

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ARİSTOTELES VE SCHOPENHAUER'DA ZAMAN

Yüksek Lisans Tezi

Sevil FALAY

Ankara 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ARİSTOTELES VE SCHOPENHAUER'DA ZAMAN

Yüksek Lisans Tezi

Sevil FALAY

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Ankara 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ARİSTOTELES VE SCHOPENHAUER'DA ZAMAN

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- Prof. Dr. Hamdi BRAVO

2- Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

3- Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK

Tez Savunması Tarihi

10.04.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Hamdi BRAVO danışmanlığında hazırladığım “**Aristoteles ve Schopenhauer’da Zaman (Ankara 2026)**” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

10.04.2026
Sevil FALAY

İÇİNDEKİLER	i
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: ARİSTOTELES’TE ZAMAN	14
1.Kategoriler ve Zaman	15
1.1 Töz, Madde, Form ve Nedenler	17
2. Hareket ve Değişim.....	27
3. Zamanın Doğası ve Hareket.....	37
3.1 Psikolojik/Hissedilen Zaman	41
4. Zamanın Gerçekliği ve Geçmiş, Gelecek, Şimdi	44
II.BÖLÜM: SCHOPENHAUER’DA ZAMAN	49
1.Tasavvur Olarak Dünya	50
2. İsteme Olarak Dünya	56
3. Yeter Temel İlkesi.....	61
3.1 Tasavvurlar Sınıfı.....	63
4. Zaman, Mekân ve Madde	69
4.1 İsteme, Zaman ve Şimdinin İlişkisi	73
III.BÖLÜM: ARİSTOTELES VE SCHOPENHAUER’İN ZAMAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMASI	78
KAYNAKÇA	96
ÖZET	100
ABSTRACT	101

GİRİŞ

Lisans tezimle başlattığım yolculuğumu, yüksek lisans tez çalışmamla daha derinlikli bir yaklaşımla sürdürmeyi hedefliyorum. Bu nedenle tezimde zaman hakkında birbirinden oldukça farklı düşünce yapısına sahip iki filozofun, Aristoteles (MÖ 384-322) ve Arthur Schopenhauer'in (1788-1860) anlayışları incelenecektir. Çalışmamın temel amacı, bu iki anakronik filozofun felsefi sistemleri içinde zamana nasıl yaklaştıklarını, nasıl temellendirip tanımladıklarını ortaya koymak ve aynı zamanda aralarındaki benzerlik ve farklılıkları da değerlendirmektir.

Zaman kavramı, felsefe tarihinde en çok tartışılan ancak üzerinde en az uzlaşıya varılabilen olgulardan biridir. Tanımlanması son derece güç olan zaman yalnızca felsefenin değil aynı zamanda fizik, psikoloji ve biyoloji gibi pek çok disiplinin temel çalışma alanlarından birini oluşturur. Zaman, soyut yapısı gereği doğrudan görülebilir ya da duyulabilir bir fenomen olmamasına rağmen, insan yaşamının her anına nüfuz etmiş durumdadır. Bu noktada filozoflar, zamanın evrendeki fiziksel olaylarla bağlantılı nesnel bir gerçeklik mi, yoksa bireysel bilincin algısına dayanan öznel bir kurgu mu olduğu sorusu etrafında tartışmıştır. Nesnel zaman denildiğinde, evrendeki doğal ve fiziksel olaylarla bağlantılı ve doğrudan deneyimlenmeyen ve ölçülebilir bir gerçeklik olarak anlaşılır. Öznel zaman ise bireysel bilincin zaman algısına dayanır. İnsan zihninde, deneyimden önce var olan ve bilincin yapı taşlarından biri olarak anlam bulan bir gerçekliktir. Bu ayrımlar, filozofların zaman konusundaki fikirlerini zenginleştirir, bazıları nesnel zamanın evrende gerçek bir karşılığı olduğuna odaklanırken, diğerleri zamanın öznel yanını öncelikli görür. (Çoştur, 2018:29-43)

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Aristoteles'in zaman anlayışı ve zaman ile ilişkili alt problemler ele alınmıştır. Antik Yunan düşünce geleneğine bakıldığında, genel olarak dış dünyanın gerçekliği kabul edilmektedir. Bu bağlamda Aristoteles zamanı hem öznel hem de nesnel açıdan bir gerçeklik olarak ele alır. Dolayısıyla Aristoteles, zamanı hareket ve değişimle zorunlu bir ilişki içinde ele alırken, aynı zamanda zamanın algılanması ve sayılması bakımından özneye bağlı yönünü dikkate alır. Aristoteles'in sisteminde zamanı anlamak; madde-form, hareket-değişim, töz, var olanlar gibi bazı temellerin çözümlemesini zorunlu kılar. Ayrıca Aristoteles, hocası Platon'un (MÖ 428/427-348/347) yaklaşımından da beslenmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in zamanın tanımına giden yolda Platon'un düşüncelerine giriş bölümünde kısaca değinmek yerinde olacaktır: Aristoteles'in ele aldığı şekliyle, Platon'un felsefesinde var olanlar duyulur nesneler ve idealar olarak ayrılır. İdealar değişmez ve zaman dışıyken duyulur dünya oluş ve yok oluşa tabidir. Onlar sadece idealardan pay alarak var olurlar. Platon'a göre idealar yalnızca akıl yoluyla kavranabilir ve gerçek bilgiyi ancak onlar sağlar. Buna karşılık duysal nesneler değişime açık oldukları için hakiki bilgiye kaynaklık edemezler, bu nedenle duysal dünyanın bilgisi yalnızca sanı düzeyinde kalır. (Cevizci, 2017:203-205) Platon bu temel anlayışı çerçevesinde *aion* ve *kronos* ayrımıyla zaman, bir yandan sonsuzluğu ifade eden, öte yandan duyulur dünyada geçmiş-şimdi-gelecek düzeninde deneyimlenen ölçülebilir akış olarak ele alır. Ona göre evrenin hareketi zamanı, zaman ise duyulur nesneleri meydana getirir. Dolayısıyla zaman (*kronos*) hareket etmektedir ve doğası gereği değişim ve harekettir. (Topakkaya, 2012:221-224) Aristoteles'e göre Platon'un iddia ettiği gibi zaman dışı, değişmeyen idealar ile sürekli değişen duyulur nesneler arasında keskin bir ayrım söz konusu değildir. Aksine, idealar duyulur varlıkların dışında değil, onlara içkindir. Aristoteles'e göre duyulur dünyadan ayrı var olanlar olmadığı gibi bunları tek başına kavramak da olanaksızdır.

Özellikle zaman bağlamında bir varlık üzerine konuşmak aynı zamanda onun biçimi, yapısı, hareketi ve geçirdiği değişimi de birlikte düşünmeyi gerektirir. Bu da zamanı incelemeyi zorunlu kılar. Platon'un aksine Aristoteles zamanı doğrudan hareketle özdeşleştirmez onun yerine zamanı hareketle ilişkili görür.

Bu tezin birinci bölümünün ilk alt başlığında var olanlara ilişkin Aristoteles'in düşüncesi incelenmiştir. Aristoteles'e göre temel kategoriler, var olanların anlaşılmasını mümkün kılan yüklemlerdir. Bunlar töz, nicelik, nitelik, zaman, yer gibi kategorilerdir. Kategoriler, özellikle Aristoteles'in mantık sisteminde merkezi bir yer tutmuştur. Bu kategoriler arasında töz en temel kategoridir, diğer tüm kategoriler ona bağlı olarak anlam kazanır. Kategoriler tek başlarına ele alındıklarında bir şey ifade etmezler, yani önerme oluşturmazlar. Dolayısıyla ne olumlanabilir ne de olumsuzlanabilirler. Töz ise başka hiçbir şeye dayanmayan ve ihtiyacı olmadan kendi başına var olandır. Bu bağlamda zaman kategorisi bir töz olarak değil; nicelik, yer ve mekân gibi kategorilerle ilişkili olarak görülmelidir. Zaman, 'ne zaman?' sorusuna verilen yanıtla belirli bir zamansal konumu ifade eder. Ancak zaman yalnızca zamansal belirleme işleviyle sınırlı da değildir. Zira Aristoteles'in metafizik anlayışını kavramadan zaman kategorisinin anlaşılması olanaklı değildir. Çünkü zamana ilişkin görüleceği üzere yalnızca 'ne zaman?' sorusuna yanıt vermekle sınırlı kalmaz, var olanı oluşturan madde ve formu, onu bilinir kılan hareket ve değişimi de içerir. Bu nedenle bir sonraki alt başlıkta var olanların neliği daha açık bir biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda kategorilerde karşımıza çıkan tözün önemi ve çözümü Aristoteles'in *Metafizik* eserinde görülmekte. Onun düşüncesinde töz, bir şeyi o şey yapan şeydir. Diğer tüm var olanlar varlıklarını töze borçludurlar. Görüleceği üzere Aristoteles tözü *ousia* kavramıyla karşılamıştır, yani 'bir şeyi o şey yapan unsur', 'form ya da öz', 'taşıyıcı' gibi anlamları vardır. Dolayısıyla tözün neliğini sorgulamak aynı zamanda varlığın neliğini sorgulamak anlamına gelir.

Bu çerçevede dikkat çeken önemli bir nokta, Aristoteles'e göre asıl anlamda var olanlardır. Aristoteles'e göre asıl anlamda var olanlar, maddesi olmayan düşünsel varlıklar ile maddeye sahip hareket eden ve duyularla algılanabilen duyusal tek tek varlıklardır. Tek tek var olanlara asıl anlamını kazandıran tözdür. Töz ise madde ve formdan oluşan bileşik varlıktır. Madde olanaklılığı taşıırken form ise gerçekleşmişlik, nihai belirlenimdir. Aynı zamanda form halinde olan bir şey başka bir şeyin maddesi olabilir. Dolayısıyla tözün varlığını sürdürmesi ancak form kazanmasına bağlıdır. Böylece hareket ve değişim önem kazanır. Çünkü madde ve form zorunlu olarak bunlarla ilişkilidir. Maddenin forma dönüşmesi ise zaman olgusunu da ortaya koyar. Hareket ve değişim sürecinin madde ve form ile zamansal bir düzene tabi olduğunu açıkça gösterir. Bu nedenle ikinci başlık altında öncelikle hareket ve değişim anlayışı incelenmiştir. Aristoteles'e göre doğa, hareket ve değişim ilkesidir. Yani doğada var olanların tümü hareket ve değişim ilkesini içlerinde taşırlar. Durağan görünen bir nesne bile potansiyel olarak hem hareketi hem de değişimi barındırır. Değişim yalnızca hareket aracılığıyla duyulur varlıklar üzerinden ortaya çıkar. Değişim töz, nicelik, nitelik ve yer bakımından gerçekleşirken, hareket nicelik, nitelik ve yer değişimi açısından vardır. Bu nedenle Aristoteles'e göre karşımıza değişen bir gerçeklik çıkar ve hiçbir şey mutlak anlamda aynı kalmaz. Değişim hareketi kapsar ancak hareket değişim değildir. Bir sonraki başlıkta ise Aristoteles'in hareketi temel aldığı görülecektir. Hareket ile zaman arasındaki bağ, madde ile form arasındaki ilişki gibi zorunlu ve süreklidir. Madde ile formun belirli bir süreç içinde birleşmesi, zaman olgusunun zorunluluğunu ortaya koyar. Zaman, hareket ve değişimle ilişki içindedir, ancak bunlar özdeş değildir. Bununla birlikte, hareket geriye doğru işlemez, önce-sonra düzenine sahiptir ve bu düzen zamanın temelidir. Her hareket ileriye doğru yönelir bu nedenle zaman da sayılar gibi ardışık olarak ilerler. Dolayısıyla zamanın ölçülebilmesi hareketin niceliksel doğasına bağlı olarak ortaya çıkar.

Bu nedenle bir şeyin zaman içerisinde olması hareket ve değişimin belirli bir süreçte meydana geldiğini gösterir. Aristoteles'e göre zamanda var olan her şey ya meydana gelir ya da yok olur, bu yüzden zamanın gerçekliği değişen varlıklara bağlıdır. Aristoteles'e göre hareket ve zamanı birlikte algılarız. Zamanın geçtiğini anlamak için en az iki şimdi gerekir; tek bir an zamanın varlığını göstermez. Zaman ancak şimdilerin sayılmasıyla bilinir ve bu eylem yalnızca akıl sahibi varlıklarca gerçekleştirilebilir. Bu açıdan zaman zihne bağlı bir deneyim olarak çıkar karşımıza. Fakat hareket ve değişim bir kimse tarafından algılanmasa da var olmaya devam edecektir. Bu nedenle zaman sadece bireye indirgenmez, birey olmadan da zaman vardır demektir. Aristoteles'in sisteminde fizik ya da doğa felsefesi önemli bir yer tutmuş ve fiziğin temel konularından biri olan hareket ile yakından ilgilenmiştir. Ona göre hareket etme potansiyeli taşıyan her nesne veya varlık için zaman vardır. Zaman her yerde aynıdır, hareket ve değişimden bağımsız değildir, hareket ve değişimin olmadığı yerde de zamandan bahsedilemez. Ona göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Dördüncü başlık altında görüleceği üzere zamanın gerçekliği hakkında Aristoteles'in düşünceleri şu şekildedir: Geçmiş ve gelecek zamanın artık ya da henüz var olmayan parçalarıdır. 'Şimdi' ya da 'an' ise var olan bir parçası değil, iki uç arasında süreklilik sağlayan sınırdır. Ancak 'şimdi' zamanın anlaşılması için zorunludur. Geçmiş ve gelecek iki farklı şimdiyle sınırlanır. Bu yapı zamanın yönlülüğünü, önce-sonra ilişkisini mümkün kılar. Dolayısıyla iki şimdi eşzamanlı olarak var olmaz, çünkü bir andan diğerine geçildiğinde önceki an artık aynı değildir. Şimdi, hareketi izler ama aynı zamanda onun öncesinde ve sonrasında değişmeyen bir eşik gibi durur. Bu yönüyle şimdi hem değişmeyen hem de sürekli yenileyen bir yapıya sahiptir. Şimdi, sürekliliğin koşuludur fakat zaman şimdilerin toplamı da değildir. Zaman, şimdi olmaksızın kavranabilir değildir. Böylece zaman özne tarafından algılanan hareket aracılığıyla kavranan bir şeydir.

Dolayısıyla Aristoteles'in düşünce yapısı belirginlik kazanır: Zihin, dış dünyayı bilmek için yönelerek oradaki değişimi fark eder fakat dış dünyayı kuran bir öge değildir. Nesnelerin kendisiyle sürekli ve aynı kalan bir yanı da yoktur. Dolayısıyla dış dünya zihinden bağımsız olarak vardır. Ona göre varlıklar, madde ve formdan meydana gelir, bu nedenle bunlar iç içedirler. Dahası her hareket ve değişim maddenin forma dönüşmesidir, yani olanaklılığın gerçeklik kazanmasıdır. Özne ise değişimi gözlemler ve kaydeder. Nesnedeki değişim öznenin kaynaklı olabilir, hareketten kaynaklı değişen nesneler ve bunun yanı sıra değişmeyen nesnelerin varlığı da söz konusu olabilir. Böylece Aristoteles'e göre zaman, özne açısından duyuşsal nesnelerin hareket ve değişimi üzerinden fark edilir. Buna karşılık, hareket ve değişimin dış dünyadaki varlığı zamanın da varlığını gösterir. Dolayısıyla zaman hem öznel bir deneyim hem de nesnel bir gerçeklik taşır, ancak bu durum iki ayrı 'zaman' olduğu anlamına gelmez.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde Schopenhauer'in zaman anlayışı ele alınacaktır. 19.yüzyılın toplumsal dönüşümlerine tanıklık eden Schopenhauer, birey-dünya ilişkisini merkeze almış ve İmmanuel Kant (1724-1804) sonrası Alman felsefesine farklı bir yorum getirmiştir. Schopenhauer, Kantçı bir perspektiften hareketle zamanı insan algısının apriori bir formu olarak değerlendirir. Bu nedenle giriş bölümünde Kant'a kısaca değinmek gerekir. Ona göre dünya, yalnızca fenomen olarak, yani bize görüldüğü biçimiyle bilinebilir. Numen ya da 'kendinde-şey' ise düşünülebilir fakat bilinemez. Bilgi, duyuşsal verilerin anlama yetisi tarafından apriori ilkelerle işlenmesiyle oluşur. Zaman ve mekân ise duyuşsal bilginin apriori zorunlu formlarıdır. Mekân ve zaman, nesnelerin kendisi değil, bize göründükleri biçimin koşullarıdır. Mekân nesnenin duyuşsal biçimi, zaman ise eşzamanlılık ve ardışıklık temelinde deneyimin zorunlu apriori şartıdır. Bu nedenle nesnel bir zamandan söz etmek mümkün değildir. (Mohr, 1998:6-32) Kant'a göre insan aklı, deneyimleri zamansal çerçevede düzenler. Hareketin ön koşulu zamandır ve değişim ancak hareketle olanaklıdır.

Ancak zaman değişimden türemez ve kendisi değişmez. Böylece dünya, öznenin deneyimlediği biçimiyle tanımlanır. (Willaschek, 1992:21-33) Ne var ki, Schopenhauer Kant'ın düşüncesini benimsemiş olsa da ondan farklı olarak kendinde-şeyin bilinebilir olduğunu savunur. Schopenhauer açısından Kant'ın tek başarısı zaman, mekân ve nedensellik kalıplarının apriori olduklarını ortaya koymasıdır. Schopenhauer'e göre fenomenal dünya '*tasavvur olarak dünya*', numenal dünya ise '*isteme olarak dünya*'dır. Dolayısıyla Schopenhauer'in zaman anlayışını anlayabilmek için onu nasıl temellendirdiğine bakılmalı. Bu nedenle ikinci bölümünün birinci alt başlığın inceleme konusu '*tasavvur olarak dünya*' olacaktır; özellikle özne-nesne ilişkisi, zaman ve mekân kalıplar, nedensellik, anlama yetisi, algı, tasavvurlar, yeter temel ilkesi gibi birbirini karşılıklı olarak gerektiren kavramlara odaklanılmıştır. Schopenhauer'e göre tasavvur olarak dünya özneyle var olan bir hakikattir. Dünya, özneye bağlı bir nesne olarak algılanır ve var olan her şey yalnızca özneyle ilişki biçiminde ortaya çıkar. Bu bakımdan Schopenhauer dünyanın iki temel yönünü vurgular: biri zaman, mekân ve çokluk kalıplarına tabi olan nesne, diğer ise hiçbir kalıba girmeyen, tasavvur eden özne. Dolayısıyla tasavvur eden özne yoksa, dünya da var olamaz. Böylece dünya, öznenin zihnindeki tasavvurlardan oluşur. Dolayısıyla nesneler özne tarafından koşullandırılıp anlama yetisiyle varlık kazanır. Bu, dış dünyadaki nesneler arası ilişkileri de kapsar. Anlama yetisi, duyuşal verileri madde ve nedensellik bağlamında işleyerek algıyı oluşturur. Böylece gerçeklik, öznenin zihninde mekân ve zaman kalıplarıyla birleşmiş bir nedensellik süreci olarak ortaya çıkar. Schopenhauer, algıyı nesnel ve öznel olmak üzere ikiye ayırır. Nesnel algı, dokunma ve görme aracılığıyla dış dünyanın ortaya çıkmasını sağlar; mekân, zaman ve nedensellik kalıplarıyla birleştiğinde anlama yetisi işler. Schopenhauer buna empirik algı demiştir. Öznel algı ise iç duyumları kapsar ancak nesnel dünyanın inşasına katkı sağlayamaz sadece hissiyat olarak kalır.

Örneğin işitme yoluyla algılanan müzik, mekânsal bir nesnellığe dönüştürülemez ve nedensellik ilkesine bağlanamaz. Schopenhauer'e göre madde, zaman ve mekân içinde nesneye bağlıdır ve bunların idraki öznenin duyumları, anlama yetisi ve nedensellik kavrayışıyla mümkün olur. Düşünme, algıdan yapılan bir yansıma olup soyut kavramsal tasavvurları oluşturur ve bu yalnızca insana özgüdür; bu nedenle insan, hayvandan farklı olarak geçmişi ve geleceği düşünebilir, plan yapabilir ve dil aracılığıyla aklını üretici biçimde kullanabilir. Anlamanın işlevi, neden-sonuç ilişkisini doğrudan idrak etmek ve böylece gerçek dünyanın algısını mümkün kılmaktır; aklın işlevini ise kavramları oluşturmaktır. Kavramlar, algısal tasavvurlardan bağımsız olarak soyut ve evrensel niteliktedir, ancak algıya dayanır ve tasavvurların tasavvuru olarak varlık gösterir. Bu bağlamda Schopenhauer, gerçekliği algı ve düşünce süreçleriyle kavramanın temelini ortaya koyar. Dolayısıyla bilgi, doğrudan algılanan duyumların akıl aracılığıyla soyut kavramlara dönüştürülmesiyle oluşur; duygular ise bu sürecin karşıtını oluştururken, bilimsel bilgi belirli nesnelerin kavramsal olarak anlaşılmasına yöneliktir. Ancak akıl bilgiyi doğrudan sağlamaz. Bu nedenle bilimlerin ya da bilgiyi sağlayan empirik algı bir yanıyla apriori diğer yanıyla aposterioridir. Dolayısıyla insan, algı ve tasavvur yoluyla görünen dünyayı kavrar. Fakat Schopenhauer'e göre gerçek varlık, tasavvurun ötesinde bulunan istemedir. Ona göre dünya, bir yönüyle tasavvur iken diğer yönüyle istemedir. Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümünün ikinci alt başlığında '*isteme olarak dünya*'ya yer verilmiştir. İsteme, görünen dünyanın ötesinde, kendisi bilinemez, zaman ve mekânın dışında konumlanır, kendinde şey olarak tözsel bir nitelik taşır. Tekil bir varlık olsa da çeşitli tezahürlerle çokluk alanına girer. Bu tezahürler, hiyerarşik bir düzen içinde cansız varlıklardan başlayarak bitkilere, hayvanlara ve en yüksek basamakta bulunan insana kadar uzanır. İsteme bilinçten yoksundur fakat her basmakta evrimsel bir süreçten geçerek bilinç giderek belirginleşir.

Doğadaki tüm ilişkilerde, güdülerde ve tepkimelerde isteme itici bir güç olarak işler. İsteme, değişmez ve zamansal akışın ötesinde kalsa da tezahür ederek kendini sürekli hareket halinde nesnelleştirir. İstemenin tek kaygısı varlığını sürdürmektir, dolayısıyla var olma çabası mevcuttur. Bunlara göre, isteme ve tasavvur, dünyanın iki yönü olarak iç içe görünmektedir.

İkinci bölümünün üçüncü alt başlığın konusu ise tasavvur olarak dünyaya ait olan yeter temel ilkesi ve tasavvurlar sınıfı oluşturur. Bu bağlamda, özellikle zamanı anlaşılır kılacak olan temeller incelenecektir; tasavvur sınıfına ait zamanla beraber zihin kalıbı olarak karşımıza çıkan mekân, madde ve nedenselliğin önemi vurgulanacaktır. Zira Schopenhauer açısından bu kalıplar yalnızca görünen dünyaya aittir. Dolayısıyla ona göre yeter temel ilkesi yalnızca deney alanında geçerlidir. Bu ilkenin mantıksal yönü yargılarda, nedensel yönü ise maddi dünyada işler. Ancak Schopenhauer bunu dört kökte temellendirerek insan bilgisinin tüm alanlarında işleyen evrensel bir zorunluluk olarak yorumlar. Ona göre, duyuşal dünyada hiçbir şey nedensiz değildir, zorunlu olarak bir nedene bağlıdır. Yeter temel ilkesi, öznenin anlama yetisinin en genel biçimidir ve duyuşlarla verilen ham malzemeyi algıya dönüştürme işlevini görür. Dolayısıyla özne olmaksızın ne geçmişin ne de şimdiki anın idraki mümkündür. Tezahür, şimdiki anı doldurmakla birlikte aynı zamanda onun tarafından koşullandırılır; böylece geçmiş oluşturulan bir dizi tezahür bağı kurulmuş olur. Ancak bu sürecin gerçekleşmesi öznenin idrakine bağlıdır. Dolayısıyla bir şeyi bilmek, deneyimlemek, tasavvur etmek yeter temel ilkesine dayanır. Hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz, her varlık kendi nedeni ya da açıklaması olan başka bir şeyle ilişkilidir. Schopenhauer'e göre bilginin temeli, dört farklı açıklama biçimi aracılığıyla kavranabilir.

Bu biçimler, özne için var olan nesnelerin -yani tasavvurların- dört ayrı sınıfına karşılık gelir ve her biri yeter temel ilkesinin kendine özgü bir formu tarafından belirlenir. Bununla beraber söz konusu dört açıklama biçimi birbiriyle bağlantılıdır. Schopenhauer'e göre yeter temel ilkesi dört biçimde işler: fiziksel nedensellik (doğa olaylarının neden-sonuç bağıyla açıklanması), mantıksal nedensellik (yargılar ve açıklamalar arasındaki ilişki), matematiksel nedensellik (zaman ve mekânın apriori kalıplarına dayanan zorunluluklar) ve ahlaki nedensellik (elemelerin güdüler ve karakter temelinde yönlenmesi). Böylece ilke, doğayı, düşünmeyi, matematiği ve insan eylemlerini aynı zorunluluk düzeni içinde birleştirir. Schopenhauer'e göre aslında bu zorunluluklar ya da nedensellikler şeylerin kendisinde değil öznenin biliş tarzında kök salmıştır. Bu nedenle 'dört kök' dünyayı nasıl zorunlu olarak kavradığımızın dört ayrı yüzüdür. Bunlara bağlı olarak tasavvurlar ya da nesneler sınıfı dört başlık altında toplanır: tasavvur sınıfının birincisi, oluşun nesneleridir, bunlar duysal deneyime dayalı, nedensellik ilkesiyle açıklanan olgulardır; tasavvurların tasavvuru olan kavramlar ve bu kavramlarla kurulan yargılar ikinci sınıfı oluştururlar, kavramlar ve yargıların mantıksal bağıntılar ise düşünme ve akıl yürütüme süreçleridir; üçüncü tasavvur sınıfı ise zaman ve mekânın nesneleri, matematiksel zorunluluklara karşılık gelen mekânın ve zamanın formlarıdır (geometri ve aritmetik nesneler); son tasavvur sınıfı olarak da eylemin nesneleri söz konusudur, bunlar insan iradesi ve davranışlarının güdüler temelinde nesnelleşmesidir, yani ahlaki alana girer.

