



Makale Geliş | Received: 07.06.2024
Makale Kabul | Accepted: 23.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1497722

Hanife KUTGİ

Dr. | Dr.
ORCID: 0000-0001-8034-3676
hanife.kutgi@isam.org.tr

Aristoteles ve Heidegger'de *Theoria* Perspektifinden Varlık

Öz: Varlık meselesini sistematik bir şekilde ele alan Aristoteles varlık olmak bakımından varlığı sorgulamış ve onu tikel var olanlardan ayırt ederek var olanların farklı şekillerde dile getirilebildiğini ifade etmiştir. İlk Felsefe'de bilginin nedenlerin anlaşılması olarak kabul edilmesi ve bilmenin *theoria* yani temaşa ile ilişkilendirilmesi varlık hakkında bilgi sahibi olmanın da temaşa ile bağlantılı olarak düşünülebileceğini belirtir. Aristoteles düşüncesinde temaşanın pratik olanla birlikte bulunması onu etikle ilişkili hale getirir. Ancak Heidegger Aristoteles de dahil olmak üzere bütün metafiziği varlığı bir var olana indirgediği ve varlık sorusunu unuttuğu gerekçesiyle eleştiriye tâbi tutarak varlığı daha farklı bir anlam çerçevesinde düşünür. Yöntem olarak benimsediği fenomenoloji aracılığıyla Heidegger unutulmuş varlık sorusunu Dasein'dan hareketle ele alır. Aristoteles'te varlık sorgulaması temaşa temelinde gerçekleşen nedenlerin bilgisi olarak karşımıza çıkarken Heidegger'de fenomenolojik yöntem esasında bu, Dasein hermeneutiği olarak gizini-açma şeklinde sunulur. Bu minval üzere çalışmanın amacı, Aristoteles ve Heidegger'in varlık anlayışlarını *theoria* perspektifinden ele almaktır. Varlığa temaşa perspektifinden bakmak, varlığa ilişkin sorgulamanın nasıl teorik bir mesele olmaktan çıkıp pratikle ilişkili hale geldiğini görmemizi sağlar.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Heidegger, Varlık, *Theoria*, Etik

Being from the Perspective of *Theoria* in Aristotle and Heidegger

Abstract: Aristotle systematically addressed the issue of being by questioning being as such and distinguishing it from other beings, indicating that beings can be expressed in various ways. In First Philosophy, the acceptance of knowledge as the understanding of causes and the association of knowing with *theoria*, or contemplation, suggests that knowledge of being can also be considered in connection with *theoria*. In Aristotle's thought, including contemplation with the practical makes it related to ethics. Similarly, Heidegger distinguished being from entities. However, he criticised the entire metaphysics tradition, including Aristotle, for reducing being to an entity and forgetting the fundamental question of being. Through his method of phenomenology, Heidegger approached the forgotten question of being from the standpoint of Dasein. While Aristotle's inquiry into being is presented as knowledge of causes based on contemplation, in phenomenological terms, this is articulated as the unveiling of the concealed through Dasein's hermeneutics. The aim of this study, in line with this approach, is to examine the understandings of being in Aristotle and Heidegger from

the perspective of *theoria*. Viewing being from the perspective of contemplation allows us to see how the inquiry into being transitions from a theoretical issue to one that is related to practice.

Keywords: Aristotle, Heidegger, Being, Theoria, Ethics

Giriş

“Varlık nedir?” sorusunu sistematik olarak ele alan ilk filozof olan Aristoteles “varlık olmak bakımından varlık”ı sorgulamış, varlığın tümel olduğunu ve bununla birlikte var olanların pek çok farklı şekilde söylenebildiğini ifade etmiştir. Ancak asıl anlamda var olan özü gereği yani kendisinden dolayı var olan anlamına gelir. Asıl anlamda var olan ile Aristoteles’in kastı “var olan tümeli”dir. Var olan tümeli olarak varlık, “en mükemmel var olan”a karşılık gelmekteyken asıl olmayan var olan “tikel var olan”ları ifade etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles’te varlık – var olan ayrımının tümel ve mükemmel olan asıl varlık ile tikel ve asıl olmayan var olanlar arasında bir ayrım olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Aristoteles’in varlığı en tümel olarak düşünmesi aynı zamanda onu “ilk hareket ettirici” olan Tanrı olarak görmesiyle de tutarlılık arz eder. İlk Felsefe’de bilgi nedenlerin bilinmesi olarak görülür ve bilmek *theoria* yani temaşa etmekle birlikte düşünülür. Bu durumda varlık olmak bakımından varlığa dair bilgiyi temaşa ile irtibatlı olarak düşünmenin mümkün olduğu söylenebilecektir. Aristoteles’in temaşanın teorik olmakla birlikte aynı zamanda pratik olanı da içerisinde barındırması onu etikle ilişkili hale getirir.

Aristoteles’in felsefi düşüncesinin gelişiminde önemli etkide bulunduğu Martin Heidegger’in onun kavram ve düşüncelerini fenomenolojik açıdan yorumlaması Husserl’in fenomenolojik yöntemine kendine has bir özellik kazandırmış ve felsefesinin asli istikametini belirleyen sorulara yanıt arayışında omurgasını kurmasını sağlamıştır (Ökten 2004: 51). Her ne kadar felsefesi üzerinde belirleyici ve etkili bir filozof olsa da Heidegger Aristoteles’i metafiziğin varlığı alımlama biçimine yönelttiği eleştirilerden uzak tutmamıştır. Ona göre Aristoteles varlık olmak bakımından varlığa dair incelemesiyle varlık ile var olanlar arasında bir ayrım yapmış olsa da onun tümel ve asıl varlık anlayışı nihayetinde varlığın tikel bir var olana indirgenmesini ifade etmektedir. Bu bakımdan Heidegger, Aristoteles

de dahil olmak üzere bütün bir metafiziğin varlığı bir var olana dönüştürdüğünü ve varlık sorusunu unuttuğunu ifade eder. Varlık sorusunu sorarak ona yeni bir anlam yükleyen Heidegger’in varlığa dair soruşturmasında benimsediği yöntem nedenlerin bilgisine ulaşmak değil; görünenin gizini-açması (Alm. *Unverborgenheit*)¹ anlamında fenomenolojidir. Fenomenolojik yöntemden hareketle Heidegger varlığı ontik olanı aşma imkânını içinde barındıran bir var olan olarak Dasein² üzerinden ele alır. Bu açıdan varlık meselesi Aristoteles’te temaşa temelinde gerçekleşen nedenlerin bilgisi olarak karşımıza çıkmaktayken Heidegger’de fenomenoloji zemininde Dasein hermeneutiği olarak gizini-açma (Alm. *Unverborgenheit*) şeklinde sunulur. Gizini-açma olarak varlık düşüncesinde her ne kadar Aristoteles’in temaşa fikrinden etkilenmiş olsa da Heidegger, bakışın varlığı bir *ousia* olarak belirleyip onu bir var olana dönüştürdüğünü ifade eder (Heidegger 2018: 52). Varlığın bu şekilde düşünülmesi onun anlamının “mevcut bulunmak” (Alm. *Vorhandenheit*) olarak değiştiğini ve var olanların varlıkları bakımından “mevcut bulunma” olarak görüldüğünü belirtmektedir.

Bu minval üzere çalışmanın ilk bölümünde Aristoteles ve Heidegger’de varlık – var olan ilişkisi anlamlarında meydana gelen farklılık ve dönüşümler itibarıyla görülmeye çalışılacaktır. Sonraki kısımda Aristoteles’te temaşanın varlıkla ilişkisine ve Heidegger’de onun etkisinde gelişen gizini-açma (Alm. *Unverborgenheit*) olarak

¹ Heidegger bu terimi Almanca *Unverborgenheit* kavramıyla ifade etmiş ve Grekçe “*aletheia*”dan çevirerek almıştır. Buna göre Aristoteles’in *pragma* ve *phainomena* ile bir tuttuğu *aletheia* eşyanın kendisi, kendini görünür kılan ve kendi keşfedilmişliği içindeki var olan anlamlarına gelirken gizini-açmak (Alm. *Unverborgenheit*), “var olanı kendi mahfuzluğu içinden çekip çıkarmak ve onu kendi mahfuz olmayışlığı (keşfedilmişliği) içinde görünür kılmak” olarak ifade edilir (Heidegger 2008: 231). Dolayısıyla bu terim Heidegger için hakikatin (Alm. *Wahrheit*) asıl anlamını dile getirmektedir. Çünkü hakikat, keşfedilmişlik ve keşfedici varlık olarak tanımlanır. Bu bakımdan ileride daha detaylı bahsedilecek olan keşfedilmişlik (Alm. *Entdecktheit*) ve açılanmışlık (Alm. *Erschlossenheit*) kavramları da bu terimle ilişkilidir.

