ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar
ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

ARİSTOTELES'TEN HEİDEGGER'E VARLIĞIN ÇOK ANLAMLILIĞI ve PRATİK BAĞLAMDAKİ ÖNEMİ

[The Manifold Meaning of Being from Aristotle to Heidegger And Its Importance in the Practical Context]

Özlem DUVA

Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
ozlemduva@gmail.com

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Heidegger'in varlık kavramını ve bu kavramın çok anlamlılığını, pratik problemler açısından ele almaktır. Heidegger'in erken dönem çalışmalarında üzerinde yoğunlaşmış olduğu Aristoteles'in ontolojisi, onun varlık kavrayışını belirlemek açısından önemli bir yere sahiptir. Diğer yandan, varlığın çok anlamlılığı kavrayışı, -diğer varlıklarla birlikte-dünya içinde olmak için bir olanak sunabilir.

Anahtar Sözcükler: Varlık, *Da-sein*, *Ousia*, *hypokeimenon*, fenomenolojik metod.

ABSTRACT

The aim of this study is to investigate Heidegger's notion of being and its manifold meaning in terms of practical problems. Heidegger's works on Aristotle's ontology, topic on which the author deeply focus during the early stages of his carrier, plays an important role in defining his conception of being. On the other hand, the manifold meaning of the being may present a chance for being in the world-with-other-beings.

Keywords: Being, *Da-sein*, *ousia*, *hypokeimenon*, phenomenological method.

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

Sokrates'in "kendini tanı" sözünden beridir felsefe, varlığın doğasının ve onun kendisine ait bilgisinin pratik bir yanının/sonucunun bulunduğuna dair bir varsayımı, gizil ya da açık bir biçimde içermektedir. Varlığı bilmek kimi zaman epistemolojinin hizmetinde bir uğraş olarak görülmüşken, kimi zaman Tanrı'nın buyruklarına bağlanmıştır; ancak her bir durumda varlık üzerine söylenecek her söz, varolanları ve varolanlar nezdinde tanıdığımız dünyayı; dünya içinde olmayı ve varolmayı varsaymak durumundadır. Bu nedenle Antik Yunan'dan çağımıza kadar, bilimlerin kendi otonomilerini ilan ettiği bir çağda dahi ontoloji hala önemini korumaktadır. Varlığı tanımlarken kendimizi ve geleceğimizi de kavradığımız; kavradıklarımızı bir dünya içine yerleştirirken onların yerlerini, konumlarını ve anlamlarını kendisine göre tayin ettiğimiz temel bir zemini teşkil ettiği içindir ki ontoloji, çağın şekillendirdiği varlık algılarının sorumlusu olarak kendisine referans verilen veya kendisinden (bazen de kavramlarından) uzaklaşılan bir disiplin olmaktadır. Sözgelimi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da *cogito* tartışması bağlamında yönelttiği eleştirinin temelinde ontolojinin yıkımı olarak değerlendirdiği modernitenin özne anlayışına ve bunun ontoloji tarihinde yarattığı tahribata dikkat çekilmektedir. Heidegger aynı zamanda bu eserde, kendi çağına kadar gelen varlık anlayışlarının genel bir eleştirisini de ortaya koymaktadır. (Heidegger, 1996, s. 22) Çağdaş filozoflardan Paul Ricoeur de, Latincede *subjectum* anlamına gelen öznenin her şeyi kendisinde bir araya getiren ve toplayan zemin yahut dayanak olarak anlamını sorgularken, özneyi diğer bütün varlıkların temeline yerleştiren modern felsefenin açmazlarına bir eleştiri olarak ontolojinin müsebbibi olduğu noktaları temel almaktadır. (Ricoeur, 1968, s. 42) Diğer yandan, Heidegger'in *Varlık Ve Zaman*'da *Da-sein* kavramıyla ortaya koymuş olduğu gibi, varlık sorusunu soran biziz, bu yüzden de varlık sorusu ve ontolojik sorgulama, insandan ve genel olarak da felsefeden ayrılamaz. Bilindiği gibi varlık sorusuna ilk kapsamlı yaklaşımı getirdiği söylenen Aristoteles'e göre bir filozof önce "Ti esti?", "Ne(ler) vardır?" sorusunu sormalı ve bu soru yanıtlandıktan sonra varolanların niteliği, kaynağı vb. özellikleri üzerine konuşmalıdır. Aristoteles'in bu tespiti felsefenin "Varlık nedir?" sorusu ile başlamasının gerekliliği anlamına gelecek şekilde okunsa da (Kuçuradi, 2010, s. 28) modernite sonrasında daha temel olan, daha ilk soruda varolanların yapısını belirleyen insan aklının rolünün ne olacağı meselesidir.

Modern çağın, varlığı insan bilincinde ve bilinçteki tasarımlarda tanımlayan özne merkezli bakış açısına karşı Aristoteles'in varlık anlayışından kalkacak bir yaklaşım, uygun bir alternatif olabilir mi? Kuşkusuz Heidegger üzerindeki Aristoteles etkisine bakıldığında bu etkinin derinliği ve kapsamı üzerine çeşitli tartışmalar yürütülebilir; ancak burada temel almak istediğimiz nokta ne tam

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

anlamıyla Aristoteles'in varlık anlayışını çağdaş problemler eksenine yerleştirerek tartışmak ne de Heidegger'in varlık kavrayışının hangi yönleriyle Aristotelesçi olduğunu belirlemektir; burada asıl odaklanacağımız konu, varlığın çok anlamlılığı kavramının imkanı ve bu imkan dahilinde Heidegger'in Aristoteles'e dönüşü, Aristoteles'in bu kavrayışının ise bize pratik sorunları düşünürken sunabileceği imkanların neler olabileceğidir. Bu arayışı yönlendiren temel düşünce ise ontolojinin dün olduğu gibi bugün de sadece varlıklar hakkında değil, kendi varlığımız hakkında da düşünmeyi sağladığıdır.