Bu tezin ikinci bölümünün dördüncü alt başlığında ise nihayet, zaman, mekân ve madde kalıpları merkeze yerleşir. Schopenhauer'e göre zaman ve mekân zihnin apriori kalıplarındır; nesnelerin algılanması ve ilişkilerinin kavranması bunlara bağlıdır. Çokluk, yalnızca zaman, mekân aracılığıyla ve yeter temel ilkesine göre mümkün olur. Zaman ardışıklığı ve sayılabilirliği, mekân ise parçaların konumsal düzenini ifade eder. Bu kalıpları dolduran madde, nedensellikte birlikte düşünülür.

Madde, zaman ve mekânı etkisiyle doldurarak algının koşulunu oluşturur ve ancak algıda var olur. Maddenin varlığı ise onda bulunan düzenli hareket ve değişim sayesinde olanaklıdır. Zaman ve mekânı dolduran madde nedensellikten ayrı düşünülemez. Onun varlığı sürekli hareket ve değişimdir. Bu sayede bir nesnenin varlığı başka bir nesnenin bilinmesini olanaklı kılar. Dolayısıyla neden ve etki maddenin doğasını oluşturur. Nedensellik eylem aracılığıyla görünür hale gelir, eylem değişimi doğurur ve değişim, zaman ile mekânın kesitinde ortaya çıkar. Böylece nedensellik, zaman ve mekânın birliğini ifade eder. Nesne, eylem, değişim ve nedensellikte temellenir. Schopenhauer için madde aslında töz niteliği taşır: tek bir madde vardır, farklı materyaller onun görünüşleridir. Madde yalnızca nitelikleri aracılığıyla tezahür eder ve bu tezahür zaman içinde gerçekleşir. Kendisi yok olmaz yalnızca niteliği değişir. Zaman değişimi, mekân ise tözün kalıcılığını mümkün kılar ancak zamandaki her şey belirli bir süreye bağlıdır. Schopenhauer'e göre zaman, geçmiş, gelecek ve şimdiden oluşur. Her an, öncekini yok ederek var olur. Bu yüzden geçmiş ve gelecek boş birer rüya gibidirler. Zaman, şimdide yoğunlaşır, şimdi ise süresizdir ama sürenin ve sayılabilirliğin temelini oluşturur. Zaman, mekân ve madde tek başlarına düşünüldüğünde belirlenimsiz ve boşurlar; madde niteliksiz, mekân sabit, her üçü de sonsuzca bölünebilir ve süreklidir. Zaman ve mekân karşılıklı sınırlılık içinde anlam kazanır ve madde eşzamanlı bir şekilde görünür hale gelir. Varlık yalnızca mekânda bulunsaydı değişmez, yalnızca zamanda bulunsaydı kalıcı olamazdı. Oysa zaman akışkan doğası nedeniyle mutlak kalıcılığa izin vermez ve böylece zaman ve mekân özne açısından tasavvur kalıpları olarak görelidir. Bu nedenle hareket eden ve değişen nesnelerin varlığı da görelidir. Ancak değişimler rastlantısal değil nedensellik yasasına uygun bir biçimde gerçekleşir. Zaman, mekân kalıpları zihnin apriori formları oldukları için tek başlarına bir şey ifade etmezler. Dolayısıyla Schopenhauer'e göre bunlar sadece özneye ait olan şeylerdir, dış dünyada bunlar hakkında bir şey söylenemez çünkü orada 'isteme' söz konusudur.

Fakat hem kendinde şey olarak isteme hem de nesnelleşen isteme varsayılmaktadır. Biri bilinemez iken diğeri tezahür sonucu bilinir hale gelir. Bu durumda Schopenhauer aslında iki değil, üç farklı dünyadan bahsediyor olmalı: tasavvur olarak dünya, nesnelleşmiş dünya ve isteme olarak dünya. Schopenhauer istemeyi kendinde şey olarak zaman, mekân ve nedensellikten bağımsız varsayar. Ancak istemenin aynı zamanda dinamik, sürekli devinim halinde olması zaman, mekân ve nedensellikten bağımsız olmadığını düşündürür. Zira hareket ve değişim zamanı gerektirir. Burada temel sorun, istemenin kalıpların dışında konumlandırılmasıdır. Öte yandan Schopenhauer aslında isteme kavramını özellikle etik ve estetik kaygılar nedeniyle ortaya koyar. Fakat bu kez, ikili ve çelişik bir ‘şimdi’ sorunuyla karşı karşıya kalınmakta: Schopenhauer’e göre insan, yalnızca ‘sonsuz şimdi’ aracılığıyla istemenin bitmeyen arzusundan geçici olarak özgürleşebilir ve böylece derin bir huzur deneyimleyebilir. Bu bağlamda Schopenhauer, şimdiyi isteme ve yaşamın özündeki temel gerçeklikle ilişkilendirir. Birey bu yolla görünen dünyanın ötesinde birliği algılayabilir. Esasen insan, ölüm korkusundan kaçarken tasavvur dünyasında oyalanır ve bu süreçte kaçınılmaz biçimde ıstırap çeker. Ancak bu korkuyu aşabilen kişi, tefekkürle korkusuz ve huzurlu bir yaşam sürdürebilir. Schopenhauer’e göre ölüm korkusu, bedenin yok olacağı düşüncesinden doğar. İnsan, yokluktan gelip yokluğa döneceğini bildiği için yaşamı olumlar. Bu da ölüm korkusunun doğal bir sonucudur. Bu nedenle Schopenhauer, yaşamı temelde bir yanılsama olarak değerlendirir. Bu bağlamda yaşamın gerçekliği ne geçmişte ne de gelecektedir yalnızca şimdide bulunur. Çünkü geçmiş ve gelecek sadece kavramsal düzeyde var olup yanılsama ve beklenti niteliği taşır; gerçeklik ise şimdide açığa çıkar. Şimdi, istemenin hakiki formu olup sabit ve kalıcıdır. Kaynağı ise yaşama isteğinin kendinde şey olarak bizde varlığıdır. Schopenhauer açısından şimdi hem isteme hem de tasavvur bakımından merkezi bir rol oynar. Şimdi, istemenin kalıbı olarak zamanın düzenine tabi olmayan, sürekli ve kesintisiz bir nitelik taşır. Bu bağlamda şimdi, bireyin bilincinde istemeyle özdeştir.

Dolayısıyla şimdi hem istemenin hem de zamanın varlığını mümkün kılar. Şimdinin bu iki yönlü doğası, isteme sorununa ek bir sorun getirirken zamanın doğasını da tartışmalı hale getirir.

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde Aristoteles ve Schopenhauer'in zaman anlayışları karşılaştırılacaktır. Görüleceği üzere belirgin farklar şu şekildedir: Aristoteles'e göre zaman, hareket ve değişimle ilişkilidir; önceye ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Zaman, dış dünyada sürekliliğe dayanır fakat fark edilmesi ve sayılabilmesi için akıl sahibi bir özneye ihtiyaç duyar. Bu nedenle zaman hem nesnel bir gerçeklik taşır hem de öznel bir deneyimdir. Buna karşılık Schopenhauer, zamanı özneye ait apriori bir form olarak görürü; dünya, özne için tasavvurdur ve zaman bu tasavvurun koşuludur. Ona göre asıl gerçeklik, zamanın ötesindeki istemedir. Bu bölüm, zamanın tanımına giden yolda iki filozofun temellendirme biçimleri ve böylece bazı temellerin karşılaştırmasını da kapsayacaktır; töz, madde, hareket, değişim, hareket ettirici, nedenler, özne, bilinç gibi.

I. Bölüm: Aristoteles'te Zaman

Bu bölümde Aristoteles'in zaman anlayışı incelenecektir. Aristoteles'in zaman anlayışını takip edebilmek adına öncelikle *Fizik* eseri merkeze alınmış, bununla beraber *Prote Philosophia (Metafizik)* ve *Kategoriler* eserleri de değerlendirilmeye dahil edilmiştir. *Fizik* eserini anlamak açısından bu iki eser önemli birer kaynak niteliği taşımaktadır.

Bu bağlamda, *Kategoriler* eserinde ele alınan töz, nicelik, nitelik, zaman ve yer/mekân gibi temellerin önemi vurgulanacaktır. Ayrıca, Aristoteles'in ontolojik açıdan töz veya varlık, oluş süreci, madde ve form gibi temeller doğrultusunda hareket ve değişim anlayışı incelenecektir. Daha sonra zamanın doğası, var olup olmadığı ve eğer var ise ne şekilde var olduğu soruları araştırılacaktır. Bu tartışmalarla beraber zamanın tanımına ulaşılabacaktır.

Aristoteles, zamanı hareket ve değişim ile ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla, hareket ve değişim önemli bir yer tutacaktır. Son olarak, zamanın yalnızca zihinsel mi olduğu yoksa dış dünyada bağımsız bir varlık mı olduğu sorusuna da cevap aranacaktır.

1. Kategoriler ve Zaman

Aristoteles, mantıkla ilgili yaptığı çalışmaları içeren *Organon* adlı eserinin ilk cildinde kategorileri ele almıştır. Kategoriler, varlığa ilişkin en genel yüklemelerdir. Aristoteles toplamda on kategori belirlemiştir: “Töz (*ousia*), nicelik, nitelik, zaman, görelilik, yer (*mekân*), iyelik (*sahip olma*), konum (*durum*), etki ve edilgi.” (Aristoteles, 2002:1b) Bu kategorilerden temel olanı tözdür. Diğer kategoriler, temel kategoriye yüklenerek anlam kazanırlar. Bu nedenle, diğer kategorileri tek başına kavramak mümkün değildir, çünkü yüklem türündedirler. Aristoteles için bunların dış dünyada karşılıkları vardır. Kişinin zihninde kavradığı şey ile nesnel dünyada var olanların uygunluğu söz konusudur. Ona göre töz, kendi başına var olandır, başka bir şeye ihtiyaç duymaz, değişmez ve kalıcı bir durumdadır. Aynı zamanda, Aristoteles’in birinci tözler ve ikinci tözler ayrımı yaptığı görülür. Burada birinci tözler tekil durumdayken, ikinci tözler tümel durumdadır. “İlk varlıklar ya da tözler bir nesneyi belirtmezler; ikinci tözler ise nesne belirtiyor gibi görünse de aslında nitelik belirtirler.” (Aristoteles, 2002:3b) Örneğin birinci durumda “varlık” ve ikinci durumda belirli insanlara “insan ya da canlı” demek gibi. Dolayısıyla her töz varlığın özünün ifadesidir. İkinci tözler, insan veya at sınıflamalarının yüklemi biçiminde görülür. Örneğin insan sınıfının Platon’a ve at sınıfının Bucephalus’a yüklenmesi gibi. Ancak birinci tözler ise bireysel olana karşılık gelendir, ‘bu insan veya bu at’ gibi. Bunlar yüklemelerin öznesidir, yüklem konumunda değildirler ve daha spesifikler, tekil durumdadırlar. (Taylor, 2021:51-52) Epistemolojik açıdan bakıldığında yüklem olan tümel, varlık bakımından bakıldığında ikinci ousiadır. Dolayısıyla bakış açısı farkı söz konusudur.

Aristoteles'te kategoriler sadece zihinde bulunan yüklemeler değildir aynı zamanda dış dünyada karşılıkları olan yüklemelerdir. Kategori olarak zamana bakıldığında, yer ya da mekân içinde belirli bir zaman dilimini ifade eder. Dolayısıyla burada bir kategori olarak zamanın bir şeye yani bir töze dayanması gerekmektedir. Zaman töze ilişkindir ve 'ne zaman?' şeklinde sorulan sorunun cevabıdır. Örneğin, dün veya geçen sene gibi ya da gelecekteki bir zaman aralığına ilişkin bir cevaptır. Bu nedenle bilgi vermeye yarayan bir kategoridir. (Cevizci, 2017:320) Diğer yandan Aristoteles zamanı nicelik kategorisiyle beraber ele alır. Ona göre zaman tıpkı yer, çizgi, cisim veya düzlem gibi sürekli bir niceliktir. Buna karşın söz ve sayı süreksiz niceliklerdir. Aristoteles için sürekli ve süreksiz ayrımının nedeni ise sürekli olan niceliklerin parçalarının birleştiği ortak sınırlarıdır. Örneğin üç ve yedinin ortak bir sınırı yoktur. Ayrıca hecelerinin birleşmesinin de ortak bir sınırı bulunmaz. Bunlar kendi başına süreksizdirler. Çizgi ise sürekli olduğu için parçalarının birleştiği ortak sınırı noktalar oluşturur. Buna göre ise zamanın da parçaları geçmiş ve gelecektir. Geçmiş ve geleceği birleştiren ise an'dır. An ortak sınırı oluşturur. Diğer yandan Aristoteles nicelikleri ele alırken parçaları konum bakımından inceler: Birincisi, parçalar arasında konumsal ilişkiler bulunan nicelikler, ikincisi ise parçaları arasında bir konum ilişkisi bulunmayanlar. Bu açıdan zaman ise ikincil açıdan yer alır. Örneğin, yer, yüzey ve çizgi gibi niceliklerin parçaları, belirli bir mekândan konumlandıklarından bu parçaların nerede bulundukları ya da hangi kısımların birleştiği açıkça tespit edilebilir. Oysa zamanın parçaları, süreksiz ve kalıcı olmayan bir yapıya sahiptir. Zira geçmiş artık mevcut değildir ve gelecek ise henüz var olmamıştır. Bu nedenle zamanın parçaları arasında konuma dayalı somut bir ilişki kurmak olanaklı değildir. Aynı zamanda Aristoteles'e göre zamanın bir düzeni vardır çünkü zamanın parçaları önce ve sonraya göre ardışıklık gösterir. (Aristoteles, 2002:4a-5b)

Aristoteles'in mantık anlayışında kategoriler önemlidir çünkü düşüncede olanlar varlığı yansıtırlar. Fakat zamanın bir kendiliği ya da tek başlılığı yoktur, yani bir töz durumunda değildir. Zaman kategorisi hareket, mekân, nicelik, nitelik, yer gibi kategorilerle bağlı olarak görülmelidir. (Duralı, 1987:100) Aristoteles zamanı bu dört kategorilerden başkaca kategorilerle ilişkilendirmez. Bu zamanın doğası bağlamında daha açık hale getirilecektir.

1.1 Töz, Madde, Form ve Nedenler

Kategoriler bağlamında karşımıza çıkan töz asıl var olan olarak *Metafizik* eserinin merkezi problemidir ve aynı zamanda bir varlık felsefesi problemidir. Aristoteles'e göre metafiziğin konusu varlık olmak bakımından varlık olduğu için ilk ilke zorunludur. Bu ilk ilke de tözdür. Aristoteles için ilk felsefe (*Prote Philosophia*), yani metafiziğin konusu bütün her şeyin ilk nedenini, ilkeleri, varlığıdır. Çünkü bir şeyin ne olduğunu bilmek demek en temelde bunların bilgisine sahip olmak demektir. Daha önce de belirtildiği gibi töz ya da *ousia*, var olmak için herhangi bir dış unsura ya da dayanağa ihtiyaç duymayan şeyi ifade eder. *Ousia* dışında hiçbir varlık kendi başına mevcudiyetini sürdüremez ve tüm var olanlar varlıklarını sürdürebilmek için *ousia*'ya bağlı olmak zorundadır. Bu nedenle Aristoteles *ousia* kavramını yalnızca töz anlamında değil, aynı zamanda varlık, var olan, form, öz, mahiyet ve özne gibi çeşitli anlam katmanlarında da kullanmıştır. (Aristoteles, 2019:983a; 1028b).

Aristoteles varlığı, töz temelinde tanımlar. Ona göre, bir varlığın en temel ve gerçek anlamdaki tözü, onun ilk ilkesidir. Bu bağlamda, bir şeyi bilmek demek onun tözünü bilmek, tözü bilmek ise varlığı anlamak anlamına gelir. Aristoteles'in düşüncesinde töz, öznenin yani var olanın doğasını sorgularken öne çıkar. Dolayısıyla, “*bir şey nedir?*” sorusu, o varlığın tözünü araştırmak demektir.

Bu nedenle *ousia*, bir varlığın ne olduğunu, onu o yapan temel yapıyı ve o şeyi belirleyen özsel niteliği ifade eder. (Kuçuradi, 2009:152). Buna göre *ousia* her varlığın tözü, formu ya da biçimidir. Aristoteles, *ousia* kavramının doğada dört farklı biçimde yer aldığını belirterek bunların dört temel anlamda kullanıldığını ifade eder. İlk olarak *ousia* toprak, su, hava ve ateş gibi temel unsurlar ile bunlardan oluşan canlı varlıklar ve onların parçaları gibi şeyleri kapsar. Bu tür varlıklar *hypokeimenon* olarak tözdürler. *Hypokeimenon* ‘altta yatan’, ‘taşıyıcı olan şeydir’. Aynı zamanda başka varlıkların da temeli olduklarından başka şeylere yüklenemezler, çünkü kendi başlarına var olanlardır. Yalnızca kendi başına var olan şey tözdür ve töz başka şeyler için zemin oluşturduğundan yüklem olamaz. İkinci anlamıyla *ousia* herhangi bir *hypokeimenon*’a yüklenmeyen, fakat o varlığın ne olduğunu belirleyen ona varlık kazandıran öz ya da form (*eidos*) olarak karşımıza çıkar. Üçüncü anlamda ise nesnelerin içinde bulunan, onları oluşturan ve belirli bir yapıya işaret eden unsur ya da potansiyel olarak mevcut olan maddedir. Bu madde, henüz gerçekleştirilmemiş yalnızca olanaklılık durumunda olan varlıktır. Bu bağlamda Aristoteles’e göre varlıklar arasında bir bütün-parça ilişkisi de bulunmaktadır. Nasıl ki bir bütünü oluşturan parçalardan biri yok olduğunda bütün de ortadan kalkarsa, benzer şekilde bir varlığı meydana getiren öğelerden biri yok olursa o varlık da ortadan kalkar. Dördüncü anlamda ise *ousia*, bir şeyi o şey yapan unsurdur. Yani, değişen durumlara ve özelliklere rağmen sabit kalan, başka bir şeyde ya da başka bir şeye bağlı olmayan, kendi başına ve kendinde var olandır. Bu dört anlam içinde ilk anlamda *ousia* başka hiçbir şeye yüklenemeyen en son *hypokeimenon* (taşıyıcı varlık), yani en temel dayanak anlamına gelir. Diğer üç anlamda ise *ousia*, belirli bir varlığa özgü biçim veya öz (*eidos*) olarak anlaşılır. Böylece *ousia* ilk anlamda doğrudan taşıyıcı ve bağımsız bir varlık iken diğer üç anlamda hep bir şeye ait olan, o şeyin özünü belirleyen varlık türüdür. (Kuçuradi, 2009:153-156)

Aristoteles'in ontolojisine bakıldığında töz ile töz gereği varlık kazananlar iç içedirler. Dolayısıyla var olmak belirli bir türden töz olmaktır. Var olmak için töze ihtiyaç duyan ilineksel olandır ve var olmak bakımından bir şeye ihtiyaç duymayan tözdür. Dolayısıyla Aristoteles'e göre var olanlar iki şekilde karşımıza çıkar: asıl anlamda var olanlar ve ilineksel anlamda var olanlar. Örneğin, "kedinin gülümsemesi" ifadesinde kedi tözsel olan iken kedinin gülümsemesi ilinekseldir, çünkü varolmak için kedi tözüne ihtiyaç duyar. Dolayısıyla töz, şeyi o şey yapan her şeyin temelinde bulunan, en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyecek olan, özü bakımından da (maddeden) ayrılabilen şeydir, her varlığın biçimi ya da formudur. (Aristoteles, 2019a:1017b) Ayrıca Aristoteles'e göre töz bir bütünlüğü ifade eder. Töz bölünemez, sürekli ve bir olandır. Tözün maddede olduğu düşünülmemelidir çünkü töz madde ve formun birleşmesinden meydana gelen bileşik bir varlıktır. Aynı zamanda töz 'bir şeyi o şey yapan şey' olarak varlığın anlamlarının biridir. Her varlık, kendi tözünden ayrı düşünülemez. Zira varlık mahiyetiyle özdeştir, başka bir ifadeyle her varlığın tözü onun mahiyetidir. (Aristoteles, 2019a:1052a-1052b)

Aristoteles'e göre asıl anlamda var olanlar ikiye ayrılır: Düşünsel olanlar ve duyusal olanlar. Düşünsel olanlar maddesi olmayan, sadece zihinde var olan şeyler iken duyusal olanlar ise maddeye sahip, hareket eden ve değişen, duyularımızla algılayabildiğimiz şeylerdir. Düşünsel olanlar hem tek tek var olanlardan soyutlamayla elde edilip tek başına var olmayan olarak vardır hem de kendi başına var olan olarak vardır. Genelde herkesin kabul ettiği şekliyle asıl anlamda var olanlar duyularla algılanabilen tek tek var olanlardır ve bunlar örneğin tek tek insanlar, tek tek hayvanlar veya basit cisimlerdir. Aristoteles, bu tek tek var olanların her birine töz der. Çünkü başka birçok şey ancak bu tözler sayesinde var olur. Bu bağlamda töz hem ontolojik önceliği hem de anlam taşıyıcılığı bakımından ilk olandır. Töz, varlığa anlamını kazandıran asli ilkedir. (Aristoteles, 2019a:1028a-1029a)

Bazı varlıklar ise doğrudan töz değildir ama tözle ilişkili oldukları için ‘var’ denir. Hatta Aristoteles’e göre ‘var olmayan’ bile bir anlamda var sayılabilir çünkü onun ‘var olmayan olduğu’ söylenebilir. Örneğin, kimi var olanlar teklerin hareket ettirici nedeni olarak, kimileri ise kategorilerde ifade edilen belirlenimleri olarak var olur. Ancak bu varlıkların bazıları meydana gelip yok olurken, bazıları ise öncesiz ve sonrasız olarak varlığını sürdürür. Dolayısıyla Aristoteles’e göre duyusal olarak üç biçimde *ousialar* söz konusudur:

1. Duyusal tözler: Madde ve formdan oluşurlar, dolayısıyla fiziksel dünyanın bir parçası olup doğa bilimlerinin konusunu teşkil ederler. Bu tözler doğası gereği değişime tabidir ve oluş ile yok oluş süreçlerine maruz kalabilirler. Bunlar fiziğin konusudur.
2. Duyulur ama maddesiz tözler: Bu tözler bir maddeyle birleşmemiş olup, sonsuz ve yok olmayan varlıklar olarak tasarlanır. Gök cisimleri ve matematiksel varlıklar bu kategoriye girer. Bunlar metafizik ve matematik disiplinlerinin araştırma nesneleridir.

Ancak bu tözler maddeyle birleştiğinde belirli bir somut biçim kazanarak özel bir durumu temsil ederler, örneğin bir dörtgenin ya da herhangi bir sayının tahtaya çizilmesi durumunda.
3. Duyulur olmayan, sonsuz ve hareketsiz töz: Bu tür töz yalnızca Tanrı’ya aittir. Tanrı, hiçbir biçimde maddeyle karışmamış, tamamen maddesiz olan ve saf form olarak var olan tözdür. (Aristoteles, 2019a:1069a-1069b)

Aristoteles’in tözleri birinci tözler ve ikinci tözler olarak ikiye ayırdığı *Kategorilerden* bilinmektedir. Töz, her zaman belirli nitelik ve niceliklere sahip olduğundan diğer kategorilerden tamamen bağımsız düşünülemez. Ancak buna karşın varlığın asıl anlamda yüklenebileceği tek kategori tözdür; o asıl var olan olarak kabul edilir. Diğer kategorilerin varlığı töze bağlıdır ve onlara varlık ancak ikinci dereceden yüklenir.

