan belirlenmemiş ama temel sınır birimini temsil eder. Bu bağlamda zaman, belirli bir özneye ait değil, nesnel olarak ardışık "ânlar zinciri"nden oluşur. Ancak bu zincirde, öznenin doğrudan yaşadığı her "ân" bir "şimdi"ye dönüşür; yani "şimdi", "ân"ın öznel olarak yaşanmış formudur. Bu açıdan bakıldığında, geçmiş ve gelecek de yine bu "şimdi"nin konumuna göre tanımlanan ardışık "ân"ların yönlü ayrımıdır. Duralı'nın bu çözümlemesi, Aristoteles'in zaman teorisinde "ân"ın ne yalnızca bir nokta ne de bir süre olduğunu, aksine zamanın düşünsel yapıtaşı olarak işlev gördüğünü vurgular (Duralı, Teoman. "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları." *Felsefe Arkivi*, sayı 26 (1987), 117. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1305/15391. Bu görüşe katılarak biz de "şimdi" kavramını, zamanın öznel olarak deneyimlenen ve *mevcudiyet*e dönüşen bir "ân" olarak yorumlamayı tercih ediyoruz.

> gelse, yine önce ve sonra olup bitenler şu belli 'şimdiki an' içinde olsa, on bin yıl önce olanlar ile bugün olanlar zamandaş olacak, hiçbir nesne ötekinden daha önce, daha sonra olmayacaktır.[399]

Aristoteles'in zaman çözümlemesinde an kavramı, kuramsal gerilimin merkezinde yer alır. Zaman, geçmiş ve gelecekten oluşan bir süreklilik gibi görünür; ancak bu iki boyut da şimdi içinde fiilen mevcut değildir. Bu durum, zamanı "var olmayan şeylerden oluşan bir şey" gibi çelişkili kılar. Aristoteles, bu çelişkiyi çözmek üzere anı geçmiş ile gelecek arasında yer alan bir sınır noktası olarak tanımlar. Ne var ki, bu sınır zamanın parçası değildir; zira bir parçanın ölçüye sahip olması ve bir bütünün parçalarından meydana gelmesi gerekir. Oysa an, sabitlenemez bir geçiştir: sürekli değişir, kendisiyle özdeş kalamaz ve ardışık anlar yoluyla süreklilik oluşturamaz. Bu nedenle Aristoteles, anın ne bütünüyle var olan ne de yok olan, fakat zamanın ardışıklığını mümkün kılan düşünsel bir sınır olduğunu savunur. Bu yaklaşım, zamanın bir varlık değil, devinimin zihinsel ayrımlaştırılmasından türeyen kavramsal bir yapı olduğunu ortaya koyar.

Bu bağlamda, an kavramı zamanın ontolojik statüsüne dair derin bir paradoks barındırır. An, bir yandan zamanın tek gerçek "var olan" bileşeni olarak görülürken, diğer yandan geçmiş ve gelecek arasında hiçbir genişliği olmayan boyutsuz bir sınır olarak belirir. Tıpkı Aristoteles'in atomları gibi, an da bölünemez ve parçalanamazdır. Bu özelliği, onun matematiksel bir nokta gibi düşünülebileceğini gösterse de aynı zamanda zaman deneyiminin temelini oluşturduğunu da açığa çıkarır. An, bir bakıma noktayı andırıyorsa da aslında ondan çok farklıdır. [400] An, nokta gibi boyutsuz bir sınır olmasına rağmen, yalnızca soyut bir konum belirtmekle kalmaz; geçmişi sonlandırıp geleceği başlatan etkin bir geçiş momentidir. Nokta statik ve ayrıştırıcıdır; oysa an hem ayıran hem de bağlayan bir yapıya sahiptir: zamanı potansiyel olarak bölerken, aynı anda sürekliliği sağlar. Bu yönüyle an, noktadan farklı olarak zamansal akışı mümkün kılan dinamik bir ilkedir.

Aristoteles'e göre zaman, "an"dan doğar; şimdiki an, bir önceki anı bitirerek onu geçmişe dönüştürür. Bu, *an*'ın sadece durağan bir nokta değil, sürekli yenilenen ve zamanın akışını sağlayan dinamik bir süreç olduğunu gösterir. Böylece Aristoteles'in *dunamis–energeia* ayrımının zaman anlayışına uygulanabilirliği de ortaya çıkar. Anın hem değişken hem de sabit nitelikte olması, onun potansiyel *dunamis* ve *energeia* boyutlarını açıkça ortaya

[399] Aristoteles, Fizik, (217b30-218a30) 183-185.
[400] Duralı, Teoman. "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları.", 103.

koyar. Bu durum, Aristoteles'in metafizik sisteminin iç tutarlılığını gösterirken, daha önceki bölümlerde sunduğumuz *dunamis* ve *energeia* eleştirilerinin zaman anlayışı bağlamında da geçerliliğini koruduğunu ortaya koymuş olur.

Aristoteles anın ontolojik statüsü konusunda net bir pozisyon alır: an gerçekte var olmayan, zihnin oluşturduğu bir kurgudur. Bu, modern fizikteki zaman anlayışıyla ilginç paralellikler gösterir. Teoman Duralı, Aristoteles'in zaman kuramını yorumlarken, oluşu durduran zihnimizin bu kesiti an olarak adlandırdığını, dolayısıyla gerçekte anın var olmadığını, *an*'ın sadece zihnin bir yakıştırması ve kurgusu olduğunu belirtir.[401] Bu yoruma göre, devinim içindeki gerçeklikte an diye sabit bir varlık bulunmaz; an, sürekli akışı kavrayabilmek için zihnin hareketi keserek oluşturduğu bir kurmacadır. Einstein'ın görelilik kuramında da zaman mutlak değil izafidir; evrensel bir 'şimdi' yoktur, her gözlemcinin 'şimdi'si kendi referans çerçevesine bağlı olarak farklılık gösterir. Bu durum, Aristoteles'in anı öznel ve kavramsal bir sınır olarak kurduğu yapıyla örtüşür. Ayrıca kuantum fiziğinde de zaman ya da an kesitleri kesin biçimde belirlenemez; parçacıkların konumu ve zamanı aynı anda saptanamaz, bu da anın sabit bir gerçeklik değil, zihinsel bir idealizasyon olduğunu ortaya koyar. Böylece, Duralı'nın yorumladığı Aristoteles anlayışında olduğu gibi, modern fizikte de an, zamanın içkin bir unsuru değil; sürekliliğin kavranmasını sağlayan epistemolojik bir kesit olarak değerlendirilir.

Diğer taraftan, bu çözümleme, Aristoteles'in zaman anlayışında hümanistik bir boyutun da bulunduğunu açıkça ortaya koyar. Zira "an" kavramı, doğada kendiliğinden var olmayan, fakat insan zihninin hareketi keserek kavramlaştırdığı bir yapı olarak belirir. Bu durum, zamanın sürekliliğinin ancak insan aklının müdahalesiyle ayrıştırılabilir ve anlamlandırılabilir hale geldiğini gösterir. Başka bir deyişle, zamanın kavranışı doğaya değil, zihnin kurucu işlevine bağlıdır. Bu bağlamda Aristoteles, zamanı sadece kozmik bir olgu olarak değil, aynı zamanda insan zihninin etkinliğinde biçimlenen bir fenomen olarak değerlendirir. Böylece onun zaman anlayışı, insanın epistemolojik ve ontolojik düzeyde dünyayı düzenleme, kesitlere ayırma ve anlamlandırma kabiliyetini ön plana çıkararak, özneyi merkeze alan hümanistik bir yaklaşımı da içerir.

[401] Duralı, "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları," 103.

Sonuç olarak, Aristoteles'in an anlayışı çok katmanlı ve düşünsel olarak derin bir yapı sunar. Her şeyden önce "an", hem bölen hem değişken hem de sabit olma niteliğiyle paradoksal bir yapıya sahip olup, bu özelliğiyle sadece fiziksel bir gerçeklik değil, aynı zamanda düşünsel bir düzenleme biçimidir. Gerçekte var olmayan, yalnızca zihnin zamanla baş edebilmek için oluşturduğu bir kesit olarak ele alınan an, bu yönüyle zamanın kavranmasını mümkün kılan bir düşünce aracıdır. Aynı zamanda an, hareketin ve değişmenin temel birimi olarak iş görür; zamanın türediği yer olması bu işlevini açıkça ortaya koyar. Anın anlamı ve işlevi, onu fark eden bilinçli özneye bağlıdır; bu yönüyle insan merkezli bir yapıya sahiptir. Son olarak, anın zamanın kavranmasında sayı birimi gibi işlemesi, onun düzen kurucu işlevini gösterir: zaman, ardışık anlar olmaksızın düşünülemez. Dolayısıyla an hem zamanın sürekliliğini hem de düşünsel bölünebilirliğini taşıyan temel yapıdır. Buraya kadar ortaya koyduğumuz analizle birlikte, Aristoteles'in zaman kavrayışındaki bu özgün yönleri daha da belirginleştirmek ve onun önceki düşünce geleneklerinden nasıl ayrıldığını irdelemekle kalmayacağız; aynı zamanda bu kopuşun içinde şekillenen mevcudiyet fikrinin hangi metafizik zeminde kurulduğunu ve insanı bu zemin içinde nasıl merkeze aldığını, yani Aristoteles'in inşa ettiği hümanistik yapıyı daha açık biçimde ortaya koyacağız.

3.1.2. Zamanın Sonsuzlukla Bağının Kopuşu

Antik düşüncede zaman, yalnızca oluşa eşlik eden bir akış değil, aynı zamanda sonsuzlukla (*aion*) kurduğu ilişki dolayısıyla anlam kazanan ontolojik bir düzlemdir. Ne var ki bu sonsuzluk bağı, bazı düşünce sistemlerinde ya temellük edilmiş ya da radikal biçimde dönüştürülmüştür. Özellikle Herakleitosçu terminolojiyi ödünç alarak alternatif metafizik modeller geliştiren Enesidemos'un zaman tasavvuru, bu kopuşun istisnai örneklerinden biridir. Sextus Empiricus'un *Adversus Mathematicos* adlı eserinde aktardığı üzere Enesidemos, zamanın ne zihinsel bir tasarım ne de olayların ardışıklığını düzenleyen ölçümsel bir yapı olarak anlaşılabileceğini öne sürer. Ona göre zaman, doğrudan doğruya "ilk cevher" (*prote ousia*) ve "ilk beden" (*proton soma*) olarak düşünülmelidir.[402] Bu yaklaşımla zaman, soyut bir kavram olmaktan çıkar; tersine, bedensel ve maddi bir varlık hâline gelir. Böylece zaman, evrende bulunan her şeyin

[402] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 216–218, aktaran: "Énésidème selon Héraclite : la substance corporelle du temps", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 192/2 (2002), 141–158. http://www.jstor.org/stable/41098979.

hareket ve dönüşümünü taşıyan maddî bir zemin, bir tür kozmik beden olarak konumlandırılır.

Enesidemos'a göre gün, ay ve yıl gibi ölçüler, bu "zaman cevheri"nin yalnızca katlarıdır; bu durumda zamanın kendisi "monas" (birim) olarak kavranır ve tüm ölçüler bu birimin çoğaltılmasıdır. Böylelikle zaman, dışsal olayların ardışıklığı değil, içkin bir cevherin yayılması ve çoğaltılması olarak metafizik bir mahiyet kazanır. Ancak Sextus'un sunduğu bağlam, bu görüşün doğrudan Herakleitos'a değil, yalnızca onun diliyle şekillenen özgün bir olasılık kuramına ait olduğunu gösterir. Bu yaklaşım, zamanın ebedi bir düzlemle ilişkilendirilmesi yerine, onun tensel ve sonlu bir cevher olarak anlaşılmasını ima eder. Böylece "sonsuzluk" fikrinin belirleyiciliği zayıflarken, zaman "ilk varlık"ın tensel formu olarak öne çıkar. Bu ise, Antik düşüncede zaman ile sonsuzluk arasında var olan organik bağın yerini, tözsel–bedensel bir zaman tasavvuruna bıraktığını gösteren istisnai bir kopuş örneğidir.

Platon'un *Timaios* diyalogunda ortaya koyduğu "zaman, ebedîliğin hareketli suretidir" tanımı, zamanın yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda metafizik bir kategori olarak değerlendirilmesini sağlar.[403] Bu tanım, duyulur kozmosun düzenini, ideaların değişmez yapısının taklidi olarak kurar. Zaman, bu bağlamda salt ölçülebilir bir devinim değil; aksine, kalıcı olanın geçici biçimde yeryüzünde görünür hâle geldiği bir temsil düzlemidir. Aion'un mekân-zamansızlığı, zamanın döngüsel yapısıyla duyulur evrende ritmik olarak yankılanır. Ancak bu taklit ve döngüsellik üzerine kurulu yapı, Hristiyan düşünceyle birlikte radikal bir kırılmaya uğrar. Zaman artık ideaların yankısı değil, Tanrı'nın iradesiyle başlatılmış ve sona erecek bir tarihselliğe dönüşür. İlksel günah, kurtuluş tarihi, Mesih'in gelişi gibi teolojik anlatılar, zamanı dairesel olmaktan çıkarıp doğrusal bir çizgiye yerleştirir. Bu çizgisellik içinde zaman, yalnızca ölçülen bir süre değil, anlamın dramatik bir şekilde açıldığı ve yönlendiği bir sahneye dönüşür. Yine de bu sahne, Tanrısal düzenin hâlâ temsilcisi olmaya devam eder; zaman, kutsal planın gerçekleştiği alan olarak ontolojik değerini korur. Bu kırılmanın daha keskin bir biçimi, gnostik anlatılarda belirginleşir. Gnostik mitolojilerde zaman artık kutsalın temsili değil, bozulmanın ve eksikliğin ürünüdür. Kimi metinlerde demiurgos'un beceriksizliğiyle yaratılmış olan dünya, zamanla birlikte bir hata ya da sapma olarak okunur.[404] Böylece

[403] Platon, Timaios, (37d) 45.
[404] Sean Martin, *Gnostisizm*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kaldedon Yayıncılık, 2010), 37–39.

zaman, sonsuzluğun yeryüzündeki bir yansıması değil; bilakis ondan kopmuş ve kaygı ile yabancılaşma yüklü bir akışa dönüşür. Ancak bu kopuş, zamanın yapısal önemini ortadan kaldırmaz; aksine, bağın kırılması bile onun ne kadar kurucu bir ilkeye dayandığını gösterir.

Platoncu düşüncenin bu temsilci ve döngüsel zaman kurgusu, sonraki dönemlerde Stoacılar ve Epikürcüler tarafından da farklı biçimlerde sorgulanır. Stoacılar, her ne kadar evrensel akıl (logos) ile kozmik bir düzeni sürdürseler de, zamanın sonsuzlukla ilişkisini doğrudan metafiziksel bir ilkeye değil, doğal zorunluluğa bağlar. Epikürcüler ise zamanı, duyusal izlenimlerin düzenlenişiyle sınırlı bir algı düzlemine indirger. Bu eleştiriler, zamanın aşkın bir ideaya bağlı temsiliyetinden uzaklaşır; fakat yine de Platon'un koyduğu temel modelin etkisinden tam anlamıyla sıyrılamazlar.

Bu bölüm, zaman ile sonsuzluk arasındaki ilişkinin dönüşümünü; döngüsel ve temsili bir yapıdan tarihsel ve yönelimli bir zaman anlayışına geçişin, mevcudiyet fikri üzerindeki etkilerini kavramsal olarak ele alacaktır. Bu geçiş, yalnızca zamanın yapısını değil, "şimdi"nin kurgulanma biçimini ve neyin varlığa getirilip neyin geri çekileceğini belirleyen metafizik temeli de açığa çıkarır. Böylece Aristoteles'teki kopuşlar daha net anlaşılabilir ve modern metafiziğin "şimdi"de sabitlenmiş zaman anlayışının kökeni sorgulanabilir.

3.1.2.1. Platon'da Zamanın Onto-Kozmik Kuruluşu: Ebedîliğin Hareketli Sureti

Zamanın sonsuzlukla kurduğu ontolojik bağ, en güçlü biçimde Platon'un *Timaios* diyalogunda ortaya konur. Bu diyaloğun en dikkat çekici yönlerinden biri, zamanın "hareketsiz ebedîligin (aion) hareketli bir taklidi"[405] olarak tanımlanmasıdır. Bu tanım, yalnızca zaman kavramına dair felsefi bir çerçeve sunmakla kalmaz; aynı zamanda duyulur kozmosun idealar dünyasına olan bağıntısını zaman aracılığıyla kurar. Zaman burada, var olanın değişen düzeni ile değişmeyen hakikat arasında kurulan temsil ilişkisinin asli eksenine yerleşir. Ebedî olanın zamansal bir yansıması olarak zaman, kozmosun istikrarını mümkün kılan düzenleyici bir ilke, kozmik bir *mimesis* işlevi görür.

Gnostik zaman anlayışı, klasik antik ya da modern düşünceler gibi zamanı tarafsız bir ölçü olarak değil, kozmik bir çatışmanın hem sahnesi hem de aracısı olarak görür. Zamanın kendisi, kusurlu yaratımın bir sonucu olarak düşmüş bir gerçekliktir. Ancak bu zaman içinde, gnosis aracılığıyla kurtuluş mümkündür. Böylece zaman, hem sürgünün zemini hem de kurtuluşun yolu hâline gelir.

[405] Platon, *Timaios,* (37d) 45.

Platon'un *Timaios* diyalogunda zaman, yalnızca ölçülebilir bir hareket düzeni değil, aynı zamanda varlıkla oluş arasında kurulan metafizik bir ayrımın zemini olarak belirir. Diyaloğa ismini veren Timaios, konuşmasının başında Platon düşüncesinin temelini oluşturan şu soruyu sorar: "*Nedir bu her zaman olan ancak hiç oluşa gelmeyen ve nedir bu her zaman oluşa gelen ancak hiç olmayan?*"[406]. Bu soru, *to on* (varlık) ile *genesis* (oluş) arasında yapılan açık bir ayrımı dile getirir. Platon'a göre *to on* — yani "olan" — yalnızca *aei* (her zaman) var olandır; bu nedenle *to on*, hiçbir koşulda *genesis*'e, yani oluşa gelmeye tabi değildir. Buna karşılık *gignomenon men aei*, "her zaman oluşa gelen"dir; fakat bu, hiçbir zaman *on*, yani varlık değildir. Bu ayrım, Platon'da zaman anlayışının temel öncüllerinden biridir. *To on aei*, oluşa katılmayan, değişmeyen ve sürekli var olan gerçekliği; *gignomenon* ise sürekli doğan, oluş içinde beliren ve bu yüzden hiçbir zaman tam anlamıyla 'olan' sayılmayanı ifade eder. Böylece *to on* ile *genesis* arasındaki fark, zamanın statüsünü belirler: bir yanda zamandan bağımsız olan, öte yanda zamanın alanına ait olan ve bu ayrım Platon'un ontolojisinde ebediyet ile oluş arasındaki temel karşıtlığı kurar. Timaios'un sorusu, oluşa tabi olanın zaman içindeki özdeşliğini temellendirmez; aksine Parmenides'ten gelen geleneğe uygun olarak varlığı, oluşa gelenden kesin biçimde ayırır. Bu nedenle *gignomenon*'un zaman içinde özdeşlik taşıyıp taşımadığı sorusu Platon'un bağlamı dışındadır. Zira *to on aei*, *gignomenon men aei* içinden değil, ondan ayrılarak düşünülmelidir.[407] Bu pasaj, Platon'un zaman felsefesinin ontolojik temelini oluşturan en kritik ayrımı ortaya koyar. Timaios'un sorusu, Platon metafiziğinin iki temel düzeyini tanımlar: zamansız varlık düzeyi ve zamansal oluş düzeyi. *To on aei* (her zaman olan) ifadesi, zamansal sınırlamalara tabi olmayan, ebedî ve değişmez varlık düzeyini işaret eder. Bu, İdealar dünyasının karakteristik özelliğidir.

Burada *aei* (her zaman) kelimesi, zamansal bir ifade gibi görünse de aslında zamanın ötesindeki durumu tanımlar. Bu, zamanın kendisinin de bir yaratım ürünü olduğunu ima eder. Karşıt olarak *gignomenon men aei* (her zaman oluşa gelen), sürekli değişim hâlindeki duyusal dünyayı tanımlar. Bu dünya *on de oudepote* (hiç olmayan) olarak nitelendirilir; çünkü sürekli değişim içinde olan hiçbir şey gerçek anlamda "var" sayılamaz. Bu ayrım, Platon'un zaman anlayışının hiyerarşik yapısını gösterir: gerçek varlık zamansızdır, zaman ise yalnızca görünüşler dünyasının bir özelliği olarak ikincil

[406] Platon, Timaos (27d-28a) 38.
[407] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne,* 84.

konumdadır. Bu nedenle, Timaios'un açılışında yöneltilen temel soru, Platon'un zaman anlayışında varlık ile zaman içi oluş arasında mutlak bir ayrım yapıldığını açık biçimde ilan eder. Böylece zaman, yalnızca oluşa gelenin alanı olarak belirlenirken; hakikat, ancak zamandan bağımsız olan *to on aei* düzleminde kavranabilir hâle gelir. Platon'un *Timaios* diyalogunda zaman, sadece ölçülebilir bir hareket düzeni olarak değil; aynı zamanda varlıkla oluş arasında kurulan metafizik bir ayrımın zemini olarak belirir. Diyaloğun başında Timaios, Platon düşüncesinin temeli olan *"Nedir bu her zaman olan ancak hiç oluşa gelmeyen ve nedir bu her zaman oluşa gelen ancak hiç olmayan?"*[408] sorusu to on (varlık) ile genesis (oluş) ayrımını ortaya koyar. *To on*, yani "olan", yalnızca *aei* (her zaman) var olandır; dolayısıyla, hiçbir şekilde *genesis*'e, yani oluşa gelmeye tabi değildir. Buna karşılık *gignomenon men aei* (her zaman oluşa gelen), hiçbir zaman *on*, yani varlık değildir (*on de oudepote*). Bu ayrım, zamanın ontolojik statüsüne dair Platon felsefesinin temel öncüllerinden birini oluşturur. *To on aei*, oluşa katılmayan, değişmeyen, sürekli bir gerçekliği ifade ederken; *gignomenon*, sürekli doğan ve dönüşen, bu nedenle hiçbir zaman tam anlamıyla "var" sayılamayanı tanımlar. Bu ikilik, zamanı zamandan bağımsız varlık ile zamana tabi oluş arasında statüsel bir sınır çizgisine yerleştirir. Burada önemli olan, Timaios'un sorusunun, oluşa tabi olanın zaman içindeki özdeşliğini temellendirme amacı taşımadığıdır. Aksine bu ifade, Parmenides'ten itibaren süregelen bir düşünce çizgisi uyarınca, varlığı oluşa gelenden kesin bir biçimde ayırma niyetini taşır. Bu bağlamda, *gignomenon*un zaman içinde bir özdeşlik taşıyıp taşımadığı sorusu ikincil hâle gelir. Eğer böyle bir özdeşlik aranırsa, bu, Platon'un *to on aei* anlayışının dışına düşer. Çünkü *to on aei*, *gignomenon men aei* içinden anlaşılamaz; ancak ondan ayrılarak düşünülmelidir.

Bu bağlamda Timaios'un sorusu, Platon metafiziğinde iki düzeyi açığa çıkarır: zamansız varlık düzeyi ve zamansal oluş düzeyi. *To on aei* ifadesi, zamansal sınırlamalardan bağımsız, ebedî ve değişmez olanı tanımlar. Burada *aei* (her zaman) kelimesi, görünüşte zamansal bir ifade olsa da aslında zamanın ötesindeki bir sürekliliğe karşılık gelir. Bu da zamanın kendisinin sonradan kurulmuş, yaratılmış bir yapı olduğunu ima eder. Buna karşılık *gignomenon men aei*, sürekli devinim hâlindeki duyusal dünyayı temsil eder. Bu dünya *on de oudepote* (hiç olmayan) olarak nitelendirilir; çünkü sürekli değişim içinde

[408] Platon, *Timaios,* (27d–28a) 36-37.

olan hiçbir şey gerçek anlamda "var" değildir. Bu ayrım, Platon'un zaman anlayışında kurduğu hiyerarşik yapıyı belirginleştirir: gerçek varlık zamansızdır; zaman ise yalnızca görünüşler dünyasına ait, ikincil bir düzendir. Bu nedenle, Timaios'un açılışındaki bu soru, yalnızca bir metafizik ayrımı değil, aynı zamanda zamanın kendisini de varlıkla ilişkili olarak konumlandıran temel bir ilkeyi açığa çıkarır: Zaman, yalnızca oluşun alanıdır; hakikat ise ancak zamandan bağımsız olan *to on aei* düzleminde bilinebilir hâle gelir.

Timaios'ta anlatı, iki temel moment üzerinden gelişir: ilki, evrensel psukhe yaratılışıdır[409]; ikincisi ise bedenin kuruluşudur.[410] *Psukhe*, *to auto* (aynı) ve *to heteron* (öteki) ilkelerinin armonik bir şekilde karıştırılmasından oluşur ve bu karışım, demiurgos tarafından, evrenin düzenleyici ve taşıyıcı ilkesi olarak belirlenir. Demiurgos'un bu etkinliği, kozmik düzeyde zamanı kuran bir jesttir: dünya *psukhe*si, çember şeklinde bükülerek, göksel hareketlerin zamansal düzenini taşıyan bir yapı hâline getirilir. Bu yapı, hem sabit yıldızlar küresinin günlük hareketini hem de gezegenlerin yıllık devinimini içeren çift halkalı bir sistem olarak kurgulanır. Oluşan bu çifte daire, göksel zamanın kaynağıdır: biri *aynı* ilkeye bağlı olarak tekdüze dönerken, diğeri *öteki* ilkeye bağlı olarak değişken bir devinim içindedir. Böylece zamanın ölçülebilir yapısı, ebedî olanın duyulur düzlemde taklidi olarak doğar.

Platon'un anlatısında, bu zamansal düzenin merkezi unsuru olan *psukhe*, yalnızca bir kozmik işlev görmez; aynı zamanda yaşamın ve *logos*un taşıyıcısıdır. Demiurgos'un, evreni akıl taşıyan bir canlı olarak yaratması,[411] zamanın yalnızca mekanik bir devinim değil, aynı zamanda akli düzenin bir görünüşü olduğunu gösterir. Burada yaratmak (*poiein*) terimi, Hristiyan teolojisindeki *creatio ex nihilo* anlamında değil; düzeni kaosa dayatarak, ideayı maddeyle harmanlayan bir *tekhne* olarak belirir. Demiurgos'un sanatı, görünmezi görünür hâle getirme; yani ideaları zamansal bir düzlemde temsil etme sanatıdır. Bu bakımdan *Timaios*'taki Tanrı figürü, *Politeia*'da ironik biçimde aşağılanan yatak yapan marangozun aksine, modeline tamamen sadık kalmayı başararak, bozulmaya karşı bir düzen kurar. Zamanın bu şekilde kurulması, onun yalnızca varoluşun ardışık boyutlarını ölçen bir yapı değil, aynı zamanda *idea* düzeninin süreksizliği içinde

[409] Platon, *Timaios,* (35a) 43.
[410] Platon, *Timaios,* (36d) 44.
[411] Platon, *Timaios,* (30b) 39.

sürekliliğini temin eden bir zemin olduğunu da gösterir. Platon'da zaman, sonsuzlukla içkin bir bağ taşır: doğrudan değil, temsil aracılığıyla; statik değil, devingen bir taklit yoluyla. Bu bakımdan zaman, ebedî olanın harekete açılmış biçimi, hareketsiz özün duyulur sahnedeki ritmik yankısıdır. Ne var ki, bu temsil ilişkisi, zamanın içkinliğini ebedî olanla özdeşleştirme riskini de taşır. Tam da bu nedenle, modern felsefe bu temsil zincirine müdahale ederek, zaman ile sonsuzluk arasındaki bu köklü bağı çözmeye yönelir. Burada, Platon'un zaman tanımının sonraki geleneklerde nasıl yeniden kurulduğu ve sonunda nasıl kırıldığı anlamaya çalışılacaktır.

Bu noktada, Platoncu öğretinin yerleşik yapısı neredeyse köklü bir dönüşümle karşı karşıya kalmaktadır. Her ne kadar düşünsel yönelimimiz hâlâ idealar dünyasına sabitlenmiş olsa da, artık bu idealleri doğrudan duyulur olanın merkezinde, devinen ve biçimlenmemiş maddenin hareketi içinde aramak durumundayız. *Timaios* diyalogu, bütün anlatım kurgusuyla duyulur olana yönelmiş bir mit olarak okunmalıdır. Bu yönelim, doğanın bilgisini—fizik ile mitin birlikte üretildiği dinamik yapı içinde—dile getirir: görünmeyen ilk ilkeleri, ilk *anlaşılır olan*ı, Bir'i; imgelerle, çoklukla ve duyulur biçimlerle açığa çıkaran bir sunumdur. Bu sorgulayıcı yönelim, yalnızca *psukhe*'nin idealar dünyasına yükseliş özlemini sorgulamakla kalmaz; aynı zamanda bizi duyusal gerçekliğe geri çağırır ve anlaşılır olanın duyulur olana dönüşümünü, yani kozmosun kuruluşundaki sınır geçişini hatırlatır. Tam da bu dönüşümün merkezinde zaman yer alır. Zaman, Demiurgos'un etkinliğinde belirleyici bir işlev üstlenir; çünkü o, anlaşılır olanın duyusal olana nüfuz etmesini sağlar ve böylece ruhu, bedenin ve duyuların dünyasına doğru yönlendirir. Bu hareket, geleneksel Platoncu yükselişin tam tersidir, burada ruh, idealar âlemine değil, cismanî olanın içine doğru çekilmektedir. Evreni yaratan güç ezeli tanrılar örneğine göre oluşturulan evrenin var olduğunu görünce çok mutlu oldu ve onu örneğe daha çok benzetmeye devam etti. Örnek ölümsüz bir canlıydı ve bu nedenle de evrenin ölümsüz olmasını istedi. Ancak örnek alınan canlı evrenle tam anlamıyla uyumlu olmuyordu. Sonuçta farklı türden bir ölümsüzlük inşa etmeye karar verdi ve gökyüzünü oluşturduğu sırada hareketsiz, ölümsüz ve sayıların orantısına göre var olan ve ölümsüzlüğün zaman adını verdiğimiz formu ortaya koydu. Evet, gökyüzü olmadan önce aylar, yıllar, günler, geceler yoktu. Ancak gökyüzünü oluştururken bunları da oluşturmaya karar verdi. Bu şeyler zamanın parçalarıdır. Geçmiş ve gelecek kavramları ise ölümsüz

tözden bahsettiğimiz zaman kullandığımız ve kullanma nedenimizin de bilgisizliğimiz olduğu kavramlardır.[412]

Demiurgos (yani yaratıcı tanrı), ebedi ve canlı bir modeli (*vivant-modèle*) temel alarak fiziksel evreni yaratır; bu model, idealar dünyasının bütünlüğünü temsil eden "ebedi canlı"dır. Ancak yaratılan evren, doğası gereği ebedi olamayacağı için, Demiurgos onun ebedi modele mümkün olduğunca benzemesini ister. Zaman, ebediyetin hareketli bir taklidi olarak ortaya çıkar; oluş içinde ebediyeti taklit eder ve onu sürekli kılar. Dolayısıyla zamanı ebediyetten koparmayan bir anlayış, ona varlıksal tutarlılık kazandırması bakımından büyük önem taşır. Zaman, oluşu değişmez varlıkla bağlantılandırır ve akışına sayısal bir ritim verme gibi düzenleyici bir güce sahiptir. Böylece ortaya çıkan zaman tanımı bir yandan Herakleitosçu öngörülemezliğinden ("Zarla oynayan çocuk" imgesinde)[413] kurtulur; diğer yandan zamanı yalnızca "şimdi"ki ana indirgeyerek onu gerçek dışı sayan Stoacı soyutlamayı da reddetmiş olur.

---

[412] Platon, Timaios, (37d–38a) 46.

[413] Erdal Yıldız ve Güvenç Şar, Herakleitos'un Oyunu: Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 46.

Bahsettiğiniz ifade Herakleitos'un Fragment B52 numarasıyla bilinen ve genellikle şu şekilde çevrilen bir parçaya aittir:

"Zaman *(aion)* oynayan, dama taşı süren bir çocuktur: Bir çocuğun hakan oyunu!" (Walter Kranz, *Antik Felsefe—Metinler ve Açıklamalar,* çev.: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlan, 2. Baskı, İstanbul 1994, s. 64.)

Herakleitos'un bu ifadesi, evrensel düzenin doğasına ilişkin paradoksal bir metafor sunar. Bu fragmanda Herakleitos, kosmos'un yani evrenin işleyişini bir çocuğun oyununa benzetir. Zar oyunu, dışarıdan bakıldığında rastlantısal ve kuralsız gibi görünse de, aslında kendi iç düzenine sahip bir yapıdır. Aynı şekilde, evrenin oluşumu da ilk bakışta kaotik ve öngörülemez görünse de, Herakleitos'a göre içkin bir logos, yani düzen ilkesi tarafından yönlendirilir. Çocuğun oyunu burada iki katmanlı bir anlama sahiptir: Bir yandan hafiflik, ciddiyetsizlik ve keyfilik ima ederken, öte yandan yaratıcı gücü ve spontane düzen kurma kapasitesini temsil eder. Fragmandaki "çocuk" figürü, insan aklının egemenliğini sarsan bir göndermedir; çünkü evrensel düzen, hesaplanabilir bir rasyonaliteye değil, daha derin ve sezgisel bir oluş ilkesine dayanır. Bu bağlamda Herakleitos'un zaman ve varlık anlayışı, sabitlikten çok değişim, düzenlilikten çok gerilim ve karşıtlık üzerinden işler. Fragmanın önerdiği "krallık çocuğundur" fikri, hem kozmik egemenliğin doğasını sorgular hem de zamanın ve oluşun ne denli dinamik, öngörülemez ve oyunvari olduğunu ima eder. Bu fragman, yüzeysel bir okuma ile rastlantısallık, kaos ve öngörülemezlik çağrışımları taşırken, derinlemesine ele alındığında, logos'un duyusalın ötesinde işleyen ama aklın tümüyle kuşatamayacağı bir düzene işaret ettiğini açığa çıkarır. Çocuğun oyunu, ne salt keyfiliktir ne de kesin kurallarla sabitlenmiş bir sistem; bilakis oyun, kendi içkin kuralları olan ama bu kuralların ötesinde bir anlam taşır: aïon, yani ebedi olanın ifadesi olarak okunabilir. Zamanın bu bağlamda bir oyun gibi ele alınması, onun hem görünen (khronos) hem de görünmeyen (aïon) düzeyde çift anlamlı yapısına işaret eder. Görünürde Platon'un Timaios'taki geometrik evren anlayışı ile Herakleitos'un bu oyun metaforu karşıtlık arz eder; ne var ki bu karşıtlık, aslında modern rasyonalist yorumun dikte ettiği bir ayrımdır. Platon'da zamanın "sayılı bir ebediyet imgesi" olarak tanımlanması, onun tümüyle akıl yoluyla kavranabilir olduğu anlamına gelmez; tersine, geometriye dayalı kozmolojik düzene rağmen, Platon'da da zaman ve varlık, noesis ile dianoia arasındaki geçişken bir zeminde yer alır. Zira Platon'a göre geometri ve matematik formlar dianoia'ya aittir; ancak hakikatin kendisi, sadece noesis düzeyinde, yani aklın kavramları aşan ve doğrudan psūkhē'ye (ψυχή) hitap eden bir içsel

3.1.2.2. Aristoteles'te Zamanın İçkin Yapısı ve Oluşla Bağlantısı

Aristoteles'in zaman tanımı, bir yönüyle Platoncu ayrımı devam ettirirken, onu radikal biçimde dönüştüren bir içkinlik anlayışı sunar. Zaman, onun ifadesiyle "önce ve sonra'ya göre hareketin sayısı"dır.[414] Bu tanım, zamanın salt dışsal ve soyut bir ölçü olarak anlaşılmasını engeller; aksine, zamanın, hareketin kendisinden soyutlanamaz bir içkinlik taşıdığını ima eder. Zaman, oluş halindeki varlığın içine yerleşmiş, onunla birlikte işleyen bir süreklilik yapısıdır.

Zamanın bu içkin doğası, üç temel özelliğe dayanır: İlk olarak, zaman, boş bir form değil, şeylerin iç yapısına işlemiş, onları ardışıklık ve süreklilik içinde birleştiren bir düzendir. İkinci olarak, zaman, yalnızca ölçüm için kullanılan bir nicelik değil, oluşu mümkün kılan bir bağlamdır. Geçmiş, şimdi ve gelecek gibi ayrımlar, yalnızca insan zihninin kurguları değil, hareketin doğasında bulunan yönelimler ve doğrultuların bir ifadesidir.[415] Üçüncü olarak, zaman, lineer bir yapıdadır; çünkü Aristoteles için oluş, geri dönüşsüzdür. Platon'daki kozmik döngüsellikten farklı olarak, Aristoteles zamanı bir geri dönüş değil, bir akış, bir yön doğrultusunda ilerleyen bir süreç olarak kavrar.[416] Bu bağlamda zaman, yalnızca ardışık anların birbirini izlemesi değil, aynı zamanda oluşun varlıkla olan bağlantısını kuran bir yapıdır. İdea ile görünüş, form ile madde, potansiyel ile edim arasındaki ilişki, zaman sayesinde kavranabilir hâle gelir. Görünmez olanın görünür hâle gelişi, yalnızca temsille değil, zaman içinde gerçekleşen edimsel açılımla mümkündür. Aristoteles'te *energeia* kavramı, zamanla iç içe geçmiştir; çünkü etkinlik, ancak bir süreç içinde, belirli bir yönelimi tamamlayarak varlık kazanır.

Zaman, bu anlamda yalnızca ölçülebilir bir düzen değil; aynı zamanda oluşta bir aradalığı, neden ile sonucu, potansiyel ile edimi birbirine bağlayan yapısal bir zorunluluktur. Bu yönüyle zaman, yalnızca varlığın ardışıklığını değil, onun yapısal bağlarını da kurar. Düşünceler nasıl sözcüklerle zaman içinde örülüyorsa, oluş da varlıkla zaman arasında

---

idrak yoluyla kavranabilir. Bu anlamda Herakleitos'un logos'u ile Platon'un noesis'i benzer bir hakikate yönelir: ifadelendirilemeyen, sayıyla sınırlanamayan, fakat tüm varlığın içkin devinimini yöneten bir özdür bu. Nitekim Parmenides'teki birlik fikri gibi, Herakleitos'ta da logos, görünen ile görünmeyen, var olan ile olmayan arasındaki diyalektik yapının taşıyıcısıdır. Dolayısıyla Platon ve Herakleitos'un zaman ve varlık anlayışları arasında görünürde bir yöntem ayrılığı olsa da, her ikisi de doksadan çıkıp, ebediyete, yani aïon'un sessiz hakikatine ulaşmaya yönelmiş; kavranan değil, sezilen; aklın değil, psükhē'nin yöneldiği o derin sessizlikte buluşan varlık tecrübelerine kapı aralamışlardır.

414 Aristoteles, *Fizik*, (219b1-220b25) 191-193.

415 Aristoteles, *Fizik*, (218a29–219a2) 187-189 ve *Fizik*, (221a10–221a17) 201.

416 Aristoteles, *Fizik*, (221a17–221b10) 201-203.

örülür. Aristoteles'in zaman anlayışı bu yönüyle, ne yalnızca Platon'un ebedî varlık–oluş ayrımına sadıktır, ne de tamamen ondan kopuktur; aksine, ayrımı içkin bir süreklilik olarak yeniden kurar. Bu bağlamda, Aristoteles'in zaman anlayışı, modern anlamda temsil zincirinin kırılmasına zemin hazırlayan bir içkinlik modeli sunar: varlık, artık yalnızca zamandan bağımsız ebedî bir töz olarak değil, oluş içinde açılan bir etkinlik olarak düşünülmeye başlanmıştır.

Platonda evren, mitos gibi, kavramı anlatısal olarak ifade eder. Dolayısıyla, bu şematizm, bir görünüm yasası taşır; ama aynı zamanda bir örtme yasası: duyulur olan, anlamı gösterirken onu örter.[417] Psukhe —dünyanın ruhu, tıpkı kendini adadığı çok sayıdaki varlığın ruhları gibi— tüm görünenleri zamanın içinde saran, duyulur temsilin biçimidir. Zaman, ebediyetin bir taklidi olarak yalnızca oluşun ölçüsü değil, ideaların duyulur hâle gelmesini sağlayan temel yapıdır. Ancak Platon'un temsilci bir epistemoloji iddiası pek sağlıklı görülmez. Anlatılmak istenen, Platon'un sonsuzluğun temsili olarak gördüğü evrenin görünürlüğü ile evreni görünür kılarak bir temsil üretmenin birbirinden farklı şeyler olduğudur.

Ebediyetin doğrudan ve salt biçimde oluş içine girmesi yani geometrik biçimlerin ideal düzen olarak görünmesi oluşu sabitleştirir; onu ritimden yoksun, yaşamdan kopuk bir düzene indirger. Buna karşılık, akledilir olanların duyulur dünyaya ani girişi, ancak zaman devreye girdiğinde tutarlı bir oluş üretir ve dünyaya hareket kazandırır. Bu, *Timaeus*'a göre dünyanın yaratımıdır: yani ebedî olanın, zamanın ritmik düzeni aracılığıyla imgede açığa çıkmasıdır. Bu düşünme biçimi, duyusallığın çeşitliliğini birleştirir; bu elbette doğrudan bir yaratım anlatısı değil, ancak fenomenin (görüngünün) zuhurudur. İçsel olanın duyulur biçimde açığa çıkışı, zaman aracılığıyla mümkün olur. Zaman, bu yönüyle yalnızca ardışıklığın zemini değil, görünüşün sahnesidir. Tam da bu nedenle, zamanın bir dünya üretiminde ne denli asli bir rol oynadığını; başka bir deyişle, zamanın düzeni nasıl somutlaştırdığını anlatmak gerekir. Aynı şekilde, zamanın icadıyla birlikte, ebediyetin duyulurluğun kalbine yerleştiğini ve imgelerin yaşamının doğduğunu göstermek gerekir. Kısacası, zaman aracılığıyladır ki duyulur dünya, baştan sona organize bir oluş olarak yapılandırılır. *Timaeus*'un tanımına göre zaman, ebediyetin bir imgesi,

[417] Bu ifade, duyusal görüngülerin hem anlamı açığa çıkardığı hem de aynı anda onu örttüğünü söyler. Bu düşünce, aletheia ve lethe (hakikat ve unutma/örtülme) ikiliğini hatırlatır. Görünüş, anlamı sunarken aynı zamanda onu başka bir yüzeyle kaplar.

görünür ile görünmez olanı ve döngüsel devinim aracılığıyla hareketli olanla hareketsiz olanı birbirine bağlayan ilkedir. Platon'un idealarını zihnin içindeki yapılar gibi görmek anakroniktir, çünkü "zihin" kavramı Descartes ve Kant ile birlikte çok daha sonraları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Platonda değil Aristoteles'te dahi bu durumu böyle bir açıklıkta görebilmek pek mümkün değildir.

Önceki bölümlerde dile getirilmeye çalışıldığı gibi, Platon'un varlık anlayışı bir yönüyle Parmenides'in değişime kapalı yaklaşımını sürdürür. Platon, *to on*'u — yani gerçek varlığı — duyusal dünyanın ötesinde, zamansız ve değişmez olan idealar dünyasında temellendirir. Bu anlayışta zaman, asıl varlığın değil, sadece görünüşlerin, yani *doxa* düzeyindeki şeylerin alanıdır. Timaios diyaloğunda belirtildiği üzere, zaman, ebedi olanın (*aidion*) bir "görüntüsü" (*eikon*) olarak kurulmuştur.[418] Dolayısıyla zamanın kendisi bile tam anlamıyla gerçek değildir; o sadece "sonsuzluğun taklidi"dir. Platon'da "şimdi" (nun), hakiki anlamda bir varlık taşımaz; o ancak sonsuzluk fikriyle ilişkilenebildiği ölçüde anlam kazanır. Başka bir deyişle, zaman Platon'da varlıkla özdeş değil, onun bir yansıması olarak yer alır; dolayısıyla değişim, oluş ve geçicilik, varoluşun asli değil, türevsel boyutlarıdır.

Platon'un varlık anlayışı, bir yandan Parmenides'in "var olan vardır; yokluk yoktur" şeklinde formüle ettiği ontolojik mutlaklık ilkesine bağlı kalır. Nitekim Platon, *Timaios*'ta dünyayı kuran demiurgos'u "babamız" diye adlandırırken, bu yaratıcı ilkeye metafizik bir süreklilik atfeder. Ancak Platon'un projesi burada durmaz. O, Parmenides'in dışladığı duyulur dünyanın, yani *doxa* alanının da bir tür açıklamasını vermeye çalışır. İşte bu noktada Parmenidesçi düşünceyle arasına ince bir mesafe koyar. Çünkü Parmenides'in varlık anlayışı kapalı, dile getirilemez olanın mutlaklığına dayanır; onun için ya vardır, ya yoktur; arada kalan hiçbir şey düşünülemez. Platon ise, tam da bu arada kalanı — oluşu, görünüşü, fenomeni— düşünmenin yollarını arar. Bu arayış, Eidos kavramıyla kuramsallaşır; ancak Eidos'un kendisi, *psukhe* (ruh) ile olan derin bağlantısıyla, doğrudan bir anlatıya indirgenemez bir sessizliğe de sahiptir. Bununla birlikte Platon, sadece idealar dünyasını değil, görünüşler dünyasını da felsefi bir açıklama düzeyine taşımak ister. *Timaios*'ta kurulan kozmoloji, bu çabanın sonucudur. Gök cisimleri —gezegenlerin düzenli devinimi, yıldızların ritmik hareketi— Platon'un *doxa* alanına belli bir düzen

[418] Platon, *Timaios*, (37d) 46.

atfetme çabasının göstergesidir. Zira zamanın kendisi, "sonsuzluğun hareketli bir görüntüsü" olarak tanımlanır.[419] Bu, zamanın yalnızca *idea*ların dışındaki bir varlık alanında işlediğini değil, aynı zamanda belirli bir uyum ve ahenk aracılığıyla *nous*'un kavrayışına açıldığını da gösterir.

Burada önemli olan, Platon'un *ayüstü–ayaltı* ayrımının basit bir dikotomi olarak anlaşılmaması gerektiğidir. Bu ayrım, görünüşle hakikatin ilişkisini mutlak bir bölünme değil, temsilin ve yansımanın çeşitli dereceleri üzerinden kurar. Ayaltı dünya, görünüşlerin alanıdır; ancak bu görünüşler, göksel düzenin yansımalarıyla bir anlam kazanır. Böylece gezegenlerin devinimi, zamanın ölçüsü hâline gelir; zaman da varlığın *doxa* düzeyindeki temsilidir. Platon, böylece anlatılamayan *ideatik* yapı ile temsil edilebilir *göksel düzen* arasında bir geçiş alanı kurar. Bu yapı içinde *fikriyat* (doxa) ile *nazariyat* (theoria) arasındaki ayrım önemlidir. *Psukhe*'nin idealarla temas hâlindeki nazarî faaliyeti, Platon'da tam anlamıyla dile gelemeyen, ama anlatıya çekilmek istenen bir ontolojik ara bölgedir. Parmenides'in dışladığı bu ara bölge, Platon'da *zaman* aracılığıyla anlam kazanır. Gezegenlerin düzenli hareketleri, değişim içindeki bir sabitliği ima eder. Bu da, görünüşler dünyasının salt kaotik değil, belirli bir anlam yapısına göre kurulduğu düşüncesini besler.

Sonuç olarak Platon, Parmenides'in dışladığı *oluş* ve *zaman* gibi kategorileri, göksel hareketin düzenliliği ve ruhun ideaya yönelimi üzerinden yeniden düşünür. Bu girişim, Batı düşüncesinde zamanın hem metafizik hem de kozmolojik bir zemin üzerinde temellendirilmesi için ilk büyük adımı oluşturur. Ne var ki bu adım, anlatılamayanın sınırında dolaşan ve görünüşü temsil üzerinden temellendirmeye çalışan bir *geçiş felsefesi* olarak da okunabilir. Böylece Platon, hem Parmenidesçi suskunluğun mirasçısı hem de onun dışladığı dünyaya konuşma imkânı veren bir anlatı kurucusudur.

Burada Platon fikriyatının ontolojik statüsü ve Aristotelesçi kopuşun mahiyeti daha da belirgin olmaktadır. Platoncu düşünce, idealaların aşkınlığına dayalı metafizik yapısıyla, hakikati görünür olanın ötesine yerleştirir. Bu yapının içinde, *doxa* alanı —yani görünüşler dünyası— salt bir yanılsama değil, fakat yine de ikinci dereceden bir varlık düzeni olarak kavranır. Ancak bu sistemin tamamı, Platon'un kurmuş olduğu fikriyat düzeyinde işler. Başka bir ifadeyle, *Timaios*'ta kurulan kozmoloji, gök cisimlerinin

[419] Platon, *Timaios*, (37d) 46.

devinimi ve zamanın oluşu gibi tüm unsurlar, Platon'un düşünsel evreninin (fikriyatının) parçasıdır ve ancak bu çerçeve içinde anlam kazanır. Burada anlatılanlar, birer gözlem ya da deneyim değil, felsefi bir inşanın parçalarıdır. Fakat meseleye yalnızca bu fikri yapı üzerinden yaklaşıldığında, görünüş ile hakikat arasındaki gerilimli ilişki korunur. Platon için görünüş, her zaman için hakikatin ancak bir "iz"i, "görüntüsü"dür. Ancak bu yaklaşım, Aristoteles'te kökten bir dönüşüme uğrar. Aristoteles, hakikati görünüşün ardında değil, onun içinde, doğanın kendisinde arar. Bu bağlamda *to phainomenon*, yani görünen, artık yalnızca *doxa* alanı değil; tam aksine, *episteme*nin doğrudan nesnesi hâline gelir. Zira Aristoteles için hakikat, nedenlerin araştırılmasıyla —*aitia*'ların ve *logos*'un yapılandırdığı bir açıklama zinciri içinde— görünüşün bizzat kendisinde keşfedilir. Başka bir deyişle, görünüş artık *temsilin* konusu değil, *kendisinde* hakikati barındıran yapıdır. Bu kırılma noktası, Platon ile Aristoteles arasında sadece epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir yarığın varlığını gösterir. Platon'da görünen, idealaın yansıması olarak değerlidir.

Aristoteles'e göre gökyüzünün dışında ne yer ne boşluk ne de zaman vardır; çünkü cisim ve devinim bulunmadığı yerde zaman da olamaz. Zaman, devinimin ölçüsüdür ve göksel varlıklar için bu, yaşlandırıcı değil, ebedî bir ritmik devinimdir. Bu nedenle Aristoteles, *aion* kavramını yalnızca bireysel yaşam süresiyle değil, evreni kuşatan tanrısal süreklilik olarak tanımlar. Böylece zaman, yalnızca ölçüm değil, varlığın kiplerine göre farklı işleyişler kazanan bir boyut olur: değişen varlıklar için ardışıklık ve eskime, değişmezler için sabit devinim. Bu anlayışla Aristoteles, hakikati aşkın olanda değil, içkin nedenlerde temellendirir; görünüş, neden-sonuç ilişkisi içinde açıklanır. Platon hakikati temsil yoluyla kurarken, Aristoteles hakikati doğada ve nedenlerinde kavrar. Böylece temsil, varlığın kendisinde açığa çıkan bir mevcudiyet haline gelir. Sonuçta hakikatin zeminiyle birlikte insanın hakikati kavrayış biçimi de dönüşür ve hümanistik yapının metafizik temeli, Platon'da değil, Aristoteles'te bulunur.

3.1.3. Zamanın Ontolojik Bağlamı: Aristoteles'ten Modern Metafiziğe

Aristoteles'in zaman teorisi, hem antik dönemin en sistematik zaman anlayışı olması hem de sonraki dönemlerde ortaya çıkan zaman teorilerinin temel referans noktası olması bakımından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Aristoteles'in geliştirdiği zaman teorisi,

"zaman, hareketin önce ve sonraya göre sayısıdır" tanımıyla özetlenebilir.[420] Bu tanım, görünürdeki sadeliğine rağmen, hem antik dönemden günümüze kadar süren yoğun tartışmaların odağında yer almış hem de modern zaman felsefesinin temellerini oluşturmuştur. Simplicius'tan W.D. Ross'a kadar uzanan eleştirmen geleneği, bu tanımı "açıkça dairesel" olarak nitelendirmiş ve Aristoteles'in zaman teorisinin tutarsızlığını iddia etmiştir.[421] Ancak son dönemde Tony Roark gibi yorumcular, bu tanımın sadece dairesel olmadığını, aynı zamanda ciddi felsefi incelemeye değer olduğunu savunmuşlardır.[422] Aristoteles'in zaman anlayışının özgünlüğü, zamanı ne salt subjektif bir algı ne de objektif bir varlık olarak değil, hareket ile sıkı sıkıya bağlantılı ontolojik bir kategori olarak ele almasında yatar. Bu yaklaşım, Platon'un Timaios'unda geliştirdiği "zamanın sonsuzluğun hareketli bir imgesi" olduğu görüşünden farklı olarak, zamanı kozmolojik bir gerçeklik olarak temellendirmeye çalışır. Aynı zamanda Zenon'un hareket ve zamanla ilgili paradokslarına karşı geliştirilmiş sistematik bir yanıt niteliği taşır.

