



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Bilim Tarihi Bilim Dalı

**OLANAK KAVRAMI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA:
ARİSTOTELES VE MARTİN HEİDEGGER**

Barişcan DEMİR

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

OLANAK KAVRAMI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA:
ARİSTOTELES VE MARTİN HEİDEGGER

Barişcan DEMİR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Bilim Tarihi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

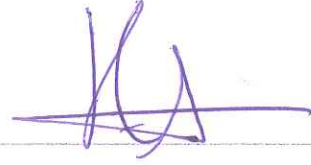
Barışcan DEMİR tarafından hazırlanan “Olanak Kavramı Üzerine Bir Tartışma: Aristoteles ve Martin Heidegger” başlıklı bu çalışma, 25.06.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan ve Danışman)



Prof. Dr. Harun TEPE



Prof. Dr. Haluk ERDEM

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

16.07.2019

Barışcan DEMİR



“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

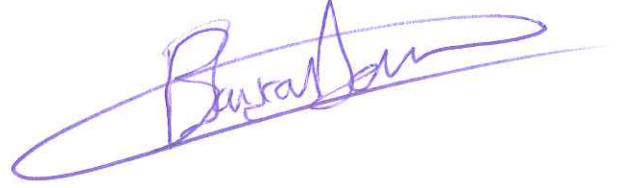
- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir. Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Cemal GÜZEL** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Barışcan DEMİR



TEŞEKKÜR

Yüksek lisans sürecim boyunca desteğini daima yanımda hissettiğim, bana, sahip olduğu disipline sarılmayı asla bırakmayan bir düşüncenin nasıl adım adım gelişebileceğini öğretmiş olan danışmanım Prof. Dr. Cemal Güzel’e; Eski Yunancayla ilgili olarak ortaya çıkan tüm bunaltıcı sorularıma daima bulutsu bir tebessüm eşliğinde cevap vermiş olan Prof. Dr. Nazile Kalaycı’ya; hayatın tüm yoruculuklarına karşın değişmeyen duruşuyla bana “Bu kavga bitmez!” dedirtip üstüne bir de tezin teknik kısımlarını üstlenmiş olan Yüksel Tarım’a; yaşam hangi ışığı gerektirirse gerektirsin, görünmez elleriyle yaptıkları parıldayan ve sönen yıldızları gökyüzüme eklemek için her zaman çabalamış olan anne ve babama; hem tezin İngilizce özetinin hazırlanmasındaki yardımlarından hem de gerçekliği soluksuz bırakan büyümlü bir olanağı salt teorik bir unsur olmaktan çıkartıp onu ilk kez doğrudan hissetmemi sağlamış olan Ayşe Arslan’a; son olarak da, çalışmanın hemen hemen her satırında bir izi olan, büyütecii kullanma yöntemini benimle de paylaşarak, bana, üzerinde ilerlediğimiz yarı görünmez savaş alanında nasıl iz sürüleceğini ve bu izlerin kalem işçiliğiyle nasıl çıkışa götüren bir patıkaya dönüştürülebileceğini öğretmiş olan biricik dedektifim ve hocam Savaş Ergül’e teşekkür ederim.

ÖZET

DEMİR, Barışcan. *Olanak Kavramı Üzerine Bir Tartışma: Aristoteles ve Martin Heidegger*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019

Bu çalışmada, gerçekliği hesaba katmasına rağmen ona göre belirlenmeyen bir olanağın, yani “olanak olarak olanak”ın yerinin ontolojik bakımdan belirlenmesinin mümkün olup olmadığını araştıracağım. Her ontoloji araştırmasında söz konusu olduğu gibi bu çalışmada da, araştırma konusunun araştırılma gerekliliği, yapılacak felsefe tarihi çalışması sonucunda, tarihte konuyla ilgili belirlenecek olan *aporia*’lar üzerinden ortaya koyulacaktır. Çalışmanın giriş bölümünde ilkin, *dynamis* kavramının Aristoteles’le birlikte kazandığı “olanak” anlamına sahip olmadan önceki ilerleyişi; ardından, Aristoteles’in ona yüklediği olanak anlamının yarattığı güç ve “olanak”ın neden çoğunlukla gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak Aristoteles’ten tarihe miras kalmış olduğu konuları üzerinde duracağım. Bunun ardından, söz konusu mirasın, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Hegel ve Hartmann tarafından nasıl üstlenilmiş olduğundan bahsedip tarihte, Heidegger’e gelene dek olanağın daima gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak söz konusu edilmiş olmasından doğan *aporia*’yı açıklığa kavuşturacağım.

Çalışmanın birinci bölümünde, Aristoteles’in tarihe bıraktığı olanak kavrayışı mirasını, üç katmanlı bir yer belirleme denemesi üzerinden ortaya koyacağım. İlk katmanı, Aristoteles’in *aporia*’larına işaret ederek sınırlarını çizdiği felsefe tarihinin *topos*’u; ikincisini, tarihteki *aporia*’ları tekrar üretmeyecek şekilde oluşturulmuş olan Aristoteles’in ortaya koyduğu yeni dizgenin *topos*’u; üçüncüsünü ise, Aristoteles’in bu dizgeye yerleştirdiği haliyle açığa çıkarılacak olan “olanak” kavrayışının *topos*’u oluşturacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, Aristoteles’in tarihe bıraktığı mirasa ilk kez sırt çeviren bir figür olarak belirmekte olan Heidegger’in, yeni olanak kavrayışını, yine üç katmanlı bir yer belirleme denemesi aracılığıyla ortaya koyacağım. İlk katmanı, Heidegger’in onlarda beliren *aporia* şeritleri üzerinden sınırlarını çizdiği felsefe ve bilimlerin tarihinin *topos*’u; ikinci katmanı, tarihin *topos*’unda beliren *aporia* şeritlerini *euporia*’ya

ulaştıracak şekilde kurgulanmış olan Heidegger'in ortaya koyduğu önontolojik dizgenin *topos*'u; üçüncüsünü ise, bu dizgede kendini göstermekte olan olanak kavrayışının *topos*'u oluşturacaktır.

Sonuç bölümünde ise, ilkin, mevcut-olana işaret eden gerçekliği tek ölçüt olarak kabul eden ontoloji geleneğinin “olanak olarak olanak”ı yakalama denemelerinin başarısız olmaya yazgılı oluşunun nedenlerine işaret edeceğim. Ardından, böylesi bir olanağın, ancak gerçekliğin zemini (olanak koşulu) olan bir unsur olarak ağığa çıkan “yer olmayan yer”inin ontolojik açıdan nasıl belirlenebileceği üzerinde duracağım.

Anahtar Sözcükler:

Varlık, Olanak, Gerçeklik, Ontoloji, Gelenek, Yeni, *Topos*, *Aporia*, *Euporia*

ABSTRACT

DEMİR, Barışcan. *A Discussion on the Concept of Potentiality: Aristotle and Martin Heidegger*, Masters Dissertation, Ankara, 2019.

In this study, I will discuss whether it is possible to ontologically determine “potentiality” that acknowledges reality but is not determined by reality, i.e. “potentiality *qua* potentiality”. In this research, as in any ontological research, the reason why it is worthy to study this topic will be shown by discussing the *aporias* related to the topic in the history of philosophy. In the introduction chapter, I will firstly examine the development of the notion of *dynamis* before Aristotle assigned it a “potentiality” meaning. Then, I will discuss the power that arises from the “potentiality” meaning assigned by Aristotle to *dynamis* and the reason why potentiality has been mostly regarded as something determined by reality in the history of philosophy after Aristotle’s new approach to the notion. Later, I will discuss how this new approach has been taken over by Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Hegel and Hartmann, and the *aporia* arising from the understanding of potentiality as something determined by reality in the history until Heidegger.

In the first chapter, I will examine Aristotle’s understanding of potentiality by determining its place in three layers. The first layer is the *topos* of the history that Aristotle showed its limits by referring its *aporias*. The second layer is the *topos* of Aristotle’s new system that is built in the way that it would not reproduce these *aporias* in the history of philosophy. The final one is the *topos* of Aristotle’s understanding of potentiality in his system.

In the second chapter, I will discuss the new understanding of potentiality developed by Heidegger, who first refused Aristotle’s approach in the history, again by determining its place in three layers. The first layer is the *topos* of the history of philosophy and science that he showed their limits by referring their *aporias*. The second layer is the *topos* of Heidegger’s pre-ontological system that he developed by denying these *aporias* to reach

euporia. The final one is the *topos* of Heidegger's understanding of potentiality in his system.

In the conclusion chapter, I will first demonstrate the reasons why the attempts of the ontological tradition, which understands reality that refers to "objective presence" as the only criteria, at capturing "potentiality qua potentiality" are destined to fail. Then, I will discuss how the (non)place of such potentiality, which is the ground (i.e. the pre-requisite) of reality, can be ontologically determined.

Key Words:

Being, Potentiality, Ontology, Tradition, New, *Topos*, *Aporia*, *Euporia*

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: ARİSTOTELES'İN ONTOLOJİSİNDE OLANAK KAVRAMININ KONUSU	50
1.1. ARİSTOTELES'İN FELSEFE TARİHİ	52
1.1.1. “Nasıl biliyoruz?” Sorusundan “Daha Bilgece Olan Bilim”e	52
1.1.2. Neden Kavramının Sınırlı Anlamlar Çokluğunun Oluşturuluşu ve Bunun Felsefe Tarihindeki Sınanışı	54
1.1.3. Yeni Dizgeye <i>Topos</i> Oluşturma Amacıyla Açılan Gedikler: Felsefe Tarihindeki <i>Aporia</i> ’ların Belirlenişi	58
1.2. ARİSTOTELES'İN ONTOLOJİSİ: <i>PROTE PHILOSOPHIA</i>	63
1.2.1. Filozof, Nelik Problemine Getirilen Çözüm ve Hareketsiz Hareket Ettirici..	67
1.2.2. Aristoteles'in Ortaklaştırma Yöntemi ile Şekillenen Ontolojisi.....	71
1.2.3. Büyük Rakip Zenon, <i>Dynamis</i> 'le Gelen Zafer ve Varolanın Varolma Tarzlarına Göre Ayrılması	79
1.2.4. Varolan (<i>to on</i>), <i>Hypokeimenon</i> Olarak <i>Ousia</i> , Madde, İlk Madde ve Biçim	83
1.2.5. Aristoteles'in Ortaklaştırma Ontolojisinin İstisnaları	88

1.3. ÇOĞUNLUKLA <i>ENERGEIA</i>'YA GÖRE BELİRLENEN <i>DYNAMIS</i>	91
1.3.1. <i>Energeia</i> 'nın Zaman Bakımından <i>Dynamis</i> 'ten Önce Geliyor Oluşu	92
1.3.2. <i>Energeia</i> 'nın <i>Ousia</i> Bakımından <i>Dynamis</i> 'ten Önce Geliyor Oluşu.....	95
1.3.3. <i>Energeia</i> 'nın <i>Logos</i> Bakımından <i>Dynamis</i> 'ten Önce Geliyor Oluşu.....	96
1.4. ARİSTOTELES'İN ONTOLOJİSİNİN VE BU ONTOLOJİYE KONUMLANDIRILDIĞI HALİYLE OLANAK KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ	97

2. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN ONTOLOJİSİNDE OLANAK KAVRAMININ KONUMU

2.1. HEIDEGGER'İN FELSEFE TARİHİ	105
2.1.1. Felsefe ve Bilimlerin Tarihinde Unutulmuş Olan Varlık	106
2.1.2. Varlık Unutulmuşluğunu Tersine Çevirebilecek Yegâne Varolan: <i>Dasein</i> . 110	
2.1.3. Felsefe ve Bilimlerin Tarihinde “Ontolojik Anlam”ın Atlanışının Bir Etkisi Olarak, Mevcut-Olana İndirgenmiş Olan <i>Dasein</i> ve Zaman.....	115
2.1.4. Geleneğin Destruksiyonu, Heidegger'in Fenomenolojik Yöntemi ve Bu Yöntemin Ufkunun Olanak Olarak Belirlenişi.....	118
2.2. HEIDEGGER'İN ÖNONTOLOJİK DİZGESİ	121
2.2.1. Ontolojik Fark, Dünya-İçinde-Varolma, Faktisite, İlintililik ve Dünyasallık	123
2.2.2. <i>Dasein</i> 'in Mekânsallığı, Birlikte-Varolma ve <i>Das Man</i> Alanı	128
2.2.3. Bulunma, Anlama, Anlama ile Yakalanan <i>Dasein</i> 'in Saf Olanak Karakteri ve Düşmüşlük.....	132
2.2.4. <i>Angst</i> , <i>Angst</i> 'la Birlikte <i>Dasein</i> 'in Kendini Olanaklılık Olarak Yakalayışı, <i>Dasein</i> 'in Ontolojik Yapı Bütünü Olarak <i>Sorge</i> 'nin Belirlenişi, <i>Sorge</i> 'yle Yakalanan Eksistensiyal Ölüm Kavramı ve <i>Dasein</i> 'in Sahihliğinin Ölümü Öne-Koşma Üzerinden Belirlenişi	138
2.2.5. Alelade Zaman Kavramı ve <i>Dasein</i> 'in Yapı Bütünü'nün Bütünlüğünü Sağlayan Ekstatik Zamansallık	144
2.2.6. Heidegger'in Dizgesinde Açığa Çıkan <i>Aporia</i> 'lar.....	150

2.3. GERÇEKLİĞE GÖRE BELİRLENMEYEN BİR OLANAĞIN İZLERİ...	152
2.3.1. Aristoteles'in Mirası Olan, Varlığın Gerçeklik, Olanığın ise Yoksunluk Olarak Kavranmasında Direten Tavrın Eleştirisi	153
2.3.2. Önontolojik Dizgenin Gizli Harcı Olarak Açığa Çıkan Olanak Kavramı ...	156
2.3.3. Gerçeklikte Kanıtı Olmayan Bir Varlık: Olanak Olarak Olanak	162
2.4. HEIDEGGER'İN ORTAYA KOYDUĞU ÖNONTOLOJİK DİZGENİN VE BU DİZGEDE AÇIĞA ÇIKTIĞI HALİYLE OLANAK KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ	164
SONUÇ.....	168
KAYNAKÇA	186
EK 1: ORİJİNALLİK RAPORU.....	193
EK 2: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU.....	195

GİRİŞ

Yeni olanı ortaya koymayı amaçlayan bir felsefe söz aldığında, ilk adımında daima, somutluk iddiası taşıyan önceki büyük dizgenin merkezinde yer alan *aporia*'lara¹ işaret ederek konuşur. Bir dizgenin merkezini, o dizgenin kalbi olarak ele aldığımızda, merkezde bulunan bir *aporia*'ya işaret edilmesi, aynı zamanda dizgenin yaşamsal dayanağı olan kalbindeki bir kuraklığa, dolayısıyla da o dizgenin hayatta kalamayacak oluşuna işaret edilmesi anlamına gelir. Dizgenin merkezinde yer almayan, fakat o merkeze tutunan ilineksel unsurlarını eleştirmek ise, asla felsefeyi yeni olana götürecektir yıkıcı güce sahip değildir; çünkü dizgeyi oluşturan ağacın kesilen dalları yeniden uzayabilir, fakat tüm dalları besleyen kökteki çürümeye işaret edilmesi, dizgenin bütününi geri dönülemez bir yıkımla yüzleştirir. Bu anlamda, örneğin ne Aristoteles'in, *Metafizik*'in birinci kitabında Platon'un düşüncesinin kalbi olan ideayı hedefleyen eleştirilerini arka arkaya dizmesi² ne de ondan iki bin yıl sonra sözü almış olan John Locke'un, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin başında, Descartes'ın dizgesinin kalbini oluşturan "doğuştan ideler" düşüncesindeki *aporia*'lara işaret etmesi³ tesadüfidir. Tesadüfi değildir, çünkü yalnızca bu sayede önceki dizgenin somutluk iddiası soyut kılınmış, eskiden sahip olduğu iddia edilen kusursuz bütünlüğü bir daha toparlanamayacak şekilde dağıtılmış olur. Eski dizgenin soyut kılınmış, artık bir tür yıkıntıya dönüşmüş parçaları arasında dikilen ve ortaya yeni olanı koymayı amaçlayarak söz alan felsefenin ikinci adımı ise, tıpkı geçmişin yıkıntılarının üzerine bina edilen bir kale gibi sağlam bir şekilde dikileceği varsayılan kendi dizgesini geliştirmektir. Bu yaklaşım yine aralarında iki bin yıl bulunan aynı iki isim üzerinden örneklendirilebilir.

¹ Eski Yunancada *aporia* kavramı, çıkış yolu olmayan, çıkmaz, açmaz, güçlük ve problem gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 215).

² Aristoteles, bir yönüyle ilk felsefe tarihi çalışması olarak da değerlendirilebilecek olan *Metafizik*'in birinci kitabında, önce kendinden önceki düşünürlerin hangi ilkelerden ve hangi nedenlerden bahsettiğini belirler, ardından da, ele aldığı düşünürlerin ilke ve neden kavrayışlarındaki *aporia*'ları ortaya koyar. Bu kısmın sonlarına doğru, diğer tüm isimlerin ardından sıra Platon'a da gelir ve Aristoteles, Platon'un idea kavrayışında yakaladığı on üç *aporia*'ya işaret eder (Aristoteles, 2018a: 983b 7 - 992a 25).

³ Locke'un, Descartes'ın dizgesinin somut olduğu iddia edilen bütünlüğünü dağıtmak için yaptığı ilk hamle, doğrudan dizgenin kalbini oluşturan "doğuştan ideler"e yönelik olmuştur, çünkü doğuştan ideler fikri söz konusu olduğu sürece, insan daima deneyin sinayamayacağı bir alanla, yani idealizmle karşı karşıya kalacaktır. Doğuştan ide olduğu iddia edilenlerden biri "A=A" ile sembolize edilen özdeşlik ilkesidir. Rasyonalizmin bakış açısına göre, bahsi geçen özdeşlik ilkesi herkeste varolan bir idedir. Locke ise, bu yaklaşıma itiraz eder ve bir çocuğun, bir ilkel toplum üyesinin ya da bir budalanın özdeşlik ilkesinin ne olduğunu bilemeyebileceğini, bu nedenle de özdeşlik ilkesinin bir tür doğuştan ide olduğunun söylenemeyeceğini belirtir (2013: 71-73).

Örneğin Aristoteles'in *Metafizik*'te, kendinden önceki filozofların düşüncelerindeki *aporia*'lara işaret ettikten kısa bir süre sonra *prote philosophia*'yı (ilk felsefeyi) ortaya koymuş olması bir tesadüf değildir. Benzer bir şekilde Locke'un da, Descartes'ın dizgesinin kalbindeki *aporia*'lara işaret ettikten hemen sonra, ideleri düşüncenin nesneleri olarak tanımlayıp ardından da zihnin ilk durumda yalnızca bir *tabula rasa* (boş, beyaz sayfa) olduğunu ve bunun da öncelikle yalnızca basit ideler olan duyumlarla doldurulabilir olduğunu söyleyerek kendi deneycilik dizgesini oluşturmaya başlaması bir tesadüf değildir (2013: 97-98). Değildir, çünkü eğer eski dizgenin somutluk iddiası ortadan kalktıysa, artık açılan bu yeni alanı doldurmak için sırada bekleyen yeni bir dizgenin gelip de oraya yerleşmemesi için hiçbir neden yok gibidir. Öte yandan, "Althusser'in Yalnızlığı" isimli yazısında Savaş Ergül'ün de belirttiği gibi, her yeni felsefi girişim, daha en baştan paradoksal bir sonuçla yüzleşmeye yazgılı gibidir:

Kesin olan bir şey daha var ki, her yeni felsefi girişim, çözmek istediği felsefi sorunlara müdahalede bulunurken, sadece yeni sorunlar üretmekle kalmaz, çünkü bu a priori bir kabuldür neredeyse, aynı zamanda yeni ve içinden çıkılmaz paradokslarla -gönüllüce içine girilen bir döngüde, felsefi bir döngüde- yol alınır ve tüm kuramsal üretim boyunca bu paradokslar farklı ve değişken tarzlarda yeniden üretilir (2010: 118).

Yeni dizgeye, tam da bu nedenle "kusursuz olduğu iddia edilen yeni dizge" diyorum, çünkü felsefe tarihi boyunca kurulan her dizge, ardından gelen ve onu soyut kılacak olan yeni dizgeye yerini bırakmış ve bu şekilde varolan paradoksal bir ilerleyişi sürdürmüş olur. Yukarıda, yaşadıkları dönemler arasında yaklaşık iki bin yıl olan iki filozofu örnek olarak seçmemin nedeni de, tam olarak felsefenin bu bağlamdaki sonu gelmez gibi görünen döngüsellğine işaret etmektir.

Bu çalışmaya felsefe tarihinden çağırılacak olan tüm isimler ve özellikle de aslen olanak kavramını ele alışları bakımından bu çalışmanın omurgasını oluşturacak olan Aristoteles ve Martin Heidegger, en temelde, felsefenin bahse konu olan bu döngüsellliği içerisinde nasıl bir konum aldıkları üzerinden değerlendirileceklerdir. Örneğin bu iki isimde de, ontoloji alanında yeni olanı ortaya koymak için söz almış olmak, bunu başarabilmek içinse kendilerinden önce gelen dizgeleri, bu dizgelerin merkezlerindeki *aporia*'lara işaret ederek dağıtmış olmak ve dağıtılmış olan eski dizgelerin yıkıntıları üzerine kendi dizgelerini bina etmiş olmak unsurları ortaktır. Bu iki dizgede karşımıza çıktığı haliyle

olanak kavramı ise, her ne kadar oldukça farklı noktalara konumlandırılmış olsa da, iki isim tarafından da hem geçmiş dizgeyi soyut kılmanın asli araçlarından biri olarak hem de ontoloji alanında yeni olanı ortaya koymayı mümkün kılan anahtar terimlerden biri olarak belirmektedir. Çalışmanın bu kısmında ise, felsefenin bahse konu bu döngüselliğinde söz almış olan Aristoteles ve Heidegger'in ontolojilerinde karşımıza çıktığı haliyle olanak kavramına eğilmeden önce, söz konusu kavramın bu iki isme gelene dek felsefe tarihinin belli ana uğraklarında nasıl ele alınmış olduğuna işaret edeceğim. Öncelikle, olanak dışında “güç” ve “kare” gibi farklı anlamlarda kullanılan *dynamis*⁴ kavramının Aristoteles'e gelene dek nasıl ele alındığından; ardından da, olanak kavramının, Aristoteles'ten Heidegger'e dek ilerleyen felsefe tarihinin belli başlı uğraklarında nasıl bir yolu takip ettiğinden bahsedeceğim.

Dynamis kavramını ontolojik bir bağlama oturtarak felsefeye dâhil eden ilk isim Platon'dur. Onun bu kavramı kullanmasındaki asıl amacını ve kavramın felsefe tarihinde yarattığı kırılmayı görebilmek için, sözü *dynamis*'in öncesinden, hem felsefenin yarattığı hem de felsefede yaratılan ilk kırılma anlarından başlatarak açmak gerekir. Hesiodos'un “Khaos'tu ilk önce var olan,” (2006: T116)⁵ dizesinin ışığında, mitolojinin *khaos*'la⁶, yani sonsuz karanlıkla, karanlığın salt yoksulluğunun işaret ettiği bir tür yutuluşla başladığını söyleyebiliriz. Hesiodos, mitolojinin başlangıcına *khaos*'u koyduğu bu dizesini, sırasıyla Yer'in ve Eros'un, Erebus ve Gece'nin, Gök ve Gün'ün, Okyanus'un ve Khronos'un ve diğer doğal sayılan duyumsal ve düşünsel unsurların nasıl oluştuğunun anlatısıyla devam ettirmiştir (2006: T117-136). Bunu göz önünde tutarak diyebiliriz ki, mitoloji, başlangıçta görünen *khaos*'un karşısına *kosmos*'u⁷, yani bir tür düzeni koymaya çabalamış olan ilk denemedir. Hesiodos'un, *khaos* olarak adlandırdığı sonsuz karanlığın karşısına, bir karanlığı aydınlatma denemesi olarak koyduğu *kosmos*'un, doğal unsurlardan oluşması ise elbette bir tesadüf değildir. Bir yönüyle köken ve doğa anlamına

⁴ Eski Yunancada *dynamis* kavramı, güç, herhangi bir şeyi yapabilme yetisi, potansiyel, kare ve olanak gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 452).

⁵ Çalışmada yararlanılmış olan İngilizce kaynaklardan yapılmış olan çeviriler, aksi belirtilmediği sürece bana aittir.

⁶ Eski Yunancada *khaos* kavramı, kaos, sonsuz karanlık, biçimlendirilmemiş madde gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1976).

⁷ Eski Yunancada *kosmos* kavramı, düzen, uygunluk, muntazamlık, evren ve süsleme gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 985).

gelen *physis*⁸ teriminin, aynı zamanda “görünen/dışsal olan form” anlamına da geliyor olması, mitoloji ile getirilmeye çalışılan düzenin, aslında bu görünür olan doğa unsurlarına dair bir düzen(leme) denemesi olduğunu anlatmaktadır bize.

Hesiodos söz aldığı anda, kendinden sonra gelen düşünürler gibi, kendinden öncekilerin dizgelerindeki *aporia*’lara işaret etmesi ve böylece o dizgelerin merkezlerindeki kuraklığı vurgulaması gerekmemiştir; çünkü onun karşısında gördüğü, yer, gök ve okyanus gibi doğa unsurlar zaten kuraklığın kendisi olan *khaos* tarafından kuşatılmaktadır. İşte mitoloji, tam da bu bağlamda, *khaos*’la kuşatılmış olan doğa unsurlarının ilk kez *logos*⁹ aracılığıyla düzenlenmesi denemesi olarak çıkar karşımıza. Sıra Sokrates öncesi doğa filozoflarına geldiğindeyse, Hesiodos’tan farklı olarak, onların karşısında bir düzenleme denemesi olarak mitolojik bir dizgenin söz konusu olduğunu görürüz. İşte felsefe, ilk kez bu noktada yeni olanı ortaya koymak için söz alıp, kendinden önceki dizgenin merkezinde yer alan *aporia*’lara işaret ederek yol alacak ve üstte bahsettiğim sonu gelmez döngüyü başlatmış olacaktır. Mitolojinin dizgesindeki temel *aporia*, *khaos*’un karşısına konan *kosmos*’un, doğadaki unsurları tam anlamıyla düzenlemeyi başarabilen bir ilkeyi belirleyememiş, böylece de açıkları olan gevşek bir düzenleme denemesi olarak *khaos*’un karanlılığını üretmeye devam etmiş olmasında yatmaktadır. Thales’ten Anaksagoras’a dek hemen hemen tüm Sokrates öncesi düşünürlerin yakalamaya çalıştığı şey de, işte tam olarak böylesi bir ilkedir. Doğa unsurlarını saran *khaos*’un karşısına, mitolojiyle otağa konan *kosmos*’taki gibi açıklara sahip olmayan bir ilkeyi, önümüze evrensel yasayı çıkaracak olan bir düzeni koyma denemesi, bize tüm doğa filozoflarının ortak amacını vermektedir. *Physis* ise, hem bu filozofların eski düzenleme dizgesine vurdukları ağır bir darbe olarak hem de onların söz konusu edeceği yeni düzenleme denemelerinin ana kuşatılanı olarak çıkar karşımıza. Birbirlerinden oldukça farklı düzenleme denemeleri geliştirmiş olmalarına rağmen, gerek Parmenides’in kitabının adının *Peri Phiyseos (Doğa Hakkında)* oluşu (2015: 10), gerekse Diogenes Laertios’un aktardığı kadarıyla Herakleitos’un kitabının temel konusunun doğa olarak biliniyor oluşu (2013: IX. 5), bize

⁸ Eski Yunancada *physis* kavramı, köken, doğa, fizik, görünen/dışsal olan form, doğal/görülür olanların muntazam düzeni gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1964).

⁹ Eski Yunancada *logos* kavramı, ölçü, yasa, söz, ifade, konuşma, ileti, tanım, anlatı, söylenti, değerlendirme, tartışma, karşılık gelme, oran, açıklama, sav, sebep, temel, formül, akıl, masal ve efsane gibi birçok anlama gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1057-1059). Çalışmanın bu kısmında “ölçülü anlatı” anlamında kullanılmıştır.

physis'in, yeni düzenleme denemelerindeki düzenlenmesi istenen ana unsur olduğunu göstermektedir zaten. *Physis* kavramı, ilk bakışta bizi her ne kadar “görünür olan”a götürüyor olsa da, Copleston'un da belirttiği gibi, Sokrates öncesi düşünürlerin yalnızca doğayı inceleyen ilkel bilim adamları olarak değerlendirilmemeleri gerekir (1993a: 20). Onlar, duyulur olanları incelemiş ve tüm bu duyulur olanların ilksel ögesini belirlemeye çalışıp en nihayetinde de ortaya daima maddi bir birlik düşüncesi koymuşlardır (Copleston, 1993a: 20). Öte yandan, bu yaklaşımlarıyla birlikte ilksel ögeyi ve bu ögenin oluşturduğu birliği her ne kadar maddi bir şey olarak tasarlamış olsalar da, bu tasarıya deneysel bir yaklaşımla değil, düşünce tarafından ortaya koyulan bir birlik kavrayışıyla, bir tür soyutlamayla ulaşmışlardır (Copleston, 1993a: 20-21). Doğa unsurlarının çeşitliliğini kuşatan ve bir tür soyutlamayla oluşturulan bu birlik kavrayışlarındaki fark ise, filozofun, doğanın kendisini açabileceği iki seçenekten hangisine yöneldiğine göre söz konusu olmaktadır. Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, Sokrates öncesi filozoflar için doğa, kendini ya Bir'e (biçime) göre açar ya da Çok'a (maddeye) göre (2018a: 1015a 8 ve 1997: 193a 26-30). Diğer bir deyişle doğa, ya doğal unsurların çokluğu bağlamında görünür olan tek tek şeylerin her birinin ilki olarak ele alınabilir ya da tüm bu çokluğu kapsayan bir bütün olarak kavranmaya çalışılabilir. *Physis*'in söz konusu olan bu iki ele alınış biçimi, bizim, Sokrates öncesi düşünürleri iki ana kümede toplamamıza yardımcı olur. Bunlardan ilki, doğayı Bir üzerinden düzenlemeyi deneyip *kinesis*'i¹⁰ ve Çok'u ortadan kaldırmayı amaçlayan dizgeleri ortaya koyanlardan oluşan küme; ikincisi ise, doğayı Çok üzerinden düzenlemeyi deneyip Oluş'a ve daha genel anlamıyla *kinesis*'e yönelen dizgeleri ortaya koyanlardan oluşan kümedir.

Platon'un, *dynamis* kavramını hangi amaçla felsefeye dâhil ettiğini ve bu kavramın felsefe tarihinde yarattığı gerçek kırılmanın ne olduğunu anlamak için başlattığım söz, *physis*'i kuşatmaya çalışan Sokrates öncesi düşünürlerin oluşturduğu iki kümenin belirlenişle, artık yola çıkış amacına yaklaşip tekrar Platon'un düşüncesine bağlanacak patikasını bulmuş olur. Platon, ona Sokrates'ten miras kalmış olan “Şeylerin neliği

¹⁰ Eski Yunancada *kinesis* kavramı, devinim, hareket, dans, değişim ve taşınma gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 952).

nedir?” sorusuna¹¹, ilk dönem Sokratik diyaloglarında bir cevap bulamamış olsa da¹², ilk kez *Phaidon*’da geçen “idea” belirlemesi¹³ ile bir karşılık vermiş ve daha sonra *Politeia*’da detaylandıracağı haliyle bu belirlemenin merkezinde olduğu ilk ontolojik dizgesini kurmuştur. Bu ontolojik belirlemeyle birlikte Platon, üstte bahsettiğimiz anlamda *physis*’i Çok’a göre açan ve bu sayede de felsefeyi bir belirsizlik alanına hapseden Sokrates öncesi düşünürlerin ve onların öğretilerini sınırsız anlamlar çokluğuna çeken sofistlerin karşısında geçici de olsa bir zafer kazanmış olur. “Geçici” diyorum, çünkü Platon’un bu zaferi, *Parmenides* diyalogunda kendi ontolojik dizgesinin kalbi olan ideaya yönelik *aporia*’lara işaret etmesi ile¹⁴ bir yenilgiye dönüşmüştür. Bahsi geçen bu yenilginin kabullenilişi, “Siyaset Felsefesinde Platoncu Keşifler ve İsimler” isimli yazısında Ergül’ün de işaret ettiği gibi, aslında Platon’un, yürünülmesi zor olan, ama sonucunda düşünceyi yeni olana ulaştırabilecek olan bir yola girdiğinin de işaretlerini

¹¹ Bahsi geçen sorunun Platon’a Sokrates’ten miras kalmış olduğu gösteren en güçlü tanıklık Aristoteles’in *Metafizik*’inde söz konusu edilmiş olanıdır. Aristoteles *Metafizik*’te, Sokrates’in tümel tanımları arayan ilk filozof olduğunu ve onun tümelleri Platon gibi “idea” olarak adlandırıp müstakil kılmadığını, her şeyin bir ideası olduğunu söyleyenlerin ondan sonra gelenler olduğunu söyler (2018a: 1078b 18-29). Copleston ise, Aristoteles’in bu yakıştımasının kanıtlanamayacak olduğunu, fakat Sokrates’in, Herakleitosçu Çok’un kanadından beslenen sofist öğretilerden dolayı söz konusu olan anlam denizinde ayakta durabilecek bir kaya arayışına girmiş olduğunu akla yakın olduğunu ifade eder (1993a: 104-105).

¹² Platon, bahsi geçen soruyu, olumsuz sonlanan Sokratik diyaloglarının birçoğunda birbirinden farklı birçok kavram üzerine yöneltmiştir. Örneğin *Lakhes*’te cesaretin ne olduğu (Plato, 1973b: 190e), *Kharmides*’te ölçülülüğün ne olduğu (Plato, 1973a: 159a), *Lysis*’te dostluğun ne olduğu (Platon, 2006: 212b) ve *Menon*’daysa erdemin ne olduğu (Plato, 1973c: 72c) sorularını ortaya atmıştır. *Menon*’da, henüz adı konmamış olan, fakat daha sonra Platon’u “idea” belirlemesini yapmaya götürecek olan bu nelik sorusu, erdemin ne olduğu üzerinden şu şekilde formüle edilmiştir: “Kendisi yönünden hiçbir biçimde farklılık göstermedikleri, ancak hepsinin aynı olduğu bu karakter nedir?” (1973c: 72c).

¹³ Sokrates’in “Şeylerin neliği nedir?” sorusu, şeylerin Herakleitosçu Oluş üzerinden yorumlanışının ve bunu çokanlamlılıkla birleştiren sofistlerin felsefeyi çektiği belirsizlik alanından kurtarmak için formüle edilmiş olan bir sorudur. Bahsi geçen bu belirsizlik alanını yaratan çokanlamlılığı ortadan kaldırabilmek adına Platon, belli bir şeye dair anlam çokluğunu tek bir çatıda toplayacak olan nesnel özleri ilk kez *Phaidon*’da idea olarak adlandırır (2012: 104d). İdea ifadesi *Phaidon*’un daha sonraki bir kısmında söz konusu edilmiş olsa da, aslında diyalogun daha önceki bir bölümünde bu ifadenin işaret ettiği şey “kendinde varlık” olarak adlandırılmış (2012: 78e) ve adlandırılmış olan bu unsur üzerinden de daha sonra *Politeia*’da detaylandırılacak olan ilk ontolojik belirlemenin çerçevesi çizilmiştir. Bu kısımda varolanlar, görünür olanlar ve anlaşılır olanlar olarak ikiye ayrılır ve anlaşılır olanların her zaman aynı kalan varolanlar, yani idealar; görünenlerin ise asla aynı kalmayan varolanlar, yani tek tekler oldukları belirtilir (Platon, 2012: 79a). İdealar bu noktada tek tek şeylerin ondan geldiği neden olarak devreye sokulmaktadır. Platon, bir şeyin ondan geldiği şeyle ilişkisini *Phaidon* diyalogunda pay alma kuramı ile açıklamaktadır: Ona göre güzelin kendisi dışında güzel bir şey varsa, onun güzel olmasının nedeni güzelin kendisinden pay almaktır (2012: 100c). Benzer bir şekilde *Symposion*’da da -her ne kadar idea adlandırılması henüz söz konusu olmasa da- doğası gereği eşi benzeri olmayan güzel, ezeli ve ebedi olan, yalnızca kendisiyle bir olan ve diğer güzel şeylerin ondan pay aldığı şey olarak ele alınmıştır (Platon, 2007: 211a-b).

¹⁴ *Parmenides* diyalogunda Platon, daha sonra Aristoteles’in *Metafizik*’in ilk kitabında yaptığına oldukça benzer bir şekilde kendi dizgesinin merkezi olan ideaya yönelik birçok *aporia*’ya işaret ederek kendi dizgesini soyut kılmıştır (1989: 127e-134c). Bahsi geçen konu üzerinde, bu çalışmanın birinci bölümünde daha detaylı bir şekilde durulacaktır.

vermektedir (2011b: 372). Ergül'e göre, *aporia*'yı kabul eden bir düşüncenin karşısında iki yol açılmaktadır: Bunlardan ilki, *aporia*'ya müdehale etmeme, sessizce onu devam ettirme yolu; ikincisi ise, üzerinde oldukça zor ilerlenen, ama *aporia*'larının belirlenişleriyle dağılmış olan düşünceyi, bu *aporia*'ları tekrar üretmeyecek şekilde yeniden yapılandırma iddiasının gerçekleştirilmesi için girilen "yeni"nin yoludur (2011b: 371-372). Platon'un *aporia*'lar karşısındaki yenilgisini üstlenmesi, onun tam da bu ikinci yola girdiğini göstermektedir. Bu yenilgisinin ardından, ilk ontolojik dizgesinden uzaklaşan Platon, *Parmenides*'in ikinci kısmında, *Theaitetos*'un tamamında ve *Sofist*'in ilk yarısında araştırmasını epistemoloji üzerinden yürütmeyi denemiştir¹⁵. İlk ontolojik belirlemesinin sırtını yasladığı ideanın eksikliğinde söz konusu edilen bu ufak epistemolojik adımlar, *Sofist*'in ikinci yarısına gelindiğinde son bulmak zorunda kalmıştır; çünkü bu diyalogda sofistin ne olduğu epistemoloji üzerinden altı kez sorgulanmış; fakat sofist, epistemolojinin onu yakaladığı her noktada yine kaçacak bir yer bulmayı başarmıştır. Platon bu noktada, ontoloji ile zapturapt altına alınmayan bir zeminin daima "kaygan bir zemin" olacağına (2015: 231b) ve bu zeminde ontoloji olmaksızın söz almaya çalışan epistemolojinin hamlelerinin son kertede hep beyhude hamleler olacağına işaret etmiştir. Bu noktadan sonra ise yapılması gereken şey, yeni bir ontolojik belirleme yapmak ve *Parmenides*'te yenilgiye uğratılan ideayı oradakinden farklı bir şekilde tekrar devreye sokup kurulacak olan bu yeni ontolojik dizgenin merkezine yerleştirmeye çalışmak olacaktır. Bu şekilde Platon'la birlikte felsefe bir kez daha yeni olanı ortaya koymak için söz almış olur. Üstte de belirttiğim gibi, felsefe yeni olanı ortaya koymak için söz aldığı anda, öncelikle kendinden önce söz almış olan dizgelerin merkezlerindeki *aporia*'lara işaret ederek konuşmalıdır. Platon'un yeni bir ontolojik belirlemeyi yapabilmesi için de, ondan önce söz almış ve *physis*'i yorumlamış olan iki ana hattı oluşturan dizgelerin, yani Bir'e ve Çok'a yönelen dizgelerin somut bütünlüğünün soyut kılınması gerekmektedir. Şimdi Platon'un bu anlamda yeni olanı ortaya koyabilmek adına

¹⁵ *Parmenides* ve *Theaitetos* diyaloglarının da tıpkı Sokratik diyaloglar gibi olumsuz bir şekilde bitmesinin nedeni, bu diyaloglardaki tartışmaların sırtını ideaya yaslayan ontolojik bir temelinin olmayışındır. *Parmenides* diyalogunun ilk yarısının sonunda Platon, idea olmaksızın felsefe düşüncesini ne yöne çevireceğini bilemeyecektir dediğinde (1989: 135c), tam da bu ideanın eksikliğindeki olumsuz sonların kaçınılmazlığına işaret etmektedir. Platon'un ideayı farklı bir formda da olsa önümüze koyup, ikinci ontolojik belirlemesini yapacağı *Sofist* diyalogu ise yine bu nedenle olumlu bir şekilde bitmektedir.

nasıl sözü tekrar aldığından ve bu sözün içinde *dynamis* kavramını ne bağlamda kullandığından bahsedeceğim.

Laertios'un da belirttiği gibi Platon, kendinden önceki hemen hemen tüm düşünürlere karşı çıkan ilk filozoftur (2013: III. 25), fakat Laertios'un atladığı şey, Platon'un bu ediminin salt bir karşı çıkış olmadığı; aksine bu karşı çıkışın, belli durumlarda onların düşünceleri arasında belli bir ortaklık kurma amacını da taşıyor olduğudur. Platon *Theaitetos*'ta, üstte bahsettiğim Oluş'u savunanların kümesine, ortaya koyduğu düşüncelerde bir şekilde yaratılış mitosuna da yer vermiş olan Homeros, Protagoras, Herakleitos, Empedokles ve Epikharmos gibi isimleri koymuştur (1973e: 152e). Herakleitos ise, "Güneş her gün yenidir." (2005: F6), "Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar..." (2005: F12) ve "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir." (2005: F88) gibi sözleriyle, Oluş'u savunan düşünürler kümesinin en uç noktası olarak çıkar karşımıza. Üstte bahsi geçen Bir'i savunan düşünürler kümesine ise, Ksenophanes'i (2015: 242d), Parmenides'i ve Zenon'u (1989: 128a-c) dâhil etmiştir Platon. Parmenides ise, "[Varolan] oluşmamıştır ve bozulamaz, zira eksiksiz, sarsılmaz hem de ereksizdir; [o,] ne bir zamanlar vardı, ne de olacak." (2015: 5-6) gibi sözleriyle, Bir'i savunan düşünürler kümesinin uç noktası olarak çıkmaktadır karşımıza. Platon *Sofist*'te, bir kutbunu Parmenides'in, diğer kutbunu ise Herakleitos'un temsil ettiği bu iki kümeyi iki deve benzeterek, felsefe alanında amansız bir "devler savaşı"nın sürmekte olduğunu belirtmiştir (2015: 246a). *Sofist*'in devamında ise, bu devler savaşının sonu gelmeyecek gibi görünmesinin nedeninin, bu iki kutbun Bir ve Çok'a dayalı varlık kavrayışlarının asla uyuşmayacak gibi durmasından kaynaklandığını ifade etmiştir (Platon, 2015: 246c). Hemen ardından, iki taraftan da hesap soracağını dile getirerek (Platon, 2015: 246c), bu savaşı sonlandırmak ve iki tarafı da "ebedi barış"a ulaştıracak ontolojiyi belirlemek istediğini ima etmiştir. Platon'un sağlamayı umduğu bu ebedi barış ise, ancak birbirini dışarıda bırakmaya çalışan bu iki kümenin arasında bir tür *koinonia*¹⁶ ilişkisinin kurulması ile söz konusu olabilir. Yani Platon, yine kendinden önce söz almış olanların

¹⁶ Eski Yunancada ortak, umumi, sosyal ve politik anlamda ilişkili olma ve fahişe gibi anlamlara gelen *koinon* kelimesinden türemiş olan ve "ortaklık" anlamına gelen bir kelimedir (Liddell&Scott, 1996: 968-969).

dizgelerinin merkezlerindeki *aporia*'lara işaret ederek konuşmaya çalışacaktır, fakat bu sefer farklı olarak, işaret edeceği bu *aporia*'lar üzerinden, söz konusu iki ucu birbirine bağlayacak ve bağlanmış halde karşımıza çıkan bu ortaklığı yeni ve sağlam bir ontolojik dizge olarak adlandırmayı deneyecektir. Platon, öncelikle Oluş'u ve Çok'u savunan Herakleitosçu dizgenin merkezinde yer alan temel *aporia*'ya işaret eder. Ona göre bu dizgede, yalnızca devinime tâbi olan duyulur şeylerin gerçek sayılmasına rağmen, aslında “doğruluk” ve “bilgelik” gibi duyumsanabilir olmayan şeylerden de bahsedilmektedir ve bunlar aslında değişmeyen biçimsel unsurlar olduğu için, bu dizge daha ilk baştan, dışarıya atmaya çalıştığı büyük düşmanını kendi içinde var etmektedir (Platon, 2015: 246e). Bunun hemen ardındansa Platon, Bir'i savunan Parmenidesçi dizgenin merkezinde yer alan temel *aporia*'dan söz açar. *Physis*'in Bir'e göre açıldığını savunanların dizgesinde, Oluş'un ve *kinesis*'in Varlık'tan kesin olarak ayrılıyor olduğu iddiası söz konusu olmasına rağmen, aslında onlar öğretilerini “bilen” ile “bilmeyen” arasında bir tür *dynamis*'in, yani “etkileme ve etkilenme gücü”nün olduğunu söyleyerek devam ettirmişlerdir. Bu şekilde de Bir'i savunan dizge, aslında en sakındığı ve daha baştan dışarıda tutmaya çalıştığı düşmanlarını, yani Oluş'u ve *kinesis*'i, daha en baştan kendi düşünce evlerinin içinde var etmiş olur (Platon, 2015: 248d). Bu şekilde Platon, *dynamis* kavramını ilk kez “etkilenme ve etkileme gücü” anlamında -kaçınılmaz olarak *kinesis*'le birlikte- tartışmaya dâhil ederek¹⁷, iki bakımdan felsefede yeni olanı ortaya koyabilmenin yolunu açmış olur. Güç anlamında kullandığı *dynamis* terimiyle birlikte, hem kendinden önce söz almış olup onu *Parmenides* diyalogunda mağlup etmiş olan Parmenidesçi Bir dizgesini soyut kılmış hem de Bir ve Çok dizgeleri arasında bir tür *koinonia* sağlayarak “varolanın doyurucu bir tanımı” olarak adlandırdığı (Platon, 2015: 249d) şeye ulaşmış olur.

Böylelikle Platon, *dynamis* kavramını, etkilenme ve etkileme gücü olarak felsefeye dâhil ederek, ontoloji alanında yeni olanı ortaya koyabilecek sözün en güçlü silahlarından biri halinde karşımıza çıkartmış olur. Kavrama daha sonra Aristoteles tarafından yüklenecek olan “olanak” anlamı ve bu anlamdan yola çıkarak geliştirilecek olan “olanak olarak

¹⁷ Platon, *dynamis* terimini, henüz ona “etkilenme ve etkileme gücü” anlamını yüklemeyen önce *Theaitetos*'ta (1973e: 147d), *Timaios*'ta (1973f: 31b) ve *Politeia*'da (1973d: 587d) örneklerini görebileceğimiz gibi “kare” anlamında kullanmıştır.

varolma” düşüncesi ise, Platon’un ontolojik belirlemeleri içerisinde asla söz konusu edilmemiş olan unsurlardır. Bu, Platon’un, bizi anlamlar çokluğundan kurtaracak olan idea olmaksızın felsefenin körleşeceğini düşünmesinden (1989: 135c) ve çokluğu Bir’de toplayacak olan bu ideanın da *Timaios*’ta aktarıldığı kadarıyla zamandan, *kinesis*’ten, oluş ve bozuluştan tümüyle bağımsız¹⁸ bir şey olması gerektiğini söylemesinden (1973f: 38a) kaynaklanır. Sanılar çokluğunu Bir’de toplayabilecek olan, zamandan, *kinesis*’ten, oluş ve bozuluştan bağımsız olan tek kesinlik ise matematiktir. *Badio’nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Kopuş ve Birleşme Anları Üzerine Bir Tartışma* isimli doktora tezinde Ergül, “Yalnızca matematik, batıl inanç, bilgisizlik ve kanaatlerden kopmayı sağlayabilecek bir başlangıcı sağlayabilir. Matematik Platon için, *mitin egemenliğini kesintiye uğratan* tekil bir düşünme biçimidir.” (2011: 23) derken, tam da bu anlamıyla ideanın gerçek anlamda kendini bulabileceği tek unsurun kaçınılmaz olarak matematik olduğuna işaret etmektedir. Her yönden matematiksel kesinliğe tutunmaya çalışan bir dizge ise, asla “olanak” kavramına yer vermeyecek, “olanak olarak varolma” fikrini ise daha en baştan reddedecektir, çünkü matematik yalnızca şüphe götürmez gerçekliğin kesinliğinin dilini konuşabilir.

Sıra Platon’dan sonra söz alan Aristoteles’e geldiğindeyse, Aristoteles’in, *dynamis* kavramına, Platon’un ona yüklediği “kare” ve “güç” anlamlarının yanında, kavramı ontoloji alanında asıl gücüne ulaştıracak olan “olanak” anlamını da dâhil ettiğine tanık oluruz (2018a: 1019a 15 - 1020a 6). Bu çalışmanın Aristoteles’in ontolojisine ve bu ontolojide konumlandırıldığı haliyle olanak kavramına odaklanacak olan birinci bölümünde daha detaylı bir şekilde görülebileceği gibi, olanak kavramı, hem yıkıcı hem de kurucu bir unsur olarak Aristoteles’in ontolojisindeki muazzam keşiflerden biri halinde çıkar karşımıza. Tıpkı ondan önceki düşünürler gibi yeni olanı ortaya koyma iddiasıyla sözü devralmış biri olarak Aristoteles’in de, öncelikle kendisinden önce söz almış olan düşünürlerin ortaya koyduğu dizgelerdeki *aporia*’lara işaret ederek o dizgeleri soyut kılması gerekmiştir. Bu amaçla Aristoteles, Platon’unki de dâhil olmak üzere, kendinden önce söz almış olup bir tür somutluk iddiası taşıyan tüm dizgeleri sınamış,

¹⁸ Platon *Timaios*’ta, ebedi varolanlar olarak idealardan bahsederken, onlar hakkında hatalı bir şekilde “-vardı”, ve “-varolacak” dendiğinden, oysa geçmişe ve geleceğe gönderme yapan bu deyimlerin yalnızca devinim halinde olan varolanlar için geçerli olup ebedi varolanlar hakkında yalnızca “-vardır” denilebileceğinden bahseder (1973f: 37e-38a).

sınanan dizgelerde işe yarar olan unsurları tutup yaramayanları elemiş ve en nihayetinde de hepsini merkezlerindeki *aporia*'ları belirleyerek soyut kılmış ve bu sayede de kendi dizgesini somutlaştırmaya çalışmıştır. Öte yandan, *Fizik*'te örneğini görebileceğimiz gibi, Aristoteles, Zenon'un ortaya koyduğu güçlüklerle yüzleşmeyi daima en sona bırakmıştır. Bu sonraya bırakma edimi, bize Aristoteles'in gözündeki Zenon'un oldukça dışlı bir rakip olduğuna işaret etmektedir. Zenon, Parmenides'in *kinesis*'i tümüyle dışarıda bırakan Bir görüşünü reddeden düşünürlere karşı paradokslar oluşturmuştur. Bu paradoksların ortak noktası ise, *kinesis*'in varlığını kabul edenlerin düşüncelerini, Antik Yunan düşüncesinin aşamayacağı "sonsuz" kavramı ile birleştirerek tutarsıza indirgemek ve bu tutarsızlık içerisindeki karşıt görüşü savunanları da, *kinesis*'in varolamayacağını kabul etmeye zorlamaktır. *Fizik*'te, "Her varolan bir yerde ise açık ki, yerin de yeri olacaktır, bu da sonsuza dek gider." (Aristoteles, 1997a: 209a 25) veya "Yarı devinim içinde gerçekleşen yarı zamanla birlikte daha önce her bir yarımından çıkan yarımları saymak gerekir, dolayısıyla nesne [yarımın] tümünü geçtiğinde sonsuz sayının sayılmış olması söz konusu olur." (Aristoteles, 1997a: 263a 7) gibi örneklerini görebileceğimiz bu paradokslar, Bir'i reddedenlerin karşısına daima "sonsuz"u kabul etme güçlüğüne çıkarmıştır. Aristoteles de *Fizik*'te, her şeyin Bir olduğunu söyleyenler, "Bir" ve "her şey" birbirinden farklı olduğu için daha ilk baştan birden fazla şeyin olduğunu dile getirmiş olurlar gibi söylemlerle (1997a: 185a 25) Parmenidesci Bir kavrayışını çürütmüş olsa da, bu çürütmenin aşamadığı bir problem olarak Zenon'un paradokslarına takılmıştır. Zenon'un paradoksları çözülmediği sürece, Bir kavrayışının çürütülüşü daima etkinlik halinde varolan bir "sonsuz"un ya da "varolmayan"ın varolduğunu kabul etmek demek de olacaktır, fakat Aristoteles için gereklik halinde varolan bir "sonsuz" ya da "varolmayan" da asla kabul edilebilir değildir (1997a: 206a 15). İşte *dynamis* terimine olanak anlamını yükleme ihtiyacı, yeni olanı ortaya koymak isteyerek söz almış olan bir düşünce için tam da bu anlamda söz konusu olmuştur. *Dynamis* kavramına olanak anlamını dâhil ettikten sonra Aristoteles, *Metafizik*'in *Theta*'sında, varolanların üç farklı halde varolabileceğini söyleyebilir hale gelmiş olur. Bu ayrıma göre varolanlar, *dynamis* halinde, *entelekheia*¹⁹ halinde veya *energeia*²⁰ halinde varolurlar (Aristoteles, 2018a: 1045b 27). Olanak halinde

¹⁹ Eski Yunancada *entelekheia* kavramı, tamamlanma, gerçekleşme ve amacını kendi içinde taşıma gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 575 ve Kuçuradi, 1981: 157).

²⁰ *Energeia* kavramı, Aristoteles'in ontolojisinde "etkinlik" ve "gerçeklik" anlamlarında kullanılmaktadır (Liddell&Scott, 1996: 564).

varolma kavrayışı felsefeyi tümüyle yeni bir noktaya taşımış olur, çünkü bu noktadan sonra Aristoteles, artık Zenon'un paradoksuna yakalanmadan "sonsuz"un hem var hem de yok olduğunu dile getirebilir olmuştur. *Energeia* halinde bir sonsuzdan kesinlikle söz edilemez, ama sonsuz olmaları bağlamında zaman ve sayı gibi unsurların *dynamis* halinde varolduğu söylenebilir hale gelmiştir artık (Aristoteles, 1997a: 20a 19). Olanak halinde varolma kavrayışıyla birlikte Aristoteles, yalnızca "sonsuz"dan değil, Parmenides tarafından yasaklanmış olan "varolmayan"dan da artık bir şekilde söz edebilir hale gelmiştir. *Energeia* halinde varolan bir "varolmayan" ya da "hiç" yoktur, ama *kinesis* ve *metabole*²¹ kavramlarının da eklenişiyle birlikte, daha sonra varolma tarzını değiştirecek olan bir "yoksunluk", artık "olanak olarak varolmayan" olarak adlandırılabilir hale gelmiş olur (Aristoteles, 1997: 186a 15). *Metafizik*'te "O halde hem olması mümkün olan bir şey olmamayı hem de olmaması mümkün olan bir şey olmayı içinde taşır." (2018a: 1047a 21) derken, Aristoteles tam da bu anlamda, *kinesis* ve *metabole* ile birlikte değişim geçirecek olan *dynamis* halindeki bir yoksunluğa işaret etmektedir.

Aristoteles'in, felsefenin alanına *kinesis* ve *metabole* kavramlarıyla birlikte dâhil ettiği "olanak halinde varolma" kavrayışı, Antik Yunan düşüncesinin ürettiği en büyük *aporia*'lar olan Zenon'un paradokslarına bile cevap verebilecek güçte devrimci bir hat açmış ve Aristoteles'in ontoloji alanında yeni olanı dile getirebilmesine sebep olmuştur. Öte yandan, yine bu çalışmanın birinci bölümünde daha detaylı bir şekilde görülebileceği gibi, Aristoteles, olanak halinde varolma tarzını çoğunlukla *energeia* halinde varolma tarzına göre belirlenen bir tarz olarak ele almıştır. Bu sayede de, *energeia*'dan bağımsız olarak değerlendirilebilecek "kendinde bir olanak"ın olup olmadığı ve eğer varsa, bunu yakalamanın nasıl söz konusu olabileceği gibi konuları da karanlıkta bırakmış olur.

Çalışmanın birinci bölümünde bu konu üzerinde daha yoğun olarak durulacak olsa da, bu kısımda, Aristoteles'in ontolojisinde olanağın çoğunlukla gerçekliğe göre belirlenen bir varolma tarzı olarak ele alınıyor olmasını söylememin birkaç nedeninden bahsedeceğim. Aristoteles, *Metafizik*'in *Theta*'sında varolanların varolma tarzlarından bahsettikten

²¹ Eski Yunancada *metabole* kavramı, tüccar, tercüman, değişim, değişme, değişiklik, takas ve göç gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1110). Aristoteles'in ontolojisinde ise bu kavram, genellikle "değişim ve değişme" anlamlarında kullanılmaktadır.

hemen sonra, *energeia*'nın üç bakımdan *dynamis*'ten önce geldiğini belirtmiştir. Ona göre *energeia*, zaman bakımından, *ousia*²² bakımından ve *logos* (ifade) bakımından olanaktan önce gelmektedir (Aristoteles, 2018a: 1049b 4-12). Aristoteles, zaman bakımından önce gelmeyi, biçimce aynı olan gerçekliğin olanaktan önce gelmesi olarak ele alır (2018a: 1049b 18). Ona göre, olanak halindeki “tohum” ve “görebilme”, *energeia* halinde varolan “buğday” ve “gören”den zamansal olarak önce gelir, fakat onlardan daima önce gelen bir *energeia* da mutlaka vardır (2018a: 1049b 22). Bunun nedeni ise, *energeia* halinde olanın her zaman *dynamis* halinde olandan ve bir başka *energeia* halinde varolan aracılığıyla meydana geliyor olmasıdır; yani saf *energeia* olan bir ilk devindiren vardır ve bundan dolayı da etkinlik en temelde zamansal olarak olanaktan önce gelmektedir (Aristoteles, 2018a: 1049b 18-20).

Aristoteles, *energeia*'nın *ousia* bakımından *dynamis*'ten önce geliyor olmasını ise, ezeli olanların bozuluşa tâbi olanlardan önce gelmesi gerekliliği ile açıklar. Ona göre, olanak tarzında varolanların hiçbiri ezeli değildir, çünkü her olanak aynı zamanda karşıt durumların da olanağıdır, yani *energeia* halinde varolmayı ve varolmamayı aynı anda kendinde taşır (Aristoteles, 2018a: 1050b 6-9). Dolayısıyla da, varolmama potansiyelini kendinde taşıyan bu olanak olarak varolan, aynı zamanda mutlak olarak bozuluşa tâbi olan bir varolan olarak da belirir Aristoteles'in düşüncesinde. *Energeia* halinde varolan ise, artık olanaklarını teke indirerek görünür hale gelmiş olmasından dolayı, bozuluşa tâbi olmayan bir varolma içerisindedir (Aristoteles, 2018a: 1050b 10-26). Bu bağlamda düşündüğümüzde, *energeia*'nın *dynamis*'ten *ousia* bakımından önce gelmesinin nedeni, Aristoteles'e göre, *energeia* halinde varolup da kendinde bozuluş olanağını taşımayan şeylerin olmaması durumunda, başka hiçbir şeyin de olamayacak oluşudur (2018a: 1050b 5-26). Bu, *energeia*'nın *ousia* bakımından neden olanaktan önce geldiğinin cevabını verir bize. Öte yandan, *ousia* bakımından olanağın kendinde bir olanak olarak mı değerlendirildiği, yoksa *energeia*'ya göre belirlenen bir olanak mı olduğu konusunda bir sonuca varabilmemiz için, Aristoteles'in *ousia*'nın önceliği konusunda ortaya koyduğu fikirlere biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir. Biraz önce de işaret ettiğim gibi Aristoteles, olanak halinde varolanların bozuluşa tâbi olduğunu ve bu nedenle de

²² Çalışmanın birinci bölümünde, “*Prote Philosophia*” isimli başlığın altında, Aristoteles'in *ousia* kavramına dair sınırlı anlamlar çokluğunu nasıl oluşturduğu detaylı bir şekilde incelenmiştir.

bozuluşa tâbi olmayan *energeia* halinde varolanlardan sonra geldiğini söylemiştir. Bu kısımda, Aristoteles’in ontolojisinde olanağın kendinde bir olanak olarak değil de, çoğunlukla *energeia*’ya göre belirlenen bir varolma tarzı olarak ele alındığının en açık örneklerinden birini gözlemleme şansını yakalamış oluruz. Aristoteles’in bu açıklaması, onun olanak halinde varolmayı zaten daha en baştan, *energeia* halinde varolmanın o andaki zorunluluğu ve kesinliği ile kıyaslayarak ele aldığını göstermektedir. Olanak, bu şekilde *energeia*’ya göre belirlenen bir unsur olduğu için, *energeia*’nın andaki zorunluluğu ve kesinliği ile kıyaslandığında bir tür “keyfiliğe” işaret etmekte olan bir varolma tarzı olarak belirlemektedir; çünkü olanak, bu şekilde ele alındığında karşımıza “belki varolabilecek belki de varolamayacak bir *energeia*” olarak çıkmaktadır.

Son olarak *energeia*’nın *logos* bakımından da *dynamis*’ten önce gelmesini ele alacağım. Aristoteles’e göre bu önce gelme oldukça açıktır, çünkü ona göre asıl anlamda mümkün olan, içinde taşıdığı *energeia*’ya geçmesi mümkün olandır (2018a: 1049b 12-14). Bu konuyla ilgili olarak Aristoteles, bina yapabilene “bina yapma olanağı olan”, görebilene de “görme olanağı olan” denilebileceği örneklerini verir ve bundan dolayı da, *energeia*’nın *logos* ve bilgisinin, olanağın *logos* ve bilgisini öncelemesinin zorunlu olduğu sonucuna varır (2018a: 1049b 14-17). Bu kavrayış bizi, Aristoteles’in itiraz ettiği Megaralılar gibi, yalnızca *energeia* halinde olduğunda *dynamis*’e sahip bulunduğu düşüncesine (Aristoteles, 2018a: 1046b 29) değil, *energeia*’nın *logos* ve bilgisinin, olanağinkilerden önce geldiği ve olanağın *logos* bakımından da *energeia*’ya göre belirlendiği sonucuna ulaştırır. Böylelikle, Aristoteles’in ontolojisinde olanağın ne bakımdan çoğunlukla *energeia*’ya göre belirlenen bir varolma tarzı olarak ele alındığından kısa da olsa bahsetmiş oldum. Şimdi ise, Aristoteles’in bu yaklaşımının felsefe tarihine nasıl bir miras bıraktığından bahsedeceğim.

Aristoteles’in, hem kendinden önceki dizgeleri soyut kılmasının hem de kendi dizgesini somutlaştırmasının asli unsurlarından biri olan “olanak tarzında varolma”nın keşfi ile söz konusu olmuştur bu miras. Bu keşfin ardından, felsefe tarihi artık olanak olarak varolmayı kabul edenler ve reddedenler halinde ikiye bölünerek ilerlemiştir. Öte yandan bu mirasın içinde, Heidegger’e dek ilerleyen felsefe tarihine yapışmış olup üzerinde hemen hemen hiç durulmamış olan bir unsur daha barınmaktadır. Bu unsur da, olanak kavrayışına

Aristoteles'in yüklediği bir diğer anlam olan, onu çoğunlukla etkinliğe göre belirlenen bir tarzda ele almaktır. Hem Spinoza, Hume ve Hartmann gibi, dizgelerini salt gerçeklik üzerine kurup olanak olarak varolmayı tümüyle reddeden isimlere baktığımızda hem de Descartes, Kant ve Hegel gibi, olanak olarak varolmayı dizgelerine dâhil etmiş olan isimlere baktığımızda, tüm bu mirasyedilerin de olanağı daima etkinliğe göre belirlenen bir unsur olarak ele aldıklarını gözlemleriz. Şimdi, Aristoteles'ten Heidegger'e dek uzanan felsefe tarihinin bu saydığımız momentlerinde, olanağın ne şekilde ele alındığına kısaca bir göz atacağız.

Descartes felsefede yeni olanı ortaya koymak için söz aldığı anda, felsefenin, Rönesans düşünürlerinin sonsuz yıkıcılığı ile tetiklenmiş olan bir saçılmanın ve merkezsizliğin içerisinde çırpınmakta olduğunu görürüz. Rönesans, her ne kadar Ortaçağ'ın tekrar edip duran anlatısını kırmış ve düşünceyi bir anlamda özgürleştirmiş olsa da, felsefe alanında tüm o yıkılmış yapının yerine ne koyacağını bilemeyen bir halde ilerlemiştir daima. Westfall'un "Copernicus, gezegenler teorisi için, Aristotelesçi bilimin çerçevesinin çizdiği geniş sınırlar içinde sınırlı bir reform önermişti. Kepler ve Galileo'dan sonra ise, bu sınırlı reform köktenci bir devrim haline geldi." sözü (2004: 1), Aristoteles'in, evreni biricik (1997b: 289a 10), dünyayı ise evrenin onun çevresinde döndüğü sabit olarak değerlendiren kozmoloji anlayışının (1997b: 289b 5) Rönesans tarafından nasıl yıkılmış olduğunun bir özetini vermektedir. Aristotelesçi kozmoloji, Copernicus'un evrenin merkezinin dünya değil, güneşe yakın bir yer olduğuna işaret eden savıyla (2010: 39) sarsılmış; Kepler'in, güneşin yalnızca güneş sisteminin merkezi olduğunu söyleyip bunun gibi birçok sistem olduğunu kanıtlamasıyla (Copleston, 1993b: 283-284), yani evrenin herhangi bir merkezinin olmadığına işaret etmesiyle birlikteyse tümüyle dağıtılmıştır. Galilei ise, Aristoteles fiziğine ait karmaşık hareket tanımının yerine, kısaca söyleyecek olursak "eğik bir düzlemdeki bir noktadan diğer noktaya geçiş" şeklinde ifade edilebilecek olan basit ve sınanabilir tanımları koymuştur (2008: 200-203). Bu şekilde, Koyré'nin ifadesiyle Aristoteles'in asla fiziğe uyarlamamış olduğu matematik ve geometri (2002: 158), Galilei tarafından fiziğin asli bir unsuru kılındığı için, Aristoteles'in geliştirdiği fizik dizgesi soyut kılınmış olur (2002: 155).

Kepler ve Galilei'nin düşüncelerinin üstteki gibi ele alınıp yorumlanması ve birlikte değerlendirilişi, Rönesans felsefesinin 17. yüzyıl düşüncesinde uyandırdığı tehdidi de gözlerimizin önüne sermektedir. Bu yoruma göre Rönesans'la birlikte söz almış olan felsefe, bir tür “merkezsizlik” halinde, dolayısıyla da başlangıç ve bitiş noktalarının herhangi bir sabite dayanmadığı, sınırsıza açılan bir hareketin felsefesi olarak çıkar karşımıza. Bu şekilde de, 17. yüzyıl düşüncesinde korku uyandıran sınırsızlık ve merkezsizlik, Rönesans düşüncesinin temel iki karakteristik özelliği olarak belirlenebilir hale gelir. Bu korkudan kurtulmak için söz konusu olabilecek tek çözüm ise, yeni bir merkez bulmak ve Rönesans'la birlikte söz konusu olmuş olan saçılmayı, bu merkezin çevresinde toparlayacak olan kuşatıcı bir unsuru devreye sokmaktır.

Arkhimedes'ten beri aranan, üzerine her şeyin bina edilebileceği sağlam dayanağın, diğer bir deyişle bahsi geçen merkezin keşfi ise Descartes'la birlikte söz konusu olmuştur. Westfall'un da işaret ettiği gibi, doğanın görüngülerinin ardındaki gizli ve muazzam mekanizmayı açığa çıkarmayı deneyen mekanikçi gelenek (2004: 1), Kepler ve Galilei ile başlayan yolunda, asli gücüne Descartes'la birlikte ulaşmıştır (2004: 35). Descartes'ın yönteminin birinci adımı, kesinliğinden emin oluncaya dek her şeyden şüphe etmektir (1994: 37). *Meditasyonlar*'da bu ilk adım, önce duyuların kesinliğinden, sonra rüyada da benzerlerinin söz konusu olması bağlamında gündelik yaşamın gerçekliği olarak değerlendirilen her şeyin kesinliğinden ve en nihayetinde de doğa bilimlerinin kesinliğinden şüphe ederek atılır (Descartes, 2007: 16-18). Tüm bu şüphe adımları, daima kendinden şüphe edilemeyecek bir şeyi bulma umuduyla, henüz gerçeklikte yakalanmamış olan bu umudun olanak halindeki varoluşuna doğru ilerleyişte atılmaktadır. Descartes'ın, sırtını olanak kavrayışına yaslayan bir filozof olduğu daha bu ilk hamlesinden bile belli eder kendini. Henüz Arkhimedes'in peşinde olduğu sarsılmaz merkezin söz konusu olmadığı bir düşünce, daima yanılma olanağını kendinde taşıyan bir düşüncedir ona göre. *Metot Üzerine Konuşma*'da, benzer şüphe etme adımlarını atarken, anlatısının bir “masal” olarak da değerlendirilebileceğini söylediğinde de Descartes (1994: 9), tam da bu olanak olarak varolan “her şeyden yanılma” ihtimaline işaret etmiştir zaten. Descartes'ın, her şeyi şüphe ederek yıkan bu hamlesinden sonra “Her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim.” (1994: 33) sözleriyle başlatarak yakaladığı

“düşünüyorum öyleyse varım.” (1994: 33) hakikatini, kısaca söyleyecek olursam, hiçbir şüphenin sarsamayacağı merkez olan “*cogito*”nun keşfini söz konusu etmiş olduğunu gözlemleriz. Onun ortaya koyduğu dizgede, içinde olanak barındırmayan tek unsurun *cogito*’nun kesinliği olduğunu söyleyebiliriz. Şüphe ederken, gizliden gizliye söz konusu ettiği “şüphe edilemez şeyin olanağına” ek olarak, *cogito* belirlemesini yapmasının ardından “Gelecek için de büyük umutlar beslemekten geri kalmıyorum.” (Descartes, 1994: 9) demesiyle birlikte, henüz olanak halinde varolan diğer kesinlikleri de bu şekilde ilk hakikat olan *cogito*’ya bağladığını gözlemleriz. Descartes, sanki tek kesinlik olan *cogito*’ya tüm olanakları bağlamış, şu anda olanak halinde varolan, fakat gelecekte gerçeklik halinde yakalanabilecek olan bu olası kesinlikleri şimdiden bu etkinliğe göre belirlemiş olur. Descartes’ın bu yaklaşımını, Aristoteles’ten ona kalmış olan, olanağın etkinliğe göre belirlenmesi anlayışının devam ettirilişi olarak yorumlayabiliriz. Onun kavrayışındaki olanak da, asla kendinde bir olanak olarak değil, daima gerçekliğe göre belirlenen bir olanaktır. Örneğin, *cogito*’nun kesinliği ve sağlamlığı yalnızca Ben’de yakalanabildiği ve bu “yalnız Ben”in de oldukça atomize olmuş bir hakikati söz konusu etmesinden dolayı Descartes, hakikati sonlu olandan sonsuz olana taşıyabilmek adına Tanrı’yı metne çağırdığında, etkinliğe göre belirlenen bu olanak kavrayışına doğrudan tanık oluruz. *Meditasyonlar*’da “Ben’im, varım” (2007: 22) şeklinde yeniden formüle edilmiş olan *cogito* kavrayışıyla birlikte, atomize halde de olsa ontolojik bir bulgu elde eden Descartes, asla bu noktada duramaz, çünkü onun peşinde olduğu şey, her zaman ve her şey için geçerliliğini koruyabilecek bir hakikattir. Bu nedenle de “Fakat var olduğumdan kesinlikle emin olan ben, ne olduğumu yeter açıklıkla bilmiyorum.” (Descartes, 2007: 22) sözleriyle birlikte, ontolojiden, şeyleri açık-şeffik bilme amacını güden epistemolojisine geçiş yapmış ve sonlu olan Ben’de yakaladığı hakikati sonsuz olanda da bulma olanağını yakalama isteğini belirgin kılmış olur. Üçüncü meditasyonda söz konusu olan bu epistemoloji alanına geçiş anından sonra da, baştan beri ilerlettiği ve yalnızca *cogito*’nun kesinliğine bağlayarak emin olabileceğini söylediği diğer kesinlikleri, bir anda Tanrı’nın insan zihnini yanıltıp yanıltmaması ikiliğine bağladığını görürüz (Descartes, 2007: 33). Daha sonra söz ettiği Tanrı’nın varolmasının kaçınılmazlığına işaret eden kanıtlamalarının ardından (Descartes, 2007: 41 ve 65), artık diğer kesinlikleri bilme olanağı, *cogito*’ya sırtını yaslayarak ilerleyen düşünceden koparılmış ve tümüyle Tanrı’nın bilmemizi isteyip istememesine bırakılmış olur. Tanrı

kadar mükemmel olması olanaksız olan Ben’de, Tanrı’nın tüm yetkinliklerinin birliğine, mükemmelliğine dair söz konusu olan idenin Descartes’a göre bizde olabilmesinin tek koşulu, tıpkı ustanın damgasını eserine vurması gibi, Tanrı’nın bu ideyi Ben’e yerleştirmiş olmasıdır (2007: 46-47).

Yeni olanı ortaya koymak için söz alan Descartes’ın en temelde iki ana amacının var olduğunu söylemişim: Bunlardan ilki, yeni bir merkez bulmak; ikincisi ise, Rönesans’la birlikte söz konusu olmuş olan saçılmayı, bu merkezin çevresinde toparlayacak olan kuşatıcı bir unsur devreye sokmaktı. Descartes, *cogito* belirlemesiyle birlikte, sırtını yalnızca matematiğe yaslayan, işin içine metafiziğin katılmadığı bir merkez bulmuştu zaten, fakat o bununla yetinmeyip henüz onun zihninde olanak olarak varolan ve her şeyi tıpkı *cogito*’nun gerçekliği ve kesinliği gibi kuşatan bir hakikatin de peşine düştü. Bu tip bir hakikat olarak Tanrı’nın devreye sokulmasıyla birlikteyse, artık Descartes, onu *cogito*’ya ulaştıran sisteminin önemini de ortadan kaldırmış oldu, çünkü bu hamleyle birlikte artık kesinliğin ve sağlamlığın tek ölçütü olan *cogito*, yerini her şeyi kuşatan bir hakikat olarak Tanrı’ya bırakmış oldu. Bu şekilde Descartes’ın, olanak olarak varolan bir “her şeyi kuşatacak olan hakikat” düşüncesinde, tıpkı *cogito*’nun kesinlik ve gerçekliğindeki gibi bir “gerçekliği” görmek istediğini, dolayısıyla da ondaki olanak kavrayışının, kendinde bir olanağa değil, gerçekliğe göre belirlenen bir olanağa işaret ettiğini söyleyebilir hale geliyoruz.

17. yüzyılda söz almış olan bir diğer isim olan Spinoza’ya geldiğimizdeyse, katıksız bir olanak filozofu olan Descartes’ın aksine, kendimizi olanağı tümüyle reddeden bir filozofun karşısında buluruz. Spinoza, üstte vurguladığım anlamda Descartes’ın düşüncesinde, içinde olanağı barındırmayan tek unsur olan *cogito* belirlemesini sahiplenir, fakat kendini şeyleri açık seçik bilme olanağı üzerinden var eden ve bu var edişle de Descartes’ın kurduğu dizgenin güvenilirliğini soluklaştıran Tanrı kavrayışına sırt çevirir. Bu bağlamda, yeni olanı ortaya koymak için Spinoza’nın yapması gereken şey, öncelikle Descartes’ın ortaya koyduğu dizgenin merkezinde yer alan *aporia*’lara işaret ederek o dizgeyi soyut kılmak, ardından da bu *aporia*’ları barındırmayan yeni bir dizgeyi ortaya koymayı denemektir. Spinoza’nın getirdiği eleştirilere göre, Descartes’ın dizgesinde temelde iki *aporia*’nın barınmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki,

Descartes'ın biri sonlu diğeri sonsuz olan iki töz olduğunu iddia eden yaklaşımında; ikincisi ise, dizgesindeki Ortaçağ düşüncesinin izlerini belli eden özgür istencin olduğuna yönelik yaklaşımındadır. Spinoza, üzerine epistemolojisini ve etiğini bina edeceği ontolojisini, *Ethica*'nın birinci kitabında, tam da Descartes'ın düşüncesinde söz konusu olan bu iki *aporia*'yı barındırmayacak şekilde kurmuştur.

Spinoza'nın dizgesi, ontolojik bakımdan birbirinden asla ayrılamayacak olup yalnızca epistemolojik olarak ayrıştırılabilir ve bilinebilir olan üç temel unsurdan oluşur: Töz, sıfat ve tavır. Spinoza'ya göre Töz, “kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şey” (2011: 33); sıfat, “aklınızın tözün özünü kuran şey olarak anladığı” (2011: 33); tavır ise, hem “tözün halleri” hem de “başka şeyde olan ve bu başka şey aracılığıyla kavranan şey” olarak tanımlanır (2011: 33). Yine Spinoza'ya göre, varolan her şey, ya kendi başına ya da başka bir şeye bağlı olarak varolmak; başka bir şey aracılığıyla kavranması mümkün olmayan bir şey ise, kendi kendine kavranmak zorundadır (2011: 35). Dolayısıyla, sıfatları ve tavırları yalnızca onun aracılığıyla kavranabilecek olan töz, doğası gereği sıfatlarından ve tavırlarından önce olmak zorunda olan bir unsur olarak belirlenmiş olur (Spinoza, 2011: 37). Bu belirlemeyle birlikte, artık Spinoza'nın ele aldığı biçimiyle tözü, Descartes'ın dizgesindeki iki töz kavrayışından ayıran temel özellikler de ortaya konabilir hale gelmiş olur. Spinoza'ya göre, aynı doğaya ya da sıfatlara sahip olan iki ya da daha fazla töz olamayacağı için yalnızca tek bir töz söz konusu olabilir (2011: 39). Aynı zamanda “Tanrı”, “Doğa” (2014: 83 ve 335) ve “yaratan doğa”²³ olarak da adlandırılan bu töz, hem mutlak anlamda “ilk neden” olarak (2011: 41) hem de herhangi bir şey tarafından sınırlanamayacağı için “sonsuz” olarak belirlenir (2011: 43). Bu şekilde, Descartes'ın iki töz olduğuna yönelik yaklaşımıyla, Tanrı'yı bu tözlerden biri olarak belirleme yaklaşımındaki *aporia*'lar da açığa çıkmış olur, çünkü artık ne iki tözden bahsedilebilir ne de Tanrı'yı sonlu olan kiplere içkin olmayan bir şey olarak tasarlayıp ona sonsuz töz demek mümkün olabilir.

