

MEVCUDİYET VE ZAMAN: HEIDEGGER'İN OUSIA YORUMU

Yasin KARAMAN*

ÖZET

Bu makalede Aristoteles'in Metafizik'inin en önemli kavramlarından olan ousia ve bu kavramla ilgili Heidegger'in yorumu ele alınmıştır. Metafizik eserinin en önemli kavramı olan ousia sürekli töz olarak çevrilirken, Heidegger bunun mevcudiyet, kalıcı buradalık olarak düşünülmesi gerektiğini söyler ve zamanla olan ilişkisine vurgu yapar. Ousianın tümel olarak mı yoksa tekil bir birey olarak mı anlaşılması gerektiği önem arz eder. Aristoteles ousianın ilkin tekil bir birey olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Heidegger'e göre ousia hem bir şeyin mevcudiyetini, bir varolanın varlığını, hem de o şeyin ne olduğunu, onun eidosunu belirten ikili bir anlama sahiptir.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, Heidegger, Metafizik, ousia, mevcudiyet,

(Presence and Time: Heidegger's Interpretation of Ousia)

ABSTRACT

This study examines ousia which is one of the most important concepts in Aristotle's Metaphysics, and Heidegger's interpretation in related to this. While ousia perpetually is translated as substance, Heidegger says that it must be thought as presence, endurance and emphasizes its relation with time. It is important that how ousia must be understood: A universal or a singular individual? Aristotle says that ousia must be grasped as a singular individual. According to Heidegger, ousia has a dual structure that indicates both presence of a thing, beingness of a being, and whatness of that thing, its eidos.

Keywords: Aristotle, Heidegger, Metaphysics, ousia, presence.

* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Varlık birçok anlama gelir.¹

Metafizik (1003a33)

Grekler için "Varlık" temelde mevcudiyet anlamına gelir.

Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*

1. Prelüd

Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları *Felsefe Nedir* adlı eserlerinde felsefenin 'kavram yaratmak' olduğuna dair mütevazı ama bir o kadar da derinlikli önerilerinden bu yana, filozoflara bir bakıma zanaatkârlar gözüyle bakabiliriz. Spinoza *Etika*'nın II. bölümünün 7. önermesinde felsefe tarihinin en velud tezlerinden birini ortaya atarak "şeylerin düzen ve bağıntısının fikirlerin düzen ve bağıntısıyla bir ve aynı" olduğunu söyler. Bu tezden hareketle, her şeyin seri üretim aracılığıyla bir meta haline geldiği çağımızda fikirlerin üretim mekanizmalarının bu güncel durumdan nasıl etkilendiğini sorgulayabiliriz. Felsefe tarihine şöyle kabaca bir göz attığımızda, zihin emeği olarak da adlandırılan neredeyse her düşünsel etkinliği ilginç ve gizemli kılanın, seri üretim tarzlarının egemen olduğu günümüzde dahi filozofların kavramlarını/ürünlerini 'çağdışı kalmış' üretim tarzlarıyla üretmeye devam etmeleri olduğunu görürüz: Adeta bir zanaatkâr gibi sessiz işliklerinde yalnız veyahut birkaç kişiden oluşan ekipler halinde, kısıtlı sayıda hatta yalnızca prototipler üreterek ve üzerlerinde uzun süre emek harcayarak, ince ince işleyerek, aksayan yönlerini düzeltip işe yarar hale getirinceye kadar saklayarak (tüm yararçı, işlevselci çağrışımların göz ardı edilmesi koşuluyla).

Peki, bir kavram nasıl yaratılır? Hangi kendine has özellikleriyle bir kavram bir terimden veya bir sözcükten ayrılır? Bu sorulara ikna edici olma iddiası taşımadan şöyle yanıt verebiliriz: Filozoflar çoğunlukla içinde iş gördükleri dilin bir sözcüğünü alıp, ona daha önce gündelik kullanımıyla pek alakası olmayan bir içerik yüklerler. Seçilen sıradan sözcük bu içerik sayesinde bir anda bir problemin tanığı haline dönüşür. Ancak felsefi bir problem de kendine özgü bir durum arz eder. Felsefi problemleri diğer problem biçimlerinden (bilimsel, politik, pratik vs.) ayıran en önemli özellik, problemin ancak kavramla birlikte görünür olması, kavramın hâlihazırda mevcut (pratik, olgusal, verili) bir sorunu çözme iddiası içermemesidir. *Kavramlar* (en azından felsefi uzama ait olanlar) *bir problemi çözmezler, görünüşe çıkarırlar*. Heidegger 1927–28 döneminde Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* üzerine verdiği derste felsefenin bu "trajik" durumunu şöyle özetler:

"Felsefe ilerleyerek gelişmez; tersine, aynı küçük sayıdaki sorunları ortaya çıkarıp aydınlatma çabasıdır; felsefe insan varoluşunun

¹ David Ross'un İngilizce çevirisi ise şöyle: "There are many senses in which a thing may be said to 'be'..." (*Metaphysics, The Complete Works of Aristotle-Volume Two*, yay. haz. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995, s. 1584). Kısacası buradaki 'Varlık' kavramı fiil olarak, yani 'Olmak' şeklinde düşünülmelidir: Örneğin Levinas, Heidegger'in temel önemini varlık kavramının isim olarak görüldüğü zamanlarda bu "fiil" (*sein, etre, olmak*) karakterine vurgu yapmayı öğretilmesi olarak görür.

içinde her an patlayan karanlıkla özerk, özgür ve temelden savaşımdır. Ve her aydınlatma ancak yeni uçurumlar açar”.²

Herakleitos’a göre Delphoi’deki bilgenin trajedisi de tam burada; efendisi Apollon’un ona hiçbir zaman ulaşamayacağı ufku yine de işaret etmesinde (*semainein*) yatmaktadır. Felsefi düşünmenin görevinin bu kendine özgü olduğu üniversitelerimizde dahi teknolojinin, karlılığın ve işlevselciliğin tahakkümünün ayyuka çıktığı günümüzde bir acizlik itirafı, bir güçsüzlüğün ifşası zannedilebilir. Bu haksız ithamı önlemek için yine Heidegger *Düşünmek Ne Demektir* eserinde ‘düşünen düşünceyi’ şu temel niteliklerini göz önünde bulundurarak “diğer” düşünme biçimlerinden ayırmamız konusunda bizi uyarır:

- “1. Düşünme bilimlerin yaptığı gibi bilgi sağlamaz.
2. Düşünme kullanışlı pratik bilgelik getirmez.
3. Düşünme hiçbir kozmik gizemi çözmez.
4. Düşünme bize doğrudan eyleme gücü bahşetmez”.³

Düşünmeden ya da felsefeden böyle aşırı bir talepte bulunmak ne kadar doğru peki? Heidegger ihtiyaçların ve beklentilerin sebep olduğu bu yanlış algıyı, uçmaya yaramadığı için bir marangoz tezgâhını atmamız gerektiğini söyleyen birinin safça tutumuna benzetir.⁴ Felsefe yaşamı daha konforlu, dünyayı daha pürüzsüz hale getiren bir araç, belli bir varolan-düzlemi hakkında kesinlik arayan bir bilim veya politik olarak yön tayin edici bir *Weltanschauung* üretici olarak görülmemelidir, zira hiçbir zaman böyle bir vaatte bulunmamıştır.

Bu açıdan filozof-zanaatkârların ürettiği kavramlar ancak yaşamla dilin ilişkiye geçerek ‘pıhtılaştığı’*, oluşun, akışın mayalandığı, sabitlendiği, kabuk bağladığı lezyonlar (yapılar değil) oluştururlar diyebiliriz. Başka bir ifadeyle, bir sözcük bir kavrama dönüştüğü andan itibaren yaşamı ve düşünceyi birbirine teyelleme görevini üstlenir. Filozof (ve dolayısıyla varlığın anlamı sorusunu soran tek varolan olarak insan, *Dasein*) ebe, zanaatkâr, muhafız, çoban olmanın yanı sıra sıradışı bir terzidir aynı zamanda.

Bu kavram yaratma eylemi olarak felsefe yapma biçiminin yalnızca son birkaç yılın moda yönelimi olduğu zannedilmemelidir. Bütün dikkate değer filozoflar felsefe tarihi dediğimiz podyumda ortaya koydukları kavramlarla birbirlerinden ayırt edilirler: Anaksagoras’ın *nousu*, Herakleitos’un *polemosu*, Platon’un *ideası*, Spinoza’nın *conatusu*, Levinas’ın *il y ası*... Aristoteles de bu durumdan başışık değildir. İşte Stageirali’nin gündelik kullanımından koparıp felsefi bir kavrama dönüştürdüğü en önemli sözcüklerden birisi de *ousiadır*

² Aktaran Frederic de Towarnicki, *Martin Heidegger-Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, YKY, İstanbul, 2002, s. 77.

³ Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?*, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, Harper and Row, New York, 1968, s. 159.

⁴ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Grogory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Haven & London, 2000, s. 11.

* Bir yazısında okuyup çok beğendiğim ve burada kullandığım bu metafor için Orhan Koçak’a teşekkürler.

(ούσία). *Ousia* önce Latinceye, daha sonra tüm modern Batı dillerine (ve Türkçeye) genellikle 'öz' (*essence*) veya 'töz' (*substantia, substance, substanz*) olarak çevrilmiştir. Ancak Heidegger bu kavramı töz olarak çevirmenin yaygın bir düşüncesizlik olduğunu ve anlamını tümüyle yitirmemize neden olduğunu söyler.⁵ Bu inceleme de Aristoteles'in eserlerinde merkezi bir yer işgal eden bu kavramın neyi ifade etmek için kullanıldığını Heidegger'in ana akımdan ayrık duran, aydınlatıcı yorumlarının ışığında incelemeyi ve ortadaki kafa karışıklığını mümkün olduğunca dağıtmayı amaçlamaktadır.

2. Kategoriler ve ousia

Ousia kavramını öncelikle gramer bakımından incelediğimizde, Grekçe *einai* (είναι, olma(k), to be) fiilinin geniş zaman ortacı olarak çekilmiş hali olduğunu görürüz ([var]-olmaklık). Gündelik dilde ise sözcük 'mal, mülk, servet, varlık' anlamını karşılayacak şekilde kullanılmaktaydı.⁶ Tam hali olan *parousia* da (παρούσία) eşanlamlı olacak şekilde 'mal, servet, mevcudiyet, hazır bulunma' anlamına gelmekteydi. Kısacası kavram önceleri yalnızca 'maddi' sahiplikler, mülkler karşılığı olarak kullanılıyordu ve Heidegger'e göre temel bir felsefi kavrama dönüştüğü dönemde bir yandan da bu gündelik anlamını korumaya devam ediyordu.⁷ Örneğin Platon'un *Devlet* eserinde bile (329e) bu 'dışsal zenginlik' anlamının kullanıldığı yerleri görebiliriz.⁸ Bu anlamda onu felsefi bir göreve atayan ve *Kategoriler* de dâhil olmak üzere neredeyse tüm önemli eserlerinde inceleme konusu yapan ilk filozof Aristoteles'tir.

Kategoriler kimi yorumculara göre küçük hacmine rağmen tüm Aristotelesçi kavramların yoğun şekilde tartışıldığı ve derinlemesine irdelendiği kaynak metindir.⁹ *Ousia* da Aristotelesçi dünyaya girmek için üzerinde durulması kaçınılmaz olan metindeki kilit kavramlardan en önde gelenidir. Kavramın Aristoteles'in zihninde neye karşılık geldiğini ilk olarak şurada görebiliriz:

"Bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her biri varlık, nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik belirtir. Biçimsel olarak söylersek, insan, at varlık; iki dirsek, üç dirsek nicelik; ak, dilbilimci nitelik; iki misli, yarım, daha büyük görelilik, Lykeion'da, çarşıda uzam; dün, geçen yıl zaman; uzanmış, oturuyor durum; ayakkabılı, silahlı iyelik; kesmek, yakmak etkinlik; kesilmek, yakılmak edilginlik belirtir".¹⁰

⁵ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 64.