² Metin boyunca Almanca orijinal halini kullanmayı tercih ettiğimiz, Türkçeye “orada-varlık” olarak çevrilebilecek olan “Dasein” terimi diğer bütün var olanlar arasında varlığı anlama yetisine sahip olan müstesna bir var olanı ifade etmektedir (Heidegger 2008: 12). Varlık sorusunun ancak bunu kendisine soru edinen bir var olan tarafından ele alınabileceğini düşündüğü için Heidegger varlık sorgulamasına Dasein’in analitiğinden hareketle başlar. Varlığın anlamı sorusunu açığa çıkaracak olan fenomenolojik yöntem varlık sorusunu soran ve ona iştirak eden Dasein üzerinden, Dasein fenomenolojisi olarak gerçekleşir (Heidegger 2008: 38).

varlık düşüncesine yer vereceğiz. Temaşanın pratik olanla ilişkili olması sonraki kısımda Aristoteles ve Heidegger’de etiğin nasıl düşünüldüğüne yer vermemizi gerekli kılar. Bu minval üzere çalışmanın amacı, *theoria*’yı merkeze alarak Aristoteles ve Heidegger’in varlık anlayışlarını benzeşen ve farklılaşan yönleriyle ele almak ve bu eksenin pratik olanla ve etikle nasıl ilişkilendiğini göstermeye çalışmaktır. Bu yaklaşım, filozofların ontoloji ve etiğin birbiriyle nasıl ilişkilendiğini gösteren düşünce yapılarını ortaya koyacaktır.

1. Aristoteles ve Heidegger’de Varlık – Var olan ilişkisi

Aristoteles, “varlık olmak bakımından varlık”ı (Yun. *to on he on*) araştırır. (Aristoteles 1996: 1003a 21). Ona göre “varlık” (Yun. *on*), kavramların en tümeli olup her türlü tanımlama girişimine direnmektedir (Aristoteles 1996: 1001a 21). Şeylere dair cins ve kavramların çokluğuna karşı söz konusu tümel birdir. Dolayısıyla varlık (Yun. *on*) – var olan (Yun. *onta*) bağıni kurmak varlık olmak bakımından varlığı anlamının en temel yolu olacaktır. Aristoteles “var olan çeşitli şekillerde dile getirilir” (Aristoteles 1996: 1028a 10) düşüncesiyle varlığın çok anlamlılığını ifade etse de asıl anlamında var olan bir şeyin “bir şeyi o şey yapan şey” yani onun tözü olduğunu belirtir (Aristoteles 1996: 1028a 13). Ontolojik açıdan asıl anlamda var olan, sadece *ousia* olup bunlar birincil tözler, tek tek var olan, başka bir şeyin yüklemi olamayan ve var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan unsurlardır (Aristoteles 1996: 1028a 25-35). Epistemolojik açıdan ise asıl var olan şeyler, tek tek var olanlar değil; ikincil töz olan *ousia* dediği tümellerdir (Aristoteles 1996: 1028a 10). Fakat düşünsel varlık türüne geldiğimizde ise bu varlık türü var olmak için başka bir şeye gerek duymamakla birlikte bütün var olanların varlık nedenini oluşturmaktadır. Bu nedenle Aristoteles bu varlık türünü “asıl varlık” olarak niteler ve İlk Felsefe’nin asıl konusu olarak alır. Bu varlıklar duyusal olmayıp maddi olan hiçbir şey içermemektedir; hareketsizdir ve oluşa-bozuluşa konu değildir (Aristoteles 2001: 258b 8-15). Aristoteles, “varlık” terimini geniş anlamda aldığımızda her şeyin hatta var olmayanın bile olduğunu söylemekte ancak terimi

“asıl anlamda var olan” yani “tümel varlık” ile sınırladığımızda töz ile varlığı örtüşecek şekilde algılayıp var olanı sadece kendi başına var olanlarla sınırlanamamaktadır.

Heidegger'e geldiğimizde o metafiziğin varlık anlayışını eleştiriye tâbi tutar. Heidegger'in metafiziğin Platonculuk olduğunu belirtmesi onun metafizik eleştirisinin esasında Platon'a ve Platonculuğa yöneldiğini ifade eder (Heidegger 1977: 57). Heidegger'in “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol” metninde Aristoteles'in çalışmalarının felsefi yaklaşımının şekillenmesinde etkili isimlerden biri olduğunu açıkça ifade etmesi felsefesinin Aristotelesçi bir temayüle sahip olduğunu belirtir (Heidegger 2011: 97). Diğer taraftan Heidegger için Yunan felsefesi Aristoteles ile sona ermiş, Aristoteles'in düşüncesi bu sonda öne çıkmıştır. Ancak her ne kadar temeli Platon tarafından atılmış olsa da metafizik asıl olgunluğuna Aristoteles'in felsefesinde kavuşmuştur (Heidegger 2000: 17). Bu bakımdan Heidegger'in üstesinden gelmeye çalıştığı varlığın unutulmuşluğunu ifade eden ve metafiziğin tarihini belirleyen köken Aristoteles felsefesinde de bulunmaktadır. Bu sebeple kendi felsefesi üzerinde etkili bir isim olsa da Heidegger'in Aristoteles'i metafizikçi olmayan biri olarak gördüğü yorumunu yapmak mümkün görünmemektedir (Brogan 2005: 8). Dolayısıyla her ne kadar varlık ile var olan arasında bir ayırım yapmış ve varlık olmak bakımından varlığı araştırmış olsa da Aristoteles de Heidegger'in metafizik eleştirisinin bir muhatabı olmaktadır.

Heidegger Brentano'nun Aristoteles'in “var olan çok çeşitli anlamlarda dile getirilir” sözü üzerine yaptığı yorumlardan etkilenmiş ve “Eğer var olan çeşitli anlamlarla ifade edilirse o zaman onun en temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelir?” diye sormuştur (Heidegger 2011: 85). Böylece Heidegger, Aristoteles felsefesinden yola çıkarak “var olanın varlığının anlamı” sorusu üzerinde düşünmeye başlamış ve var olanın birçok anlamı olmasına rağmen bunlar içinde temel bir anlam bulunması gerektiği ile varlığın kendini gösterende açığa vurulduğu düşüncesi çerçevesinde, Aristoteles'ten esinlenen bu temel meseleye odaklanmıştır

(Türkyılmaz 2006: 11). Anlam sorusu nelik sorununu içerse de Heidegger’in ilgilendiği temel nokta, varlığın çok katmanlılığı ve bunun anlamıdır. Aristoteles’in varlığın çeşitli var olma tarzlarına dair düşüncelerine rağmen Heidegger için varlığın çok katmanlılığı yanlış yorumlanmıştır. Bunun sebebi varlık meselesini yeni bir temele oturtmuş olsa da Aristoteles’in kategorik ilişkilerin karanlığını aydınlatamamış olması ve varlığın çeşitli anlamlara geldiği düşüncesinin varlıkta parçalanmaya neden olma ihtimalidir (Heidegger 2008: 2). Her ne kadar Aristoteles buna engel olmak için her var olanı Bir’e (Yun. *hen*) bağlasa da Heidegger bunların Aristoteles düşüncesinde birbiri yerine geçebilecek kavramlar olması sebebiyle bu teşebbüsü anlamlı görmez. Çünkü Bir olan aynı zamanda var olandır, var olan da aynı zamanda Bir olandır (Aristoteles 1996: 1016a 18). Heidegger’e göre Aristoteles şunu vurgulamaktadır; bütün çok katlı tarzlarıyla bir biçimde ortak olan, bunlarla bir ortaklığı bulunan bir şeye bakılarak varlık denir ve bu birçok şeyin hepsi aynı soydan ve kökten gelir (Heidegger 2008: 29). Aristoteles’in “Varlık ve Birlik aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeylerdir” ifadeleri de bunu destekler niteliktedir (Aristoteles 1996: 1003b 22). Dolayısıyla burada kastedilen birinin olduğu yerde diğerinin zaten orada bulunuyor olmasıdır (Heidegger 2008: 30). Bu bakımdan burada varlığın birliği sadece çok katlılığına karşı değil; aksine çok katlılığı için yani herhangi bir şeyi ne ise onun içinde geçerli kılmak ve üstünün örtülmesine izin vermemek için korunmuştur. Bu durumda Heidegger’in yönelttiği soru varlığın nelığının nasıl düşünülebileceğidir.

Aristoteles’in varlık ile var olan arasında kurduğu bağ Heidegger’in varlık sorusunun unutulmuş olması meselesiyle ilişkilendirilir. Heidegger’in unutulmuş temelinde gördüğü şey, Aristoteles’in varlığı (Alm. *Sein*) temel bir ilke olarak bir mevcudiyet ve bulunuş (Alm. *Vorhandenheit*) halinde ortaya koyarak onu zaman içinde bir var olan (Alm. *Seindes*) yani var olanların temel ilkesi olarak varlık adını verdiği bir var olan haline getirmesidir (Topaloğlu 2013). Zira Aristoteles tözler temelinde yaptığı varlık soruşturmasında varlığı en genel kavram olarak

tanımlanamaz diye ifade ederken onun ancak var olanın varlığı olarak ne şekilde var olduğu ortaya konuldukça hakkında konuşulabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'i de içine alan metafizik tarih, varlık (Alm. *Sein*) ile var olan (Alm. *Seindes*) ayrımını göz önünde tutmaz. Oysa Heidegger'e göre varlığı uygun bir şekilde düşünebilmek ancak varlık ile var olan arasındaki ayrım itibarıyla mümkündür (Heidegger 2015: 109). Bu bakımdan Heidegger Aristoteles'i var olanı varlıkla nasıl eş tutabileceğine yönelik eleştiriye tâbi tutar (Heidegger 2010: 18). Heidegger'e göre hiçbir felsefe "varlık olmak bakımından varlık"ı *episteme* bağlamının dışına taşıyamamış ve onun doğasına ilişkin sistemli bir inceleme gerçekleştirememiştir. Dolayısıyla metafizik düşünce var olanı açıklığa kavuşturma çabasında varlığı gizlemektedir. Heidegger bunu varlığın unutulmuşluğu (Alm. *Seinsvergessenheit*) olarak görür; varlığın unutulmuşluğu varlığın var olandan farkının unutulmuşluğunu ifade eder (Heidegger 2008: 22).