Bu konuyu tematik olarak ele almanın önemi ise, aynı zamanda pratik boyutlarıyla da değerlendirebileceğimiz geniş bir planda ele alındığında daha net bir biçimde açığa çıkmaktadır. Aristoteles'in ve Heidegger'in varlığın çok anlamlılığı ve çok katmanlılığına dair görüşleri, çağdaş felsefede varlık sorununu ilişkilendirebileceğimiz pratik meselelerle varlık sorununun bağını kurmak açısından bir imkandır. Bu iddianın temeline aynı zamanda Heidegger'in felsefenin genel olarak varlığın incelenmesi olduğuna dair ifadesini yerleştirebilir ve bunu onun, varlığın anlamının unutulduğuna dair serzenişi ile tamamlayabiliriz. O halde öncelikle varlığın çok anlamlılığından ne anladığımızı ve konunun hangi temellerde ele alındığını ortaya koymak gerekmektedir.

Bilindiği gibi Aristoteles, öncellerinden farklı olarak varlığın çok anlamlılığı görüşünde ısrar etmiştir; onun iddiası varlıkların temel/kurucu ilkelere (madde ve form, potansiyellik ve edimsellik gibi ilkelere) sahip olduğudur. Bunu özellikle onun, oluş ve yokoluşa dair analizleri, varlıkla ilişkisinde yokluk ve varolmama, ve çok katmanlı varlık anlayışı ve *arkhe* temellendirmelerinin eleştirisinde buluruz. Aristoteles'in varlığın çeşitli görünümlerine ve var olma tarzlarına ilişkin ulaştığı sonuçlara rağmen Heidegger, kendi çağına kadar varlığın çok katmanlılığının ihmal edilmiş olduğunu veya yanlış yorumlandığını iddia etmiştir. Brogan'a göre bu iddia genel olarak Aristoteles'in düşüncesindeki öz metafiziğinin bu anlamdaki varlığı ortaya koymakta başarısız olmasından kaynaklandığını varsaymaktadır. Bununla birlikte *logos-eidos* arasındaki ilişki, Aristoteles'in felsefesinde varlığın çok anlamlılığı için yeniden ele alınması gereken bir imkan gibi durmaktadır. İnsan, varlığın çok katmanlılığını, yine bu çok katmanlılığın açtığı olanağı kullanmak suretiyle kendisini genişletebilen logos sayesinde kavrayabilir. Bu tespit, Aristoteles'in "logos"unun, onun *epokhe* kavramını da açıklığa kavuşturduğu noktadır. Genellikle indirgeme diye anlaşıp tercüme edilen bu kavram aslında Aristoteles'in *logos* ve *eidos* kavramı arasında kurduğu ilişkide temellenmektedir. Varlığın çok katmanlılığı, Aristoteles için temeldir ve aynı zamanda Heidegger tarafından teori ve pratiği birlikte ele alarak ontolojinin kullanımına sunmaya yarayan, bunun yanı sıra Heidegger'in *sophia* ve *phronesis*'i yorumladığı gibi bütün bu kavramları birlikte ele almaya zemin oluşturan bir yapıya sahiptir. (Brogan,2005, s. xxiii)

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

Heidegger'in Aristoteles okumasından hareket ederek Brogan'ın ortaya koyduklarını, bizi pratik felsefedeki sorunlara götürecek imkanlara doğru, varlığın çok katmanlılığının aynı zamanda bizi varlığın çok anlamlılığına götürdüğünü iddia ederek genişletme imkanını bulabiliriz. Heidegger'in "varlık" sorununa ilgisinin, Franz Brentano'nun "Aristoteles'e Göre Varlığın Çok Anlamlılığı Üzerine" başlıklı tezini okumakla başladığını, onun "Beni Fenomenolojiye Götüren Yol" adlı yazısından biliyoruz:

"Bu tez benim felsefeye girme konusundaki ilk acemice girişimlerimde başlıca yardımım ve rehberim olmuştu. Tamamen belirsiz bir tarzdaki şu soru beni ilgilendirdi: eğer var olan çeşitli anlamlarla ifade edilirse, o zaman onun en temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelir?" (Heidegger, 2001 s. 85)

Brentano'nun tezinin Heidegger üzerindeki etkisi, Aristoteles'in varlık anlayışının bir yeniden değerlendirilmesi bağlamında incelenmelidir. Brentano bu yazısında Aristoteles'in "varolan çok çeşitli anlamlarda dile getirilir" sözünü temel alarak varolanın Aristoteles'te dört temel anlamda dile getirilişini açıklar. Bilindiği gibi Aristoteles, metafiziği, konusunun varlığın ilk nedenlerini kavramak olması nedeniyle özel bir yere yerleştirmektedir:

> Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz; tersine onlar örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler. Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O halde eğer varlıkların öğelerini arayanlar, gerçekte mutlak anlamda ilk ilkeleri aramakta idiyseler, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir. (Aristoteles, 1996, s. 189)

Burada sözü edilen varlık olmak bakımından varlıktır ve Aristoteles'e kadar olan felsefe her ne kadar sorunu ele almış olsa da *episteme* bağlamının dışına taşıyamamış, varlık olmak bakımından varlığın doğasına ilişkin sistemli bir inceleme gerçekleştirememiştir. Başka bir deyişle her ne kadar Parmenides varlığı, düşünceye özdeş tutan yaklaşımı içerisinde oluştan ayırmış olsa da onun probleminin temelinde de *arkhe* probleminin çözümü, bu yaklaşımın temel referans noktasını teşkil etmekte olduğundan, varlığı açıklama konusunda yeterli bir çözüme ulaşılamamıştır.