Bu nedenle ontolojik açıdan bakıldığında kategoriler bağlamında asıl anlamda var olan yalnızca birinci tözlerdir: tek tek var olan, başka bir şeyin yüklemi olmayan ve var olmak için herhangi bir dış unsura ihtiyaç duymayan varlıklardır. (Aristoteles, 2019a:1028a) Fakat epistemolojik açıdan bakıldığında asıl var olanlar tek tek varlıklar değil, Aristoteles'in ikinci töz olarak adlandırdığı tümellerdir. Bunlar, tek tek varlıkların neliğini dile getirmek için kullanılan ve kendileri de belirli bir öz, tanım ya da neliğe sahip olan kavramlardır, tür ve cins adları bu kapsamda değerlendirilir. Zira asıl anlamda var olan 'bir şeyi o şey yapan şey', yani o varlığın tözünü ifade eden unsurdur. (Aristoteles, 2019a:1028a)

Ona göre, birinci tözler asıl tözlerdir çünkü bilgi, zaman ve tanım bakımından ilktir. Bu tözler tikellerdir ve yüklemelerin taşıyıcısı konumundadırlar. Taşıyıcı rolünde olan tözler bireysel varlıklar olup kendi başlarına var olurlar. Belirli ilinekleri (nitelik, nicelik, etkinlik, edilginlik vs.) taşısalar da bunlar tözün özünü oluşturmazlar. İkinci tözler ise bireysel tözleri tür ve cins olarak sınıflandırır. İkinci tözler birinci tözler gibi doğrudan varlığın taşıyıcısı ya da mutlak dayanağı değildirler. Aksine, ikinci tözler belirli ortak özelliklere sahip bireyleri kapsayan soyutlama düzeyinde var olan tür ve cinsleri ifade eder. Tür, benzer bireylerin özsel niteliklerini ve cins ise birbirine benzeyen ortak karakteristikleri taşıyan daha geniş varlık kümelerini ifade eder. Dolayısıyla bu tözler ontolojik temellilik açısından değil kavramsal bütünlük ve sınıflama açısından önem taşır. (Aristoteles, 2002:2a-2b) Bu nedenle Aristoteles'e göre birinci tözler ontolojik açıdan son derece önemlidir. Örneğin 'Sokrates insandır' önermesinin birinci tözü 'Sokrates' ve ikinci töz ise 'insan'dır. Töz asıl taşıyıcı olarak ilineklerin ne kadarı olmasa bile hala var olmaya devam eder. Aristoteles'e göre birinci tözlerin beş temel özelliği vardır: Öncelikle, birinci tözler özne-yüklem-bağlaç üçlüsünden oluşan basit önermelerde daima özne konumundadır. Onlar diğer tüm varlıkların kendilerine yüklendiği ya da onlarda bulunduğu temel ontolojik varlıklardır.

Bu nedenle, töz hem mantıksal bir koşul hem de varlığın ilk ilkesi ve doğasıdır; o olmadan hiçbir varlıktan söz edilemez. İkinci olarak, birinci tözler ‘şu insan’, ‘şu masa’ veya ‘şu at’ gibi örneklerde görüldüğü üzere her zaman bireysel varlıklara karşılık gelir. Bu tözler belirli, somut ve duyusal olarak algılanabilir niteliktedir. Üçüncü olarak, bu tür tözler dereceye tabi değildir, çünkü daha az ya da daha çok töz olmaz. Onlar töz olma bakımından eşit statüde ve mutlak niteliktedir. Dördüncü olarak, birinci tözler değişim ve oluş süreçleri boyunca özdeşliklerini korurlar. Kendilerinde karşıt nitelikler ortaya çıkabilir ancak bu değişimlere rağmen varlıklarını aynı töz olarak sürdürebilirler. Bu anlamda, onlar hem değişime açık hem de kimliklerini muhafaza eden varlıklardır. Beşinci olarak ise bu tözler bağımsız varlığa sahiptirler. Aynı zamanda, yalnızca bağımsız bir varlığa sahip olmakla kalmazlar diğer tüm varlıkların da varlık koşulunu oluştururlar. Başka bir ifadeyle, birinci tözler olmadan hiçbir varlığın var olması mümkün değildir. (Cevizci, 2017:320-323)

Aristoteles’in töz anlayışı iki temel üzerine inşa edilmiştir: tözün ‘neliği’ ve tözün ‘şu’luğu. Bunlar aynı zamanda birinci tözler ve ikinci tözler arasındaki ayrımı sunar. Tözün neliği, yani ne olduğu onun genel tanımıyla, başka bireylerle paylaştığı ortak özellikleriyle ilgilidir. Buna karşın şu’luk ise sadece belirli bireye işaret edilen, tikelliği ifade eden ve onu diğer tüm varlıklardan ayıran özelliklerdir. Aristoteles’in ontolojisinde nelik tözün maddesi iken şu’luk ise tözün formudur. Zira gerçekte var olan şeyler masa, ağaç, ev ya da isimlerle ifade edilen Sokrates, Ahmet gibi somut, tekil varlıklardır. Bunlar birinci tözler olmakla beraber aynı zamanda türlerin ve cinslerin, yani ikinci tözlerin varlık koşuludur. Çünkü türler ve cinsler ancak onları taşıyan bireysel varlıklar aracılığıyla gerçeklik kazanabilir. Aristoteles’e göre doğadaki gerçeklik düzleminde en temel varlıklar birinci tözlerdir. Fakat bu tözler yalın ve basit olarak değil de madde (*hyle*) ve form (*eidos*) olmak üzere iki unsurdan meydana gelen bileşik varlıklardır.

Bu bağlamda madde, belirli bir bireysel tözün varlık kazanmasını sağlayan ontolojik taşıyıcı, yani tözün meydana geldiği fiziki dayanak ya da potansiyel unsur olarak tanımlanır. Form ise, bir varlığa özgün biçimini, düzenini, yapısını ve işlevsel gerçekliğini veren ilkedir. Aristoteles için form yalnızca geometrik ya da fiziksel bir biçim değil aynı zamanda her tekil varlığın özünü ifade eder. Dolayısıyla birinci tözler tözün gerçekliğini belirleyen asli ögedir. Bu yaklaşım çerçevesinde birinci tözler hem madde hem de form birlikteliğiyle ortaya çıkan bileşik bir varlık olup sadece fiziki bir gerçeklik değil aynı zamanda metafizik bir anlam taşırlar. Aristoteles formdan söz ettiğinde varlığın ne olduğunu, onun özsel doğasını kasteder ve bu da töz anlayışının merkezinde yer alır. Dolayısıyla form birinci tözlerin diğer bireysel tözlerle ortak yönlerini ifade eder. Örneğin Sokrates, Ahmet ve Ayşe ile ‘insan’ olmaklığı paylaşır, yani her birey insan olma özelliklerini içerir. Başka bir deyişle form, bireysel varlığın tür ve cins bakımından sahip olduğu özellikleri temsil eder. Form, tözün neliğini belirler, yani bir varlığın ‘ne olduğu’ sorusuna yanıt verir. Sokrates’in ne olduğu sorulduğunda, onun canlı bir varlık, akıllı hayvan, konuşan, düşünen ve ağlayan gibi nitelikleri dile getirilir. Bu nitelikler hem bireysel varlığın belirlenimlerini oluşturur hem de onu diğer tüm bireylerle ilişkilendirir. Yani, sayılan özellikler Sokrates’i insan yapan özelliklerdir. Var olan her şey madde ve formun birliği olarak meydana gelir. Dolayısıyla, daha önce de belirtildiği gibi töz, madde ve formdan ortaya çıkan bir bileşik varlıktır. Bu yüzden Aristoteles için duyulur dünya ve idealar dünyasının ayrımından söz etmek mümkün değildir. Çünkü form ayrı olarak değil duyusal dünyada tözün bileşeni olarak vardır. (Cevizci, 2017:394-400) Aristoteles’e göre madde ve form yaratılmış değildirler ve tözden önce vardır, ezeli- ebedidirler. Yalnızca formdan oluşan Tanrı hariç madde ve form doğadaki her şeyde vardır. Ancak ilerleyen satırlarda değişim ve harekete dayanarak ya da töz olarak maddeyi gösterdiği görülecektir.

Ona göre madde, duyuşal tözlerde bulunur fakat bu duyuşal tözler “*bazen madde, bazen form ve bazen de madde ve formdan oluşan bileşim*” olarak bulunur. (Aristoteles, 2019a:1043a)

Madde (*hyle*) olanaklılığı taşır, potansiyel barındırır fakat “*form, maddeye, en belirgin karakterini kazandıran nihai belirlenim olarak tanımlanır.*” Madde alacağı forma göre anlam kazanmaktadır. Örneğin bir tohumu madde olarak kabul edelim, aktüel olarak bir meşe ağacı olma olanağına sahiptir ancak başkaca bir tür ağaç olma olanağını da içinde barındırır demektir. Tohum karakteristik olarak bir meşe ağacı olma eğilimini gerçekleştirir, hangi eğilimi barındırıyorsa o formu alır. Dolayısıyla Aristoteles formun gerçekleşmesi bakımından *energeia* kavramını kullanırken formun kendini tamamlaması bakımından ise *entelekheia* kavramını kullanır. Bu durumda şunu anlıyoruz: *Energeia*, bir süreci, bir hareket halini anlatır. Bu durumda *entelekheia* bir sonu imler. Çünkü bir olanağın veya potansiyelin (*dynamis*) gerçekleşmesi veya gelişmesi ebedi bir süreç değildir. Örneğin bir tohum bir meşe ağacı olmakla amacına ulaşarak değişimini gerçekleştirmiştir. (Taylor, 2021:53-59) Amacını tamamlamış nesne de ya yok oluş ya da bozuluşa doğru gidecektir. Aynı zamanda bir nesnenin içinde barındırdığı olanaklılık tıpkı soğuk olan bir nesnenin sıcaklığı barındırması gibi potansiyel olarak vardır. Aristoteles buna hem olanaklılık hem de gerçeklik halinde bulunan nesne demiştir. Dolayısıyla madde ve form ilişkisi görelidir, çünkü form haline gelmiş bir şey başka bir şeyin maddesi olabilir. Fakat çeşitli şeylerin ilk dayanağı ilk maddedir (*prote hyle*) ve bu ilk madde cisimsel değildir. Aristoteles’e göre ilk madde henüz hiç form kazanmamış, hiçbir belirlenim taşımayan maddedir. Bu madde henüz hiç gerçekleşmemiş olup yalnızca kuvve halindedir. Gerçek varlık kazanması ancak fiile dönüşmesine bağlıdır, bu da form bulması demektir. Sadece potansiyel olarak vardır, belirsiz ve tanımsızdır. Aristoteles’e göre onun yalnızca var olduğunu bilebiliriz. (Aristoteles, 2019a:988)

O halde her varlığa gelişte madde ve form zorunluluğu bulunur. Varlığa gelmiş olan bir şey form kazanmış demektir. Form olmadan maddenin algılanması mümkün değildir ve form madde olmadan duyulur hale gelmez. Form ve maddenin bir aradalığıyla varlık ortaya çıkar. Maddesi olan duyulur tözler değişme potansiyeli barındırırlar. Dolayısıyla madde ve formun birleşmesiyle potansiyel ortaya çıkar. O halde değişim, devinim ya da hareket var olana ilişkin bir bilgi verir. (Aristoteles, 2019a:1042a,1043a)

Aristoteles potansiyel ve aktüel olmadan oluş ve değişim olamayacağını belirtir. Çünkü madde ve formun bir araya gelmesiyle değişim başlar. Bu nedenle her ikisinin birleşiminden önce ayrı olarak görüldüğünde tözdürler. Değişim ise Aristoteles'e göre doğal değişim ve doğal olmayan değişim olarak ikiye ayrılır. Doğal değişim, maddenin belirli bir form kazanması ya da formu yitirmesi süreciyle gerçekleşen, ardışık ve düzenli bir dönüşümdür. Bu değişim esasen niceliksel olup ereksel bir yapıya sahiptir. Yani doğal değişim belirli bir amaca ya da ereğe yönelmiş bir süreci ifade eder. Aristoteles'in anlayışında bu genellikle büyüme ya da azalma şeklinde kendini gösterir ve varlığın doğasına içkin bir gayeye doğru ilerlediğini ima eder. Değişim maddeden bağımsız değildir fakat değişen şey formdur. Her madde doğasında taşıdığı potansiyeli gerçekleştirecek, kendi doğasına uygun olan ereksel formuna ulaşmaya dek değişim sürecine tabi olur. Başka bir deyişle madde, kendi özsel yetkinliğine erişene kadar oluş ve dönüşüm içerisinde bulunur. Örneğin bir meşe ağacının tohumdan fidana ve ağaca dönüşme sürecinde olduğu gibi. Doğada niteliksel değişim nesneyi dönüştürür ve bu niteliksel değişim nesne için özeldir. Örneğin bir ahşap masanın yanması sonucu o artık masa değil küldür. Doğal olmayan değişim ise bir nesnenin insan tarafından forma sokulmasıdır. Örneğin bir ceviz ağacının masaya dönüştürülmesi ancak insan müdahalesiyle olanaklıdır. (Cevizci, 2017:408-410) Dolayısıyla madde, durumu ne olursa olsun formdan yoksun olamaz.

Bu nedenle Aristoteles'in zaman ve mekâna bağılı olmayan aşkın bir varlık anlayışı da yoktur aksine oluş ve yok oluşa bağılı, madde ve formdan ortaya çıkan, zaman ve mekâna bağılı olan bir varlık anlayışı söz konusudur. Hiçbir şey kendi kendisinin nedeni de değildir. Dolayısıyla töz formdan ayrı değildir ve maddenin başka bir şeye dönüşmesi de maddeden kaynaklanmaz. Töz ne salt idea ne sadece madde ne bağımsız hareket ne de sadece tümel bir ilke olarak kavranabilir. Tersine, töz bunların hepsini belirli bir bireysellikte birleştiren gerçekliğin halidir. Töz, tek başına var olabilen, değişmez, ezeli-ebedi olan tek kategoridir. Bu yüzden tözün araştırılması aynı zamanda varlığın incelenmesi demektir. (Aristoteles, 2019:1028a,1028b)

Aristoteles'ten önceki doğa filozofları her şeyin kendisinden meydana geldiği ilk maddeyi *arkhe* olarak tanımlamışlardır. Onlara göre *arkhe* su, ateş, toprak, hava, sayı, Bir ya da tümünü kapsayan bir ilkedir. Aristoteles'e göre tıpkı Platon'un idea düşüncesinde olduğu gibi bunlar da var olanların veya varlığın nedenini açıklamakta yetersizdir. Çünkü doğa filozofları maddenin neyden oluştuğunu sorgulamaktan öteye geçememişler; maddenin ne olduğunu, nasıl var olduğunu, nasıl değiştiğini veya yok olduğunu ve amacını sorgulamamışlardır. Aristoteles'e göre bir şeyin madde ve formdan meydana gelmesi ve bunun ne olduğunun anlaşılması ancak 'dört neden' ilkesinin açıklanmasıyla mümkündür. (Aristoteles, 2019:982a-983b) Bu nedenler doğanın kendisinde, işleyişinde, bütün varlıklar, canlı-cansız ve insan eliyle yapılmış nesneler için geçerlidir. Ona göre, hiçbir şey nedensiz olmaz. Aristoteles hareket eden ve değişen şeylerin nedenini, bir şeyin varlığa gelişinin açıklamasını gerekli görür. Ona göre bir şeyi bilmek demek dört neden cinsinden bilmek demektir. Genel olarak dört neden şu biçimde bilinmektedir:

a) Maddi neden: oluşun kendisinden meydana geldiği şeydir; örneğin heykel için malzemesi bronz olabilir

b) Formel neden: oluşan şeyin biçimi ya da şeklidir

c) Etkin (fail, hareket ettirici) neden: oluşan şeyin biçimini veren, nesnenin varlığa gelişinde etkili olan ya da gelişimin başlama sürecidir; örneğin heykel için failin heykeltraştır

d) Ereksel neden: oluşan şeyin niçin oluştuğu, amacıdır. (Ross, 2017:124-127)

Aristoteles'e göre bir şeyin gerçek yapısını anlamak ve açıklayabilmek için bu dört nedene cevap verilmesi gerekir. Dolayısıyla tüm bu dört nedenin gerçekleşmesi, var olanın hareketini tamamlayarak değişimin amacına ulaşmış olması demektir. Bu nedenle Aristoteles'e göre hareket-değişim ile madde-form birbirini zorunlu olarak tamamlayan unsurlardır. Hareket veya devinim ve değişime uğrayan varlık bir yönüyle yok olurken bir yönüyle de varlığını sürdürür. Madde ve form birleşerek yeni bir şey meydana getirir ve önceki hali ortadan kalkar. Ancak bu aynı zamanda yeni bir etkileşim ve devinim sonucunda değişmiş bir varlığı ortaya çıkarır.

2. Hareket ve Değişim

Fizik'in III. Kitabının başında Aristoteles doğayı hareket ve değişim ilkesi olarak görür. “Çünkü devinim bilinmediğinde doğa bilinmez.” (Aristoteles, 2019b:200b) Doğa sürekli bir hareketin ve değişimin meydana geldiği yerdir, başka bir deyişle doğa bizzat hareketin ve değişimin kendisidir. Söz konusu madde form ilişkisi ve hareket değişim ilişkisi varlığın kendi doğasını oluşturan temel ilkelerdir. Bir varlığın devinime tabi olması onun belirli bir ereğe yönelmiş olması demektir. Dolayısıyla varlığın doğasını açıklamak, onun ereksel nedenini ortaya koymakla olanaklıdır. Bir şeyin neden devindiğini bilmek aslında onun doğasını bilmek demektir. Devinim, oluş ve yok oluşu temellendiren bir ilkedir. Ancak Aristoteles'e göre devinim sadece fiziksel bir hareket değil aynı zamanda bir potansiyelin gerçekleşmesi demektir, örneğin bir hekimin hastasını iyileştirmesi gibi. (Aristoteles, 2019b:201a-201b)

Bir değişimin meydana gelebilmesi için devinim; devinimin gerçekleşebilmesi içinse doğaya ihtiyaç vardır. Bunun gerçekleşebilmesi için de bir devinen bir de devindiren zorunludur. Aynı zamanda, hareket edebilme potansiyeli ve bu hareketi etkinliğe dönüştürebilme potansiyeline sahip olmaları gerekir. Dolayısıyla potansiyel halde bulunan etkinliğe geçtiğinde ise belirli bir form, yani yeni bir şey ortaya çıkar. Aristoteles bu bağlamda devinmeyenler, devinse de değişmeyenler ve hem devinen hem de değişenler şeklinde bir ayrıma gider. Hem devinen hem değişenler ise doğal varlıklardır çünkü devinim ya da hareket onların doğalarında vardır. (Aristoteles, 2019b:201b-202a)

Aristoteles'e göre doğa, varlıklarla büyüyen, gelişen bir oluşum sürecini gösterir. Doğal olan varlıklar hareket ve değişme ilkesini kendi içlerinde taşırlar. Aristoteles'e göre toprak, su, hava ve ateş gibi dört temel unsur bu tür varlıklara örnektir çünkü her biri kendi doğasına uygun bir yöne doğru hareket etme eğilimindedir. Aynı zamanda doğada, yapay üretilen nesnelerin ilk maddesi bulunur, örneğin bronz veya demir gibi hammaddelerdir bunlar. Malzemesi doğal olup da yapay olarak üretilen nesnede bir sanatçı bulunurken doğal bir nesnede ise esasen belirli bir şekli görünür kılan bir sanatçı yoktur. Eğer böyle olsaydı, bu doğal şeylerin temel tanımına aykırı olurdu çünkü doğal şeyler hareketin kaynağını kendi içlerinde taşırlar ve dışarıdan almazlar. (Tröbinger, 2014:24) Aristoteles dışarıdan bir etkiyle gelen hareket ve değişimi doğal hareket olarak kabul etmez. Aristoteles 'hareketli olanlar' bakımından ayrım yapar. Örneğin, bir masa veya bir insanın mekânda hareketli olmasında farklar vardır. İkisi de eşit derecede hareketli görünebilir ve bu hareket nedenler bakımından anlaşılır hale gelebilir. Ancak, hareketin kaynağı sorusu sorulduğunda bir ayrım yapmak gerekir. Hareketin kaynağını kendi içinde barındıran şeyler doğal varlıklardır. Hareket ettirilmelerinin prensibi kendileridir. Örneğin masa, yer değişikliği açısından kendisi sebep olmayacaktır. Ancak insan, kendisini bir yerden bir yere hareket ettirme yeteneğine sahiptir.

Dolayısıyla hareket konusunda doğal şeyler ile yapay olarak üretilenler arasında kesin bir ayrım yapılması gerekmektedir. Bir insan bir insanı doğurur, oysa bir masa kendisinden bir masa doğuramaz. Burada anlaşılması gereken şey aslında hareketin kaynağıdır. Doğal varlıklarda doğa bulunduğundan kendi hareketlerinin ilkesidirler. Ancak masanın yer değiştirmesi kendinden bir neden değildir. Fakat her iki durumda da hareket maddeden forma geçiştir, gerçekleşme sürecidir. (Tröbinger, 2014:21-22) Dolayısıyla hareket, devinimin gerçekleşme süreci ya da formun fiilen kazanılmasıdır. Devinim, en basit ve en yalın biçimiyle, durağan olmasına rağmen içinde değişme yetisini barındıran varlıklarda gözlemlenen bir etkinlik olarak tanımlanabilir. Devinim, potansiyel olarak değişmeye açık bir durumu ifade ederken, hareket bu potansiyelin etkinlik halinde ortaya çıkışıdır. Aslında Aristoteles’e göre hareket her zaman eksiktir çünkü hareket tamamladığında amacına ulaşır ve hareket olmaktan çıkar ve dolayısıyla sürekli ve sonsuz olma niteliğini yitirir. (Aristoteles, 2019a:1065b) Aristoteles şöyle der: “*Bir devinim nesnelerin dışında olmaz, nitekim değişen şey ya varlıkça ya nicelikçe ya nitelikçe ya da yer bakımından değişir. Dolayısıyla kaç tür var olan varsa, devinim ve değişme türleri de o kadardır.*” (Aristoteles, 2019b:201a) Devinimin temelinde değişim vardır ve değişim ise yalnızca devinim ya da hareket aracılığıyla meydana gelir. Bu değişim, duyulur nesnelerden bağımsız olarak düşünülemez çünkü hareket ve değişim her zaman somut, deneyimlenebilir varlıklar üzerinden ortaya çıkar. (Aristoteles, 2019b:200b-201a)

Her şey kendiliğinde taşıdığına göre şekil almaktadır. Bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi, değişmesi, gelişmesi ve büyümesi bir oluşu ve yok oluşu ifade ettiği gibi bir şeyi ne ise o yapan şeyin maddi ve formel neden sayesinde meydana gelmesi de oluşturur. Aristoteles’e göre neden olmasaydı oluş olmazdı. Aristoteles esasen dört biçimde değişim ve üç biçimde hareket olduğunu ifade eder. Töz, nicelik, nitelik ve yer bakımından değişim söz konusudur. Nitelik, nicelik ve yer değiştirme açısından hareket olduğunu kabul eder. (Taylor, 2021:64-66)

Nitelik bakımından değişim, bir varlığın sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin değişimidir ya da başkalaşımdır. Aristoteles’e göre, nitelikte karşıtlık bulunur. Aslında ilk anlamda nitelik tözün ayrımı bakımından niteliktir fakat tözde hareket yoktur. (Aristoteles, 2019a:1020a,1020b) Hareket, karşıtı olan şeylerin hareketidir. Aristoteles daha spesifik olarak “*bir karşıttan onun karşıtına, karşıttan öteki karşıta olan hareket*” olduğunu söyler. Böylece değişim aslında karşıtla sonuçlanan bir durumdur. Örneğın “*hastalıktan sağlığa ve sağlıktan hastalığa olan hareket karşıttır*”, hastalıktan iyileşmeye doğru bir gidiş vardır ve bu ‘iyileşme hareketidir’. Ancak her karşıt da karşıtını içinde barındırır. Töz bakımından böyle bir karşıtlık yoktur dolayısıyla tözün kendisinde değişim yoktur. Fakat “*aynı nesneden aynı nesneye gidiş*” söz konusudur ve sadece “*kendisinden olan bir değişmeyle değişmeye karşıttır*”. Nitekim oluştan yok oluşa doğru hareketle bir değişim gerçekleşir. Ayrıca Aristoteles bir ayrım daha yapar: her şey durmaksızın bir hareket halinde de değildir çünkü değişim sonrası nesneler durağan duruma geçebilir. Durağanlık ya da dinginlik durumunda olan nesnelerdeyse karşıtı olan harekettir ve hareketin karşıtı ise durağanlıktır. (Aristoteles, 2019b:229b-230a) Aristoteles’e göre doğadaki durağanlık hareketsizlik olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü varlıklar hareketi potansiyel olarak kendilerinde barındırırlar. Dolayısıyla mutlak bir hareketsizlik söz konusu değildir. Aynı zamanda hareket edip değişmeyen şeyleri de kapsar. Değişim, zorunlu olarak bir halden başka bir hale, bir geçişi ifade eder. Her değişim bir başlangıç olup aynı zamanda bir sondur. Her varlıkta hareket sonucu zorunlu olarak bir değişim meydana gelir, bu da yeni bir oluşun ifadesidir. Çünkü Aristoteles’e göre doğada hiçbir şey sonsuz durağanlıkta değildir aksine sonsuz bir değişim söz konusudur. Her şey sürekli bir formdan diğetine geçme süreci içindedir. Bergson’un incelemesine bakılırsa, sürekli bir gelişme halinde olan forma Aristoteles aslında maddeyi “*olumsuz*” olarak eklemiştir. Buna göre, nitelikler kendinde değişmez olsalar da yerini başka bir niteliğe bırakacak biçimde yer değiştirir.

Dolayısıyla burada bir eksilme söz konusudur. Aristoteles'e göre bu *“değişen gerçekliktir”*. (Bergson, 2024:107-108) Dolayısıyla ona göre hiçbir şey aynı biçimde kalmaz.