Metafizik, varlığı bir mevcut olma ve bulunuş (Alm. *Vorhandenheit*) olarak görmüş ve varlığı var olan olarak ele alarak varlığı gizlemiştir. Heidegger'e göre varlığı bir var olan olarak kavramak uygun değildir. Varlığın bir belirlenime kavuşturulması ona var olanların atfedilmesiyle mümkün olamayacaktır. Varlığın kendisinin belirsiz oluşu onun tanımlanamaz olmasından kaynaklanır. Ancak yine de bu durum varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan muaf kılmadığı gibi bizi bu soruyu sormaya çağırılmaktadır. Bu noktada Heidegger'in amacı varlığa ilişkin bir tanım yapmaktan ziyade negatif bir belirlenim sunarak varlığın var olanlardan farklı olduğunu vurgulamaktır. Fakat insan ontik anlamdaki var olanlardan farklı olarak ontolojik bir karakter de kazanabilmektedir. Bu yüzden varlık sorusunun anlaşılabilirliği, varlığın anlamının sorgulanabileceği ve dolayısıyla varlığın anlamını olanaklı kılacak yegâne var olan *Dasein*'dir. Bu sebeple varlığın anlamını ortaya koymak aynı zamanda *Dasein*'i açıklamak olarak görülmüştür. Heidegger burada fenomenolojik yöntemi esas alır ve bu yöntemde varlık, gizini-açma (Alm. *Unverborgenheit*) olarak karşımıza çıkar. Gizini-açma olarak varlık ise Aristoteles'in temaşa (Yun. *theoria*) fikriyle irtibatlı olarak düşünülebilecektir.

2. Temaşa ve Gizini-Açma Olarak Varlık

Aristoteles *Metafizik*'in başında bütün insanların doğal olarak bilmek istediğini ve duyularımızdan aldığımız zevkin bunun bir kanıtı olduğunu ifade eder (Aristoteles 1996: 980a 21). Özellikle de görme duyusu faydaları dışında bizzat kendileri bakımından bize zevk vermektedir. Bunun nedeni görmenin bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir. Konumuz açısından bizim için bu ifadelerde önemli olan husus, varlığı nedenleriyle bilmede Aristoteles'in sözünü ettiği görmenin önemi ve *theoria* yani temaşayla irtibat kurmamızı sağlamasıdır. Sözlük anlamı itibariyle bakma, seyretme, temaşa ve temaşa hayatını ifade eden *theoria* Pythagoras'a kadar geri götürülebilecek bir geleneği belirtmekle birlikte en yüksek insan etkinliği olan İyi'yi ve Güzel'i temaşa etmekle özdeşleşen anlamını Platon'da bulur (Peters 2004: 376). Ancak temaşa kavramı Aristoteles'te olgun haline erişir.

Aristoteles, *theoria*'yı felsefe yapmakla özdeş görmüştür. Ona göre seyretmek felsefe yapmaktır. Aristoteles'e göre bütün bilgiler, bilen ile bilinen arasında belirli bir yakınlık varsaymaktadır. Bu itibarla *theoria*, kendimizden başka olanın varlığını bilme etkinliği olup saf düşünmenin ötesine geçen ve düşünmeyle varlık arasında bir yakınlık kuran bir tür düşünme anlamına gelmektedir (Brogan 2005: 146). Bununla birlikte Aristoteles, nesneye dair bilginin ilk nedenleri bilmek olduğunu ifade eder (Aristoteles 2001: 184a). Dolayısıyla nesnenin bağlı olduğu neden bilindiğinde o nesne de bilinmiş olur (Aristoteles 2005: 71b). Varlığa dair bilgi edinmede bu ilk ilkelerin varlık olmak bakımından varlığa ait olması, bu ilk ilke ve nedenlerin ise kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerekir (Aristoteles 1996: 1003a 30). Bu varlık Aristoteles'te İlk Muharrik olan Tanrı'dır (Aristoteles 1996: 1072b 10). İlk Muharrik'in bir ilke olarak sunulması, *theoria*'nın nihai nesnesinin Tanrı olduğunu ifade eder. Çünkü Aristoteles'e göre "düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır" (Aristoteles 1996: 1072b 20). Bu en yüksek İyi'nin "temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel

mutluluk” olarak ifade edilir (Aristoteles 1996: 1072b 24). Bundan dolayı Aristoteles'e göre “Tanrı en yüksek faaliyettir” (Aristoteles 2012: 1177b). Bununla irtibatlı olarak *theoria*'nın tanımlarından biri de kâinatın nedenlerinin tam bilgisi olmasıdır. Nedensellik zincirinin sonunda Tanrı olduğu için herhangi bir neden arayışı ya da yerine getirilen fiil esasında Tanrı'ya dair bir arayışı ifade eder. Bu açıdan herhangi bir şeyi bilmek Tanrı'yı bilmenin bir parçası olup tüm şeyler de bu amaçla bilinmektedir. Dolayısıyla varlığa dair bilginin de mevzubahis zincir neticesinde Tanrı'ya ulaştıracak bir bilgi olarak karşımıza çıktığı ifade edilebilecektir.

Temaşanın Aristoteles düşüncesindeki yerine dair sunduğumuz bu arka plandan sonra Heidegger'e tekrar geri geldiğimizde onun Batı metafiziğine yönelttiği en büyük eleştirilerden birinin “ontoteoloji”³ adını verdiği metafiziğin daima bir temel ve neden ilke arayışı içinde olması olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger'e göre metafizik ontoteolojidir (Heidegger 2015: 102). Varlığı varlık olarak düşünebilmenin yolu var olanlardan hareket etmektir. Ancak bu başvuru herhangi bir var olan değil de varlığın kaynağı ya da var olanların ilki olduğunda varlığın anlamına yani ontolojiye dair soru teolojiyle ilişkili hale gelmektedir (Yücefer 2014: 16-17). Böylece metafizik varlığı en yüce ve her şeyi temellendiren varlık itibarıyla düşünerek kendisine böyle bir ilk ilke ve temel vazettiği için teolojik bir karaktere bürünmüş ve ontoteolojik bir niteliğe sahip olmuştur (Heidegger 2015: 117). Varlık - var olan arasındaki ontolojik fark unutulduğu ve böyle bir ilke

³ *Ontoteoloji* metafizik sorunun ikili karakterine Heidegger'in verdiği bir isimdir. Metafiziğin sorduğu “Varlık nedir?” sorusu bir taraftan “Varlık olarak varlık nedir?” sorusunu sorar ve bu sorunun ontolojik karakterini ifade eder. Diğer yandan sorunun eş zamanlı olarak “Hangi varlık en yüksek varlıktır?” sorusu bir Tanrı sorusu olması sebebiyle onun teolojik niteliğini belirtir (Thomson 2012: 22). Bu sebeple Heidegger metafiziğin var olanların varlığına ilişkin sorusundaki bu ikili karakteri “ontoteoloji” olarak adlandırır (Heidegger 1998: 340). Heidegger için metafizik en üstün varlığı her şeyi temellendiren varlık olarak belirlediği sürece, bu varlık ister hareket etmeyen hareket ettirici olsun isterse de kendi kendisine neden olan ilke olsun daima bir teoloji olacaktır (Thomson 2012: 25).

arayışına girildiği takdirde metafizik zorunlu olarak ontoteolojik olacaktır (Yücefer 2014: 15).

Heidegger’in varlığa dair düşüncesi veciz ifadesini Angelus Silesius’un “Güle dair bir neden yok, açar çünkü açar / Ne gözetir kendini ne görülmek arzular” (Silesius 1986: 54) dizesinde bulur. Şiirdeki güller, Heideggerci Dasein’in ne olmadığını çok iyi bir şekilde açıklar. Gül sadece açar, açmasının sebebini ya da sonucunu umursamaz, sormaz ve sadece “olur” (Caputo 2016: 30). Çünkü esasında gerçek sorgulama var olanlar yerine varoluşun anlamı üzerine olmalıdır. Varlık sorusunun en önemli işlevi düşünceyi varlığın anlamına açmak ve ona açık kalmak anlamına geldiğinden, Heidegger bize Dasein’in şiirdeki gül gibi varlığa kendisini “açması” gerektiğini söylemektedir (Caputo 2016: 41). Zira neden sorusunu sormayı bırakmak kendini varlığa açmayı ifade eder. Böylece sorgulamanın kendisi sorgulanır ve Batı metafiziğine hükmeden bütün rasyonel ön kabullerden arınıp varlığın açığa çıkmış hakikatinde olmasına izin verilmiş olur. Bu yüzden Aristoteles varlığı bilmenin nedenleri bilmek olduğunu ifade ederken Heidegger İlk Neden’e dayalı bir varlık algısını nedensellik çıkmazı olarak görmektedir. Bunun aksine Heidegger varlığa dair soruşturmasını “niçin”e değil “nasıl” a yani tasvire dayalı olarak gerçekleştirir. Bu açıdan onun varlık sorusunu sorarken benimsediği yöntem, fenomenolojidir.