Şimdi Aristoteles'in zaman teorisini hem kendi iç tutarlılığı açısından hem de sonraki zaman teorileriyle karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışacağız. Bu inceleme, üç temel eksende gerçekleştirilecektir: Birincisi, Aristoteles'in zaman-hareket ilişkisini nasıl kurduğu ve bu ilişkinin ontolojik temellerinin ne olduğu; ikincisi, "hareketin sayısı" ifadesinin ne anlama geldiği ve zamanın niceliksel doğasının nasıl anlaşılması gerektiği; üçüncüsü ise zamanın süreklilik problemi ve "şimdi" kavramının bu bağlamdaki rolü.

Konunun bu şekilde ele alınması, Aristoteles'in zaman teorisinin ne salt fiziksel ne de salt psikolojik bir fenomen olduğunu, aksine hareket ve algı arasındaki diyalektik ilişkide ortaya çıkan ontolojik ve epistemolojik ikircikli yapısını açığa çıkarır. Ancak bu ikircikli durum yalnızca Aristoteles'in aporetik yaklaşımının bir sonucu değil, aynı zamanda meselenin doğasındaki çok katmanlılıktan kaynaklanır. Her ne kadar bu yapı Aristoteles'in düşünsel tarzındaki aporetik gerilimin bir yansıması olarak değerlendirilebilse de nihayetinde mesele, epistemolojik düzlemde bir öncelik tanır. Bu öncelik, Aristoteles'in düşüncesinde mantıksal çözümleme biçimine ve neden-sonuç ilişkisine dayalı akıl yürütme yapısına içkin olarak temellenir. Ayrıca bu mesele, Aristoteles'in varlık anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Zira Aristoteles varlığı en temelde

[420] Aristoteles, Fizik, (219b1-2) 191.
[421] David Bostock, "Aristotle's Account of Time", *Phronesis* 25/2 (1980), 148.
[422] Tony Roark, *Aristotle on Time: A Study of the Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 2.

"var olan" (*to on*) olarak, yani bir mevcudiyet içinde bulunan olarak kavrar ve bu var olanı da daima belirli bir biçimde var olan, yani töz (*ousia*) üzerinden düşünür. Bu yaklaşımda varlık, herhangi bir somut tikelliğe doğrudan indirgenmeden, tözsel olan üzerinden yürütülen kavramsal bir soyutlama yoluyla tesis edilir. Burada dikkat çekici olan nokta, Aristoteles'in "gerçek anlamda var olan"ı tikellikte konumlandırmasına rağmen, tikeli doğrudan bilginin nesnesi hâline getirmekte zorlanmasıdır. Bu nedenle düşünsel açıklamasını tümel kategoriler üzerinden kurar. Ancak tümel, her ne kadar tikeli hedefliyor görünse de tikelin doğrudan bilgisini veremez. Böylece Aristoteles'in sisteminde var olan hem tikel düzlemde gerçeklik kazanır hem de epistemolojik olarak tümel düzlemde kavranmaya çalışılır; bu ise onun ontolojik tasarımında aporetik bir gerilim üretir. Bu soyutlama yalnızca teorik bir çıkarım değil, aynı zamanda insan aklının kavrayış yapısına uygun bir varlık düzeninin kurulması anlamına gelir. Dolayısıyla Aristoteles, var olanın bilgisini mümkün kılan ontolojik zemini, bizzat insanın düşünsel yetileri doğrultusunda yapılandırır. Bu durum, onun metafiziğinde örtük ama etkili bir şekilde hümanistik bir yapının temellendiğini gösterir. Sonuç olarak, epistemolojik öncelik yalnızca bilginin biçimine değil, aynı zamanda var olanın ne şekilde anlaşıldığına dair ontolojik bir tercihe ve insan aklına uygun bir soyutlama düzeyine dayanır.

3.1.3.1. Zaman ve Hareket Bağı

Aristoteles'in zaman teorisine giriş noktası, zamanın ne olduğuna dair yaygın görüşlerin eleştirel bir incelemesidir. Aristoteles, "zaman, en çok bir tür değişme ya da hareket gibi görünür" ifadesiyle başlar.[423] Bu başlangıç, zamanın doğasına ilişkin sezgisel yaklaşımı yansıtır: gündelik deneyimimizde zaman, sürekli değişen, akan bir şey olarak karşımıza çıkar. Ancak Aristoteles, bu sezgisel yaklaşımın yetersizliğini iki temel argümanla ortaya koyar. İlk argüman, mekânsal konum sorununa dayanır. Aristoteles'e göre, her hareket ve değişme belirli bir mekânsal konumda gerçekleşir (topos), ancak zaman böyle bir konumsal sınırlamaya sahip değildir.[424] Bir taşın düşmesi belirli bir yerde gerçekleşir, bir bitkinin büyümesi belirli bir mekânda olur, ancak zaman her yerde aynı şekilde geçer. Bu argüman, zamanın evrensel karakterini vurgular ve onu yerel hareketlerden ayırır. Modern fizik açısından bakıldığında, bu argümanın Einstein'ın görelilik teorisi öncesindeki mutlak zaman anlayışını öngördüğü söylenebilir. İkinci argüman ise hız ve

[423] Aristoteles, Fizik, (218b9) 187.
[424] David, "Aristotle's Account of Time", 148.

yavaşlık sorununa odaklanır. Aristoteles, hareketlerin hızlı ya da yavaş olabileceğini, ancak zamanın kendisinin ne hızlı ne de yavaş olduğunu belirtir.[425] Bu argüman özellikle önemlidir çünkü hareket ve zamanın ontolojik farklılığını net bir şekilde ortaya koyar. David Bostock bu noktayı şu şekilde yorumlar: "Hareketler hızlı veya yavaş olabilir, ancak zaman kendisi ne hızlıdır ne de yavaştır; zaman, hızın ölçüldüğü standarttır".[426] Bu iki argüman, Aristoteles'in zaman teorisinin metodolojik temelini oluşturur. Zaman, hareket olmamakla birlikte, hareketle sıkı bir ilişki içindedir. Bu diyalektik yaklaşım, Aristoteles'in genel felsefi metodunu yansıtır: bir kavramın ne olmadığını belirleyerek ne olduğunu anlamaya çalışmak.

Zamanın hareket olmadığını ispat ettikten sonra Aristoteles, *Fizik*'te zamanın hareketle olan pozitif ilişkisini kurmaya geçer. Burada ortaya koyduğu temel ilke, "Hareket olmaksızın zaman yoktur." şeklinde formüle edilebilir. Bu ilkenin temellendirilmesi için Aristoteles, algısal bir argüman sunar: zamanın geçtiğini ancak ve ancak bir hareketin gerçekleştiğini fark ettiğimizde anlarız. Aristoteles'in bu argümanı şu şekilde işler: Eğer hiçbir değişiklik yaşamıyor, zihnimizde hiçbir farklı düşünce oluşmuyorsa, ya da değişiklikleri fark etmiyorsak, zamanın geçtiğini de fark etmeyiz.[427] Bu durum, Sardinya'daki efsanevi uyuyanlar örneğiyle açıklanır: onlar uyandıklarında, uyudukları süreyi hiç yaşamamış gibi hissederler çünkü bu süre boyunca hiçbir değişiklik algılamamışlardır. Ancak bu argüman, antik dönemden günümüze kadar ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

David Bostock'ın belirttiği gibi, bu argümanın hem öncülü yanlış hem de mantıksal yapısı yetersizdir.[428] Öncül yanlıştır çünkü zamanın geçtiğini sadece şeylerin değiştiğini fark ettiğimizde değil, aynı zamanda değişmediğini fark ettiğimizde de anlarız. Bostock'ın verdiği örnek bu noktayı açıkça gösterir: "Geceleri yatakta uzanırken bir saatin tik tak sesini dinlediğimizi düşünelim ve başka hiçbir değişiklik fark etmediğimizi varsayalım. Bu durumda, eğer konuya dikkat ediyorsak, her tik ile tak arasında zaman geçtiğini fark ederiz. Belki aynı (ya da farklı) miktarda zaman geçtiğini fark ederiz. Ancak aynı

[425] Aristoteles, Fizik, (218b15-16) 187.
[426] Bostock, "Aristotle's Account of Time", 150.
[427] Aristoteles, Fizik, (218b29-219a1) 189.
[428] Bostock, "Aristotle's Account of Time", 148-149.

zamanda bu tik taklar arasındaki sürelerde hiçbir şeyin (fark edilebilir) olmadığını da fark ederiz".[429]

Bu eleştiri, Aristoteles'in argümanının temel bir soruna işaret ettiğini gösterir: durağanlık algısı da zaman algısının bir parçasıdır. Ursula Coope, bu problemi farklı bir açıdan ele alır ve Aristoteles'in asıl amacının zamanın objektif gerçekliğini değil, zaman algısının koşullarını açıklamak olduğunu savunur.[430] Coope'a göre, Aristoteles'in "değişim olmadan zaman olmaz" ilkesi, epistemolojik değil ontolojik bir iddiayı ifade eder. Bu tartışma, Aristoteles'in zaman teorisinin en sorunlu noktalarından birini oluşturur. Ancak bu sorunun, teorinin bütününü geçersiz kılmadığı, aksine zamanın subjektif ve objektif boyutları arasındaki karmaşık ilişkiyi gösterdiği söylenebilir. Modern zaman felsefesinde de benzer problemlerle karşılaşılır: zamanın gerçekliği ile zaman algısı arasındaki ilişki hâlâ tartışmalı bir konudur. Aristoteles'in bu bağlamda ortaya koyduğu temel içgörü, zamanın ne tamamen objektif ne de tamamen subjektif bir fenomen olduğu, aksine hareket ve algı arasındaki diyalektik ilişkide ortaya çıkan bir kategori olduğudur. Bu yaklaşım, zamanı ne fiziksel bir özellik ne de psikolojik bir yanılsama olarak değil, ontolojik bir ara kategori olarak konumlandırır.

3.1.3.2. Zamanın Niceliksel Doğası

Aristoteles, *Fizik*'te "sayı" kavramının iki farklı anlamı olduğunu açıklar: birincisi saydığımız şey, ikincisi saymak için kullandığımız araç. Aristoteles'e göre zaman, ikinci anlamda değil birinci anlamda bir sayıdır. Yani zaman, saymak için kullandığımız bir araç değil, sayılan şeydir. Bu ayrım kritik öneme sahiptir çünkü zamanın ontolojik statüsünü belirler. Aristoteles, "…çok ile azı sayı aracılığıyla seçiyoruz, devinimin çokluğunu ya da azlığını ise zaman aracılığıyla; demek zaman bir tür sayı." diyerek, zamanı sayı olarak düşünmenin aslında doğal olduğunu sıradan deyimlerden hareketle gösterir.[431] Bu yaklaşım, zamanın niceliksel doğasını vurgular. Zaman, hareketin ne kadar sürdüğünü ölçen bir büyüklüktür. Ancak bu ölçüm, matematiksel sayılardan farklı bir karaktere sahiptir. Matematiksel sayılar soyut ve evrenselken, zaman sayısı somut hareketlerle bağlantılıdır.

---

[429] Bostock, "Aristotle's Account of Time", 149.
[430] Ursula Coope, "Why Does Aristotle Say That There Is No Time without Change?", *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2001), 360.
[431] Aristoteles, *Fizik*, (219b1-5) 191.

Aristoteles'in tanımının en özgün yanı, zamanı "önce ve sonraya göre" hareketin sayısı olarak belirlemesidir. Aristoteles, "önce ve sonra" kavramlarının öncelikle mekânda (topos) geçerli olduğunu, oradan harekete (kinesis), oradan da zamana (kronos) aktarıldığını belirtir.[432] Böylece mekânda, harekette ve zamanda olmak üzere üç farklı türde önce-ve-sonra ile karşılaşılır. Bu aktarım süreci, Aristoteles'in zaman teorisinin temel dinamiğini oluşturur. Mekânsal önce-sonra ilişkisi statiktir: A noktası B noktasından önce gelir. Hareket halindeki önce-sonra ilişkisi dinamiktir: hareket eden nesne önce A'da, sonra B'da bulunur. Zamansal önce-sonra ilişkisi ise bu dinamik süreci sayısal olarak ifade eder. Aristoteles'in tanımının en sorunlu yanı, hareket ve zaman arasındaki ontolojik ilişkinin doğasıdır. Eğer zaman hareketin bir özelliği ise, farklı hareketlerin farklı zamanları olması gerekmez mi? Bu problem, Aristoteles'in teorisinin en zayıf noktalarından birini oluşturur. Bostock bu sorunu şu şekilde formüle eder: "*Aristoteles genellikle zamanın hareketin tek niceliği olduğu gibi konuşur. Ancak bunun doğru olamayacağı açıktır. Bir hareketin ne kadar büyük olduğu sorusu, mutlaka süresine ilişkin bir soru olarak alınmak zorunda değildir*".[433]

Gerçekten de hareketin mesafesi, hızı, momentumu gibi başka niceliksel özellikleri de vardır. Aristoteles'in "önce ve sonraya göre" ifadesi, hareketin zamansal yönünü diğer niceliksel yönlerinden ayırmaya çalışır, ancak bu ayırımın nasıl yapıldığı belirsizdir.

> "Aristoteles, zaman açıklaması boyunca 'sayı' ve 'saymak' ile 'ölçü' ve 'ölçmek'i birbirinin yerine kullanmaktan oldukça memnun görünür. Bu fark edilmiş ve bazı yorumcular zamanın sayı olarak ele alınması ile ölçü olarak ele alınması arasındaki ilişkiyi tartışmışlardır. Ancak zorluk yorumcuların düşündüğünden daha derindir".[434]

Bu zorluk, Aristoteles'in aynı pasaj içinde bile bu kavramları tutarsız bir şekilde kullanmasından kaynaklanır. Fizik 221b2 ve devamında zaman, bazen sayı bazen ölçü olarak karşımıza çıkar.[435] Bu tutarsızlık görünümünde olmakla birlikte, Annas'a göre Aristoteles'in Metafizik I. kitapta geliştirdiği sayı analizi bu sorunu çözebilir. Metafizik I'de Aristoteles, sayının temel olarak ölçü kavramıyla ilişkili olduğunu gösterir. Bu bağlamda "bir" (*hen*) kavramının analizi kritik öneme sahiptir. Sayı, "bir"lerin toplamı

[432] Aristoteles, Fizik, 219a14-19.
[433] Bostock, "Aristotle's Account of Time", 149.
[434] Julia Annas, "Aristotle, Number and Time", *The Philosophical Quarterly* 25/99 (1975), 98.
[435] Aristoteles, Fizik, 221b2 vd.

olarak anlaşılır, ancak bu "bir"ler ölçü birimleri işlevi görür. Dolayısıyla sayı ile ölçü arasında temel bir bağlantı vardır.

3.1.3.3. Şimdinin Sürekliliği

Zaman teorisinin en özgün yönlerinden biri, zamanı kesintisiz bir süreklilik olarak düşünmek olan Aristoteles'e göre zaman, ne atomistik bir yapıda olduğu varsayılan kesikli anlardan oluşur ne de belirsiz ve tutarsız bir akışa indirgenebilir. Aksine, zaman, hareketle birlikte kavranan ve matematiksel olarak sonsuzca bölünebilir olmakla birlikte ontolojik olarak bölünmemiş bir bütünlük arz eden sürekli bir niceliktir. *Fizik*'te zaman, mekân ve hareketle birlikte sürekli büyüklükler olarak tanımlanır; bu büyüklükler, bir sınır boyunca birleşen parçalardan oluşur ve her biri aynı ölçütle sınırsızca ayrıştırılabilir.[436] Bu durum, söz konusu yapıların yalnızca potansiyel olarak sonsuz bölünebilir olduğunu, buna karşın aktüel düzlemde bir bütünlük içinde varlıklarını sürdürdüklerini ortaya koyar. Böylelikle zaman, yalnızca sayılabilir bir ölçü olmaktan çıkıp varlığın içkin bir düzenliliği olarak temellendirilir ve Aristoteles'in fiziksel ontolojisi içerisinde süreklilik fikriyle derinlemesine bütünleşir.

Aristoteles'in zaman teorisinin en karmaşık problemlerinden biri, zamanın nasıl ölçüldüğü ve evrensel bir zaman ölçüsünün nasıl mümkün olduğu sorunudur. Eğer zaman hareketin sayısı ise, farklı hareketlerin farklı zamanları olması gerekmez mi? Bu problem, Aristoteles'in teorisinin tutarlılığı açısından kritik öneme sahiptir. Aristoteles bu sorunu, düzenli hareket kavramıyla çözmeye çalışır. *Fizik*'te belirttiği gibi, zaman ölçümü için düzenli ve bilinen bir hareket gereklidir.[437]

Bu tür bir hareket, diğer tüm hareketlerin sürelerinin karşılaştırılmasında bir ölçüt, yani bir referans sistemi olarak işlev görür. Çünkü süre, ancak başka bir şeye oranla ölçülebilir hâle gelir; bu da yalnızca düzenli, tekrar eden ve herkesçe tanınan bir hareket sayesinde mümkündür. Aristoteles'in önerdiği bu ölçü birimi, özellikle gök cisimlerinin dairesel ve ritmik hareketleri olup, bunlar doğaları gereği hem süreklidir hem de düzenlidir.[438] Nitekim günlük dönüş gibi astronomik devinimler, başka hareketlerin "ne kadar sürdüğünü" anlamamızı sağlayan doğal saatler işlevi görür. Bu yaklaşım, modern

[436] Aristoteles, *Fizik*, VI.1, 231b20–232a3.
[437] Aristoteles, Fizik, 223b12-224a2.
[438] Sun Kwok, *Our Place in the Universe - II: The Scientific Approach to Discovery*, (Vancouver: Springer Nature Switzerland AG, 2021), 10.

fizikteki zaman ölçüm sistemleriyle dikkat çekici bir benzerlik arz eder. Günümüzde de zaman, periyodik olarak tekrar eden olayların —örneğin atomik saatlerde olduğu gibi— sayılması yoluyla ölçülmektedir. Aristoteles'in bu noktadaki temel sezgisi, zamanın kendisinin doğrudan ölçülemeyeceği; ancak düzenli hareketlerin aracı kılınmasıyla dolaylı olarak ölçülebileceği yönündedir.

Ancak Aristoteles'in teorisinde daha derin bir problem vardır: eğer her hareketin kendi zamanı varsa, evrensel bir zaman nasıl mümkün olur? Bu sorun, Aristoteles'in teorisinin en zayıf noktalarından birini oluşturur. Aristoteles, bu sorunu tam olarak çözemez, ancak iki önemli içgörü sunar. İlk olarak, zamanın sayılabilmesi için bir sayıcının varlığı gereklidir. "*Ve eğer sayı saymak için başka hiçbir şey doğası gereği mevcut değilse, sadece ruh ve ruhun zihni (nous) varsa*," "*Zamanın ruh olmaksızın var olması imkânsızdır; ancak ruh varsa zaman olabilir*."[439]

Aristoteles, zihnin yokluğunda zamanın var olup olamayacağını sorgular. Bu sorgulama, zamanın objektif gerçekliği ile subjektif algısı arasındaki ilişkiyi gündeme getirir. Zaman, zamandaş olarak her yerde aynı olsa da, 'önce' ya da 'sonra' bağlamında aynı değildir; çünkü değişme içinde bir ve tek iken, geçmişte kalmış ya da gelecekte olacaksa farklıdır.[440] İkinci olarak, Aristoteles evrensel zamanın imkanını, tüm hareketlerin aynı şimdiyi paylaşması ilkesiyle temellendirmeye çalışır. Aristoteles'e göre farklı yerlerde gerçekleşen hareketler farklı olsa da hepsi aynı şimdi anında gerçekleşir. Bu şimdinin birliği, zamanın evrenselliğini garanti eder.

Aristoteles'in kozmolojisinde göksel hareketler, zaman ölçümü için ideal standart oluştururlar. Bu hareketler düzenli, sürekli ve değişmezdir. Özellikle en dış gök küresinin günlük dönüşü, tüm diğer hareketlerin ölçüldüğü temel birimdir.[441] Bu yaklaşım, Aristoteles'in zaman teorisinin kozmolojik boyutunu ortaya koyar. Zaman, sadece yerel bir fenomen değil, kozmik bir düzenin parçasıdır. Göksel hareketlerin düzenliliği, zamanın objektif gerçekliğinin garantisidir. Ancak bu yaklaşım da sorunludur. Eğer göksel hareketler dursa, zaman da durur mu? Aristoteles bu soruya net bir yanıt vermez,

[439] Aristoteles, Fizik, 223a25-28.
[440] Aristoteles, Fizik, 220b5-7.
[441] Franziska van Buren, "Circular Motion and Circular Thought: A Synthetic Approach to the Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia* and *De Caelo*," *Apeiron* 56/1 (2023): 27.

ancak teorisinin mantığı böyle bir sonucu ima eder. Bu durum, zamanın hareketle olan sıkı bağlantısının bir sonucudur.

Aristoteles'in zaman teorisi karmaşık en karmaşık boyutlarından biri, zamanın parçaları ve bütünlük ilişkisi problemidir. Nathanael Stein'ın belirttiği gibi, Aristoteles zamanın gerçekliğine ilişkin şüpheler ve bulmacalar sunarak başlar.[442] Bu bulmacalar, zamanın ontolojik statüsünün belirlenmesi açısından kritik öneme sahiptir. İlk bulmaca, zamanın parçalarının varlık statüsüne odaklanır. Aristoteles'in formülasyonu şudur: "*Zamanın bir kısmı olmuş ve artık değil, bir kısmı olacak ve henüz değil. Hem sonsuz zaman hem de herhangi bir belirli zaman bunlardan oluşur. Ancak var olmayan şeylerden oluşan bir şeyin varlığa sahip olması imkânsız görünür*".[443] Bu argüman, zamanın paradoksal doğasını ortaya koyar. Zamanın geçmiş parçaları artık mevcut değildir, gelecek parçaları henüz mevcut değildir. Eğer zaman bu parçalardan oluşuyorsa, var olmayan parçalardan oluşan bir bütünün nasıl var olabileceği sorusu ortaya çıkar. İkinci bulmaca, şimdi kavramının statüsüne ilişkindir. Aristoteles'e göre, parçalar bütünü ölçer ve bütünün parçalarından oluşması gerekir. Ancak zaman şimdilerden oluşmuyor gibi görünür.[444] Bu durum, zamanın süreklilik problemiyle doğrudan bağlantılıdır.

Aristoteles'te şimdi, zamanın bir parçası değil, zamanı bölen ve birleştiren bir sınırdır. Aristoteles, şimdinin geometrideki nokta ile analojisini kurar.[445] Nokta nasıl çizgiyi böler ve birleştirir, ancak çizginin bir parçası değilse, şimdi de zamanı böler ve birleştirir, ancak zamanın bir parçası değildir. Bu analoji, Aristoteles'in süreklilik teorisinin temel unsurlarından birini oluşturur. Ancak bu analoji sorunludur. Nokta statik bir geometrik varlıkken, şimdi dinamik bir zamansal olgudur. Şimdi sürekli hareket eder, değişir, yenilenir. Bu dinamizm, geometrik analojinin sınırlarını gösterir.

Aristoteles'in zaman teorisinin anlaşılması için, zaman ve mekân arasında kurduğu analoji kritik öneme sahiptir. Bu analoji, sadece didaktik bir araç değil, teorinin ontolojik temellerini oluşturan yapısal bir ilişkidir. Aristoteles'e göre nokta çizgide nasıl hem

[442] Nathanael Stein, "Aristotle on Parts of Time and Being in Time", *The Review of Metaphysics* 69/3 (2016), 495.
[443] Aristoteles, Fizik, 217b33-218a8.
[444] Stein, "Aristotle on Parts of Time and Being in Time", 496.
[445] Aristoteles, Fizik, 220a9-21.

sürekliliği sağlayıp hem de sınır koyuyorsa, "şimdi" de devinimde önce ile sonrayı belirleyerek aynı işlevi görür.[446]

Nokta, çizgiyi hem ayıran hem de birleştiren bir sınırdır. Aynı şekilde şimdi de zamanı hem kesintiye uğratır hem de ona süreklilik kazandırır. Nokta, çizginin uzamında yer almasına rağmen onun nicel bir parçası değildir. Zamanın da ölçülebilir parçaları olan önce ve sonra'nın aksine şimdi, bu sürekliliğin içinde yer alır ama ona indirgenemez. Buna rağmen hem çizginin hem de zamanın sürekliliğini mümkün kılan yapısal bir eşik olarak iş görür. Nokta, çizginin herhangi bir yerinde potansiyel olarak bulunabilir. Aynı şekilde şimdi de zaman içinde her anı belirleyici bir kesit olarak ortaya çıkabilir. Bu bağlamda şimdi, zamanın aktüel fark edilişinin koşulu olarak sınır, geçiş ve süreklilik sağlayan bir yapı taşıdır. Aristotelesçi anlamda düşünüldüğünde şimdi, tıpkı nokta gibi, süreksizlik içinde sürekliliği kuran bir varlık-yokluk eşiği olarak işlev görür. Bu paralellik, Aristoteles'in geometrik sezgilerini zamansal analize aktarmasını sağlar. Ancak bu aktarım sorunsuz değildir. Aristoteles'in süreklilik teorisi, zaman felsefesi açısından önemli sonuçlar doğurur. İlk olarak, zamanın atomcu teorilere karşı güçlü bir alternatif sunar. Zaman, kesikli atomlardan oluşmaz; sürekli bir akıştır. İkinci olarak, zamanın sonsuz bölünebilirliği, Zenon paradokslarına karşı sistematik bir yanıt oluşturur. Paradokslar, hareket ve zamanın kesikli olduğu varsayımına dayanır. Aristoteles'in süreklilik teorisi bu varsayımı reddeder. Üçüncü olarak, süreklilik teorisi zamanın objektif gerçekliğini destekler. Zaman, subjektif bir algı değil, hareketin objektif bir özelliğidir. Bu özellik, süreklilik kavramıyla matematiksel olarak ifade edilebilir.

3.2. MODERN METAFİZİĞİN ZAMANI MUTLAKLAŞTIRMASI

3.2.1. Aziz Augustinus'un Zaman Kavramına Yaklaşımı: Bir İçsel Gerçeklik Olarak Zamanın Nitelendirilmesi

Zamanın ontolojik statüsü, ölçülebilirliği ve insan deneyimiyle olan ilişkisi, sayısız düşünür tarafından farklı perspektiflerle ele alınmıştır. Bu düşünürler arasında, zamanı teolojik ve psikolojik bir derinlikle analiz ederek felsefe tarihinde özgün bir yer edinen Aziz Augustinus, zamanın doğasına ilişkin sorgulamalarıyla kendisinden sonraki düşünceyi derinden etkilemiştir. Augustinus, zamanı dışsal, nesnel bir gerçeklik olarak görmekten ziyade, onu insan ruhunun ve zihninin bir uzantısı olarak konumlandırır. Bu

[446] Aristoteles, Fizik, 220a9-11.

yaklaşım, zamanın ölçümüne yönelik geleneksel arayışları yetersiz bularak, problemi insan bilincinin içsel yapısında çözmeye yönelir.

Augustinus'un zaman anlayışı, antik felsefenin nesnel zaman kavrayışından radikal bir kopuşu temsil eder. Aristoteles'in zamanı "hareketin sayısı" olarak tanımladığı ve onu dış dünyanın objektif bir özelliği olarak gördüğü yaklaşımdan farklı olarak, Augustinus zamanı insan ruhunun içsel bir deneyimi olarak konumlandırır. Bu yaklaşım, zamanın gerçekliğini sorgulamakla birlikte, onu tamamen subjektif bir fenomen haline getirmez; aksine, zamanın varlığını kabul ederken, onun anlaşılabilirliğini insan bilincinin yapısında arar.

Aristoteles'in zaman anlayışı, dış dünyadaki düzenli hareketlerden yola çıkarak zihindeki süreklilikle bir temsil ilişkisi kurar. Göksel cisimlerin döngüsel hareketlerinden elde edilen sabitlik, yalnızca fiziksel dünyanın düzenini değil, aynı zamanda zihinsel kavrayışın sabitliğini de temellendiren bir yapı sunar. Bu noktada, dış dünyadaki hareketin belirli ve ölçülebilir oluşu ile zihindeki zaman algısının düzenliliği arasında kurulan paralellik, Aristoteles'in düşüncesinde temsil fikrine içkin olarak mevcudiyet metafiziğini tesis eder. Buradaki temsil, gerçekliğin kendisine doğrudan ulaşmak yerine, onun bir formunu veya izini akılda koruma çabasıdır. Bu çaba, hakikatin zihne yerleşik bir sureti olarak mevcudiyetin teminatı hâline gelir. Augustinus'ta ise farklı bir yönelim gözlemlenir: Zamanın ve sürekliliğin kaynağı dış dünyadaki devinim değil, bilincin içsel derinliğidir. Zaman, dışsal bir ölçü olarak değil, içsel bir deneyim olarak temellendirilir. Bu fark, Aristoteles'te zamanın temsil yoluyla nesnelleştirilmesine karşın, Augustinus'ta zamanın öznel tecrübe içinde bulunmasına ve böylece içkinleşmesine işaret eder. Her iki yaklaşım da farklı yollarla olsa da zamanı şimdiki anın mevcudiyeti etrafında düşünmeye devam ederek mevcudiyet metafiziğinin temellerine katkıda bulunur. Augustinus'un zaman tartışması, onun *İtiraflar* adlı eserinin XI. kitabında sistematik bir şekilde ele alınır. Bu tartışma, teolojik bir sorudan başlar: "Tanrı yeri göğü yaratmadan önce ne yapıyordu?"[447] bu soru, zamanın yaratılış ile olan ilişkisini ve Tanrı'nın zamansallığa olan ilişkisini sorgulamaya yöneliktir. Augustinus, bu soruya verdiği yanıtla, zamanın Tanrı'nın bir yaratımı olduğunu ve yaratılıştan önce zamanın var olmadığını savunur. Bu teolojik çerçeve, onun zaman anlayışının temelini oluşturur ve zamanı kozmolojik bir

[447] Augustinus, "İtiraflar", *Aristoteles / Augustinus / Heidegger: Zaman Kavramı* içinde, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 45.

perspektiften ele almasına olanak tanır. Ancak Augustinus'un asıl özgünlüğü, zamanın psikolojik boyutunu keşfetmesinde yatar. O, zamanın uç halinin (geçmiş, şimdi ve gelecek) ontolojik statüsünü sorgulayarak, bunların yalnızca insan zihninde var olduğunu ileri sürer. Geçmiş artık yoktur, gelecek henüz gelmemiştir, şimdi ise sürekli akıp gitmektedir. Bu durumda zamanın gerçekliği nasıl açıklanabilir? Augustinus bu problemi, zamanın insan ruhunun bir uzamı (*distentio animi*) olduğunu savunarak çözer.[448]

Geçmiş ve gelecek, kendi başlarına bir varlığa sahip değildirler; onların varlığı, ruhun şimdiki zamanda gerçekleştirdiği eylemlerle mümkündür. Bu noktada Augustinus, devrimci bir kavramsal dönüşüm gerçekleştirir: üç zaman yerine, üç tür şimdiki zaman olduğunu belirtir. Bu üçlü yapı şöyle tanımlanır: Geçmişe ilişkin şimdiki zaman hafıza (memoria), şimdiki zamana ilişkin şimdiki zaman temaşa veya sezgi (contuitus veya praesens), geleceğe ilişkin şimdiki zaman ise beklenti (expectatio)'dir. Bu kavramsal çerçeve, zamanın dış dünyada değil, tamamen insan ruhunun içinde var olduğunu gösterir. Geçmiş olayları, artık var olmadıkları halde, hafızamızdaki imgeleri aracılığıyla şimdide mevcutturlar. Gelecek olaylar da henüz gerçekleşmemiş olsalar da, onlara dair beklentilerimiz ve öngörülerimiz aracılığıyla yine şimdide mevcutturlar. Augustinus'un bu yaklaşımı, zamanın mevcudiyetini ruhun kendi içindeki bu üçlü yapıda bulur. O şöyle der: "Geçmişe ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve geleceklere ilişkin şimdiki zaman ruhumda mevcut, onları başka yerde görmüyorum."[449] Burada mevcudiyet kavramı kritik bir önem kazanır. Bu, sadece bir anlık varoluş değil, ruhun geçmişi ve geleceği kendi içinde toplayarak oluşturduğu bütünlüklü bir varlık durumudur. İnsan, bu mevcudiyet sayesinde kendi varlığının bilincine varır, kendi benini sorgular ve oluşturur. Bu mevcudiyet anlayışı, Augustinus'un hümanistik yaklaşımının en belirgin özelliklerinden birini oluşturur. Zaman, artık dış dünyada akan bir nehir değil, insanın kendi iç dünyasında yaşadığı, deneyimlediği ve anlamlandırdığı bir gerçekliktir. Bu yaklaşım, insanı zamanın pasif bir gözlemcisi olmaktan çıkarıp, zamanın aktif bir yaratıcısı konumuna yerleştirir. Böylece Augustinus zamanı nesnel bir gerçeklikten ziyade, subjektif bir deneyim olarak tanımlar ve zaman felsefesinde yeni bir paradigma acar. Bu bağlamda, öncelikle Augustinus'un zaman anlayışının teolojik temelleri,

[448] Topakkaya, Felsefe, Din ve Kültürde Zaman, 125.
[449] Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Duruşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 381.

ardından ise zamanın ontolojik statüsüne ilişkin görüşleri incelenmelidir. Böylece zamanın psikolojik boyutu daha belirgin bir biçimde ortaya konabilir.

Augustinus'un zaman anlayışını kavrayabilmek için, öncelikle onun teolojik çerçevesini anlamak gerekir. Augustinus, zaman kavramını temel olarak "zamanda yaratma sorunu" başlığı altında ele alır ve tahlil eder.[450] Ona göre zamanın ne olduğunu anlamak için, önce sonsuzluğu ve buna bağlı yaratılışın felsefesini oluşturan yaratanı ve yaratılanı anlamak, ayrıca bunların arasındaki farklılıkları kavramak gereklidir. Augustinus'a göre, Tanrı sabittir ve "durgun bir şimdiyle" tanımlanabilir.[451] Tanrı akışı kabul etmez çünkü bütün değişimlerden etkilenmeme özelliğine sahiptir. Yani başlangıcı ve sonu yoktur. Bu anlayış, Tanrı'nın zamansal bir varlık olmadığını, aksine zamanın ötesinde bir varlık olduğunu gösterir. Augustinus, Tanrı'nın zamanı önceleyişini zamansal bir öncelik olarak değil, geçmişin öncesinde ve geleceğin ötesinde hep aynı kalan, değişmez ve eksilmeyen varoluşunun aşkınlığı olarak temellendirir. Bu görüş, Tanrı'nın zamansallığa olan ilişkisini net bir şekilde ortaya koyar. Tanrı için geçmiş ve gelecek yoktur, her şey sonsuz bir şimdi içerisinde mevcuttur. Bu "sonsuz şimdi" kavramı, Augustinus'un zaman anlayışının teolojik temelini oluşturur ve zamansal varlıklar ile zamansız varlık arasındaki ontolojik farkı belirginleştirir. Augustinus'un zaman anlayışının en önemli unsurlarından biri, zamanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu tezdir. Bu tez, "Tanrı yeri göğü yaratmadan önce ne yapıyordu?" şeklindeki teolojik soruya verilen yanıttan doğar. Augustinus bu soruya şu şekilde cevap verir:

Tanrı göğü ve yeri yaratmadan önce bir şey yapmıyordu; çünkü bir şey yapıyor olsaydı, bu yaptığı yaratmadan başka ne olabilirdi? Keşke bilmenin yararlı olacağı başka şeyleri de şunu bildiğim kadar bilsem: Bir yaratılan olmadan önce hiçbir yaratılan şey yoktu.[452]

Bu yanıt, zamanın yaratılışla birlikte başladığını ve yaratılıştan önce zamanın var olmadığını açıkça belirtir. Augustinus'a göre, önce kavramının kendisi zamansal bir kavram olduğu için, yaratılıştan önceden bahsetmek mantıksal bir çelişki oluşturur. Zaman, Tanrı'nın yaratıcı ediminin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bu nedenle Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bu yaklaşım, Augustinus'u antik felsefenin döngüsel

[450] Augustinus, "İtiraflar", 45.
[451] Brian Leftow, "God's Impassibility, Immutability and Eternality", *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies ve Eleonore Stump (Oxford: Oxford University Press, 2012), 181.
[452] Augustinus, "İtiraflar", 45.

zaman anlayışından ayırır. Antik dönemde hâkim olan döngüsel zaman anlayışında bir yaratılıştan, bir başlangıçtan ve bir sondan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Antik dönemde zaman, doğal dünyanın objektif bir parçası veya özelliği olarak görülürken, Augustinus zamanı doğal dünyadan ayırarak ona ruhsal ve teolojik bir anlam kazandırır.

Augustinus, felsefe tarihinin en meşhur ve aynı zamanda en derin sorularından birini *İtiraflar* adlı eserinin XI. kitabında sorar: "Peki o halde zaman ne?" Bu sorunun hemen ardından gelen itiraf, sadece bir retorik alçakgönüllülük gösterisi değil, aynı zamanda onun tüm zaman felsefesinin temelini ve hümanistik özünü oluşturur: "Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum."[453] Bu ifade, zamanın dışsal, ölçülebilir bir nesne olmaktan ziyade, insan ruhunun derinliklerinde tecrübe edilen, karmaşık ve paradoksal bir gerçeklik olduğunun altını çizer. Augustinus'un bu itirafı, onun düşünce sisteminin hümanistik karakterini en açık biçimde ortaya koyar. O, zamanı anlamak için dış dünyaya değil, insanın kendi iç dünyasına, ruhunun derinliklerine bakar. Bu yaklaşım, zamanı takvim yapraklarında ya da gök cisimlerinin hareketlerinde değil, bizzat insanın kendi varoluşunda, ruhunun mevcudiyetinde arar.

Zamanın bu şekilde içselleştirilmesi, Augustinus'u felsefe tarihinde benzersiz bir konuma taşır ve onu modern özne felsefesinin öncülerinden biri haline getirir. Bu arayış, onu zamanı bir "içsel gerçeklik" olarak tanımlamaya ve mevcudiyetin metafiziksel bir analizine götürecektir. Augustinus için zaman, sadece fiziksel olayların art arda gelişi değil, insanın kendi varlığını nasıl deneyimlediğinin, kendi benini nasıl oluşturduğunun temel yapısıdır. Bu yaklaşım, zamanın merkezine insanı ve onun içsel deneyimini koyan derin bir hümanistik perspektifi yansıtır.

Zamanın nasıl ölçüldüğü sorusu, Augustinus'u en çok meşgul eden problemlerden biridir ve bu problem, onun hümanistik yaklaşımının en somut örneklerinden birini sunar. Eğer zaman, ruhun bir uzanımıysa, bu ölçüm nasıl yapılabilir? Augustinus, bu soruya verdiği cevapla, insan bilincinin zamansal yapısını derinlemesine analiz eder. Augustinus, zamanın ölçümünü açıklamak için bir şiirin veya ilahinin okunması örneğini kullanır. Bu örnek, onun hümanistik yaklaşımının en güzel örneklerinden biridir çünkü zamanı

[453] Augustinus, İtiraflar, 374.

anlamak için soyut fiziksel kavramlara değil, somut insan deneyimine başvurur. Bir dizeyi okumaya başladığımızda, henüz okunmamış olan kısım beklentide, okunmuş olan kısım ise hafızadadır. Okuma eylemi ise "şimdiki zamanın" kendisidir. Dize bittiğinde, tümü hafızaya aktarılır ve ölçülebilir bir bütün haline gelir.[454] Bu örnek, zamanın ölçümünün ancak ruhun kendi içindeki bu "uzanım" (distentio) sayesinde mümkün olduğunu gösterir. Ruh, beklentiden hafızaya doğru uzanırken, zamanın akışını kendi içinde bir bütün olarak deneyimler ve ölçer. Augustinus şöyle der: "Uzun zaman, kısa zaman gibi tabirler kullanıyoruz ama bu tabirleri de sadece geçmiş ve gelecek zamanla ilişkili olarak kullanıyoruz."[455]

Bu ifade, zamanın ölçümünün objektif bir standarda değil, ruhun kendi içsel deneyimine dayandığını gösterir. Bu "uzanım" kavramı, Augustinus'un mevcudiyet anlayışının en önemli unsurlarından biridir. Ruhun uzanımı, aynı zamanda ruhun dağılması, parçalanması anlamına da gelir. İnsan, zamansallığı içinde sürekli bir akış ve değişim halindedir; bu da onun Tanrı'nın değişmez ve bütünlüklü varlığından ne kadar farklı olduğunu gösterir. Ancak aynı zamanda bu "uzanım", insanın kendi varoluşunu bir bütün olarak kavramasının, hayatına bir anlam vermesinin de tek yoludur. Augustinus'un şiir okuma örneği, insan bilincinin zamansal yapısını çok net bir şekilde ortaya koyar. Bilinç, sadece "şimdi" anında değil, geçmişi hatırlama ve geleceği öngörme kapasitesi sayesinde işler. Bu kapasite, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biridir. İnsan yalnızca “şimdi”de yaşamaz; geçmişini hatırlar, geleceğini planlar ve bu sayede hayatına bir bütünlük ve anlam kazandırır. Bu yaklaşım, zamanın sadece fiziksel bir fenomen olmadığını, aynı zamanda bilinç ve kimlik oluşumunun temel yapısı olduğunu gösterir. Augustinus'un bu analizi, modern psikoloji ve fenomenolojinin öncülerinden biri olarak değerlendirilebilir. O, zamanı anlamak için dış dünyaya değil, insanın kendi iç deneyimine bakar ve bu sayede zamanın gerçek doğasını keşfeder. Ruhun bu uzanımı, aynı zamanda insanın kendi mevcudiyetini nasıl deneyimlediğini de gösterir. İnsan, geçmişi, şimdiyi ve geleceği bir arada yaşayan tek varlıktır. Bu özellik, onu sadece zamanda var olan bir nesne olmaktan çıkarıp, zamanı kendi içinde yaşayan ve onu anlamlandıran bir özne konumuna yerleştirir.

[454] Augustinus, İtiraflar, 392.
[455] Augustinus, İtiraflar, 374.

3.2.2. Descartes'ta Zamanın Kartezyen Kuruluşu: Cogito, Öznenin Mevcudiyeti ve Onto-Teolojik Temelleniş

René Descartes'ın felsefesi, zaman meselesini modern düşüncenin merkezine yerleştirerek yalnızca fiziksel değil, varoluşsal bir dönüşüme de öncülük eder. Geleneksel metafiziğin dışsal, kozmolojik ve tanrısal temellere dayanan zaman anlayışı, Descartes ile birlikte özne merkezli bir içselliğe doğru yön değiştirir. Bu yönelim, Kartezyen öznenin yalnızca bilginin değil, zamanın da kurucusu ve taşıyıcısı haline gelmesiyle doruğa ulaşır. "Cogito ergo sum" formülasyonu, yalnızca epistemolojik bir kesinlik değil, aynı zamanda zamanla kurulan dolaysız bir ontolojik ilişkiyi ifade eder. *"O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi, yani Benim, öyleyse varım, önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim."*[456]

Cogito formülasyonunun son bölümü, Kartezyen düşüncenin temelini oluşturan belirleyici bir koşulu açıkça ortaya koyar: "Ben varım, ben mevcutum" önermesinin doğruluğu, öznenin zihinsel edimiyle doğrudan ilişkilidir. Bu önerme, yalnızca düşünmenin fiilen gerçekleştiği anda ve yalnızca bu süreklilik içinde kesinlik kazanır. Bu da demektir ki, varlığın bilgisi düşünmenin dışında hiçbir ontolojik zemin bulamaz; özne, yalnızca düşündüğü sürece mevcuttur.

Nitekim aynı eserde Cogito'nun şu biçimde yeniden ifade edildiği görülür: *"Benim, ben varım, bu kesin. Ama ne kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece."* [457] Bu ifade, öz-bilincin hem zamansal hem de eylemsel karakterini vurgular. Cogito yalnızca ontolojik bir önermeyi değil, aynı zamanda öznenin şu anki düşünme edimiyle özdeşleşen bir zamansal kesinliği ifade eder. Dolayısıyla, Cogito yalnızca "düşünüyorum" demek değildir; "şimdi, bu anda düşünüyorum" anlamına gelir. Bu zamansal vurgu, Descartes'ın özneyi yalnızca bilgiye erişen değil, aynı zamanda varlık kazanan bir fail olarak konumlandırmasının temelini oluşturur. Varlığın kesinliği, öznenin düşünsel eylemini şimdide fiilen gerçekleştirmesiyle mümkün olur; başka bir deyişle, düşünmenin edimsel mevcudiyeti, öznel varoluşun metafizik güvencesine dönüşür.

---

[456] René Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 34.

[457] Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 37.

Zaman, Descartes'ın sisteminde üç düzeyde işler: İçsel süreklilik, öznenin zihinsel mevcudiyetinde süreklilik arz eden bir deneyim olarak kurulur. Metafizik güvence, Tanrı'nın sürekli yaratımıyla zamanın ardışık yapısını güvence altına alır.[458] Fiziksel ardışıklık, doğanın mekanik işleyişi içinde ölçülebilir hale gelir. Bu üçlü yapı, zamanın hem temsile açık bir formda kavranmasına hem de özne merkezli bir düzlemde yeniden inşa edilmesine imkân tanır. Ancak bu temsil edilebilirlik, zamanın doğrudan yaşantısal ve varoluşsal boyutunu zayıflatır. Descartes, zamanın canlı akışını dondurarak, onu zihinsel bir nesneye dönüştürür. Şimdi artık geçici ve akışkan bir an değil, sabitlenmiş ve temsil edilebilir bilişsel bir kesittir. Bu dönüşüm, zamanın yalnızca fiziksel ve matematiksel bir kategori değil, özneye içkin bir mevcudiyet biçimi olarak kavrandığı bir zemine işaret eder. Özellikle "cogito" formülasyonu, zamanın içselleştirilmesi sürecini temellendirir: düşünen özne, yalnızca düşüncenin değil, zamansallığın da aktörü haline gelir. Bu süreçte özne, zamanın tanığı değil; onu temsil eden ve yeniden organize eden bir kurucu güç konumundadır.

Tanrı'nın süreklilik sağlayan rolü, Descartes'ın üçüncü meditasyonunda açıkça görülür: her bir an, birbirinden bağımsızdır ve varlık, bu anların sürekliliğini sağlayan bir "neden" olmaksızın devam edemez.[459] Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti, bu sürekliliği teminat altına alır ve zamanı hem metafizik hem de onto-teolojik bir çerçevede güvence altına alır. Böylece zaman, yalnızca iç deneyimin değil, aynı zamanda Tanrısal düzenin temsil edilebilir bir nesnesi hâline gelir. Bununla birlikte, Descartes'ın nedensellik anlayışı da zaman felsefesiyle sıkı bir ilişki içindedir. Neden ile akıl arasındaki bağı tesis ederken, etkin nedenin diğer neden türlerinin önüne konumlandırılması, zamanın mekanik ilkelerle açıklanabileceğini ima eder.[460] Ancak bu rasyonel ve mekanik yaklaşım, zamanın varoluşsal ve öznel yönünü görünmez kılar.

Descartes'ın düşünce sisteminde zaman yalnızca fiziksel bir ardışıklık değil, öznel bir iç süreklilik olarak da belirir. Bu bağlamda, öznenin karar anı, yalnızca bir başlangıç noktası değil, aynı zamanda bir varoluş tasarımıdır. Burada devreye giren "karar zamanı" (*temps de la décision*) kavramı, düşüncenin ve öz-farkındalığın zamansal boyutunu görünür kılar. Karar almak, Descartes'ta yalnızca rasyonel bir tercih değil, öznenin kendi içindeki

[458] Pascal Dupond, "Commentaire des Méditations métaphysiques – Troisième Méditation," *Philopsis: Revue numérique*, http://www.philopsis.fr, s. 15.
[459] John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. B. Gözkân vd. (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996), 251.
[460] Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 76–78.

mevcudiyetini fark ettiği zamansal bir kesittir. Bu, öznenin kendini, varlığını ve dünyadaki konumunu değerlendirdiği kritik bir andır. Dolayısıyla karar, bir düşünme eylemi olarak zamanla kurulan ontolojik ilişkinin kendisidir. Bu düşünsel kırılma, Descartes'ın kendi ifadelerinde açıkça görünür. Nitekim, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da şöyle der: *"Sonunda bir gün kendi içime dönmeye, kendi doğam içinde ve Tanrı'nın bana bağışladığı ışıkla ilerlemeye karar verdim..."*[461] Bu ifade, öznenin dış dünyadan koparak kendi iç doğasına yöneldiği ve bilgiye ulaşmanın zamansal eşiğinde durduğu bir anı temsil eder. Bu "bir gün" ifadesi, zamansal belirsizliğin içinde ontolojik bir başlangıç anını sabitler; Descartes'ın düşünce sisteminde zaman artık Tanrısal bir takvime değil, öznenin bilinçli kararına bağlıdır.

Bu yönüyle Descartes, modern humanizmin metafizik temelini atar: Zaman, aşkın bir düzenden bağımsız olarak insanın düşünme ediminde kurulan içsel yapıyla anlam kazanır ve "şimdi" karar anında düşünsel bir kesinlik olarak sabitlenirken özne, zamanın taşıyıcısı ve düzenleyicisi haline gelir. Bu bağlamda, Kartezyen özne yalnızca bilgi üreten değil, aynı zamanda zaman içinde kendini konumlandıran ve zamanın anlamını inşa eden bir varlık haline gelir. "Je" (özne olarak ben) ve "moi" (benlik/kendilik) ayrımı burada belirleyici olur: "je", öznenin şimdiki andaki etkin, bilinçli mevcudiyetini; "moi" ise zamansal derinlik taşıyan, deneyimsel ve tarihsel olarak kurulan yönünü temsil eder. Bu ayrım, yalnızca psikolojik değil, aynı zamanda zamansal ve ontolojik bir yapısal farklılık olarak temellenir. Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da ifade ettiği "kendimi düşüncelerimin konusu yapmak"[462], "je"nin düşünsel etkinlik içinde belirdiğini ve "moi" ile arasında kurucu bir fark olduğunu gösterir. Düşünce ediminin kendisi zamansal olduğuna göre, Kartezyen "je" de zamanla birlikte kurulur. Bu nedenle "je", düşünmenin aktüel zamanına; "moi" ise geçmiş deneyimlerin taşıyıcılığına ve sürekliliğine içkindir. Bu çift yapı sayesinde Kartezyen özne hem şimdide aktif hem geçmişte kurucu bir süreklilik kazanır.

Descartes'ın hafıza anlayışı da bu bağlamda önem kazanır. Hafıza, yaşanmış deneyimleri sıralayarak öznel sürekliliği sağlar ve zamanı bilinç içi bir yapı olarak kurar. Ancak bu yapı, zamanı yalnızca bireysel bir deneyime indirgeme riskini de beraberinde taşır.

[461] René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Utku Bayrak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 13.
[462] Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 20.

Özellikle rüya ve uyanıklık arasındaki fark, hafızanın zaman üzerindeki düzenleme kapasitesine dayanır. Gerçek anımsama, yalnızca bir olayın hatırlanması değil, onun zaman içindeki yerinin bilinçli olarak fark edilmesidir. Hafıza, bu anlamda yalnızca imgelerin muhafazası değil, aynı zamanda onları birbirine bağlayan bir hareketin sürekliliğidir. Descartes'ın modelinde bu süreklilik, hafızanın dinamik ve bağlantısal doğasına gönderme yapan "frayage" yani yol açma üzerinden tasvir edilir. Hafızadaki hatırlama, bir içeriğin yeniden erişilmesinden çok, o içeriğin zihin içinde izlediği yolun yeniden açılmasıdır.[463]

Sonuç olarak, Descartes'ın zaman anlayışı, özne merkezli temsiliyetin felsefi zeminini oluşturur. Bu temsiliyet, zamanın canlı ve devingen doğasını sabitlenmiş, temsil edilebilir bir yapıya dönüştürerek, modern düşüncenin zamanla kurduğu ilişkinin biçimsel temelini atar. Artık zaman, evrensel ve dışsal bir koordinat sistemi değil; düşünen öznenin edimsel etkinliğiyle kurulan, içkin ve bilinç temelli bir alan haline gelmiştir. Bu dönüşüm, yalnızca zamansal deneyimin yapısını değil, öznenin varoluşsal mevcudiyetini de yeniden tanımlar. Descartes'ta zaman, bu bağlamda hem ontolojik bir problem hem de mevcudiyet metafiziğinin içselleştirilmiş bir biçimidir. Bu içselleştirme sürecinin temel yapıtaşı olan "cogito", yalnızca bilgiyi temellendiren değil, zamanı da kuran asli bir kurucu form olarak belirir. Böylece Kartezyen özne hem varlık hem zaman üzerinde kurucu bir konum kazanır. Bir sonraki başlıkta bu dönüşümün özne merkezli karakterine ve özellikle "şimdi"nin nasıl bir bilişsel kesit haline getirildiğine yakından bakacağız.