Nicelik bakımından hareket ve değişimi Aristoteles şu anlamda kullanır: Sayılabilir bakımından çokluk ve ölçülebilir bakımından da büyüklüktür. *“Bilkuvve olarak, sürekli bölünebilen şeye çokluk, sürekli parçalara bölünebilen şeye büyüklük denir”*. (Aristoteles, 2019a:1020a) Çokluk sınırlı olmakla beraber sayı, uzunluk, genişlik, derinlik ve yüzeysel bir cisim gibi düşünülmelidir. Bir anlamda nicelikler doğrudan bölünebilir ve ölçülebilir şeyleri imlerken diğer yandan ilineksel anlamda nicelikler bölünebilir şeylerin nitelikleridir. Aristoteles'e göre hareket eden nesnenin büyüklüğü söz konusudur, bu da nicelik bakımından uzamsal büyüklüktür. (Coope, 2005:50-55) Aristoteles'e göre zaman ve hareket bölünebilen bir şeyin sadece nitelikleri bakımından niceliktir. Bu bakımdan Aristoteles ilineksel anlamda bir nicelikten söz eder. Zamanı belirleyen şey, hareketin niceliğidir, ancak hareket edenin niceliği değildir. Hareketsiz olan da zamanı belirleyebilir. Bu durumda zaman, hareketsiz nesnenin değil, durağanlığın niceliğini belirler. Nitekim durağan olan potansiyel olarak hareketi kendinde barındırır. Bu bakımdan, durağanlık da hareketin niceliğine sahiptir. Zaman, hareketle olan ilişkisi nedeniyle nicelik karakterini taşır. Dolayısıyla zaman hareketi ve durağanlığı da nicelik olarak ölçecektir. (Young, 2019:2) İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere, zaman hareketle algılandığından hareketi izler. Hareket de uzamsal büyüklüğü izler. Bu da hareketin ve zamanın sürekliliğini getirir. Bu nedenle de zamanın sayılabilirliği ortaya çıkar. Zorunlu olarak mekânda gerçekleşen bu dizi sürekliliği getirdiği gibi, sonsuza bölünebilirliği mümkün kılar. Bunların ilişkisi Aristoteles'e göre şöyle düşünülebilir: *“Yürüyüş uzun olduğunda yolun uzun olduğu, yol uzun olduğunda yürüyüşün uzun olduğunu söyleriz”*. (Aristoteles, 2019b: 220b-221a)

Aristoteles, yer değiştirme bağlamında hareket türlerini temelde doğrusal ve dairesel olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre doğrusal hareket, başlangıcı ve sonu olan bir yer değiştirmedir ve basit bir hareket türüdür. Ancak dairesel hareketin hem daha yalın hem sonsuz bir hareket düzenine sahiptir. Bu nedenle Aristoteles, özellikle göksel cisimlerin deviniminde dairesel hareketi merkezi olarak kabul eder. Dairesel hareket, sonu ve başı olmadığı için sonsuzudur ve doğası gereği kendi içinde tamamlanmış bir bütünlük arz eder. Dolayısıyla dairesel hareket, sadece sürekliliğiyle değil aynı zamanda yalınlığıyla da doğrusal harekete üstün sayılır. (Cevizci, 2017:344-345)

Aristoteles'in kozmoloji anlayışına bakıldığında yeryüzündeki ve gökyüzündeki hareket farklıdır. Gökyüzü, eř merkezli kürelerden oluşan bir sistem içinde kendi ekseni etrafında dönen dairesel bir hareket sergiler. Bu hareket sonsuz, düzenli ve kesintisizdir. Buna karşılık yeryüzündeki hareket hem doğrusal hem dairesel olabilir ve genellikle düzensizlik ve sonluluk taşır. Bu farklılık, doğadaki hareketin iki yönlü karakterini ortaya koyar: bir yanda sonsuz ve düzenli döngüsel hareket, diğer yanda oluş ve yok oluşa tabi değişken hareket. Dairesel hareketin doğası gereği sürekli ve başlangıçsız oluşu onu göksel varlıkların hareket biçimi haline getirir. Aristoteles'e göre bu tür döngüsel hareketler, tıpkı canlı varlıkların doğumu ve ölümü gibi birbirini izleyen bir değişim zincirine benzer. Bu bakımdan gökyüzünün düzenli dairesel hareketi ile yeryüzündeki geçici oluş-yok oluş süreçleri arasında bir kozmik uyum vardır. Aristoteles için zamanın birliği gök yüzü hareketidir ve bunu koruyan da yer yüzü hareketidir. İkisi arasında zorunlu bir ilişki vardır çünkü kaynağı ilk hareket ettiricidir. (Topakkaya, 2017:116-118)

Göklerin en dış küresi bile bir dışsal nedene ihtiyaç duyar ve bu nedene doğru akılsal bir zincirle gidildiğinde geriye doğru sonsuz bir nedenler dizisi ortaya çıkmaması için hareket ettirici olan ama kendisi hareket etmeyen bir varlığın zorunluluğu ortaya çıkar. Bu ilk hareket ettirici kendisi hareket etmeyen, ezeli-ebedi olandır, maddesiz saf formdur ve hareketin sonsuz kaynağıdır.

Eğer ilk hareket ettirici kendisi hareket ediyor olsaydı başka bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyardı ve bu da sonsuz bir regresyona yol açardı. Buradan da anlaşılacağı gibi ilk hareket ettiricinin hareketsiz olması zorunludur. İlk hareket ettirici bir ilke gibidir ve zamanın dışındadır. (Bergson, 2024:121-123) İlk hareket ettirici ne fail neden ne de maddi nedendir. O ereksel nedendir, yani varlıklar ona yönelir. Dolayısıyla tüm hareketin amacı olarak iş görür fakat kendisi harekete katılmaz. Bu varlık Tanrı'dır. Ancak Aristoteles'in Tanrı'sı yaratıcı bir Tanrı değildir, evreni yoktan var etmez. Onun işlevi, evrene ilk hareketi vermek değil kendisini düşünerek tüm hareketi ereksel olarak mümkün kılmaktır. Tanrı, yalnızca düşünmenin düşünmesi olan saf düşüncedir. O, tüm hareketlerin kaynağı ve değişmeyen tek şeydir. (Taylor, 2021:67-68)

Hareket olmadan değişim gerçekleşmez. Değişim hareketi kapsar fakat hareket ve değişim aynı şey değildir. Aristoteles'e göre ne kadar çeşitli varlık varsa o kadar da hareket ve değişim vardır. Hareket temelde var olan ve etkinlik halinde harekettir. Ancak cansız varlıklar değişimi kendilerinde barındırmazlar bunlar dış etkenlere bağlıdır. Değişim bir varlığın bir halden başka bir hale geçişi olduğu gibi bir şeyin hem ilk hem de son halidir demeye gelir. Ancak bir nesne sürekli ve durmaksızın bir değişim halinde de olmaz. Bir nesne hareket sonucu olarak değişim amacına ulaştığında durağan pozisyonuna geçebilir. Bir sonraki hareketle de farklı bir değişim gerçekleşebilir. Dolayısıyla da hareketin döngüsü (dairesel hareket) sonsuzdur. (Tezel, 2023:70-71) Söz konusu 'döngüsellik' tekrür eden anlamına gelmez çünkü farklı hareketlerden farklı değişimler meydana gelir. Hareketin hızlanması veya yavaşlaması söz konusu olduğunda hareket kesintiye uğrar, bunların bir başlangıcı ve sonu vardır ve süreklilik arz etmez. (Bergson, 2024:116-119) Fakat yer değiştirmenin temel türü olarak dairesel hareket sonsuz ve sürekli ve bu hareket kesintiye uğramaz, çünkü dünya kesintisiz bir değişimdir.

Genel anlamda sonsuzluk, başlangıcı ve sonu olmayan, bir sınırla belirlenemeyen şey olarak tanımlanır. Ancak Aristoteles’e göre sonsuz ne bir tözdür ne de doğrudan duyuya konu olabilecek bir şeydir. O, kendinde var olan bir gerçeklik değil, nesnelere dışarıdan yüklenen bir ilinek niteliğindedir. Bu nedenle Aristoteles sonsuzluğun ancak nesne aracılığıyla düşünülebileceğini varsaymıştır. Aristoteles, sonsuzu parçalanmayan ve bölünmeyen bir yapı olarak kabul eder. Dolayısıyla sonsuzluk, maddi ya da fiziksel bir yapı olmaktan çok, bir sınırlandırılmazlık ilkesidir. Bu anlamda, duyulur ya da kavranabilir nesneler bakımından sonsuz-sonlu ayrımı yapmak mümkündür. Her nesnenin sonsuz olduğu varsayıldığında hareket ve değişim olanaklı olmazdı. Çünkü sonsuz olan sürekli aynı kalan, hiçbir farklılık göstermeyen bir yapıya sahiptir. Oysa değişim, farklılaşma ve sınırlandırma gerektirir. Bu nedenle Aristoteles, sonsuzu yalnızca belirli bağlamlarda ilineksel olarak kabul eder. Aristoteles’e göre doğada potansiyel bir sonsuzluktan bahsedilebilir fakat aktüel sonsuzluk olanaklı değildir. Çünkü hiçbir duyulur nesne ya da süreç sonsuz olamaz. Sonsuzluk, bir işlem ya da sürecin sürekli ilerleyebilme yeteneğinde bulunur ama hiçbir zaman tam anlamıyla ‘sonsuz’ ulaşmaz, örneğin zaman, sayı ya da mekân olduğu gibi. Bunlar sonsuza bölünebilir ya da genişleyebilir yapıdadır. Bu süreçsel bir sonsuzluktur. Örneğin bir şeyin küflenmesi sonucu değişimin sonlanmasıyla sonluluktan bahsedilebilir ancak sonsuzluk söz konusu değildir. Çünkü küflenmiş bir şey sonsuz bir biçimde küflenmiş olarak kalmaz. Nesnenin sınırlılığına başka bir sınırlılık eklenir aslında, dolayısıyla süreklilik içinde ilerleyen bir “*olanak halinde sonsuzdan*” bahsedebilir. (Aristoteles, 2019b:204a-207a) Aristoteles’e göre sonsuzluğun olmadığını varsayarsak zamanın da başı ve sonu olmak zorundadır.

Nitekim sonsuzluk sayının bir özelliğidir bu nedenle bölme, toplama bakımından sonsuzdan bahseder.

“Bunlardan birincisi parçanın büyüklüğün büyüklüğe eklenmesi bakımından sonsuzluktur. Oysa ikincisi bir büyüklüğün sonsuzca bölünebilmesiyle ilgilidir. Aristoteles sayının birinci, mekânın ikinci anlamda, zamanın iki anlamda birden sonsuz olduğunu ifade eder.”
(Cevizci, 2017: 359-360)

Sayılar, potansiyel olarak bölünebilir, sonsuz ve süreklidirler. Bir yandan zamanın, hareketin ve mekânın sürekliliği, bölünebilir sonsuz iken diğer yandan zaman parçalarının eklenmesi bakımından da sonsuzdur. Bir başka açıdan ise ilk hareket ettirici de zorunlu olarak ‘sonsuz’ olmak zorundadır. (Detel, 2021:12-14) Aristoteles’e göre sonsuzluğun olmadığını düşünürsek eğer o halde ilk hareket ettirici de sonlu olacaktır. Bu da mümkün değildir, çünkü Aristoteles’in anlayışında her şeyin ereksel nedeni ilk hareket ettiricisidir. Başka bir deyişle hareketin kaynağı ilk hareket ettiricidir. Zamanın içinde olanlar sonlu iken zamanın dışında olanlar sonsuzdurlar. Değişim ve hareket zamanı gerektiren şeylerdir. (Aristoteles, 2019b:221a-222a) Dolayısıyla Aristoteles, hareketin sürekliliği, zamanın kesintisizliği ve sayının sınırsızlığı gibi örnekler aracılığıyla doğada potansiyel olarak sonsuzluk bulunduğunu kabul eder. Doğa tümüyle sonlu varlıklardan oluşmasına rağmen, sınırsız gelişimi ve dönüşümü barındırır. Potansiyel sonsuzluğun ifadesi olan hareket ve değişim daima belirli bir yerde, bir mekânın içinde gerçekleşir. Mekân, nesnelerin yer değiştirme süreçlerinde, ‘nereden’ ve ‘nereye’ sorularını anlamlı kılan konumsal çerçeve sunar.

Aristoteles, mekânı (yer) genellikle *topos* terimiyle ifade eder ve mekânı, nesnelerin doğal olarak işgal ettikleri konum ya da yer olarak tanımlar. Bu tanım, onun doğa felsefesinin temel yapı taşlarından biridir.

Aristoteles'e göre mekân, nesnelerin birbirine göre konumunu belirleyen bir düzenleyici gibidir. Bu bağlamda mekân, hareketin ve değişimin anlaşılabilmesi için zorunlu bir koşuldur. Fakat Aristoteles, mekânı üç boyutlu bir boşluk ya da tüm cisimlerin içinde yer aldığı evrensel bir kap olarak düşünmez. Ona göre mekân, bir nesnenin onu kuşatan ilk durağan sınırır, yani bir nesnenin bulunduğu yer onu çevreleyen şeyin iç yüzeyidir. Ayrıca mekân, tözsel bakımından var değildir. (Cevizci, 2017: 361-362) Aristoteles, mekânı “*taşınabilecek bir mekân*” veya “*hareketsiz bir araç*” gibi görür. Mekân sonludur ancak sonsuz bir biçimde bölünebilirdir. Mekân, belirli bir konuma sahip, sürekli ve niceliksel bir kategoridir. Aristoteles’e göre cisimler belirli bir mekânda yer işgal ederler. (Taylor, 2021:74)

Fizik adlı eserinde Aristoteles, mekânın varlığını temellendirmek için yer değiştirme hareketini temel alır. Örneğin, bir kap önce suyla doluyken, su boşaltıldığında aynı hacmi hava doldurur. Bu durum mekânın bağımsız bir yer taşıyıcısı değil cisimlerin ardışık olarak yer değiştirdiği konumsal bir yapı olduğunu gösterir. Aristoteles, yer değiştirme bağlamında yöne de özel önem atfeder. Ona göre mekânda hareket eden bir nesne, aşağı-yukarı, ön-arka, sağ-sol gibi yönler doğrultusunda yer değiştirir. Bu yönler mutlak değil, cismin konumuna göre farklılaşabilen ilişkisel belirlenimlerdir. Böylece mekân bir boşluk değil, yön ve konuma bağlı olarak bir düzendir. (Aristoteles, 2019b:208b) Ancak doğanın temel öğeleri için yönler belirlenmiştir.

“Doğadaki her bir yön kendi başına belirlenmiş: ‘yukarı’ rastgele bir şey değil, alevin ve hafif olanın gittiği yer; aynı biçimde ‘aşağı’ da rastgele bir şey değil, ağırlık taşıyan ve topraktan olan şeylerin gittiği yer; dolayısıyla bu yerler yalnız durumca değil; olanak, güç açısından da farklı.”
(Aristoteles, 2019b:208b)

Aristoteles için doğanın temel öğeleri/elementleri toprak, hava, su ve ateştir. Doğada var olan her şey de bu dört öğeden oluşurlar. Öğelerin ise doğal yerleri vardır ve doğrusal hareket ederler. Ancak iki karşıt hareket söz konusudur: merkeze doğru ve merkezden uzaklaşan. (Gökberk, 1961:85) Aristoteles'in evren modeline göre örneğin ateşin yeri ay küresi (ay) olduğundan yukarı doğru hareket eder, toprak ise arz merkezinde (dünya; yer merkezli) olduğu için aşağı doğru hareket eder. Bu bakımdan doğanın belirlenmişliği söz konusudur. (Cevizci, 2017:355-356)

Aristoteles için mekân öyle bir şeydir ki hiçbir şey var olmasa bile mekân varlığını yine de sürdürür ancak mekân olmaksızın şeyler varlığını sürdüremez. Fakat bu, var olanların ne nedeni ne hareket ettiricisi ne de amacı olarak görülmelidir. Aynı zamanda mekân bir cisim gibi de düşünülmemelidir. Ne madde ne de formdur; form ve madde nesneden ayrılmazken mekân ayrılabilir. (Aristoteles, 2019b:209a,209b) Mekân “*uçlar arasında bir uzam*”, kapsayan bir şey, bir aralık gibi düşünülmelidir. Tıpkı kap örneğinde olduğu gibi kap değişmiyor fakat içindeki cisim değişir. Ancak mekân, içindeki cisim gibi değişime uğramaz aksine hareketsizdir. Bu nedenle de kapsayan olarak iç sınır görevi görür. Bu iç sınır ise sonludur. (Ross, 2017:143-144)

3. Zamanın Doğası ve Hareket

Aristoteles'e göre, zaman üzerinde konuşabilmek hareketi/devinimi ve değişimi gerektirir. Fakat zaman ne doğrudan harekettir ne de değişimle özdeştir, yalnızca bunlarla ilişki içindedir. Bu bakımdan Aristoteles zaman hakkındaki araştırmasında hareketi temel olarak alır. Hareket ve değişim daima belirli bir mekânda ve belirli bir nesneye bağlı olarak meydana gelir. Zaman herhangi bir yerde bulunmaz fakat zaman her yerde olduğundan hem nesneyi hem mekânı kapsayan bir yapıya sahiptir. (Aristoteles, 2019b:218b-219b)

Aristoteles'e göre, zaman hareket eden şeyde hareketin bulunduğu gibi doğrudan bulunmaz, yani zaman, hareketin içinde ya da hareket eden nesnede somut bir unsur olarak yer almaz. Hareket ve değişim de her yerde aynı biçimde meydana gelmez çünkü belirli koşullar ve varlıklara göre farklılık gösterebilir. Fakat zaman ne hareketten ne de değişimden bağımsızdır. (Kabadayı, 2005:17) *“Evrende hareket sürekli ve doğması ya da yok olması imkansızdır, bu zaman için de geçerli. Eğer hareketin bir başlangıcı ve sonu olsaydı zamanın da olurdu.”* (Bergson, 2024:115) Dolayısıyla zaman ve hareket birbirine bağlıdır. Aristoteles düşüncesinde hareket zamanın temeli gibidir. Ancak her hareket, hareket eden belirli bir nesnede, belirli bir mekânda gerçekleşirken zaman her yerdedir. Harekette olduğu gibi zamanın da zamanlar olarak aynı anda farklı yerlerde bulunması mümkün değildir. Çünkü zamanın parçası yine zamandır, bu da zamanın bölünebilirliğini ve sürekliliğini ifade eder. Ancak dairesel hareketin parçası dairesel hareket demek değildir, çünkü dairesel hareket kendi doğası gereği sürekli ve başı-sonu olmayan bir döngüdür ve bu nedenle dairesel hareketin parçası bir başlangıcı ve sonu olan doğrusal bir harekettir. (Turetzky, 2015:34-36) Örneğin birçok evrenin var olduğunu varsayalım, bunların sayısı kadar da dairesel hareket zorunlu olur ve doğal olarak birçok zaman olacaktır. Fakat Aristoteles için çoklu evren olanaklı değildir. (Coope, 2005:34) Bu nedenle Aristoteles'e göre birçok farklı hareket ve değişim vardır fakat her yerde aynı olan, bütünsel bir zaman söz konusudur. Böylece farklı hareket türleri olsa da aynı zamanı paylaşırlar. Aynı zamanda Aristoteles'in düşüncesine göre zamanın doğrusal bir karakter taşıdığı görülür.

Hareket, önce ve sonra bakımından bir düzene sahiptir ve bu düzenlilik zamanın temelidir. Bu nedenle Aristoteles'e göre hareket geriye doğru işlemez. Her hareket zorunlu olarak bir sonraki evreye yönelir ve zaman da bu doğrultuda ilerler. Zaman, tıpkı sayılar gibi belirli bir sıra ve ardışıklık içerir ve bu nedenle geriye değil ileriye doğrudur. Zira zaman dilimleri birbiriyle aynı değildir.

Aristoteles bunu sayılarla örnelemiştir, örneğin ‘bir’ ‘iki’ den önce gelir, ‘iki’ varsa ‘bir’ in var olduğu söylenemez. Tersine çevrilemez bir dizi söz konusudur. (Duralı, 1987:101) Böylece zamanın bir düzeni vardır denilebilir.

“Yalnızca devinimi zamanla ölçmüyoruz, zamanı da devinimle ölçüyoruz, çünkü birbirlerince belirleniyorlar: nitekim zaman onun sayısı olduğu için devinimi belirliyor, devinimse zamanı. Zamanı devinimle ölçerken ona ‘çok’, ‘az’ diyoruz, tıpkı sayıyı sayılabilir olanla, sözgelişi bir atla atların sayısını ölçtüğümüz gibi”. (Aristoteles, 2019b:218b)

Aristoteles’e göre zaman doğrudan bir sayı değildir ancak onun belirli bir düzen ve ölçü taşınması bakımından sayılabilir bir yapıya sahiptir. Zamanın kendisi sayı olmasa da sayıyla ifade edilebilecek bir aralığı temsil eder. Zamanın ölçülebilir olması hareketin de niceliksel bir doğaya sahip olmasından kaynaklanır. Bir hareketin daha uzun ya da daha kısa sürebilir, bu da zamanın çok ya da az olarak ifade edilmesine imkân tanır. Zaman, hareketin ne kadar sürdüğünü belirlemek için kullanılan bir ölçü aracıdır. Bu bağlamda zaman tıpkı bir çizginin başlangıç ve bitiş noktaları gibi bir baş ve son içerir ve böylece belirli bir zaman aralığı oluşur. Bu aralıklar, örneğin bir veya iki hafta gibi bir zaman dilimi diğer bir veya iki hafta dilimiyle de aynı değildir. (Aristoteles, 2019b:220a-220b) O halde, bu zaman dilimleri niceliksel açıdan benzer gibi görünseler bile bağlam bakımından aynı değildir, çünkü her zaman dilimi ona eşlik eden hareket ve olaylar açısından özgün bir yapı gösterir. Dolayısıyla da her niceliksel değişim de zamandadır. ‘Bir şey zamandadır’ demek, onun önce ve sonra ilişkisi içinde, yani zamanın ardışık düzeni içinde gerçekleşiyor olması anlamına gelir. Bu ifade, bir hareketin ya da değişimin zaman boyunca belirli bir süreç içinde meydana geldiğini gösterir. Başka bir deyişle, bir olayın zaman içinde gerçekleşmesi onun bir başlangıcı, bir süreci ve bir sonu olduğu anlamına gelir, bu da hareketin zamanla bağlantısını kurar. (Turetzky, 2015:45-46) Dolayısıyla hareket zamandadır fakat zaman hareket değildir.

Zamanda var olan şeyler Aristoteles’e göre ya meydana gelir ya da çözülüp yok olurlar, bu nedenle onlar zaman içindedirler. Dolayısıyla zamanın gerçekliği değişen şeylere bağlıdır. Hareket ve zamanla beraber değişime uğrayan her şeyde aynı zamanda eksilme ve bozulma meydana gelir. (Çüçen, 2018:183) Aristoteles zamanı hareketle ilişkisi bakımından şu şekilde tanımlar: “*zaman önce ile sonraya göre hareketin sayısıdır*” (Aristoteles, 2019b:219b) Dolayısıyla Aristoteles’e göre zamanın iki yönü vardır. Bunun da hareketteki ardışıklığı ve olayların birbirini izleyen düzenini ifade ettiğini belirtilmişti fakat Aristoteles’in ‘önce’ ve ‘sonra’ ifadelerinden ne anladığına kısaca bakmak gerekir: Önce ve sonra arasında her zaman bir aralık ya da mesafe vardır ve her biri diğerine göre farklı bir konumda yer alır. Aristoteles’e göre, önce olan “*ilk gelen şeydir*”, sonra ise ilk olan şeye uzaklık bakımından sonra gelendir. Bu ilişki tarihsel ya da hiyerarşik anlamlarda ele alınabilir: örneğin tarihsel olaylar açısından önce olan, geçmişte gerçekleşmiş olandır ve gelecek ise an’dan sonra gelendir. Ya da mevki bakımından ele alınırsa, düzen içinde önce gelen sorumludur. (Aristoteles, 2019a:1018b-1019a) Ancak Aristoteles önce ve sonrayı hareket bağlamında kasteder. Çünkü bu iki yön zorunlu olarak bir mekân içinde gerçekleşir, sonra olan önce olanı izleyen konumundadır. Bu bağlamda ardışıklık mekânda düzenli bir biçimde konumlanmış hareketleri ifade eder. Zaman ise bu ardışıklığın kavranmasıyla anlaşılır hale gelir. (Aristoteles, 2019b:219a) Önce ve sonra aslında hem hareketin parçaları gibidir hem de onun içinde yer alan yönleridir, çünkü hareket bu ikili ilişkiyle kavranır. Aynı zamanda zamanın sürekli akışı, hareketin ereğe yönelmiş olması bakımından ister sonlu ister sonsuz olsun, hareket ve zaman daima tamamlanmamış bir süreç olarak ortaya çıkar. (Leyden, 1964:47) Dolayısıyla ilerleyen satırlarda görüleceği üzere Aristoteles’e göre zaman hareket yoluyla idrak edilir ve deneyimlenebilir bir şeydir.

3.1 Psikolojik/Hissedilen Zaman

Aristoteles'e göre hareketi ve zamanı aslında aynı anda algılarız. Hareketi önce ve sonraya göre algıladığımızda zamanın geçtiğini söyleriz. Zamanı algılamak bakımından da iki şimdije ihtiyaç duyulur, çünkü tek bir şimdinin algılanmasıyla zamanın geçtiği söylenemez. Bu nedenle zaman ancak şimdiler aracılığıyla bilinebilir hale gelir. Ayrıca, şimdilerin sayılması ise ancak akıl sahibi bir varlık tarafından mümkün hale gelir, çünkü zamanın bilinmesi sayma eylemini gerçekleştirebilen bir zihin gerektirir. (Duralı, 1987:103)

Aristoteles'e göre şimdi, zihnin atfettiği bir şeydir ve zamanın algılanması ise ruhun bir eylemi olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle zaman, insan zihnine bağlı bir deneyim olarak görünür. Ancak hareket ve değişim algılanmasa da var olmaya devam edecektir çünkü Aristoteles'e göre doğa hareket ve değişimin ilkesidir. Bu da zamanın dış dünyada nesnel olarak da var olduğunu gösterir.

“Karanlıkta birini varsayalım, der, dışarıdan gelecek hiçbir değişimi algılamayacak olan birini, kendi bilincine hapsolmuş birini varsayalım, o kişinin ruhunda bir hareketlenme olduğu andan itibaren, zaman da var olmaya başlar. İşte Aristoteles'in çıkış noktası burasıdır.”