Heidegger’e göre *phainomenon* kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan anlamına gelir (Heidegger 2008: 28). Fenomenolojik yöntem ise kendini görünüşte gizleyen dil aracılığıyla ortaya konmasıdır. Aristoteles’in temaşa sayesinde herhangi bir işle meşgul olmanın insanı Tanrı’dan koparmayacağı düşüncesinin esasında fenomenolojik olması Heidegger’in Aristoteles’ten etkilendiğini ifade eder niteliktedir. Çünkü bu noktada temel mesele nereye baktığımız değil, bakılan şeyde neyi gördüğümüz ya da başka bir açıdan, neye baktığımız değil neyi gördüğümüzdür. Bu nedenle temaşa etkisindeki fenomenolojik yöntemde varlık, gizini-açan olarak karşımıza çıkar. Fenomenlerin kendilerini-göstermeleri olarak

ortaya çıkan şey, mevcut olanın gizli kalmaması, açılması (Alm. *Erschlossenheit*) ve kendini göstermesi olarak daha özgün bir tarzda düşünülmektedir (Heidegger 2011: 85). Bu noktadan yola çıkarak fenomenolojinin, varlığın varoluşunu ortaya çıkaran bir bilinç hali olduğu iddia edilebilecektir. Fenomenlerin kendilerini göstermeleriyle mevcut olanın gizli kalmaması arasında kurulan bağdan hareketle Heidegger, fenomenolojinin temel ilkesi olan şeylerin kendileri ile Aristoteles düşüncesinde var olanın varlığı olarak düşünülenin aynı anlama geleceğini göstermeye çalışır. Bu açıdan "Varlık nedir?" sorusunun cevabının "Varlığın anlamı nedir?" sorusuna verilecek yanıtta bulunduğunu düşünen Heidegger için cevap varlığın anlamını kendisinde gösteren fenomenlerde gizlidir. Bu minval üzere *Metafizik*'in girişindeki pasajı yorumlayan Heidegger metafiziğin varlığın pür seyirsel müşahede etmede kendini gösterdiğini ve sadece bu görüşün varlığı keşfedebileceğini ifade eder (Heidegger 2008: 180). Bakış, onun için erişilebilir olan var olanın bizatihi kendinde örtüsüz biçimde karşılaşmasını sağlar.

Heidegger temaşayı hakikatin (Yun. *aletheia*, Alm. *Wahrheit*) açığa çıkması anlamında insanın varoluşunu anlamlandıran bir eylem olarak yorumlar (Heidegger 1992: 378). Aristoteles'in hakikat kavramının genellikle yanlış anlaşıldığını düşünen Heidegger, Aristotelesçi anlamda hakikatin bir yargının nesneyle uyum içinde olmasını değil; gizlenmemiş olarak, kendinde amaçlanan varlık olarak orada olmasını ifade ettiğini belirtir. Bu bakımdan hakikatin temel amacı, varlığı hakikatin muhafazasında ortaya çıkarılmış olarak almaktır (Heidegger 1992: 378). Heidegger şeylerin kendilerine yönelir ve şeylerin var olma biçimi içerisinden kavradığı varlığı, o zamana kadar anlamı örtülmüş ve gizlenmiş olanı açığa çıkarmak maksadıyla kendisini gösterene yönelmiş bir fenomenolojik metot ışığında Dasein'in varlık yapısını ortaya koymaya çalışarak ilerler. Bu noktada Heidegger açısından keşfedici olan yani gizini açacak olan Dasein'dir. Dolayısıyla var olanın keşfedilmişliği (Alm. *Entdecktheit*) Dasein'la ve Dasein sayesinde gerçekleşir. Bunun anlamı Dasein'in açılma biçimi (Alm. *Erschlossenheit*) sayesinde hakikatin en asli fenomenine

ulaşılacağıdır.⁴ En asli anlamda hakikat (Alm. *Wahrheit*), Dasein’in açılanmışlığıdır ki dünya-içindeki var olanın keşfedilmişliği de ona aittir (Heidegger 2008: 235).

Heidegger insanın doğal olarak bilmek istemesini Dasein’in merakıyla ilişkilendirir. Serbest kalan merakın ilgilendiği görmenin amacı görüleni anlamaya çalışmak değil, onu sadece görmektir. Aristoteles’te *theoria*’nın kendisinden başka bir amacının olmamasına benzer şekilde, görme de başka bir amaç için değil kendisi için istenir. Dünyaya tam da sabit olmayan ve haletiruhiye bakımından titretilen bir bakışla bakıldığında el-altında-olanlar (Alm. *Zuhandenes*)⁵ kendi spesifik dünyasallıkları içinde görülebilir olmaktadır (Heidegger 2008: 146). Fakat teorik bakış, dünyayı daima pür mevcut-olanın tek-düzeliğine düzlemiş olur. Bu bakımdan Heidegger için bakış rasyonel bir temaşa değil, haletiruhiye meselesidir.

Bakışa dair bu olumlamanın yanında metafiziğin varlığı elde-mevcut (Alm. *Vorhanden*) olarak bir “mevcudiyet metafiziği” üzerinden düşünmesi sebebiyle bakış Heidegger tarafından eleştiriye tâbi tutulur. Çünkü bu metafizik etkisinde gelişen bakışta muhafaza eden, kontrol eden, gözetleyen ve dolayısıyla varlığı elde-mevcut olarak gören bir taraf söz konusudur. Bakışın bu kontrolcü ve hesaplayıcı boyutu, Heidegger’in “resim olarak dünya” diye tabir ettiği; seyredilen bir dünyadan ziyade yakalanıp nesneleştirilen ve özne tarafından kendi karşısında kurduğu bir dünyaya ve mevcudiyet metafiziğine neden olur. Dünyanın bir resme dönüşmesinin anlamı, bütün var olanın insan için hazır olarak bulunduğu ve onu kendi önünde

⁴ Heidegger’e göre keşfetme, dünya-içinde var olmanın (Alm. *In-der-Welt-sein*) bir varlık modudur. Burada keşfedici olan Dasein’dir. Bu keşfedilmişlik, dünyanın açılanmışlığı (Alm. *Erschlossenheit*) üzerine temellenir. Mevzubahis açılanmışlık ise Dasein’in temel bir türüdür (Heidegger 2008: 233). Daha önce hakikatin (Alm. *Wahrheit*) keşfedilmişlik ve keşfedici varlık olarak tanımlandığını ifade etmiştik. Dolayısıyla hakikatin en asli fenomenine Dasein’in açılanmışlığı ve keşfediciliği sayesinde ulaşılmasının sebebi de bu olmaktadır.

⁵ “El-altındalık” (Alm. *Zuhandenheit*) kavramı “gerecin kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açıkladığı varlık minvali” olarak tanımlanır (Heidegger 2008: 71). Bu kavram, insanın kullandığı bir aracın pratik kullanımından soyutlanarak onu bir nesneden ziyade el-altında bir gereç olduğuna ilişkin ontolojik bir modu ve varlık minvalini ifade eder. Mesela bir çekiç nesne değildir; bilakis onun kendisini açıkladığı varlık minvali el-altında olmaklığıdır. Çekiçle kurulan ilişki arttıkça onun varlık moduyla sınırsız olarak karşılaşılır. Ancak nesnelere teorik bakış el-altında olanları anlamaktan uzak olacaktır (Heidegger 2008: 72).

tuttuğudur (Heidegger 2001: 77). Var olanın varlığının göz önüne getirilmiş olması, esasında var olan tarafından bakılan durumda olan insanın var olana bakana dönüşmesine sebep olur (Heidegger 2001: 79). Bu yüzden Heidegger, varlığa bakışı olumlayan ilk döneminin aksine ikinci döneminde varlığın sesine kulak vermeyi vurgulayarak işitmeyi ön plana çıkarır.