²³ Spinoza *Ethica*'da, kendinde olan ve yalnızca kendisi aracılığıyla kavranabilen ve her şeyin içkin nedeni olması (2011: 89) bağlamında diğer nedenlerin kendisinden çıktığı tek özgür neden olan (2011: 81) Tanrı'yı, aynı zamanda “yaratan doğa” olarak da adlandırır (2011: 111). “Yaratılan doğa” ise, “Tanrı'nın doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın varolamayacak ve tasavvur edilemeyecek olan her şey”dir (Spinoza, 2011: 113).

Üstte de bahsedildiği gibi, Spinoza'nın, Descartes'ın düşüncesinin kalbinde bulduğu ikinci büyük *aporia* ise, Descartes'ın özgür istenci varsayan yaklaşımına yöneliktir. Spinoza'ya göre özgürlük, yalnızca salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyen için söz konusudur (2011: 35). Bu özgürlük kavrayışı ile Spinoza'nın töz, sıfat ve tavır kavrayışı birlikte ele alındığında, onun ortaya koyduğu dizgede sıfatlar ve tavırlar için özgürlüğün asla söz konusu olmadığını, tek özgür nedenin yalnızca Tanrı olduğunu görürüz; çünkü Tanrı, kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarının zorunluluğuna göre²⁴ etki eder (2011: 55). Spinoza, bu yaklaşımını tersi yönden de ele alarak Descartes ve benzerlerinin ortaya koyduğu “yaratıcı Tanrı” düşüncesine yönelik bir itiraz getirir. Ona göre Tanrı yaratmaz, çünkü şeyler Tanrı'dan zorunlu olarak çıkarlar (Spinoza, 2011: 85). Spinoza için bu zorunluluk çok açıktır, fakat Tanrı'yı varsayan diğer düşünürler genel olarak Tanrı'nın mutlak ve özgür iradesiyle yalnızca yaratmayı seçtiği şeyleri yarattığını söylemekte ve bununla da paradoksal bir yaklaşımı yeniden ve yeniden üretmektedirler (2011: 85). Bu yaklaşımın paradoksal olmasının nedeni, Spinoza'ya göre iradenin, tıpkı akıl gibi belli bir düşünme tarzı olmasıdır. Hiçbir istek başka bir nedenle belirlenmedikçe ne varolabileceğinden ne de bir eyleme zorlanabileceğinden dolayı, iradenin özgür olup olmamasından değil, yalnızca onun zorunlu olmasından bahsedilebilir (Spinoza, 2011: 115). Oldenburg'a yazdığı bir mektupta Spinoza'nın yine aynı noktayı vurguladığını gözlemledik. Ona göre, “Tikel istemlerin, varolmaları için bir nedene ihtiyaç duydukları için özgür oldukları söylenemez; bunun yerine onlar oldukları gibi olmaya zorunlulukla kendi nedenleri tarafından belirlenirler.” (Spinoza, 2014: 64). Böylece Descartes'ın ortaya koyduğu dizgedeki ikinci büyük *aporia* da belirgin kılınmış olur, çünkü artık söz konusu Tanrı'nın iradesi bile olsa “özgür irade” diye bir şeyden bahsetmek, bile bile çelişkiye düşmek anlamına gelecektir. Spinoza için Tanrı, yalnızca nedenini kendinde taşıdığı için özgür neden olarak adlandırılır; onun özgürlüğü karar vermesinde değil, zorunluluğunun kendi doğasının yasalarına göre belirlenmesindedir. Schuller'e yazdığı bir mektupta da

²⁴ Tanrı'nın söz konusu bağlamda özgür neden olması da, aslında genel anlamda tüm sınırlardan muaf bir konumda olmasına değil, aksine salt kendi nedeni olmasına ve dışsal bir neden tarafından belirlenmemesine bağlıdır Spinoza'da.

vurguladığı gibi, Spinoza özgürlüğü özgür kararda değil, özgür zorunlulukta konumlandırır (2014: 295).

Spinoza'nın işaret ettiği bu temel iki *aporia*, yalnızca Descartes'ın dizgesini soyut kılmakla kalmamış, Spinoza'nın somut bütünlük iddiasını taşıyan kendi dizgesinin de şekillenmesini sağlamıştır. Şimdi, kısaca nasıl şekillendiğinden bahsetmiş olduğum bu yeni dizgenin içinde olanak kavramının Spinoza tarafından nasıl ele alınmış olduğundan bahsedeceğim. Spinoza'ya göre “Bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır.” (2011: 51), çünkü sıfat, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır (2011: 33). Tanrı'nın tanımı ise, “her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret töz” olarak verilmiştir (Spinoza, 2011: 33). Spinoza'nın bu düşüncelerini bir arada ele aldığımızda, sonsuz sıfatı olan Tanrı'nın gerçekliğinin de sonsuz olduğunu; dolayısıyla da bu asla sonlanmayan gerçekliğin, herhangi bir şekilde olanak olarak varolmaya yer bırakmadığını görürüz. Diğer bir deyişle, varoluşu kendi doğasının tanımından çıkan (2011: 91), sonsuz olan ve sonsuz olduğu için herhangi bir şekilde bölünmesi mümkün olmadığından dolayı tek olan töz, Spinoza'nın dizgesinde mutlak anlamda gerçeklik halinde bir varolan olarak çıkar karşımıza. Spinoza'nın cümleleriyle “Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir.” (2011:109). Spinoza'nın bu yaklaşımı, kendini, “özgür irade”nin olamayacağına yönelik itirazlarında da belli etmektedir. Sıfatlar ve tavırlar açısından, onlara dair nedensellik zincirinde herhangi bir boşluk olmadığından ötürü, özgürlük asla söz konusu değildir, çünkü Spinoza'ya göre “Herhangi bir eyleme belirlenmiş bir şey, bu eyleme Tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir.” (2011: 103) ve “bir eyleme belirlenen varlık, kendini belirlenmemiş kılamaz” (2011: 105). Tanrı ise, üstte de belirtildiği gibi, tek özgür nedendir, fakat bu onun özgür bir iradeye sahip olduğu anlamına gelmez, çünkü Spinoza özgürlüğü özgür kararda değil, özgür zorunlulukta konumlandırır (2014: 295). Bu şekilde, Spinoza'nın ortaya koyduğu dizgede, gerçekliğin dışında herhangi bir olanağın söz konusu olmadığını, her şeyin Tanrı'nın sonsuz gerçekliğinde, mutlak bir zorunluluk içerisinde varolduğunu belirleyebilmiş oluruz. Bu noktadan hareketle, olanağın, Spinoza'nın dizgesinde de kendinde bir unsur olarak değil, daima tanrısal doğanın gerçekliğine ve zorunluluğuna kıyasla söz konusu edilen ve bu bağlamda gerçekliğin

zorunluluğuna ve kesinliğine kıyasla değerlendirildiği için keyfilik içeren bir kavram olarak karşımıza çıkmış olduğunu söyleyebilir hale geliriz.

Ortaya koyduğu dizgeyi tümüyle gerçeklik ile sınırlandırıp olanağa hiçbir şekilde yer vermeyen bir diğer filozof ise Hume'dur. Şimdi, Hume'un ortaya koyduğu dizgeden ve bu dizgenin içinde konumlandırıldığı haliyle olanak kavramının ne şekilde ele alındığından bahsetmeden önce, kısaca 18. yüzyıl İngiliz filozoflarının felsefe tarihinde yarattığı kırılmadan bahsedeceğim. 17. yüzyıl felsefesi, ortaya koydukları dizgelerin temeline daima matematiği koymuş olan, fakat bu temelin üzerine bina edilmiş olan düşünceleri de daima metafizik bir sıçramayla sonlandırmış olan filozoflardan oluşmuştur. Tanrı'yı şeylere içkin olan doğa olarak kavrayarak 17. yüzyıl düşüncesinin tek istisnası gibi görünen Spinoza'nın ortaya koyduğu dizgede bile metafizik sıçramalar olmuştur. Onun düşüncesinde barınan temel *aporia*'lardan biri, Spinoza'nın işe mutlak olumlama ile başlamasında yatar. O, ontolojisini ortaya koyduğu *Ethica*'nın birinci kitabında, sonsuz olan tözü ve bu tözün sonsuz sıfatını kavrayan şeyin, sonlu olan anlama yetisi olduğunu söylemiştir. Anlama yetisi, bu ontolojide karşımıza tözün tavırlarından biri olarak çıkar ve yine bir diğer tavır olan insana aittir. İnsanın, anlama yetisi aracılığıyla Tanrı'nın sonsuz sıfatından yalnızca ikisini (düşünce ve uzam) bilebileceği vurgulanıyor olsa bile, Spinoza işe daha en başta anlama yetisine, sonsuz olan tözü ve sıfatlarını kavratarak başlar. Spinoza'nın bu yaklaşımı, karşımıza, “anlama yetisinin sınırlarını aşması” ve bu sınır aşımı ile de metafiziğin felsefeye içeriye çağırılması ediminin birçok örneğinden biri olarak çıkar.

18. yüzyıla geldiğimizdeyse, Locke, Hume ve Kant gibi filozofların, sırf en büyük eserlerinin başlıklarına bakıldığında bile rahatlıkla fark edilebilecek olan “anlama yetisi” vurgusu üzerinden, bu yüzyılda söz almış olan filozofların asıl amacının, insan zihnine sınırlar çizerek, zihni metafizik sıçramaların söz konusu olmadığı sonluluk alanında tutmak olduğunu söyleyebiliriz. Sonsuzluğun alanında gezinmeye çalışan 17. yüzyıl düşünürlerine kıyasla, bir geri çekilme olarak değerlendirilebilecek bu çekilişin bir diğer nedeni de, bu yüzyılda fiziğin sesinin matematiğe kıyasla çok daha güçlü bir şekilde çıkıyor olmasından kaynaklanır. Newton'ın *Principia*'sı 17. yüzyılın sonlarına doğru yayımlanmış olsa da, asıl gücünü 18. yüzyıl'da kazanmış olan bir eserdir. Fiziğin

yükselen bu güçlü sesinden felsefe de etkilenmiştir. Bu anlamda 17. yüzyıl felsefesinin temel rehberi metafiziğe sırtını yaslamış olan bir matematikçi, 18. yüzyıl felsefesinin temel rehberi matematikle beslenen Newton fiziğidir. Locke, 17. yüzyıl felsefesini karşısına almış olan ilk deneyci filozoftur. Üstte de kısaca bahsedildiği gibi, Locke öncelikle, Descartes'ın doğuştan ideler düşüncesinin olanaksızlığına işaret etmiş (2013: 71-73); ardından da, idelerin düşüncenin nesnesi, diğer bir deyişle düşünme sırasında zihnin uğraştığı şeyler olduğunu söylemiştir (2013: 97). Locke'un bu yaklaşımıyla birlikte, 17. yüzyıl felsefesinin metafizik sıçramalarının kaynağı olan zihnin aşkınlığı bir *aporia* olarak ortaya konmuş ve anlama yetisinin sonluluk alanında kalması gerektiğine yönelik ilk belirleme yapılmış olur. Bu noktadan sonra Locke'un yapması gereken şey, soyut kılınmış eski dizgenin yıkıntılarının üzerine kendi deneycilik dizgesini bina etmek olacaktır.

Bu inşa, öncelikle zihnin en başta ne olduğunun belirlenmesiyle başlatılır. Locke'a göre bütün ideler duyumdan ya da düşünümünden geldiği için zihin, ilk durumda tüm özniteliklerden yoksun, hiçbir idesi olmayan bir *tabula rasa*'dır (2013: 97). *Tabula rasa* öncelikle duyumla, yani basit ideler ile doldurulur; ardından basit idelerin birleştirilmesiyle elde edilen karmaşık idelerle geliştirilir (Locke, 2013: 98). Bu anlamda 17. yüzyıl felsefesinde daima etkin konumda olarak ele alınan insan aklı, Locke'la birlikte, öncelikle basit ideler tarafından kurulma aşamasında edilgin, duyumdan aldığı basit ideleri birleştirme aşamasındaysa etkin olan bir şey olarak ele alınmaya başlanmış olur. Dolayısıyla da akıl, Descartes'taki gibi Tanrı'yı yakalayabilecek olan bir akıl olmaktan çıkmıştır artık, çünkü sonsuz etkinliğini kaybetmiş ve yalnızca belli özelliklere sahip olan bir şey olarak belirlenmiştir. Öte yandan Locke'un bu yaklaşımı, onu, deneycilikte de kullanılan soyut ideaların, yani genel kavramların nasıl olanaklı olduğu konusunu irdelemeye götürmüştür. Bu konuyla ilgili olarak, öncelikle asla "kendinde bir soyut ide"nin söz konusu olamayacağını söyler Locke (2013: 297). Ona göre, genel kavramı ortaya çıkaran soyutlama yalnızca dilde mümkündür (Locke, 2013: 297). Bu şekilde nominalist bir tavrı benimsemiş olan Locke, bu yaklaşımını "gerçek öz" ile "adsal öz" ayrımı yaparak devam ettirmiş ve gerçeklikte asla gerçek öz denilen şeylere varılamayacağını, epistemolojinin yalnızca adsal özleri söz konusu edebileceğini söylemiştir (2013: 299). Dolayısıyla Locke, anlama yetisinin evrenin yalnızca küçük bir

kısmı anlamaya muktedir olduğu ve bunun ötesine dilsel belirlemeler dışında adım atılamayacağı belirlemelerini yaparak, anlama yetisini sonluluk alanına çekmiş olur. Öte yandan, Locke'un kendi de kendi koyduğu bu sınırdan duramamış, anlama yetisini çektiği sonluluk alanı üzerinden belirlediği kuralları ihlal etmiştir, çünkü *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin sonlarına doğru, onun da "Tanrı" ve "töz" gibi kavramları kullanmakta olduğunu fark ederiz. Örneğin bu kitapta önce "Tanrı'nın bilinmesi olanaksızdır" (Locke, 2013: 384) derken, kitabın sonlarına doğru "Tanrı'nın varoluşu bilinebilirdir." (Locke, 2013: 422) demektedir. Locke'un düşüncesindeki bu gibi ihlaller, aslında onun kitabın başındaki savları ile de çelişmektedir, çünkü eğer anlama yetisi bir şekilde Tanrı'yı ya da tözü bilebiliyorsa, o zaman adsal olmayan bir öz olarak "kırmızı idesi"ni ya da "insan idesi"ni de bilememesi için bir neden kalmamış olur.

Locke'tan sonra söz almış olan Berkeley ise, kendi deneycilik dizgesini tam da bu noktanın, yani Locke'un düşüncesindeki söz konusu bu *aporia*'ların üzerine bina etmiştir. Berkeley'e göre Locke'un düşüncelerinde töz ve ilineklerin söz konusu edilmesi bir *aporia* barındırır, çünkü ona göre ilineksiz bir tözü varsaymak, tözsüz ilinekleri varsaymak kadar anlamsızdır (1996: 76). Berkeley'ye göre, Locke'un ortaya koyduğu dizgedeki bu *aporia*'nın nedeni, Locke'un soyut idea düşüncesinden kaynaklanmaktadır, çünkü Berkeley'e göre deneycilikte soyut ideaların söz konusu olması olanaksızdır (1996: 28-34). Berkeley, soyut ideaların, diğer bir deyişle kendinde kavramların olmadığını iddia ettiği için de, her şeyi var edenin yalnızca algı olabileceğini ve algının var olduğu sürece diğer şeylerin de söz konusu olabileceğini söyler (1996: 61). Öte yandan insanlar algılamasa da orada var olmaya devam eden şeyler var olduğu için, Berkeley bu güçlüğü aşabilmek adına, Locke'un kabul ettiği "töz" düşüncesini eleştirmiş olmasına rağmen, devreye cisimsel olmayan etkin tözü, yani Tanrı'yı sokar. Berkeley'e göre ideaların ya da algıladığımız şeylerin, onlara hangi ad verilirse verilsin kendi başına hiçbir etkinliği yoktur, çünkü ideanın birbirini etkilemesi mümkün değildir. Dolayısıyla da o, insanların algıladığı ideaların bağlı olduğu, onları ortaya çıkaran ve değişikliğe uğratan cisimsel olmayan etkin bir töz, yani Tanrı söz konusu olmalıdır çıkarımını yapar (Berkeley, 1996: 50). Bu anlamda Berkeley de düşüncesinde tutarlı değildir, çünkü maddi tözü ve kendinde bir soyut ideayı yasaklamış olmasına rağmen, o da bir soyut idea ve töz olarak açıklanan

Tanrı'yı devreye sokmuş ve böylece de 17. yüzyıl metafiziğine bir geri dönüşü gerçekleştirmiş olur.

Hume felsefede yeni olanı ortaya koymak için söz aldığında, 18. yüzyıl düşüncesindeki bir istisna olarak çıkar karşımıza; çünkü o söz aldığında, yalnızca ondan önce söz almış olan 17. yüzyıl düşünürleri değil, felsefeyi sonluluk alanına çekmeye çalışan Locke ve Berkeley de hâlâ Ortaçağ terminolojisini kullanmakta, töz ve Tanrı'dan bahsetmektedirler. Locke ile başlayan deneycilik geleneğinde, yalnızca Hume bu tip kavramları kullanmadan bir dizge geliştirebilmiştir. Şimdi kısaca bu dizgeden ve olanak kavramının dizgede ne bağlamda dışarıya atıldığından bahsedeceğim. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın başlarında iki tür teorik felsefe olduğunu vurgulamıştır. Bunlardan ilki, derinliklere ve karanlıklara dalan; Antik Yunan'dan beri Tanrı'yı, ruhu, hakikati ve benzerlerine yönelik arayışı yücelik mertebesine çıkarmış olan felsefedir (Hume, 1976: 5). Hume'a göre, ruh ne kadar derinde olursa olsun kendini yüzeyde vereceği için bu tür felsefe insanca değildir, çünkü anlama yetisi açısından aşkın olan şeylerin peşindedir (1976: 6). Bu nedenle de, bu tür bir ilerleyişe sahip olan felsefeyi “karanlık metafizik” olarak adlandırır Hume ve bu türü yasaklamayı amaç edindiğini belirtir (1976: 6). Teorik felsefenin diğer türü ise, derinlere dalan felsefenin karşısına konumlandırılmış olup, anlama yetisi için aşkın olan şeyleri araştırmaktan vaz geçerek sınırlarını kabul eden ve bu sayede daha dakik bir hale gelen “yüzey felefesi”dir (Hume, 1976: 7). Karanlıklara dalan felsefeden yüzeye çekilmenin yolu ise, Hume tarafından, insanın anlama yetisinin doğal yapısını soruşturmak ve onun sınırlarını göstermek olarak belirlenir (1976: 9). Anlama yetisinin sınırlarını belirlemekteki amaç ise “sahici metafiziği” özenle geliştirebilmektir Hume'a göre (1976: 9). Bu anlamda Hume, hem aklın sınırlarını belirleme düşüncesiyle hem de ortaya koyduğu “karanlık metafizik” ve “sahici metafizik” ayrımıyla birlikte, hem Kant epistemolojisindeki “transsendent” ve “transsendental” ayrımını öncelemiş hem de kendinden önce söz almış metafizik sıçramalar yapan dizgelerin tümündeki ortak *aporia*'ya işaret etmiş olur.

Geçmişteki metafizik sıçramaların barındırdığı temel *aporia*'ya işaret ettikten sonra ise Hume, kendi dizgesini bina etmeye girişmiştir. Bu dizgenin inşasına, zihnin algılarının, biri izlenimler diğeri ise idealar olan iki türü olduğunu söyleyerek başlar (Hume, 1976:

13). Hume’a göre idealar, zihnin silik algıları ve izlenimlerin birer kopyasıyken; izlenimler, işittiğimiz veya gördüğümüz şeylerden dolayı doğrudan şekillenen zihnin canlı algılarıdır (1976: 13-14). Hume bu noktada, bir düşüncenin karanlık metafiziğe mi yoksa yüzey felsefesine mi ait olduğunu belirlemeyi sağlayacak olan temel formülü verir: Ona göre, her ideanın bir izlenimi olmak zorundadır (1976: 14). Eğer ele aldığımız ideanın bir izlenimi yoksa, bu idea kaçınılmaz olarak karanlık metafiziğe ait bir idea olacaktır (Hume, 1976: 17). Bir deneyci için doğuştan ide ya da buna benzer bir köken asla söz konusu olamayacağından dolayı, başlangıç daima kaotik izlenimler topluluğu üzerine kurulu olmalıdır. Hume’a göre tüm bu izlenimler yığını arasında bağıntı kurmayı sağlayan şey ise “zihnin işlemleri”dir (1976: 18). Zihnin, idealar arasındaki bağıntıyı kurmasını sağlayan üç ilkesi, “benzerlik”, “yakınlık” ve “neden-etki” ilkeleridir (1976: 18). Öte yandan, “benzerlik” ve “yakınlık” ilkesi de “neden-etki” dolayısıyla belirlenebileceği için, aslında Hume’a göre idealar arasındaki bağıntıyı kuran tek ilkenin nedensellik ilkesi olduğunu söyleyebiliriz.

İdealar arasındaki bağıntı ilkelerinden bahsettikten sonra Hume, insan aklının ya da soruşturmasının bütün objelerinin iki cinsinin olduğunu belirtir (1976: 20). Bunlardan ilki, geometri ve cebirdeki gibi doğrudan doğruya ya da tanıtlama yoluyla kesin olarak ifade edilen ve hakikatlerini sonsuza dek koruyacak olan “idea ilişkileri”dir (Hume, 1976: 20). İkincisi ise, insan aklının ikinci çeşit objesi olan “olgu sorunları”dır (Hume, 1976: 22). Olgu sorunları Hume için asıl önem taşıyan zihin objesidir, çünkü bunların hakikatine ilişkin insanın elindeki deliller ne denli kuvvetli olursa olsun, asla idea ilişkilerindeki gibi doğrulanamazlar. Olgu sorunları, hem önermelerinde hem de bu önermelerin negatiflerinde hem doğru hem de yanlış olabilecek olan objelerdir (1976: 22-23). Örneğin “Güneş yarın doğacak” ve “Güneş yarın doğmayacak” önermeleri aynı derecede doğru olabilir (Hume, 1976: 23). Olgu sorunlarının incelenmesine başlayarak, aslında “neden-etki” üzerine de bir sorgulama başlatmış olur Hume, çünkü ona göre olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmelerin hepsi neden-etki ilişkisine dayanmaktadır (1976: 24). Hume’a göre “neden-etki” akıl aracılığıyla kurulabilecek bir bağıntı ilkesi değildir, çünkü bizim yapabileceğimiz şey yalnızca “birinci durum” ile “ikinci durum”u görmektir, fakat bu ikisi arasındaki geçişin izlenimi bizde yoktur (1976: 24). İlk durum ile ikinci durum arasında nedensellik ilişkisi kurmamızın tek nedeni ise, tecrübenin alışkanlığa,

alışkanlığınca inanca dönüşmesidir (Hume, 1976: 25). Hume’a göre her etki nedeninden ayrı bir olay olduğu için, Aristotelesçi bir yaklaşımla ilk ilke veya ilk nedenleri aramak da anlamsızdır, çünkü deneyim olmaksızın söz konusu olabilecek bir neden ve etkiden bahsetmek mümkün değildir (1976: 27). Bu noktada artık karanlıklara dalan metafiziğin tüm dayanakları elinden alınmış ve sahici metafiziğin alanına geçiş yapılmış olur, çünkü ilk nedenler gibi unsurların söz konusu edilmemesi, bir anlamda deneyciliğin “zayıflığı kabul etmek”ten doğan yeni bir felsefe olduğu düşüncesinin gelişmesine yol açar. Hume bu noktada “ilk neden/son neden” gibi anlayışları ortadan kaldırarak, tecrübeden alışkanlığa, alışkanlıktan inanca, inançtan nedenselliğe ve nedensellikten de yeniden tecrübeye doğru uzanan bir çember kurmuş olur (1976: 37-45). Bahsi geçen bu çemberi oluşturan kavramların hiçbirisi bir ilk neden ya da son neden değildir, aksine her biri birbirinin nedenidir ve hepsi de olgular alanının sınırını oluşturan ideallerdir. Benzer bir şekilde, Hume’un sorgulamaya giriştiği “kuvvet”, “güç” ve “zorunlu bağlantı” idealleri da izlenimleri olmayan, fakat olgular alanının sınırını oluşturan kavramlar oldukları için, “tanrı” veya “töz” gibi kavramlardan ayrılıp, sahici metafiziğin alanına dâhil edilebilen idealar olarak belirlenir (1976: 51-55).

Özgürlük, tıpkı Spinoza’da olduğu gibi Hume’da da “nedenselliğin etki etmediği bir durum” olarak tanımlandığı için, reddedilen bir unsur olarak çıkar karşımıza (1976: 78), çünkü Hume’un ortaya koyduğu dizgede nedensellik daima devrede olan, olgular alanının sınır kavramlarından biri olarak ele alınmaktadır. Hume’un dizgesinde nedenselliğin daimi olarak söz konusu olan bir unsur olarak kabul edildiği, hem üstte bahsi geçen “karanlık metafizik” ile “sahici metafizik”e ait ideaların ayrıldığı kısımdan hem de metnin devamında ele alınan mucizeler kısmından rahatlıkla çıkarılabilir. Hume’a göre mucize, akıldışı olan, yani nedenselliğin ihlali olan şey demektir (1976: 89). Bir şeyin mucize olup olmadığını anlamak için, sözde mucize olarak değerlendirilen bir olgu için söz konusu olan tanıklıkların “olgu sorunları” ile tutarlı olup olmadığına bakmak yeterlidir (Hume, 1976: 90). Eğer mucize olduğu iddia edilen olgu bir tanıklığa sahipse ve bu tanıklık da olgu sorunları ile tutarlıysa, o zaman söz konusu olgu artık mucize olarak değil, yalnızca bir “ithimal” olarak değerlendirebilir (Hume, 1976: 90-94). Bu anlamda, tanıklığa dayanan ve olgu sorunları ile tutarlı olan bir olgu, bize olması beklenmeyen bir şeyin gerçekleşmesi bağlamında tuhaf gibi görünse de -örneğin sağlıklı olduğu düşünülen

birinin bir anda ölmesi gibi- artık buna mucize değil, “düşük ihtimal”e sahip olan bir olgu diyebiliriz yalnızca. Bu sayede Hume, tam da nedenselliği ihlal etmesi dolayısıyla akıldışı olduğu için “mucize”yi devre dışı bırakıp, yerine daima doğa alanında deneyimlenebilecek olan “istisna” kavramını getirmiş olur (1976: 93-105). Bu şekilde Hume’un ortaya koyduğu dizgede, Tanrı, töz ve mucize gibi kavramların dışarıda bırakılmasının mümkün olması için, nedenselliğin bu dizgenin daimi bir parçası olduğunu kaçınılmaz olarak kabul etmemiz gerektiğini anlarız. Hume, nedenselliği daimi olarak gördüğü ve sahici metafiziğe ait bir sınır kavram olarak konumlandığı için, karanlık metafiziğin hatasını, izlenimi olmayıp, olgulara aşkın olan “Tanrı”, “töz” ve “mucize” gibi kavramlara saplanmak olarak belirlemiş olur. Bu yaklaşımını eserinde en vurucu şekilde “hiçbir düşünce nesnesini aşamaz” (Hume, 1976: 61) ifadesiyle özetlemiştir aslında. Hume’un bu ifadesini ve üstte bahsedildiği kadarıyla bu ifadenin taşıdığı yoğun anlamı temele koyarak düşündüğümüzde, ortaya konan bu dizgede, tıpkı Spinoza’nın dizgesinde olduğu gibi, olanak olarak varolma gibi bir anlayışın hiçbir yeri olmadığını rahatlıkla çıkarabiliriz. Hume için olanak olarak varolma, tıpkı özgürlük gibi, nesnesini aşan bir düşünce ve tıpkı sözde mucize olduğu varsayılan olgular gibi ne tanıklığı olabilen ne de olgu sorunlarıyla tutarlı kılınabilen bir kavramdır. Bu şekilde, Hume’un ortaya koyduğu dizgede dışarıda bırakılan olanak kavramının da kendinde bir olanak değil, gerçekliğin zorunluluğuna kıyasla ele alınan ve bu şekilde de olgularla tutarlı olmadığı için keyfi bir sapma gibi değerlendirilen bir unsur olduğunu görürüz.

Sıra, ortaya koydukları dizgelerde olanak kavramını tümüyle dışarıda bırakmış olan Spinoza ve Hume’un ardından Kant’ın düşüncesini irdelemeye geldiğinde, karşımızda tekrar katıksız bir olanak filozofu buluruz. Üstte de bahsedildiği gibi, Hume’la birlikte anlama yetisine sonsuz bir etkinlik bahşeden 17. yüzyıl metafiziği tümüyle soyut kılınmıştır, çünkü artık karanlık metafizik ile sahici metafizik ayrımı yapılmış ve anlama yetisinin karanlık metafiziğe ait Tanrı, töz, mucize ve benzeri unsurlara kapalı olduğu belirlenmiştir. Öte yandan, Hume’un bu hamlesi yalnızca rasyonalizmi değil, 18. yüzyılda Newton’la birlikte muazzam bir güce ulaşmış olan bilimi de etkilemiştir. Bunun nedeni, Hume’un, olası her bilginin ancak “inanç” dolayımı ile söz konusu edilebilecek oluşuna dair belirlemesidir (1976: 40-41). Her ne kadar mucize ve ihtimal konusunda yaptığı ayrımla birlikte akla dayanan inançları diğer inançlardan ayırarak, akla dayananlara

“yüksek ihtimal” gibi bilimsel bir nitelik yüklemiş olsa da (Hume, 1976: 91), ne olursa olsun her tür bilginin inanç dolayımı ile oluşturulduğu fikri 18. yüzyılda yükselişe geçen bilimsel bilginin güvenilirliğine dair bir şüpheciliği de başlatmış olur. Kant, felsefede yeni olanı ortaya koymak için söz aldığında, felsefe tam da böylesi bir konumda, yani Newtoncu fiziğin muazzam ilerleyişini bile şüpheli hale getiren bir konumda durmaktadır. *Kant ve Kesin Bilimler* isimli kitabına yazdığı önsözde Michael Friedman da, Kant’ın düşünsel gelişiminin izlediği rotanın, daima söz konusu bu şüpheciliğe karşı belirlenmiş olduğunu vurgular. Ona göre Kant, kariyeri boyunca hem Newtoncu “çekim”i dolaysız uzaktan etki olarak kabul etmiş hem de tutarlı bir biçimde evrensel kütle çekim yasasını, iyi kurulmuş bir fiziksel sistemin paradigması olarak ele almıştır (2015: 31). Öte yandan, Friedman’a göre Kant, Newton’ın ortaya koyduğu doğa felsefesini bir noktaya kadar doğru bulmuş olsa da, onun yeterince ileri gidemediği konusunda da ısrarcı olmuştur, çünkü Newton, *Principia*’da, “çekim”i yalnızca matematiksel bağıntıları üzerinden ortaya koymuş, fakat onun ne olduğunu asla söylememiştir (2015: 31). Friedman tam da bu bağlamda, Kant’ın asıl amacının, Newton’ın eksik bıraktığı bu nokta üzerinden belirlendiğini ve bu amacın da Newtoncu doğa bilimine metafizik bir temel bulabilmek olduğunu belirtir (2015: 31). Şimdi *Prolegomena* isimli kitabı üzerinden, kısaca Kant’ın bu asıl amacı gerçekleştirebilmek için ortaya koyduğu dizgenin nasıl şekillendiğinden ve bu dizgenin içine olanak kavramının nasıl konumlandırılmış olduğundan bahsedeceğim.

Kant’ın katıksız bir olanak filozofu olduğuna yönelik ilk işareti, daha *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* isimli kitabının başlığına baktığımızda fark ederiz. Bu başlıkta karşımıza çıktığı haliyle metafizik, “gelecek” ifadesiyle birleştirilerek, henüz gerçeklik halinde varolmayan, fakat gelecekte olması beklenen bir olanak olarak belirlemektedir. Bu şekilde Kant, şimdide yazan, fakat geleceği zapturapt altına alacak bir unsuru belirlemek için yazan bir yazar olarak çıkar karşımıza. Şimdide olmayan, fakat gelecekteki bir olanak olarak bekleyen bu zapt edici ise “yeni” olacak olan metafiziktir. Kitabın giriş kısmında geçen “Çünkü insanın anlama yetisinin yüzyıllar boyu sayısız nesneler arasında çeşitli şekillerde dolaşıp durduğuna bakılırsa, her yeni için, onunla bazı benzerlikleri olan bir eskinin bulunması gerektiği düşüncesi kolay kolay yanlış çıkmaz.” (Kant, 1983: 3) cümlesi, bize Kant’ın düşüncesindeki “yeni”nin ne olduğuna dair ipuçlarını vermektedir. Yeni, geçmişte olana kıyasla oluşturulması

kaçınılmaz olduğu için geçmişten pay alan, fakat en nihayetinde kendini daima gelecekte bulabilecek olan bir unsur olarak belirlemektedir onun düşüncesinde. Kant'ın, üstte de bahsi geçen asıl amacı doğrultusunda, onu Newtoncu “çekim”in ne olduğunu ortaya koymaya götürebilecek olan bu “yeni”, kitabın devamında geçen “Metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır?” (1983: 3) sorusu ile tekrar metafiziğe bağlanır. Bu soru ile Kant, tıpkı Hume gibi “karanlık metafizik”in karşısına koyabileceği bir “yeni metafiziğin” peşinde olduğuna işaret etmiş olur. Olanak olarak varolanın, şimdide şekillenecek dizgenin gerçekliğini belirlemesidir burada karşımıza çıkan ve Kant'ın dizgesi, tümüyle olanağın, söz konusu olan bu belirleyiciliği ile bütünlük kazanacaktır.

Kant'a göre, bir bilim olarak metafiziğin ortaya konulabilmesi için, öncelikle metafiziğe kesin bir ölçü bulunmalıdır (1983: 4). Kant, bu araştırmayı yargı türlerini birbirinden ayırarak başlatır. Kant'ın düşüncesinde, ortaya konan yargının zaten kendinde içerildiği analitik önermeler ve ortaya konan yargıdan, yargının kavramında hâlihazırda içerilmeyen bir şeyin edinildiği sentetik önermeler olmak üzere iki tip yargı söz konusudur (1983: 14-15). Kant'a dek ilerlemiş olan felsefe tarihi, genel olarak analitik önermelerle *a priori*'yi, sentetik önermelerle ise *a posteriori*'yi birbiriyle eşleştirme eğiliminde olmuştur (1983: 15). Kant'ın bu konuda gerçekleştirdiği Copernicus devrimi ise, belli önermelerin “sentetik *a priori*” bir bilgiyi ortaya koyuyor olduğunu iddia etmesi ile birlikte söz konusu olmuştur. Bütün deney yargıları sentetiktir, fakat sentetik yargılar geçmişten beri *a posteriori* ile eşleştirilmiş olan şeyler olmasına rağmen Kant, matematiğin yargılarının -örneğin $7 + 5 = 12$ yargısının- sentetik olduğunu, fakat *a posteriori* olmadığını, çünkü bu yargıların deneyden çıkarılamayacak bir zorunluluğu -bu örnekte 12'yi- beraberinde getirdiklerini söylemiştir (1983: 16). Bu şekilde Kant, matematiğin hem deneyden çıkmayan hem de genel geçerliliği olan önermelerle ilerlediğini ortaya koymuş olur. Kant'a göre matematiğin bilim olarak kabul edilmesinin temel koşulu da, tam olarak bu sentetik *a priori* önermeleri barındırıyor olmasında, diğer bir deyişle kavramlardan değil, kavramların oluşturulmasından hareket etmesinde yatmaktadır (1983: 18). Kant, biri saf matematik, diğeri ise saf doğa bilimi olmak üzere iki bilim olduğunu söyler, çünkü yalnızca bunlar sentetik *a priori* bilgiler ortaya koyabilirler (1983: 23). Bu şekilde temel soruya, diğer bir deyişle bilim olarak ortaya çıkabilecek bir metafiziğin olanaklı olup olmadığı sorusuna geri döndüğümüzde, bu

olanağın, ancak metafiziğin sentetik *a priori* bilgi üretebilen bir unsur olarak belirmesi durumunda gerçeklikte yakalanabileceği Kant tarafından karara bağlanmış olur (1983: 20).

Bu noktadan sonra Kant, öncelikle saf matematiğin, ardından da saf doğa biliminin nasıl olanaklı olduğunu belirleme işine girer. Saf matematiğin olanaklı olmasını sağlayan şey duyusallığın saf formları olan uzam ve zamandır Kant’a göre (1983: 32); çünkü hem matematik hem de zorunlu olan tüm bilgi ve yargılar, kavramlarını öncelikle bu iki unsuru var sayarak serimlemek zorundadırlar (1983: 32). Duyusallığın saf formlarının bu şekilde deney için zorunlu zemin olarak değerlendirilişi, aynı zamanda Kant’ın düşüncesindeki idealizm ve transsendental idealizm ayrımını da çıkarır karşımıza. Ona göre uzam ve zaman, her tür deneyi olanaklı kılan sınır unsurları olarak ele alındıkları sürece transsendental idealizm söz konusudur ve bunda hiçbir problem yoktur; fakat bu unsurlar deneyin sınırını aşan unsurlar olarak değerlendirildiğinde ortaya kuruntunun mantığını doğuran idealizmden başka bir şey çıkmaz (Kant, 1983: 38-42). Kant, saf doğa biliminin nasıl olanaklı olduğunu incelediği kısımda, öncelikle anlama yetisinin on iki kategorisi²⁵ olduğundan; ardından da, zihnin duyusallık aşamasında edilgin olduğundan ve anlama yetisi aşamasında ise etkin olduğundan bahseder (1983: 48). Duyusallık söz konusu olduğunda zihin edilgindir, çünkü veriler kaçınılmaz olarak bir uzam ve zamanda varolmak zorundadırlar; ama bu verilerin bilgiye dönüştürülmesi aşamasında zihin etkindir, çünkü veriler bu noktada anlama yetisinin on iki kategorisinden en az birinin içine yerleştirilir (1983: 48). Kant’a göre deney, duyusallığın ve anlama yetisinin ortaklaşa çalışma birliğidir (1983: 55). Deneyin neliğine dair bu belirlemeyle birlikte de Kant, saf doğa biliminin nasıl olanaklı olduğu sorusunun cevabını da vermiş olur; çünkü ona göre deneyi olanaklı kılan, verilerin kategorilerin içine yerleştirilmesi işi, son kertede saf doğa bilimi adını alabilecek mantıksal bir sistemin açığa çıkması ile olanaklı hale gelir (1983: 57). Kant, nedenselliği, saf doğa biliminin sentetik *a priori* örneği olarak belirler (1983: 63). Bu anlamda, Hume’dan farklı olarak Kant’ta nedensellik *a priori*’dir; çünkü Kant’a göre, ne kadar alışkanlığa ya da tecrübeye sahip olursak olalım, öncesinde anlama yetisinin bir kategorisi olarak “nedensellik”e sahip olmaksızın, şeyler arasında

²⁵ Birlik, çokluk, tümlük, gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma, töz, neden, birliktelik, olanak, varoluş ve zorunluluk Kant’a göre anlama yetisinin on iki kategorisini oluşturur (1983: 54).

nedensellik ilişkisi kuramayız (1983: 62-64). Dolayısıyla da Kant şu çıkarımı yapar: “Bütün sentetik *a priori* ilkeler, olanaklı deneyin ilkelerinden başka bir şey değildir.” (1983: 65). Bu çıkarım Kant’ın, saf matematiğin ve saf doğa biliminin asla görüşlerinden öteye gidemeyeceğinin ve ancak genel olarak deneyin olanaklı kıldığı şeyleri, ya da bu ilkelerden çıkarılıp her zaman herhangi bir olanaklı deneyde tasarımlanabilir olması gereken şeyleri tasarımıyabilecekleri sonucuna varmasını sağlar (1983: 65).

Varılmış olan bu sonucun ardından, artık Kant’ın “transsendental özne” ve “empirik özne” ile “fenomen” ve “*noumen*” ayrımları da belirginlik kazanmış olur. Ona göre iki tip özne söz konusudur. Bunlardan ilki, *noumen*’i, onun kendinde ne olduğunu bilemese de düşünmesi ile varsayan transsendental özne; ikincisi ise, fenomeni bilen ve onu deneye tâbi tutan empirik öznedir (Kant, 1983: 67). Yalnızca deneyin alanı ile yetinmeyip, tıpkı Newton’ın “çekim”inde olduğu gibi deneyi kuran bir unsurun kendinde ne olduğunu belirleyebilme olanağını taşıyan bir öznenen bahsederek Kant, tekrar asıl soruya, yani metafiziğin nasıl olanaklı olduğu sorusuna geçiş yapmış olur. Bu soruyla birlikte, artık üçüncü bir yeti olarak “akıl” da devreye sokulmuş olur, çünkü onun deyimiyle *noumen* alana ait ideler, nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan kavramlardır ve bu kavramlara anlama yetisi ve duyusallık gibi daima bir nesneyi gereksinen unsurlar aracılığıyla değil, aklın doğal yapısı aracılığıyla ulaşılabilir (Kant, 1983: 81). Aklın alanına çekiliş, Kant’ın, matematiğin ve doğa bilimlerinin yanında felsefeye de açtığı yere işaret eder, çünkü matematik ve doğa bilimi daima fenomen alanından ve daima bir nesneyle yola çıkarken; üçüncü yeti olarak akıl, doğrudan deneyde nesnesini bulmayan, ama fenomen alanını belirleyen aşkın unsurlar üzerine konuşur (1983: 81). Öte yandan akıl da yanılabilir, çünkü ideler kolaylıkla kuruntunun mantığınca belirlenmiş idelere dönüşebilir (Kant, 1983: 81).

Aklın, aşkın olanı belirleme konusundaki bu yanılma riski, bizi Kant’ın düşüncesindeki transsendent ve transsendental ayrımına götürür. Kant’a göre ancak transsendental şemaya uygun bir öteye geçiş (transsendental) problemsizdir; aksi durumda ise, kuruntunun mantığını doğuracak olan sorunlu bir öteye geçme (transsendent) söz konusu olur (1983: 83). Felsefe de tam olarak bu noktada, aklı, aklın bu hoppalığı dolayısıyla kuruntunun mantığına kaymaktan koruyabilecek yegâne unsur olarak belirlemektedir

(Kant, 1983: 80). Akli kuruntunun mantığının türevleri olan materyalizmden, natüralizmden ve kadercilikten koruyacak olan, psikolojik, kozmolojik ve teolojik olarak adlandırılan üç ide söz konusudur (Kant, 1983: 86). Kant’a göre “Skeptisizm, ta başlangıcından beri, Metafizikten ve onun polissiz diyalektiğinden çıkmıştır.” (1983: 105). Bahsi geçen bu üç ide de, metafiziğin diyalektiğe dönüşmesini, yani aklın kuruntunun mantığını üretmesini engelleyen üç polis olarak belirir onun düşüncesinde. Örneğin kozmolojik idenin ortaya koyuluşuna baktığımızda, hem bu polisliğin ne bakımdan söz konusu edildiğini hem de idelerin, neden yalnızca bir sınır olarak ele alınabileceğini görebiliriz. Kant’a göre kozmolojik ide, koşulları tamlığa erdirmeye amacını taşır ve Kant bu ideyi ortaya koyduğu dört antinomi üzerinden yakalamıştır (1983: 94). Bunlardan, zaman, uzam, yalınlık ve karmaşıklıkla ilgili olan ilk ikisi matematiksel antinomilerdir ve bu antinomileri oluşturan önermeler ve karşıt önermelerin dördü de çelişki içerir; çünkü bunlarda, duyusallığın formları dışında, başka bir şeyden bahsedilmesine rağmen, bahsedilen şeyin duyusallığın formları içinde olduğu iddia edilir (1983: 94). Özgürlük ve nedenle ilgili olan diğer antinomiler ise dinamik antinomiler olarak ele alınır. Kant bunlarla ilgili hem önermelerin hem de karşıt önermelerin aynı anda doğru olabileceğini söyler (1983: 96). Örneğin üçüncü antinomiye oluşturan önerme “Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır.” (1983: 92) ve karşıtı “Özgürlük yoktur, her şey doğadır.” (1983: 92) önermelerinin ikisi de doğru olabilir Kant’a göre, çünkü nedenselliğin daimi olduğu doğa alanında bir özgürlük söz konusu değildir; ama nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğinde görebileceğimiz gibi, nedenselliği aşan bir noktanın, diğer bir deyişle özgürlüğün de olması gerekir (1983: 92). Teorik aklın, fenomenal alanı oluşturan bir sınır unsur olarak özgürlüğün olanağını yakalayışı ve olanak olarak varolan özgürlüğün de bir polise dönüşümü tam da bu bağlamda söz konusudur Kant’ın düşüncesinde. Kant’ın, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli kitabında da belirtildiği gibi, burada söz konusu olan şey negatif anlamda özgürlüktür ve bu da özgürlüğün neliğine ulaşma konusunda verimsizdir (1982: 64). Buradan yola çıkarak, Kant’ın, teorik akıl dâhilinde bilgisine ulaşılabilecek pozitif bir metafizikten söz edilemeyeceği, yalnızca ilgi duyulan ve fenomenal alanın sınırında polislik yapıyor olması gereken bir unsurdan bahsedilebileceği sonucuna ulaşmış olduğunu söyleyebiliriz.

Pratik Aklın Eleştirisi isimli kitabında ise Kant, teorik aklın, özgürlük yetisini yalnızca olanaklı saymak zorunda olduğunu, fakat bu alanda o olanağın gerçekliğinin kanıtlanamayacağını, diğer bir deyişle bu olanağın eylemde bulunan bir varlığın bilgisine dönüştürülemeyeceğini yeniden vurgular (1980: 54-55). Ona göre bu olanağın gerçeklikte yakalanması, yani teorik akılda söz konusu olan boşluğun doldurulması, ancak pratik akıl alanında ortaya konulabilen ahlak yasası dolayımı ile söz konusu olabilir (Kant, 1980: 54-55). Pratik akıl alanında “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin.” (1980: 35) şeklinde ifade edilen ahlak yasası ile birlikte Kant, teorik akıl için boş olan noktayı pratik aklın doldurduğunu, yani ancak bu tip bir eyleminin özgür bir eyleme olabileceğini vurgulamış olur. Kant’ın düşüncesinde karşımıza çıktığı haliyle, ahlak yasasının, özgürlüğün nedeni olmasının yanında, özgürlüğün de ahlak yasasının zorunlu koşulu olarak belirlenmiş olduğunu görürüz. Bu kaçınılmaz döngü şu şekilde ifade edilir:

Ahlak yasası daha önce aklımızda açıkça düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) varsaymakta hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde karşılayabileceğimiz bir ahlak yasası hiç bulunmazdı (Kant, 1980: 4).

Ahlak Metafiziği’nde de belirtildiği gibi, yalnızca pratik akılda ortaya konabilen söz konusu kavramların bir tür döngüsellliği doğurması kaçınılmazdır Kant’a göre (1982: 69). Bahsi geçen döngüsellik, teorik aklın sınırını oluşturan zaman ve uzamın pratik akıl tarafından aşılmasının tek yoludur; çünkü özgürlük kavramı, ancak bu döngüsellik içerisinde ele alındığında kronolojik bir unsur olmaktan çıkar ve duyusallığın saf formlarının ötesinde bir unsur olarak belirebilir. Bu şekilde Kant, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinden farklı olarak, aklın kendi dışına çıkması gerekmeksizin, koşullu ve duyusal olanda koşulsuz olanı ve düşünülür olanı bulmayı sağlayan, çünkü en yüksek ve koşulsuz pratik yasa aracılığıyla kendinin ve bu yasanın bilincinde olan aklın nasıl etkin olabileceğini ortaya koyan tek ideyi, yani özgürlük idesini belirlemiş olur (1980: 115).

Bu anlatılanların da ortaya koyduğu gibi, Kant, felsefede yeni olanı ortaya koymak için söz aldığı anda, düşüncesini tümüyle bir olanağa, Newtoncu çekimin kendinde ne olduğunu bile ortaya koyabilecek bir metafiziğin geliştirilmesi olanağına yaslamıştır. Üstte de bahsedildiği gibi, bazen “yeni” bazen “felsefe” ve bazen de “metafizik” olarak

adlandırılan bu olanak, Kant'ın düşüncesinin ufkunu oluşturmuştur. Olanak olarak belirlenen bu ufuk, tıpkı düşünceyi kendine çekerek harekete geçiren bir mıknatıs gibi, Kant'ın dizgesinin oluşmasını sağlayan, onu şekillendiren ve ileriye taşıyan bir unsur olarak çıkar karşımıza. Söz konusu olanak, her ne kadar Kant'ı Newtoncu çekimin kendinde ne olduğunu ortaya koymaya ulaştıramamış olsa da, son kertede onun pratik alandaki özgürlük idesi belirlemesini yapmasını sağlamıştır. Kant'ı katıksız bir olanak filozofu yapan şey de, dizgesinde olanak kavramını böylesi hayati bir noktaya yerleştirmiş olmasında yatmaktadır. Olanığın bu dizgedeki konumlandırılışı üzerine eğildiğimizde, Kant'ın da Aristoteles'in mirasını devam ettirdiğini, yani olanağı kendinde bir olanak olarak değil, gerçekliğe göre belirlenen bir olanak olarak ele aldığını fark ederiz. Henüz orada olmayan, ama tam da oraya çağırılan “yeni” ya da “metafizik”, tam da gerçekliğe çağırılan bir olanak olarak çıkar karşımıza. Teorik akılda olanağına işaret edilen özgürlüğün, pratik akılda gerçekliğinin gösterilmesi ihtiyacı da yine aynı niyeti gösterir bize, çünkü bu noktada olanak, gerçekliğe kıyasla bir tür “tam olmama”ya işaret etmektedir.

Şimdi, olanak kavramını düşüncesinin omurgası olarak kullanmış olan Kant'ın ardından, kavramı Kant'tan oldukça farklı bir şekilde ele almış olsa da, yine de dizgesinin merkezi unsurlarından biri haline getirmiş olan Hegel'den bahsedeceğim. Hegel de, Spinoza ve Hume'dan farklı olarak, Aristotelesçi geleneği devam ettirip gerçek olarak varolma ve olanak olarak varolma ayrımını kabul eden bir isim olarak çıkar karşımıza. Hegel'in, Aristotelesçi geleneği yalnızca bu noktada değil, gerçekliği olanağa kıyasla daha üst bir mertebe olarak ele alma konusunda da takip ettiğini, daha *Tinin Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsözün başında dile getirmiş olduğu ifadelerden çıkartabiliriz. Hegel'e göre, bir felsefi yapıtı önsözde önceden açıklama denemeleri, aslında en temelde yapıtın doğasına göre uygunsuz ve amaca aykırıdır, çünkü bu tip anlatılar, ortaya yalnızca, yapıtın kendi edimselliği ile birlikte söz konusu olan olgusal hakikatinin öyküsel bir anlatısını koyabilir (1977: 1). Ona göre felsefi olgunun gerçekliği, amacında değil, bu amaca yönelik uygulamada; salt sonucunda değil, oluş süreci ile birlikte ele alınacak olan sonucunda hakikati ortaya koyan bir bütün olabilir yalnızca (Hegel, 1977: 2). Gerçekleşmesinden bağımsız olarak değerlendirilen amaç, içinde yaşamı barındırmayan bir evrensel; çıplak bir sonuç ise, eğilimi ardında bırakan bir ceset olabilir sadece Hegel'e göre (1977: 2-3).

Bu bağlamda, kendi başına ele alınacak olan amacın, Hegel'in düşüncesinde yalnızca olanak halinde varolan bir unsur olarak değerlendirilebileceğini ve bu olanağın da yalnızca bir ceset olarak belirlendiği sonucuna varabiliriz. Hegel'in, "hakikat"ın yalnızca bir bütün olarak ve yalnızca olgusal gerçekliği aktaran kesintisiz bir edimsellik ile ortaya konabileceğine yönelik bu kavrayışı, bizi, onun düşüncesinde gerçekliği içermeyen hiçbir hakikatin olamayacağı fikrine ulaştırır. Gerçekleşmesinden bağımsız olarak, diğer bir deyişle "safı olanak olarak" değerlendirilebilecek evrensellerin, yalnızca ceset olarak ele alınabileceğini öne süren kavrayışı ise, onun ortaya koyacağı dizgede belirttiği haliyle olanak kavramının, daima gerçekliğin gölgesinde kalacak olan bir unsur olduğuna işaret etmektedir.

Hakikatin, olgusal gerçeklikten ve edimsellikten bağımsız olarak değerlendirilemeyecek oluşu fikri dolayısıyla ipuçlarını yakaladığımız gerçeğe yönelik bu bağımlılığın, bir yandan da, Hegel'in tüm dizgesine sinmiş olan bulutsu bir motif olarak da değerlendirilebilmesi için birçok örnek söz konusudur onun düşüncesinde. Örneğin, onun söz aldığı âna dek ilerlemiş olan felsefe, temelde iki uçta toplanabilecek olan anlatılar ortaya koymuştur Hegel'e göre. Birinci uç, düşünceler ve imgelerin engin zenginliği ile bezenmiş gökleri varsayar ve olan her şeyin anlamının onun göğe bağlanmış ışık telinde yattığını iddia eder (Hegel, 1986: 25). Bu görüşü temele koyan düşünürler, "güzel", "kutsal", "bengi", "din" ve "sevgi" gibi, okurda ısırtma isteği uyandıran olta yemlerini kullanırlar ve şimdinin gerçekliğinde eyleşene odaklanmak yerine, öte-dünyasal bir şimdiye işaret ederler (Hegel, 1986: 24-25). Hegel'in bu yakıştırmalarının hedefinin, 17. yüzyıl düşüncesinde doruk noktasına ulaşan akılcılık olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz, çünkü üstte de bahsedildiği gibi, Descartes'la başlayıp Leibniz ve Spinoza ile devam eden gelenek, en nihayetinde felsefeyi aşkın unsurlara teslim etmekten asla geri kalmamıştır. Felsefeyi öte-dünyasal bir şimdiye taşıyan bu yaklaşımın oluşturduğu ucun ardından söz alan felsefe ise, Tinin gözünü zorla dünyasal olana çevirmeye zorlayan ve buna da sıkı sıkı tutunmak zorunda kalan felsefedir Hegel'e göre (1986: 25). Hegel'in, ikinci ucu betimleyen bu yakıştırmalarının hedefinin de, 18. yüzyıl deneyci geleneği olduğunu söyleyebiliriz, çünkü Locke'la başlayan ve Hume'a dek ilerlemiş olan gelenek, üstte de bahsedildiği gibi, karşısına daima öte-dünyasal olan açıklamaları almayı ve felsefeyi yalnızca deneye tâbi olan unsurlarla sınırlamayı denemiştir. Hegel ise bu iki ucun da

yetersiz olduğunu, hem işi tümüyle öte-dünyasal alana atan düşüncenin hem de dünyasal olana kök salmış ve gerekli olduğu ölçüde yükselebileceğini unutmuş olan düşüncenin tek başına problemliliğini vurgular (1986: 25). Hakikat, ancak bu iki uç arasında bir ortaklığın kurulması ile ortaya konulabilir, çünkü “(...) nasıl sonsuz bir türölülüğe, bu türölülüğü bir arada tutan kuvvet olmaksızın dökülen tözün bir uzamı varsa, gene öyle içerikten yoksun bir yeğlilik vardır ki, yayılmaksızın kendini tutan katıksız kuvvet olarak, yüzeysellik ile aynıdır.” (1986: 25) demektir Hegel (1986: 25). O, kendi çağının bir yeniden doğuş çağı olduğunu vurgularken de, işte tam olarak bu noktada söz konusu olan ve bahsi geçen iki ucun ortaklaştırılışını da içerecek olan dizgeyi ortaya koyacağına işaret etmektedir (Hegel, 1986: 26). Öte yandan, söz konusu dizgeyi bir bütün olarak ortaya koyacak olan bilim fikri, ilk başta tıpkı yeni doğmuş bir çocuk gibi edimsellikten yoksun ve bu nedenle de kusurludur; çünkü bir yapı, temeli atıldığında nasıl bitmemişse, bütününi erişilen ilk kavramı da yine öyle, bütününi kendisini veremez bize (Hegel, 1986: 26). İlk başta yalın bir kavram olarak söz konusu olan ve henüz edimsellikten bağımsız olan bütün, tıpkı üstte bahsettiğimiz olanak olarak varolan evrenseller gibi, henüz gerçekleşmesi ile birlikte ele alınmadığı için eksik ve kırılğan bir ceset gibidir Hegel’in düşüncesinde (1986: 27).

Ona göre hakikati, salt bir töz olarak değil, ama o denli de özne olarak kavramak ve anlatmak gerekir, çünkü töz, içinde yaşamı, diğer bir deyişle edimselliği barındıran bir özne olmalıdır mutlaka (Hegel, 1986: 29-30). Hegel’in düşüncesinde töz, diğer bir deyişle mutlak olan Tin, daima edimselliği içerisinde söz konusu edilen bir özne olarak, saf yalın olumsuzluktur (1986: 30). Saf ve yalın olumsuzluk olarak mutlak, sonu gelmeksizin karşıt kuran eşleşme, diğer bir deyişle daima karşı savının olumsuzlanmasıdır ki, bu da onun yüklem ile ilişkide olması, diğer bir deyişle daima gerçeklik düzleminde kalması demektir (Hegel, 1986: 30-32). Hegel’e göre ölüm, etkinlik halinde olmayanın, diğer bir deyişle edimsel olmayanın diğer adıdır (1977: 19). Tin’in yaşamı da, tam da bu bağlamda, “ölümden ürken ve kendini yıkım ile lekelenmemiş tutan yaşam değil, tersine ona katlanan ve onda kendini koruyan yaşam” olarak söz konusu edilir (Hegel, 1986: 38). Tam da bu nedenle Hegel’in düşüncesinde Tin, hakikatini, olumsuzdan bakışlarını kaçırın bir olumlu olarak değil, aksine olumsuzla yüz yüze gelen ve bu yüz yüzelikte daimî eylemselliğini koruyarak kazanır (1977: 19). Edimsel olmayanın ölüm olarak

adlandırılışı ve bunun da, hakikati ortaya koymayı amaçlayan bilim olarak felsefenin alanının dışına konuluşu, Hegel'in düşüncesinde kendini en açık haliyle matematiğin hakikat anlayışı ile kıyaslandığında bulmuştur. Hegel'e göre matematiksel hakikat, yola çıktığı tanıtımlar, öne sürdüğü önermeler ve ilgilendiği nesneler bağlamında devinimden ve dolayısıyla da edimsellikten muaf, ölü hakikatlerdir; çünkü herhangi bir önerme diğerine devinmediği için, bunların herhangi birinde durulabilir (1977: 25). Bu nedenle matematik, "İlerleyişinde şu ya da bu belirlenim ya da bağıntıları alır ve ötekileri bir yana bırakır, hangi zorunluğa göre böyle yapıldığı doğrudan görülmeksizin; dış bir amaç bu devimi yönetmektedir." demiştir Hegel (1986: 44). Bu sözleriyle de, tıpkı bir ölünün kendi kendine devinemeyeceği gibi, matematiğin kabul ettiği hakikatin de felsefe için bir hakikat sayılamayacağını, çünkü onun deviniminin dışsal olduğunu vurgulamıştır. Felsefe, bu tip sözde hakikat belirlenimleriyle, diğer bir deyişle soyut ya da edimselliği barındırmayan belirlenimlerle değil; edimsel olan, gerçeklikle daima temas halinde olacağı için, içinde yaşamı barındıran belirlenimlerle ilgilenmelidir ona göre (Hegel, 1986: 46).

Hegel'in düşüncesinde açığa çıkan ve felsefeyi donuk, devinimsiz ve bu nedenle de edimsellikten pay almayan bir noktadan tümüyle uzaklaştırma arzusu dolayısıyla şekillenen gerçeğe yönelik söz konusu bağımlılık, kendini *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde, edimsellik ve olanak kavramlarının analiz edildiği noktada da belli eder. Hegel'e göre Aristoteles, ideayı, yalın *dynamis* olarak değil, özünde *energeia* olarak, baştan sona dışarıda olan iç olarak, böylece iç ve dışın birliği olarak, diğer bir deyişle edimsellik olarak görmektedir (2004: 234). Hegel'in Aristoteles'e yönelik bu yorumunu temele aldığımızda, onun ele aldığı anlamda edimsellik kavramının, *dynamis* ve *energeia*'nın birleşimi olduğunu anlarız. Onun ifadesiyle, "Edimsellik ilkin olanaktır; -kendi-içine-yansıma ki, edimsel olanın somut birliği ile karşıtlık içinde, soyut ve özsel-olmayan özsellik olarak koyulur." (Hegel, 2004: 234). Hegel'in dizgesi içinde konumlandırıldığı haliyle olanağın ne şekilde ele alındığını da tam olarak bu satırların devamında yakalarız. Hegel'e göre, gerçeklikte olanak, boş bir kendi-içine-yansımadır ki, daha önce "iç" denmiş olan şeyin kendisidir; fakat edimsellik içerisinde ortadan kaldırılmış, yalnızca varsayılmış, dışsal bir iç olarak belirlenmiştir ve böylece de hiç kuşkusuz yetersiz bir soyutlama ve yalnızca öznel düşünceye ait bir unsur

olarak varolabilir (2004: 234-235). Bu bağlamda Hegel'in düşüncesinde olanağın, edimselliğin söz konusu olabilmesi için kaçınılmaz bir unsur olarak devrede olduğu, çünkü kendisinin oluş süreci olan hakikatin, henüz olanak olarak varolan ereğine daha ilk baştan amacı olarak gereksindiğini ve salt bu ereği doğrultusunda edimselliğin söz konusu olabildiğini söyleyebiliriz. Öte yandan, olanağın kendisi, her ne kadar edimselliğin gerçekleşmesi için kaçınılmaz olarak söz konusu olsa da, kendinde hiçbir edimselliği barındırmadığı için, tıpkı üstte bahsedilen soyut evrenseller gibi, kendi başına ele alındığında yalnızca boş ve ölü bir unsurdur Hegel'in dizgesinde. Tam da bu nedenle Hegel, olanaklı olan her şeyin edimsel olmadığını, daha kapsamlı olanın olanak değil, edimsellik olduğunu, çünkü edimselliği içerisinde Tin'in, kendisi somut düşünce olmakla olanağı soyut bir moment olarak kendinde çoktan kapsadığını belirtmiştir zaten (2004: 235). Bu şekilde, Hegel'in ortaya koyduğu dizgede karşımıza çıktığı haliyle olanağın, daima gerçeklikten düşük bir mertebede; gerçeklik ile daimi temasın Tin'i özne kılan konumunun karşısında, tıpkı kendi başına devinemeyen bir ceset gibi eksik ve kusurlu bir mertebede ele alındığına tanık oluruz. Bu şekilde olanak, yalnızca gerçekliğin yetkinliği ile kıyaslanması bağlamında söz konusu edilen, diğer bir deyişle düşünceyi asıl önemli olan unsura, yani yalnızca gerçeklikte kendini bulabilecek olan hakikate doğru kaldıran bir manivela olarak, yine Aristotelesçi mirasa uygun bir formda ele alınmış olur.

20. yüzyıla geldiğimizde, Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olup da ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek için söz almış olan ve bu sözün içerisine de olanak kavramını kaçınılmaz bir unsur olarak dâhil etmiş olan iki isimle karşılaşırız. Bunlardan ilki Hartmann, ikincisi ise Heidegger'dir. Öncelikle, kısaca Hartmann'ın ortaya koyduğu düşüncelerden ve bu düşüncelerde belirginlik kazandığı haliyle olanak kavramının nasıl ele alınmış olduğundan bahsedeceğim. Üstte bahsi geçen filozofların felsefe tarihinde açtığı ufuk ve yarattığı etkilerle kıyaslandığında, Hartmann'ın yeni olanı ortaya koymak için aldığı sözün pek de amacına ulaşmış olduğunu söyleyemeyiz. Onun, ontoloji alanında ortaya koyduğu, kısaca Aristoteles'in varolana yönelik kavrayışının bir parodisi olarak değerlendirilebilecek olan düşünceleri, bir deprem yaratmaktan ziyade, başka depremler için artçılar sağlamış olan bir konumdadır söz konusu tarihte. Ergül'ün de belirttiği gibi, Hartmann'ın asıl amacı, mevcut her varolanı, o varolana özgü olarak belirlenmiş bir kategoriye yerleştirerek, felsefe tarihi boyunca ortaya çıkmış olan tüm

sorunları normalleştirmeye çalışmaktır (2011: 61). Şimdi kısaca, Hartmann'ın bu amaca ulaşma denemesi sırasında attığı adımlardan bahsedeceğim.

Hartmann'a göre, Descartes'ın, varlığı *extensio* ve *cogitatio* olarak ikiye ayırması önemli bir adımdır, çünkü varolanlar onlara özgü tabakalar üzerinde ele alınırsa ve bu tabakalar arası ayrım açık bir şekilde ortaya konabilirse, ancak o zaman real varlığa yönelik bir yorumlama, hataya düşmekten kurtulacaktır (1968: 27). Örneğin Descartes'ın bu belirlemesiyle birlikte ortaya konan şey, düşüncelerin, uzamda yayılan varolanlardan değişik yapıda olduğu ve bunların birbirine karıştırılmaması gerekliliğidir (Hartmann, 1968: 27). Öte yandan Hartmann, Descartes'ın bu yorumunu eksik bulur, çünkü ona göre, yapılarına göre ayrılan real varlık tabakalarının tek bir sınırla değil, üç sınırla ayrılması, yani son kertede, ortada dört tabakanın söz konusu olması gerekir (1968: 28). Bahsi geçen bu dört tabaka sırasıyla, anorganik, organik, psişik ve tinsel tabakadır. Anorganik tabaka, zaman, uzam, oluş ve devinim gibi tüm fiziksel unsurların bütünü olarak evreni kapsamaktadır (Hartmann, 1998: 17). Organik tabaka, gıda alışverişi ve çoğalma gibi, canlılığa ait ayırıcı tüm unsurların söz konusu olduğu tabakadır (Hartmann, 1968: 33). Psişik tabaka, uzamdan yoksun olan çeşitliliği barındıran, bilincin ve amaçlı hareket etmenin ortaya çıktığı tabakadır (Hartmann, 1968: 37). Tinsel tabaka ise, ortaklaşa idelerin kuvveti ve teklerin birbirine bağlanma formlarını içinde barındıran, kişi hürriyeti ve sorumluluk yetisinin, ayrıca bilginin ontolojik konumunun yer aldığı tabakadır (Hartmann, 1968: 37 ve 1998: 17). Hartmann'a göre, bilinçteki tasarımları değişse de bu değişimlere tâbi olmayan nesne olarak tanımlanan real varlık, bu tabakaların hepsindedir ve bilinçteki tasarımlara göre şekillenen ayrımlarla tabakalara dağılmış halleri farklılık gösterir (1998: 12-18). Tabakalar ayrımının bu şekilde ortaya konuluşuyla birlikte, artık belli bir tabakaya ait olan bir real varlıktan, sanki o başka bir tabakaya da girebilirmiş gibi bahsedilmesi "hatalı bir bahis" olarak gösterilebilir hale gelmiş olur (Hartmann, 1968: 30). Hartmann'a göre, tabakalar arasında bir geçişlilik vardır ve bu da öncelikle tabakaların birliğini ve en nihayetinde de real dünyanın birliğini verir bize, fakat bu geçişlilik genellikle yukarıdan aşağıya doğru olmalıdır (1968: 31). Örneğin, organik hayat söz konusu olmadan psişik hayat, fizik dünya olmadan organik hayat veya kendinden alttaki tüm tabakalar tarafından taşınmayan bir düşünce dünyası söz konusu olamaz Hartmann'a göre (1968: 37-38). Bu sayede Hartmann, örneğin her şeyi düşünce

dünyasından türetmek isteyen bir metafiziğin, real varlığın tabakalarına göre hatalı olduğunu gösterebilmiş olduğunu düşünür, çünkü bu metafizik, tersten bir sırayı izleyerek yasaya karşı gelmektedir (1968: 39).

Hartmann'ın ikinci kategoryal ayrımı ise, real varlığın temele alınışı ile söz konusu edilen ve “zorunluluk”, “gerçeklik”, “olanaklılık”, “tesadüfilik”, “gerçek olmamaklık” ve “olanaksızlık” modlarından oluşan varlık modaliteleridir (2013: 40). Aristoteles'in bir varolma tarzı olarak düşünsel alana dâhil ettiği *dynamis* kavramı, Hartmann'a göre, tümüyle teolojik bir gerçekleşme anlamı taşıdığı için real varlıktan uzak ve bu nedenle de problemlidir (2013: 10). Ona göre, Aristoteles'in düşüncesinde *dynamis*, real varlığın bir modalitesi olan bir “olanaklılık” değil, “bir şey olmak için kararlılık” a işaret etmekte ve en nihayetinde de “bu şey olma eğilimi taşıyan” anlamına gelmekte; *energeia* ise, “gerçeklik” değil, “olanağın olma eğilimi taşıdığı bu şeyin tamamlanışı” anlamına gelmektedir (Hartmann, 2013: 10). Hartmann'a göre, eğer *dynamis* ve *energeia* bu şekilde bir şeyin gelişimindeki aşamalar olarak ele alınırsa, o zaman *dynamis* hiçbir durumda real varlık olarak değerlendirilemez ve bu nedenle de *dynamis*'e yüklenen bu potansiyel anlamı, onu, uygunsuz ya da yarım bir varolma olarak karşımıza çıkartır (2013: 11). Hartmann, *dynamis*'e Aristoteles tarafından yüklenenmiş olan bu “potansiyel” anlamı yerine, onun, real varlık olarak söz konusu olmasını sağlayacak olan, “olanaklılık” ya da “olasılık” olarak ele alınması gerektiğini söyler; çünkü tümüyle gerçek olan, varolanların olma potansiyeli değil, o andaki olanaklı oluşlarıdır onun düşüncesinde (2013: 11-12). Hartmann'a göre bilimsel araştırmanın asli amacı, gerçekliğe olabildiğince yaklaşmak, bilincin tasarılarındaki değişimlere rağmen değişmeden duran nesneye, yani real varlığa ulaşmaktır (1998: 4). Her ne kadar Hartmann, tam anlamıyla gerçekliğe ulaşmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını söylese de (1998: 5), yine de ortaya koymaya çalıştığı dizgenin merkezine, kendinde ne olduğu tümüyle havada kalan “real varlık” ya da “nesne” olarak adlandırdığı şeyi koyar. Dolayısıyla da o, ortaya koymaya çalıştığı dizgenin merkezinde olan, fakat ne olduğuna dair kesin bir belirleme yapılamayan bu “gerçeklik” uğruna, olanak kavramındaki “potansiyel” anlamını feda etmiş olur. Bu şekilde, Hartmann'ın ortaya koyduğu dizgede, olanak kavramının yalnızca gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olmakla kalmayıp, bütünüyle gerçek olan bir unsura, yani “şu anda bahsi geçen bir olasılık” a indirgendiğine tanık oluruz. Bu sayede Hartmann'ın,

yalnızca Aristotelesçi geleneği sürdürmekle kalmamış, yani olanağı gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak ele almakla yetinmemiş olduğunu; aksine, olanağın ayırıcı olan potansiyel anlamını yok ederek, onu mutlak bir gerçeklik unsuru haline getirmiş olduğunu anlarız.

Felsefe, Heidegger’le birlikte ontoloji alanında yeni olanı ortaya koymak amacıyla bir kez daha söz aldığında, olanak kavramı, Hartmann’la birlikte silikleşmiş halinin aksine, parıldayarak çıkar karşımıza. Olanak kavramının bahsi geçen bu parıltısı, felsefe tarihinde ilk kez Heidegger’in, kavramı, gerçekliğe göre belirlenmeyen ve hatta ondan üstün bir mertebede olan bir unsur olarak ele alıp bunu da ortaya koyduğu dizgenin merkezine yerleştirmiş olmasına borçludur. Şimdi kısaca, Heidegger’in ilk döneminde ortaya koyduğu dizgeden ve bu dizgede konumlandırıldığı haliyle olanağın ne şekilde ele alındığından bahsedeceğim.

Heidegger, felsefede yeni olanı dile getirmek için söz aldığında, yalnızca kendinden hemen önce söz almış olan felsefe geleneğince ortaya konmuş olan dizgenin değil, Platon’la birlikte başlamış olup da, Heidegger’in söz aldığı âna dek ilerlemiş olan tüm ontolojik belirlenmelerin merkezinde gördüğü temel *aporia*’yı belirleyerek işe başlar. Bahsi geçen temel *aporia*, söz konusu tarihte, varlık sorusunun unutulmuşluğunda açığa çıkmaktadır. Heidegger’e göre varlık sorusu unutulmuştur, çünkü Platon’dan Hartmann’a dek, aslında varlığa dair sorulması gereken nelik sorusu, daima varolana dair bir soru olarak formüle edilmiştir (2018: 19-21). Örneğin Platon *Sofist*’te, üstte de bahsedildiği gibi, Oluş’u ve Bir’i savunan düşünürlerin varolana yönelik kavrayışları arasında kurduğu ortaklık ilişkisinin sonucunda “varolanın yeni ve doyurucu bir tanımı”na ulaştığını söylemiştir (2015: 249d-e). Aristoteles ise, yine üstte de bahsedildiği gibi, *prote philosophia*’yı “varolan olmak bakımından varolanı ve ona kendi gereği ait olanları inceleyen bilim dalı” olarak tanımlamış ve araştırmasını da daima bu çizgi üzerinde ilerletmiştir (2018a: 1004a 2). Bu örnekler doğrultusunda, Heidegger’in işaret ettiği *aporia* belirginlik kazanmış olur, çünkü görüldüğü gibi, hem Platon hem de Aristoteles, araştırmalarının işaret ettiği ufuk varlık olmasına rağmen, “varlık”ı değil, daima “varolan”ı soru konusu etmişlerdir. Türkyılmaz’ın “Varlık Sorunu Açısından Aristoteles’in Metafiziği ve Heidegger” isimli yazısında da belirttiği gibi, Platon’la

birlikte başlamış olup Heidegger’e dek ilerlemiş olan metafizik tarihi, varolanı daima varolan olarak açıklığa kavuşturmayı denediği için, kendini bir yönüyle de, unutulmanın varlık ile varolan arasındaki fark olduğu bir “varlık unutulmuşluğu tarihi” olarak göstermiştir (2005: 15). Heidegger’e göre, varlık unutulmuşluğuna dair bu tarihsel mirastan kurtulmanın yolu, ilk kez Platon’la birlikte söz konusu edilmiş olan ontolojik soru formülasyonunu değiştirmek, onu yeniden formüle etmekten geçer (2018: 22). Heidegger’in yeniden formüle ettiği soru “Varlığın anlamı nedir?” sorusudur (2018: 24). Öte yandan, Heidegger’e göre, varlığın anlamına yönelik bir inceleme, konuya doğrudan bu sorudan başlamak istemeyecektir, çünkü ortalama ve müphem varlık anlayışı, varolan olarak varolanın menşeiini daima bir başka varolana dayandırarak açıklamaya çalışmış olan teori ve görüşlerle doludur (2018: 24-25). Bu tip yaklaşımlar, kaçınılmaz olarak bir tür ontoteolojiyi ortaya koyarlar, çünkü bu durumda varolan, daima bir üst varolanla ve son kertede de tanrısal bir varolanla ele alınabilir halde belirmektedir (Heidegger, 2018: 25). Heidegger’e göre, varolanlar arasında bu kısıpaca yakalanmaktan korunup da varlık sorusunun başlatılabileceği tek varolan, bir yönüyle hep bizler olan, ama salt olanak olan asli karakteriyle de söz konusu bu “bizler oluş”u aşan *Dasein*’dir (2018: 27-28). *Dasein*’in varlık sorusundaki bu ontik ayrıcalığı, bir varolan olarak onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı mesele etmesinde yatmaktadır (Heidegger, 2018: 33). Heidegger’in bu belirlemesinin ardından, araştırmasında öncelik kazanan soru “*Dasein*’in varlığının anlamı nedir?” sorusu olmuş olur; çünkü diğer bütün ontolojilerin ondan çıkacağı temel ontoloji, *Dasein*’in eksistensiye analizinin ardından, diğer bir deyişle *Dasein*’in varoluşunu tesis eden öğeler ayrıştırıldığında ortaya çıkan yapıların oluşturduğu ilişki bütünüünün analizinin ardından ortaya koyulabilir (2018: 35).