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

Sokrates öncesi filozofların *arkhe* anlayışlarından varlığı türetmeye çalışmaları, onların varlığın doğasını maddi bir temelde açıklama yönelimlerinden kaynaklanmaktaydı. *Arkhe*, doğa filozofları için bir ilk temel, her şeyin kendisinden çıktığı bir dayanak olmakla varlığın yüklemlerini de doğasını da içerisinde barındıran yegane başlangıç noktası idi. Aristoteles, doğa filozoflarını her şeyin kendisinden çıktığı kaynağı sadece maddi temelde ele aldıkları ve *arkhe* sorununu bu haliyle ele almanın oluş ve yokoluşu açıklamada yetersiz kalmasını eleştirirken, Pythagorasçılık da dahil bütün felsefi öğretilerin sorununun, varlığın yapısına ve doğasına ilişkin sistemli bir incelemeyi hesaba katmamalarından kaynaklandığını düşünmektedir:

> Söylediğimiz şeylerden ve kendilerine başvurduğumuz bütün filozofların öğretilerinden çıkan bütün sonuçlar şunlardır: bir yandan en eski filozoflar ilk ilkeyi cisimsel olarak ele almaktadırlar (çünkü su, ateş ve benzeri şeyler cisimlerdir). Bunlar arasında bazısı tek bir cisimsel ilkenin, bazısı ise birden fazla cisimsel ilkenin varlığını kabul etmektedir. Ancak her iki grup da onu madde kavramı içinde ortaya koymaktadırlar. Öte yandan bazı filozoflar hem bu nedeni, hem de onun yanında hareketin kaynağını kabul etmektedirler. Bu ikinci neden de bir kısmına göre tektir, diğer bir kısmına göre ise çifttir. ...bu nedenlerden birini, yani hareketin kaynağını bir kısmını tek, diğerlerini iki şey olarak ortaya koymaları dışında bu filozoflar bu konuları oldukça belirsiz bir biçimde ele almışlardır. (Aristoteles, 1996, s. 106)

Aristoteles kendisinden önceki filozofların varlık anlayışlarını eleştirirken aslında metafiziğin ilk cümlesi olan "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler" (Aristoteles, 1996, s. 75) yaklaşımına içkin olan "varlığı nedenleriyle bilmek" meselesi üzerinde durmaktadır. Tam da bu nokta bizi pratiğe, etik-politik-hukuksal meselelerin çözümü konusunda bir şeyin varlığını, onun nedenleriyle birlikte bilme tavrına götürür. Ancak bunu yapabilmek için öncelikle varlıktan ne anladığımızı ve aynı zamanda varlığın ne olduğunu sorgulamak gerekmektedir. Bu yüzden O, dördüncü kitabın başında (Γ kitabı) metafiziği tanımlarken ona, varlık olarak varlığın bilimi demekte ve böylece metafiziği, diğer bilimlerle kesiştiği ortak konu ve alanlarına rağmen her şeyden önce varlığın araştırılması olarak takdim etmektedir. Örneğin canlıları konu almış biyolojinin veya doğa olaylarını konu almış fiziğin aksine metafizik belli türden varlıkları değil, varlık olarak varlığı ele almak ve düşünmek zorunda olduğundan, diğer bilimlerin kısmi olarak ele aldığı varlığı, bütünselliğinde kavramaya yönelmiş bir sorgulama etkinliği olarak önem kazanmış olmaktadır.

Bu görüşümüzü, -Jaeger gibi felsefe tarihçilerinin teoloji-ontoloji arasında kurduğu kronolojik okumalarını göz ardı edersek- Aristoteles'in ontolojiyle teoloji arasında kurduğu ilişkiye bakarak da

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

destekleyebiliriz.[1] Kısacası metafizik, bütün araştırma alanlarından farklı ve daha bütünsel bir gözle varlığı konu edinmekte, tam da varlığı konu edindiği için onun varolanla ilişkisini sorunsallaştırabilmekte, yahut varolan olarak "varlığı" kavrayabilmektedir. Dolayısıyla teoloji de dahil olmak üzere metafizik, diğer bilimlerle paylaştığı konu ortaklıklarına veya kesişme noktalarına rağmen, varlığın doğrudan kendisine yöneldiği için özel bir yere sahiptir. Ancak Aristoteles bunu belirttikten hemen sonra varlığa yönelmenin ne tür bir anlamı olabileceğini de açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

> Şimdi biz ilk ilkeler ve nedenleri aradığımıza göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O halde eğer varlıkların öğelerini arayanlar, gerçekte mutlak anlamda ilk ilkeleri aramakta idiyseler, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir. (Aristoteles, 1996, s. 189)

Buradan da anlaşılacağı gibi Aristoteles aslında varlığı bilmenin onun nedenlerini bilmek olduğunu iddia etmekte ve varlığı ilk nedenlerle bilmek dışında bir seçeneğin olmadığını ortaya koymaktadır. Bir varlığın özüne yahut ne'liğine dair sorgulama, onun "ne için"liği ile birlikte düşünülmek zorundadır. Dolayısıyla varlığı bilmek, onun "ne için" varolduğunu ve "nasıl" varolduğunu da içerecek bir bilme olarak diğer bütün kısmi bilme biçimlerinden ayrılmaktadır. Nitekim Aritoteles *ousia* sözcüğünü varlık ve ne'lik anlamlarında kullanmıştır. Varlık anlamında *ousia* varolma ve varolanlar anlamında gelmekte, tekil olarak *ousia* ise birşeyin ne olduğu ve bir şeyi o şey yapan esas yapı, öz anlamına gelmektedir. Bu noktada varlığı, somut bulunuşu ve kazanmış olduğu formu ile birlikte açıklayabilecek bir kavramla karşılaşırız: *Hypokeimenon*. *Hypokeimenon* kavramının varlığa temel oluşturan boyutunun yanı sıra Aristoteles, bir formsuzluk, biçim kazanmamışlık olarak *antikeimenon* ile *hypokeimenonu* ayırdığında, Antik Yunan düşüncesinde varlığa ilişkin sorgulamaların yönünü, varolan olarak varlığı ele almasından kaynaklanan yeni bir yola sokmakta ve oluşla ilişkisinde, dinamik bir süreci ifade eden *hypokeimenon* kavramının imkanlarıyla, varlık ve varolanı birbiriyle ilişkisinde kavrayabilme imkanını açmakta idi.