(Bergson, 2024:134)

Zaman, ancak algılandığında 'doğar', başka bir deyişle zamanın varlığı onu fark eden bir bilinçle mümkündür. Aristoteles bu durumu 'uyuyan' örneğiyle açıklar: Sardinya adasında bir tapınakta uyuyakalanların uyanınca ne kadar zaman geçtiğini bilmemeleri, onlar için zamanın hiç geçmemiş gibi algılanmasına yol açar. (Aristoteles, 2019b:218b)

Bu örnek zamanın hareketle birlikte algılandığında bilinebilir hale geldiğini gösterir. Bu açıdan Aristoteles’e göre öncelikle insanın ruhunda bir hareketlenme gerekir. Dolayısıyla ‘ruh’ ile Aristoteles’in ne anladığına bakmak gerekir: Aristoteles’e göre ruh (*psykhe*) öncelikle hayatın ilkesi olarak canlılığı mümkün kılan güç olarak anlaşılır, yani ‘hayat soluğudur’. İkinci anlamda ise ruh, bedensel ve zihinsel gelişim sürecinin sonucu olan, düşünebilen ve olgunlaşan bir varlık halini ifade eder. Bu yönüyle ruh *entelekheia*, yani potansiyelin gerçekleştirilmiş hali durumundadır. Aristoteles’te ruh ve beden ayrı varlıklar olarak düşünülmez aksine ruh bedenin formudur. Bu ise ruhun bedeni yönlendirdiğini ve ona biçim kazandırdığını gösterir. Bu bağlamda ruh bedenin amacı beden ise onun araçsal koşuludur. Aristoteles için akla (*nous*) sahip olan tek canlı insandır. Dolayısıyla insan düşünme yetisini kullanabilsin diye ruhun eğitilmesi de gerekir. Ruhun gelişimi Aristoteles tarafından üç aşamada ele alınır: besleyici, duyuşal ve düşünen ruh. İlk aşama olan besleyici ruh tüm canlılarda bulunan yaşamı sürdürmeye yönelik en temel düzeydir. Canlıların arasında özellikle bitkiler için bu son aşamadır. Bir sonraki aşama ise duyuşal olandır ve arzu, acı, öfke gibi duygularla birlikte güdüsel tepkileri içerir. Bu düzey ise hayvanlarda belirgindir, örneğin doğaları gereği güdülerıyla besin bulmaya yönelirler. Burada hayvani dürtüleri görürüz, yani “*yaşam arzusuna dayalı duyuşal bir ifadedir*”. Ayrıca bu aşama, dış dünyanın duyu organları üzerinden duyu verilerinin elde edilmesini de kapsar, yani tat, koku, dokunma, işitme, görme yoluyla algılanan her şey. Son aşama ise düşünen ruhtur. Bu düzey sadece insana özgüdür hem bilgi edinmeyi mümkün kılar hem de insanı ahlaki olarak diğer varlıklardan ayıran bilinç düzeyini ifade eder. Bu ruh düzeyi, varlığın en yüksek ve en yetkin haline ulaştığı noktadır. Aristoteles’e göre duyuşal algı, dış dünyadan gelen tüm uyarıların tek bir merkezde, yani ortak duyu organında toplandığı bir süreçtir.

Bu merkezin yeriye kalptir. Tüm duyuların birleştiği bu ortak merkezde bir hareket biçimi oluşur ve bu da hem algının bütünlüğünü sağlar hem de zamanın geçtiğinin fark edilmesini mümkün kılar. Çünkü zaman ancak hareket algılandığında kavranabilir ve hareketin algılanmasından sorumlu olan da bu ortak duyu yetisidir. Aristoteles, duyular aracılığıyla nesnelerin niteliklerinin algılanmasını iki düzeyde inceler: Birinci düzeyde, beş temel duyuya bağlı olan duyular yer alır, tat, koku, dokunma, görme, işitme. Örneğin çan sesi, yalnızca işitme yoluyla algılanabilir, ancak ne dokunulabilir ne de görülebilir bir şeydir. Bu tür nitelikler sadece bir duyuya özgüdür. İkinci düzeyde ise ortak duyular bulunur. Bunlar biçim, büyüklük, hareket, sayı gibi niteliklerdir ve birden fazla duyu organı aracılığıyla algılanır. Bu tür nitelikler belirli bir duyunun değil bütün duyuların ortak paydasında yer alır. Sayma, karşılaştırma gibi daha karmaşık şeyler anlamaya bağlı duyusalardır ve düşünme yetisiyle ilişkilidir. Bu nedenle Aristoteles'e göre zamanın geçtiğini fark etmek yalnızca dışsal bir hareketin varlığına değil, bu hareketin ortak duyu vasıtasıyla algılanmasına bağlıdır. Başka bir deyişle, hareketin duyusal verisi olmadan zamanın fark edilmesi mümkün değildir. (Taylor, 2021:84-92) O halde, ruh olmadığında zaman da olmayacaktır ve sadece hareket varlığını sürdürecektir. Çünkü Aristoteles'e göre zamanın var olabilmesi hareketin yalnızca gerçekleşmesine değil, aynı zamanda algılanmasına, yani bir öznenin sayma yetisine bağlıdır. Başka bir deyişle, zaman duyulur nesnelerin hareketlerinin bir zihin tarafından fark edilmesiyle ortaya çıkar. Buna göre zaman, hareketin sayısı olmak bakımından yalnızca hareketin bulunduğu yerde değil aynı zamanda hareketin fark edildiği yerde mevcuttur. Zaman ise hareketin olduğu yerde sayılabilir. Zamanın sayılabilir olması 'üç dakika', 'bir ay' gibi belirli aralıkların fark edilmesini mümkün kılar.

Aristoteles, hareketin algılanmasına ilişkin zamanın akış hızının nasıl değiştiği yönünde de önemli bir gözlemde bulunur: Hareket hızlandığında zamanın hızlı aktığını ya da hareket yavaşladığında zamanın yavaş geçtiğini düşünürüz.

Fakat burada hızlı veya yavaş olan zaman değil, bizzat harekettir. Bu tümüyle harekete bağlıdır. Hareketin hızlı ya da yavaş oluşu, önce ve sonra arasındaki mesafenin uzun ya da kısa olmasına bağlıdır. Önce ve sonra arasındaki mesafe ne kadar kısalsın hareket o kadar hızlı gerçekleşir ve mesafe uzun olduğunda ise hareket yavaşlar. (Turetzky, 2015:39-40) Dolayısıyla bu bakımdan, zaman algımız hareketin süresinden çok onun ritmi ve yoğunluğuyla şekillenir. Hareketin hızlı ya da yavaş olduğu yönündeki yargımız zamanın değil hareketin kendisine içkin olan hız farklılıklarının sonucudur. Aristoteles’e göre zaman hareketin sayısı olduğuna göre zaman hareketi belirlemez, hareket ise zamanın ölçüsüdür. Böylece zamanın hareketten farklı olduğu açıktır. Aristoteles’e göre zaman, hareketin önce ve sonraya göre sayısıdır ve bu yönüyle zihinde yer alır. Ancak zamanın zihinde oluşu onun yalnızca bir düşünce ürünü olduğu anlamına gelmez çünkü doğa var oldukça hareket, hareket var oldukça doğa ve duyulur nesneler var oldukça hareket de sürecektir dolayısıyla zaman da var olmaya devam edecektir. “Aristoteles için zaman insana bağlı da bir şey değildir, hareket gibi daimî olan bir şeydir.” (Çüçen, 2018:186)

4. Zamanın Gerçekliği ve Geçmiş, Gelecek, Şimdi

Aristoteles *Fizik* eserinde zamanın doğası nedir, zaman var olan bir şey midir var olmayan bir şey midir sorusuna yanıt aramıştır. Aristoteles’e göre zaman ya hiç yoktur ya da “kaygan, ele avuca gelmeyen bir şey”dir. Çünkü “zamanın bir parçası varolmuştur /artık/ yoktur; öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur”. (Aristoteles, 1996:218a) Zaman sınırsız bir yapıya sahip olsa da geçmiş ve gelecek olarak iki parçaya ayrılır. Ancak bu parçaların her biri kendi başına artık var olmayan (geçmiş) ya da henüz var olmayan (gelecek) birer boyuttur. Dolayısıyla zaman, var olmayan parçalardan oluşuyor gibi görünür.

Bu da onun varlığına dair bir çelişki yaratır: Eğer zaman, geçmiş ve gelecekte oluşuyorsa ve bu parçalar yoksa, o halde zaman da yoktur. Zamanın varlığı, yok olan parçaların toplamı gibi görünür. Bu durum Aristoteles'in ifadesiyle bir çıkmazdır. Bu çelişkiyi çözmek için süreklilik sağlayan bir unsur gerekir ve bu da 'şimdi'dir. Ancak şimdi de zamanın bir parçası gibi görünse de kendi başına sabit ve kalıcı değildir, sürekli değişen, akan bir sınır gibidir. Dolayısıyla zaman, yok olan parçaların toplamı değil, şimdi vasıtasıyla süreklilik kazanan akıştır. (Aristoteles, 1996:218a-218b) Aristoteles'e göre parça bütünün hem ölçüsü hem de bileşenidir. Ancak şimdi ne zamanın bir bileşeni ne de onun ölçüsüdür. Nasıl ki geçmiş ve gelecek artık ya da henüz var olmayan zamanın parçalarıysa, şimdi de var olan bir parçası değildir. Aristoteles'e göre şimdiler veya anlar birbiriyle eşzamanlı değildir. Çünkü bir andan diğerine geçişte önceki an zorunlu olarak artık aynı değildir. Geçmiş ve gelecek zaman şimdiye göre anlam kazanır çünkü şimdi bu ikisi arasında süreklilik sağlayan sınır gibidir. Geçmiş ile gelecek iki farklı şimdiyle sınırlandırılır; biri başlangıcı diğeri sonu ifade eder. Bu yapı sayesinde zamanın yönlülüğü bakımından öncelik ve sonralıktan söz etmek mümkün hale gelir. Eğer bütün şimdiler aynı olsaydı ne bir başlangıç ne de bir sona ulaşılabilirdi. Bu nedenle Aristoteles, şimdiyi var olan bir şey olarak değil bir geçiş noktası, sürekliliğin koşulu olarak değerlendirir. (Aristoteles, 1996:218a) Dolayısıyla, zamanın varlığı hakkında bir şey söyleyebilmeyi mümkün kılan yalnızca şimdidir. Ancak öte yandan, şimdinin zamanın bütününe oluşturacak bir yapısı ya da sürekliliği yoktur; o, bir bütünün parçası olmaktan çok bütünlüğü mümkün kılan bir sınır gibidir. Zaman ve şimdi birbirine bağlı olsalar da birbirinden farklıdır. Şimdi, hareketi izler ama aynı zamanda hareketin hem öncesinde hem de sonrasında değişmeyen bir eşik gibi durur. Bu yönüyle şimdi, bir bakıma aynı kalan fakat bir başka açıdan sürekli değişen bir yapıya sahiptir.

Hem zamanın akışını mümkün kılar hem de onun içinde sabit bir sınır gibi davranır.

“Taşınan bir şey aynı kalan gerçek bir şeydir, ama taşınıyor olması yüzünden kendisini farklı yerlerde konumlandıran farklı yüklemelerin altına düşer. Şimdi başka bir yönden de hem aynı hem farklıdır. Bir sayı ya da bir nokta gibi şimdi de hem aralıkları birleştirir hem de böler. Şimdi, geçmişle geleceğe bağlayarak zamanı kesintisiz kılsa da zaman aralıklarını potansiyel olarak yok ettiği için yine de zamanı bölebilir.”

(Turetzky, 2015:41)

Şimdi, Aristoteles’e göre zamanın bir parçası değildir ancak geçmiş ile gelecek arasında bir sınır olarak konumlanır. Zamanın önce ve sonra bakımından kavranabilirliği bu iki uç arasında şimdinin varlığına işaret eder. Fakat bu şimdi, sayı gibi işlev gören, sayı gibi bölünemeyen, toplandığında süreklilik oluşturan bir unsur değildir. Sayılar ardışık olabilirken şimdi ardışıklığı olan birimlerden meydana gelmez. Çünkü iki şimdi yan yana gelemez; bir sonraki şimdi artık başka bir şimdidir. Zaman, hareketin sayısızdır ancak bu sayı şimdilerin toplamı değildir. Şimdi, zamanın ne başlangıcı ne de sonudur sadece sınırlayıcı ve bağlayıcı görevi üstlenir. Bu yönüyle şimdi, nokta gibi düşünülebilir. Çünkü ne genişliği ne de ölçülebilirliği vardır. Ne var ki, bu nokta zamanı oluşturmaz sadece düşünsel olarak ayırt edilmesine imkân veren sınırlayıcı olarak iş görür. Dolayısıyla zaman, şimdilerden oluşmaz fakat şimdi olmaksızın da zaman kavranamaz. (Glory, 2008:69-70). Aslında Aristoteles’in düşüncesine göre ‘sınır’ olmaklık her şeyin son noktası anlamına gelir, bu bir eylemin ya da hareketin tamamlandığı, ereğine ulaştığı noktadır, yani bir varış noktasıdır. Ve bu nedenle başlangıç noktası işlevi görmez çünkü başlangıç ve son aynı anda olamaz dolayısıyla birbirine eklenerek süreklilik oluşturan noktalar dizisi de söz konusu değildir. Aristoteles’e göre, nasıl ki önce ve sonra aynı kalmıyorsa şimdiler de aynı kalmaz.

Çünkü her şimdi başka bir şimdiden ayrıdır, bir öncekiyle özdeş değildir. Her şimdi, geçiş anıdır ve bu geçiş sayesinde zamanın akışı mümkün hale gelir. Şimdi, zamansal bir dizinin bir parçası olarak ortaya çıkar ve bu dizide hem başlangıcı hem de sonu birbirine bağlayan bir görevi üstlenir. Böylece bir aralık ya da uzunluk oluşur. Bu aralığın bir kısmı geçmişe aitken, şimdinin sonralığı geleceğe yönelir. (Leyden, 1964:35-50) Böylece Aristoteles'e göre geçmiş ve gelecek de zamandadır ve bu nedenle geleceğe yönelik konuşuluyorsa 'var olacak', geçmişe yönelik konuşuluyorsa 'var olmuştur' denilir. (Duralı, 1987:103)

Aristoteles'in 'şimdi'ye ilişkin yaptığı açıklamaları ilk bakışta paradoksal gibi görünse de açık bir biçimde şunu ifade eder: Şimdi, zamanın bir parçası değildir aksine onun sınırındır ve hareketin sürekliliğini sağlayan geçiş noktasıdır. Sayılabilirlik bakımından zamanın bir parçasıymış gibi görünse de zamanın kendisi değildir. Çünkü şimdi, parçalanamaz, ölçülemez ve süreklilik taşımaz sadece zamanın önce ve sonraya ayrıldığı bir eşik işlevi görür. Aristoteles, şimdileri yer değiştiren bir nesnenin ardışık konumlarına benzetir: birbirinden farklıymış gibi görünürler ama aslında aynı hareketin farklı sınır noktalarıdır. Bu nedenle zaman ile şimdi arasında karşılıklı bir bağlılık vardır. Dolayısıyla şimdi olmadan zaman düşünülemez, zaman olmadan da şimdi kavranamaz. Aristoteles bu ilişkiyi şu sözlerle özetler: “*An bir sınır olduğundan zaman değildir; zamanın bir ilineğidir. Ama sayı oluşturduğundan ötürü de bir sayı...*”. (Aristoteles, 1996:220a) Öyleyse şimdi, zamanın ilineği gibi işlev görür. Öncelik ve sonralık arasında bağlayıcı bir rol üstlenerek hem geçmişin sonu hem de geleceğin başlangıcı olarak belirir. Bu yönüyle bir sınır noktasıdır. Şimdi, zamanı bir yandan bölerek ardışıklığı mümkün kılar diğer yandan birleştirerek sürekliliği sağlar bir şeydir.

Sonuç olarak Aristoteles'in zaman anlayışı, zamanı ne yalnızca zihinsel bir tasavvurla sınırlar ne de bütünüyle dış dünyaya hapseder. Zaman, tözsel bir varlık olarak değil hareketin sayısı olmak bakımından ortaya çıkan bir gerçekliktir.

Zamanın hem zihinde kavranması hem de dış dünyadaki hareketle ilintili olması onun çift yönlü doğasını gösterir. Bu durum, öznel ve nesnel zamanın bir arada var olabileceğini ortaya koyar. Zira hareket, dış dünyada duyularla algılanabilen bir süreçtir, fakat bu sürecin zaman olarak kavranabilmesi şimdilerin fark edilmesini sağlayan akıl sahibi bir özneye ihtiyaç duyar. Bu yönüyle zaman, insanın zihinsel yetileriyle algılanan ama aynı zamanda nesnel koşullara bağlı bir ilişkidir. Aristoteles için bu ikilik bir çelişki değildir, zamanın doğasına ve gerçekliğine ilişkin bir açıklamadır. Aristoteles'e göre zamanın gerçekliği bu karşılıklı bağlılıkta yatar. Zamanın varlığı ne şimdilerin toplamı ne de geçmiş ve geleceğin mutlaklığıdır, aksine bu üçü arasındaki süreklilikte ortaya çıkar. Bu nedenle Aristoteles'in zaman anlayışı aslında hem ontolojik hem epistemolojik düzeye çift kutuplu bir yapıya sahiptir: Zaman bir yandan doğada hareketle birlikte süregiden bir gerçeklik iken diğer yandan insanın bu hareketi idrak etmesiyle deneyimlenen bir şeydir.

II. Bölüm: Schopenhauer'da Zaman

Schopenhauer’da zamanı anlamak için öncelikle “*tasavvur olarak dünya*” incelenecektir. Ona göre dünya, öznenin tasavvurundan başka bir şey değildir ve nesne öznenin bağımsız düşünülemez. Bu nedenle her bireyin zihninde kendine özgü bir dünya vardır. Schopenhauer’e göre akıl, düşünme ve anlama yetisi gibi özellikler insana aittir.

Ancak ona göre dünya yalnızca tasavvurdan ibaret değildir aynı zamanda bir “*isteme*” olarak da kendini gösterir. Tasavvur olarak dünya bir rüya gibi aldatıcıyken, asıl gerçek olan istemedir. İsteme, tasavvurdan ve zihinsel kalıplardan ayrı zamanın dışında ve çokluktan bağımsız bir tekillik olarak sunulur. Bu yönüyle, isteme bir tür ‘kendinde şey’ işlevi görür. Bununla birlikte, isteme nesnelleştiğinde zaman ve mekân içinde belirli bir form kazanır ve bu süreçte saf doğası değişime uğrar.

Daha sonra Schopenhauer’in tasavvur sınıfları ve yeter temel ilkesi incelenecektir. Bu bağlamda zaman, mekân ve madde birbirinden ayrılmaz birer temel olarak karşımıza çıkar. Böylece bu kalıpların tasavvurlara, yani nesnelerin varlığına ön koşul oldukları görülür. Sonra, isteme olarak dünya bağlamında ‘şimdi’ vurgusuna ve zihin kalıbına bağlı olan zaman anlayışı arasındaki farka bakılacaktır. Çünkü Schopenhauer, etik ve estetik kaygılar doğrultusunda istemeyi açıklamaya çalışırken, ‘şimdi’nin veya ‘an’nın önemine özellikle vurgu yapar. Ancak bu ‘şimdi’ zihinsel kalıpların veya algıların ürünü değil, kendi başına ele alınarak istemeyle ilişkilendirilir. Dolayısıyla tasavvur olarak dünyayla ilgili bir zaman tanımı ortaya çıkarken isteme olarak dünyada tek bir şimdi vardır ve bu nedenle de iki farklı şimdi çıkacaktır karşımıza. Dahası Schopenhauer’da müstakıl, kendi başına nesnel bir zaman anlayışı yoktur, zaman özneye bağlı zihinsel bir kalıp olarak görülür.

1. Tasavvur olarak Dünya

Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* eserinin birinci kitabında “*Dünya benim tasavvurumdur*” önermesiyle başlar. Ona göre bu, idrak eden ve yaşayan bütün varlıklar için geçerli bir hakikattir. Ancak insanı diğer varlıklardan ayıran, bu hakikati düşünce yoluyla soyut bilince taşıyabilmesidir. Dünya, ancak onu tasavvur eden özneyle vardır ve bu da apriori biçimde olur. Schopenhauer’e göre idrak edilebilir her şey tasavvurdan ibarettir, dolayısıyla dünya bu yönüyle sadece özneye bağlı olan nesne, yani algılayan için algıdan başka bir şey değildir. Ona göre var olanlar, yalnızca özneyle ilişkili olarak ve özne için vardır. Özne, idrak eden konumda olmasına rağmen kendisi hiçbir şekilde bilinemeyen bir varlıktır. Bu nedenle özne, her şeyin taşıyıcı ve nesnenin sonsuz ön koşuludur. Ancak bireyin bedeni dahi nesne konumundadır, dolayısıyla o da algılanan bir nesnedir. O halde Schopenhauer için bu biçimde dünyanın iki temel ayrılmaz yönü söz konusudur. Biri zaman, mekân ve çokluk kalıplarına tabi olan nesnedir. Diğeri ise hiçbir kalıba girmeyen öznedir: “*çünkü tasavvur eden her varlıkta tam ve bölünmemiş olarak mevcuttur*”, özne bütündür. Mekân, zaman ve çokluk ise algının saf kalıplarıdır. Bu nedenle tasavvur eden öznenin yokluğunda tasavvur olarak dünya da olamaz. (Schopenhauer, 2020a:69-72) Dolayısıyla nesne özne tarafından keşfedilmeyi bekler; özne ve nesne “*bir elmanın iki yarısı*” gibidir.

“Basit olarak reel nesnelerin veya objelerin var olduğu bir dünya değildir, Schopenhauer nedensellik ilkesine göre var olan bir dünyadan bahseder. Tasavvur dediği şey ise zaman ve mekân ile başlar. Schopenhauer için dünya denilen şey sadece iki gözle görülen dünya değildir. Algıladığımız bir dünya söz konusudur.” (Langnickel, 2012:2-11)

Dış dünyadaki bütün nesneler, öznenin zihnindeki tasavvurdan ibarettir. Buna bağlı olarak, nesnelerin arasındaki nedensellik ilişkisi de aslında anlama yetisinin süreçlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla nesneler özne tarafından koşullandırılır ve özne tarafından tasavvur edilerek varlık kazanır. Schopenhauer'e göre tasavvur olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığıyla vardır. Anlama ise nedenselliğin idrakinden başka bir şey değildir. Bu yeti duysal verileri algıyla dönüştürür ve duyular ise maddeyi veya nedenselliği gerektirir. Schopenhauer açısından madde ve nedensellik özdeş kabul edilir. Dolayısıyla gerçeklik anlama yetisinin ürünü, başka bir deyişle “*gerçek dünyanın algısıdır*”. Anlama, etki eden maddeye dayanarak nedeni idrak etme sürecidir. Bu bağlamda algı sırasında dünyanın değiştiği düşünülür fakat dünyanın maddesi ise kalıcıdır. Dolayısıyla en saf haliyle önce algı vardır ve bu zihinseldir. Bu durumda duyular yoluyla algılama ve doğrudan bir etki söz konusudur. Schopenhauer'e göre beden, insanın dolaysız bilgi nesnesidir, bu nedenle özne nesneleri beden aracılığıyla algılar. Bedenimiz hakkındaki bilgiyi de duyularımız üzerinden ediniriz. Böylece anında etki-neden ortaya çıkar. Buna Schopenhauer “*saf anlama*” adını verir. Görünür dünyanın nesnelerini görmek, duymak, dokunmak koklamak vs. gibi şeyler duyu verileridir. Fakat henüz algıya dönüştürülmemişlerdir, ancak sonuçtan nedene gidildiğinde, yani duysal veriler anlama yetisi tarafından işlenip nedensellik bağlamına yerleştirildiğinde algıya dönüşür. Anlama yetisi, maddeye yönelmiş tasavvur halinde mekân ve zamanı birleştirir. Dolayısıyla algılar nihayetinde nedensellik ilkesine dayanır. (Langnickel, 2012:4-18)

Schopenhauer'in algı konusunda ayırım yaptığını görmekteyiz. Biri nesnel diğeri öznel algıdır. Nesnel algı dokunma ve görme yoluyla gerçekleşir; bunlar dış dünyanın ortaya çıkmasının koşullarıdır. İç duyular ise yalnızca hissiyat olarak kalır ve zamandaki ardışıklık sayesinde değişimler hissedilir. Etkiyi kavrayabilmek için zorunlu olarak bir neden bulunmalıdır. Zihinde apriori olarak mevcut olan dış duyu kalıbı mekânla birleştiğinde algı, dolayısıyla da anlama ortaya çıkar.