Varlık ve Zaman’da geçtiği haliyle, Heidegger’in olanağı gerçeklikten üstün bir merteye olarak belirlemeye yönelik amacı, onun, bahsi geçen bu önontoloji olarak adlandırılan *Dasein* analizini başlatmadan önce, bu analizi yapacağı fenomenolojik yöntemi tanımlarken açığa çıkmıştır. Heidegger bu tanımlamayı, öncelikle fenomenoloji kelimesinin etimolojisi yaparak başlatır. Ona göre bu tabir, Yunancadaki *phainomenon* ve *logos* terimlerinin bileşimine dayanmaktadır (Heidegger, 2018: 56). Yunancada *phainomenon* ifadesi, “kendini gösterme” anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türetilmiştir (Heidegger, 2018: 56). Öte yandan, *phainesthai* sözcüğü, *phaino*’nun, yani

“ışığa getirme”nin orta sesli hali olarak, “içinde bir şeyin kendini belli edebileceği, kendinde görünür kılabilceği şey” anlamına gelen, *pha* köküne de sahiptir (Heidegger, 2018: 56). Bunlardan yola çıkarak Heidegger, “fenomen” ifadesinin “kendisini kendinde gösteren” anlamına işaret ettiğini belirtir (2018: 60). *Logos* ise, üstte ilgili dipnotta da belirtildiği gibi Yunancada, söz, nutuk, akıl ve bunun gibi birçok anlama gelir, fakat “söz” anlamındaki *logos*, Heidegger’e göre, hem dilsel kullanımında hem de somut icrasında “sözü edilenin görünür kılınması” anlamını taşıması dolayısıyla, tüm diğer anlamlarını kapsayacak bir potansiyele sahiptir (2018: 62). Bu nedenle Heidegger, *logos*’u, onun bu “görünür kılma” anlamı üzerinden değerlendireceğini belirtir (2018: 63). Bu şekilde, Heidegger’in düşüncesinde fenomenoloji, “kendisini kendinde gösterenin bizatihi kendisinden hareketle görünür kılınması” (2018: 65) olarak tanımlanmış olur. Fenomenolojinin, fenomen olmayı talep eden şeyi, bir nesne olarak daha en başta kendi içine almış olarak bulunmasından dolayı, fenomenoloji, ontolojinin teması olacak olana hem erişim minvali hem de onun teşhir edici belirlenim minvali olarak belirir Heidegger’in düşüncesinde (2018: 66). Heidegger, tam da bu nedenle, ontolojinin yalnızca fenomenoloji olarak mümkün olduğunu vurgulamaktadır, çünkü fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren varlık, yani onun “anlamı” ve “türevleri” anlamında varolanın varlığı demektir (2018: 66-67). Bir önontoloji çalışması olarak belirlenmiş olan *Dasein* fenomenolojisi de, bu noktada artık hermeneutik bir edim olarak çıkmaktadır karşımıza Heidegger’e göre, çünkü fenomenoloji, artık kendisini kendinde gösteren *Dasein*’in temel varlık yapılarını yorumlayarak, bu varlığın kendinden hareketle, kendini görünür kılmayı amaçlamaktadır (2018: 69-70). Öte yandan, Heidegger’e göre felsefenin temel teması olan varlık ve bu varlığın yapısı, her türlü varolanın ve varolana ait her türlü belirlenimin ötesindedir, çünkü varlık ona göre *transcendens*’in ta kendisidir ve asıl *transcendens* olarak varlığın her görünür kılınışı da, aslında transsendental bilginin görünür kılınışıdır (2018: 70). Bu anlamda fenomenolojik hakikat, Heidegger’in adlandırışıyla, daima *veritas transcendentalis* (transsendental hakikat) olacaktır (2018: 70). Bu noktada Heidegger, ortaya koyacağı dizgede olanağın ne bakımdan gerçeklikten üstün bir merteye olarak değerlendirildiğinin ilk ipucunu vermektedir. Fenomenolojik yöntemin felsefi istikameti, Kantçı eleştirel idealizmin transsendental-felsefi istikameti olan “transsendental hakikatin gerçekliğine ulaşmak” değildir; çünkü fenomenolojinin asli karakterini *gerçeklik* değil, ondan daha yüksek bir merteye olan *olanak*

oluşturmaktadır Heidegger’e göre (1996a: 34). O, tam da bu nedenle, fenomenolojiyi anlamının yalnızca, onun bir *olanak* olarak benimsenmesi ile söz konusu olabileceğini söylemektedir (Heidegger, 1996a: 34).

Heidegger’e göre, ancak fenomenoloji olarak söz konusu olabilecek olan ontolojinin istikametinin neden “gerçeklik” değil de, ondan daha yüksek bir merteye olan “olanak” olarak belirlendiğinden bahsetmiş oldum. Şimdi kısaca, Heidegger’in *Dasein* analizinin gerekli bölümleri üzerinden, ontolojik açıdan olanağın ne bakımdan gerçeklikten üstün bir konum olarak belirlenmeye çalışıldığını bahsedeceğim. Heidegger’in ontolojisini, ondan önce ortaya konmuş olan ontolojilerden ayıran en önemli unsur, *Dasein* analizinde ortaya koyulduğu haliyle, *Dasein*’ın varlık karakterinin kategoriler değil, eksistensiyaller olarak belirlenmiş olmasıdır. Heidegger felsefede yeni olanı ortaya koymak için söz alana dek ortaya konmuş olan ontolojilerde varlık sorusuna daima varolan üzerinden cevap aranmaya çalışılmış olduğu için, ontoloji daima kategoriler üzerinden iş görmüştür. Bu ontolojilerde, varolana dair sınıflandırmalar yapılmış ve mevcut-olanları, diğer bir deyişle kategorial gerçeğe tâbi olanları temele alarak, onlara göre “mümkün” olan durumlardan bahsedilmiştir. Heidegger’in, Hartmann’la birlikte en uç noktaya varmış olup olanağı tümüyle devre dışı bırakan bu ontolojik tavra yönelik eleştirisi ise şu sözleriyle mühürlenir:

Herhangi bir ontoloji zengin ve sıkıca birbirine kenetlenmiş bir kategoriler sistemine sahip olsa bile, öncelikle varlığın anlamını yeteri kadar aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça, esasen öz amacını tersine çevirmiş olacak ve kör kalacaktır (2018: 33).

Heidegger’in ontolojisinde ise, ufku doğrudan zaman olarak belirlenmiş olan varlığın (2018: 42) ve felsefeyi bu varlığın anlamına ulaştıracak önontolojik unsur olan *Dasein*’ın kategoriler üzerinden ele alınması mümkün olmadığı için, Heidegger’le birlikte ilk kez varlığın eksistensiyalleri üzerinden ele alınmasının söz konusu edilmiş olduğuna tanık oluruz. Heidegger’e göre, *Dasein* analizinden yararlanılarak açığa çıkarılan her şey, *Dasein*’ın varoluş yapısı bakımından elde edilmiş olur (2018: 81). Bu açığa çıkarılanların, eksistensiyaliteden hareketle belirlenmeleri dolayısıyla da, *Dasein*’ın söz konusu varlık karakterini “eksistensiyaller”; *Dasein*sal olmayan varolanlara özgü varlık belirlenimlerini ise “kategoriler” olarak adlandırır Heidegger (2018: 81). Bu yaklaşımdan yola çıkarak,

örneğin Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede belirttiği haliyle “insan”ın, kategoriler üzerinden değerlendirilebilen gerçeklik halindeki bir mevcut-olan olduğunu; *Dasein*'in ise, kategoriler dışında, dolayısıyla gerçeklik halinde varolmanın dışında, eksistensiyalleri dolayısıyla değerlendirilebilen bir olanak olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde, Heidegger'in düşüncesinde *Dasein*'in bir olanağı olarak karşımıza çıkan insanın kategorial gerçeklikteki konumu, *Dasein*'in gerçekliğe göre belirlenmeyen olanak karakterinin altında cılızlaşmakta, düşük bir merteye olarak önümüze serilmekte ve onun dizgesinde olanak ve gerçeklik arasındaki farkın bir örneğini vermektedir.

Varlık ve Zaman'da, “mevcut-oluşun kategorial gerçekliğine göre belirlenen bir olanak” ile “olanak olarak olanak”ın daha açık bir ayrımının yapıldığı kısım, Heidegger'in, *Dasein*'in şuradalığının temel eksistensiyal yapıları olan “bulunma”, “anlama” ve “düşmüşlük”ü açıkladığı kısımda karşımıza çıkmaktadır. *Dasein*'in şuradalığının eksistensiyal yapılarından biri olan “anlama”nın ele alındığı kısımda Heidegger, *Dasein*'in, başka şeylere ilaveten şunu ya da bunu becerebilme olanağına sahip bir mevcut-olan olmayıp birincil olarak *mümkün-olmaklık* olduğunu belirtir (2018: 225). Ona göre *Dasein*, hep olabileceği şeydir ve kendi olanağı elverdiğince neyse odur (Heidegger, 2018: 225). Heidegger, tıpkı Aristoteles'in felsefesinde belirttiği anlamıyla “çoğunlukla gerçekliğe göre belirlenen bir olanak” ile “olanak olarak olanak” ayrımını da bu kısmın devamında yapmaktadır. Heidegger'e göre, *Dasein*'in hep eksistensiyal olarak var ettiği mümkün-olamaklığı, hem boş mantıksal olasılıktan hem de mevcut olan bir şeyin olumsuzluğundan (şunun veya bunun başa gelebilmesinden) farklıdır (2018: 225). Mevcudiyetin modal bir kategorisi olarak bulunma anlamındaki olanak, *henüz gerçekleşmemiş* olan ve *gerçekleşmesi zorunlu olmayan* bir “olanak” olarak karşımıza çıkmaktadır (Heidegger, 1996a: 135). Bu şekilde değerlendirildiğinde, gerçekliğe göre belirlenmiş bir unsur olarak karşımıza çıkmakta olan olanak, tıpkı Aristoteles'in çoğunlukla kategorial gerçekliğe göre ele aldığı *dynamis*'te olduğu gibi, ontolojik bakımdan, gerçeklikten ve zorunluluktan daha düşük bir seviyede olan bir unsur olarak belirmektedir. Oysa bir eksistensiyal olarak mümkün-olmaklık, Heidegger'in belirlediği haliyle, *Dasein*'in en asli ve en son pozitif ontolojik belirlenimi olup, esasen eksistensiyalitede olduğu gibi yalnızca bir sorunsal olarak hazırlanabilmektedir (2018: 225). Bir eksistensiyal olarak olanak, “keyfiliğin kayıtsızlığı” anlamında, serbestçe

uçuşan bir var-olabilirlik demek değildir; çünkü özü gereği bir-hal-içinde-bulunmakta olan *Dasein*, olanaklarının içine dalıvermiş, kendine bırakılmış mümkün-olmaklıktır; o, baştan-başa *fırlatılmış olanak*'tır (Heidegger, 2018: 225-226). Diğer bir deyişle *Dasein*, kendinin en zati serbest kalma olanağı olarak belirlenmiş olur Heidegger'in düşüncesinde (2018: 226). *Dasein*'in şuradalığının eksistensiye yapılarından biri olan "anlama" ise, öylesine bir var-olabilirliğin varlığıdır ki, özü gereği asla "henüz-mevcut-olmayan"ın noksanlığı demek olmayıp, *Dasein*'in varoluş anlamındaki varlığıyla birlikte "var" olandır (Heidegger, 2018: 226). Diğer bir deyişle anlama, *Dasein*'in kendi varlık olanağının eksistensiye varlığıdır ki, bu varlık, kendi varlığının varlık durumunu kendinde açıklamaktadır (Heidegger, 2018: 226). Heidegger'e göre *Dasein*, var olduğu müddetçe kendisini olanaklardan hareketle anlamaktadır ve anlayacaktır (2018: 228). Öte yandan Heidegger, anlamanın tasarım karakterinin, *Dasein*'in tasarladığı şeyler olarak olanakları bizatihi tematik olarak kavramadığını da dile getirmektedir, çünkü böylesi bir kavrayış, tasarlanan şeyin olanak karakterini onun elinden alır; onu verili, niyetlendirilmiş bir kalıcılık seviyesine, yani bir kategoriye dönüştürür (Heidegger, 2018: 228). Oysa ileriye atılma olarak tasarım, *olanağı olanak olarak* tasarlar ve onun o şekilde var olmasını sağlar (Heidegger, 2018: 228). Dolayısıyla da tasarlama olarak anlama, *Dasein*'in kendi olanaklarını birer *olanak olarak var* ettiği varlık türüdür (Heidegger, 2018: 228). Burada kısaca üzerinde durduğum haliyle bile, Heidegger'in ortaya koyduğu dizgeyle birlikte, Aristotelesçi geleneğin ilk kez nasıl sarsıldığına ve gerçekliğin gölgesinde kalmayan ya da ona göre belirlenmeyen bir olanağın ne bağlamda düşünceye çağırılmış olduğuna tanık oluruz. Heidegger'in bahsi geçen çağrısının, kendi ortaya koyduğu dizgede bütünüyle gerçekleştirilebilip gerçekleştirilemediğiye, bu çalışmanın Heidegger'e ayrılan ikinci kısmında değerlendirilip bir sonuca vardırılacaktır.

Bu çalışmanın temel problemini, Aristoteles'in "varolan olarak varolan" ifadesi üzerinde bir miktar oynama yaparak oluşturmuş olduğum "olanak olarak olanak"ın, yani gerçekliği hesaba katmasına rağmen ona göre belirlenmeyen bir olanağın ontolojik olarak yerinin belirlenmesinin mümkün olup olmadığı konusu oluşturmaktadır. Bu noktaya dek ilettiğim felsefe tarihi araştırmasında, öncelikle, *dynamis* kavramının Aristoteles'e gelene dek nasıl bir yolu takip ettiğine ve onunla birlikte kavrama olanak anlamının nasıl yüklendiğine işaret etmiş oldum. Ardından kısaca, Aristoteles'in ortaya koyduğu ontolojik dizge

içerisine konumlandırıldığı haliyle karşımıza çıkan olanak kavramının, nasıl çoğunlukla *energeia*'ya göre belirlenen bir unsur olarak açığa çıktığından ve bu şekilde ele alınan kavramın da felsefe tarihine nasıl bir miras bırakmış olduğundan bahsetmiş oldum. Söz konusu mirasın felsefe tarihinde izlemiş olduğu yolu, belli başlı mirasyediler üzerinden takip etmek ise, bu felsefe tarihi araştırmasının bir sonraki adımını oluşturdu. Bu takibin sonucunda, Spinoza, Hume ve Hartmann gibi “olanak olarak varolma” kavrayışını ortaya koydukları dizgede tümüyle dışarıda bırakan mirasyedilerin yanında; Descartes, Kant ve Hegel gibi, bu kavrayışı dizgelerinin merkezine koymuş olan mirasyedilerin düşüncelerine ve bu düşüncelerde olanağın ne bakımdan gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak ele alındığına değinmiş oldum. Yürüttüğüm tarih çalışması Heidegger momentine geldiğinde, olanak kavramının ilk kez gerçekliğe göre belirlenmeyen bir unsur olarak söz konusu edilebileceğinin, yani Aristoteles’in bıraktığı mirasa sırt çevrilebileceğinin izleri yakalanmış oldu. Heidegger’in ortaya koyduğu öntolojik dizgede sınırları açıkça çizilmemiş olsa da, kendini izleri üzerinden belli ederek düşünceye çağırılmış olan söz konusu olanak kavrayışı, bizi bu çalışmanın asli amacı olan “olanak olarak olanak”ın ontolojik olarak yakalanmasının mümkün olup olmadığı konusuna geri getirmiş oldu.

Çalışmanın birinci bölümünde, ilkin Aristoteles’in *aporia*’larını belirleyerek sınırlarını çizdiği haliyle karşımıza çıkan felsefe tarihinin, ardından, sınırları çizilmiş olan bu tarihe bir “yeni” olarak yerleştirilmiş olan Aristoteles’in kendi dizgesinin ve nihayetinde de, bu dizgede karşımıza çıktığı haliyle olanak kavramının yerini belirleyecek olan üç katmanlı bir yer belirleme denemesini gerçekleştireceğim. Bunun sonucunda, Aristoteles’ten felsefe tarihine kalmış bir miras olan, olanağın gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak açığa çıkışının sınırlarını çizmiş olacağım. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, yine birinci bölümdekine benzer bir üç katmanlı yer belirleme denemesini ilerleteceğim. İlk katmanı, Heidegger’in onda varolan *aporia* şeritlerine işaret ederek sınırlarını çizdiği felsefe ve bilimlerin tarihi; ikinci katmanı, bu tarihte açılmış gediklerin üzerine yerleştirilmiş olan Heidegger’in öntolojik dizgesi; üçüncü katmanı ise, bu dizgeye yerleştirilmiş olan izleri üzerinden açığa çıkan “olanak olarak olanak” kavrayışının *tuhaf yeri* oluşturacaktır. Bu yer belirleme denemesi sonucunda, Aristoteles’ten Heidegger’e uzanan tarihte daima sorgulanmadan kalmış olan “olanak olarak olanak”ın, mevcut-olanı işaret eden gerçeklik

kavrayışının ontolojinin tek ölçütü olarak değerlendirildiği bir geleneği nasıl karşısına almış olduğunu ve kendini nasıl bu geleneği taşıyan bir zemin olarak açığa çıkardığını belirgin kılmış olacağım. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, gerçekliği hesaba katmasına rağmen ona göre belirlenmeyen böylesi bir olanağın, gerçekliği taşıyan, onun olanak koşulunu oluşturan karakteri gereği, neden gerçeklikte kanıtlanamayacak, daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursam, neden böylesi bir *kanıtlanmaya daima direnecek* bir unsur olarak belirlemekte olduğuna işaret edeceğim. Olanak olarak olanağın gerçeklik üzerinden kanıtlanmaya yönelik bu direncini, Ernst Bloch'un Aristoteles'in madde kavrayışını radikalleştirerek ulaşmayı denediği, asli anlamda “yeni”ye yönelimi daimi kılan Reel Olanak görüşünden ve Agamben'in Aristoteles'in yeti anlamında kullandığı *dynamis*'in, yoksunluk olarak saf bir *dynamis*'e işaret edip edemeyeceği yönündeki soru işaretinden doğan eksiklikler üzerinden göstereceğim. Böylece, “olanak olarak olanak”ın mevcut-olanın gerçekliğinde asla yeri olmayan yerinin, kendini yalnızca ontolojik olarak yakalanabilecek olan *yeni bir yer* olarak açığa çıkardığına işaret etmiş olacağım.

1. BÖLÜM

ARİSTOTELES’İN ONTOLOJİSİNDE OLANAK KAVRAMININ KONUMU

Çalışmanın bu bölümünde özel olarak üzerinde duracağım kavram, Aristoteles’in ortaya koyduğu ontolojik dizgede karşımıza çıktığı haliyle olanak kavramıdır. Öte yandan, bahsi geçen anlamda “üzerinde durma” işleminin gerçekleşebilmesi için bile, daha temelde yapılması gereken bir şey vardır ki, o da Aristoteles’in ontolojisinde konumlandırıldığı haliyle “kavramın yerini belirlemek”tir. Bu yer belirleme işlemi ise, çalışmanın bu bölümünün başlığından da anlaşılabilir gibi, aslında bir başka yerde, felsefe tarihinde kendine açtığı yer anlamında, Aristoteles’in ortaya koyduğu ontolojide gerçekleşecektir. Dolayısıyla, artık bir yer belirleme denemesi olarak da değerlendirilebilecek olan çalışmanın bu kısmında öncelikli olarak yapacağım şey, ona kadar ilerlemiş olan felsefe tarihi zemininde Aristoteles ontolojisinin kendine açtığı *topos*’un²⁶ sınırlarını belirlemek; ardından da sınırları belirlenmiş olan bu *topos*’un içerisinde, olanak kavramının nasıl bir konuma oturtulmuş olduğunu bulmaktır.

Felsefe alanında yeni olanı dile getirmek için söz almış olan bir düşünürün açtığı *topos*’a yönelik bir belirleme işlemi, ancak bu *topos*’un sınırlarının ortaya konuluşu ile mümkün olabilir. Eski Yunancada “sınır” anlamına gelen *horos*²⁷ teriminin, aynı zamanda “tanım” ve “ufuk” anlamına da geldiğini göz önünde tutarak diyorum ki, *topos*’u tanımlamak, bir yönüyle onun sınırlarını belirlemek anlamına gelirken, bir yönüyle de onun ufkuna işaret etmek anlamına gelmektedir. Aristoteles’in *Fizik*’te söylediği “Çünkü ‘sınırlı olan’ değil, sınır parçalanamaz bir şeydir.” (1997a: 185b 19) sözü, tam da bu anlamda, belirlenmiş olan sınırın, zaten sınırlı olan şeyin parçalanmasının sebebi olduğuna, bu sınırın ortadan kalkması durumunda ise, zaten sınırın belirlediği tarafların taraf oluşlarının da ortadan kalkacak oluşuna işaret etmekte gibidir. Sınır, *Ruh Üzerine*’de de işaret edildiği gibi, tarafları ayırt eden ve her iki tarafa da temas ettiği için aynı anda her iki taraf da olabilen

²⁶ Eski Yunancada *topos* kavramı, yer, bölge, yeryüzünün tümü, konum, çevre, coğrafi konum, bedenin bir kısmı, evdeki bir bölüm gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1806).

²⁷ Eski Yunancada *horos* kavramı, sınır, ölçü, çeper, ufuk, ölçüt ve tanım gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1255-1256).

tuhaf ve arada bir unsurdur (Aristoteles, 2018b: 427a 14). Arada oluşun bu tuhaflığı, onu hem kısıtlayan anlamıyla sınırlayıcı hem de sınırlayıcılığı aşan anlamıyla ufka işaret edici kılan şeydir ve bir *topos*'un sınırlarını belirlemek de yine bu anlamda, bu *topos*'un sınırlılığını belirlemek kadar, onun günümüzde bile açık olan ufkuna işaret etme amacını içinde barındırmaktadır.

Aristoteles, felsefede yeni olanı dile getirmek için söz aldığı zamanın onun karşısına çıkarttığı üç büyük *aporia* vardır. Bunlardan ilki, çalışmanın giriş kısmında da üzerinde durduğum, Platon'un, Sokrates'ten ona miras kalmış olan “Şeylerin neliği nedir?” sorusuna yönelik cevap arayışının başarısızlıkla sonuçlanmasından kaynaklanmış olan *aporia*'dır. Platon'un bu başarısızlığı, aynı zamanda geliştirilmeye çalışılmış olan bir tür tek anlamlılık rejimine ulaşma denemesinin de başarısızlığı anlamına gelmiştir; çünkü Platon, asla farklı anlamlarla yetinmemiş ve daima mutlak biçimle birlikte ortaya konacak olan tek anlamı istemiş, fakat buna da asla ulaşamamıştır. Bu şekilde, Aristoteles'in karşısında beliren ilk *aporia*, Platon'un mutlak biçime, diğer bir deyişle tek anlamlılığa ulaşma denemesinin kendisi olmuş olur. Yani böylesi bir tek anlamlılığa ulaşma denemesi, felsefeyi içinden bir şekilde çıkılması gereken bir çıkmaza sokmuştur. İkinci *aporia* ise, Platon'un bahsi geçen başarısızlığından ötürü varlığını sürdürmeye devam eden bir *aporia*'dır aslında. Bu *aporia*, Platon'un ulaşamadığı tek anlamlılık rejimiyle birlikte, düşüncelerinin merkezindeki ana *aporia*'ya işaret edilememiş olan sofistlerin, insanı merkeze alan ve bu merkeze göre şekillendiği için de epistemolojik olarak nihilizme varan şüpheciliklerinden kaynaklanan *aporia*'dır. Aristoteles'in karşısında beliren üçüncü büyük *aporia* ise, Sokrates öncesi düşünürlerle birlikte ortaya atılmış olan ilk ontolojik soru olan “Bu evrenin ve evrendeki her bir şeyin kendisinden meydana geldiği bir ilk kaynak/ilke var mıdır, varsa bu nedir?” (Özcan, 2011: 13) sorusunun cevapsız kalışından ya da verili cevapların birbiriyle uyumlayışından doğan *aporia*'dır.

Söz konusu üç *aporia*, bize yeni olanı dile getirmek için söz almış olan filozofun, ortaya koyacağı dizge aracılığıyla ortadan kaldırmak istediği güçlüklerin bir çerçevesini vermiş olur. Bu çerçeveye göre, Aristoteles'in söz konusu güçlükleri bertaraf edebilmek için ortaya koyması gereken ilk şey, hem Platon'un geliştirmeye çalıştığı tek anlamlılık

rejiminin karşısına çıkan *aporia*'ya yakalanmayacak olan hem de sonsuz anlam çokluğunun *khaos*'u içerisinde kaybolmayacak olan bir sınırlı anlamlar çokluğu geliştirmektir. Aristoteles'in, söz konusu *aporia*'ların karşısında yapması gereken ikinci şey ise, hem kendi *topos*'una bir yer açabilmek hem de geliştirmiş olduğu sınırlı anlamlar çokluğunu sınavabilmek adına felsefe tarihi yapmaya girişmektir. Üçüncü ve son adım ise, hem felsefeyi nihilizmle buluşturan insan merkezci sofist damarı tıkayabilmek hem de sınırları çizilmiş olan felsefe tarihinin içerisinde kendi *topos*'unu oluşturabilmek adına, epistemolojiyi de önceleyecek olan bir felsefi yöntem ortaya koymak olacaktır. Tüm bu adımların sonucunda, söz konusu *aporia*'ların oluşturduğu çerçeveye bir cevap olarak Aristoteles'in ontolojik dizgesi, yani *prote philosophia* doğacak ve en nihayetinde de kendi *topos*'unu oluşturacaktır.

1.1. ARİSTOTELES'İN FELSEFE TARİHİ

Ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek için söz alan felsefenin, ilkin felsefe tarihi yaparak işe başlaması kaçınılmaz gibidir. Felsefe tarihi aracılığıyla, hem kendinden önce söz almış olan düşünürlerin ortaya koyduğu dizgeleri soyut kılacak olan *aporia*'lar belirginlik kazanır hem de o soyut kılınan eski somut bütünlüklerin üzerinde yeniyi dile getirecek olan dizge için bir yer açılmış olur. Bu şekilde ele alındığında felsefe tarihi yapmak, tıpkı kütüphanesini yerleştiren bir koleksiyoner gibi, geçmişte söz almış olanları, bu sözlerin içerisinde barınan *aporia*'larla birlikte gruplayarak yeniden raflara yerleştirmek ve raflarda bu *aporia*'lara çözüm getirecek olan yeni dizge için yer açmak anlamına gelmektedir.

1.1.1. “Nasıl biliyoruz?” Sorusundan “Daha Bilgece Olan Bilim”e

Aristoteles, ilk felsefe tarihi çalışması olarak da değerlendirilebilecek olan *Metafizik*'in birinci kitabındaki araştırmasını “Tüm insanlar doğal olarak bilmeye iştah duyarlar.” (2018a: 980a 22) sayılısı ile başlatır ve bunu da “Nasıl biliyoruz?” sorusuna yönelik bir cevap arayışı ile devam ettirir. Aristoteles'e göre, tüm insanlarda bilmeye yönelik böylesi bir iştahın olmasının temel işareti, insanların duyumlara yönelik özel ilgisidir, çünkü insanlar duyumlara yalnızca kullanımlarından ötürü değil, aynı zamanda kendileri için de

değer verir (2018a: 980a 23). Duyumlar arasındaysa en çok görme duyumuna değer verir insanlar, çünkü onlar arasında en çok görme bir şeyleri bilmeyi sağlar (Aristoteles, 2018a: 980a 25). Hayvanlar²⁸ doğal olarak duyumsamaya sahiptir Aristoteles'e göre, fakat bunlardan bazılarında anımsama meydana gelirken bazılarındaysa gelmez (2018a: 980a 27). Yine bazı hayvanlar, duyumsamalar aracılığıyla oluşan izlenim ve anılarla yaşayıp deneyimden pek az pay alırken, insan ırkında anımsama aracılığıyla deneyim de meydana gelir (Aristoteles, 2018a: 980b 25). Pek çok deneyimden benzer şeylere ilişkin bir tümel yargı ortaya çıktığında ise sanat meydana gelir (Aristoteles, 2018a: 981a 7). Deneyimin kendisi değil, sanat bir bilimdir Aristoteles'e göre, çünkü bilen ile bilmeyen, bilen öğretebilme olanağına da sahip olması ile ayrılır birbirinden (2018a: 981a 19). Sanat ile genel anlamda bilimin farkını ise *İkinci Çözümlemeler*'de şu sözleri ile ortaya koyar Aristoteles: "(...) deneyimden -ruhta tümüyle dural olan tümelden, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten- sanat ile bilimin ilkesi çıkar: oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi, varlıkla ilgiliyse bilimin ilkesi." (2005a: 100a 8). *Nikomakhos'a Etik*'te ise "bilim" in nesnesini şu sözleriyle açıklar: "(...) Bilimsel bilgi nesnesi zorunlu olarak vardır, dolayısıyla ebedidir. Nitekim mutlak anlamda zorunlu olarak olan her şey ebedidir, ebedi şeyler ise doğmamış ve yokedilemez şeylerdir." (Aristoteles, 1997c: 1139b 20). Yani deneyimden çıkan ilkeler oluş'la ilgiliyse bunlar sanatın ilkelerini, mutlak anlamda zorunlu olarak varolanlarla ilgiliyse de bilimin ilkelerini oluştururlar Aristoteles'in düşüncesinde. Bu noktada ise, "bilim" ile "daha bilgece olan bilim" arasında bir ayırım yapar Aristoteles. Ona göre, tıpkı ustanın kalfadan ya da teorik bilimin pratik bilimden daha üstün oluşu gibi, nesnesi zorunlu olarak varolan bilimler arasında da diğerlerinden üstün bir bilim olmalıdır (Aristoteles, 2018a: 982a 2). Aristoteles'in, daha sonra *prote philosophia* olarak adlandıracağı bu bilimle ilgili olarak çizdiği ilk sınır burada karşımıza çıkar: Ona göre, henüz adlandırılmamış olsa bile, daha bilgece olması gereken bu bilim, bir takım ilke ve nedenleri araştıran bir bilim olmalıdır (Aristoteles, 2018a: 982a 3). Bu noktadan sonra ise, bahsi geçen bu bilimin neliğine yönelik bir açıklık getirebilmek adına, bu bilimin çerçevesini çizmeye başlar Aristoteles. Ona göre bu bilimin ilk neden ve ilk ilkeleri araştıran bilim olmasının nedeni, ancak en tümel bilgiye sahip olanın her şeyi bilme iddiasında olabileceğidir, çünkü yalnızca ilk neden ve ilkelerin

²⁸ Aristoteles'e göre insan da bir hayvandır, ama diğer hayvanlardan hesaplama ve akıl yürütme özelliklerine sahip olması dolayısıyla ayrılır (2018b: 415a 3).

bilgisi aracılığıyla diğer bilgiler de bilinebilir, fakat bunun tersi söz konusu değildir (Aristoteles, 2018a: 982a 20). Aristoteles'e göre felsefe “merak etme” edimi ile başlar; önce en yakındaki küçük *aporia*’ları merak eder filozof, daha sonra ise bunları araştırırken büyük *aporia*’lara denk gelir ve onlara yönelir (1966c: 982b 11). Bu, filozofu en tümel bilgilere ulaştıracak olan bilim de, elbette en büyük *aporia*’larla, yani ilk ilke ve nedenlerin ne olduğu sorusunun açmazlarıyla uğraşacak olan bilimdir. Bu bilimin nesnesi ise “ilkelerden çıkan nedenler” olarak belirlenir, çünkü Aristoteles’e göre bir şeyi bilmek, ancak onun nedenlerini bilmekle mümkündür (2018a: 983a24). Bu şekilde Aristoteles, “Nasıl biliyoruz?” sorusu üzerine yaptığı soruşturmada “daha bilgece olan bir bilim”e ulaşmış ve bu bilimin ne olduğunu söyledikten sonraysa, onun nesnesine yönelerek varolana dair soruşturmasını başlatmış olur (Güzel, 2008: 226). Bu noktadan sonra Aristoteles’in yapacağı şey, nesnesi ilkelerden çıkan nedenler olarak belirlenmiş olan bilime felsefe tarihinde bir yer açabilmek adına, öncelikle nedenler ve ilkelere dair bir sınırlı anlamlar çokluğu oluşturmak, ardında da bunu felsefe tarihinde sınamak olacaktır.

1.1.2. Neden Kavramının Sınırlı Anlamlar Çokluğunun Oluşturulması ve Bunun Felsefe Tarihindeki Sınanışı

Üstte de bahsedildiği gibi Aristoteles, hem Platon’un bina etmeye çalışıp da başarısız olduğu tek anlamlılık rejiminden hem de sofistlerin yaptığı gibi sonsuza açılan anlamlar *khaos*’u dolayımı ile varılan nihilizmden uzak durmanın bir yolunu bulmalıydı. Aristoteles’in bu konuda geliştirdiği çözüm, kavramlara dair bir sınırlı anlamlar çokluğu oluşturmak olmuştur. Bu sayede Aristoteles, hem Platon gibi kavramların tek anlamıyla yetinme ihtiyacı taşımamış hem de sofistler gibi anlamlar çokluğundan doğan bir nihilizme takılmamış olur. Sınırlı anlamlar çokluğu derken, Aristoteles’in, nedenlerin dört tane olduğunu, kategorilerin on tane olduğunu ya da varolma tarzlarının üç tane olduğunu söylemesi örneklerinde olduğu gibi, kavramların sınırlı sayıda anlamlarını belirlemesine işaret ediyorum. İlk bakışta keyfi bir sayısal sınırlama getirme gibi görünen bu yöntemle belirlenen sınırlı anlamlar çokluğunun sınanışı ise, Aristoteles’in felsefe tarihi çalışmaları ile söz konusu olmuştur. Şimdi kısaca, filozofun neden kavramına dair geliştirdiği sınırlı anlamlar çokluğundan ve bunu felsefe tarihinde sınavından bahsedeceğim.

Aristoteles *Fizik*'te, "bilmek" amacını taşıyan her araştırmada, bilinmeye çalışılan nesnenin nedeni kavranmadıkça, araştırmanın asla amacına ulaşamayacağını ve araştırılan her nesne için de söz konusu olabilecek yalnızca dört neden olduğunu belirtir (1997a: 194b 20). Bunların ilki, bronzun heykelin nedeni olmasındaki gibi, bir nesnenin onda içkin olup da ondan oluştuğu şey olan maddi nedendir²⁹ (Aristoteles, 1997a: 194b 23-25). İkincisi ise, *diapason*'un³⁰ nedeninin iki ile birin bağıntısı, genel olaraksa sayı oluşu gibi, bir nesnenin ne olduğunun tanımı olan biçim neden ya da ilk örnek nedendir³¹ (Aristoteles, 1997a: 194b 26). Üçüncüsü, babanın çocuğun ya da genel olarak değişen şeyi değiştirenin neden oluşu gibi, değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı olan hareketi başlatan nedendir (Aristoteles, 1997a: 194b 30). Dördüncüsü ise, sağlıklı olmanın gezintiye çıkmanın nedeni ya da iyiye ulaşmanın bilimlerin nedeni olmasındaki gibi, ilk hedefin olaylar sonucu nihayete ulaşması anlamında ele alınan ve hareketi başlatan nedenin karşısı olan ereksel nedendir (Aristoteles, 1997: 194b 35). Aristoteles'in neden kavramına yönelik oluşturduğu anlamlar çokluğu bu dördüyle sınırlıdır. Anlamlar çokluğunun bu dördüyle sınırlı olup olmadığına, diğer bir deyişle herhangi bir şekilde başka bir nedenden söz etmenin mümkün olup olmadığına dair sinama işlemi ise felsefe tarihi aracılığıyla söz konusu olacaktır. Kendinden önce söz almış olan düşünürlerin ilkelere ve nedenlere dair kavrayışlarını sınadıktan sonra Aristoteles, artık belirlemiş olduğu bu sayıyı, yani dördü, tarihte de sinamış ve teyit etmiş olacaktır.

Aristoteles'e göre, kendinden önce söz almış olan filozoflar için ilke, diğer şeyler kendisinden çıkarken, kendisi daima korunan şeydir (2018a: 983b 17). Bozulmadan kalan bu ilke anlamındaki doğa, Thales'göre su, Anaksimenes ile Diogenes'e göre hava, Herakleitos ve Hippasos'a göre ise ateştir ve bu düşünürlerin hepsi de ilkenin tek ve maddi olduğunu öne sürmüşlerdir ve bundan dolayı da kabul ettikleri neden, maddi nedendir (Aristoteles, 2018a: 983b 20 - 984a 5). Empedokles ise, biraz önce sayılan

²⁹ *Fizik*'te maddi neden olarak geçen birinci neden, *Metafizik*'te hem maddi neden hem de taşıyıcı neden olarak adlandırılır (Aristoteles, 2018a: 983a 24).

³⁰ Eski Yunancada *diapason* terimi, ilk ve son notanın uyumu anlamına gelir (Liddell&Scott, 1996: 406).

³¹ *Fizik*'te biçim neden ve ilk örnek neden olarak ele alınan ikinci neden, *Metafizik*'te, şeylerin neliği anlamındaki *ousia* neden olarak da ele alınır (Aristoteles, 2018a: 983a24 ve 1013a 26). Bu anlamda *ousia* nedenin, bir şeyin var olması için söylenen tanım, diğer bir deyişle onu epistemonolojik bağlamda biricik kılan neden olduğunu söyleyebiliriz.

ilkelere bir dördüncüsünü de, yani toprağı da ekleyerek, dördünü birden ilke olarak addetmiştir (Aristoteles, 2018a: 284a 7). Bu anlamda Empedokles de ilke olarak maddi olanı ele alır, ama onun diğerlerinden farkı, hem diğerleri tek ilkedен bahsederken onun dört ilkedен bahsetmesi hem de neden olarak maddi nedenden değil, sevgi ve nefret olarak belirlediğı hareketi başlatıcı nedenden bahsediyor olmasıdır (Aristoteles, 2018a: 985a 29). Anaksagoras ise, ilkelerin sonsuz olduğunu öne sürmüştür ve bunlar da madde gibi ayrışıp birleşerek oluşan şeylerdir (Aristoteles, 2018a: 984a 13). Anaksagoras'ın kabul ettiğı neden de hareketi başlatıcı nedendir; çünkü o, başlangıçta *khaos* halinde olan sonsuz ilkeye düzen veren bir unsurdan, kendi de o sonsuz ilkelerden biri olup, onlardan bu düzenleme gücünü kendinde barındırmasıyla ayrılan *nous*'tan³² bahsetmektedir (Aristoteles, 2018a: 984b 17). Leukippos ve Demokritos ise, öge olarak dolu ve boşu, neden olarak ise maddi nedeni addeder Aristoteles'e göre, çünkü nesnelere içkin olup da nesnelerin onlardan oluştuğı üç şey, şekil, düzen ve konumdur onların düşüncesinde (2018a: 985b 5). Pythagorasçılar ise, ele aldıkları ilkeler ve kabul ettikleri nedenlere göre kendi içlerinde ikiye ayrılırlar Aristoteles'in düşüncesinde. Bazı Pythagorasçılar, sayıları varolanların ilkeleri sayarlar ve varolanların sayıları taklit ederek var olduklarını, ilk ilkenin birlik olduğunu, sayıların nedeninin ise armoni olduğunu söylerler (Aristoteles, 2018a: 985b 23 - 986a 14). Philolaos ve Alkmaion gibi diğer Pythagorasçılar ise, birbirine karşıt on maddi ilke³³ olduğunu söylerler ve ilkelerin nedeninin de yine armoni olduğunu belirtirler (Aristoteles, 2018a: 986a 22). Bu düşünürlerin dışında, bir de evrenin doğasının devinimsiz ve Bir olduğunu söyleyen düşünürler vardır. Parmenides Bir'in ifade olduğunu, Melissos maddi olduğunu, Ksenophanes ise başka hiçbir açıklama yapmadan Bir'in Tanrı olduğunu söylemiştir (Aristoteles, 2018a: 986b 8-15). Aristoteles'e göre Melissos ve Ksenophanes, ortaya koydukları düşüncelerin fazlasıyla ham olmaları dolayısıyla göz ardı edilebilir düşünürlerdir, ama Parmenides varolmayanı varolmaya uygunsuz bulduğı için zorunlu olarak varolanın Bir olduğunu ve bu yüzden başka hiçbir şey olmadığını düşünmesinden dolayı diğerlerinden ayrılır (2018a: 986b 25). Aristoteles'e göre Parmenides, varolanın ifade bakımından Bir olduğunu söylese de, duyumsama bakımından Çok olduğunu kabul ettiğı için, ortaya varolan ve varolmayan

³² Eski Yunancada *nous* kavramı, akıl, düşünme, anımsama, ruh taşıyan bir kalp, azim, gaye, niyet, zekâ, zihin ve zihnin edimi gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1180-1181).

³³ Diğer Pythagorasçıların ilkeleri, sınır ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, durağan ve hareketli, düz ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü ile kare ve dikdörtgen çiftleridir Aristoteles'e göre (2018a: 986a 22-25).

olarak iki neden ve sıcak ve soğuk olarak iki ilke koymuştur (2018a: 286b 25 - 287a 1). Sıra Platon'a geldiğindeyse Aristoteles, Platon'un geliştirdiği düşüncelerin çoğunun özgün olmadığını vurgular; çünkü o, Herakleitos'un öğretileriyle paralel olarak, duyumsanabilir olanların daima değişmekte olduğunu varsaymış ve Sokrates'in öğretileri doğrultusunda da değişmez olan tümelleri aramıştır (2018a: 987a 29 - 987b 4). Duyulur olanların kendileri gibi duyulur olan tümel ve değişmez bir tanımına ulaşmanın olanaksız olmasından dolayı, bunların idea olarak adlandırılan başka türden varolanlar olması gerektiğini ve idealar ile duyulur olanlar arasındaki ilişkinin de pay alma ilişkisi ile kurulduğunu söylemiştir Platon (Aristoteles, 2018a: 987b 5-15). Aristoteles'e göre tam da bu nedenlerle özgün değildir Platon'un geliştirdiği çoğu düşünce; çünkü o, zaten Herakleitos ve Sokrates'in söylemiş olmadığı bir şeyi dile getirmemiş, Pythagorasçılara ait olan "varolanların sayıları taklit ederek var olduğu" düşüncesindeki "taklit etme" ilişkisinin adını değiştirerek, "pay alma" halinde yeniden dile getirmiştir (2018a: 987b 10-14). Aristoteles'e göre Platon'un özgün düşüncesi, ideaların ve duyumsanabilir cisimlerin dışında, bir de matematiğin nesnelerinin var olduğunu söylemesinde ve sayıların *ousia*'sını "bir" olarak belirlemiş olmasında, çünkü sayıların "bir"den pay alarak oluştuğunu düşünmesinde yatmaktadır (2018a: 987b 15-25). Aristoteles, bu düşüncenin ilk bakışta Pythagorasçı öğretiyi anımsatıyor olduğunu vurgular, ama Platon'un *ousia*'sının, sonsuzu tek bir şey olarak ele alan Pythagorasçılardan, büyük ve küçükten çıkartarak iki şey olarak ele almasıyla ayrıldığını vurgular (2018a: 987b 25). Dolayısıyla, Aristoteles'e göre Platon'un ilkesi, madde olarak büyük ve küçük, üzerinde durduğu nedenler ise, ideanın bir biçim olmasından dolayı biçim neden ve maddi neden olarak belirir³⁴ (2018a: 988a 8).

Bu şekilde Aristoteles, geliştirmiş olduğu nedenlere yönelik sınırlı anlamlar çokluğunu felsefe tarihinde sınamış ve onda herhangi bir problem olmadığını görmüş olur, çünkü ele alınan tüm düşünürler, *Fizik*'te sınırları çizilen dört nedenden başka bir nedeni ortaya koyamamışlar, bunun farkında olsalar da olmasalar da bu nedenlerden yalnızca bazılarını kabul etmişlerdir. Aristoteles'in bu yaklaşımı, hem kavramları tek anlama sıkıştırmadan

³⁴ Aristoteles, her ne kadar bu kısımda Platon'un yalnızca iki nedenden bahsettiğini söylemiş olsa da, *Metafizik*'in devamında Platon'daki "iyi"nin, bir tür ereksel neden olduğunu da dile getirmiştir (2018a: 988b 6).

değerlendirmesini hem de Herakleitosçu Çok'tan beslenen sofistler gibi sonsuz anlama yönelim ile ulaşılan nihilizme takılmadan bir çerçeve kurabilmesini sağlamış olur. Bu noktadan sonra, artık Aristoteles'in geliştirdiği sınırlı anlamlar çokluğuna itiraz etmenin tek yolu kalmış olur ki, o da bu dört nedeni aşan bir unsurdan, örneğin beşinci bir nedenin olduğunu ortaya koymaktan geçer³⁵.

1.1.3. Yeni Dizgeye *Topos* Oluşturma Amacıyla Açılan Gedikler: Felsefe Tarihindeki *Aporia*'ların Belirlenişi

Önceki bölümde üzerinde durulduğu haliyle, Aristoteles'i felsefe tarihi yapmaya iten unsurlardan biri, geliştirilmiş olan sınırlı anlamlar çokluğunu sınamaktır. *Metafizik*'te söz konusu olan, neden kavramına dair anlamlar çokluğunun sınanışı, bunun birçok örneğinden yalnızca biridir. Filozofu felsefe tarihi yapmaya iten unsurlardan bir diğeri ise, kendi geliştireceği dizgeye yer açabilmek adına, felsefe tarihindeki *aporia*'lara işaret etmektir. Çalışmanın giriş bölümünde de bahsettiğim gibi, yeni olanı dile getirmek için söz almış olan bir filozof, öncelikle mutlaka kendinden önce söz almış olan düşünürlerin ortaya koyduğu dizgeleri soyut kılacak olan merkezi *aporia*'lara işaret ederek işe başlar. Bu başlangıç, kendi dizgesini somutlaştırmak için gereken ilk adımı, yani somut olduğu varsayılanları soyut kılma ile şekillenecek olan “kendine yer açma” adımını oluşturur. Ancak bu adımın ardından, felsefe tarihinin zemininde kendine yer açmayı başarabilmiş olan bir düşünür, bu açılan boşlukta kendi düşünce *topos*'unu oluşturmak için sözünü devam ettirebilir, çünkü işaret edilen her *aporia*, aslında yeni olanın tutunabileceği bir gedik gibidir. Şimdi kısaca, Aristoteles'in bahsi geçen gedikleri nasıl açtığını, yani kendi *topos*'unu oluşturmadan hemen önce giriştiği dizgeleri soyut kılma edimini nasıl gerçekleştirdiğini örneklendireceğim.

³⁵ Aristoteles, kendi de bir kategori olan özne konumundaki *ousia*'ya yüklenen on kategori olduğundan, yani *ousia*, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, etkin ve edilgin kategorilerinden bahsettiğinde, aslında yüklemelere dair bir sınırlı anlamlar çokluğu oluşturmuştur yine (2002: 1b 25). Kant ise, bu çalışmanın giriş bölümünde de üzerinde durulmuş olduğu gibi, anlama yetisinin on iki kategorisi olduğunu söylediğinde (1983: 54), tam da bunu yapmış, yani Aristoteles'in belirlediği kategoriler dışında da kategoriler olduğunu vurgulamış ve bu sınırlı anlamlar çokluğunu soyut kılacak olan *aporia*'ya işaret etmiştir aslında.

Aristoteles *Metafizik*'te, neden ve ilke kavramına yönelik olarak geliştirdiği sınırlı anlamlar çokluğunu sınıadığı kısmın ardından, bu kısımda ele alınan düşünürleri kümelere ayırıp bu kümelerin *aporia*'larından bahsedeceğini belirtir (2018a: 988b 22). Barındırdığı *aporia*'lara işaret edilecek olan ilk küme, Thales, Anaksimandros ve Herakleitos gibi, evreni bir olarak ele alıp maddi olan tek bir doğayı varsayan ve bu doğayı da cismani ve büyüklüğe sahip bir şey olarak kabul edenlerin oluşturduğu kümedir (2018a: 988b 22). Aristoteles'e göre, bu kavrayıştaki ilk *aporia*, bu düşünürlerin yalnızca cisimlerin öğelerini ortaya koyup cismani olmayan şeylerden bahsetmiyor oluşlarında ortaya çıkar (2018a: 988b 23). İkincisi ise, oluş ve bozuluşun nedenleri ve her şeyin doğasını temellendirmeye giriştiklerinde, hareketin başlangıcının nedenine değinmemelerinde kendini gösterir (Aristoteles, 2018a: 988b 25). Üçüncüsü, düşüncelerinde nelik anlamına gelen herhangi bir *ousia* belirlemeyip doğrudan doğruya dört elementten birine ilke demelerinden doğar, çünkü bu durumda ilk nedeni ve asıl ilkeyi sorgulamamış olurlar (Aristoteles, 2018a: 998b 26). Sonuncu *aporia*, oluş ve doğa bakımından öncelik ve sonralık ilişkisini tam olarak belirlemeden, doğrudan tek öğeyi ilke olarak seçiyor olmalarından ötürü söz konusu olur, çünkü bu durum, seçilmiş olan kavramların karşıtlarının da ilke olmasını mümkün kılar (Aristoteles, 2018a: 989a 15). Aristoteles'in ele alacağı ikinci küme, Empedokles ve Anaksagoras'ın, yani evreni bir, maddeyi ise çok olarak ele alanların oluşturduğu kümedir (2018a: 989a 23). Aristoteles'e göre, bu kümeyi oluşturan düşünürlerin düşüncelerinde beliren ilk *aporia*, *Cennet Üzerine* ve *Oluş ve Bozuluş Üzerine*'de de geçtiği gibi, aynı cismin daima aynı kalmamasına işaret edilmesinden doğar (2018a: 989a 25, 1966a: 305a 5 - 305b 35 ve 1966b: 333a 16-20). Diğer *aporia*, bu şekilde konuşanların nitelik değişimini de ortadan kaldırmakta olmalarından dolayı söz konusu olur; çünkü Empedokles, hem ateş hem de su haline gelebilen tek bir doğa olduğundan bahsetmektedir ve eğer haklıysa, ne sıcaktan soğuk ne de soğuktan sıcak oluşabilir (Aristotle, 1966c: 989a 27). Bunların ardındansa Aristoteles, varolanların tümü hakkında akıl yürütüp de, onları duyulabilir olan ve duyulur olmayan olarak ikiye ayıranların düşüncelerinden doğan *aporia*'lardan bahsedeceğini belirtir (2018a: 989b 21-27). Bu iddiaya sahip olanlar Pythagorasçılar ve Platon'dur. Pythagorasçıların düşüncelerinde ortaya çıkan ilk *aporia*, *hypokeimenon*'ların³⁶ sınır ve

³⁶ Eski Yunancada *hypokeimenon* kavramı, altta yatan, diğer şeyler için dayanak olan ve taşıyıcı gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1884).

sınırsız ya da tek ve çift sayı olduğu durumlarda, devinimin neyden hareketle ve neye doğru olacağını ve oluş ve bozuluş söz konusu olmadığına da, *kinesis*'in ve *metabole*'nin nasıl mümkün olacağını söylemiyor oluşlarından kaynaklanmaktadır (Aristoteles, 2018a: 990a 1-5). Diğer *aporia* ise, matematiğin nesneleri hakkında, duyulur nesneler hakkında söylediklerinden fazlasını söylemiyor oluşlarından dolayı doğmaktadır (Aristoteles, 2018a: 990a 15). Üçüncüsü, bu düşünürlerin, duyulur sayıların evrendeki her şeyin nedeni olduğunun kanıtını, duyumsanır sayılar üzerinden göstermeleri, dolayısıyla da bu ikisinin birbirinden nasıl ayrılacağından bahsetmemiş olmaları konusunda ortaya çıkmaktadır (1966c: 990a 18-32).

Pythagorasçıların ortaya koyduğu düşüncelerdeki *aporia*'lardan bahsettikten sonra, sıra Aristoteles'in ilk büyük rakibi olan Platon'un ortaya koyduğu dizgenin merkezindeki *aporia*'lara işaret etmeye gelmiştir. Aristoteles, bu kısmın ardından, Platon'un ortaya koyduğu dizgedeki on üç *aporia*'ya işaret etmiş olacaktır. Diğer isimlere dair iki ya da üç *aporia*'dan bahsederken, Platon'un ortaya koyduğu dizgeyi soyut kılmaya yönelik bu fazladan çaba, bize Aristoteles'in gözündeki Platon'un dışliliğini göstermektedir. Öte yandan, bu çalışmanın giriş bölümünde de üzerinde durulduğu gibi, Aristoteles'in bu kısımda işaret edeceği *aporia*'ların bir kısmının, aslında zaten Platon'un *Parmenides* diyalogunda da geçiyor olması durumu söz konusudur. Platon, yine çalışmanın giriş kısmında da vurgulandığı gibi, aslında tam da o geçmişte geliştirmiş olduğu ilk ontolojik dizgeye kendi kendine böylesi eleştiriler getirdiği için *Sofist*'te yeni bir ontolojik belirleme yapmayı deneyebilmiştir. Şimdi, Aristoteles'in Platon'un kuramında gördüğü *aporia*'ların bazılarını, Platon'un *Parmenides*'te kendi kuramı açısından ortaya koyduğu *aporia*'larla karşılaştırarak ele alacağım. Aristoteles'in idealar kuramında gördüğü *aporia*'ların ilki, Platon'un ilkin duyulur olan varolanların nedenlerini kavramanın yollarını araştırırken, duyulur olanlarla eş sayıda ideayı devreye sokmuş olmasından doğmaktadır (2018a: 990b 1-3). Aristoteles'e göre Platon'un bu yaklaşımı, az sayıda varolanı saymayı arzulayan birinin, bunun mümkün olmadığını düşünüp de, bunların sayısını daha da arttırarak ulaşacağı sonuçta olacağı gibi bir *aporia*'ya yol açmaktadır (2018a: 990b 5). Ortaya konan bu *aporia*'ya göre, Platon'un kuramında ele alındığı haliyle tek tekler ve bunları kuşatmaya çalışan idealar arasındaki ilişkide sorunlar söz konusu olmaktadır. Buna benzer bir eleştiri Platon'un *Parmenides*'inde de geçer:

Parmenides karakteri “(...) pay alanlar ideanın bütününden mi yoksa bir parçasından mı pay alıyorlar?” (1989: 131a) diye sorar; Sokrates karakteri ise, bütününden pay aldığını söyleyerek cevap verir buna ve bu iddiasını desteklemek için de, tek ve aynı olmasına karşın gene de çok yerde olan ve hiç de kendi kendinin dışında olmayan “gündüz” örneğini ortaya atar (1989: 131b). Buna göre gündüz aynı anda hem bütündür hem de her yerde bulunur ve bu bulunmadan ötürü de parçalanamaz (1989: 131b). Parmenides karakteri ise, buna karşılık, Sokrates’in verdiği bu örneğin “bir örtünün altında yatan birçok insan” örneği ile benzeşip benzeşmediğini sorar (Platon, 1989: 131b-c). Sokrates bunu onaylar, fakat insanların her birinin örtünün bütününden mi yoksa örtünün bir parçasından mı pay aldığı sorusuna “parçasından” diye cevap verdiği için, idealardan pay alan tek teklerin ilişkisinin bir *aporia* olarak kalması söz konusu olmaya devam eder (Platon, 1989: 131c). Bu şekilde, henüz Aristoteles’in bahsi geçen eleştirisi söz konusu değilken bile, Platon’un kendisinin, kendi kuramındaki idealar ve tek tekler arasındaki ilişkiyi zaten sorunlu bulduğunu görmüş oluruz. Platon’un *Parmenides* diyalogunda geçen, kendi kuramına yönelik bir diğer eleştirisi de idealarla ilgili bir aşırılığın ortaya çıktığına yöneliktir. Bu eleştiriye göre, büyüklüğün kendisi ve öteki büyük şeyler söz konusu olsa, o zaman ortaya bu ikisinin birleşiminden yeni bir büyüklük çıkacağından dolayı, bu büyüklüğü kapsayan bir başka büyüklük ideasına da ihtiyaç olacaktır ve bu da bu şekilde sonsuza kadar sürüp gidecektir (Platon, 1989: 132a). Platon’un kendi kuramının içinde barındığına işaret ettiği bu son *aporia*, aslında Aristoteles’in ünlü “üçüncü insan” eleştirisinin (1966c: 990b 16) belirgin hale getirdiği *aporia* ile aynı probleme işaret etmektedir. Tek farkı, Platon’un büyüklük kavramı üzerinden işaret ettiği aşırılığa Aristoteles’in insan üzerinden işaret etmiş olmasıdır. Aristoteles’in Platon’un kuramına yönelik ortaya koyduğu bir diğer *aporia* ise, ebedi olan ideaların, onlardan yapıcı farklı olan duyumsanabilir olanlara herhangi bir katkısının olamayacağı konusundadır (1966c: 991a 9-10). Biçimler, duyumsanabilir olanların devinimlerinin ve değişimlerinin nedeni olmadığından ve kendinden pay alarak var olduğu söylenen şeylerin içinde de olmadığından dolayı, duyumsanabilir olanlar ile biçimlerin herhangi bir şekilde ilişki kurması olası değildir Aristoteles’e göre (1966c: 991a 10-15). Platon, kendi kuramıyla ilgili buna benzer bir *aporia*’yı da dile getirmiştir. Parmenides karakteri Sokrates’e, eğer her şeyin kendinde bir varlığı olduğu düşünülürse, bu düşünceye sahip olan birinin bu “kendinde şeyler”in asla tek tek şeylerde olmadığını da kabul ediyor

olması gerektiğini söyler; Sokrates ise, bunu onaylar, çünkü aksi halde bu şeyler “kendinde şey” olamazlar (Platon, 1989: 133c). Bu noktada Platon, ideanın kendisini bilen, o ideanın bağlı olduğu tekleri bilebileceğini, ama en başta asla bu “kendinde şeyler”le bir bağı olmayan ve yalnızca tek tekleri bilen birinin, teklerden yola çıkarak ideaları bilemesinin olanaksız olduğuna işaret etmiş olur (1989: 134b 10). Aristoteles’in bahsini açtığı, Platon’un ortaya koyduğu dizgeye yönelik özgün sayılabilecek olan *aporia*’lar ise, daha çok sayıların idealar olduğu düşünüldüğünde ya da idealar ile tek tek şeyler arasında var olanlar olarak düşünüldüğünde ortaya çıkan açmazlar ile Platon’un ele almadığı “neden”e yönelik açmazlardır. Bunlardan birini örnek vermek gerekirse, Aristoteles’e göre, Platon’un idealar öğretisinde asla değişimin ilkesi olan nedenin ne olduğu üzerine bir şey söylenmemiş, ama buna rağmen bu biçimlerin diğer tek tek şeylerin *ousia*’sı olduğunun savunulmuş olmasıdır (2018a: 991b 22-35).

Burada genel olarak *Metafizik* üzerinden birkaç örneğini ele aldığım *aporia*’ları belirleme işlemi sonucunda Aristoteles’in elde ettiği iki güç söz konusu olur. Bunlardan ilki, kendisinden önce söz almış olan isimleri gruplara ayırıp ortaklaştırarak, yeni olanı dile getireceği zemini kendi içinde sınırlarla bölme gücüdür. Felsefe tarihi olan zemin, artık filozofun belirlediği sınırlarla kuşatılmış olduğu için zapturapt altına alınması oldukça kolay olan bir parçalar bütünü haline gelmiş olur. Kuşatılmış olan parçaların her birini soyut kılacak *aporia*’ların belirlenişi ise, felsefe tarihinde açılmış olan gediklerin üzerine yeni olanı bina etme gücünü verir filozofun eline. Aristoteles, söz konusu felsefe tarihi çalışmasının ardından, tam da bu iki gücü elinde tutabildiği için, artık tüm geçmişe dair en büyük *aporia*’dan bahsedebilir hale gelmiş olur, çünkü bu *aporia*’yı ortadan kaldıracabilecek olan tek şey, onun söz konusu edeceği yeni dizgedir. Bu *aporia*, varolan konusunda söz konusu olan terimler birbirinden ayrıştırılmadan varolanın öğelerini araştırmanın olanaksız olmasından doğan *aporia*’dır (2018a: 992b 19). Aristoteles’in *Gökyüzü Üzerine*’de de belirttiği gibi, çok anlamda kullanılan terimlere yönelik kavramca hiçbir ayırım yapılmazsa; diğer bir deyişle, aslında eşanlamlı olsalar da kendi içlerinde bir sürü farkı barındıran terimler sanki ayrımsızmış gibi kullanılırsa, düşüncenin de belirsiz kalması zorunludur (1997b: 280b 1-5). Bahsi geçen *aporia*, artık gediklerine bağlanmış dizginlerle tümüyle zapturapt altına alınmış olan, yani neredeyse ele geçirilmiş olan felsefe tarihinin bütününe yöneliktir. Bu bütüne yönelik çıkmazı ortadan kaldıracak olan

şey ise, Aristoteles'in ortaya koyacağı yeni dizgedir. Henüz dizgenin kendisi hâlâ ortada değildir, ama çizilen sınırların ışığında beliren çerçevesi neredeyse mevcut gibidir, çünkü bütüne yönelik olarak ortaya konan *aporia*'nın da gösterdiği gibi, yeni dizge, varolana dair kavramların ayrıştırılması üzerine bina edilecektir.

1.2. ARİSTOTELES'İN ONTOLOJİSİ: *PROTE PHILOSOPHIA*

Metafizik'in dördüncü kitabı, ilk üç kitap boyunca aranan bilimin bulunuşunu müjdeleyerek başlatılmıştır. Aristoteles'in, ilk başta varolan olmak bakımından varolanı ve ona kendi gereği ait olanları incelemek (1966c: 1003a 21) olarak görevini belirlediği bu bilim, ilerleyen kısımlarda *prote philosophia* olarak adlandırılır (1966c: 1004a 2). Söz konusu adlandırmadaki “ilk” vurgusu, herhangi bir anlamda bir bilgi ortaya koyma savının, öncelikle bahsi geçen bu bilginin hakkında olduğu nesnenin soruşturulmasının gerekmesindendir (Güzel, 2008: 224). Güzel'e göre, bilginin hakkında olduğu nesneyi soruşturmak ontoloji yapmak demek olduğundan dolayı da, *prote philosophia* bu nedenle diğer felsefeler için bir “ilk” felsefe, diğer bir deyişle bir tür merdivenin ilk basamağı gibidir (2008: 224). Şimdi kısaca, *prote philosophia*'nın diğer bilimlerle ilişkisini daha belirgin bir hale getirebilmek adına, öncelikle genel olarak Aristoteles'in bilim kavrayışından, daha sonra ise onun sınıflandırdığı haliyle bilimlerden ve bunların ayrımlarından bahsedeceğim.

Aristoteles, bilimleri üç başlık altında toplar: Pratik, poetik ve teorik (2018a: 1025b 22-26). Aristoteles'e göre, pratik bilimlerin amacı eylem, nesnesi ise ebedi olanlar değil, yapıp etmelerle ilgili görelî şeylerdir (1966c: 993b 20-21). Pratîk bilimlerdeki temellendirmelerin amacı bilmek değil de eylem olduğu için ve bu bilimlerin nesnesi de görelî olduğu için (1997c: 1025a 5), bu bilimlerde teorik bilimlerdeki gibi bir kesinlik aranmamalıdır Aristoteles'e göre (1997c: 1094b 14). Siyaset bilimi, diğer pratik bilimlerin, yani askerlik, ekonomi ve retorik gibi bilimlerin en üstünüdür, çünkü diğerlerinde ulaşılmaya çalışılan iyi, bir amaca ulaştıracak olan araç olarak iyi iken, siyasetin ulaşmaya çalıştığı şey kendi başına amaç olarak iyi, yani “insan için iyi”dir (Aristoteles: 1997c: 1094a 20 - 1094b 4). Amacı yaratmak olan ve tragedya, komedyâ, *dithyrambos*, flüt ve *kithara* gibi türlere ayrılan (2005b: 1047a 15) poetik bilimlerin

ilkesinin yaratıcıda olduğunu vurgular Aristoteles (1966c: 1025b 22). Aynı zamanda hemen hemen hepsinin *mimesis*³⁷ başlığı altında da değerlendirilebildiği bu bilimler, birbirinden üç bakımdan ayrılır Aristoteles’e göre: Ya farklı nesneleri taklit ederler ya farklı araçlarla taklit ederler ya da aynı olmayan tarzda taklit ederler (2005b: 1047a 17). Tüm farklılıkları *mimesis* başlığının içinde söz konusu olduğu için, aslında bu başlık altında aynılan poietik bilimlerde de, teorik bilimlerden beklenen kesinliğin aranmaması gerekir Aristoteles’e göre, çünkü bu bilimlerdeki temellendirmenin doğruluğu veya yanlışlığını belirleyen şey, yalnızca taklidin gerçek karşılığına uygun olup olmamasıdır onun düşüncesinde (2005b: 1460b 25). Aristoteles, amacı hakikate ulaşmak olan (1966c: 993b 19) teorik bilimleri üçe ayırır: Matematik, fizik ve teoloji (1966c: 1026a 20). Aristoteles’e göre matematik, hem kendi başına olmayan hem de değişmez olanlarla ilgilenen teorik bilimdir (1966c: 1064a 30) ve değişmez olanlarda da hareketi başlatan neden ya da ereksel neden olamayacağı için, bu bilimde asla bunlardan yararlanılarak ispat yapılamaz (2018a: 996a 21-25). Fizik ise, hareketin ilkesini kendi içinde taşıyanlarla (2018a: 1064a 28), yani hem madde hem de biçim anlamına gelen doğal varlıklarla ve bu varlıkların ereksel nedenleri ve amaçlarıyla ilgilidir (1997a: 194a 12-25). Teorik bilimlerin üçüncüsü olan teoloji ise, hem kendi başına olan hem de değişmeyen varolanlarla, yani maddesiz olanlarla ilgilidir (Güzel, 2003: 134) ve bunlar da en yüce olanlar, diğer bir deyişle “tanrısal” olanlar olduğu için, bu bilim teorik bilimlerin en iyisidir Aristoteles’in düşüncesinde (2018a: 1026a 21 ve 1064b 3). Görüldüğü gibi, Aristoteles’in ortaya koyduğu anlamda bilimler, daima belli bir nesneyle uğraşan ve diğer bilimlerin uğraş nesnelerine dâhil olamayan unsurlar olarak ele alınırlar. Güzel’in de belirttiği gibi, bahsi geçen bilimler ne varolan olarak varolanla uğraşırlar ne de ele aldıkları varolanların *ousia*’larına dair bir kanıtlama geliştirmeyi denerler; çünkü bunları yapmak bahsi geçen bilimlerin değil, *prote philosophia*’nın işidir (2003: 130). Diğer bilimlerin *prote philosophia* ile ilişkisi, onun soruşturma konusu olan *ousia*’yı hareket noktası olarak ele alıp bunu ya duyunların yardımıyla açığa kavuşturmak ya da bir varsayım olarak ortaya koymaktır (Güzel, 2003: 130).

³⁷ Eski Yunancada *mimesis* kavramı, taklit, bir modelin yeniden üretilmesi ve temsil gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1134).

Bu noktada bir parantez açarak belirtmem gerekir ki, *prote philosophia*'nın, Aristoteles'in teorik bilimlerin arasına dâhil ettiği teoloji ile aynı şey olup olmadığı ya da eğer farklıysa ne bakımdan ayrıldığı konularına dair tartışmalar Aristoteles uzmanları tarafından herhangi bir kesin sonuca vardırılabilmiş değildir. Bahsi geçen tartışmaları doğuran temel kaynak, üstte de bahsedildiği gibi, *prote philosophia*'nın önce bir bilim dalı olarak tanıtılması, fakat sonrasında teorik bilimlerin altına yerleştirilmemesi ve onun yerine teolojiden söz açılmış olmasıdır. Bu konudaki yorumların ilki, Heidegger'in aktardığı kadarıyla, Jaeger gibi düşünürlerin ortaya koyduğu, Aristoteles'in düşüncesinde aslında iki farklı metafizik olduğu ve bunlardan ilkinin teoloji olarak söz konusu olan eski metafizik, ikincisinin ise ontoloji olarak söz konusu olan yeni metafizik olduğu fikrini söz konusu eden yorumdur (1992b: 13-14). Yücefer'e göre bu yorumun dayanağı, Jaeger gibi düşünürlerin, *Metafizik*'in günümüzdeki edisyonunda, bu iki bilimin birbirinin aynı gibi görünmesinin nedeninin, filozofun kendinin derlemediği kitabı derleyen ve aslında aynı olmayan bu iki bilimi aynı gibi gösteren tasnifçilerin hatası olduğunu düşünmeleridir (2014: 14). Barnes da "Metafizik" isimli incelemesinde, başlangıçta aynı gibi gördüklerini söylediği bu iki bilimi (1999: 66), incelemesinin sonunda, tıpkı Jaeger gibi, nesnelerinin farklı olduğunu söyleyerek birbirinden ayırır (1996: 101-108). Bunun dışında, teoloji ile *prote philosophia*'nın doğrudan aynı şey olduğuna işaret eden yorumlar da söz konusudur. Örneğin Sev, "Aristoteles'in *Ousia* Üçlemesi" isimli yazısında, Aristoteles'in en önemli teorik bilim olarak gördüğü teolojiyi, doğrudan *prote philosophia* olarak adlandırır (2014: 53). Bu kümenin bir diğer örneğini ise, *Varlık Felsefesi* isimli kitabı hazırlayan Çüçen ve arkadaşları oluşturur: Onlara göre, "(...) ontoloji, metafizik ve teoloji iç içe geçmiş bir bütünlük içeren ilk felsefenin konularıdır." (2014: 32). Bu iki kümeden farklı olan bir diğer ucu, Heidegger'in ontoteoloji yorumu oluşturur. Heidegger, öncelikle *Metafizik*'te geçen "teoloji" ifadesinin Ortaçağ'daki ya da günümüzdeki anlamına sahip olmadığını, çünkü bu ifadenin *thea* (tanrıça) ya da *thos*'un (tanrı) çoğulu olan *theaon*'dan türemediğini; sıfat olarak "tanrısalsal" anlamına gelen ve salt bir hayret ifadesi olarak kullanılan *theion*'dan türediğini söyler (1989: 134-135). Diğer bir deyişle, Aristoteles'in teolojinin nesnesi olduğunu söylediği tanrısalsal unsurlar, tıpkı onun felsefeyi başlattığını söylediği gibi "hayret" içeren unsurlardır ve Aristoteles'in ontolojisinin nesnesi olan *ousia*, saf madde, saf biçim veya hareketsiz hareket ettirici gibi kavramlar da, bu bağlamdaki "hayret"i hak eden, tanrısalsal

unsurlar olarak söz konusu olurlar. Bu şekilde Heidegger’e göre, Aristoteles’in ortaya koyduğu ontolojik dizgenin ontoteoloji ile sonlanması kaçınılmaz olmuştur, çünkü varolanlara dair araştırma, bir yandan da ilk nedenin araştırılması olarak sürdürüldüğü için, bu ontolojinin en nihayetinde düşünceyi hayretler içerisinde bırakacak olan “hareketsiz hareket ettirici” gibi bir unsurla sonlanması doğaldır (1997: 40-45). Bir diğer yorum ise, Yücefer’in, Aristoteles’in ontolojisinin, Heidegger’in iddia ettiği gibi ontoteoloji ile sonlanmasının kaçınılmaz olduğunu reddeden yorumudur. Yücefer’e göre, teoloji ve ontoloji arasında bir temas vardır, fakat bu temasta diğerine bağımlı olan ontoloji değil, teolojidir (2014: 50). Yücefer, hareketsiz hareket ettiricinin en yoğun şekilde tartışıldığı *Metafizik*’in on ikinci kitabında bile, aslında teolojinin ontolojinin kavramlarına bağımlı olarak hareket ettiğini iddia etmektedir (2014: 50). Benim bu konudaki yorumum ise, Heidegger’in, Aristoteles’in teolojisini *theion* üzerinden yakalamayı deneyen kavrayışını bir adım öteye taşımaya yöneliktir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, Aristoteles’in ortaya koyduğu dizgeyi “ortaklaştırma ontolojisi” olarak adlandıracam. Bahsi geçen ontolojik dizgeyi, bu ortaklaştırmadaki çelişkili unsurlardan, yani saf madde, saf biçim, hem özne hem de yüklem olarak beliren *ousia* ve hareketsiz hareket ettirici gibi unsurlardan bağımsız olarak değerlendiremeyeceğim için, her ne kadar Yücefer’in yorumunu besleyici bulsam da, onunkini Heidegger’in yorumuyla birleştirmeyi daha uygun buluyorum. Heidegger’in *theion* kavrayışı üzerinden ele aldığı Aristoteles teolojisinin nesnesi, artık gayet materyalist tarzda söz konusu edilebilecek olan bir tanrısallığa ulaştırır bizi. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde Aristoteles’in teolojisinin nesnesi, eskiler tarafından söylence şeklinde sonrakilere nakledilmiş olan, insan ve hayvan biçimli tanrılardır en temelde (2018a: 1074b 1). Bu unsurlar teolojinin alanına girer gerçekten de, çünkü hayvan ya da insan biçimli bir tanrı fikri bizde hayret uyandırır ve bu uyandırdığı hayrete verilen tepkisel bir adlandırma olarak da bunlar elbette tanrısaldır. Ontolojinin nesneleri ise, *Metafizik*’te belirtildiği gibi, *ousia*, saf biçim, saf madde ve hareketsiz hareket ettirici; *Cennet Üzerine*’de belirtildiği gibi, hem bu dünya hem de öte dünyada ebedi olması gereken dairesel devinimlerin doğasıdır (Aristoteles, 1966a: 277b 10). Bu bakımdan, Güzel’in ya da Barnes’ın dediği gibi, gerçekten de bu bilimlerin nesneleri birbirinden farklıdır en temelde ve Yücefer’in dediği gibi de, çoğunlukla ontolojinin nesneleridir teolojide bu hayreti uyandıran. Öte yandan, “çoğunlukla” ifadesinden de çıkarılabileceği gibi, bunun aksi de söz konusudur;

çünkü Aristoteles’in “ilk olana ulaşma” eğilimi, onun dizgesinin daima bir ilkle, örneğin saf maddeyle ya da hareketsiz hareket ettiriciyle sonlanmasına sebep olmuştur. Bu noktada, Heidegger’e de hak vermek gerekir, çünkü dizgenin tümüne yayılmış olan “ilk olana ulaşma eğilimi”, gerçekten de ontolojiyi bir ontoteolojiye çevirir. Burada söz konusu olan teolojinin nesnelerinin ise, artık Ortaçağ’ın Tanrı’yı merkeze koyan teolojisinin nesnesi ile bir alakası yoktur, çünkü onlar yalnızca ontolojiyi tamamlayan “ilk olanlar” olarak, yine maddeci bir bağlamda hayret uyandıran ve bu yönüyle de *theion*’dan gelen teolojinin nesnesine de dönüşebilen unsurlar olarak belirirler. Bu şekilde, hem temelde iki bilimin birbirinden ne bakımdan farklı olduğu rahatlıkla söylenebilir hem de birbirinden farklı olan bu iki bilimin nesnelerinin ne bakımdan kesişiyor olabileceğinden de bahsedilebilir hale gelir.

Şimdi, açtığım parantezi kapatıp kaldığım yerden devam edeceğim ve *prote philosophia*’nın soruşturduğu nesnelerden biri olup da diğer bilimlerin hareket noktasını oluşturan *ousia*’nın sınırlı anlamlar çokluğunun Aristoteles tarafından nasıl şekillendirilmiş olduğundan bahsedeceğim. Aristoteles’in düşüncesinde *ousia*, öncelikle birincil ve ikincil olarak ikiye ayrılır. Birincil *ousia*, hiçbir zaman yüklem olmayan, daima diğer yüklemelerin ona yüklendiği özne konumunda olan *ousia*’dır (Aristoteles, 1966c: 1017b 14). *Kategoriler*’de karşımıza çıktığı haliyle birincil *ousia*, on kategorinin ilkidir (Aristoteles, 2002: 1b 25). Bu kategorilerin arasında yer alan *ousia*, *hypokeimenon* konumundaki *ousia*’dır ve “bu-belirli-şey” olması anlamında görülür *ousia* olarak da adlandırılır (Aristoteles, 1966c: 1017b 25). Bu anlamdaki *ousia*, *energeia* halinde varolan tek teklere ilgili olduğu için varolmak bakımında önce gelir (Aristoteles, 2002: 3b 3). İkincil *ousia* ise, nelik anlamına gelen *ousia*’dır ve bu nedenle de onun ifadesi “tanım”dır (Aristoteles, 1966c: 1017b 24). Bu *ousia*, birincil *ousia*’dan farklı olarak *episteme* ile ilgilidir ve bundan dolayı “*düşünülür ousia*” olarak da adlandırılır ve haliyle de, varolmak bakımından değil, bilme bakımından önce gelir (Aristoteles, 2002: 3b 3).

1.2.1. Filozof, Nelik Problemine Getirilen Çözüm ve Hareketsiz Hareket Ettirici

Prote philosophia’nın ne olduğundan, onun diğer bilimlerle ilişkisinden ve soruşturma nesnelerinden biri olan *ousia*’dan bahsetmeyi geride bıraktığıma göre, artık Aristoteles’in

prote philosophia'nın uygulayıcısı olarak ele aldığı filozofun (2018a: 1004a 33) ne olduğundan da bahsedebilirim. Aristoteles'e göre hakikati arayan üç tip düşünür vardır: Sofist, diyalektikçi ve filozof (2018a: 1004b 1-25). Aristoteles, sofist, tıpkı daha önce Platon'un da yaptığı gibi (2015: 235a - 236d), görünüşte bilge olan olarak değerlendirir ve bu yüzden de onun edimlerinin gerçek anlamda hakikate ulaşmayla ilgisi olmadığını belirtir (2018a: 1004b 22). Bu noktaya kadar Platon'la hemfikir olan Aristoteles'in, bu noktadan sonra hocasını nasıl felsefe tarihindeki yerinden ettiğine tanık oluruz. Aristoteles'e göre diyalektikçi, her ne kadar filozof kılığına girmiş olsa da, aslında tartışma melekeleri kazanmayı amaçlayıp da bu konuya yoğunlaştığı için, gerçek anlamda hakikate ulaşma ile ilgili değildir (2018a: 1004b 23-26). Diyalektikçi ile kastedilen ise, elbette Platon'dan başkası değildir. Bu noktada, *Metafizik*'in birinci kitabında dizgesindeki *aporia*'ların ortaya konuluşu ile felsefe alanındaki yerinden edilmiş olan Platon'un, artık filozof adını da hak etmediği vurgulanmış olur Aristoteles tarafından. Tıpkı bu çalışmanın birinci bölümünün başında da belirttiğim gibi, ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek için, öncelikle eskinin tuttuğu yerin sınırlarını belirlemek ve yeni olana yer açmak amacıyla eskiyi yerinden etmek gerekir. Aristoteles'in yaptığı şey de tam olarak budur, çünkü o, kendine yer açmak amacıyla, Platon'u hem felsefenin hem de filozofluğun dışına atmış olur. Bu bağlamda, Laertios'un aktardığı kadarıyla Platon'un "Aristoteles bize tekmeyi vurdu, tıpkı onları doğuran anayı tekmeleyen taylar gibi." (2013: V, 1) sözü, tam da bu durumu özetlemekte gibidir; çünkü Platon, filozof olma konumundan Aristoteles'in tekmesi ile kapı dışarı edilmiştir. Daha önce *Problemler* isimli eserinde ortaya attığı "Neden genellikle filozof hatipten üstün olarak değerlendirilir?" (1963: 917a 2) sorusu ile belirgin kıldığı filozofun yerini belirleme uğraşını bu eserinde tamamen erdiremez Aristoteles. *Problemler*'de geçtiği haliyle bu soruya verilmeye çalışılan cevaplar yine soru formundadır. "Bunun nedeni, filozof adaletin doğasını ele alırken, hatibin falanca kişinin adaletsiz olduğunu söylemesi midir?" (Aristotle, 1963: 917a 3) ve "Bunun nedeni, filozof şeylerin gerçek biçimlerini araştırmaya zaman harcarken, hatibin bu gerçek biçimlerden pay alan şeylerle muhatap olması mıdır?" (Aristotle, 1963: 956b 7) gibi sorularla, filozofun tam yerini belirleme işi *Metafizik*'e bırakılmış olur. *Metafizik*'te geçtiği haliyle filozof, yeni sınırları çizilmiş, yani yeri belirlenmiş olarak girer felsefe tarihine. Aristoteles'e göre filozof, "Sokrates" ile "oturan Sokrates" in farkını, varolan olarak varolanı ve ona kendi gereği ait olan ilk ilke

ve nedenleri bilmeye yoğunlaştığı için, gerçek anlamda hakikate ulaşmayı deneyen tek bilimin, yani *prote philosophia*'nın asli uygulayıcısıdır (2018a: 1004a 32 - 1005a 13). Aristoteles'in yaptığı bu ayrıma göre, artık ne sofistler ne de Platon bir filozof sayılabilir, çünkü onlar, tıpkı kaplan postuna bürünmüş kuzular gibi, felsefenin sınırları çizilmiş olan bu yeni yerinde eğreti duran kimselerdir. Artık Aristoteles'in belirlediği yerde duran tek bir filozof olabilir ki, o da Aristoteles'ten başkası değildir.