[1] Jaeger, Aristoteles'in metafiziğinin konusu hakkında söylediklerinin birbiriyle olan tutarsızlığından yola çıkarak, bu tutarsızlıkları onun felsefesinin gelişim evrelerindeki dönüşüm ve değişimlere ve eserin birçok editörün elinden geçmiş olmasına bağlamaktadır. Bu yoruma dayalı olarak Jaeger'in ulaştığı sonuca göre, Aristoteles'in metinlerini değerlendirirken gözönünde bulundurmamız gereken temel nokta, onun eserlerindeki tamamlanmamışlık olgusunun ve metni dolaylı yoldan edinmiş olmanın getirdiği boşluktur. Bu yorum boşluğu bizi Aristoteles'in eserlerini ve özellikle ontoloji-teoloji ilişkisini değerlendirirken hesaba katmamız gereken noktaları, onun eserlerinin tamamlanmamışlığı olgusunu örtük veya açık bir biçimde varsayma zorunluluğuna götürmektedir. Jaeger'in bu konudaki yorumu için bkz. Jaeger, 1948, s. 167-168

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

Bilindiği gibi Varlığı (*ousia*) olanak halindeki maddenin *(hyle*) biçim (*eidos*) kazanarak etkinlik haline geçmesiyle açıklayan Aristoteles, bu görüşüyle, varlığın özünü, oluşu içeren ama oluşu içerirken aynı zamanda bir varlığa dair bilgimizin onun olumsallığından bağımsız düşünülemeyeceğini de bize gösteren yeni bir bakış açısını sunmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in varlık anlayışının, varlığın özünü belirlemedeki doğalcı perspektiflerin ayırıcı ve ötekileştirici yanına bir alternatif olarak, olumsal koşulların etkisini göz önünde bulundurmamıza veya her varlığı kendisine has tikelliği içerisine kavramamıza olanak sağlayan bir yanı vardır. Madde ve onun biçimi, formu arasındaki determinizm, maddeyi forma götüren yolu bir zorunluluk olarak getirmiş olsa da burada her bir tikelin özdeşlik ilkesine göre değil kendi potansiyelliğini aktüel hale getirmesine bağlı olarak, kendi olumsal varoluşu içerisinde değişkenlik arz edebilen ve varoluşu belirleyen tikel farklılıklar da söz konusu olabilmektedir. Bu noktada artık *hypokeimenon* varlığın oluşumundan ve süre giden değişiminden sorumlu değildir, bundan daha çok *eidos* sorumludur ve burada varlık ve varolan, formun mevcudiyeti tarafından belirlenim kazanmış olmaktadır. Bu yüzden biz *hypokeimenon*'u temel ilke olarak ele alsak da onun aslında sadece dinamik bir temel ilke olduğunu varsaymak durumundayızdır. (Long, 2004, s. 42)

Bilindiği gibi *hypokeimenon,* altta duran anlamına gelmektedir. Kavramın Latince karşılığı olan *substantia* ise, kavramın altta duran olarak anlamını, alta fırlatılmış, konulmuş anlamına karşılık gelecek şekilde dönüştürmektedir. Aristoteles için *ousia hypokeimenon* değildir, maddeye yüklenebilen bir şey olarak *ousia, hypokeimeno*n'a yüklenemeyeceği gibi-zira *o* sadece bir kavramdır-yalın bir kavram olarak anlaşılabilir. *Hypokeimenon* ise aynı zamanda her şeyin ona yüklendiği, hiçbirşeye yüklenemeyen bir önerme öğesi, yani bir yargının öznesidir. Oysaki bir öznenin *ousia'*sı onun ne olduğunu bildirmesine rağmen *hypokeimenon* kavramının Latince'de *substarum* veya *subjectum* olarak karşılanmasından dolayı sanki onun alta konulmuşluğunu, varlık zeminine yerleştirilmiş bir taşıyıcı olduğunu varsaymaktadır. Aslında gerçekte *hypokeimenon* hem maddeyi ve tek ayrı duran varlığı, gerekse *subjectum* anlamında önermedeki özneyi, yargı vereni aynı anda kapsamaktadır. (Kuçuradi, 2010, s. 28)

Bu yüzden Aristoteles *ousia*'yı a) Başka herhangi bir şeye yüklenemeyen nihai dayanak noktası olarak (*hypokeimenon*) b) Belirli bir şeyden söz ederken diğerlerinden ayrılabilir olan (*eidos*) olarak kavramsallaştırmakta, yani hem görülür, hem de düşünülür, kavramsallaştırılabilir bir şey olarak görmektedir. Bunun yanı sıra ilk felsefenin de *ouisa, hyle* ya da *hypokeimenon* olacağı açıktır. (Güzel, 2008 s:227) Sonuç olarak aslında *ouisa,* "bu nedir?" dediğimizde verilecek ilk yanıt olacak şey, yani varolan bir şeydir ve felsefenin varlığa dair incelemesi, varolan olarak varlığı kavrama yönünde olmalıdır. İşte Aristoteles'in bu *ousia* yorumu, o zamana kadar Antik Yunan dünyasındaki

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

varlık problemini *arhke*, yani varolanlar probleminin ötesine taşıyamamış yaklaşımlara alternatif, özgün bir boyuta sahiptir. Bu boyut, varolanların ötesindekinin/dayanağının ne olduğunu felsefi sorgulama alanına taşıyarak ontolojinin "Varlık nedir?" sorusunda tıkanıp kalmış olan sorgulama faaliyetini canlandıracak ve bu yanıyla daha sonra fenomenoloji geleneğinin varlık kavrayışı için kullanışlı bir çerçeve çizmiş olacaktır. Bu çerçeve, varlığı sadece ne'lik değil 'ne için'lik tartışmasına soktuğu için ereksellik başta olmak üzere varlığın potansiyellerini açabileceği alanları varlıkla ilgisinde tartışma imkanını yeniden yaratan bir boyuta sahip olmasıyla Heidegger ile birlikte yeniden anlam kazanacaktır. Diğer yanıyla da ilineksel olanın, varlığın özünü değil, sadece ona yüklenmiş olanı tanımladığını vurgulamış olmasıyla, hem çağın bilgi anlayışında hem de varlık anlayışında yarattığı dönüşümle kalıcı bir iz bırakacaktır.