Bir materyal (ya da madde), mekân, zaman ve nedensellik yoluyla anlama gerçekleşir. Schopenhauer daha spesifik olarak buna “*empirik algı*” demiştir. Öznel algı ise diğer duyuları kapsar ancak bu duyular dış dünyanın nesnel olarak inşasına veri sağlamaz. Çünkü hiçbir mekânsal yapı ortaya çıkmadığı için, örneğin “*havada bir müziğin vibrasyonu*” gibi, nesnel bir tasavvuru oluşturmaz. İşitme aklın bir duyusu olsa da müziğin notalarının nesnel tasavvura veya mekânda bir nesnellığe dönüştürülmesi olanaklı değildir. Dolayısıyla nedenselliğe de götürmez. (Schopenhauer, 2020b:98-103)

Schopenhauer’e göre beden, madde aracılığıyla nedenselliğe ilk verileri sağlayan, dolayısıyla idrakin başlangıç noktasını oluşturan ve doğrudan algılanabilen nesnedir. Değişimleri en önce beden üzerinden deneyimlediğimiz için onun ‘nesne’ olarak adlandırılması salt duyusalığa dayanır. Ancak hakiki anlamda etkide bulunan nesneler, mekân içinde algılanan ve anlama yetisiyle kavranan tasavvurlardır. Bu çerçevede beden, özneye nesne gibi görünebilir, örneğin özne kendi eline dokunduğunda bu deneyimi dışsal bir nesneye dokunma deneyimden ayırt edemeyebilir. Schopenhauer’e göre bu türde anlama hayvanlarda da bulunur. Zira onlar güdüsel hareket eden varlıklardır. Fakat nesneler arasındaki nedensellik bağlantılarını idrak etme, anlamın en yüksek düzeyidir. Bu bir derece hayvanlarda güdüsel olarak, özellikle beslenme amaçlı tezahür eder, bu da onların bir nesneyi algılama ve fark etme bakımından anlama yetisine sahip olduklarını gösterir. Ancak aklın sınırlarına giren kavramsallaştırma, bunları kalıcı hale getirme, sabitleme, bağlantılar kurma ve doğanın karmaşıklığını çözümleme gibi zihinsel etkinlikler ise ‘zekâ’ gerektirir. (Schopenhauer, 2020a:92-97) Bu bakımdan Schopenhauer’e göre dünya yalnızca saf duyusal bir şey değildir. İnsana özgü kavramlar algıdan farklı olarak sadece düşünülebilir, çıkarımsal niteliktedir ve algılanamazlar. Mekân ve zamanda ise genel geçerlik kazanırlar.

Konuşma ve düşünme kavramlar aracılığıyla gerçekleşirken algı ise imgeler yoluyla gerçekleşir. Schopenhauer, insanı hayvandan ayıran temel farkın soyut tasavvurlar ve kavramsallaştırma yetisi olduğunu vurgular. Soyut olanı kavramsallaştırma özelliği sadece insanda vardır. Hayvanlar maddi dünyayı algılar ancak kavramlara sahip değildir. Onlarda irade ve akıl birbirinden ayrılmamıştır, halbuki insanda bunlar ayrıdır. Bu da insanın hayret eden, öğrenmek isteyen, dil yardımıyla kültür ve icatlar üreten, planlama yapabilen bir varlık olmasını sağlar. (Kuçuradi, 2006:12) Schopenhauer'e göre kavramlarla kurulan yargılar 'tasavvurların tasavvuru'dur. Bu bakımdan, kavramlar nesnelerin temsilinden ibarettir. Deneyimlenen nesne, anlama yoluyla kavrama dönüştürülür ancak bunlar doğrudan algılanabilir değil soyut ve çıkarımsal niteliktedir. (Janaway, 2007:38) Dolayısıyla hem hayvanda hem de insanda ortak olan şey 'anlama ya da algısal tasavvurlardır'. Deneyim alanına giren ne varsa doğrudan algılanır ancak tasavvur sınıfı yalnızca insana aittir. Deneyim, zorunlu olarak zaman ve mekân kalıplarına bağlıdır. Bu kalıplar ise özel türden tasavvurlar olup apriori niteliktedir, yani deneyimden bağımsız olarak düşünülebilir ve algılanabilir. Bu bağlamda Schopenhauer'in sözünü ettiği yasalar da “*Yeter Temel İlkesi*”dir. (Schopenhauer, 2020a:73-74) Bu konu ikinci başlık altında ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.

Özetle, madde zaman ve mekân içerisinde nesneye bağlıdır ve bu unsurların idraki de öznenin duyumları, anlama yetisiyle, nedensellik kavrayışıyla olanaklıdır. Dolayısıyla Schopenhauer'e göre, bilincin veya düşünmenin kendisi bu sürece dahildir. Ancak düşünme algıdan farklıdır, algıdan yapılan bir çıkarım yahut yansıma niteliğindedir. Burada söz konusu olan yalnızca yeni bir bilinçtir, yani soyut kavramsal düşünmedir. Bu nedenle bunlar soyut tasavvurlardır. İnsanın hayvandan farkı da tam olarak burada ortaya çıkar: Hayvan sadece şimdiki anda yaşar ve anlık ihtiyaçlarının peşindedir; insan ise hem geçmişte hem gelecekte yaşar çünkü insan düşünerek planlama yapabilen bir varlıktır.

Hayvan hisseden ve algılayan bir varlık iken insan ayrıca düşünen ve bilen bir varlıktır. Her iki varlık isteyendir ancak insan düşüncelerini ifade etmek ve nesneler arasındaki bağı kalıcı kılmak bakımından dili araç olarak kullanır. Böylece akıl, dilin yardımıyla üretici bir yeti kazanır. (Schopenhauer, 2020a:114-116) Schopenhauer için anlamamanın tek bir işlevi vardır: neden-sonuç ilişkisinin doğrudan idraki ve bununla birlikte gerçek dünyanın algılanmasıdır. Uyanıklık, zekâ ve icat yeteneği de bu işlevle bağlantılıdır. Buna karşılık aklın tek bir işlevi vardır, o da kavramlar oluşturmaktır. Dolayısıyla kavramlar, algısal tasavvurlardan farklı ve yalnızca insana özgü bir sınıfa aittir. Kavramların özüne ilişkin idrak soyut ve dilseldir, algısal değildir. Bu nedenle kavramlar hem soyut hem evrensel tasavvurlardır. Ancak Schopenhauer'e göre kavramların algısal tasavvurlarla zorunlu bir bağı vardır, çünkü düşünme algısal dünyanın bir kopyası veya tekrarından ibarettir ve algıya dayanır. Bu yüzden kavramlar tasavvurların tasavvurudur. (Schopenhauer, 2020a:118-120) Schopenhauer'e göre soyutların ve kavramların sağladığı bilmenin karşıtı, duygudur. Nefret, iğrenme, acı ya da estetik duygusu gibi halleri insan doğrudan duyumsar ve sezgisel olarak bilincinde olur. Ancak bu duygular bile soyut ve evrensel olanı idrak etmeyi mümkün kılar, çünkü algının kavrama dönüştürülmesi aklın devrede olması demektir. Dolayısıyla bilginin kaynağı aklın kendisi değildir. Bilgi, bilince taşınan idraktır: algısal idrakin soyut idrake dönüşerek akılda depolanmasıdır. Başka bir deyişle, bilgi deneyimden çıkar. Buna karşılık bilimsel bilgiye belirli nesneler hakkında malumat edinmeye ve bunları kavramsallaştırmaya yöneliktir. (Kahraman, 2009:57-58) Schopenhauer'e göre bilimsellik, tekil olguları inceleyerek tümevarım yoluyla evrensele ulaşmayı amaçlar. Bu bağlamda çıkarım, ispat ve temellendirme bilimselliğin temel esaslarını oluşturur. Bilimlerin zemininde yer alan algı ya da empirik algı ise bir yanıla aprioridir, diğer yanıla aposterioridir. (Schopenhauer, 2020a:152,171)

Dolayısıyla Schopenhauer'e göre görünenler dünyasından duyusal ve empirik olarak alınan bilgiler söz konusudur. Bu çerçevede Schopenhauer, beş farklı bilgi türüne ulaşılabilirliğini öne sürer: İlki, görünen dünyanın bilgisidir. Buna algı ya da görü bilgisi demiştir. Bu duyular aracılığıyla algılanan görünen dünyanın bilgisidir. İkincil olarak, algısal bilgiden hareketle ulaşılan kavramların bilgisidir. Burada kavramlarla oluşturan yargılar söz konusudur. Kavramlarla oluşturulan yargılar da bilimin temeli olur. Üçüncü ise insanın kendisine ilişkin sağladığı bilgidir, isteyen yanını bilmesidir. İnsan kendisini sadece nesnel değil içsel olarak da deneyimler.

Dördüncü bilgi ise metafizik bilgidir. Bu da evrenin ve insanın yapısını bilmeye yönelik ve daha derinden kavrama girişimidir. Bu bilgiyi sağlayan felsefe ve dindir. Beşinci bilgiyse idenin bilgisidir. İdenin bilgisini ortaya koyan da sanattır. (Kuçuradi, 2006:16-18) Sanatın sağladığı özel bir bilgidir, bu bilgi dünyanın özüne estetik sezgiyle ulaşmayı olanaklı kılar. Sanat, zaman ve mekânın, yeter temel ilkesinin dışında kalarak hep vardır, dolayısıyla yaratıcılık alanına girer. Bu nedenle Schopenhauer'e göre sanatçı olan dehanın amacı da ideanın bilgisini iletmektir. Deha bir seyre dalış halinde yeniden yaratır. Bu deha idrakten birdenbire kurtulur ve idrakin gelişmesiyle bir sıçrama yaşar. Dolayısıyla deha birey olmaktan çıkıp bütün ile hemhal olmuştur.

Schopenhauer'e göre algısal bilgi olmadan kavramsal bilgi de olmaz, çünkü düşünme zorunlu olarak algıya dayanır. İnsan, ancak özne ile madde arasındaki ilişki üzerinden tasavvura ulaşabilir. Bu bağlamda özne, zamanın dışında kalan ve mekân içinde yer almayan bir ilkedir, madde ise anlama yetisinin oluşturduğu bir tasavvurdan ibarettir. Dolayısıyla ne özne ne de madde kendi başına, bağımsız olarak bilinebilir. Her ikisi de yalnızca tasavvurun yapısında anlam kazanır. Bu da sadece görünen dünyanın bilgisidir.

Schopenhauer'e göre her şey tasavvur olarak görünür, fakat isteme olarak vardır. İsteme ise görünen dünyanın ötesindedir. Yani, Schopenhauer'e göre insan algıyla, içsel tecrübeyle, sanatla aslında dünyanın en gerçek yüzüne ulaşabilir. Özellikle sanatın payesi yüksektir, çünkü sanat bize dünyanın özünü en saf haliyle gösterir.

2. İsteme olarak Dünya

Schopenhauer'e göre dünya bir yönüyle tasavvur iken diğer yönüyle de istemedir. Ona göre gerçek dünya, özünde istemededen ibarettir. Ancak isteme, basit veya sıradan bir şey değildir; dünyanın ve yaşamın anlamını kavrayabilmek öncelikle istemeyi anlamaktan geçer. İsteme, görünen dünyanın ötesinde konumlanır ve her şeyin temel belirleyicisi olarak işlev görür. Bununla birlikte Schopenhauer'in, istemeyi tanımlamak yerine yalnızca onun işlevine odaklanmayı tercih ettiğini belirtmek gerekir. Ona göre var olan her şeyin temelinde isteme bulunur ve bütün varoluş isteme tarafından belirlenir. Ancak istemenin kendisi ne değişir ne eksilir ne çoğalır ne tükenir, onun ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır. Üstelik, istemenin üzerinde bulunan herhangi bir varlık ya da bir şey de yoktur. (Janaway, 2007:30-32) Buradan hareketle, istemenin tözsel bir nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır. İsteme, her şeyin temel dayanağıdır; başka bir ifadeyle, o kendinde şeydir. Hiçbir şeye bağlı olmayan ve hiçbir şeye dayanmayan isteme, kendi başına bir varlığa sahiptir. Ne var olmuş ne de yok olur, her zaman var olan ve tek nedensiz gerçektir. Dünyanın bu hakiki yönü özne için algılanamaz ve tasavvur edilemez, bu nedenle kendinde şey olarak kalır. Schopenhauer için asıl mesele, dünyanın bu özüne ulaşabilmektir. Ona göre, tasavvur olarak dünya özneyi yanıltabilir, hatta tasavvur bir bakıma rüyadan farksızdır. Bununla birlikte, gerçek dünyayı görmek tasavvurun sınırlarını aşarak isteme ile temas etmek suretiyle mümkün olabilir.

İsteme, tasavvurlara ilişkin bütün kalıpların ve özne-nesne ilişkisinin dışında yer alan bir varlık alanıdır. Bu bakımdan isteme, bir yönüyle bilgi nesnesi değildir fakat öte yandan bilinemez de değildir. Dolayısıyla isteme, nesnelleştiğinde görünen dünyada çeşitli tezahürler halinde kendini ortaya koyar.

Schopenhauer'e göre, özne yalnızca tasavvur düzeyinde var olan bir bilinç taşıyıcısı değildir, birey olarak da dünyanın köküne, yani istemeye aittir. Beden ise sadece bir nesne değil aynı zamanda öznenin doğrudan deneyimlediği, içsel olarak bildiği varlık alanıdır. İşte burada Schopenhauer, bedeni istemenin nesnelleşmesi olarak tanımlar. Yani beden, istemenin görünür dünyadaki tezahürüdür. Schopenhauer'in deyişiyle *“bedenin devinimi, istemenin nesneleşmiş edimi, yani algıya adım atmış istemenin edimi dışında bir şey değildir”*. Yani, *“kendi tezahürünün anahtarıdır”*. (Schopenhauer, 2020a:197,198) İsteme bedenin eyleminde açığa çıkan ve onun dolaysız dışavurumu olan bir gerçekliktir. Beden hakkındaki bilgi, bir yandan duyular aracılığıyla elde edilirken, diğer yandan içeriden gelen ve doğrudan bilince konu olan yönüyle de isteme olarak kavranır. Schopenhauer'e göre, bedenin her hareketi bir arzu ya da dürtünün doğrudan ifadesidir. Ancak bedensel hareketler istemenin eylemleri değildir. Çünkü isteme, bedensel hareketin nedeni değil onunla özdeş olan anlık tezahürüdür. Dolayısıyla isteme ile fiziksel hareket aynı gerçekliğin ifadesidir. İstemenin bedende nesnelleşmesi beden hareketlerinin tümünü kapsar; mekanik, güdüsel hareketlerde isteme kendini açığa çıkarır. Schopenhauer'e göre beden ve isteme birdir; eyleme dönüşen tüm güdüler istemeden kaynaklanır. Schopenhauer açısından bu durum yalnızca insana özgü olmayıp evrendeki tüm varlıklar için geçerlidir. Evren, hareket halindeki maddeden oluşur ve madde özü itibarıyla enerjinin bir ifadesidir. Madde zorunlu olarak enerjiye dönüşür ve görünen dünyada temel olan da bu enerjidir.

Schopenhauer'e göre bu enerji istemeden başka bir şey değildir. Görünen dünyada zorunlu olarak açığa çıkan ve nesnelleşen isteme, tüm doğanın temelinde yatan ilkedir. Başka bir deyişle isteme, doğal itki gücü gibi işlev görür. (Janaway, 2007:64-65) Dolayısıyla, Schopenhauer açısından bedenin bir yönü tasavvur, diğer yönü ise istemedir. İsteme, öznenin birey olarak varoluşuna ilişkin kendi tezahürünün anahtarını sunar. Eğer bu böyle olmasaydı, özne tasavvurdan ibaret kalırdı. Bu nedenle özne, kendi bedeni üzerinden istemeyi tasavvur edilebilir kılar. Bununla birlikte, isteme her ne kadar tasavvurun ötesinde bir gerçeklik olsa da yine de belirli bir anlamda tasavvur olarak karşımıza çıkar. (Dürr, 2003:96-97) Bu bağlamda, Schopenhauer'e göre özne ile beden arasındaki ilişki biçimi, nesne ile özne arasındaki ilişki için de geçerlidir. Zira fiziksel nesnelerin doğalarında isteme bulunmaktadır. İsteme nedenselliğin dışında yer alır, görünür değildir ve sonsuz bir didinme ile sürekli bir çabalama halinde var olur. Yeter temel ilkesi çerçevesinde isteme, yalnızca tezahür olarak görünürlük kazanır, ancak istemenin kendisi bu ilkeye bağlı değildir. Schopenhauer'e göre isteme sadece bedende değil organlarda, bütün doğada ve hatta uzayın en uzak noktasına kadar nesnelleşen şeydir. İsteme, yönlendiren ve hareket ettiren temel ilkedir. Onun tek kaygısı varlığını sürdürmekten ibarettir. Bu nedenle varlık, 'varlık' adını ancak isteme sayesinde alır, başka bir deyişle varlığın özü istemedir. Dolayısıyla her varlık, özünde isteyen bir şeydir ve bu durum bütün varlıklar için geçerlidir. Her varlıkta bir isteme bulunmasının yanı sıra, varlıklar arasındaki ilişkiler de bu var olma çabası üzerinden şekillenir. İsteme, var olma mücadelesi içerisinde kendini nesnelleştirir ve evrenin bütünüyle kaynağı olarak her varlıkta tezahür eder. Evrensel bir ilke olan isteme, sayısız ve farklı biçimlerde açığa çıkar. Schopenhauer'e göre bu nesnelleşme süreci dört farklı tabaka halinde gerçekleşir. Bu hiyerarşinin en alt basamağında, yani birinci düzeyde bilgiden yoksun sadece kör istemenin tezahür ettiği cansız varlıklar yer alır. İkinci basamakta bitkiler bulunur; burada isteme, uyarıcılara tepki verdiren ve hareket ettirici bir ilke olarak açığa çıkar.

Üçüncü basamakta ise hayvanlar yer alır ve bu düzeyde daha belirgin bir bilinç ve güdüsel yaşantılar söz konusudur. En üstte, yani dördüncü basamakta ise insan bulunur. Bu düzeyde isteme hem bedende hem karakterde en yüksek ve en bilinçli biçimiyle nesnelleşir. (Kuçuradi, 2006:34-37) Schopenhauer'e göre isteme, dört basamakta nesnelleşirken nedensellik vasıtasıyla farklı biçimlerde görünürlük kazanır. Bu nedenle doğadaki tüm güçler aslında tasavvurdan ibarettir. Yerçekimi ya da fiziksel ve kimyasal tepkimeler, doğadaki nedenselliğin ifadesi olmakla birlikte, özünde istemenin tezahürleridir. Hayvanların davranışlarına bakıldığında aynı şey geçerlidir: onların eylemlerini ve güdülerini yöneten şey istemedir. Örneğin, bir örümceğin ağını kurarken avına dair bilinçli bir tasavvuru bulunmaz. Bu durum Schopenhauer'in ifadesiyle, istemenin kör etkinliğidir. Her varlıkta, her nesnede ve her güçte etkin olan isteme, farklı görünümde ortaya çıkar. Irmakları denize doğru akıtan, pusulayı kuzey kutbuna çeviren de bu güçtür. Tıpkı insanlarda olduğu gibi hayvanlarda da kendi türünün hayatta kalmasını sağlayan davranışların arkasında aynı güç bulunur. Cansız varlıklarda ise çekim ve itme, hızlanma ya da yavaşlama gibi tüm fiziksel süreçler yine kör istemenin tezahürüdür. Dolayısıyla Schopenhauer için isteme, bilinçten ve anlama yetisinden önce gelen bir şeydir. Onun piramit benzetmesine dayanan açıklamasına bakıldığında, isteme en üst basamağa ulaşıncaya dek bir bilincin ortaya çıkmadığı görülmektedir. Dolayısıyla kör isteme doğası gereği hiçbir bilinç durumuna sahip değildir. (Schopenhauer, 2020a:217-221) O halde isteme basamak hiyerarşisine göre bir tür evrimsel açılım sergiler, yani kendisini giderek açar. Böylece isteme, nesnelleştiği anda yeter temel ilkesinin, zaman ve mekân kalıplarının içine girer. Schopenhauer'e göre istemeye en uzak görünen varlık insandır, ancak istemeyi tanıma bakımından insan aynı zamana ona en yakın konumdadır. Daha önce değinildiği gibi, istemeye ulaşmanın yolu ise ideadan geçer.

Bununla birlikte, isteme ideadan daha yüksek bir düzlemde bulunur, çünkü ideanın kendisini var eden güç istemedir. İdeadan sonra ise tasavvurlar ya da görünüşler ortaya çıkar. Bu açıdan idea, isteme ile tasavvur arasındaki bir aracı basamaktır. Ham malzeme konumunda olan isteme idea aracılığıyla belirli kalıplara bürünür ve özne bu kalıpları zihinde tasavvur haline getirir. (Schopenhauer, 2020a:232-240) Bu kalıplar veya tekler hem dış dünyada hem de öznenin zihninde bulunur. Ancak zihinde yer alanlar kalıpların yalnızca birer kopyasıdır, yani görünüşler alanından alınan tasavvurlardır. Bu bakımdan onlar, öznenin zihninde bir kurgu olarak varlık kazanırlar. Fakat öznenin bunları algılayış tarzı veya dünyanın özneye görünme biçimi öznenin belirlediği bir şey değildir. Bütünüyle istemenin gerçekleştirdiği bir durumdur. Dolayısıyla idrak istemenin hizmetinde işler. Öte yandan idea, nesnenin neliğini oluşturan bilgidir. Bu bilginin kavranması ise yalnızca insana özgüdür. Ancak her insan bu bilgiye ulaşamaz; ideanın bilgisine nüfuz edebilen kişi Schopenhauer'e göre dehadır. Sıradan insanların bilgisiyse istemeden türeyip onun sınırları içinde kalırken, deha istemenin hizmetinde olan idrakten ani bir kopuş yaşayarak farklı bir bilinç düzeyine geçer. Bu kopuş idrakin gelişmesiyle meydana gelen bir tür sıçramadır. (Dürr, 2003:95-96) İdea, Schopenhauer'e göre istemenin nesnelleşmiş biçimidir. Bu nedenle ideayı bilmek, bir tür tefekkür halinde istemenin sınırlarını aşmak anlamına gelir. İdea, algısal tasavvurların üzerinde konumlanır ve kavramlardan da niteliksel olarak farklıdır. Dolayısıyla idea, Schopenhauer için özel bir bilme türünü temsil eder.

Schopenhauer'in felsefesinde dış dünyada isteme'den başka bir gerçeklik bulunmadığı ve görünen dünyanın ise istemenin nesnelleşmesi sonucunda ortaya çıktığı artık açık hale geldi. İsteme, zihin kalıplarının dışında yer aldığı için, zaman ve mekânın da ötesinde konumlanır. Teklik halinde olan isteme, çeşitli tezahürleri aracılığıyla çokluk alanına geçiş yapar. Bu nedenle, istemenin kendisi kendinde şey olarak bilinemese de işlevi bakımından değişim ve hareket söz konusudur.

Zira değişimin bulunduğu yerde zaman zorunlu olarak mevcuttur, çünkü değişim zaman kalıbını gerektirir. Dolayısıyla isteme yalnızca hareket ettirici bir güç değil aynı zamanda kendi içinde hareketi barındıran, nesnelleşerek eyleme geçen bir güçtür. Bu noktada Schopenhauer'in düşüncesinde dikkate değer bir paradoks ortaya çıkar: İsteme kendinde şey olarak mutlak, değişmez ve zamansızdır, fakat tezahürlerinde sonsuz bir çeşitlilik, sürekli bir hareket ve bitimsiz bir çabalama gözlemlenir. Yani isteme özsel olarak durağan fakat görünüşler alanında daima devinim içindedir. Bu açıdan, dünyayı hem bir töz hem de fenomenal bir akış olarak kavrayışı mümkün kılar. Fakat isteme, sürekli hareket ve didinme halinde olan bir şeydir. Dolayısıyla istemenin zamansız, değişmez bir töz olarak ifade edilmiş olması çelişik olur. Sonuç olarak sadece istemenin tezahürleri değil aynı zamanda istemenin kendisi de dinamik bir yapıya sahiptir. Maalesef Schopenhauer, istemenin hem kendinde şey olarak zamansız, kalıcı hem de sürekli hareket halinde bir güç oluşu arasındaki bu gerilimi sistematik bir şekilde çözümlememiş ve bu noktayı açık bırakmış görünüyor. Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere, dış dünya olarak isteme ile tasavvur birbirinden ayrı değil içe içedirler.

3. Yeter Temel İlkesi

Yeter temel ilkesi bütünüyle mümkün deney alanının sınırları içerisinde yer alır ve geçerliliği yalnızca fenomenal dünyanın yorumuyla sınırlıdır. Kendinde şey olarak isteme ise bu ilkenin kapsamı dışında kalır, çünkü tek nedensiz olan şey istemedir. Schopenhauer, yeter temel ilkesinin iki temel yönünden söz eder: Mantıksal ve nedensel yönü. Mantıksal yönü, yargılar alanında işler, bir yargının doğru kabul edilebilmesi için mutlaka bir gerekçeye dayanması gerekir. Nedensel yönü ise tasavvur olarak dünyadaki olaylar alanında işler.