Şimdi, işi ilk ilke ve nedenleri araştırmak olarak belirlenmiş olan filozofun bu işi nasıl yürüttüğünü örneklendirmek adına, Aristoteles'in, yani onun ortaya koyduğu sınırlara göre söz almış olabilecek olan tek filozofun belirlemiş olduğu iki ilkedен bahsedeceğim. Bunlardan ilki, "Aynı şeyin, aynı şeye, aynı bakımdan, aynı anda hem ait olması hem de olmaması olanaksızdır." şeklinde ifade edilmiş olan ilkedir (Aristoteles, 2018a: 1005b 18). Aslında Aristoteles onu bu şekilde adlandırmamış olsa da, bu ilkenin bize daha tanıdık gelecek olan ismi "üçüncü halin olanaksızlığı"dır. Aristoteles'in bahsi geçen ilkeyi ortaya koyma nedenlerinden biri, Herakleitos gibi aynı şeyin aynı anda hem var hem de yok olabileceğini söyleyenlerin ve Protagoras gibi "Her şeyin ölçüsü insandır: Var olanların var oldukları ve var olmayanların var olmadıkları konusunda." (Laertios, 2013: IX, 51) diyenlerin düşüncelerini çıkmaza sokmaktır. İlkenin ortaya konmasının ikinci nedeni ise, bu ilke aracılığıyla, Platon'a Sokrates'ten miras kalmış olup da asla cevaplanamamış olan "Şeylerin neliği nedir?" sorusuna bir cevap geliştirebilmektir. Aristoteles'e göre, "olmak" ve "olmamak" terimleri daima belli bir şeye işaret eder ve bu nedenle de belli bir şey, aynı anda hem "olan" hem de "olmayan" olamaz (2018a: 1006a 28). Örneğin, eğer "insan" (varolan olarak) belli bir şeye, diyelim ki "insan olmaklık"a işaret ediyorsa, "insan"ı kuşatmaya çalışan yeni terimler söz konusu olduğunda; örneğin "insan" (terim olarak) veya "iki ayaklı hayvan" gibi terimlerdeki işaret edilen şey de yine daima "insan olmaklık" olacaktır Aristoteles'e göre (1966c: 1006a 29-35). Belli bir şeye işaret etme durumu daima tanımla ilgilidir onun düşüncesinde. Üstte, *horos* kavramından bahsederken de belirttiğim gibi, bir şeyi tanımlamanın, aslında onun sınırlarını çizmek ve ufkuna işaret etmek olduğunu hatırlarsak eğer, Aristoteles'in tanımlama ile yakalamaya çalıştığı sabitliği daha kolay kavrayabiliriz. Tanım bir kez söz konusu olduğunda, onun işaret ettiği şey değişmez; değişebilecek olan tek şey tanımın ait olacağı farklı adlandırmalardır ve tanımında "insan olmaklık"a işaret eden bir terim, adı ne kadar

değişirse deşsin aynı anda “değil insan-olmaklık”a da işaret edemez Aristoteles’in düşüncesinde (2018a: 1006b 1-20). Üstte, *ousia*’nın bir anlamının da nelik olduğundan bahsetmiştim. Aristoteles’in kastettiği anlamda nelik, tam da böylesi bir şekilde, tanımla sınırları çizilmiş bir unsur olarak belirir karşımızda. *Metafizik*’in yedinci kitabında geçen şu ifade, tam da tanım ile nelik arasındaki bu sınırlama ilişkisine işaret etmektedir:

Bunlar hangi yoldan söylenirse söylensin, fark etmez. Asıl ve mutlak anlamda tanım ve *ne idülük* [nelik] varlıklara [*ousia*] ilişkindir -bu besbelli. Ancak benzer şekilde bunlar öbürlerine de ilişkindir, yalnızca asli olanlara değil. Eğer bunu bu şekilde ortaya koyarsak, herhangi bir ifadeyle aynı şeye işaret edenin değil de belli *bir* ifadeyle aynı şeye işaret edenin “tanım” olması zorunlu olacak (Aristoteles, 2018a: 1030b 3-7)

Bu şekilde, Aristoteles’e göre tek tek olanların tanımları, onların neliği anlamındaki *ousia*’ları olarak belirlenmiş olur. Burada ele alınan *ousia*, elbette düşünülür olan ikincil *ousia*’dır. Kuçuradi’nin sözleriyle “(...) bir şeyin to ti en einai’si ise, ‘kendi başına alındığında [bu şeye] denen şey’dir veya ‘dile getirilince tanım olan, maddesiz *ousia*’dır.” (1981: 165). Aristoteles’in bu kavrayışıyla birlikte, hem Platon’un cevaplayamadığı nelik sorusu bir çözüme kavuşmuş olur hem de sofistlerin epistemolojik sınırsızlıktan yararlanarak nihilizme vardırtdıkları düşünceleri ontoloji aracılığıyla kuşatılmış olur. Sınırsız anlamlar çokluğunun, tanım ile sınırlandırılışıdır burada söz konusu olan; çünkü tıpkı Aristoteles’in *Gökyüzü Üzerine*’de dediği gibi, sınır, kimilerinin başlangıç nedeni, kimilerinin de durak yeri olarak, tam olduğundan ötürü tam olmayanları saranların özelliğidir (1997b: 284a 5-10). Tanımın yaptığı şey tam da budur işte, çünkü anlamlar çokluğunun durak yeri ve neliğin başlangıç nedeni olarak, anlam saçılmasını sarar ve sınırlar tanım. Tanım ile ortaya konan epistemolojik sınırın, bir ilke olarak belirmesi ve bu şekilde de ontolojiyle birleşmesinin nedeni ise, Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler*’de belirttiği gibi, hem olandan bağımsız olarak neliği bilmenin olanaksız oluşu hem de neliği bilmenin şeylerin varolup olmamasının nedenini bilmekle aynı şey oluşu fikirlerinde yatmaktadır (2005a: 93a 1-30).

Aristoteles, nelik problemi konusunda geliştirdiği bu yaklaşımıyla paralel olarak bir diğer ilkedden de bahseder. Bu ilke, daha sonra ontolojik dizgeye bir ilk neden olarak yerleştirilecek olan hareketsiz hareket ettirici fikrinin yolunu açan “hareketsiz bir doğanın olmasının kaçınılmazlığı” ilkesidir (Aristoteles 2018a: 1010a 33). Hareketsiz bir doğanın

varolmasının gerekliliğini şarap üzerinden verdiği bir örneğe dayandırır Aristoteles. Bu örneğe göre, şarabın tadı bekledikçe ya da içen kişideki fizyolojik değişimlere göre bazen tatlı bazen de tatsızmış gibi olabilir, fakat “tatlılık” kavramı daima varolduğu gibidir, hiçbir zaman değişmez ve biz onun hakkında daima haklıyızdır Aristoteles’e göre (2018a: 1010b 24-27). Bunun nedeni de, yine Aristoteles’in neliğin ne olduğuna verdiği yanıtla ilgilidir, çünkü “tatlılık”ın tanımı, onun neliği anlamındaki ikincil *ousia*’sıdır ve bu anlamda tanımı olan şey daima yalnızca belli bir şeye (üstteki örneğe benzer bir şekilde ifade edecek olursam “tatlı olmaklık”a) işaret edebilir. Aristoteles, *Metafizik*’in dördüncü kitabının sonunda, hareketsiz bir doğanın olmasının zorunluluğu fikrine sırtını yaslayarak, kendi ontolojisinin sınırını oluşturan ana unsuru ortaya koyar: Kendisi hareketsiz olup da diğer her şeyi hareket ettiren bir ilk hareket ettirici olmalıdır ona göre (2018a: 1012b 31). Şimdi, Aristoteles’in bu unsuru belirleme yöntemi üzerinden başlatacağım bir tartışmayla, onun ontolojisinin çoğunlukla bir “ortaklaştırma ontolojisi” olarak karşımıza çıkıyor olduğuna yönelik düşüncemi öne süreceğim.

1.2.2. Aristoteles’in Ortaklaştırma Yöntemi ile Şekillenen Ontolojisi

Aristoteles, kendi ontolojisinin sınırını oluşturan hareketsiz hareket ettirici fikrini, kendinden önce konuyla ilgili olarak söz almış olan iki düşünce kümesine getirdiği itiraza dayandırır. Bu kümeler, çalışmanın giriş bölümünde de bahsi geçen, uç noktasını Parmenides’in oluşturduğu Bir’i savunup da devinimi ve değişimi tümüyle reddedenlerin ve uç noktasını Herakleitos’un oluşturduğu Oluş’u savunup da biçimsel sabitlikleri tümüyle reddedenlerin oluşturduğu kümelerdir. Aristoteles’e göre, her şeyin duradurduğunu söyleyenler yanılmaktadırlar; çünkü onlar, bu iddiayı ortaya koyanların bir zamanlar yaşıyorken, şimdide ölü oldukları gerçeğini yadsımaktadırlar (2018a: 1012b 25). Her şeyin devinmekte olduğunu söyleyenler de hatalıdır Aristoteles’e göre, çünkü hem üçüncü halin olanaksızlığı ilkesinin hem de devinimsiz bir doğa olmasının zorunluluğu ilkesinin gösterdiği gibi, tanımdan doğan bir nelik, yani çokluğun ve Oluş’un onda durduğu bir sınır daima söz konusu edilebilirdir (2018a: 1012b 26). Karşıt olarak değerlendirilen bu iki kümenin de birer *aporia*’yı barındırdığını gösterdikten sonra Aristoteles, aslında bunların ikisine de hem bir yönüyle hak vermiş hem de bir yönüyle hak vermemiş olur; çünkü o, ancak bu dolayımı alarak “hareketsiz hareket ettirici”nin

varolduğundan bahsedebilmiştir. Aristoteles'in bu yaklaşımı, tıpkı çalışmanın giriş bölümünde de bahsettiğim gibi, Platon'un *Sofist*'te uyguladığına benzer bir *koinonia* geliştirme yaklaşımıdır ve Aristoteles, kendi dizgesini ancak bu ortaklaştırma sonucunda ortaya koyabilmiştir. İşte Aristoteles'in bu tavrı ile şekillenen ontolojisini “ortaklaştırma ontolojisi” olarak adlandırıyorum. Şimdi, Aristoteles ontolojisini şekillendiren bu “ortaklaştırma” tavrının sınırlarını belirleyip ufkuna işaret edebilmek adına, konunun izini filozofun diğer metinleri üzerinde süreceğim.

Aristoteles'in “ortayı bulma” yaklaşımının genellikle yalnızca onun erdem görüşü ile ilgili olduğu düşünülür. *Nikomakhos'a Etik*'te belirtildiği haliyle, en tümel pratik bilim olan siyasetin amacı mutluluktur (Aristoteles, 1997c: 1095a 15). Mutluluğun çerçevesini verecek olan tanım ise “Ruhun, kendisi amaç olan erdeme uygun etkinliği.” (Aristoteles, 1997c: 1102a 5) şeklinde yapılmıştır. Bu tanım aracılığıyla mutluluğun sınırları çizilmiş, çerçevesi belirlenmiş olur, fakat bu tanımı oluşturan kavramlar açıklık kazanmadığı sürece çerçevenin içeriği de açıklık kazanamayacaktır. Aristoteles, bahsi geçen çerçeveye açıklık getirebilmek adına, sırasıyla çerçevenin içeriğini oluşturan kavramları çözümleme işine girişmiştir. Aristoteles'in geliştirdiği siyaset bilimi içerisinde ele alındığı haliyle “ortayı bulma” yaklaşımı, onun bu çerçeveyi oluşturan kavramlardan biri olan erdemin neliğine yönelik yürüttüğü sorgulamada karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles öncelikle, erdemin cins bakımından bir huy olduğunu, yani insanın etkilenimleriyle ilgili iyi ya da kötü bir durum olduğunu belirler (1997c: 1106a 10). Aristoteles'e göre iki tip erdem vardır: Bunlardan ilki, “bilgelik”, “doğru yargılama” ve “aklıbaşındalık” gibi erdemleri kapsayan düşünce erdemleri; diğeri ise, “cömertlik” ve “ölçülülük” gibi erdemleri kapsayan karakter erdemleridir (1997c: 1103a 1-10). Düşünce erdemleri daha çok eğitimle oluşup gelişirken, karakter erdemleri ise yapıp etmelerden doğan alışkanlıklarla oluşup gelişir (Aristoteles, 1997c: 1103a 15-20). Bu nedenle de Aristoteles, karakter erdemlerinin öncelikle “övülen bir huy” olduğunu söyler (1997c: 1103a 10), ardındansa onun övülen bir huy olması için, aşırılıkla eksikliğin bir ortası olması, yani bir “orta” olması gerekliliğini vurgular (1106a 25-30). Bir “uçta olma” olarak ele alınan düşünce erdemlerinin (1997c: 1107a 5) yanında “orta olma” olarak belirlenen karakter erdemlerinin çerçevesi, asla genel olmayan, aksine daima tek tek durumlar üzerinden, neyin orta olduğunun belirlenmesiyle ulaşılabilir olan erdemler olarak çizilir Aristoteles

tarafından (1997c: 1107a 30). Burada söz konusu olan ortayı bulma, bir düşünce erdemi olan aklıbaşındalık aracılığıyla, pratik alanda kişiyi mutluluğa ulaştırma amacıyla seçilen bir aşırılık ile eksiklikten eşit ölçüde uzaklaşmadır aslında (Aristoteles, 1997c: 1144b 10). Üstte bahsettiğim anlamda Aristoteles'in ontolojisini belirleyen "ortaya çekme" tavrı ise, bundan farklı olarak, bir tür ortaklaştırma ilişkisini çağıran bir tavidir.

Artık Aristoteles'in siyaset kuramında söz konusu olan "ortayı bulma" kavrayışı ile ontolojisindeki "ortaklaştırma" kavrayışı arasındaki sınırı belirlediğime göre, üzerinde durmak istediğim ikincisinin izini sürmeye kaldığım yerden devam edebilirim. Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*'de, varolana veya saltık anlamda *ousia*'ya, diğer bir deyişle parçaya ya da bütüne yönelik her araştırmada aranılan şeyin daima bir "orta" olduğunu belirtir (2005a: 89b 37). Saltık anlamda *ousia* derken özne konumundaki *hypokeimenon*'dan, yani ay, yeryüzü veya üçgen gibi bir unsurdan; varolan derken ise, bahsi geçen *hypokeimenon*'un ilineksel unsurlarından ya da tek teklerden bahsettiğini belirtir (Aristoteles, 2005a: 90a 10). Bunların hangisi soru konusu ediliyor olursa olsun, bulunması istenen unsur daima "orta"dır Aristoteles'e göre (1968a: 90a 35). Aristoteles'in bu kavrayışı, onun ontolojisinin bir tür "ortaklaştırma" tavrı ile şekillendiğinin ilk işaretlerini verir bize. Bahsi geçen anlamda ortaklaştırılacak olan iki uç, "mutlak anlamda *ousia*" ile "varolan" uçlarıdır. Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede, "bizce daha bilinir olan" ile "doğa açısından daha bilinir olan" (1997a: 184a 15) ya da "daha az anlaşılır olan" ile "daha çok anlaşılır olan" (1968b: 141b 5-10) şekillerinde kavramsallaştırmış olan ikilikler, bahsi geçen uçların içeriklerini serer önümüze. Bizce daha bilinebilir olanlar, bileşik yapıda olanlardır ve ancak bunlar ayrılarak doğa açısından daha bilinir olanlara, öğeler ve ilkelere gidilebilir Aristoteles'e göre (1997a: 184a 15-25). Adlardan yola çıkıp tanımlanmış kavramlara gitmek, yani örneğin, bütünü belirsizce imleyen çember adından, tanımlanmış olarak sınırları çizilmiş olan çember kavramına gitmek böylesi bir yolu takip etmektir Aristoteles'in düşüncesinde (1997a: 184b 1). Burada bahsi geçen, somuttan başlayıp da soyut olana doğru gitmek değildir elbette; çünkü felsefe, ilk adımında daima soyutlama ile başlar işe. Elbette fiziğin ve epistemolojinin inceleme konusunu oluşturan duyulurlar, yani somut olanlardır ilk başta soyutlananlar, çünkü Aristoteles'in hem *İkinci Çözümlemeler*'de hem de *Ruh Üzerine*'de vurguladığı gibi, duyuların söz konusu olmadığı durumda ne bilgi ne anlama ne de

öğrenme olabilir elimizde (1968a: 81a 38 ve 2018b: 432a 10). Heidegger'in *Aristotelesçi Felsefenin Temel Kavramları* isimli kitabında, Aristoteles'in ontolojisinde karşımıza çıktığı haliyle “to on”un (varolan) iki görünümü olan “ilineksel anlamda varolan” ile “kendi başına varolan” arasındaki ilişki üzerine dile getirdiği “Varolanların kendileri daima varlıktan önce keşfedilir.” sözünün özetlediği önceliktir burada işaret edilen somutun önceliği (2009: 21).

Öte yandan unutmamak gerekir ki, felsefenin öncelikli olarak ele aldığı ilk şey ile onun işe başladığında söz konusu ettiği ilk şey birbirinden oldukça farklıdır; çünkü felsefe, ilk başta ele aldığı somut olanlara yönelik ilk adımında, bahsi geçen somut bütünü belirsizce imleyen bir soyutlama yaparak başlar işe. Biraz önce bahsi geçen çember örneğinde de görülebileceği gibi, hem somut bütünü belli belirsiz imleyen “çember” adlandırması zaten bir soyutlamadır hem de tanımı yapılarak sınırları çizilmiş olan “çember kavramı” bir soyutlamadır en nihayetinde. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de de belirttiği gibi, bize görünmesine rağmen açık olmayan şeylerden hareketle daha açık olana ulaşılır, çünkü yalnızca tanımın yapacağı gibi olgunun belirtilmesiyle yetinilmemeli, nedeni de açıklanarak daha da görünür kılınmalıdır soyut olan (2018b: 413a 10-12). Bu şekilde, Aristoteles'in “Yolumuz da elbette bizce daha bilinir, daha açık olanlardan, doğa açısından daha yalın, daha bilinir olanlara doğru.” (1997a: 184a 15) ifadesini yorumlayabilir hale gelmiş oluruz. Aristoteles, ilk adımda Protagoras'ın hareket noktasından, yani merkezde insanın olduğu noktadan yola koyulacağına işaret eder. Bahsi geçen yol, nesnesi duyulurlar olan epistemolojinin ve fiziğin yoludur ve bu yol gidilebilecek tek yol olarak belirlendiğinde, yani çerçeve insanca olan ile sınırlandığında, daima sınırsız anlamlar çokluğunun yarattığı nihilizme sonlanma riskini taşır. Tam da bu noktada cümlelerin diğer kısmıyla, yani “doğa açısından daha bilinir olan” kısmıyla karşılaşırız, çünkü Aristoteles, Protagoras'ın durduğu noktada durmanın riskinin farkındadır ve araştırmayı insanın merkezinde olduğu epistemolojinin ve fiziğin perspektifinden, insanca olanı aşan bir unsur olarak söz konusu olan doğanın merkezde olduğu perspektife, yani ontolojiye kaydırır. Soyut olanı, önce tanımını yaparak, ardından da nedenlerini ortaya koyarak daha görünür bir hale getirme edimi ontolojinin perspektifini verir bize. Heidegger'in “(...) *Fizik, Metafizik*’in önünde gelir; çünkü metafizik, fiziğin ‘metafizik’ olduğu kadar ‘fizik’tir” (1998: 185) sözüyle işaret ettiği gibi, ne salt duyulur olanlardan ne de salt ilkelerden bahsedilebileceği, aksine daima

bunların ortaklığı üzerinden ilerlenebileceğidir burada vurgulanan. *Fizik*'te karşımıza çıkan bu ilk ortaklaştırma edimi, henüz yalnızca yöntemlerin ortasını bulma olarak belirir karşımızda. Bu noktadan sonra ise Aristoteles, nerede ortaklaştığı belirlenmiş olan bu ikili yöntemle ele alacağı felsefe tarihinin kendisinde bir ortaklık zemini yaratma işini başlatacaktır şu pasajında:

Şu da zorunlu: ilke ya birdir ya çok; bir ise ya Parmenides ile Melissos'un dediği gibi devinimsizdir ya da ilk ilkenin hava, su olduğunu söyleyen doğa felsefecilerinin ileri sürdüğü gibi devingendir. Çoksa ya sınırlı ya sınırsız; sınırlıysa ve birden çoksa ya ikidir ya üçtür ya dördtür ya başka belli sayıdadır. Ama sınırsızsa ya Demokritos'un dediği gibi biçim ve türce farklılaşmış tek bir cinstir, ya da bunların tersi (1997a 184b 15-20).

Aristoteles'in bu pasajdaki amacı, felsefe tarihindeki Bir ve Çok kümelenmelerinin yerini belirlemektir, çünkü ancak onların yerini belirledikten sonra, Bir ve Çok'u, yani *ousia*'yı ve varolanı kavrayış biçimine göre şekillenecek olan kendi ortaklaştırma ontolojisini geliştirebilecektir. Çalışmanın giriş bölümünde de belirttiğim gibi, Aristoteles'e göre *physis*, kendini ya Bir'e ya da Çok'a göre açabilir. Burada bahsi geçen ve kendini iki şekilde açabilecek olan *physis*, tam da üstte ele aldığım anlamda "bizce daha bilinir olan" ve "doğa açısından daha bilinir olan" ikiliğine gönderme yaparak ayrılır. Bizce daha bilinir olanlar, epistemolojinin inceleme alanını oluşturan somut bütünlerden ya da adlandırılarak soyut kılınmış belirsiz somut bütünlerden oluşmaktadır. Bu anlamda ele alınan *physis*, kendinde daima *kinesis*'i de barındıran somut bütünler üzerinden değerlendirildiği için, kendisini Çok'a göre açmaktadır. Bu da bize, Aristoteles'in üstteki pasajda işaret etmek istediği ilk kümenin, uç noktasını Herakleitos'un oluşturduğu, doğayı Çok üzerinden değerlendiren düşünürler kümesi olduğunu vermektedir. Doğa açısından daha bilinir olanlar ise, ancak nedenleriyle birlikte ele alındığında belirgin kılınabilecek olan tanımlanmış soyutluklar, yani biçimlerdir. Bu anlamda ele alınan *physis*, *kinesis*'i tümüyle dışarıda bırakan biçimler üzerinden değerlendirildiği için, kendisini Bir'e göre açmaktadır. Bu da bize, Aristoteles'in bahsi geçen pasajında işaret ettiği ikinci kümenin, uç noktasını Parmenides'in oluşturduğu, doğayı Bir üzerinden değerlendiren düşünürler kümesi olduğunu vermektedir. Aristoteles'in Bir ve Çok kümelerinin konumlarını bu şekilde belirleyişinden çıkarabileceğimiz bir şey daha söz konusudur. Bu çıkarım, diğerlerinin konumlarını belirleyen Aristoteles'in kendi konumunun da bir miktar kendini gösteriyor olabileceğini şimdiden söylememize olanak

tanıyan çıkarımdır, çünkü diğerlerinin konumunu belirleyen filozofun kendi konumu, onları ortaklaştıran unsur olarak, ortaklaştırılan *topos*'un kendisi halinde gösterir kendisini. Bu ortaklaştırma, kümelerin *aporia*'larının belirlenip de onlar üzerinden sağlanmaya çalışılan ortaklaştırmadan farklıdır elbette. Şimdi *Fizik*'te devam ettirilen tartışma üzerinden, Aristoteles'in, bahsi geçen kümelere yönelik *aporia*'ları nasıl belirlediğinden ve bu *aporia*'lar üzerinden Bir ve Çok arasında nasıl bir ortaklaştırma işlemi gerçekleştirdiğinden bahsedeceğim.

Fizik'in devamında Aristoteles, üstte bahsi geçen pasajda işaret ettiği kümelerin en güçlü isimlerini, yani Parmenides'i ve Herakleitos'u doğrudan adlarıyla tartışmaya dâhil eder:

İmdi varolanın bir ve devinimsiz olup olmadığını araştırmak doğa üzerine bir araştırma değil. Nasıl bir geometricinin geometrinin ilkelerini çürüten birine bir diyeceği olamazsa, bu ya bir başka bilime ya da genel bir bilime düşerse, doğanın ilkeleri konusunda araştırma yapan biri için de bu böyle. Çünkü yalnızca 'bir' varsa ve o böyle ise, artık bir ilke, bir başlangıç yok demektir. Nitekim ilke bir şeyin ya da bazı şeylerin ilkesidir. Bir'in böyle olup olmadığını araştırmak, sırf laf olsun diye ileri sürülen bir başka savla ilgili tartışma yapmakla (Herakleitos'un tezi gibi; ya da varolanın yalnızca bir insan olduğunu ileri süren birinin tezi gibi) ya da Melissos'la Parmenides'in, her ikisinin de sav olarak kullandıkları eristik bir savı çözümlemekle aynı şey. Çünkü yanlış öncüllere dayanıyorlar, dolayısıyla vardıkları sonuçlar yanlış (1997a: 185a 1-10).

Yeni olanın dile gelmesini engelleyen en güçlü figürleri doğrudan muhatap olarak belirlemek ve bu muhatapları da doğrudan kendi düşünce dizgelerinin merkezlerinden vurmak, yeni olanın dile getireceği değişikliğin söz konusu olmasının tek yoludur. Aristoteles tam da bu nedenle adlarıyla anar artık Parmenides ve Herakleitos'u. Muhatap olarak belirlenen düşünürlerden ilki yalnızca Bir'in varlığını kabul edip, diğer her şeyi tümüyle hiçleştiren bir isimken, diğeri sonsuza açılan Çok'un alanını seçen ve bu nedenle de katı olan her şeyin buharlaşmasını sağlayan bir isimdir. Aristoteles ise, ne sonsuza giden Çok'tan başlamayı ne de diğer şeyleri hiçleştiren bir Bir'den başlamayı seçer, çünkü onun istediği başlangıç bu ikisinin "orta"sıdır. Aristoteles'in, üstteki pasajda Parmenides ve Herakleitos'u ortaklaştırdığı ilk unsur eristik³⁸ kavramıdır. Bu kavram

³⁸ Aristoteles, apodeiktik, diyalektik, eristik ve paralogistik olarak adlandırdığı dört tip tasım olduğunu söyler (Güzel, 2011: 29). Bunlardan ilki olan apodeiktik tasım, yalnızca kendi aracılığıyla bilinebilir olan doğru öncüllere dayanır ve bundan dolayı da doğru sonuçlara ulaştırır (Aristotle, 1968b: 100a 25-29). Bilimsel olan tek tasım apodeiktik tasımdır Aristoteles'e göre (1968b: 105a 16). İkincisi olan diyalektik akıl yürütme ise, itibar edilen görüşlere ve kanıtlara dayanılarak yapılan akıl yürütmedir ve bu nedenle de

aracılığıyla Aristoteles, artık birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen bu iki ucu, dizgelerinin yanlış öncüllere dayanıyor olmaları ve dolayısıyla da yanlış sonuçlara ulaşıyor olmaları bağlamında birbiriyle ortaklaştırmış olur. Bu iki uca dair diğer ortaklaştırma edimi ise, Aristoteles ontolojisinin kendine has dokunuşu olarak açığa çıkan ortaklaştırma olarak söz konusu olacaktır. Aristoteles'e göre Parmenides'in Bir kavrayışındaki problem daha bu kavrayış dile geldiği anda açığa çıkmaktadır, çünkü "her şey birdir" gibi bir ifadenin kullanılması, aslında "her şey" ve "bir" birbirinden farklı şeyler olduğu için daha en baştan "iki"yi varsaymaktadır (1997a: 185a 25). Parmenides'in Bir'i, dikey olarak her şeyi kaplayan ve bu kaplayışın ardından da kendi dışındaki her şeyi dışlayan bir unsur olarak söz konusu olur. Aristoteles, bu Bir kavrayışının üzerini çizmek, bunun yerine yatay olarak her şeyi kapsayan ve bu kapsayışıyla da kendi dışındaki unsurları açıklığa ulaştıran bir Bir kavrayışını, yani "varolan"ı (*to on*) söz konusu etmek istemektedir. Bu, diğer şeyleri yatay olarak kapsayıp onlara bir açıklık alanı kazandıran "varolan", Parmenides'in ulaşmaya çalıştığı gibi, yalnızca tek bir anlama değil, çok anlama sahiptir Aristoteles'e göre (1997a: 185a 21 ve 2018a: 1028a 10). Örneğin, hem "her şey" bir varolandır hem de "Bir" bir varolandır ve "varolan", bunların ikisini de kapsamasına rağmen, Parmenides'in Bir'i gibi kapatmayan, aksine onlara açıklık kazandıran bir unsur olarak söz konusudur. Öte yandan, üstte Aristoteles'in kavramlara yönelik "sınırlı anlamlar çokluğu" geliştirdiğinden, çünkü sonsuz anlam *khaos*'u dolayısıyla varılabilecek olan nihilizmden uzak durmak arzusuna sahip olduğundan bahsetmiştim. Aristoteles'in, Herakleitos'un ortaya koyduğu düşünceye yönelik itirazı da filozofun tam olarak bu arzusıyla ilgilidir. Parmenides'in Bir'i Aristoteles için nasıl kapatıcı oluşu bağlamında problemliyse, Herakleitos'un Çok'u da kaotik olana götürüşü bağlamında problemlidir. Aristoteles, Herakleitos'un ortaya koyduğu dizgedeki *aporia*'yı "(...) ilkeler sayıca ve türce sonsuz olsa bu ilkelerden kaynaklanan nesneleri bilmek olanaksız olur: çünkü biz bileşik bir nesnenin hangi ilkelerden ve kaç ilkeden oluştuğunu bildiğimiz zaman o nesneyi bildiğimizi düşünürüz." (1997a: 187b 10) sözleri ile ortaya koyar. "İlke" ifadesi, Parmenides'in Bir'i ile Herakleitos'un Çok'unu ontolojik olarak birbiriyle

ilki kadar sağlam sonuçlar vermemektedir (Aristotle, 1968b: 26-30). Eristik tasım ise, genel kabul görmüş olan görüşlerden yola çıktığı için yanlış öncüllere dayanır ve bu nedenle de güvenilir sonuçlara ulaştırmaz Aristoteles'e göre (1968b: 100b 23-26). Paralogistik tasım ise, geometrideki gibi, kendine has belli öncüllerden yola çıkılarak oluşturulan tasımdır ve bunun öncüller, geometri bilimine uygun olmakla birlikte, aslında doğru olmayan öncüllerdir ve bundan dolayı da ulaştırdıkları sonuçlar da aslında yanlış olur (Güzel, 2011: 29).

ortaklaştıran unsur olarak belirlemektedir, çünkü Berkeley’in meşhur ifadesinin de gösterdiği gibi, tözsüz ilinek kadar ilineksiz bir tözün de olması mümkün değildir. Aristoteles’in bu iki düşünce kümesindeki *aporia*’yı göstermesinin nedeni, tam da bu bağlamda, salt bir eleştiri olarak değil, aslında bu iki yaklaşımı ortaklaştırma amacını taşıyarak çıkar karşımıza. Bir ve Çok ya da “varolan”ın (*to on*) iki görünümü olan *ousia* ve ilinek daima birbirini çağıran unsurlar olarak belirdiğinden dolayı, ilke sonsuz da olamaz tek de olamaz, ama bunların “orta”sı olabilir Aristoteles’in düşüncesinde (2018a: 1028a 10-32).

Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’de kullandığı “bir açıdan doğru, bir açıdan yanlış” (2018b: 426a 24) veya *Fizik*’te kullandığı “bir anlamda ayrılır, bir anlamda ayrılmaz” (1997a: 188a 15) gibi “hem evet hem de hayır” ifadeleri de, yine onun bu ortaklaştırmaya yönelik ontolojik tavrının bir diğer göstergesidir aslında. Üstte bahsi açılmış olan Bir ve Çok tartışmasında Aristoteles, hem Parmenides hem de Herakleitos için “hem doğru hem de yanlış” diyerek, üçüncü bir hale, bir tür “orta”ya, yani Bir ve Çok’un ortaklığı olarak *ousia*’ya işaret etmiş olur. Aristoteles’in ontolojisinde “varolan”ın özne konumundaki *hypokeimenon* görünümü olan *ousia*, diğer tüm unsurları düzenleyip eşitlerken, kendi o unsurların bir adım ötesinde olan bir “ortalama” olarak belirlemektedir aslında (2018a: 1028a 25-35). Ergül’ün, sofistlerin oluşturmaya denediği dengeleyici ve ticari aritmetik ortalamasının karşısında, Platon’un “adalet” kavrayışının ideal bir ortaklığı düzenleyen geometrik bir ortalama olarak belirdiğine işaret ederek yakaladığındaki gibi “farklı bir ortalama”dır burada söz konusu olan da (2011: 373). Ergül’ün Platon üzerinden işaret ettiği bağlamda değerlendirildiğinde, Aristoteles’in ortaklaştırma ontolojisindeki *ousia*, “ya o ya da o” olmak zorunda olan diğer kategorileri kendi üzerinden aritmetik ortalama ile birbirine eşitlerken, kendisi “hem o hem de o” olarak, geometrik ortalama ile belirlenmiş bir *hypokeimenon* konumunda çıkar karşımıza. Merkezde geometrik ortalama ile ulaşılan *ousia*’nın olduğu ontolojik dizgede Aristoteles, artık ne Parmenides gibi Bir’den ne de Herakleitos gibi sonsuz Çok’tan bahsetmek zorunda kalarak, sınırlı anlamlar çokluklarına ulaşabilmiş, örneğin dört ilke, iki *ousia* ya da on kategori belirleyebilmiş olur. Aristoteles’in ortaya koyduğu ontolojik dizgenin neredeyse tümü, bu şekilde Bir’le Çok arasındaki “ortaklıklar”dan oluşur. Platon’un geliştirmeye çalıştığı tek anlamlılık rejimi bu şekilde bir yönüyle bertaraf edilmiş, yerine çok anlamlılığa

dayanan, fakat sınırsız anlamlar arasında da kaybolmayan bir ontoloji konulabilmiş gibi görünür. Öte yandan, “neredeyse” ifadesini kullanmamın nedeni, Platon kadar katı olmasa da, Aristoteles’in de, son kertede dizgesini tamamlayan, bu çalışmanın devamında üzerinde daha detaylıca durulacak olan, saf madde, saf biçim, hareketsiz hareket ettirici gibi anlam çokluğunu teke indiren istisnai unsurları söz konusu etmek zorunda kalmış olmasıdır. Şimdi kısaca Aristoteles’in, ortaklaştırma yaklaşımı ile belirlediği varolma tarzlarından ve bu tarzlardan biri olan olanak olarak varolma tarzı dolayısıyla Zenon’un ortaya koyduğu *aporia*’ları nasıl bertaraf ettiğinden bahsedeceğim

1.2.3. Büyük Rakip Zenon, *Dynamis*’le Gelen Zafer ve Varolanın Varolma Tarzlarına Göre Ayrılması

Aristoteles, Parmenides ve Herakleitos’u doğrudan muhatap olarak karşısına alıp onların ortaya koyduğu dizgeleri *aporia*’larından yakalayarak birbiriyle ortaklaştırmış ve bu sayede de Bir ve Çok arasında kurduğu ortaklık ilişkisi ile şekillenen yeni bir ontolojik dizgeye işaret edebilmiştir. Öte yandan, çalışmanın giriş bölümünde de kısaca bahsettiğim gibi, filozofun tüm bu çabası sırasında daima yüzleşmekten kaçındığı bir rakibin olduğunu görürüz. Bu rakip, Parmenides’in *kinesis*’i tümüyle dışlayan Bir görüşünü reddeden düşünürlere karşı, onları Parmenidesçi öğretiyi kabul etmeye zorlayan paradokslar üreten Zenon’dan başkası değildir. Zenon’un paradoksları, *kinesis*’i kabul edenlerin düşüncelerini, Antik Çağ düşüncesinde yasaklanmış olan “sonsuz” ve “varolmayan” gibi kavramlarla buluşturarak tutarsıza indirgeme amacını taşımaktadır (Aristoteles, 1998: 65b 15-25). Aristoteles’in aktardığı kadarıyla Zenon’un *kinesis*’in olanaksızlığına işaret ettiği paradokslardan biri “(...) devinen nesnenin, sona varmadan daha önce [yolun] yarısına varması gerektiğinden ötürü, devinimin olmadığı konusunda[dır] (...)” (1997a: 239b 11). Buna göre, *kinesis*’i varsayan bir düşünce daha en baştan *kinesis*’i yok da sayıyor olmalıdır, çünkü yarımın yarısı sonsuza dek türetilebileceğinden dolayı, aslında ok hiçbir zaman yer değiştiremeyecek, aksine daima duracaktır (1997a: 239b 30-32). *Fizik*’te geçtiği kadarıyla, “(...) Zenon’un gösterdiği güçlük bir şey kurcalıyor: her varolan bir yerde ise açık ki, yerin de yeri olacaktır, bu da sonsuza dek gider.” (Aristoteles, 1997a: 209a 25) ve “(...) yarı devinim içinde gerçekleşen yarı zamanla birlikte daha önce her bir yarımından çıkan yarımaları saymak

gerekir, dolayısıyla nesne [yarımın] tümünü geçtiğinde sonsuz sayının sayılmış olması söz konusu olur.” (Aristoteles, 1997a: 263a 7) gibi diğer örneklerini görebileceğimiz bu paradokslar, Bir’i reddedenlerin karşısına daima “sonsuz”u ve “varolmayan”ı kabul etme güçlüğüne çıkarmıştır. Aristoteles, Parmenides’in kuşatıcı Bir görüşünü ve Herakleitos’un sonsuza giden Çok görüşünü ortaklaştırmayı başarmıştır bir yönüyle, fakat bunu gerçek anlamda söz konusu edebilmek için, onun da sonsuz olmayan bir Çok’tan ve dolayısıyla da Çok’un alanında daima kendini gösteren bir *kinesis*’ten bahsedebilir olması gerekmektedir. Zenon’un paradoksları çözülmediği sürece de bu olanaksızdır, çünkü *kinesis* söz konusu olduğu müddetçe Aristoteles’in de “sonsuz” ve “varolmayan” gibi unsurları kabul etmesi gerekecektir.

Aristoteles *Metafizik*’in *delta*’sında, “varolan”ın (*to on*) hem “ilineksel anlamda varolan” hem de “kendi başına varolan” (*ousia*) olarak ele alındığını (2018a: 1017a 8) söyledikten hemen sonra, “var olma” ve “varolan” ifadelerinin aynı zamanda, bahsi geçenlerin *dynamis* (olanak) ya da *entelekheia* (tamamlanma) halinde varolduğuna da işaret ettiğini belirtir (2018a: 1017b 1). Bu şekilde Aristoteles, bu çalışmanın giriş bölümünde de bahsedildiği gibi, *dynamis* kavramının sınırlı anlamlar çokluğuna olanak anlamını da dâhil edip olanağı da bir varolma tarzı olarak ele almaya başlamasıyla birlikte, gerçeklik halinde varolduğu söylenemeyecek olan “sonsuz” ve “varolmayan” gibi unsurların, olanak halinde varolduğunun söylenebilmesini mümkün kılmış olur. Aristoteles’in bu şekilde açılışını yaptığı varolanları varolma tarzlarına göre ayırma yaklaşımı, filozofa hocası Platon’dan kalmış olan bir mirastır aslında. Platon *Sofist*’in ilk yarısında, sofistin ne olduğu sorusuna epistemoloji üzerinden bir cevap aramıştır (2015: 218c). Platon’un, onun ne olduğunun bilgisine her ulaşışında elinden kaçıp farklı bir yere saklanmıştı sofist ve bu da altı kez tekrarlanmıştı (2015: 223a - 235e). Altıncıda, epistemoloji üzerinden yürütülen araştırma çıkmaza girmişti, çünkü sofist bu noktada öncelikle *mimesis* sanatına, ardından da onun bir alt çatalında olan *phantasma*³⁹ sanatına dâhil edilmiştir (Platon, 2015: 236a). Bu noktada epistemoloji aracılığıyla yakalanması olanaksız bir konumda belirir sofist, çünkü bu alanda yaratılan görüntülere ne tam olarak var ne de tam olarak yok denebilir (Platon, 2015: 236a-d). Artık varolmayanın alanındadır sofist ve

³⁹ Eski Yunancada *phantasma* kavramı, görüntü, hayalet ve rüya gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1916).

felsefenin bu alana girişı Parmenides tarafından yasaklanmıştır, çünkü ona göre düşünmekle varolmak aynı şey olduğu için, varolmayanın varolduğu söylenemezdir (2015: 23). Parmenides tarafından yasaklanmış olan bu yola girebilmek adına Platon, bu noktaya dek epistemoloji perspektifinden ilerlettiği tartışmasını bu noktadan sonra ontoloji perspektifine kaydırır, çünkü Parmenides’in yasağı ancak varolmayandan da bahsedilebilecek olan yeni bir ontolojinin geliştirilişi ile söz konusu olabilir. Platon, bahsi geçen ontolojik yasağı çiğnemenin iki yolunu bulmuştur. Bunlardan ilki, Parmenides’in “varolmayan söylenemezdir” derken kullandığı “-dır”ın, bu deme anında varolmayanı çoktan bir şekilde varolan yaptığına yönelik çıkarımıdır (Platon, 2015: 239e). Dolayısıyla Platon, artık “varolmayan”dan, gerçekte var olan bir şey olarak olmasa da “başka bir tarzda varolan bir şey olarak” bahsedilebileceği sonucuna ulaşmış olur (2015: 239e - 240a). Yasağın ikinci çiğnenişi ise, Platon’un “varolmayan”ın “varolan”ın karşıtı değil, onun değillemesi olduğu yönündeki yorumu ile söz konusu olur (2015: 258a). Buna göre, tıpkı “büyük” gibi, büyüğün değillemesi olan “büyük olmayan” da “varolma”dan pay aldığına göre, “varolan”ın değillemesi olan “varolmayan”ın da “varolma”dan “başka bir tarzda” pay alıyor olması gerekmektedir (Platon, 2015: 258a-e). Bu şekilde Platon, varolanı varolma tarzlarına göre ele alma konusunu iki farklı şekilde gündeme getirmiş ve Aristoteles’e bunu bir miras olarak bırakmış olur. Aristoteles ise *Metafizik*’in *theta*’sında, hocasından ona kalan bu mirası geliştirerek, varolanların üç farklı tarzda, yani *dynamis*, *entelekheia* ve *energeia* (gerçeklik) tarzında varolduğunu söyler (2018a: 1045b 27). Buraya bir parantez açarak belirtmem gerekir ki, Heidegger’in *Aristotelesçi Felsefenin Temel Kavramları* isimli kitabında da işaret ettiği gibi, Aristoteles’in *ἐντελέχεια* (*entelekheia*) ve *ἐνέργεια* (*energeia*) kavramları arasına yerleştirdiği temel ayırım, *ἐντελέχεια*’nın “son” ve “amaç” gibi anlamlara gelen *τέλος*’u (*telos*)⁴⁰ kendinde barındırması dolayısıyla, varolanın “son”daki amacına ulaşmış olarak bulunuşuna işaret ediyor olmasında yatmaktadır (2009: 200). Heidegger’e göre *ἐνέργεια* ise, *ἐντελέχεια*’dan farklı olarak, varolanın sondaki bulunuşuna değil, bu sona doğru uzanışına işaret etmekte ve tam da bu nedenle, tamamlanmış olan *ἐντελέχεια*’nın aksine, *κίνησις*’le (*kinesis*) ilişki kurabilmektedir (2009: 200-201). Aristoteles’in *dynamis* halinde varolana verdiği örnek maddedir; ona göre, madde *dynamis* halindedir ki, biçime doğru gidebilir; *energeia*

⁴⁰ Eski Yunancada *telos* kavramı, sahneye koyma, tamamına erdirmeye, infaz, sonuç, son, görev ve amaç gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1772-1773).

halinde olduğunda ise, artık devinime sahip olan bir biçimdedir (2018a: 1050a 15). Bu anlamda, Aristoteles'in *entelekheia* halinde varolana verdiği örnek "biçim", *energeia* halinde varolana verdiği örnek ise *kinesis*'e sahip olan tek tekler olmuş olmuştur.

Olanak halinde varolma kavrayışı felsefeyi tümüyle yeni bir noktaya taşımış olur, çünkü bu kavrayış dolayısıyla artık Zenon'un paradoksuna yakalanmadan, "sonsuz"un hem var hem de yok olduğunu dile getirebilir olmuştur Aristoteles. Buradaki "hem var hem de yok" yaklaşımı, yine üstte bahsettiğim ortaklaştırma ontolojisinin bir sonucudur elbette. Belirlenmiş olan bu "orta"nın ışığında, *energeia* halinde bir sonsuzdan hâlâ bahsedilemese de, artık sonsuz olmaları bağlamında zaman ve sayı gibi unsurların *dynamis* halinde varolduğu söylenebilir olmuştur (Aristoteles, 1997a: 20a 19). Yücefer'in, Shakespeare'in *Hamlet*'ine gönderme yaparak ifade ettiği gibi, Aristoteles'in *Metafizik*'in *theta*'sında geliştirdiği düşüncelerin ontolojiye dair asli katkısı, artık konuyu Parmenidesçi "olmak ya da olmamak" karşıtlıklarıyla sınırlı olmaktan çıkarıp "olabilmek" gibi ara formlara da işaret etmesinde yatmaktadır (2017: 279). *Dynamis* tarzında varolma kavrayışıyla birlikte Aristoteles, yalnızca "sonsuz"un değil, tıpkı Platon gibi, "varolmayan"ın da bahsini açabilen bir konuma gelmiştir. *Energeia* halinde varolan bir "varolmayan" yoktur elbette, ama *kinesis* ve *metabole* kavramları dolayımı ile söz konusu olan ve daha sonra varolma tarzını değiştirecek olan bir "yoksunluk", artık "olanak olarak varolmayan" formunda adlandırılabilir hale gelmiş olur (1997: 186a 15). Çalışmanın giriş bölümünde de belirttiğim gibi, *Metafizik*'te "O halde hem olması mümkün olan bir şey olmamayı hem de olmaması mümkün olan bir şey olmayı içinde taşır." (2018a: 1047a 21) derken, Aristoteles tam da bu anlamda, *kinesis* ve *metabole* ile birlikte değişim geçirecek olan *dynamis* tarzındaki bir yoksunluğa işaret etmektedir. Ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek için söz almış olan Aristoteles, bu şekilde en güçlü rakipleri olan Platon, Herakleitos, Parmenides ve Zenon gibi isimleri yerlerinden ederek kendi *topos*'unu oluşturmuş ve bu *topos*'un taşıdığı "yeni"nin devrimci etkisini hayata geçirebilmiştir. Şimdi kısaca, ortaklaştırma yöntemi ile şekillenmiş olan bu *topos*'u oluşturan yapının diğer önemli yapı parçalarından, yani kendi ilişkisellikleri içerisinde "varolan"dan (*to on*), "*hypokeimenon* olarak *ousia*"dan, "madde"den, "ilk madde"den ve "biçim"den bahsedeceğim.

1.2.4. Varolan (*to on*), *Hypokeimenon* Olarak *Ousia*, Madde, İlk Madde ve Biçim

Üstte de bahsedildiği gibi, Aristoteles’in, Parmenides’in her şeyi dikey olarak kuşatan ve bu kuşatışıyla da kendi dışındaki şeyleri tümüyle dışlayan Bir görüşünün karşısında geliştirmeye çalıştığı yeni bir Bir görüşü söz konusudur. Varolan (*to on*) olarak adlandırılan bu yeni Bir, Parmenides’inkinden farklı olarak, kuşatıcı değil kapsayıcı, dışlayıcı değil açıklık alanı kazandırıcıdır. Şimdi kısaca, bu anlamıyla “varolan”ın sınırlı anlamlar çokluğunun Aristoteles tarafından nasıl kurulduğundan ve bu anlamlar çokluğu içinde Aristoteles’e göre daha asli olanının hangisi olduğundan ve bunun madde ve biçim ile ilişkisinden bahsedeceğim. Üstte de üzerinde durduğum gibi, Aristoteles *Metafizik*’in *delta*’sında, “varolan”ın hem “ilineksel anlamda varolan” hem de “kendi başına varolan” (*ousia*) olarak ele alındığını (2018a: 1017a 8) söylemiştir. *Zeta*’ya ise, bu anlamlar çokluğunu tekrar anarak, varolanın bir yandan neliğe ve belirli şeye, diğer yandansa kategorilerin hepsine işaret ettiğini tekrar vurgulayarak başlamıştır (Aristoteles, 2018a: 1028a 12). Aristoteles’e göre, “varolan”ın bu birçok farklı anlamının arasında, birincil *ousia*’ya işaret edeninin en asli anlam olduğu aşikârdır, çünkü ona göre diğer varolanlara varolan denmesi, onlar için bir *hypokeimenon*’un belirlenmesini şart koşar (2018a: 1028a 14-27). Bu şekilde ele aldığımızda Aristoteles’in ortaya koyduğu yeni Bir’in en üst kapsayıcısı *to on*, yani “varolan”dır. *Ousia* ise, hem *hypokeimenon* konumundaki özne olan *ousia* olarak hem de tanım anlamına gelen maddesiz *ousia* olarak bu “varolan”ın altındaki bir unsur halinde açığa çıkmaktadır. “Varolan”ın (*to on*) kapsadığı *ousia*’ların taşıyıcılığı dolayısıyla var olan diğer varolanlar ise, yine “varolan”ın (*to on*) kapsadığı diğer unsurlar olarak belirir. *Hypokeimenon* konumundaki *ousia* ise, diğer varolanların tümünde başı çeker Aristoteles’e göre, çünkü o yegâne müstakil kategori olarak, hem *logos* (ifade) bakımından hem bilme bakımından hem de zaman bakımından mutlak anlamda “varolan”dır (2018a: 1028a 31-35). Bu şekilde Aristoteles, ontolojide incelenecek olan en önemli konunun, bu anlamıyla “varolan” olan *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olduğunu, çünkü bu bağlamda “varolan” nedir sorusu ile *ousia* nedir sorusunun aslında aynı soru olduğunu belirtmiş (2018a: 1028b 1-7) ve *hypokeimenon* konumundaki *ousia*’nın ne olduğuna yönelik araştırmasını başlatmış olur.

Aristoteles, “kendi hiçbir şeye dayanmazken diğer her şeyin ona dayandığı şey” olarak tanımladığı (1966c: 1028b 35) *hypokeimenon* konumundaki *ousia*’nın şu üçünden biri olabileceğini belirtir: Madde, biçim ya da madde ve biçimin bileşiminden oluşan ayrı ayrı tek teklerin her biri olarak bütün (1966c: 1029a 1-3). Bu noktadan sonra, bunların her birini değerlendirerek, hangisinin *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olduğunu belirleme işine girer. Öncelikle, madde ve biçimin bileşimi olarak ele aldığı duyulur varolanların (1966c: 1043a 26), yani tek teklerin *hypokeimenon* olamayacağını söyler Aristoteles; çünkü bileşik olarak varolan duyulur varolanların madde ve formu önceleyemeyeceği açıktır ona göre (1966c: 1029a 32). Aristoteles’in ortaya koyduğu dizgede biçim, duyulur varlıkların, yani bütünlerin *morphe*’si⁴¹ (1966c: 1060a 15-26) ve üstte, şeylerin neliği problemini incelediğim kısımda üzerinde detaylıca durduğum haliyle, şeylerin tanımı anlamındaki ikincil *ousia*’sı olarak, iki farklı şekilde değerlendirilir. Aristoteles’e göre, tek teklerin *morphe*’si olarak söz konusu olan biçim *hypokeimenon* olamaz, çünkü *morphe* de, tıpkı şeklini aldığı duyulur varolanlar gibi bozuluşa tâbidir (1966c: 1060a 23). Tanım konumundaki ikincil *ousia* olarak söz konusu olan biçim de *hypokeimenon* olamaz Aristoteles’e göre, çünkü tanım daima bir bütünün tanımı olduğu için, tıpkı ele alınan bütünün kendisi gibi, başka şeylere dayanmaksızın varolamaz (1966c: 1029b 12 - 1031b 18). Tanım olarak söz konusu olan ikincil *ousia*’ya işaret eden biçimin *hypokeimenon* olamayacağı, Aristoteles’in *ousia*’yı ikiye ayırmasından ve *hypokeimenon*’un birincil *ousia* olduğunu söylemesinden de bellidir zaten (1966c: 1017b 14). Özcan’ın da belirttiği gibi, oluşa ve dolayısıyla da bozuluşa tâbi olmayan tek biçim, yalnızca hareketsiz hareket ettirici olabilir (2011: 261), fakat bu ilk biçim de *hypokeimenon* değildir; çünkü o, şeylerin taşıyıcısı olan nedenle değil, hareketlerini başlatan nedenle özdeşleştirilmiştir Aristoteles tarafından (1997a: 194b 30). Duyulur varolanlar olarak bütünlerin ve biçimin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğunun belirlenişinin ardından sıra maddeyi incelemeye gelir. Aristoteles, öncelikle *hypokeimenon*’un “kendi hiçbir şeye dayanmazken diğer her şeyin ona dayandığı şey” tanımından yola çıkarak, bu tanıma uyan unsurun ancak madde olabileceğini belirtir (2018a: 1028a 10). Bunun temel nedeni, Aristoteles’in düşüncesinde konumlandırıldığı haliyle maddenin saf olanak olan karakteridir (2018a: 1050a 15), çünkü bu anlamda ele alınan maddede barınan safı

⁴¹ Eski Yunancada *morphe* kavramı, şekil, boyut, biçim, biçimin güzelliği, dış görünüş, görünüş, gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1147).

potansiyel, diğer her şeyin oluş ve bozuluşa uğrarken, yalnızca onun bu oluşu olanaklı kılan ve daima değişmeden kalan unsur olmasını sağlamaktadır (2018a: 1028a 11). Aristoteles'in, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*'de, bu anlamda ele alınan taşıyıcıdan "daimi değişimin maddi nedeni" olarak bahsetmesi de tam olarak bu yüzdendir (1966b: 319a 17-25); çünkü o karşıtın karşıtına doğru meylederek söz konusu ettiği *kinesis*'e olanak tanıyan zemin gibidir (1966b: 335b 17). *Metafizik*'te geçtiği haliyle, maddenin, birincil *ousia*'nın özdeşi olarak değerlendiriliyor olması ve diğer dokuz kategori ona yüklenirken, onun yalnızca bu kategorileri taşıyan özne olduğunun vurgulanması da yine aynı nedenledir (Aristotle, 1966c: 1029a 20-25). Öte yandan Aristoteles, düşüncesini bu noktada sabitlemiş, yani *hypokeimenon*'un madde olduğuna karar vermiş gibi görünürken, birden maddenin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğunu, çünkü onun da "kendi başına" ve "belirli olan" bir unsur olarak değerlendirilemeyeceğini söyler (1966c: 1029a 26-33). Aristoteles'in düşüncesindeki bu ani dönüşün nedeni, maddenin bir bakıma, ancak biçim kazanabilir olduğu için olanak halinde olduğuna yönelik yaklaşımından kaynaklanmaktadır (1966c: 1050a 5-15). Aristoteles'in bu yaklaşımı, maddeyi "bir bakıma" daima biçime bağımlı kılmakta ve onun da daima bağımlı oldu bu biçimle birlikte devinip değişeceği düşüncesini doğurmaktadır (1997a: 210a 7-8). Tıpkı *Ruh Üzerine*'de ele alındığı haliyle, ruhun bir biçim olduğunun belirlenmesinin ardından, ruhun aynı zamanda madde(s)i sayılan bedenden ayrılamaz olduğunun ortaya konuluşunda olduğu gibi, madde ile biçimin daimi birlikteliğidir burada vurgulanan (Aristoteles, 2018b: 412a 18 - 412b 7). Bu şekilde değerlendirildiğinde, Aristoteles, *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'nın ne olduğunu belirleyememiş, hatta bunu bir tür bilmeceye çevirmiş gibi görünmektedir. Oysa Aristoteles'in, "bir bakıma" maddenin de biçime bağımlı olduğunu söylerken gözden kaçan asıl vurgusu, cümlelerin zarfında, yani "bir bakıma"dır. Şimdi kısaca, bu zarfın nasıl değerlendirilebileceğinden ve Aristoteles'in ortaya koyduğu düşüncede maddenin ne şekilde "başka bir bakımdan" *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olarak ele alınabileceğinden bahsedeceğim.

Burada bir parantez açarak belirtmem gerekir ki, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'nın ne olduğunu yakalamanın mümkün olup olmadığı konusundaki tartışmalar, Aristoteles uzmanları tarafından herhangi bir kesin sonuca vardırılabilmiş değildir. Bu konudaki yorumların bir kısmı, tıpkı Cousin'inki gibi,

Aristoteles'in bu konuda sabitlenebilecek bir cevaba ulaşamadığı (1933: 336-337), hatta kafa karıştırıcı bir labirent yarattığına yöneliktir (1933: 319). Bir diğer yorumu ise, madde ve biçimin birbirinden farklı mevcudiyetleri olsa da, aslında kaçınılmaz olarak birbirini tamamlayan unsurlar oldukları düşüncesine dayanan ve bu nedenle de, *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'nın madde ve biçimin bir birliği olduğuna işaret eden yorum oluşturur (Scaltas, 1992: 200 ve Mutlu, 2014: 129). Başka bir yorum tipi ise, Kuçuradi'nin ortaya koyduğu gibi, doğrudan maddeyi *hypokeimenon* olarak değerlendirmeye yöneliktir (1981: 163). Bu yorumların hepsi de, konuyu saran sisi bir yönüyle dağıtmayı amaçlarken, bir yönüyle de o sisi farklı yoğunluk seviyelerinde de olsa korumaktadır. İlk yorum, elimize hiçbir şey vermeyen, yani konuyu tümüyle sis içinde bırakan, ortaya konan dizgeyi pasifleştiren bir yorumdur, çünkü buna göre Aristoteles *hypokeimenon*'un ne olduğunu bulmayı denemiş, fakat hiçbir şekilde başarılı olamamıştır. İkinci yorumdan doğan güçlüğü, zaten Aristoteles'in kendisi işaret etmektedir. Madde ve biçimin bileşimi olarak değerlendirilen bütünlerin, nasıl “bileşim” olmalarından ötürü “dayanaksız” ve “tek” olmaları mümkün olmadığı için *hypokeimenon* olamayacağı Aristoteles tarafından söylendiyse, bahsi geçen ikinci yorumda ortaya konan “madde ve biçimin bileşiği olan *hypokemenon*” diye bir şeyin de söz konusu olamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Kuçuradi'nin yorumu ise, elbette konuyu saran sisi olabildiğince dağıtmakta, *hypokeimenon*'un ne olduğuna yönelen düşüncüyü, tıpkı Aristoteles'in de yaptığı gibi maddeye işaret ederek ışıkla buluşturmaktadır. Öte yandan, bu yorumun konuya getirdiği aydınlığa rağmen hâlâ sisli kalan bir bölge söz konusudur. Bu yorum, Aristoteles'in öncelikli olarak söylediği, maddenin *hypokeimenon* olduğuna yönelik ifadesini sahiplenmiş; fakat hemen sonrasında söylediği, maddenin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğuna yönelik ifadesinin nereye oturtulacağına dair bir ışık tutamamıştır. Maddenin *hypokeimenon* olarak belirlenebilmesi için, Aristoteles'in işaret ettiği bu “olanaksız” ifadesinin de bir yere oturtulması, bunun nasıl bir yönüyle olanaklıyken, bir yönüyle de olanaksız olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Benim bu konudaki yorumum ise, Kuçuradi'nin yorumunu temele alıp bu yorumda ele alınmayan “olanaksız” bölgesinin üzerindeki sisi dağıtmayı amaçlamaktadır. Aristoteles'in, maddenin *hypokeimenon* olduğunu söyledikten hemen sonra bunun olanaksız olduğunu belirtmesi *Metafizik*'in şu pasajında söz konusu olur:

Bu manzaradan maddenin varlık [*hypokeimenon* konumundaki *ousia*] olduğu çıkar; ama bu olanaksız. Zira müstakil ve belirli bir şey olmanın özellikle varlığa ait olduğu, bu yüzden de maddeden ziyade biçim ve bu ikisinden çıkan varlık olabileceği düşünülür. Böylece, bu ikisinden (yani hem maddeden hem biçimden) çıkan varlık, bir kenara bırakılmalı, ne de olsa o sonra gelir ve apaçıktır. Bir bakıma madde de açıktır (2018a: 1029a 26-33).

Bu pasajda, maddenin *hypokeimenon* olmasının olanaksız oluşunun nedeni, onun da tıpkı madde ve biçimin bileşiminden oluşan tek tekler gibi, kendi başına ve belirli bir şey olmaması olarak gösterilmiştir. Öte yandan, bu konuda yorum yapan Aristoteles uzmanlarının gözden kaçırdığı şey, Aristoteles'in bu pasajının son cümlesinde vurguladığı zarftır. Bahsi geçen cümlelerin zarfı, Türkçeye “bir bakıma” (Aristoteles, 2018a: 1029a 33), İngilizceye ise “in a sense” (Aristotle, 1966c: 1029a 33) şeklinde çevrilmiş olup Eski Yunanca aslı “*πως*” olan⁴² (Aristoteles, 2018a: 1029a 33) zarftır. Eski Yunancada “bir şekilde”, “bir bakıma” ve “bir anlamda” anlamlarına gelen *pos* zarfının bahsi geçen pasajın son cümlesinde kullanılmış olması elbette bir tesadüf değildir; çünkü bu sayede Aristoteles, maddenin “bir bakıma” *hypokeimenon* olmadığını söylerken, *pos*'un yarattığı bir ikize, yani maddenin “bir başka bakımdan” da *hypokeimenon* olduğuna işaret etmektedir. “Bir bakımdan bu olanaksızdır” demek, kaçınılmaz olarak “bir bakımdan bu olanaklıdır” da demektir. Bu şekilde, Aristoteles'in düşüncesinde iki tip madde olduğu, bunların birinin *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olduğu ve ikincisinin de asla bu şekilde değerlendirilemeyecek olan bir bileşik olduğu sonucuna varıyorum. Vardığım bu sonuç, Aristoteles'in *Fizik*'te geçen şu pasajı ile daha da belirginlik kazanıyor:

Maddenin oluşması ve yokolması bir anlamda söz konusu bir anlamda değil. Nitekim içinde olduğu şeyle ilgili olarak kendinde yokoluyor (çünkü onun içinde yokolan şey yoksunluk); ama olanak halinde olma ile ilgili olarak o kendinde ne oluşur ne yokolur, zorunlu olarak oluşmayan ve yokolmayan bir şey. Nitekim oluşsa, onda içkin olduğu bir iç nesnenin taşıyıcı olması gerekir, oysa maddenin doğası bu, dolayısıyla oluşmadan önce varolmuş olacaktır (nitekim her bir nesne için ilk taşıyıcıya madde adını veriyorum, bundan onda içkin olan bir nesne oluşur, ilineksel anlamda da değil). Öte yandan yokolsa sürecin en sonunda kalan şey yine kendisi olur, dolayısıyla yokolmadan önce yokolmuş olur (1997a: 192a 25-35).

⁴² Eski Yunancada *pos* terimi, cümlelerin başına geldiğinde, hayret ve kuşkuyu ifade eden “nasıl?” sorusu anlamına gelirken; cümlelerin ortasında olduğunda ise, “bir şekilde”, “bir türlü” ve “bin anlamda” ve “bir bakıma” gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1561-1562).

Bu pasajda da görüldüğü gibi Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede karşımıza çıktığı haliyle madde iki anlama sahiptir. Bunlardan ilki, oluş ve bozuluşa tâbi olan ve daima bir bileşik olarak söz konusu olanlarda içkin olan maddedir (Aristoteles, 1997a: 190b 10-15) ve bu anlamda ele alınan maddenin, daima biçime doğru devinen bir unsur olmasından ötürü (Aristoteles, 1997a: 224b 1-35) *hypokeimenon* olması olanaksızdır, çünkü biçimden bağımsız değildir. Diğer madde ise, saf *dynamis* olarak varolan ve bu nedenle de oluş ve bozuluşa tâbi olan diğer şeylerin bu tâbiliğini olanaklı kılıp da kendi bundan muaf olan maddedir. Aristoteles *Metafizik*'in *theta*'sında, tam da bu nedenle bu ikinci tip maddeye, yani özne anlamındaki *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olan maddeye yeni bir isim vermiş ve onu "ilk madde" olarak adlandırmıştır (2018a: 1049a 29). Bileşiği oluşturan karşıtların, yani birbirine doğru değişimleri ile ayrılamaz olarak değerlendirilen madde ve biçimin yanında değişmeden kalan bir üçüncü unsur olarak söz konusu olan madde, tam da burada adlandırıldığı haliyle *hypokeimenon* olan "ilk madde"dir Aristoteles'in düşüncesinde (2018a: 1069b 7-35). Aristoteles'e göre bu ilk madde saf *dynamis* olduğu için, tıpkı yalnızca olanak olarak varolduğu söylenebilecek olan "sonsuz" gibi, gerçeklikte bir karşılığı olmayan, kanıtlanamasa da yalnızca kavramsal olarak yakalanabilecek olan *hypokeimenon*'dur (1997a: 207a 20-26).

1.2.5. Aristoteles'in Ortaklaştırma Ontolojisinin İstisnaları

Bu noktaya kadar, Aristoteles'in, Parmenides'in her şeyi dikey olarak kuşatan Bir görüşünün karşısında geliştirmeyi denediği, her şeyi kapsayan ve kapsadığı her şeye de açıklık alanı kazandıran yeni bir Bir görüşü olarak "varolan"ı (*to on*) nasıl söz konusu ettiğinden ve ortaklaştırma yönteminin bunda nasıl bir rolü olduğundan bahsetmiş oldum. Şimdi ise kısaca, ortaya konan bu dizgedeki *aporia*'lardan bahsedeceğim.

Daima ilk olanın peşinde olan bir düşünce, yöntemi her ne kadar ortaklaştırma üzerine kurulmuş olursa olsun, dizgenin bütününe aşkın unsurlar üretmek, üstte de bahsi geçtiği gibi Heidegger'in deyiimiyle bir yönüyle ontoteolojiye kaymak zorunda kalır (2018: 25). Bu aşkınlık, elbette dizgeyi ortaya koyan düşünürün, kendi belirlediği sınırların dışına taşıdığı alanlarda beliren *aporia*'ları üretir. Çalışmanın giriş bölümünde de belirttiğim gibi, felsefede yeni olanı ortaya koyma iddiasıyla söz almış olan her isim, öncelikle kendinden

önce söz almış olanların ortaya koyduğu dizgelerdeki merkezi *aporia*'ları belirleyerek onlarda gedikler açar ve açtığı bu gediklerin üzerine de kendi dizgesini bina eder. Bu yeni dizge ise, yine ondan sonra söz alacak isim için üretilmiş yeni *aporia*'lar barındırır içerisinde. Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede, bu dizgenin sınırlarını aşan üç temel unsur söz konusudur. "Hem bir kategori hem de diğer kategorilerin ona yüklendiği bir unsur olarak söz konusu edilmiş olan *ousia*", "ilk madde" ve "hareketsiz hareket ettirici" gibi unsurlardır bunlar. Kategorilerin arasında yer alan *ousia*'dan doğan *aporia*, onun hem kategorilerden biri hem de diğer kategorilerin ona yüklendiği özne olarak ele alınması dolayısıyla söz konusu olur. Bu durumda, kategorilerden biri olan *ousia*'nın kendine de yüklenebilir olması, diğer bir deyişle *hypokeimenon*'un da yüklenebileceği bir başka *hypokeimenon* olması gibi bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Diğer iki *aporia* ise, Aristoteles'in tüm ontolojisini belirleyen ortaklaştırma yaklaşımının dışına taşan iki unsurdur, yani ilk maddede ve hareketsiz hareket ettiricide kendini göstermektedir. Üstte de bahsettiğim gibi Aristoteles, diğer tüm varolanların madde ve biçimin bileşiminden oluştuğunu ve bunların daima oluş ve bozuluşa tâbi olduğunu söylerken, bir yandan da bunların hepsini kendinde taşıyan ve değişmeden kalan bir *ousia* olduğunu belirleyebilmek adına ilk maddeden bahsetmek zorunda kalmıştır. İlk madde saf *dynamis* halinde varolduğu için, hem *energeia*'dan hem de biçimden tümüyle bağımsız bir varolan olarak tasarlanır. Bu tasarının temel amacı, oluşun daimiliğini, yani "sonsuz"u ortadan kaldıracak olan bir "ilk"i dizgeye yerleştirebilmektir. Öte yandan, Aristoteles'in *energeia* halinde olan sonsuzu reddetmesinin temel nedeni de, onun bir biçiminin söz konusu olmamasıdır (1997a: 204b 1 - 206a 6). Biçimi olmaması dolayısıyla *energeia* halinde bir sonsuz olamayacağından dolayı ortaya konan *hypokeimenon*'un kendisinin de bir biçiminin olmaması, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgedeki bir diğer *aporia* olarak çıkar karşımıza. Yine üstte bahsi geçtiği gibi, Aristoteles'in şeylerin neliği problemine getirdiği çözümün hemen ardından ortaya koyduğu "devinimsiz bir doğanın varolmasının zorunluluğu ilkesi" dolayısıyla açığa çıkan hareketsiz hareket ettirici fikri, ortaya konulan dizgedeki bir diğer *aporia*'ya işaret etmektedir. Aristoteles *Metafizik*'in *lambda*'sında, *gamma*'da bahsi geçen bu hareketsiz hareket ettiriciyi tekrar ele alır. "Zira her şey, değişen bir şey olarak, bir şey aracılığıyla ve bir şeye doğru değişir. Neyin aracılığıyla? İlk hareket ettiricinin. Ne değişir? Madde. Neye doğru değişir? Biçime." (2018a: 1069b 35 - 1070a 3) sözleriyle Aristoteles, maddenin biçime doğru geçirdiği

değişimini başlatan “ilk olan”ın, bu hareketsiz hareket ettirici olduğunu belirlemiş olur. Aristoteles, muhteşem ve ebedi olarak nitelendirdiği hareketsiz hareket ettiriciyi *nous* olarak adlandırır; çünkü onun devindirdiği hiçbir şey rastlantısal değildir, yani aklın sınırları içerisinde gerçekleşir (2018a: 1071b 35). Ayrıca, muhteşem olarak varolmanın tek yolu, yalnızca kendi kendini, yani akletmeyi akletmek olarak varolmak olduğundan dolayı, hareketsiz hareket ettiricinin *nous* (akıl) olması kaçınılmazdır Aristoteles’in düşüncesinde (2018a: 1074b 15-34). Aristoteles’e göre “ebedi” olan *nous*, saf *energeia* halindedir; çünkü kendinde olanağı barındırmak, gerçekleşme ve gerçekleşmeme olanaklarına aynı anda sahip olmak anlamına geldiği için, bir tür durmayı, yani sonlanmayı da içerisinde barındırır ve bu da *nous*’un ebediliği ve mükemmelliği ile çelişmektedir (2018a: 1074a 31-35). Özcan’ın da belirttiği gibi, insandaki *nous* ile bahsi geçen *nous*’u birbirinden ayıran temel unsur, ikincisinin, içinde maddeyi ve *dynamis*’i barındırmamasından dolayı söz konusu olan mükemmelliği olarak belirlenir Aristoteles tarafından (2014: 155). İnsandaki *nous*, *dynamis* ve *energeia*’nın mutlak düalizmi ile şekillendiği için basit bir düşünme becerisidir, çünkü insan yalnızca bir nesneyi düşündüğünde olanaktan etkinliğe geçebilir (Özcan, 2014: 155). Buna kıyasla, akletmeyi akletme olarak gerçekleştiren ve bu nedenle de sonsuz bir devinimi gerçekleştiren *nous* ise, tam da içinde maddeyi ve olanağı barındırmadığından, yani gerçekleşmek için bir maddeye ihtiyaç duymadığından dolayı mükemmeldir Aristoteles’e göre (Özcan, 2014: 156). Aristoteles’in *nous* kavrayışı dolayısıyla ortaya çıkan *aporia*’ların birçoğuna, filozofun öğrencilerinden biri olan Theophrastos zaten işaret etmiştir. Bu ünlü eleştirilerden ilki, maddeden pay almayan *nous* gibi bir uç unsurun düşünce tarafından kavranamayacağına, ancak benzetmeler aracılığıyla bilinebileceğine, yani hem kendimize hem de konuya mümkün olan en uzak şekilde bilinebileceğine yönelik olmuştur (Theophrastos, 2016: 27 ve 65-67). Theophrastos’un işaret ettiği diğer önemli *aporia*’lar ise, Aristoteles’in ortaya koyduğu dizgede nedenleri açıklanmadan kalmış olan kısımlara yöneliktir. Örneğin, Aristoteles’in, yalnızca *nous* ile devinen doğada rastlantıya yer olmadığını söylemesi (1997a: 188a 31-34) ve her şeyin ereksel nedene indirgenebileceğini vurgulamış olması yeterli değildir Theophrastos’a göre; çünkü bu sözler, şeylerin rastlantısal etkilerini ya da erekteki göğüs ucu gibi boşuna olan şeylerin nedenini açıklayamamaktadır (2016: 51, 79-87). Bir diğer *aporia* ise, *nous*’un hareket ettirici neden olarak varolduğunu kabul etsek bile, ona bu hareketi başlattıktan sonra

neden hâlâ ihtiyaç olduğunun Aristoteles tarafından açıklanmamış olduğuna işaret eden ve “Acaba onun [*nous*] devre dışı kalışı göğün de ortadan kalkması anlamına mı gelir?” (Theophrastos, 2016: 41) sözleriyle ifade edilmiş olan *aporia*’dır. Kısaca üzerinde durduğum, Theophrastos’un işaret ettiği bu *aporia*’ların dışında belirtilebilecek olan diğer *aporia*’lar da, yine ilk madde düşüncesinden doğanlara benzerdir. Üstte de belirttiğim gibi Aristoteles, *energeia* halinde bir sonsuzun ya da varolmayanın söz konusu olamayacağını söylemiş olmasına rağmen, *nous*’un saf *energeia* olduğunu ve onun ebedi olduğunu söyleyerek kendi dizgesine göre aşkın olan bir metafizik sıçrama yapmış, çünkü *energeia* halinde bir sonsuzluktan bahsetmiş olur. Yine benzeri bir şekilde, kendinde madde barındırmayan bir saf biçim olarak ele alınan *nous*, Aristoteles’in varolanların hepsinin maddeye sahip olması gerektiği varsayımına göre, bir varolmayan olarak çıkar karşımıza. Bu şekilde saf *energeia* olan bir varolmayandan da bahsetmiş olur Aristoteles. Yöntemi her ne kadar ortaklaştırma üzerine kurulmuş olsa da, ilk ve son nedenleri arayan bir düşüncenin kaçınılmaz olarak içine daldığı ontoteolojik sıçramalardır burada söz konusu olanlar. Sıçramanın gerçekleştiği teolojik alan, elbette Ortaçağ teolojisine değil, *to on*’un çizdiği sınırın ötesinde yer aldığı için, *to on*’a göre aşkın olanın alanına işaret etmektedir ve tam da bu yüzden “onto-teolojiktir”.