Aristoteles varlığı dört ayrı tarzda ele almıştır: a) özü gereği varlık, b) ilineksel olarak varlık, c)doğru olarak varlık ve d) potansiyellik ve aktüellik olarak varlık. Bu ayrımlarla O, ilineksel olanın, özü tanımlayan bir şey olarak ortaya konulmasını eleştirmekte ve bu ele alış biçiminin, varlığı kavramada engel oluşturması nedeniyle problemli olduğunu ortaya koymaktadır:

> Genel olarak bu biçimde akıl yürütenler tözü ve özü ortadan kaldırmaktadırlar. Çünkü onlar her şeyin ilinek olduğunu ve özü gereği insan olma ve özü gereği hayvan olma diye bir şeyin olmadığını söylemek zorundadırlar. Çünkü eğer "özü gereği insan olma" diye bir şey varsa, bu şey "insan olmama-olma" veya "insan olmama" olmayacaktır. (Bununla birlikte "insan olma"nın inkarları bunlardır); çünkü burada insan olma ile ifade edilen tek bir şey vardı ve bu şey de bir şeyin tözü idi. Şimdi bir şeyin tözünü ifade etmek, bu şeyin tözünün başka bir şey olmadığını ifade etmektir. Ancak eğer insanın özü gereği insan olması, özü gereği insan-olmayan olması veya özü gereği insan olmaması ile aynı şey olursa, insanın özü başka bir şey olacaktır. Bundan dolayı bu filozofların, hiçbirşeyin bu tür bir tanımı olmayacağını, tersine her şeyin ilinek olacağını kabul etmeleri zorunludur. Çünkü ilinekle töz arasında şu ayrım vardır: beyazlık, insanın bir ilineğidir; çünkü insan beyazdır. Ancak beyazlık, insanın özü değildir. Ne var ki her şeyin ilinek olduğu söylenirse, ilineklerin bir ilk öznesi olmayacaktır. Çünkü ilinek daime bir öznenin yüklemini ifade eder. O halde bu durumda yüklemlemenin sonsuza kadar gitmesi gerekir. Ancak bu imkansızdır. Çünkü hiçbir zaman birbirine bağlı iki ilinekten fazlası mevcut değildir. (Aristoteles, 1996, s. 208-209 1007 a-b)

Buna göre ilineksel olarak bir varlığa yüklediğimiz herhangi bir sıfat, nitelik veya durum onun özünü belirleyemez. Aristoteles'in bu vurgusu elbette ki *hypokeimenon* kavramıyla ilişkisinde düşündüğümüzde, bir şeyi o şey olarak tanımamıza ve oluşun içerdiği değişime rağmen her durumda bir ve aynı şey olarak kalabilmesine, böylece bilgisinin mümkün hale gelmesine imkan

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

tanıyan bir temel olarak okunmalıdır. Ancak bunun yanı sıra O, herhangi bir varlığın neyse o olan özünü, durumsal, olumsal ya da salt kendisine yüklenenlerin belirlenimindeki bir şey olarak düşünmenin hatalı olduğunu bildirmesiyle, varlığın çok katmanlılığı meselesine de bir giriş yapmış olmaktadır. Varolanlar kuşkusuz bize varlık hakkında bir şey söylerler, ama varoluşun kendisi, varlıkla özdeş değildir. Bunun yanı sıra öz-ilinek ayrımından kalkarak ifade edecek olursak, bir varlığın özü ilineksel olanla açıklanamayacağı gibi, o varlığın başka bir nedene de dayandırılamaz. Buradan hareketle bir varlığın ilineklerinin nedeni sorgulanabilir ve neden öyle olduğu konusunda bir açıklama getirilebilir ancak bir varlığın kendisi, "onu neyse o şey yapan şey" denildiğinde verilecek tek yanıttan kalkarak anlaşılacaksa, buna verilecek yanıtın özdeşlik ilkesi temelinde olacağı hatırlanmalıdır. Bir örnekle açıklayacak olursak, camın neden kırık olduğu sorusuna çeşitli cevaplar verilebilir ama camın kendisinin niçin cam olduğu gibi bir soru yine camın tanımı ile sonuçlanacak; onun tanımına ve özüne içkin bir temelden yanıtlanacaktır. Buna karşın, bilindiği üzere Aristoteles için özdeşlik tezi her ne kadar varlığın özünü açıklıyor gibi gözükse de tek başına hareketi açıklamak için ve varlığın oluş içerisindeki konumunu ve dahası-varlık-varolan ilişkisini anlamak için yeterli değildir. Bu ilişkiyi sağlayabilmek adına Aristoteles düşüncesinde her varlığın özü, onun kendi potansiyelini de içerecek bir erekle donatılır ve böylece hareketi, oluşu açıklamak için bir imkan doğmuş olur. Bu imkanın epistemolojik boyutu bir yana, bugün çağdaş felsefede de izini sürebileceğimiz pratik bazı imkanları açtığı inkar edilemez. Bu durumda cam örneğini değiştirip şöyle diyebiliriz: Bir insanın hasta ya da sağlıklı olması, o insanın doğasını, özünü belirleyemez. Öyle olsaydı hastalık ve sağlık anlarında iki ayrı insandan söz etmemiz gerekirdi. O halde her türlü olumsal koşulda-bu koşulları bilgililik, erdemlilik, zenginlik, bilgelik, vb. gibi çoğaltabiliriz-insanı tanımladığımız ve insana yüklediğimiz nitelikler onun "insan" olma haline dair özü bize veremez. Fakat bunun anlamı varlıkları tanımına kavuşturan şeyin varoluşlarından bağımsız olarak tanımlanması gerektiği değildir; aksine Aristoteles varlıkla varolanın bağını kurmanın, tam da varolan olarak varlığı anlamanın temel ve kaçınılmaz yolu olduğunu düşünmektedir. Aristoteles'in bu noktada ulaştığı sonuç, çağdaş felsefede özellikle Heidegger tarafından dikkate alınmış ve varolan olarak varlığın doğasının ne olabileceği üzerine araştırmasını sürdüren Heidegger'in "varlık" sorusunun unutuluşuna dair uyarısına temel oluşturmuştur.