Descartes, "cogito" formülasyonu ile modern öznenin kurucu temelini ve zamanın içselleştirilmiş doğasını birlikte kurar. Zaman artık dış dünyadaki nesnel bir ölçüm değil, düşünce eylemiyle özdeşleşen bir zihinsel yapı olarak belirir. Her düşünme edimi, kendi süresini içerdiğinden, "düşünmek" hem akıl yürütme hem de zamansal bir aktır. Bu nedenle Kartezyen öznenin varlığı, zamansallığın içinde doğrulanır.

Descartes'ın zamanı, zihnin süreklilik taşıyan deneyimine bağlıdır; "şimdi" sabitlenmiş, temsil edilebilir bir varlık hâline gelir. Ancak bu "şimdi", Husserl'in fenomenolojik akışından farklı olarak bilişsel bir noktada kavranır ve Tanrısal süreklilik teminatıyla

[463] Juliette Morice, "Les plis de la mémoire chez Descartes et ses contemporains : médecine et métaphysique", *Cahiers François Viète*, série III, 17 (2024), 80–84.

desteklenir. Sonuçta Descartes, zamanı öznenin varoluşsal ve bilişsel boyutu hâline getirerek hem öznenin kesinliğini hem de zamanın içselleştirilmiş formunu temellendirir.

Descartes'ın zaman felsefesinin en kritik boyutlarından biri, zamansal süreklilik problemini onto-teolojik bir çerçevede çözümleme girişimidir. Bu girişim, zamanın hem metafizik güvenliğini Tanrısal düzende araması hem de aynı zamanda zamanın mekanikleşen, ölçülebilir ve temsil edilebilir hale gelişini sağlaması acısından modern felsefenin temel paradokslarından birini oluşturur. Zamanın ardışık yapısının metafizik güvenliği Tanrı'da aranırken, aynı zamanda zaman hem Tanrısal düzenin hem de temsilin nesnesi haline gelir.

Tanrı yalnızca zamanı başlatan bir ilk neden değil, her anı varlıkta tutan bir "conservatio" ilkesidir. Bu ilke doğrultusunda Descartes, zamanı bir bütün olarak Tanrı'nın zamandışı ve değişmez doğasından kaynaklanan bir düzene bağlı olarak kavrar. Zamanın ardışıklığı, Tanrı'nın sürekli yaratışı sayesinde ayakta tutulur. Bu anlayış, doğa yasalarının da Tanrı'nın birer ikinci nedeni (causa secunda) olarak işlediği düşüncesini doğurur. Böylelikle zamanın ardışıklığı yalnızca fiziksel olayların dizilimiyle değil, metafizik olarak Tanrısal bir arka plana yaslanarak açıklanmış olur.[464] Ancak bu metafizik arka planla yetinmeyen Descartes, zamanı fiziksel olarak temellendirmek adına zamanın ölçülebilir ve temsil edilebilir bir niteliğe kavuştuğu mekanik bir model kurar. Bu modelde zaman, madde ve hareket üzerinden kavranan nesnel bir büyüklük haline gelir. Öyle ki Descartes, doğayı "mistik güçlerle dolu bir alan değil, matematiksel yasalarla yönetilen mekanik bir sistem" olarak tanımlar.[465] Bu dönüşüm, zamanın temsile indirgenmesini mümkün kılar: Zaman, hareketin ölçüm birimi ve temsil alanı haline gelir.

Descartes'ın bu çift yönlü yaklaşımı – bir yanda Tanrısal teminat, öte yanda mekanik temsiliyet – zamanın hem aşkın hem de immanent (içkin) yapısını birlikte işler. Böylece zaman, Tanrı'nın ontolojik varlık nedeni olmasıyla metafizik, temsil edilebilirliğiyle de fiziksel bir kategori haline gelir. Bu durum, zamanın Descartes felsefesinde hem onto-teolojik hem de bilimsel bir zeminde temellendirildiğini ortaya koyar. Böylece Kartezyen düşüncede zaman, yalnızca insanın bilişsel temsiline indirgenmemiş; Tanrısal süreklilikle kuşatılmış ve bilimsel temsilin nesnesi olarak yeniden şekillenmiştir. Descartes'ın zaman

[464] Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 76.
[465] René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, yay. haz. Charles Adam ve Paul Tannery (Paris: Léopold Cerf, 1909), XI: 36–37.

anlayışının temelinde, zamansal anların birbirinden bağımsız olduğu tezi yatar. Üçüncü Meditasyon ‘da bu konuyu şu şekilde ele alır: "bütün zaman dilimlerinin bağımsız olduğunun kendiliğinden acık olduğunu ortaya koyar: 'bir omur, her biri diğerlerinden bağımsız olan sayısız parçaya bölünebilir. Demek ki, benim birazcık önce varoluş olmam, beni şu anda yeniden yaratan, daha doğrusu, beni koruyan bir neden olmadığı surece, şimdi var olmamı gerektirmez'". Bu yaklaşım, zamanın atomistik bir yapıya sahip olduğunu ve her anın kendi başına bağımsız bir varlık statüsüne sahip olduğunu ileri sürer. Ancak bu atomistik yaklaşım, zamansal süreklilik problemini gündeme getirir: eğer her an bağımsızsa, anlar arasındaki bağlantı nasıl sağlanır? Descartes'ın bu probleme verdiği yanıt, Tanrısal müdahale teorisidir. Gassendi'nin zamanın anlarının bağımsızlığının kendiliğinden acık olarak değerlendirilmesini eleştirmesine karşın, Descartes ısrarla şunu belirtir: "zamanı veya süre duran şeylerin suresini düşünürsek tek tek anlar kendilerinden hemen önce ve hemen sonra gelen anlardan ayrılabilirler. Bu da sure duran şeyin herhangi bir anda durabilmesi demektir".[466] Bu ifade, Descartes'ın zamansal sürekliliği problematik gördüğünü ve bu problemi metafizik bir çözümle aştığını gösterir.

Descartes'ın süreklilik problemine getirdiği çözüm, Tanrısal destek (concurrence) teorisidir. Bu teoriye göre, yaratılmış varlıkların zamansal sürekliliği, Tanrı'nın sürekli desteğiyle sağlanır. "Descartes geleneksel terminolojiyi izleyerek 'concurrence' ('eşlik', 'destek') kelimesini şeylerin bir kez yaratıldıktan sonra yok olmaksızın varlıklarını sürdürmeleri için gerekli olan Tanrı'nın yardımını ve desteğini adlandırmak için kullanır". Bu yaklaşımın en radikal boyutu, yaratma ve koruma fiillerinin aynı olduğu tezinde ortaya çıkar. Descartes'a göre, "yaratılmış bir toz 'doğası gereği bozulamaz' olmasına karşın, gene de Tanrı'nın 'desteğini kesmesi' nedeniyle 'yokluğa indirgenebilir'". Bu durum, zamansal varlığın her anında Tanrısal bir müdahale gerektirdiğini ve zamansal süreklilik probleminin teolojik bir çözümle aşıldığını gösterir. Üçüncü Meditasyon ‘da bu konu daha da netleştirilir: "Şurası son derece açıktır ki... var olmayan bir şeyi yaratmakla herhangi bir şeyin varlığını var olduğu sürenin her bir anında korumak aynı güç ve fiili gerektirir".[467] Bu ifade, zamansal süreklilik probleminin koklu bir çözümünü sunar: her an, yeniden yaratma eylemidir. Bu yaklaşım, zamanı sürekli yaratım sürecine dönüştürür ve zamansal varlığın her anını Tanrısal iradeye bağlar.

[466] Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 251.
[467] Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 217.

Descartes'ın zamansal süreklilik çözümü, onto-teolojik bir zemin üzerine kurulur. Bu zeminde Tanrı hem varlığın hem de zamanın nihai garantörü konumundadır. Thomas Aquinas'ın "herhangi bir şey, kendisinin sadece varlığa gelmesinin değil var olmasının nedeni olan failin fiilinde bir kesinti olduğu taktirde var olmaya devam edemez" görüsüyle paralel olarak, Descartes zamansal varlığın sürekli Tanrısal desteğe ihtiyaç duyduğunu savunur. Bu yaklaşım, zamanın metafizik güvenliğini sağlarken aynı zamanda zamanı Tanrısal düzenin bir türevi haline getirir. "Tanrı yaratılmış şeylerin güneşin ışığın nedeni olması anlamında nedenidir; sadece varlığa gelmelerinin değil, varlıklarının nedenidir"[468] ifadesi, zamansal varlığın her anının Tanrısal nedenselliğe bağlı olduğunu gösterir. Ancak bu onto-teolojik zemin, zamanın özerk karakterini ortadan kaldırır ve onu aşkın bir otoriteye bağımlı hale getirir. Zamansal deneyimin canlı akışı, Tanrısal düzenin statik garantisi altında dondurulularak temsil edilebilir bir nesneye dönüştürülür. Bu durum, zamanın varoluşsal boyutunu gözden kaçırır ve onu metafizik bir probleme indirger.

Descartes'ın nedensellik anlayışı, yalnızca fiziksel olaylar arasındaki ilişkiyi açıklamakla kalmaz, aynı zamanda zamanın düzenli ve anlaşılabilir bir yapı olarak temellendirilmesine katkı sunar. Onun meşhur "causa sive ratio" (neden ya da gerekçe) formülasyonu, nedenselliği salt dışsal bir etkiler zinciri olarak değil, aynı zamanda akıl tarafından kavranabilir içsel bir ilke olarak ele aldığını gösterir. Bu ifade, neden ile akıl arasında kurulan özdeşliği vurgulayarak, zamansal süreci yalnızca art arda gelen olaylar dizisi şeklinde değil, aynı zamanda aklın ilkeleri uyarınca düzenlenmiş rasyonel bir yapı olarak düşünmenin yolunu açar. Böylece zaman, Kartezyen sistemde rastlantısal ya da düzensiz bir akış değil, aklın kavrayabileceği ölçüde sistematik bir nedensellik ağı içinde işlerlik kazanır. Descartes'ın III. Meditasyon'da geliştirdiği Tanrı kanıtları, onun nedensellik anlayışının metafizik düzeyde nasıl işlediğini gösterir. Bu kanıtların temel dayanağı, "neden etkisinden daha az yetkin olamaz" ilkesidir.[469] Descartes, insan zihninde bulunan sonsuzluk düşüncesinin, yani Tanrı fikrinin, benden daha az yetkin bir varlıktan türetilemeyeceğini savunur; dolayısıyla bu düşüncenin nedeni, kendisinden daha yetkin olan bir varlık, yani Tanrı olmalıdır. Bu ilk kanıt, sonsuzluk fikrinin

[468] Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 217.
[469] Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes ve Rasyonalizm*, çev. Haldun Karya, (İstanbul: İletişim Yayınları – t.y.), 31.

kaynağının zorunlu olarak sonsuz bir varlık olması gerektiğini temellendirir. İkinci kanıt ise daha somut bir zemine dayanır: düşünen ben'in olumsallığına. İnsan, varlığını kendi kendine açıklayamayacağına göre, her an onu varlıkta tutan etkin bir neden olmalıdır. Bu da yalnızca zorunlu ve mutlak bir varlık olan Tanrı olabilir. Descartes'ın bu yaklaşımı, fikirlerin kökenine göre yaptığı sınıflandırmada da kendini gösterir: doğuştan gelen fikirler, dıştan gelen fikirler ve özne tarafından oluşturulan fikirler. Bu ayrım, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda nedensel bir ayrımdır; çünkü her fikir, kendi türüne uygun bir nedensel kaynakla ilişkilendirilir. Özellikle Tanrı fikri, doğuştan gelen ve yalnızca kendisinden daha yetkin bir varlık tarafından zihne yerleştirilebilecek bir fikirdir. Böylece Descartes hem düşünceye hem varlığa ilişkin açıklamalarında nedensellik ilkesini merkeze alarak, Tanrı'nın zorunlu varlığını ve benliğin sürekliliğini temellendirmeye çalışır.

Bu çerçevede, Descartes'ın nedensellik anlayışı yalnızca zamanın kavranabilirliğini değil, aynı zamanda onun düzenlenebilirliğini de mümkün kılar. Zira bu yaklaşım, zamansal olaylar arasındaki ardışıklığı rastlantısal bir akış olarak değil, belirli neden-sonuç ilişkileri doğrultusunda örgütlenmiş bir yapı olarak görmeyi zorunlu kılar. Zamansal akışın bu şekilde rasyonel ve ilkelerle uyumlu bir düzene sokulması, kaotik olanın matematiksel ve kavramsal olarak disipline edilmesi anlamına gelir. Etkin nedenin (causa efficiens), tüm diğer neden türlerinin – özellikle de Aristotelesçi anlamda amaç nedeninin (causa finalis) – önüne yerleştirilmesi, zamansal süreçlerin açıklamasında teleolojik referanslara başvurmayı gereksiz kılar. Descartes'ın "*Causa vero stricte accipitur pro solo efficiente principio*" – yani "neden, sıkı anlamda yalnızca etkin ilke için alınır" – ifadesi, bu tavrın ontolojik zeminini açıkça ortaya koyar.[470] Böylece zaman, anlamını aşkın amaçlara değil, nedenlerin nicel ardışıklığına borçlu hale gelir. Zamansal olayların bu şekilde niteliksel değerlerden arındırılarak nicel ilişkilerle ifade edilmesi, zamanı yalnızca ölçülebilir kılmakla kalmaz; onu felsefi olarak da indirgenmiş, sistemleştirilmiş ve temsil edilebilir bir parametreye dönüştürür. Bu dönüşüm, Kartezyen zaman anlayışının temel karakteristiği olan içselleştirme ve mekanikleştirme süreçlerinin ortak ürünüdür.

[470] Selma Mehyaoui, *La causalité chez Descartes : pour une lecture contemporaine*, (Yüksek Lisans Tezi, Université de Lorraine, 2022), s. 52.

Principia Philosophiae'de Descartes, korunum ilkesini şu şekilde formüle eder: "Tanrı'nın madde parçalarını, onları ilk kez yarattığı zaman farklı biçimlerde hareket ettirdiğini ve şimdi de maddenin bütününü başlangıçta yarattığıyla aynı bicimde ve aynı ilkeyle (eadem ratione) koruduğunu düşünmek akılla tam bir uygunluk içindedir ve bu aynı zamanda, Tanrı'nın benzer şekilde, maddedeki aynı hareket miktarını her zaman için koruduğunu düşünmeyi [de] akla uygun kılar".[471] Bu hareketin korunumu kavramı, zamansal süreçlerin matematiksel yasalarla yönetildiğini ve zamanın ölçülebilir bir parametre olduğunu gösterir. Zaman artık, "maddenin ve onun dolayısıyla oluşan hareketin ölçüsüdür"[472] şeklinde tanımlanır. Bu tanım, zamanı Aristoteles'ten devraldığı biçimiyle hareketin bir ölçüsü olarak görür ancak bu ölçümün yalnızca maddi hareketlere içkin olduğunu vurgular. Zamanın bu mekanikleştirilmesi sureci, onun varoluşsal boyutunu tamamen gözden kaçırır. Zaman, artık canlı bir deneyim değil, matematiksel hesaplamalarda kullanılan soyut bir parametredir. Bu durum, zamanın temsil edilebilirliğini sağlarken aynı zamanda onun ontolojik zenginliğini yok eder.

Descartes'ın zaman anlayışında bölünebilirlik problemi, zamansal süreklilik ile ilgili temel paradokslardan birini oluşturur. "Descartes maddenin uzamı itibariyle sonsuz olarak bölünebilir olduğunu düşündüğü gibi zamanın da suresi itibariyle sonsuz olarak bölünebilir olduğunu söyler".[473] Bu yaklaşım, zamanı matematiksel bir süreklilik olarak kavrar ve onun sonsuz bölünebilirliğini savunur. Ancak bu matematiksel yaklaşım, zamansal deneyimin canlı bütünlüğüyle çelişir. "Sınırsızca bölünebilir uzam kavramını yakalayabilme sorunu, Descartes'ın olumunu izleyen on yılda 'süreklilik (continuum) labirenti' olarak adlandırılır". Bu labirent, zamanın matematiksel temsili ile canlı deneyimi arasındaki gerilimi ortaya koyar. Descartes'ın bu probleme verdiği yanıt, "maddenin doğasına ilişkin bildiklerimizden acık olarak çıkarsanabilmesine" rağmen "sonlu zihinlerimizin kavrayabileceğinin ötesinde olduğunu algılıyoruz"[474] şeklindedir. Bu yanıt, zamansal süreklilik probleminin çözümünü insan aklının sınırlarının ötesine iter ve problemi metafizik bir gizemle örter.

---

[471] Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 150.
[472] Benedictus de Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 45.
[473] Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 251.
[474] Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 50-51.

Descartes'ın zaman anlayışının en kritik sonucu, zamanın temsil edilebilir bir nesneye dönüşmesidir. Onto-teolojik zeminde temellendirilen zaman, artık Tanrısal düzenin garantisi altında işleyen mekanik bir sistem haline gelir. Bu sistem içinde zaman, matematiksel yasalarla ifade edilebilir, ölçülebilir ve hesaplanabilir bir parametre olarak kavranır. Bu temsil edilebilirlik, zamanın objektif bir statü kazanmasını sağlar ancak aynı zamanda onun subjektif deneyim boyutunu gözden kaçırır. Zamansal deneyimin canlı akışı, statik temsiller sistemi içinde dondurulduğunda parçalanır. Bu durum, zamanın varoluşsal zenginliğini yok eder ve onu soyut bir kavrama indirger. Tanrısal süreklilikten temsile geçiş sureci, modern felsefenin temel paradokslarından birini oluşturur. Zaman hem metafizik güvenlik kazanır hem de ontolojik zenginliğini kaybeder. Bu paradoks, Descartes'ın zaman felsefesinin hem devrimci hem de problematik karakterini ortaya koyar. Sonuç olarak, Descartes'ın onto-teolojik zeminde zamanın temellenişi, zamanın hem Tanrısal düzenin hem de temsilin nesnesi haline gelmesine yol acar. Bu durum, zamanın mekanikleşen, ölçülebilir ve temsil edilebilir hale gelişini sağlarken aynı zamanda onun varoluşsal boyutunu gözden kaçırır ve modern zaman problematiğinin temel çelişkilerini yaratır.

3.2.3. Hümanizmin Zamanı: Kurucu Öznenin Ontolojik Hakimiyeti

Modern düşüncenin ontolojik zemininde belirleyici bir kırılma olarak beliren Descartes'ın "cogito" formülasyonu, yalnızca bilginin temellendirilmesi değil, aynı zamanda varlığın anlamının öznenin düşünme ediminde yeniden kurulmasıdır. "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesi, epistemolojik kesinliği ontolojik bir ilkeye dönüştürerek, varlıkla zaman arasındaki kadim ilişkiyi öznenin lehine bozuma uğratır. Bu bağlamda Descartes'ın yöntemi, görünürde radikal bir kuşku üzerinden kesin bilgiye ulaşmayı amaçlasa da, Heidegger'in değerlendirmesiyle aslında felsefenin kendi temel sorusundan, yani varlık sorusundan sapmasına neden olmuştur. Descartes, felsefeyi matematiksel yöntemin rehberliğine tabi kılarak, hakikatin ancak en yalın ve apaçık olan üzerinden tesis edilebileceği varsayımını merkeze alır. Bu yaklaşım, özneyi yalnızca bilginin değil, varoluşun da kurucu ilkesi hâline getirirken, felsefeyi saydamlık ve temsile indirger. Heidegger'in ifadesiyle, "cogito ergo sum'a mıhlanan bu metafizik gelenek", zamanla hiçlikle yüzleşmiş ve Dasein'ın dünyasız, yurtsuz kalışını hazırlamıştır.[475] Bu,

[475] Martin Heidegger, *Being and Truth*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 32.

öznenin insan-merkezli bir otoriteye yükselmesiyle başlayan ve modern humanizmin zeminini hazırlayan tarihsel bir ontolojik sapmadır.

Bu bağlamda, Descartes'ın "Cogito"su yalnızca düşüncenin mantıksal bir sonucu değil, öznenin kendilik deneyimi içerisinde doğrudan yaşadığı bir varoluşsal sezgidir. "Ego sum, ego existo" (Ben varım, ben mevcudum) önermesinin epistemik gücü, soyut bir tasımın sonucu olmaktan ziyade, "şimdi"de tecrübe edilen bir hakikate dayanır. Öznenin bu varlık bilgisi, yalnızca temsil edilen bir nesne olarak değil, bilfiil deneyimlenen ve hissedilen bir mevcudiyet olarak açığa çıkar. Bu nedenle Cogito, öznenin varoluşunu temellendiren en yalın ve tartışılmaz sezgidir: Varlık, yalnızca bilme nesnesi değil, deneyimin içkin ve sezgisel içeriği olarak anlaşılır.[476] Düşünce eylemi hem özneyi temellendirir hem de bu temellendirmeyi zamansal bir şimdi içerisinde gerçekleştirir. Descartes'ın sezgisel bilgi anlayışı burada belirleyicidir: Bilgi, dikkatli zihne açık ve hazır olandır. Cogito, tam da bu anlamda, temsilin ötesine geçerek bir sunuma dönüşür; öznenin kendisine kendisini sunduğu anlık bir varlık tarzı olarak işler.[477] Bu tarz, dışsal bir aracılığa değil, öznenin kendi iç deneyimine dayanan bir doğrudanlıktır; bu nedenle "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi, yalnızca içerik bakımından değil, biçimsel olarak da birinci tekil şahısla kurulmak zorundadır, çünkü varoluş bilgisi ancak benin bu bilinci deneyimlemesiyle mümkündür. Varlık bilgisi burada ne mantığın ne de teolojinin güvencesi altındadır; o, öznenin şimdiki zamanla kurduğu dolaysız ilişki üzerinden ortaya çıkar. Bu yönüyle Descartes'ın felsefesi, modernliğin başlangıcında, varoluşun sezgisel tarzını temel alan bir özne metafiziği kurar: Varlık artık Tanrı'da değil, düşünen insanın içkin deneyiminde temellenir. Bu temellenişin sezgisel karakteri, sadece rasyonel bir zemine değil, aynı zamanda varlığın doğrudan duyumsanmasına dayandığı ölçüde, modern özne tasarımında yeni bir kırılma yaratır.

Descartes, modern düşüncenin kurucu adımını atarken, insanı doğa karşısında bir efendi konumuna yerleştiren bir perspektif inşa eder. Bu proje, salt akılsal bir özgüvene dayanmaz; aynı zamanda Tanrı'nın varlıksal garantisiyle de güçlendirilir. Düşünen ben, yalnızca kendi zihninin berraklığıyla değil, aynı zamanda ilahi bir onayla donatılmış olarak, evrendeki anlamın belirleyicisi haline gelir. Burada insan, doğanın düzenini kavrayan ve yöneten bir fail olarak konumlandırılırken, Tanrı'nın mutlak otoritesi de

[476] René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 8.
[477] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 55.

korunur. Ancak bu düalite, insanın doğa üzerindeki hakimiyet iddiasını metafizik bir kesinlikle temellendirir: Bilgi, yalnızca doğru olanı değil, aynı zamanda doğayı denetlenebilir ve betimlenebilir bir alana dönüştüren mutlak bir açıklık sunmalıdır. Böylece Descartesçı kesinlik, zihnin iç tutarlılığının ötesinde, doğa üzerinde kurulan iktidarın da teminatı haline gelir. Burada bilgi, hükmetmenin aracı olarak işlev görür; hakikat arayışı, aynı zamanda bir tahakküm projesine dönüşür. Bu kavramlar Descartes'a, yaşam için yararlı bilgilerin elde edilebileceğini ve okullarda öğretilen kurgusal felsefenin yerine uygulanabilir bir felsefenin bulunabileceğini düşündürür. Böyle bir felsefe, ateşin, suyun, havanın, yıldızların, göklerin ve tüm diğer doğal varlıkların güçlerini ve işleyişlerini zanaatların inceliğiyle bilmemizi sağlayabilir. Bu sayede insan, doğanın işleyişini kavrayarak onu çeşitli uygulamalarda kullanabilir ve nihayetinde kendisini doğanın efendisi ve sahibi konumuna yükseltebilir.[478] Bu ifade, yalnızca bilgiyle doğanın açıklanabileceği değil, doğanın bilgi aracılığıyla denetim altına alınabileceği bir düzenin tahayyülünü içerir.

Descartes'ta zaman, özne tarafından biçimlendirilen yapısal bir düzene dönüşür; kesinlik ve hesaplanabilirlik kazanarak doğa ile insan arasındaki ilişkiyi epistemolojik olduğu kadar teknik bir denetim ilişkisine de dönüştürür. Onu çağdaşlarından ayıran nokta, bu hâkimiyet idealini yalnızca pratik değil, ontolojik bir temele dayandırmasıdır. Düşünceyi mutlak ilke olarak kabul eden Descartes, doğayı aklın nesnesine çevirir ve böylece özneyi, hem varlığını temellendiren hem de zamanın ve doğanın anlamını belirleyen kurucu güç konumuna yerleştirir.

Bu ayrım, bedeni mekanik yasaların alanında tutarken "ben"i tözsel düzeyde ayrıcalıklı bir konuma çıkarır; insanı yalnızca kendi bilincini değil, tüm varolanları nesneleştirme kudretiyle donatır. Böylece Kartezyen özne, Tanrı'nın yerini alan düzenleyici merci hâline gelir. Dünya artık aklın kategorileriyle anlamlandırılacak, sistematize edilecek ve dönüştürülecektir. Bu durum, modern düşüncenin temelini oluşturan hümanistik iktidar biçiminin metafizik zeminini hazırlar. Descartes, kurduğu düşünsel sistemi, anlamını en yalın ve bütünlüklü biçimde taşıyacak şekilde "ağaç metaforu" aracılığıyla somutlaştırır. "*Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir: kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden*

[478] René Descartes, *Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 64–65.

çıkan dallar da öteki bütün ilimlerdir."[479] Bu benzetme, Kartezyen düşüncenin merkezine yerleştirilen metafiziğin, yalnızca spekülatif bir alan değil, tüm bilimsel bilgi biçimlerinin kurucu zemini olduğunu gösterir.

Descartes'ta metafizik, soyut düşünceden ziyade doğayı kavrama ve yönlendirme kapasitesine kaynaklık eden kurucu yapı olarak belirir. Bu çerçevede insan, doğanın edilgin bir parçası değil, onu tanımlayan ve düzenleyen aklın taşıyıcısıdır. Zaman ise dışsal bir kategori olmaktan çıkar, öznenin temsil alanına indirgenerek düşünce tarafından kurulan içsel bir süreklilik haline gelir. Böylece insan, hakikatin değil, kendi bilincinin ölçüsünü koyarak zamanı anlamlandırır. Kartezyen özne, "res cogitans" olarak yalnızca kendi varlığını değil, zamanın mevcudiyetini de tesis eden kurucu faildir. Bu yaklaşım Kant'ta transendental, Husserl'de fenomenolojik boyutlar kazansa da çıkış noktası Descartes'tır. Onunla birlikte akıl, Tanrı'nın yerini alan düzenleyici güç haline gelir ve modern hümanizmin özne merkezli paradigmasının temeli atılır.

3.2.3.1. Kant'ta Zamanın Transendental Biçimi: Deneyimin Koşulu Olarak İçsel Süre

Düşünce tarihinde Kant, sıradan bir filozof değil, felsefi söylemin rotasını radikal biçimde yeniden çizen bir eşik figürüdür. Onun açtığı yol, yalnızca kendinden önceki öğretileri eleştirmekle kalmamış, varlığa ve insana dair kavramsal çerçeveyi tümüyle yeni bir düzlemde tesis etmiştir. Kant'ın bu istisnai konumu, özellikle zaman ve deneyim ilişkisi bağlamında, modern felsefenin transandantal yapısını inşa ettiği noktada kendini gösterir. Bu bağlamda Kant, sadece önceki filozofların görüşlerini aşmakla kalmaz; onların düşünme biçimlerini, kategorilerini ve zaman tasavvurlarını tersine çevirerek dönüştürür. En temelde Aristoteles'in varlık kategorilerine yaslanan zamansal "görme" (theoria) biçimini, artık deneyimin kendisini mümkün kılan zihinsel bir biçim olarak zaman ile yer değiştirir. Böylece zaman, dış dünyadaki hareketin sayısı olmaktan çıkarak, bilinçteki içsel sürekliliğin apriori koşulu haline gelir.

Kant'ın transandantal devrimi, zamanın artık dışsal nesnelerden öğrenilen bir veri değil, bizzat deneyimin formunu oluşturan içsel bir yapı olduğunu ortaya koyar. Bu, yalnızca zamana değil, tüm varlık düşüncesine yöneltilmiş bir yeniden kurma eylemidir. Şimdi,

[479] René Descartes, *Felsefenin İlkeleri (Principes de la Philosophie)*, çev. Mehmet Karaslan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 17.

artık Aristoteles'te olduğu gibi geçici bir sınır ya da ölçü birimi değil, öznenin bilinç akışı içinde varlığın temellendiği yapısal bir eşik haline gelir. Böylelikle Kant, zamanın temsili ve deneyimleniş biçimi üzerinden hem bilginin hem de öznenin kuruluş tarzını yeniden tanımlar. Bu düşünsel devrim, klasik metafiziğin temel varsayımlarına yöneltilmiş köklü bir müdahaleyi de beraberinde getirir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sergilediği yaklaşım, özellikle Aristoteles'in düşünceleri çerçevesin şekillenmiş olan geleneksel metafiziğin sıkı bir eleştirisi olarak düşünülebilir. Bu metafizik miras, Tanrı, ruh ve kozmos gibi aşkın tözleri, insan zihninde mevcut olduğu varsayılan nous yetisinin icra ettiği noetik sezgi (noesis) aracılığıyla doğrudan kavranabilen, zaman-dışı ve değişmez varlıklar olarak konumlandırmıştır. Hakikat burada, zamansal olana indirgenmeyen, sabit ve ebedi bir mevcudiyet olarak düşünülmüş; bilgi ise, bu değişmezliğin sezgisel ve kavramsal olarak temaşa edilmesine indirgenmiştir. Ne var ki, Batı metafiziği içerisinde sezgi gibi aşkın yetiler öne sürülse bile, bu yetilerin meşruiyeti daima aklın onayına bağlanmıştır. Bergson'un sezgiye yaptığı vurgu bile, onu tamamlayan ve temellendiren rasyonel bir çerçevenin içine yerleştirilmiştir. H. Ziya Ülken'in de işaret ettiği gibi, "*sezgi ileri sürüldüğü zaman bunun savunulması yine zekâ ile yapılmaktadır*".[480] Bu durum, Batı metafiziğinde aklın yalnızca bilgiyi değil, varlık alanını da belirleyen asli merci olarak işlev gördüğünü gösterir. Sezgiye yer açıldığı durumlarda dahi, nihai karar ve sınır çizme yetkisi aklın elinde kalır. Bu nedenle Kant'ın müdahalesi, yalnızca sezgisel sezgiye değil, onun ardında yatan rasyonel onay sistemine karşı da yönelmiş eleştirel bir kopuşu temsil eder.

Kant bu yapının bütününü yerinden oynatır. Ona göre, bu türden aşkın nesneler ne bilgiye konu olabilir ne de deneyimin kendisinden bağımsız olarak kavranabilir. Tanrı, ruh ve evrensel düzen gibi kavramlar, artık sezgisel bir görme nesnesi değil, saf aklın idealleridir ve ancak düşüncenin sınırları içinde anlam taşırlar. Kant, bu dönüşümü ifade etmek için "transandantal" kavramını kullanır; buna göre söz konusu kavramlar, aşkın bir varlık alanına ait değil, deneyimin mümkünlük koşullarına içkin, saf aklın kurucu yapılarıdır. Yani artık bilgi, nesnenin akılda yansıması değil, aklın nesneyi kendi apriori formları ve kategorileri aracılığıyla kurmasıdır.[481] Bu bağlamda Kant'ın yaptığı şey, düşüncenin

[480] Ülken, *Varlık ve Oluş*, 59.

[481] H. Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 10–11.

yönünü dışsal bir gerçekliğe doğru çevirmek değil, düşünmenin kendi koşullarını içkin olarak yeniden yapılandırmaktır. İşte bu radikal dönüşüm, Kant'ın kendi ifadesiyle felsefede gerçekleştirdiği Kopernik Devrimine karşılık gelir.

> Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dingin tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Metafizikte de nesnelerin sezgisi açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi bir şeyin nasıl apriori bilinebilecek olduğunu anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim.[482]

Kant'ın bu örnekle kastettiği, bilginin nesnenin zihne uyması biçiminde değil, nesnenin zihnin apriori koşullarına göre kurulduğu anlayışıdır. Nasıl ki Kopernik, gök cisimlerinin hareketini açıklarken gözlemcinin değil, Güneş'in merkezde olduğunu varsayarak paradigmayı tersine çevirdiyse; Kant da bilgiyi, nesnenin zihne uyması biçiminde değil, nesnenin zihnin apriori koşullarına göre kurulduğu biçimde yeniden yapılandırır. Böylece düşünce artık nesneye yönelmekle yetinmez; onun imkânını da belirler. Bu devrimle birlikte felsefe, hakikati zamansız ve değişmez formlarda değil, insan bilincinin zaman içinde kurduğu deneyim yapısında temellendirir. Bu dönüşüm aynı zamanda, eski metafiziğin temelinde yatan "mevcudiyet" (ousia/hupokeimenon) anlayışının eleştirisini de içerir. Zaman, artık varlığın yalnızca bir dışsal hali değil, deneyimin içsel formudur. Aristoteles'in sisteminde kurumsallaşan ve klasik Batı metafiziğinin hâkim yorumunda Platon'un da bu çerçevede konumlandırıldığı anlayışa göre, metafizik, duyusal dünyanın geçiciliği ve değişkenliğinden sıyrılmış, zaman-dışı ve mutlak bir hakikat alanı inşa etmeye yönelmiştir; bu uğurda, zamana bağlı olan her şey, yalnızca değişim ve aldanış içeren geçici bir görünüş (phainomenon) olarak değerlendirilmiş ve felsefî bakıştan dışlanmıştır. Kant ise bu anlayışa karşı çıkarak, zamanın kendisinin düşüncenin kurucu ilkesi olduğunu ortaya koyar: Zaman, artık yalnızca hareketin ölçüsü değil, deneyimin ve öznenin içkin yapısal koşuludur.

Bu çerçevede Kant'ın klasik metafiziğe yönelttiği eleştiri, yalnızca bilginin sınırlarını yeniden belirlemekle kalmaz; aynı zamanda aşkın hakikat arayışının ardındaki ideolojik sapmaları da görünür kılar. Çünkü duyusal olanı aşarak hakikati zaman-dışı bir varlığa bağlama eğilimi, düşüncenin kendi sınırlarını ihlal etmesi anlamına gelir. Bu ihlal ise,

[482] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 25.

insanı kendi deneyimsel ve tarihsel bağlamından uzaklaştırarak, düşünceyi spekülatif bir "kaçış" pratiğine dönüştürür. Theodor W. Adorno'nun ifadesiyle, bu tür aşkınlık tasarıları, aklın kendi eleştirel doğasından saparak, özneyi koruyucu bir mutlaklık zeminine yönlendiren bir "Flucht" (kaçış) dürtüsü halini alır.[483] Kant'ın bu eğilime karşı getirdiği müdahale, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda etik ve politik düzlemde de insan özerkliğini tesis etmeye dönük bir kurucu eylemdir.

Hâkim Batı düşünce geleneği içinde Aristoteles'le temellenen, Descartes'la belirginleşen ve Kant'ta sistematik olgunluğa erişen bir eğilim gözlemlenir: Bu, yalnızca var olanı açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda varlığın tümünü kuşatacak şekilde kapsamlı bir sistem kurma çabasıdır. Bu çabanın ayırt edici niteliği, düşünceyi rastgele bir çözümleme etkinliği olmaktan çıkararak, hakikatin yapısal sınırlarını tayin eden bir kavramsal ağ örme gayretine dönüştürmesidir. Aristoteles'te bu eğilim, kategoriler aracılığıyla varlığın ontolojik ayrım ve hiyerarşilerini kurma amacını taşırken, Descartes'ta varlığı düşünen özne üzerinden temellendirme arzusuna evrilir. Kant ise bu yapıyı, yalnızca nesneleri bilmenin değil, bilginin kendisini mümkün kılan koşulları açığa çıkaran transandantal bir düzeye taşır. Böylece Batı düşüncesinde metafizik, yalnızca neyin var olduğunu değil, neyin düşünülebilir olduğunu da belirleyen bir sınırlandırma pratiğine dönüşür. Bu tarihsel çizgi, sistem düşüncesinin bir özdeşlik mantığı içinde nasıl inşa edildiğini ve bu yapının özne-temelli bir bilgi rejimine nasıl evrildiğini göstermesi bakımından belirleyicidir.

Batı düşünce geleneğinin en temel paradigmalarından biri, hiç kuşkusuz, hakikate ilişkin kesinliğe ulaşma arzusudur. Bu kesinlik arayışı, yalnızca epistemolojik bir tutum değil, aynı zamanda ontolojik bir iddia olarak da şekillenmiştir. Felsefi düşüncenin yönünü belirleyen bu eğilim, bilginin geçerlilik koşullarını mutlak ve değişmez bir zemin üzerine inşa etme çabasıyla özdeşleşmiştir. Bu zemin, tarihsel olarak her seferinde *nous*, yani akıl ya da bilinç gibi insani bir yetiye havale edilmiştir. Böylece akıl, yalnızca bilginin üretiminde değil, aynı zamanda onun onaylanmasında ve meşrulaştırılmasında da nihai merci haline gelmiştir. Ancak söz konusu kesinlik talebi, zamanla felsefenin kendi içinden doğan yeni krizleri de beraberinde getirmiştir. Çünkü mutlaklık arayışı, düşünceyi kendi sınırlarını sorgulamaya ve bilginin temelini oluşturan kavramları yeniden tanımlamaya

[483] Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 366–367.

zorlamış; böylece klasik metafiziğin sabit yapıları yerini, özellikle modern dönemde, bilgi ile varlık arasındaki ilişkiyi dönüştüren yeni problemler alanına bırakmıştır.

Batı düşünce geleneğinde kesinlik düşüncesinin yanı sıra, tözün statüsü, düşüncenin kendisinin sorgulanma nesnesi haline gelmesi ve bilginin temellendirilmesi sorunları da ortak bir zemin oluşturur. Aristoteles'te töz, oluşun çok anlamlı yapısıyla özdeşleşerek varlık bilgisinin merkezi haline gelirken; Descartes'ta bu kavram üç ayrı düzleme bölünerek (düşünen, uzamsal ve tanrısal töz) sistemin yapısal temelini oluşturur. Kant'ta ise töz kavramı tamamen dışlanmaz, ancak özne-nesne ilişkisi çerçevesinde belirleyici rolünü kaybeder. Bu dönüşümle birlikte, özellikle Descartes ve Kant'ta düşüncenin bizzat kendisi felsefi sorgulamanın ana konusu haline gelir; bilgi ise artık yalnızca içeriksel bir mesele değil, onun nasıl mümkün olduğu sorusu üzerinden bir yapı sorunu olarak ele alınır. Kant'ın "aprori sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusunda ifadesini bulan bu yönelim, Batı düşüncesinde hem düşüncenin hem de bilginin kökensel bir problem olarak kavramsallaştırıldığını gösterir.[484]

3.2.3.2. Transandantal Zamanın İnşası: A Priori Biçim Olarak Zaman

Kant'ın transandantal[485] düşüncesi, Descartes'ın özne temelli felsefesini eleştirel biçimde yeniden kurar. Descartes, Ortaçağ skolastiğinden devraldığı ontolojik kalıtla, düşünmeyi varlığın temeli olarak görmüş ve *cogito ergo sum* formülasyonunda düşünceyi (cogitans) merkeze alarak varlık boyutunu (sum) tali bir yere itmiştir. Bu durum, varlık meselesinin düşüncenin içkinliğinde buharlaşmasına, zamanla olan ontolojik bağının ise ihmal edilmesine neden olmuştur. Böylece Kartezyen özne, özün (essentia) mutlak taşıyıcısı

[484] Ahmet Soysal, *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant* (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2017), 12-18

[485] Transandantal kavramı, Kant felsefesinde en yalın haliyle, *deneyimin a priori zemini* anlamına gelir; yani deneyimi mümkün kılan, fakat deneyimden türemeyen koşulları ifade eder. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde a priori bilginin bu tür koşullarını "zorunluluk" ve "tam evrensellik" (istisnasızlık) ile tanımlar. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, "transandantal" ile "aşkın" (Almanca: *transzendent*) terimlerinin sıkça karıştırılmasıdır. Oysa bu iki kavram arasında açık bir fark vardır: "Transzendent" yani "aşkın", deneyimin tamamen dışında ve ötesinde olanı ifade ederken; "transandantal", deneyimin kendisine içkin olan ama onun önkoşulu olan yapıları belirtir. Bu nedenle "transandantal" kavramını Türkçede doğrudan "aşkınsal" gibi hatalı çağrışımlarla çevirmek yerine, özgün haliyle "transandantal" olarak kullanmak terminolojik doğruluğu korumak açısından daha uygundur. (Bilgi için Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, 10–11.)

haline gelirken, zamanın bu yapıya dâhil edilmediği bir metafizik anlayışa zemin hazırlanmıştır.[486]

Kant, bu mirası devralırken, özneyi doğrudan Tanrı ile güvence altına alınmış bir hakikat taşıyıcısı olarak değil; deneyimin koşullarını belirleyen transandantal bir yapı olarak kavrar. Kant'ta, özne, artık bilgiyi mutlak temellere dayandıran değil, fenomenal dünyanın olanak koşullarını sağlayan bir merkez hâline gelir. Bu durum, Descartes'ın metafizik merkeziliğini ters yüz eder: Artık varlık *ne* olduğu ile değil, *nasıl mümkün olduğu* ile ele alınır. Fakat burada Heidegger'in dikkat çektiği gibi, Kant'ın getirdiği transandantal devrim, zaman ile varlık arasındaki özgül bağı kurmakta yetersiz kalır. Zaman, deneyimin koşulu olarak tanımlansa da, onun varlıkla ilişkisi aydınlatılmaz; zaman, özneye içkin bir a priori yapı olarak kurgulanır ve varlığın anlamı, bu yapının işleyişi içinde yeterince açıklanamaz.[487] Heidegger'e göre, Kant'ın zaman anlayışı, Descartes'ın izinden giderek, zamanın transandantal statüsünü esas alır fakat bu yaklaşım, varlık ile zaman arasındaki asli bağı ihmal eder. Böylece Kant'ta, varlık sorunu zamansal bağlamından koparılarak ve fenomenal dünyanın yapısal analizine indirgenir.[488] Ancak tam da bu noktada, deneyimin yapısal koşullarına yönelik çözümlemenin, hangi temellere dayanabileceği sorusu gündeme gelir. İşte burada, Kant'ın düşüncesine yön veren temel kırılmalardan biri belirir: David Hume'un nedensellik anlayışına yönelttiği eleştiri. Hume, bilgiye yönelik bu transandantal çabanın öncesinde, nedenselliğin kendisini temellendirme iddiasını radikal biçimde sarsarak, modern felsefenin kesinlik arayışını kökten problematize etmiştir.

David Hume, nedensellik anlayışına yönelik eleştirisiyle Batı felsefesinin iki bin yıllık kesinlik zeminini radikal biçimde sarsar. Aristoteles'in dört neden şeması, doğayı rasyonel ilkeler doğrultusunda kavramanın temelini oluştururken, Hume bu çerçevenin zorunluluk iddiasını sorgular. Ona göre olgular arasında kurduğumuz nedensel bağlar, doğada gözlemlenebilecek zorunlu bir ilişkiye değil, tecrübelerimizin sürekliliğinden doğan zihinsel alışkanlıklara dayanır. İnsan, herhangi bir olgu hakkında bilgi edinirken onu doğrudan gözlemlemekle yetinmez; geçmiş deneyimlerden çıkardığı düzenlilikler aracılığıyla başka olgulara dair çıkarımlar yapar. Bir mektup, daha önce verilen bir söz ya

[486] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh (New York: State University of New York Press, 1996), 19.
[487] Heidegger, *Being and Time*, 9.
[488] Heidegger, *Being and Time*, 21.

da bir adada bulunan bir saat, zihinde başka olgulara yönelen bir bağlantı kurar. Ancak bu bağlantı, aklın keşfettiği zorunlu bir ilişki değil, belleğin ve deneyimin tekrarından kaynaklanan psikolojik bir eğilimdir. Hume'un tespiti, nedenselliğin ontolojik bir zorunluluk olmaktan çok, zihinsel bir alışkanlık biçiminde işlediğini ortaya koyar.[489]

Bu ifadeler, Hume'un nedensellik anlayışında zorunluluk fikrinin yerini alışkanlığın aldığını açıkça gösterir. Hume'a göre nedensel bağlar ne mantıksal olarak kanıtlanabilir ne de a priori bilinebilir; bunlar bütünüyle deneyime dayalıdır. İnsan, geçmişte gözlenen düzenliliklerden hareketle geleceğe dair beklentiler geliştirir; bu beklentilerin kaynağı ise doğada bulunan zorunlu bir ilişki değil, zihnin tekrarlanan deneyimlere verdiği tepkidir. Alışkanlık, böylece insan yaşamının temel rehberi hâline gelir: bellek ve duyuların sunduğu dolaysız verilerin ötesinde bütün olgulara dair bilgimizi, eylemlerimizi ve düşüncelerimizi mümkün kılan esas ilke odur. Nedensellik inancı, zorunlu bir bağ değil, alışkanlığın doğurduğu olumsal bir yönelim olarak belirir.[490]

Hume'un nedensellik eleştirisi Kant üzerinde belirleyici bir etki bırakır. Kant, yıllar süren dogmatik güvenin Hume'un sorgulamasıyla sarsıldığını ve bu sayede araştırmalarının bambaşka bir yöne evrildiğini kabul eder. [491] Hume'un şüpheciliği karşısında Kant'ın amacı, alışkanlığa indirgenmeyen, zorunlu ve evrensel bilginin nasıl mümkün olduğunu yeniden tesis etmektir. Bu arayış onu, nedensellik kavramını temellendirmek için zamanı sistemin merkezine yerleştirmeye yöneltir. Kant'a göre neden-sonuç ilişkisi, salt ardışık gözleme indirgenemez; bu ilişki, zamanın geri döndürülemez yapısı sayesinde rasyonel bir zorunluluk kazanır. Böylece nedensellik, deneyimden türeyen bir alışkanlık değil, zamanın içkin yapısına dayanan zorunlu bir bağıntı olarak kavranır. Bu bağlamda Kant, nedenselliğin yalnızca ardışık olaylarla sınırlı olmadığını vurgular. Ona göre birçok durumda neden ve etki eşzamanlıdır; örneğin sobanın varlığı ile odanın sıcaklığı aynı anda bulunur. Burada esas olan zamanın akışı değil, düzenidir: etki, nedenin varlığıyla birlikte zorunlu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla nedensellik ister ardışık ister eşzamanlı olsun, daima zamanın yapısı içinde belirlenir.[492] Kant, nedenselliğin yalnızca zamansal

[489] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Münevver Özgen, (Bursa: Biblos Kitabevi, 2014), 40-41.
[490] Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*,), 62.
[491] Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi – Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 8
[492] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 138.

sıralama ile açıklanamayacağını, zamanın içsel mantıksal düzeni aracılığıyla belirli olayların zorunlu bir bağ kurduğunu gösterir. Böylece nedensellik, Hume'un iddia ettiği gibi keyfi ve tecrübeye dayalı bir genelleme değil, zihnin *a priori* bir yapısı ve zamanın kurucu mantığıyla temellendirilmiş rasyonel bir bağ haline gelir. Kant için burada ulaşılan sonuç şudur: Bütün neden-sonuç bağlantıları zorunlu değildir, fakat bazı özel neden-sonuç ilişkileri, zamanın geri döndürülemezliği nedeniyle tersine çevrilemez yapılar içerir; işte bu durumda mantıksal zorunluluk ortaya çıkar. Bu nedenle Kant, nedensellik sorununu yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda zamansal bir zeminde yeniden kurar. Zamanın ardışık fakat geri döndürülemez yapısı, neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağı mümkün kılan apriori koşuldur. Kant, böylece yalnızca Hume'un şüpheciliğine bir yanıt geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda nihilizmin açtığı epistemolojik boşluğa karşı öznelliği kurucu bir zemin olarak tesis eder. Bu yönüyle Kant, bilginin yalnızca nesnede değil, öznenin yapılandırıcı faaliyetinde temellendiğini ortaya koyarak, metafiziği yeniden şekillendirir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Kant'ın zaman anlayışı, klasik metafizik geleneğinden köklü bir kopuşu temsil eder. Artık zaman, ne Aristoteles'te olduğu gibi hareketin bir ölçüsü, ne de varlığın nesnel bir hali olarak düşünülür. Kant, zamanı öznenin dışındaki nesnel gerçekliğin bir parçası olmaktan çıkararak, öznenin zihninde bulunan ve deneyimi mümkün kılan apriori bir form olarak temellendirir. Bu form, şeylerin kendisinden değil, şeylerin zihinde nasıl temsil edilebileceğinden kaynaklanır. Böylece zaman, duyusallığın nesnesi değil, duyusallığın koşulu hâline gelir; başka bir ifadeyle, şeylerin öznenin bilinç mekânında yer tutmasının önkoşuludur. Kant'a göre, uzay ve zaman hayal gücünün en temel (primitif) ürünleridir; dış dünyadan türetilmiş içerikler değil, zihnin kendiliğinden oluşturduğu yapısal çerçevelerdir.[493] Bu yönüyle zaman, bölünebilir bir nicelik olmaktan çok, tek ve bütün bir form olarak, tüm parçaları kendinde kuşatan saf bir sezgi niteliği taşır. Bu kurulum, yalnızca deneyimin yapısını açıklamakla kalmaz; aynı zamanda nedenselliğin zorunluluğunu sağlayan transandantal zemin olarak modern epistemolojinin merkezini oluşturur.

[493] Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi,* 49.

3.2.3.3. Zaman ve Şematik Temsil: Kavram ile Görüntü Arasında Köprü

Kant'ın 1770 tarihli *Duyusal ve Akılsal Dünyanın Formu ve İlkeleri Üzerine* adlı tezinde geliştirdiği zaman anlayışı, onun kritik felsefesinin ilk nüvelerini barındırır. Burada zaman ne Newton'daki mutlak ne de Leibniz'deki ilişkisel biçimiyle ele alınır; Kant'a göre zaman, deneyimi kuran apriori bir formdur. Duyuların kendisi ancak önceden varsaydıkları zaman kavramı aracılığıyla mümkün hale gelir. Kant, zamanın duyusal deneyimden türemediğini, tersine deneyimin koşulu olduğunu savunur. Duyulara verilen şeylerin eşzamanlı mı yoksa ardışık mı olduğunu ancak zaman sayesinde kavrayabildiğimizi belirtir. Böylece zaman, deneyimi mümkün kılan apriori bir yapıdır ve bu yaklaşım sentetik apriori bilginin temelini oluşturur. Zaman, Kant'a göre bir kavram değil, tekil bir sezgidir.[494] Onu kavramlardan ayıran şey, bütün zamansal ilişkileri tekil bir birlik içinde taşımasıdır. Zaman parçaları yalnızca bu bütünlüğün uzantılarıdır; anlar ise akışın kesintisi değil, sınırlarıdır. Bu nedenle zaman sürekli ve bölünebilir bir akış olarak düşünülmelidir. Kant ayrıca zamanın matematiksel yapısını süreklilik ilkesiyle ilişkilendirir. Doğadaki her değişimin kesintisiz gerçekleştiğini, ani sıçramaların mümkün olmadığını savunur. Değişim, farklı durumlar arasındaki sonsuz ara anlar aracılığıyla gerçekleşir. Kant, zamanın nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığını vurgular. O ne töz ne de nesneler arası bir ilişkidir; yalnızca zihnin duyusal verileri düzenleme tarzıdır. Dolayısıyla zaman, doğanın değil, zihnin yapısal formu olarak konumlanır. [495]

Kant'ın zaman teorisinin en çarpıcı sonuçlarından biri, zamanın yalnızca deneyim için değil, düşünmenin en temel ilkesi olan çelişmezlik yasası için dahi ön-koşul olmasıdır. Zaman başka herhangi bir ilkeden türetilemez; tersine çelişmezlik ilkesi, ancak aynı anda "A" ve "A değil"in birlikte düşünülebilmesi imkânına dayanır. Eğer bu iki ifade farklı zamanlarda söz konusuysa çelişki doğmaz; dolayısıyla "aynı zaman" kavramı olmadan çelişkinin tanımı bile yapılamaz. Bu çözümleme, zamanın duyusal deneyimin ötesinde,

---

[494] Kant'ın "zaman bir kavram değil, bir görü (Anschauung)dür" tespiti, onun bilgi teorisinde temel bir ayrımı yansıtır. Kavramlar, çokluğu kuşatan soyut temsillerdir; genel olanı ifade eder ve düşünme yetisinin ürünüdür. Buna karşılık görü, tekil olanı doğrudan sunar; nesneyi belirli bir zaman ve mekân bağlamında, somut biçimde sezgisel olarak verir. Zamanın bir kavram değil de görü olarak tanımlanması, onun dış dünyadan türetilmiş bir düşünce değil, zihnin deneyim öncesi yapısal bir formu olduğu anlamına gelir. Kavramlar zamansız olabilirken, görü ancak zaman ve mekân içinde işler; bu nedenle zaman, nesneleri düzenleyen ve deneyimi mümkün kılan saf bir görü olarak, tüm bilgimizin önkoşulu hâline gelir.