1.3. ÇOĞUNLUKLA *ENERGEİA*’YA GÖRE BELİRLENEN *DYNAMİS*

Aristoteles’in ortaya koyduğu ontolojik dizgenin *topos*’unu belirlediğime, yani sınırlarını çizip ufkuna işaret ettiğime göre, artık bu *topos*’un içine konumlandırıldığı haliyle *dynamis*’in neden çoğunlukla *energeia*’ya göre belirlenen bir unsur olarak karşımıza çıktığını açıklamaya geçebilirim. Aristoteles’in ortaya koyduğu dizgede *dynamis*’in çoğunlukla *energeia*’ya göre belirleniyor olmasının, bir nevi onun altındaki bir unsur olarak ele alınıyor olmasının birçok işareti vardır. Örneğin, önceki bölümde ele aldığım son konu olan Aristoteles’in *nous* kavrayışında da bu işaretlerden biri saklıdır. Üstte de bahsedildiği gibi, Aristoteles’e göre *nous*’un mükemmel olmasının nedeni, onun gerçekleşmek için bir maddeye ihtiyaç duymuyor olması, çünkü kendinde madde barındırmıyor olmasıdır (2018a: 1074a 33). Brentano’nun da belirttiği gibi, Aristoteles’in düşüncesinde madde ve *dynamis* daima eş zamanlı olarak söz konusu olur (1975: 27). Bu şekilde değerlendirildiğinde, yalnızca maddeye değil, *dynamis*’e sahip olmaması da

nous'u mükemmel kılan bir diğer unsurdur. Olanak halinde olan, olmama olanağına da sahip olduğu için bir noktada durabilecek bir şey olarak değerlendirilir Aristoteles tarafından ve hareketsiz hareket ettiricinin söz konusu ettiği devinimin asla durmaması, yani daimi olması gerekir (2018a: 1071b 12-22). Aristoteles, tam da bu nedenle onun saf *energeia* olduğunu (2018a: 1072b 24) ve onun daimi etkinliğinin haz olduğunu belirtmiştir (2018a: 1072b 15), çünkü o “olmama olanağı”nı asla barındırmayan olarak varolur. Bu şekilde, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede karşımıza çıktığı haliyle *dynamis*'in neden çoğunlukla *energeia*'nın gölgesinde kalan bir unsur olarak belirlediğinin ilk işaretiyle karşılaşırız: Saf *energeia* mükemmellik; buna karışan *dynamis* ise, bu mükemmellikten uzaklaştıran unsur olarak belirir onun düşüncesinde.

1.3.1. *Energeia*'nın Zaman Bakımından *Dynamis*'ten Önce Geliyor Oluşu

Aristoteles'in, *energeia*'yı mükemmellikten uzaklaştıran unsur olarak söz konusu ettiği *dynamis*'in, aynı zamanda, zaman bakımından, *ousia* bakımından ve *logos* bakımından *energeia*'dan sonra geldiğini söylemesi de (2018a: 1049b 4-12), yine onun ortaya koyduğu dizgedeki *dynamis*'in bu çoğunlukla tuttuğu konumu verir bize. Tezin giriş bölümünde de kısaca bahsettiğim gibi Aristoteles, zaman bakımından önce gelmeyi, biçimce aynı olan *energeia*'nın *dynamis*'ten önce gelmesi olarak ele almaktadır (2018a: 1049b 18). Aristoteles'e göre, olanak halindeki “madde”, “tohum” ve “görebilme”, gerçeklik halinde varolan şu adamdanda, buğdaydan ve görenden zamansal olarak önce gelir ve bu sanki olanağın gerçeklikten önce geliyor gibi görünmesini sağlar bize (2018a: 1049b 22). Öte yandan, aslında tüm bu önce gelmeyi belirleyen bir ilk *energeia* da söz konusudur; çünkü *nous*, hem etkinlik haline geçecek olan olanakları hem de bu olanakları var kılan etkinlikleri harekete geçiren saf *energeia*'dır (2018a: 1049b 24-26). Aristoteles'in bu ifadelerinden yola çıkarak yalnızca, *energeia*'nın zaman bakımından neden *dynamis*'ten önce geldiğini kavramış oluruz. *Dynamis*'in zaman bakımından çoğunlukla *energeia*'ya göre belirlenen bir unsur olarak ele alınıp alınmadığını belirleyebilmek içinse, *Fizik*'te geçtiği haliyle zaman ve *kinesis* kavramlarının Aristoteles tarafından nasıl değerlendirilmiş olduğuna daha yakından bakmamız gerekir.

Aristoteles'in *Fizik*'te ele aldığı haliyle zamana dair ilk belirleme, onun "kaygan ve ele avuca gelmez" bir şey olduğuna yöneliktir (1997a: 217b 32). Zamanın bir parçası olarak değerlendirilen geçmiş, yalnızca "varolmuştur" Aristoteles'e göre, çünkü artık yoktur; gelecek ise, "varolacaktır", yani henüz yoktur (1997a: 217b 34). Aristoteles'e göre zamanın ele avuca gelmez bir şey olarak değerlendirilmesinin nedeni de, onlar olmaksızın söz konusu edilemeyecek olan zamanı oluşturan bu parçaların ikisinin de varolmayan olarak belirlenmiş olması ve varolmayanların bileşiği olan bir unsurun da *ousia*'dan pay almasının olanaksız olmasıdır (1997a: 218a 1). Bu şekilde Aristoteles, geçmiş ve geleceği *energeia* halinde varolmayan olarak, diğer bir deyişle *dynamis* halinde varolan olarak belirlemiş olur. Söz konusu olanak, yalnızca bir sınır olarak varolan şimdiki ânın, hem geçmişe hem de geleceğe temasından doğan bir olanaktır (Aristoteles, 1997a: 218a 24). *Fizik*'in devamında ise Aristoteles, bu noktada yalnızca sınır olarak varolabileceğini söylediği ânın diğer özelliklerini de belirtir: Ona göre an, devinimsizdir, bölünmezdir ve durağan olmayandır, çünkü devinmese de hem geçmişe hem de geleceğe aynı anda temas edebilen bir sınırdır (1997a: 233b 35 - 234a 25). Bu şekilde Aristoteles'in düşüncesinde an, ne tam olarak *dynamis* ne de tam olarak *energeia* halinde olan, aksine, bu ikisinin birbirine geçişi arasındaki bir sınır olarak çıkar karşımıza. Aristoteles'e göre, zamanın *ousia*'dan pay aldığı söylenebilecek olan tek formu bu sınır konumundaki devinimsiz an olduğu için, zamanın *kinesis*'le aynı şey olduğunu söylemek de olanaksızdır (1997a: 218b 17). Zaman, *kinesis*'le aynı şey olmamasına rağmen, *kinesis*'i ondan bağımsız bir şey olarak düşünmenin olanaksız olmasından dolayı, *kinesis*'e ait olan bir şey olarak değerlendirilir Aristoteles tarafından (1997a: 218b 25 - 219a 10). An, yalnızca geçmişin sonu ya da geleceğin başı olarak değil de, ikisine de açılan, fakat ikisinden de farklı bir şey olan bir sınır olarak değerlendirildiğinde, ancak bu şekilde zamanın devinim olmayıp da devinime ait olan bir tanımına ulaşabilmiştir Aristoteles. Buna göre zaman, önce ile sonraya göre devinim sayısı, yani devinim değil, devinimin ölçüsü olarak tanımlanır Aristoteles tarafından (1997a: 219b 1-5). Aristoteles'in zamanın neliğine yönelik yaptığı hem "kaygan ve ele avuca gelmeyen şey" hem de "devinimin ölçüsü olup da devinimsiz olan an" tanımlarında ortak olarak varolan tek unsur "an"dır. Bu şekilde, Aristoteles'in zaman kavrayışında söz konusu olan gelecek ya da geçmişin, artık ancak, "henüz gelmemiş bir an" ve "artık geçmiş olan bir an" olarak ele alınabileceğini görürüz. Bu şekilde, zamanın ilk tanıma göre olanak olarak varolduğu söylenen gelecek ve geçmişin,

zamanın ikinci tanımının yapılaşının ardından, artık ancak *dynamis* ve *energeia* arasındaki bir sınır olarak söz konusu olan âna göre belirlenen unsurlar olarak değerlendirildiğini görürüz. Dolayısıyla, artık hem *energeia*'nın *dynamis*'ten önce geldiğini teyit etmiş oluruz hem de *dynamis* halinde olduğu söylenen gelecek ve geçmişin de daima *energeia*'ya göre, yani ona yönelik olarak belirlenen unsurlar olarak ele alınıyor olduğunu görmüş oluruz.

Tıpkı an gibi, *dynamis* ve *energeia* olmayan, ama ikisinin arasında bir unsur olan bir diğer kavram da Aristoteles'in *kinesis* kavramıdır. *Kinesis*'in *dynamis* ve *energeia* ile ilişkisini de içeren tanımını şu şekilde yapmıştır Aristoteles: “Her bir cinsten etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan birbirinden ayrıldığında, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu.” (1997a: 201a 10). Bu tanımda *kinesis*'i doğrudan vurgulayan terim “gerçekleşme” terimidir. Gerçekleşme⁴³ olarak *kinesis*'in ontolojik karakteri, ne olanaktır⁴⁴ ne de gerçeklik; olanak tarzında varolanın gerçeklik tarzında varolmaya gidişinin kendisidir, yani bu ikisi arasındaki süreçtir. Ross'un da benzer bir şekilde, *dynamis*'in *energeia*'ya doğru gerçekleşmesinde açığa çıkan “geçiş” şekilde ifade ettiği *kinesis*'in (2004: 84) bahsi geçen bu “süreç” karakteri, *kinesis*'in tanımını değil, onun ontolojik konumunu imlemektedir. Ünlü'nün “Aristoteles'in Devinim Tanımı” isimli yazısında geçen, devinimi, içinde bir yönüyle devinimi zaten barındıran “geçiş” ve “gerçekleşme” gibi ifadelerle tanımlayanlara yönelik döngüsellik hatası eleştirisi (2017: 308-309), tanım söz konusu olduğunda elbette haklı bir noktaya işaret etmektedir. Üstte *horos* kelimesinin anlam çokluğunu ele aldığım kısımda da belirttiğim gibi, bir şeyi tanımlamak demek, zaten onun sınırlarını çizmek, onu sabitlemek, yani onu devinemeyeceği bir noktada sıkıştırmak demektir. Öte yandan, tıpkı Herakleitos'un Oluş'u gibi Aristoteles'in *kinesis*'i de, devinmeyen şeyin karşıtı olarak varolduğu için, kendinde tanımın yarattığı devinimsizliği aşan bir ontolojik karakteri barındırmaktadır. Dolayısıyla, Ünlü “Aristoteles devinimi tanımlayarak devinimin devinen bir şey olmadığını göstermeye çalışıyor.” (2017: 317) dediğinde, büyük bir yanılgıyı da açığa çıkarmış olur; çünkü

⁴³ Burada “gerçekleşme” ifadesi Aristoteles'in *entelekheia* kavramına değil, sürece işaret etmektedir.

⁴⁴ Aristoteles, *kinesis*'in olanak halinde varolmadığını *Metafizik*'in *theta*'sında da vurgulamıştır (2018a: 1050b 18).

devinim değil, devinimin tanımı devinen bir şey değildir. Tanımı bağlamında değil, ontolojik karakteri bakımından ele alındığında *kinesis*, sınır koyucu olan tanımın asla yakalayamayacağı bir unsura, yani doğa alanına ait daimi bir gerçekleşmeye, kesintisiz bir sürece işaret etmektedir. Bu şekilde, Aristoteles’in *kinesis*’ten bahsettiği her noktada, anlam olarak oraya *dynamis*’ten *energeia*’ya doğru giden bir “gerçekleşme”nin de çağırıldığını düşünebiliriz. *Kinesis*’in ölçüsü olarak söz konusu edilen zaman için de bu daima böyledir, çünkü üstte de belirttiğim gibi Aristoteles’in düşüncesinde zaman asla *kinesis*’ten bağımsız olarak düşünölemeyecek olan şeydir. Buna göre, Aristoteles olanak ve gerçeklik olarak varolmadan bahsettiği her noktada, eğer *kinesis*’i de bu konuya dâhil ediyorsa, o zaman olanağın asla olanak olarak ele alınmadığını, onun daima *energeia*’ya göre belirlenen bir *dynamis* olarak söz konusu edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu şekilde, *kinesis* ve ondan bağımsız olarak değerlendirilemeyecek zaman bağlamında ele alınan olanak, artık asla kendi başına bir unsur olarak değil, daima bir *energeia*’nın olanağı ya da *energeia*’dan dolayı söz konusu olmuş olan bir olanak olarak belirlemektedir. Heidegger’in *kinesis*’e göre *dynamis*’i incelediği 1931 derslerinde de belirttiği gibi, Aristoteles’te *dynamis*’in kılavuz anlamları “bir devinim için olan şey” ve “değişme için çıkış noktası” olduğundan, filozof *dynamis*’ten ne zaman bahsederse bahsetsin, bir yönüyle *kinesis*’i de oraya çağırılmış olur (2010a: 68). Bu şekilde, zaman bağlamında ele alınan olanağın, karşımıza daima *energeia*’ya doğru giden bir “gerçekleşme” anlamıyla birlikte çıkmakta olduğunu, diğer bir deyişle daima ona göre belirlendiğini söyleyebilir hale geliriz.

1.3.2. *Energeia*’nın *Ousia* Bakımından *Dynamis*’ten Önce Geliyor Oluşu

Aristoteles, *energeia*’nın *ousia* bakımından *dynamis*’ten önce geliyor olmasını, ezeli olanların bozuluşa tâbi olanlardan önce gelmesi gerekliliği ile açıklar (2018a: 1050b 5). Ona göre olanak tarzında varolanların hiçbirisi ezeli değildir, çünkü üstte de bahsedildiği gibi her olanak, *energeia* halinde varolmamayı da içinde taşımaktadır (Aristoteles, 2018a: 1050b 6-9). Dolayısıyla da, varolmama potansiyelini kendinde taşıyan bu olanak, aynı zamanda mutlak olarak bozuluşa tâbi olan bir varolan olarak da belirir onun düşüncesinde. *Energeia* halinde varolan ise, artık olanaklarını teke indirerek görünür hale gelmiş olmasından dolayı, bozuluşa tâbi olmayan bir varolma içerisindedir Aristoteles’e

göre (2018a: 1050b 10-26). Bu şekilde, *energeia*'nın *dynamis*'ten *ousia* bakımından önce gelmesinin nedeni, *energeia* halinde varolup da kendinde bozulmuş olanağını taşımayan şeylerin “ilk” olarak söz konusu olmaması durumunda, başka hiçbir şeyin de varolamayacak oluşu olarak belirir. Bu, bizi *energeia*'nın *ousia* bakımından neden olanaktan önce geldiğinin cevabına ulaştırır, ama *ousia* bakımından *dynamis*'in *energeia*'ya göre belirlenip belirlenmediğini görebilmek için konuyu biraz daha yakından incelememiz gerekmektedir. Aristoteles'in, olanak halinde varolanları bozulmuş tâbi varolanlar olarak değerlendirmesi, onun olanağı, zaten daha en baştan *energeia* halinde varolmanın o andaki zorunluluğu ve kesinliği ile kıyaslayarak ele aldığını göstermektedir. Bu şekilde değerlendirildiğinde *dynamis*, *energeia*'nın andaki zorunluluğu ve kesinliği ile kıyaslandığından, bir tür “keyfiliğe”⁴⁵ işaret etmekte olan bir varolma tarzı olarak çıkar karşımıza; çünkü bu durumdaki *dynamis* yalnızca, belki varolabilecek belki de varolamayacak bir *energeia*'dır aslında.

1.3.3. *Energeia*'nın *Logos* Bakımından *Dynamis*'ten Önce Geliyor Oluşu

Aristoteles, *energeia*'nın *logos* bakımından *dynamis*'ten önce geliyor oluşunun oldukça açık olduğunu belirtir, çünkü ona göre asıl anlamda mümkün olan, kendinde taşıdığı *energeia*'ya geçmesi mümkün olandır (2018: 1049b 12-14). Bu konuyla ilgili olarak Aristoteles, bina yapabilene “bina yapma olanağı olan”, görebilene de “görme olanağı olan” denilebileceği örneklerini verir ve bundan dolayı da, *energeia*'nın *logos* ve bilgisinin, *dynamis*'in bilgisini aşmasının zorunlu olduğu sonucuna varır (2018a: 1049b 14-17). Bu kavrayış bizi, Aristoteles'in karşı çıktığı Megaralılar gibi, yalnızca *energeia* halinde olduğunda *dynamis*'e sahip olunduğu düşüncesine (Aristoteles, 2018a: 1046b

⁴⁵ Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de verdiği deniz savaşı örneği de, çalışmanın bu kısmında yaptığım yorumu desteklemektedir. Aristoteles bu örneğiyle, Hartmann'ın adlandırışıyla “varlık modaliteleri”nden ikisine, yani “zorunluluk” ve “tesadüfilik” modalitelerine (2013: 40) işaret etmektedir. Ona göre, yarın bir deniz savaşı olacağı ya da olmayacağı zorunludur, fakat yarın bir deniz savaşının olması da zorunlu değildir, olmaması da (Aristoteles, 1996: 19a 30-35). Bu noktada Aristoteles, zorunluluğu, görülür *ousia* olarak etkinlik tarzında varolanın kesinliği ile kıyaslanarak ortaya konan “savaşın olması” ya da “savaşın olmaması” olanaklarının aynı anda söz konusu olması olarak; tesadüfiliği ise, bu olanakların ikisinin de tek başına gerçekleşmesinin kesinliğinin olmayışı üzerinden, salt bir keyfilik olarak belirlemiştir.

29) değil, *energeia*'nın *logos* ve bilgisinin, olanağinkilerden önce geldiği ve olanağın *logos* bakımından da *energeia*'ya göre belirlendiği sonucuna ulaştırır.

Bu kısma kadar ilerlettiğim tartışmanın ardından, artık Aristoteles'in yeni olanı ortaya koymak için söz konusu ettiği dizgede karşımıza çıktığı haliyle *dynamis*'in neden çoğunlukla *energeia*'ya göre belirlendiğinden kısaca bahsetmiş oldum. *Dynamis*, hem Aristoteles'in saf *energeia* olarak ele aldığı *nous*'a yüklediği mükemmel sıfatından dolayı, mükemmelliği engelleyen bir unsur olarak *energeia*'nın gölgesinde kalmaktadır hem de zaman, *ousia* ve *logos* açısından *energeia*'ya göre belirlenen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan, bu konudan bahsederken durmaksızın “çoğunlukla” zarfını da kullanmamın elbette belli nedenleri vardır. Daha sonra, çalışmanın sonuç bölümünde üzerinde daha detaylıca duracağım bu nedenlerden ilki, Aristoteles'in saf olanak halinde varolan bir ilk maddeden bahsediyor olmasıdır. Daha sonra *nous*'un gölgesinde kalıyor gibi görünen bu unsur, aslında saf olanak olan karakteriyle dizgenin ufkunu yeni olana doğru çizebilecek güçte maddeci bir perspektife ışık tutmaktadır. Çalışmanın sonuç bölümünde, Ernst Bloch'un *Umut İlkesi*'nde ortaya koyduğu Aristoteles'in düşüncesine yönelik maddeci okumadan da yararlanarak, bu perspektif üzerinden olanağın olanak olarak yakalanmasının mümkün olup olmadığını tartışacağım. “Çoğunlukla” zarfını kullanmamın bir diğer nedeni ise, Agamben'in de işaret ettiği gibi, Aristoteles'in bazı metinlerinde, *energeia*'dan bağımsız olup kendi varlığını yoksunluk olarak gösteren bir *dynamis*'ten bahsediliyor gibi görünmesidir (2000: 179-180). Çalışmanın sonuç bölümünde, Agamben'in ipuçlarını verdiği bu kavrayışla Aristoteles'in ortaya koyduğu *topos*'u tekrar kat edip “yoksunluğun” varlık karakterini oluşturduğu bir olanaktan olanak olarak bahsetmenin mümkün olup olmadığını da tartışacağım.

1.4. ARİSTOTELES'İN ONTOLOJİSİNİN VE BU ONTOLOJİYE KONUMLANDIRILDIĞI HALİYLE OLANAK KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Felsefede yeni olanın her dile gelişi, felsefe tarihini bir yönüyle döngüsel kılan, bir yönüyleyse onu ileriye taşıyan iki artık bırakır. “Aynı” ve “fark” olarak adlandırılabilir olan bu artıklar, felsefe tarihinde hem döngüsellğe hem de döngüsellikteki doğrusal

olmayan taşmalara işaret etmektedir. Yeni olanın dile gelişi, öncelikle eski olarak “aynı”ya dair bir değerlendirmeyi içermelidir ki, yeni olan bir “fark” olarak buraya dâhil olabilsin. “Aynı”da belirlenen *aporia*’lar, kendini bir “fark” olarak gösterecek olan yeni olanın içine yerleşebileceği gedikler gibidir. Önce “aynı”nın *topos*’undaki gedikler belirlenir, daha sonra ise “fark”a işaret eden yeni, belirlenmiş olan bu gediklere yerleşir. Öte yandan, dile gelen yeni, her ne kadar öncelikle bir “fark” olarak felsefe tarihine dâhil olmuş olsa da, bir *topos* olarak sınırları çizilmeye başlandığında kendi *aporia*’larını üretir. Tıpkı eskinin sahip olduğu gibi, kendi zamanında yeni olanın da yeni *aporia*’lara sahip olması, bir yönüyle yine “aynı”ya, yani felsefe tarihindeki döngüsellığe işaret etmektedir. İlk başta bir “fark” olarak söz almış olandan doğan bu yeni *aporia*’lar, sonradan, gelecekteki bir yeniyi çağıran gediklere dönüşecektir. Bu şekilde, problemleri çözmek için doğmuş olan düşüncenin “yine ve yeni” problemler üretmesi, “yine” ile “aynı”ya, “yeni” ile ise tekrar “fark”a bağlar felsefeyi. Bahsi geçen bu son “fark”, felsefe tarihinde söz konusu olan döngüsellikteki doğrusal olmayan taşmalardır. Yeni olanı dile getiren her filozof, ilkin eski dizgenin karşısına koyduğu yeni olan *topos*’un kendisiyle, ardındansa ürettiği *aporia*’ların yeniliğiyle, süre gelen doğrusallıkta bir taşma yaratarak kendi ufkuna işaret etmektedir.

Aristoteles de, ontoloji alanında yeni olanı ortaya koyma iddiasıyla yola çıkan bir düşünür olarak, felsefenin bahsi geçen bu yolunu takip etmiştir. Öncelikle eskinin oluşturduğu *topos*’un sınırlarını belirleyecek olan felsefe tarihi çalışmasını gerçekleştirmiş, ardındansa bu felsefe tarihindeki *aporia*’ları belirleyerek, yeni olanı üzerine bina edebileceği gedikler açmıştır. Aristoteles’in karşısındaki üç temel *aporia*, Platon’un geliştirmeye çalışıp da başarısız olduğu tek anlamlılık rejiminden, sonsuz anlam *khaos*’unun epistemolojiyi ulaştırdığı nihilizmden ve Sokrates öncesi düşünürlerden beri ne olduğu aranan evrendeki her şeyi düzenleyen ilkenin belirsizliğinden doğan *aporia*’lardır. Bu üç problem, Aristoteles’in felsefe tarihine açtığı üç gedik olarak çıkar karşımıza, çünkü bu problemlere bir cevap verme amacıyla söz konusu edeceği yeni olan dizgesini, tarihteki bu gediklerin üzerine bina edecektir o. Aristoteles’in, bu problemlerin tümüne getirdiği çözüm, ortaklaştırma yöntemi ile şekillenen *prote philosophia*, yani ontoloji olmuştur. Ortaklaştırma yöntemi ile oluşan ontolojisi dolayısıyla, artık hem Platon gibi tek anlamda hem de sofistler gibi sonsuz anlamda direktmeden sınırlı anlamlar

çoklukları geliştirmeyi başarmış, Parmenides'in Bir'i ile Herakleitos'un Çok'u arasında bir denge tutturabilecek olan "varolan" (*to on*) görüşünü geliştirebilmiştir. "Varolan", hem ilk madde olarak belirlenmiş olan *hypokeimenon* konumundaki birincil *ousia*'yı hem şeylerin neliği anlamına gelen ikincil *ousia*'yı hem de epistemolojinin ve fiziğin alanına giren tek tek varolanları yatay olarak kapsayan bir unsur olarak söz konusu edilmiş olan Aristoteles'in yeni Bir görüşüdür. Aristoteles'in ortaya koyduğu bu yeni Bir görüşü olarak "varolan", aynı zamanda, varolanların varolma tarzlarına göre ayrılmasının da yolunu açmıştır. Bu şekilde, varolanlar artık yalnızca tek bir tarzda değil, *energeia*, *entelekheia* ve *dynamis* tarzlarından birinde varolabilir olarak değerlendirilebilir hale gelmiş olur. Olanak halinde varolma kavrayışı, Eskiçağ'ın en büyük *aporia*'ları olan Zenon paradokslarına bile cevap verebilecek olan devrimci bir hattın oluşmasını sağlamıştır. Bu sayede artık, sonsuz ve varolmayan gibi unsurlar için "hem var hem de yok" denilebilir olmuştur, çünkü gerçeklik halinde bir sonsuzdan ya da varolmayandan hâlâ bahsedilemese de, bunların olanak halinde varolduğu belirlemesinin yapılması mümkün hale gelmiştir. Tüm bunlar, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgeden yayılan "fark"a, yani felsefe tarihinin döngüsellliğini kıran doğrusal olmayan taşmalara işaret etmektedir. Öte yandan, Aristoteles'in ortaklaştırma yöntemine dayandığı ontolojisinin sınırlarını aşan unsurlar olarak *aporia*'ları doğuran istisnai figürler de söz konusudur. Hem özne hem de yüklem olarak değerlendirilen *ousia*, kendinde biçimi ve *energeia*'yı barındırmayan ilk madde ve hem sonsuz hem de maddesiz bir varolan olduğu için bir bakıma Aristoteles'in dizgesine göre bir varolmayan olarak değerlendirilmesi gerekmesine rağmen söz konusu edilen *nous* kavramlarıdır bu istisnai figürler. Bu unsurlar, ortaya konan her yeni dizgede söz konusu olan yeni *aporia*'lar üretme bağlamında, felsefenin döngüsellğine işaret eden figürler olarak belirir yine. Bu *aporia*'ların, felsefe tarihinin gerisinde kalmış olan *aporia*'lardan farklı olması ise, yine tıpkı Aristoteles'in olanak kavrayışı ile sağladığı gibi, döngüsellikteki bir taşmaya, bir "fark"a işaret etmektedir elbette. Bu şekilde, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizge de, hem felsefe tarihinin döngüsellliğini sürdüren hem de o döngüsellikteki taşmaları oluşturan bir yeni olarak çıkar karşımıza. Bu dizgeye konumlandırıldığı haliyle olanak kavramı ise, *energeia*'nın gölgesinde kalan, çünkü çoğunlukla ona göre belirlenen bir unsur olarak söz konusu edilmiştir Aristoteles tarafından. Olanak, hem Aristoteles'in saf *energeia* olarak ele aldığı *nous*'a yakıştırdığı mükemmellikten dolayı, mükemmelliği engelleyen bir unsur

olarak *energeia*'nın gölgesinde kalmaktadır hem de *ousia*, zaman ve *logos* açısından *energeia*'ya göre belirlenen bir unsur olarak değerlendirilmektedir Aristoteles tarafından. Aristoteles'in olanak kavramına yönelik bu kavrayışı, çalışmanın giriş bölümünde de bahsedildiği gibi, felsefe tarihine olanağı gerçekliğe göre ele alma mirasını bırakmış ve bu miras da Heidegger'e kadar asla sorgulanmamıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Heidegger'in bahsi geçen mirası nasıl kabul etmediği, olanağı ne bakımdan gerçeklikten üstün bir merteye olarak belirlemeyi denediği ve bu denemesinde istediği sonuca ulaşp ulaşmadığı konularına bir açıklık getireceğim.



2. BÖLÜM

HEIDEGGER'İN ONTOLOJİSİNDE OLANAK KAVRAMININ KONUMU

Çalışmanın birinci bölümünde, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgenin içinde belirlediği haliyle olanak kavramı üzerinde durmuştum. Bahsi geçen kavrama yönelik bu söz konusu "üzerinde durma" işleminin gerçekleşmesi içinse, öncelikle üzerinde durulacak unsurun zemini olan Aristoteles'in ortaya koyduğu ontolojik *topos*'un sınırlarını belirlemem gerekmişti. Bahsi geçen *topos*'un sınırları ise, ancak Aristoteles'ten önce söz almış olan felsefe tarihi zemininde, Aristoteles'in "kendine açtığı yer" üzerinden belirlenebileceği için, çalışma, kendini üç katmanlı bir yapı içerisinde ilerleyen bir "yer belirleme" denemesi olarak göstermişti. Çalışmanın Heidegger'e ayırdığım bu ikinci bölümünde de, özel olarak üzerinde duracağım kavram, Heidegger'in ortaya koyduğu dizgenin içinde belirlediği haliyle yine olanak kavramı olacaktır. Öte yandan, yine "üzerinde durma" işlemi söz konusu olduğu için, çalışma kendini tekrar üç katmanlı bir yapıdaki bir "yer belirleme" uğraşı olarak gösterecektir. Birinci katmanı, Heidegger'in *aporia*'larını belirleyerek dizgesini onun üzerine yerleştireceği bilim ve felsefe tarihinin *topos*'u; ikinci katmanı, bu *topos*'un içinde Heidegger'in "kendine açtığı yer" olarak "yeni ontolojik dizge"nin *topos*'u; üçüncü katmanı ise, bu dizgenin içinde konumlandırıldığı haliyle karşımıza çıkan olanak kavramının *topos*'u oluşturacaktır.

Giriş kısmında da üzerinde durduğum gibi, felsefede yeni olanı ortaya koyma amacıyla söz alan bir düşünür, öncelikle kendinden önce söz almış olanların dizgelerinin merkezlerinde barınan *aporia*'lara işaret ederek, diğer bir deyişle bu sözde somut bütünlükleri soyutlayarak işe başlar. Ardından da, kusursuz olduğu varsayılan kendi somut bütünü, yani yeni olan dizgeyi, geçmişin soyutlanmış olan yıkıntılarının üzerine bina etme işine girişir. Bu kusursuzluk iddiasındaki bina etme işi, kendinden sonra yeni olanı ortaya koymak için söz alacak olanlara yeni *aporia*'lar bırakarak tamamlanır ve felsefe tarihinin sonu gelmez gibi görünen döngüsünü devam ettirir. Heidegger, felsefe tarihindeki bu döngüye bir istisna olarak giriş yapmıştır. İlk dönem ontolojisini en

bütünlüklü halde ortaya koyduğu eseri olan *Varlık ve Zaman*, sonlandırılmamış bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitabın giriş kısmında, asla tamamlanmamış olan bu bütünün nasıl tamamlanacağını bir özetini ortaya koymuştur Heidegger. Elimizde olan yarım kalmış eser, aslında tasarlanan bütünün yalnızca birinci kısmının iki ayrımını içermektedir, fakat birinci kısmın üçüncü ayrımı ve üç ayrımdan oluşacak olan ikinci kısım asla yazılmamıştır (Heidegger, 2018: 72). Bu yarım kalmışlık, Heidegger'in felsefe tarihine açtığı gedikler olarak değerlendirilebilecek olan *aporia*'ların üzerine bina etmeyi denediği yeni dizgenin yarım kalmışlığı olarak çıkmaktadır karşımıza. Heidegger'in ortaya koymayı amaçladığı bütün, her ontolojinin ondan çıkacağı ve en temelde "varlığın anlamı nedir?" sorusuna cevap verebilecek olan fundamental ontolojiyi geliştirmektir (2018: 29-33). Buna ulaştıracak olan bir geçiş ontolojisi olaraksa Heidegger, varlık sorusunu sorabilecek olan yegâne varolan olan *Dasein*'in eksistensiye analizini, bir önontoloji olarak ele almanın (2018: 34) kaçınılmaz olduğuna karar vermiş ve kitabın birinci kısmında bu önontolojik çalışmasını yürütmüş, fakat tasarladığı fundamental ontolojisini ortaya koyamamıştır.

Yapıtın bu yarım kalmışlığı, her ne kadar bütün olarak bir tamamlanmamışlığa işaret ediyor olsa da, bu, ontoloji alanında yeni olanı ortaya koymayı amaçlayan bir düşünürün, bu amacına hiçbir şekilde ulaşamamış olduğu anlamına gelmez. Ergül'ün, yeninin peşinde olan düşünürler için söylediği "Ustaları, 'babaları' olmayan bu düşünürlerin, kimi zaman limana varmak isterken daha uzak kıyılara savruldukları görülür (...)" (2010: 114) sözünde işaret ettiği gibi, Heidegger, son liman olarak tasarladığı fundamental ontolojiye ulaşamamış olsa da, *Dasein*'in analizini içeren önontolojisinin kendi içindeki bütünlüğü ile başka bir kıyıya varmış olur. Bu çalışmada, aslında Heidegger'in son limana varmadan önce uğradığı bir soluklanma alanı olarak söz konusu ettiği önontolojik kıyıyı, üzerinde ontoloji alanında yeni olanı belirleyebileceğimiz görelî bir bütün olarak değerlendireceğim. Bir yönüyle yarım kalmış olan bir tasarımı, ontoloji alanında yeni olanı ortaya koyabilecek tutarlı bir bütün olarak değerlendirmeye yönelik bu yaklaşımına, yine Ergül'ün "Machiavelli ve Siyasal Grotesk İçin Bir Deneme" isimli yazısında ortaya koyduğu şu sözleri de destek vermektedir:

Her yeni söylemede ve kullanımda, tehlike ve fırsatlar yeniden o kavramın ve düşüncenin karşısına çıkarlar. Bu nedenle, bu yer değiştirmede kavramın başına ne

geleceği ve o alanda ne türden etkiler yaratacağı bir soru işareti olarak kalır. Fakat bir düşüncenin etkili ve meydan okuyucu olabilmesi kendi verili sınırının dışına çıkabilmesi veya en azından kendi kıyılarında engellere ve saldırılara yanıt verebilmesiyle mümkündür (2014: 69).

Heidegger'in ortaya koyduğu öntolojik görelî bütünde konumlandırıldığı haliyle karşımıza çıkan olanak kavramı, en başta, tıpkı Ergül'ün de işaret ettiği gibi, kavramın başına ne geleceği belli olmadan ortaya bırakılmış bir “yeni düşünce” olarak belirmektedir. Bu yeni düşüncenin ne türden etkiler yarattığını veya ne denli meydan okuyucu bir unsur haline geldiğini ise, kendi önceki verili sınırının, yani geçmişin ona yüklediği anlamın ne denli dışına çıkmış oluşu ve eğer bu “dışarıya çıkış” gerçekten söz konusuysa, kendini, ona getirilebilecek eleştirilere karşı ne denli koruyabileceği üzerinden değerlendirebiliriz. Bu da, Heidegger tarafından “yeni(den) söylenmiş” olan olanak kavramının, hem sınırları aşacak hem de bu sınır aşımı durumunda kendini koruyabilecek denli güçlü olabilecek bir *topos*'un üzerinde dikiliyor olmasını gerektirir. İşte tam da bu nedenle, her ne kadar asıl proje yarım kalmış olsa da, olanak kavramının “yeni” olarak dile gelmiş olduğunu gösterebilmek için, Heidegger'in *Dasein* analizini içeren öntolojisini görelî bir bütün olarak, diğer bir deyişle *aporia*'larından yakalanmış olan felsefe tarihinde “kendine açtığı yer” anlamında bütünlüklü bir *topos* olarak değerlendireceğim.

Heidegger'in ortaya koyduğu bu öntolojik bütünün *topos*'u, ancak onun sınırlarının belirlenmesi ile ortaya konulabilir. Bu sınırlar ise, Heidegger tarafından *aporia*'larına işaret edilmiş olan felsefe ve bilimlerin tarihinin zemininde belirgin hale getirilebilir. Heidegger'in “(...) dolayısıyla varlık sorusunun ayırt ediciliğini tam anlamıyla göz önüne sermek için onu işlev, amaç ve saikleri bakımından yeterli ölçüde sınırlandırmak gerekmektedir.” (2018: 29) sözünde geçen “yeterli ölçüde sınırlandırmak” ifadesi, sınır belirleme işleminin kendisinin de bir sınırı olduğuna işaret etmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde de, *horos*'un anlam çokluğu zeminine dayanarak işaret ettiğim “sınır belirleme” uğraşının ikinci yüzü, yine Heidegger'in bu sözünde kendini göstermekte gibidir. Ele alınan unsurun sınırlarını belirlemek, yalnızca onun sınırlılığına işaret eden tanımını yapmak değildir, çünkü bu işlem yalnızca “sınırlandırmak” demektir. “Yeterli ölçüde sınırlandırmak” içinse, sınırları belirleme işleminin kendisine de bir sınır

getirilmeli, *horos*'un anlam çokluğuna dayanarak, sınırları belirlenecek olan unsurun geçmişten şimdiye açılan ufkuna da işaret edilmelidir.

Heidegger'in ortaya koyduğu öntolojik dizgenin sınırlarını ve ufkunu belirleyen ilk çerçeve, düşünürü ontoloji alanında yeni olanı ortaya koymaya iten düşünce tarihinin onun karşısına çıkardığı merkezi *aporia*'lardır. Bunlardan ilki, Heidegger'e dek ilerlemiş olan ontoloji tarihinde daima varlıktan bahsediliyor olmasına rağmen, aslında varlığın anlamının ne olduğunun hiçbir zaman belirlenmemiş olarak kalmış olması dolayısıyla söz konusu olan varlık unutulmuşluğundan doğan *aporia*'dır. Bu unutulmuşluğu görmezden gelen düşünce tarihi, varlığı daima kendiliğinden bilinebilir bir unsur olarak varsaymış ve bu varsayımın yarattığı üzerini örtme ediminden doğan karanlık sanki söz konusu değilmiş gibi, merkezine de daima varolanı koyarak ilerlemiş ve bu sayede de her noktada metafiziği üreten bir formda kendini belirgin kılmıştır. Söz konusu varlık unutulmuşluğunun saçtığı tohumlardan serpilmiş olan bir diğer temel *aporia* ise, Aristoteles'in ontoloji tarihine bıraktığı, varlığı gerçekliğin modal kategorileri üzerinden ele alma mirasından doğmaktadır. Felsefe tarihine kalan bu miras, bu çalışmanın giriş ve birinci bölümlerinde de üzerinde durulduğu gibi, mirasyedilerin geliştirdiği tüm ontolojik dizgelerin gerçeklik merkezinde şekillenmesine sebep olmuştur. Gerçekliğin merkezde olduğu bu düşünce akışı, tıpkı her yakaladığını kendine katan bir hortum gibi, varlığı mevcut-olana, olanağı olasılığa, aslında bir ilişki bütünü olarak söz konusu olan varoluşu ise, birbirinden ayrılabilen kategorilere hapsolan bir kavrama, kısacası sahih anlamda ontolojik olan her unsurun ontik olana indirgenmesi *aporia*'sını doğurmuştur.

Bu *aporia*'lar, Heidegger'in, ortaya koyacağı yeni dizge aracılığıyla felsefe tarihini içinden çıkarmayı deneyeceği açmazların bir çerçevesini vermektedir. Düşünce tarihinde söz almış farklı ağızlarla oluşturulmuş olan bu çerçeve bütünü kırıkmak için Heidegger'in atması gereken ilk adım, ona dek ilerlemiş olan düşünce tarihinin, varlığı daima varolanın ablukasında tuttuğunu belirgin hale getirecek bir tarih çalışması yapmak olacaktır. Heidegger'in atacağı ikinci adım ise, Aristoteles'in felsefe tarihine bıraktığı "varlığı gerçeklik üzerinden belirleme"ye yönelik eğilimi tersyüz ederek, olanak kavramının gerçeklikten üstün bir merteye olduğunu açığa çıkarabilecek olan yeni bir öntolojik dizge geliştirmek olacaktır. Söz konusu dizge, bir mevcut-olan olmayıp saf

olanak olarak varolduğu için kategoryal gerçeklikle sınırlandırılmayacak bir unsur olan *Dasein*'in analizi sırasında oluşturulacağından dolayı, Heidegger, bahsi geçen *aporia*'ların karşısındaki diğer adımlarını, bu dizgeyi tamamlarken atacaktır. Tüm bu adımlamaların sonunda, Heidegger'in varlığı eksistensiyalleri üzerinden ele alan yeni ontolojik dizgesi doğacak ve “varlığın anlamı nedir?” sorusuna cevap vermek dışında, bahsi geçen *aporia*'ların oluşturduğu çerçeveyi parçalayan bir şekilde kendi *topos*'unu oluşturacaktır.

2.1. HEIDEGGER'İN FELSEFE TARİHİ

Çalışmanın birinci bölümünde de üzerinde durduğum gibi, ontoloji alanında yeni olanı dile getirmenin kaçınılmaz önkoşulu felsefe tarihi yapmaktır. Şimdide duran bir düşünürün, düşünceyi şimdiye getiren yola doğru geriye bakışı olarak değerlendirilebilecek olan felsefe tarihi yapma edimini filozoftan filozofa değiştiren unsurlardan biri ise, yolun uzunluğudur. Heidegger'in ardındaki yol, Aristoteles'inkiyle kıyaslandığında, epey uzun bir yoldur. Bu nedenle Heidegger, Aristoteles'in yaptığı gibi, kendinden önce söz almış olan hemen hemen her düşünürü detaylı bir şekilde ele almak yerine, tarihin yolunu kat eden ortak *aporia* şeritleri belirleme yoluna gitmiştir. Aslında Aristoteles'in yaptığı şey de budur, fakat o, yalnızca yolun kısalığı dolayısıyla, söz konusu uğraşı daha fazla detaylandırabilmiştir. Daha detaylı olsun ya da olmasın, tarihin yolunu kat eden *aporia* şeritleri bulmak demek, söz konusu tarihin sınırlarını belirlemek, yani onda ilerlemiş olan düşüncenin sınırlılığına ve ufkuna işaret etmek anlamına gelmektedir. Bu tarihin içine, düşünceyi yeniye götürecek olan ontolojik bir *topos*'u yerleştirmek ise, ancak bu noktadan sonra, yani bahsi geçen yolun üzerinde işaretlenmiş olan *aporia*'lar dolayısıyla açılan gediklerden kazanılan “yer”in ardından mümkündür. Yeni dizge, ancak açılan bu gediklerle boşaltılmış olan yere yerleşebilir, fakat eskinin yıkıntılarının geride bıraktığı topraktan da beslenerek, onun işaret ettiği ufku da sahiplenmelidir. Yeni dizgenin, soyutlanarak yıkılmış olan eski dizgelerin toprağından beslenmesi, bitkibilim terminolojisine ait bir ifadeyle söyleyecek olursam eğer, “şaşırtma” ile söz konusu olur. Tıpkı ekilen tohumun çimlenmeye başlamasının ardından, fide oluşturma sürecini hızlandırmak için tohumun yerinin değiştirilmesi anlamına gelen şaşırtma işleminde olduğu gibi, eskide açılmış olan gediğe yerleşen yeni dizge de,

çimlenmeye başladığı anda, eski olanın işaret ettiği henüz yıkılmamış olan eksistensiyal ufka yerleşebilmelidir. Heidegger'in felsefe tarihi ile kurduğu ilişki de tam olarak böylesi bir ilişkiye, yani sınırlama ve ufuk belirleme arasında gidip gelen bir şaşırtma ilişkisine işaret etmektedir.

2.1.1. Felsefe ve Bilimlerin Tarihinde Unutulmuş Olan Varlık

Heidegger, *Varlık ve Zaman* isimli yapıtını “Varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur.” (2018: 19) sözü ile başlatır. Ona göre, Platon ve Aristoteles'in araştırmalarına can katan soru bu soru olmasına rağmen, onlardan sonra dile gelen felsefede bu soru daima sessizliğe büründürülmüştür (Heidegger, 2018: 19). Tarihin bu soruya yönelik sessizliğinin temel sebebini ise, Platon ve Aristoteles'ten sonra gelenlerde değil, onların ortaya koyduğu soru formülasyonunun, gelecekteki sessizliği mümkün kılan yapısında görür Heidegger. Ona göre, Platon'la birlikte ilk kez formüle edilmiş olan varlık sorusu, aslında varlığın üzerini örtmüş, çünkü onun zaten bilindiğini varsaymış ve bundan dolayı da, varlığın anlamına yönelmesi gerekirken varolana yönelik bir nelik sorusu olarak kurgulanmıştır (Heidegger, 2018: 16-22). Heidegger'in 1931 Bahar Dönemi derslerinin girişinde de işaret ettiği gibi, Aristoteles, Platon'un varlığı silikleştiren ve varlık sorusunu da varolan üzerinden kurgulayan bu yaklaşımını radikalleştirmiş ve varolan ile varlığı birbiriyle eşleştirmiştir. Heidegger'e göre Aristoteles “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”⁴⁶ ifadesiyle, felsefe tarihine, felsefeyi Platon'un geliştirmeye çalıştığı tek anlamlılık rejiminin ötesindeki yeni bir konuma taşımış oluşunun damgasını vurmuştur (2010a: 13)⁴⁷. Öte yandan, yine Heidegger'in yorumladığı kadarıyla Aristoteles, bu çok anlamlılığın “τὸ ὄν” (varolan) kadar “τὸ εἶναι” (varlık) için de söz konusu olduğuna işaret eden ifadeleriyle, varolan ile varlığı aynı şeymiş gibi ele

⁴⁶ “Varolan birden fazla anlama gelir”.

⁴⁷ Heidegger'in Richardson'a yazdığı bir mektupta geçen “1907'den beri kendimce tekrar tekrar üzerinde çalıştığım ilk felsefi metnin Brentano'nun *Aristoteles'te Varolanın Çeşitli Anlamları Üzerine* (1862) isimli bitirme tezi olduğu gerçeğini aklınızda tutmalısınız.” (Richardson, 2003: x) sözlerinin de ipuçlarını verebileceği gibi, Heidegger'in ilgisini Aristoteles'in düşüncesinde görünen bu devrimci unsura çeken isim Brentano olmuştur. Bahsi geçen çalışmasında Brentano, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede varolanın dört farklı anlamda kullanıldığına işaret etmiş ve çalışması boyunca da bunları incelemiştir. Brentano'nun ele aldığı haliyle Aristoteles, varolanı “ilineksel”, “doğruluk”, “olanak ve gerçeklik” ve “kategori” anlamlarında ele almaktadır ve Brentano'ya göre bahsi geçen bu anlamlar arasında “kategori” anlamı en asli olanıdır (1975: 4 ve 56-58).

alan bir yaklaşımın doğmasına da sebep olmuştur (Aristoteles, 2018a: 1017a 23-31 ve Heidegger, 2010a: 14-15). Heidegger, Aristoteles'in varolan ile varlığı bu şekilde eşleştirmiş olmasının nedeninin, "varolan olarak varolan nedir? - yani ona 'uyan' nedir?" sorusuna, "varlık" şeklinde yanıt vermesi olduğuna işaret eder (2010a: 23). Oysa Heidegger'e göre bu "varolana uyan varlıktır" cevabı, varolanla varlığı eşleştirmek bir yana, aslında onlara dair ortaya koyulmuş olan en temel ayrıma işaret etmektedir; çünkü bu cevaptaki varolan, kendinden farklı bir şey olan varlığa yakalanmış ya da ona tutulmuş bir unsur olarak belirmektedir (2010a: 25).

Heidegger, Eski Yunan ontolojisinin zeminine sinmiş olup oradan tüm felsefe tarihine yayılmış olan bu varlık unutulmuşluğunun temelinde üç tip önyargı olduğunu vurgulamıştır. Bu önyargıların ilki, Aristoteles'le birlikte ortaya atılmış olan ve Ortaçağ boyunca Thomasçı ve Scotusçu ekoller arasında bozulmadan korunup en nihayetinde de Hegel'in varlığı "belirlenmemiş dolayımsızlık" olarak adlandırışıyla çağımıza da sızmış olan, varlığı en tümel kavram olarak ele alan yaklaşımdan doğmaktadır (Heidegger, 2018: 20-21). Bu önyargı, varlığın bir *transcendens* olduğu ve dolayısıyla da ona ulaşmanın olanaksız olduğu düşüncesini doğurur (Heidegger, 2018: 21). Heidegger ise, varlığın tümelliğinin bir cins tümelliği olmadığını ve "belirlenmemiş dolayımsızlık" gibi ifadelerle sanki en açık kavram oymuş gibi davranmanın, aslında onu en karanlık kavrama dönüştürdüğüne dikkat çekerek bu önyargı dolayısıyla söz konusu olan *aporia*'yı belirgin kılmış olur (2018: 20-21). Varlığın en tümel kavram oluşu fikrini kaynak olarak kullanan bir diğer önyargı ise, varlık kavramının tanımlanamaz olduğuna yöneliktir (Heidegger, 2018: 21). Heidegger'e göre, eğer tanım denilen şey, en yakın cins ve özel bir fark aracılığıyla ulaşılmış olan şeyse, bu önyargı elbette haklıdır (1996a: 2); fakat buradan yalnızca varlığın varolan gibi bir şey olmadığı ve varolanları belirleme yöntemi olan geleneksel mantıktaki "tanımlama"nın varlığa uygulanamayacağı sonucu çıkmaktadır (1996a: 3). Dolayısıyla Heidegger'in bu önyargıya ilişkin olarak işaret ettiği *aporia*, varlığın tanımlanamazlığının, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf kılmadığı, aksine bizden tam da bu soruyu sormamızı talep ettiği olmuş olur (2018: 22). Eski Yunan ontolojisi zemininde doğup da günümüze dek korunmuş olan üçüncü önyargı ise, "gökyüzü mavidir" gibi gündelik ifadelerde daima kullandığımız "-dır" dolayısıyla söz konusu olan, varlığın kendiliğinden anlaşılır bir kavram olduğuna yönelik fikirdir

(2018: 22). Heidegger'e göre bu önyargıdan doğan *aporia*, varlığın söz konusu ortalama anlaşılabilirliğinin, aslında onun kendinde ne olduğunun bilmece olan karakterini *a priori* olarak açığa vurmakta oluşundan doğmaktadır (2018: 22).

Bahsi geçen bu üç önyargının ve onların saplandığı üç *aporia*'nın ontoloji alanında belirgin kıldığı unsur, varlığın üzerindeki karanlığın, Platon'un ortaya koyduğu soru yeniden formüle edilmediği müddetçe kalkmayacak oluşudur (Heidegger, 2018: 23). Heidegger'in yeniden formüle ettiği haliyle soru "Varlığın anlamı nedir?" sorusudur (2018: 24). Bu noktada, düşünce, varolanı merkeze koyarak varlıktan uzaklaştıran yaklaşımın temele aldığı sorudan uzaklaşmış olsa da, bu yeni sorunun yola nereden koyulacağı henüz belirgin kılınmamıştır. Bu başlangıcı belirlemek adına Heidegger, soru sormanın kendisini analiz etme işine girer. Ona göre, daima bir arayış olarak söz konusu olan soru sorma hep bir şeye yönelik olduğu için, soru sormaya, sorulanın yanı sıra sorgulanan da aittir; çünkü sorulan sorudaki "bulunmak istenen", en temelde sorulanda yatıyor olmalıdır ki, soruşturmanın hedefine ulaşması ancak bu sayede beklenebilir (Heidegger, 2018: 23-24). Yeniden formüle edilmiş olan soru, varlığın anlamını sorduğundan dolayı, sorulan olarak beliren "anlam"ın, bir yönüyle soruyu soran olarak bizim için kullanıma açık olması gerekir (Heidegger, 2018: 24). Heidegger'e göre, varlığın "soran"daki kullanıma açıklığına dair akla gelen ilk unsur, klasik ontolojinin üstte bahsi geçen önyargılarında da açığa çıkan, dilsel anlamda daha sorunun kendisinde bile orada olan "-dır" olarak belirir ki, kavramsal açıdan sabitlenmemiş olan bu *copula*'daki "varlık" bize, geleneğin ortalama ve müphem varlık anlayışını vermektedir (2018: 24-25). Heidegger, varlığın anlamına ulaşmaya yönelik çalışmayı bu noktadan başlatmanın problemleri olduğunu belirtir, çünkü geleneksel ontolojinin yola çıktığı bu ortalama ve müphem varlık anlayışı, varolanı varolan olarak belirleyip onu daima bir başka varolanla -ve en nihayetinde de tanrısal bir varolanla- ele alan teori ve görüşlerle doludur (2018: 25). Oysa Heidegger için, varolanın varlığının kendisi bir varolan olamayacağından dolayı, bu teorilerin edimi, son kertede daima "hikâye anlatmak" olacaktır (2018: 25). Ontoloji alanında yeni olanı ortaya koymak için söz almış olan Heidegger, yeniden formüle edilen varlık sorusunun, kendine özgü bir terminolojiyi talep ettiğini, çünkü eski terminolojinin de varolana ait olduğunu vurgular (2018: 25). Gözkan'ın "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi" isimli yazısında da işaret

ettiği gibi, yeni olanı ortaya koymak isteyen bir düşünür için eskiye ait dilin kategorik olarak şekillendirilmiş içeriğinde de bir “yetmezlik” ve “eksiklik” hissetmek kaçınılmazdır (2010: 133). Kant ve Heidegger gibi düşünürler ise, bahsi geçen yetmezliğin önüne geçebilmek adına, kavramsal olanı ve kategorik dili, kavramsallık içinde kalarak aşmayı seçtikleri için, yeni kavramlara ve bu kavramları farklı anlamsal içeriklerine ulaştıracak olan yeni kavram çerçevelerine başvurmuşlardır (Özkan, 2010: 133-134). Heidegger’in peşine düştüğü soru, sorulanın kendisi olarak sorgulananda açık kılınabileceği ve sorunun sorulması bir varolanın varlık modusu olmasından dolayı, klasik ontolojinin varolanı varolan olarak ele alma kısılcasına yakalanmayıp da, hem sorunun hem de sorgulananın ondan başlatılabileceği bir varolan bulunmalıdır. Bir mevcut-olan olmayıp saf olanak olarak varolan (2018: 78), başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına da sahip olup hep biz kendimiz olan bu müstesna varolanı, söz konusu yeni ontolojiye uygun yeni terminolojide *Dasein* olarak adlandırdığını belirtir Heidegger (2018: 27).

Heidegger’in *Dasein*’in varlık sorusu konusundaki önceliğini ne bakımdan söz konusu ettiğini anlatmaya geçmeden önce, onun ortaya koyduğu bağlamda, bilimlerin bahsi geçen varlık unutulmuşluğundaki payından ve bu unutulmuşluk dolayısıyla içinde oldukları “temelsizlik krizinden” bahsedeceğim. Heidegger’e göre bilimleri kuşatan temel *aporia*, onların temel kavramlarını saran bir zeminin olmayışından doğmaktadır (2018: 30-31). Örneğin, formalizm ile sezgicilik arasında söz konusu olan kavganın, matematik biliminin nesnesine ilişkin birincil erişim yönteminin belirlenmesi amacını taşıyor olması, Heidegger’e göre, bu bilimin temel dayanak krizine girmiş olduğuna işaret etmektedir (2018: 30). Benzer bir şekilde, fizik alanındaki görelilik teorisinin de, doğanın kendi ilişkilerini doğrudan kendinde olduğu haliyle ortaya çıkarmayı amaçlayarak doğmuş olması ve her türlü göreliliği belirlemeye çalışarak devrim yasalarının değişmezliğini korumayı tasarlarken, maddenin neliği sorunuyla karşı karşıya kalması, bu bilimin de zeminsiz olduğuna işaret etmektedir (Heidegger, 2018: 30-31). Biyoloji, mekanizm ile vitalizm ekollerinin öğretilerinde açığa çıkan yaşam belirlenimlerini sorgulayarak, canlının varlık tarzını yeniden belirlemeye çalışmasıyla, yine diğer bilimlerde olduğu gibi, üzerinde durduğu zeminin kırılmasını açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 2018: 31). Tin bilimleri, edebiyat tarihinin bile bir problem tarihi olarak ele

alınmasına yönelik isteğini belli etmesiyle; teoloji ise, sınırlarını inancın anlamının çizdiği geleneksel yorumun içindeki insanın Tanrı'ya yönelen varlığının daha asli bir yorumunu aramaya yönelik eğilimiyle, kendi zeminsizliğine işaret eden diğer iki bilim olarak belirir Heidegger'in düşüncesinde (2018: 31). Kısaca üzerinde durduğum bilimlerin temelsizliğinden doğan ana *aporia*, en temelde onların varolandan hareket etmelerinden kaynaklanır Heidegger'e göre; çünkü bilimlerin bu ontik⁴⁸ eğilimi, varlık unutulmuşluğunu yok sayan ve tam da bu nedenle hangi revizyonu geçirirse geçirsin asla ortadan kalkamayacak olan bu *aporia*'ya bağımlı kılar onları (2018: 31). Bu nedenle Heidegger, bilimlerin ontik soru sormalarının karşısında, düşüncenin nesnesi olan varlık sahasına temel atma eğiliminde olan ontolojik yaklaşımın kaçınılmaz olarak öncelikli olduğunu ifade eder (2018: 31-32). Heidegger'in *Dasein*'a tanıdığı öncelik de, ilkin onun ontik olanla sınırlandırılmayacak olan karakterinden kaynaklanmaktadır. Şimdi kısaca, Heidegger'in *Dasein*'in varlık sorusu konusundaki önceliğini ne şekilde belirlediğinden bahsedeceğim.

2.1.2 Varlık Unutulmuşluğunu Tersine Çevirebilecek Yegâne Varolan: *Dasein*

Heidegger'e göre "Dasein'in ontik müstesnalığı, bir varolan olarak onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı mesele etmesinde yatar." (2018: 33). Kendi varlığı içinde şu ya da bu yöntemle kendini zaten anlamakta olan *Dasein* için "varlık anlayışına sahip olmak", onun bizatihi bir varlık belirlenimidir (Heidegger, 2018: 33-34). Heidegger'in ilgili kısma düştüğü bir dipnotta da belirttiği gibi, burada söz konusu olan "*Dasein*'in varlığı", "insanın varlığı" demek değildir, çünkü saf olanak olarak varolan *Dasein*, anlama karakteriyle, hem yalnızca ontik olarak varolabilen bu "insan" olanağını hem de bu ontik oluşu da mümkün kılan ontolojik olma olanağını anlayabilmektedir (2018: 34). Burada bir parantez açarak belirtmem gerekir ki, Heidegger'in ortaya koyduğu önontolojinin merkezinde "insan"ın olduğunu iddia eden, çünkü *Dasein* ile insanı neredeyse aynı şeymiş gibi yorumlayan Levinas⁴⁹ (2010: 25-29 ve 37), saf olanak olarak varolan

⁴⁸ Salt mevcut-olan ya da el-altında-olan olarak varolan üzerinden iş gören düşünce ontik bir eğilim içerisindedir Heidegger'e göre.

⁴⁹ Kartal'ın belirttiği gibi, Levinas'ın Heidegger'in düşüncesini bu şekilde yorumlamasının nedeni, onun Heideggerci terminolojiyi tersyüz ederek etiği, ontolojiden daha asli bir konuma yerleştirebilme isteğinde yatmaktadır (2017: 162-163 ve 177). Asli amacı bu şekilde belirmekte olan Levinas, bu amacına ulaşmak için, örneğin "insan varoluşu"nu, onun yorumuyla Heidegger'in yaptığı gibi gayrisahihlik ayırımına

Dasein'ın, bir mevcut-olan olarak varolan insanın olanak koşulu olduğunu gözden kaçırmaktadır. Heidegger'in bu "*Dasein*'ın varlığı" belirlemesinden, Aktok'un yaptığı gibi filozofun *Dasein*'ı insanın varlığı olarak saptamış olduğu çıkarımını yapmak da düşünceyi oldukça yanlış bir yola yönlendirmektedir (2017: 51); çünkü Heidegger'in defalarca altını çizmiş olduğu gibi, *Dasein* bir varlık değil, ontik olanlar arasında kendi varlığının anlamını sorgulayabilecek olan müstesna bir varolandır. *Dasein*'ın bahsi geçen ontik müstesnalığı, aslında tam da bu anlamda onun ontolojik oluşunda yatar ki, bu ontolojik oluş da kendi başına bir ontoloji oluşturmuyor olduğu için, Heidegger *Dasein*'ın ontolojik oluşunun önontolojik olarak adlandırılabilceğini belirtmiştir (2018: 34). "*Dasein*'ın şu veya bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle her daim belirli bir tutum gösterdiği varlığına *varoluş*" (2018: 34) diyen Heidegger, önontolojik olma ile ontik olma arasındaki farkı, bahsi geçen "*varoluş*" üzerinden ortaya koyar. *Dasein*'ın önontolojik oluşu, basitçe ontik olmak demek değil, varlığın bir anlama modusu içinde varoluşu demektir (Heidegger, 2018: 34). Bu bağlamda *Dasein*'ın anlama karakterinin, benzetme her ne kadar yetersiz kalacak olsa da, ontik olan ile ontolojik olan arasında kurulan bir köprü işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Bahsi geçen köprü, ontik olanın kategoryal gerçekliğe tâbi olan dünyasından, varoluşu oluşturan yapıların ilişki bütünü olan "*eksistensiyalite*"ye (Heidegger, 2018: 35) uzanmakta gibidir. Bu nedenle Heidegger, diğer ontolojilerin ancak kendisinden doğabileceği fundamental ontolojinin, yalnızca *Dasein*'ın eksistensiyal analitiği üzerine bina edilebileceğine işaret ederek (2018: 35), bir

oturtmadan önce, ilkin "*var*"ın anonimliğinin dehşeti içine yerleştirir (Kartal, 2017: 163). Öte yandan, Heidegger'in gayrisahihlik olanağını taşıyarak kendini öncelediğini söylediği şey "*insan*" değil, *Dasein*'dır; çünkü bir mevcut-olan olarak gerçekliğe göre belirlenmekte olan "*insan*"ın değil, yalnızca bir olanak olarak varolan *Dasein*'ın kendisini önceleyebilmesi mümkündür. Amacı pratik felsefeyi ontolojiden üstün bir konuma oturtmak olan bir düşüncenin, Heidegger'in *Dasein*'ını "*insan*"la neredeyse eşdeğer bir unsur olarak değerlendirmesi elbette anlaşılırdır. Bunun nedeni, pratik alanın, Aristoteles'ten beri insanın yapıp etmelerinin alanı olarak değerlendirilmiş olması dolayısıyla, Heidegger'in düşüncesine pratik felsefe üzerinden getirilecek olası eleştirilerin, onun *Dasein*'ın eksistensiyal alana açılabilen olanak karakteri üzerinden ilerlettiği analizini, mevcut-olanın kategorik gerçekliği üzerinden ilerletilen ontik bir "*insan*" analizine indirgemektir. Bu indirgemenin bir diğer örneğiyle, Levinas'ın, Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede belirttiği haliyle olanak kavramının, "*şunu ya da bunu yapabiliriz*" dediğimizdeki veya özgür olduğumuz durumda olanaklara açık olduğumuzu söylediğimizdeki gibi bir olanağa işaret ettiğini ifade etmesinde karşılaşırız (2010: 35). Levinas'ın bu yorumunda açığa çıkan olanak da, sırf yapıp-etme alanında kendini gösteren bir olanağa indirgenmiş olarak belirmektedir. Levinas bu şekilde, Heidegger'in olanak kavrayışını da Aristoteles'ten beri süre gelen gerçekliğe göre belirlenmekte olan bir olanağa indirgemektedir. Oysa Heidegger, gerçeklik ve ona göre belirlenen olanağın, *Dasein*'ın yalnızca ontik ve zeminsiz bir unsur olarak ele alınmasına yol açarken; tasarım aracılığıyla yakalanan *saf olanağın*, *Dasein*'ın, hep var olduğu kendi "*şuradalığı*" olarak, yani ontolojik bir zemin olarak ele alınmasına fırsat tanıdığını açıkça belirtmektedir (2018: 228-231). Levinas gibi düşünürlerin bahsi geçen yaklaşımı, bu çalışmanın ilerleyen aşamalarında daha açık kılınacak olan, Heidegger'in ontoloji alanında ortaya koyduğu asli "*fark*"ı görünmez kılmaktadır.

önontoloji çalışması olan *Dasein*'in eksistensiyal analizini başlatmış olur. Yaptığım köprü benzetmesinin yetersizliği ise, bu benzetmenin eksistensiyyaller ile kategorileri iki ayrı dünya gibi gösteriyor olmasından doğmaktadır. Aslında bu iki kavram, *Dasein*'in olanağı olanak olarak yakalayan anlama karakteri dolayısıyla (Heidegger, 2018: 227-228) iç içe geçmiş olan iki yüzlü bir bütün gibidir. Heidegger, *Dasein* analizinde ortaya konacak olan tüm unsurların *Dasein*'in varoluş yapısından elde edilebileceği ve bu yapı bütünüünün de eksistensiyalite olarak adlandırılmasından dolayı, *Dasein*'in varlık karakterlerini *eksistensiyyaller*; Daseinsal olmayan varolanların varlık belirlenimlerini ise *kategoriler* olarak adlandırır (Heidegger, 2018: 81). Heidegger'in ontoloji alanında ortaya koymayı amaçladığı yeni, kendini ilkin bu ayrımında belli etmektedir. Ona dek ilerlemiş olan ontoloji tarihinin, varlığı kategoriler üzerinden ele almaya yönelik çabasındaki yetersizliği Heidegger şu sözleri ile ortaya koymaktadır:

Herhangi bir ontoloji zengin ve sıkıca birbirine kenetlenmiş bir kategoriler sistemine sahip olsa bile, öncelikle varlığın anlamını yeteri kadar aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen öz amacını tersine çevirmiş olacak ve kör kalacaktır (2018: 33).

Bu kısımda Heidegger, Aristoteles'ten Hartmann'a dek ilerlemiş olan “varlığı kategoriler üzerinden ele alan ontolojik yaklaşım”ın, bu tavrını koruduğu müddetçe, bir yönüyle daima kör kalacağına işaret etmekte ve ontolojiyi asıl güzergâhı olan “varlığı eksistensiyyalleri üzerinden ele alma”ya çağırmaktadır. Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın “Ontolojik Bir Mesele Olarak Gerçeklik” isimli bölümüne düştüğü bir dipnotta da belirttiği gibi, Scheler ve Hartmann'ın bu tip bir körlüğe rağmen söz konusu ettikleri ontolojinin, *Dasein*'i kavrama konusunda daima başarısız kalıyor olmasının nedeni de, onların yine ontolojiyi kategoryal gerçeklikle sınırlandırmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır (2018: 316). *Dasein*'in ontik olandan önontolojik olarak eksistensiyal olana açılabilen karakterinin kategoryal gerçekliği aşan ve yalnızca saf olanak olarak kavranabilen yapısı da kendini tam olarak bu bağlamda belirgin kılmaktadır.

Heidegger, hep biz kendimiz olan *Dasein* isimli varolanın *essentia*'sının (özünün), onun *existentia*'sından (varlığından) hareketle kavranılması gerektiğini belirtir (2018: 77). Bu kısımda bir parantez açarak belirtmem gerekir ki, Heidegger'in burada kastettiği şey, Sartre'ın onu bilinçli ya da bilinçsiz olarak yanlış yorumladığı haliyle “varoluşun özden

önce gelmesi” demek değildir. *Varlık ve Hiçlik*’te Heidegger’in *essentia* ve *existentia* kavrayışını ele alan Sartre, Heidegger’in bu iki kavramı yorumlarken, varoluş olarak bilincin, varlığın bağrından fışkırırken özü de yarattığını kastettiğini vurgular (2011: 30). *Varoluşçuluk* isimli kitabındaysa Sartre, Heidegger’e dair yaptığı bu yoruma sırtını yaslayarak, “varoluş özden önce gelir” (1985: 13) yargısında bulunur. Sartre’ın bu yargı ile varmaya çalıştığı asıl unsur, öznellik olarak ele aldığı varoluşun, tanrısal bir dokunuş ile oluşturulduğu iddia edilen “öz” fikrinden önce geldiğine işaret etmek ve dolayısıyla da kendi varoluşçu ateizm görüşünü desteklemektir (1985: 12-14). Bu amaç dolayısıyla Sartre, aslında Heidegger’in düşüncesinde birbirinden ayrılamayacak olan iki unsur olarak karşımıza çıkan *essentia* ve *existentia*’yı birbirinden kopartır ve onları zamansal bir öncelik ve sonralık ilişkisine tâbi olan iki kavram olarak değerlendirir. Heidegger’in *Varlık ve Hiçlik*’i okuduktan sonra Sartre’a yazdığı mektupta geçen “Bundan yirmi yıl önce *Varlık ve Zaman*’ı yazdıktan sonra, hâlâ aynı sorunla karşı karşıyayım; şimdi birçok şeyi daha açık ve daha yalın bir biçimde görüyorum; birçok yanlış anlama ortadan kaldırılabilir.” (2010b: 17) sözünde, Heidegger’in Sartre’ın onu yorumlayan düşüncelerine yönelik olarak getireceği eleştirilerin ilk ipuçlarını yakalarız. Kendini, mektuplaşma edimini yüzyıllardır kuşatmış olan temkinli nezaket kabuğunun altından belli belirsiz gösteren bu eleştiri işaretleri, alıntıladığım cümlede geçen “ortadan kaldırılabilir yanlış anlamalar” vurgusunda gizlidir. Bahsi geçen vurgu bize, Sartre’ın Heidegger yorumunun, Heidegger’in gözünde bir yanlış anlama yığını olarak görüldüğünün ilk işaretlerini vermektedir. Burada işaretleri görülen yanlış anlamaların ne olduğu ise, Heidegger’in Jean Beaufret’ye yazdığı mektupta kendini göstermektedir. Bu ikinci mektupta geçtiği haliyle Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da geçen *existentia* ve *essentia*’ya dair yorumunun Sartre’inkinden ne denli farklı olduğunu şu sözleri ile ortaya koymaktadır:

Fakat burada *existentia* ve *essentia*’nın karşı karşıya konmaları söz konusu değildir, çünkü Varlığın bu her iki metafizik belirlenimi daha hiçbir şekilde mevzubahis bile değildir; kaldı ki onların ilişkisi hakkında soru sorulsun. (...) Bütün bunlardan bambaşka olarak cümle şunu söylemektedir: İnsan, “Var” olarak, yani Varlığın Işınması olarak özünü sürdürür. Bu Var’ın “Olması” ve sadece bu, Ek-sistenzin, yani Varlığın Hakikatının içinde ekstatik olarak durmanın temel özelliğine sahiptir (2013: 17).

Heidegger'in Sartre'in yorumuna getirdiği temel itiraz, ortaya koyduğu yeni ontolojide karşımıza çıktığı haliyle *essentia* ve *existentia*'nın, karşı karşıya gelebilecek ya da herhangi bir şekilde zamansal bir öncelik ve sonralık ilişkisi içerisine sokulabilecek unsurlar olarak değerlendirilemeyeceğine yöneliktir. Heidegger'e göre *Dasein*'in *essentia*'sı, onun *existentia*'sından bağımsız olarak düşünülemeyecek bir halde, bir benzetmeyle söyleyecek olursam, onun eksistensiyaline gömülü bir halde vardır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın devam eden kısmında, burada bahsi geçen *existentia*'nın geleneksel anlamda ele alınan *existentia* olmadığını belirterek, kendi dizgesinde “mevcut-olan” ile “olanak olarak varolan” arasındaki ayrımı ne şekilde söz konusu ettiğinin de ilk işaretlerini vermektedir.

“Geleneksel anlamda *existentia*, ontolojik bakımdan ele alındığında *mevcut-olma* gibi bir anlama sahiptir ki bu varlık minvali, *Dasein* karakterindeki varolana özsel olarak tahsis edilmiş değildir.” (2018: 77-78) diyen Heidegger, *Dasein*'in *eksistentia*'sının, kategoryal gerçekliğe tâbi olan mevcut-olanları aşan varlık karakterine işaret etmektedir. Heidegger'e göre söz konusu varolanın meydana çıkarılabilen karakterleri, mevcut bir varolanın mevcut olan özellikleri olmayıp daima kendisinin varlık olanaklarıdır (2018: 78). Bahsi geçen önontolojik varolanın “*Dasein*” olarak adlandırılmasının nedeninin de, onu ev, ağaç veya insan gibi mevcut-olanlardan ayıran bu olanak karakterinin, varolanı değil varlığı ifade etmesinden kaynaklanmakta olduğunu belirtir Heidegger (2018: 78). Heidegger'in sözleriyle “*Dasein* hep kendi olanağı olarak *vardır*: bu olanağa ayrıca bir mevcut-olan özelliği olarak “sahip” olarak değil.” (2018: 78). *Dasein*'in söz konusu olanak karakteri, onun hem sahih olma, yani kendini seçebilme hem de gayrisahi olma, yani kendini “görünürde” kazanmış olma olanağına aynı anda sahip olmasını sağlamaktadır (Heidegger, 2018: 78-79). Heidegger'in, bahsi geçen gayrisahihliğin, sahihliğe kıyasla “daha az” ya da “daha düşük” bir varlık derecesini imlemediğini belirtmesi de (2018: 79), yine *Dasein*'in saf olanak olan varlık karakteri dolayısıyla, bir mevcut-olan gibi belli bir halde “gerçeklik”le sabitlenmek zorunda olmayışından kaynaklanmaktadır. Heidegger'e dek ilerlemiş olan felsefe ve bilimlerin tarihi ise, *Dasein*'i daima bir mevcut-olan olarak ele almış, onu salt ontik bir unsur olarak gerçeklikte sabitlemiş ve böylece de “ontolojik anlam”ı kesintisiz olarak atlayan bir tutum sergilemiştir. Şimdi kısaca, Heidegger'in bu konu özelinde felsefe ve bilimlerin tarihinde

attığı adımlardan ve ona dek ilerlemiş olan tarihin, düşünceyi nasıl ontik olanla sınırladığından bahsedeceğim.

2.1.3. Felsefe ve Bilimlerin Tarihinde “Ontolojik Anlam”ın Atlanışının Bir Etkisi Olarak, Mevcut-Olana İndirgenmiş Olan *Dasein* ve Zaman

Heidegger, *Dasein*’ı odağına almış olan, fakat onu mevcut-olana, yani insana ya da bir başka taşıyıcı özneye indirgediği için aslında ondan sahih anlamda hiçbir zaman bahsedememiş olan felsefe ve bilimlerin ontolojik anlamda ortaya koyduğu temel *aporia*’ya işaret eden anlatısını Descartes’la başlatır. Ona göre, Descartes’ın felsefeyi Rönesans’tan doğan merkezsizlikten kurtaran keşfi olan “*cogito sum*” belirlemesindeki *sum* (ben), Descartes tarafından asla sorgulanmamış, bir anlamda verili olarak kabul edilmiş ve bu verili kabul edilen unsur da hareket noktası olarak belirlenmiştir (Heidegger, 2018: 83). Heidegger’in ortaya koymayı tasarladığı önontolojik analiz ise, *sum* da dâhil olmak üzere, peşinen verili olarak kabul edilen *hypokeimenon* konumundaki herhangi bir özneyi hareket noktası sayan bir düşüncenin, *Dasein*’ın fenomenal yapısını temelden ıskalayacağını göstermeyi amaçlamaktadır (2018: 83). Heidegger, asla verili olarak kabul edilemeyecek olup ancak fenomenal bir analizin sonucunda onu oluşturan yapı bütününe ortaya konabileceği varolanı, “yaşam”, “insan”, “ben” ya da diğer *hypokeimenon* türevi ifadelerle adlandırmamasının temel nedeninin, felsefe tarihinde ilerleyen bu *aporia*’ya tekrar yakalanmama amacı taşıdığını belirtir (2018: 83-84).

Heidegger’e göre, Dilthey ve Bergson’un ortaya koyduğu felsefi antropolojilerde merkezi unsur olarak karşımıza çıkan “yaşam”ın, Husserl ve Scheler’in ortaya koyduğu fenomenolojilerde ise “kişi olma”nın ontolojik anlamının asla soru konusu edilmeden daima verili kabul edilişi, aslında Descartes’ın *sum*’a yönelik tavrının felsefe tarihindeki tekerrürleridir (2018: 84-85). Heidegger, *Dasein*’ın varlığına ilişkin esas sorunun önünü kapatan bu tavrın asıl nedeninin, geleneksel antropolojinin, Antik Çağ-Hristiyan antropolojisini temel alan yaklaşımı olduğuna işaret eder (2018: 87). Geleneksel antropoloji, insanı *zoon logon ekhon*⁵⁰ olarak tanımlamakta, fakat hem *zoon*’un hem

⁵⁰ “Söze/akla sahip canlı”.

logos'un hem de bu ikisinin bileşimi olarak ortaya konan varolanın varlığına dair hiçbir açıklama yapmamaktadır (Heidegger, 2018: 87). İnsan adı verilen varolanın varlığını karanlıkta bırakan bu yaklaşımın Hristiyan dogmatizmiyle şekillenen teolojiyle desteklenişi ise, insanı, diğer yaratılmış şeyler gibi, kendiliğinden anlaşılır olan basit bir mevcut-olana indirgemiştir (Heidegger, 2018: 88). Eski Yunan'ın, varlık anlamını karanlıkta bıraktığı insan kavrayışının teolojiyle desteklenerek verili bir mevcut-olana indirgenişi, daha sonra Descartes'ın ortaya koyduğu *sum* ve *res cogitans* kavramlarının kendiliğinden verili kabul edilişi olarak kendini göstermiştir (Heidegger, 2018: 88). Heidegger'e göre, Descartes'la birlikte Yeniçağ felsefesine ve bilimine sızmış olan bu ontolojik temelsizlik, "kişi olma"nın temelini sorgulanmayışı bağlamında psikolojiye ve "yaşam"ın temelini sorgulanmayışı bağlamında da biyolojiye sızmış ve bilimlerin tarihinin de, tıpkı felsefe tarihinde olduğu gibi ontolojik belirsizlik üzerinde şekillenmesine sebep olmuştur (2018: 88-89).

Üzerinde kısaca durduğum, Heidegger'in söz konusu felsefe ve bilimlerin tarihine yönelik analizlerinin işaret ettiği temel *aporia*, Heidegger'e dek ilerlemiş olan tarihin *Dasein*'i ele almak isterken onu daima ontik olan üzerinden kavramaya çalışmış olması ve onun varlığının anlamını soru konusu edinebilecek olan bir ontolojiye asla girişmemiş olmasından doğmaktadır. Bu şekilde, durmaksızın ontolojik belirsizlik *aporia*'sını üreten tarihin karşısına Heidegger, asla yalnızca bir mevcut-olan olarak değerlendirilemeyecek olan *Dasein*'in ontolojik analizini koyacaktır. Heidegger'e göre, felsefe ve bilimlerin tarihinin işaret ettiği gibi, ontik bakımdan *Dasein* bize en yakın olandır, çünkü bir yönüyle o daima bizizdir; fakat bu tarihin gözden kaçırdığı unsur, ontolojik anlamda *Dasein*'in bize en uzak olan oluşudur (2018: 38-39). Heidegger'e dek ilerlemiş olan tarihin oluşturduğu ontolojik belirsizlik, tam da bahsi geçen bu uzaklığı yok saymaktan ve *Dasein*'in varlığını verili kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Heidegger ise "Dasein ontik anlamda kendine en yakın, ontolojik anlamda ise en uzak olandır - ama önontolojik anlamda kendine yabancı değildir." (2018: 39) ifadesiyle, *Dasein*'in eksistensiyaliteye açılan önontolojik karakterinin, bahsi geçen uzaklığı kapatma olanağına işaret eden bir ontolojiye çağrı yapmaktadır. Bu önontolojinin amacı ise, *Dasein*'in asli varlık yorumu için gerekli olan ufkun açığa çıkarılmasıdır (Heidegger, 2018: 41). Bahsi geçen ufuk Heidegger tarafından, bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında üzerinde daha detaylıca

durulacak olan, Heidegger'in eksistensiyal anlamda *Dasein*'in asli yapı bütünü olarak ortaya koyduğu *Sorge*'nin bütünlüğünün nasıl mümkün olduğuna yönelik soruya cevabı olan “zamansallık” olarak belirlenecektir.