Duyusal dünyada hiçbir şey nedensiz ortaya çıkmaz ve her değişim zorunlu olarak bir nedene bağlıdır. (Öztürk, 2021:23-24) Schopenhauer bu ikiliyi yeter temel ilkesinin sadece başlangıç noktası olarak görür ve bunu dört farklı kökte temellendirir. Böylece Schopenhauer, yeter temel ilkesini yalnızca nedensellik ilkesine indirgemeyip, insan bilgisinin tüm alanlarında işleyen bir zorunluluk ilkesi olarak yorumlar. Schopenhauer, yeter temel ilkesinin salt kavramlarla açıklanamayacağını gösterir. Bunu “*eşitkenar üçgen*” örneği üzerinden yapar: Bir üçgenin köşelerinin eşit uzaklıkta olması kenarların eşitliğini doğrudan kanıtlamaz, bu sadece dolaylı bir nedendir. Yani, kavramlar ile yargılar arasında zorunlu bir bağ yoktur. Bu nedenle mantıksal kanıt, nedensellik gibi soyut kavramlarla sınırlanamaz, çünkü nedensellik yalnızca zaman içindeki olaylar için geçerlidir, zamanın kendisi için değil. (Schopenhauer, 2020b:67-69) Yeter temel ilkesi, öznenin anlama yetisinin en genel biçimidir ve duyularla verilen ham malzemeyi algıya dönüştürme işlevini görür. Bu ilkenin tasavvur sınıfına giren zaman, mekân ve nedensellik aynı zamanda öznenin apriori kalıpları olduğu kadar nesne için de zorunludur çünkü nesne öznenin tasavvurudur. Özne tarafından bir şeyi bilmek, tasavvur etmek ya da deneyimlemek bile bu ilkeye dayanmalıdır. Bu nedenle bu kalıplar özne ile nesnenin ortak sınırını oluşturur. (Schopenhauer, 2020b:27) Öyle ki özne olmaksızın ne geçmişin ne de şimdiki anın idraki mümkündür. Tezahür, şimdiki anı doldurur ve aynı anda şimdiki an tarafından koşullandırılır, böylece geçmişi oluşturan bir dizi tezahür bağıntılar oluşur. Ancak bu süreç öznenin idrakine bağlıdır. (Schopenhauer, 2020a:107-108) Schopenhauer’e göre bütün bilginin olanaklılığı, bilinenlerin düzeni ve nesnelerin arasındaki ilişkilerin kavranışı yeter temel ilkesine dayanır. Yeter temel ilkesinin kalıpları özcede apriori olarak bulunur ve bu kalıplar sayesinde tasavvurlar aslında baştan belirlenmiştir. Dolayısıyla tasavvur olarak dünya zorunlu bir biçimde yeter temel ilkesine bağlıdır. Hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz. Her varlık, kendi nedeni ya da açıklaması olan başka bir şeyle ilişki içindedir.

Schopenhauer'e göre bilginin temeline ilişkin dört ayrı açıklama türü vardır. Bunlar, özne için var olan, yani tasavvur olarak nesnelerin oluşturduğu dört sınıfa karşılık gelir ve her sınıf kendisine özgü yeter temel ilkesi formu tarafından belirlenir. Ayrıca, bu dört farklı açıklama biçimi birbirleriyle bağlıdırlar. (Öztürk, 2021:23-24)

3.1 Tasavvurlar Sınıfı

Daha önce de ifade edildiği gibi Schopenhauer'e göre yeter temel ilkesi, deneyimin ve bilginin koşullarını açıklayan bir ilkedir. Zira hiçbir şey nedensiz var olamaz. Dolayısıyla her yargı, her olay, her varlık, kendisini açıklayan zorunlu bir temele dayanır. Schopenhauer açısından yeter temel ilkesi, öznenin dünyayı nasıl deneyimlediğini anlamak bakımından önemli bir yer tutar. Bu ilke, tasavvur alanında işleyen ve deneyimin düzenli bir biçimde anlaşılmasını sağlayan zorunlu bir yapıdır. Bu bağlamda Schopenhauer, yeter temel ilkesine karşılık gelen dört tasavvur sınıfı olduğunu ileri sürmüştür. Schopenhauer'e göre her tasavvur sınıfının yeter temel ilkesinin formu şu şekildedir:

- a) *“Algılanabilir empirik dünyadaki tüm değişimler, sebeplerle açıklanır, ki buna Schopenhauer ‘Dönüşümün temeli’ ya da ‘nedensellik yasası’ demektedir.*
- b) *Her bir yargı ya da kavramsal ilişkinin doğruluğunu teyit edecek temele Schopenhauer ‘tanıma temeli’ demektedir.*
- c) *İçeriklerinden bağımsız saf ve boş algı nesnesi olan zaman ve mekânın kısımları birbirlerini koşullamaktadırlar, geometri ve aritmetik için temellendirmeleri bu koşullanmalar belirler. Buna da ‘varlık temeli’ demektedir.*
- d) *Davranışları açıklamak bakımından da ‘Davranışların yeter temel ilkesi’ ya da ‘güdüler yasası’ demektedir.” (Schopenhauer, 2020b:19-20)*

Başka bir deyişle: ilk olarak fiziksel nedensellik, doğa olaylarının nedensellik bağıyla açıklanmasıdır, zaman ve mekânda gerçekleşen fiziksel formlar ve olaylara ilişkin nedensellik; örneğin ateşin üzerine konulan suyun kaynaması ya da güneş doğduğunda havanın ısınması bu türdendir.

İkinci olarak, zihinsel temele dayanan mantıksal nedensellik, kavramlar ve yargılar arasındaki çıkarım ilişkisinde ortaya çıkar; ‘tüm insanlar ölümlüdür, Sokrates insandır, o halde Sokrates ölümlüdür’ önermesi buna örnektir. Üçüncü olarak matematiksel nedensellik, zaman ve mekânın apriori kalıplarına dayanır. Bu bağlamda aritmetik, zaman ardışık anlara, geometri ise mekânın parçalarına dayanır; örneğin bir üçgenin iç açılarının toplamının 180° olması veya iki nokta arasındaki kısa yolun düz çizgi olması gibi örnekler bu kapsamdadır.

Son olarak ahlaki nedensellik, insan eylemlerinin güdüler tarafından yönlendirilmesini ifade eder; aç bir insanın yemek araması ya da tehlike karşısında hayvanın kaçması buna örnektir. Eylemlerin nedenlerini belirleyen güdülerdir ancak güdüler tek başına eylemi açıklamaz, eylemin gerçek nedeni karakter temelinde güdülerdir. Bu nokta Schopenhauer’ın bilgi teorisi ontolojisiyle kesişmektedir, çünkü eylemin nedeni karakteri bilmek, özneyi biçimlendiren istemeye nüfuz etmek anlamına gelir. Özne ile isteme arasındaki ilişkiyi yöneten de nihayetinde eylemin yeter temel ilkesidir. Schopenhauer’e göre zihnimiz aslında bu ilişkileri apriori olarak dayatır, yani fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlaki zorunluklar veya nedensellikler şeylerin kendisinde değil öznenin biliş tarzında kök salmıştır. Bu yüzden ‘dört kök’, aslında dünyayı zorunlu olarak kavradığımızın dört ayrı yüzüdür. (Öztürk, 2021:22-24) Bunlara bağlı olarak tasavvurlar veya nesneler sınıfı ise şu şekildedir: Tasavvurlar sınıfının birincisi, algıya dayalı deneyimsel tasavvurlardır. Bunlar yalnızca biçimsel içerik değil aynı zamanda görünenlerin maddi yanlarını da kapsar. Ayrıca, sadece zihinsel bir bağlantı olmaktan öte, duyularımız üzerinden ortaya çıkan deneyimsel tasavvurlardır.

Bu tasavvurlar, zaman, mekân ve nedensellik kalıplarının birliği altında oluşur. Schopenhauer'e göre mekân, zaman ve nedensellik kalıpları empirik gerçekliğimizi oluşturur. Bu aynı zamanda zihin kalıplarını düşünmemizi de olanaklı kılar. (Schopenhauer, 2020b:70-71) Fakat zaman ve mekân kalıplarının algılanabilmesi, bu formların doluluğunu gerektirir. Bu doluluk da maddeyi oluşturur. Zira zaman ve mekân algılanamaz, algılanan şey maddedir. Böylece mekân ve zaman kalıpları ancak maddesellik kazandıklarında empirik olarak algılanabilir. Eğer yalnızca zaman kalıbı olsaydı kalıcılık ve süreklilikten söz edilemezdi.

Öte yandan, sadece mekân kalıbı olsaydı, bu kez de değişim mümkün olmazdı, çünkü değişim için ardışıklık zorunludur ve bu sadece zamanda mümkündür. Bu nedenle Schopenhauer'in vurguladığı şey, bu iki kalıbın birbirine bağlı olduğudur. Zaman ve mekân içindeki bütün nesneler, yalnızca algılayan özne sayesinde vardır. Nedensellik ya da nedensel bağlantılar özne tarafından apriori olarak idrak edilir, fakat aynı zamanda nesneden hareketle aposteriori olarak idrak edilir. Nedensellik yasasına göre nesnede her bir değişim ya da dönüşüm, bir öncekinin zorunlu sonucudur. Örneğin, yanıcı bir maddenin ısıyla temas ettiği bir ortamda zorunlu olarak yanması gibi. Özne, anlama yetisi aracılığıyla nesneler arasındaki nedensellik ilişkisini kurar ve böylece tasavvuru oluşturur. Bu noktada, duyuların tek başına algıyı oluşturmak için yeterli olmadığı açıktır. Zira anlama yetisi nedensellik yasasına dayanarak duyu verilerini algıya dönüştüren temel yetidir. Schopenhauer'e göre bu nesne sınıfı, oluşa gelen şeyleri, yani değişen nesne veya olayı ifade eder. (Schopenhauer, 2020b:70-81) Zaman ve mekânı bir araya getiren güç, anlama yetisidir. Bu iki kalıbı dolduran şey ise maddeden başka bir şey değildir ve madde, nedensellik aracılığıyla varlık kazanır. Başka bir ifadeyle, madde ile birlikte tezahür eden nedensellik, zaman ve mekânın birliğini kurar. Nedenselliğin içeriği, neden ile etki arasındaki etkileşimdir, bu etkileşim hareketi doğurur ve hareketin sonucu olarak değişim ortaya çıkar.

Böylece nedenselliği bilmek, anlama yetisinin temel işlevlerinden biridir. Dolayısıyla nesneler, zaman ve mekân içinde özne tarafından deneyimlenerek tasavvur halinde varlık kazanırlar. Schopenhauer'e göre özne, zaman içerisindeki değişimi önce ve sonraya göre algılar; nedensellik ise tam da bu önce ile sonranın, neden ile etkinin bağıntısından doğar. Her sonuç aynı zamanda yeni bir neden haline gelir ve bu zincir böylece devam eder. Nedensellik ilkesine tabi olan bu tasavvurlar hem duyuları hem de düşünce bağlantılarını kapsayan, değişimi zorunlu olarak varsayan empirik tasavvurlardır. (Höşgör, 2020:48-49)

Schopenhauer, nesnelerin mekân ve zaman içerisindeki empirik varlıklar olduğunu dile getirdiğinde, bununla onların yalnızca özne için nesne olduklarını kasteder. Zira nesne, deneyimde ya da öznenin bilincinde karşılık gelen bir şey olarak anlam kazanır. Mekân ve zaman ise zihnin ve deneyimin zorunlu kalıpları, tüm görünenlerin yerleştirildiği apriori formlardır. Dolayısıyla öznenin yokluğunda mekânsal ve zamansal niteliklere sahip maddi şeylerden söz etmek imkânsızdır. Nesnelerin durumları arasındaki nedensel bağıntılar da doğrudan doğruya özne tarafından yüklenen ilişkilerdir. Hatırlanacağı üzere Schopenhauer'in algı düşüncesine göre, alışageldiğimiz maddi şeyler dünyası insan aklı tarafından yaratılmaktadır. Bu yaratım, bedensel duyularımıza ulaşan duyumlara neden-sonuç ilkesinin uygulanması yoluyla gerçekleşir. Bedensel durumda hissedilen değişimler önce duyum olarak kavranır; ardından akıl, nedensellik bağıntısının devreye girmesiyle bu duyumların nedenini mekânda, yani 'dışarıda bulunan' bir nesneye yansıtır. Böylelikle algı denilen şey, öznenin zihinsel işleviyle kurulan bu yansıtımdan ibarettir. Schopenhauer'in açıklaması, nedensellik ilkesine yalnızca nesneler arasındaki etkileşimleri düzenleme işlevini yüklemekle kalmayıp, aynı zamanda bu nesnelerin inşasını da ona bağlamaktadır. (Öztürk, 2021:24-25)

Sonuç olarak Schopenhauer'e göre şeylerin zihin olmaksızın var olma olanağı yoktur; aslında tasavvurlar demek daha doğru olacaktır. Zira tasavvurlar zihnin zaman, mekân kalıplarını gerektirir. Dahası, Schopenhauer şeyler arasındaki ilişkileri zihinde kurgulamak açısından nedensellik ilkesinin zorunluluğunu kabul eder. Schopenhauer'in düşüncesinde nesnelerde sadece değişim değil, aynı zamanda sürekli varlığını sürdüren bir yön de mevcuttur. Bu durum, nedensellik yasasının doğal sonucu, eylemsizlik ve tözün devamlılığı ilkesiyle açıklanır. Nedensellik yasası, maddenin hareketine bağlı olarak önce ve sonrasına göre meydana gelen değişimleri ifade eder; fakat bu, tözsel bir madde için geçerli değildir. Dolayısıyla tözün devamlılığı nedensellik yasasının zorunlu bir sonucudur. Töz ne yok olur ne de yoktan var olur, kalıcıdır ve kendinde taşıdığı nitelikler değişmez. Bu nedenle değişim ve devamlılık birbirine karşıt olarak belirir. Ayrıca, maddenin devamlılığı algının doğrudan nesnesi değildir: değişim aposteriori olarak kavranırken, töz apriori biçimde idrak edilir. Böylece maddenin devamlılığı mekânın bir parçasıyken değişim ise zamana aittir. (Schopenhauer, 2020b:88-89)

Tasavvurların tasavvuru olan kavramlar ve bu kavramlarla kurulan yargılar, tasavvurların ikinci sınıfını oluşturur. Algısal tasavvurlar, soyut tasavvurlara -yani kavramlara- aracılık eder; bu nedenle kavramlar, algısal tasavvurların bir tür kopyası olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla kavram, soyutlamadan başka bir şey değildir. Öznenin kavramlarla kurduğu yargılar veya önermeler ise mantıksal nedensellik çerçevesinde işler. Başka bir deyişle, bir öncülün zorunlu olarak bir sonucu izlemesi, mantıksal çıkarımların genel yasalarıyla uyumludur. Ancak mantıksal yargıların doğruluğu, deney alanında temellendirilebilir olmalarına bağlıdır, bu nedenle doğru yargı aynı zamanda empirik yargıdır. Böylece yargı, bilginin asli bir parçası haline gelir. Zira kavramların kendisi algısal tasavvurlar alanına dayanır. Bu bağlamda yeter temel ilkesinin bu düzlemdeki formu 'tanıma' temeline dayanır. (Schopenhauer, 2020b:161-168)

Tasavvurlar sınıfının ikincisi “*Tasavvur olarak Dünya*” başlığı altında yeterince açıklandığı için burada daha fazla ayrıntılı hale getirilmeyecektir.

Üçüncü tasavvur sınıfı, zaman ve mekân formlarına dayalı nesnelerdir. Bu düzlemde nedensellik, matematik kurallarının altında işler. Aritmetikte sayıların zorunlu ardışıklığı, geometride ise açılarla kenar arasındaki zorunlu ilişkiler bu sınıfa aittir. Nitekim bir üçgenin üç kenara sahip olması, aynı zamanda üç açığa sahip olmasını zorunlu kılar; burada her bir unsur biri diğerinin yeter nedeni olarak belirir. Schopenhauer’e göre yalnızca oluşun, yani nedenlere bağlı değişimin ve bilginin, yani yargılara dayalı doğruluk iddialarının gerekçelendirilmesi yeterli değildir; bunun yanı sıra varlığın kendisine ilişkin bir gerekçelendirme de yapılmalıdır. Örneğin, üçgenin iç kenara sahip olması nedeniyle üç açığa da sahip olduğunu dile getirdiğimizde söz konusu temellendirme yalnızca mekânın ya da geometrik yüzeyin özelliklerine gönderme yapmakla sınırlı kalır. (Öztürk, 2021:30) Özne bu düzlemde saf duyusal yolla idrak eder ve yeter temel ilkesinin bu formu varlık temeline karşılık gelir. Bu sınıf, tasavvurların formel yanını oluşturur; zaman ve mekân apriori kalıplar olarak algılanır ya da başka bir ifadeyle, tasavvur yetisinin nesneleri duyusal olarak algılanır. Mekân, konumsallığın temelini, zaman ise ardışıklığın zorunluluğunu ifade ederken, her ikisi de varlığın temelidir. Mekânsal konumlar- aşağı, yukarı, sağ, sol, ön ve arka- ne akıl ne de anlamayla kavranabilir, bunlar doğrudan mekânın apriori yapısından kaynaklanır. Zaman ve mekân karşılıklı olarak birbirini belirler, birlikte tasavvurların bütünlüğünü ve bir tür etkileşimi oluştururlar. Zamandaki ardışıklık, zamanın parçaları arasındaki ilişki olarak, aritmetikteki sayıların birbirine olan bağıntısına benzer. Mekân ise üç boyutlu (genişlik, yükseklik ve uzunluk) yapısıyla geometrik açıdan kendi parçalarının karşılıklı konumlarını belirler. Mekândaki herhangi bir çizgi, olası diğer çizgilerle ilişkisine göre konum kazanır. Bu durum, mümkün çizgilerin sonsuzluğunu getirir. Bu nedenle mekân figüratif bir yapı sergiler ve sonsuza (infinitem) doğru ilerler.

Buna karşılık varlığın var oluşu zamanda önce ve sonraya göre belirlenir. Dolayısıyla varlık ardışıklık yasasına tabidir. Zaman tek boyutlu olduğu için çokluk içermez ve her an bir önceki an tarafından koşullanarak bir sonraya akar. Zamanın sayılabilirliği de bu yapıya dayanır; her bir sayı önceki sayının varlık temelidir. (Wagner, 2024:11)

Son tasavvur sınıfı, insan davranışlarını açıklayan yeter temel ilkesine dayanır. Bu sınıfın formu güdüler yasası olup, temeli istemdir. GÜDÜ ile isteme arasındaki zorunlu ilişki ‘İsteme olarak Dünya’ başlığı altında yeterince ortaya konulmuştur. İnsanın eylemde bulunması da belirli nedene bağlıdır. Bu nedenle burada söz konusu olan yalnızca içsel bir nedensellikler ve eylem bu nedenselliğin zorunlu sonucudur. Bu bağlamda özne isteyen varlık olarak ortaya çıkar. Burada iç duyum etkinleşir ve öznenin nesnesi haline gelir. Ancak bu deneyim mekânda değil sadece zamanda kendini gösterir. Schopenhauer’e göre bildiğinin farkında olan özne, istemenin nesnesi olarak “öz-bilinç”, yani idrak düzeyine ulaşır. Dolayısıyla özne yalnızca isteyen değil aynı zamanda bilen bir varlık olarak algılaması gerekir. Dördüncü tasavvur sınıfının öznesi öz-bilinçtir. Bu noktada özne aynı zamanda nesne konumuna da geçer. Çünkü özne yalnızca nesneyle kurduğu ilişki sayesinde kavrayabilir ve bilebilir. Bu da ancak isteyen bir varlık olarak içsel bakış aracılığıyla mümkün olur. (Wagner, 2024:11)

4. Zaman, Mekân ve Madde

Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı eserinin ek bölümünde, zaman, mekân ve madde ilişkileri ile işlevlerini tablo biçiminde sıralamıştır. Dolayısıyla bu başlık altında, bu tablo esas alınarak zaman, mekân ve madde incelenecektir.

Schopenhauer, zaman ve mekânı anlama yetisinin apriori kalıpları olarak ele aldığı söylenmişti. Bu kalıplar, nesnelerin algılanması ve aralarındaki ilişkilerin kavranabilmesi için gereklidir. Zaman, olayların sıralanmasını ve varoluşun sürekliliğini ifade ederken; mekân, nesnelerin birbirleriyle konumsal ilişkilerini belirler. Schopenhauer'e göre çokluk, yalnızca zaman ve mekân yoluyla ve yeter temel ilkesine bağlı olarak olanaklı hale gelir. Bu bağlamda, algılanan şeyler zaman, mekân ve maddeden ayrı değildir. Böylece çokluğun görünür hale gelmesi hem mekânsal bir aradalığı hem de zamansal ardışıklığı gerekli kılar. Schopenhauer'e göre yeter temel ilkesinin kalıbını idrak eden, aynı zamanda zaman ve mekânın kalıbını da idrak etmiştir. Zaman, yalnızca ardışıklık ve bundan türeyen sayılabilirlikten ibarettir. Mekân ise parçaların birbirine göre konumlanışının belirlenmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla her şey ancak zaman ve mekânın içinde düşünülebilir. Bu kalıpları dolduran maddenin varlığı ile nedenselliği de ayrı tasavvur etmek olanaklı değildir. Madde, etki eden olarak zaman ve mekânı doldurmaktadır. Zira doğrudan algılanan nesne de ancak madde olarak vardır ve algının koşulunu oluşturur, dolayısıyla varlığı yalnızca algıda var olur. Her ne kadar neden ve etki maddenin doğasını ifade etse de maddenin esas doğası etkisinde yatar. Maddenin varlığını olanaklı kılan ise maddede düzenli hareketin ve değişimin bulunmasıdır. (Schopenhauer, 2020a:76-77) Zaman ve mekânı dolduran madde, nedensellikten bağımsız düşünülemez, onun varlığı zaman ve mekânı dolduran sürekli hareket ve değişimdir. Bu hareket ve değişim sayesinde bir nesnenin varlığı başka bir nesnenin bilinmesini olanaklı kılar. Bu bağlamda neden ve etki nesnenin doğasıdır. Dolayısıyla değişim, nedensellik yasasına bağlı bir şekilde, zaman ve mekân kalıplarının belirli bir kesitinde ortaya çıkan eşzamanlı bir oluş olarak belirir. Böylece hatırlayacak olursak nedensellik, zaman ve mekânın birliğini ifade eder. Nesne, eylemde, değişimde ve nedensellikte temellenir.

Bu üçü özünde aynı hakikatin farklı görünümleridir. Dolayısıyla madde, zaman ve mekânın birliği içinde durağan bir şey de değildir. Schopenhauer'in maddeden kastettiği şey aslında tözdür. Schopenhauer'e göre madde tektir, farklı materyaller ise onun çeşitli görünümlerinden ibarettir. Maddenin tezahürü, ancak nitelikleri aracılığıyla mümkün olur ve bu tezahür zaman içerisinde gerçekleşir. Başka bir deyişle, belirli bir değişim sadece belirli bir mekânda ve belirli bir zamanda ortaya çıkar. Madde, zamanda durağan, mekânda ise hareket halinde olanıdır. Maddenin kendisi yok edilemez fakat nitelikleri ve biçimleri ortadan kalkabilir ya da dönüşebilir. Bu nedenle nitelikler ve biçimler ilinekseldir. Zaman, ilineklerin değişimini olanaklı kılar, mekân tözün kalıcılığını olanaklı kılar. Zamanın kendisinin hiçbir mevcudiyeti yoktur aksine o sürekli akıp giden, gerçekleştiği anda yok olan, başı ve sonu olmayan bir akıştır. Anlar, birbirini kovalar, bu nedenle de zaman sonsuzdur. Fakat zamandaki her şey belirli bir süreye tabidir, bu nedenle bir nesnenin belirli nitelikleri de ancak belirli süreyle sınırlıdır. Zamanın ölçümü ise maddenin mekân içerisinde hareketine bağlıdır. Madde ve mekân doğrudan ölçülebilirken, zaman ancak mekânla olan birlikteliğinde hareket yoluyla, yani mesafe üzerinden ölçülebilir. Zamanın ölçümü, hareket eden ile durağan olan arasındaki kıyaslama yoluyla olanaklıdır. Bu nedenle zamanın doğrudan değil dolaylı biçimde ölçülür. Güneşin ve saatlerin hareketi aracılığıyla zamanın belirlenmesi de bunun somut örneğidir.

Schopenhauer'e göre zaman geçmiş, gelecek ve şimdiden oluşur; zamanın her bir noktası, önceki noktayı yok ederek var olur. Bu nedenle geçmiş ve gelecek aslında boş bir rüya niteliği taşır. Zaman, geçmiş ve gelecek arasında sınır noktası oluşturan şimdide yoğunlaşır. Şimdi, kendi başına bir süreye sahip değildir fakat zamanın sayılabilirliğini ve sürenin olanaklı hale gelmesini sağlar. Zaman, mekân ve madde kendi başlarına ele alındıklarında ise her biri belirlenimsiz ve boş bir yapıya sahiptir. Maddenin kendisi niteliksiz ve eylemsizdir; mekân ise sabit olup, geçip gitmeyen bir varlık tarzı gösterir.

Bu nedenle zaman, mekân ve madde sonsuzca bölünebilir ve süreklidir. (Schopenhauer, 2020b:233-237) Dolayısıyla madde mekânı gerektirir ve maddenin etkisi ise değişime bağlı olduğundan zaman tarafından belirlenir. Sonsuz sayıdaki olası tezahürlerin ve durumların sınırsız bir mekânda birbirlerini kısıtlamadan aynı anda var olabileceği veya bunların sonsuz bir zaman diliminde birbirine dokunmadan ardışık şekilde ortaya çıkar. Ancak böyle bir durumda, bu tezahürlerin birbiriyle bağlantısından veya onları belirli bir düzen içerisinde yöneten nedensellik yasasından söz etmek mümkün olmazdı. Oysa nedensellik, maddenin temel özünü oluşturduğundan böyle bir varsayım aynı zamanda maddenin varlığını da imkânsız hale getirirdi. Nedensellik yasasının anlamı ve gerekliliği şu noktada yatar: Değişim, yalnızca rastlantısal bir dönüşüm değil aksine mekânın bir bölümünde bir şeyin ortaya çıkması ve ardından başka bir şeyin oluşması veya aynı anda belirli bir yerde bir olay gerçekleşirken, başka bir yerde farklı bir olayın meydana gelmesidir. Mekân ve zaman ancak bu şekilde karşılıklı olarak birbirlerini sınırladıklarında, değişimlerin bu yasaya uyum sağlamasıyla zorunluluk kazanır. Yani, nedensellik yasasına uygun şekilde gerçekleşen değişim, her zaman belirli bir mekân ve belirli bir zamanın birleşimine işaret eder. Bunlara göre madde, zaman ve mekânın özelliklerini bünyesinde barındırır. Saf zamanda yan yanalık, saf mekânda öncelik-sonralık veya eşzamanlılık gibi şeyler tek başına söz konusu değildir. Dolayısıyla eşzamanlılık ilk kez madde üzerinde görünür hale gelir. Eğer varlık zaman olmadan yalnızca mekânda bulunsaydı, sabit ve değişmez kalırdı. Böyle bir durumda ardışıklık, değişim ya da etkiden söz edilemezdi. Bu durum etkisizliği ve dolayısıyla madde fikrinin ortadan kalkmasını beraberinde getirirdi. Benzer şekilde, eğer varlık yalnızca zamandan ibaret olsaydı, her şey akışkan olurdu, hiçbir şey kalıcı olmaz, yan yana var olamazdı ve eşzamanlılık veya süreklilikten söz edilemezdi.