Diğer yandan bu çözüm, Antik Yunan dünyasında Platon'un varolanların "bir ve aynı anlamda" olduklarına, hatta bir ve aynı anlamda varolmaları gerektiğine dair paradoksunu aşmak için de uygun bir çözüm olmuştur. Platon'u duyusal dünyanın inkarına götüren bu açmaz, idealların varlığına, onların bir ve aynı anlamda varlığına dayalı olarak varlığın en yüksek cins olarak tanımlanışından ve idealar ile duyusalların bir ve aynı gerçeklik düzenine sahip olmadıkları

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Aristoteles'in varlık anlayışı ise varlığın bir ve tek anlama sahip olmadığını öne sürerek, varlıkla varolan arasında anlamlı bir ilişkinin bulunması gerektiğini ve bu ilişkinin de bize oluşun doğasıyla birlikte varlığın doğasını da verebileceğini göstermekte; kısacası ontolojik fark ilkesinden hareketle varolanla bağı kopartılmış bir varlık anlayışının güçlüklerini aşmak için yeni bir imkan sunmaktadır:

> ….Nasıl ki ister hekimlik sanatına sahip olan, ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun bir eseri olan anlamında kullanılsın 'tıbbi' sözcüğü bütün bu anlamlarında 'tıp'la ilgili ise ve bunlara ilişkin başka örnekler de verebilirsek, aynı şekilde 'varlık' sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Bazı şeylerin tözler olmalarından, başka bazılarının –örneğin soğukluk, sıcaklık, kuruluk,yaşlığın-tözün belirlenimleri olmalarından dolayı 'var' oldukları söylenir. Başka bazılarının-örneğin oluş ve büyümenin-"töze doğru bir gidiş" olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var olmayışı veyahut "tözün nitelikleri" olmaları veya ister tözün isterse tözle ilgili bir şeyin 'hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri' olmaları…anlamında varoldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta varolmayanın olduğunu, yani onun varolmayan olduğunu söyleriz. Nasıl ki 'sağlık'la ilgili şeyleri ele alan ancak tek bir bilim varsa, aynı şey benzeri bütün diğer durumlar için de geçerlidir. Çünkü sadece ortak bir kavrama sahip olan şeylerin incelenmesi tek bir bilim alanına dahil değildir; bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi de tek bir bilimin alanına aittir. Çünkü bu şeyler de belli bir anlamda ortak bir kavrama sahiptirler. (Aristoteles, 1996, s. 192, 1003 b)

Bu önemli tespitin bir başka boyutu da "varolmayanın" varlığına ilişkin Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu görüştür; bu görüş aynı zamanda bizi potansiyellik kavramı üzerine düşünmeye götürür. İlk defa Aristoteles'in düşüncesinde bir varlığın potansiyeli onun varoluşundan önce gelmektedir ve bu onun yokluğu anlamına gelmemektedir. Başka bir deyişle varlığın varolandan ayrılması, varolmanın değişkenliği ve kırılganlığı karşısında varlığın kalıcı bir temelde tanımlanmasını sağlarken, aynı zamanda yokluğun varlığından hareketle "potansiyel olarak varolmanın" kendisinin de varlığı tanımlayan bir kategori olarak düşünülmesini sağlamaktadır. Meşe tohumu örneğini hatırlayacak olursak, potansiyel olarak meşe ağacı olma halini kendinde barındıranı, aynı zamanda hareketi açıklayacak olanı, yani; meşe ağacının büyüme hareketini tanımlayacağımız şeyi onun potansiyelliğinde değil, edimselliğinde bilebiliriz. Bunun anlamı, bir varlığın potansiyel olarak sahip olduğu gücün her zaman onun edimselliğinden veya varoluşundan çıkarsanamayacağıdır. Tersinden okuyacak olursak bir şeyin varolmayışı, onun varolma kapasitesinin olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle potansiyel olarak varolma ile edimsel olarak var olma ayrılmakta ve ayrı ayrı kavranılabilir meseleler olarak görülmektedir:

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

> Sonuç: Bir şey, varolma gücüne (kuvvesine) sahip olabilir ama varolmayabilir; varolmama gücüne sahip olabilir, ama var olabilir. Bütün diğer kategorilerle ilgili olarak bu durum budur. Bir varlık yürüme kuvvetine sahip olabilir, yürümeyebilir; yürümeme kuvvetine sahip olabilir, yürüyebilir. Kuvve olarak, kendisine sahip olduğu söylenen fiile geçişi hiçbir imkansızlık içermeyen şey, mümkündür. Bir örnek vereyim: eğer bir varlığın oturma gücü varsa ve oturuyorsa, bilfiil oturuyor olması bu varlık için hiçbir imkansızlık içermez. Harekete geçirilme veya hareket etme, ayakta durma veya ayağa kaldırma, varolma veya varlığa gelme, varolmama veya varlığa gelmeme gücü ile ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. (Aristoteles, 1996, s. 399, 1047 a)

Aristoteles bu noktada *entelekheia* kavramı aracılığıyla adeta hem potansiyel olarak hem de edimsel olarak varolanın örtüştüğü bir anı, varlığı tam bir biçimde edineceğimiz bir gerçekleşme anı olarak tarif etmektedir:

> Tam gerçeklik (entelekheia) deyimiyle birlikte kullandığımız "fiil(energeia)" deyimi, esas olarak kendisinden çıktığı hareketlerden diğer şeylere uzanır; çünkü en mükemmel anlamda fiilin, hareketin aynı olduğu düşünülür. Yine bu nedenle insanlar varolmayan şeylere başka yüklemleri yükledikleri halde, hareketi yüklemezler. Örneğin, varolmayan şeyler düşüncenin veya arzunun konusudurlar, ama hareketli değildirler. Çünkü bilfiil olarak varolmadıkları halde, harekette oldukları kabul edildiği takdirde bilfiil olarak varolmaları gerekir. Gerçekten de varolmayan şeyler içinde bazıları, bilkuvve vardır, ama "tam gerçeklik" olarak varolmadığı için, gerçek anlamda var değildir. (Aristoteles, 1996, s. 399-400, 1047 a)

Tahmin edileceği gibi bu düşünceden kolaylıkla varlığın çok anlamlılığı konusuna geçiş yapılabilir. Ancak bundan evvel belirtilmesi gereken bir nokta da edimselleşmeden bir varlığın sadece potansiyel varoluşu üzerine, edimselleştikten sonra da onun edimsel varoluşu üzerine konuşmak durumunda olduğumuzdur. Bununla demek istediğimiz, varlıkla ilgili olarak onun edimselliğinden kalkarak konuştuğumuzda kurduğumuz her cümlenin, aslında onun varoluşuna dair olacağıdır. İşte Aristoteles'in varlık anlayışının hem kalıcı bir temel sağlayan hem de varolanları varoldukları haliyle kavramamıza olanak tanıyan zenginliği buradadır. Bir şeyin tam gerçekliği, yahut onun varlığına dair söylediklerimizin doğruluğu, onun potansiyel olarak varolma imkanının kavranılması ve edimsel olarak varoluşu içerisinde gözlemlenişi ile çelişmez. Kaldı ki bu düşünme biçimi içerisinde varolma potansiyeli de varlığın varoluşunun bir göstereni olarak anlam kazanır.