Felsefe ve bilimlerin tarihinin *Dasein*'i bir mevcut-olana indirgeyen tavrı, *Dasein*'in asli yapı bütünü olan *Sorge*'nin ontolojik anlamı olarak belirmesi gereken zamansallığın da üzerini örten bir geleneği doğurmuştur (Heidegger, 2018: 42). Heidegger, bahsi geçen geleneğe ve bu geleneğin üzerini örttüğü asli zaman kavrayışına ilkin, “Zaman Kavramı” ismiyle metinleştirilmiş olan 1924 tarihli konuşmasında işaret etmiştir. Bu gelenek, önceki bölümde de bahsetmiş olduğum gibi, Aristoteles'in, zamanı şimdiki ânın gerçekliğine indirgeyen ve dolayısıyla da geçmişi “artık olmayan bir şimdiki an” ve geleceği de “henüz olmayan bir şimdiki an” olarak ele alan yorumu ile şekillenmiştir (Heidegger, 1996b: 91-93). Heidegger'e göre Aristoteles'in bu yorumu, onun düşüncesinde zamanın devinimin ölçüsü olarak tanımlamasıyla birlikte, devinimin ve devinime tâbi olan doğal varlıkların da “zamanın içinde” olan unsurlar olarak belirlenmiş olmasından doğmaktadır (1996b: 61-65). Bu şekilde ele alındığında “zaman içinde” olan varolanlar, şimdiki ânın merkezde olduğu bir ölçüye göre belirlenmekte; zamanın kendisi ise, saat isminde bir ölçme unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır (Heidegger, 1996b: 65). Heidegger'e göre Aristoteles'ten Augustinus'a, Ortaçağ'dan Descartes'a ve Kant'ta ve oradan da Bergson'a dek bozulmadan kalmış olan bu alelade zaman yorumunu temele alan felsefe ve bilimlerin tarihi, ne “şimdiki an”ın ne de “zaman içinde”nin özgün anlamını ortaya koyabilmiştir (1996b: 65-67, 95 ve 2018: 42, 53-54). Bu şekilde, zamanı da tıpkı *Dasein* gibi gerçekliğin modal bir kategorisi olarak ele alan tarihin karşısında Heidegger, kendine belirlediği ödevi *Varlık ve Zaman*'da geçen şu sözleri ile ortaya koymuştur:

Buna karşın, varlığın anlamına ilişkin çalışılan sorunun zemini üzerinde, *tüm ontolojilerin merkezi sorunsalının doğru olarak görülen ve doğru olarak açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayanmakta olduğu ve bunun nasıl böyle olduğu gösterilmelidir* (2018: 43).

Bu ödevi tamamlamaya yönelik bir çalışmanın sonucunda Heidegger, “zamansal” ifadesinin yalnızca “zaman içinde varolan” anlamıyla sınırlı olmadığını, çünkü bu anlamın oluşabilmesinin olanak koşulunun da zamanın zamansallığı olduğunun açığa

çıkarılabileceğine işaret eder (2018: 43). Heidegger'in, onu son kertede zamanın asli anlamına ulaştıracak olan *Dasein* incelemesini nasıl şekillendirdiğinden bahsetmeden önce son olarak, bu incelemesinin yöntemi olarak belirlediği fenomenolojiyi ne şekilde ele aldığından bahsedeceğim.

2.1.4. Geleneğin Destruksiyonu, Heidegger'in Fenomenolojik Yöntemi ve Bu Yöntemin Ufkunun Olanak Olarak Belirlenişi

Felsefe ve bilimlerin tarihindeki ontolojik *aporia*'ları açığa çıkarmış olan Heidegger, ontoloji alanında yeniye giden yolda atılması gereken ilk adımı atmış olur. Filozofun, sınırlarını çizdiği tarihin *topos*'unda açtığı bu gedikler, artık kendi yeni dizgesini onların üzerine yerleştirebileceği boşluklara dönüşmüştür. Öte yandan üstte, bitkibilim terminolojisine ait “şaşırtma” terimini kullanırken de belirttiğim gibi, Heidegger'in düşünce tarihiyle olan ilişkisi, yalnızca *aporia*'larını belirleyerek onu soyut kılmaya yönelik değil, onun soyutlanmış parçaları arasında dikilerek, henüz soyutlanmamış olan ufkuna da sahip çıkabilme olanağını korumaya yöneliktir. Heidegger, düşünce tarihiyle kurduğu bu ilişkiyi, tarihin *destrüksiyonu* olarak adlandırır (2018: 48). Inwood'un da belirttiği gibi, Heidegger'in bahsi geçen ilişkiye işaret ederken, Almancada “yıkım” anlamına gelen *Zerstörung* kelimesi yerine Latincedeki *Destruktion* kelimesini kullanması elbette bir tesadüf değildir, çünkü bu kavram yıkım anlamına değil, “inşa edilmiş olanın yeniden düzenlenmesi” (*de-construct*) anlamına gelmektedir (1999: 183). *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, bahsi geçen “yeniden düzenleme”yi, *katılaşmış geleneğin yumuşatılması* sayesinde, geleneğin üzerini örtmüş olduğu ontolojik temel kavramların *doğum belgelerine* ulaşmak olarak açıklar (2018: 48-49). *Felsefe Nedir?* isimli kısa metinde geçtiği haliyle destrüksiyon, felsefe tarihini yok etmeye değil, onun oluşturduğu bütünü sökerek yeniden dizmeye, geçmişte bizimle konuşmuş olan varolanın varlığına kulağımızı açık tutmaya işaret etmektedir (Heidegger, 2003: 71-73). Bu şekilde Heidegger, ilk adımında *aporia*'larını belirleyerek ele geçirdiği felsefe tarihini, hem üzerine yeni olanı bina edeceği bir alan olarak hem de bir yönüyle bu yeni dizgeyi besleyebilecek olan verimli bir toprak parçası olarak kullanabilir hale gelmiş olacaktır. Destruksiyon görevi, ufkuna varlığın anlamı sorusunu koymuş olan bir araştırmanın, bir tür ara amacı olarak belirlemektedir; çünkü bahsi geçen çalışmada, bir yandan destrüksiyon

işini gerçekleştirirken bir yandan da düşünceyi varlığın anlamına ulaştıracak olan yolda adım adım ilerletmeyi sağlayacak olan yöntem, bunların hepsini şekillendirebilecek bir unsur olarak belirlenmelidir. Şimdi kısaca, Heidegger'in onu yeni olana götürecek olan yöntem olarak belirlemiş olduğu fenomenolojiden ve Heidegger'in, fenomenolojinin ufkunu ne bakımdan olanak olarak belirlemiş olduğundan bahsedeceğim.

Heidegger'e göre, "Bir yöntem, kavrama ne kadar sahici nüfuz edebiliyorsa ve bir bilim ilkece icra edilme tarzını ne kadar kapsayıcı biçimde belirleyebiliyorsa, şeylerin kendisiyle olan hesaplaşmasının kökleri de o kadar asli olacak[tır.]" (2018: 55). Heidegger'in ilerleteceği araştırma "*Dasein*'in kendisi" anlamında, onun varlığına yöneldiği için, bu araştırmanın nasıl ilerleyeceğini belirleyecek olan yöntem, Heidegger tarafından, hocası Husserl'in "Şeylerin kendisine!" mottosuyla altını çizdiği fenomenoloji yöntemi olarak belirlenir. Heidegger'in sonradan destrüksiyona uğratarak ele alacağı, sınırları Husserl tarafından çizilmiş olan eski fenomenolojinin çerçevesini, Kartal'ın şu sözleri eksiksiz bir biçimde özetlemektedir:

Fenomenolojinin görevi saf bilinç edimlerinden ve bu edimlerin yöneldikleri fenomenal ve şey düzeyindeki nesnelerin kuruluş süreçlerinden hareketle, özlerin kendilerine yönelen bir nelik araştırması kimliğini kazanmaktadır. Olgusal olandan özsel olana ulaşmayı hedefleyen böylesi bir çaba için atılacak ilk ve en büyük adım, bilimsel kuramların oluşturduğu anlam katmanlarını kazıyarak "şeyin kendisi"ni yeniden kazanmaktır (2017: 41).

Heidegger'in, Husserl'in sınırlarını bu şekilde çizdiği fenomenolojiyi destrüksiyona uğratma ihtiyacı duymasının ilk nedeni, üstte de bahsedildiği gibi, Husserl'in, söz konusu bilinç edimlerini gerçekleştiren unsur olarak "kişi olma"nın ontolojik anlamını asla sorgulamayıp düşüncesini "ontolojik belirsizlik *aporia*"sının üzerine bina etmiş olmasıdır (2018: 85). Destrüksiyona duyulan ihtiyacın bir diğer nedeni ise, felsefe tarihine kalan Aristotelesçi mirasın bir diğer mirasyedisi olarak Husserl'in, *logos*'u ve buna bağlı olarak açışladığı varolanın varlığını yalnızca bir mevcut-olan olarak ele almış olmasından kaynaklanmaktadır (Heidegger, 2018: 248). Heidegger'e göre, bu şekilde salt mevcut-olan olarak değerlendirilen *logos* ve varolan, öteki varlık olanaklarına karşı kayıtsız kalarak "formel bir-şey-olarak-var-olma" anlamının içinde erimekte, kategoryal olanla eksistensiye olanın ayrımı ise hiç fark edilmeden silinmektedir (2018: 248-249). Bu nedenle Heidegger, Husserl'in başlattığı geleneği tümüyle yok etmeyip onu, ufkunu

gerçeklikten daha üst bir merteye olan olanak olarak belirleyecek ve düşünceyi onun aracılığıyla sahih anlamda “Şeylerin kendisine!” ulaştıracak şekilde yeniden düzenleyecek bir destruksiyon işlemini gerçekleştirmeye girişecektir (2018: 55 ve 70-71).

Heidegger, fenomenolojik yöntemin sınırlarını yeniden belirleme işine, kavramın etimolojisini yaparak başlar. *Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena* ismiyle kitaplaştırılmış olan 1925 derslerinde, fenomenoloji kavramının “fenomen” ve “loji” olarak iki parçadan oluştuğunu ve bu iki parçanın da düşünceyi Eski Yunancadaki *φαινόμενον* (*phainomenon*) ile *λόγος* (*logos*) ifadelerine geri götürdüğünü belirtir (1992a: 80-81). Heidegger’in ele aldığı haliyle Yunancadaki *φαινόμενον* ifadesi, “ışık” anlamına gelen *φα* (*pha*) kökünden çıkan “ışıkta görünür olan” anlamındaki *φαίνω* (*phaino*) kelimesinin orta sesli hali olan *φαίνεσθαι*’nin (*phainestai*), yani “kendini göstermek” ifadesinin sıfat fiil halidir (1992a: 81). Bu etimolojik kökene dayanarak Heidegger, “fenomen”in, *φαινόμενον* olarak “kendini-kendinde-gösteren” anlamına geldiğini belirtir (1992a: 81 ve 2018: 57). Heidegger’in ele aldığı haliyle Yunancadaki *λόγος* ifadesi ise, bileşik bir kelimedede genel olarak hatalı bir şekilde “sonuna eklendiği şeyin bilimi” anlamında kullanılmakta olsa da, aslında kelimenin ondan geldiği kavram olan *λέγειν*’le (*legein*) ilişkisinde düşünüldüğünde, bilime değil, “bir şey hakkında söylem geliştirme”ye işaret etmektedir (1992a: 84). Söylem geliştirme anlamındaki *λέγειν* ise, yalnızca kelimeler oluşturmak ya da onları ezbere dile getirmek anlamına gelmeyip (Heidegger, 1992a: 84) “sözü edilenin bu söz etme sırasında apaçık hale getirilmesi” anlamındaki *δελοῦν* (*deleun*) karakterine sahiptir (Heidegger, 2018: 62). Heidegger’e göre Aristoteles, sözü, “görünür kılacak şekilde örtüklüğün kaldırılması” anlamına gelen *ἀποφαίνεσθαι* olarak adlandırarak, *λόγος*’un söze dair sınırlarını daha kesin bir biçimde belirlemiştir (2018: 62). Bu etimoloji üzerinden *λόγος*, “sözü edileni sözü edilenden hareketle görünür kılan şey” olarak belirlenmiş olur (Heidegger, 2018: 62). *Φαινόμενον* ve *λόγος*’a dair çizdiği etimolojik sınırların ardından Heidegger, fenomenoloji yönteminin *λέγειν τα φαινόμενα* = *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα* olarak, yani “kendisini kendinden hareketle gösterenin kendisinden hareketle görünür kılınması” şeklinde tanımlanabileceği sonucuna varır (1992a: 85 ve 2018: 65). Heidegger’e göre “Şeylerin kendisine!” düsturunu sahih anlamda, yalnızca bu şekilde destruksiyona uğratılmış olan fenomenoloji gerçekleştirebilir (2018: 65). Bu anlamıyla ele alınan fenomenolojik yöntem, fenomen

olmayı talep eden *Dasein*'ı bir nesne olarak kendinde barındırıp yine onun kendinden hareketle *Dasein*'ı görünür kılacağı için, “(...) ontolojinin tema'sı olacak olanın hem erişim minvali hem de onu ortaya koyan belirlenim minvali” (2018: 66) olarak belirir Heidegger'in düşüncesinde. Heidegger, tam da bu nedenle, “Ontoloji yalnızca fenomenoloji olarak olanaklıdır.” (2018: 66-67) sözünü etmiştir, çünkü “Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren olarak varolanın varlığı, onun anlamı, modifikasyonları ve türetimleri demektir.” (2018: 67). Heidegger'e göre, *Dasein*'ın varoluşunun eksistensiyalitesinin temel yapılarını açığa çıkarmayı tasarlayan önontoloji de, sahip olduğu fenomenoloji karakteriyle, hermeneutik bir edim olarak çıkacaktır karşımıza; çünkü fenomenoloji, kendisini kendinde gösteren olarak *Dasein*'ı, bu varolanın kendisinden hareketle, yine kendisini açığa çıkarmak için yorumlayacaktır (2018: 69-70).

Heidegger'in, olanağı gerçeklikten ne bakımdan daha yüksek bir merteye olarak ele aldığı ve böylece de Aristoteles'in felsefe tarihine bıraktığı “varlığı gerçeklik üzerinden belirleme”ye yönelik mirası nasıl tersyüz etmeyi denediğinin bir diğer işareti, onun, destruksiyona uğratarak sınırlarını yeniden çizdiği fenomenolojinin ufkuna olanağı yerleştirmesinde kendini göstermektedir. Heidegger'e göre, felsefenin asli teması olan varlık, varolanın bir cinsi olmayıp yine de varolanı ilgilendiren, öte yandan varolanların olası her varolansal belirleniminin de ötesinde, *transcendes*'in ta kendisi olarak vardır (2018: 70). *Transcendes* olarak varlığın her görünür kılınışı, aslında transsendental bilginin görünür kılınışı olacağından dolayı, Heidegger'e göre fenomenolojik hakikat, *veritas transcendentalis* olacaktır (2018: 70). Bu nedenle Heidegger, fenomenolojinin istikametinin, Kant'ın eleştirel idealizminin istikameti olan “transsendental hakikati *gerçeklikle* buluşturmak” olmadığını, çünkü fenomenolojinin asli karakterini oluşturan şeyin *gerçeklik* değil, ondan daha yüksek bir merteye olan *olanak* olduğunu belirtir (1996a: 34). Fenomenolojiyi anlamının, yalnızca onun bir olanak olarak benimsenmesi ile mümkün olabileceğine işaret eden Heidegger (1996a: 34) böylece, ortaya koyacağı önontolojik dizgede olanağın ne bakımdan gerçeklikten üstün bir konumda olacağının bir diğer işaretini de vermiş olur.

2.2. HEIDEGGER'İN ÖNONTOLOJİK DİZGESİ

Heidegger'in ortaya koyduğu yeni dizgenin sınırlarını belirleyebilmek adına yürüttüğüm üç katmanlı yer belirleme çalışmasının ilk katmanını oluşturan felsefe ve bilimlerin tarihinin *topos*'u artık belirgin bir hale gelmiş durumda. Heidegger'in, kendi dizgesinin *topos*'una yer açmak için sınırlarını çizdiği, yani *aporia*'ları üzerinden sınırlılıklarını belirleyip ufkuna işaret ettiği bu tarih, böylece hem yeni somut bütüne yer açacak şekilde soyut kılınmış hem de bu yeni olanı, önceden işaret ettiği ufukla besleyecek bir toprağa dönüştürülmüş halde karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger'in yürüttüğü bu tarih çalışmasının ortaya çıkardığı temel *aporia*, tarihin, varlığı ontik olarak kavramaya çalışırken ontolojik bir belirsizlik içerisinde hareket etmiş olduğuna yöneliktir. Platon'un varlığa dair geliştirdiği soru formülasyonunun, aslında "varolanı" soru konusu etmesi; Aristoteles'inse bu yaklaşımı korurken, bir yandan da varolanın birden çok anlama gelmesinin aynı zamanda varlığın da birden çok anlama gelmesi demek olduğunu vurgulaması, bahsi geçen tarihe, varolan ile varlığın aynı şey olarak kavranmasına yönelik bir miras bırakmıştır. Bu miras, varlığın en tümel kavram olması dolayısıyla kavranamaz ve tanımlanamaz olması veya dilde sürekli kullanılan *copula* dolayısıyla oluşmuş olan, varlığın en kendiliğinden bilinir kavram olması nedeniyle sorgulanmaya ihtiyaç duyulmaması gibi önyargılarla desteklenerek Heidegger'e dek taşınmıştır. Heidegger ise, tüm bunların, aslında yalnızca varlığın varolan gibisinden bir şey olmadığı ve onun gibi kavranamayacağına işaret edebileceğini vurgulayarak yola koyulmuştur. Varlığa yönelik bu eksikliği yok sayarak sahiplenilen tarihte dile gelmiş olan her ontoloji, varlığı, yalnızca kategoriler üzerinden ve dolayısıyla da varolanı, salt kategoryal gerçekliğe tâbi olan bir mevcut-olan olarak ele almaya yönelik ikinci *aporia* şeridini üretmiştir. Bu şekilde, Aristoteles'ten Hartmann'a dek yalnızca gerçekliğin ontik sınırları içerisinde ilerlemeyi denemiş olan klasik ontoloji, ontolojik olanın kendisine dair belirsizliği üretmeyi sürdürmesinin yanı sıra, sahih anlamda ontolojik olana açılacak bir unsur olarak söz konusu olan olanak kavramını da gerçeklikle sınırlayarak, onu gerçekleşmesi keyfi olan bir olasılığa indirgemıştır.

Heidegger, tam da bahsi geçen *aporia*'ları üzerinden kuşatmış olduğu tarihin bu *topos*'u üzerine bina edecektir kendi önontolojik dizgesini. Söz konusu inşa etmeyi olanaklı kılan unsur, kuşatılmış *topos*'ta işaret edilmiş olan *aporia*'larla açılmış gediklerdir. Gediklere

yerleştirilecek olan yeni dizgeden beklenen şeyse, felsefe tarihinde işaret edilmiş olan *aporia*’ları tekrar üretmemesidir. Bu nedenle Heidegger, ilkin Platon’un formüle etmiş olduğu varlık sorusunu “Varlığın anlamı nedir?” şeklinde yeniden formüle etmiştir. Soru, sorulanan kendisi olarak sorgulananda belirgin kılınabileceğinden dolayı; yani diğer bir deyişle, soru sormaya, sorulanan yanında sorgulananın da ait olmasından dolayı, Heidegger’in, klasik ontolojinin sıkıştığı *aporia*’ların kısılcasına yakalanmayan bir “soru soran sorgulanan” belirlemesi gerekmiştir. Hem böylesi bir soruyu sorabilme hem de sorgulanan kendisi olabilme olanağına sahip olan, aynı zamanda da bir mevcut-olan olmayıp saf olanak olarak varolduğu için klasik ontolojiden doğan “gerçeklik üzerinden belirlenme zorunluluğu” *aporia*’sına yakalanmayan bu varolan *Dasein* olarak belirlenmiştir Heidegger tarafından. Bu noktadan sonra ise, hem varlık sorusunu soran hem de sorgulan olarak belirlenmiş olan *Dasein*’ın yapı bütününün analizi, düşünceyi varlığın anlamına ulaştıracak olan fundamental ontolojiden önce, o ontolojiye adım atılmasını sağlayacak olan bir önontoloji araştırması ödevi olarak belirmiş olur Heidegger’in karşısında. Şimdi kısaca, Heidegger’in yalnızca bir olanak olarak benimsenebileceğini söylediği fenomenoloji yöntemi dolayısıyla, saf olanak olarak belirlediği *Dasein*’ın varlığının yapı bütününü nasıl bir dizge içerisinde ortaya koyduğundan bahsedeceğim.

2.2.1. Ontolojik Fark, Dünya-İçinde-Varolma, Faktisite, İlintililik ve Dünyasallık

Üstte de belirttiğim gibi, Heidegger’in ortaya koyduğu dizgeyi sahih anlamda yeni kılan asıl unsur, varlığı kategoriler üzerinden değil, bu kategorilerin de olanak koşulunu oluşturan eksistensiyal zeminler üzerinden ele almasında yatmaktadır. Varlığı kategoriler üzerinden ele alma, varolanı daima bir mevcut-olan olarak belirleyerek ontik olanla sınırlı kalmayı; varlığı eksistensiyalleri üzerinden ele alma ise, mevcut-olanla yetinmeyip onun da olanak koşulunu sorgulamayı ve böylece de sahih anlamda ontolojik alana açılmayı imlemektedir. Böylece, Heidegger’in ortaya koyacağı yeni dizgede, bu dizgeyi baştan sona belirleyecek olan iki sessiz kümenin varlığının şimdiden kendini belli etmekte olduğunun farkına varırız. Bunlardan ilki, “varolan”, “kategori”, “mevcut-olan”, “gerçek” ve “zeminlilik” gibi ifadelerin birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş olduğu “ontik küme”; ikincisi ise, “varlık”, “eksistensiyal”, “mevcut-olanın varlığı”, “olanak” ve

“zemin” gibi ifadelerin, tıpkı bir çerçeveyi oluşturan kenar şeritleri gibi birbirine tutturulmuş olduğu “ontolojik küme”dir. Heidegger’in ortaya koyduğu dizgede geçtiği haliyle, bu iki kümeyi hem birbirinden ayıran hem de farklı bir bağlamda birbiriyle birleştiren unsur “ontolojik fark” olarak adlandırılır (2018: 96). *Fenomenolojinin Temel Problemleri* isimli eserinde Heidegger, ontolojik farkın keyfi bir ayrıma değil, bilakis ontolojinin ve felsefesinin temasının onunla birlikte açmlandığı, asli ve kurucu bir ayrıma işaret ettiğini belirtir (1988: 17). Heidegger’e göre ontolojik fark, ne *realitas*’ın (gerçeklik) ne de *existentia*’nın yalnız başına varlık sayılabileceğine; aksine, tam da bu ikisinin birden varlığın yapısını oluşturduğuna işaret etmektedir (1988: 78). Ontolojik farkın, salt formel bir ayrıma değil, ontoloji için kurucu olan birleştirici bir ayrıma işaret etmesi de, onun, varolanı fenomenolojinin amaçladığı anlamda, kendisini kendinde daha zengin bir yapı olarak açmlayabileceği böylesi bir birliğe işaret etmesinde yatmaktadır (Heidegger, 1988: 78). Ontolojik fark, varolan ile varlığı ya da kategoryal olan ile eksistensiyl olanı ilkin birbirinden ayırır, fakat bu ayrımın yapılabilmesinin olanak koşulunun da onların bir yönüyle birbirine bağımlı olmasında yattığına işaret eder. Örneğin mevcut-olan, onun olanak koşulunu oluşturan “mevcut-olanın varlığı”ndan bağımsız düşünölemeyeceği gibi, bahsi geçen varolanın varlığı da ancak bu mevcut-olan varolanın kendisinden hareketle açığa çıkarılabilir. Dolayısıyla Heidegger’in *Dasein* analizinin, daima bir kâğıdın iki ayrı yüzü gibi birbirine bağı olan “kategorik-ontik” ve “ensistensiyl-ontolojik” olarak adlandırılabilir ikili bir yapı üzerinden yürütöldüğünü şimdiden söyleyebilir hale geliriz. Çalışmanın bu kısmında, Heidegger’in ortaya koyduğu yeni dizgenin sınırlarını belirleme işlemini gerçekleştirirken, daima onun çizdiği bu birbiriyle kesişen ikili yapı temelinde hareket edeceğim.

Bahsi geçen ikili yapının ilk örneğiyle, dünya-içinde-varolma konstitösyonu bağlamında söz konusu edilmiş olan “içinde-olma” unsurunda karşılaşırız. Heidegger, *Dasein* hangi modusta olursa olsun, onun her durumda daima dünya-içinde-varolma konstitösyonu zemini üzerinde görölüp kavranılabileceğine işaret etmiştir (2018: 93). *Dasein*’ın yapılarını ve yapı bütünü kavranmaya çalışırken *a priori* olarak hep orada görölmesi gereken bu fenomen, daima bir bütün olarak söz konusu olan “dünya-içinde”, “varolan” ve “içinde-olma” momentlerinden oluşur (Heidegger, 2018: 94). Bu fenomenin sınırlarını belirleyebilmek için, fenomeni oluşturan bütünün her momenti, öncelikle ontik kavranışı

bakımından ele alınmalı, ardından da bu ontik modusu olanaklı kılan ontolojik konstitüsyonu üzerinden belirlenmelidir. Heidegger bu noktada, kategoryal anlamda içinde-olma ile eksistensiyal anlamda içinde-olma arasında bir ayrım yaparak yola koyulur. Ona göre kategoryal yapıdaki içinde-olma, bir bardağın içinde olan su ya da üniversitenin içinde olan derslik gibi, Daseinsal olmayan varolanlara ait varlık belirlenimleridir (Heidegger, 2018: 95). Eksistensiyal anlamda içinde-olma ise, mevcut bir varolanın mekânsal olarak bir başka mevcut-olanın içinde olmasına değil, asli anlamını bir diğer eksistensiyal olan “beraberce var olma”da bulacak olan “aşına olunan dünya içindeki eğleşmeye” işaret etmektedir (Heidegger, 2018: 95). Beraberce varolma eksistensiyali ise, yine aynı ikili yapı üzerinden değerlendirilerek ortaya konmaktadır. Heidegger’e göre bir duvar ile sandalye arasındaki fiziksel mesafe sıfır bile olsa, aslında bunlar arasında bir temas söz konusu değildir; çünkü bu iki mevcut olan, asli anlamda temas etmenin önkoşulu olan “diğeriyle karşılaşılabir olma” karakterini onlara veren dünyaya sahip değildir (2018: 96-97). Sahih anlamda asla birbirine temas edemeyen, çünkü hiçbir zaman “beraberce var olma” eksistensiyaline sahip olmayan duvar ile sandalye gibi mevcut-olanlardan *Dasein*’ı ayıran şey ise, onun kendine has olgusalılığıdır (Heidegger, 2018: 97). Heidegger’in *faktisite* olarak adlandırdığı bu olgusalılık, hergünlük halindeki gayrisahihlik içinde, o da sınırlı anlamıyla bir mevcut-olan olarak adlandırılabilir olan *Dasein*’ın (2018: 97), bu kategoryal yapı ile eksistensiyal yapı arasında geçiş yapabilen ontolojik farkına işaret etmektedir. Diğer mevcut-olanlardan farklı olarak, hem bir varolan olan hem de kendi varlığını soru konusu edebilen *Dasein*’ın faktisitesinin, *Dasein*’ın kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanın varlığıyla ‘yazgısal olarak’ bağlanmış bir varolan olarak kendini anlayabilmesine işaret ettiğini belirtir Heidegger (2018: 98).

Faktisitede işaret edilen “bağlanmışlık” ile vurgulanan şeyse, *Dasein*’da hem kategoryal hem de eksistensiyal anlamda daima söz konusu olan ilintililik karakteridir. Heidegger’in ortaya koyduğu yeni dizgede, hem ontik alan hem de ontolojik alan, asla kopmaksızın söz konusu olan bir ilişkiler bütünü olarak yorumlamaktadır. İlintisellik fenomeninin yorumunu da yine aynı ikili yapı üzerinden yürüten Heidegger, öncelikle bu fenomenin ontik modusu olan “bir şey içinlik”i belirleyecek, ardından da bu belirlemesinden yola çıkarak el-altında-olanların eksistensiyal varlık karakteri olan ilintililiği ortaya

koyacaktır. İlintililik bütünlüğünün onda başladığı unsur, *Dasein* için hem kategoryal hem de eksistensiyl anlamda söz konusu olan “içinde-olma”nın varlık karakterini oluşturan “ilgilenme”dir (Heidegger, 2018: 99). Heidegger’e göre, ontik anlamda kendini “bir şeyi icra etme”, “bir şeyi temin etme” veya “bir şey için evhamlanma” gibi birçok formda gösterebilen *Dasein*’ın ilgilenmesi, içinde-olmanın tüm kategoryal formlarında kesintisiz olarak söz konusudur (2018: 99). Çalışmanın ilerleyen kısımlarında üzerinde daha detaylı bir şekilde duracağım *Sorge* (ihtimam-gösterme/özen-gösterme) ise, ilgilenmenin bahsi geçen ontik formlarının ancak kendinde olanaklı olduğu, *Dasein*’ın olanaklı her “dünya-içinde-varolma”sının varlığını isimlendirecek olan eksistensiyl anlamdaki ilgilenme olarak belirlenir Heidegger tarafından (2018: 99). Dünya-içinde-varolma konstitüsyonunu oluşturan momentlerden biri olan “dünya”nın kategoryal ve eksistensiyl anlamına da, ilgilenme bağlamında ele alınacak olan ilintililik kavramı üzerinden tam da bu noktada işaret edilecektir. *Dasein*’ın, hergünlükteki kendine en yakın dünyası olan çevreleyen-dünyaki kesintisiz ilgilenmelerinde karşılaştığı ilk varolanın “malzeme” olduğunu ifade eder Heidegger (2018: 115). Kendini, yazma malzemesi, ölçüm malzemesi veya dikiş malzemesi gibi birçok formda gösteren bu varolan, *Dasein*’ın hergünkü aşinalığında eğleşirken ilgilendiği mevcut-olanlara işaret etmektedir. Heidegger’e göre malzeme, ontik bakımdan asla kendi başına olan bir şey değil, bir başka şeyle ilişki içerisinde olan şeydir (2018: 116). Çekicin vurmak için ya da kalemin yazmak için oluşu gibi örneklerde beliren malzemenin özel karakteri olan “bir-şey-içinlik”; kalemin kâğıdı, kâğıdın masayı, masanınsa odayı kendiliğinden imlemesinde olduğu gibi, *Dasein*’ın ilgisi dâhilinde ele alınan malzemenin ontik ilintililik bütünlüğünü açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 2018: 116-117). Heidegger’e göre, *Dasein*’ın ilgisi dâhilinde açıklanan malzemenin varlık tarzı “el-altındalık”tır (2018: 117). Üstte de belirttiğim gibi, el-altında-olan malzemenin ontik ilintililiği anlamında ele alınan “bir-şey-içinlik”, malzemenin bir diğer malzemeyi kendiliğinden imlemesi üzerinden açığa çıkarılmıştır. Heidegger’in öncelikle ilintililiğin ve buna dayanarak da dünyasallığın eksistensiyl karakterlerini ortaya koyuşu ise, el-altında-olanın kendini geri çekerek, atıf üzerinden görünür kıldığı “iş” kavramı dolayısıyla söz konusu olacaktır. Heidegger’e göre “(...) el-altında-olanın gerçek özgünlüğü, kendi el-altında-olmaklığı içinde kendini adeta geri çekiyor olmasıdır” (2018: 118). Ayakkabının giyilmek için ya da saatin zamanı okumak için olduğunun kavranışında açığa çıktığındaki gibi,

malzemenin kendini her geri çekişinde, el-altında-olan artık malzeme değil, bu malzemenin atıfta bulunduğu iş olmuş olur (Heidegger, 2018: 118). Ona yönelik atıftan doğan bu “iş”le birlikte, öncelikle malzeme, ardından bu malzemenin ne-içinliği ve onun kullananı, kullanan olarak insanla birlikteyse kamusal dünya ve bu kamusal dünyayı ontik bakımdan saran “çevreleyen-dünya-doğası” imlenebilir hale gelmiş olur (Heidegger, 2018: 119). Bahsi geçen bu kategoryal yapının ontik anlamda söz konusu olan birbirine bağlanmışlığının ise, atıf tümlüğünün ontolojik temeli üzerinde belirlenmiş olduğunu görürüz.

Heidegger, malzemelerden doğan imlerin ve bunlar dolayısıyla belirlenen çevreleyen-dünyanın ontolojik zeminini oluşturan şeyin atıf olmasından dolayı, atfın, diğer mevcut olan işaretler gibi bir işaret olamayacağını belirtir (2018: 136). Atıf olarak adlandırılan bu ontolojik zemin ise, Heidegger’in düşüncesinde, kategoryal alanın ontik ilintililiğinin (bir şey içinliğin) olanak koşulu olan ontolojik ilintililiğe ulaştıran unsur olarak belirmektedir (2018: 137). Heidegger’e göre ilintililik, el-altında-olanın varlık karakteridir ve bu karakterle de yalnızca, el-altında-olanda hangi ilintililiğin bulunduğunu önceden belirleyen ilintililik tümlüğünün ön-keşfedilmişliği zemini üzerinde karşılaşılabılır (2018: 137-140). İlintililik tümlüğünü oluşturan, bir-şey-uğrunalık, bir-şey-içinlik, bunun-içinlik, ve ilintililiğin neredenliği ile ne-ileliği gibi ilişkileri “tüm” kılacak şekilde birbirine kenetleyen unsur ise, daha sonra sınırlarını belirgin hale getireceğim *Dasein*’ın “anlama” modusu dolayısıyla söz konusu olan “açımlanmış anlamlılık”tır (Heidegger, 2018: 142-143). Heidegger’e göre *Dasein*, kendi varlığını ve varolma olanağını kendi dünya-içinde-varolması bakımından asli olarak anladığı için, söz konusu anlamlandırma ilişkisi tümlüğü “anamlılık” olarak belirlenmiştir (2018: 142). Açımlanmış anlamlılık ise, hem *Dasein*’ın dünya-içinde-varolması olan eksistensiyal konstitüsyonu hem de ilintililik tümlüğünün ontik olanak koşulu olarak belirmektedir Heidegger’in düşüncesinde (2018: 143).

Açımlanmış anlamlılık dolayısıyla *Dasein*, dünya-içinde-varolma konstitüsyonunun kategoryal alanda sıkışmış olan dünya momentini, bir eksistensiyal olarak söz konusu olan dünyasallık formunda yakalama şansına kavuşur. Heidegger, ontoloji tarihine sızmış bir diğer *aporia* olan “dünyayı salt ontik bir unsur olarak ele alma” yaklaşımını,

Descartes'ın *res extensa* belirlemesi üzerinden ele alır. İşaretleri bu çalışmanın giriş bölümünde de görülebileceği gibi, Heidegger'e göre Eski Yunan geleneği, dünyayı daima *physis* olarak ele alma eğiliminde olmuştur (1992a: 171). Dünyanın bu şekilde “görünen/dışsal form olarak doğa”ya, yani bir mevcut-olana indirgenişi ise, felsefe tarihine kalmış olan bir diğer mirası oluşturmuş, Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa* ayrımında ya da Hegel'in *Mantık*'ındaki “doğa” ile “tin” ayrımında kendini yeniden ve yeniden üretmiştir (1992a: 177). Kökünü, Yunan düşüncesindeki tözsellik anlayışına, yani *substantia*'nın hem varolan hem de varolanın varlığı olarak keyfi bir şekilde ele alınmasından doğan, tözün ancak onun yüklemi olan mevcut-olan üzerinden yakalanabileceği anlayışına dayandıran bu yaklaşım, Descartes'ın dünyayı *res extensa* olarak belirlemesine sebep olmuştur (Heidegger, 2018: 146-147). Descartes'ın düşüncesinde karşımıza çıktığı haliyle *res extensa*, bölünebilir, şekillendirilebilir ve hareketlilik tarzlarına göre değişebilirken, tüm bu değişimler sırasında mevcut-olma karakterinde hiçbir değişimin söz konusu olmadığı “uzanımlı şey” olarak, dünyanın ontik kavranışının bir özetini vermektedir (Heidegger: 146-149). Öte yandan Heidegger, bu yaklaşımla ele alınan dünyanın, dünya-dâhilindeki varolanların tek tek sayılması anlamında ontik olarak resmedilmesinden başka bir şey olmadığını ve bunun da ontolojiyi hiçbir yere ulaştıramayacağını altını çizer (2018: 108-109). Heidegger'e göre dünyanın eksistensiyal formu olan dünyasallık ise, *res extensa*'nın aksine ontolojik bir kavram olup, dünya-içinde-varolmanın tesis edici momentlerinden biri olarak açığa çıkmaktadır (2018: 110). Heidegger'in ele aldığı haliyle bir eksistensiyal olarak dünyasallık, özsel olarak *Dasein* olmayan bir varolanın belirlenimi olamayacağından dolayı, *Dasein*'in bir karakteri olarak belirir (2018: 110) ve atıf tümlüğünün ontolojik zemininin *Dasein* tarafından açılanmış anlamlılığa ulaştırılması dolayısıyla, kendisini, dünya-dâhilindeki mevcut-olanların keşfedilirliklerinin olanak koşulu olarak gösterir (2018: 143).

2.2.2. *Dasein*'in Mekânsallığı, Birlikte-Varolma ve *Das Man* Alanı

Heidegger, dünya-içinde-varolma bütününün üçüncü momenti olan “varolma”nın sınırlarını belirleme işlemini, içinde-varolma durumunda olan varolanın ontik mekânsallığı ile *Dasein*'in eksistensiyal mekânsallığı arasındaki farka işaret ederek

başlatır. *Dasein*'in ilgilenmesi bağlamında ele alınan el-altında-olanların mekânsallığı, onların mekânda işgal ettiği bir yere değil, bir-şey-için-bakış altında "iş"e yönelik yakınlıklarına veya hazırlanmışlıklarına işaret etmektedir (Heidegger, 2018: 163-164). Bu şekilde düşünüldüğünde "yer" in, "belirli bir malzemenin sahip olduğu *bir-yere-ait-oluşun* 'oradallığı' ve 'buradallığı' " (2018: 164) olduğunu belirtir Heidegger. Örneğin bir el-altında-olan olarak güneş, ısı ve ışığın değişen kullanılabilirliğine göre "gün doğumu" olarak "burada"dır ya da "gece yarısı" olarak "orada"dır Heidegger'in düşüncesinde (2018: 165). Güneşin "burada" değilkenki "orada"lığını açığa çıkartan şey ise, *Dasein*'in ilgilenme sırasında önceden elde tuttuğu malzemesel bir-yere-ait-oluşun nereyeliğine işaret eden "yöre" (*Gegend*)⁵¹ unsurudur (Heidegger, 2018: 164). Heidegger'e göre "yöre", *Dasein*'in ilgilenmesi dolayısıyla yakalanan ilintilik tümlüğü sonucunda, el-altında-olanların "yer"ini, onunla karşılaşmaya serbest bırakarak önceler (2018: 165-166). Yörenin, yeri *Dasein* dolayısıyla önelemesi, bir mevcut-olan olarak varolmayan *Dasein*'in kendine has mekânsallığının ilk işaretlerini de ortaya koymaktadır. Heidegger'e göre *Dasein*'in yer işgalini bir el-altında-olanın muhit içindeki yer işgalinden ayıran temel unsur, *Dasein*'in el-altında-olana yönelik mesafe kaldırma özelliği aracılığıyla gerçekleştirdiği mekânlaştırma edimidir (2018: 171 ve 177). Heidegger'in düşüncesinde karşımıza çıktığı haliyle, mevcut-olanın mekânsallığını ifade eden "burada", *Dasein*'in çevreleyen-dünyasallıktaki mekânsallığı olan "orada" üzerinden belirlenir, çünkü *Dasein* asla burada değil, daima oradadır (2018: 172). Şimdide burada olmayan bir mevcut-olanın, "orada" üzerinden yine "burada" kılınması ise, *Dasein*'in kendi bir şeylere yönelik ilgilenici varlığını "orada" el-altında-olandan hareketle tefsir ederek yakaladığı "şuradallığı" üzerinden söz konusu olur (Heidegger, 2018: 172). Bu sayede, özü gereği daima dünya-içinde-varolma konstitüsyonu temelinde varolan *Dasein*'in, hep bizzat kendi "şurada"sı olarak *var* olduğu, yani bir el-altında olan "buradaki-ben" in buradallığının yine bir diğer el-altında-olan "orada" dan hareketle anlaşılmakta olduğu sonucuna varır Heidegger (2018: 209). Heidegger'in deyişiyle " 'Burada' ve 'orada' ancak 'şurada' içinde, başka bir ifadeyle 'şurada'nın varlığı olarak mekânsallığı açılmış varolan olarak mümkündür." (2018: 209). Bu şekilde Heidegger,

⁵¹ Ökten'in Türkçeye "havali" (2008: 115), Inwood, Stambaugh ve Macquarrie ile Robinson'ın ise İngilizceye "region" olarak çevirdikleri (Inwood, 1999: 199 ve Heidegger, 1996a: 95 ve Heidegger, 1985: 136) Heidegger'in *Gegend* kavramını, bu çalışmada Türkçede daha yaygın olarak kullanılan "yöre" kelimesi ile karşılamayı uygun buluyorum.

ilintililik tümlüğünü sağlayan bağlayıcı unsur olarak belirlemiş olduğu *Dasein*'ı, bu noktada da, bir eksistensiyal olan mekânsallığı dolayısıyla, mekânsal olan her unsurun belirleyicisi olarak açığa çıkarmış olur.

Bu aktarılanlar ışığında Heidegger, ilintililik tümlüğünü kurması dolayısıyla diğer varolanları daimi bir ilişkisellikte kılan varolanın *Dasein* olduğu belirlemiş, fakat henüz *Dasein*'ın varlığı olan neliğin sınırlarını çizme işlemini gerçekleştirmemiş olur. Heidegger'in, bahsi geçen varolanın sınırlarını çizmek için girişeceği araştırma, yine daima onun ontolojisini boydan boya kat eden aynı ikili yapı üzerinden ilerleyecek, yani öncelikle ontik olandan hareket edecek ve ardından da ontolojik olana ulaşacaktır. *Dasein*'ın ontik karakterini ortaya koymaya giden yola adım atma amacıyla Heidegger “Hergünkülük içinde var olan *Dasein kimdir?*” sorusunu sorar (2018: 181). Heidegger'e göre, aslında bir mevcut-olan ya da el-altında-olan olmayan, ama “hep ben ve hep benimki” olduğu için buna indirgenerek kavranmaya alışılmış olan hergünkülük içerisinde karşımıza çıktığı haliyle *Dasein*, daima başkalarıyla birlikte-varolan bir unsurdur (2018: 182-188). İlintililik tümlüğü dolayısıyla, ne *Dasein*'ı yalıtılmış bir özne olarak ne de “başkaları”nı “benim dışındaki herkes” olarak kavrayabiliriz Heidegger'in düşüncesinde. Heidegger'in “başkaları”yla kastettiği şey daha çok, hergünkülükteki *Dasein*'ın kendini çoğunlukla onlardan ayırt edemediği, onlardan biri olduğu kimselerdir (2018: 188). Dünya-içinde-varolmanın bu biraradalık zemini üzerinde zaten hep başkalarıyla paylaşılmakta olarak karşımıza çıkan *Dasein*'ın dünyasını “birlikte-dünya” olarak adlandırır Heidegger (2018: 188). Bu şekilde, eksistensiyal anlamda içinde-olmak, “birlikte varolmak” olarak; bunların dünya-içinde-varolma dâhilindeki kendi olmaklıkları ise, “birlikte-*Dasein*” olarak belirir karşımızda (Heidegger, 2018: 188).

Burada bir parantez açarak belirtmem gerekir ki, Heidegger'in ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek için aldığı sözün işaret ettiği ufkun bir diğer örneğiyle de tam olarak burada karşılaşırız. Bir eksistensiyal olarak belirlenen birlikte-varolma, felsefe tarihinde birçok örneğini görebileceğimiz yalıtılmışlık anlamındaki “yalnızlık” kavrayışlarının olanaksızlığına işaret etmektedir, çünkü Heidegger'in deyimiyle “*Dasein*'ın yalnızlığı da dünya içinde birlikte-varolmadır.” (2018: 191). Augustinus *İtiraf*lar'da, edebiyattan (2010: 67), yasak aşktan (2010: 123), kibirden, hırstan, baştan çıkarmadan ve meraktan

(2010: 111) tümüyle uzaklaşıp inzivaya çekildiğinden ve duyusal olan tüm bu şeylerden izole olduğundaysa, en nihayetinde kendini tamamen Tanrı'ya adayabileceği bir yalnızlığa ulaşabileceğinden bahsetmiştir (2010: 341). Nietzsche ise *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te, ilkin insanlara bir umut olarak Üstinsanı taktim etmesi için dağlardan aşağıya, avamın arasına indirir Zerdüşt'ü (2003: 17). Daha bu ilk hamlede, “dağlardan inen” olarak diğerlerinden yalıtılmış olan özne konumundaki bir Zerdüşt belirir Nietzsche'nin düşüncesinde. Zerdüşt'ün avamla karşılaşmasının ardından, “Beni anlamıyorlar; ben bu kulakların dinleyeceği ağız değilim.” (2003: 21) dedirtir önce Nietzsche ona. Arından da, onu hem pazaryerini karanlıkta bırakacak hem de şarkılarını yalnızca münzevilere söyleyebilecek şekilde koparır avamın arasından ve yine, tıpkı dağlardan indiğindeki gibi bir yalnızlığa ulaştırır Zerdüşt'ü (Nietzsche, 2003: 23 ve 27). Oysa Heidegger'in ortaya koyduğu eksistensiye zemin, yalıtılmışlığa işaret eden tüm bu yalnızlık kavrayışlarının olanaksızlığını açığa çıkarmaktadır. Böylesi bir yalıtılmış yalnızlıktan, yalnızca ontik anlamda söz edilebilirken, birlikte-varolma eksistensiye'nin bir yoksunluk modusu olarak açığa çıkan sahil yalnızlık ise, *Dasein*'in yanında birkaç kişinin oluşuyla ortadan kaldırılabilecek bir şey değildir Heidegger'in düşüncesinde, çünkü *Dasein* kalabalığın arasında da yalnız olabilir ona göre (2018: 191). Burada üzerinde durduğum *Dasein*'in eksistensiye anlamdaki yalnızlığı, hergünlük içinde *das Man*'ın (herkesin) egemenliğinde neredeyse yutulmuş halde bulunan *Dasein*'in, sahil olarak kendi olabilme olanağına açılan bir kapı olarak da değerlendirilecektir Heidegger tarafından.

Heidegger'e göre hergünlük birlikte-olmaklık içine soğurulmuş olan *Dasein*, başkalarının tâbiyeti altındadır; diğer bir deyişle, bu alanda varolan artık kendisi değildir, çünkü burada başkaları onun varlığını devralmış, *Dasein*'in hergünlük varlık olanakları başkalarının tenezzülüne kalmıştır (2018: 200). Öte yandan, burada söz konusu olan “başkaları” da “belirli başkaları” değildir Heidegger'e göre, çünkü burada her bir başkası bir diğerinin yerini alabilmekte ve bu nedenle de diğerinde silikleşmektedir (2018: 200). Peki kimdir bu başkaları diye sorulsa, cevabın yalnızca nötr bir *das Man* olabileceğini söyler Heidegger, çünkü bu başkaları ne *Dasein*'in kendisi ne de onun dışındaki diğer herkesin toplamı olarak belirlenebilir (2018: 200). Birlikte-varolma halinde *das Man*, bahsi geçen belirsizliğiyle, hem *herkes* hem de *hiç kimse* olarak karşımıza çıkmaktadır (1996b: 75 ve 2018: 202), çünkü bu alanda *herkes herkes* gibi kitap okur, bir şey izler,

bir yargıda bulunur, büyük kalabalıktan kendini uzaklaştırmaya çalışır Heidegger’e göre (2018: 201). Bu şekilde *das Man*, bu dikkat çekmezlik ve tespit edilemezlik içerisinde, hem kendi sahil diktatörlüğünü hem de bu diktatörlüğün hâkim varlık minvali olan “kamu”yu açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 2018: 201). *Das Man*’ın belirsizliği üzerine kurulmuş olan kamu, kendinde beliren farklara karşı ya duyarsız kalır ya da onları, sanki onlar *das Man*’ın zaten bildiği şeylermiş gibi göstererek karartır (Heidegger, 2018: 201-202). Kamuda *herkesin herkese* atıfta bulunabilme ya da *herkesin* her sorumluluğu üstlenebilme lüksü vardır Heidegger’e göre, çünkü atıfta bulunan ve bulunulan kadar, sorumluluğu üstlenen de, hem *herkes* olan hem de *hiç kimse* olan *das Man*’dır onun düşüncesinde (2018: 202). Tıpkı *Dasein* gibi, bir mevcut-olan olmayan *das Man*, eksistensiyl olarak *Dasein*’ın pozitif konstitüsyonuna ait olup herkes içine saçılmışlığı nedeniyle henüz kendisini bulması gereken *Dasein*’ın bir “sahih olmamaklık” olanağı olarak belirlenmiştir Heidegger tarafından (2018: 203-204). Bu şekilde Heidegger, “Hergünkülük içinde var olan *Dasein* kimdir?” sorusunun cevabını, varlık tarzını “saçılmışlık” olarak belirlediği “*das Man*” olarak vermiş olur. *Dasein*’ın öncelikle ve çoğunlukla sahip olduğu bu sahil olmama karakteri, onun kendi sahil benliğini bizzat ele geçirmesiyle olanaklı olacaktır. Heidegger’in bu olanağa doğru atacağı ilk adımı ise, *Dasein*’ın şuradalığının eksistensiyl konstitüsyonunu oluşturan “bulunma”, “anlama” ve “düşmüşlük” momentlerini açığa çıkarmak olacaktır.

2.2.3. **Bulunma, Anlama, Anlama ile Yakalanan *Dasein*’ın Saf Olanak Karakteri ve Düşmüşlük**

Dasein’ın onunla kendi şuradalığı olarak varolduğu bir-hal-içinde-bulunma, eksistensiyl bir temel yapıdır Heidegger’in düşüncesinde (2018: 219). Daima bir ruh hali içinde bulunan *Dasein*, onda belli bir ruhsal durumun mevcut bulunabilmesi için, öncelikle bir eksistensiyl zemine, yani şuradalığındaki açılanmış varlığının kendini içinde tuttuğu yapılardan biri olan “bir-hal-içinde-bulunma”ya sahip olmalıdır (Heidegger, 215 ve 224). Yine aynı ikili yapı üzerinden hareket eden Heidegger, ontik bir unsur olarak söz konusu olan “ruhsal durumun mevcut bulunması” ile bu ruhsal durumun mevcut bulunmasının olanak koşulu olan eksistensiyl zeminin ayırımına bu şekilde işaret etmiş olur. Hergünkü şuradalığında *das Man* alanına sıkışmış olan *Dasein*, Heidegger’e göre, ontik olarak

çoğunlukla “kaçınma” ruh hali içinde bulunmaktadır (2018: 212). *Das Man* alanına, yani şuradaki varlığının kendiliği yakalamaksızın sürüp giden belirsizliğine fırlatılmış olan *Dasein*’ın kaçındığı şeyler, zeminine işaret eden “nereden”, olanak ufkuna işaret eden “nereye” ve genel olaraksa “anlam” sorularıdır (Heidegger, 2018: 212-213). Bu soruların cevapsızlığı içinde, kendini ontik anlamda naif bir “zaten şu olma” halinde açımlayan ve bu sayede de bahsi geçen sorulardan kaçınmaya devam eden *Dasein*’ın şuradallığını “fırlatılmışlık” olarak adlandırır Heidegger (2018: 213). Bulunma halinde *Dasein*, kendisiyle bir mevcut-olan olarak değil, bir ruh hali içerisinde karşılaşmakta; fakat bu ruh halinde açımладыğı fırlatılmışlığını, ona bakış yöneltmek suretiyle değil, ondan yüz çevirmek suretiyle açımlamaktadır (Heidegger, 2018: 213). Heidegger’e göre, *Dasein*’ın kaçınma içinde bulunmasının temel motivasyonu, nereden ve nereye sorularının cevapsızlığından doğan korku ve dehşetten⁵² kaynaklanırken (2018: 221-223); kaçınmanın ulaştırdığı naif “zaten şu olma” halinin kabulünün ulaştırdığı hafifleme duygusu ise, bu kaçınmaya yeniden ve yeniden sarılmasına sebep olur *Dasein*’ın (2018: 213). Korkunun “bulunma”yı bu şekilde belirliyor olmasından yola çıkarak Heidegger, onun ontik anlamda olgusal bir şeye değil, *Dasein*’ın “bulunma”sını belirleyen eksistensiye bir olanağa işaret ettiğini, fakat bunun “bulunma”nın tek olanağı olmadığını vurgulayarak devam ettirir anlatısını (2018: 223).

Dasein’ın şuradallığını içinde tutan eksistensiye yapılarından bir diğeri ise, “bulunma” yapısının daima onunla birlikte gerçekleştiği “anlama”dır. Heidegger’e göre, “Bir-hal-içinde-bulunma, onu sırf baskılanmış olarak tutuyor olsa bile, daima bir anlayışa sahiptir. Anlama [ise] daima bir ruh halindedir” (1985: 182). Heidegger, bahsi geçen bağlamda “bulunma” eksistensiye line bağlı olan bir diğeri eksistensiye yapı olarak ele alınan “anlama”nın, “bir şeyleri yönetebilmek” veya “becerebilmek” gibi anlamlarda kullanılan ontik anlamdaki anlamadan farklı olduğunu belirtir (2018: 225). Eksistensiye olarak anlama, bir şeyi becerebiliyor olmaya yönelik “ne”yi değil, mevcut-olanın varlığını, yani *Dasein*’ın varlığının altında eksistensiye anlamda yatmakta olan *olanağı* vermektedir

⁵² Çalışmanın ilerleyen kısımlarında aralarındaki ayrım açık bir şekilde ışığa taşınacak olsa da, Heidegger’in *Angst*, *Furcht* ve *Erschrecken* fenomenlerini farklı bağlamlarda kullandığına biraz olsun işaret edebilmek adına, Ökten’in, *Varlık ve Zaman* çevirisinde, *Angst*’ı “kaygı” (2019: 329), *Furcht*’u “korku” (2008: 114) ve *Erschrecken*’i de “dehşet” (2008: 111) olarak karşılamayı uygun bulduğunu şimdiden belirtmeliyim.

(1996a: 134). Bu noktada, Heidegger'in ortaya koyduğu yeni dizgede, olanağın gerçeklikten ne bakımdan üstün bir konumda değerlendirildiğinin ve varlığı eksistensiyalleri üzerinden ele almayı deneyen bir ontolojinin, olanak kavramına neden bu denli yoğunlaşmak zorunda olduğunun en açık ipuçlarından biriyle karşılaşırız. Heidegger'e göre *Dasein*, başka şeylerin yanı sıra şunu ya da bunu becerebilme özelliğine sahip olan bir mevcut-olan değil, birincil olarak *mümkün-olmaklıktır*; çünkü o daima kendi olanakları dâhilinde vardır (2018: 225). Heidegger bu noktada, bu çalışmanın giriş bölümünde de üzerinde durulmuş olan, Aristoteles'ten felsefe tarihine kalmış olan, "olanağı gerçekliğe göre belirleme" mirasına yönelik bir eleştiriye girişir.

Heidegger'e göre *Dasein*'in eksistensiyal karakteri olarak var ettiği mümkün-olmaklığı, hem boş mantıksal olasılıktan hem de şunun ya da bunun başa gelebilmesi anlamında söz konusu olan mevcut-olanın olumsuzluğundan farklıdır (2018: 225). Mevcudiyetin modal bir kategorisi olarak olanak, *henüz gerçekleşmemiş* olan ve *gerçekleşmesi zorunlu olmayan* bir olanak olarak ele alınmakta ve bundan dolayı da, ontolojik açıdan gerçeklik ve zorunluluktan daha düşük bir varlık tarzı olarak değerlendirilmektedir (1996a: 135). Buna karşın, bir eksistensiyal olarak söz konusu olan olanak ise, *Dasein*'in en arkaik ve en üst düzey pozitif ontolojik belirlenimi olup tıpkı eksistensiyalite unsurunda olduğu gibi, ilkin yalnızca bir sorunsal olarak hazırlanabilmektedir (1996a: 135). Başlangıçta salt sorunsal olarak hazırlanabilen bu olanağı bütün olarak görmemizi sağlayacak şeyse, varlığı açığa çıkartan olanak olarak "anlama"dır Heidegger'in düşüncesinde (1996a: 135). *Dasein*'in saf olanak karakterinin, onun gerçekleştirmeleri üzerinden değil de, ancak bu gerçekleştirmelerin zemini olan eksistensiyaliteden hareketle ve kaçınılmaz olarak "anlama" dolayısıyla yakalanabileceği, Heidegger'in şu cümleleriyle daha da açık bir hal almaktadır:

Bir eksistensiyal olarak mümkün-olmaklık, "keyfiliğin kayıtsızlığı" (*libertas indifferentiae*) anlamında serbestçe uçuşan bir var-olabilmeklik demek değildir. Özü itibarıyla bir-hal-içinde-bulunma olan *Dasein* zaten hep belirli olanakların içine dâhirmiştir. Var-olabilmeklik olarak var olduğu birtakım olabilmeleri kaçırmış, kendi varlığının mümkün-olmaklıklarının peşinden gitmiş, bazılarını tutup yakalamış, bazılarınıysa yakaladığını sanmıştır. Ama bu, şu demektir: *Dasein* kendine tevdi edilmiş mümkün-olmaklıktır, *fırlatılmış olanaktır* baştanbaşa. *Dasein* en zati var-olabilmeklik için serbest kalma olanağıdır (2018: 226).

Dasein'ın tüm gerçekleştirmelerinin altında yatan eksistensiyal zemini olan fırlatılmış-olanak karakterine anlama dolayısıyla ulaşmasının nedeni, anlamının kendisinin, adına "tasarım" denilen bir eksistensiyal yapıya sahip olmasıdır (Heidegger, 2018: 227). Heidegger'e göre tasarım, *Dasein*'ı salt mevcut-olan bir unsur olarak değil, bir-şey-uğrunalığı ve atıfsallığına da uygun olarak, yani eksistensiyal yüzünü de söz konusu ederek tasarlar (2018: 227). "İleriye atılma olarak tasarım, olanağı olanak olarak tasarlar ve o şekilde var olmasını sağlar. Tasarlama olarak anlama, *Dasein*'ın kendi olanaklarını birer olanak olarak *var* ettiği varlık türüdür." (2018: 228) sözleriyle Heidegger, tasarımın işine işaret ederken, sınırlarını belirlemeye çalıştığı öntolojik dizgede, *olanağın olanak olarak* yakalanmasının nasıl mümkün olabileceğine dair bir kapıyı da aralamış olur. Heidegger'e göre tasarım, her zaman dünya-içinde-varolmanın açılma bütünüyle ilgili olduğu için, olanak olarak tasarlanan *Dasein* asla "daha az" bir şeye değil, aksine henüz var etmedikleri üzerinden onun eksistensiyal olarak var olduğu bütüne işaret etmektedir (2018: 228). Bu şekilde Heidegger, olanak kavramını gerçekliğin modal bir kategorisi olarak ele alıp onu basit bir olasılığa indirgemiş olan felsefe tarihinin ürettiği kısırlığı ve olanağın neden gerçeklikten üst bir mertebede olduğunu da açık kılmış olmaktadır. Heidegger'e göre, gerçeklik ve ona göre belirlenen olasılık, *Dasein*'ın yalnızca ontik ve zeminsiz bir unsur olarak ele alınmasına yol açarken (2018: 228-229); tasarım aracılığıyla yakalanan *saf olanak*, *Dasein*'ın, hep var olduğu kendi "şuradalığı" olarak, yani ontolojik bir zemin olarak ele alınmasına fırsat tanır (2018: 230-231). *Dasein*, tasarımın açığa çıkardığı bu saf olanak karakteri dolayısıyla, mevcut-oluşun gerçekliğindeki sınırların içerisindeyken bile, kendini, kendi olanaklarıyla yeniden bulma olanağına bırakılmış bir varolan olarak anlayabilmektedir (Heidegger, 2018: 226).

Öte yandan, Heidegger'e göre anlama, yorumlama dolayısıyla icra edildiği için (2018: 232), anlamının ortaya koyacağı "anlam" daima pürüzlü bir ürün olarak belirme olanağına da sahiptir. Yorumlamada yorumlanan varolan, öncelikle *Dasein*'ın varsayımlarıyla şekillenen "ön-bakış" tarafından, onun birikimini oluşturan "ön-sahip-olmaklık"ı içine alınır, ardından da yeni alınan bu unsura anlamsal olarak direnç gösteren "ön-kavrama" süzgecinden geçirilir (Heidegger, 2018: 235). Heidegger'e göre anlam, tasarımın ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavramayla yapılandırılmış nereye-yönelikliği olduğundan dolayı (2018: 236), *Dasein*'ın ona dayanarak oluşturacağı her

beyanı sahiliklerden uzaklaştırma potansiyeline sahiptir. Heidegger, tam da işaret ettiği bu pürüz dolayısıyla, beyanın ve dilin eksistensiyali olarak adlandırdığı “söz”ün kurucu anlamına, “ses çıkarma”yla değil, “duyma” ve “susma” olanaklarıyla ulaşılabileceğini belirtir (2018: 252-255). Yalnızca anlayan duyabileceğinden dolayı, duyma, *Dasein*’ın başkaları için birlikte-oluşuna eksistensiyal olarak açık olduğunun bir ifadesidir (Heidegger, 2018: 253). Susma ise, dilsiz olmak demek değil, anlama eksistensiyaline sahip olan söz söylemenin başka bir özsel olanağı olarak belirmektedir Heidegger’in düşüncesinde; çünkü dilsiz ya da ketum biri değil, yalnızca kendine ilişkin sahil ve zengin bir aımlanmışlığa sahip olan bir *Dasein* gerçek anlamda susabilmektedir (2018: 254). Heidegger’e göre, birazdan üzerinde daha detaylı bir şekilde duracağım, *Dasein*’ın şuradalığının hergünkü varlığını oluşturan düşmüşlüğün yapısını kuran karakterlerden biri olan lakırtıyı, yani üstte bahsi geçen pürüzlerden birini, yalnızca böylesi bir susma ezip geçebilir (2018: 255).

şuradalığı içinde tutan bulunma ve anlama yapılarından bahsettikten sonra Heidegger, *Dasein*’ın sahil olarak bulunmasını ve kendini sahil olarak anlamasını engelleyen pürüzleri açık kılmak adına, şuradalığın hergünkü varlığını oluşturan *Dasein*’ın düşmüşlüğünü analiz etmeye girişir. Bu analiz, tıpkı *Dasein* gibi bir mevcut-olan olmayan *das Man*’ın, dünya-içinde aımlanmasını sağlayan düşmüşlük eksistensiyalinin “lakırtı”, “merak” ve “müphemiyet” momentlerini ortaya koyacaktır. Lakırtı, sözün çoğunlukla kendini dile getirdiği bir formu olarak, *Dasein*’ın hergünüklükteki vasati anlama ve yorumlamasını imlemektedir (Heidegger, 2018: 259). Yalnızca sözlü konuşmada değil, yazı alanında da “alakalemlik” formunda karşımıza çıkan lakırtı, *Dasein*’ın varlık unutulmuşluğu dolayısıyla daha başlangıçtan itibaren sağlam bir zeminde durmuyor olmaklığını, artık tümüyle zeminsizlik seviyesine düşürmektedir (Heidegger, 2018: 260). Heidegger’e göre, bahsi geçen zeminsizlik, *Dasein*’ın kamuya dâhil olma yollarını tıkamak bir yana, aksine bunu kolaylaştırmaktadır; çünkü lakırdayarak söz alan *das Man*, artık “sahici anlama” görevinden muaf kılınmış, tüm sorumluluklarını yine *das Man*’a devrederek, sözde anlamalarını yüceltmeye hak kazanmış gibidir (2018: 261). şuradalığın hergünkü varlığını oluşturan düşmüşlük eksistensiyalinin ikinci momenti ise, başına rahatlıkla boş sıfatını ekleyebileceğimiz “merak” olarak belirlenir Heidegger tarafından. Hergünkü düşmüşlüğü içinde olan *Dasein* için söz konusu olan merak,

çalışmanın birinci bölümünde de bahsi geçen, Aristoteles'in felsefeyi başlatan unsur olarak belirlediği merak etmeyi değil (1966c: 982b 11), *Sorge*'nin ontik formu olan, yalnızca görünüşlerine bakarak şeylerde duraksama ve onlarla eğleşmeye dönüşen "ilgilenmeyi" imlemektedir (Heidegger, 2018: 265). Bu meraka hükmeden şey *das Man*'ın lakırtısıdır Heidegger'e göre; çünkü *das Man*, nelerin yeni olduğunu, nelerin okunup nelerin görülmesi gerektiğini lakırdar çevresine ve merak da hemen onun peşi sıra gider, o parıltılı ve yeni olan şeyler hemen onun olsun ister (2018: 266). Böylelikle, sözde her şeye açık olan merak ve hiçbir şeyin onun için anlaşılmasız olmadığı lakırtı içinde ikamet eden *Dasein*, bu sözüm ona capcanlı hayatın teminatını sağlamış olarak, düşmüşlüğüne devam ettirmektedir (Heidegger, 2018: 266). Düşmüşlüğü son momentini ise müphemiyettir. *Das Man*'ın lakırtısıyla şekillenen merakın alanında bulunduğu için, hergünkü birlikte-olma sırasında karşılaşılanlar, aslında öyle olmamalarına rağmen, sanki her yönüyle anlaşılmış, kavranılmış ve üzerine konuşulabilecek her şey tüketilmiş gibi görünmektedir (Heidegger, 2018: 267). Tıpkı varlık sorusunun felsefe tarihi boyunca varolan üzerinden ele alınışında olduğu gibi, artık nelerin gerçekten açılanmış olup olmadığına karar verilemeyen böylesi bir durumu "müphemlik" olarak adlandırır Heidegger (2018: 267). Müphemiyet, lakırtı ve meraka kudretini kaybettirebilecek tek unsur olan "sahici ve yeni yaratımlar" ortaya çıktığı anda devreye girerek, onu kamu için çoktan eskimiş bir unsur olarak gösterme eğiliminde olan hergünkü şuradalığın gizli bir silahı gibidir (Heidegger, 2018: 267). Heidegger'e göre, *Dasein* gerçek anlamda yeniyeye temas edecek şekilde yaratmanın sessizliğine büründüğünde, lakırtı elini ondan daha çabuk tutar ve merakı cezbeden başka sözde yeni unsurlar yaratarak, *Dasein*'in temas edeceği sahilliği de müphem hale getirir (2018: 268).

Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede, lakırtı, merak ve müphemiyet momentlerinin açığa çıkardığı düşmüşlük, *Dasein*'in yücelikten uzaklaşarak alçalması gibi bir şeye değil, *Dasein*'in varlık anlamına ulaşma amacıyla yürütülen analizinin ilerletildiği bir basamak olarak, şuradalığın hergünkü varlığını kuşatan pozitif bir eksistensiyale işaret etmektedir (2018: 271). Bu eksistensiyal, *Dasein*'in daima kendi sahilliğinden kaçındığı gayrisahih olma halini belirgin kılmaktadır. Heidegger, belirgin kılınmış olan *Dasein*'in bu gayrisahih oluşundan yola çıkarak, onun varlık anlamına ulaşma amacı taşıyan önontolojisini bir adım daha ilerletebilme amacıyla, *Dasein*'in düşmüşlüğü ile sahilliği

arasındaki köprünün nasıl kurulduğuna işaret edecektir. Şimdi kısaca Heidegger'in bina ettiği bu köprüden ve *Dasein*'in kendi sahilliğini nasıl yakaladığından bahsedeceğim.

2.2.4. *Angst*, *Angst*'la Birlikte *Dasein*'in Kendini Olanaklılık Olarak Yakalayışı, *Dasein*'in Ontolojik Yapı Bütünü Olarak *Sorge*'nin Belirlenişi, *Sorge*'yle Yakalanan Eksistensiyal Ölüm Kavramı ve *Dasein*'in Sahihliğinin Ölümü Öne-Koşma Üzerinden Belirlenişi

Düşmüşlük *Dasein*'in bir eksistensiyali olduğundan dolayı, Heidegger'e göre *Dasein*, düşmüşlüğe kendini ayartma zeminini daima kendine sağlayandır (2018: 272). Bu ayartmanın ortaya çıkma nedeni ise, *Dasein*'in sahip olduğu, *das Man* alanının capcanlı ve sahici bir yaşama, yani her şeyin yolunda olduğu bir huzur ortamına işaret ettiği sanısıdır (Heidegger, 2018: 273). Bu alanda *Dasein*, lakırtı, merak ve müphemiyetin kucağında, kendini hem her şeyi bilen ve dile getiren bir *herkes* hem de hiçbir sorumluluğu olmayan bir *hiç kimse* olarak belirleyebildiğinden dolayı, her şeyden kaçınabilmekte ve sözde huzuruna ulaşabilmektedir. Öte yandan, hergünkü düşmüşlüğünde *Dasein* ilkin kendi sahilliğinden kaçındığı için, bu sözde huzur da gayrisahih bir haldedir Heidegger'e göre; çünkü lakırtı ve merak, onu durmaksızın bir meşguliyetten diğer meşguliyete sürüklemektedir (2018: 273). Düşmüşlüğü yarattığı bu sonu gelmez meşguliyetler arasında dolanıp duran *Dasein*, her ne kadar huzur peşinde koşuyormuş gibi görünse de, aslında daima kendini her şeyle kıyaslayarak davrandığı için kendine yabancılaşmakta, Heidegger'in deyimiyle sahil olmayışın zeminsizliğine ve hiçliğine çakılmaktadır (2018: 274). Heidegger'e göre, *Dasein* ontik olarak neyden kaçırırsa ontolojik olarak tam da onun peşindedir, çünkü gerçeklik halinde bulunan sözde huzurla kendi sahil varlığına yüz çevirmiş olan *Dasein*, tam da bu yüz çevirişyle, neyden kaçınmakta olduğunu eksistensiyal bakımdan fenomenal olarak kavrama olanağını yakalayabilmektedir (2018: 283).

Dasein'i bu olanağa taşıyan unsur ise, onun gerçeklikte yakaladığı sözde huzuru içinde açığa çıkan kendine yönelik zeminsizliği ve hiçliğinden doğan *Angst* (kaygı) olarak belirlenir Heidegger tarafından (2018: 284). Daima dünya-dâhilindeki bir şeyleri nesne edinen "korku"dan farklı olarak *Angst*, nesnesi olmayan; yani bir korku nesnesine değil,

düşmüşlüğündeki *Dasein*'ın kendi sahililiğinden kaçışına işaret eden, böylece de onun için tehditkâr olanın hep “şurada” olduğı ve aynı zamanda hiçbir yerde olmadığı bir unsur olarak çıkar karşımıza (Heidegger, 2018: 284-286). Gerçekliğin modal bir kategorisi olarak söz konusu olan “hiçbir yer”in, *Angst* dolayısıyla eksistensiyal anlamda “şurada” olarak yakalanışdır burada söz konusu olan. *Metafizik Nedir?*'de geçtiğı haliyle, korku duyulan varolanların tümü *Dasein*'ın yaşadığı bu *Angst*'la birlikte raydan çıkar ve hiçleşir Heidegger'e göre (1994: 32). Bu durum, kendini gerçeklik üzerinden belirleyen ve sözde huzuru için koşturup duran *Dasein*'ın hiçle karşılaşmasına yol açar; çünkü *Angst*'la birlikte, *Dasein*'ın hergünlük içindeki tüm lakırtısı, merakı ve müphemliği sönümlenir ve artık kendini onlarla belirlediğı her şey hiçleşir (Heidegger, 1994: 32). Gerçekliğin modal kategorileri üzerinden yakalanmaya çalışılan huzurun ya da uzak durulmaya çabalanan huzursuzluğun anlamsal olarak hiçleşmesi, *Dasein*'ı kendi olanakları olan “sahih olma” ve “gayrisahih olma” olanaklarıyla yüz yüze getirir (Heidegger, 2018: 291). Bu şekilde, *Angst* aracılığıyla kendini bir olanaklılık olarak kavrayan *Dasein* (2018: 287), artık ya içinde bulunduğı tekinsizlikten doğan “evinde - yurdunda bulunmama”ya bir çözüm bulabilmek adına kendi sahililik olanağına sarılacak (2018: 288) ya da kamusalılığın her türlü kendine aşına olmaklığı bastırışına göz yumup gayrisahihlik olanağına tutunacaktır Heidegger'e göre (2018: 294).

Angst içindeyken, ontik olanların tümünün *Dasein* için batıp gidebilmesinden ve *Dasein*'ın bu durumda kendini yalnızca bir olanaklılık olarak tasarlayabilmesinden dolayı, artık *Dasein*'ı oluşturan yapı bütünüünün kavranışının ancak eksistensiyal bir düzlemde söz konusu olabileceğı açıklık kazanmış olur. Heidegger, *Dasein*'ın daima sahililik ya da gayrisahihlik olanağı üzerinden “kendini öncelediğı” bu eksistensiyal yapı bütünüünü *Sorge* olarak adlandırır (2018: 293-294). Heidegger'in “(Bir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme halinde (dünya-dâhilinde karşılaşılan varolanlarla) beraber var olma.” şeklinde tanımladığı *Sorge* (2018: 294), ilgilenme ve itina göstermek de dâhil olmak üzere, *Dasein*'ın yapısını oluşturan tüm etmenleri ve onun her türlü olgusal tutumunu ontolojik olarak önceleyen eksistensiyal yapı bütünüdür (2018: 295). Heidegger'in ortaya koyduğu önontolojik dizgede, olanağın gerçeklikten ne bakımdan üstün olduğuna işaret eden bir diğör örnek de, onun *Sorge* ile gerçeklik arasında kurduğu bağlantıda kendini belli etmektedir. Heidegger'e göre gerçeklik, dünya ve *Dasein* gibi

varolanları ontolojik bakımdan asla layıkıyla karakterize edemezken, bir yandan da onlara dair kategorial ve eksistensiyal ontolojik temellendirme ilişkilerinin düzenlenmesinde kaçınılmaz olarak *Sorge* fenomenine geri gönderimde bulunmak durumunda kalır (2018: 320). Bu yorumuyla Heidegger, gerçekliğin, *Dasein*'in yapı bütünü olan *Sorge*'ye yönelik bağımlılığını belirlemiş olur. Bu yorum, elbette *Dasein*'in reel olanların bizatihi oldukları gibi olmalarının koşulu olduğuna işaret etmez. Heidegger'in "Dasein varolmadığında 'bağımsızlık' ve 'kendinelik' de 'var' olmayacaktır. Bu durumda bunları ne anlamak, ne de anlamamak mümkün olacaktır." sözleri (2018: 321), onun düşüncesinde gerçekliğin ne bakımdan *Dasein*'a ve dolayısıyla da onun yapı bütünü olan *Sorge*'ye bağımlı olduğunu ortaya koymaktadır. Gerçekliğe ait ontik unsurları, ancak dünya-içinde kendini bir olanaklılık olarak önceleyen *Dasein*'in onlarla beraberce varoluşu üzerinden, yani *Dasein*'i oluşturan yapı bütünü üzerinden "anlamak" ve "anlamamak" söz konusu olabilir. Aynı yapı bütününün eksistensiyal öğelerinden biri olan anlamanın tasarım karakteri ise, olanağı olanak olarak tasarladığı ve saf olanak olan *Dasein*'i ancak bu şekilde yakalayabildiği için, gerçeklik elbette olanaktan düşük bir merteye olarak karşımıza çıkmaktadır Heidegger'in düşüncesinde.