⁶ Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 482.

⁷ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 64.

⁸ Akt. Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany, 2005, s. 48.

⁹ Robin Smith, "Logic", *The Cambridge Companion to Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 55.

¹⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınevi, İstanbul, 2002, s.11 (1b25-2a3). Eserin çevirmeni Saffet Babür de *ousiayı* 'varlık' olarak çevirmeyi tercih eder. Neden töz değil de varlık olarak çevrilmesi gerektiğine Heidegger'in aşağıdaki yorumları çerçevesinde daha ayrıntılı değineceğiz.

Demek ki Aristoteles için *ousia* felsefe tarihi kitaplarının seri biçimde sıraladıkları meşhur on kategoriden birisidir. İşimizin gerçekten söylendiği kadar kolay olup olmadığını incelememiz gerekir. Aristoteles işe *ousiayı* tanımlamaktan ziyade örneklerle başlar: insan, at. Ancak daha ilk adımda bir yol ayrımına geliriz: İnsan veya at tekil bir cisme mi gönderme yapar yoksa *grosso modo* ‘tümel’ dediğimiz, soyutlama aracılığıyla ulaştığımız ve belli bir türü ifade eden isimler verdiğimiz evrensellere mi? Bunun yanıtı için tekrar Aristoteles’e dönmemiz gerekir:

“İlk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; sözgelisi belli bir insan tür olarak ‘insan’dadır, türünün cinsi ise ‘canlı’. O halde bunlara, ‘insan’ ve ‘canlı’ya ikincil varlıklar denir”.¹¹

Burada durum netleşmeye başlar: Aristoteles *ousiayı* ikili bir yapıda düşünür ve asıl, ilk varlık (*prote ousia*) olarak bir ismi, tümeli değil, tekil, belli bir bireyi kasteder. *Ousia* öncelikle “o nedir” (*ti esti*) sorusuna verilecek yanıttır. *Varolan* bir şeydir. Yalnız bu varolan herhangi bir şey olmayacaktır; belirlenmiş bir kendiliğe, gerçekliğe sahiptir. Bu belirlenmişlik de ikincil varlık(lar) (*deutera ousia*) olarak ifade edilir: cins, tür olarak varlığı. O halde ne bir şeyin taşıyıcısı ne de bir taşıyıcının içinde olan *ousia* hem bir şeyin tekil gerçekliğini, varlığını, hem de (ikincil derecede önemli olan) ne biçimde mevcut olduğunu imler. Yalnız bu ikili yapı birbirinden ancak ‘dilbilimsel strateji’ açısından ayrılabilir. Gerçekte ortada varolmak için başka bir şeye, bir taşıyıcıya veya bağlama ihtiyaç duymayan tek bir şey mevcuttur. “İlk varlıkların doğrudan belli bir nesne belirttikleri tartışma götürmeyecek biçimde doğru; çünkü bölünmez, sayıca tek olan bir şey olarak açıklanmıştır”.¹²

Ousianın bir kategori, bir yükleme (*predicate*) olup olmadığını incelemek üzere ortalamaya seslenen ve işini bir an evvel halletmek isteyen felsefe ders kitaplarına baktığımızda, üzerinde pek durulmadan Aristoteles’in on kategorisinin varlığından bahsedildiğini görebiliriz. Daha derinlikli bir araştırma koyduğumuzda on kategorinin toplu olarak yalnızca *Topikler*’deki ve *Kategoriler*’deki birer pasajda mevcut olduğu ortaya çıkacaktır. Üstelik başka yerlerde sekiz, altı, beş hatta dört kategorinin listelendiği görülür.¹³ Peki, *ousia* (töz, varlık, öz vs.) diğerleri gibi bir kategori midir? Yine şeyin kendisine, *Kategoriler*’e dönelim: “Yüklenenlerin hepsi ya bireylere ya da türlere yüklenir, çünkü hiçbir yükleme ilk varlıktan gelmez -çünkü hiçbir taşıyıcı için söylenmez-; ikincil varlıklardan tür, bireye, cins hem türe hem bireye yüklenir”.¹⁴ Buradan şu sonuca varabiliriz: *Ousia* ne bir kategoridir ne de kategorilerin kendisinden çıktığı kaynaktır; çünkü hiçbir kategori ilk varlıktan “çıkamaz”, kaynaklanmaz, aksine ona yüklenir. En azından daha ihtiyatlı bir ifadeyle, *kısmen* kategori değildir; sahip

¹¹ A. g. e., s. 13. (2a11–18)

¹² A. g. e., s. 21. (3b11–13)

¹³ Robin Smith, “Logic”, *The Cambridge Companion to Aristotle*, s. 57.

¹⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, s. 19. (3a35–39)

olduğu ikincil varlıklar bireye yüklenir, ancak birey ilk varlık olmasıyla hiçbir şeye yüklenmeyen asıl var olandır, diyebiliriz. Var(olmak/lık), felsefeci (olmak), ak (olmak), Ankara'da (olmak), iki kollu (olmak) gibi herhangi bir kategori değildir. Kısacası *ousia* altında yer alan ve kendisine yüklenenlerden oldukça farklı bir durum arz eder.