[495] Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis: Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, Latince aslından çeviren ve notlarla birlikte yayıma hazırlayan Klaus Reich (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956), 55-57.

mantığın temel işleyişi için de zorunlu bir epistemolojik koşul olduğunu gösterir. Kant, değişimle zaman arasındaki bağı tartışırken, zamanın değişime göre daha temel bir ilke olduğunu ortaya koyar. Değişim yalnızca zaman içinde kavranabilir; fakat zaman değişime indirgenemez. Böylece aralarındaki ilişki asimetriktir: değişim zamanın varlığını gerektirirken, zaman ondan bağımsız olarak düşünülebilir. Kant'ın ifadesiyle, zaman öylesine özgün ve ilkseldir ki, ondan önce veya ondan daha temel hiçbir şey bulunmaz. Bu belirleme, zamanı yalnızca deneyimin değil, değişim düşüncesinin de en yüksek zorunluluk statüsüne yerleştirir.

Bu noktada zaman, duyusal dünyanın mutlak biçimde birinci formel ilkesi olarak tanımlanır. Duyusal şeyler yalnızca eşzamanlılık ya da ardışıklık ilişkileriyle temsil edilebilir; başka türlü düşünülmeleri mümkün değildir. Böylece zaman, duyusal dünyanın basit bir fonksiyonu değil, onun bütünlüğünü sağlayan transandantal form olarak belirir. Kant'a göre tüm fenomenal içerikler tek bir zaman akışına "sarılmış"tır ve yalnızca bu süreklilik içinde konumlarını bulabilir. Kant'ın çözümlemesi, zamanın yalnızca deneyimi mümkün kılan bir yapı değil, fenomenler dünyasının bütün formel düzeninin kurucu zemini olduğunu gösterir. Zaman, nesneleri sıraya koymakla kalmaz, onların bir "görünüş" (*phainomenon*) olarak var olmasının asli koşulunu da oluşturur. Böylece fenomenler dünyası, başka hiçbir yapının parçası olmayan, zamansallık tarafından kuşatılmış bir bütünlük olarak şekillenir. Zamanın bu çift yönlü yapısı Kant tarafından özellikle vurgulanır: kendi başına mutlak anlamda varlık değildir, fakat duyusal şeylerin değişmez yasaları açısından en gerçek ve en zorunlu kavramdır. Bu paradoksal statü, zamanın ontolojik olarak nesnel bir gerçeklik olmayıp zihne içkin bir koşul olduğunu; buna rağmen epistemolojik düzlemde evrensel geçerlilik taşıdığını ifade eder. Zaman, bu bağlamda yalnızca mevcut deneyimi değil, tüm mümkün deneyimlerin koşulunu oluşturur. Kant ayrıca zamanın aksiyomatik niteliğine dikkat çeker. Ona göre saf zamanın ilkeleri –örneğin süreklilik postülası– tartışmaya kapalıdır; bu ilkelere karşı akıl yürütmek anlamsızdır, çünkü tüm düşünsel faaliyetlerin kendisi zaten bu ilkelere dayanır. Zaman bu anlamda yalnızca deneyimin değil, düşünmenin de ön-koşuludur. Çelişmezlik yasasının bile "aynı zaman" kavramına dayanması, bu yapının ne kadar köklü olduğunu gösterir.[496]

[496] Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* 61.

Sonuç itibariyle Kant, zamanın ne nesnel bir gerçeklik ne de duyulardan türeyen bir içerik olmadığını, aksine zihnin apriori ve saf görüsü olduğunu ileri sürer. Bu yapı, deneyimi mümkün kılmanın yanı sıra mantığın temelini de oluşturur. Böylece zaman, fenomenler dünyasının formel yapısını kuran, öznel ama evrensel geçerliliğe sahip transandantal bir ilke olarak modern felsefede merkezi bir konuma yerleştirilir.

3.2.4. Husserl'de Fenomenolojik Zamansallık: Yaşayan Şimdi ve İçsel Zaman Bilinci

Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* manifestosunda, felsefenin kendi özgül sorun alanını ihmal edip tarihsel sistemlere ve doğa bilimlerinin yöntemlerine yönelmesini eleştirir; felsefenin en yüksek teorik sorulara yanıt verebilen, saf akıl normlarına göre düzenlenmiş bir hayatı mümkün kılacak "kesin bir bilim" olarak yeniden kurulması gerektiğini vurgular.[497] Avrupa krizini "yanlış yola sapmış bir akılcılık" olarak gören Husserl, sorunun aklın özünde değil, tarihsel süreçte geçirdiği araçsallaşmada yattığını belirtir. *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*'de Avrupa'yı kan ya da soy üzerinden değil, "tinsel birlik" ve rasyonel yaşam biçimi üzerinden tanımlar; fakat bu, Aristotelesçi *entelekheia* anlayışıyla birleşerek Avrupa'yı kendi telos'una yönelen bir özneye dönüştürür.[498] Bu tavır, biyolojik ırkçılığı reddetse de Avrupa merkezli kültürel özcülüğün ve oryantalist bir üstten bakışın tipik bir örneğidir. Husserl'in Kant'a verdiği önem de bu çerçevenin içinden anlaşılmalıdır. Kant'ın apriori ve aposteriori unsurları birlikte ele alan eleştirici yaklaşımını felsefede bir dönüm noktası olarak görür; ancak bu yönelimin Alman İdealizmi'nde *transcendental idealizm*e saplandığını, Hegel'de spekülatif kurgusallık ve göreceliğe yol açtığını vurgular.[499] Marburg Yeni-Kantçılığı'nı metodolojik daralma, naturalizmi indirgemecilik, Dilthey'in historisizmini görecelik ve dünya görüşü felsefelerine yol açtığı için eleştirir. Husserl, fenomenolojiyi felsefenin bağımsız ve nesnel geçerliliğe sahip özgül alanı olarak kurmayı amaçlar.[500]

Fenomenolojisinin merkezinde *intentionality* vardır. Brentano'nun zihinsel fenomenleri ayırt eden bu kavramı, Husserl psikolojik bağlamdan çıkararak transendental bir yapıya

[497] Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 33.
[498] Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Onay Sözer (İstanbul: AFA Yayıncılık, 1994), 39.
[499] Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, 77-78.
[500] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, 36-37.

dönüştürür: intentionality artık yalnızca yönelme değil, nesnenin ve anlamın konstitüsyon sürecidir. Fenomenolojik indirgeme sayesinde doğal tutum paranteze alınır ve intentionality saf bilinç düzleminde eidetik bir yapı olarak temellendirilir. Böylece Brentano'daki statik anlayış, Husserl'de bilinç ile nesne arasındaki dinamik, anlam-verici ilişkiye dönüşür.[501]

Husserl'in fenomenoloji projesi, fenomenleri empirik öğelerinden arındırarak özlerine ulaşmayı hedefleyen *reduksiyon* yöntemiyle, onları real olaylar değil irreal "özler" olarak kavrayan apriori betimleyici bir bilim anlayışına dayanır. Bu bilim, her türlü teorik varsayımdan bağımsız, varsayımsız bir araştırma ilkesini benimser.[502] Doğal tavrın doğasallaştırma alışkanlığını kırarak saf fenomenolojik tutuma yönelir; psişik fenomenler akış halindeki görünümler olarak kendilerini verdikleri biçimde ele alınmalı, nesneleştirilmemelidir. Aksi halde araştırma sahteleşir.[503]

Yöntemin özgünlüğü *özgörü* (*Wesensschau* / eidetik intuition)[504] kavramında belirir: sezginin uzandığı yere kadar ideleştirme ve özsezgi de uzanır.[505] Bu yenilik, empirizm ya da rasyonalizme bağlı olmayan, fenomenlere dönüş ve kesin bilim idealini birleştiren eleştirel-yapıcı bir tutumu ifade eder.

Husserl'de bilinç, intentionality ilkesine göre işler: her bilinç edimi (*noesis*), zorunlu olarak bir nesne-anlamına (*noema*) yönelir. Noesis, algı, hatırlama veya hayal etmenin etkin yanını; noema ise edimde verili olan nesnenin anlamsal yapısını ifade eder. Örneğin

---

[501] Burt C. Hopkins, Intentionality in Husserl and Heidegger: The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1993), 32-36.

[502] Sanem Yazıcıoğlu, Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek (Ankara: Fol Kitap, 2022), 113-114.

[503] Kasım Küçükalp, Fikir Mimarları 09: Husserl (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 144-145.

[504] Husserl'in fenomenolojisinde eidetic intuition (Alm. Wesensschau), tekil ve ampirik bir nesnenin kendisini değil, o nesnenin değişmez ve zorunlu yapısını, yani özünü doğrudan sezgisel olarak kavrama eylemidir. Bu tür sezgi, algısal sezginin (perceptual intuition) ötesine geçerek, fenomenolojik indirgeme yoluyla tekil ve tesadüfi niteliklerin askıya alınmasının ardından nesnenin özüne ulaşmayı hedefler. Husserl'e göre "özgörü"nün sınırları, sezginin kendisinin erişebildiği alanla sınırlıdır; dolayısıyla öz ancak deneyimin sunduğu fenomenler üzerinden sezgisel olarak kavranabilir. Buradaki eidetic ifadesi, kökenini Yunanca eidos kavramından alır ve "biçim, görünüş, tür, ideal form" anlamlarını taşır; Platon'un idea öğretisinde merkezi bir yere sahip olan bu terim, fenomenolojide ampirik olandan soyutlanmış, tüm olası örneklerde değişmeden kalan yapıyı ifade eder. Bununla birlikte burada referans verilen Platonculuk, Platon'un kendi bağlamındaki düşüncesinden ziyade, Aristotelesçi teleoloji ve mevcudiyet anlayışının süzgecinden geçmiş bir Platon yorumudur. Bu okumada eidos, Platon'un özgün anlamındaki aşkın ve değişmez idea kavrayışından çok, Aristoteles'in form ve ereklilik (entelecheia) anlayışıyla eklemlenmiş bir yapı olarak anlaşılır. Dolayısıyla Husserl'in "özgörü" anlayışı, fenomenolojik yöntemde sezgiye dayalı olarak yapılandırılsa da, özün kavranışını Batı metafiziğinin Aristotelesçi-Platoncu çizgisinde belirleyen özcü ve mevcudiyet merkezli zemini bütünüyle terk etmez.

[505] Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 56.

kalem, fiziksel varlığıyla nesne iken; bilinçteki işlevi, rengi, çağrışımları noematik boyutu oluşturur.[506] Böylece nesne, bağlama göre farklı anlam katmanları kazanır ve her deneyimde yeniden kurulur. Noesis ve noema ayrılmaz bir birlik oluşturur.

Noema, nesnenin kendisi değil, bilincin ürettiği "kastedilen anlam"dır. Pegasus gibi var olmayan varlıklar bile noematik içerik taşır; çünkü bilinç daima anlamla donatır.[507] Bu ayrım fenomenolojik indirgeme ile netleşir: bilinç, nesneyi "kendini nasıl veriyorsa öyle" ele alır. Duyusal veriler noematik yapı sayesinde anlam kazanır; özün sezgisel kavranışı (*Wesensschau*), noemanın eidetik varyasyonla çözümlenmesiyle mümkündür.[508] Böylece nesne, sabit bir şey değil, ilişkisel ve sürekli genişleyen anlam bağlamıdır.

Husserl, psişik olanı doğallaştıran tüm yaklaşımları reddeder; bilinç doğa değil, fenomendir. Psişik sferde görünüş–varlık ayrımı yoktur; fenomenler substantif birlikten ve nedensel bağıntılardan bağımsızdır. Bilinç, geçmişe gömülerek akıp giden bir "yaşantı" olarak yalnızca immanent bir zaman çizgisinde mümkündür. Tüm bilinç fenomenleri yönelimseldir; bilinç daima bir şeye yönelir ve anlam taşır.[509]

Husserl'in özgünlüğü, bilgi teorisini aşarak *Lebenswelt* (yaşam-dünyası) kavramında cisimleşir. Bu kavram, insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi yalnızca epistemik değil, ontolojik ve etik bağlamda temellendirir. Doğal tavırda insan, yaşantısını doğrudan deneyimlediği, kaygı ve eylemlerinin kök saldığı bir dünyada sürdürür; bilimsel düşünce de bu zemine dayanır. Ancak modern bilimler, öznel olanı dışlayarak bu temeli unutmuştur. Husserl'e göre bu unutma, aklın dünyayla bağının kopması ve aşkın bir konuma yükselmesinin göstergesidir. Bu nedenle *Lebenswelt*, fenomenolojinin yeniden varlığın veriliğine ve anlamın kaynağına dönüşünü sağlayan kurucu bir ilkedir.[510]

Husserl'in zaman çözümlemesi, doğal zaman kavrayışını aşarak öznel yapıyı araştırma nesnesi yapmasıyla radikal bir kırılma yaratır. Fenomenolojik indirgeme ile hem nesnel zaman hem özne askıya alınır; incelemenin odağına zaman bilinci yerleşir. Zaman artık dışsal bir süreç değil, bilincin kurucu formudur. Bu bağ, ünlü "melodi örneği"yle

---

506 Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*, 126-127.

507 Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, çev. F. Kersten (The Hague–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983), §132–133, 316–317.

508 Küçükalp, Fikir Mimarları 09: Husserl, 197.

509 Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 53-55.

510 Husserl, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, 77-78.

açıklanır: melodiyi duymak geçmişin bellekte tutulmasına, şimdinin algısına ve geleceğin beklentisine dayanır. Böylece zaman bilinci, ardışık şimdilerin toplamı değil, sürekliliği kuran dinamik bir yapıdır. Husserl'e göre zaman yalnızca fiziksel nesneleri değil, ideal nesneleri de kapsar. İdeal varlıklar zamansız görünse de bilinçte temalaştırıldıklarında zamansal bir akış içinde kavranırlar. Dolayısıyla bilincin zamansal yapısı, algının ötesinde düşünsel edimleri de kuşatır; her edim belirli bir süreye sahip olup diğerleriyle ilişkili bir akışta anlam kazanır.[511]

Husserl'in fenomenolojik analizinde zaman üç düzeyde incelenir: (1) saat ve takvimle ölçülen dünya zamanı, (2) bilinç yaşantılarının sürekliliğine ait içsel zamansallık ve (3) bu akışın farkındalığı olan içsel zaman bilinci. Fenomenolojinin asıl odağı üçüncü düzeydir; burada zaman, *retention* (alıkoyma) ile *protention*'un (beklentileme) sürekli etkileşimi içinde akan saf bilinç formu olarak kavranır. Bu nedenle zaman ne aşkın bir süre ne de dış dünyada ölçülebilir bir olaylar dizisi değil, bilincin kendini kurma tarzıdır. "Şimdi", daha söylenirken geçmişe kayan ama *retention* yoluyla alıkonulan, *protention* aracılığıyla ise geleceğe açılan bir yapıdır. Bu üçlü yapı olmadan ne nesne birliği ne de benlik sürekliliği mümkün olabilir.[512] Husserl'in fenomenolojik zaman anlayışı, hem klasik metafiziğin nesnel zaman nosyonunu hem de Kant'ın apriori sezgi kavrayışını aşarak zamanı bilincin kendi oluş sürecinde kurduğu ve kurulduğu zemin olarak düşünür. Augustinus'un "Zaman nedir?" sorusuna Husserl'in cevabı, fenomenolojik açıdan, zamanın yaşayan şimdi'de kurulan bir bilinç hareketi olduğudur. Bu bağlamda içsel zaman bilinci, fenomenolojinin teorik olduğu kadar ontolojik boyutunu da açığa çıkarır ve ileride ele alınacak "yaşayan şimdi" anlayışının temelini oluşturur.

3.2.4.1 Husserl'de Zamanın Fenomenolojik Yapısı ve Yaşam-Dünyası: Yaşayan Şimdiden Yaşantı Alanına

Husserl'in zaman çözümlemesinde "yaşayan şimdi", zamanın yalnızca ardışıklık değil, bilinçte kurulan süreklilik yapısı olduğunu gösterir. Zaman dışsal bir gerçeklik değil, bilincin yapısal bir özelliğidir; "şimdi", geçmişin *retention*'ı ve geleceğin *protention*'u ile birleşerek her an kendini yeniden kurar.[513] Bu nedenle objektif zaman kavramını radikal

[511] Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*, 62-64.
[512] Küçükalp, *Fikir Mimarları 09: Husserl,* 76-78.
[513] Edmund Husserl, The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, ed. Martin Heidegger, çev. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 2019), 65.

biçimde eleştirir: doğa biliminin ölçülebilir zaman anlayışı, bilincin fenomenolojik yapısını kavramada yetersizdir. Psikolojik yaklaşımlar da zamanı bireysel ruhsal durumlarla sınırlayarak eksik bırakır. Oysa fenomenolojik analiz, deneyimlerin objektif anlamlarına ve betimleyici içeriklerine yönelir.[514] Bu yüzden Husserl, objektif zamanı *epoché* ile askıya alır: doğal tutumun dünyayı doğrudan "var" sayan kabullerini, pozitif bilimlerin teorilerini ve ontolojik varsayımları paranteze alarak fenomenleri bilinçte göründükleri biçimiyle araştırır.[515]

Doğal tutumda zaman dışsal bir gerçeklik olarak kabul edilir hem gündelik yaşam hem bilimsel dünya görüşü bu varsayıma dayanır.[516] Ancak bu anlayış, zamanı empirik olguya indirger ve fenomenolojik çözümlemeyi engeller. Fenomenolojik tutuma geçiş, objektif zamanın paranteze alınmasıyla mümkündür. Böylece zaman bilincinin saf alanı açığa çıkar; "yaşayan şimdi", objektif zamanın bir noktası değil, özgün fenomenolojik bir boyuttur.[517]

Epoché'nin zaman bilincine uygulanması üç düzeyde işler: (1) fiziksel zamanın, Newton'dan Einstein'a tüm modelleriyle askıya alınması; (2) psikolojik zamanın nötralizasyonu; (3) kozmolojik zaman varsayımlarının eliminasyonu.[518] Bu indirgeme sonucunda Husserl'in üçlü yapısı belirir: *primal impression* (ilk izlenim), *retention* (alıkoyma) ve *protention* (beklentileme). İlk izlenim, şimdinin originary bilincini temsil eder; retention geçmişin yeniden üretim değil, doğrudan tutulmasıdır.[519] Retention, şimdi-bilincinin ayrılmaz parçasıdır; geçmişi süreklilik içinde taşır. Bu yapı, melodiyi duymada olduğu gibi, geçmiş notaların bilinçte tutulmasını mümkün kılar. Protention ise gelecek modalitesinin boş konstitüsyonudur; beklenen gelecek yeni bir primal impression'a dönüşerek temporal akışı sürdürür.[520]

Bu üç moment ayrılmaz bir birlik oluşturur: her bilinç fazı, retention, primal impression ve protention'dan meydana gelir. Bunlar karşılıklı bağımlılık içinde sürekli

---

514 Husserl, The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, 20-24.
515 Burt C. Hopkins, Intentionality in Husserl and Heidegger, 19.
516 Edmund Husserl, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917), çev. John Barnett Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), 59.
517 Husserl, The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, 20-21.
518 Husserl, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time, 193.
519 Husserl, The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, 77.
Ayrıca: Husserl, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time, 324.
520 Husserl, The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, 55-60.

modifikasyonlarla işler. Temporal kimlik, bu üçlü yapının etkinliğinde konstitüe edilir.[521] Husserl'in zaman bilinci teorisinin özgünlüğü burada yatar.

Zamansal nesneler yalnızca ardışık fazların toplamı değil, süreklilik içinde deneyimlenen bütünlerdir. Melodide her ton, primal impression'da verilir, geçmiş ton retention'da tutulur, gelecek ton protention'la beklenir; böylece melodi bir birlik olarak kurulur.[522] Nesnelerin sürekliliği, fazların kesintisiz füzyonuyla sağlanır; kimlik, retention ve protention'un senteziyle korunur.[523] Ses ve melodi örnekleri, nesnenin özdeşliğini sürdürürken görünüş kiplerinin sürekli değiştiğini açıkça gösterir.[524]

Husserl'in geç döneminde geliştirdiği yaşam dünyası (*Lebenswelt)* kavramı, yalnızca bilgi öncesi bir zemin değil, aynı zamanda önceki noetik merkezli bilinç anlayışından bir yön değişimini ifade eder. 1936 tarihli *Kriz* metniyle sistematik hâle gelen bu kavram, zihinsel yapının ötesinde varoluşsal bir açılım olarak belirir.[525] Intentionality kavramı üzerinden süreklilik korunurken, yaşam-dünyası artık yalnızca noetik bir yapı değil, deneyimin anlam koşullarını mümkün kılan bir yaşantı alanıdır.

"Kriz", modern bilimsel rasyonalitenin yol açtığı anlam yitimini dile getirir: doğayı niteliksel anlamaktan, matematiksel hâkimiyetle birlikte yaşam ve değer sorunlarının dışlanmasına geçiş.[526] Galileo ile başlayan matematiksel doğa anlayışı görelilik ve kuantum teorileriyle doruğa ulaşsa da, fenomenolojik açıdan yaşanan dünyadan bir kopuş üretmiştir.[527] Bilim, olgulara yönelirken "en yüksek ve son sorular"ı –yaşam, değer ve anlam sorunlarını– dışlamış,[528] böylece varoluşsal bir yoksullaşmaya yol açmıştır.[529]

---

[521] Husserl, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time, 112.
[522] Edmund Husserl, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time, 86 ve 377.
[523] Edmund Husserl, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time, 234 ve 378.
[524] Husserl, The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, 37-40.
[525] Ulrich Majer, "The Origin and Significance of Husserl's Notion of the Lebenswelt," içinde Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences', ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger (Stanford: Stanford University Press, 2010), 46-63, s. 61.
[526] Lubica Učník, The Crisis of Meaning and the Life-World: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka (Athens, Ohio: Ohio University Press, 2016), 2.
[527] Dagfinn Føllesdal, "The Lebenswelt in Husserl," içinde Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences', ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger (Stanford: Stanford University Press, 2010), 27-45, 37.
[528] Paul Janssen, Geschichte und Lebenswelt: Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), 5.
[529] David Carr, "The Lifeworld Revisited: Husserl and Some Recent Interpreters," içinde *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers, Volume V: Horizons: Life-world, Ethics, History, and Metaphysics*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota (London – New York: Routledge, 2005), 4.

Husserl'in eleştirisinin temelinde yalnızca olgulara dayalı bilgiyi meşru sayan anlayış vardır. Psikolojizmi reddederek deneyimden bağımsız mantığı temellendirirken, deneyimsel doğanın bilgiye karıştırılmasını da geçersiz sayar.[530] Yaşam-dünyası kavramı, bilginin yeniden fenomenolojik zemine döndürülmesi çabasını temsil eder: insanın bedensel, tarihsel ve yönelimsel mevcudiyetinin unutulmuş temelinin tesisi.[531] Bu kriz, rasyonalitenin çözülmesiyle bilimin anlam üretme kapasitesinin de tükendiğini gösterir.

Bu bağlamda yaşam-dünyası, noetik-noematik yapının temsil odaklı sınırlarını aşma girişimidir. Erken dönemde bilinç nesneyi noema aracılığıyla kurarken, özne–nesne dikotomisi korunmuştu. Føllesdal'ın ifadesiyle noema, "karmaşık bir beklentiler kümesi" olarak bilinci deneyimin kurucusu kılar.[532] Oysa yaşam-dünyası, Carr'ın vurguladığı üzere "hep zaten önceden verilmiş" (immer schon vorgegeben) bir dünyayı ifade eder.[533] Böylece intentional aktların alanı değil, onların dayandığı varoluşsal temel hâline gelir.

Učník'in belirttiği gibi, bu dönüşüm fenomenolojiyi epistemolojiden ontolojiye yönlendiren yapısal bir müdahaledir.[534] Yaşam-dünyası, epistemik olarak kurulmuş nesnellik değil, tarihsel, bedensel ve ilişkisel mevcudiyetin koşuludur.[535] Gündelik yaşantının tipik ve değer yüklü nesneleri, teorik kavrayıştan önce gelir ve bilginin olasılık zemini olarak işlev görür.[536] Ancak Husserl yaşam-dünyasını hâlâ temelci bir teleolojik düzen içinde kavramış[537], bilimsel kanıtların nihai meşruiyet kaynağı olarak görmüştür.[538]

Kavramın merkezinde "ufuk" düşüncesi yer alır. Başlangıçta algının retentional ve protentional genişlemesiyle sınırlı olan ufuk, daha sonra yalnızca noematik bir fazlalık

---

[530] Edmund Husserl, "Critique of the Mathematization of Nature—From Philosophy of Arithmetic to The Crisis of European Sciences", içinde Lubica Učník, The Crisis of Meaning and the Life-World: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka (Athens, Ohio: Ohio University Press, 2016), 10-52, 17.

[531] Ian Hacking, "Husserl on the Origins of Geometry," içinde Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences', ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger (Stanford: Stanford University Press, 2010), 64-82, 80.

[532] Føllesdal, "The Lebenswelt in Husserl", 31.

[533] David Carr, Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies, Phaenomenologica 106 (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 232.

[534] Lubica Učník, The Crisis of Meaning and the Life-World, 2.

[535] Carr, "The Lifeworld Revisited, 13.

[536] Janssen, Geschichte und Lebenswelt, XVI.

[537] Ian Hacking, "Husserl on the Origins of Geometry,", 78-79.

[538] Husserl, "Critique of the Mathematization of Nature" 38.

Ayrıca: David Hyder, "Introduction," Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences', ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger (Stanford, California: Stanford University Press, 2010), xxix.

değil, bilinç eylemlerini koşullayan ortak inanç zemini olarak anlaşılır.[539] Dünya, artık şeylerin arka planı değil, "tüm konumlama eylemlerimizin ufku"dur. Husserl'e göre episteme daima *doxa* üzerine kuruludur; yaşantının doksik düzlemi, bilginin birincil kılavuzudur.[540] Janssen'in ifadesiyle yaşam-dünyası, "bilim öncesi ve bilim dışı deneyimlemenin özgün dünyası"dır; göreli bir içerik taşısa da onu mümkün kılan yapılar göreli değildir.[541]

Sonuçta yaşam-dünyası, bilincin tarihsel ve intentional korelasyonunu taşıyan bir "yolda olan varlık"tır.[542] Ancak bu kavram, fenomenolojiyi bilgi kuramından varoluşsal açıklığa yönlendirse de, Husserl'in temelci eğilimlerini de açığa çıkarır. "Önceden verilmişlik" tüm bilinç eylemlerinin doğal kabulü olarak işler ve bedensel etkileşim kapasitesiyle bilincin en derin katmanında etkinlik gösterir.[543] Redüksiyonun burada ulaştığı sınır, Merleau-Ponty'nin ifadesiyle "tam bir redüksiyonun imkânsızlığı"dır.[544] Bu tespit, intentionality'nin kapalı bir zihinsel yapı olarak kavranmasını da sorgulamaya açar.

Bernet'in vurguladığı gibi, Husserl kurucu intentionality'yi şeylerle ve kişilerle ilişkiler arasında yeterince ayırmadan konumlandırır[545]; bu nedenle özne merkezli çerçeveyi tamamen aşamaz. Hakikat, sabit bir sonuç değil, deneyimsel yargılarda sürekli ertelenen bir idealdir; varlıkla korelatif olarak, ufuksal bir fikir halinde açığa çıkar. Bu yaklaşım, Batı metafiziğinin ilk neden arayışına karşı bir kopuşu temsil eder: artık soru dünyanın "neden" orada olduğu değil, bilincin yapıları içinde "nasıl" orada olduğudur.

Husserl'in fenomenolojisi, bu noktada Heidegger'de radikalleşir. Husserl'in bilinç merkezli yaklaşımı, Heidegger'in *Dasein* analizinde özne–nesne dikotomisini aşarak dünyayı "dünya-içinde-varlık" (*In-der-Welt-sein*) olarak kavramaya dönüşür. Böylece yaşam-dünyasının ima ettiği varoluşsal açıklık, fenomenolojinin eleştirel potansiyelini bütünüyle açığa çıkarır.

---

[539] Rudolf Bernet, "Husserl's Concept of the World", içinde Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers, Volume V: Horizons: Life-world, Ethics, History, and Metaphysics, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota (London – New York: Routledge, 2005), 19-38. s. 23-24.

[540] Edmund Husserl, "Critique of the Mathematization of Nature" 39-40.

[541] Paul Janssen*, Geschichte und Lebenswelt,* 164-165.

[542] Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, 129-130.

[543] David Carr, "The Lifeworld Revisited", 14.

[544] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, çev. Colin Smith (London: Routledge, 2002), xiii.

[545] Rudolf Bernet, "Husserl's Concept of the World", içinde Edmund Husserl", 27.

Sonuç olarak, yaşam-dünyası kavramı fenomenolojiyi bilinç felsefesinden varoluşsal analize taşıyan kritik bir eşiği temsil eder. Modern bilimin kendi anlam zeminiyle ilişkisini sorgulamak için güçlü bir araç sunsa da Husserl'in "kesin bilim" ideali bu eleştirinin radikalliğini sınırlamıştır.

3.3. Heidegger'de Zamansallık ve Mevcudiyetin Aşılması: Fenomenolojiden Dasein'a Ontolojik Dönüşüm

Modern felsefenin kurucu uğraklarını oluşturan Descartes ve Kant'ın düşüncesi, felsefi öznenin bilgi ve varlık alanındaki konumunu nasıl tesis ettiğini anlamak açısından kritik bir yönelim sunar. Bu bağlamda, önce Descartes'ın düşünceyi mutlak bir temellendirme zemini olarak kurduğu *cogito ergo sum* ifadesiyle başlayan modern özne anlayışı üzerinde durduk. Ardından Kant'ın bu özne anlayışını transendental biçimde yeniden yapılandırarak deneyimin apriori koşullarını sorguladığı çözümlemeleri inceledik. Zamanın, Kant'ta artık dışsal bir şey değil, zihnin içsel formu olarak düşünülmeye başlanması; bilgi ile gerçeklik arasındaki ilişkinin özne merkezli bir yapı aracılığıyla yeniden düzenlenmesi ve nihayet, Husserl'in bu mirası yaşantı alanına taşıyarak fenomenolojik bir zemine oturtma çabası, bu bölümde ele aldığımız temel dönüşümleri teşkil etti.

Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" (*cogito ergo sum*) formülasyonu, genellikle modern felsefenin başlangıç noktalarından biri olarak kabul edilir. Bu ifade, yalnızca epistemolojik bir kesinlik arayışını değil, aynı zamanda öznenin kendisini varlık temelinde kurma girişimini de içerdiği ölçüde ontolojik bir yönelimi beraberinde getirir. Düşüncenin içeriğinden değil, düşünmenin bizatihi eyleminden türeyen bu varlık temellendirmesi, felsefi geleneğin seyrinde önemli bir kopuş olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu kopuşun, klasik metafiziğin özselci yönelimiyle bağını tümüyle kesmiş olduğunu söylemek güçtür. Zira Aristoteles'in *ousia* kavrayışı ile Descartes'ın *res cogitans* anlayışı, farklı düzlemlerde de olsa varlığı belirli bir mevcudiyet yapısı üzerinden düşünme eğilimini paylaşmaktadır. Bu bağlamda, Descartes'ın akıl ve düşünceyi mutlak temellendirme kaygısı, öznenin felsefi merkeziliğini tesis eden bir yapı sunar. Ne var ki, bu yapı dış dünya ile ilişkiyi, Tanrı'nın süreklilik teminatı ve zihinsel temsiller aracılığıyla dolaylı kılar. Duyuların güvenilmezliği gerekçesiyle dışsal

gerçekliğe karşı duyulan kuşku, zihnin içkin yapısını bilginin kaynağı olarak konumlandırır. Böylece özne, hem bilginin hem de varoluşun dayanağı haline gelir.

Immanuel Kant, bu noktada felsefi düşüncenin yönünü belirleyecek iki temel tercih arasında bir yol arayışına girer. Bir yanda, dış dünyaya, yani *kendinde şey*'e (*Ding an sich*) yönelerek nesnel bilgiyi onun yapısal belirlenimlerinde temellendirme geleneği vardır. Diğer yanda ise, bilginin koşullarını öznenin zihinsel yapılarında aramak, yani fenomenal alanı transendental çözümlemeyle kavramak gibi bir imkân ortaya çıkar. Kant, bu ikinci yönelimi tercih ederek, Descartes'ın açtığı içkinlik zeminini daha sistematik ve metodik bir düzeye taşır. Özellikle zaman ve mekânın deneyimden değil, deneyimi mümkün kılan zihinsel formlar olarak kavranması, Kant'ın felsefi devriminde merkezi bir rol oynar. Bu bağlamda Kant, bilginin yalnızca içeriğiyle değil, o içeriğin imkân koşullarıyla ilgilenir. Zaman, duyulara ait ampirik bir edinim değil, bilginin apriori koşulu olarak düşünülür. Ancak burada söz konusu olan zaman anlayışı, henüz yaşantının akışı içerisinde tarihsel ve varoluşsal bir derinlik kazanmaz; zihnin yapısal formu olarak kalır. Bu nedenle Kant'ın zaman anlayışı, felsefi bir devrim içeriyor olsa da zamanın bizzat yaşanan bir fenomen olarak ele alınmasını henüz tam anlamıyla mümkün kılmaz.

Bu sınırlılık, özellikle Edmund Husserl'in fenomenolojisinde belirgin hale gelir. Husserl, zaman bilincini yalnızca bilişsel bir form olarak değil, yaşantıların sürekliliği içinde kurulan içkin (immanent) bir akış olarak çözümlemeye yönelir. Böylece zaman, artık yalnızca bir form değil, bilinçte tecrübe edilen bir akışın yapısı olarak ele alınır. Ancak Husserl'in çözümlemelerinde süren bu bilinç merkezli yapı, bazı düşünürlerce hâlâ metafiziğin belirli formlarını koruduğu gerekçesiyle eleştiriye uğramıştır. Bu eleştirilerin başında gelen Martin Heidegger, fenomenolojiyi yalnızca bilinç içeriğinin betimlenmesiyle sınırlamayan, aksine varlık sorusunu bu zeminden hareketle yeniden kurmayı hedefleyen bir yönelimi benimser. Onun için fenomenoloji, yalnızca yöntem değil, aynı zamanda varlığın açığa çıkış kiplerinin sorgulanmasıdır. Bu doğrultuda, Descartes'la başlayan özne temelli düşünce geleneği, Heidegger'in yaklaşımında hem tarihsel bir miras hem de eleştirel felsefi bir problematik olarak yeniden ele alınacaktır.

3.3.1.1. Zamanın Ontolojik Dönüşümü: Fenomenolojiden Kopuş ve Dasein'ın Açımlanışı

Franz Brentano'nun *On the Manifold Sense of Being in Aristotle* adlı tezi, Heidegger'in düşünce yolunun başlangıcında belirleyici bir rol oynamış; 1907'den itibaren, bu eseri tekrar tekrar incelemesi, onun "Varlık sorusu" ile ilk temasını ve felsefi arayışının ontolojik temelini oluşturmuştur. Brentano, tezinin başlık sayfasında Aristoteles'in *to on legetai pollachos* ("bir varlık, yani Varlığına ilişkin olarak, pek çok şekilde açığa çıkar") ifadesini alıntılamış, bu ifade Heidegger'in düşünce yolunu şekillendiren temel soruyu barındırmıştır: "Çoklu anlamlarının tümüne nüfuz eden, Varlığın yaygın, basit ve birleşik belirlenimi nedir?" Bu soru, beraberinde başka sorular da getirmiştir: Varlık ne anlama gelir? Varlık, Aristoteles'in sürekli vurguladığı ancak ortak kökenini belirlemediği dört kipte — özellik olarak Varlık, imkân (dunamis) ve edim (energeia) olarak Varlık, hakikat (*aletheia*) olarak Varlık, kategorilerin şeması olarak Varlık — neden ve nasıl ortaya çıkar? Brentano'nun eseriyle uyanan bu Varlık sorusu, Heidegger'i izleyen on yıl boyunca Batı felsefesi tarihi içinde "sapmalar ve gezintiler"e yöneltmiş, fakat bu yolculuk, söz konusu soruların ilk açıklığına ulaşabilmesi için zorunlu olmuştur. Bu ilk deneyim, onun düşüncesinde metafiziğe bir temel atma girişiminin başlangıcı sayılabilir.[546]

Brentano'nun çalışmasıyla uyanan Varlık sorusu, Heidegger'in Husserl'in fenomenolojisiyle tanıştığı dönemde de düşünsel odağını korumuştur. Ancak Heidegger, bu dönemde hâkim olan Neokantçı felsefi atmosferin, fenomenolojinin "şeylerin kendisine dönüş" ilkesini gölgelediğini düşünmüştür. Ona göre, Husserl *Mantıksal Araştırmalar*'da —özellikle altıncı incelemede— Varlık sorusuna yaklaşmış, fakat Natorp'un etkisiyle transendental fenomenolojiye yönelmiş ve bu yöneliş *Fikirler* ile ilk doruğuna ulaşmıştır. Heidegger, bu dönüşümün fenomenolojinin asli ilkesini feda ettiğini, yine de Husserl'in erken dönem araştırmalarının, Neokantçılığın yöntemine kıyasla yeni ve güçlü bir esin kaynağı olarak öne çıktığını düşünmektedir. Ona göre, Varlık sorusunun imkânı, ancak fenomenolojik temel tutumun varlığıyla mümkündür; bu bakımdan, Husserl'in erken dönem çalışmaları belirleyici bir zemin sağlamıştır. Ancak Husserl'in daha sonra transendental bir yöne evrilmesi, bu ilkenin — fenomenolojinin asıl yönelimi

[546] Martin Heidegger, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, William J. Richardson, S.J., (New York: Fordham University Press, 2003), Preface, X.

olan "şeylerin kendisine dönme"nin — korunup korunmadığı konusunda Heidegger'in zihninde ciddi bir mesafe ve kuşku yaratmıştır.[547]

Heidegger, zamanla fenomenolojinin "şeylerin kendisine dönüş" ilkesinin, kasıtlı bilinç ya da aşkınsal ego kavramlarıyla özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği konusunda derin bir kuşku geliştirmiştir.[548] Ona göre felsefi araştırmanın yönelmesi gereken asıl ufuk, Varlığın düşünce için hem başlangıç hem de nihai hedef olarak daima merkezde tutulmasıdır. Bu yönelim, onun Husserl'in Kartezyen, Kantçı ve Fichte'ci çizgide biçimlenen fenomenoloji anlayışından kopuşunun ve kendi ontolojik projesini bu gelenekten bağımsız olarak inşa edişinin temelini oluşturmuştur.

Heidegger, Varlık'ın bir "cins" olmadığını, tüm varolanları ilgilendirmesine rağmen hiçbirine indirgenemeyecek biçimde "mutlak olarak aşkın" (*absolut transzendens*) olduğunu vurgular ve Husserl'in fenomenolojik yönteminden yararlanarak Varlık'ın açığa çıkışını ontolojik anlamda "transcendental veritas" (aşkınsal hakikat) olarak yorumlar. Ontoloji ile fenomenolojiyi ayrı disiplinler değil, felsefenin hem konusunu hem de yöntemini belirleyen bir bütün olarak gören Heidegger, fenomenolojiyi *Dasein*'ın hermenötiği ve varoluşun analitiği olarak tanımlar. Husserl'den farkı, fenomenolojinin nesneci bir anlayışını aşarken Heidegger'in kategorik sezgiyi yalnızca dar anlamda kavranmış yönelimsel (intentional) durumlarda değil, aynı zamanda faktik yaşam (*factical life* / *Faktizität*) yapılarında da temellendirmesidir. Bu nedenle fenomenoloji, yalnızca öznel bilincin yapılarıyla sınırlı kalmaz; daha temelde, hakikatin aletheia olarak anlaşılmasıyla —yani açığa çıkma ile gizlenmenin, görünür kılma ile saklamanın, Ereignis (olay) ile Enteignis (yabancılaştırma/geri çekilme) arasındaki zamansal ikili ilişkinin yapısıyla— ilgilenen bir "faktisite hermenötiği"ne dönüşür. Heidegger'in daha sonraki eserlerinde ise ilgi odağı, artık Dasein'ın kendi faktik varoluşunun yorumundan çok, bizzat Varlık'ın kendisinin zaman içinde açığa çıkma ve geri çekilme tarzlarına kayar.[549] Ancak bu vurgu kayması bile, kategorik sezgi tarafından temellenmiş olmaya devam eder; çünkü Dasein'ın arkasından gerçekleşen Varlık olayı bile hâlâ kategorik olarak yapılandırılmış ve açığa çıkarılmıştır.

---

[547] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe, Bd. 14 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), 53-54.

[548] Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kanıt (Ankara: A Yayınları, 2001), 87-88.

[549] Simon Critchley – Reiner Schürmann, *On Heidegger's Being and Time*, ed. Steven Levine (London – New York: Routledge, 2008), 4.

Heidegger, araştırmalarının Husserl'in *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) ile açtığı felsefi zeminde mümkün olduğunu kabul eder. Ancak ona göre fenomenolojinin özü, yalnızca fiilen gerçekleşmiş bilinç edimlerini betimlemekte değil, bu edimleri mümkün kılan varoluşsal imkânları açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle, Husserl'in bilinç edimlerinin betimlenmesine dayalı yaklaşımından ayrılır ve fenomenolojiyi, varoluşun mümkünlük koşullarını açığa çıkaran hermenötik-ontolojik bir etkinlik olarak konumlandırır.[550]

Husserl'de "şeylerin kendisine" çağrısı[551], bilinci yalnızca nedensel süreçlere indirgerken onun yönelimsellik yapısını görünmez kılan naturalist psikolojiye ve felsefeyi hakikat arayışından uzaklaştırarak tarihsel tipolojilerin içine hapseden tarihçiliğe karşı bilinçli bir konum alış olarak ortaya çıkar. Husserl, araştırmanın itici gücünü filozoflardan değil, doğrudan "şeylerden ve problemlerden" alması gerektiğini vurgular. Bu doğrultuda formüle ettiği "prensiplerin prensibi" (das Prinzip aller Prinzipien)[552], felsefenin esasını içerikte değil, yöntemde bulur: her kökensel veren sezgi, bilginin meşru kaynağıdır ve nesne, göründüğü biçim ve sınırlar içinde kabul edilmelidir.

Husserl, transendental indirgeme yoluyla tüm doğal tavır kabullerini askıya alarak bilince veriliş kiplerini kökensel olarak açığa çıkarır ve bu süreçte "mutlak öznellik"i felsefenin temeli olarak tesis eder. Ona göre mutlak öznellik, bütün nesnelliğin ve varlık düzeninin

---

[550] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 69.

[551] Edmund Husserl, *Recherches Logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première Partie: Recherches I et II*, çev. Hubert Élie, Aron L. Keckel ve René Schérer (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 6.

[552] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 6. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2. Aufl. 1922 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002), 43-44.

(NOT: Husserlin bu kitabının ilgili bölümünün özeti olarak aşağıya açıklaması yapılmıştır)

Husserl, *Ideen I*'de formüle ettiği "prensiplerin prensibi" (*das Prinzip aller Prinzipien*) ile fenomenolojinin epistemolojik ve metodolojik çekirdeğini ortaya koyar: Her kökensel (originär) veren sezgi, bilginin en yüksek ve meşru kaynağıdır; bir nesne bize kendi "*leibhaftige Wirklichkeit*"i içinde doğrudan verildiğinde, onu verili olduğu bağlam (*Modus der Gegebenheit*) dâhilinde, olduğu gibi kabul etmek gerekir. Bu ilke, her türlü teorik yorumdan bağımsızdır; çünkü bütün teoriler, doğruluklarını nihayetinde yine bu tür kökensel verilere borçludur. Doğa bilimlerinde olguların deneyimle temellendirilmesi, özbilgisinde ise genel önermelerin kökensel özsezgi (*Wesensanschauung*) ile temellendirilmesi bu ilkenin iki paralel uygulamasıdır. Fenomenolojik indirgeme (*epoché*) ile doğal tavırda varsayılan dünya askıya alındığında, şey yalnızca bilince verili olduğu haliyle, fenomenal varoluşu içinde görünür ve fenomenolojinin görevi, bu görünüşü "olduğu gibi" betimlemektir. Böylece epistemolojik güvence ile ontolojik görünüş aynı zeminde birleşir: Bilgi, teorik dolayım değil, sezgideki kökensel verilişten temellenir; varlık ise ancak bilince görünme biçimiyle kavranır. Ancak bu yaklaşım, varlığı daima bilinç ufkuna içkin kılmasıyla, Heidegger'e göre modern hümanizmin ve mevcudiyet metafiziğinin sınırları içinde kalır; bu nedenle Heidegger, fenomenolojiyi bilinç-merkezli bir tasavvurdan çıkararak, varlığın tarihsel-ontolojik açılışını (*aletheia*) temel alan bir zemine taşımaya yönelir.

geçerli kuruluşunu mümkün kılan, başka hiçbir şeye indirgenemeyen "tek mutlak varolan"dır; çünkü her şey, anlamını ancak bu öznellik içinde aldığı veriliş sayesinde kazanır. Böylece fenomenoloji, bilgi ve varlık anlayışını, herhangi bir dolayım ya da varsayıma değil, doğrudan bilinçteki kökensel verilere dayandırarak temellendirir. Ancak bu yaklaşım, varlığı daima bilinç ufkuna içkin kılması nedeniyle, Heidegger'e göre hem mevcudiyet metafiziğinin sınırları içinde kalır hem de modern hümanizmin özneyi tüm varlık düzeninin merkezine yerleştiren anlayışını sürdürür; bu yüzden Heidegger, fenomenolojiyi bilinç-merkezli bu zeminden çıkarıp, varlığın tarihsel-ontolojik açılışını (*aletheia*)[553] temel alan bir yöne kaydırır.

Heidegger'e göre, Hegel'in spekülatif diyalektiği ile Husserl'in fenomenolojik indirgemesi yöntem bakımından birbirinden ne kadar farklı olsa da her ikisi de felsefenin merkezine "öznelliğin kendisi"ni yerleştirir. Hegel'de öznellik, Tin'in kendi mevcudiyetine dönüş hareketi içinde, tarihsel ve kültürel yabancılaşmalardan geçerek kendini yeniden bulma sürecinde tecrübe edilir; bu, kendini başkasında kaybedip geri kazanma diyalektiğidir. Husserl'de ise öznellik, doğal tavırdaki tüm varsayımların askıya alındığı fenomenolojik indirgeme aracılığıyla, bilinçteki kökensel verililiğe ulaşma çabasında ortaya çıkar; burada öznellik, tarihsel-diyalektik bir süreçten ziyade saf veriliş alanının açılmasıdır. [554] Yöntemsel farklarına rağmen, her iki yaklaşım da varlığı öznellik ufku içinde kavradıkları için Heidegger'e göre hâlâ mevcudiyet metafiziğinin sınırları ve modern hümanizmin özneyi tüm varlık düzeninin merkezi kılan bakışı içinde kalır; bu yüzden Heidegger, felsefenin temelini bilinç-merkezli yapıdan çıkararak varlığın tarihsel-ontolojik açılışına (*aletheia*) yöneltir.

Tam da bu noktada, Heidegger'in düşüncesinde belirleyici bir kopuş hattı ortaya çıkar. Yöntemleri farklı olsa da Hegel ve Husserl'in, öznelliği mevcudiyet içinde temellendirme noktasında paylaştıkları ortak zemin, Heidegger için bizzat sorgulanması gereken bir mirastır. Ona göre sorun, öznelliğin hangi yöntemle kendi mevcudiyetine ulaştırılacağı değil, bu mevcudiyet anlayışının kendisinin hem tarihsel hem de metakritik bir incelemeye tabi tutulmasıdır. Buradaki tarihsel sorgu, Batı metafiziğinde varlığın Antik Yunan'dan itibaren öncelikle "şimdi-mevcut olan" olarak kavranmasının kökenini ve bu anlayışın Platon'un *eidos*'undan Aristoteles'in *energeia*'sına, Descartes'ın *res*

[553] Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, 90.
[554] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 77-79.

cogitans'ına ve Hegel'in mutlak tinine uzanan sürekliliğini açığa çıkarır. Metakritik sorgu ise, yalnızca bu tarihsel sürekliliğin eleştirisiyle yetinmeyip, öznelliği merkeze koyan bu mevcudiyet anlayışının kendisini —yani varlığın ancak öznellik ufku içinde anlaşılabileceği önkabulünü— sorgular. Bu nedenle Heidegger, fenomenolojiden devraldığı "şeye dönme" talebini, öznelliğin kurucu ufkunu aşarak varlığı zamansallık temelinde yeniden düşünmeyi amaçlayan tarihsel-ontolojik bir soruşturmaya dönüştürür.

Husserl'den devraldığı "şeylerin kendilerine dönme" talebini artık öznelliğin kökensel verililiği çerçevesinde değil, Varlığın anlamının tarihsel ufku içinde düşünen Heidegger, bu dönüşümün ilk adımını Aristoteles üzerine Brentano'nun çalışmasında karşılaştığı "Varlığın çoklu anlamı" probleminde bulur. Bu problem, Heidegger'in dil çözümlemeleriyle daha da derinleşir. Yunanca *on* (varlık) terimi, kökeninde *einai* (var olmak) fiilinden türemiş bir ortaç (*participium*) olup, hem isim (var olan, *Seiendes*) hem de fiilî sıfat (var olanın var olması süreci, *seiend*) işlevini aynı anda taşır. Heidegger'e göre bu çift yönlülük, yalnızca dilbilgisel bir özellik değil, Batı metafiziğinin bütün seyrini belirleyen asli bir ikircikliliktir. Çünkü tek bir sözcük içinde hem ontolojik düzlem (Varlık'ın anlamı, *Sein*) hem de ontik düzlem (var olanın kendisi, *Seiendes*) iç içe geçmiştir. Bu içsel ikili anlam, felsefe tarihini baştan itibaren ontoteolojik bir yapıya yönlendirir: *on* üzerine soruşturma, ya var olanın varlığı üzerine genel bir düşünme *onto-logia* ya da bu varlığın nihai temelini arama *theo-logia* olarak gelişir. Heidegger'in ifadesiyle, metafiziğin bu ikili yönelimi —ontolojik ve teolojik— en nihayetinde on kelimesinin kendi doğasında bulunan anlam kaynaşmasına dayanır.[555] Böylece, metafiziğin kaderi yalnızca kavramsal tartışmaların ürünü değil, düşüncenin şekillendiği dilin gramatik imkânlarının bir sonucudur.

Heidegger bu noktada participium teriminin kökensel anlamına işaret eder: "katılmak" (*taking part*) hem isim hem fiil boyutunda aynı anda gerçekleşir. Bu ikili katılım, Almanca'da (*Partizip*) ve Yunanca'da daha belirgindir; İngilizce'de ise "participle" yalnızca fiilî sıfat için kullanılır, fiilden türeyen isim ise "gerund" olarak adlandırılır. Bu nedenle İngilizce, kelimenin ontolojik-ontik çift anlamını bütünüyle yansıtmakta yetersiz kalır. Bu dilsel yapı, Aristoteles'in *ousia* kavramını hem varlığın kategorisi hem de töz olarak düşünmesinde; Platon'un *methexis*, (pay alma) öğretisinde; ve Ortaçağ

[555] William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, preface by Martin Heidegger (New York: Fordham University Press, 2003), 10.

skolastiğinin "*ens–esse*" ayrımında sürekli olarak karşımıza çıkar. Her üç gelenekte de Varlık ile var olan arasındaki ayrım, bu dilsel köken yüzünden hep aynı sözcük ailesi içinde erir; bu da Heidegger'in "ontolojik fark" adını verdiği ayrımın tarih boyunca neden görünmezleştiğini açıklar.[556]

Dolayısıyla Heidegger, Brentano'nun Aristoteles okumasından devraldığı Varlık sorusunu, yalnızca içeriksel bir felsefi sorun olarak değil, aynı zamanda bir dilsel kader olarak kavrar. Mevcudiyet metafiziğinin kökeni, var olanın ve Varlık'ın aynı sözcük yapısında birleşmesinde, yani Batı düşüncesinin daha başlangıcında saklı olan bu ikili anlamda bulunur. Bu nedenle Heidegger, Varlık'ın düşünülmesini var olanın dilsel-geleneksel yüklerinden arındırmak için ontolojik farkı görünür kılmayı ve böylece mevcudiyetin tarihsel hâkimiyetini sorgulamayı hedefler.