Heidegger, her ne kadar *Sorge*'yi *Dasein*'in yapı bütünü olarak belirlemiş olsa da, *Dasein* analizi bu noktada asla asli olmaklık iddiasında bulunamamaktadır, çünkü bununla ilgili ön-sahip-olmaklıkta daima *Dasein*'in gayrisahih varlığı bulunmuş, üstelik bu da hep bütün olmayan bir halde ortaya konmuştur (2018: 350-351). Bu nedenle Heidegger, söz konusu analizi, eksistensiyal bakımdan *Dasein*'in sahihliğini ve bütünlüğünü ortaya koyma amacıyla devam ettirir. Heidegger'e göre, "Dasein var olduğu müddetçe, onda olabileceği ve olacağı bir şeyler hep noksandır. Bu noksanlığa 'bitişin' kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın bitişi [ise] ölümdür." (Heidegger, 2018: 351). Ontik olarak ele alındığında ölüm, biyoloji ve fizyolojinin *Dasein*'i salt canlılık olarak değerlendiren yaklaşımlarında söz konusu olduğu gibi, mevcut-olan bir varolanın asla yakalayamayacağı, gerçekleştiğindeyse söz konusu canlılığın son bulacağı bir unsur olarak belirmektedir (Heidegger, 2018: 356 ve 370). Ölümün bu ontik kavranışını sahiplenene ise, hergünkü şuradalığındaki *das Man*'dır. *Das Man*'ın "Sonunda herkes ölür, ama şimdilik sıra bizde değil." sözü (2018: 379), *herkes* aslında *hiç kimse* olduğu için "ben hariç"i de içinde barındırdığından dolayı, ölümün kamusalılık tarafından nasıl

sıradan bir gerçekleşme düzeyine indirgenerek üzerinin örtüldüğünün bir açıklamasını vermektedir Heidegger'e göre (2018: 379). Ölümün bu şekilde bir gerçeklik olarak sunulması, diğer bir deyişle onun kesinliğinin yalnızca empirik olarak yakalanabileceğinin ve ondan salt canlılığı yok etmesi bağlamında korkulabileceğinin belirlenmesi, *Dasein*'in, ölümün olanak karakterini kavramasının üzerini örtmektedir. Oysa ölümün eksistensiyal kavramı, ontik anlamda olanaklı olan bir el-altında-olan veya mevcut-olan değil, *Dasein*'in hergünkü düşmüşlüğünden doğan *Angst*'la birlikte açığa çıkan ve yalnızca *Dasein*'in yapı bütünü olan *Sorge* dolayısıyla yakalanabilecek olan bir varlık olanağıdır. Heidegger'e göre *Angst*, ölümü *Dasein*'in karşısına kendi varoluşunun olası olanaksızlığı olarak çıkardığı için, *das Man* onu her ne kadar müphemleştirerek bir korku nesnesine indirgemeye çalışsa da (2018: 380-381), *Dasein* bu noktada artık kendi var-olabilirliği için kaygılanır ve ölümü sahip olduğu en uç olanağı olarak kavrar (2018: 396). *Dasein* için ölüm, eksistensiyal anlamda artık *Dasein*-olmamanın olanağı olduğu için, *Dasein* yalnızca bu olanağı en uç olanağı olarak kavradığında kendini sahih anlamda mesele edinebilir (Heidegger, 2018: 376). Bu şekilde, hergünkü şuradalığında çoğunlukla kaçınma ruh halinde olan *Dasein*'in, en çok kendi sahihliğini ona verecek olan eksistensiyal ölüm kavramından kaçınmakta ve bu sayede de *das Man*'ın gayrisahih devam edişini korumakta olduğunu fark ederiz. Heidegger'e göre *Dasein*'in ontik anlamda çoğunlukla içinde bulunduğu söz konusu bu kaçınma, eksistensiyal anlamda ölümün *Dasein* için en kaçınılmaz, en kesin ve en ilinti koparıcı olanağı olduğunu açığa çıkarmaktadır (1996a: 238). *Dasein*'in en kesin ve en uç olanağı olarak belirlenmiş olan eksistensiyal ölüm kavramı, *Dasein*'in eksistensiyal yapısını sınırlayan, diğer bir deyişle onun bir bütün olarak ortaya konmasını sağlayacak olan asli bir ara unsur olarak belirir Heidegger'in düşüncesinde. Heidegger'e göre *Dasein*, bahsi geçen bütünlüğüne, hayatını kaybetmesi durumunda ulaşmaz, çünkü bu yaklaşım, düşünceyi yine ölümün ontik kavranışına götürür (2018: 387). *Sorge*'de bulunan "kendini-önceleme" özelliği dolayısıyla *Dasein*, kendini "ölüme doğru varlık" bütünü olarak, yani hayatını kaybedene dek daima ölmekte olan bir varlık bütünü olarak tasarlayabilmektedir (Heidegger, 2018: 387). Üstte de belirtildiği gibi, anlamanın tasarım karakteri olanağı olanak olarak tasarladığından dolayı, mevcut-olanlar üzerinden şekillenmiş olan gerçekliğin bir ögesi olarak belirlenemeyecek olan eksistensiyal ölüm, Heidegger'in şu sözleriyle, saf bir olanağın kavranışı olarak yerleştirilir önontolojik dizgeye:

Demek ki ölüme doğru varlık dendiğinde, onun “gerçekleşmesi” kastedilmemektedir. O halde şu anlama da gelemiz: kendi olanağı içindeki bitişte eğleşme. (...) Olanaklı-olan olarak ölümün, kendi olanaklılığını mümkünse pek göstermemesi istenir. Halbuki ölüme doğru varlıkta (eğer karakterize edilen olanak bizzatı bir *olanak olarak* anlaşılıp açıklanacaksa), bu olanak zayıflatılmaksızın *bir olanak olarak* anlaşılmalı, *bir olanak olarak* geliştirilmeli ve ona *bir olanak olarak* yönelen tutumlara dayanılabilmelidir (2018: 390).

Alıntıladığım pasajda geçen italik vurgular ve “zayıflatma” ifadesi, elbette filozofun tesadüfen oraya iliştirmiş olduğu unsurlar değildir. İkisi de, “gerçekliğe göre belirlenmeye bulaşmama”yı imleyecek şekilde, diğer bir deyişle olanağın ne bakımdan gerçeklikten üstün bir merteye olduğuna dair bir diğer ipucunu oluşturacak şekilde kullanılmaktadır Heidegger tarafından. Heidegger, *Dasein*’ın bahsi geçen “saf olanağa doğru varlık” olarak söz konusu olan bütünü, terminolojik olarak “olanağa öne-koşma” olarak adlandırdığını belirtir (2018: 392). Heidegger’e göre *Dasein*, yalnızca ölüm olan olanağı öne-koşarak kendi sahil varoluş olanağını anlayabilir, çünkü *Dasein*’ın sahil olarak kendi olabilmesi için, yalnızca kendinden hareketle kendine bu olanağı tanınması gerekir (2018: 392-393). Ölüme öne-koşan, yani kendini ölüme doğru varlık olarak anlayan *Dasein*, artık ölüme doğru oluşunun ilintisizliğini de anladığı için, *das Man* alanını birincil olarak oluşturan tüm ilgilenici itina-göstermekliklerden ve illüzyonlardan sıyrılarak, kendini “ölüme doğru özgürlük” olarak bulmaktadır (Heidegger, 2018: 396). Böylece Heidegger, yalnızca ontolojik bir olanak olarak açığa çıkan, *Dasein*’ın sahil bütünü-olabilirlik olanağını belirlemiş olur (2018: 397). Şimdi sırada, *Dasein*’ın bu olanağa tanıklık etmesini ve ona katılmasını sağlayacak unsurun ne olduğunun belirlenmesi vardır.

Dasein’ı “ölüme doğru özgürlük” olanağını seçmeye çağıran şey, eksistensiye anlamda söz konusu olan “vicdan”dır Heidegger’in ortaya koyduğu önontolojik dizgede. Vicdan, *Dasein*’ın onun sayesinde kendi varoluşuna-dair sahillik olanağına tanık olduğu şeydir (Heidegger, 2018: 400). Daima suskunluk modusunda konuşan vicdan, *das Man* alanının lakırtı ile örtündüğü kabuğu sarsan, *Dasein*’ı kamusalılığındaki merak ve müphemiyetinde silkeleyerek kendine getiren şeydir; çünkü vicdanın çağrısı, *Dasein*’ı tüm kapalılıklarını açacak olan sahil sessizliğine sevk eden bir unsur olarak belirlemektedir (Heidegger, 2018: 405-408). *Dasein*’ın, duygu durumundan doğan gizlemelerinin ve kendini *das Man* alanının ürünleri olan lakırtı, merak ve müphemliğe bırakarak oluşturduğu kapalılığın

açılmasına yöneliktir vicdanın çağrısı. Bu kapalılığın yarattığı tekinsizlikte açığa çıkan *Angst*, *Dasein*'a kendi sahil olmayışının hiçliğini göstermiş, yalnızca *Sorge* ile yakalanabilecek olan vicdanın çağrısı ise, onu bu hiçlikten kurtulmaya, yani kendi sahil varlığına çağırıştır. Heidegger'e göre, *Dasein* çoğunlukla gayrisahih bir halde olduğu için, kendi vicdanının onu kendi sahilliğine çağırışı, eksistensiyl anlamda söz konusu olan "suçluluk/borçluluk" üzerine temellenmektedir (2018: 426). Heidegger'in *Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena*'da ifade ettiğı haliyle, *Dasein* başkalarıyla birlikteyken, onlara herhangi bir zarar vermiyor olsa bile kendiliğinden suçlu/borçludur, çünkü vicdan sahibi olmayı istemeyi seçmek, aynı zamanda suçlu/borçlu olmayı da seçmek demektir (1992a: 319). Vicdanın *Dasein*'a işaret ettiğı en yakın suçluluk/borçluluk ise, elbette onun gayrisahih olmayı seçerek üzerini örttüğü sahilliğidir ve bu nedenle de vicdan, *Dasein*'ı bu borcu ödemeye, yani "olanağa öne-koşma" olarak adlandırılan ölüme doğru oluşunu seçerek kapalılığını açmaya çağırır (Heidegger, 1992a: 319). Heidegger, vicdanın bu seslenişini "öne-çağırın geri-çağırma" olarak adlandırır, çünkü ona göre "öne çağırma", "kendisi olarak var olduğu fırlatılmış varolanı, varolmak suretiyle devralma olanağına"; "geri çağırma" ise, "varoluşa dâhil etmek mecburiyetinde olduğu hiçsel zemin olarak anlayacağı fırlatılmışlığa" çağrıdır (2018: 427). Vicdanın öne-çağırın geri-çağırışı, *Dasein*'ın *das Man* içindeki kaybolmuşluğundan kendini kurtarıp yeniden kendine geri getirmesi gerektiğini, yani kapalılığı dolayısıyla suçlu/borçlu olduğunu anlamasını sağlayacak bir kararlılığa sokar *Dasein*'ı (Heidegger, 2018: 427). Heidegger, *Dasein*'ın suskunca ve *Angst*'a hazır olarak en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlamasını, diğeri bir deyişle kendini kendi vicdanıyla tanıklık ettiğı bu açılanmışlığa yönelmesini "kapalılığı-açma-kararlılığı" olarak adlandırır ve bunun da, *Dasein*'ın sahil açılanmışlığı olduğunu belirtir (2018: 440). Heidegger'e göre sahil kendi olmaklık olarak "kapalılığı-açma-kararlılığı", *Dasein*'ı kendi dünyasından koparan ya da benzeri bir şekilde onu muallakta bırakan bir bene indirgemek anlamına gelmez (2018: 442). Bunun nedeni, ancak dünya-içinde-varolma olarak sahil olan bu kararlılıktaki *Dasein*'ın, kendi seçtiğı var-olabilirliğinin ne-uğrunalığından hareketle kendini kendi dünyasına özgür bırakabilmesinde yatmaktadır (Heidegger, 2018: 442). Heidegger'in deyişimiyle kapalılığı-açma-kararlılığı, "ihtimam-gösterme [*Sorge*] içinde ihtimam gösterilen ve ihtimam-gösterme olarak mümkün olabilen sahilğin bizzat kendisidir." (2018: 446). Heidegger'in bu noktaya dek ilerlettiğı analizde, *Dasein*'ın

sahih bütün-olma-olanağının eksistensiyeel bakımdan nasıl tasarlandığı açığa çıkmış olur. Bu bütünü oluşturan öğeler, “öne-koşma” olarak adlandırılan “sahih ölüme-doğru-varlık” ile *Dasein*’ın sahıh varolabilirliğinin varoluşa-dair tanıklığını sağlayan “kapalılığı-açma-kararlılığı” olarak belirlenmiştir. Biri “öne-koşma”, diğeri ise “kapalılığı-açma-kararlılığı” olan bu iki öğeyi fenomenolojik olarak bir araya getirmek ise, ancak *Dasein*’ın sahıh bütün-olma-olabilirliği olan *Sorge*’nin ontolojik anlamını ortaya çıkaracak olan zamansallığın eksistensiyeel bakımdan ortaya konulması ile söz konusu olacaktır. Şimdi kısaca, öontolojik dizgenin son durağını oluşturup düşünceyi *Dasein* bütününün aslı varlık anlamına ulaştıracak olan Heidegger’in zamansallık kavrayışından bahsedeceğim.

2.2.5. Alelade Zaman Kavramı ve *Dasein*’ın Yapı Bütününün Bütünlüğünü Sağlayan Ekstatik Zamansallık

Heidegger’e göre, *Dasein*’ın yapı bütününü olan *Sorge*’nin bütünlüğünü oluşturan “öne-koşma” ve “kapalılığı-açma-kararlılığı” öğeleri, birbirinden ayrı olan şeylerin oluşturduğu bir ilişkiye sahip değildir, çünkü kapalılığı-açma-kararlılığı, varoluşa dair olanaklı bir modalite olarak sahıh ölüme-doğru-varlığı, zaten kendine has sahıhliğinde barındırmaktadır (2018: 454). Kapalılığı-açma-kararlılığını hakiki kabul etme durumundaki *Dasein*, asla kapalılığı-açma-kararsızlığına, yani hergünkü gayrisahıhliğine geri düşmez Heidegger’in düşüncesinde (2018: 457); ama bu kararlılık, kararlılığı sağlayan *Sorge*’nin eklemelenmiş yapı bütününün içerisinde, bu bütünlüğü mümkün kılan şeyin ne olduğu sorusunu çıkarır *Dasein*’ın karşısına (2018: 480). Heidegger’in ekstatik zaman kavrayışı, tam da bu noktada, *Dasein*’ın, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığını en kendine has var olma olanağı olarak yakalayabilmesinde açığa çıkmaktadır. Heidegger, *Dasein*’ın bu olanağa tutunabilmesini sağlayan, onun dâhilinde onu kendine getirebilen olanağın, aslı bir fenomen olarak “gelecek” fenomeni olduğunu belirtir (2018: 481). Burada “gelecek” ile kastedilenin, alelade zaman kavrayışının bir ürünü olan, “henüz ‘gerçeklik’ halinde olmayıp ileride ilk kez ‘olacak’ bir şey” olmadığının, *Dasein*’ın en kendine ait varlık olanağı içinde kendine doğru gelebileceğı bir ‘geliş’ olduğunun altını çizer Heidegger (1996a: 299). *Dasein*’ı içinde bulunan anda sahıh kılan şeyin, onun, gelecekte ona ait olacak olan ölümü öne-koşması olmasından dolayı Heidegger, bu öne-koşmanın mümkün olabilmesi için, bir varolan olarak *Dasein*’ın

esasen kendi varlığı içinde geleceğe ait olması gerektiğini ifade eder (1996a: 299). Daha önce “olanağa öne-koşma” belirlenmesiyle de üzerinde durulmuş olan Heidegger’in bu kavrayışı, Aristoteles’in *Fizik*’te ortaya koyduğu ve felsefe tarihine bıraktığı bir diğer miras olan alelade zaman kavrayışının belirlediği sınırların ötesine işaret etmektedir. Bu nedenle ilkin, Heidegger’in bahsi geçen sınır aşımını değerlendirebilmek adına, onun ele aldığı haliyle felsefe tarihine sinmiş olan alelade zaman kavrayışının çizdiği sınırlardan; ardından da, Heidegger’in bu sınırları aşan ekstatik zaman kavrayışının çizdiği yeni sınırlardan bahsedeceğim.

Heidegger’e göre alelade zaman anlayışı, dünya-dâhilinde el-altında-olanlar ile mevcut-olanların “içinde” karşılaşıldığı zamana işaret etmektedir ve bu nedenle de Daseinsal olmayan varolanların, tıpkı alelade zaman anlayışının yakalamaya çalıştığı bağlamda, “zaman-içinde” olarak değerlendirilmelerinde hiçbir problem yoktur (2018: 605). Öte yandan, yapı bütünü *Sorge* olarak belirlenmiş olan *Dasein*’in kendini bu alelade zaman kavrayışı üzerinden yorumlaması, yalnızca onun çoğunlukla içinde bulunduğu düşmüşlük halinde söz konusu olabilir, çünkü sahil olma olanağına sahip olan *Dasein*’in kendi varlığında geleceğe ait olmayı barındırması, alelade zaman kavrayışının çizdiği sınırları aşmaktadır. Düşmüşlükteki ilgilenmesi içinde *Dasein*, güneşin doğuşunu “şunu ya da bunu yapma vakti” olarak yorumlar ve dolayısıyla da güneşi, ilgilenmesi sırasında yorumladığı zamanı tarihlendirme aracı olarak kullanmış olur (Heidegger, 2018: 606). Bu tarihlendirme yaklaşımı, hergünkülüğündeki *Dasein*’in en doğal zaman ölçüsü olan “gün”ü açığa çıkararak, *Dasein*’i “günleri sayılı olan bir varolan”a indirger (Heidegger, 2018: 606). *Dasein*’in sahil ölüme-doğru-varlık oluşunun üzerini örten ontik ölüm kavrayışını doğuran bir diğer unsur da, bu noktada açığa çıkan, kendini günleri sayılı olan bir varolan olarak değerlendirmesinde yatmaktadır. Heidegger’e göre hergünkülüğündeki *Dasein*, doğal zaman ölçüsü olan günü bölümlere ayırarak “saat” unsurunu açığa çıkarmış ve böylece de, kamusal alanında hem *herkes* hem de *hiç kimse* olarak beliren *das Man*’ın yapıp etmelerini daima aynı tarzda ele alabileceği, kullanıma açık bir ölçü birimini de keşfetmiş olur (2018: 606-607). Saate bakmak dolayısıyla kendini belli bir ölçüye göre belirleyen *das Man*, kendi de dâhil olmak üzere tüm varolanları “şimdileştirerek” mevcut-olana; zamanı ise, bahsi geçen şimdilerin sayıldığı bir sayma unsuruna indirgemektedir (Heidegger, 2018: 611 ve 618).

Bu çalışmanın birinci bölümünde de belirtildiği gibi, burada Heidegger'in sınırlarını belirlediği alelaide zaman kavrayışı, Aristoteles'in *Fizik*'te ortaya koyduğu zaman görüşüne işaret etmektedir. Aristoteles'te zamana dair yakalanabilecek olan tek unsur, hem "kaygan ve ele avuca gelmeyen" hem de "devinimin ölçüsü olup da devinimsiz olan" an olduğundan dolayı, geçmiş ve gelecek, yalnızca henüz gerçekleşmemiş ya da artık gerçekleşmeyi geride bırakmış bir şimdi olarak ele alınmaktadır. Heidegger'e göre, zamanın Aristotelesçi bu kavranışı, daha önceyi şimdileştirmede beliren "artık-şimdi-değil"e ve sonrayı şimdileştirmede beliren "henüz-şimdi-değil"e açılan, "şimdi-zamanı" anlayışının doğmasına ve ondan sonra söz almış olan tüm zaman yorumlarının da bu kavrayışı bir miras olarak sahiplenmesine sebep olmuştur (2018: 617-618). Zamanın bu alelaide kavranışında, sürekli bir mevcut-olan olarak değerlendirilen zaman, geçmiş olarak ortadan kaybolmuş olan veya gelecek olarak ortaya çıkabilecek olan bir şimdiler ardışıklığı olarak belirttiği için, asla başının ya da sonunun yakalanamayacak olmasından ötürü "sonsuz" olarak ele alınmaktadır (Heidegger, 2018: 618-621). Heidegger'e göre, hergünkü düşmüşlüğünde ve kararsızlığında *Dasein*, çoğunlukla sonluluğundan bakış kaçırma halinde olduğu için, zamanı daima böylesi bir "sonsuz-olan" olarak değerlendirmekte ve *das Man*'ın kendini unutmuş olan temsilini durmaksızın pekiştirmektedir (2018: 622). Kant'ın düşüncesinde, "öznel" olarak belirlenmiş olmasına rağmen, "ben düşünüyorum"un yanı başında, onunla bağlantısız olarak dikilen zaman kavrayışında ya da Hegel'in düşüncesinde, olumsuzlamanın olumsuzlaması olan zamanın, doğada yalnızca şimdi olarak var kabul edilmesinde kendini tekrarlayan unsur, Aristoteles'in söz konusu mirasıdır (Heidegger, 2018: 626-631). Bergson'un "Kant'ın büyük hatası, zamanı homojen bir ortam olarak ele almaktı. O, asli anlamda sürenin, birbirinin içinde olan anlardan oluştuğunu ve onun, homojen bir bütün olarak değerlendirildiğinde, kendini uzamda açığa çıkaracağını fark etmedi." sözlerinde (2001: 232), Aristoteles'ten kalmış olan mirasın Heidegger'in söz aldığı çağa dek üstlenilmiş olduğunu yakalarız. Zamanın bu şekilde mevcut-olana indirgenip geçmiş ve geleceği kendinde düzleştiren şimdiler ardışıklığı olarak değerlendirilmesi ve diğer varolanların da, şimdinin bu düzleştirişine tâbi olarak "zaman-içinde" olan mevcut-olanlar halinde ele alınması, alelaide zaman kavrayışının düşünceyi içine soktuğu bir *aporia* olarak belirir karşımızda. Bahsi geçen *aporia*, alelaide zaman kavrayışı üzerinden, bir mevcut-olan ya da el-altında-olan olmayan *Dasein* gibi varolanların asla yakalanamayacak oluşundan

doğan bir *aporia*'dır; çünkü bu zaman kavrayışı, *Sorge*'nin bütünlüğünü oluşturan öne-koşma ve kapalılığı-açma-kararlılığına daima kör kalacaktır. Şimdi kısaca, Heidegger'in geliştirdiği ekstatik zaman kavrayışından ve bu kavrayışın bahsi geçen körlüğün önündeki örtüyü nasıl kaldırdığından bahsedeceğim.

Heidegger'in ele aldığı haliyle zamanın, artık olmayan bir şimdi olarak "geçmiş", henüz olmayan bir şimdi olarak "gelecek" ve geçmiş ve geleceğe dağılmaksızın duramayan "şimdi" moduslarından değil, bu zaman moduslarının eksistensiyal anlamda birbiri üzerine katlanmasından oluştuğunu söyleyebiliriz. Heidegger'e göre, alelaide zaman kavrayışının olanak koşulu, zamanın zamansallık olarak ifade edilen eksistensiyal formudur; yani ancak zamansallığa sahip olan bir *Dasein* zamanı alelaide bir biçimde yorumlayabilir (2018: 451). Üstte de belirtildiği gibi, ölümü öne-koşma olanağının açığa çıkardığı haliyle gelecek, alelaide zaman kavrayışının "şimdi" saydığı noktada, *Dasein*'in kendi varlığına ait bir öge olarak belirlemekte ve onun kendini-öncelemesini temellendirmektedir. Bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma halinde şurada olan *Dasein*'in, kendini "oldum-olasılık"ta ifşa ettiğini belirten Heidegger (2018: 484), yine alelaide zaman kavrayışının "şimdi" olarak ele aldığı modusu, yine bu kavrayışın "geçmiş" saydığı unsurla doldurmaktadır. Ontik bir vurgusu olduğu için benzetme her ne kadar yetersiz kalacak olsa da, ekstatik zamanın "katlanma" üzerinden anlaşılabilceğini söylememin nedeni, en yakınımızda olan ve ilkin aklımıza gelen alelaide zaman modusları üzerinden, Heidegger'in zaman kavramını nasıl bir destrüksiyona uğrattığını belirgin kılabilmehtir. Üstte de belirttiğim gibi, destrüksiyon, yalnızca geleneksel anlatıyı soyut kılmakla kalmaz, onun işaret ettiği eksistensiyal ufka da sahip çıkmaya çalışır. Heidegger'in ortaya koyduğu yeni zaman kavrayışı, tam da bu nedenle, alelaide zamanın bahsi geçen moduslarını yalnızca soyutlayarak ortadan kaldırmaz, aynı zamanda onların işaret ettiği ufku eksistensiyal bir bağlama oturarak sahiplenir de. Eksistensiyal bağlamda ele alındığında gelecek, *Dasein*'in "kendi kendine doğru" oluşuna; geçmiş, "oldum-olasılık" olarak *Dasein*'in "geriye-doğru" oluşuna; şimdi ise, "içinde bulunulan an" olarak *Dasein*'in "karşılaşabilir" oluşuna işaret etmektedir (Heidegger, 2018: 487). Heidegger'e göre zamanın bu kavranışı, zamansallığın "bir şeye doğru", "bir şeye yönelik" ve "bir şeyin beraberinde" fenomenal karakterlerini birer ekstatikon olarak açığa çıkartır (2018: 487). Ekstatikon olarak açığa çıkan bu fenomenal karakterleri üzerinden

yakalanan zamansallık, “zaman-içinde” derlenip toplanan bir varolan olarak değil, bizzat kendini zamanlaştıran bir unsur olarak belirlemektedir (Heidegger, 2018: 486). Heidegger’e göre zamansallık, “zaman-içinde” olmamasından dolayı, kendinde ve kendi için asli “kendi-dışındalık” olarak belirdiğinden, o, özü ekstazlarının birliği içinde zamanlaşandır (2018: 487). Bahsi geçen birliği oluşturan ekstazlar, ontik zaman kavrayışının gelecek, geçmiş ve şimdi moduslarının eksistensiye ufukları üzerinden belirlenmiş olan “öne-koşma olarak gelecek”, “oldum-olasılık” ve “içinde bulunulan an”dır. Gayrisahih geleceğin beklentilendirme karakteri, en nihayetinde *Dasein*’ı kendinin beklentisi içine girmesi durumuna taşıdığı için, *Dasein*’ın kendini sahipsiz olarak bulduğu ölümü öne-koşma karakteri, bir eksistensiye olarak ele alınan geleceğin, *Dasein*’ın kendi varlığına ait bir unsur olarak belirmesine sebep olmuştur (Heidegger, 2018: 499). Benzer bir şekilde, alelade zaman kavrayışında açığa çıkan ve varolanları “zaman-içinde” kılan “şimdileştirme” karakterine sahip olan gayrisahih şimdi, *Dasein*’ı şimdinin eksistensiye ufkunda yakalanan “içinde bulunulan an”a ulaştırır (Heidegger, 2018: 500). Gayrisahih anlama, varlık olanağını ilgilenebilir olandan hareketle tasarladığı için, Heidegger’e göre bir ekstaz olarak “içinde bulunulan an”, kendini alelade zaman kavrayışında beliren “şimdi”nin şimdileştirme karakterinden hareketle zamanlaştırır (2018: 500). Bu şekilde zamansallığın bir ekstazı olarak beliren “içinde bulunulan an”da hiçbir şey mevcut bulunmaz; aksine, *Dasein*’ın “zaman-içinde” olan mevcut-olanlarla karşılaşması, ancak zamansallığın bu ekstazı ile olanaklı hale gelir (Heidegger, 2018: 500). Alelade zamanın bir modusu olan geçmişin “unutma” karakterini olanaklı kılan unsur ise, *Dasein*’ın öne-koşma sırasında kendini “yine” en kendine özgü varlık olanağına doğru öne almasında açığa çıkan oldum-olasılığın “yineleme” karakteridir Heidegger’e göre (2018: 501). Bu şekilde, alelade zamanı oluşturan modusların işaret ettiği eksistensiye ufukları üzerinden belirlenmiş zamansallığın ekstazları, yine aynı benzetmeyi kullanacak olursam, bir tür eksiksiz bir katlanma ilişkisine sahip olduğu için, *Sorge*’nin bütünlüğünü ortaya koyabilecek yegâne unsur olarak belirlemektedir. Ekstazların bahsi geçen birbiri üzerine katlanışını ve bu katlanmadan eksiksiz bir bütün olarak doğan zamansallığın, *Sorge*’yi oluşturan öğeleri birbirine bağlayarak nasıl onun bütünlüğünü sağlayacak olan yegâne unsur olarak belirdiğini Heidegger şu sözleri ile ortaya koymaktadır:

Anlama birincil olarak gelecek üzerine temellenmektedir (öne-koşma veya beklentilendirme). Bir-hal-içinde-bulunma birincil olarak oldum-olasılıkla zamanlaştırılmaktadır. Ama yine de şimdi, oldum-olası bir gelecekte “fırlamakta” veya onun içinde durmaktadır. Buradan şu görülmektedir: *Zamansallık kendini her ekstazda eksiksiz olarak zamanlaştırmaktadır. Bir başka deyişle varoluş, faktisite ve düşmüşlüğü yapı bütünü bütünlüğü yani ihtimam-gösterme [Sorge] yapısının birliği, zamansallığın eksiksiz zamanlaştırılışının ekstatik birliği üzerinden temellenmektedir.*

Zamanlaştırma, ekstazların “peş peşe gelmesi” demek değildir. Gelecek oldum-olasılıktan daha sonra değildir, oldum-olasılık ise şimdiden daha önce değildir. Zamansallık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır (2018: 517).

Sırtını zamanın bu kavranışına yaslayan Heidegger, “anlama” ve “bulunma” gibi eksistensiyallerin ya da varoluşa dair temel olanakların, temel konstitüsyon olan dünya-içinde-varolmanın, kısacası *Dasein*’ın yapı bütünü olan *Sorge*’yi oluşturanların birliğinin eksistensiyal olanağının, ancak şurada-varolmanın zamansallıkta kök salmış olmasından hareketle anlaşılır hale gelebileceğine işaret etmektedir (2018: 518-519).

Zamansallığın, eksistensiyal alana açık olan *Dasein*’ın yapı bütünü’nün birliğini sağlayan unsur olarak belirlenişinin ardından, Heidegger, bu yapı bütünü’nü oluşturan “*Angst*” ve “korku”, “ilgilenme” ve “ilineksellik”, “söz” ve “dil”, “olgusalılık” ve “faktisite”, “dünya” ve “tarihsellik” gibi fenomenlerin, zamansallık aracılığıyla nasıl birbirine bağlandığını açıklar. Örneğin, tasarım karakteriyle olanağı olanak olarak anlayan “anlama” eksistensiyali, bahsi geçen etkinliğini ancak zamansallık temelinde gerçekleştirebilmektedir. Heidegger’göre bunun nedeni, “içinde bulunulan an” olarak şimdinin, gelecek ve oldum-olasılık içine kök salmış olmasının, bir-şey-için-bakışsal anlayış içinde tasarlanılanı anlamanın eksistensiyal-zamansal olanak koşulunu oluşturmasıdır (2018: 532). Böylelikle, hem anlamanın hem de ne-içinliğin, zamansallığın ekstatik-ufuksal birliği üzerinden temellenmekte olduğunu göstermiş olur Heidegger (2018: 532). Sahih ölüme-doğru-varlık olma olanağının yakalandığı öne-koşma ile *Dasein*’ın bu sahit varoluşa-dair tanıklığını sağlayan kapalılığı-açma kararlılığının *Sorge*’nin birliğini oluşturacak şekilde bir araya gelebilmesi de, eksistensiyal-zamansal temelde olanaklıdır. Ontik anlamda *Dasein* “zaman-içinde” olan olarak değerlendirildiği için, yalnızca “ömür” denilen zamanı kat edebilen ve bu durumda da salt ardışık şimdilerde var olabilen, doğum ile ölüm arasındaki varolan olarak

belirlenebilir (Heidegger, 2018: 551). Mevcut-olan üzerinden şekillenen bu ontik ölüm-doğum kavrayışı, asla *Dasein*'in *Sorge* olarak adlandırılan yapısının bütünlüğünü ortaya koyamaz; çünkü bu kavrayış, doğum ve ölümü *Dasein*'in sınırlarını belirleyen iki uç olarak ortaya koyar ve *Dasein*'in, bu sözde ona aşkın olan uçları da kapsayan bütününe ne olduğuna daima kör kalır. Heidegger'e göre eksistensiyal bakımdan doğum, artık mevcut-olmayan anlamındaki bir geçmiş gitmiş olmadığı gibi, ölüm de, henüz mevcut-olmayıp da başa gelebilecek bir noksanlık değildir; çünkü "Dasein doğumlu olarak varolmaktadır ve doğumlu olarak da ölüme doğru varlık anlamında ölmektedir." (2018: 552). Diğer bir deyişle *Dasein*, her iki uç ve onların arasındalığı olarak vardır ve onun varlığının bu kavranışı da yalnızca bütünlüğünü zamansallığın oluşturduğu *Sorge* temelinde söz konusu olabilmektedir (Heidegger, 2018: 552-553). Bu noktadan sonra Heidegger, *Dasein*'in pek çok yapısı hâlâ karanlıkta kalmış olsa da, hem *Sorge*'nin asli olanak koşulunun zamansallık olduğunu hem de yalnızca bu şekilde ele alınabilecek olan *Sorge* dolayısıyla saf olanak olan *Dasein*'in varlığının anlamının ortaya konabildiği sonucuna varmış olur (2018: 549 ve 553).

Dasein'in sahih bütün-olma-olabilirliğinin ve *Sorge*'nin ontolojik anlamının ne bakımdan zamansallık olarak açığa çıktığının belirlenmesiyle birlikte, artık bu çalışmanın ikinci katmanını oluşturacak olan, Heidegger'in ortaya koyduğu önontolojik dizgenin *topos*'unun sınırlarını belirleme işlemi de tamamlanmış olur. Üç katmanlı bir yer belirleme çalışması olarak ilerlettiğim araştırmanın ikinci katmanını oluşturan bu yeni dizgenin *topos*'u, Heidegger'in *aporia*'ları üzerinden ele almış olduğu felsefe ve bilimlerin tarihinin oluşturduğu *topos*'da açılan gediklere yerleştirilmiştir. İlk katmanı oluşturan *topos*'a nasıl yerleştirildiği üzerinden ele aldığım bu ikinci katmanın sınırlarının belirlenişyle birlikte, artık bu çalışmanın asli hedefi olan üçüncü katmandaki yer belirleme işlemine geçilebilir olmuştur. Şimdi, öncelikle kısaca sınırlarını belirlemiş olduğum dizgede beliren yeni *aporia*'lardan, ardından da bu dizgede karşımıza çıktığı haliyle olanak kavramından ve bunun işaret ettiği ufuktan bahsedeceğim.

2.2.6. Heidegger'in Dizgesinde Açığa Çıkan *Aporia*'lar

Felsefe tarihinde “yeni”nin her dile gelişinde söz konusu olduğu gibi, Heidegger’in tarihin *topos*’unda işaret ettiği *aporia*’ları tekrar üretmeyecek şekilde oluşturduğu dizgesi de, tarihe kendine has yeni *aporia*’larını bırakarak, “felsefenin sonu gelmez döngüselligi”ni devam ettirmiştir. Bu dizgeden geriye kalan temel *aporia*, *Varlık ve Zaman*’ın yarım kalmış olmasından doğmaktadır. Buradaki güçlük, yarım kalmanın kendisini değil, tamamlandığında giderileceği iddia edilen temel problemin, yani varlığın anlamının ve bunun zamansallık üzerinden nasıl ele alınacağının belirsiz kalmış oluşunu imlemektedir. Heidegger, çalışmasının tamamladığı kısmında, yalnızca varlığın anlamını sorabilecek olan yegâne varolan olan *Dasein*’in analizini sonlandırabilmiş ve *Dasein*’in varlığının anlamının zamansallık olduğuna işaret edebilmiştir. Bu analizin kendisi, Heidegger’in kendi ifadesiyle, onun ulaşmayı tasarladığı asli ontolojiyi değil, yalnızca bu ontolojiye geçişi olanaklı kılacak olan önontolojiyi verebilmiştir. *Dasein*’in varlığının anlamını hariç tutarsak, Heidegger’in tüm felsefe ve bilimler için asli bir zemin oluşturması amacıyla peşine düştüğü “varlığın anlamı”, Heidegger’in kendisi için de belirsiz kalmıştır. Öte yandan, üstte Ergül’den aktararak işaret etmiş olduğum gibi, bazı filozoflar varmak istedikleri limana varamamış olsalar da, yine de bir kıyıya varmış olurlar ve bu kıyının kendisi, onların tasarlamamış olduğu bir vaha olarak belirir felsefe tarihinde. Heidegger’in varlığı eksistensiyalleri üzerinden ele aldığı önontolojik dizgesi, ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek isteyen biri için, olanak kavramı bağlamında, böylesi bir vahaya götüren bir kıyı olarak belirlemektedir. Bahsi geçen vaha olarak belirilmiş olan önontolojik dizgenin barındırdığı kendine has *aporia*’lar ise, elbette farklı bir konuyu oluşturmaktadır.

Karşımıza bir bütün olarak çıkan önontolojik dizgenin felsefe tarihine bıraktığı *aporia*’lardan ilki, kendisini Heidegger’in *Angst* kavrayışında açığa çıkarmaktadır. *Angst*’ın dizgenin yumuşak karnı olarak belirlemekte olduğunu söylememin nedeni, *Angst*’a tutulmuş olan *Dasein*’in, lakırtı, merak ve müphemiyetle sağlama aldığı hergünkü gerçekliğinin nasıl raydan çıkıp *Dasein*’in kendisini bir olanaklılık olarak kavradığı anlaşılır olsa da, hergünlüğün belli durumlarda neden *Angst*’ı doğurmayacağının Heidegger tarafından tam anlamıyla açıklanmamış olmasında yatmaktadır. Öyle ki, Heidegger’in çizdiği tabloda, hergünlüğündeki *Dasein*’in çoğunlukla ondan kaçındığı eksistensiyal ölüm kavramı, kaçınılmaz olarak *Angst*’ı

uyandıracak gibi görünmekte, fakat bu da bahsi geçen cümledeki “çoğunlukla” ifadesini boşluğa düşürmektedir. Heidegger’in ortaya koyduğu öntolojik dizgede karşımıza çıkan bir diğer *aporia* ise, *Sorge* ve *Sorge*’yi bütün kılan zamansallık dolayımıyla birbirine bağlandığı ifade edilen eksistensiyallerin, tabir yerindeyse, düğümünü atan unsurun ne olduğunun ifade edilmemiş olmasından doğmaktadır. Tüm dizgeye yayılmış olan bir diğer *aporia* ise, Heidegger’in birçok noktada tümüyle karşısına aldığını belirttiği mevcut-olana işaret eden gerçeklik kavrayışının karşısına, ondan daha yüksek bir merteye olarak koyduğu olanak kavrayışını nasıl geliştirdiğini tümüyle açıklamamış olmasından doğmaktadır. Heidegger’in, geleneksel ontolojinin tek asli ölçüt saydığı gerçeklik kavrayışına getirdiği eleştiriler birçok noktada kendini göstermektedir. Filozofun bu tavrın karşısına koyduğu olanak kavrayışının izleri ise, hem saf olanak olarak varolduğu söylenen *Dasein*’da hem yalnızca bir olanak olarak anlaşılabilecek olan fenomenoloji ve eksistensiyal söylemlerinde hem de anlama eksistensiyalinin *olanağı olanak olarak* tasarlayabilen karakterinde açığa çıktığı gibi, ortaya konan dizgenin yine birçok noktasında kendini göstermektedir. Öte yandan, gerçeklik ile ondan daha yüksek bir merteye olarak ele alınan böylesi bir olanak kavrayışı arasındaki ilişkinin sınırları, Heidegger tarafından bütünlüklü bir halde çizilmemiş olarak havada kalmaktadır. Bu durumda, örneğin insanla *Dasein*’ı birbirinden ayıran temel unsur olarak beliren “saf olanak oluş”un, ne bağlamda saf olduğu, yani *Dasein*’ın bir mevcut-olan olarak varolan insanı hesaba katmasına rağmen, ne bakımdan ona göre belirlenmiyor olduğu sorusu kavramsız kalmaktadır. Çalışmanın devam eden kısmında, Heidegger’in dizgesinden geriye kaldığını söylediğim bu son iki *aporia*’nın nasıl ortadan kaldırılabilceğine işaret edebilmek adına, onun düşüncesinde, izleri üzerinden kendini belli eden “olanak olarak olanak”ın, yani gerçekliği hesaba katmasına rağmen ona göre belirlenmeyen bir olanağın nasıl açığa çıkarılabileceği üzerinde duracağım.

2.3. GERÇEKLİĞE GÖRE BELİRLENMEYEN BİR OLANAĞIN İZLERİ

Tekrar belirtmek gerekir ki, belli bir dizgenin sınırlarını belirlemek, yalnızca onun sınırlılıklarını ortaya koymak değil, aynı zamanda onun işaret ettiği ufku sonradan söz alacak olan için verimli bir toprağa dönüştürecek şekilde sahiplenmek anlamına da gelmektedir. Bu nedenle, bizi bu çalışmanın asli amacına ulaştıracak olan, gerçekliğe göre

belirlenmemiş olan bir olanaktan bahsetmek mümkün mü sorusuna cevap ararken, yalnızca Heidegger'in ortaya koyduğu yeni dizgede dile gelmiş olanları değil, bu dile gelmelerin işaret ettiği ufku da sahipleneceğim.

2.3.1. Aristoteles'in Mirası Olan, Varlığın Gerçeklik, Olanığın ise Yoksunluk Olarak Kavranmasında Direten Tavrın Eleştirisi

Heidegger'e göre, hem ontik deneyimle hem de ontolojik anlayışla ilerletilen tüm varlık yorumları, ilkin kendini dünya-dâhilindeki varolanın varlığına yöneltmek durumundadır (1996a: 187). Varlığın gerçeklik anlamı kazanışı ise, bahsi geçen yönelme sırasında, en yakındaki el-altında-olanın varlığının atlanıp varolanın öncelikle mevcut-olan nesneler ilişkisi olarak kavranması ile söz konusu olmaktadır (Heidegger, 2018: 305). Bu anlayışın baskısı sonucunda, gerçekliğin temele koyuluşunun üzerine söz konusu edilen diğer varlık modusları da, artık yalnızca gerçekliğe kıyasla bir yoksunluk olarak belirlenmektedir Heidegger'e göre (2018: 306). *Aristotelesçi Felsefenin Temel Kavramları* ismiyle kitaplaştırılmış olan derslerinde Heidegger, varlığa dair bahsi geçen bu kavrayışı doğuran şeyin, Aristoteles'in *ἐντελέχεια*, *ἐνέργεια*, *δύναμις* (*dynamis*) ve *στέρησις* (*steresis*)⁵³ kavramlarına yüklediği anlamlar olduğuna işaret eder (2009: 200-204). Bu çalışmanın birinci bölümünde de belirttiğim gibi, Aristoteles, içinde *τέλος*'u barındıran *ἐντελέχεια* kavramını, önceden amaç olarak belirlediği “son”a ulaşmış bir unsur olarak, “tamamlanma” anlamında kullanmaktadır. Bu nedenle Heidegger, Aristoteles'teki bu kavramın, tamamlandığı için kendinde hiçbir olanağı barındırmayan bir varlık tarzına, yani salt bulunuşa işaret ettiğinin ve *στέρησις*'in, yalnızca *ἐνέργεια*'ya doğru giden bir *δύναμις*'in, henüz geçirmediği bir *μεταβολή* (*metabole*) olarak söz konusu olabileceğinin altını çizer (2009: 202-203). Heidegger'in, *Antik Felsefenin Temel Kavramları* ismiyle kitaplaştırılmış olan derslerinde *ἐνέργεια* ve *δύναμις*'le ilgili olarak dile getirdiği şu sözler, *στέρησις* karakterindeki *δύναμις*'in ne bakımdan *κίνησις*'e ve dolayısıyla da *ἐνέργεια*'ya göre belirlendiğinin açık ipuçlarını vermektedir:

Böylesi bir olanak [*δυνάμει ὄν*], “ona-doğru”, “henüz-değil” ve *στέρησις* anlamları göz önüne alınarak, bir bulunuş tarzı, bir uygunluk, bir-şey-için-hazır-bulunma, bir-

⁵³ Eski Yunancada *steresis* kavramı, mahrumiyet, yoksunluk ve bir şeyin kaybı gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 1640).

şey-için-kullanılabilir-olma olarak; yani hiç ya da varolmayan değil, aksine bir tür mevcut-olma olarak söz konusudur. Gerçeklik [*ἐνέργεια ὄν*], yani mevcut-olma, hareket-halinde-olmaktır. Gerçeklik, hareketin [*κίνησις*] yardımıyla ontolojik olarak yakalanabilen bir varlık tarzıdır (2008: 145).

Heidegger'in, 1931'de verdiği Aristoteles derslerinde, *δύναμις*'in kılavuz anlamını *δύναμις κατὰ κίνησιν*⁵⁴ olarak belirleyip bu kılavuz anlamın da yalnızca “1. ἀρχή [çıkış noktası], 2. μεταβολή [değişme], 3. ἐν ἄλλῳ [başka bir şeyde], 4. ἢ ἢ ἄλλο [ya da başka bir şey olarak].” şeklinde ifade edilmiş olan dört anlamı imleyebileceğini söylemiş olması da, yine aynı nedenden ötürüdür (2010a: 74). Bahsi geçen neden, gerçekliğin temele konulduğu bir ontolojide, “bir değişme için çıkış noktası” olarak ele alınan *δύναμις*'in, yalnızca *ἐνέργεια* üzerinden, ona “neden” olan bir unsur olarak belirmekte olabileceği ve bunun da onu, yalnızca henüz *ἐνέργεια*'ya ulaşmamış bir *στέρησις* kılmasında yatmaktadır (Heidegger, 2010a: 78-80). *ἐνέργεια* için “neden” olan *δύναμις*'in, bahsi geçen “...için ἀρχή” anlamının, “çıkış olmak” değil, “bir başka şey için çıkış noktası olmak” demek olduğunu belirtir Heidegger (2010a: 101). Bu “...e hareket etmek” anlamı, *δύναμις*'in ona doğru hareket ettiği *ἐνέργεια*'ya ulaşsa da ulaşmasa da, daima o şeye, yani *ἐνέργεια*'ya doğru yöneldiğini açığa çıkarır ki, bu da Heidegger'in *δύναμις*'in neden daima *δύναμις κατὰ κίνησιν* olarak belirlediğine işaret ettiğini ortaya koymaktadır (2010a: 101).

Bu noktada bir parantez açarak belirtmem gerekir ki, biraz önce ele aldığım analizlerin de işaret ettiği gibi, Heidegger'in karşısına alacağı gerçeklik anlayışı, Camcı'nın ele aldığı gibi sınırları Kant tarafından çizilmiş olan bir gerçeklik anlayışına değil (2017: 360), Aristoteles'in bahsi geçen gerçeklik anlayışına işaret etmektedir. Bu çalışmanın giriş bölümünde de işaret etmiş olduğum gibi, Kant'ın da mirasyedilerinden biri olduğu bu gerçeklik anlayışını ve ona göre belirlenen olanak kavrayışını felsefe tarihine miras bırakmış olan isim Aristoteles'ten başkası değildir. Heidegger'e göre de, Aristoteles'in, varlığı gerçeklik, olanağı da bu gerçekliğe göre belirlendiği için bir yoksunluk olarak ele alan söz konusu yaklaşımı, Aristoteles'ten sonra söz almış olan tüm düşünürler tarafından üstlenilmiş bir tavır olarak belirmektedir. Örneğin Kant, idealizm çürütmesi sırasında, herhangi bir şüphe söz konusu olmayacak şekilde “bizim dışımızdaki nesnelerin var oluşuna” dair zorunlu kanıtın halen verilmemiş olmasını, felsefenin ve genel olarak insan

⁵⁴ “Devinime göre güç”.

aklının skandalı olarak nitelendirirken, “var olma” terimini “mevcut-olma” olarak ele almaktadır Heidegger’e göre (2018: 308-309). Bunun nedeni, Kant için “kendi var oluşunun bilinci” ifadesinin, Descartes’ın savunduğu anlamda “kendi mevcut-olmaklığının bilinci” anlamına işaret etmesidir, çünkü Kant’ın “benim dışımdaki şeylerin var oluşu” ile ilgili kanıt beklentisi içinde oluşu, onun zaten meselenin referans noktası olarak “özne”yi seçtiğini göstermektedir (Heidegger, 2018: 309-310). Kant’ta, bahsi geçen kanıt taşıyacak olan “zaman”, yalnızca “içimde”, yani öznede deneyimlenebileceği için, “dışında” olana doğru yapılan kanıtlayıcı sıçramanın da zeminini oluşturmaktadır (Heidegger, 2018: 310). Buna göre, empirik olarak varsayılmış olan “içimde” mevcut-olan değişimle birlikte, zorunlu olarak “dışında” mevcut olan bir değişmez de varsayılmış olur (Heidegger, 2018: 309). Heidegger’e göre felsefenin asli skandalı, Kant’ın peşinde olduğu kanıtın hâlâ ortaya konulamamış olmasında değil, durmaksızın aranmasında yatmaktadır; çünkü bu kanıt arayanlar, varolanın varlığına ulaşmayı amaçlayan bir ontoloji asla geliştirilmemiş olmasına rağmen, “dünya”yı, kendiliğinden “bağımsız” ve “dışında” bir mevcut-olana göre kanıtlamaya çalışmaktadırlar (2018: 311). Heidegger, dış dünyanın gerçekliğine inanan, onu kanıtladığını düşünen ya da onu varsayan her tutumun, aslında kendi zeminine tüm şeffaflığıyla hâkim olmaksızın, öncelikle dünyasız olan bir özneyi varsayacağını; fakat bunların hepsinin aslında ancak dünya-içinde-varolmanın temellendirilmiş modusları olarak ele alınabileceğini belirtir (2018: 312-313). Bu epistemolojik uğraşların asla çözüm getiremeyeceği bu sorun konusunda yapılması gereken şey, elbette gerçekliği de *Dasein*’ın eksistensiyal analizine dâhil ederek yorumlamak olacaktır.

Aygün’ün belirttiği gibi, Platon’un ortaya koyduğu düşünceler bütünlüklü olarak ele alındığında haksız bir şekilde Platon’un *Theaitetos*’unda geçen doğru sanı tanımında işaret edilmiş olan “olgu ile önermenin uygunluğu” fikrine dayandırılmakta olduğu görülen geleneksel hakikat anlayışı, daima üzerinde bu unsurların ilişkilendirileceği ontolojik zeminin belirsizliğini koruyarak dile getirilmiştir (2017: 343 ve 352). Epistemolojik yorumların ve ontik belirlemelerin, daima zeminsiz bir şekilde varsaymak zorunda kaldığı dünya fenomeni, *Dasein*’ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmaya, bu konstitüsyon da *Dasein*’ın yapı bütünü olan *Sorge*’ye ait olduğu için, varlığı salt nesne mevcudiyeti olarak ele alan ontik kavrayış, bu kavrayışın olanak koşulu

olan eksistensiyal düzlemi daima görmezden gelmek durumunda kalır. Geleneksel anlamda ele alınan gerçekliğin ontik karakterini veren “direnc” kavramı, bunun en açık örneği olarak belirmektedir. Heidegger’e göre direnc deneyimi, yani direnc gösterebilen nesne mevcudiyetinin keşfi, ontolojik bakımdan yalnızca dünyanın açılanmışlığı üzerinde söz konusu olabilir (2018: 319). Ontolojik bakımdan bir “nesneye karşı olma” ve genel olarak “karşısında olma” fenomenleri, onları taşıyan açılanmış dünya-içinde-varolmaya ihtiyaç duymaktadır (Heidegger, 2018: 319). Bu nedenle, yalnızca direncin değil, direnci ölçüt belirleyen gerçeklik bilincinin kendisinin de dünya-içinde-varolmanın bir minvali olduğuna işaret eder Heidegger, çünkü bahsi geçen bütün “dış dünya” meseleleri, sırtını mecburen bu eksistensiyal fenomene yaslamak durumunda kalacaktır (2018: 319). Bu zemin ihtiyacını tersten kurduğumuzda ise, eksistensiyal bakımdan ele alınacak olan gerçeklik, dünya-dâhilindeki varolanlarla ilintili olan ve modusları el-altındalık ile mevcut-olmaklık olan bir unsur olarak belirmektedir (Heidegger, 2018: 320). Bu yorumuyla birlikte Heidegger, gerçekliğin, dünya-dâhilindeki varolanların varlık modusları içinde herhangi bir önceliğe sahip olmadığını ve bu varlık türünün dünya ve *Dasein* gibi varolanları asla karakterize edemeyeceğini belirlemiş olur. Tüm ontolojik temellendirme ilişkilerinin düzeni ve bunların olanaklı ontik ve ontolojik serimlenişleri bakımından gerçeklik, daima *Sorge* fenomenine geri gönderimde bulunmak zorunda olduğu ve üstte de belirtildiği gibi *Sorge*, yalnızca olanak olarak yakalanabilecek birçok unsurdan oluştuğu için, geleneğin gerçekliğe attığı ontik değer, yalnızca ontolojik bir skandal olarak değerlendirilebilir. Gerçekliğin düştüğü noktada parıldayarak dikilen unsur ise, elbette olanak kavramıdır. Şimdi kısaca, sınırları belirlenmiş olan önontolojik dizgede olanağın ne şekilde parıldamakta olduğundan bahsedeceğim.

2.3.2. Önontolojik Dizgenin Gizli Harcı Olarak Açığa Çıkan Olanak Kavramı

Aristoteles’in bıraktığı mirası Heidegger’e dek taşımış olan düşünce tarihi, varlığı gerçekliğe, olanağı olasılığa ve asli karakterini bir ilişki bütününün oluşturduğu varoluşu da, basitçe birbirinden ayrılabilen kategoriler üzerinden değerlendirilebilecek bir unsura indirgemıştır. Tarihin bu tavrının karşısında, ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek için söz almış olan Heidegger, ilkin, tek asli ölçüt olarak değerlendirilen gerçekliğin varlığı belirleme konusunda yetersiz olduğunu açığa çıkartmak durumunda kalmıştır.

Çalışmanın bir önceki kısmında, Heidegger'in bu açığa çıkarma işlemini ne şekilde hayata geçirdiğinden kısaca bahsetmiş oldum. Heidegger, varlığı gerçekliğe göre belirlemeyi deneyen ontolojik yaklaşımdan doğan *aporia*'lara işaret edişiyle birlikte, artık bu yolun tıkalı olduğu göstermiş ve bu yolu takip edecek olan her ontolojinin de yine aynı mirasın içinde kaybolacağına işaret etmiş olur. Varlığı yakalamayı amaçlarken, daima mevcut-olan üzerinden ilerleyerek kendini kaybetmiş olan düşüncenin, onu kuşatan *aporia* ablukası arasında bir *euporia*⁵⁵ bulması ise, olanak kavramının gerçekliğe göre belirlenen anlamından onu söküp atacak bir dizgenin geliştirilmesiyle söz konusu olacaktır.

Eğer Heidegger'in *Dasein* analizi aracılığıyla ortaya koyduğu önontolojik dizgeyi bir yapı olarak ele alacak olursak, bu yapıyı oluşturan her taşın arasında, taşları birbirine bağlayarak bir bütünlüğün söz konusu olmasını sağlayan asli harcın, gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak kavramı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Öte yandan, harç metaforu ilkin hem "sabit" hem de "sabitleyici" bir unsur imlemesinden dolayı, düşünceyi bir yönüyle kastedilmek istenene yaklaştırırken, bir yönüyle de ondan uzaklaştırmakta gibidir. Gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak olarak ifade edilmiş olan bu harç, tam da gerçekliğin sabitleyemediği, yine aynı benzetmeyi devam ettirecek olursam, asla kurumayan, akışkanlığını koruyabildiği için dizgenin katmanları arasında gezinerek onları birleştirebilen bir bağlayıcı olarak belirmektedir. Şimdi, Heidegger'in doğrudan bir konu başlığı altında ele almadığı, fakat daima başka başlıkların altına ipuçlarını yerleştirerek ilerlettiği bu olanak kavrayışını, önontolojik dizgede beliren izleri üzerinden yakalamayı deneyeceğim.

Düşünceyi kendinde bir olanağın alanına çağırان ilk iki iz, analizin onunla ilerletildiği yöntem olan fenomenolojinin istikametinin gerçeklik değil, olanak olarak belirlenmiş olmasında ve analizin konusunu oluşturan *Dasein*'in, bir mevcut-olan ya da el-altında-olan olmadığının altının çizilip saf olanak olduğunun vurgulanmış olmasında yatmaktadır. Heidegger'e göre felsefenin asli teması olan varlık, varolanın bir cinsi olmayıp yine de onu ilgilendiren, fakat varolanın her varolansal belirleniminin ötesinde,

⁵⁵ Eski Yunancada *euporia* kavramı, çıkış, refah, rahatlama, bolluk ve güçlüğün giderilişi gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 727).

transcendens'in ta kendisi olarak var olduğu için, ona yönelen bir araştırma olan ve yalnızca fenomenoloji olarak mümkün olan ontolojinin istikameti, gerçekliğe değil, saf olanağa işaret etmektedir. İstikameti olanak olarak belirlenmiş olan fenomenolojinin mercek altına aldığı *Dasein*'in varlığının, Heidegger'in açıkça ifade ettiği gibi, asla insanın varlığını imlememesi de, yine bu gerçekliğe göre belirlenmeyen olanak kavrayışının seçilebileceği bir başka izi belirgin hale getirmektedir. *Dasein*, anlama eksistensiyaşının tasarım karakteri dolayısıyla kendini olanak olarak tasarlayabildiği için, hem kategorik gerçekliğe ait insan olma olanağını hem de bu ontik olanağı mümkün kılan ontolojik olma olanağını anlayabilmektedir. *Dasein*'in, ontik olandan önontolojik olarak eksistensiyaş olana açılabilen bu istisnai karakteri, Heidegger'e gelene dek daima kategorileri üzerinden ele alınan varlığın, onunla birlikte ilk kez eksistensiyaşları üzerinden değerlendirilmesinin de yolunu açmış olur.

Essentia'sı *existentia*'sında yatmakta olan *Dasein*, bu iki varlık özelliği asla birbirinden ayrılabilen şeylermiş gibi değerlendirilemeyeceği için, onu gerçekliğin modal kategorileri içine yerleştirmeye çalışan her denemeyi başarısızlıkla sonuçlandıracaktır; çünkü bu denemeler, eksistensiyaş olanı kavramaya kör kalmaya yazgılıdır. Üstte, bir kâğıdın iki yüzüne benzeterek ele aldığım kategorial ve eksistensiyaş alanların birliği, *essentia*'sı *existentia*'sında yatmakta olan *Dasein*'in yapı bütünü olan *Sorge* dolayımıyla açığa çıkmaktadır. *Sorge*'nin işaret ettiği bütün ise, yine onu oluşturan eksistensiyaşlardan biri olan anlamının tasarım karakterinin *olanağı olanak olarak* tasarlaması ile söz konusu olmaktadır. Bu tasarım karakteri dolayısıyla *Dasein*, kendi *existentia*'sının, mevcut bir varolanın mevcut-olan özelliklerine değil, kendi varlık olanaklarına işaret ettiğini anlamaktadır. Üstte de belirtildiği gibi, Heidegger tam da bu nedenle, *Dasein*'in daima kendi olanağı olarak var olduğunun, bu olanağa ayrıca bir mevcut-olan özelliği olarak "sahip" olan bir varolan olmadığının altını çizmektedir. Heidegger, kendini saf olanak olarak gösteren *Dasein*'in bu ikili yapısına sırtını yaslayarak, ontoloji alanında yeni olanı dile getirebilmiş, yani ortaya koyduğu önontolojik dizgenin de daima ikili bir yapı üzerinden ilerlemesini sağlayabilmiştir. "Varolan", "kategori", "mevcut-olan", "gerçek" ve "zeminlilik" ifadelerinin imlediği ontik alan ile "varlık", "eksistensiyaş", "mevcut-olanın varlığı", "olanak" ve "zemin" ifadelerinin imlediği ontolojik alan, önontolojik dizgenin bir bütün olan ikili yapısını vermektedir. *Dasein*'in varlığını, yalnızca

kategoriiler üzerinden değil, bu kategoriilerin de olanak koşulunu oluşturan eksistensieller üzerinden değerlendirmek, Heidegger’le birlikte açığa ıkmyı olan yeni ontolojik bakışın asli unsurunu vermektedir. Bu yeniliği sağlayan anahtar ise, “olanak koşulu” ifadesinin imlediği “zemin” vurgusunda yatmaktadır. Söz alan düşünce ister bilim, ister epistemoloji, ister pratik felsefe ya da klasik ontoloji olsun, yalnızca ontik olan üzerinden hareket ettiği sürece, kendi dile gelmesini saran “olanak koşulu”nu göz ardı ederek yargıda bulunmuş olacağı için, daima kırılgan bir buzun üzerinde ilerlemeye adanmış olarak karşımıza çıkacaktır. Heidegger’in önontolojik hamlesi, düşünceyi, üzerinde yürümeye çalıştığı bu zeminsizlikten kurtarmak, onu kendi olanak koşulu olan ontolojik zeminiyle buluşturmak amacını taşımaktadır. Ontik olanı, onu biçimlendiren gerçekliğin kırılganlığından kurtaracak unsurun “olanak koşulu” olarak adlandırılması ise elbette bir tesadüf değildir. Koşulu ve asli kuşatani olanak olan bir gerçekliktir burada kastedilen. Gerçekliğin zeminini oluşturan böyle si bir olanak, asla gerçekliğe göre belirlenemeyecek olan; çünkü onu, onun sahip olduğu kırılganlıktan kurtarabilecek olan kendinde bir unsura işaret etmektedir.

Heidegger’in ortaya koyduğu yeni dizgede karşımıza çıktığı haliyle böyle si bir olanağa işaret eden bir diğer iz ise, onun “burada”, “orada” ve “şurada” kavramlarına yönelik yaptığı yorumda açığa çıkmaktadır. stte de belirtildiği gibi Heidegger, *Dasein*’ın asla “burada” değil, daima “orada” olduğunu ifade etmiştir, çünkü şeylerin gerçeklikteki bulunuşuna işaret eden “burada” ifadesi, ancak onun olanak koşulu olan “orada” üzerinden belirlenebilmektedir. Örneğin güneşin, “gün doğumu” olarak “burada” bulunmayışına rağmen “gece yarısı” olarak yine de söz konusu olabilmesi, *Dasein*’ın asla burada değil, daima “orada” olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü *Dasein*, güneşin bulunuş halinde olmadığı zamandaki “orada” oluşunu açığa çıkarandır. Eğer Heidegger söz konusu yorumunu bu noktada bitirmiş olsaydı, onun “orada” belirlemesinin de, yine ontik olanla sınırlı olduğunu söyleyebilirdik, ama o tartışmaya bir de “şurada”yı dâhil etmiş ve düşünceyi yine yalnızca olanak olarak yakalanabilecek bir eksistensielle buluşturmuş olur. “Burada” olmayan bir mevcut-olanı, “orada” üzerinden yine “burada” kılabilmek, *Dasein*’ın kendi ilgilenici varlığını “şurada” olan bir yapı bütünü olarak tasarlayabilmesine sebep olmaktadır. Bu nedenle Heidegger “burada” ve “orada”nın ancak “şurada” içinde, yani “şurada”nın varlığı olarak mekânsallığı aımlamış varolan

olan *Dasein* ile mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde, her ontik yer belirleme ediminin, ancak *Dasein*'ın yapı bütünü olan *Sorge* aracılığıyla ortaya konabilecek şuradalığı üzerinden söz konusu olabileceğine işaret etmiş olan Heidegger, düşünceyi yine ontik olanı kuşatan bir olanak zeminine çekmiş olur.

Yalnızca gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak olarak yakalanabilecek olan *Dasein*'ın şuradalığının, kendini sahilik ya da gayrisahihliğe göre açması da, yine benzeri bir ontolojik zemine dayanmaktadır. Düşmüşlük, tıpkı bir *Dasein* gibi, mevcut-olan ya da el-altında-olan olmayan *das Man*'ın lakırdıyarak söz almasının ve kamusalılığı yaratmasının olanak koşulu olan bir eksistensiyale işaret etmektedir. Bu eksistensiyal dolayısıyla *Dasein*, yalnızca *Sorge* üzerinden yakalanabilecek olan “ölümü öne-koşma” sahilliğine ve bunun olanak koşulu olan zamansallığa kör kalabilmekte ve bu sayede de gayrisahih oluşunu gerçek kılabilmektedir. Nesnesi olmayan *Angst* ise, gayrisahihlik içindeki varolanın çoğunlukla kaçınmakta olduğu ölüme-doğruluğunu *Dasein*'ın karşısına çıkartarak, onun kamusalılık içinde tâbi olduğu sözde huzuru raydan çıkartan ve böylece de lakırtı, merak ve müphemiyetin hiçleşmesini sağlayan bir olanak olarak belirlemektedir Heidegger'in düşüncesinde. “Nesnesi olmayan” ifadesi, yine gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanağa işaret etmektedir; çünkü *Angst*'ı harekete geçiren şey, bir mevcut-olan ya da el-altında-olan olmayan *Dasein*'ın düşmüşlükteki şuradalığıdır. Kendisi de *Sorge* bütünüünün bir olanağı olan *Angst*, saf olanak olan *Dasein*'ı bu haliyle kendi karşısına çıkartarak, *Sorge*'nin, *Dasein*'ın daima sahilik ya da gayrisahihlik olanağı üzerinden kendini öncelediği yapıyı oluşturan bütün olarak belirmesine sebep olmuş olur. *Sorge*'nin “(Bir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme halinde (dünya-dâhilinde karşılaşılan varolanlarla) beraber var olma.” şeklinde ifade edilmiş olan tanımı (2018: 294), yine Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede olanağın olanak olarak belirlemekte olduğuna işaret eden iki izi barındırmaktadır. “Bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme”, *Dasein*'ın daima sahil ya da gayrisahih olarak kendini öncelediğine işaret ettiği için, hem gayrisahihlikte öncelenen düşmüşlük eksistensiyalinin hem de sahilikte öncelenen “ölüm” fenomeninin asla bir mevcut-olana indirgenemeyeceğinden dolayı, *Dasein* bunları bir olanak olarak önceleyebilmektedir. “Dünya-dâhilinde karşılaşılan varolanlarla beraber var olma” şeklinde ifade edilen *Sorge*'nin tanımının ikinci kısmı ise, *Dasein* bir mevcut-olan olmadığı için, eksistensiyal

yapıların ontolojik olarak birbirine bağlanışının da yine gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak üzerinden söz konusu edilmekte olduğunu imlemektedir.

Dasein'ın *Angst* aracılığıyla açıldığı sahilik olanağı olan “ölümü öne-koşma”, hem ölüm fenomeninin hem de Heidegger'in ortaya koyduğu ekstatik zaman kavrayışının, aynı olanak kavrayışının diğer belirgin izleri olarak belirlemektedir. Heidegger'in, “ölümü öne-koşmayı” zaman zaman “olanağa öne-koşma” olarak adlandırmasının da gösterdiği gibi, geleneksel zaman kavrayışında gelecekte ve henüz gerçekleşmemiş bir olgu olarak ele alınan ölüm, ancak gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak olarak *Dasein*'a ait kılınıp da onun sahil varlığını açığa çıkarabilir. Bu yorum, *Dasein*'ın kendi varlığında geleceği barındırdığı anlamını da beraberinde getirdiği için, gerçekliğe sırtını yaslamasından ötürü salt şimdiler ardışıklığı olarak ele alınmakta olan zaman kavrayışının sınırlılığını göstermekte ve ekstatik zaman kavrayışının, ancak olanak olarak yakalanabileceğine işaret etmektedir. Bu sayede Heidegger, klasik zaman kavrayışının asla doğrudan işaret edemeyeceği bir şekilde, zamanın geleneksel moduslarının *Dasein*'da birbiri üzerine katlandığından ve *Dasein*'ın ancak bu şekilde öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı içerisinde *Sorge*'nin varlığının anlamına ulaşabileceğine işaret edebilmiş olur. Üstte de bahsedildiği gibi, kendini her ekstazda eksiksiz olarak zamanlaştıran zamansallığın, kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırması ve bu sayede de *Dasein*'ın yapı bütünü olan *Sorge*'nin varlık anlamı olarak belirmesi, ancak gerçekliğe göre belirlenmeyen böylesi bir olanak temelinde söz konusu olabilmektedir.

İlk bakışta Heidegger'in olanağa yönelik bu kavrayışının istisnası olarak beliriyormuş gibi görülebilecek olan yegâne unsur, onun ontolojik fark kavramının, hem kategorial olan ile eksistensiye olanı birbirinden ayırdığını hem de bu ayrımın yapılabilmesinin olanak koşulunun, onların bir yönüyle birbirine bağımlı olmasında yattığına işaret ettiğini belirtmesinde gizlidir. Üstte de belirtildiği gibi, Heidegger'e göre mevcut-olan, onun olanak koşulunu oluşturan “mevcut-olanın varlığı”ndan bağımsız olarak düşünülemeyeceği gibi, bahsi geçen varolanın varlığı da ancak bu mevcut-olan varolanın kendisinden hareketle açığa çıkarılabilir. Heidegger'in bu kavrayışı, örneğin, saf olanak olarak var olduğu söylenen *Dasein*'ın varlığının bir yönüyle insanın varlığından

hareketle, olanak olarak olanağın varlığının da bir yönüyle gerçeklikten hareketle ele alınabilecek olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar ilk bakışta öyleymiş gibi görünse de, aslında yalnızca kategoryal olan ile eksistensiyal olanın tıpkı bir kâğıdın iki yüzü gibi birbirine bağlı olduğuna işaret eden bu kavrayış, öntolojik dizgede izleri üzerinden açığa çıkmakta olan “gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak” anlayışını iptal eden bir unsur değildir. Değildir, çünkü eksistensiyal olanın kategoryal olanı ya da gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanağın gerçekliği hesaba katarak değerlendirilebilecek oluşu, bu değerlendirmenin sonucunda ne eksistensiyal olanın kategoryal olana göre ne de olanağın gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak açığa çıkmasını zorunlu kılmaktadır. Kaçınılmaz olarak birbirine bağlı olarak değerlendirilecek olsalar da, eksistensiyal olan kategoryal olanın, ontolojik olan ontik olanın, *Dasein* insanın ve gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak da gerçekliğin “olanak koşulu”na, yani zeminine işaret eden bir unsur olarak varlığını korumaktadır.

Heidegger’in ortaya koyduğu öntolojik dizgede gerçekleştirdiğim iz sürme edimi, gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanağın, bu dizgenin oluşturduğu yapının katılaşmayan harcı olarak ne şekilde belirdiğine durmaksızın işaret edebilmekte, fakat olanağın olanak olarak kısıkıvrak yakalanabileceği bir kanıtı ya da formülü ortaya koyamamaktadır. Şimdi son olarak kısaca, bu çalışmanın en başından beri söz konusu ettiğim “yeni olanı ortaya koyma iddiası ile söz almış olan bir düşünce” için, böylesi bir kanıtlama ediminin söz konusu olmasının ne denli anlamlı olup olmadığı üzerinde duracağım.

2.3.3. Gerçeklikte Kanıtı Olmayan Bir Varlık: Olanak Olarak Olanak

Heidegger’in öntolojik dizgenin içine yerleştirdiği ipuçlarından, kendisini değil ama izlerini yakalayabildiğimiz saf olanak kavramı, eksistensiyaller üzerinden şekillenen ontolojinin kaçınılmaz zemini olarak belirlemektedir. Heidegger bu zemin dolayısıyla yeni olanı dile getirebilmiş ve ontolojiyi, gerçekliği temel ölçüt olarak belirleyen ontik yaklaşımlardan kurtaracak olan hamlesini gerçekleştirebilmiştir. Dünya-içinde-varolma, bulunuş, anlama, düşmüşlük, ölüm ve zamansallık gibi, öntolojik dizgeye Heidegger tarafından yerleştirilmiş olan her unsur, düşünceyi ontik olandan çıkarıp eksistensiyal

olanla buluşturabilmek adına, gerçekliğin belirleyiciliği altında kalmayan bir olanak kavramını merdiven olarak kullanmak durumunda kalmıştır. Bu şekilde olanak olarak olanak, Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede ontik olanın zeminsizliğine derman olan ontolojik bir zemin formunda beliriyor olmasına rağmen, gerçeklik üzerinden kanıtlanamayacak olan bir unsur olarak çıkmaktadır karşımıza. Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan, hatta kanıtlanmanın onun için bir alçaltma olarak değerlendirilebileceği tek unsur elbette bu saf olanak kavramı değildir. *Varlık ve Zaman*'da ifade edildiği haliyle, *Dasein*'in kendisi de kanıtlanabilir bir unsur değildir (Heidegger, 2018: 343). Bunun nedeni, *Sorge*'nin gerçekliğin kanıt varsayımlarından daima daha önce söz konusu olan bir eksistensiye olması ve yapı bütününe gerçekliğe nazaran bu önceliği dolayısıyla da *Dasein*'in bu tip kanıt beklentilerine cevap verme konusunda daima geç kalacak olmasıdır (Heidegger, 2018: 311-313). Özkan'ın da belirttiği gibi, *Dasein*'a burada yüklenmiş olan metafizik anlam, onu Kant'ın işaret ettiği anlamda *noumen* alana dâhil etmeyle değil, ontolojinin ancak onun önontolojik karakteri dolayısıyla yol olarak asli görevi olan varlık sorusuna ulaşabileceği “kurucu bir sınır” olarak belirlenmesiyle ilgilidir (2010: 148-149). Saf olanak olarak var olan *Dasein*'in gerçeklik düzleminde kanıtlanamayacak oluşu, daha en baştan saf olanağın kendisinin de aynı düzlemde kanıtlanamayacak oluşunu göstermektedir zaten. Öte yandan, asli anlamda yeni olanı dile getirmiş olan bir düşünce, özellikle de bu edimini gerçekliği tahtından indirerek söz konusu ediyorsa, bunun kanıtının eskinin çizdiği gerçekliğin sınırları içerisinde aranması sahil anlamda gerekli midir, bir süre bu sorunun üzerinde durmak gerekir.

Gerçekliğin tek ölçüt olarak belirlenmiş olmasından doğan *aporia*'ları ortaya koymuş olan ve bu *aporia* ablukasının arasında bir *euporia* arayan bir düşünce, onu bu çıkışa ulaştıran olanağa ulaştığında, tekrar aynı *aporia*'ları yaratacak bir kanıtlamaya elbette ihtiyaç duymamalıdır. Heidegger'in 1931'de verdiği Aristoteles derslerinde de belirttiği gibi, asli bir “yaratma”da ortaya çıkan *ἔργον* (*ergon*)⁵⁶, bu eserin tasarımı söz konusu olan amacı onun biçimini oluşturduğu için, yaratma tarafından önceden sınırlanmış olarak belirmektedir (2010a: 137-138 ve 141-142). Yeni olanı yaratma olarak *ἐπιστήμη*

⁵⁶ Eski Yunancada *ergon* kavramı, eser, iş, görev, şey ve ucube yaratılışı olan gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 682-683).

ποιητική'nin (*episteme poietike*) *ἔργον*'a çizdiği bu sınır, *ἔργον*'un, “eskinin oluşturduğu bütün”e daha en baştan dışlayıcı bir unsur olarak dâhil edildiğine işaret etmektedir (Heidegger, 2010a: 138). Burada söz konusu olan dışlanan, sınırları çizilmiş olan bir “yeni” olarak beliren *ἔργον*'un yerleştirildiği *topos*'a egemen olan eski sınırlardır. Yeni olan, ancak çizili sınırları ile eski sınırları dışlayabiliyorsa, asli bir karşıtlık ilişkisini başlatmış ve eskinin karşısında sahil bir yeni olarak belirebilmiş olur. Heidegger'in ortaya koyduğu önontolojik dizgenin asli anlamda “yeni” olabilmesi için, onun oluşturduğu *ἔργον*'un, eskinin *topos*'unu oluşturan, gerçekliği tek ölçüt olarak kabul eden düşüncenin çizdiği sınırları dışlaması gereklidir. Öte yandan yine Heidegger'in belirttiği gibi, *ἔργον*'la birlikte açığa çıkan dışlama, onun bir *ἐναντίον* (*enantion*) olarak *ἐναντιότης*'e (*enantiototes*)⁵⁷ dâhil olmasının asli koşulunu oluşturur; çünkü “Aristoteles'in kendi neliği içinde bütünüyle açıkladığı *ἐναντιότης* (karşıtlık): yalnızca, hiç ilgisi olmayan, karşısında olan şey değil, karşısında duran şeydir.” (2010a: 139). Sahih anlamda yeni olanı içeren bir *ἔργον* olarak önontolojik dizgenin, eski olanın *topos*'unun “karşısında durması”, ancak böylesi bir dışlayıcı karşıtlık ilişkisine girerek söz konusu olabilir. Bu şekilde ele alındığında saf olanağı kanıtlama ihtiyacı, zaten onun *euporia* karakterini ondan almayı talep ettiği için, yalnızca kendi sonunu gören eski dizgenin can havliyle açığa çıkardığı kendini teminat altına alma denemelerinin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Kendini gerçekliğe göre şekillendiren bir olanağın karşıtı olarak ele alınan ve ontolojiyi kendi olan zemin üzerinde belirleyen *euporia* karakterindeki bir “olanak olarak olanak”, ancak fenomenolojinin tanımında açığa çıktığı gibi, kendisini kendinden hareketle gösteren ve ancak kendisinden hareketle zemin olan varlığının izleri görünür kılınabilen bir unsur olarak belirmektedir.

2.4. HEIDEGGER'İN ORTAYA KOYDUĞU ÖNONTOLOJİK DİZGENİN VE BU DİZGEDE AÇIĞA ÇIKTIĞI HALİYLE OLANAK KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Tıpkı Aristoteles gibi, yeni olanı ortaya koymak için söz almış olan Heidegger de, bu sözünü tamamlayıp yeni olanı hayata geçirdiğinde, gerisinde “aynı” ve fark” artıklarını

⁵⁷ Eski Yunancada *enantion* kavramı, karşıt, karşıt olan şey, karşı tarafta olan ve yüz yüze olan gibi anlamlara; *enantiototes* kavramı ise, karşıtlık anlamına gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 554-555).

bırakarak ilerlemiştir felsefe tarihinde. Üç katmanlı bir yer belirleme denemesi olarak şekillendirilmiş olan bu çalışmanın ikinci bölümü, her katmanında, Heidegger'in gerisinde bıraktığı bu iki artığa, yani “aynı” olarak felsefe tarihinin döngüsellğine ve “fark” olarak da bu döngüsellikteki doğrusal olmayan taşmalara sırtını yaslayarak ortaya konmuştur aslında. Heidegger'in *aporia*'ları üzerinden yakalamayı denediği felsefe ve bilimlerin tarihinin oluşturduğu *topos*, hem bu çalışmada yeri belirlenmiş olan ilk katmanı hem de filozofun işaret ettiği “aynı” artığını açığa çıkarmaktadır. Heidegger, düşüncüyü “fark”a ulaştıracak olan yeniyi söz konusu edebilmek için ilkin, kendinden önce söz almış olanları “aynı”da ortaklaştıracak olan bir tarih çalışması gerçekleştirmiştir. Düşünce tarihini *aporia*'ları üzerinden ele almak, onda söz almış olanları, yakalandıkları *aporia*'larda “aynı” kılmak anlamına gelmektedir. Varlığı yakalamak isterken daima varolan üzerinden ilerlemiş olan düşünce tarihi, varlığı mevcut-olana, olanağı olasılığa ve aslında yalnızca bir ilişki bütünü olarak söz konusu olabilecek olan varoluşu ise ayrıştırılıp kategorilere bölüştürülebilecek bir unsura indirgemıştır. Heidegger'in işaret ettiği bu ortak *aporia*'lar üzerinden sınırları çizilmiş olan tarihin *topos*'u, düşünürün “fark”ı oluşturacak olan “yeni” dizgesini onun üzerine yerleştirebileceği gedikli bir bütün haline gelmiş olur. Bu şekilde, çalışmanın ikinci katmanını oluşturacak olan Heidegger'in ortaya koyduğu önontolojik dizge, belirlenmiş olan “aynı”ya kıyasla bir “fark”ı açığa çıkaracak şekilde oluşmaya başlamış olur. Her adımda yavaş yavaş oluşturulacak olan bu “fark”, tarihte işaret edilmiş olan “aynı” *aporia*'lara yakalanmamak amacıyla, düşüncüyü *euporia*'ya ulaştıracak şekilde kurgulanmaktadır. Heidegger'in, kendi işaret ettiği *aporia*'lara tekrar yakalanmaması için, varlığın mevcut-olana indirgenemeyecek olduğunu, olanağın gerçekliğe göre belirlenmeyen bir unsur olduğunu ve varoluşun da yalnızca bir ilişki bütünü olarak söz konusu olabileceğini göstermesi gerekmiştir. Filozofun, onu tüm bu *aporia*'lardan uzaklaştıracak olan temel hamlesi, varlığı kategorileri üzerinden değil, bu kategorilerin de olanak koşulunu oluşturan eksistensiyalleri üzerinden ele almayı hedefleyen bir dizge geliştirmek olmuştur. Varlığın anlamı sorusunu sorabilecek tek varolan olan *Dasein*'in bir mevcut-olan ya da el-altında-olan olmadığı ve bu nedenle de yalnızca eksistensiyalleri üzerinden yakalanabileceğinin belirlenişi, yalnızca ontik olan üzerinden ilerleyerek “aynı” *aporia*'ları yaratmaya devam eden ontolojinin ilk kez “fark”a ulaşmasını sağlamıştır.