3. *Metafizik ve ousia*

Ousia kavramının incelendiği en önemli metin hiç şüphesiz filozofun en tartışmalı fikirlerini içeren ve binlerce yıldır düşünürleri uykusuz gecelere mahkum eden *Metafizik*'idir.¹⁵ Peki, kendilerine ait adları bile olmayan, Aristoteles'in ölümünden sonra öksüz kaldıkları için farklı dönemlerde farklı kültürlerden çeşitli ekollerin evlatlık edindiği ve "Fizik'ten sonra gelenler" anlamındaki isim-olmayan bir isimle derlenen bu metinler esasen ne hakkındadır? Bu mesele üzerine konuşulamayacağını karar verip susmayı tercih edenlerin dışındakiler buna 'ilk felsefe', 'bilgelik', 'teoloji', 'Varlık' gibi farklı yanıtlar vermiştir. Ancak cüretkâr olacağını bilmeme rağmen *Metafizik*'in (hatta *Fizik*'in) asıl inceleme konusunun *ousia* olduğunu iddia edeceğim. Bu iddiamı kanıtlayan en güçlü sebeplerden birisi de çoğu araştırmacıya göre Aristoteles'in *Metafizik*'in belkemiğini oluşturan kitapları bu konuyu incelemeye ayırmış olmasıdır.¹⁶ Üstelik Aristoteles de *Metafizik*'te hem geçmişteki hem de şimdiki araştırmaların değişmeyen, üzerinde daima şüpheler bulunan sorunun yani Varlık'ın ne olduğu sorununun aslında *ousianın* ne olduğu meselesi olduğunu, yönelimin buna tevdi edilebileceğini söyler.¹⁷ Aristoteles varolanların bu olanaklılık ve verilmişlik ufkunu *ousia* olarak adlandırır.¹⁸ Aslında tüm varlık tartışması ve varlığın çokanlamlılığı, merkezi *ousia* olan ve onun yörüngesinde dönen karmaşık bir hareket oluşturur:

"Bir şeyin varolduğunu söylemek birçok anlama gelir, ancak tümü de tek bir başlangıç noktasına gönderme yapar; kimi şeylerin *ousia* oldukları için var oldukları söylenir, bazıları *ousianın* etkilenişleri oldukları için, bazıları *ousiaya* doğru bir süreç olmalarından veya *ousianın* nitelikleri olmalarından veya *ousianın* ortadan kalkışından veya yokluğundan dolayı veya *ousianın* meydana getiricisi olmalarından dolayı, *ousia* ile ilişkili şeyler olmalarından veya bu şeylerin hatta bizzat *ousianın* olumsuzlaması olmalarından dolayı" (Γ, 1003b5-10).¹⁹

¹⁵ *Metafizik*'in bütünlüklü ve son halini almış bir metin olmadığını aklımda tutarak ve binlerce yıllık genel kabule uyarak, ondan tek bir metinmiş gibi bahsediyorum.

¹⁶ Jonathan Barnes, "Metaphysics" *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, 2007, s. 67. Bu üç kitap *Zeta, Eta, Theta'dır* ve özellikle *Zeta* başlı başına *ousia* üzerinedir.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010, s. 307 (Z, 1028b3-5), *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle-Volume Two* içinde, s. 1624.

¹⁸ Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, s. 49.

¹⁹ *Metafizik*, s. 191, *Metaphysics*, s. 1584.

Şunu aklımızdan çıkarmamalıyız: *Metafizik*'te tartışılan konuların nihayetine erdirildiğini, tartışmaların Aristoteles'in zihninde sona erdiğini ve son* yanıtlarına ulaşıldığını düşünmek kolaycı bir davranış olacaktır. Aristoteles de yedinci kitap olan *Zeta*'da soruşturmaya başlamadan önce *ousia* üzerine kendisine gelene kadarki yanıt çabalarından kısaca bahseder ve şu soruları ortaya serer: Genel kaniya göre *ousianın açık bir şekilde ait olduğu şeyler* (vurgu benim) cisimlerdir. Hayvanlar, bitkiler ve onların kısımlarının yanı sıra ateş, su, toprak, yıldızlar, Güneş vd. *ousiadır* (veya ona sahiptir). Peki, yalnız bunlar mı *ousiadır*, yoksa daha başkaları da var mıdır? Örneğin kimi filozoflar noktanın, doğrunun, düzlemin, Platon fiziksel cisimlerin yanı sıra *ideaların* ve matematiksel nesnelerin de *ousia* olduklarını iddia eder. Bu yanıtlara bakarak kim haklı, kim haksızdır? Duyusal olanların dışında *ousialar* var mıdır? Varsa nasıl vardır? İşte Aristoteles'in başlangıç olarak *leitmotivi* olan sorular bunlardır. Buradan hareketle *ousianın* en azından dört temel anlamda; 'öz (*to ti en einai*), tümel, cins ve altta-duran (*substratum*)' olarak kullanıldığını söyleyerek sorunun koordinat düzlemini belirler²⁰. Aslında Aristoteles'in yanıtları daha önce eserin tabir caizse 'temel sözlükçesi' olan beşinci kitapta yani *Delta*'da kısaca verilmişti. Buna göre *ousianın* iki temel anlamı vardır: "1) başka bir şeye yüklenemeyecek olan nihai dayanak -veya altta duran- (*ultimate substratum, hypokeimenon*) ve 2) ayrılabilir (soyutlanabilir) olan ve bir "bu"dan bahsetmemizi sağlayan, bir şeyin biçimi veya formu"dur (*eidōs*).²¹ Bu açıklama aynı zamanda yukarıda *ousianın* ikili yapısından bahsederken ne demek istediğimize dair bir ipucu sağlayacaktır. *Hypokeimenon* olarak *ousianın* doğru biçimde anlaşılması bu noktada hayati bir önem taşır. Aristoteles'e göre *hypokeimenonun* (yukarıda belirttiğimiz üzere *ousianın* da) biçimsel tanımı; her şeyin kendisine yüklendiği ancak kendisi başka hiçbir şeye yüklenmeyendir. Bu tanımdan itibaren onun tam olarak ne olduğunun söylenmesi gerekir: Kimileri bunun madde, kimileri duyulur biçim (*morphe*), kalanlar ise ikisinin bileşimi olduğunu iddia ederler. Ancak baskın eğilim onun madde olması yönündedir. Aristoteles maddeden ise "ne tekil bir şey ne belli bir nicelik olan ne de varlığın kendileri tarafından belirlendiği herhangi bir kategoriye sahip bir şeyi" anladığını belirtir. Ancak *ousia* Aristoteles'in de belirttiği gibi varlığı kategorilerin varlığının teminatı olan 'tekil' bir şeydir. Kategorilerden, biçimden ayrılmış salt maddeden ancak "mantıksal" analizin sonucu olan bir ürün olarak bahsedilebilir.²² O halde maddenin *ousia* olması imkânsızdır.²³ Madde ve biçimin bir bileşimi olması ise bileşim zorunlu olarak bu ikisinin varlığından sonra geldiğinden imkânsızdır. Bu olanaksızlığı Maimonides şöyle ifade eder: "İki öğeden meydana gelen her şey bileşik bir varlık olarak varolmasının nedeni olan bu öğelerin zorunlu olarak bileşimidir. Sonuç olarak varoluşu kendisini oluşturan kısımlara ve

* Son burada *final*, yani hem zamansal hem de ereksel bakımdan sona erme, tamamlanma anlamında kullanılmıştır.