Heidegger'in fenomenoloji anlayışı, onun ontoloji kavrayışıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Hopkins'e göre, Heidegger için sadece fenomenoloji olarak, ontoloji mümkündür. Bu temel önerme, Heidegger'in fenomenoloji anlayışının Husserl'den radikal bir şekilde farklılaştığını gösterir.

Heidegger'in ontoloji anlayışı, Varlık (Sein) sorusunun "bugün unutulmuş olduğu"[557] kavrayışıyla yönlendirilir. Varlık, en evrensel, tanımlanamaz ve kendiliğinden açık kavram olarak anlaşılmaktadır. Heidegger, Varlığın anlamı sorusunu yeniden uyandırmak için öncelikle bu soruyu açık ve yeniden formüle edilmiş bir şekilde ortaya koymanın gerekli olduğunu savunur. Herhangi bir sorunun yapısına dair biçimsel bir çözümlemeden yola çıkarak, Varlığın anlamı sorusunu özel olarak kurmasına imkân veren bir sezgiye ulaşır. Bu sezgiye uygun olarak formüle edilen söz konusu soru, hem soruyu soran varlığın hem de soruyla öğrenilmek istenen şeyin, yani Varlığın anlamının, olumlu bir fenomenini ortaya koyar.[558] Bu fenomenin, araştırmanın tematik konusuna (ya varolanların varlığı ya da Varlığın anlamı olarak) uygun bir tarzda açıklığa kavuşturulması gerekir.[559]

Heidegger'e göre doğru açıklama tarzı fenomenolojiktir. Ancak fenomenoloji, çoğunlukla düşünüldüğü gibi araştırmanın konusunu "ne" (Was) olduğu bakımından

[556] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 12.
[557] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 20.
[558] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 245.
[559] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 267.

değil, "nasıl" (Wie) araştırıldığı açısından belirler. Fenomenoloji hem araştırma nesnesini adlandırır hem de konusunun sınırlarını belirleyen başlığı tanımlar. Bu terim, ele alınacak şeyin içeriğini değil, yalnızca onun nasıl sergileneceği ve inceleneceği bilgisini verir.[560] Bu nedenle Heidegger, fenomenoloji kavramını ontolojiyle karmaşık ilişkisi bağlamında açarken, işe önce ontolojinin "nesneleri"ne dair geçici bir açıklama ile başlar. Bu nesneler, varolanların varlığı ve Varlığın anlamıdır.

Heidegger'e göre her soru üç yapısal öğe içerir: hakkında sorulan (*Gefragtes*) [561], sorgulanan (*Befragtes*) ve soruyla bulunmak istenen (*Erfragtes*)[562]. Bu şema Varlığın anlamı sorusuna uygulandığında, hakkında sorulan Varlığın kendisi, sorgulanan varolanlar, bulunmak istenen ise Varlığın anlamıdır. Bu çözümleme, söz konusu sorunun ancak soruyu soran varlığın —Dasein'ın— varlığının öncelikle araştırılmasıyla kavranabileceğini gösterir. Zira Dasein, varlığında Varlık sorusunu her daim kendiyle birlikte taşıyan varlıktır. Dasein'ın varlığının bu öncelikli araştırılması, "temel ontoloji" (*Fundamentalontologie*) adını verdiği projenin zeminini oluşturur. Heidegger'e göre Dasein, ontik olarak özgündür çünkü ontolojik bir varlıktır: varlık tarzı, Varlığın anlaşılması yoluyla belirlenir. Ancak bu anlama, teorik bir bilgi değil, "ön-ontolojik" (*vorontologisch*) bir kendini anlama biçimidir. Bu yüzden Dasein'ın varlığına "varoluş" (*Existenz*) denir. Dasein'ın varoluşu, her zaman kendi olanakları içinde anlaşılır: seçtiği, içine düştüğü veya içinde büyüdüğü olanaklar. Bu anlama tarzı, "varoluşsal" (*existenziell*) olarak adlandırılır ve ontik bir meseledir. Ancak Dasein'ın varoluşunun ontolojik yapısını çözümlemek —Heidegger'in "varoluşsallık" (*Existenzialität*) dediği şey— varoluşsal değil, varoluşsal-ontolojik (*existenzial*) bir anlama gerektirir. İşte bu, Dasein'ın varoluşunun "varoluşsal çözümlemesi" (*existenziale Analytik*) olarak Heidegger'in temel ontoloji projesinin merkezini oluşturur. Bu çözümleme, Dasein'ın zaten sahip olduğu ön-ontolojik Varlık anlayışından hareketle, kendi varoluşunun yapısını teorik olarak saydamlaştırmayı amaçlar. Görüldüğü üzere, önceki kısımda Heidegger'in temel ontoloji adını verdiği felsefi tutumunun ilk ayağını, yani varlığın anlamı sorusuna değinildi. Bu soru, onun düşüncesinin hem yönünü hem de kapsamını belirleyen asli odaktır. Bu odak noktasını tamamlayan ikinci unsura, yani fenomenoloji kavrayışının kökensel

[560] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 64.
[561] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 27.
[562] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 24.

temellenişine değinilecek. Bu soru, onun düşüncesinin hem yönünü hem de kapsamını belirleyen asli odak olup şimdi bu odağı tamamlayan ikinci unsur, yani fenomenoloji kavrayışının kökensel temellenişi ele alınmaktadır. Önceki bölümde Heidegger'in temel ontolojisi, varlığın anlamı sorusu çerçevesinde ele alınmıştı, burada bu projenin yöntemsel boyutu yani fenomenolojinin hermenötik karakteri incelenecektir. Heidegger, *Being and Time*'da fenomenolojiyi Yunanca kökenlerine —*phainomenon*, *phainesthai* ve *logos*— dönerek yeniden tanımlar. *Phainomenon*, kendini olduğu gibi açığa vuran şey; *logos* ise bu açığa çıkışı ifşa eden ve anlamını görünür kılan söylemdir.[563] Bu kavrayış, fenomenolojiyi, şeyleri kendi görünüşlerinde serbest bırakan ve bu görünüşün hakikat ufkunu açan bir yöntem olarak konumlandırır. Heidegger'de bu yöntem hermenötik adını alır; ancak bu, geleneksel filolojik ya da tarihsel hermenötik değil, Dasein'ın kendi varlığını anlamasını mümkün kılan, anlamanın ontolojik gücüne dayalı bir yorumlama tarzıdır. Böylece fenomenoloji, varlık sorusunun açılımını sağlayan asli hermenötik haline gelir.

Heidegger, *phainomenon* kavramını Yunanca kökenine inerek "kendini-kendinde-gösteren" olarak tanımlar ve bunu fenomenin asli, olumlu anlamı olarak alır. Bu anlam, fenomeni "zevahir" ya da "salt görünüm"den ayırır; çünkü görünüm, her zaman kendini göstermeyen bir şeyi ima eden ikincil bir yapıya sahiptir. Fenomen, görünümün de zevahirin de temelidir; fakat fenomen, görünüşle özdeş değildir. Ona göre fenomenin fenomenolojik kavramı, yalnızca alelade empirik olgularla sınırlı değildir; asıl olarak, kendini tematik olarak gösterebilen, a priori yapılar da (örneğin zaman ve mekân) fenomen olabilir. Dolayısıyla fenomenoloji, bu kendini-kendinde-gösterenleri konu edinir ve onları, görünüşün örtüsünü kaldırarak açığa çıkarma işlevine sahip *logos* ile birlikte, varlığın anlamı araştırmasının yöntemi haline getirir.[564]

Heidegger, *logos* kavramını Platon ve Aristoteles'teki çokanlamlılığından ayırarak, onun en temel anlamını "söz" ve özellikle de "ayan kılma" işlevi üzerinden temellendirir. Bu bağlamda *logos*, salt yargı ya da akıl olarak değil, hakkında konuşulan şeyi görünür kılma, onu gizliliğinden çıkararak başkasının erişimine açma edimidir. Aristoteles'in *apophansis* terimiyle belirttiği bu işlev, "bir şeyi bir şey olarak" görünür kılma, yani keşfetme anlamına gelir. Hakikat (*aletheia*) burada mutabakat değil, gizlenmiş olanın açığa

[563] Richard E. Palmer, *Hermeneutik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 173.
[564] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 55-56.

çıkarılmasıdır; yanlış ise örtme ve olduğundan farklı gösterme kipidir. Böylece *logos* hem keşfeden söz olarak hem de *legomenon* —sözü edilenin kendisi— anlamında, zemin (*ratio*) ve ilişki anlamlarını da kapsar. Bu kavrayışta *logos*, fenomenolojinin yöntemi olarak, varolanın kendini-kendinde-gösterişini dile getiren ve açımlayan asli araç haline gelir.[565]

Fenomen ve *logos*'un anlam çözümlemesinden hareketle Heidegger, fenomenoloji kavramını Yunanca ifadesiyle *legein ta phainomena* —yani kendini olduğu gibi göstereni, bizatihi kendisinden hareketle görünür kılma— olarak tanımlar. Bu, fenomenolojinin formal anlamıdır ve "eşyanın kendisine" ilkesinin başka bir ifadesidir. Bu yönüyle fenomenoloji, teoloji gibi araştırma nesnesini doğrudan adlandırmaz; aksine, ele aldığı şeyin nasıl teşhir edilmesi gerektiğini gösterir. Fenomenoloji, herhangi bir varolanı değil, öncelikle ve çoğunlukla kendini gizleyen ama anlam ve zemin olarak kendini gösterene ait olanı konu edinir; bu da varolanın varlığıdır. Varlık kimi zaman henüz keşfedilmemiş, kimi zaman unutulmuş veya "tebdil" edilmiş olarak örtülü kalır; bu nedenle fenomenoloji, egemen örtmelerin içinden geçerek fenomene ulaşma yöntemsel güvenliğini tesis etmek zorundadır. Bu bağlamda fenomenoloji, yalnızca bir betimleme değil, Dasein'ın varlığının yorumsal açılımı olarak hermenötiktir. Dasein, ontolojik önceliğe sahip varolan olduğundan, onun varlığının tefsiri, varoluşun eksistensiyalitesinin analitiği anlamına gelir. Heidegger'e göre ontoloji ancak fenomenoloji olarak mümkündür; fenomenin fenomenolojik kavramı, varolanın varlığıdır ve bu kendini gösterme hiçbir zaman "gibi görünme" ya da ardında başka bir şeyin durduğu bir maske olamaz. Fenomenlerin karşıtı örtülülüktür ve örtülülük, tesadüfi olabileceği gibi zorunlu da olabilir. Bu nedenle fenomenoloji, ontolojinin hem erişim yolu hem de açığa çıkarma tarzıdır. Felsefe, Heidegger'in ifadesiyle, Dasein'ın hermenötiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir. Ontoloji ile fenomenoloji, felsefenin iki ayrı dalı değil, onun konusunu ve yöntemini birlikte belirleyen asli bütünlüğüdür. Ontolojik hakikat —Varlığın açımlanmışlığı— *veritas transcendentalis*'tir. Bu yaklaşım, fenomenolojiyi bir "mümkünlük" olarak kavramayı, yani varlığın anlamı sorununa tarihsel-ontolojik bir ufukta yönelmeyi gerektirir.[566]

[565] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 60-63.
[566] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 64-69.

Sonuç olarak, Heidegger'e göre varlığın anlamı sorusu, görünürde en evrensel ve içeriksiz olsa da Dasein'a odaklanarak en keskin biçimde münferitleştirilebilir. Varlık kavramının evrenselliği, belirli bir varolan olan Dasein'ın özgün yorumuyla somut bir rehbere kavuşur; çünkü Dasein, varlığın anlaşılma ufkunu ve olası yorumunu sağlayan varolandır. Ancak Dasein, kendi içinde tarihsel olduğundan, onun ontolojik açıklaması da zorunlu olarak tarihsel yoruma dönüşür. Bu nedenle varlık sorusunun çalışılması iki ana göreve ayrılır: Dasein'ın zamansallık olarak çözümlenmesi ve zamanın varlığa ilişkin sorunun transendental ufku olarak açığa çıkarılması; ve bu temel üzerinden ontoloji tarihinin fenomenolojik olarak çözümlenmesi. Böylece araştırma, hem Dasein'ın varoluş yapısını hem de varlık anlayışının tarihsel-kökenli ufkunu açığa çıkarma hedefiyle bütünlük kazanır.

Görüldüğü üzere, Heidegger'in temel ontoloji tasarımında Dasein, varlık sorusunun ayrıcalıklı muhatabı olarak belirir; çünkü ancak o, kendi varlığına ilişkin soruyu sorabilecek ve bu sorunun açılımında yönlendirici olabilecek bir varoluş tarzına sahiptir. Dasein'ın özsel belirlenimi "Sorge" — yani kendi geleceğine yönelik ilerleyişi (varoluşsallık), geçmişine köklenmişliği (faktisite) ve dünyayla mevcut ilişkisi (düşmüşlük) — bir bütün olarak ancak zamansallık temelinde kavranabilir. Bu noktada artık analiz, Dasein'ın yapısal bütünlüğünü olanaklı kılan kökensel koşulun, yani onun zamansallığının açığa çıkarılmasına yönelir. Zira Heidegger'e göre, varlığın anlamının ufku, yalnızca Dasein'ın geçmiş, şimdi ve geleceğin özgün bileşiminden oluşan bu zamansal yapı içinde anlaşılabilir.

Heidegger'e göre ontolojinin gerçek *fundamentum*'u, başlangıcını Dasein'da bulur. Zira yalnızca Dasein'da, onun varoluşunun bizzat kendisi olan "asli zamansallık" açığa çıkar. Dasein'ın varoluşu "dünyada-olma" olarak belirdiğinde, bu yapı özsel olarak "care" (*Sorge*) tarafından belirlenir; ancak *Sorge*'nin yapısal farklılaşması ve birliği, kökensel olarak zamansallıkta temellenir. Bu zamansallık, gelecek–geçmiş–şimdi ekseninde ekstatik bir bütünlük şeklinde işler: gelecek, geçmiş ve şimdi birbirinden yalıtık "kesitler" değil, karşılıklı olarak birbirini belirleyen ve aşan üç "ekstasis"tir. Otantik varoluşta bu ekstatik yapı, geleceğin "anticipasyon" (*Vorlaufen*), geçmişin "tekrar" (*Wiederholung*) ve şimdinin "an" (*Augenblick*) olarak bütünlenmesinde ifadesini bulur; inotantik varoluşta ise sırasıyla "bekleyiş", "unutma" ve "mevcut kılma" biçiminde dağılır. Böylelikle zamansallık, yalnızca Dasein'ın varoluşsal bütünlüğünü kuran asli yapı olmakla kalmaz;

aynı zamanda varlığın anlamının anlaşılabileceği ufku da belirler. Heidegger'in temel iddiası, varlığın ancak zamansal kavramlar ve kategoriler aracılığıyla düşünülebileceğidir: varlığın anlamının ufku zamandır. Ontoloji, bu nedenle, özünde zamansal bir bilimdir ve her ontolojik önerme zamansal bir önerme olmak zorundadır. Ontolojinin sahici başlangıcı, varlığın zamansallık ufkunda projeksiyonudur; bu da ancak kendi varoluşunda bu ufku taşıyan bir varlık olan Dasein'da mümkündür. Temel ontoloji, Dasein'ın analitiği olarak, zamansallığı varoluşun kurucu yapısı olarak açığa çıkarır ve böylece bütün ontolojik araştırmaların ilk zeminini tesis eder.[567]

Metin boyunca açıkça görüldüğü üzere, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da oradaki-Varlık'ın (Dasein) tarihselliğini, yalnızca tarihsel olayların betimlenmesiyle sınırlı olmayan, fakat onun varoluş tarzının ontolojik bir koşulu olarak kavrar. Geçmiş, burada, basitçe arkadan iten bir faktör değil; her durumda Dasein'ın önünde giden, onun gelecek olanaklarını belirleyen bir yapı olarak düşünülür. Böylece tarih biliminin imkânı, bu kökensel tarihsellik temelinde anlaşılır. Bu noktada, Heidegger'in fenomenolojik yöntemi kapsamında düşündüğü üç temel hareket, söz konusu çözümlemenin yöntemsel arka planını oluşturmaktadır.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojik araştırmayı üç yöntem unsuru üzerinden temellendirir. İlk olarak *Rediksiyon*, tarihsel olguların ötesine geçerek oradaki-Varlık'ın zamansallık ve tarihsellik yapısına geri dönmeyi, böylece tarihselliğin varlık-anlamını açığa çıkarmayı amaçlar. Bu sayede tarih, ancak Dasein'ın kökensel tarihsel-varoluşsal koşullarında bilimsel bir araştırma nesnesi olabilir. İkinci olarak *Konstruksiyon*, indirgeme ile açığa çıkarılan fenomenal alanın, varlık sorusunun tarihsel formülasyonları üzerinden yeniden kurulmasıdır. Bu bağlamda Heidegger, antikçağ varlıkbiliminden Kant'a uzanan çizgiyi zamansallık ekseninde yeniden inşa eder; Aristoteles'in zaman çözümlemesini Kant'ın şematizmiyle birlikte, geleneksel metafiziğin kategorilerinden arındırarak Dasein'ın varlık-anlamı bağlamına yerleştirir. Bu süreçte gelenek, sabit bir öğreti olmaktan çıkıp yeniden yorumlanabilir bir imkân alanına dönüşür. Üçüncü olarak *Destruksiyon*, geleneğin kökensel deneyimle bağını koparmış katmanlarını çözerek fenomenleri ilk imkân alanına geri götürmeyi hedefler. Zira Heidegger'e göre gelenek, kavramları kaynaklarından koparırarak kendiliğinden açıkmış gibi sunar; oysa bu açıklık

[567] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1988), xxvi–xxxi.

çoğu kez örtükleştirmenin bir biçimidir.[568] Antikçağın *ousia/anwesenheit* temelli yapısı, Ortaçağ'da skolastik bir kalıba girmiş, modern felsefede ise Descartes ve Kant'ta farklı terminoloji altında sürmüştür. Bu nedenle Varlık sorusu göz ardı edilmiş, zaman anlayışı geleneksel sınırları aşamamıştır. *Destruksiyon*, bu katılaşmış yapıları gevşeterek Aristoteles'in zaman çözümlemesini zamansallık sorunsalı ışığında yeniden okuma imkânı sunar.[569]

3.3.1.2. Mevcudiyetin Çözülüşü: Varlık ve Zaman'da Metafiziğin Aşılması

Klasik metafiziğin rasyonalist formunda kavram (*Begriff*), duyuların erişemeyeceği, "açık ve seçik" tanımlarla belirlenmiş, sabit ve evrensel bir yapı olarak düşünülmüştür. Kantçı ve idealist sistemler de her ne kadar metafiziğin temel ilkelerini eleştirel olarak dönüştürseler de nihayetinde bu "ebedi geçerliliğe ve evrensel uygulanabilirliğe sahip" kavram anlayışını sürdürürler. Bu sabit mevcudiyet tasarımına karşı, kavramın dil ve yaşantı içindeki hareketliliğine dikkat çeken Goethe ise, onu bilişsel devinimler ve geçişsel anlama süreçleri üreten dinamik bir form olarak ele alır. Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde kategorilerden bağımsız olarak sezgisel işleyen reflektif yargı ile paralel biçimde, Goetheci kavram da mantıksal kapanış yerine, akışkan ve geçirgen sınırlar içinde işleyen bir felsefi keşif alanını öncelemektedir.[570] Böylece kavram, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik düzeyde de sabitleyici metafizik anlayışın çözülmesine hizmet eden bir imkân alanına dönüşür.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, Batı metafiziğinin tarihini belirleyen mevcudiyet merkezli kavram anlayışını kökten sorgular. Klasik ontolojinin "var olan"ı sabit, zamansız ve kategorik formlar aracılığıyla temsil eden yapısına karşı, kavramı Dasein'ın zamansal–ekstatik yapısında temellenen bir açığa çıkarma imkânı olarak konumlandırır. Bu bağlamda kavram, önceden belirlenmiş mantıksal sınırlar içinde kapanan bir tanım olmaktan çıkar; geçmiş (*Gewesenheit*), şimdi (*Gegenwart*) ve gelecek (*Zukunft*) ekstatelerinde sürekli yeniden kurulan anlam ufkunda işleyen dinamik bir varlık-yolu haline gelir.[571] Böylece Heidegger, kavramı mevcudiyetin dondurulmuş tasarımından

[568] Heidegger, Varlık ve Zaman, 45.
[569] Heidegger, Varlık ve Zaman, 47.
[570] Clark S. Muenzer, "Begriff (Concept)," *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts* 1, no. 1 (2021): 20–24.
[571] Clark S. Muenzer, "Begriff (Concept)", 25.

kurtararak, varlığın tarihsel ve zamansal açılımını mümkün kılan bir fenomenolojik imkân alanı olarak yeniden düşünür.

Varlıkların kabullenici biçimde kuşatılması anlayışına -Heidegger'in gerçekten Yunanca (*Grek*) olarak gördüğü bir anlayışa- karşıt olarak, modern düşünceye egemen olan tutum özneci sunum tavrıdır. Sunumsal düşünce, varolanlara kendini basitçe açmak yerine, ellerini onların üzerine koymaya, onları kavramlarda "ele geçirmeye", yani onlara hâkim olmaya ve onları kendi denetimine tabi kılmaya çalışır. Önemli olan "… varlığa-gelişin (*comes-to-presence*) hâkim olması değil, [aksine] [varolana yönelik] bir saldırının başarılı olmasıdır…" Burada, Heidegger'in "kavram" ile neyi kastettiğini açıkça görüyoruz ve özneciliğe karşı yürüttüğü polemiğin kavramsal düşünceyi hedef almasına şaşırmıyoruz. Elbette, bunu kavramların tüm değerini reddetmek olarak görmek bir hata olur; burada yalnızca, kavram öncesi (*pre-conceptual*) düşünce üzerine tefekkür etmenin gerekliliği vurgulanmaktadır.[572]

Heidegger, Batı düşüncesinde "kavram"ın geleneksel olarak varolanları belirli bir şekilde "ele geçirme" veya "kuşatma" aracı olarak işlev gördüğünü eleştirir. Modern düşüncede öznellik temelinde şekillenen bu anlayış, varolanları kavramlar aracılığıyla temsil etme ve kontrol altına alma çabasına dönüşmüş; böylece kavram, varolanlara yönelik bir hâkimiyet aracına indirgenmiştir. Bu durum, mantığın kendisini yalnızca sunumsal düşüncenin kurallarını formüle eden bir disiplin olarak tanımlamasıyla pekişir. Heidegger'e göre böyle bir mantık, "hakikatin uyuma dayalı" (*truth-as-conformity*) anlayışına zincirlenmiştir ve yalnızca varolanları konu edinir; Varlık'ın kendisini değil. Oysa Varlık, herhangi bir varolan gibi kavramsal veya mantıksal şemalarla kuşatılamaz. Onu bu şekilde ele almak, bizzat Varlık'ı bir nesneye indirgemek anlamına gelir ki bu, varlığın özgün anlamıyla çelişir. Platon'dan itibaren metafizik geleneğin, bir şeyin özünü yalnızca "görüntü" (eidos/idea) üzerinden düşünmeye yönelmesi, varolanların kavramsal temsiline imkân tanımış; ancak Varlık'ın kendi özgün açılışını (*emerging-into-presence*) kavramakta yetersiz kalmıştır. Heidegger'e göre insan, Varlık'ı her zaman ön-kavramsal ve örtük bir biçimde "kavrar"; bu ilk kavrayış sorgusuzdur, çünkü Varlık kendisini öylesine dolaysız biçimde sunar ki, başlangıçta ne dikkat çeker ne de sorunsallaştırılır.

[572] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 420.

Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş* adlı eserinde kavramı geleneksel anlamından koparak, onu Varlık ile insan arasındaki tarihsel-ontolojik açılmanın bir tarzı olarak yeniden düşünür. Burada "insanın kim olduğu" sorusu, yalnızca antropolojik bir belirleme değil, Varlığın durumunu sorgulayan kökensel bir soru olarak ele alınır. Bu yaklaşımda kavram, varolanları sınıflandıran soyut bir tanım değil, Varlığın açılımında gerçekleşen ayrıştırıcı ve seçici bir kararın ifadesidir. Heidegger, bu sorunsallaştırmayı, insan ile Varlığın "öze-aidiyet" içinde karşılaşmasının tarihsel vukubuluşu olarak konumlar; dolayısıyla kavram, yalnızca zihinsel bir içerik değil, tarihselliği içinde bir açığa çıkarma (*Entbergen*) hareketidir. Parmenides'in *noein/nous* anlayışına gönderme ise, kavramın öznenin zihinsel etkinliği olarak daraltılamayacağını, aksine Varlığın kendisiyle birlikte tecrübe edilen bir açılım olduğunu gösterir.[573] Bu çerçevede Heidegger'in kavram anlayışı, metafiziğin "fizik"te kalan geleneksel sınırlarını aşarak, mevcudiyet metafiziğini kırma ve düşünceyi Varlığın tarihsel ufkuna taşıma yöneliminde merkezi bir rol üstlenir.

Sonuç olarak, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'te ve *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği kavram anlayışı, klasik metafiziğin mevcudiyet merkezli, temsilci ve sabitleyici işlevini kökten dönüştürerek, onu Varlık ile insan arasındaki tarihsel-ontolojik karşılaşmanın dinamik bir açığa çıkma kipine dönüştürür. Bu yeni konumlandırmada kavram, artık varolanları kuşatıp hâkimiyet altına alan bir araç değil; geçmiş, şimdi ve gelecek ekstatelerinde sürekli yeniden kurulan, ön-kavramsal bir açıklığın ifadesidir. Böylece "insanın kim olduğu" sorusu, antropolojik sınırlarından çıkarak, Varlık'ın durumunu sorgulayan kökensel bir soruya evrilir. Bizim için hareket noktası da tam olarak bu kavram düşüncesidir: Varlık'ın anlamını mevcudiyetin dondurulmuş temsillerinde değil, tarihsel ve zamansal açılımında yakalamak. Mevcudiyetin bu dinamik boyutunun kavranabilmesi ise, zorunlu olarak Dasein kavramının anlaşılmasını gerektirir; çünkü Dasein, Varlık'ın anlamının açığa çıkışını mümkün kılan varoluşsal ufuktur. Buradan hareketle, artık "Varlık" (*Sein*) meselesinin ve onun anlamının unutulmuşluğu sorununun, düşüncenin Dasein'ın varoluş alanına nasıl açıldığının incelenmesi gerekmektedir.

Heidegger'in felsefesinde Dasein kavramı, geleneksel felsefenin insanı bir "özne" veya "şey" olarak anlama biçimine bir alternatif sunar. Bu kavram, doğrudan bir çeviriyle "Orada-varlık" olarak anlaşılabilir. Heidegger, bu terimi, geleneksel felsefenin kullandığı

[573] Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 161.

özne, ruh, bilinç, tin, kişi, yaşam ve insan gibi kavramların taşıdığı ön varsayımlardan kaçınmak için seçmiştir. Heidegger, "*Dasein*" terimini, günlük dildeki "var olmak" veya "mevcut olmak" anlamından ayırarak özel bir felsefi anlam yükler. "*Sein*" (Varlık) ve "*Da*" (Orada) kelimelerinin birleşimi, *Dasein*'ı "Orada-Varlık" olarak konumlandırır.[574] "*Da*" bileşeni, Varlığın açıldığı, ortaya çıktığı, aydınlandığı alanı veya "yeri" ifade eder. Bu "Da", basitçe bir konum değil, Varlığın hakikatinin kendisini ifşa ettiği bir boşluk, bir açıklık olarak düşünülür. Örneğin, kaynaklar, Heidegger'in "*da*"yı "açık" (*das offene*) olarak adlandırdığını belirtir. Bu, Dasein'ın Varlığın anlamının kendine mal edildiği "yer" olduğu anlamına gelir.[575] "*Da*" bileşeni, basitçe bir yerde bulunmak veya "orada olmak" anlamından öte[576], varlığın açıklığının, aydınlatılmasının gerçekleştiği bir alanı işaret eder. Dasein, dışarıdan başka bir varlık tarafından aydınlatılmaz; bilakis, kendisinin aydınlatma süreci bizzat kendisidir. Bu aydınlatma süreci aynı zamanda Varlığın da açıklığını oluşturur ve Dasein kendi açıklığıdır.[577] Bu "orada" (*Da*) basit bir olgusallığı değil, Varlığın kendisinde vuku bulan ve ancak orada vuku bulabilen ekstatik bir ilişkiyi ifade eder. Bu, Varlığın kendi "orası" değil, onun ortaya çıkışının bir açılımıdır, adeta Varlığın "gelişi" gibidir. Dolayısıyla, "orada-varlık" (*être-là*) orada olanın varlığı değil, Varlık için bir "orada" olanın, Varlığa açık ve onun gelişini aktif olarak bekleyen bir varlığın varlığıdır.[578]

> *Da* Varlığın açıldığı yerdir; dolayısıyla *Dasein*, açığa, ışığa varmış, örtülü olmaktan çıkmış Varlık anlamına gelir. *Da* Lichtung'un (açıklık) açık mekânına ve *Ek-sistenz*'e — dışta, açıkta bulunma durumuna — gönderme yaptığı ölçüde, ben *Da*'yı

---

[574] Holger Zaborowski, "Martin Heideggers 'Die Zeit des Weltbildes': Einführung – Gedankengang – Kritik", *Martin Heidegger: Holzwege*, hrsg. von Holger Zaborowski (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024), 48.

[575] Rolando González Padilla, "Der Ursprung des Kunstwerkes. Zur Offenbarung der Dreiheit der Welt", *Martin Heidegger: Holzwege*, hrsg. von Holger Zaborowski (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024), 12.

[576] Mesut Keskin, Heidegger'in *Dasein* kavramını Türkçe'ye çevirirken yaygın "orada-varlık" karşılığına alternatif olarak "Oarada-olma" terimini önerir. Bu tercihin temelinde, Almanca "Da" unsurunun Keskin'e göre yalnızca mekânsal bir "orada"yı değil, bir yarık, açıklık, ara-lık anlamını da içermesi yatar. "Oarada" ifadesi, Varlığın açığa çıktığı, hakikatin yerleştiği açıklığı; doğum ile ölüm arasındaki varoluşsal ara-mekânı imler. Keskin, bu yorumu ile *Dasein*'i nesneleştirilemez, ölçülemez, yalnızca "hayat" kelimesiyle sınırlanamayacak bir varoluş olarak sunar; onu hem canlılık ve hareketlilik hem de Varlık sorusunu sorabilme yetisiyle tanımlar. "Oaradalık" bu anlamda, dünyada-olma (*In-der-Welt-sein*), hakikatin içinde meskûn olma, aşkınlık, zamansallık, tarihsellik ve kaygı gibi temel belirlenimlerle birlikte, tamamlanmamışlık ve sürekli bir dışa-açıklık durumunu ifade eder. Keskin'in önerisi, böylece *Da* öğesini salt mekânsal bir "orada" olmaktan çıkararak, Varlık'la insan arasındaki açıklığın ve olanak ufkunun dili haline getirir.
Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, 247-248.

[577] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 58.

[578] Michel Haar (ed.), *Martin Heidegger* (Paris: Éditions de l'Herne, 1983), 57.

> "açık" olarak *Da-sein*'i ise "açıkta-varlık" olarak çevirdim. Böylece *Dasein*, Varlığın bakımını üstlenmesi için Varlık tarafından "projelenmiş" insan (yani "Varlığın çobanı" olarak insan) ve aynı zamanda — insan aracılığıyla — düşünceye ve söze açılan, dile yerleşerek barınan Varlık olur. Derrida'nın isabetli formülüne göre: "*Dasein*, eğer insan değilse de insandan başka bir şey değildir.[579]

François Dastur, Dasein'ın geleneksel *existentia* (varoluş)[580] ya da *Vorhandensein* (hazır-bulunuş)[581] anlamlarından ayrıldığını, basitçe "orada bulunan" olarak görülemeyeceğini vurgular. Ona göre *Da* unsuru, mekânsal bir konum değil, insanın varlığa açıklığını ifade eder; bu da Dasein'ın olgusal bir mevcudiyete indirgenemeyeceği anlamına gelir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ı insanın Varlık'la karşılaşma ve onu açığa çıkarma ufku olarak tanımlar. Dastur'a göre "orada"lıktaki uzamsal çağrışım, Dasein'ı klasik felsefedeki solipsist ego'dan ayırır; nitekim Heidegger'in 26. paragrafta açıkladığı gibi, "da" ikinci şahıs ilişkisiyle, yani ben-sen bağıyla ilgili bir yerelliği dile getirir ve Dasein'ın özünde "birlikte-olma" (*Mitsein*) olduğunu gösterir.[582] Bu bağlamda "Dasein"ın "Orada-varlık" (*être-Là*) olarak çevrilmesi gerektiği, burada büyük harfle yazılan "Là"nın insanın salt olgusal varlığını değil, varlığa açıklığını belirttiği ifade edilir.[583] William McNeill ise filolojik bir çözümlemeyle "Da" unsurunun kök anlamlarını açarak, bunun Almancadaki *innan-* kökünden "ikamet etmek", "yerleşmek" ve "bir yerde bulunmak" gibi anlamlar taşıdığını, ayrıca "-an" ekiyle birleştiğinde "alışkın olmak", "aşina olmak" ve "bir şeye yönelmek" gibi çağrışımlar kazandığını gösterir. Bu nedenle Dasein'ın "orada"lığı, fiziksel bir koordinata indirgenemeyen, var olanların açığa çıktığı bir konumlanma alanı olarak belirir.[584]

Heidegger'in felsefesinde ontik ve ontolojik ayrım, varolanların farklı düzeylerde anlaşılmasını sağlar ve Dasein bu ayrımın hem öznesi hem de mümkün kılıcısıdır. Ontik düzey, varolanların olgusal, kültürel ve tarihsel özelliklerine, yani gündelik hayatta karşılaşılan somut belirlenimlere işaret eder; bu bağlamda Dasein, günlük varoluşunda varolanlara dalarak kendi ontolojik ayrıcalığını unutur. Ontik düşünce, varolanların "nedir" sorusuna yönelir, fakat onların Varlıklarının "nasıl"ını (*Wie seines Seins*) göz ardı eder; nesnelerin pratik kullanım değeri ya da bilimsel objelerin nicel özellikleri bu

[579] Haar, *Martin Heidegger*, 455.
[580] Françoise Dastur, Heidegger: La Question du Logos (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007), 25.
[581] Dastur, Heidegger: La Question du Logos, 86.
[582] Françoise Dastur, Heidegger et la pensée à venir (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011), 45-46.
[583] Dastur, Heidegger et la pensée à venir 102.
[584] McNeill, The Time of Life: Heidegger and Ēthos, 64.

düzeyin örnekleridir. Bilinç, nesneleri yalnızca varsaydığı sürece ontik kalır ve doğal bilgi, varolanları Varlıkları bağlamında değil, doğrudan kendileri olarak algılar.[585] Ontolojik düzey ise, varolanların Varlıklarını mümkün kılan temel yapıları ve Varlığın anlamını açığa çıkaran kökensel ufku ifade eder.[586] Ontik bilgi varolanlarla pratik etkileşimle sınırlıyken, ontolojik kavrayış bu etkileşimi mümkün kılan yapıları düşünür. Dasein'ın ayrıcalığı, ontik-varoluşsal ve ontolojik-varoluşsal boyutları aynı anda ve ayrılmaz biçimde taşımasında yatar. Ontolojik olan, yapısal olarak ontikten önce gelse de yalnızca ontik deneyimler üzerinden açığa çıkar. Böylece Dasein'ın varolanlara dalmışlığı, yalnızca ontik bir durum değil, aynı zamanda Varlıkla ilişkisini açığa çıkaran ontolojik bir fenomendir; bu ikili boyutluluk, onun hem sonluluğundan hem de aşkınlık kapasitesinden kaynaklanır.

Dasein, yalnızca varolanlar arasında ontik bir önceliğe sahip olmakla kalmaz; aynı zamanda ontoloji bakımından da bir önceliğe sahiptir, çünkü kendi içinde ontolojiktir ve Varlığı anlayan varlıktır. Ancak bu anlayış, başlangıçta bulanık, henüz kavramsallaşmamış bir "ön-ontolojik" nitelik taşır. Bu yönüyle *Dasein*, bütün ontolojinin ontik-ontolojik olanaklılık koşulu konumuna gelir.[587] İnsan *Dasein*'ının varlık tarzı, diğer tüm varolanlardan kökten farklıdır; bu farklılık ona, kendi yapısında aşkınsal kuruluşu barındırma niteliğini kazandırır. Bu durum, Dasein'ın ne Descartes'ın *cogito*'su ne de Husserl'in saf bilinci gibi aşkınsal bir ego olduğunu gösterir; o, dünya-içinde-varlık, kaygı, sonluluk, zamansallık ve tarihsellik ile belirlenen varoluştur.

Heidegger'e göre Dasein, kendini sürekli aşma hareketiyle tanımlanır ve bu hareket, mümkünlüklerine doğru bir proje olarak tezahür eder.[588] Heidegger, Aristoteles'in *dunamis* ve *energeia* kavramları üzerinden Dasein'ın varlık tarzını temellendirir. Dasein, yalnızca aktüel bir varlık (*energeia*) değil, esasen "mümkün-varlık" (*Being-possible*) olarak anlaşılmalıdır; sahip olduğu olanaklarla basitçe "orada bulunan" (*vorhanden*) bir nesne değildir. Heidegger'in ifadesiyle Dasein, "her durumda ne olabiliyorsa odur" (*Dasein is in every case what it can be*). Bu potansiyellik, mantıksal anlamdaki

---

[585] Sylvaine Gourdain Castaing, "Heideggers Begriff der Erfahrung im Ausgang von 'Hegels Begriff der Erfahrung'. Geschichte – Wahrheit – Lichtung", Martin Heidegger: Holzwege, hrsg. von Holger Zaborowski (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024), 82.

[586] Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought, 8.

[587] Michel Haar (ed.), *Martin Heidegger* (Paris: Éditions de l'Herne, 1983), 244.

[588] Michel Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, çev. William McNeill (Albany: State University of New York Press, 1993), 57-58.

"olasılık"tan farklıdır; nesnel varlıklar için olasılık ile gerçeklik karşıt olabilirken, Dasein için böyle bir karşıtlık yoktur.[589] Dasein'ın imkân yapısı, onun kendini sürekli aşma hareketinde belirir; bu, kendi dünyasına doğru projelendirme eylemi olarak, varlığını bir imkân olarak sürekli önünde tutmasını ifade eder. Böylece Dasein, her an kendinden fazlası olarak, "gerçekleşebilir olandan daha yüksek" bir imkân ufkunda var olur.

Aristoteles'in *hexis* (huy/yetenek) kavramı, Dasein'ın Varlığının özgünlüğünü ve belirli bir "hal alma yeteneğini" ifade eder; bu yetenek, geleceğe dönük olarak Dasein'ın oluşunu ve eyleme geçme kapasitesini önceden belirler.[590] Heidegger, Aristoteles'in *phronesis* çözümlemesinde *dunamis* kavramının önemini öne çıkarır. *Dunamis*, bilme ve anlama yeteneği olarak, belirli bir anda "halihazırda mevcut olmayan"ı görme ve ona yanıt verme imkânını dile getirir. Bu durum, Dasein'ın sürekli olarak yeni bir "hal alma" ve konumlanma yeteneğine sahip olduğunu gösterir.[591] Dasein, kendi kendini eksik veya tamamlanmamış olarak görme biçimini, endişe ufku ve bu ufkun kendine özgü etkinliği ve uygulanabilirliği ile ilişkisi içinde biçimlendirir. Ölümün ötesine geçme durumunda, Dasein, tüm gerçekleştirme olanaklarının, var-olma-dünya-içinde'nin saf olasılığına dayandığını deneyimler.[592]

Heidegger'e göre Dasein'ın Varlığının nihai anlamı, onun özgün ve ekstatik zaman yapısı (*Zeitlichkeit*) içinde kavranabilir. Bu bağlamda, tüm varolanların zaman içinde bulunma tarzı olarak genel zaman yapısını (*Temporalität*) ele alır ve geleneksel zaman anlayışını eleştirir. Söz konusu geleneksel anlayışta zaman, "şimdi"lerin ardışık ve belirsiz bir dizisi olarak görülür; "gelecek" henüz gelmemiş "şimdi"ler, "geçmiş" ise bir zamanlar var olmuş ama artık olmayan "şimdi"ler olarak tanımlanır. Heidegger'e göre bu yaklaşım, Varlığın zaman-karakterini kavramak için yetersizdir; çünkü zamanı bu şekilde anlamak, onun Dasein'ın varoluşsal ufkundaki asli işlevini göz ardı eder. Ona göre zaman, tıpkı Varlık gibi sorgulanabilir bir olgu haline gelmiştir. Varlık ile zaman arasındaki bu korelasyon Heidegger'in bütünüyle yeni bir icadı değil, Antik Çağ düşüncesinde — örneğin *ousia* ile *parousia* arasındaki bağıntıda— örtük ve belirsiz biçimde zaten mevcut olan bir ilişkidir.[593]

---

589 Schürmann, "On Heidegger's *Being and Time*", 88.
590 McNeill, *The Time of Life: Heidegger and Ēthos,* 90.
591 McNeill, *The Time of Life: Heidegger and Ēthos* 92.
592 Dastur, *Heidegger et la pensée à venir,* 231.
593 Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 85-86.

Metafizik, Varlığı "yayılmış mevcudiyet" (*présence déployée*) olarak anladığında, bu mevcudiyetteki zamansal boyut ve dolayısıyla Varlığın anlamı daima düşünülmemiş olarak kalır. Geleneksel zaman anlayışı, zaten önceden belirlenmiş bir Varlık tasarımından hareketle şekillendiği için, Varlığın kökensel anlamını açığa çıkarmada yetersizdir. Heidegger, "doğru bir şekilde görülen ve açıklanan zaman fenomeninde tüm ontolojinin merkezi sorununun kök saldığını" ortaya koymaya çalışır; bu da Aristoteles'ten Bergson'a kadar uzanan yerleşik zaman anlayışıyla hesaplaşmayı zorunlu kılar. *Varlık ve Zaman*'da söz konusu edilen zaman, Varlığın yanında duran bağımsız bir unsur değil, mekânı da kapsayan, bizzat Varlığın kökensel hareketidir.[594] Bu kökensel hareket, Heidegger'in terminolojisinde *Zeitlichkeit* olarak adlandırılır ve Dasein'ın kendine özgü ekstatik zaman yapısını dile getirir. Böylece zamansallık, Dasein'ın otantik varoluşunun koşulu haline gelir. Geçmişe (*Gewesenheit*), geleceğe (*Zukunft*) ve şimdiki ana (*Gegenwart*) doğru gerçekleşen "kendini dışa atma" ya da "kendini aşma" (*Ekstase*) hareketleri, bu yapının temelini oluşturur; Dasein ise varlığını, her üç boyutun ufkunda bir bütün olarak kurar.[595] Bu ekstatik zamansallık, Dasein'ın "orada"sını (*Da*) asıl anlamıyla açar ve tüm varoluşsal yapılarının birliğini düzenleyen temel ufku oluşturur. Gelecek, zamansallığın birincil ekstazı olup Dasein'ın kendi imkânlarına doğru projelendirilmesi (*Vorlaufen*) ile ilgilidir; burada kastedilen, henüz gerçekleşmemiş bir "şimdi" değil, Dasein'ın kendi en özgün olabilirliğine doğru gelmesidir. Geçmiş, Dasein'ın "atılmışlığı" (*Geworfenheit*) ile bağlantılıdır; Dasein, dünyaya atılmış olduğu için geçmişini daima yanında taşır ve onu sahiplenme (*Wiederholung*) yoluyla kendi kılar. Bu geçmiş, pasif bir yük değil, potansiyel olarak etkin bir varlık alanıdır. Şimdi ise, Dasein'ın dünyada karşılaştığı var olanlarla otantik bir karşılaşma anıdır (*Augenblick*). Bu an, Dasein'ın kendi imkân zemini üzerinde varlığını deneyimlediği ve var olanları gizlenmeksizin ortaya çıkardığı bir açıklık deneyimidir. Heidegger, gelecek, geçmiş ve şimdinin her birinin zamansallığın bütününü kendi içinde barındırdığını ve bu boyutların yatay (*horizontal*) bir bütünlük içinde birbirini kurduğunu vurgular. Böylece ekstatik zamansallık, Dasein'ın *care* (*Sorge*) yapısının orijinal birliğini ve varoluşsal yapısının temelini oluşturur.[596]

[594] Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, 243.
[595] Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, XIX.
[596] Schürmann, "On Heidegger's *Being and Time*", 104.

Heidegger'in mevcudiyet eleştirisi bağlamında, Dasein'ın ontolojik yapısının zamansallığa dayandığı ve varlığın aşkınsal projesinin ancak Dasein'ın otantik zamansallığında temellendiği görülür. Mevcudiyet metafiziği zamanı yalnızca "şimdi"lerin ardışık dizisi olarak kavrarken, Heidegger zamanı *ekstatik* ve yatay bir yapı olarak düşünür. Bu yapı, öznenin içselliğini varsaymaz; aksine öznenin sürekliliğini mümkün kılar ve onu zamansal, sonlu ve özgün bir varoluş olarak kurar. Zaman, kendinde var olan bir nesne değil, geçmiş (*Gewesenheit*), gelecek (*Zukunft*) ve şimdi (*Gegenwart*) ekstazilerinin kökensel birliğinde ortaya çıkar. Gelecek, Dasein'ın kendi en öz imkânına doğru kendini aşmasıdır (*Vorlaufen*) ve burada henüz gelmemiş bir "şimdi" değil, geçmişi ve şimdiyi mümkün kılan asli ufuktur. Geçmiş, atılmışlığın sahiplenilmesi (*Wiederholung*) olarak geleceğe yönelen etkin bir imkân alanıdır; şimdi ise, otantik karşılaşmanın anı (*Augenblick*) olarak geçmiş ile geleceğin eşzamanlı açılışında belirir. [597] Böylece üç ekstazinin yatay bütünlüğü, mevcudiyetin sabit temsiline dayalı zaman anlayışını aşarak zamansallığı Varlığın tarihsel açılışının asli ufku olarak temellendirir.

3.3.1.2.1. Mevcudiyetin Dört Temel Kavram Üzerinden Açılımı

Heidegger'in felsefesinin merkezinde yer alan temel soru, "Var olan genelde neden vardır da, daha ziyade hiçlik değil?" sorusudur.[598] Bu soru, Batı metafiziğinin ana hattını kökensel düzeyde sorgulayarak, onun aşılmasına yönelik yeni bir düşünme imkânı açar. Heidegger, yalnızca metafiziğin modern çağdaki tamamlanışını teşhis etmekle kalmaz, aynı zamanda Batı düşüncesinin dar sınırlarını aşarak varlığın daha kökensel bir anlamına yönelmenin yollarını arar. Bu yönelim, temel varsayımları sorgulayan ve metafiziği aşmayı hedefleyen bir *Besinnung* (tefekkür) sürecini gerektirir.[599] Bu bağlamda, onun düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olan "öz" (*Wesen*) ve "mevcudiyet" (*Anwesen*) kavramları, geleneksel metafizik anlayışları aşarak varlığın zamansallığına ve tarihsel oluşuna odaklanır. Varlığın kendisini hem açığa vurduğu hem de geri çektiği "açıklık" (*Lichtung*) fenomeni, teknolojik çağdaki mevcutlaştırma biçimi (*Gestell*) ve nihayetinde "metafiziğin aşılması" çabası, bu sorgulamanın temel taşlarını oluşturur. Bu çerçevede, mevcudiyet meselesinin dört temel kavramı olan Wesen, Anwesen, Lichtung ve

[597] Dastur, *Heidegger et la pensée à venir* , 233-235.
[598] Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, 9.
[599] Holger Zaborowski, "Martin Heideggers 'Die Zeit des Weltbildes': Einführung – Gedankengang – Kritik", 42.

Machenschaft daha derinlemesine incelendiğinde, Heidegger'in mevcudiyet metafiziğinden ne anladığının daha açık biçimde ortaya çıkacağı düşünülmektedir.

Heidegger'in *Wesen* kavramına yaklaşımı, geleneksel felsefede "öz" (*quidditas, essentia*) olarak anlaşılandan köklü biçimde ayrılır. Ona göre *Wesen*, bir şeyin "ne" olduğuna dair tanımlayıcı bir özden ziyade, onun nasıl açığa çıktığını, nasıl ikamet ettiğini ifade eden fiilî bir anlam taşır. Kavramın kökeni, Hint-Avrupa dillerindeki *wes* köküne dayanır; bu kök "bir yerde yaşamak", "olmak", "devam etmek" ve "kalmak" gibi anlamlar barındırır. Heidegger, *Wesen* için en uygun karşılıklardan birinin "ikametgâh" (*abode*) olduğunu belirtir; zira bu terim hem kalıcılık (*enduring*) hem de bir araya getirme (*gathering*) fikirlerini içerir. Onun düşüncesinde *Wesen*, bir şeyin bütünlüğünü kendi içinde toplayan ve onun görünüşe çıkmasını mümkün kılan yapıdır. Bu bağlamda *Wesen*, Herakleitos'un *Logos* (bir araya getirme) ve *aletheia* (gizlenmemişlik) anlayışlarıyla da yakın bir ilişki içindedir.[600] Heidegger'in "*Sein west*" (Varlık ikamet eder) ifadesi, Varlığın kendisinin nasıl ikamet ettiğini vurgular ve varolanın "nasıl" olduğu ile Varlığın kendi "ikamet etme" tarzı arasındaki ayrımı belirginleştirir.

Heidegger, "öz" kavramını geleneksel felsefenin anladığı biçimde sabit, değişmez ve durağan bir "ne" olarak değil, zamansal ve dinamik bir "özsel açılım" (*wesen*) ya da "meydana geliş" olarak yeniden düşünür. Bu bağlamda *Wesen*, varlığın tarihselliği içinde kendini her defasında farklı biçimde açığa çıkarma tarzına gönderme yapar. Klasik metafizikte insan, Aristoteles'te olduğu gibi düşünen hayvan veya modern felsefede olduğu gibi özne olarak tanımlanmıştır. Ancak Heidegger'e göre insanın özü, "insani" herhangi bir nitelik veya yeti ile özdeşleştirilemez; "insanın özü, insani hiçbir şey değildir."[601] Bu ifade, insanın özünü yalnızca biyolojik ya da zihinsel yetiler üzerinden değil, varlıkla kurduğu ek-sistensiyel (dışta-duruş) ilişki üzerinden kavramak gerektiğini vurgular. İnsanın özü, varlığa açık olma, onun çağrısını işitme ve bu çağrıyı muhafaza etme yetisinde belirir. Bu ek-sistensiyel açıklık, insanı kendi kendisinin temeli olmaktan çıkararak, onu varlığın hakikatine tanıklık eden bir "taşıyıcı" konumuna yerleştirir.[602] Böylece insan, kendi yetilerinin kaynağı veya mutlak sahibi değil; varlığın sözünü ileten, onu dile getiren ve koruyan bir varlık olarak anlaşılır. Heidegger'in ifadesiyle bu, "homo

[600] Mădălina Guzun, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence: A Critical Reading of Heidegger's Nietzsche* (Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2014), 15-17.
[601] Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, XIII.
[602] Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, 58.

humanus'un yoksulluğu"dur[603]: İnsanın metafizik anlamda "merkez" olmaktan çıkarılarak, varlığın ufkuna bağımlı ve ona açık bir varlık konumuna indirgenmesi. Bu yoksulluk, aynı zamanda insanın kökensel özgürlüğünün kaynağıdır; zira insan, ancak varlığın açıklığında yer alarak kendi varoluşunu gerçekleştirebilir.

Heidegger için *Wesen* (öz), geleneksel metafizikteki statik ve zamansız *quidditas* ya da *eidos* anlamından köklü biçimde ayrılır. *Wesen*, bir varlığın zamansal olarak açılımını, yani kendi varlığını zamansallaştırma biçimini ifade eder (*déploiement d'un être et à sa temporalisation*). Bu anlayış, yalnızca varlığın değil, dilin de statik bir yapı olarak değil, tarihsel bir açılım olarak kavranmasını gerektirir. Dil, metafiziksel gelenekte olduğu gibi insana dışsal bir araç değil; konuşan insanlarla birlikte var olan, onların varoluşuyla iç içe geçen ve zaman içinde açılan bir hakikat alanıdır. Bu bağlamda *Wesen*'in fiil anlamı, dili bir nesne veya sabit bir sistem olarak değil, varlığın tarihsel açılımlarından biri olarak düşünmeyi zorunlu kılar. Böylece dil, varlığın kendini ifşa etme kiplerinden biri olarak, insanın varlıkla olan ek-sistensiyel ilişkisini hem mümkün kılar hem de tarihsel ufkunu belirler.[604]

François Dastur'un belirttiği üzere, modern teknikte şeylerin özü, onların *Gestell* (çerçeveleme/teksif) içerisinde birer "hazır-bulunuş" (*Bestand*) olarak belirmesinde yatar. Modern bilimin, atom bombasının icadından çok önce, şeyleri "şeyler olarak yok ettiği" söylenebilir; zira bilim, var olanları kendi kendilerine açığa çıkan varlıklar olarak değil, ölçülüp hesaplanabilir nesneler olarak belirmeye zorlar. Bu zorlayıcı çerçeveleme, şeylerin kendi özsel açılımlarını gizleyerek, onları yalnızca teknik işlevleri ve kullanım değerleri üzerinden tanımlar. Böylece *Gestell*, hem varlığın tarihsel ufkunu belirleyen hem de var olanların açığa çıkış kipini tek biçimli bir "mevcudiyet" anlayışına indirgeyen bir mevcutlaştırma tarzı olarak, Heidegger'in mevcudiyet metafiziği eleştirisinde merkezi bir yer tutar.[605]

William J. Richardson, Heidegger'in önsözünü yazdığı *Through Phenomenology to Thought* adlı eserinde, Heidegger'in hakikati yalnızca doğruluk (*truth*) anlamında değil, Varlık'ın kendini gizleyerek ve açığa çıkararak görünür kıldığı bir fenomen olarak kavradığını belirtir. Richardson'a göre bu, bir "hakikatin fenomenolojisi"dir. Bu bağlam,

[603] Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, XXVII.
[604] Dastur, *Heidegger: La Question du Logos,* 216.
[605] Dastur, *Heidegger et la pensée à venir,* 122.