Essentias'ı *existentia*'sında yatmakta olan ve bu nedenle de bu varlık özellikleri asla birbirinden ayrılarak ele alınamayacak olan *Dasein*'in analizinin kaçınılmaz olarak eksistensiyaller üzerinden ilerletilmiş olması, felsefe ve bilimlerin tarihinin ürettiği temel *aporia* olan varlık unutulmuşluğunun bir *euporia*'ya ulaştırılmasının ilk adımını oluşturmuştur. Felsefe ve bilimlerin daima varolan üzerinden yol almayı seçip bu varolanın olanak koşulu olan varlığı asla sorgulamamış olması, düşüncenin üzerinde ilerlemeye çalıştığı kırılğan zeminin daima zeminsizlik riskiyle kol kola ilerlemesine sebep olmuştur. Heidegger'in *Dasein* analizinde beliren tüm eksistensiyaller, bu zeminsizliği ortadan kaldıracak olan "olanak koşulları" olarak belirlemektedirler. Ufku olanak olarak belirlenmiş olan fenomenolojinin, saf olanak olarak belirlenmiş olan *Dasein*'la kesişmesi sonucunda açığa çıkan bu "olanak koşulları", sırtını salt mevcut-olana yaslayarak zeminsizleşmiş olan düşünce için adım adım oluşan bir zemini belirgin hale getirmektedir. Öñontolojik dizgede *Dasein*'in yapı bütünü olarak belirlenmiş olan *Sorge*'nin, ona ait bir eksistensiyal olan anlamanın tasarım karakteriyle olanak olarak yakalanabilen bütünlüğü, bu "olanak koşulları"nın *Dasein*'da birbirine bağlanarak açığa çıkardığı ontolojik zemine işaret etmektedir. Bu şekilde Heidegger, *Sorge* bütününe dâhil olan her momenti hem ontik modusu üzerinden ele almış hem de bu ontik modusu olanaklı kılan ontolojik zeminleri açığa çıkarmış olur. Örneğin, bir bardağın içindeki suyun içindeliğini imleyen "içinde-olma"nın, *Dasein*'in beraberce var olması dolayısıyla "aşına olunan dünya içindeki eyleşme" olarak açığa çıkan eksistensiyal "içinde-olma" ile olanaklı olduğu bu şekilde belirlenmiş olur. Ontik ilintililik olarak beliren "bir şey içinlik"ın ancak onunla olanaklı olduğu *Sorge* ya da Descartes'ın *res extensa* kavrayışında beliren ontik dünya kavrayışının yine yalnızca onunla olanaklı olduğu dünyanın dünyasallığı eksistensiyalini de bu şekilde belirlemiştir Heidegger. Benzer bir şekilde düşmüşlük eksistensiyali de, *Dasein*'in kendini *das Man* alanının kamusalığında ontik olarak anladığı halin olanak koşulu olarak belirlemektedir. Yalnızca düşmüşlük dolayısıyla olanaklı olan böylesi bir anlayış, *Dasein*'ı *Angst*'ın içine sürüklediğinden ve *Angst*'la birlikte de lakırtı, merak ve müphemiyete göre şekillenen *Dasein*'in gerçekliğinin bütünüyle batıp gitmesinden dolayı, *Dasein* kendisini bir olanaklılık olarak anlamaktadır. *Dasein*, daima ya gayrisahihlik olarak ya da sahihlik olarak kendini önceleyen bir varolan olduğu için ve bunu da yalnızca *Sorge* dolayımıyla kavrayabildiği ölümü öne-koşma özelliği üzerinden belirgin kılabildiği için, bir olanaklılık olarak

belirmektedir. “Olanağa öne-koşma” olarak ifade edilen ölümün, geleneksel zaman kavrayışında “şimdi”de sayılan *Dasein*’la buluşması, Heidegger’in ortaya koyduğu düşüncelerden fıskıran doğrusal olmayan bir sapma olarak ekstatik zamansallık kavrayışının açığa çıkmasını mümkün kılmıştır. Ölümü öne-koşabildiği için sahilliğe ulaşabilen *Dasein*’in geleceği de kendinde taşıyabilen bir varolan olarak belirişi, sırtını gerçekliğe yaslayan geleneksel zaman anlayışının kısırlığını ve ekstatik zaman kavrayışının yalnızca bir olanak olarak yakalanabileceğini açık kılmaktadır. Kendini her ekstazında kusursuz bir şekilde zamanlaştıran, oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak beliren ekstatik zamansallık, bu şekilde hem *Dasein*’in yapı bütünü olan *Sorge*’nin varlığının anlamı olarak hem de geleneksel zaman kavrayışının yalnızca onunla olanaklı olduğu bir zemin olarak açığa çıkmaktadır. Bu şekilde, olanak koşulu olarak beliren her eksistensiye, varoluş yapısını daimi bir ilintililik içinde tutan bir zemin olarak ele alındığı ve bu zeminlerin birbirine yalnızca olanak üzerinden bağlanabiliyor olması, bizi, üç katmanlı bir yer belirleme çalışması olarak ilerletilen araştırmamızın sonuna ulaştırmıştır. Heidegger’in ontoloji alanında yeni olanı dile getirmek için ortaya koyduğu dizgede karşımıza çıktığı haliyle olanak kavramı, dizgeyi oluşturan her yapının arasında gezinen bulutsu bir harç gibi belirmerken olan “olanak olarak olanak”ın izleriyle doludur. Heidegger, söz konusu “yeni”yi gerçekliği tek ölçüt alan düşüncenin karşısında geliştirdiği için, gerçeklikte kanıtlanamayacak olan bu olanak, tıpkı fenomenolojinin tanımının işaret ettiği gibi, kendisini kendinden hareketle gösteren ve ancak kendisinden hareketle zemin olan varlığının izleri görünür kılınabilen bir unsur olarak belirlemektedir. Öontolojik dizgede açığa çıkan izleri üzerinden beliren bu olanak kavrayışı, Aristoteles’in felsefe tarihine bıraktığı ve tarihin de bunu “aynı” olarak daima koruduğu mirasın karşısında ilk kez bir yeninin aslı bir “fark” olarak belirmesine sebep olmuştur.

SONUÇ

Bu çalışmanın temel problemini, Aristoteles'in "varolan olarak varolan" ifadesi üzerinde bir miktar oynama yaparak oluşturulmuş olan "olanak olarak olanak"ı ontolojik bakımdan belirlemenin mümkün olup olmadığı konusu oluşturmaktadır. Her ontolojik araştırmada olduğu gibi bu araştırmada da, temel problemin kendisi, ilkin onda belirlenen *aporia*'ları üzerinden "aynı" kılınmış olan felsefe tarihine yönelik bir araştırmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihi, ister Aristoteles, Descartes, Kant ve Hegel gibi, onu ortaya koydukları dizgenin merkezi unsurlarından saymış; isterse de Spinoza, Hume ve Hartmann gibi, onu ortaya koydukları dizgenin dışına koymuş isimler açısından ele alınsın, daima bir "olanak"tan bahsetmiş, fakat bunu da daima gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak değerlendirmiştir. Tarihe olanak kavramını bu şekilde değerlendirme mirasını bırakan isim ise Aristoteles'tir. Bu çalışmada, Aristoteles'in tarihe bıraktığı bu miras, üç katmanlı bir yer belirleme denemesi aracılığıyla açığa çıkarılmıştır. İlk katmanı, Aristoteles'in *aporia*'ları üzerinden sınırlarını belirlediği felsefe tarihinin *topos*'u; ikincisini, tarihin *topos*'unda açılmış gediklerin üzerine yerleştirilmiş olan Aristoteles'in yeni dizgesinin *topos*'u; üçüncüsünü ise, bu dizgeye konumlandırıldığı haliyle karşımıza çıkan olanak kavramının *topos*'u oluşturmaktadır. Aristoteles'in felsefe tarihinde belirlediği temel *aporia*'lar, Platon'un başarısızlıkla sonuçlanan tek anlamlılık rejiminden, tek anlamlılığa indirgenememiş olan sonsuz anlam çokluğunun epistemolojiyi ulaştırdığı nihilizmden ve tüm bu anlamlar *khaos*'u içerisinde, evrendeki her şeyi düzenleyen, yani bu *khaos*'u *kosmos*'a ulaştıracak olan ilkenin belirsiz kalmış oluşundan doğan *aporia*'lardır. Aristoteles'i bu üç temel *aporia*'yı tekrar üretmeyecek olan *euporia*'ya ulaştıran unsur, onun ortaklaştırma yöntemi ile şekillendirdiği ve *prote philosophia* olarak adlandırdığı ontolojik dizgesi olmuştur. Ortaklaştırma yöntemiyle şekillendirilmiş olan bu dizge, artık Platoncu tek anlamlılıkta ya da düşünceyi *khaos*'a götüren sonsuz anlam çokluğunda durmak zorunda kalmadan, sınırlı anlam çoklukları üretmeyi başarmış ve Parmenidesçi Bir ile Herakleitosçu Çok arasında bir denge tutturan "varolan" (*to on*) kavrayışına işaret edebilmiştir. "Varolan", hem ilk madde olarak belirlenmiş olan *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'yı hem şeylerin neliği anlamına gelen ikincil *ousia*'yı hem de epistemolojinin ve fiziğin alanına giren tek tek varolanların çokluğunu yatay olarak kapsayan bir unsur olarak açığa çıkan, Aristoteles'in ortaya

koyduğu yeni Bir görüşüdür. Çoğunlukla sınırlı anlam çoklukları üzerinden şekillendirilmiş olan bu “varolan” kavrayışı, Aristoteles’in, varolanları *energeia*, *entelekheia* ve *dynamis* olarak adlandırdığı varolma tarzlarına göre ayırabilmesinin de yolunu açmıştır. Aristoteles’in, *dynamis* kavramına yüklediği “olanak” anlamı, tam da bu noktada kendini açığa çıkarmış ve onu büyük rakibi Zenon’un karşısında Eskiçağ’ın hayal bile edemeyeceği bir zafere ulaştırmıştır. *Dynamis*’le birlikte, artık Zenon’un *kinesis*’i kabul eden düşünürleri “sonsuz” ve “varolmayan” kavramlarını da kabul etmeye iten paradokslarına bir cevap verilebilir olmuştur; çünkü *energeia* halinde bir sonsuz ya da varolmayandan hâlâ bahsedilemiyor olsa da, artık bunların olanak halinde varolduğu söylenebilir hale gelmiştir. Felsefenin yeni olanı ortaya koymak için her söz alışında olduğu gibi Aristoteles’te de, tarihin *topos*’unda işaret edilmiş olan *aporia*’ları tekrar üretmeyecek şekilde oluşturulmuş olan dizge, tarihe, kendine has yeni *aporia*’larını bırakarak felsefenin sonu gelmez döngüsellliğini devam ettirmiştir. Kategorilerin ilki olan *ousia*’nın aynı anda yüklem ve özne oluşu, her varolanın madde ve biçimin bileşiminden oluşması istenirken biçime sahip olmayan bir ilk maddeden söz ediliyor oluşu ve *energeia* halinde bir sonsuzun yasaklanmış olmasına rağmen, sonsuz olan *nous*’un saf *energeia* oluşu, bu dizgenin kendi içindeki *aporia*’lardan bazılarıdır. Bu çalışmanın asıl konusunu oluşturan olanak kavramına geri dönecek olursam, Aristoteles’in, *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olan “ilk madde”nin saf olanak olduğunu ifade ettiğindeki gibi, üstü kapalı olarak belli bir “saf olanak”tan bahsediliyor olmasına rağmen, bunun ne olduğunun üzerinde asla durulmamış olması da Aristoteles’in düşüncesindeki bir diğer *aporia* olarak belirmektedir. Aristoteles’in ortaya koyduğu yeni dizgede karşımıza çıktığı haliyle olanak kavramı, çoğunlukla *energeia*’nın gölgesinde kalan, çünkü genel olarak ona göre belirlenen bir unsur olarak belirmiştir. Filozofun *energeia*’ya yüklediği bu üstünlük, içinde olanağı barındırmadığı için saf *energeia* olarak ele aldığı *nous*’a yakıştırdığı “mükemmel” sıfatında açığa çıkmaktadır; çünkü içinde olanağı barındırmak, Aristoteles’e göre, bahsi geçen mükemmellikten uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Olanığın çoğunlukla *energeia*’ya göre belirleniyor olması ise, Aristoteles’in olanağın sınırlarını, hem *ousia* hem zaman hem de *logos* bakımından *energeia*’ya göre belirlenen bir unsur olarak çizmesinde kendini göstermektedir. Olanığın gerçekliğe göre belirlenen ve onun gölgesinde kalan bir unsur olarak değerlendirilişi, Aristoteles’ten kalan bir miras olarak kendini tam da bu şekilde belirgin kılmaktadır. Üstte bahsi geçmiş olan, Descartes,

Spinoza, Hume, Kant, Hegel ve Hartmann gibi mirasyediler ise, olanak kavramını Aristoteles'in soktuğu bu gerçekliğe göre belirlenme çizgisinde tutmuş, asla, gerçekliği hesaba katacak olmasına rağmen ona göre belirlenmeyen bir olanaktan bahsedilebilir mi diye sorgulamamıştır. Bu sorgulamama edimi, öylesine bir hal almıştır ki, sanki olanağın bu gerçekliğe göre belirlenmesinin sözde zorunluluğu, zaten kendiliğinden verili olan, aksini düşünmenin ise bir tür ufalma sayıldığı bir noktaya gelmiştir. Öte yandan, tıpkı Augustinus'un "(...) ufak şeylere aldırmaçlık ederseniz yavaş yavaş onların içine düşüverirsiniz." (2010: 533) sözünde işaret edildiği gibi, neredeyse bir hiçmiş gibi söz konusu edilen istisnai bir unsur, bir gün gelir ve geçmişi yutacak bir uçuruma dönüşebilir.

Almancadaki *Grund* kelimesinin, aynı zamanda hem "uçurum"u hem de "zemin"i imlemesine dayanarak (Inwood, 1999: 82-85) denilebilir ki, olanağı, gerçekliğin karşısındaki bu Aristotelesçi konumundan sıyrıp onu, gerçekliği yutan bir uçuruma, yani mevcut-olan üzerine yapılan belirlemelerin olanak koşulu olan zemine dönüştüren isim Heidegger'dir. Bu çalışmada, Heidegger'in olanak kavramını Aristoteles'in mirasına sırt çevirecek şekilde ortaya koymuş oluşu, yine üç katmanlı bir yer belirleme denemesi aracılığıyla açığa çıkarılmıştır. Heidegger'in *aporia*'ları üzerinden sınırlarını belirleyip ufkuna işaret ettiği felsefe tarihinin oluşturduğu *topos* ilk katmanı; çoğunlukla soyut kılınmış, fakat ufku eksistensiye anlamda sahiplenilmiş olan tarihte açılmış gediklerin üzerine yerleştirilmiş Heidegger'in öntolojik dizgesinin *topos*'u ikinci katmanı; bu dizgede belirlediği haliyle olanak kavramının *topos*'u ise üçüncü katmanı oluşturmaktadır. Heidegger'in destruksiyon yöntemiyle ele aldığı, yani inşa edilmiş olana onu yeniden düzenleyecek şekilde yaklaştığı felsefe tarihinde açığa çıkan temel *aporia*'lar, varlığı yakalamak isterken hep varolanı yakalamış olan düşüncenin, varlığı mevcut-olana, olanağı olasılığa ve bir ilişki bütünü olan varoluşu ise, ayrıştırılıp kategorilere dağıtılabilecek bir unsura indirgemiş olmasından doğan *aporia*'lardır. Bu *aporia*'ların altında yatan bir diğer *aporia*'nın ise, düşüncenin üzerinde ilerleyeceği sağlam bir ontolojik zemininin olmamasında açığa çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Heidegger'in bu *aporia* ablukasında bulacağı *euporia*'ya giden yol ise, varlığı kategorileri üzerinden değil, eksistensiye üzerinden ele alan bir dizgenin geliştirilmesi dolayısıyla söz konusu olmuştur. Heidegger'in *Dasein* analizi sonucunda ortaya çıkan bu dizge, saf olanak olarak varolan ve bu nedenle de *essentia*'sı *existentia*'sında yatmakta olan *Dasein* isimli

varolanın, bir mevcut-olan ya da el-altında-olan olmamasından ötürü, varlığının ancak eksistensiyalleri üzerinden yakalanabilir olmasına göre şekillenmiştir. Bu şekilde Heidegger, felsefe ve bilimlerin, onun olanak koşulunu oluşturan varlığını sorgulamaksızın, varolan üzerine ilerlettiği zeminsiz araştırmalara eksistensiyal zeminler bulmuş olur. Ufku olanak olarak belirlenmiş olan fenomenolojinin, saf olanak olarak belirlenmiş olan *Dasein*'ı yakalaması sonucunda açığa çıkan bu “olanak koşulları” olarak zeminler, sırtını salt mevcut-olana, yani gerçekliğe yaslayarak zeminini yitirmiş felsefe ve bilimler için, üzerinde kazasız belasız hareket edebileceği bir *topos*'u yavaş yavaş oluşturmaya başlamış olur. *Dasein*'ın yapı bütünü olan *Sorge*'nin, anlamının tasarım karakteri dolayısıyla yakalanan bütünlüğü, bahsi geçen “olanak koşullarının” eksistensiyal olarak birbiriyle daimi bir ilintilikte olduğuna işaret eden ontolojik zemini ortaya koymaktadır. Bu şekilde, *Sorge*'ye ait her unsurun, ilkin ontik modusu üzerinden ele alınıp ardından da bu modusu olanaklı kılan ontolojik zeminini açığa çıkarmak mümkün olmuş olur. Böylece de, salt mevcut-olanlar üzerinde hareket ettiği için emekler gibi ilerlemeye çalışan düşünce, ilk kez sağlam bir zemin üzerinde güvenle yürüyebilir olmuştur. Örneğin, ilintiliğin eksistensiyal modusu olan *Sorge*, mevcut-olanların ontik anlamdaki ilişkililiğinin olanak koşulunu; düşmüşlük eksistensiyali ise, varolanları salt mevcut-olana ve düşünümü de salt yapıp etme alanına özgü bir unsura indirgeyebilen *das Man*'ın, kamusalılığı yaratmasının olanak koşulu olarak belirlemektedir. Düşmüşlüğünde uyanan *Angst*'la birlikte *Dasein*, kendini bu *das Man* alanında en çok kaçındığı şey olan ölümle yüzleştirebildiği için, lakırtı, merak ve müphemiyetin oluşturduğu “kamusalığın gerçekliği” raydan çıkabilmekte ve *Dasein* kendini hem gayrisahih hem de sahih olma olanağı olarak tasarlayabilmektedir. Bu, *Dasein*'ın kendini, belki gerçekleştirebilecek belki de gerçekleşmeyecek bir olanak olarak anlamasını değil, bütünüyle bir olanaklılık olarak anlamasını imlemektedir; çünkü *Dasein*, ancak saf olanak olarak var olan ölümü öne-koşarak, yani gelecekte olanı kendinde barındırdığını fark ederek sahih olabilmektedir. Ölüm, ontik bir unsur olarak “henüz gerçekleşmemiş” olan değil de, daima *Dasein*'la birlikte olan ontolojik bir unsur olarak anlaşılmaya başlandığında, *Dasein*, ölüm denen bu uç olanağı öne-koşabildiğini ve böylece de kendinde geleceği barındırdığını fark etmektedir. *Angst* aracılığıyla, gayrisahihlikten sahihliğe doğru söz konusu olan bir “kapalılığı-açma-kararlılığı”nda olan *Dasein*, bu kapalılığı ancak gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak olan ölümü öne-koşarak açabilir. Geleneksel zaman kavrayışı

için yalnızca “henüz olmamış olan” bir unsur olarak gelecekte sayılabilen ölümün, sahih *Dasein*’da onunla birlikte olabildiği böylesi bir kavrayış, Heidegger’in düşüncesindeki ekstatik zamanın neliğini açığa çıkarmaktadır. Kendini her ekstazında kusursuz bir şekilde zamanlaştıran “oldum-olası-şimdileştirici gelecek” olarak beliren ekstatik zamansallık, hem *Sorge*’nin bütünlüğünü sağlayan hem de *Dasein*’in varlığının anlamı olan asli unsur olarak belirlemektedir. Zamanı bir sayma gereğine indirgeyerek onu yalnızca şimdiler ardışıklığı olarak ele alan geleneksel zaman kavrayışı, ancak *Dasein*’in yapı bütünü bütünlüğünü sağlayan bu ekstatik zamansallık ile olanaklı olabilen bir unsur olarak belirlemekte, çünkü gerçekliğe dair tüm ontik belirlemeler, ancak bu zemin üzerinde söz konusu olabilmektedir. Bu şekilde, Heidegger’in ortaya koyduğu dizgenin *topos*’unu saran ve onu mümkün kılan en asli unsurun, gerçekliğin kendisinin tam da onun oluşturduğu zeminde belirlenmesinden dolayı, asla gerçekliğe göre belirlenmeyen, fakat yalnızca gerçekliği hesaba katan bir olanak kavramı olduğunu görürüz.

Gerçekliği ancak kendisiyle olanaklı hale getiren böylesi bir olanak, aynı zamanda Heidegger’in ortaya koyduğu dizgede açığa çıkan yapı bütünü, eksistensiye anlamda daimi bir ilintililik içinde tutabilen yegâne unsur olarak da belirlemektedir; çünkü gerçekliğin olanak koşulunu oluşturan eksistensiye, birbirlerine gerçeklik ile değil, yalnızca ona göre belirlenmeyen bir olanak aracılığıyla bağlanabilir. Bu şekilde Heidegger, düşünce tarihini saran *aporia*’lara yakalanmayan bir dizgeyi ortaya koymuş ve *euporia*’yı da gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanak kavramında bulmuş olur. Artık varlığı mevcut-olana, olanağı basit bir olasılığa ve bir ilişki bütünü olan varoluşu da ayrıştırılabilir bir unsura indirgeyen düşüncenin olanaksızlığı karşısında bir çıkış bulunmuştur. Öte yandan, Heidegger’in ortaya koyduğu dizgede, dizgeyi saran bulutsu bir harç gibi belirlemekte olan böylesi bir “olanak olarak olanak” gerçekliğin zeminini oluşturduğu için, gerçeklikte doğrudan kanıtlanamayacak, fakat kendini izleri üzerinden belli edebilecek ve ona yalnızca metafor aracılığıyla dokunulabilecek bir unsur olarak belirlemektedir. Heidegger’in ortaya koyduğu dizgede izleri üzerinden açığa çıkan, yani gerçeklikte yakalanamasa da, kendini kendinde gösterebilen böylesi bir olanak kavrayışı, Aristoteles’ten felsefe tarihine miras kalmış olan olanak kavrayışı karşısında ilk kez bir “fark” olarak belirlemekte, fakat gerçeklikte kanıtlanamamaktadır. Aslında gerçekliğin ontolojinin tek ölçütü olmadığını açığa çıkan böylesi bir olanak kavrayışı, gerçeklikte

kanıtlanması mümkün olmadığı kadar, aynı zamanda böylesi bir kanıtlamaya ihtiyaç da duymayandır, çünkü “kanıtlama” denilen ontik belileme de yine ancak böylesi bir zeminde, gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanakta mümkün hale gelebilmektedir. Şimdi, Ernst Bloch’un maddeci yaklaşımıyla geliştirdiği denemesinden yola çıkarak, “olanak olarak olanak”ı gerçeklikte yakalama denemelerinin neden beyhude olduğuna işaret edeceğim.

Felsefe ve bilim tarihine baktığımızda, asli anlamda “yeni olan”ın daima “eski”nin oluşturduğu bütünü kıran bir “kopuş” olarak ortaya çıkmış olduğunu fark ederiz. “Asli anlamda yeni” derken kastettiğim, Bilge Karasu’nun da işaret etmiş olduğu gibi, bir kişi için “yeni fark edilmiş olan” ya da “moda olan” değil, yapılagelenin çerçevesini bozacağı için “eski”ye ürkütücü gelen, onun tarafından “çılğınca” ya da “saçma” olarak adlandırılacak olandır (1994: 36, 42-44). Bu anlamıyla ele alınan “yeni”, “eski”de yeri olmayan ve onun açısından yalnızca bir istisna olarak değerlendirilebilecek olan, fakat ortaya çıktığında da “eski”nin çerçevesini kırabilecek, üstte Augustinus’tan alıntılıdığım cümlede işaret edilen anlamda, “içine düşürebilecek” bir unsur olarak belirlemektedir. “Eski”nin göz ardı ettiği bir istisnanın “eski”yi yutan bir “yeni”yi oluşturması, felsefe ve bilim tarihi boyunca durmaksızın söz konusu olmuş olan bir unsurdur. Aristoteles ve Ptolemaios’un oluşturduğu kozmolojik gerçeklikte asla yeri olmayan “dünyanın evrenin merkezi olmaması” ve “evrenin sonsuzluğu” düşünceleri, Copernicus, Bruno ve Kepler’in ortaya koyduğu “yeni” tasarımlarla “eski”yi bahsi geçen şekilde yutan unsurlara dönüşmüştür. Rönesans’tan doğan merkezsizlik anlayışı ise, Descartes’ın “yeni” bir merkez olarak tasarladığı *cogito* tarafından yutulmuştur. 17. yüzyıl düşüncesinde asla yeri olmayan “aklın sonlu etkinliği” gibi bir fikir ise, Locke, Hume ve Kant’ın, aklın yalnızca belli durumlarda etkin, belli durumlardaysa kaçınılmaz olarak edilgin olduğunu ortaya koymasıyla, yine “eski”yi yutan bir diğer “yeni” olarak açığa çıkmıştır. Eski için “yeri olmayan”, yani onun ortaya koyduğu *topos* için *atopos*⁵⁸ sayılan söz konusu “yeni” olanlar, kendi varlıkları bakımından *atopos* olan bir *topos*’a, yani yer-olmayan-bir-yere işaret etmektedir. Felsefe tarihinde bu güne dek “*atopos*”, “hiç” ya da “varolmayan” olarak ifade edilmiş olan şey, tam da bu noktada, yeni bir meontolojik alan

⁵⁸ Eski Yunancada *atopos* kavramı, yer olmayan, yeri olmayan, uygunsuz, sapa, ulaşılması zor yer, gidilmesi zor yer, tuhaf ve paradoksal gibi anlamlara gelmektedir (Liddell&Scott, 1996: 272).

açacak şekilde, eski için “yeni” olanda kendini göstermektedir. Eskinin düzleminde söz konusu “yeni”ye bir yer olmaması, onu bir hiç ya da varolmayan yapsa da, bu çalışmanın giriş bölümünde de işaret edildiği gibi, “yeni”nin kendini her gösterişi, bu varolmayanın bir varlığı olduğuna işaret etmektedir. “Eski”nin onu hiçbir nedene bağlayamadığı bu “yeni”nin “yeni” olarak görülebilmesi içinse, ancak yemiş vermesi, tarih olması, artık onun da bir yapılagelene dönüşmesi gereklidir Karasu’ya göre (1994: 43-44). Bu şekilde, gerçekliğin eski yapısında, bir “*atopos*” ya da “varolmayan” olarak söz konusu olduğu için yakalanamayacak olan “yeni”nin, ancak eskiyip de bir diğer *topos*’a dönüştüğünde, daha önceki bir eski yapıya kıyasla bir yeni olarak belirlenebilir olduğunu anlarız. Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli eserinde, eski paradigmadan yeni paradigmaya geçişte açığa çıkan böylesi bir “yeni”ye, yalnızca “devrim” ve “doğum sancıları” gibi benzetmeler üzerinden işaret edebilmiş olması da, yine “yeni”nin “eski”nin gerçekliğinde yakalanamayacak olan bu tuhaf karakteriyle ilgilidir (1992: 79 ve 118). Gerçekliği kuran eski yapının içerisindeyken böylesi bir “yeni”den ancak, Kuhn’un ele aldığı gibi bir metafor olarak ya da Copernicus’un devriminden bahsettiğimizde olduğu gibi, artık eskidiği için “yeni bir eski” olarak bahsedebiliriz. Böylesi bir “yeni”nin olanağı, “eski”nin yarattığı gerçeklikten bir kopuşa işaret ettiği için, ilk bakışta sanki gerçekliğe göre belirlenmeyen bir olanağın gerçeklikte de yakalanması mümkün gibi görünmektedir. Eğer “olanak olarak olanak”ı yakalamanın “yeni” olanla paralel olan böylesi bir yolu olsaydı, onu yalnızca Heideggerci anlamda gerçekliği kuran, ama gerçeklikte kanıtlanamayacak olan bir zemin olarak değerlendirmemiz gerekmez, gerçekliğin kendisinde de kuşatılabilen bir unsur olarak da belirleyebilir olurduk. Şimdi, “yeninin olanağı”na yönelik olarak yürütülmüş olan çalışmaları en uca taşımış olan isimlerden biri olan Bloch’un geliştirdiği dizge üzerinden, böylesi bir “yeni” kavrayışında açığa çıkabilecek bir “olanak olarak olanak”ın söz konusu olup olmadığını değerlendireceğim.

Bloch’un⁵⁹ ele aldığı haliyle, biri “Aristotelesçi Sol” ve diğeri “Aristotelesçi Sağ” olmak üzere, Aristoteles’ten çıkıp da günümüze dek ilerlemiş olan iki hat vardır (2017: 35-39). Aristotelesçi Sağ, maddeyi saf olanak olarak ele alan ve olanağı da gerçekliğe kıyasla

⁵⁹ Çalışmanın bu kısmında, Bloch üzerinden ilerleteceğim tartışmada “Oltayı Balığa Vermek: Aristotelesçi Olanak Kavrayışına Bloch’un Müdahalesi” isimli yazımdan yararlandım.

daima pasif ve edilgin bir unsur olarak değerlendirip *nous*'un saf etkinliğini öne çıkaran ve Aquinolu Thomas'la birlikte de *nous*'u öte dünya tını ile eşleştirmiş olan hattır (Bloch, 2017, s. 15). Aristotelesçi Sol ise, maddenin olanağını kendini etkinleştirme gücü olarak yorumlayan ve İbni Sina ve İbn Rüşd gibi duraklardan geçerek, en nihayetinde Bloch'un "Rönesans'ın şafağı" olarak adlandırdığı Bruno'yu ve onun madde merkezli evrenin sonsuzluğu fikrini doğurabilmiş olan hattır (2002: 24 ve 2017: 37). Bloch'a göre, Hegel'de bile süreç sabit olarak ele alınmış, yani olanak daima gerçeklikle kapatılmış bir unsur olarak belirmiş olduğu için, nesnel-reel Mümkün'ün temele alındığı bir düzlemde, gerçekliği belirleyecek olan olanağın taşıyıcısı olarak maddeden Yeni'nin doğuşu fikri daima kavramsız kalmıştır (2017: 82). Böylesi bir Yeni'yi ortaya koyacak, yani kendi deyimiyle Yeni'ye yönelik süreçte olanağın gerçeklikle sabitlenişi hastalığına "şifa" getirecek (2017, s. 82) olan isim ise, Aristotelesçi Sol'un sonuncu üyesi olarak açığa çıkacak olan Bloch'tan başkası değildir.

Bahsi geçen şifayı düşünceye taşıyacak olan kitap, Bloch'un *Umut İlkesi* olacaktır. Bloch'a göre Yeni'ye açılan umudun yolunu tıkayan asli unsurlar, hiçliğin ailesinden gelmekte olan nihilizm, korku ve kriz gibi ölüm görünümleridir (2013: 19-21 ve 250). Hiçliğin ailesinin umudun karşısında böylesi bir güç kazanabilmesinin nedeni ise, gerçekliğin olup bitmiş olan bir *Factum* (Vakıa) olarak tasarlanması ve bu şekilde ele alınan bir gerçeklikte de Yeni'nin olanağının bulunmamasıdır (Bloch, 2013: 247). Umudun yolunu Yeni'ye doğru açabilecek olan yol ise, gerçekliği böylesine tamamlanmış bir unsur olarak ele alan düşüncenin kısırlığını açığa çıkarmakta yatmaktadır. Bloch'a göre, Platon'un "eros"u, Aristoteles'in "madde"si, Leibniz'in "eğilim kuramı", Kant'ın ahlaki bilince dair postülaları ve Hegel'in tarihsel diyalektiğinin her zaman dünyasal olarak dolayım alması, daima *Novum*'a (Yeni) açılan bir umut olarak belirmiş, fakat aynı isimler, Olmuş Bulunan'a Yükselip Gelmekte Olan'ı kurban ettikleri için, *Novum* daima bastırılmıştır (2013: 25). Bloch'un asli amacı da, olmuş günün ötesine yönelik bir umudun (2013: 29), asla yeri belirlenmemiş olan *Novum*'un (2013, s. 251), Henüz-Olmayan'ın ontolojisinin (2013: 31) ve tüm bunları şimdi'de belirlemeyi olanaklı kılacak olan Reel-Olarak-Mümkün'ün (2013: 246) yerini belirlemek olarak çıkar karşımıza.

Bu amaca giden yolda Bloch “düşleme” üzerine bir analize girişir. Temelde iki tip düş vardır ve bunlardan yalnızca birinin ucu Yeni’ye açıktır. Bunlardan ilki, yalnız kurulan ve bu nedenle de daima içe dönüşün yalnızlığını barındıran gece düşleridir (Bloch, 2013: 122-123). Bloch’a göre gece düşleri, daimi bir geriye dönüş içinde yaşadığı ve hiçbir seçim yapmadan imgelerin içine çekildiği için, kendilerinde Yeni’ye açılma olanağı barındırmazlar (2013: 130). İkincisi olan gündüz düşlerinde ise, hem açıklıklarıyla anlaşılabilir olmalarından ötürü yalnızlığın aksi olan şeyle ilişkiye girebilme hem de tıpkı Kepler’in gezegenlere dair hareket yasasını bulması örneğinde görülebileceği gibi, daha iyi planlanmış ya da estetik olarak yükseltilmiş bir dünyanın hayaliyle dolup ütöpik arzu aracılığıyla Yeni’ye kapı aralayabilme potansiyelleri barınır (Bloch, 2013: 124-126). Felsefe, mutlak içeriğin meydana gelişini *Novum*’u içine dâhil etmeksizin söz konusu ettiği bir *Ultimum* (Sonuncu) kategorisiyle tanımlamış olduğu için, felsefe tarihindeki gündüz düşleri, daima ütopyanın ufkunu ıskalayacak şekilde kurgulanmıştır (Bloch, 2013: 253). Yahudi-Hıristiyan felsefesinde, Philon ve Augustinus’tan Hegel’e dek, daima bir *Primum* (İlk) belirlenmiş, bu *Primum* da, kendi mutlaklığını tekrarlar üzerinden açıp son noktada kendiyile birlikte tüm olanakları da kapatan bir *Ultimum*’a ulaştırılmaya çalışılmıştır (Bloch, 2013: 253). Temeline *Ultimum*’u koymuş olan bir düşüncenin kavrayışındaki gerçekliğin, ölü bir gerçeklik olduğuna işaret eder Bloch; çünkü *Primum*’un daha en baştan belirlenmiş olan mutlaklığına göre şekillenen bu gerçeklik, zaten hiçbir değişim şansını kendinde barındırmayarak *Ultimum*’a ulaşacak olan bir unsur olarak belirmektedir (2013: 278). Bu ölü gerçekliğin karşısına ise, içinde taşıdığı Reel Olanak sayesinde geleceğe dönük ufka da açılabilen, bu şekilde de bitmeyen bir dünyada vuku bulan süreçlerin oluşturduğu bir yol ağı olarak betimlenen bir gerçeklik kavrayışını çıkarır Bloch (2013: 278). Bu gerçeklik kavrayışıyla birlikte açığa çıkan *Totum* (bütün), *Primum*’un nihayete ermesi ile *Ultimum*’da kapanan ölü gerçekliğin oluşturduğu bir *Totum*’u değil, *Novum* olarak geleceğe açıklığı da barındıran bir *Totum*’u imlemektedir (Bloch, 2013: 278). Yalnızca Reel Olanak hesabına katan bir gerçekliğin *Totum*’a işaret edebileceğini düşünen Bloch, Reel Olanakın tam yerini belirlemek adına, olanak kategorisinin tabakalarını incelemeye girişir.

Olanakın farklı katmanlarını açığa çıkaracak olan analizi, bu katmanları birbirine bağlayıp onlar arası geçişi sağlayan Salt Mümkün’e dair yaptığı bir belirlemeyle başlatır

Bloch: Salt Mümkün’de çok şey müphem olduğundan, onun tam yerinin belirlenmesi mümkün değildir (2013: 279). İşte bu çalışmada peşinde olduğumuz “olanak olarak olanak” Bloch’un düşüncesinde bu noktada görünmekte ve görüldüğü gibi de ona dair yapılmış olan belirlemeyle gizlenmektedir. Bloch, kendinde bir olanağın, içi havayla dolu gibi görünen bu malzemesinin, aynı zamanda Olabilir’in yasaya bağlı katmanlarını oluşturacak kadar da ağır olduğunu söylemesiyle (2013: 279), olanağı gerçekliğe göre belirlenmekten tümüyle izole bir halde değerlendiremeyeceğinin de ipuçlarını vermiş olur aslında. Salt Mümkün’ne dair bu geçiştirmenin ardından Bloch, olanak kategorisinin birinci tabakasını, yani “bir insan ve öyledir” ifadesinde olduğu gibi, sırf söylenebilir olması dışında kendinde hiçbir Mümkün’ü barındırmayan, Söylenebilmesi Mümkün’ü belirler (2013: 279). “Okumuş asma köprü” ifadesinde karşımıza çıktığı gibi, yüklemi dolaysız çelişki içeren, fakat eklemleri arasında bir bağ kurulabilen Düşünülməsi Mümkün olanlar da vardır ve bunların tümü Biçimsel Mümkün katmanını oluşturur Bloch’a göre (2013: 279-280). Yalnızca düşünmede değil, anlamada da açığa çıkan Olabilir, bizi, kısmen koşullu olup da, temellendirme dolayımı ile gerçekliğe yaklaştıracak olan maddeten-nesnel olarak Mümkün katmanına ulaştırır (Bloch, 2013: 280). Reel Olanak katmanı ise, maddeten-nesnel Mümkün’e kıyasla, koşulluluğundan sıyrılıp *Totum*’unun koşullarının belirleyicilerinin henüz olgunlaşmadığı bir olanak olarak belirir Bloch’un düşüncesinde (2013: 291). Bu olanak, *Ultimum*’la kapatılmamış olan bir Henüz-Olmayan’ın, kısıtlanmamış bir ilerleyişle meydana getirebileceği her şeyin Reel Olanağıdır aslında (Bloch, 2013: 291). Aristoteles’in maddede gördüğü, potansiyel halde her forma doğru olmaya ve olmamaya yönelik “-ebilirlik” Reel Olanağın asli içeriğine işaret etmektedir Bloch’un düşüncesinde (2013: 291-292). Aristoteles’in bahsi geçen madde kavrayışı, her ne kadar Straton, İbni Sina, İbn Rüşd, Bruno ve Spinoza uğraklarından geçerek düşünceyi dünyaya içkin olan *natura naturans*’a, yani yaratıcı ve dölleyici doğa kavrayışına ulaştırmış olan hattı açmış olsa da (2002: 34-36); bu çalışmanın birinci bölümünde de görülebileceği gibi Aristoteles’in kendisi, maddeyi çoğunlukla gerçekliğin mekanizmiyle kısıtlı bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bloch, Aristoteles’in kendi dizgesindeki haliyle karşımıza çıkan maddenin, yalnızca *entelekheia*’ların kendilerini gerçeklikteki biçimler olarak ortaya koymalarının ölçülerini belirleyen mutlak pasifliğin yeri olduğunu belirtir (2013: 258). Aristoteles’in maddesini Aristoteles’in oturttuğu kalıptan çıkarıp onu, tüm biçimlerin hem doğumu hem ölümü

hem de umut mekânı olarak belirleyerek asıl potansiyeli olan Reel Olanakla buluşturmuş olan düşünce ise, Aristotelesçi Sol'a aittir Bloch'a göre (2013: 259). Reel Olanakla özdeşleştirilmiş olan bu madde, artık biri şimdinin ölçülü olarak verili bulunan koşulları arasında kalarak şekillenen, diğeri ise ütöpik *Totum*'u kendiyile birlikte Yeni'ye doğru belirleyen iki yüzü olan ve bu şekilde de diyalektiğe açılabilen bir unsur olarak belirlemektedir (Bloch, 2013: 257). Bu anlamıyla ele alınan Reel Olanak, artık yalnızca bir tohumun küçükten taşıdığı ve onun büyüme gerçekliğiyle sonlanan pasif potansiyeline değil, sahici bir gelişmeye yol açacak olan daimi Yeni'ye yönelik ucu açıklığı barındıran *Totum*'a işaret edebilmektedir (Bloch, 2013: 294-295). İçinde Reel Olanak barındırdığı için kapanmamış haldeki bir *Totum* olarak ele alınan böylesi bir gerçeklik, felsefede çoğunlukla ya hiç kavranmamış ya da *Ultimum*'a göre belirlenmiş bir *Primum*'la kapatılmıştır. Bloch'a göre, felsefe bu tip bir gerçeklik anlayışına en çok Marx'la birlikte yaklaşmıştır; çünkü Marx'ın gerçeğinde esas mesele, doğru yorumlanan, diğeri bir deyişle materyalist anlamda sürece tâbi olan, tamamlanmamış olarak kavranan dünyayı değiştirmektir (2013: 305). Bu yaklaşımla birlikte ele alınan değiştirilebilir dünyanın değiştirilmesi, gerçekleştirilebilir Reel Olanakın Dünya-sürecindeki teori-pratiğini verir bize (Bloch, 2013: 305). Felsefenin çoğunlukla ıskaladığı bu bölgeye isabet ettiren asıl unsur ise sanattır Bloch'un düşüncesinde. İmgesel karakteri dolayısıyla sanat, felsefenin kurduğu gerçeklik ablukası ne denli çetin olursa olsun, Reel Olanakın ütöpik karakterini kapalı gerçekliği delemek şekilde tarih boyunca var edebilmiş ve onu günümüze dek ulaştırabilmiştir (Bloch, 2013: 297). Bloch'a göre, her büyük sanat eseri, içinde barındırdığı geleceğe açılan ütöpik titreşimden ötürü, belirtik özünü ortaya koymanın dışında, kendinde gelmekte olanın gizliliğine bırakılmış bir yön de barındırdığı için, geleceğe açılan dikenli köprüler kurmaktadır aslında (2013: 130). Bloch'un umudu doğuran *Novum*'a ulaşmak için yapılmasına işaret ettiği şey de böylelikle belirmiş olur karşımızda: Düşünceyi Yeni'ye götürecektir olan Reel Olanakın ütöpik titreşimlerini bastıran, gerçekliği *Ultimum*'la sınırlayan bir anlayış devreden çıkartmak ve sanat eserlerinin açığa çıkarttığı bu olanağı da, Marx'ın değiştirilebilir olanı değiştirme düşüncesine katmaktır.

Bloch'un ortaya koyduğu dizgeye dair bu kısa bahis, felsefe tarihinde asli anlamda dile gelmiş olan her "yeni"nin bir kopuş olarak değerlendirilebileceğine, fakat bu kopuşların

da, sonradan çoğunlukla tekrar gerçekliğin içine düştüğüne işaret etmektedir. Örneğin, Aristoteles'in Zenon'un ortaya koyduğu *aporia*'ları ortadan kaldırmak için *dynamis* kavramına olanak anlamını dâhil etmesi, düşünceyi tam da böylesi bir "yeni"ye taşımış, fakat filozofun bu noktada durmayıp olanağı ve maddeyi daima *energeia*'ya göre belirlenen bir unsur olarak ele almasıyla da, "yeni"ye giden yol, onu kapatan bir gerçeklik içinde sıkıştırılmıştır. Bloch'un bu noktada bir istisna gibi belirmesinin nedeni, onun felsefede yeni olanı ortaya koymak için aldığı sözün doğrudan "yeni"nin kendisiyle ilgili olmasında yatmaktadır. *Novum*'a daima açık olan bir *Totum*'u tasarlayabilmek adına Bloch, olanak kavramını, Aristoteles'in felsefe tarihine bıraktığı gerçekliğe göre belirlenme mirasından kurtarmayı tasarlamıştır. Bu tasarısını gerçekleştirip gerçekleştiremediği sorusuna verilecek cevap ise yalnızca "hem evet hem de hayır" olabilir. Soruya evet cevabının verilebilecek olmasının nedeni, Bloch'un ortaya koyduğu Reel Olanığın, gerçekten de *Totum*'un daima *Novum*'a açılan deliklere sahip olan bir bütün olarak açığa çıkmasını sağlamış olmasıdır. Benzetme her ne kadar yetersiz kalacak olsa da, Reel Olanığın, kabuğunun altına sokulmadığı, aksine kabuğunun kendisini oluşturduğu bir *Totum*, "yeni"ye asla kapanamayacak, hatta daima onun tarafından belirlenecek bir unsur olarak belirlemektedir. Öte yandan, aynı soruya hayır cevabının da verilebilir olmasının nedeni, Bloch'un deyiimiyle Salt Mümkün'e ulaşmanın olanaksız olmasında yatmaktadır. Reel Olanak, Aristotelesçi mirası tersyüz ederek "gerçekliği belirleyen olanağı" verir bize, ama düşünceyi asla Bloch'un Salt Mümkün olarak adlandırdığı "olanak olarak olanak"a ulaştıramaz, çünkü Bloch'un ortaya koymayı istediği olanak, tam da "Reel" ifadesinde gizlendiği haliyle, gerçeklikle onu belirleyecek bir münasebeti olması istenen bir olanak olarak çıkmaktadır karşımıza. Tıpkı üstte Karasu'dan aktararak söylediğim gibi, böylesi bir olanak, ancak "yemiş verdiğinde", yani eskidiğinde belirlenebilecek olan bir "yeni"nin olanağı olarak, yine onu eskitecek olan gerçeklikten bağımsız olarak tasarlanamayacak bir unsur olarak belirlemektedir. Olanak olarak olanağın, asli anlamda yeni olanın *atopos* olan *topos*'unun belirlenmesi üzerinden de yakalanamayacağına işaret edildiğine göre, şimdi çalışmanın giriş bölümünde üzerinde kısaca durmuş olduğum, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede olanağın çoğunlukla gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak açığa çıkıyor olmasındaki "çoğunlukla" ifadesi üzerine biraz konuşabilirim.

Agamben “Olanak Üzerine” isimli yazısında, *Ruh Üzerine*’de kendini duyumsayamayan duyu organlarının duyumsayan kısmının, *energeia* halinde değil, saf *dynamis* halinde olduğunun ifade edildiği pasajda olduğu gibi (Aristoteles, 2018b: 417a 3-9), Aristoteles’in belli bir saf *dynamis*’ten bahsettiğine, fakat bunun ne olduğunu açıklamamış olduğuna dikkat çekmiştir (2000: 178). Agamben’e göre, duyumsayan kısmın etkinliğini gözü kapalı bir halde ruha ait bir yeti olarak tasarladığımız için, kendini yoksunluk üzerinden açığa çıkaran böylesi bir yetinin nasıl varolduğu problemine asla takılmayız (2000: 178). Oysa *Ruh Üzerine*’nin bu kısmından olanağa dair çıkarılabilecek olan şey, bir şeyi gerçekleştirme gücü olarak bir yetiye sahip olmanın, o şeyin gerçekleştirilmesine dair bir yoksunluğa sahip olmak anlamını da içermesinden dolayı, olanağın, mantıksal bir ilke olarak değil, yoksunluğun varoluş tarzı olarak belirlemekte olduğudur (Agamben, 2000: 179). “Fakat bir noksanlık nasıl mevcut olabilir; bir duyum, anesthesia [duyum yokluğu] olarak nasıl varolabilir? İşte Aristoteles’i ilgilendiren problem budur.” diyen Agamben (2000: 179), Aristoteles’in asla sınırlarını belirlememiş olduğu ve kendini onun düşüncesinde bir tür yoksunluk olarak gösteren saf *dynamis* unsurunun karşısına basit bir soru işareti bırakmış olur. Agamben, 1986’da açığa çıkardığı bu soru işaretini ortadan kaldıramamış olsa da, Heidegger’in 1931’de verdiği Aristoteles derslerine baktığımızda, Agamben’in bahsi geçen soru işaretini neredeyse bütünüyle ortadan kaldıracak olan açıklamaların çoktan yapılmış olduğunu fark ederiz.

Heidegger’e göre Aristoteles’in yeti anlamında kullandığı *dynamis*’in gerçekliğe göre belirlenip belirlenmediği üzerinde durmasının nedeni, çalışmanın birinci bölümünde de üzerinde durulmuş olan, Megaralıların “bir δύνάμις, sadece gerçeklik haline gelirse varolur” şeklindeki savlarına itiraz etmek istemesinden kaynaklanmaktadır (2010a: 168). Megaralılar bu şekilde, *dynamis*’i varolanın *essentia*’sı ile değil, *existentia*’sı ile ilgili bir unsur olarak değerlendirdikleri için, onların düşüncesinde “gerçekleşmemiş bir yetinin nasıl varolduğu sorusu” kavramsız kalmaktadır (Heidegger, 2010a: 168-171). Aristoteles, Megaralılardaki *kinesis*’i doğrudan yadsımaya yönelik bu Elealı eğilimi fark etmiş olduğu için, çalışmanın birinci bölümünde de üzerinde durmuş olduğum gibi, ne *energeia* ne de *dynamis* olan, ama ikisi arasındaki bir “gerçekleşme”ye yuvalanan *kinesis*’i devreye sokarak, *dynamis*’in Megaralıların gözden kaçırdığı anlamını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Aristoteles, Megaralıların savının kabul edilmesi durumunda, inşa etme

edimini gerçekleştirmeyen bir mimarın mimar olarak kabul edilemeyeceğine, çünkü onların kabul ettiği haliyle yetinin, ancak gerçekleşmesinde açığa çıkabileceğine; oysa asli anlamda mimarın mimarlık yetisine henüz inşa edimini gerçekleştirmeden sahip olması gerektiğine işaret etmiştir (2018a: 1046b 33-36). Heidegger, Aristoteles’in, *aporia*’yı doğrudan Megaralıların savında değil de, bundan doğan sonuçlarda bulmuş olmasına dikkat çekerek, tıpkı Agamben’in ortaya koyduğu soru işaretinin imlediği gibi, Aristoteles’in, bu şekilde ortaya koymayı denediği *dynamis*’in nasıl hazır bulunmakta olduğunu belirlememiş olduğuna işaret etmiştir (2010a: 174). Heidegger’e göre Aristoteles, *δύναμις*’in *δύναμις* olarak hazır bulunmasını “iye olmak” anlamına gelen *ἔχειν*’de (*ekhein*) görmekte; iye olunan şeyin iyelik altında olup edinilmiş olarak kullanıma hazır bulunmasından dolayı da, iye olunmuş olma anlamı içindeki *δύναμις*’in *δύναμις* olarak hazır bulunmasının, elbette gerçeklik halindeki bir *δύναμις* olmadığını düşünmektedir (2010a: 183). Bu şekilde ele alındığında *δύναμις* olarak *δύναμις*’in hazır bulunuşu, onun olabildiği şeyin henüz gerçekten olmamış olmasından bağımsız bir unsur olarak belirlemektedir; çünkü bahsi geçen yetiden doğacak olan *ἔργον* hiç gerçekleşmese bile, onu doğurma olanağını barındıran yeti el-altında kalmaktadır Heidegger’e göre (2010a: 187). Yeti sahibi olmak ve yetisiz olmak, daima “...e yetili olmak” ve “...e yetisiz olmak” anlamlarına iye olduğu için, Heidegger’e göre Aristoteles’in yeti anlamındaki bu *dynamis* kavrayışının temel belirleyeni, yetinin “...e yetili” olduğu unsura doğru geçişini olanaklı kılan *kinesis* olarak belirlemektedir (2010a: 211). Çalışmanın ikinci kısmında da işaret etmiş olduğum gibi, Heidegger’in Aristoteles’in düşüncesinde karşımıza çıkan *δύναμις*’in kılavuz anlamını *κατὰ κίνησιν* olarak belirlemiş olması, kendini yine bu noktada da anlamlı kılmaktadır. “...e göre” anlamına gelen *κατὰ* zarfı, *dynamis*’in yalnızca “*kinesis*’e göre” açılabilir olan *ἀρχή, μεταβολή, ἐν ἄλλῳ* ve *ἢ ἢ ἄλλο* anlamlarının iç bağlantısının daimiliğini imlemektedir (2010a: 50 ve 74). Gerçekliğin temele konulduğu bir ontolojide, “bir değişme için çıkış noktası” olarak ele alınan *dynamis*, içinde *telos*’u barındıran *entelekheia* olan son haline ulaşmadan önce, yalnızca *energeia* olarak açığa çıkabilecek bir değişmenin nedeni olan bir unsur olarak, yani henüz gerçekliğe ulaşmamış bir yoksunluk olarak belirlemektedir. Bu şekilde, Agamben’in bir noksanlık olarak gördüğü yeti anlamındaki saf *dynamis*’in, Aristoteles’in düşüncesinde nasıl söz konusu olabildiği sorusu da cevaplanmış olur. Megaralılardaki Elealı eğilim dolayısıyla yok sayılmak istenen *kinesis*, *κατὰ* ile kendini *dymanis*’e

bağlayıp onun, *energeia*'ya göre oluşunu belirgin kılan asli öge olarak açığa çıkarıldığında, üzerinde Agamben'in koyduğu soru işaretini barındıran “yoksunluk” olarak belirlemekte olan *dynamis*'in de yine *energeia*'ya göre söz konusu olan bir *dynamis* olarak karşımıza çıkmakta olduğunu kavramış oluruz. *Dynamis*'in kılavuz anlamı olan “*kinesis*'e göre” olma anlamının dışına çıktığı ve Heidegger'in onu adlandırdığı haliyle *dynamis*'in ontolojik bütünlüğüne işaret eden bir diğer anlamı ise, “*kinesis*'e göre” olmasa da, yine de “*energeia*'ya göre” olmayı kendinde taşımaktadır. Heidegger, *dynamis*'in bahsi geçen ontolojik bütünlüğünü “edilgin haldeki katlanma ve etkin haldeki yaratmanın başlangıcının bağlantısı” olarak adlandırır (2010a: 105). “Devinimi ya da değişimi başlatan bağlantı” olan bu ontolojik bütünlük, *kinesis*'i yaratan olarak *kinesis*'e göre belirlenmeyen bir unsura işaret ediyor olsa da, bir bağlantı olarak başlattığı “katlanma” ve “yaratma” *energeia* dolayısıyla söz konusu olacağı için, *dynamis*'in bu anlamı da “olanak olarak olanak”ı değil, gerçekliğe göre belirlenen bir olanağı vermektedir.

Asli anlamda bir kopuş olarak açığa çıkan “yeni” üzerine yürütülen araştırma, Bloch'un onu radikalleştirdiği haliyle bile bizi “olanak olarak olanak”a ulaştıramadı. Agamben'in, Aristoteles'in düşüncesinde kendini bir yoksunluk olarak gösteriyor gibi görünen yetinin saf *dynamis* karakterine ilişkin olarak ortaya koyduğu soru işareti ise, Heidegger'in, burada açığa çıkan *dynamis*'in de *energeia*'ya göre belirlendiğine işaret eden yorumlarıyla ortadan kaldırılmış oldu. Bu nedenle, “olanak olarak olanak”a, yani gerçekliği hesaba katmasına rağmen onun tarafından belirlenmeyecek olan bir olanağa işaret edebilmenin tek yolu, Heidegger'in önontolojik dizgesine yönelik yapmış olduğum üç katmanlı yer belirleme denemesinin sonucunda açığa çıkan olanak kavrayışı üzerinden söz konusu edilebilirmiş gibi görünüyor. Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede, doğrudan olmasa da izleri üzerinden işaret edebildiğim bu olanak kavrayışı, bir yönüyle asli anlamda “yeni” olan üzerine yürütmüş olduğum tartışmayla da bağlantılıdır. Heidegger'in yeni olanı dile getirmek için aldığı söz, her ne kadar Bloch'un ki gibi doğrudan “yeni”nin kendisine dair olmasa da, mevcut-olanı ontolojinin tek ölçütü olarak belirlemiş olan düşünceyi karşısına almış olduğu için, yalnızca onun ortaya koyduğu “yeni kopuş”ta açığa çıkan olanağın, gerçekliğe dair bir kopuşu imlediğini söyleyebiliriz. Olanak olarak olanak, Heidegger'in ortaya koyduğu dizgeyi tümüyle kat eden ve yalnızca bu kat edişiyile onu mümkün kılan asli bir zemin, bir yapı harcı olarak belirlemektedir.

Bahsi geçen olanak, tam da mevcut-olanı imleyen gerçekliğin zemini olarak açığa çıktığı için, gerçeklik üzerinde kanıtlanamamakta, çünkü “kanıtlama” denilen ontik belirleme de yalnızca bu zeminde mümkün olmaktadır. Mevcut-olanı imleyen gerçekliğin ve bu gerçekliği tek ölçüt olarak belirleyen ontik yaklaşımların ancak onunla olanaklı olduğu “olanak olarak olanak”, bir yandan da Heidegger’in ortaya koyduğu öntolojik dizgenin yapı bütününe hem kategoryal hem de eksistensiye anlamda daimi bir ilintililik içinde tutan zamansallık gibi bir diğer asli unsur olarak belirlemektedir. Dünya-içinde-varolma, anlama, bulunuş, ölüm, düşmüşlük, *Sorge* ve zamansallık gibi her eksistensiye, düşüncenin ontik olan ile ontolojik olan arasında geçiş yapabilmesini sağlayan köprüsünü, böylesi bir olanak kavrayışında bulmaktadır. Bu şekilde açığa çıkan olanak olarak olanak, tam da kanıtlama ediminin onu tekrar mevcut-olanın gerçekliğine geri düşüreceği, Aristotelesçi geleneğe uygun bir formda gerçekliğe göre belirlenen bir olasılığa indirgeyeceği için kanıtlanamamakta, daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursam, kanıtlanmaya direnmektedir.

Heidegger’in yeniyi dile getiren öntolojik dizgesinde kanıtlanmaya direnen tek unsur, elbette yalnızca bahsi geçen olanak olarak olanak değildir. Onun ifadesiyle, her türlü varolanın ve varolana ait her türlü belirlenimin ötesinde olduğu için *transcendens*’in ta kendisi olarak belirlenen “varlık” da, mevcut-olanın gerçekliğine indirgenemeyeceği için bu gerçeklikte kanıtlanamayacak, ama yine de kendini kendinde gösterebilecek bir unsur olarak belirlemektedir (Heidegger, 2018: 70). Benzer bir şekilde, *Sorge*’nin mevcut-olana dair kanıt varsayımlarından daima daha önce söz konusu olan bir eksistensiye olması, *Dasein*’in kendisinin de kanıtlanamayacak bir unsur olarak belirmesi anlamına gelmektedir (Heidegger, 2018: 343). “İnsan” gibi bir mevcut-olana indirgenemeyecek olan *Dasein*’in, varolana indirgenemeyecek olan varlığına yönelik analizinin ortaya koyduğu, ontolojinin tek ölçütünün gerçeklik olamayacağı olgusunda olduğu gibi; olanak olarak olanak da, bu sözde tek ölçüt olarak geçen gerçeklikteki kanıtlanışına direnerek, asli anlamda ontolojik olanı doğurabilecek olan bir unsur olarak belirlemektedir. Çalışmanın ikinci kısmında da üzerinde durduğum gibi, Heidegger’e göre asli bir yaratmada açığa çıkan *ergon*, henüz el-altında-olmadığı durumda bile, tasarlamanın olanağı olanak olarak tasarlayabilen karakteri sayesinde belirlenmiş olan amacıyla önceden sınırlanmış olarak belirlemektedir (2010a: 137-138 ve 141-142). Tıpkı

Heidegger'in ortaya koyduğu “yeni” dizgede söz konusu olduğu gibi, asli anlamda “yeni”yi ortaya koyan bir yaratmada söz konusu olan böylesi bir sınırlama, kaçınılmaz olarak “eski”de gerçekleşeceği için, “eski”nin oluşturduğu bütüne daha en baştan dışlayıcı bir unsur olarak dâhil edilmektedir (2010a: 138). *Ergon* olarak açığa çıkan dışlayıcı “yeni”nin dışladığı unsur, eskinin *topos*'udur. Eskinin *topos*'u için *atopos* sayılan bir “yeni”nin kendi dışlayıcı yeri, üstte de belirttiğim gibi, *atopos* olan bir *topos*'a, yani yer-olmayan-bir-yere işaret etmektedir. Heidegger, tek ölçütü gerçeklik olarak belirlemiş olan “eski”nin *topos*'unda bir *atopos* sayılması zorunlu olan “olanak olarak olanak”a bir “yeni” olarak işaret ettiği için, böylesi bir “yeni”nin eski *topos*'ta kanıtlanması mümkün değildir; çünkü o, eskinin *topos*'unda yeri olmayan bir yere işaret etmektedir. Öte yandan, yine çalışmanın ikinci bölümünde de belirtmiş olduğum gibi, yeni eserin yaratımının işaret ettiği *atopos*'taki *topos*'a yönelik dışlama, “yeni”nin bir karşıt olarak karşıtlığa dâhil olmasının asli koşulunu oluşturur; çünkü Aristoteles'in sınırlarını çizdiği anlamda karşıtlık, “hiç ilgisi olmayan”ı değil, “karşıda duran şey”i imlemektedir (Heidegger, 2010a: 139). Olanak olarak olanak, tam da bu bağlamda gerçekliği hesaba katan, fakat onun zeminini oluşturduğu için onun tarafından belirlenemeyecek olan bir unsur olarak açığa çıkmakta, kanıtlanamasa da, kendini kendinden hareketle görünür kılmaktadır.

Heidegger'in ortaya koyduğu dizgedeki izleri üzerinden bu şekilde yakalanmış olan olanak olarak olanak, Aristoteles'ten felsefe tarihine kalmış olan olanağı gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak değerlendirme mirasından doğan *aporia* ablukasında ilk kez bir *euporia* olarak belirmiş olur. Gerçeklikte kanıtlanmaya direnen bir unsur olarak açığa çıkan bu *euporia*, Aristoteles'in düşüncesinde olanağın çoğunlukla gerçekliğe göre belirlenen bir unsur olarak beliriyor olduğunu söylerken kullandığım “çoğunlukla” ifadesine de ilk kez asli bir anlam yükleyebilmenin yolunu açmaktadır. Heidegger'in ortaya koyduğu düşüncelerde kendini kaçınılmaz bir zemin olarak açığa çıkaran “olanak olarak olanak” kavrayışına dayanarak, Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede, gerçekliği hesaba katmasına rağmen ona göre belirlenmeyen bir olanağın, yalnızca, onun *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olarak belirlediği “ilk madde”de açığa çıktığını söyleyebiliriz. Aristoteles'in saf olanak olarak varolduğunu söylediği ilk madde, kendinde barınan bu safi potansiyel dolayısıyla, *kinesis* ve *metabole*'nin daimiliğine işaret

eden gerçeklikteki diğer her şeyin oluş ve bozuluşa uğramasını olanaklı kılarken, kendi bunlardan bağımsız olabilen bir *hypokeimenon* olarak belirlemektedir. Aristoteles'in ilk madde için kullandığı "saf olanak" ifadesi, bizi yine Heidegger'in ortaya koyduğu dizgede izleri üzerinden yakaladığımız, ama gerçeklikte bir kanıtı olamayacak olan olanak kavrayışına götürmektedir. Saf olanak olarak varolan *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'nın da gerçeklikte bir kanıtı olmaz; çünkü o, mevcut-olanı imleyen gerçekliği oluşturan oluş ve bozuluşun kendinde gerçekleştiği zemine, yani "olanak koşulu"na işaret etmektedir.



KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2000). "On Potentiality". (D. H. Roazen, Çev.). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (ss. 177-184). (D. H. Roazen, Der.). California: Stanford University Press.
- Aktok, Ö. (2017). "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve *Aletheia*". *Felsefi Düşün* (ss. 47-79). Sayı 8.
- Aristoteles. (1996). *Yorum Üzerine*. (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (1997a). *Fizik*. (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1997b). *Gökyüzü Üzerine*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (1997c). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Aristoteles. (1998). *Birinci Çözümlemeler*. (A. Houshiary, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2002). *Kategoriler*. (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2005a). *İkinci Çözümlemeler*. (A. Houshiary, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2005b). *Poietika*. (N. Kalaycı, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aristoteles. (2018a). *Metafizik*. (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles. (2018b). *Ruh Üzerine*. (Ö. Aygün ve Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristotle. (1963). "Problemata". (E. S. Forster, Çev.). *The Works of Aristotle, Volume VII*. (W. D. Ross, Ed.). London: Oxford University Press.
- Aristotle. (1966a). "De Caelo". (J. L. Socks, Çev.). *The Works of Aristotle, Volume II*. (W. D. Ross, Ed.). London: Oxford University Press.
- Aristotle. (1966b). "De Generatione et Corruptione". (H. H. Joachim, Çev.). *The Works of Aristotle, Volume II*. (W. D. Ross, Ed.). London: Oxford University Press.
- Aristotle. (1966c). "Metaphysica". (W. D. Ross, Çev.). *The Works of Aristotle, Volume VIII*. (W. D. Ross, Ed.). London: Oxford University Press.
- Aristotle. (1968a). "Analytica Posteriora". (G. R. G. Mure, Çev.). *The Works of Aristotle, Volume I*. (W. D. Ross, Ed.). London: Oxford University Press.

- Aristotle. (1968b). "Topica". (W. A. Pickard, Çev.). *The Works of Aristotle, Volume I*. (W. D. Ross, Ed.). London: Oxford University Press.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Aygün, Ö. (2017). "Heidegger'de Varlık Sorusu ve Hakikat Sorunu". *Felsefi Düşün* (ss. 342-357). Sayı 8.
- Barnes, J. (1999). "Metaphysics". *The Cambridge Companion to Aristotle* (ss. 66-108). New York: Cambridge University Press.
- Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. (F. L. Pogson, Çev.). New York: Dover Publications.
- Berkeley, G. (1996). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. (H. Turan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi*. (H. Portakal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.
- Bloch, E. (2013). *Umut İlkesi, Cilt 1*. (T. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, E. (2017). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. (T. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bonitz, H. (1955). *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brentano, F. (1975). *On the Several Senses of Being in Aristotle*. (R. George, Çev. Ve Ed.). Los Angeles: University of California Press.
- Camcı, C. (2017). "Heidegger'in Olanak ve Aşkınlık Kavramları Üzerine". *Felsefi Düşün* (ss. 358-380). Sayı 8.
- Copleston, F. (1993a). *A History of Philosophy, Volume I: Greece and Rome From Pre Socratics to Plotinus*. New York: Doubleday Publishing.
- Copleston, F. (1993b). *A History of Philosophy, Volume III: Late Medieval and Renaissance Philosophy*. New York: Doubleday Publishing.
- Copernicus, N. (2010). *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*. (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cousin, D. R. (1933). "Aristotle's Doctrine of Substance". *Mind* (ss. 319-337). Sayı 167.
- Çüçen, K., Zafer, Z. ve Esenyel, A. (Haz.). (2014). *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları.
- Demir, B. (2019). "Oltayı Balığa Vermek: Aristotelesçi Olanak Kavrayışına Bloch'un Müdahalesi". *Kampfplatz* (ss. 81-98). Sayı 12.

- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*. (K. S. Sel, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Ergül, S. (2010). “Suçlu Bir Kuramsal Girişim ve Althusser’in Yalnızlığı”. *Felsefelogos* (ss. 113-129). Sayı 39.
- Ergül, S. (2011a). *Badio’nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Kopuş ve Birleşme Anları Üzerine Bir Tartışma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergül, S. (2011b). “Siyaset Felsefesinde Platoncu Keşifler ve İsimler”. *Antik Yunan’da Felsefe ve Çağımıza Etkileri* (ss. 369-379). (Y. Kılıç, Ed.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Ergül, S. (2014). “Machiavelli ve Siyasal Grotesk İçin Bir Deneme”. *Kampfplatz* (ss. 69-96). Sayı 5.
- Friedman, M. (2015). *Kant ve Kesin Bilimler*. (S. Ş. Öget, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Galilei, G. (2008). *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*. (R. Aşçıoğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gözkan, H. B. (2010). “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meslesi”. *Cogito* (ss. 113-152). Sayı 64.
- Güzel, C. (2003). “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (ss. 126-139). Sayı 1.
- Güzel, C. (2008). “Antikçağ ile Ortaçağ’da Varlık Felsefesi”. *Kaygı* (ss. 223-235). Sayı 11.
- Güzel, C. (2011). “‘Novum Organum’ Versus ‘Organon’ ”. *Kaygı* (ss. 25-35). Sayı 16.
- Hartmann, N. (1968). “Almanya’da Yeni Ontoloji”. *Felsefe Arkivi* (ss. 1-48). Sayı 16.
- Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*. (H. Tepe, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Hartmann, N. (2013). *Possibility and Actuality*. (A. Scott ve S. Adair, Çev.). Berlin: Deutsche Nationalbibliothek.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, Çev.). New York: Oxford University Press.

- Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Heidegger, M. (1985). *Being and Time*. (J. Macquarrie ve E. Robinson, Çev.). Southampton: The Camelot Press.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. (A. Hofstadter, Çev.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1989). *Hegel's Concept of Experience*. (K. R. Dove, Çev.). San Francisco: Harper & Row Publishing.
- Heidegger, M. (1992a). *History of the Concept of Time Prolegomena*. (T. Kisiel, Çev.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1992b). *The Metaphysical Foundations of Logic*. (M. Heim, Çev.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1994). *Metafizik Nedir?*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (1996a). *Being and Time*. (J. Stambaugh, Çev.). New York: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1996b). "Zaman Kavramı". (S. Babür, Çev.). *Zaman Kavramı* (ss. 56-103). (S. Babür, Ed.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Heidegger, M. (1997). *Özdeşlik ve Ayrım*. (N. Aça, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). "On the Essence and Concept of $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in Aristotle's *Physics* B, I". (T. Sheehan, Çev.). *Pathmarks* (ss. 183-230). (W. Mcneill, Ed.). New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2003). *What Is Philosophy?*. (J. T. Wilde ve W. Klubak, Çev.). New York: Rowman & Littlefield Publishing.
- Heidegger, M. (2008). *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. (R. Rojcewicz, Çev.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. (R. D. Metcalf ve M. B. Tanzer, Çev.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

- Heidegger, M. (2010a). *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*. (S. Babür, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Heidegger, M. (2010b). “Çok Sevgili Mösyö Sartre”. *Cogito* (ss. 17-18). Sayı 64.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. (C. Çakmak, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hesiod. (2006). *Theogony, Works and Days, Testimonia*. (G. W. Most, Çev.). Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (O. Aruoba, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kant, I. (1980). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1982). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1983). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Karasu, B. (1994). “‘Yeni’ Dediğimiz Üzerine”. *Ne Kitapsız Ne Kedisiz* (ss. 35-50). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kartal, O. (2017). *Başkasının Politikası Husserl, Heidegger, Levinas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1992). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Alan Yayınları.
- Koyré, A. (2002). “Galileo ile Platon”. *Bilim Tarihi Yazıları 1* (ss. 151-186). (K. Dinçer, Çev.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Kuçuradi, İ. (1981). “Aristoteles’in Ousia’sı ve Substans Kavramı”. *Çağın Olayları Arasında* (ss. 154-168). Ankara: Şiir Tiyatro Yayınları.
- Laertios, D. (2013). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Levinas, E. (2010). “Martin Heidegger ve Ontoloji”. (E. Simson, Çev.). *Cogito* (ss. 19-49). Sayı 64.
- Liddell, H. G. ve Scott, R. (Ed.). (1996). *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Mutlu, E. Ç. (2014). “Aristoteles’te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü”. *Cogito* (ss. 115-130). Sayı 77.
- Nietzsche, F. (2003). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ökten, K. H. (2008). “*Varlık ve Zaman*” Kılavuzu. İstanbul: Agora Yayınları.
- Ökten, K. H. (2019). *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özcan, M. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Özcan, Z. (2014). “Aristoteles’te Noûs Kavramı”. *Cogito* (ss. 150-180). Sayı 77.
- Parmenides. (2015). *Doğa Hakkında*. (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Plato. (1973a). “Charmides”. (B. Jowett, Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* (ss. 99-122). (E. Hamilton ve H. Cairns, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Plato. (1973b). “Laches”. (B. Jowett, Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* (ss. 123-144). (E. Hamilton ve H. Cairns, Ed.). New Jersey: Princeton University.
- Plato. (1973c). “Meno”. (W. K. C. Guthrie, Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* (ss. 355-384). (E. Hamilton ve H. Cairns, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Plato. (1973d). “Republic”. (P. Shorey, Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* (ss. 575-844). (E. Hamilton ve H. Cairns, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Plato. (1973e). “Theaetetus”. (F. M. Cornford, Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* (ss. 845-919). (E. Hamilton ve H. Cairns, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.

- Plato. (1973f). “Timaeus”. (B. Jowett, Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* (ss. 1151-1211). (E. Hamilton ve H. Cairns, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Platon. (1989). *Parmenides*. (S. Babür, Çev.). İstanbul: Ara Yayınları.
- Platon. (2006). *Lysis*. (N. P. Boyacı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon. (2007). *Symposion*. (E. Çoraklı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon. (2012). *Phaidon*. (N. Kalaycı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon. (2015). *Sofist*. (Ö. N. Soykan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Richardson, W. J. (2003). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Ross, D. (2004). *Aristotle*. London: Routledge.
- Sartre, J. P. (1985). *Existentialism and Human Emotions*. (B. Frechtman ve H. E. Barnes, Çev.). New York: Castle Press.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik*. (T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Scaltas, T. (1992). “Substratum, Subject and Substance”. *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle’s Ontology* (ss. 177-210). (A. Preus ve J. P. Anton, Ed.). Albany: State University of New York Press.
- Sev, Y. G. (2014). “Aristoteles’in *Ousia* Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta”. *Cogito* (ss. 5-114). Sayı: 77.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (E. Ayhan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Theophrastos. (2016). *İlkelere Dair (Metafizik)*. (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2005). “Varlık Sorunu Açısından Aristoteles’in Metafiziği ve Heidegger”. *Yeditepe’de Felsefe* (8-22). Sayı 4.
- Ünlü, H. (2017). “Aristoteles’in Devinim Tanımı”. *Kutadgubilig* (ss. 307-318). Sayı 34.
- Westfall, R. S. (2004). *Modern Bilimin Oluşumu*. (İ. H. Duru, Çev.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Yücefer, H. (2014). “Aristoteles’in Metafiziği”. *Cogito* (ss. 9-50). Sayı 77.
- Yücefer, H. (2017). “Güçten Gücüllüğe: Aristoteles *Metafizik Theta*’da Ne Yapıyor?”. *Kutadgubilig* (ss. 277-305). Sayı 34.

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 24/05/2019

Tez Başlığı : Olanak Kavramı Üzerine Bir Tartışma: Aristoteles ve Martin Heidegger

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 193 sayfalık kısmına ilişkin, 24/05/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☒ Alıntılar hariç
- 4- ☐ Alıntılar dâhil
- 5- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Barışcan DEMİR
Öğrenci No: N14222941
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe

24.05.2019

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Cemal GÜZEL



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY DEPARTMENT**

Date: 24/05/2019

Thesis Title : A Discussion on the Notion of Potentiality: Aristotle and Martin Heidegger

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 24/05/2019 for the total of 193 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 1 %.

Filtering options applied:

1. ☐ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: Barışcan DEMİR

Student No: N14222941

Department: Philosophy

Program: Philosophy

Date and Signature

24.05.2019

[Signature]

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

[Signature]
Prof. Dr. Cemal GÜZEL

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL MUAFİYET FORMU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 12/07/2019

Tez Başlığı: Olanak Kavramı Üzerine Bir Tartışma: Aristoteles ve Martin Heidegger

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Barışcan DEMİR
Öğrenci No: N14222941
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

12.07.2019

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Cemal GÜZEL

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY DEPARTMENT**

Date: 12/07/2019

Thesis Title: A Discussion on the Concept of Potentiality: Aristotle and Martin Heidegger

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Barışcan DEMİR

Student No: N14222941

Department: Philosophy

Program: Philosophy

Status: ☒ MA ☐ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

12.07.2019

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Cemal GÜZEL