²⁰ A. g. e., s. 310 (Z, 1028b33–35), *Metaphysics*, s. 1624.

²¹ A. g. e., s. 254–255 (Δ, 1017b23–25), *Metaphysics*, s. 1607.

²² W. David Ross, "Introduction" *Aristotle's Metaphysics Vol. 1*, Oxford University Press, London, 1970, s. xciv.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 310–12 (Z, 1029a1–30), *Metaphysics*, s. 1624–25.

onların bileşimine bağlı olduğundan, özü bakımından varoluşu zorunlu değildir".²⁴ Bu bileşik olma durumu ise tözün "varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey" tanımıyla çelişki yaratacaktır. Ancak bu kısımda Aristoteles'in *ousia* olarak reddettiği 'madde olarak *hypokeimenon*' olmakta, ama 'dayanağın' kendisinin doğası belirsiz kalmakta ve sorun ötelenmektedir.

Antik Yunan düşünce mirasının çeşitli aşamalardan geçerek gerçekliği tepe üstü gösteren bir *camera obscura* haline gelen karteziyo-modern felsefede nasıl baş aşağı çevrildiğinin en önemli kanıtlarından birisi de tam burada yatmaktadır. Bu yanlış anlama/yorumlama, modern düşüncenin *conditio essendisini* oluşturan varoluş-öz, özne-nesne, görünüş-gerçeklik ayrımlarının ortaya çıkmaları için uygun zemini de hazırlamıştır. Aristotelesçi anlayışta tüm varolanların içerdiği, hepsinin altında duran bu sabit 'dayanak' Descartes'ın *cogito* müdahalesiyle birlikte yalnızca öz-bilinç sahibi olan insana mahsus soyut bir kendilik gibi koyutlanmış ve insan-bireyinin özneye, diğer tüm varolanların ise yalnızca ona gönderimde bulunmak zorunda olan, görünüşleri değil 'ona' nasıl göründükleri önem kazanan nesnelere (*Gegen-stand*) dönüşmesine giden yolu açmıştır. Bundan böyle tek gönderim merkezi ve evrenin tek sabit noktası *ego cogitodur*, düşündüğü şeyle beraber kendisini de düşünebilen kartezyen öznedir. Bu *hypokeimenonun* nasıl *sub-iectumdan* dolayım lanıp onlarla hiçbir alakası kalmayan *subject'e*, özneye dönüştüğünün de dramatik öyküsüdür. Köklerin bu yitirilişi, hatta imhası, nihayetinde modernliğin ayırıcı özelliğini oluşturan "kriz" fikrinde ifadesini bulur. Greklerin sahip oldukları *ousia* ufku, modernliğin olgunlaşma serüveni boyunca yerini gitgide *ousianın* parçalanışının sonucu olan "kriz" ufkuna devreder.

Bu parantezden sonra Aristoteles cins ve tümel olarak *ousia* meselelerini nasıl karara bağlar, ona bakalım. Bir bireyin *ousiası* yalnızca ona ait olan, başkasına ait olmayandır. Oysa bir tümel en basit anlamıyla birden fazla bireyde ortak olan, onlara yüklenendir. O halde bir tümelin *ousia* olması imkânsız görünmektedir. Aynı sebeplerden dolayı cins (*genus*) de dışarıda bırakılmalıdır ki, Aristoteles kendisiyle çelişecek şekilde sekizinci kitap *Eta*'da (1042a21) ne tümellerin ne de cinslerin (hatta cins ve tümellerle arasındaki sıkı ilişkiden dolayı Platoncu ideaların da) *ousia* olamayacağını belirtir. Bu tuhaftır, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi *Kategoriler*'de ikincil varlıkların (*deutera ousia*) tür ve cins olduklarından bahsedilmişti. Türleri de bir anlamda tümel olarak kabul ettiğimizde Aristoteles'in bu ikincil varlıklar konusunda müphem hatta birbiriyle çelişen bir duruma yol açtığını söyleyebiliriz.

Geriye incelenecek yalnızca şeyin neyse o oluşu, öz olarak ifade edilen şey yani "form olarak *ousia*" kalıyor. Aristoteles'e göre öz ve form aynı şeye karşılık gelir, çünkü formdan "her şeyin (maddi olmayan) özünü ve birincil *ousiasını*" (Z, 1032b1–15) anlar; ancak bu durum da *Kategoriler*'de *prote ousianın* birey, tekil varlık olduğunu söylediği pasajla uyumsuzluk oluşturur gibi görünür. Bir şeyin formu, özü onun aracılığıyla kendisi olduğu şeydir. Birisi müzisyen olduğu için kendisi olmaz, özü dolayısıyla kendisi olur. Form veya öz tüm

²⁴ Aktaran Harry A. Wolfson, *Philosophy of Spinoza Vol. I*, Harvard University Press, Cambridge, 1934, s. 126.

değişimlere, oluşa ve bozuluşa tabi olmadan aynı kalandır. Bizim üretmediğimiz ama tekil cisimleri ona göre ürettiğimiz kendiliktir. Buradan tekil cisimlerden bağımsız, Platoncu anlamda ezeli-ebedi formlardan bahsettiğimiz sonucu çıkarılabilir mi? Aristoteles buna olumsuz yanıt vermişti; formlar maddeyle olan zorunlu birlikliliklerinden bağımsız varolamazlar. Her tekil cismin formu kendine özgüdür, çünkü form özdür; yani onu neyse o yapan, başka bir tekil cisimle paylaşamayacağı şeydir. *Ousiadan* anlamamız gereken ise madde ile birleştiğinde somut *ousiayı* oluşturan kalıcı formdur. Aristoteles tüm olanakları inceleyip uygun olmayanları olumsuzlayarak son kertede *ousia* ile formu özdeşleştirme yoluna gider.