Heidegger'in *Hakikatin Özü Üzerine* (*Vom Wesen der Wahrheit*, WW) adlı eserinde geliştirdiği anlayışla uyumludur. Söz konusu eserde Heidegger, hakikatin özüne ilişkin sorunun "özün hakikati" sorusuyla eşzamanlı ve hatta ondan önce ele alınması gerektiğini vurgular. Bu, hakikatin özünün hem olumluluk hem de olumsuzluk taşıyan Varlık'ın hakikati (*aletheia*) olduğu anlamına gelir. Heidegger'e göre hakikat, Varlık'ın kendi hakikatinde hem kendini açığa vurduğu hem de geri çektiği "parlak bir gizlenme"dir. Bu "parlak gizlenme", ontolojik farklılığı ifade eden ve kadim yazımıyla *Seyn* (Beon) olarak adlandırılan Varlık'ın kendisidir. Böylece hakikat ne tamamen olgusal bir veriliğe ne de salt öznel bir tasarıma indirgenebilir; aksine, Varlık'ın tarihsel açılımlarında ortaya çıkan ve her defasında yeniden yorumlanmayı gerektiren dinamik bir süreçtir.[606]

Heidegger'in *aletheia* anlayışı, hakikatin yalnızca bir ifşa değil, aynı zamanda bir geri çekilme süreci olduğunu ortaya koyar. Varlık, hiçbir zaman tamamen açığa çıkmaz; her açılış, eşzamanlı bir örtülüşü de içerir. Bu çift yönlü hareket, Heidegger'in mevcudiyet kavrayışının temelini oluşturur. Zira Varlık'ın hakikatinde hem görünürlük hem de gizlilik iç içe geçmiştir ve bu durum, varlığın bize nasıl "mevcut" olduğuna dair daha köklü bir sorgulamayı gerektirir. Bu noktada, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'te geliştirdiği *Anwesen* (mevcudiyet) düşüncesi, Varlık'ın tarihsel ve zamansal açılımının kavranmasında belirleyici bir rol üstlenir.

Heidegger'e göre *Anwesen* (*presence*, mevcudiyet), Antik Yunan'daki *parousia* kavramına karşılık gelir ve "özü-şimdi-buraya-sürme" olarak anlaşılmalıdır. Yunanlılar için Varlık, tam da bu "özü-şimdi-buraya-sürme" hâlinde tecrübe edilirdi. Bu kavram, gündelik zaman anlayışındaki durağan "şimdiki an"dan farklıdır; Varlık'ın bize doğru gelmesini, bizi etkilemesini, sarsmasını ve kendi ufkumuza dâhil etmesini ifade eden dinamik bir mevcudiyet biçimidir. Buna karşılık *Abwesen* ("özü-şimdi-buradan-sürme"), varlığın geri çekilişini, kaybolmasını ve gözden silinişini dile getirir. Böylece mevcudiyet ve gaybiyet, Varlık'ın tarihsel açılımındaki iki temel kip olarak birbirini tamamlar; her *Anwesen*, bir *Abwesen* imkânını da içinde taşır.[607]

Anwesenheit terimi, Heidegger'in ontolojik-zamansal bağlamında "mevcudiyet" anlamına gelir. Bunun içinde düşünülen *Vorhandenheit* ("elönünde-bulunuş"), iki boyutlu

[606] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 565.
[607] Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, 72.

bir anlam taşır: İlk olarak, güneş, ay, yıldız gibi insan eylemlerinden bağımsız varolanların salt "bulunuş" kipini belirtir; bu kip, geleneksel felsefede çoğu kez "realite" ya da "edimsellik" olarak adlandırılmıştır. İkinci olarak ise, Vorhandenheit, araç-gereç türündeki varolanların kipini dile getirir; ancak Heidegger, bunu *Zuhandenheit* ("elaltında-bulunuş") kavramından ayırır, çünkü "elaltında-bulunan, ancak elönünde-bulunanın zemininde vardır."[608] Bu ayrım, varolanların mevcudiyet kiplerinin hem ontolojik olarak farklı hem de birbirine bağımlı olduğunu gösterir. Heidegger'in mevcudiyet metafiziği eleştirisi de özellikle ikinci anlamın —araç-gereç kipinin— Batı metafiziğinde hâkim konuma yükselmesine yöneliktir.

Heidegger'e göre Batı metafizik geleneği, Varlığı matematiksel ve hesaplanabilir zaman anlayışı ekseninde 'mevcudiyet' olarak belirlemiş ve hakikat ile anlamı bütünüyle mevcudiyet terimlerinde düşünmüştür. Bu, tarih dışı, ezelî ve ebedî bir hakikat arayışına yol açmıştır. Platon ve Aristoteles'ten beri 'olmak' fiili, zaman içinde devam edip gitmeye işaret etmiş; Tanrı ve Formlar dahi tüm dünyevi şimdileri kuşatan 'ebedi bir şimdi' içinde tasavvur edilmiştir. Böylece yalnızca sürekli bir şimdi içinde bulunan şeyler "hakiki" varlık sayılmıştır. Bu anlayış, zamanı olayları ve şeyleri kapsayan homojen bir kap gibi görmüş ve gündelik varoluşu 'ebedi şimdi' düzenine indirgemiştir. Bunun sonucu olarak asli zaman düzleşmiş, mevcudiyet-yokluk dikotomisine dayalı sabit bir varlık ve hakikat anlayışı yerleşmiştir.[609] Heidegger ise mevcudiyeti yalnızca şimdide donmuş bir "bulunuş" olarak değil; geçmiş, şimdi ve geleceğin ekstatik birliğinde açılan dinamik bir varlık kipliği olarak kavrar. Bu bağlamda, *Mădălina Guzun*, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence* adlı eserinde, Heidegger'in *Anwesen* kavrayışına ilişkin çözümlemelerin, mevcudiyet metafiziği eleştirisinde ne denli merkezi bir konum taşıdığını pekiştirir. Guzun'a göre, *Anwesen* terimi genellikle "mevcudiyet" olarak çevrilse de Heidegger bunu Latincedeki *praesentia* kavramından açıkça ayırır. *Anwesen* için önerilen "ikamet etme" (*abidance*) çevirisi, "kalmak" (*to abide*) fiiline dayanarak sürece işaret eder; bu, durağan bir varoluş durumundan ziyade, varlığın kendi özsel açılım sürecini imler. *Praesentia*, bir nesnenin egemen bir bakış açısı altında istikrarlı bir şekilde varoluşunu ifade ederken, *Anwesen* bir nesnenin değil, şeylerin kendi *Wesen*lerini geliştirdiği, insanı derinden etkileyerek kendi varlığını açığa çıkarmasına imkân tanıyan

[608] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 635 ve 619.
[609] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 22-25.

çevresel bir açıklık alanını adlandırır.[610] Bu bağlamda *aletheia*, varolanlara bu "ikamet etme" (*anwesend*) biçiminde lütfunu bahşeder. Ancak burada bir tehlike de mevcuttur: Parıltı o denli yoğunlaşabilir ki, insan, her varolanın gizliliğini ve bu gerilimin kendisini unutarak bütünüyle ona kapılabilir. Metafizik, Varlığı solmayan bir mevcudiyet alanı olarak konumlandırır ve bu, sonunda "sonsuz bir şimdi" olarak anlaşılan bir zamansallığa yol açar. Heidegger'in yorumuna göre Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesi, sabit bir mevcudiyetin nihai onayı, yani aynı kimliğin tekrar tekrar tasdiki olarak ortaya çıkar.[611]

Heidegger'in hakikat (*Wahrheit*) anlayışı, geleneksel felsefede doğruluk (*Richtigkeit*) olarak anlaşılan ve önermenin nesneye uygunluğuna indirgenen kavramı aşarak, onu Yunanca *aletheia*'nın kökensel anlamı olan "gizlenmemişlik" (*Unverborgenheit*) olarak yeniden yorumlar. *Aletheia*, Varlığa dışarıdan eklenen bir nitelik değil, bizzat Varlığın özüne ait kurucu bir boyuttur.[612] Varlığın kendisi (*physis*), gizlenmişlikten sıyrılarak açıklığa (*Lichtung*) çıkarak görünür hâle gelir. Ancak bu "açılma" (*Erschlossenheit*), aynı zamanda örtmeyi (*Verbergung*) ve gizlenmeyi de içerir; zira Heidegger'in ifadesiyle *physis kryptesthai philei* —"Varlık gizlenmeyi sever." Bu içsel gerilim, Varlığın hem gizlenmemişlikte hem de görünümsüde (*Schein*) vuku bulmasının temelini oluşturur.[613] Metafiziğin aşılması, hakikatin bu kökensel anlamını yeniden kazanmayı gerektirir; çünkü geleneksel mantık ve temsilci düşünme tarzı, bu derinliği göz ardı ederek hakikati yalnızca doğruluk ölçütüne indirgemiştir.

Lichtung, Varlığın kendisini açığa vurma süreci olarak hem mevcudiyetin hem de gizlenişin ufkunu belirleyen "açıklık"tır. Bu açıklık, Varlığın kendi gizlenişini aydınlatır ve onun zamansal-tarihsel açılımını mümkün kılar. *Dasein* (orada-varlık) bu aydınlanma sürecinin bizzat kendisidir; dünya, Dasein'ın varoluşunda açığa çıkar. Hakikat (*aletheia*), varolanların örtüsünün kaldırılması, yani "açık olana açıklık" yoluyla "açığın açığa çıkması"dır. Herakleitos'un *aletheia* anlayışında olduğu gibi, bu açıklık hiçbir zaman gizlenmeyi tümüyle ortadan kaldırmaz; aksine, gizlenmeden sürekli doğan bir ışık süreci olarak işler. Böylece *Lichtung*, hakikatin özü ile hakikat-olmayışın, açığa çıkarma ile

[610] Guzun, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence,* 23.
[611] Guzun, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence,* 66.
[612] Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, 119.
[613] Heidegger, *Metafiziğe Giriş*,.132.

örtmenin, olumlu ile olumsuzun ilksel bir çekişme (*Urstreit*) içinde birlikte var olduğu bir ufuk olarak anlaşılır.[614]

Heidegger'de *Lichtung des Seins* (Varlığın açıklığı), insan varoluşunun (*Ek-sistenz*) özsel imkânı ve temeli olarak düşünülür; bu, insanın "Da" olarak varlığın hakikatine açık durmasıdır. *Lichtung*, sıradan bir aydınlanma veya ışık metaforu değildir; var olanın görünüme çıkmasını, mevcudiyetini mümkün kılan, fakat aynı zamanda saklanışın ve gizlenişin ufkunu da içinde taşıyan açılımdır. İnsanın varlığı, ne özün (*esse essentiae*) ne de varoluşun (*esse existentiae*) metafizik kavramlarından türetilir; aksine, onun ekstatik yapısı, varlığın açıklığında duruşu tarafından belirlenir. Bu açıklık, insanın kendi özünü "kaygı" içinde barındırdığı mekândır ve yalnızca insana özgüdür; hayvanlar, her ne kadar kendi çevrelerinde bulunsalar da, bu açıklığa ve dolayısıyla "dünyaya" yerleştirilmiş değildirler. *Lichtung des Seins*, varlığın insana kendisini göndermesi (*Schickung*) olarak gerçekleşir; bu göndermede insan, hakikatin koruyucusu konumuna gelir, fakat ne varlığın kaynağını yaratır ne de onun tezahürünü kendi iradesiyle belirler. Metafizik ise bu açıklığı çoğu kez yalnızca "görünüş" (*idea*) olarak ya da öznenin kategorik tasarımı olarak kavramış, böylece hakikatin kendisini, yani varlığın açıklığını, gizli bırakmıştır. Heidegger'e göre "dünya" bizzat bu açıklığın adıdır ve insanın ekstatik özünün ufkudur; burada hem iyinin hem kötünün hem onarıcı olanın hem de yıkıcı olanın varlığa açılışı mümkündür. Dolayısıyla *Lichtung des Seins*, hem varlığın hakikatinin hem de insanın tarihsel kaderinin (*Geschick*) ufku olarak, düşünmenin ve söylemenin asli yönelim noktasıdır.[615]

Heidegger, aletheia'da içkin olan ifşa ve gizlenme anlamlarının en uygun ifadesini sanat ve sanat eserinin özüne yönelik değerlendirmelerinde bulur.[616] Sanat eseri, Varlığın ifşa sürecine uygun bir şekilde hem kendini açar hem de gizler. Sanat eserinde öne çıkan, "yeryüzü" olarak adlandırılan gizlenmişlik ve kendini-gizlemedir. Sanat eseri, bir dünya kurarak yeryüzünü açığa çıkarır ve onu orada muhafaza eder. Bu, sanat eserinin, geleneksel perspektifleri yerinden eden, dünyanın daha önce kendini açmadığı bir hamle, bir "olay" olduğunu gösterir.[617] Gizlenme (*Verbergung*), açığa çıkmadan ayrı

[614] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 484-485.
[615] Martin Heidegger, *Wegmarken*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 332-336.
[616] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 23.
[617] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu.* 192-193.

düşünülemez; çünkü her açığa çıkma alanı, aynı zamanda bir gizlenme alanıdır. Bu çift yönlü yapı, Heidegger'in hakikat anlayışının özünü oluşturur. Şiirsel ikamet, insanı sürekli olarak tekinsizliğe (*to deinon*, *das Unheimliche*) maruz bırakır ve bu durum, Yunan trajedisinde gün ışığına çıkarılır. Söz konusu açığa çıkarma, "açıklığa kavuşturma" ya da "katharsis" olarak adlandırılır. Şiirsellik olayı, zamanı asli bir olay olarak açar; dilin kendi oluşunu, kendi gelişini mümkün kılar. Bu, Varlığın "anlatarak bulunması"dır ve bir şeyin kendi varlığı içinde görünmesini sağlayan temel ufku oluşturur.[618] Sonuç olarak, François Dastur'un belirttiği gibi, *Sein und Zeit*'ta *Dasein*, kendisini aydınlatan bir *Lichtung* olarak tanımlanırken, *Kehre* sonrası dönemde *Lichtung*, artık *Dasein*'ın değil, bizzat varlığın kendi belirlenimlerinden biri hâline gelir. *Lichtung*'un "açıklık-gedik" olarak yeniden tanımlanması, felsefenin sınırlarını aşmaya yönelik bir adımı ifade eder[619]; zira geleneksel felsefe, varlığın açıklığını bilmez, yalnızca aklın ışığından söz eder. Bu noktada, varlığın şiirsel ve açıklık sağlayan boyutunu incelediğimiz kavramsal zemini tamamlamış bulunuyoruz. Buradan itibaren ise, bu açıklığın karşı cephesini, yani varlığın teknik-işlemsel düzeyde mevcutlaştırılmasını ifade eden *Machenschaft* kavramına yönelerek, mevcudiyetin teknik çağdaki tahakküm biçimini ele alacağız.

Heidegger, *Machenschaft* terimini, yapma, şekillendirme, kurma veya yoğurma anlamlarını içeren özgül bir "yapma" kipini tanımlamak için kullanır. Bu kavram yalnızca yapay nesnelerle sınırlı olmayıp, Varlığın kendisinin nasıl ikamet ettiğini de belirler. Kaynak metinde *Machenschaft*, "*fabrication*" (imalat, üretim) olarak çevrilir; burada kastedilen, belirli bir ürün değil, hesaplanabilir sürdürülebilirlik mantığının egemenliği altında her şeyin aynı düzleme indirgenmesidir. *Machenschaft*, her şeyin kendine tamamen yabancılaştığı ve böylece "ilişkisizliğin ilişkisine" yol açan bir varlık kipini ifade eder.[620] Heidegger'e göre bu durum, varolanların varoluşsal niteliğinin (*Seiendheit*) ikamet etmeyişi (*Unwesen*), yani Varlığın kendi özsel açılımını kaybetmiş hâlidir.[621]

Machenschaft (makineleşme), varlığın terk edilişinin günümüzde aldığı biçimi tanımlar ve bu durum, metafiziğin doruk noktasına ulaşmasıyla yakından ilişkilidir. Kökeninde insanın yapma yeteneği (*techne*, *poiesis*) bulunsa da, modern çağda hesaplanabilirlik, hız ve devasa ölçekte üretim mantıklarıyla yönetilen bir forma dönüşmüştür. Böylece her

[618] McNeill, *The Time of Life: Heidegger and Ēthos,* 139-144.
[619] Dastur, *Heidegger et la pensée à venir,* 223-224.
[620] Guzun, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence,* 29.
[621] Guzun, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence,* 51.

şeyin üretilebilir, kontrol edilebilir ve nesnelleştirilebilir hâle geldiği bir dünya ortaya çıkmıştır. Bu mantık altında, insan varlığının (*Dasein*) kendini anlama biçimi köklü bir dönüşüme uğrar; insan, "teknikleşmiş bir hayvana" indirgenir, özgün varlığının ve *Ereignis* ile kurduğu ilişkinin izi silinir. *Machenschaft*, bir kültürel form olarak metafizikle süreklilik içinde konumlanır ve Nietzsche'nin metafiziği aşma projesiyle ilişkilendirilir.[622] Heidegger, makineleşmeyi, Nietzsche'nin nihilizm ve Hristiyanlık eleştirisiyle bağlantılı görür; ancak modern teknikleşmenin daha büyük ve acil bir tehdit oluşturduğunu ileri sürer. Bu süreç, bilinçsiz can sıkıntısı, üretim çılgınlığı, tüketim ve sürekli yenilik arayışıyla kültürel hayatın canlılığının zehirlenmesine yol açar.[623]

3.3.1.3. İnsan Merkezciliğin Ötesinde: Heidegger'de Hümanizm, Metafizik, Dil ve Teknoloji Eleştirisi

Martin Heidegger'in hümanizm ve metafizik eleştirisi, Batı düşüncesinde kökleşmiş varsayımlara yöneltilmiş radikal bir meydan okumadır. Bu eleştiri, insanı varlığın mutlak merkezi olarak konumlandıran ve varlığın anlamını öznenin bilişsel kapasiteleriyle sınırlayan düşünce geleneğini hedef alır. Heidegger'e göre metafizik ve hümanizm, Batı felsefesinin temelini oluşturan ancak Varlık'ın özünü gözden kaçıran derin yanlış anlamalara dayanır. Bu nedenle "Varlığın unutuluşu" ve "özne merkezciliği" onun düşüncesinde merkezî eleştiri eksenini oluşturur.

> Ağaç, orman için kullanılan eski bir addır. Ormanda, çoğu zaman otlarla kapanıp ansızın gidilmemiş bir yerde sona eren yollar vardır. Bunlara "orman yolları" denir.
> Her biri ayrı ayrı uzanır, fakat aynı ormanın içindedir.
> Çoğu kez biri diğerine benziyormuş gibi görünür.
> Ama bu sadece bir görünüşten ibarettir.
> Oduncular ve orman bekçileri bu yolları tanırlar.
> Onlar, "orman yolunda olmak" sözünün ne anlama geldiğini bilirler.[624]

Heidegger'in yol metaforu, düşünmenin düz ve güvenli "otoyollar"dan değil, ormanda kıvrılarak ilerleyen, kimi zaman sonu görünmeyen patikalardan geçtiğini ima eder. Bu patikalar, düşüncenin kesin sonuçlar peşinde koşmak yerine Varlık'ın açılımlarına kulak vermesini, her adımda metafiziğin köklü ön kabullerinden uzaklaşarak yeni bir anlam

---

[622] Dennis J. Schmidt, "Strategies for a Possible Reading," *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, ve Alejandro Vallega (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001), 40.

[623] Dennis J. Schmidt, "Strategies for a Possible Reading," 46.

[624] Martin Heidegger, *Holzwege*, GA 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), (baş kısım, sayfa numarasız).

ufku aramasını ifade eder. Böylece Heidegger'in projesi, insanı kendi hakiki özünü Varlık'la ilişkisi içinde yeniden düşünmeye çağırır.

Heidegger'in Batı düşünce geleneğine yönelttiği temel soru, "Varlık" kavramının anlamıdır. Onun düşüncesinin özgünlüğü, Batı felsefesinin başlangıcından itibaren - Parmenides, Platon ve Aristoteles ile birlikte- "varlık" olarak adlandırılan şeyin zamansal boyutunun açığa çıkarılmasında yatar. Heidegger, Aristoteles'ten bu yana varlığın "sürekli mevcudiyet" olarak anlaşıldığı tespitinden hareket eder.[625] Ona göre, Aristoteles'ten günümüze kadar gelen metafizik geleneği, varlığı bir "kopula" (bağlaç) olarak indirgemiş veya varlığı belirli varolanların (örneğin madde, idea, özne) bir özelliği olarak ele almıştır. Bu, varlığın kendisinin anlamının belirsizleşmesine ve hatta unutulmasına yol açmıştır.[626] Bu anlayışta, varlığın kendi zamansal karakteri göz ardı edilmiş; zaman, yalnızca var olanın bir niteliği olarak değerlendirilmiştir. Ancak Heidegger'e göre "varlığın unutuluşu" yalnızca metafizik düşüncenin bir kusuru değil, aynı zamanda varlığın kendi özsel hareketinin bir parçasıdır: varlık, kendi özünü geri çekerek ve kendini unutarak açıklığa (*Lichtung*) yer açar. Bu durum, Heidegger'in "varlığın unutuluşu" üzerine geliştirdiği temel deneyimin özünü oluşturur.

Varlığın unutulmasının tipik örneği, Varlığın bir varolana indirgenmesi ve dolayısıyla Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın kaybolmasıdır.[627] Bu ayrım, Aristoteles'ten bu yana süregelmiş ve Varlığın mevcudiyet (*Anwesenheit*) formunda anlaşılmasına yol açmıştır. Ancak Heidegger, bu mevcudiyet anlayışının özünde "el altında bulunan" (*Vorhandenheit*) varolanların kipine dayandığını, yani varlığın tümünün, insan eyleminden bağımsız, durağan ve nesnel olarak hazır bulunan şeyler üzerinden kavrandığını belirtir. Ona göre, böylesi bir evrenselleştirme (*universale*) varlığın hakiki anlamını gizleyerek, bütün varoluşu bu dar ontolojik kipin ufkuna indirgemektedir.

Heidegger, *Humanizm Üzerine Mektup*'ta Sartre'ın "varoluş (existentia) özden (*essentia*) önce gelir" önermesini, Platon'dan beri süregelen ve özün (*essentia*) varoluştan (*existentia*) önce geldiğini kabul eden metafizik geleneğin yalnızca tersine çevrilmiş bir biçimi olarak değerlendirir. Ona göre, bir metafizik önermeyi tersine çevirmek, onu

[625] Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 5-6.
[626] Dastur, *Heidegger: La Question du Logos,* 135.
[627] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, 244.

metafiziğin ufkundan çıkarmaya yetmez;[628] çünkü bu yaklaşım, Varlığın hakikatinin unutulmuşluğu içinde kalmaya devam eder. Heidegger, asıl sorunun, öz ile varoluş arasındaki bu ayrımın hangi Varlık anlayışından hareketle düşünmenin önüne geldiği sorusu olduğunu vurgular. Ona göre bu sorunun hiç sorulmamış olması, zaten Varlığın unutulmuşluğunun en açık göstergesidir.

Heidegger'e göre, metafiziğin kendisi, Varlık'ın unutuluşundan doğar. Bu unutuluş, metafizikçinin bir eksikliği olarak değil, metafiziğin doğasına içkin bir durum olarak kavranır. Metafizik, varolanları varolanlar olarak sorguladığı için, varolanlarla sınırlı kalır ve bu, Varlık ile varolanlar arasındaki farkın unutulmasıdır. Bu unutuluş, modern felsefede nihilizm olarak doruğa ulaşır; çünkü metafiziğin sonu nihilizmdir. Heidegger, Nietzscheci nihilizmi ve Marksist hümanizmin modern insanın "yabancılaşmasını" deneyimlemesini, Varlığın unutuluşunun bir başka biçimi olarak görür.[629] Bu, metafiziğin "ilkesinin tersine çevrilmesinin yine bir metafizik ilke olarak kalmasıyla" pekişir ve Varlığın hakikatinin unutulmasını derinleştirir. Heidegger, bu unutuluşun üstesinden gelmenin yolunun, Varlığın esasından kaynaklanan hakikati düşünmek olduğunu savunur. Heidegger'in "*Holzwege*"deki düşüncesi, bu unutulmuşluğu aşmaya yönelik bir "tefekkür" (*Besinnung*) çabasıdır.[630]

Heidegger, insan varlığının belirli özelliklere ve yeteneklere sahip belirli bir tür varlık olarak anlaşılmasının bilimsel indirgemeciliğin bir biçimi olarak gördüğü bir anlayışı reddeder. Geleneksel özne-nesne ayrımına ve modern temsile odaklanan modellerin, Öteki ile ilişkinin sözde özneye ve onun kendine ilişkin olasılığına nasıl öncülük edebileceğini ve hatta onu kurucu olabileceğini düşünmeden bıraktığını savunur.[631] Heidegger'e göre, Descartes'tan Husserl'e kadar felsefenin ana meselesi özneliktir. Modernizmin temel karakteristiği olan sübjektivizm, Descartes'ın düşünen öznesinde en yetkin ifadesini bulur. Bu yaklaşımda, nesnellik ve evrensellik özneye referansla teminat altına alınır.[632]

---

628 Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 20.
629 Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 363.
630 Holger Zaborowski (ed.), *Martin Heidegger: Holzwege*, Klassiker Auslegen, Bd. 77 (Berlin/Boston: De Gruyter, 2024), VIII.
631 McNeill, *The Time of Life: Heidegger and Ēthos,* 22.
632 Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 17-18.

Heidegger'in Descartes'ın *sum*u (ben varım) incelemedeki başarısızlığına yönelik itirazı, deneysel deneyimden soyutlanmış aşkın bir özne fikrine ve Kant ile Husserl'deki yeniden ifade edilişine karşıdır. Heidegger, *Dasein*'ın varoluş olduğunu ve ancak bu temelde varlık temasının incelenebileceğini savunur, *subjectum*un incelenmemiş bir kavrayışını varsayan herhangi bir özne görüşünü reddeder.[633]

Heidegger, düşüncesinin "sübjektivizm metafiziğine yeniden düşmekten" kaçınmak için bir dönüş (*Kehre*) içerdiğini belirtir. Ona göre, felsefe doğası gereği insanın düşüncesine dayanır, ancak insan üzerine sorular antropolojinin kabul ettiğinden çok daha derin ve farklı bir şekilde kök salmıştır. Heidegger, "*Antropolojik* ve *Antroposentrik*" olarak büyük harflerle yazılan insan merkezli düşünceyi doğrudan eleştirir.[634] İnsanın kendini bilmede ve eylemlerinde kendi özünü kavradığı fikrini reddeder.

Heidegger, "İnsan varolanların efendisi değildir; insan Varlığın çobanıdır" ifadesiyle antroposentrizme yönelik temel eleştirisini dile getirir.[635] Ona göre, insanın varolanların efendisi olarak konumlandırılması, özellikle teknolojik çağın belirgin bir özelliğidir; bu çağda varolanlar, hatta insanın kendisi bile, giderek artan ölçüde manipülasyonun ve nesneleştirmenin nesnesi hâline gelir. Heidegger, bu sürecin kökenini bireysel ya da toplumsal eylemlerde değil, doğrudan doğruya Varlığın kendi açığa çıkma tarzında bulur ve böylece *antroposentrizmin* metafizik temellerini reddeder.

Heidegger'in düşüncesinde dil merkezi bir rol oynar, zira dil, Varlığın kendisinin açığa çıktığı "Varlığın Evi"dir. Bu, dilin varlığın kendisiyle içsel bir ilişki içinde olduğu anlamına gelir; varlık dilde kendini gösterir. Dil, insanın keşfeden veya örten (yani hakikat veya yanlışlık içinde olan) davranışının temelidir.[636]

Heidegger için dil, basit bir iletişim aracı veya mantıksal ifadelerin bir toplamı değildir. Dil, varlığın kendini verdiği bir "olay" (*Ereignis*) ve insanın yaşadığı yerdir.[637] Dil aracılığıyla varlık kendini ifşa eder ve bu, bir "açıklık" veya "aydınlanma" (*Lichtung*) olarak gerçekleşir. Lichtung, anlamın ufkudur; insanın anlamları görüp kavrayabildiği ve

---

633 Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being* (London – New York: Routledge, 1995), 177.

634 Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, 88-90.

635 Jack Wearing, "Thinking Against Humanism? Heidegger on the Human Essence, the Inhuman, and Evil", *European Journal of Philosophy* 33/2 (2025), 667.

636 Dastur, *Heidegger: La Question du Logos,* 153.

637 Charles Bambach, "Heidegger's 'Wozu Dichter?': A Reading", *Martin Heidegger: Holzwege*, ed. Holger Zaborowski (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024), 171.

böylece tarihsel bir dünya inşa edebildiği bir alandır. Bu açıklık, gizlenmeyle (*Verbergung*) olan çekişmesinde kendini ortaya koyar. Hakikat, bu açılma ve gizlenme arasındaki "ilksel çekişme" olarak gerçekleşir. Şiir, bu açıklığı (*Lichtung*) ortaya koymada ve varlığın kendini gizleyerek açığa vurmasını sağlamada merkezi bir role sahiptir

Heidegger, modern teknolojiyi, Varlığın unutulmuşluğunun ve insani varoluşun zayıflamasının en görünür tezahürlerinden biri olarak değerlendirir. Ona göre "makineleşme" (*Machenschaft*), Varlığın terk edilişinin aldığı özgül biçimdir; bu biçim, varolanları sürekli mevcudiyet içinde tutma ve ölümü savuşturma çabasıyla belirlenir. Makineleşme, insanın yapma kapasitesine (*techne* ve *poiesis*) dayanmakla birlikte, hesaplanabilirlik, hız ve büyüklük mantıklarıyla işleyen bir düzen tarafından yönetilir. Metafiziğin aldığı kültürel biçimin derinleşmesi, yaşam dünyasının bu makineleşme mantığıyla doygunlaşması, insan varlığının hakiki anlamıyla *Dasein* olarak varoluşunun giderek ortadan kalkmasına yol açar. Böylece insan, teknikleşmiş bir hayvana dönüşür. Modern bilimsel araştırma ve makineleşme süreci, varolanları yalnızca incelenmek, ölçülmek ve sömürülmek üzere nesnelere indirger; bu da insanın Varlık'la kurduğu özgün ilişkinin köklü biçimde bozulmasına neden olur.[638] Heidegger, modern teknolojiyi mümkün kılan felsefi yapı olarak özne-nesne ayrımını işaret eder. Teknolojik dünyada aracın artan karşılıklı bağımlılığı, zanaatkarın atölyesinden küresel siber-kontrollü sisteme geçişin bir ara aşamasını oluşturur. Heidegger, tekniğin özünü sorgulayarak onun metafiziğe ait olup olmadığını araştırır. Teknik, metafiziğin son biçimi olarak, Dasein'ı da hesaplanabilir bir "veri" veya "operatör" haline getirdiği için en büyük tehlikedir.[639]

Sonuç olarak, bu kavramlar ve bu düşünme biçimleri yoluyla Heidegger hem hümanizm hem de metafizik eleştirisini mevcut felsefi söylemin ötesine taşıyarak düşünceyi Varlık'ın hakiki ufkuna yönlendirir. Bu yaklaşım, insanın kendisini yalnızca rasyonel bir özne ya da doğanın efendisi olarak değil, Varlık'la ilişkisi içinde, onun açığa çıkışına tanıklık eden ve bu açılıma sorumlulukla katılan bir varlık olarak kavramasını mümkün kılar. Böylelikle Heidegger, Batı düşüncesinin köklü varsayımlarını sorgulayarak insan varoluşunu daha kökensel, tarihsel ve ontolojik bir zeminde yeniden düşünmeye davet eder.

[638] Dennis J. Schmidt, "Strategies for a Possible Reading,", 40.
[639] Jack Wearing, "Thinking Against Humanism?", 672.

3.3.2. Jacques Derrida'da Mevcudiyetin Yapısökümü: Metafizik, Hümanizm ve Heidegger'le Diyalog

Husserl'in fenomenolojisi, modern Fransız felsefesi için hem yöntemsel hem de kavramsal düzeyde temel bir referans noktası teşkil eder. Fransız fenomenolojisi, Lévinas'ın yönlendirici etkisiyle, Husserl okumasında belirli bir "Heideggercilik" izini taşır.[640] Derrida da Husserl'in metinlerini titizlikle incelemiş, onun düşüncesine dair kapsamlı yorumlar ortaya koymuştur. Böylece Husserl–Derrida ekseni, yalnızca fenomenolojik yöntemin aktarımında değil, modern Fransız felsefesinin ontolojik ve etik yönelimlerinin de şekillenmesinde belirleyici bir köprü işlevi görmüştür. Husserl'in fenomenolojisi, özellikle öznenin kendi kendisiyle olan mevcudiyetine ve bilincin dolaysız verilerine odaklanmasıyla, Derrida'nın yapısökümcü eleştirisinin temelini oluşturur.[641] Bu çerçevede Husserl'in fenomenolojisi, Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirisinin önemli bir bağlamını oluşturur. Derrida, Husserl'in anlamın dil aracılığıyla eksiksiz bir biçimde aktarılabileceği yönündeki varsayımını sorgular ve bu aktarımın hiçbir zaman "mevcudiyetin aracısızlığı"na sahip olmadığını vurgular.[642] Böylece, Husserl'in fenomenolojisinden devralınan kavramsal çerçeve, Derrida'nın mevcudiyet anlayışını çözümleyen eleştirel yaklaşımında belirleyici bir rol oynar.

Derrida, Husserl'in fenomenolojisi ile karmaşık bir ilişki içindedir; onu bir yandan kendi düşüncesinin önemli bir kökeni olarak görürken, diğer yandan da eleştirel bir mesafeden yaklaşır. Husserl'in *epoche* (dünyaya dair teorileri paranteze alma) ve "saf içkinlik" (fenomenlerin olduğu gibi kavranması) arasındaki ayrımı, içsel ve dışsal arasındaki katı ayrımı gerektirir.[643] Derrida'ya göre, Husserl'in fenomenolojik projesi, kendi metodolojisinde kaçınmayı amaçladığı metafiziksel içeriği –özellikle de "mevcudiyet olarak varlık" anlayışını– zımnen sürdürür. Husserl'in "yaşayan şimdi" kavrayışı, anlamın temelini oluşturan ideal bir form olarak, Batı metafizik geleneğinin sürekliliği içinde kalır. Derrida, Husserl'i, dili ve anlamı mantıksal formu nihai norm olarak belirlemekle, Batı metafiziğinin logos-merkezci geleneği içinde konumlandırır.[644]

---

640 Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, 128.
641 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 189.
642 Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023), 19.
643 Niall Lucy, *A Derrida Dictionary* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 55.
644 David A. White, *Derrida on Being as Presence* (Warsaw/Berlin: De Gruyter Open, 2017), 93.

Derrida, Husserl'in aşkınsal öznelliğe olan bağlılığının onu Kartezyen geleneğin bir semptomu haline getirdiğini öne sürer.[645] Bu durum, Husserl'in metodolojisinin, farkın ve ertelenmişliğin dinamiğini bütünüyle açığa çıkaramadan, nihayetinde "mevcudiyet olarak varlık"ın çerçevesi içinde kalması anlamına gelir.[646]

Husserl'in fenomenolojisi, Derrida'nın analizlerinde Batı felsefesinin en saf geleneklerinden biri olarak ele alınır ve "mevcudiyet metafiziği"ne olan bağımlılığı açısından incelenir.[647] Fenomenoloji, özsel olanı (*eidos*) ve özsel zorunlulukları (*apodicticité*) ortaya çıkarmayı amaçlar; ancak Derrida, onun "kurucu bilinç" (*conscience constituante*) ve "mutlak mevcudiyet" (*présence absolue*) kavramlarıyla sınırlı kaldığını savunur.[648] Derrida'ya göre, Husserl "kriz" ve "unutma" gibi fenomenleri "oluşum kazaları" olarak görerek, felsefenin kendi içsel zayıflıklarını ve sonluluğunu tam olarak düşünememiştir.[649] Buna rağmen, Husserl'in "yeterli olmama" (*inadéquation*) ve "ufukların sonsuz taşması" (*débordement infini des horizons*) gibi temaları, Lévinas ve Derrida için dışsallığa ve başka olana saygı duyan bir düşüncenin potansiyelini barındırır.[650]

Husserl'in fenomenolojisi, Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisinde kritik bir başlangıç noktası olarak yer alır. Özellikle Husserl'in epistemolojik çıkış noktası olan "Ben burada ve şimdi varım" önermesi ile bilincin şimdiki zamandaki dolaysız deneyimi, dekonstrüktif bir okuma açısından savunulması güç öncüller taşır. Derrida'ya göre, Husserl'in de gösterdiği üzere, rölativizm kendi iç tutarlılığını aşındıran bir felsefi pozisyonda kalır. Bununla birlikte, Descartes'ta olduğu gibi Husserl'de de zihinsel hâllerin bütünüyle açık ve aracısız öz-mevcudiyetini iddia eden yaklaşım ile buna dayalı epistemik temellendirme, mevcudiyet metafiziğinin tipik örnekleri arasında yer alır.[651]

Derrida'nın Husserl ile kurduğu diyalog, özellikle "pasif sentez" (*passive synthesis*) ve ideal kavramların kökenine ilişkin analizler etrafında yoğunlaşır. Husserl'in içsel zaman

---

645 Jacques Derrida, *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais* (Paris: Champs Flammarion, 1990), 76.
646 White, *Derrida on Being as Presence*, 102.
647 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 45.
648 Derrida, *L'écriture et la différence*, 177.
649 Derrida, *L'écriture et la différence*, 45.
650 Derrida, *L'écriture et la différence,* 177.
651 Kasım Küçükalp, "Derrida ve Dekonstrüksiyon," *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*, haz. Bayram Ali Çetinkaya, c. 4, ed. Şamil Öçal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 608.

bilinci fenomenolojisine yönelik çözümlemeleri, Derrida tarafından "algılanan şimdinin, ancak bir mevcudiyetsizlik ve algılamama boyutunu; birincil bellek (retention) ve beklenti (protention) ile sürekli bir bileşimi içerdiği sürece varlık kazanabileceği" şeklindeki argümanla yeniden okunur. Bu okuma, birincil ve ikincil arasındaki katı ayrımı aşarak, mevcudiyetin her zaman onu mümkün kılan bir mevcudiyetsizlik yapısı tarafından kurulduğunu ortaya koyar. Derrida'nın "arche-yazı" (*arche-writing*) kavramı, tam da bu süreklilik içinde, anlamın ve zamansallığın kökensel olarak fark ve ertelenmişlik (*différance*) tarafından belirlendiğini, dolayısıyla mevcudiyetin hiçbir zaman tam ve aracısız olamayacağını gösterir.[652]

Husserl'den sonra Derrida'nın yöneldiği en önemli referans noktalarından biri Heidegger'dir. Heidegger'in varoluşun anlamını "mevcudiyet" olarak belirleyen onto-teolojik geleneğe yönelik eleştirisi, Derrida için hem bir ilham hem de bir tartışma zeminidir. Heidegger, Husserl'in aksine, Descartes'ın varlık düşüncesini, varlığın unutulması ve felsefenin kendi içinde varlık yerine varolanların belirlenmesine odaklanması olarak yorumlar.[653] O, varlık ile varolan arasındaki farkı (ontolojik fark) vurgular ve bu farkın, metafiziğin tarihsel olarak örtbas ettiği bir alan olduğunu savunur.[654]

Derrida'nın *logocentrism* eleştirisinin kökeni de büyük ölçüde, Heidegger'in "Varlık ve Zaman"da geliştirdiği mevcudiyet metafiziği eleştirisine kadar uzanır.[655]

> Derrida, Heidegger'in metinlerinde "mevcudiyet metafiziği" ifadesini doğrudan kullanmadığını, ancak onun "mevcudiyet"i "kalıcı mevcudiyet" (*beständige Anwesenheit*) olarak tanımladığını ve kendisinin bunu "tam mevcudiyet" (*présence pleine*) şeklinde yorumladığını belirtir.[656]

Derrida, Heidegger'in bu eleştirisinde dahi logos kavramına ve varlığın hakikatine olan bağlılığını bütünüyle aşamadığını, onu kimi zaman "transandantal imlenen"in ayrıcalıklı konumuna yeniden yerleştirdiğini öne sürer.[657] Bu durum, Derrida'ya göre, Heidegger'in hem mevcudiyet metafiziği ve *logosantrizm* geleneğinin içinde, hem de onun ötesine

---

[652] Bernard Stiegler, "Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith," *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, ed. Tom Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 242-243.
[653] Derrida, *L'écriture et la différence* ,120.
[654] Derrida, *L'écriture et la différence,* 209.
[655] Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought",* 16.
[656] Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie: Derrida en débat avec Husserl et Heidegger* (Paris: Hermann, 2016), 60.
[657] Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 32.

geçen bir düşünme tarzı geliştirmesi anlamına gelir.[658] Her iki düşünür de felsefe tarihinde baskın sistemlerin yapısal baskı altında çöküşüyle ve anlam etrafında beliren krizle ilgilenir; ancak Heidegger, varlığın orijinal kaynağına geri dönme imkânına inanırken, Derrida varlığın "kaybolduğunu ve artık geri getirilemez" olduğunu kabul ederek ondan ayrışır.[659]

Derrida'nın düşüncesi, Heidegger'in Batı felsefesinin kökeninden beri süregelen mevcudiyet metafiziği eleştirisini devralır ve radikalleştirir. Heidegger, bu eğilimi varlığın anlamını (*Being*) belirli varlıklara (*beings*) indirgeme olarak teşhis etmişken, Derrida bu eleştiriyi daha da ileri götürerek, metafiziğin sadece "üstesinden gelinmesi" gereken tarihsel bir dönem değil, dilin ve deneyimin iz ile *différance* gibi mevcudiyetsizlik yapıları tarafından önceden belirlenmiş sürekli bir yapı olduğunu savunur.[660]

Derrida, bu bağlamda Heidegger'in kendi düşüncesinde dahi süren "mevcudiyet ayrıcalığı"nı aşmayı hedefler; "kökensel sonluluk" (*finitude originaire*) temasını kendi *différance* kavramıyla ilişkilendirerek, mevcudiyetin ötesine geçme girişimine yeni bir boyut kazandırır.[661]

Derrida'ya göre Heidegger, Batı düşüncesinin etkili bir sonunu, yani "mevcudiyetin kapanışı"nı temsil eder. Ancak *Varlık ve Zaman*'da klasik ontolojinin yapısını sarsmasına rağmen, metafiziğin "gramer ve sözlüğü" içinde kalmış, varlığı zamansallık olarak ele aldığı daha sonraki çalışmalarında bile bu etkiyi tam olarak aşamamıştır. Derrida, différance kavramını, Sokrates öncesinden Heidegger'e uzanan Batı metafiziği tarihini ifade etmenin en uygun yolu olarak görür ve Heidegger'i bu tarihin bir kapanış figürü olarak konumlandırır.[662] Bununla birlikte, Derrida yalnızca metafizik ve mevcudiyet eleştirisiyle sınırlı kalmaz; düşüncesi, yapısalcılıkla kurduğu eleştirel temas üzerinden de genişler. Yapısalcılığın kavramsal sistemlere ve ilişkiler ağına yaptığı vurguyu değerli bulmakla birlikte, onun kendi içinde merkezi bir köken arayışını da sorunsallaştırır. Derrida, dilin kendi içindeki yapısal bağlantılar ve sınırlar aracılığıyla, sözde birlik veya

---

658 Derrida, *De la grammatol,o*35.
659 Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought,* 22.
660 Tom Cohen, "Introduction," *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, ed. Tom Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 22.
661 Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse* (Paris: Éditions Galilée, 1996). 136.
662 White, *Derrida on Being as Presence*, 27.

köken yanılsamasının nasıl üretildiğini gösterir. Bu eleştirel tutum, onu yapısalcılığın kapanımına (*clôture*) dair tartışmalara dahil ederken, aynı zamanda kendi yapısöküm projesinin yaşam, dil ve yapı ilişkilerine yönelmesinin de zeminini hazırlar.[663]

Derrida'nın ünü, post-yapısalcılığın önemli düşünürlerinden biri olarak, dilsel yapısalcılığın eleştirel argümanlarını okumasıyla da ilişkilidir. Yapısalcılığın iddialarını dışarıdan reddetmek yerine, onları içeriden çözmeyi amaçlayan Derrida, özellikle Ferdinand de Saussure'ün dilbilimsel yapısalcılığına yönelttiği eleştirilerde, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımların ve dildeki ikili karşıtlıkların "doğal" olduğu varsayımını sorgular. [664] Derrida, bu yapısalcı ikiliği ve onun ima ettiği belirli bir anlam istikrarını sorgulayarak, "metin dışında hiçbir şey yoktur" (*il n'y a pas de hors-texte*) gibi iddialarıyla, geleneksel dilbilimsel ve felsefi ayrımların sağlamlığını sarsmayı amaçlar.[665]

Saussure'ün konuşmayı yazıya göre öncelikli konumlandırması ve dilin fonolojik özelliğini birincil temsil modu olarak kabul etmesi, Derrida'ya göre, dilin keyfi ve ertelenmiş göndermelerle işleyen doğasıyla çelişir; bu da yazının dilin iç sisteminden dışlanmasının sorunlu olduğunu gösterir.[666]

Derrida'nın düşüncesinde 1966 Baltimore Konferansı, metafiziğin "merkezsizleşmesi" fikrinin açıkça formüle edildiği dönüm noktasıdır. Burada sunduğu ve *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences* başlıklı metin, onun "mevcudiyet olarak varlık" (being as presence) kavramına yaklaşımını erken dönem çalışmalarıyla –özellikle *Gramatoloji Üzerine* ile– birlikte anlamak açısından merkezi bir yere sahiptir. *Gramatoloji Üzerine*'deki bu pasaj, 1966'da verilen ve 1967'de yayımlanan *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences* adlı konferanstaki pasajla birlikte okunabilir. Derrida, Batı metafiziğinin tarihini, "eidos, arche, telos, energeia, ousia (öz, varoluş, töz, özne), aletheia, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan" gibi kavramların daima değişmez bir mevcudiyeti işaret ettiği fikrinin etrafında şekillendiğini gösterir. "Temellere, ilkelere veya merkeze ilişkin bütün adların, daima değişmez bir mevcudiyeti belirttiği gösterilebilir…" Bu tespit, anlamın sabit bir kökene dayandığı varsayımını

[663] Derrida, *Marges de la philosophie*, 161.
[664] Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought*, 6-10.
[665] White, *Derrida on Being as Presence,* 103.
[666] Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought,* 6-7.

sorgulayarak, mevcudiyetin "değişmez temeli"nin ortadan kaldırılması gerektiğini ortaya koyar.[667]

Bu bağlamda Derrida'nın "ontolojiye dönüşün radikalleştirilmesi" olarak tanımlanabilecek yaklaşımı, dilin ontolojik hale getirilmesine dayanır. "Dördüncü bölümde, dilin ontolojikleştirilmesinin, farklılığı reddetme ve dilin kendisi ile dil-dışı alanlar arasındaki ilişkide aynılığın aşırı genelleştirilmesi üzerine kurulu olduğunu tartıştık" ifadesi, onun dilin temel referanslarını bile dilsel bir yapı olarak gördüğünü açıklar. Böylece, varlık olarak mevcudiyetin kapatılması hem varlığı hem de onun yorumsal imkânlarını başka olasılıklara açan bir hareket haline gelir.[668]

3.2.2. Mevcudiyet Metafiziğinin Eleştirisi ve Yapısökümün Temelleri

Heidegger'in düşüncesinde "mevcudiyet" (*Anwesenheit*), Batı metafiziğinde iki yönlü bir anlam taşır: bir yandan insanın müdahalesinden bağımsız olarak kendi hâlinde açığa çıkan —örneğin yıldızların, gökyüzünün ya da doğanın varoluş biçimi—, diğer yandan ise el altında hazır bulunan ve kullanılabilir kılınan varolanlar anlamına gelir. Heidegger, bu ikili anlamın tarihsel olarak, varlığın yalnızca el altında bulunan ve denetlenebilir yanıyla özdeşleştirilmesi sonucunda "mevcudiyet metafiziği"nin oluştuğunu ve bunun da Sokrates öncesi Yunan düşüncesinden itibaren varlık sorusunun unutulmasına yol açtığını savunur. [669]

Derrida ise bu Heideggerci eleştiriyi devralarak, yalnızca klasik metafiziğin değil, Husserlci fenomenolojinin bile mevcudiyet metafiziği varsayımından bütünüyle kurtulamadığını savunur ve bu eleştiriyi, Batı düşüncesi boyunca süreklilik gösteren *présence* kavramı etrafında derinleştirir. Derrida'ya göre *présence* (mevcudiyet), Batı felsefesinin konuşmanın, bilincin ve anlamın tam, kendiliğinden-mevcut bir kaynağa dayandığı yanılsamasını ifade eden temel bir metafizik varsayımdır. Bu kavram, Batı düşüncesinin hakikati ve anlamı daima "orada ve o anda" verilmiş bir özdeşlik hâli olarak tahayyül eden geleneğini taşır.

Derrida, yazının yapısal olarak gönderenin ve alıcının yokluğunu içerdiğini, bu nedenle mevcudiyet idealini temelden bozduğunu ve geleneksel mevcudiyet kavramını bir

[667] White, *Derrida on Being as Presence,* 7.
[668] White, *Derrida on Being as Presence*, 255.
[669] Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, 143.

metafizik varsayım olarak açığa çıkardığını vurgular.[670] Bu, dil ve düşüncede mutlak, sabit ve aracısız bir varoluşun varsayımıdır; konuşmanın yazıya, mevcudiyetin yokluğa üstün tutulması tarihsel bir önyargı olarak işler. Anlamın ifadesi, yazarın bilincinde 'mevcudiyetin' oluştuğu bir anlama atıfta bulunsa da dil aracılığıyla bu mevcudiyet yalnızca simüle edilebilir ve her zaman eksik kalır.[671] Derrida, bu noktada yazının, gönderenin ve alıcının fiilî yokluğunu yapısal olarak içerdiğini, dolayısıyla anlamın hiçbir zaman mutlak bir şimdiye kapanamayacağını ortaya koyar. Yazının yapısal olarak gönderenin ve alıcının yokluğunu içermesi, bu mevcudiyet idealini bozar ve kavramın metafizik niteliğini açığa çıkarır.[672]

Bu bağlamda Derrida, yapısökümü ne bir "yöntem" ne de bir "eleştiri" olarak tanımlar; yapısöküm, metafiziğin ve dilin içindeki "örtülü eklemlenme noktalarını" açığa çıkaran ve onları yerinden eden bir eylemdir. Bu eylem, kavramsal ikiliklerin (duyulur/akledilir, gösteren/gösterilen, iç/dış, konuşma/yazı) hiyerarşik yapısını çözer; bir terimin diğerine bağımlılığını ve onu tamamladığını (*supplément*) görünür kılar.[673]

François Dastur, Derrida'nın *déconstruction* kavramına nasıl ulaştığını ve bu kavramın hem Husserlci fenomenoloji hem de Heideggerci ontoloji eleştirisi içindeki köklerini ayrıntılı biçimde şöyle izah eder:

> Daha 1954'te Derrida, "temelinde bir rasyonalizme ve idealizme itaate dayanan" Husserl felsefesinin, "tam bir dönüşüm olacak radikal bir açıklamaya" ihtiyaç duyduğunu ifade ediyordu. Bu conversion, *déconstruction* biçimini alacaktır; bu terim, 1967'de *La voix et le phénomène*'de ilk kez görünür ve Derrida'nın o dönemde "en çok önem verdiği" ve "ilk sırada gelecek" eser olarak gördüğü bir metindir; çünkü orada "[...] belirleyici bir nokta" ele alınır: "canlı söz" içinde "présence à soi"ya (kendine-mevcudiyet) verilen ayrıcalık meselesi. O hâlde Husserl'e karşı "yapısöküme" tabi tutulması gereken şey hem sesin aşkınlığı hem de gösteren ile gösterilen, basit mevcudiyet ile temsîl arasındaki ayrımdır. Ancak Derrida, *De la grammatologie*'nin ilk bölümünde, yapı-söküm yıkım olarak değil, "tortu-sökümü" (dé-sédimentation) olarak anlaşılması gerektiğini özellikle belirtir. Böylece bu terimi yalnızca Heidegger'den ve onun "ontoloji tarihinin yıkımı" projesinden değil, aynı zamanda Husserl'den ve onun son eseri *Expérience et jugement*'ta üstlendiği girişimden ödünç aldığını da ortaya koyar. Bu girişim, dünyaya mevcut anlamını veren "öznel işlemlerin tortuları"nın altında yatan ve dünyanın temellendiği ilk

[670] Stiegler, "Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith," 242-243.
[671] Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought* 1-2.
[672] Jacques Derrida, *Limited Inc*, çev. Samuel Weber (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), 3-4.
[673] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 422-423.