Varlık soruşturmasının varlığı bir var olana dönüştürdüğü yorumuna yöneltilebilecek bir eleştiri bu araştırmanın var olandan hareket etmesinin varlığı zorunlu olarak ontik bir konuma indirgemek anlamına gelmediği olabilecektir. Yücefer’in Aristoteles’in metafiziğinin ontoteolojik olup olmadığına dair yaptığı soruşturma Heidegger’e bu noktada bir karşı eleştiri sunma imkânı sağlar (Yücefer 2014: 9-51). Varlık soruşturmasında varlığın farklı anlamlarından asli bir anlama varma çabası, ulaşılması amaçlanan birliğin ontik düzlemde aranmasına neden olmaktadır. Bu ise varlığın birliğini Tanrı gibi ilkesel bir var olanda temellendirmeye doğru sevk eder. Dolayısıyla Heidegger’in düşündüğü gibi metafiziğin amacı “varlık olmak bakımından varlık”ın hangi asli anlamdan hareketle çeşitli şekillerde söylendiğini araştırmak olarak belirlendiğinde metafiziğin ontoteolojiye ya da başka bir zemine dayalı bir varlık tasavvuruna yol açması kaçınılmaz görünmektedir. Yücefer’in yorumu Aristoteles metafiziğinin ontoteolojik bir yapısı olmadığı ve ontolojinin varlığı düşünmek için gayet tabii olarak var olanlara yönelmek zorunda olduğudur (Yücefer 2014: 49). Varlık araştırmasının var olanlardan hareket etmesi, Tanrı ya da herhangi bir var olanın zorunlu olarak merkeze yerleştirildiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla varlık sorusunu var olandan hareketle ele almak zorunda oluşun ontoteolojiye ya da herhangi bir var olanın merkeze alındığı bir ontolojiye yol açmak zorunda olmadığını ifade etmek mümkündür.

Buraya kadar her iki filozofun varlığı temaşa perspektifinden nasıl ele aldığını izah etmeye çalıştık. Temaşanın önemli özelliği, etkin bir yaşama dayanması ve pratikle ilişkili olmasıdır. Bu ise Aristoteles’te temaşayı etikle irtibatlı hale getirirken Heidegger’in pratik felsefesinde etik boyutun yer alıp almadığı; şayet

bulunuyorsa bunun hangi kavramlar çerçevesinde ele alınabileceğini sorgulamamızı sağlar. Bundan sonraki kısımda temaşanın bu pratik boyutu ele alınacaktır.

3. Temaşanın Pratikle İlişkisi

Aristoteles ve Heidegger’in temaşa ve varlık arasında kurdukları bağa ilişkin düşüncelerini ele aldıktan sonra temaşanın pratik olanla ilişkisine geldiğimizde ilk olarak *theoria* etkinliğinin farklı derecelerinden söz etmek gerekir. Bu noktada teorik (kuramsal) ile teoretik (Yun. *theoretike*) (kuramcı) kavramlarını ayırt etmek ve bu iki kavramı birbirine karıştırmamak önem arz eder. Aristoteles modern dönemde pratik olanın karşıtı anlamına gelen “teorik” sözcüğünü değil; “teoretik” terimini kullanmıştır. Teorik kavramı itibariyle söz konusu olan, kuramsal felsefi söylemin karşısında uygulamalı bir felsefi hayattır. Ancak Aristoteles pratiğin teorik olan karşısında yer aldığı böyle bir ayırmadan ziyade “teoretik” (Yun. *theoretike*) kavramını kullanır (Hadot 2011: 86). Aristoteles bununla kendisi dışında herhangi başka bir amacı olmayan bilgiyi ve düşünce hayatını kasteder (Aristoteles 1944: 1325b 3-8). En iyi yaşam olarak belirtilen etkin yaşamda pratik olan, eylemin sonuçlarına ulaşmayı amaçlayan düşünceler değildir. Bilakis kendisinden başka bir amacı olmayan, sonuçlarını kendi içlerinde barındıran ve yalnızca düşünmek için gerçekleştirilen zihin etkinlikleri (Yun. *theorai*) daha çok pratiktir (Aristoteles 1944: 1325b 3-8). Bu itibarla teoretik pratik olanın karşıtı konumunda yer almaz; bilakis onunla beraber bulunarak uygulanan, yaşanan ve mutluluk (Yun. *eudaimonia*) getiren bir felsefeye karşılık gelir. Bu açıdan Aristoteles pratiğin karşısına konulan teorik olanı değil; insana bakmayı öğreten ve bizatihi uygulama olan teoretik esas almaktadır. Bu bakımdan teoretik olanın pratik olanla birlikte düşünülmesi temaşa halinde elde edilen bilgiyle uygulama arasında bir öncelik sonralık ilişkisini değil; temaşa halinin bizatihi tatbik olmasını ifade eder. Dolayısıyla Aristoteles’ten uygulama ve faaliyetin bilgi imkânı olması, teoretik felsefenin aynı zamanda etik bir boyuta sahip olduğunu belirtir. (Hadot 2011: 87).

Nikomakhos’a Etik’te Aristoteles’in en yüce bilginin bilgelik olduğunu ifade etmesi bilim yapmanın ahlaki olarak hikmet peşinde olmaktan bağımsız olmadığı anlamına gelir (Aristoteles 2012: 1141a 15). Bu bakımdan temaşa eden kişi, aynı zamanda erdemli bir hayat sürmekte (Aristoteles 2012: 1178b 5-6), düşünme ve bilme de insan onuruna uygun bir yaşam ve pratik hayat için gerekli görülmektedir (Aristoteles 2003: B41). Aristoteles’e göre her ne kadar farklı sonuçları olursa olsun temaşa başka şeyler için değil; yalnızca kendisi için amaç olarak yapılmalıdır. Bu yüzden Aristoteles temaşaya ulaşabilmek için herhangi bir hiyerarşi kurmamakta ve her şeyi yapmak gerektiğini ifade etmektedir (Aristoteles 2012: 1178a). Her ne kadar temaşada yalnızlık ve “kendine yeterlik” boyutu varsa da insanın daima toplum içinde olması etrafındaki insanların ona temaşa konusunda yardımcı olmasını sağlar (Aristoteles 2012: 1177a 20-25). Dostların iyi eylemlerinin temaşa edilmesi de Tanrı’nın temaşasını kolaylaştıracaktır. Görüleceği üzere Aristoteles’te varlığa dair sahip olunacak bilgi, ahlaklı ve erdemli bir yaşam sürmekle birlikte düşünülmektedir. Bu ise temaşanın uygulama ve etikle olan irtibatı sayesinde, Heidegger’in “mevcudiyet metafiziği”ne neden olmasından dolayı eleştiriye tâbi tuttuğu, sahip olunan bir bilgiden ziyade “olunan” bir bilgiye tekabül eder. Bu itibarla fiilen bilmeyi ifade eden temaşa onun bilkuvveden bilfiile geçtiğini ifade etmesi bakımından öznenin tahakkümüne dayalı bilgiden farklı olarak, onunla değişip dönüşmeyi ve tabir caizse onu bir hal haline getirmeyi ifade eden bir bilgi anlayışı sunmaktadır.

Heidegger’e geldiğimizde ise seyretme (Yun. *theorein*) basit bir gözlem eylemi olmayıp aktif bir katılımı ifade etmekte ve bir varoluş biçimi ve insanın dünyaya katılımının saf ve özgür biçimi olarak ele alınmaktadır. Dasein’in varoluşunun fiili olmasını ifade eden bu düşünce temaşanın pratik olanla irtibatını Heidegger’de de sürdürmemizi mümkün kılar. Ancak Heidegger insanın nasıl davranması ve eylemde bulunmasıyla ilgili kuralların belirlenmesine dayalı bir etik anlayışına karşı çıkmış ve felsefesinde etik için ayrı bir alan tahsis etmemiştir. (Hodge 1995: 2). Heidegger’in etik ve siyasi meseleleri özel bir alan çerçevesinde ele

almamış olması konuya ilişkin meseleleri önemsemediğinden değil; modern bilim anlayışına olan eleştirel tavrından kaynaklanmaktadır (Küçükalp 2010: 120). Heidegger'in ontolojisinin etikle doğrudan ilişkilendirilmesinin bir sebebinin de onun varlığın ontik bir şekilde yorumlanmasına neden olacak ilişkilerden kaçınması olduğu söylenebilir (Webb 2002: 21). Ancak yine de etiğe hususi bir alan vermemiş olması filozofta etik düşüncenin yer almadığı anlamına gelmemelidir. Bilakis kendinde iyi ve kötünün muhafaza edildiği bir anlayışa karşı çıkan Heidegger'in etikle ilişkili düşüncelerini Dasein'in ontolojisinden hareketle bulmak mümkündür.