Bu durum tatmin edici bir sonuca ulaşmamıza değil, aksine, tüm Batı metafiziğinin güzergâhını belirleyecek bir yorumlamalar ve *lost in translation* silsilesini başlatacak bir serüvene yelken açmamıza neden olacaktır. Mevcut haliyle sorunu, yani Varlık sorununu duyurmaya çalışan filozofların çabaları kulakları ehliştirmeyi yetersiz de olsa başarmıştı. Ancak kendisini kimsenin göz ardı edemeyeceği biçimde duyurmayı başaran ender seslerden birisi, belki de en önemlisi, Martin Heidegger'dir.

4. Herakles/Heidegger ve *ousiannın* şimdi-buradalığı

Mitolojik 'Augias'ın ahırları' öyküsü her mitolojik öyküde olduğu gibi çok farklı düzlemlerde yorumlanmaya müsait bir yapıdadır: Kral Augias'ın ahırları hiç temizlenmediğinden öyle pislenmiş ki, sürüsü artık orada barınamaz olmuş. Herakles sürünün bir kısmını almak şartıyla ahır temizleme görevine talip olmuş ve kralı ikna etmiş. Bulduğu çözüm bugünkü Fırat nehrinin yatağını değiştirip ahırın içinden geçirmek olmuş. Ahır bir günde temizlenmiş ama kral anlaşmaya uymamış. Olayın hukuki boyutunu tartışmayı hukukçulara bırakırsak; bu öykünün Batı metafiziğinin öyküsüne, Heidegger'in yazgısının da Herakles'inkine fena halde benzetilebileceğini görürüz. Metafiziğin tüm felsefeyi belirleyen çekirdeğin ve merkezin adı olarak kendini bir dayatma biçiminde konumlandırması, aynı zamanda hedef tahtası olmasının da başlıca sebebidir.²⁵ Hatta işler o boyuta gelir ki, kabaca 'analitik' olarak anılan ekole dâhil olan filozoflar anlamsız ve saçma buldukları metafizik önermelerin varlığından bile rahatsız olup bunların tümünün felsefi düşünceden ihraç edilmelerini talep ederler. Onlara göre metafizik önermeler 'dilin hastalandığı' (Wittgenstein) noktalarda zuhur eden, akıl yürütmemizin salahiyeti sekteye uğradığında ve düşünme yetimiz zehirlendiğinde salgılanan iltihap gibidirler.

Analitik bir felsefeci olmayan hatta onların karşısında konumlanan Martin Heidegger de bir anlamda Batı metafiziğinin tıkalı kanallarını temizlemek için düşüncenin yatağını değiştirmeye çalışan bir Herakles olarak görülebilir. Ancak Heidegger analitik felsefecilerin aksine amacının metafiziği tasfiye etmek değil, geriye doğru bir adım atıp "metafizikten yola çıkarak metafiziğin özüne yol

²⁵ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 19.

almak” olduğunu ifade eder.²⁶ Heidegger bu anlamda metafiziğin düşmanı değildir (metafizikten herhangi bir felsefi görüşten kurtulur gibi kurtulamayacağımızı söyler); Aristoteles'ten itibaren Batı metafiziğinin izlediği güzergâhın ve vardığını düşündüğü noktanın karşısındadır. Heidegger'e göre tüm metafiziğin izlediği bu yanlış güzergâh kabaca şöyle tanımlanır: “Başlangıcından tamamlanışına kadar metafiziğin tüm söylediğinde garip bir şekilde Varolan ile Varlık sürekli olarak karıştırılır”.²⁷ Heidegger'in Aristoteles'e dair yorumu da yukarıdaki ayrımı belirginleştirir: Levinas'a göre Aristoteles'in su yüzüne çıkardığı sorun aslında (fiil olarak) varlık sorunudur, fakat varlık hemen varolanların temeli olarak alınır (ve bir süre sonra Tanrı olarak adlandırılmaya kadar varır).²⁸ Heidegger'e göre metafiziğin derinlerde yatan en büyük hatası *Varlık nedir* sorusunu sormak ve sorgulamamızın derinliklerinde ne zaman bir varolanla karşılaşsak onunla tatmin olmaktır. Metafizik, varolanı varolan olarak (*das Seiende als das Seiende*) sorguladığı için varolanda takılıp kalır, Varlık olarak varlığa (*das Sein als Sein*) yönelmez, onun üzerine düşünmez.²⁹ Varlık sorusuna daima bir varolanla yanıt verilir: Töz, Bir, Tanrı, İstenç...³⁰ Öyle bir dönem gelir ki, bu soru metafiziğin 17. yy.'daki adı olan ontolojinin doruk noktasında üzerinden hızlıca atlanıp geçilmesi gereken önemsiz bir engel işlevi görmeye başlamıştır: “Varolmak tözün doğasına özgüdür”.³¹ Aynı biçimde, Varlık sorusu hem bilimler hem de fenomenolojinin vaftiz babası Husserl'in de amaçladığı gibi kendi felsefi anlayışını bir bilim olarak temellendirmeye çalışanlar için bir sorun değeri bile taşımaz: “Her bilim zorunlu olarak bilgisi olduğu reel dünyanın varlığını veri olarak kabul etmelidir”.³² Ancak Varlık varolan gibisinden bir şey değildir, varolanlarla kurduğumuz ilişkide deneyimimizden, yönelimimizden kaçan *a priori* bir muammadır.³³ Düşünmenin görevi de ‘varolan’ ile ‘varolanların varlığı’ arasındaki bu ayrımı korumaktır. Ayrımın unutulmuşu Heidegger'in tabiriyle ‘Varlığın unutulmuşu’dur. Metafizik bu ayrımı koruyamadığı için Grekler'den bu yana Varlık hep varolanların şimdiburadalığı, mevcudiyeti olarak düşünülmüştür. Bunun en kaçınılmaz sebeplerinden birisi de genetik kodlarından kaynaklı olandır: Fizik, meta-fiziğin adını, tarihini ve hatta yazgısını en başından beri belirlemiştir. Bu yüzden ‘Varlık sorusu’ varolana dair mekanik yanıtlara ulaşma tehlikesinden korunmak için başka bir öze sahip

²⁶ Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 38.