> kaynağı -onun ön-önermesel deneyim diye adlandırdığı şeyi -açığa çıkarmayı hedefleyen bir mantık soy kütüğü çalışmasıdır.[674]

Bu tarihsel ve kavramsal çerçeve, Derrida'nın *déconstruction*'ı yalnızca kökeni bakımından değil, işleyiş tarzı bakımından da nasıl konumlandırdığını anlamamızı sağlar. İşte tam bu noktada, yapısökümün uygulama düzeyinde izlediği hareket, yani "yapı sökülme temizliğinin ikili karşılığı" daha net biçimde görülebilir. Yapısöküm, metafiziğin ikili karşıtlıklarını (örneğin konuşma/yazı, mevcudiyet/yokluk, iç/dış) basitçe nötralize etmek veya bu karşıtlıkların kapalı alanında kalmak yerine, bunları hem altüst etmeyi hem de ötesine geçmeyi amaçlayan bir "çifte jest" veya "çift yazım" stratejisidir. Bu strateji öncelikle, klasik felsefi karşıtlıklarda bir terimin diğerine hükmettiği hiyerarşiyi tersine çevirme aşamasını içerir. Ancak bu tersine çevirme tek başına yeterli değildir; çünkü hâlâ dekonstrükte edilen sistemin içinde işlemek anlamına gelir. Bu nedenle, yapısöküm aynı zamanda yeni, "karar verilemez" kavramlar ortaya koyar. Derrida, yapısökümün "nötr" olmadığını, tersine bir "kuvvet darbesi" gerektirdiğini belirtir. Dahası, yapısöküm felsefeyi kendi dışından kontrol etmeye çalışan bir dışsal yorumlama değil; tam aksine "felsefi söylemin içsel ve kuralcı işleyişine en katı şekilde saygı duyarak" çalışan bir içsel müdahaledir.[675]

"*Parmenides'ten Husserl'e kadar, şimdinin ayrıcalığı hiçbir zaman sorgulanmamıştır… Yokluk (non-présence) her zaman mevcudiyet biçiminde düşünülmüştür*."[676] Bu vurgu, Derrida'ya göre mevcudiyetin Batı düşüncesinde sorgulanmamış, adeta düşüncenin dışında tahayyül edilemez bir önkabule dönüştüğünü gösterir. *Logosentrizm*, hakikatin ve anlamın kökensel olarak "*logos*"a, yani hem "söz" hem "akıl" anlamına gelen bir merkeze dayandığı inancıdır. Derrida'ya göre, bu inanç konuşmayı, anlamın aracısız kaynağı olarak imtiyazlandırırken yazıyı ikincil, türemiş ve eksik bir ifade biçimi olarak konumlandırır. Oysa yazı, konuşmanın bile tabi olduğu daha genel bir işleyişi ifşa eder ve böylece *logosentrik* önkabulleri sarsar.

Derrida, "*metafiziği sarsmak için metafizik kavramlardan vazgeçmenin imkânsız*" olduğunu vurgular; çünkü elimizde, bu tarihin dışında kalan hiçbir dil, hiçbir söz dizimi ve hiçbir kavram yoktur. Yapısöküm, tam da bu nedenle, bir yapının kendi araçlarını

---

[674] Dastur, *Déconstruction et phénoménologie,* 68-69.
[675] Jacques Derrida, *Positions*, entretien avec Henri Ronse (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 56-57.
[676] Derrida, *Marges de la philosophie,* 36.

kullanarak kendisini yıkmasına imkân tanıyan "*oto-immün*" bir işleyişi ifşa eder.[677] Çünkü dilin bu tarihe yabancı olmadığı bir "dairesellik" içinde gerçekleşir. Yapısöküm, bir sistemin kendisini yıkmak için kendi araçlarını kullandığı bir *auto-immunité*[678] biçimini ortaya çıkarır. Bu durum, Batı düşüncesinin en cüretkâr söylemlerinin bile, aştıkları "kapanım" (*clôture*) içinde bir şekilde kalmaya devam ettiği bir yapıyı gösterir.

Derrida'nın eleştirdiği Batı metafiziğinin ve *logosantrizmin* temel direği, anlamlananın biçimsel özü olarak tanımlanan mevcudiyettir. Bu, sesin *logos* ile olan yakınlığının bir ayrıcalığı olarak görülür ve sesin varoluşla, varoluşun anlamıyla, anlamın idealliğiyle mutlak yakınlığını ifade eder. *Logosentrizm*, hakikatin ve varlığın kökensel bir şekilde "kendinde mevcut" olabileceği inana dayanır ve konuşmaya yazı karşısında öncelik tanır. *Fonosentrizm* ise bu yapının özel bir biçimidir: sesin yazıya önceliği ve üstünlüğü inancı. *Fonosentrik* düşünce, konuşmanın anlamı doğrudan ve şeffaf biçimde ilettiği inancına dayanır; Derrida ise bu şeffaflığın bir yanılsama olduğunu, konuşmanın da yazı gibi ertelenme ve farklılığa tâbi olduğunu gösterir.[679] Bu, ikiliklerin çözülmesi sürecinin bir parçasıdır: gösterilenin gösterenden, duyulur olanın akledilir olandan kesin biçimde ayrıldığı fikri, aslında metafiziksel bir bastırmanın ürünüdür. Derrida, bu ayrımların mutlak olmadığını; tersine, bir terimin diğerini zorunlu olarak tamamladığını ve böylece sözde ikincil olanın, birincilin varlık koşulu hâline geldiğini gösterir.[680] Bu bağlamda, *fonosentrizm* olarak adlandırılan, sözlü dilin yazılı dile göre önceliği ve üstünlüğü varsayımı, mevcudiyet metafiziğinin bir uzantısıdır; Derrida'ya göre konuşma da tıpkı yazı gibi aracılı bir yapıdır ve hiçbir zaman 'doğal' ya da 'doğrudan' değildir.[681] Derrida, bu eğilimin yazıyı ikincil, türemiş ve konuşmanın "dışında" bir *fenomen* olarak konumlandırdığını; oysa yazının, konuşmanın bile tabi olduğu daha genel bir işleyişi ifşa ederek bu önkabulleri sarstığını belirtir.[682]

---

677 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 411.

678 Biyolojide otoimmünite, bağışıklık sisteminin kendi bedenine saldırması, yani kendini korumaya yönelik mekanizmanın paradoksal biçimde kendi varlığını tehdit etmesidir. Normalde "dışarıdan gelen" tehditlere karşı savunma için var olan sistem, bu durumda içeriden işleyen bir yıkım üretir. Derrida bu biyolojik durumu yapısal bir metafor olarak alır:

Bir sistem (metafizik, dil, hukuk, demokrasi vb.) kendini korumak, varlığını sürdürmek ya da saflığını muhafaza etmek için geliştirdiği araçlarla, farkında olmadan, kendi temellerini zayıflatır veya çözer. Yani kendisini yıkacak imkânı kendi içinde taşır.

679 Stiegler, "Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith," 248.

680 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 422-423.

681 Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought,* 5 ve 10.

682 Jacques Derrida, *Limited Inc*, , 4.

> Gösterilenin biçimsel özü, mevcudiyettir; ve onun logos ile, bir ses olarak olan yakınlığının ayrıcalığı, mevcudiyetin ayrıcalığıdır. "Gösterge nedir?" diye sorduğumuz anda — yani işareti öz sorusuna, (Aristotelesçi anlamda) "*ti esti*" (nedir bu?) sorusuna tabi tuttuğumuzda — kaçınılmaz yanıt budur. Göstergenin "biçimsel özü" ancak mevcudiyetten hareketle belirlenebilir. Bu cevaptan kaçmak mümkün değildir; ancak, sorunun bizzat biçimini reddederek ve işaretin aslında yanlış adlandırılmış bir şey olduğunu — felsefenin kurucu sorusu "Nedir bu…?"ya boyun eğmeyen, ondan kaçan yegâne şey olduğunu — düşünmeye başlamakla mümkündür.[683]

Bu pasaj, Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirisinin yoğun biçimde somutlaştığı bir noktadır. Burada Derrida, Batı felsefe geleneğinin işaretin özünü belirlerken kaçınılmaz biçimde mevcudiyet kategorisine başvurduğunu vurgular. "Gösterilen", Batı geleneğinde kendi anlamını, bir iz (*trace*) ilişkisi üzerinden değil, *logosa* ve onun ses aracılığıyla temsiline yakınlık üzerinden alır. Yani anlamın, varlığın "orada ve şimdi" mevcut oluşuna dayandırıldığı bir varsayım vardır. Bu düşünce zinciri, "*ti esti*?" (nedir bu?) tarzı Aristotelesçi öz sorusunun biçimsel yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. Derrida'ya göre, bu soru formu mevcudiyeti önsel olarak varsayar; dolayısıyla bu öncülü sorgulamadan yapılan her öz tanımı, mevcudiyet metafiziğini yeniden üretir. Buradan çıkışın yolu, yalnızca cevabı değiştirmek değil, bizzat sorunun biçimini reddetmekten geçer.

Derrida, metin içinde iki ifadenin üstünü çizmiştir: *est* ve *chose*. İlk olarak, *est* ("...'dir" kopulası) Batı metafiziğinin varlığı mevcudiyet olarak sabitleyen özdeşlik mantığının dilsel taşıyıcısıdır. Derrida, *sous rature* (üstünü çizerek yazma) yöntemiyle bu ifadeyi hem kullanır hem de iptal eder. Bu jest, ifadenin hâlâ anlam kurulumunda zorunlu olduğunu, fakat artık metafiziksel iddiasının –yani varlığın mevcudiyetle özdeşliğinin– kabul edilemez olduğunu görünür kılar. Böylece "varlık = mevcudiyet" özdeşliği, kavramsal düzeyde askıya alınır. İkinci olarak, *cho* harfinin üstünün çizilmesi, "*signe*" (gösterge) kavramının kökensel ve sabit bir birim olarak konumunu sorgular. Bu müdahale, Saussure'ün gösterilen–gösteren ayrımını hiyerarşik biçimde sabitleyen geleneğe ve logosa ayrıcalık tanıyan metafiziksel yapılandırmaya bir itirazdır. Derrida, burada göstergenin "başlangıç noktası" ya da "saf kaynağı" olduğu varsayımını bozar; anlamın kökeninin mevcudiyette değil, ertelenme (*différance*) ve farklılıkta yattığını işaret eder. Bu iki üstü çizme eylemi, Derrida'nın eleştirisinin çift yönünü açığa çıkarır. İlk olarak ontolojik düzeyde, mevcudiyetin varlığa ontolojik önceliğini reddetmek diğeri semiyotik-politik düzeyde, anlam üretimini tekil, sabit, eril kodlarla sabitleyen

[683] Derrida, *De la grammatologie,* 31.

logomerkezci yapıyı çözmek. Bu strateji, hiyerarşik ikili karşıtlıkların (konuşma/yazı, iç/dış, doğa/yapaylık, gösteren/gösterilen vb.) keyfi ve çelişkili doğasını açığa çıkararak mevcudiyet metafiziğinin yapısını çözümler.[684]

Derrida, ikili karşıtlıklarda bir terimin diğerine yalnızca karşıt değil, aynı zamanda onun kurucu tamamlayıcısı ve imkânı olduğunu göstererek, saf ayrımların olanaksızlığını ortaya koyar. Onun belirttiği gibi:"…*différance asla 'farkları' ya da 'karşıtlıkları' üreten bir şey olarak, hele ki bir 'üretim aygıtı' olarak tanımlanamaz*."[685] Burada *différance*, karşıtlıkların arkasında işleyen ve onların oluşumunu mümkün kılan, ancak aynı zamanda bu oluşumu sürekli erteleyen ve bozuma uğratan bir işleyiştir. Bu nedenle, karşıt terimlerden biri diğeri için yalnızca bir dışsal engel değil; tersine, onun varlık koşulu ve ayrılmaz eşlikçisidir. Böylece üstü çizme, yalnızca dilsel bir düzeltme değil, Batı metafiziğinin kök paradigmasını kırma yönünde felsefi bir eylemdir. "*Yapısöküm, bir kavramdan başka bir kavrama geçmekten ibaret değildir; bir kavramsal düzeni tersine çevirmek ve yerinden etmektir*."[686] ifadesiyle Derrida, yapısökümün yalnızca kavramlar arasında geçiş yapmak değil, kavramsal düzenin kendisini ters yüz etmek ve yerinden etmek olduğunu vurgular. Bu yönüyle yapısöküm, "tam mevcudiyet" fikrinin imkânsızlığını açığa çıkarma ve anlamın sürekli ertelenen doğasını görünür kılma etkinliği olarak işlev görür. "*Mevcudiyet olarak varlık*" ifadesi, yapısökümün temel vizyonunu ve pratiğini yönlendiren bir referans noktasıdır. Derrida'ya göre, Batı düşüncesi tarihi boyunca, özellikle metafizik gelenekte, hakikatin ve varlığın kökeni hep "*logos*"ta, yani "içsel, kendi kendine mevcut bir sesin ayrıcalığında konumlandırılmıştır.[687] Bu bağlamda, bir şimdiki zamanın mutlak olarak var olduğu inancı, hakikatin kendinde özdeş ve daimî bir şimdi içinde vuku bulması, Kartezyen *cogito*'da Ben'in düşünme eylemi içinde tam bir mevcudiyet olarak kabul edilmesi ya da konuşmacının konuşma anında bilincine sunulan anlam nosyonu, mevcudiyet metafiziğinin tipik örnekleri arasında yer alır.[688]

---

[684] Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought*, 2.
[685] Peggy Kamuf, "Derrida and Gender: The Other Sexual Difference," *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, ed. Tom Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 87.
[686] Derrida, *Marges de la philosophie,* 393.
[687] White, *Derrida on Being as Presence,* 5
[688] Kasım Küçükalp, "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi," *Felsefe Dünyası* 63 (2016 Yaz): 6.

Derrida'ya göre tüm metafizik ve ontoloji tarihi, varoluşu mevcudiyet olarak belirlemiştir; bu, şeyin görünüşte eidos olarak mevcudiyeti, ousia olarak madde/öz/varoluş, şimdiki anın noktası olarak zamansal mevcudiyet, *cogito*'nun kendine mevcudiyeti, bilinç, öznellik, ötekinin ve benliğin eş-mevcudiyeti ve hatta *intersübjektivite* gibi bütün alt belirlenimleriyle birlikte işler.[689] "*Varlık düşüncesi… insanın düşüncesi olarak kalır. Varlık sorusunda… insan ve 'insan' adı yerinden edilmez.*"[690] Bu, Derrida'nın Heidegger'den ayrıldığı önemli bir noktadır: Heidegger metafiziğin temel kabullerini sarsmasına rağmen, varlığın hakikatini hâlâ "insan" merkezli bir çerçevede düşünür. Derrida ise, bu çerçevenin ötesine geçerek 'onto-teolojik hümanizmin' sınırlarını aşar ve *différance* ile mevcudiyet dışı anlam alanını radikalleştirir. Bu vurgu, mevcudiyetin hem deneyimlenen nesnenin sezgisel yakınlığı hem de ona biçimini veren zamansal şimdinin yakınlığı anlamında işlediğini gösterir. Derrida, bu mevcudiyet vurgusunun Batı metafiziğinin bütün tarihine yayıldığını ve bu tarihin birliğini sağladığını ileri sürer.[691] Derrida ayrıca, yazının konuşmaya oranla ikincil hâle getirildiği Batı metafizik geleneğinde konuşmaya öncelikli bir değer atfedilmesini, tarihsel bir önyargı olarak değerlendirir. Bu "mevcudiyet metafiziği", konuşmacının fizikî varlığının konuşmasını doğruladığı varsayımına dayanır ve metnin okunması sırasında yazarın hazır bulunmaması durumunu yazının aleyhine yorumlar.[692] Yapısöküm, tam da bu "tam mevcudiyet" fikrinin imkânsızlığını açığa çıkarma ve anlamın sürekli ertelenen doğasını görünür kılma etkinliği olarak işlev görür.[693]

3.2.3. Différance, İz ve Ek: Anlamın Zamansal ve İzsel Yapısı

Metafizik geleneğin "mevcudiyet" merkezli yapısını sarsan düşünsel hamleler, yalnızca soyut teorik tartışmalar değil, aynı zamanda anlamın oluşumuna dair yerleşik kabulleri dönüştüren felsefi araçlardır. Derrida'nın felsefi projesinin merkezinde yer alan ve onun "kavramsı" (*quasi-concept*) terimlerinden biri olan différance, anlamın ve mevcudiyetin doğasını klasik metafiziğin kategorilerinden farklı düşünme çabasını ifade eder. Bu terim, Latince *differre* fiilinden gelir ve iki anlamı aynı anda taşır: Birincisi, "daha sonraya bırakma; hesaba katma eylemi;erteleyerek zamansallaştırma; bir erteleme, bir aktarma,

689 Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 23.
690 Derrida, *Marges de la philosophie,* 153.
691 White, *Derrida on Being as Presence,* 5-6.
692 Kasım Küçükalp, "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi," 12.
693 Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 26.

bir rezerv veya temsili ima eden bir işlemin güçlerini hesaba katma" anlamında zamansallığı (*temporisation*) ifade eder. İkincisi ise "özdeş olmamak, başka olmak ve ayrıt edilebilir olmak" anlamındadır.[694] Hem "farklı olmak" (*to differ*) hem de "erteleme/gecikme" (*to defer*) anlamlarını aynı anda içeren bu terim, herhangi bir başlangıçtaki mevcudiyetin yok oluşunu işaret eder ve bu yönüyle mevcudiyet metafiziğini temelden aşındırır.[695] Derrida'nın *différance* kavramıyla yapmaya çalıştığı şey, temsilin hiçbir zaman çıplak bir mevcudiyet ya da dolayımsızlık olmadığını; onun daima hem 'farklılığın' tanınmasını hem de zamansal bir ertelemeyi gerektirdiğini göstermektir. Bu bağlamda différance, herhangi bir anda var olmadan alıkoyan ve aşkın-gösterilen gibi basit bir öğenin mutlak mevcudiyetini engelleyen "farklılıkların sistematik oyunu" olarak tanımlanır.[696] Derrida, *différance* ile mevcudiyet metafiziğini sorgular ve Varlığın mevcudiyet veya varolmaklık şeklinde belirlenmesini eleştirir; böylece Heidegger'in ontolojik ayrımını daha radikal bir perspektife taşır.[697]

Derrida'ya göre *différance*, ne bir varolan (*étant*) ne de bir mevcudiyettir (*présence*); duyulur ya da düşünülür hiçbir doluluğa dayanmaz, tersine "mevcudiyetin silinmiş kökeni"dir.[698] Onun ifadesiyle, "*Saf iz (la trace pure), différance'dır… onun imkânı, ilkesel olarak, 'gösterge' diye adlandırılan her şeyden öncedir*." [699] Yani saf *trace* (iz), *différance*'ın kendisidir; ve *différance*'ın imkânı, ilkesel olarak, *signe* (gösterge) adı verilen her şeyden öncedir. Buradaki "öncelik", kronolojik bir önce-sona değil, yapısal bir zorunluluğa işaret eder: her gösterge, ancak kendisi bir gösterge olmayan bu izler alanı sayesinde mümkün olur. Böylece *différance*, anlamın ortaya çıkma koşulu olmasına rağmen, hiçbir zaman anlamın kendisi olarak "mevcut" olmaz; o, anlamı her seferinde hem erteleyen hem de farklılaştıran bir zamansal-uzamsal ayrışma (*espacement*) hareketidir. Derrida'nın "mevcudiyetin silinmiş kökeni" ifadesi, metafiziğin merkezinde varsayılan saf ve dolaysız başlangıcın zaten *différance* tarafından silinmiş ve ertelenmiş olduğunu açığa çıkarır. Böylece ne mevcudiyet ne de yokluk, ne duyulur ne de düşünülür bir doluluk, anlamın kökeni olamaz; köken, ancak kendisi hiçbir zaman hazır olmayan,

---

694 Kasım Küçükalp, "Derrida ve Dekonstrüksiyon," 614.
695 Daniel W. Smith, "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought," *Between Deleuze and Derrida*, ed. Paul Patton ve John Protevi (London: Continuum, 2003), 49.
696 Kasım Küçükalp, "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi," 14.
697 Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 263.
698 Jacques Derrida, *De la grammatologie,* 91.
699 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, 126.

ama her anlamı mümkün kılan bir *trace* olarak düşünülmelidir. Derrida'ya göre *différance*, Varlığın kendisinden dahi yaşlıdır, hiçbir isme sahip değildir ve mevcudiyetin hiçbir biçimde dolayımsız olamayacağını, yalnızca dil aracılığıyla dolayımlanabileceğini gösterir.[700] O ne mevcut olan ne de mevcut olmayandır; herhangi bir varlık kategorisine sokulamaz, onto-teolojiye indirgenemez ve anlamın, gösterenler arasındaki sistematik oyun içinde sabitlenemeyen, bitmek tükenmek bilmeyen bir yayılma/saçılma (*dissemination*) olduğunu açığa çıkarır.[701] Derrida, différance'ı "aynı" olmasına rağmen "özdeş" olmayan, kaynağı gizleyen ve "isimlendirilemez bir fark-kendisi hareketi" olarak tanımlar; bu, anlamın hareketini ancak her "mevcut" öğenin kendinden başka bir şeyle ilişkili olması, geçmiş bir öğenin izini taşıması ve gelecekteki bir öğeyle ilişkisinin iziyle şimdiden oyulmuş olması durumunda mümkün kılar.[702] *Différance*, ne duyusal ne zihinsel, ne olumlu ne olumsuz, ne üstün ne aşağı, ne aktif ne pasif, ne mevcut ne yok, hatta ne de nötrdür; diyalektik bir üçüncü moment imkânına da tabi değildir. Derrida'nın ifadesiyle bu, varlık ile yokluk arasındaki farklılıktan daha "derin" olan, diyalektik karşıtlığa indirgenemez bir farktır. Dolayısıyla différance, kendini "mevcudiyet" olarak asla sunamayan, mutlak başkalık ve hareket hâlindeki bir iz olarak var olan aşkınlık biçimidir.[703] Bu bağlamda iz, mevcudiyetin mutlak önceliğini ortadan kaldıran ve her zaman différance ile ilişkili olan temel bir yapıdır.

Derrida'ya göre metafizik dili içerisinde "mevcut olan göstergenin göstergesi, izin izi" hâline gelir; anlamlandırma sürecinde her gösterilen, başka bir şeyin göstereni olduğundan, sabit ve kalıcı bir anlam fikri mümkün değildir. Bu nedenle dilde "uzamlaşma ve zamanlaşma olarak *différance*" hüküm sürer.[704] İz, metafizik tarafından unutulmuş olan Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımın gizlendiği yerde gündeme gelir. İz, hiçbir zaman tam anlamıyla mevcut olmayan, kendini "orada ve o anda" bütünüyle sergileyemeyen bir şeyi işaret eder; mevcudiyetin kendisinin, kendi içindeki bir mevcudiyetsizlik veya kaybolma işareti üzerine kurulu olduğunu açığa çıkarır.

[700] Kasım Küçükalp, "Derrida ve Dekonstrüksiyon," 613.
[701] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 281.
[702] White, *Derrida on Being as Presence,* 154.
[703] Gregg Lambert, "The Philosopher and the Writer: A Question of Style," *Between Deleuze and Derrida*, ed. Paul Patton ve John Protevi (London: Continuum, 2003), 120.
[704] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 349.

Bu silinme, aynı zamanda izin baştan itibaren bir iz olarak oluşmasını sağlayan bir silinmedir.

Derrida'ya göre iz, bir mevcudiyetin simulakrumudur; kendisini yerinden eder, yerini değiştirir ve ötesine işaret eder. Geleneksel anlamda bir "iz" geçmişte olmuş bir şeyin kanıtı gibi düşünülse de, burada iz, mutlak olarak "ne olmadığına" işaret eden bir ilişki olarak tanımlanır ve bu yönüyle Batı metafiziğinin sınırlarını hem çizer hem de aşar.[705] Bu iz, *différance*'ın izidir; hem kendisinden hem de diğer şeylerden sürekli olarak farklılaşan *différance*, kendisi yoluyla iz olacaktır. O, başlangıç ve sondur; ne Varlığı ne de birtakım varolanları adlandıran bir isimdir, yalnızca işaret eder.[706] Böylece her mevcudiyet, kendi içinde geçmişin ve geleceğin izlerini taşır; şimdiki an, her zaman bu izlerle şekillenen ve onlara bağımlı olan bir oluş hâlidir. Derrida'ya göre iz, dilin, hafızanın ve anlamlandırmanın temelinde işleyen, fakat kendi başına yakalanamaz bir harekettir.[707]

Derrida'nın geliştirdiği bir diğer kritik kavram olan ek (*supplement*), mevcudiyet metafiziğini ve onun hiyerarşik ikiliklerini deşifre eder. *Supplement*, hem "tamamlayıcı" hem de "yerine geçen" anlamlarını taşıyan çift yönlü bir işlev görür. İlk bakışta ikincil veya dışsal gibi görünen "ek", aslında "*orijinal*"in kurucu unsurudur. Ek (*supplement*), Derrida'nın yapısökümün temel kelime dağarcığında Rousseau'nun yazıya yaklaşımını adlandırdığı bir kavramdır; bu yaklaşım yazıyı konuşulan dilin bir "eki" olarak görür ve söylemsel ve teorik desteğini olasılık kavramına dayandırır. Rousseau yazıyı konuşmaya ek olarak görüp değersizleştirirken, Derrida ek kavramının hem "eklemek" hem de "yerine geçmek" anlamına geldiğini vurgular. Bu, yazının yalnızca konuşmayı tamamlamakla kalmayıp, aynı zamanda konuşmanın kendi içinde eksik olan bir mevcudiyetin yokluğuna işaret ettiğini gösterir; böylece konuşmanın salt mevcudiyet, yazının ise salt yokluk olarak görülemeyeceği açığa çıkar.[708]

Heidegger'in '*ereignis'* ve '*Lichtung'* gibi terimlerini yerinden etme amacı da, *différance*, iz ve ek gibi kavramların icadıyla doğrudan bağlantılıdır.[709] Her durumda, ek,

[705] White, *Derrida on Being as Presence,* 162-163.
[706] Küçükalp, "Derrida ve Dekonstrüksiyon," 612.
[707] Leonard Lawlor, "The Beginnings of Thought: The Fundamental Experience in Derrida and Deleuze," *Between Deleuze and Derrida*, ed. Paul Patton ve John Protevi (London: Continuum, 2003), 75.
[708] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 293.
[709] Küçükalp, "Derrida ve Dekonstrüksiyon," 621.

başlangıçtaki bir eksikliği ve kendi farklılığını ortaya koyarak, görünüşte ideal veya orijinal bir mevcudiyete kendini ekler. Derrida'ya göre ek, mevcudiyetin her zaman bölünmüş olan 'kökeninde' yer alır ve metafizik geleneğin kendisini oluşturamayacağı bir şeydir, ancak metafiziğin gereksiz ve eksiltici bir özellik olarak yansıttığı bir şeydir. Ek, ne bir mevcudiyet ne de bir yokluktur; hiçbir ontoloji onun işleyişini kavrayamaz[710] Yazı, konuşmanın eksikliğini tamamlayan bir ek gibi sunulsa da, Derrida'ya göre bu ek, konuşmanın kendi yapısal eksikliğini ve tam olamayışını görünür kılar. Böylece ek, mevcudiyetin kendinde tam olmadığı, daima kendi dışında bir unsura bağımlı olduğu gerçeğini açığa çıkarır.[711]

Metafiziğin mevcudiyet anlayışını sarsan kavramlar, yalnızca felsefi teoriler değil, aynı zamanda anlamın oluşumunu kökten yeniden düşünmeye çağıran düşünsel araçlardır. Derrida'nın geliştirdiği *différance*, "iz" ve "ek" bu bağlamda birlikte düşünüldüğünde, anlamın hem mekânsal hem de zamansal olarak sürekli ertelenen ve farklılaşan bir süreç olduğu ortaya çıkar. Bu üç kavram, şimdiki anın mutlak mevcudiyet olarak tasavvurunu imkânsız kılar; anlamı kökensel olarak ertelenmiş, çoğullaşmış ve bağlamsallaşmış bir fenomen olarak konumlandırır. Derrida'nın zamansallık anlayışı, geleneksel kronolojik zaman fikrini ve "yaşayan şimdi"nin mutlak mevcudiyetini sorgular. O, "şimdi" ile "şimdi olmayan" (geçmiş ve gelecek) arasındaki sürekli kaymayı ve ertelemeyi vurgulayarak, anlamın hiçbir zaman saf bir şimdi'de tam olarak mevcut olamayacağını savunur.[712] Bu anlamda *différance*, geçmiş ve geleceğin izlerini taşıyan bir "zamansallaştırma" operasyonu olarak işler.[713] Bu bağlamda iz, geçmişin izlerini taşırken geleceğe doğru açılan sürekli bir hareket olarak işler; mevcudiyet yalnızca şimdiye ait değildir, geçmiş ve gelecek arasındaki dinamik ilişkiden doğar. 6C pasajında Derrida, "iz"i başlangıçta "gelecek denilen şeyle olduğu kadar geçmiş denilen şeyle de ilişkili olan" bir şey olarak tanımlar. Burada en az iki farklı okuma mümkündür. Birincisi, iz'in hem "gelecek denilen" hem de "geçmiş denilen" ile aynı şekilde ilişkilenmesinin, geçmiş ve geleceğin göründüklerinden başka bir şey olabileceği ima edilmesidir. Bu dolaylı ifade biçimi, "geçmiş" ve "gelecek"in – ilke olarak her şeyin metafiziksel düzeyde bir mevcudiyet

[710] White, *Derrida on Being as Presence,* 191.
[711] Leonard Lawlor, "The Beginnings of Thought: The Fundamental Experience in Derrida and Deleuze,", 73-74.
[712] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 258.
[713] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* 26.265.

kipinde olması nedeniyle – ancak mevcudiyet kipleri olabileceğini de-konstrüktif biçimde açığa çıkarır. Bu bakış açısından, biz "geçmiş"e geçmiş demeyi, pratik amaçlar için en azından "gelecek" olarak adlandırdığımız şeye karşıt bir boyuta ihtiyaç duyduğumuz için tercih ederiz. Ancak, yapısöküm perspektifinden bakıldığında, bu adlandırma kipleri gerçekte yanlış adlandırmalardır; çünkü sözde farklılık iddialarını gerekçelendirebilmek için bazı farklılaşma kiplerini varsayarlar. Oysa metafiziksel düzenekte "geçmiş" ve "gelecek", varlığın mevcudiyet olarak açığa çıkmasının iki örneğinden başka bir şey değildir.

İkinci okuma ise Derrida'nın daha doğrudan bir biçimde, zamanın ayrı bir boyutu olarak geçmişin, bu statüsünü yalnızca doğal dillerin fiil biçimlerinde geçmişlik ve geleceklik göstergeleri yerleşik olduğu için kazandığını savunduğunu ileri sürer. "Geçmiş" dediğimiz şey ancak dilin belirli bir şekilde evrilmiş olması sayesinde – başlangıçta özellikle "eylem" bildiren kelimelerin gelişimiyle bağlantılı olarak – vardır. Derrida'nın tavrı burada, zaman farklarının dışsal, dil-dışı doğal düzen unsurlarından değil, tamamen dilsel etmenlerden türediği yönünde öznelci bir zamansallık anlayışına doğru yaklaşmaktadır. Bu durumda geçmiş ve gelecek gibi zamansal boyutların bağımsız bir varlığı yoktur; bunlar, tamamen insani bir kaynaktan türeyen ve dil aracılığıyla zamana göre biçimlenen perspektifler olarak işlerler. [714] *Différance*, anlamın her zaman ertelendiği ve fark edildiği zamansal bir hareket olarak, mutlak geleceğin daima "gelecek olanın boyutu"nda, mevcut olana indirgenemez şekilde açıldığını gösterir.[715] Bu, geleceğin yalnızca şimdiki zamana eklenecek bir "sonraki an" değil, yapısal olarak asla tam anlamıyla gelmeyecek ama her zaman yaklaşmakta olan bir ufuk olduğunu imler.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği Dasein çözümlemesi, varlığı zaman olarak anlama ve anlamayı kavram öncesi çevresel dünyada temellendirme yönündeki yaklaşımıyla, Derrida'nın bu zamansal ve izsel yapı tasavvurunun önemli bir zeminini oluşturur.[716] Böylece şimdiki an, izler ve ertelenmelerle iç içe geçmiş, hiçbir zaman mutlak mevcudiyete ulaşamayacak bir zamansallığın alanı hâline gelir. Son kertede, Derrida'nın *différance*, iz ve ek kavramları etrafında kurduğu düşünce, anlamı

[714] White, *Derrida on Being as Presence,* 159
[715] Daniel W. Smith, "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought," *Between Deleuze and Derrida*, ed. Paul Patton ve John Protevi (London: Continuum, 2003), 49.
[716] Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, XIV.

tamamlanmış bir mevcudiyet olarak değil, sürekli ertelenen ve yeniden şekillenen bir süreç olarak görmeye çağırır**.** Bu çağrı, metafiziğin mutlaklık iddiasını sarsarak düşünceyi daha açık, çoğul ve dinamik bir zemine taşır. Bu bağlamda gelecek, mevcut olanın bir uzantısı değil, her zaman gelmekte olan ve asla bir şimdiki zamanda gerçekleşmeyecek olan "yapısal gelecek"tir. Böylece adalet ya da armağan gibi kavramlar, tam olarak tezahür edemeyen, ama daima "yaklaşmakta olan" bir olanağa işaret eder. Bu, şimdiki anın izler ve ertelenmelerle iç içe geçtiği, asla tam bir mevcudiyete ulaşamayacağı bir zamansallığı görünür kılar.

3.2.4. Hümanizm ve Antroposentrizm Eleştirisi

Derrida'nın felsefesi, Batı metafiziğinin ve hümanizmin merkezinde yer alan "kendine-mevcudiyet" (*présence à soi*) ve "kurucu özne" (*sujet constituant*) fikrine yönelik köklü bir sorgulamadır. Bu eleştiri, Heidegger'in öznenin ölümü temasına paralel biçimde, özneyi kendinde tam ve aşkın bir mevcudiyet olarak kuran Kartezyen ve Kantçı mirası hedef alır. Derrida'nın çıkış noktası, Husserl'in "pasif sentez" aporiası üzerine yaptığı analizlerdir; çünkü Husserl'de bile bilincin "yaşayan şimdi"si (*lebendige Gegenwart*) mutlak bir doluluk ya da saf bir mevcudiyet değildir. Aksine, bu "şimdi" her zaman kendi içinde bir erteleme, kayma ve eksiklik barındırır; retention (alıkoyma) ve protention (ileriye yönelim) yapıları sayesinde ancak geçmişin artık-olmayanı ve geleceğin henüz-olmayanı ile birlikte kurulabilir. Dolayısıyla "yaşayan şimdi", daima bir "yokluk" tarafından yapılandırılır; mevcudiyet, kendinde tam bir özdeşlik değil, yokluğun izini taşıyan, ertelenmiş ve farklılaşmış bir süreçtir. Derrida'nın "différance" kavrayışı da tam bu noktada devreye girer: öznenin kendine şeffaf bir mevcudiyet olarak düşünülemeyeceğini, her daim ertelenme ve iz (*trace*) tarafından kurulduğunu gösterir.[717]

Derrida, Heidegger'in *Sein und Zeit*'da Kartezyen *cogito*'yu ve özne-merkezli metafiziği eleştirmesini, "varlık" sorusunun önündeki bir engel olarak görmesi üzerinden işler. *Dasein* kavramı, insanı metafiziksel bir "özne" veya "canlı" olarak tanımlamaktan kaçınarak, daha temel bir varlık yapısını işaret eder. Derrida, Heidegger'in bu eleştirisini destekler ve insanı belirli bir "özne" olarak kuran her türlü felsefi girişimin, varlık

[717] Stiegler, "Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith," 243-244.

sorusuna karşı bir "ilgisizlik" taşıdığını belirtir. Böylece, "kurucu özne" fikri, varlık sorusunun derinlemesine ele alınmasının önündeki bir engel olarak görülür.[718]

Derrida, öznenin "yıkıldığını" değil, "yapılandırıldığını" belirtir; yani, öznenin kendini-mevcudiyet metafiziğini reddeder, çünkü bu metafizik, pasif sentezin ve "halihazırda var olanın" indirgenemezliğini göz ardı eder.[719] Derrida, öznenin (özbilinçli ve konuşan öznenin) mevcudiyet metafiziğinin bir "etkisi" olduğunu ve *différance* sistemine bağlı olduğunu savunur. Bu, öznenin *différance*'tan önce "mevcut" veya "kendi kendine mevcut" olmadığını, aksine kendini bölerek, yayarak ve "zamanı erteleyerek" oluştuğunu gösterir.[720] Bu özne modeli, anlamın, hakikatin ve varoluşun kaynağı olarak görülmüştür, ancak Derrida, bunun *logosantrik* metafiziğin bir ürünü olduğunu savunur. Ona göre, "iz" (*trace*) ve "farklılık" (*différance*) hareketleri, öznenin kendine mevcudiyetini baştan itibaren bozar ve öznenin kendinden başka bir şey olarak kurulduğunu gösterir. Dilin ve yazının kökensel yapısı, öznenin pasifliğini ve "her zaman zaten orada olan" bir geçmişe olan bağımlılığını ortaya koyar. Bu, öznenin, kazalar karşısında dokunulmaz bir "madde" veya kendine ilişki içindeki bir "kimlik" olarak düşünülmesini reddeder.[721]

Derrida'nın kurucu özne eleştirisi, "mevcudiyet olarak varlık"ın anlamına ilişkin genel bir kavrayışın, bu anlamı atama yeteneğine sahip olan "insan bilinci" gibi öznel bir bileşeni içermesi gerektiği fikrinden kaynaklanır. Derrida, anlamın oluşmasının hiçbir biçimde bilinçli bir öznenin etkinliği olarak görülemeyeceğini savunur. Anlam, zihinde mevcut olan ve öze gönderme yaptığı düşünülen anlamın objektif bir biçimde dışa yansıtıldığı bir süreç değildir.[722] Ona göre, dil aracılığıyla iletişimde, konuşmacının veya yazarın "niyetinin" tam olarak aktarılamaması nedeniyle her zaman bir "yokluk" söz konusudur. Bu, tekil bir bilincin diğerine tam olarak erişemeyeceği "*solipsizm resifi*" ne işaret eder. Derrida, bilincin veya niyetin "her zaman zaten kirlenmiş" olduğunu ve ifadelerin başarılı bir şekilde aktarılmasında "*parazitik* bir müdahalenin" her zaman mümkün olduğunu savunur.[723]

---

[718] Jacques Derrida, *Heidegger et la question,* 31.
[719] Stiegler, "Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith," 256.
[720] Derrida, *Positions*, entretien avec Henri Ronse, 40.
[721] Derrida, *De la grammatologie*, 99.
[722] Küçükalp, "Derrida ve Dekonstrüksiyon," 601.
[723] Roland Theuas DS. Pada, *The Context of Logocentrism in Derrida's Thought,* 21.

Derrida'ya göre, metafizik varlığı ya bir nesne gibi ya da bilinç içinde ortaya çıkan bir kendilik hali olarak tanımlar. Bu durumda işaret, yalnızca bir şeyden diğerine geçiş yapan bir unsur olarak görülür. Ona göre bilinç, kendi başına varlığın mevcudiyetini kurar ve bunun için kendisi dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu bakış açısı, mevcudiyetin anlamının tamamen bilincin alanında yer aldığını ve dışarıda, nesneler dünyasında aranmadığını gösterir. Derrida'nın Hegel yorumunda "*self-presence*" (kendine-mevcudiyet) kavramı, modern hümanizmin kurucu özne anlayışının ve *antroposantrik* düşüncenin ontolojik temellerini görünür kılar. Derrida, Hegel bağlamında bu kavramı, Descartes'ın *cogito* formülasyonunda olduğu gibi, bilincin kendi varlığını herhangi bir dışsal nesneye yönelmeden, kendi üzerine yansıtıcı biçimde temellendirmesi olarak ele alır. Böylelikle varlığın "mevcudiyet olarak" belirlenmesi, dış dünyaya veya özne-dışı bir ontolojik alana başvurmaksızın, bilincin kendi etkinliğinde tamamlanır. Bu yaklaşım, varlığın hakikatini öznenin bilinç alanıyla özdeşleştirerek, insani bilincin kendisini varoluşun nihai referansı kılan klasik hümanist çerçeveyi yeniden üretir. Aynı zamanda bu konum, "*being as presence*"in içeriğini bütünüyle öznel alan içerisinde konumlandırarak, ontolojik çözümlemeyi insan perspektifinin sınırlarıyla özdeşleştiren belirgin bir antroposantrik yapı sergiler. Derrida'nın, Husserl'in "yaşayan şimdi" analizinden hareketle, bilincin kendi kendine mevcudiyetini mevcudiyetin imkânı olarak tanımlaması, bu özne-merkezli yapıyı daha da pekiştirir; böylece hem varlığın anlamı hem de mevcudiyet deneyimi, öznenin kendine aşkın hiçbir boyuta ihtiyaç duymayan özerkliğinde temellendirilmiş olur.[724] Derrida, öznenin, deneyim akışı içerisinde dahi kendi kendine yeterli ve kapalı bir yapı olmadığını, bilakis kendini sürekli kesintiye uğratan ve erteleyen içsel bir farklılaşma ile kurulduğunu ileri sürer.[725] Derrida'nın özne anlayışı, modern felsefede öznelliğin iki farklı aşkınlık modeli üzerinden çözümlenebilir. Birinci model, öznenin kendi bilincine içkin olan alanın ötesinde yer alan ve ona aşkın olan "öteki" ya da "dünya"dır. Levinas'ın mutlak aşkınlığı temsil eden "öteki" kavramı, Derrida'da *iz* ve *différance* aracılığıyla yeniden düşünülür. Ancak Derrida, Levinas'tan farklı olarak, ötekinin aşkınlığını yalnızca etik bir ilişki bağlamında değil, öznenin yapısal kuruluşunun zorunlu bir koşulu olarak ele alır. Bu bağlamda öteki, öznenin kimliğini

[724] White, *Derrida on Being as Presence*,17-18.

[725] Daniel W. Smith, "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought," *Between Deleuze and Derrida*, ed. Paul Patton ve John Protevi (London: Continuum, 2003), 79.

sürekli kesintiye uğratan ve erteleyen bir farklılık ilkesi olarak iş görür. İkinci model ise, öznenin deneyim akışına göre aşkınlığıdır. Kant'ın *"Ben düşünüyorum"* formülü, tüm temsillere eşlik ederek onlara "benimlik" kazandırır ve böylece özneyi mutlak mevcudiyetin merkezi olarak kurar. Derrida açısından bu model, öznenin kendi üzerine kapanan, kendisini tam ve bağımsız bir varlık olarak tesis eden Kartezyen-Kantçı geleneğin devamıdır. Oysa Derrida, öznenin bu "tam mevcudiyet" iddiasını reddeder; zira öznenin kendi kendisini duyuşu bile mutlak özdeşliği değil, içsel bir farklılığı üretir.[726] Dolayısıyla Derrida'nın özne eleştirisi, bu iki aşkınlık modelini karşıt kutuplar olarak değil, birbirine içkin süreçler olarak kavrar. Özne hem dışsal bir ötekinin aşkınlığıyla hem de kendi içsel farklılığıyla kuruludur; bu nedenle istikrarlı, kapalı ve kendi kendine yeterli bir özne modeli mümkün değildir. Derrida'nın *différance* kavramı, özneyi hem kendi içinde hem de ötekine doğru sürekli ertelenen, bölünen ve yeniden kurulan bir yapı olarak tanımlar.

[726] Daniel W. Smith, "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought", *Between Deleuze and Derrida*, ed. Paul Patton ve John Protevi (London: Continuum, 2003), 47.

SONUÇ

Bu tez, Batı düşünce geleneğinin en köklü ve belirleyici paradigmalarından biri olan "mevcudiyet metafiziği"nin tarihsel gelişimini, kavramsal dönüşümlerini ve çağdaş felsefi tartışmalardaki konumunu kapsamlı bir perspektifle ele almıştır. Araştırmanın temel problematik alanı, varlık anlayışının belirli bir mevcudiyet formuna indirgenmesi sürecinde, insanın ontolojik konumunun, hakikatin epistemolojik temellerinin ve düşünmenin metodolojik çerçevelerinin nasıl yapılandırıldığı sorunsalı etrafında şekillenmiştir. Bu sorunsal, yalnızca felsefe tarihinin içsel bir dinamiği olarak değil, aynı zamanda modern düşüncenin kökensel yapılarını anlamamızı sağlayan kritik bir analiz aracı olarak ele alınmıştır. Mevcudiyet metafiziğinin tarihsel serüveni, Antik Yunan düşüncesinden günümüze uzanan geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu serüvenin her aşaması, varlığı kavrayış biçimlerimizde köklü dönüşümlere sahne olmuş ve düşünce tarihinin seyrini belirleyen paradigmatik değişimleri beraberinde getirmiştir. Aristoteles'in ousia merkezli varlık anlayışından başlayarak, Ortaçağ skolastiğinin sentezci yaklaşımına, modern hümanizmin özne merkezli epistemolojisine ve çağdaş post-metafizik düşüncenin *dekonstrüktif* eleştirilerine kadar uzanan bu süreç, varlığı düşünmenin farklı modalitelerini ve bu modalitelerin taşıdığı felsefi potansiyelleri ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın özgün katkısı, mevcudiyet metafiziğini yalnızca tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda günümüz felsefi tartışmalarının anlaşılması için vazgeçilmez bir analitik araç olarak konumlandırmasında yatmaktadır. Aristoteles'in düşüncesinde temellenen mevcudiyet paradigması, modern hümanist özne anlayışıyla kurduğu kavramsal süreklilik ve Heidegger ile Derrida'nın geliştirdiği eleştirel perspektiflerin açtığı yeni ufuklar, felsefenin geleceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Aristoteles'in felsefi sisteminde gerçekleştirdiği köklü dönüşüm, yalnızca Antik Yunan düşüncesinin içsel bir evrimi olarak değerlendirilmemelidir. Bu dönüşüm, aynı zamanda Batı metafiziğinin temel kategorilerini, epistemolojik çerçevelerini ve metodolojik yaklaşımlarını belirleyen paradigmatik bir devrim niteliği taşımaktadır. Aristoteles'in kendinden önceki düşünce geleneğiyle kurduğu eleştirel diyalog, özellikle Platon'un idealar kuramına yönelik sistematik itirazları, varlığı kavrayışımızda köklü bir perspektif değişikliğinin habercisi olmuştur.

Presokratik filozofların kozmolojik yaklaşımlarından farklı olarak, Aristoteles varlığı çok katmanlı, hiyerarşik ve dinamik bir yapı olarak kavramlaştırmıştır. Bu kavramlaştırma, varlığın homojen bir bütünlük olarak değil, farklı modalitelere sahip çeşitli kategoriler halinde organize edilebilir bir çokluk olarak anlaşılmasını mümkün kılmıştır. Ousia kavramı etrafında inşa edilen bu yeni ontoloji, birincil töz olarak bireysel varlıkların önceliği, ikincil töz olarak türlerin ve cinslerin konumu ve bu hiyerarşi içinde kategorilerin sistematik düzenlenmesi gibi temel ilkeler üzerine oturtulmuştur. Aristoteles'in *dunamis* ve *energeia* ayrımı, varlığın statik bir durum olarak değil, sürekli bir gerçekleşme süreci olarak kavranmasını sağlamıştır. Bu ayrım, potansiyelin aktüelleşmesi olarak anlaşılan değişimi, varlığın dışsal bir tehlikesi olmaktan çıkararak, onun içsel dinamiğinin temel ifadesi haline getirmiştir. Böylece hareket ve değişim, varlığın ontolojik yapısının ayrılmaz birer parçası olarak felsefi sistemin merkezine yerleştirilmiştir. *Kinesis* ve *metabole* kavramları üzerinden geliştirilen hareket anlayışı, zamanı ve mekânı varlığın temel boyutları olarak kavramlaştırmıştır. Hareket, artık varlığın dışında gerçekleşen bir olgu değil, varlığın kendisinin zamansal ve mekânsal açılımının ifadesi olarak anlaşılmıştır. Bu yaklaşım, modern fiziğin ve kozmolojinin temel kavramlarının felsefi kökenlerini oluşturmuş ve bilimsel düşüncenin gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır.

Aristoteles'in nous merkezli epistemolojisi, bilgiyi insan aklının deneyimsel verilerle etkileşimi sonucu ortaya çıkan sistematik bir yapı olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşım, Platon'un sezgisel bilgi anlayışından radikal bir kopuşu temsil ederek, modern bilimsel metodun temellerini atmıştır. *Nous*'un rolü, artık mistik bir sezgi değil, deneyimsel verileri organize eden, kavramsal çerçeveler oluşturan ve sistematik bilgiyi mümkün kılan aktif bir akıl yetisi olarak tanımlanmıştır. Aristoteles'in kategoriler sistemi, varlığı düşünmenin yeni bir metodolojisini temsil etmektedir. Bu sistem, varlığı on temel sınıfa ayırarak, her türlü varlığın bu kapsamlı ontolojik harita içinde yerini bulabileceği sistematik bir çerçeve sunmuştur. Kategoriler sistemi, yalnızca felsefi bir sınıflandırma aracı olmaktan öte, dil, mantık ve bilim için de temel bir organizasyon ilkesi işlevi görmüştür. Bu sistemin önemi, varlığı insan aklının kavrayabileceği formda organize etmesi ve böylece düşünce ile varlık arasında sistematik bir uyum kurmasında yatmaktadır.

Birincil *ousia* olarak bireysel varlıkların ontolojik önceliği, Aristoteles'in metafiziğinin en köklü yeniliklerinden birini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, Platon'un idealar dünyasına

verdiği önceliği tersine çevirerek, gerçek varlığı duyusal dünyada konumlandırmıştır. Bireysel varlıklar, artık ideaların gölgesi değil, varlığın en temel ve özgün formunu temsil eden ontolojik gerçekliklerdir. Bu perspektif değişikliği, varlığı soyut alanlardan somut mevcudiyet alanına çeken köklü bir dönüşümü ifade etmektedir. İkincil *ousia* olarak türlerin ve cinslerin konumu, Aristoteles'in evrensel kavramları tamamen reddetmediğini, ancak onları bireysel varlıklara bağımlı kıldığını göstermektedir. Bu yaklaşım, evrensel ile tikel arasında yeni bir denge kurarak hem somut gerçekliği hem de kavramsal düşünceyi felsefi sistemin içinde barındırmayı mümkün kılmıştır. Türler ve cinsler, artık bağımsız metafizik varlıklar değil, bireysel varlıkların sahip olduğu ortak özelliklerin kavramsal ifadeleri olarak anlaşılmıştır. Kategorilerin sistematik düzenlenmesi, varlığı düşünmenin metodolojik çerçevesini belirlemiştir. Töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, durum, sahip olma, etki etme ve etki altında kalma kategorileri, varlığın tüm modalitelerini kapsayan kapsamlı bir ontolojik şema oluşturmaktadır. Bu şema hem felsefi analiz için hem de bilimsel araştırma için temel bir organizasyon ilkesi işlevi görmüş ve Batı düşüncesinin kavramsal araç setini köklü biçimde şekillendirmiştir.