Varlık sorusunun düşünüldüğü yerde varlık tecrübesi edinen bir insanın nasıl yaşaması gerektiği gündeme gelir. Varlığın hakikatini düşünmenin humanitاسı düşünmek anlamına gelmesi ontolojinin etikle tamamlanmak durumunda olduğunun bir ifadesidir (Heidegger 2013: 44). Ancak Heidegger'in etiği insanın uyması gereken kurallar üzerinden ortaya koymadığına, etik boyutun çeşitli kavramların barındırdığı yorum imkânından hareketle ve Heidegger'in ontolojik perspektifine uygun bir şekilde düşünülebileceğine dikkat çekmek gereklidir. Bu konuda yapılan bir yorum, Heidegger felsefesindeki etik zeminin nasıl davranmak gerektiğiyle ilgili kuralların çıkarılacağı yüce bir ahlaki hakikatten ziyade bireysel insan ilişkilerinin özel karakterinde bulunduğudır (Olafson 1998: 7).⁶ Bununla birlikte Dasein'in otantikliğini kazanması etik bir çerçevede yorumlanabilir. Heidegger'de her günkü (Alm. *Alltäglichkeit*) hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein, herkesin (Alm. *das Man*) tabiiyeti altında bulunmaktadır (Heidegger 2008: 133). İşte bu tabiiyet altında, *das Man* olduğu müddetçe Dasein sahici olmayan (Alm. *Uneigentlich*) varlık modunda bulunmaktadır. Bu durumda kendi imkân ve tasarılarını gerçekleştiren bir varlık olan Dasein'i gayrisahih hale getiren, varlık sorusunu sormaktan ve kendi imkânlarını fiili hale getirmekten alıkoyan herkestir (Alm. *das Man*). Bu yüzden Dasein'in sahici olmayan varlık tarzından sıyrılıp varlığın

⁶ Olafson'un ileri sürdüğü iddiaya göre Heidegger'in *Mitsein* olarak isimlendirdiği karşılıklı mevcudiyet ilişkisi, birbiriyle bu ilişki içerisinde duran varlıkların birbirleri uğruna olduklarını söylemekte ve başkalarının iyiliği için olmanın etik zeminini sağlamaktadır (Olafson 1998: 9).

sesine kulak verebilmesi, sahilik ve otantikliğe kavuşabilmesi için herkesten ve lakırdılardan kendisini uzaklaştırması gerekir. Dasein'in otantikliğine ulaşacağı yer nedensizlik kipidir. Bu anlamda otantiklik, Dasein'in varlık sorusunu ortaya koyabilmesiyle değil; Angelus Silesius'un şiirindeki gül gibi "nedensiz" olmasıyla gösterilir. Dasein'in sahilliği ancak havf (Alm. *Angst*) ve ölüme doğru olmaklık ile kazanılabilecek bir şeydir. Çünkü Heidegger'e göre var olan bütünlüğü içerisinde ancak bu havf halinde kendisini gösterir (Heidegger 2009: 30). İnsan havf içindeyken var olan bütünlüğü içinde erir, var olanlar ortadan kaybolur ve insan hiçlikle karşı karşıya kalır. Fakat bu hiçlik, var olanın zıttı anlamında bir hiçliği değil; bizzat varlığın özüne ait, var olanın olduğu gibi görünmesinin bir imkânını ifade eder (Heidegger 2009: 36). Dolayısıyla hiçlik, doğrudan varlığa götürmektedir.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te sunduğu insan anlayışının Heidegger'in Dasein analitiğiyle uyumluluk sağlayan unsurlar barındırdığı yorumunu yapmak mümkün görünmektedir (Brogan 2005: 139). Bu noktada Heidegger'in *Nikomakhos'a Etik* okuması ve özellikle *phronesis* kavramı üzerine yorumları onun *praxis* düşüncesine temel olması açısından önemli bir yere sahiptir. Düşünmek, anlamak, düşünme ve anlama gücüne sahip olmak anlamındaki *phroneo* kökünden gelen *phronesis* kavramı bilgelik, pratik bilgelik ve sağgörü anlamına gelmektedir (Peters 2004: 329).⁷ Aristoteles'in etik düşüncesinde önemli bir yer tutan ve özellikle *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında ayrıntılı biçimde ele alınan *phronesis*, bir kurallar uygulama becerisinden çok karşılaşılan durumun tam bir şekilde görülüp algılanabilmesini ifade eder. Akli başında kişi nelerin kendisine iyi ve faydalı olacağını bilir (Aristoteles 2012: 1140a 25-28). Bu açıdan Aristoteles *phronesis*'i insan için neyin iyi ve kötü olduğunu bilen, uygulayıcı bir akıl yürütme ve doğru karar verme yetisi olarak görür (Aristoteles 2012: 1140a 1-4). Aristoteles akli başında kişiyi uygun bir şekilde akıl yürütebilen bir kişi olarak (Aristoteles 2012: 1140a 25) tanımlar. Bu bakımdan *phronesis* anlama, akletme ve tecrübenin bileşimi

⁷*Phronesis* terimi Türkçeye akli başındalık, pratik bilgelik ve basiret olarak çevrilmiştir.

olarak yorumlanabilecektir (Ökten 2002: 318).⁸ Aristoteles'in temaşayı *phronesis* ile ilişkilendirmesi Heidegger'in Dasein anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Heidegger *phronesis* kavramı için "bir-şey-için bakış" (Alm. *Umsicht*) ve "bir-şey-içinlik'in hakikatini temaşa etme" (Alm. *umsichtige Einsicht*) terimlerini kullanır (Ökten 2002: 337). *Phronesis* insanın kendisi ve eylemi üzerinde akıl yürütmesidir (Heidegger 1997: 34). Bu sebeple onun amacı herhangi bir şey değil insanın kendisidir; insana uygun olan gerçek varlık amaçtır. Bu ise Heidegger'in yorumuna göre "bir-şey-içinlik"tir (Heidegger 1997: 35). *Phronesis*'in "bir-şey-içinlik"i Dasein'dır, dolayısıyla *phronesis*'in temelindeki akıl yürütmenin ilkesi de Dasein olmaktadır. Heidegger *phronesis*'in her zaman akıl yürüten (Yun. *phronimos*) ile ilgili olmasını Dasein'la ilişkilendirir (Heidegger 1997: 34). Buna göre Dasein'ın doğru yaşam modu için neyin uygun olduğuyula ilgili doğru şekilde akıl yürütmesi onun *phronimos* olduğunu belirtir. Bu sebeple Dasein'ın varlık tarzı *phronesis*'le özdeştir (Ökten 2002: 339).

Phronesis'in amacının insanın kendisi olması, akıl yürütmede esas olanın eylemin sonucu olmadığını ifade eder. Dolayısıyla sonuç eylemin varlığı için belirleyici değildir (Heidegger 1997: 37). Bu bakımdan düşünme ve akıl yürütmenin nihai sonucu eylemin kendisi olmaktadır (Heidegger 1997: 103). *Phronesis*'in en önemli niteliği de onun pratiğe dair olmasıdır. *Phronesis*'in işlevi insanı ve özünü açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda eylem sonuca değil, insanın özünü açığa çıkarmaya yöneliktir. İnsanın özü örtük olduğu için onun hakikati ancak *phronesis* ile keşfedilebilir. Heidegger buradan şu sonucu çıkarır: "Böylece *phronesis* gerçekleştirildiği andan itibaren Dasein'ın özünde saklı olan örtük kalma eğilimine karşı sürekli bir mücadele halini alır" (Heidegger 1997: 38) (Ökten 2002: 340). *Phronesis*'in bir bütün olarak bireyin varoluşuyla ilgili olmakla birlikte varlığın durumundan önce gelen ya da ondan ayrı olan bir bilgi biçimi olmaması onu insan

⁸ Bu noktada *phronesis*'in yapabilme gücü, kabiliyet, uygulama el becerisi anlamındaki *tekhnē*'den farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü *tekhnē*, eylemeden (Yun. *praktike*) çok üretmeye dair bir meleke ve bilgi türü olup öğretilir (Aristoteles 2012: 1140a 5-25). *Phronesis*'in nesnesi pratik iken *tekhnē*'nin nesnesi üreticidir ve onun akıl yürütmesi sadece yapıp etmenin kendisine mesela bir evin üretimine odaklanır (Heidegger 1997: 38). Bu bakımdan *phronesis* bir erdemken *tekhnē* değildir.

varoluşunun somut *praksisi* ile ilgili kılar (Webb 2002: 20). Buna göre *phronesis* insanın otantik olarak var olmasının insani yoludur. *Phronesis*'te bir şeyle karşılaşma ve onu temaşa etmek; Heidegger'in ifadeleriyle "bizatihi şeyin salt karşımda durduruluşu" söz konusudur (Heidegger 1997: 111) (Ökten 2002: 347). Burada şey kendisini olduğu gibi göstermektedir (Yun. *phainetai*). Bu bakımdan *phronesis*'te algılama, bir-şey-içinlik'te temaşa etmedir (Heidegger 1997: 112) (Ökten 2002: 347). Sonuç olarak *phronesis*, başka türlü olabilecek olan belirli varlığın açığa çıkarılma biçimi ve Dasein'in keşfetme tarzı olarak anlaşılır (Heidegger 1997: 114). *Phronesis* ve *praxis* üzerinden Dasein'in bir bütün olma imkânı Aristoteles'in mutlu insanın niteliği olan yaşam anlayışına dair ifadeleriyle bağlantı kurmamızı mümkün kılar. Çünkü *Nikomakhos'a Etik* ile *Varlık ve Zaman*'da gerçek pratik bir yaşam ancak kişinin kendi en yüksek potansiyelini kendi içine geri çekmesine dayanmaktadır. Bu ise Aristoteles'in *theoria* dediğine açık olma biçimidir (Brogan 2005: 140). Kişinin kendisini geri çekmesinin anlamı, diğer varlıklarla somut ilişkisini reddetmesi değil; diğer varlıklara kendilerine ait bir varlık sağlama yoludur (Brogan 2005: 142). Benzer şekilde Dasein'in bir-şeylerin-içinde var olması ve beraber-var olması onun varoluşunu karakterize eder (Heidegger 2008: 201). Dasein'in varoluşunun fiili olması ise *phronesis* düşüncesiyle desteklenir.