²⁷ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 12.

²⁸ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2011, s. 117.

²⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir*, s. 8-9.

³⁰ Heidegger *Özdeşlik ve Ayrım*'da (s. 49) bu duruma ilişkin olarak (istenmeyen yorumlara da oldukça müsait) Hegel'in “‘meyve’ isteyen adama armut, şeftali, üzüm sunulmasını ama alıcının tüm bunları reddetmesi” örneğini hatırlatır. Sonuç: Meyve satın alınamaz!

³¹ Benedictus Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 43.

³² Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan, Dost Yay., 2007, s. 28.

³³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 3.

olmalı, başka bir kökene dayanmalıdır.³⁴ Heidegger Varlığın kendisi üzerine bu düşünme teşebbüsünü, kendisine gelene kadar esasında varolan üzerine düşünmüş olan öncekilerin çabalarından ayırmak için “Temel Ontoloji” (*Fundamentalontologie*) olarak adlandırır. Heidegger, teşebbüsün adının bu çabanın da diğerleri gibi bir ontoloji olduğu yanılığına yol açmaması için, Varlığın hakikati üzerine düşünme olarak metafiziğin temeline bir geri dönüş olan bu adımla birlikte metafiziğin alanının ‘terkedildiğini’ belirtir.³⁵ Bu yeni alanın belirleyici sorusu ise Leibniz’den devralır: *Neden Varolanlar var da Hiç yok?* Heidegger’in bütün projesi kabaca bu sorunun aydınlattığı açıklıkta yol almak ve yeni düşünme patikaları açabilmek olarak özetlenebilir.

Sorunun topografyasını oluşturmak için yaptığım bu uvertürden yola çıkarak, Heidegger’in düşünsel serüvenini tüm yönleriyle gösterebilmek bu yazının uzamını ve kudretini katbekat aşacağından dolayı, daha önce de belirttiğim üzere bu yazının sınırları içinde amacımı Batı metafiziğinin temel kodlarından biri olan *ousia* kavramını düşünürün yorumları ışığında incelemekle sınırlayacağım.

Heidegger’e göre Grekler başından beri varolanın Varlığının deneyimini “Orada-olanın Orada-olması” (*die Anwesenheit des Anwesenden*) olarak edinmişlerdir. Ayrıca Almanca *Anwesen* sözcüğü de tıpkı *ousia* gibi kendi kendine yeten bir çiftlik veya arazi, yani mal-mülk anlamına gelir. Kısacası felsefi bakımdan *einai*, *ousia*, *An-wesen* şu anlamdadır: *Orada-olmak*, *mevcudiyet*. Bu mevcudiyette düşünülmezsizin, alttan alta şimdiki an ve sürüp gitme egemendir ve bu da Heidegger’in her Varlık anlayışının mümkün ufku olarak neden zamanın yorumunun geçici amaç olması gerektiğini vurgulamasına açıklık getirir.³⁶ Heidegger’e göre Parmenides’in bile varlık yorumunda izlerine rastlayabileceğimiz biçimde, düşünme (*legein**) aracılığıyla şeyin kendisinin saf biçimde huzura-getirilmesiyle bir zamansallık yapısına kavuşan *ousia*, kendisini-açığa vuran ve asıl varolan olarak anlaşılması gereken varolandır ve kendi yorumunu “huzurda-bulunma” bakımından edinmektedir. Kısacası varolan mevcudiyet olarak kavranmaktadır.³⁷ Mevcut olan burada ve şimdi (*hic et nunc*) mevcut olandır. Bir şey mevcudiyete gelir. Kendini konumlandırır ve ortaya koyar. (Varolan) vardır (*Es ist*). Kısacası Grekler için Varlık temelde ‘mevcudiyet’ anlamına gelir.³⁸

Heidegger’e göre “varolan” (*das Seiende*), Greklerin *to on*’dan (*to on*) anladığına benzer şekilde iki türlü anlaşılabilir. *To on* sıklıkla ikinci anlamını; varolanın kendisini değil, varolanın *ne* olduğunu değil, daha ziyade varolanlığını (*die Seiendheit*), varolanların varlığını (*das Seiendsein*), Varlığı (*das Sein*) imler. Ancak varolanın ilk anlamı tek tek veya bütün olarak varolan şeylerin kendilerini,

³⁴ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 19.

³⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir*, s. 22.

³⁶ A. g. e., s. 18-20. Almancada An: -da eki, Wesen: öz, mevcudiyet anlamlarına gelir.

* Burada kabaca düşünme olarak çevirebileceğimiz *legein* ya da *noein*, Heidegger’e göre mevcut olan bir şeyin kendi pür mevcudiyeti içinde yalın olarak kavranmasıdır (*Varlık ve Zaman*, s. 26).

³⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 26.

³⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 64. *Anwesenheit*, *Presence*.