O halde varlık, bir şey olma potansiyelini içinde taşıyan, yahut olmama potansiyelinin imkanından ayrılamayacak bir şeydir. Nitekim Aristoteles bir şey olmama potansiyelini de yokluk olarak

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

tanımlamamakta, yoksunluğu bir form, (eidos) bir çehre olarak tanımlamaktadır.(Aristotle, 1961 s. 25 193 b) Görüldüğü gibi Megaralılar'dan farklı olarak Aristoteles'in potansiyelliği edimsellikten ayırması gerek varlığın varoluşunu açıklama konusunda özgün bir çözüm üretmesi gerekse potansiyel olarak varolanı, edimsel olarak varolanın bir imkanı gibi sunması dikkate değerdir. Agamben'in de üzerinde durduğu gibi bir şeyin edimselleşebilmesi onun *potentia'*sını harekete geçirmesi, kendisini kuran bir güç olarak konumlandırması demektir. (Agamben, 1999, s. 177-184)

Potansiyel olarak varlık ile bunun karşısında sadece bir nedensel hareket gücü (*kinesis*) olarak tanımlayabileceğimiz varlık arasındaki bağlantı, edimselliğe (*energeia*) yönelik bir kavramsal bağlantıyı içerir. Aristoteles, potansiyelliği, tıpkı sadece inşa ederken varolduğunu öne sürdüğümüz bir dülger örneğinde olduğu gibi, edimselliğe içkin bir şey olarak görmenin yanlış olduğunu belirtirken aslında işaret etmek istediği potansiyelliğin kendi başına mevcudiyetidir. Brommage'ın da belirttiği gibi böylece Aristoteles, Megaralıların edimsellik ile potansiyelliği örtüştüren bakış açılarının reddiyesinden, potansiyelliğin varlık kipine dair bir analizi merkeze alan yeni bir bakış açısına ulaşmış olmaktadır. (Brommage, 2005, s. 27) Bu durumda artık –her ne kadar Aristoteles bunu açıkça ifade etmemiş olsa da-bir şeyin algımız/bilgimiz sınırları dışında olmasıyla onun varlığı veya yokluğu birbirinden farklı şeyler olarak görülmektedir. Kısacası varlığın bir şeyi "kendisi yapan şey" olarak ele alınışı, zorunlu olarak onun varoluşundan bağımsız bir biçimde düşünülmesini gerektirmemektedir. Bu da olumsal dünyanın içerisinde varlıkların kendilerini bize gösterdikleri haliyle incelenişinin imkanı anlamına gelmektedir. Bu imkan, özellikle fenomenoloji geleneğinin "kendisini gösteren" ve "dünya içinde olan" bir varlık kavrayışını esas alan bir ontolojiye denk düşecek bir zeminini teşkil etmektedir.

Bu zemin üzerinde ilerleyen Heidegger'in, sözünü etmiş olduğumuz Brentano'nun tezini okuduğunda etkilendiği temel nokta "varlığın anlamı" dır. Her ne kadar anlam sorusu ne'lik sorununu içerse de Heidegger'in ilgilendiği temel nokta, varlığın çok katmanlılığı ve bunun anlamıdır. Bu nedenle Heidegger üzerindeki Aristoteles etkisini anlamak için varlığın çok anlamlılığı/katmanlılığı meselesini merkeze almak, bunun ne anlama gelebileceği üzerinde düşünmek, onun varlık problemine yaklaşımını anlamak için uygun bir yol olacaktır:

> O halde biz varolana 'varolan' olarak hitap ettiğimizde bakışımız içinde kavradığımız şey ne? Varolanı sadece ve doğrudan varolan olarak aldığımızda 'varolan' hakkında ne söyleyebiliriz, onun hakkında ne söylemeliyiz? Şunu söylüyoruz: 'varolan'dır (vardır), varolanı varolan kılan şey *Varolmaktır.* Öyleyse Aristoteles varolan olarak 'varolan'ın Varolmaklık'ının katlanmasının çokluğunu kastetmektedir. Varolmak kendi içinde katlara ayrılmakta. (Heidegger, 2010, s. 14)

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

Burada şeylerin kendilerine yönelen Heidegger, şeylerin varolmaklığı içerisinden kavradığı varlığı, o zamana kadar anlamı örtülmüş, gizlenmiş olanı açığa çıkarmak maksadıyla kendisini gösterene yönelmiş bir fenomenolojik metod ışığında "Dasein"ın varlık yapısını ortaya koymaya çalışarak ilerler. Her ne kadar öncelikli olan *Dasein*"ın ontikliği ise de amaç, Dasein'ın varolmasını açıklayacak ontolojik temelin ortaya çıkarılmasıdır.

Heidegger'in Aristoteles okumasının dayanağı, Aristoteles'in dynamis-energeia yahut potentia-actus kuramından hareketle ortaya koyduğu form (*eidos-morphe*) ile madde (*hyle*) arasındaki ilgidir, denilebilir. Aristotelesçi bir bakış açısına yerleştiğimizde fenomenler dünyasındaki her şeyin, bir anlamıyla form kazanmış bir madde olarak tanımlanabileceğini görürüz. Bir nevi gizil bir güç, bir potansiyellik olarak varolanın formu nedeniyle gerçeklik düzeni içinde yer alması, bize kendisini gösterme nedeniyle birlikte varoluşu vermektedir. Aristoteles'e göre varlığı bilmek onu nedenleriyle bilmek olduğundan biz, kendisini gösteren şeyin kendi oluş, yahut varlığa gelme nedenlerine ve edimselleşme pratiğine bakarak onun varlığına dair fikir yürütebilir veyahut varlık nedenlerini tayin edebiliriz. O halde dışarıdan yüklemlerle varlığın doğasını tam olarak anlamamız mümkün olmadığı gibi, nedenleriyle birlikte kavrayamadığımız bir şey de kendisini bize tam olarak açmış, onu nedenlerinde bilmemizi sağlayacak bir boyuttaki bilmeye konu olmuş bir şey değildir.