Phronesis kavramının pratik felsefeyle ilişkili olması ve Dasein'in ontolojik karakteri olarak yorumlanmasının yanında ontik ile ontolojik olanı birlikte düşünmeye dair yorum yapma imkânı sağlaması açısından da öneme sahiptir. Akletme ve düşünme faaliyetinin bizatihi kendisinin amaç olması, sonucun eylemden bağımsız olmaması bu ikisi arasında bir çeşit dairesel bir ilişki sunar. Düşünmenin kendisinin, ontik ve ontolojik olanın aynılık ve farklılık içerisinde birbirine bağlandığı bir hareketinin olması ve bu hareketin sürekliliği, etiğin ontolojiden ve varlığın var olma pratiğinden ayrılamayacağını gösterir (Webb 2002: 28). Benzer şekilde ontoloji meseleleri de kişinin bir bütün olarak varoluşunu canlandırmalı ve onun içinde canlandırılmalıdır. Bunu düşünmemizi sağlayan düşüncenin hareketiyle kurulan ilişkidir. Ontolojinin Dasein'in varlık deneyimiyle

bu kadar ilişkili olması temel ontolojik düşüncenin tecrübeden ve yaşamın değişen biçimlerinden yalıtılmış olmak zorunda olmadığını ifade eder. Dolayısıyla esasında ontoloji nasıl yaşadığımızla ilgili varoluşsal bir kaygıya dayanması açısından etikten ayrılamamaktadır (Webb 2009: 5).

Buraya kadar göstermeye çalıştığımız, temaşanın uygulanan hayat ve etikle yakından ilişkisi ontolojik düşüncenin kendisini ontik olandan ayıramayacağı, her ikisinin birbirine ait olup ikisi arasında devamlı bir ilişki bulunduğu yorumunu yapmamızı sağlar. Bu nedenle var olanların alanıyla varlık arasındaki irtibat bir tür gidiş – dönüş ilişkisinin olduğu dairesel bir hareket olarak yorumlanmaktadır (Webb 2009: 3). Bu dairesel ilişkiyle kastedilen, ontolojik olanın ontik olandan mutlak bir biçimde kopamayacağı ve Heidegger’in düşüncesinin de esasında bunun bir göstergesi olduğudur. Makalenin odak noktası olan temaşa üzerinden bu meseleyi düşündüğümüzde, Heidegger Aristoteles’i de dahil ederek bütün bir metafiziği varlığı var olana indirgemek ve mevcudiyet metafiziğine neden olmakla eleştiriye tâbi tutsa da Aristoteles’in temaşa düşüncesi bu eleştirileri geri çevirme imkânı barındırır. Temaşada söz konusu olanın öznenin var olanı bakışıyla sabitleştirip onu kontrol altına almaktan ziyade sabit olana bakıyor olması bu eleştiriye karşı çıkmak için bir imkân sağlar. Esasında Heidegger’in *Nikomakhos’a Etik* okumasında temaşayı kendi felsefesi doğrultusunda yorumlaması ve görmenin varlıkla ilişkisini ele alması bu yorumu yapmamızı sağlayan önemli bir imkân barındırır. Heidegger’in varlıkla asli bir ilişki kurma girişimi, felsefeyi insan varoluşunun somutluğuna geri çekmektedir (Webb 2009: 9). Özellikle *phronesis* ve ifşa alanı olarak Dasein’in örtük etik boyutu bize, varlık sorusunun var olanlara ilişkin olandan mutlak surette ayrılamayacağı yorumunu yapmamızı mümkün kılar.

Sonuç

Aristoteles ve Heidegger’in varlık düşüncelerine temaşa perspektifinden bakmaya çalıştığımız bu makalede ilk olarak her iki filozofun varlık ile var olanlar arasındaki ayrıma dayanarak “varlık olmak bakımından varlık” soruşturması yaptığını ele aldık. Heidegger her ne kadar felsefesi üzerinde en etkili isimlerden biri Aristoteles olsa da metafiziğe yönelttiği, varlığın bir var olana indirgendiğine dair eleştirilerden onu muaf tutmamıştır. Aristoteles’te bilgi nedenlerin bilinmesi olarak görülerek temaşa etmekle ilişkilendirildiği için varlık olmak bakımından varlığa dair bilgi de temaşa ile irtibatlı görülmüştür. Heidegger ise temaşayı fenomenolojik yöntemi itibariyle yorumlanmış ve onu hakikatin (Yun. *aletheia*, Alm. *Wahrheit*) açığa çıkması anlamında, Dasein’in insanın varoluşunu anlamlandıran bir eylem olarak düşünmüştür.

İki filozofun varlık düşüncesine temaşa eksenli bakmak, ontolojinin pratik olanla ve etikle nasıl ilişkilendiğini görmemizi sağlamıştır. Aristoteles’in temaşayı felsefe yapmakla özdeş görmesi ve felsefeyi teoretik bir yaşam biçimi olarak düşünmesi, esasında felsefi faaliyetin pratik olanla birlikte olduğunu ifade eder. Bu anlamı itibariyle temaşanın pratik olanın karşısında değil; bilakis uygulamayla birlikte bulunması felsefi faaliyeti etikle ilişkili hale getirir. Bu ise Aristoteles’te temaşa eden kişinin erdemli kişi olmasıyla açıkça ifade edilmiştir. Heidegger’de seyretmenin aktif bir katılım gerektirmesi ve Dasein’in varoluşunun fiili olması düşüncesi, açıkça etik bir zeminde dile getirilmemiş olsa da etik bir bağlamda yorumlanmayı mümkün kılar. Her ne kadar kendinde bir iyi ve hakikat fikrinin muhafaza edildiği bir ahlak düşüncesi sunmasa da Dasein’in otantikliğini kazanması ve diğerleriyle birlikte yaşama durumu Heidegger’in ontolojisiyle uyumlu bir şekilde etik bir çerçevede yorumlanma imkânı barındırmıştır.

Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te sunduğu insan anlayışının Dasein analitiğiyle uyumlu unsurlar içermesi ve özellikle Heidegger’in *phronesis* kavramı üzerine yaptığı yorumlar etik boyuta dair yorumları destekler nitelikte olmuştur.

Heidegger Dasein'ın varlık tarzını *phronesis* olarak görmüş ve onun varoluşunun fiili yapısını *phronesis* ile desteklemiştir. Heidegger'in *phronesis*'in önemli özelliğini insanın özünü açığa çıkarmak olarak yorumlaması ve Dasein'ın varlık tarzının *phronesis* olması, varoluşun fiili ve tecrübi durumundan hareketle tekrar varlığa gelerek ontolojiyle bağ kurmamızı sağlar. Heidegger varlığın nedenlerin bilgisi olarak değil, gizini-açma olarak anlaşılması gerektiğini ve onun gizini ancak Dasein'ın açacağını ifade etmiştir. Gizini-açmanın ve keşfediciliğin Dasein sayesinde gerçekleşmesi ve onun özünü ortaya çıkaracak olanın ise *phronesis* olması, temaşa sayesinde ontik ile ontoloji arasında bağ kurduğumuz gibi *phronesis* vesilesiyle de Dasein ile varlık arasında dairesel bir irtibat kurmamızı sağlar. Bu ise Dasein ve *phronesis* sayesinde varlığa ilişkin sorgulamanın sahip olduğu pratik ve etik boyutu kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla temaşa perspektifinden varlığa bakmak, temaşanın pratiği içerisinde barındıran ve uygulanan felsefi bir hayat olma özelliği sebebiyle varlığa ilişkin sorgulamayı teorik bir mesele olmaktan çıkarıp ona etik bir boyut kazandırmıştır.

Being from the Perspective of *Theoria* in Aristotle and Heidegger

Summary

Hanife KUTGI

Dr. | Dr.

ORCID: 0000-0001-8034-3676

hanife.kutgi@isam.org.tr

Introduction

This study examines the understanding of being in Aristotle and Heidegger by focusing on *theoria*, exploring their similarities and differences, and demonstrating how this concept relates to the practical and ethical domains. This approach will reveal the philosophical structures through which these thinkers interrelate ontology and ethics. In this context, the first part of the study will attempt to examine the differences and transformations in the meaning of the relationship between being and beings in Aristotle and Heidegger. In the subsequent section, we will discuss the relationship between contemplation and being in Aristotle, and Heidegger's concept of being as unconcealment (*Unverborgenheit*), which developed under Aristotle's influence. The practical implications of contemplation necessitate addressing how ethics is conceived by both Aristotle and Heidegger in the following section.

1. The Relationship Between Being and Beings in Aristotle and Heidegger

Aristotle was the first philosopher to systematically address the question "What is Being?" by investigating "being qua being" and distinguishing between being and beings. For Aristotle, the distinction between being and beings is between the universal and perfect true being and the particular and less true beings. According to Martin Heidegger, although Aristotle distinguished between being and beings, he ultimately reduced being to a being. Heidegger argues that all metaphysics, including Aristotle's, has transformed being into a being and has forgotten the question of being. Unlike Aristotle, Heidegger does not seek knowledge of causes but rather employs a phenomenological method that aims at unconcealment (*Unverborgenheit*) to re-examine the question of being. Through phenomenology, Heidegger investigates being via Dasein, which embodies the potential to transcend the ontic.