daima bu şeylere gönderme yaparak, ama bunların varolanlığını, *ousiasını* kastetmeyerek isimlendirir.³⁹ Buradan yola çıkarak sürekli töz, öz olarak çevrilen *ousianın* gramatik olarak tam çevirisinin Heideggerci jargonda “Varolanlık” (*Seiendheit*), varolanların varlığı olduğunu görürüz. Heidegger’e göre varolanların zamansallığının yanında sabitliğini de gösteren bu ikili yapıdan yola çıkarak *ousia* “hem mevcudiyete gelen bir şeyin mevcudiyete gelişi hem de bu mevcudiyete gelenin hangi görünüşte mevcut olduğu” anlamlarını kapsar niteliktedir. Bu görünüşün nelğine ilişkin inceleme *ousia* ile *eidōs*, *idea* arasındaki kökten ilişkinin de açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. *İdea* kavramı “bir şeyin kendisini sunduğu belirli bir görünüş” anlamına gelir. Bu sunuluş her neyle karşılaşsaksak onun *eidōs*, biçimi, görüntüsüdür. Şey bu görünüş içinde kendini bize gösterir ve karşımızda kendini konumlandırır ki, bu da Greklerin nazarında “-dır” anlamına gelirdi. Bu gösterme kendini öne-sürenin sabitliğidir. Yani *idea* da bu anlamda mevcudiyete-geliş olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda modern varoluş-öz ayırımına körce bağlı kaldığımız takdirde kendimizi asıl kavranması gerekeni gözden kaçırma riskiyle karşı karşıya kaldığımız bir noktada buluruz. *İdea*, mevcudiyete-geliş olarak ikili bir anlamdadır: *İdea* ilkin bir açığa-çıkarak-kendini-ortaya-koymayı gerektirir, yalın –dır (*estin, is*). Öte yandan, görünüşte kendini gösterenin kendisini *ne* olarak ortaya koyduğudur, ne ise o-dur (*ti estin, what-it-is*).⁴⁰ Böylece *idea* varolanların Varlığını yani *ousiayı* “kurar”. *Ousia* kavramı Varlığın final yorumunu içinde koruyarak “sabit mevcudiyet”, el-altında-mevcudiyet anlamına gelecek şekilde kendini öne çıkarır. *Ousia* varolanların Varlığı, süreklilik, kalıcı özdeşlik, el-altında-kalıcı-mevcudiyettir.⁴¹ Varlık öylelik ve neden-nasılılıkta, gerçeklikte, mevcut-oluştaki, kalıcılıkta, “vardır”da yatar.⁴² Mevcudiyet, Varlığın en derinlerden geldiği için dikkat kesilmedikçe duyulamayacak titreşimiyle sürekli bağlantı halindedir.

Peki, bu bağlantının olanağı nedir? Heidegger, nihayetinde Varlığın temel kavramı olarak *ousiayı*, yani sabit mevcudiyeti belirlediğinde, bu mevcudiyetin, kalıcılığın, değişmezliğin, istikrarın özünün temeli olarak *zamandan* başka bir şeyin belirlenemeyeceğini, ancak (“fiziğin” kapsamındaki ve onu temel alan) “zamanın” da şimdiye kadar kıvrımlarının açılmadığını, bundan sonra da açılmayacağını belirtir. Antik Yunan düşüncesinde zaman diğer varolanlar gibi bir varolan olarak ele alınmış ve zamanın ontolojik yapısı yine yön olarak zamanı tayin eden kapalı bir varlık ufkunun sınırları içinde kavranmaya çalışılmıştır.⁴³ Bu anlayışın en önemli temsilcisi olan Aristoteles’le birlikte zamanın özü üzerine düşünmeye başladığımızda, “zamanın kendisinin her nasılsa mevcudiyete gelen bir şey, *ousia tis* olarak alınmasının gerekliliği”nin vurgulandığı görülebilir. Buna karşın zaman ancak “şimdi” temelinde, eşsiz bir şekilde şu-an olarak kavranabilir. Geçmiş “artık şimdi-olmayan”dır, gelecek ise “henüz şimdi-olmayan”. Burada-

³⁹ A. g. e., s. 33.

⁴⁰ A. g. e., s. 193.

⁴¹ A. g. e., s. 206, 216.

⁴² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 6.

⁴³ A. g. e. s. 27.

mevcudiyet anlamında Varlık, zamanın belirlediği bir perspektif haline gelir, ancak zaman Varlığın yorumlanması için rastgele seçilmiş herhangi bir vecheye değildir.⁴⁴ Zaman varlığın kendini açığa çıkarmasının olanaklı tek ufku olarak kendini zorunlu olarak konumlandırır, kendini dayatır.⁴⁵ Heidegger bu vesileyle *Varlık ve Zaman*'ın yalnızca bir kitap değil, bir görev olduğunu yeniden hatırlatma imkânı bulur: Mevcudiyet, ancak zamansallıkla olan yazgısal ilişkisi aracılığıyla soruşturulabilir. Ancak bu önemli eserin Heidegger açısından tamamlanmamış bir metin olmasından yola çıktığımızda, bu bağlantının incelenmesinin ne kadar zor bir iş olduğu ortaya çıkacaktır. O halde bunca yoğun ve yorucu bir temizlik harekâtından sonra Varlığın anlamının neliğini sormaya yazgılı tek varolan olan *Dasein*, dinlenmeye çekilmek üzere bu ağır görevine geçici bir süreliğine ara verebilir artık...

⁴⁴ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 220, *Varlık ve Zaman*, s. 431.

⁴⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 463.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İmge Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.
- Aristoteles, *Metaphysics*, Translated By W. David Ross, *The Complete Works Of Aristotle-Volume Two*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995.
- Barnes, Jonathan, "Metaphysics", *The Cambridge Companion To Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Brogan, Walter A., *Heidegger And Aristotle: The Twofoldness Of Being*, State University Of New York Press, Albany, 2005.
- Çelgin, Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Heidegger, Martin, *What Is Called Thinking?*, Trans. By Fred D. Wieck And J. Glenn Gray, Harper And Row, 1968.
- Heidegger, Martin, *Introduction To Metaphysics*, Trans. By Gregory Fried And Richard Polt, Yale University Press, New Haven & London, 2000.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir*, Çev. Yusuf Örnek Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.
- Heidegger, Martin, *Özdeşlik Ve Ayrım*, Çev. Necati Aça, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.
- Heidegger, Martin, *Varlık Ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Levinas, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm Ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.
- Liotard, Jean-François, *Fenomenoloji*, Çev. İsmet Birkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Ross, W. David, *Aristotle's Metaphysics Volume 1*, Oxford University Press, London, 1970.
- Smith, Robin, "Logic", *The Cambridge Companion To Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Spinoza, Benedictus, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı, İstanbul, 2011.
- Towarnicki, Frederick De, *Martin Heidegger-Anılar Ve Günlükler*, Çev. Zeynep Durukal, Yky, İstanbul, 2002.
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy Of Spinoza Vol. I*, Harvard University Press, Cambridge, 1934.