Bu nokta bütün bir batı metafiziğinin bilmeyi bilincin kategorileri ile tanımlayan bakış açısına karşı bir alternatif imkan gibi durmaktadır. Bu nedenle Heidegger, varlık kavramının bütün anlamlarından sıyrılarak; yani varlık kavramının batı metafiziği tarafından içeriklendirilmiş anlamından koparak, Aristoteles'in *ousia* kavramını temel almaktadır. Bu tutum, "varlık"ı tarihsel yükünden kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda onun çoklu anlamındaki çoğulluğu, çok anlamlılığı, edimselliğin içindeki varoluşu, buna karşın edimsele indirgenemeyen özgünlüğü, tikelliği, tikellik içerisindeki birliği ve kavranılabilirliği verecektir.

Nitekim Heidegger Varlık ve Zaman'da varlığın farklı tarzlarına ilişkin farklı kavrama biçimi geliştirmek yönündeki ihtiyacı da belirtmektedir:

> Öte yandan varolanlar, onlara erişim minvallerine bağlı olarak kendilerini farklı tarzlarda göstermektedirler. Hatta varolanların kendilerini kendinde olmadıkları gibi gösterme imkanı dahi vardır. Bu gibi durumlarda varolanlar, kendilerini başka bir şey gibi gösterirler ki, bu tür kendilerini göstermelere çehre,dışsal görünüm denir. (Heidegger, 1996, s. 35)

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

O halde varolana dair söylenenler yahut ona dair bilgimiz her zaman belirli bir gösterenin yahut kendisini gösterenin belirli bir tarzının kavranılması olacaktır. Gerek var olanın çoklu anlamı içerisinde temel alınacak anlamı, gerekse varolanların kendilerini gösterende açığa vurulduğu düşüncesi olsun, Heidegger'in Husserl'den devraldığı fenomenolojik metodun imkanlarıyla, varlığın tek ve bir, sabit ve değişmez, verili olanda sınırlı kalan bir anlamının olamayacağı düşüncesiyle birlikte varlığın potansiyellerinin, onun değişmez özü değil ama kendisini kendisi yapan şey olarak okunabilmesini sağlamaktadır. Da-sein'ın kendi varoluşunu *dynamis*'ten *energeia*'ya doğru bir yol alış olarak değerlendirecek olursak, Da-sein, her daim kendi imkanını içerisinde taşıyan bir temel nitelikle, yani kendisi olma niteliğiyle dışsal bütün belirlenimlere meydan okuyacak bir gücü kendisinde bulacaktır. Bu güç aynı zamanda onu dünyasallığa ve dünya içinde olmaya bağlayacaktır. Dünya içinde olmak, dinamik bir varoluştur, tıpkı *hypokeimenon*'un dinamizminde olduğu gibi insani potansiyeller dünya içinde olmak, yani diğerleriyle bir arada bulunmak, konuşmak ve eylemek için bir imkandır. Bu imkanın açtığı yol, bir yandan Levinas'ın belirttiği gibi insanın kendi varlığı dahilinde kendisine bakarak kurabileceği, kendisini öngörebileceği bir varoluş kipini temele alırken (Levinas, 2010, s. 35); diğer yandan Dallymar'ın belirttiği gibi ortak bir *praksis*'in içinde paylaşılan bir eylem ve katılımı mümkün kılmakta (Dallymar, 2010 s. 416) ve Aristoteles'in ontolojisinin kavramları ve çağrıştırdıklarıyla, pratik sorunları değerlendirmenin olanağını teşkil etmektedir.

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (1999) *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Ed. and Trans: Daniel-Heller Roazen, Stanford: Stanford University Pres.

Aristoteles (1996) *Metafizik*; Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristotle (1961) *Physics*, Trans: Richard Hope, Linconl: University of Nebraska Press.

Brogan, Walter A., (2005) *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, Albany: State University of New York Press.

Brommagae, Thomas J., "Being As Becoming: Aristotle's Metaphysics and its Contemporary Implications", http://brommage.freeshell.org/work/Aristotle.pdf, Son Erişim Tarihi: 09.01.2014

Güzel, Cemal (2008), "Antikçağ ile Ortaçağda Varlık Felsefesi", *Kaygı*, Sayı: 2008/11 s. 223-235

http://www.arastirmax.com/system/files/dergiler/277/makaleler/11/arastrmx_277_pp_223-235.pdf, Son Erişim Tarihi: 09.01.2015

Dallymar, Fred (2010) "Eyleme ve Varolmaya Bırakma: Kaynaksal Praksis Üzerine" *Heidegger*, Ed: Özgür Aktok-Metin Bal, Ankara: Doğu Batı Yay.

Granger, Herbert (1992) "Aristotle on Genus and Differentia" *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology,* Ed: Anton P., Preus P.A., Kustas G.L., Albany: State University of New York Press.

Heidegger, Martin.(1996) *On Being and Time*, Trans: Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press.

Heidegger, Martin (2001) "Beni Fenomenolojiye Götüren Yol", *Zaman ve Varlık Üzerine*, Çev: Deniz Kanıt Ankara: A Yayınları.

Heidegger, Martin (2010) *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği,* Çev: Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Jaeger, Werner (1948), *Fundamentals of The History of Development*, Oxford: Clarendon Press.

Kuçuradi, Ionna (2010) "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı" , *Özne Felsefe Dergisi*, Aristoteles Özel Sayısı Sayı: 11-12 Çizgi Kitabevi, Konya (s.26-30)

Levinas, Emmanuel (2010) "Martin Heidegger ve Ontoloji", *Cogito: Heidegger Varlığın Çobanı,* Sayı: 64, İstanbul: YKY

Long, Christopher (2004) The Ethics of Ontology: Rethinking Aristotelian Legacy, Albany: State University of New York.

Ocak/January 2015, 8(1), 48-63
ISSN 1309-1328
Ricoeur, Paul (1968) "The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger", *Heidegger and the Quest for Truth*, Ed: S. M. Frings, Chicago: Quadrangle Books.