2. Being as *Theoria* and Unconcealment

In its lexical meaning, *theoria* refers to looking, observing, and contemplating, which Aristotle equates with doing philosophy. For him, contemplation is synonymous with philosophising. Aristotle claims that knowledge of an object lies in understanding its first causes (Aristotle 2001: 184a). In *Metaphysics*, knowledge is seen as the understanding of causes, which is connected to *theoria* or contemplation. Therefore, knowledge of being qua being is associated with contemplation. In Aristotle, the question of being emerges as knowledge of causes grounded in contemplation, while in Heidegger, it is presented as unconcealment through the hermeneutics of Dasein within

the phenomenological framework. Thus, being as unconcealment can be thought of about Aristotle's idea of *theoria*. While Aristotle views knowledge of being as the knowledge of causes, Heidegger sees any approach to being based on the First Cause as a cul-de-sac of causality.

In Heidegger's phenomenological method, influenced by contemplation, being appears as that which unconceals itself. For Heidegger, who believes that the answer to the question "What is Being?" lies in the question "What is the meaning of Being?", the answer is hidden within the phenomena that reveal the meaning of being itself. Interpreting the introductory passage of *Metaphysics*, Heidegger states that metaphysics reveals itself in the pure contemplative observation of being, and only through this view can being be discovered (Heidegger 2008: 180). For Heidegger, vision allows the encounter with beings in their sheer unhiddenness. He interprets *theoria* as an action that reveals truth (*aletheia*) and gives meaning to human existence (Heidegger 1992: 378). Therefore, the primary goal of truth is to grasp being as revealed in the preservation of truth (Heidegger 1992: 378). In this context, Dasein is the entity that discovers and unconceals being. Consequently, the discovery (*Entdecktheit*) of beings occurs through Dasein and thanks to Dasein. Since metaphysics considers being as presence-at-hand (*Vorhandenheit*) within a "metaphysics of presence", Heidegger critiques the perspective that regards vision as controlling and calculating. This controlling aspect of vision leads to what Heidegger calls "the World Picture", where the world is no longer something observed but something captured, objectified, and constructed by the subject. A potential critique of the interpretation that the question of being transforms being into a being is that starting from beings does not necessarily reduce being to an ontic position. It is possible to argue that addressing the question of being starting from beings does not inevitably lead to ontotheology or an ontology centred on any particular being.

3. The Relationship Between *Theoria* and the Practical

An essential characteristic of *theoria* is its connection to an applied life and its relation to the practical. This connection brings *theoria* into relation with ethics in Aristotle. Aristotle used the term "theoretical" not in the modern sense of opposing the practical but as *theoretike*, which implies a life of applied philosophy rather than a theoretical one. The theoretical does not oppose the practical but coexists with it, resulting in a lived philosophy that brings happiness (*eudaimonia*). Therefore, in Aristotle, the possibility of knowledge being connected to action and activity indicates that theoretical philosophy also has an ethical dimension (Hadot 2011: 87). The person who contemplates also leads a virtuous life (Aristotle 2012: 1178b 5-6), and thinking and knowing are seen as necessary for a life of human dignity and practical existence (Aristotle 2003: B41). In Heidegger, *theorein* is not merely an act of observation but signifies active participation and is considered a form of existence and a pure and free mode of human participation in the world. This idea, which expresses the actualisation of Dasein's existence, allows us to maintain the connection between *theoria* and the practical in Heidegger. However, Heidegger opposed an ethical understanding based on setting rules for human behaviour and action and did not allocate a separate area for ethics in his philosophy. Nonetheless, this does not mean that Heidegger lacked ethical thought. Heidegger's ethical considerations can be found through the ontology of

Dasein. The authentic existence of Dasein can be interpreted within an ethical framework. It seems possible to interpret the understanding of the human presented in Aristotle's *Nicomachean Ethics* as having elements that are compatible with Heidegger's analytics of Dasein (Brogan 2005: 139).

Heidegger's reading of *Nicomachean Ethics* and his interpretations, especially concerning the concept of *phronesis*, are crucial for laying the foundation of his thoughts on praxis. Aristotle sees *phronesis* as practical reasoning and the ability to make correct decisions about what is good and bad for humans (Aristotle 2012: 1140a 1-4). In this context, *phronesis* can be interpreted as a combination of understanding, reasoning, and experience (Ökten 2002: 318). Aristotle's linking of *theoria* with *phronesis* has influenced Heidegger's understanding of Dasein. Heidegger uses the terms circumspection (*Umsicht*) and circumspective insight (*umsichtige Einsicht*) to describe *phronesis* (Ökten 2002: 337). The "for-the-sake-of-which" (*um-zu*) of *phronesis* is Dasein itself, and thus, the principle of practical reasoning at the core of *phronesis* is Dasein. Therefore, the mode of existence of Dasein is synonymous with *phronesis* (Ökten 2002: 339). The actualisation of Dasein's existence is supported by the concept of *phronesis*.

Conclusion

Looking at the concept of being from a contemplation-based perspective in these two philosophers allows us to see how ontology relates to the practical and ethical domains. Aristotle's identification of contemplation with philosophising and his view of philosophy as a theoretical way of life essentially suggest that philosophical activity is aligned with the practical. In this sense, contemplation is not opposed to the practical but rather exists alongside it, thereby making philosophical activity related to ethics. This is explicitly expressed in Aristotle by associating the contemplative person with the virtuous person. While Heidegger does not explicitly articulate contemplation in ethical terms, his idea that contemplation requires active participation and that Dasein's existence is an actualisation allows for an ethical interpretation. Although it does not offer an idea of morality in which the idea of good and truth in itself is preserved, Dasein's gaining its authenticity and living together with others has the possibility of being interpreted in an ethical framework in line with Heidegger's ontology. The understanding of the human being presented in Aristotle's *Nicomachean Ethics* contains elements that align with the analysis of Dasein and Heidegger's interpretations of the concept of *phronesis*, in particular, support ethical readings. Just as we establish a link between the ontic and ontology through contemplation, *phronesis* allows us to establish a circular connection between Dasein and being. This strengthens the practical and ethical dimension of the inquiry into being through Dasein and *phronesis*. Therefore, looking at being from the perspective of contemplation transforms the inquiry into being from a theoretical matter into a philosophical life that includes the practice of contemplation, thus giving it an ethical dimension. To approach the question of being in connection with contemplation, Dasein's implicit ethical dimension and the close relationship between experience and being also enable us to interpret that the ontic-ontological relationship does not necessarily require an absolute onto-theology or an ontology centred around another being.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles. (2001). *Fizik* (çev. Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2005). *İkinci Çözümlemeler* (çev. Ali Houshiary). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles. (1944). *Politika – Cilt 2* (çev. Niyazi Berkes). Ankara: Maarif Vekaleti.
- Aristoteles. (2003). *Protreptikos* (çev. Ali Irgat). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press.
- Caputo, John D. (2016). The Rose is Without Why: An Interpretation of Later Heidegger. *Journal for the Study of Christian Culture*, 35, 23-47.
- Hadot, P. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (çev. Muna Cedden). İstanbul: Dost Kitabevi.
- Heidegger, M. (2010). *Aristoteles Metafizik θ 1-3: Gücün Neliği ve Gerçekliği* (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). Beni Fenomenolojiye Götüren Yol. *Zaman ve Varlık Üzerine* (çev. Deniz Kandı, ss. 85-94). Ankara: A Yayınevi.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine Mektup* (çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (1998). Kant's Thesis about Being. *Pathmarks* (ed. William Mcneill, ss. 337-365). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (çev. Levent Özşar). İstanbul: Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2015). Özdeşlik ve Ayrım. *Teknik ve Dönüş Özdeşlik ve Ayrım* (çev. Necati Aça, ss. 69-123). Ankara: Pharmakon Yayınları.

Heidegger, M. (1992). Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. *Man and World* (çev. Michael Baur, ss. 355-393).

Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist* (çev. John Sallis). Indiana University Press.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Agora Yayınları.

Hodge, J. (1995). *Heidegger and Ethics*. London: Routledge Press.

Küçükalp, D. (2010). Heidegger, Politika ve Etik. *Felsefe Dünyası*, 51 (1), 119-136.

Olafson, F. A. (1998). *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ökten, K. H. (2002). Heidegger'in Aristoteles'teki *Phronesis* Kavramını Alımlaması. *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları* (ss. 300-352). İstanbul: Everest Yayınları.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü* (çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Philipse, H. (2010). Heidegger and Ethics. *Inquiry*, 42: 3-4, 439-474.

Silesius, A. (1986). *The Cherubic Wanderer* (çev. Maria Shradly). New York: Paulist Press.

Thomson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları* (çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Topaloğlu, Hüseyin T. (2013). Aristoteles ve Martin Heidegger'de Varlık Kavramı. Erişim Tarihi: 03.06.2024 (<http://otteg.blogspot.com.tr/2013/01/aristoteles-ve-martin-heideggerde.html>).

Türkyılmaz, Ç. (2006). Varlık Sorunu Açısından Aristoteles'in Metafiziği ve Heidegger. *Yeditepe'de Felsefe*, 4, 8-22.

Webb, D. (2009). *Heidegger, Ethics and the Practice of the Ontology*. New York: Continuum Books.

Yücefer, H. (2014). Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi? *Cogito: Aristoteles*, 77, 9-51.