Aristoteles'in hiyerarşik düşünce yapısı, varlıklar arasında değer ve önem bakımından farklılıklar olduğunu varsaymaktadır. Bu hiyerarşi, yalnızca ontolojik bir sınıflandırma değil, aynı zamanda epistemolojik ve etik değerlendirmelerin de temelini oluşturmaktadır. Akıllı varlıkların akılsız varlıklara, aktüel olanın potansiyel olana, formel nedenin maddi nedene önceliği gibi hiyerarşik ilişkiler, Aristoteles'in sisteminin temel organizasyon ilkelerini oluşturmaktadır. Bu hiyerarşik yapının modern düşünceye etkileri, özellikle bilimsel sınıflandırma sistemlerinde, sosyal ve politik organizasyon modellerinde ve eğitim sistemlerinin yapılandırılmasında görülmektedir. Linné'nin taksonomik sistemi, Comte'un pozitivist hiyerarşisi ve modern üniversite sisteminin disiplinler arası organizasyonu, Aristoteles'in hiyerarşik düşünce modelinin farklı alanlardaki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Aristoteles'in teleolojik yaklaşımı, doğayı ve varlığı amaçlı bir düzen olarak kavramlaştırmasında kendini göstermektedir. Bu yaklaşım, her varlığın kendi *telos*'una yönelik hareket ettiği ve bu hareketin varlığın doğasında içkin olduğu temel varsayımına dayanmaktadır. Teleolojik düşünce, Aristoteles'in sisteminde yalnızca biyolojik süreçleri açıklayan bir araç değil, aynı zamanda kozmolojik düzenin, etik değerlerin ve politik organizasyonun temelini oluşturan kapsamlı bir açıklama modeli olarak işlev görmektedir. *Entelecheia* kavramı,

Aristoteles'in teleolojik düşüncesinin en sofistike ifadelerinden birini oluşturmaktadır. Bu kavram, varlığın kendi amacını içinde taşıdığı ve bu amaca yönelik sürekli bir gerçekleşme halinde olduğu fikrini ifade etmektedir. *Entelecheia*, potansiyelin aktüelleşmesi sürecini yalnızca mekanik bir dönüşüm olarak değil, amaçlı ve yönelimli bir gelişim olarak kavramayı mümkün kılmaktadır.

Aristoteles'in dört neden teorisi, teleolojik açıklamanın sistematik temellerini oluşturmaktadır. Maddi neden, formel neden, etkin neden ve final neden arasındaki ayrım, her olgunun çok boyutlu bir açıklama gerektirdiğini ve final nedenin diğer nedenleri organize eden temel ilke olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, modern bilimin mekanik nedensellik anlayışından farklı olarak, amaçlılığı doğanın temel bir özelliği olarak kabul etmektedir. Teleolojik düşüncenin etik ve politik alanlardaki uygulamaları, Aristoteles'in insan doğası anlayışının temelini oluşturmaktadır. İnsanın politik bir varlık olduğu tezi, teleolojik antropolojinin en önemli sonuçlarından birini temsil etmektedir. İnsan, kendi doğasını ancak politik topluluk içinde gerçekleştirebilen ve bu gerçekleşme sürecinde hem bireysel hem de toplumsal erdemleri geliştiren bir varlık olarak kavranmaktadır. Aristoteles'in teleolojik yaklaşımının modern bilim ve felsefe üzerindeki etkileri karmaşık ve çelişkili bir karakter taşımaktadır. Bir yandan, sistematik gözlem ve sınıflandırma metodları modern bilimin temellerini atmış, diğer yandan teleolojik açıklamalar modern bilimin mekanik nedensellik anlayışıyla çelişmiştir. Ancak son dönemde, özellikle biyoloji, ekoloji ve karmaşıklık teorisi alanlarında, Aristoteles'in teleolojik yaklaşımının yeniden değerlendirildiği ve çağdaş bilimsel paradigmalarla uyumlu yönlerinin keşfedildiği görülmektedir.

Aristoteles'in felsefi sisteminin modern hümanist düşünceyle kurduğu kavramsal süreklilik, Batı düşünce geleneğinin en önemli tarihsel bağlantılarından birini oluşturmaktadır. Bu süreklilik, yalnızca tarihsel bir tesadüf değil, aynı zamanda belirli ontolojik ve epistemolojik varsayımların farklı tarihsel bağlamlarda yeniden üretilmesinin sistematik bir ifadesidir. Modern hümanizmin Aristoteles'ten devraldığı miras, insanı bir bilgi öznesi, bir temsil gücü ve bir ahlaki fail olarak tanımlayan kapsamlı bir antropolojik çerçevedir. Descartes'in *cogito*'su ile başlayan modern özne felsefesi, Aristoteles'in nous merkezli epistemolojisinin radikal bir dönüşümünü temsil etmektedir. *Cogito*, düşünceyi varlığın temeli olarak konumlandırırken, aynı zamanda özneyi kendi varlığını temellendiren özerk bir güç olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in

akıl anlayışından farklı olarak, özneyi dünyayla ilişkisinden bağımsız olarak kendi kendini kuran bir varlık olarak kavramaktadır. Kant'ın özerk ahlaki özne anlayışı, modern hümanizmin Aristoteles'ten devraldığı teleolojik düşünceyi yeni bir formda yeniden üretmektedir. Kategorik imperatif, aklın kendi kendine yasa koyma kapasitesini ifade ederken, aynı zamanda özneyi evrensel ahlaki ilkelerin kaynağı olarak konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in teleolojik etik anlayışını öznenin özerkliği temelinde yeniden formüle etmektedir.

Modern hümanizmin epistemolojik çerçevesi, Aristoteles'in temsil teorisinin geliştirilmiş bir versiyonunu oluşturmaktadır. Bilgi, öznenin dış dünyayı kavramsal araçlarla temsil etmesi süreci olarak anlaşılmaktadır. Bu süreçte özne hem pasif bir alıcı hem de aktif bir organize edici olarak işlev görmektedir. Temsil, artık yalnızca bilgisel bir süreç değil, aynı zamanda öznenin dünyayla kurduğu temel ilişki biçimi olarak kavranmaktadır. Hümanist düşüncenin Aristoteles'ten devraldığı hiyerarşik yapı, insanı doğanın zirvesine yerleştiren *antroposentrik* bir dünya görüşünün temelini oluşturmaktadır. İnsan, akıl sahibi varlık olarak doğanın diğer unsurlarından üstün konumda yer almakta ve bu üstünlük, doğayı anlama, kontrol etme ve şekillendirme hakkını beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşım, modern teknolojik medeniyetin felsefi temellerini oluştururken, aynı zamanda çevresel ve ekolojik sorunların kökenlerinden birini de teşkil etmektedir. Modern hümanizmin özne anlayışı, Aristoteles'in bireysel töz kavramının epistemolojik bir dönüşümünü temsil etmektedir. Özne, artık yalnızca ontolojik bir kategori değil, aynı zamanda bilgi üretiminin, ahlaki değerlendirmenin ve politik organizasyonun merkezi konumunda yer alan epistemolojik bir ilke olarak kavranmaktadır. Bu dönüşüm, özneyi hem düşüncenin hem de eylemin kaynağı olarak konumlandırarak, modern bireycilik ideolojisinin temellerini atmaktadır.

Heidegger'in Batı metafiziğine yönelik köklü eleştirisi, mevcudiyet metafiziğinin temel varsayımlarını sorgulayan ve varlığı düşünmenin alternatif yollarını açan paradigmatik bir müdahaleyi temsil etmektedir. Heidegger'in "varlığın unutulması" (*Seinsvergessenheit*) tezi, Aristoteles'ten başlayarak Batı düşüncesinin varlığı sürekli olarak mevcudiyet (*Anwesenheit*) olarak kavrama eğiliminde olduğunu ve bu eğilimin varlığın gerçek anlamını örtbas ettiğini ileri sürmektedir. Heidegger'in *aletheia* kavramı, hakikati "örtük olanın açılması" olarak yeniden tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in hakikati mevcudiyetle özdeşleştiren anlayışına karşı köklü bir alternatif

sunmaktadır. Aletheia, hakikati statik bir durum olarak değil, dinamik bir açılma süreci olarak kavramayı mümkün kılmaktadır. Bu süreçte hakikat, önceden belirlenmiş bir mevcudiyet değil, sürekli olarak kendini gösteren ve gizleyen temporal bir oluşumdur. Dasein analizi, Heidegger'in mevcudiyet metafiziğine yönelik eleştirisinin antropolojik boyutunu oluşturmaktadır. Dasein, geleneksel özne-nesne ayrımını aşan ve varlığı zamansal bir açılım olarak yaşayan bir varlık biçimi olarak kavranmaktadır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in töz merkezli ontolojisine ve modern hümanizmin özne merkezli epistemolojisine karşı radikal bir alternatif sunmaktadır. Zamanın ontolojisi, Heidegger'in en özgün katkılarından birini oluşturmaktadır. Zaman, artık Aristoteles'in kavradığı gibi hareketin ölçüsü değil, varlığın kendisinin temel yapısıdır. Geçmiş, şimdi ve gelecek, birbirinden ayrı temporal anlar değil, Dasein'ın varlık yapısını oluşturan bütünsel bir temporal açılımdır. Bu yaklaşım, mevcudiyetin şimdiki zamana sabitlenmesine karşı temporal çokluğu ve dinamizmi öne çıkarmaktadır. *Ereignis* kavramı, Heidegger'in geç dönem düşüncesinin merkezinde yer alan ve varlığı olay olarak kavramayı mümkün kılan köklü bir kavramdır. *Ereignis*, varlığı sabit bir mevcudiyet olarak değil, sürekli olarak gerçekleşen bir olay olarak anlamayı sağlamaktadır. Bu olay karakteri, varlığı önceden belirlenmiş kategoriler içinde kavrama çabasına karşı açıklığı ve belirsizliği öne çıkarmaktadır. Heidegger'in teknoloji eleştirisi, mevcudiyet metafiziğinin modern teknolojik medeniyetteki somut tezahürlerini analiz etmektedir. Gestell (çerçeveleme) kavramı, modern teknolojinin doğayı ve insanı mevcudiyet olarak kavrama ve kontrol etme eğilimini ifade etmektedir. Bu eleştiri, Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışından modern teknolojinin mekanik doğa anlayışına uzanan tarihsel süreci, mevcudiyet metafiziğinin farklı tezahürleri olarak değerlendirmektedir.

Derrida'nın yapısöküm (*déconstruction*) projesi, Heidegger'in açtığı eleştirel perspektifi dil ve söylem analizi alanında geliştiren ve mevcudiyet metafiziğinin söylemsel yapılarını çözümleyen kapsamlı bir felsefi müdahaledir. Derrida, mevcudiyetin yalnızca ontolojik bir problem değil, aynı zamanda dil ve anlamın organizasyonunda köklü etkileri olan söylemsel bir yapı olduğunu göstermektedir. *Logocentrisme* eleştirisi, Derrida'nın Batı metafiziğine yönelik temel itirazlarından birini oluşturmaktadır. Logos, Aristoteles'ten başlayarak Batı düşüncesinde hem akıl hem de söz olarak kavranmış ve hakikatin hem kaynağı hem de ifadesi olarak konumlandırılmıştır. Derrida, bu *logosentrik* yapının mevcudiyeti merkeze alan ve anlamı sabitlemek isteyen bir düşünce rejimini temsil

ettiğini ileri sürmektedir. *Phone* ve *gramma* arasındaki hiyerarşi, Derrida'nın dil analizinin merkezinde yer almaktadır. Batı düşüncesi, konuşmayı yazıya, sesi yazıya, mevcudiyeti temsile öncelemektedir. Bu önceleme, anlamın kaynağını konuşan öznenin şimdiki anındaki mevcudiyetinde bulma eğilimini yansıtmaktadır. Derrida, bu hiyerarşiyi tersine çevirerek yazının konuşmadan önce geldiğini ve anlamın her zaman ertelenmiş bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. *Différance* kavramı, Derrida'nın en özgün felsefi katkılarından birini oluşturmaktadır. *Différance* hem fark hem de erteleme anlamlarını içeren ve anlamın asla tam olarak mevcudiyet kazanamadığını gösteren bir kavramdır. Bu kavram, Aristoteles'in özdeşlik ilkesine ve mevcudiyet metafiziğinin anlam sabitlenmesi çabasına karşı köklü bir alternatif sunmaktadır. *Trace* (iz) kavramı, mevcudiyetin her zaman kendisinde olmayan unsurlarla yapılandırıldığını göstermektedir. Her mevcudiyet, kendisinde bulunmayan geçmiş ve gelecek unsurlarının izlerini taşımaktadır. Bu iz yapısı, mevcudiyetin kendine yeterli ve özdeş bir yapı olduğu varsayımını çürütmekte ve anlamın her zaman başka unsurlarla ilişkisel olarak kurulduğunu ortaya koymaktadır. *Iterability* (yinelenebilirlik) kavramı, Derrida'nın dil ve anlam analizinin temel unsurlarından birini oluşturmaktadır. Her dil işareti, farklı bağlamlarda yinelenebilir olması nedeniyle sabit bir anlama sahip değildir. Bu yinelenebilirlik, anlamın bağlamsal olarak sürekli değiştiğini ve hiçbir zaman kesin olarak sabitlenemediğini göstermektedir.

Derrida'nın özne eleştirisi, modern hümanizmin özne merkezli epistemolojisini köklü biçimde sorgulamaktadır. Özne, kendi kendini kuran özerk bir varlık değil, dil ve söylem yapıları tarafından kurulan ve sürekli olarak yeniden kurulan bir etkidir. Bu yaklaşım, Aristoteles'in töz anlayışından modern hümanizmin özne anlayışına kadar uzanan geleneği dekonstrüksiyona uğratmaktadır. Mevcudiyet metafiziğinin çağdaş felsefi tartışmalardaki konumu hem tarihsel bir miras hem de güncel bir problem olarak ikili bir karakter taşımaktadır. Analitik felsefe geleneğinde, Aristoteles'in mantık ve metafizik katkıları yeniden değerlendirilirken, kıta Avrupası geleneğinde Heidegger ve Derrida'nın açtığı eleştirel perspektifler geliştirilmektedir. Bu iki gelenek arasındaki diyalog, mevcudiyet metafiziğinin çağdaş relevansını anlamamız açısından kritik öneme sahiptir.

Analitik metafizikte, David Armstrong, Kit Fine, E.J. Lowe gibi çağdaş filozoflar Aristoteles'in töz anlayışını modern ontoloji tartışmalarında yeniden canlandırmışlardır. Özellikle nesnelerin özellikleri, bu özellikler arasındaki ilişkiler ve ontolojik kategorilerin doğası konularında Aristoteles'in yaklaşımı yeni perspektifler sunmaktadır. Bu çalışmalar,

mevcudiyet metafiziğinin tamamen aşılmış bir paradigma olmadığını, aksine çağdaş problemlere uygulanabilir kavramsal araçlar sunduğunu göstermektedir. Bilim felsefesinde, Aristoteles'in nedensellik anlayışı ve açıklama teorisi çağdaş tartışmalarda önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Özellikle biyoloji ve sosyal bilimlerde teleolojik açıklamaların rolü, karmaşıklık teorisi ve sistem teorisi bağlamında Aristoteles'in yaklaşımının yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu değerlendirmeler, mevcudiyet metafiziğinin bilimsel açıklama modelleri açısından hala geçerli unsurlar içerdiğini ortaya koymaktadır. Etik alanında, erdem etiği geleneğinin yeniden canlanması Aristoteles'in ahlak felsefesine olan ilgiyi artırmıştır. Alasdair MacIntyre, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse gibi filozoflar, Aristoteles'in erdem anlayışını çağdaş etik problemlere uygulamaya çalışmışlardır. Bu çalışmalar, mevcudiyet metafiziğinin etik boyutlarının çağdaş ahlak felsefesi için hala değerli kaynaklar sunduğunu göstermektedir.

Mevcudiyet metafiziğinin büyük katkılarının yanı sıra taşıdığı sınırlılıklar ve problemler, bu paradigmanın eleştirel değerlendirmesini gerektirmektedir. Bu sınırlılıkların farkında olmak, hem Aristoteles'in düşüncesini doğru bir şekilde anlamamız hem de çağdaş felsefi problemlere yaklaşımımızı geliştirmemiz açısından önemlidir. Statik ontoloji problemi, Aristoteles'in varlık anlayışının en temel sınırlılıklarından birini oluşturmaktadır. Dunamis ve energeia ayrımı değişimi açıklamaya çalışsa da, sonuçta varlığı belirli kategoriler ve formlar içinde sabitleme eğilimi göstermektedir. Bu yaklaşım, varlığın radikal değişim ve dönüşüm potansiyelini sınırlamakta ve dinamik süreçleri statik yapılar içinde kavramaya çalışmaktadır.

Teleolojik determinizm riski, Aristoteles'in amaçlılık anlayışının dogmatik karaktere bürünme potansiyelini ifade etmektedir. Her varlığın belirli bir *telos*'a sahip olduğu varsayımı, doğanın çeşitliliğini, rastlantısallığını ve öngörülemezliğini göz ardı edebilmektedir. Bu durum, doğal süreçlerin karmaşıklığını ve çok boyutluluğunu tek boyutlu amaçsal açıklamalar içinde sıkıştırma riskini yaratmaktadır. Evrensellik iddiasının kültürel sınırlılıkları, Aristoteles'in kategoriler sisteminin ve metafizik çerçevesinin belirli bir kültürel ve tarihsel bağlamda geliştirilmiş olmasına rağmen evrensel geçerlilik iddiası taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, farklı kültürel perspektiflerin, alternatif düşünce biçimlerinin ve çeşitli ontolojik yaklaşımların göz ardı edilmesi riskini yaratmaktadır.

Hiyerarşik düşünce yapısının adaletsizlik potansiyeli, Aristoteles'in varlıklar arasında kurduğu değer hiyerarşisinin eşitlikçi ve demokratik değerlere aykırı sonuçlar doğurabilmesinde kendini göstermektedir. Akıllı varlıkların akılsız varlıklara, erkeklerin kadınlara, özgür insanların kölelere önceliği gibi hiyerarşik ayrımlar, sosyal adaletsizliklerin meşrulaştırılması için kullanılabilmektedir. *Antroposentrik* yaklaşımın ekolojik sorunları, Aristoteles'in insanı doğanın efendisi olarak gören yaklaşımının çevresel ve ekolojik problemlerin kökenlerinden birini oluşturmasında yatmaktadır. İnsanın akıl sahibi varlık olarak doğaya hükmetme hakkına sahip olduğu varsayımı, doğanın sömürülmesini ve çevresel tahribatı meşrulaştırabilmektedir.

Bu çalışmanın sonuçları, mevcudiyet metafiziği araştırmalarında gelecekte ele alınabilecek çeşitli konulara ve açık problemlere işaret etmektedir. Bu öneriler, hem tarihsel araştırmaların derinleştirilmesi hem de çağdaş felsefi problemlere yeni yaklaşımların geliştirilmesi açısından önemli potansiyeller sunmaktadır. Karşılaştırmalı felsefe tarihi araştırmaları, Aristoteles'in düşüncesinin farklı kültürel bağlamlarda nasıl yorumlandığının sistematik olarak incelenmesini gerektirmektedir. İslam felsefesinde İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları, Yahudi felsefesinde Maimonides'in sentezi ve Hristiyan felsefesinde Aquinas'ın sistematizasyonu, mevcudiyet metafiziğinin evrensel ve kültürel boyutlarını anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Bu karşılaştırmalı çalışmalar, Aristoteles'in düşüncesinin çok kültürlü karakterini ortaya koyarken, aynı zamanda farklı yorumlama geleneklerinin özgün katkılarını da değerlendirme imkânı sunmaktadır. Bilim felsefesi ve epistemoloji alanında, Aristoteles'in bilimsel metodolojisinin çağdaş bilim tartışmalarıyla ilişkisinin detaylı olarak araştırılması gerekmektedir. Özellikle karmaşıklık teorisi, sistem teorisi, ağ teorisi ve ekolojik düşünce bağlamında, Aristoteles'in teleolojik yaklaşımının ve organizmik düşüncesinin yeniden değerlendirilmesi önemli perspektifler sunabilir. Ayrıca, kuantum mekaniği ve relativite teorisinin ortaya koyduğu ontolojik problemlerin Aristoteles'in kategoriler sistemi çerçevesinde nasıl ele alınabileceği araştırılmalıdır. Dil felsefesi ve semantik araştırmalar, Aristoteles'in dil anlayışının çağdaş dil felsefesi tartışmalarıyla ilişkisinin kapsamlı olarak incelenmesini gerektirmektedir. Anlam teorisi, referans teorisi, pragmatik ve dil oyunları teorisi bağlamında, Aristoteles'in logos, kategoriler ve yüklem mantığı anlayışının çağdaş relevansı araştırılmalıdır. Özellikle Derrida'nın yapısöküm eleştirilerinin Aristoteles'in dil felsefesine etkilerinin detaylı analizi önemli sonuçlar verebilir.

Bu çalışmanın vardığı sonuçlar, felsefenin geleceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Mevcudiyet metafiziğinin eleştirel değerlendirmesi, yalnızca geçmişe dönük bir analiz değil, aynı zamanda felsefenin gelecekteki yönelimlerini şekillendiren bir düşünme çabası olarak değerlendirilmelidir. Bu perspektiften bakıldığında, mevcudiyet sonrası düşünce imkânları ve yeni felsefi paradigmaların geliştirilmesi kritik öneme sahiptir. Post-metafizik düşünce, Heidegger ve Derrida'nın açtığı eleştirel perspektiflerin geliştirilmesi yoluyla şekillenmektedir. Bu düşünce biçimi, varlığı sabit kategoriler içinde kavrama çabasından ziyade, açıklığı, belirsizliği ve çokluğu öne çıkaran yeni ontolojik yaklaşımlar geliştirmektedir. Temporal ontoloji, ilişkisel ontoloji ve süreç ontolojisi gibi alternatif yaklaşımlar, mevcudiyet metafiziğinin statik karakterine karşı dinamik ve akışkan varlık anlayışları sunmaktadır. Teknoloji felsefesi ve dijital ontoloji, çağdaş teknolojik gelişmelerin ontolojik ve epistemolojik etkilerini analiz etmektedir. Yapay zekâ, sanal gerçeklik, siber uzam ve dijital medya gibi teknolojiler, geleneksel varlık ve bilgi kategorilerini sorgulamakta ve yeni ontolojik problemler ortaya koymaktadır. Bu problemler, mevcudiyet metafiziğinin teknolojik bağlamdaki sınırlılıklarını göstermekte ve post-dijital düşünce imkânlarını açmaktadır.

Bu çalışma, Aristoteles'in Batı metafizik düşüncesinin kurucu figürü olarak oynadığı rolü kapsamlı olarak incelemiş ve onun geliştirdiği mevcudiyet merkezli varlık anlayışının modern düşünceye etkilerini sistematik olarak ortaya koymuştur. Araştırmanın temel bulguları, Aristoteles'in yalnızca antik dönemin önemli bir filozofu olmadığını, aynı zamanda Batı düşüncesinin temel paradigmalarını belirleyen köklü bir dönüşümün mimarı olduğunu göstermektedir. Aristoteles'in gerçekleştirdiği metafizik devrim, ontolojik, epistemolojik, metodolojik, kozmolojik ve antropolojik boyutlarda çok katmanlı bir karakter taşımaktadır. Bu devrimin her boyutu, Batı düşüncesinin farklı alanlarında köklü değişimlere yol açmış ve çağdaş düşünce dünyasının şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Varlığı çok katmanlı bir yapı olarak kavramlaştırması, kategoriler sistemi geliştirmesi, dinamik ontoloji oluşturması, teleolojik açıklama modeli sunması ve hümanist antropoloji temellendirmesi, onun düşüncesinin temel karakteristiklerini oluşturmaktadır.

Mevcudiyet metafiziğinin modern düşünceye etkileri, felsefe, bilim, sanat ve toplumsal düşünce alanlarında görülmektedir. Kategoriler sistemi ve töz anlayışı Ortaçağ'dan modern döneme kadar uzanan geniş bir geleneğin temelini oluşturmuş, nedensellik

anlayışı modern bilimin gelişiminde belirleyici rol oynamış, mimesis kuramı Batı estetik geleneğinin temel kavramlarını oluşturmuş, insan doğası anlayışı ve politik felsefesi liberal demokratik geleneğin temellerini atmıştır. Heidegger ve Derrida'nın geliştirdiği eleştirel perspektifler, mevcudiyet metafiziğinin sınırlılıklarını ortaya koyarken, aynı zamanda post-metafizik düşünce imkânlarını açmıştır. Bu eleştiriler, varlığı düşünmenin alternatif yollarını, hakikati kavramanın farklı modalitelerini ve düşünmenin yeni duyarlılıklarını geliştirme yönünde önemli katkılar sunmuştur. Çağdaş felsefi tartışmalarda mevcudiyet metafiziği, hem tarihsel bir miras hem de güncel bir problem olarak ikili bir karakter taşımaktadır. Analitik felsefe geleneğinde Aristoteles'in mantık ve metafizik katkıları yeniden değerlendirilirken, kıta Avrupası geleneğinde eleştirel perspektifler geliştirilmektedir. Bu iki gelenek arasındaki diyalog, mevcudiyet metafiziğinin çağdaş relevansını anlamamız açısından kritik öneme sahiptir.

Mevcudiyet metafiziğinin sınırlılıkları ve problemleri, statik ontoloji, teleolojik determinizm, evrensellik iddiasının kültürel sınırlılıkları, hiyerarşik düşünce yapısının adaletsizlik potansiyeli ve antroposentrik yaklaşımın ekolojik sorunları gibi alanlarda kendini göstermektedir. Bu sınırlılıkların farkında olmak, hem Aristoteles'in düşüncesini doğru bir şekilde değerlendirmemiz hem de çağdaş felsefi problemlere yaklaşımımızı geliştirmemiz açısından önemlidir. Gelecek araştırmalar için önerilen konular, karşılaştırmalı felsefe tarihi, bilim felsefesi ve epistemoloji, dil felsefesi ve semantik, uygulamalı etik ve politik felsefe, estetik ve sanat felsefesi, feminist felsefe ve cinsiyet çalışmaları, postkolonyal felsefe ve dekolonizasyon çalışmaları gibi geniş bir yelpazede yer almaktadır. Bu araştırma alanları, mevcudiyet metafiziğinin çağdaş relevansını değerlendirmek ve alternatif felsefi yaklaşımlar geliştirmek açısından önemli potansiyeller sunmaktadır. Felsefenin geleceği açısından, mevcudiyet sonrası düşünce perspektifleri önemli imkânlar sunmaktadır. Post-metafizik düşünce, ekolojik düşünce, feminist epistemoloji, postkolonyal felsefe ve teknoloji felsefesi gibi yaklaşımlar, geleneksel metafizik kategorilerin aşılması yönünde önemli katkılar sunmaktadır.

Sonuç olarak, Aristoteles'in mevcudiyet metafiziği Batı düşüncesinin temel paradigmalarını belirlemiş ve hümanistik düşüncenin temellerini oluşturmuş köklü bir felsefi devrimdir. Bu devrimin etkilerini anlamak, yalnızca felsefe tarihi açısından değil, aynı zamanda günümüz düşünce dünyasının kökenlerini kavramak ve geleceğin felsefi perspektiflerini şekillendirmek açısından da kritik öneme sahiptir. Mevcudiyet

metafiziğinin eleştirel değerlendirmesi, felsefenin kendini yenileme kapasitesini göstermekte ve düşünmenin yeni ufuklarını açmaktadır.

Bu çalışma, mevcudiyet metafiziğinin tarihsel önemini kabul ederken, aynı zamanda onun sınırlılıklarını da göz önünde bulundurarak, felsefenin geleceğine dair umut verici perspektifler sunmaktadır. Varlığı düşünmenin yeni yolları, hakikati kavramanın alternatif modaliteleri ve düşünmenin farklı duyarlılıkları, felsefenin sürekli yenilenen dinamizminin ifadeleri olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, mevcudiyet metafiziğinin izini sürmek, sadece ontolojik bir arayış değil, aynı zamanda düşünmenin kendi sınırlarında yürütülen bir etik sorumluluk ve gelecek nesillere aktarılacak felsefi bir mirastır.

KAYNAKÇA

Ackrill, J. L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Clarendon Press – Oxford University Press, 1981.

———. *Essays on Platon and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2001.

Adorno, Theodor W. *Theodor W. Negatif Diyalektik.* Çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

———. *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*. Çev. İsmail Serin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Topics 1*. Çev. Johannes M. Van Ophuijsen. London: Bloomsbury Academic, 2014.

Annas, Julia. "Aristotle, Number and Time". *The Philosophical Quarterly* 25/99 (1975), 97–113. https://doi.org/10.2307/2217626 (erişim 21 Eylül 2025).

Aquinas, Thomas. *Aquinas on Nature and Grace: Selections from the Summa Theologica*. Ed. ve çev. A. M. Fairweather. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

———. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

———. *Gökyüzü Üzerine*. Çev. Şafak Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

———. *İkinci Çözümlemeler*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

———. *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

———. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Furkan Akder. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

———. *Oluş ve Bozuluş.* Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

———. *Organon IV: İkinci Analitikler*. Çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1996.

———. *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

———. *Yorum Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Yayınları, 1996.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

———. *İlkçağ Felsefe Tarihi – Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Augustinus. Augustinus. *İtiraflar*. Çev. Çiğdem Duruşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

———. "İtiraflar". *Aristoteles / Augustinus / Heidegger: Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

———. *Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 1996.

Aygün, Ömer. "Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi." *Kaygı* 31 (2018), 57–91.

Aziz, Z., Said, S. ve Hamad, K. "Being in Plato's Idea." *Journal of University of Raparin* 10/4 (2003), 677–698.

Bal, Metin. *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Bambach, Charles. "Heidegger's 'Wozu Dichter?': A Reading". *Martin Heidegger: Holzwege*. Ed. Holger Zaborowski. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024, 175-193.

Barnes, Jonathan. *Aristotle: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Barrett, William. *İrrasyonel İnsan: Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları, 2003.

Beere, Jonathan. *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. New York: Oxford University Press, 2009.

Berland, K. J. H. "Bringing Philosophy Down from the Heavens: Socrates and the New Science". *Journal of the History of Ideas* 47/2 (1986), 299-320.

Bernet, Rudolf. "Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence." *Research in Phenomenology* 12 (1982), 85–112.

———. "Husserl's Concept of the World." İçinde *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers, Volume V: Horizons: Life-world, Ethics, History, and Metaphysics*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota, 19-38. London – New York: Routledge, 2005.

Betz, Hans Dieter. "The Delphic Maxim 'Know Yourself' in the Greek Magical Papyri." *History of Religions* 21/2 (1981), 156–171.

Bostock, David. "Aristotle's Account of Time". *Phronesis* 25/2 (1980), 148-169.

Braun, Lucien. "Théorie et Histoire de la Philosophie." *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science* 10/2 (1979), 234–243.

Bréhier, Émile. "Les Postulats de l'Histoire de la Philosophie." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 100 (1925), 48–78.

Bronstein, David. "Aristotle as Systematic Philosopher: Essence, Necessity, and Explanation in Theory and Practice." İçinde *What Makes a Philosopher Great?*, ed. Stephen Hetherington, 48–66. New York: Routledge, 2018.

Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: A. & C. Black, 1920.

Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. 3. bs. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe: Fragmanlar – Doksografl ar*. Çev. Oğuz Özügül. C. 1. 1. bs. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

Capuccino, Carlotta. "Sokrates." Çev. Leyla Tonguç Basmacı. İçinde *Felsefe Tarihi 1 – Antik Yunan*, ed. Umberto Eco. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Carr, David. *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies*. Phaenomenologica 106. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

"The Lifeworld Revisited: Husserl and Some Recent Interpreters." İçinde *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers, Volume V: Horizons: Life-world, Ethics, History, and Metaphysics*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota, 3-18. London – New York: Routledge, 2005.

Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2005.

Catana, Leo. *The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Leiden–Boston: Brill, 2008.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

———. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Chen, Chung-Hwan. "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle." *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (1956), 56–65.

Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

———. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books, 1964.

Cicero. *Academica*. Massachusetts: Harvard University Press, 1933.

Coope, Ursula. "Why Does Aristotle Say That There Is No Time without Change?". *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2001), 359-378.

Cornay, David B. "Kant and the Closure of the Epoch of the Metaphysics of Presence." *The Southwestern Journal of Philosophy* 10/2 (1979), 39–71.

Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

———. Conford, F. MacDonald. *Sokrates'ten Önce ve Sonra*. Çev. Ufuk Can Akın. Ankara: Ayraç Yayınları, 2003.

———. *The Origins of Greek Philosophical Thought*. London: Harper & Brothers, 1952.

Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*. Çev. B. Gözkân vd. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.

Critchley, Simon – Reiner Schürmann. *On Heidegger's Being and Time*. Ed. Steven Levine. London – New York: Routledge, 2008.

Çelgin, Güler. *Eski Yunanca–Türkçe Sözlük*. 1. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Çilingir, Lokman. "Kendini Bil Buyruğu Üzerine." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2022), 65–86.

Çoraklı, Eyüp. *Sophia-Sapientia: Bilgeliğin Peşinde*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.

Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. 3. Baskı. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.

Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya: Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, Kasım 2020.

Daston, Lorraine ve Park, Katherine. *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*. New York: Zone Books, 2001.

Dastur, Françoise. *Déconstruction et phénoménologie: Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*. Paris: Hermann, 2016.

———. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.

———. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

———. *Heidegger: La Question du Logos*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Davies, Tony. *Humanism*. London–New York: Routledge, 1997.

Demir, Barışcan. "Felsefenin Deliliğine Yakın Durmak: Deleuze, Nietzsche ve Khaosmos." *Journal of Philosophy and Social Sciences* 32 (2021), 271–290.

Denkel, Arda. *İlkçağda Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2005.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

———. *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais*. Paris: Champs Flammarion, 1990.

———. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

———. *La voix et le phénomène*. Paris: Quadrige/Puf, 1967.

———. *Limited Inc*. Çev. Samuel Weber. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.

———. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

———. *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

———. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Éditions Galilée, 1996.

Descartes, René. *Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

———. *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2007.

———. *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mehmet Karaslan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

———. *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

———. *Oeuvres de Descartes*. Yay. haz. Charles Adam ve Paul Tannery. 11 Cilt. Paris: Léopold Cerf, 1897–1913.

———.*Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. İbrahim Utku Bayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Dewey, John. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company, 1929.

Dobreski, Brian. "Re-examining Aristotle's Categories as a Knowledge Organization System." *Knowledge Organization* 48/4 (2021), 291–306.

Dreyfus, Hubert L. ve Wrathall, Mark A. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2006.

Duralı, Şaban Teoman. *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

———. "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları." *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 93–124. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1305/15391.

Dupond, Pascal. "Commentaire des Méditations métaphysiques – Troisième Méditation". *Philopsis: Revue numérique*, 1-20. http://www.philopsis.fr (erişim 21 Eylül 2025).

Eco, Umberto. "Neden Felsefe." Çev. Leyla Tonguç Basmacı. İçinde *Felsefe Tarihi 1 – Antik Yunan*, ed. Umberto Eco. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Edmonds, Radcliffe G., ed. *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Frede, Michael. "Categories in Aristotle." İçinde *Essays in Ancient Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1987.

Føllesdal, Dagfinn. "The Lebenswelt in Husserl." İçinde *Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'*, ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger, 27-45. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Gadamer, Hans-Georg. "Plato as Portraitist." İçinde *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*, çev. Jamey Findling ve Snezhina Gabova, ed. Richard E. Palmer, 293–322. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007.

Gallop, David. *Parmenides of Elea: Fragments. A Text and Translation with an Introduction*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

Geldsetzer, Lutz. "Rezension zu Lucien Braun: Histoire de l'histoire de la philosophie." *Studia Leibnitiana* 7/2 (1975), 278–283.

Gill, M. L. *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Glucksmann, André. "A Ventriloquist Structuralism." İçinde *Western Marxism: A Critical Reader*, ed. Gareth Stedman Jones vd., 273–314. London: Macmillan, 1977.

González Padilla, Rolando. "Der Ursprung des Kunstwerkes. Zur Offenbarung der Dreiheit der Welt". *Martin Heidegger: Holzwege*. Hrsg. von Holger Zaborowski. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024. 3-19.

Gourdain Castaing, Sylvaine. "Heideggers Begriff der Erfahrung im Ausgang von 'Hegels Begriff der Erfahrung'. Geschichte – Wahrheit – Lichtung". Martin Heidegger: Holzwege. Hrsg. von Holger Zaborowski. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024, 81-97.

Gökyüz, Muhammed Masum. "Felsefede Yeni Patikalar Açmak: Platon'cu Yeni Bir Alternatif Çözüm." *Parrhesia Felsefe, Kültür ve Sanat Dergisi* 9 (2019), 16–20.

Gözkan, H. Bülent. *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

Graham, Daniel W. "Aristotle's Discovery of Matter." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66/1 (1984), 37–51.

Grant, Edward. "Aristoteles ve Aristotelesçilik." Çev. Tuğçe Ayteş. İçinde *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Guthrie, Hunter. "Introduction au problème de l'histoire de la philosophie: La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée". *Revue de Métaphysique et de Morale* 46/2 (1939), 342-343.

Guthrie, W. K. C. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

Guzun, Mădălina. *Eternal Return and the Metaphysics of Presence: A Critical Reading of Heidegger's Nietzsche*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2014.

Habermas, Jürgen. *Martin Heidegger: L'oeuvre et l'engagement*. Paris: Cerf, 1988.

Hackforth, R. "Plato's Cosmogony (Timaeus 27d ff.)." *The Classical Quarterly* 9/1 (1959), 17–22.

Hacking, Ian. "Husserl on the Origins of Geometry." İçinde *Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'*, ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger, 64-82. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*. Çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017.

Haar, Michel, ed. *Martin Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983.

———. *Heidegger and the Essence of Man*. Çev. William McNeill. Albany: State University of New York Press, 1993.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne – Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.

———. *Politeia Şerhi: Mimesis Ekseninde Bir İnceleme*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2025.

Hautamäki, Antti. "Change, Event, and Temporal Points of View." İçinde *Temporal Points of View: Subjective and Objective Aspects*, ed. Margarita Vázquez Campos ve Antonio Manuel Liz Gutiérrez, 197–221. Cham: Springer, 2015.

Heidegger, Martin. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Freiburg Vorlesung Sommersemester 1931. Hrsg. von Heinrich Hüni. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

———. *Being and Time*. Çev. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.

———. *Being and Truth*. Çev. Gregory Fried ve Richard Polt. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

———. *Gücün Neliği ve Gerçekliği: Aristoteles Metafizik 8. Kitap 1-3 Üzerine Bir Yorum Denemesi*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020.

———. *Hümanizm Üzerine*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

———. *Holzwege*. GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

———. *Hölderlins Hymnen: "Germanien" und "Der Rhein"*. Haz. Susanne Ziegler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

———. *Lettre sur l'humanisme*. Çev. Roger Munier. Paris: Les Éditions Aubier, 1964.

———. *Metafiziğe Giriş*. Çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

———.*Metafizik Nedir?*. Çev. Yusuf Örnek. 3. bs. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

———. *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstadter. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

———. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

———. *Wegmarken*. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

———. *Zaman ve Varlık Üzerine*. Çev. Deniz Kanıt. Ankara: A Yayınları, 2001.

———. *Zur Sache des Denkens*. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe*, Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

———. *Özdeşlik ve Ayrım*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

———. *Fragmanlar*. Çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Hesiodos. *Theogonia – İşler ve Günler*. Çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. Ed. Hande Koçak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Honderich, Ted, ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1995.

Hopkins, Burt C. *Intentionality in Husserl and Heidegger: The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1993.

Horkheimer, Max. *Critical Theory*. Çev. Matthew J. O'Connell vd. New York: Continuum, 2002.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. Münevver Özgen. Bursa: Biblos Kitabevi, 2014.

Husserl, Edmund. *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. Çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Onay Sözer. İstanbul: AFA Yayıncılık, 1994.

———. "Critique of the Mathematization of Nature—From Philosophy of Arithmetic to *The Crisis of European Sciences*." İçinde Lubica Učník, *The Crisis of Meaning and the Life-World: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*, 10-52. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2016.

———. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 6. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2. Aufl. 1922. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.

———. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. F. Kersten. The Hague–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

———. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. Çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

———. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Çev. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

———. *Recherches Logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première Partie: Recherches I et II*. Çev. Hubert Élie, Aron L. Keckel ve René Schérer. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

———. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Ed. Martin Heidegger. Çev. James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 2019.

Hyder, David. "Introduction." *Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'*. Ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.

Jaeger, Werner Wilhelm. *Humanism and Theology: Aquinas Lecture 1943*. Milwaukee: Marquette University Press, 1943.

———. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

———. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1947.

Janssen, Paul. *Geschichte und Lebenswelt: Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.

Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?*. Çev. İ. Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1997.

———. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Çev. Ralph Manheim. London: Yale University Press, 2003.

Johnson, Harold J. "Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato, and Aristotle." *Journal of the History of Ideas* 28/1 (1967), 3–16.

Johnson, M. R. *Aristotle on Teleology*. New York: Oxford University Press, 2005.

Kahn, Charles H. "Questions and Categories — Aristotle's Doctrine in the Light of Modern Research." İçinde *Questions*, ed. H. Hiz, 225–278. Dordrecht: Reidel, 1978.

———. "The Thesis of Parmenides." *The Review of Metaphysics* 4/22 (1969), 700–724.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

———. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis: Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*. Latince aslından çeviren ve notlarla yayıma hazırlayan Klaus Reich. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.

———. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

Kamuf, Peggy. "Derrida and Gender: The Other Sexual Difference." *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*. Editör Tom Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 82-108.

Kelsey, Sean. "The Place of I.7 in the Argument of Aristotle's Metaphysics Z". *Phronesis* 53 (2008), 171-209.

Kisukidi, Nadia Yala. "Le « Miracle grec »." *Tumultes* 52 (2019), 103–126.

Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2014.

———. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.

Koffka, Kurt. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge, 1935.

Kranz, Walter. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Çev. Suad Y. Baydur. 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.

———. "Batı Fikriyatının Asılla İrtibatı." *Teklif* 15 (Kasım 2024), 112–121.

———. "Derrida ve Dekonstrüksiyon." *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*. Hazırlayan Bayram Ali Çetinkaya. 4. Cilt, editör Şamil Öçal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 597-625.

———. "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi." *Felsefe Dünyası* 63 (2016 Yaz): 5-19.

———. *Fikir Mimarları 09: Husserl*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

———. "Nietzsche Felsefesinde Apollon–Dionysos Ya da Varlık–Oluş Karşıtlığı." *Felsefe Dünyası* 53 (2011), 41–52.

Kwok, Sun. *Our Place in the Universe - II: The Scientific Approach to Discovery*. Vancouver: Springer Nature Switzerland AG, 2021.

Lambert, Gregg. "*The Philosopher and the Writer: A Question of Style.*" *Between Deleuze and Derrida*. Editörler Paul Patton ve John Protevi. London: Continuum, 2003, 120-134.

Lawlor, Leonard. "The Beginnings of Thought: The Fundamental Experience in Derrida and Deleuze." *Between Deleuze and Derrida*. Editörler Paul Patton ve John Protevi. London: Continuum, 2003, 67-83.

Lear, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Leftow, Brian. "God's Impassibility, Immutability and Eternality". In *The Oxford Handbook of Aquinas*, edited by Brian Davies and Eleonore Stump, 181-200. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Leunissen, Mariska. *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Lılly, Regınard. "Levinas'ın Heideggerci Fantazması." Çev. Onur Varolun. İçinde *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması*, der. Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.

Liddell, Henry George ve Scott, Robert. *A Greek–English Lexicon*. Der. Henry Stuart Jones ve Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Loux, Michael J. *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

Lucy, Niall. *A Derrida Dictionary*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.

Lukasiewicz, J., Anscombe, E. ve Popper, K. "Symposium: The Principle of Individuation." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 27/1 (1953), 69–120.

Magrini, James M. "Empedocles c. 493 BC—c. 433 BC." İçinde *Meet the Philosophers of Ancient Greece: Everything You Always Wanted to Know about Ancient Greek Philosophy but Didn't Know Who to Ask*, ed. Patricia F. O'Grady, 71–75. Aldershot–Burlington, VT: Ashgate, 2005.

Majer, Ulrich. "The Origin and Significance of Husserl's Notion of the Lebenswelt." İçinde *Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'*, ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger, 46–63. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Martin, Sean. *Gnostisizm*. Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: Kaldedon Yayıncılık, 2010.

Mattéi, Jean-François. *Platon et le Miroir du Mythe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

McClure, M. T. "The Conception of Nature." *Philosophical Review* 43/2 (1934).

McNeill, William. *The Time of Life: Heidegger and Ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Mehyaoui, Selma. *La causalité chez Descartes: pour une lecture contemporaine*. Yüksek Lisans Tezi, Université de Lorraine, 2022. https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04505052v1.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Çev. Colin Smith. London: Routledge, 2002.

Morice, Juliette. "Les plis de la mémoire chez Descartes et ses contemporains: médecine et métaphysique." *Cahiers François Viète*, série III, 17 (2024), 75–88. https://journals.openedition.org/cahierscfv/4847. (Erişim 21 Eylül 2025).

Muenzer, Clark S. "Begriff (Concept)." *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts* 1/1 (2021), 20–44. https://doi.org/10.5195/glpc.2021.34. (Erişim 21 Eylül 2025).

Necatigil, Behçet. *100 Soruda Mitologya*. 5. bs. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995.

Nicol, Eduardo. "L'opération cartésienne et la présence dialogique de l'être." *Revue de Métaphysique et de Morale* 61/3 (1956), 303–327.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

North, Helen. *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.

Oehler, Klaus. *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

O'Meara, Dominic J. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Palmer, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Palmer, Richard E. *Hermeneutik*. Çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.

Parmenides. *Doğa Hakkında*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

———. *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Percival, Phillip Richard. *Modern Thomistic Philosophy: An Explanation for Students, Vol. I: The Philosophy of Nature*. Westminster, Md.: The Newman Bookshop, 1934.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Tarihsel Bir Okuma*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. *Alkibiades I-II*. Çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

———. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

———. *Gorgias*. Çev. Furkan Akder. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

———. *Ion*. Çev. Furkan Akder. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

———. *Kritias-Kharmides*. Çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

———. *Menon*. Çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

———. *Phaidon*. Çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say Yayıncılık, 2015.

———. *Phaidros*. Çev. Furkan Akder. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

———. *Protagoras*. Çev. Nurettin Şazi Kösemihal. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

———. *Sofist*. Çev. Furkan Akder. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

———. *Sokrates'in Savunması*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

———. *Şölen*. Çev. Furkan Akder. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

———. *Theaitetos*. Çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say Yayıncılık, 2014.

———. *Timaios*. Çev. Furkan Akder. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Plutarkhos. *Theseus – Romulus: Paralel Hayatlar*. Çev. İo Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Polansky, Ronald. *Aristotle's De Anima*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Pope, Alexander ve John Arbuthnot. *Memoirs of the Extraordinary Life: Works and Discoveries of Martinus Scriblerus*. Londra: Hesperus Press, 2002.

Reale, Giovanni. *Plato and Aristotle*. New York: SUNY Press, 1990.

Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*. Bonn: 1916.

Renan, Ernest. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris: Calmann Lévy, 1883.

Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Önsöz Martin Heidegger. New York: Fordham University Press, 2003.

Ricoeur, Paul. *Eleştiri ve İnanç: Söyleşi*. Çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Roark, Tony. *Aristotle on Time: A Study of the Physics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Rockmore, Tom. *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being.* London – New York: Routledge, 1995.

Rodis-Lewis, Geneviève. *Descartes ve Rasyonalizm*. Çev. Haldun Karya. İstanbul: İletişim Yayınları, tarih yok.

Rosen, Jacob. "Movement and Change in Aristotle's Physics V.1." *Phronesis* 57/1 (2012), 63–99.

Russ, Jacqueline. *Felsefe Tarihi: Kurucu Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Ryle, Gilbert. "Plato's 'Parmenides' (II)." *Mind* 48/191 (1939), 302–325. https://doi.org/10.2307/2250440.

Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966.

Schiller, Ferdinand Canning Scott. *Our Human Truths*. New York: Columbia University Press, 1939.

Schipper, E. "The Meaning of Existence in Plato's Sophist." *Phronesis* 9 (1964), 38–44.

Schmıdt, Dennis J. "Strategies for a Possible Reading." *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu ve Alejandro Vallega. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 32-48.

Schürmann, Reiner. "Heidegger's *Being and Time*". *On Heidegger's Being and Time*. Ed. Steven Levine. London/New York: Routledge, 2008, 56-132.

Sextus Empiricus. *Adversus Mathematicos*. X, 216–218. Aktaran: "Énésidème selon Héraclite: la substance corporelle du temps". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 192/2 (2002), 141–158. http://www.jstor.org/stable/41098979 (erişim 21 Eylül 2025).

Smith, Daniel W. "*Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought.*" Between Deleuze and Derrida. Editörler Paul Patton ve John Protevi. London: Continuum, 2003, 46-66.

Smith, Robin. *Aristotle: Topics Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*. Ed. J. L. Ackrill ve Lindsay Judson. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Solmsen, Friedrich. "Aristotle's Word for Matter." İçinde *Didascaliæ: Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, ed. Sesto Prete. New York: Prefect of the Vatican Library, 1960.

Soysal, Ahmet. *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2017.

Spinoza, Benedictus de. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. Çev. Coşkun Şenkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Stein, Nathanael. "Aristotle on Parts of Time and Being in Time". *The Review of Metaphysics* 69/3 (2016), 495–533.

Stępień, Tomasz. "Energeia and Entelecheia – First and Second Act. Operari sequitur esse in Aristotle and Aquinas." *Studia Pelplińskie* 57 (2023), 315–328.

Stevenson, Robert Louis. *Dr. Jekyll ile Bay Hyde: Tuhaf Bir Vaka*. Çev. Celal Üster. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Stiegler, Bernard. "Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith." *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*. Edited by Tom Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 238-271.

Therborn, Göran. "The Frankfurt School." İçinde *Western Marxism: A Critical Reader*, ed. Gareth Stedman Jones vd., 83–139. London: Macmillan, 1977.

Tillich, Paul. *The Protestant Era*. Trans. James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. 1. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Torrente, Luca. "A Note on Aristotle's Physics I 7, 190a31–34." *Archai* 32 (2022), 1–23.

Tuğcu, Tuncar. *Batı Felsefesi Tarihi*. Ankara: Alesta Yayınları, 2000.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. 2. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998.

Türkyılmaz, Çetin. "Logosa Karşı Gelişen Hareket: Derrida'nın Platon'u." *Özne Dergisi* 12/24 (2016), 419–432.

Učník, Lubica. *The Crisis of Meaning and the Life-World: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2016.

Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Van Buren, Franziska. "Circular Motion and Circular Thought: A Synthetic Approach to the Fifth Element in Aristotle's De Philosophia and De Caelo." *Apeiron* 56/1 (2023), 15–42. https://doi.org/10.1515/apeiron-2021-0014.

Vernant, Jean-Pierre. *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*. Çev. Nazım C. Serbest. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

———. *Evren, Tanrılar, İnsanlar*. Çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Birinci Baskı, 2001.

Villermea, Stella. "The Revolution of Thought: From Mythology to Hellenistic Science." *The Mediterranean Program – American University of Madrid*. Spain: Instituto Universitario de Estudios Norteamericanos UAH, 2001.

Vorländer, Karl. *Felsefe Tarihi*. Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 2017.

Waterlow, Sarah. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.

Wearing, Jack. "Thinking Against Humanism? Heidegger on the Human Essence, the Inhuman, and Evil." *European Journal of Philosophy* 33/2 (2025).

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

White, Carol J. "The Time of Being and the Metaphysics of Presence." *Man and World* 29 (1996), 147–166.

White, David A. *Derrida on Being as Presence*. Warsaw/Berlin: De Gruyter Open, 2017.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

Witt, Charlotte. "Hylomorphism in Aristotle." *The Journal of Philosophy* 84/11 (1987), 673–679.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Çev. G. E. M. Anscombe. New York: The Macmillan Company, 1963.

Yazıcıoğlu, Sanem. *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*. Ankara: Fol Kitap, 2022.

Yıldız, Erdal ve Güvenç Şar. *Herakleitos'un Oyunu: Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Yılmaz, Zeliha Burcu. "Aristotelesçi Doğa Felsefesi ve Metafizik Bağlamında Boşluğun Reddi". *Özne* (Aristoteles Özel Sayısı), 11-12 (2009), 47-54.

Zaborowski, Holger. "Martin Heideggers 'Die Zeit des Weltbildes': Einführung – Gedankengang – Kritik." İçinde *Martin Heidegger: Holzwege*, ed. Holger Zaborowski, 41–63. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024. 41-63.

Zimmerman, Dean W. "Persistence and Presentism". *Philosophical Papers* 25/2 (1996), 199–213.

Zimmerman, Michael E. *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Zübeyir		Ustabaşı
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Fransızca, İngilizce, Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama-Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	1990	1996	İstanbul İmam Hatip Lisesi
Lisans	1997	2002	Uludağ Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2007	2011	Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri
Doktora	2019	2025	Bursa Uludağ Ünv./Sosyal BilimlerEnstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama-Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2003	2012	Diyanet İşleri Başkanlığı
2.	2012	2025	Milli Eğitim Bakanlığı
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-----		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	• Aristotelesci doğa anlayışının Batı Düşünce Geleneğinde Öncülüğü (Akdeniz 14. Uluslararası Sosyal bilimler Kongresi (2025) • Antik Yunan'da Philo-Sophia Kavramına Bakış ve Aristotelesçi Dönüşüm (Akdeniz 14. Uluslararası Sosyal bilimler Kongresi (2025)		
Yayınlar:	Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi ve Varoluşçuluktaki Yeri (Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi-2018) Gabriel Marcel'in Felsefesinde Dinî Tecrübe Boyutu (Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi-2019) Philo-Sophia Kavramının Arkaik Temelleri ve Aristoteles'in Hakim Batı Düşünme Pratiğine Mirası (Kaygı Dergisi-2025)		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**			22/09/2025 Zübeyir Ustabaşı