Böyle bir koşulda madde var olamazdı. Zamanın temel özelliği dönüşüm, değişim, süreklilik ya da devamlılık olduğundan aslında kalıcı hiçbir şeyin olmadığı söylenebilir. (Schopenhauer, 2020a:76-80) Başka bir deyişle, zaman kendi doğası gereği akıp giden bir şey olduğundan zaman içinde mutlak bir kalıcılık imkânsızdır. Dolayısıyla da özne açısından zaman ve mekân tasavvurlar bağlamında görecelidir, böylece hareket eden ve değişen nesnelerin varlığı da görelidir. Zaman ve mekân öznenin zihnine ait apriori formlardır, dış dünyada ise bunlar hakkında hiçbir şey söylenemez çünkü orada sadece isteme söz konudur.

4.1 İsteme, Zaman ve Şimdinin İlişkisi

‘İsteme olarak Dünya’ başlığına geri dönecek olursak hem nesnelleşen hem de kendinde şey olarak isteme karşımıza çıkmıştı. Ancak Young ve Atwell’in eleştirilerine göre, Schopenhauer’in istemeyi hem nesnelleşen hem de kendinden şey olarak ele alması temel bir hata barındırmaktadır. Zira nesnelleşen isteme, aslında zorunlu olarak zaman kalıbına tabidir. Deneyimlerin tamamı zamansal bir düzenle ilişkilidir. Herhangi bir duygunun bile önce ve sonraya göre meydana geldiği düşünüldüğünde, nesnelleşmiş bir istemeyi zaman ve mekân kalıpları dışında düşünmek mümkün değildir. Buna karşın, istemenin nesnelleşmesi karşısında dünyanın özünü oluşturan kendinden şey olarak isteme tam zıt özellikler sergiler. Bu nedenle Schopenhauer’in gerçekte iki farklı istemeden bahsediyor olduğu açıktır. Kendinde şey olarak isteme bakımından ise dünyanın özüne ilişkin bilgi olanaklı değildir. Buradan hareketle, Schopenhauer’in aslında dünyanın iki değil üç farklı yüzünden bahsettiği ileri sürülebilir: ‘tasavvur olarak dünya’, ‘nesnelleşmesi bakımından dünya’ ve ‘isteme olarak dünya’. Fakat şu dikkate alınmalıdır: istemenin nesnelleşmesinden söz ediliyorsa o halde kendinde şey olarak istemeden bahsedilemez, çünkü bilgi iddiasında bulunmaktadır.

Dolayısıyla ‘isteme olarak dünya’ hakkında bir şey de söylenemez ancak varsayım olarak sadece var olduğu kabul edilebilir. Schopenhauer “*şeyin kendisi büyük ölçüde örtülerini çıkarmış olsa da hala tamamen çıplak olarak görünmez*” demekle de bunu desteklemektedir. (Nasser, 2015:173-174)

Schopenhauer, istemeyi tam olarak açıklığa kavuşturmadığı için farklı yorumlar ve eleştirilere açık hale gelmiştir. Öyleyse ya ‘kendinde şey olarak isteme’ geçerliliğini yitirmektedir ya da böyle bir istemeden söz etmek mümkün değildir. Daha açık hale getirecek olursak: Schopenhauer’in düşüncesinde tasavvurlar veya tezahürler, zorunlu olarak zamansal ardışıklık ve mekânsal yan yanalık çerçevesinde ortaya çıkar. İsteme ise kendinde şey olarak bu kalıpların ötesinde konumlanır. Bilinebilirliği mümkün olmasa da dinamik yapısı sayesinde nesnelleşir ve böylece görünen dünyanın parçası haline gelir. Ancak bu noktada bazı sorunlar belirir:

1. Zaman sorunu: İsteme, nesnelleşme basamağının en alt basamağından en üst düzeyine kadar bir evrim süreci geçirir. Bu süreç değişime işaret eder. Değişim, zamanın varlığını zorunlu kılar, çünkü zaman değişimin koşuludur ve kalıcılığa izin vermez. Bu durumda istemenin dinamik yapısıyla zaman ve mekân kalıplarına tabi olması gerektiği ileri sürülebilir.

2. Nedensellik sorunu: Schopenhauer’e göre hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz; her varlık, kendi nedeni ya da açıklaması olan başka bir şeyle ilişkilidir. Ancak isteme bu zincirin dışında konumlandırılır. İsteme, nedensiz ve bağımsız olarak kabul edilir; hiçbir şeye dayanmaz ve üstünde başkaca bir varlık bulunmaz.

Buna karşın tüm nesneler nedenselliğin yapısına göre hareket ve değişime tabi oldukları için bir nedene dayanma zorunluluğu bulunur. Fakat isteme oldukça dinamik olmasına rağmen hiçbir nedene dayanmayan mutlak bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Schopenhauer, istemeyi kendinde şey olarak zaman, mekân ve nedensellikten bağımsız kabul eder. Ancak istemenin aynı zamanda dinamik, sürekli hareket halinde olması onun bu kalıpların dışında olmadığını düşündürür. Burada temel sorun, istemenin bir yandan tasavvurların koşullarının dışında tutulması, öte yandan dinamik bir yapıya sahip sayılmasıdır. Dahası, Schopenhauer'in özne-nesne ilişkisi bu tartışmayı daha da karmaşık hale getirir. Nesne öznenin tasavvuru, zaman ve mekân ise öznenin zihnindeki apriori formlar olarak belirlenmiştir. Böylece isteme, Schopenhauer'in özneye ve apriori kalıplara dayalı temel varsayımlarını da zorlayan bir problem üretir. Görüldüğü gibi isteme oldukça sorunlu görünmektedir. Schopenhauer, isteme olarak dünyayı tek gerçek dünya olarak kabul ederken özellikle etik ve estetik kaygılar doğrultusunda temellendirmiştir. Buna göre insan, ancak "*sonsuz şimdi*" aracılığıyla istemenin sürekli arzusundan ve amaç arayışından geçici olarak özgürleşebilir, böylece derin bir huzur veya anlam deneyimleyebilir. Schopenhauer'e göre 'şimdi', sadece bir zaman birimi değil, bireyin mekân ve zaman kalıplarını aşarak saf bir varoluş durumuna ulaşmasını sağlayan bir imkandır. Bu şimdinin bir 'sonrası' yoktur. Sonsuz şimdi, insan deneyimindeki sürekli devam eden 'şu anı' ifade eder ve zamanın ötesine geçen bir boyuta işaret eder. Dolayısıyla Schopenhauer, 'şimdi'yi yaşamın özündeki temel gerçeklik, yani yaşama isteği, yani isteme ile ilişkilendirir. Bu yaklaşım, bireyin görünenin dünyanın ötesine geçerek, nesnel, görünen dünyanın ötesindeki birliği algılamasına olanak tanır. (Nasser, 2015:48-188)

Schopenhauer'e göre insan aslında kendisini tasavvur olarak dünyada oyalar, çünkü ölümden korktuğu için kaçır, fakat bu süreçte kaçınılmaz olarak ıstırap çeken bir varlıktır. Bu korkuyu aşabilen kişi maneviyatın sunduğu tefekkür içinde korkusuz ve gerçek bir yaşam sürdürebilir. Bu durum, huzurlu bir yaşamın adeta reçetesi niteliğindedir. Ölüm korkusunun aşılması aynı zamanda acının hafiflemesi anlamına gelir.

Ona göre insanın ölüm korkusu, esasen bedenın yok olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Oysa ölüm, mutlak bir sonlanma olduğundan bedenın varlığı ya da yokluğu bu noktada anlamını yitirir. Ölüm korkusu ile acı duygusu birbirine eşlik eder. Bu da bireyi acıdan kaçınmaya yöneltir. Ne var ki Schopenhauer açısından ölüm aslında bir kurtuluştur. Bu bilince ulaşan ‘bilge’ kişi kendini diğer insanlardan ayrı bir varlık olarak görmez, tersine kendisini diğer insanlarla bütünleştirir. (Schopenhauer, 2012:53-64) Dolayısıyla kesin olan bir şey varsa o da ölümdür. “*Yoktan (aslında burada hiçlik anlamındadır) gelir yok oluşa döneriz*”, insanın korktuğu yegâne şey de budur. Bu bağlamda Schopenhauer’e göre insan, varlığını sürdürme isteğinden dolayı yaşamı olumlar. Bu durum aynı zamanda ölüm korkusunun doğal bir sonucudur. Schopenhauer için insanın ölümsüzlüğü bir amaç olarak edinmesi ise istemenin sonsuzluğunu kabul ederken kendi sonluluğunu göz ardı etmesinden kaynaklanır. Dünya, öznenin zihninde “*istemenin aynası*” olarak yansıdığından, birey bilinçdışı bir biçimde varlığını sonsuz anlamda sürdürebileceğini varsayar. Bu nedenle yaşam, Schopenhauer’in felsefesinde temelde bir yanılsama olarak değerlendirilir. (Hauskeller, 2024:1-4) Schopenhauer’e göre istemenin insandaki en yüksek tezahürü, doğal yaşam isteğinin gerçekleşmesidir. Doğumdan ölüme uzanan çizgide birey için kaçınılmaz olan ölüm aslında yaşamın sınırlılığını görünür kılar. İnsan türünün devamlılığı karşısında birey için ölüm söz konusudur. Dolayısıyla ölümün farkında olunması bir tür rüyadan uyanmak gibidir. Bu bağlamda yaşamın ve gerçekliğin biçimi ne gelecek ne de geçmişte aranabilir, esas olan şimdiki zamandır. Çünkü geçmiş ve gelecek yalnızca yeter temel ilkesinin kalıplarıdır ve sadece kavramsal kalırlar. Zira birey geçmişte yaşamamış, gelecekte de yaşamayacaktır. Bu durumda yaşam her zaman şimdide gerçekleşir.

Bu bakımdan, geçmiş denilen şey birey için sadece rüyada olmaktadır, çünkü gerçek var olan istemedir. Geçmiş ve gelecek “*sadece kavram ve fantezileri içerir*”. Dolayısıyla şimdi, istemenin hakiki formudur. Geçmiş bir yanılsama, gelecek bir beklenti iken, şimdi halihazırda olup sabit ve kalıcıdır. Bu, empirik algının ötesinde durur ve kendisi metafizik bir bakışla kavranır. Dolayısıyla gerçek yaşam ancak ‘şu andadır’. Şimdinin kaynağı ve taşıyıcısı yaşama isteğinin bizzat kendisidir, başka bir ifadeyle kendinde şey olarak isteme bizde yaşamaktadır. (Schopenhauer, 2020a:412-414) Böylece ‘şimdi’ istemenin kalıbıdır ve şimdi zamanın kalıbında olduğu gibi önce ve sonraya doğru hareket etmez aksine her zaman aynı kalan bir şimdi söz konusudur. Sonsuz şimdi ise algıdan bağımsız, tekrarlayıcı ve sürekli bir niteliğe sahiptir. İstemenin en yüksek nesnelleşmesi insanda olduğunu kabul eden Schopenhauer için isteme bilinçte şimdi ile yer değiştirmektedir. Bu durum, sanatçı dehanın içsel değişiminde olduğu gibi, bireyin zamanın akışını aşarak saf varoluşla temasa geçtiği anlara benzer. O halde şimdi, istemenin kalıbı olarak, zamanın düzenine tabi olmayan, her zaman aynı kalan, bitmeyen ve kesintisizdir. Sonsuz şimdi, algıdan bağımsız bir nitelik taşır ve böylece aslında şimdi istemeyle özdeştir. Ancak şimdi hem istemenin hem de zamanın varlığını olanaklı kılar. Her iki bağlamda da geçmiş ve gelecek bir rüya gibidir. Bu nedenle şimdinin işlevi hem tasavvur olarak hem de isteme olarak dünyayı mümkün kılar. Tasavvur dünyasında zaman, şimdinin önce ve sonraya doğru hareketi söz konusudur, bir noktadır, yayılımı ve nokta olarak süresi yoktur. Dünyanın iki yüzünün sınırı veya aracı gibi dursa da dünyanın iki yüzünün iki farklı şimdisidir. Schopenhauer’in iki farklı şimdi düşüncesi isteme sorununa ek bir sorunu beraberinde getirmektedir. Böylece zaman da her iki durumda sorunlu görünmektedir. Zamanı belirleyen şimdi, diğer yandan zaman kalıbının ötesinde bulunan dünyada şimdinin sürekliliği söz konusudur.

III. Bölüm: Aristoteles ve Schopenhauer'in

Zaman Anlayışlarının Karşılaştırması

Bu bölümde Aristoteles ile Schopenhauer'in zaman anlayışları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar incelenerek; bu iki büyük düşünürün zaman anlayışlarında ne ölçüde yakınlaştığı veya ayrıldığı ortaya konacaktır. Aristoteles, zamanı dış dünyadaki hareket ve değişimle bütünleşik, nesnel bir temeli olan zihinle anlam kazanan bir olgu olarak tanımlarken; Schopenhauer, zamanı tamamen öznenin dünyayı algılama biçimi olan; apriori bir form olarak konumlandırır ve Kantçı bir mirasla zihnin bir formuna dönüşür.

Her iki filozof kabaca değerlendirildiğinde şu tablo çıkar karşımıza: Aristoteles, öznenin dışında, zihinden bağımsız olarak varlığını sürdüren bir dış dünyayı kabul eder. Dolayısıyla Aristoteles'in dünyaya bütünsel bir bakışı vardır, dışsal ve içsel dünya ayrımı söz konusu değildir. Onun sisteminde nesnelerin kendisiyle aynı kalan bir yanı da yoktur. Zihin ise dünyayı kuran bir öge değil, dış dünyadaki değişimi gözlemleyen ve kaydeden bir yetidir. (Aristoteles, 2019a:987b) Aristoteles, zamanı doğrudan hareket ve değişim ile ilişkilendirerek nesnel bir zemine oturtmuştur. Onun sisteminde zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayıdır. Aristoteles için zamanın gerçekliği, dış dünyada zihinden bağımsız olarak sürekliliğe dayanır ancak hareketin ve zaman olarak fark edilerek sayılabilmesi için akıl sahibi bir özneye ihtiyaç duyulur. Buna karşın Schopenhauer'e göre "Dünya benim tasavvurumdur" ilkesinden yola çıkarak, zaman tamamen özneye ait ve apriori bir kalıptır; nesneler arasındaki nedensel ve zamansal bağlar öznenin zihinsel işlevleriyle kurulur. Dolayısıyla ona göre dünya, özne için bir tasavvurdur ve zaman, bu tasavvuru mümkün kılan yeter temel ilkesinin bir formudur.

Zamanın dışında kalan tek gerçeklik ise her türlü kalıbın ötesinde bulunan istemdir. Aristoteles'in aksine Schopenhauer'da zaman dış dünyada değil, öznenin zihinde mevcuttur. Dolayısıyla özne yoksa zaman da yoktur. Sonuç olarak, Aristoteles zamanı dış dünyadaki hareketin bir ölçüsü olarak görürken, Schopenhauer onu dünyayı görmemizi sağlayan zihinsel bir 'mercek' olarak konumlandırmıştır. Dahası Aristoteles için hareket ve değişim doğanın bir ilkesiyken, Schopenhauer için zihnin zorunlu formlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu iki yaklaşım arasındaki gerilim, günümüz felsefe ve bilim dünyasındaki zaman tartışmalarının da temelini oluşturmaya devam etmektedir. Dolayısıyla anakronik bu iki filozofun zamanı temellendirme biçimleri birbirinden oldukça farklı görünmekte.

Aristoteles'in felsefesine bakıldığında, temel hareket noktası töz (*ousia*) kavramıdır. Töz genel anlamıyla var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, başka bir şeye yüklenemeyen, değişmeyen ve kalıcı olandır. Aristoteles'in ontoloji anlayışında zaman bir töz değildir fakat tözün nicelik, yer ve hareketle ilişkili bir ilineğidir. Dolayısıyla zaman kategori olarak belirli bir zaman dilimini ifade eder. (Aristoteles, 2002:4a-5b) Aristoteles'in *Metafizik* eserinde töz, merkezi bir problemdir ve varlık felsefesinin temelini oluşturur. Ona göre bir şeyi bilmek, onun tözünü bilmek demektir. Töz, varlığı ve özünü anlamaya sağlar. (Kuçuradi, 2009:152) Aristoteles'e göre *ousia* doğada dört biçimde bulunur. Birincisi, toprak, su, hava, ateş ve canlılar gibi kendi başına var olan temel varlıklardır; bunlar *hypokeimenon*, yani altta yatan tözdür. İkincisi, bir varlığın me olduğunu belirleyen öz veya form (*eidos*) olarak karşımıza çıkar. Üçüncü anlamda, varlıkları oluşturan ve potansiyel durumda olan maddeyi ifade eder; bir varlık, öğelerinden biri yok olursa ortadan kalkar. Dördüncü anlamda ise *ousia*, değişime uğrasa da sabit kalan, kendi başına var olan unsurdur. İlk anlam doğrudan bağımsız varlığı gösterirken, diğer üçü belirli bir varlığa bağlı öz veya form olarak anlaşılır. (Kuçuradi, 2009:153-156)

Aristoteles'in ontolojisine göre töz ile öz gereği varlık kazananlar iç içedir. Var olmak, belirli bir türden töz olmaktır; buna göre varlık iki şekilde görülür: asıl anlamda var olanlar ve iliniksel olarak var olanlar. Töz, bir şeyi o şey yapan en temel dayanak olup başka hiçbir şeyin yüklemi olamaz; bölünemez, sürekli ve bir olandır. Madde ve formun birleşiminden oluşan töz, varlığın mahiyetiyle özdeştir ve her varlık kendi tözünden ayrı düşünülemez. (Aristoteles, 2019a:1052a-1052b) Aristoteles'e göre asıl anlamda var olanlar düşünsel ve duyuşsal olarak ikiye ayrılır. Düşünsel olanlar maddesiz, zihinde olan şeylerdir. Bunlar matematiğin ve metafiziğin konusudur. Duyuşsal olanlar ise maddeye sahip, hareket eden ve değişen varlıklardır; bunlar fiziğin konusudur. Tek tek var olan duyuşsal varlıklara töz denir, çünkü diğer varlıklar bunlara bağlıdır ve töz varlığa anlam kazandıran asıl ilkedir. (Aristoteles, 2019a:1028a-1029a) Aristoteles'e göre tözler birinci ve ikinci tözler olarak ikiye ayrılır. Birinci tözler, başka şeylere bağlı olmadan kendi başına var olan, tek tek bireysel varlıklardır ve asıl varlığı temsil ederler. İkinci tözler ise birinci tözlerin ortak özelliklerini kapsayan tür ve cinsleri ifade eder; bunlar doğrudan varlığın taşıyıcısı değildir, kavramsal sınıflama işlevi görür. (Aristoteles, 2019:1028a) Aristoteles'in töz anlayışı, tözün neliği (ne olduğu, ortak özellikler) ve şu'luğu (belirli bireye özgü, tikellik) üzerine kuruludur. Nelik tözün maddesini, şu'luk ise formunu oluşturur. Gerçekte var olan somut tekil varlıklar-masa, ağaç, ev veya Sokrates, Ahmet gibi bireyler-birinci tözlerdir ve ikinci tözler olan tür ve cinslerin varlık koşulunu sağlar. Birinci tözler, madde (*hyle*) ve form (*eidos*) birleşiminden oluşan bileşik varlıklardır ve doğadaki en temel varlık düzlemini temsil eder. Form, maddeye karakterini ve amacını veren nihai belirlenimdir. Dolayısıyla zaman, bu nesnelerin geçirdiği hareket ve değişimin bir ölçüsü olarak ortaya çıkar. Formdan oluşan Tanrı hariç madde ve form doğada bulunan her şeyde vardır. (Cevizci, 2017:394-400)

Madde olanaklılığı taşır, form olmadan maddenin algılanması mümkün değildir. Bunların bir araya gelmesiyle de değişim başlar ve her oluş yeni bir olanaklılığı oluşturur. Aristoteles'e göre bir şeyin madde ve formdan oluşumu, dört neden ilkesiyle açıklanabilir. (Aristoteles, 2019:982a-983b) Bunlar: 1. Maddi neden-oluşun maddesi (örneğin, bronz heykel); 2. Formel neden-şekli veya biçimi; 3. Etkin neden-oluşumda etkili olan fail (örneğin, heykeltıraş); 4. Ereksel neden-oluşun amacı. (Ross, 2017:124-127). Aristoteles'e göre hiçbir şey nedensiz olmaz. Bu nedenle bir şeyi bilmek, bu dört nedene yanıt verebilmeyi gerektirir. Madde ve form, hareket ve değişim süreçlerinde birbirini tamamlar ve yeni bir varlığı ortaya çıkarır. Aristoteles'e göre bir şeyin madde ve formdan meydana gelmesi ve bunun ne olduğunun anlaşılması ise ancak 'dört neden' ilkesinin açıklanmasıyla mümkündür. (Aristoteles, 2019:982a-983b) Ona göre, hiçbir şey nedensiz olmaz. Aristoteles hareket eden ve değişen şeylerin nedenini, bir şeyin varlığa gelişinin açıklamasını gerekli görür. Ona göre bir şeyi bilmek demek dört neden cinsinden bilmek demektir. Tıpkı Aristoteles gibi Schopenhauer'e göre tasavvur olarak dünyada her şeyin bir nedeni vardır, hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz. Her varlık kendi nedeni ya da açıklaması olan başka bir şeyle ilişkilidir.

Bu bakımdan Schopenhauer *Yeterli Temel İlkesinin Dört Kökü Üzerine* adlı eserinde, Aristoteles'in dört neden öğretisini (maddi, formel, fail ve ereksel) kendi felsefesinde yeniden yorumlayarak yeter temel ilkesinin dört biçimini ortaya koyar: nedensellik yasası, mantıksal nedensellik, mekân ve zamana bağlı nedensellik, güdüsel nedensellik. Dört kökün dünyadaki nesneleri dört sınıfa ayrılır, bu sınıflar aynı zamanda birbiriyle ilişkilidir. Schopenhauer'e göre yeter temel ilkesi yalnızca mümkün deney alanında geçerlidir ve fenomenal dünyanın açıklanmasıyla sınırlıdır. Schopenhauer bu ilkenin iki yönünden söz eder: mantıksal ve nedensel yön. Mantıksal yön yargılar alanında işler ve bir yargının doğru kabul edilmesi için bir gerekçeye dayanması gerekir. Nedensel yön ise tasavvur olarak dünyadaki olaylar alanında geçerlidir.

Ona göre yeter temel ilkesine karşılık gelen dört farklı tasavvur sınıfı söz konusudur. Dolayısıyla bu ilke, insan bilgisinin tüm alanlarında işleyen genel bir zorunluluk ilkesidir. Bilginin olanaklılığı ve nesneler arasındaki ilişkilerin kavranışı yeter temel ilkesine dayanır. Zira tasavvur olarak dünya öznenin tasavvur iken zorunlu bir biçimde bu ilkeye bağlıdır. Dolayısıyla özne için var olan nesnelerin oluşturduğu dört tasavvur sınıfına karşılık gelen yeter temel ilkesi her biri kendine özgü form tarafından belirlenir. (Öztürk, 2021:23-24) Buna göre: 1. Dönüşümün temeli ya da nedensellik yasası, empirik dünyadaki tüm değişimlerin nedenlerle açıklanmasını ifade eder; doğa olayları bu nedensel bağ içinde anlaşılır. 2. Tanıma temeli, yargıların doğruluğunu sağlayan mantıksal gerekçeyi ifade eder ve kavramlar ile yargılar arasındaki çıkarım ilişkisini düzenler. 3. Varlık temeli, zamanı ve mekânın apriori formları içinde parçaların birbirini koşullamasıyla ortaya çıkar ve matematiğin, özellikle aritmetik ve geometrinin temelini oluşturur. 4. Davranışların yeter temel ilkesi ya da güdüler yasası ise insan eylemlerinin güdüler aracılığıyla açıklanmasını ifade eder. (Schopenhauer, 2019:19-20)

Bu çerçevede fiziksel nedensellik doğa olaylarını, mantıksal nedensellik kavramlar ve yargılar arasındaki çıkarımları, matematiksel nedensellik zaman ve mekânın apriori yapısını, ahlaki nedensellik ise insan eylemlerini yönlendiren güdülerini açıklar. Ancak Schopenhauer'e göre eylemlerin gerçek nedeni yalnızca güdüler değil, bireyin karakteriyle bağlantılı olan istemdir. (Öztürk, 2021:22-24) Schopenhauer ayrıca tasavvurların ilk sınıfı olan fiziksel nedenselliği algıya dayalı empirik tasavvurlar olarak tanımlar. Bu tasavvurlar zaman, mekân ve nedensellik kalıplarının birliği içinde ortaya çıkar ve empirik gerçekliği oluşturur. (Schopenhauer, 2020:70-71) Zaman ve mekân ise tek başına algılanamaz; algılanan şey maddedir. Bu nedenle zaman ve mekân ancak maddesel içerikle dolduklarında empirik olarak kavranabilir. İki form birbirine bağlıdır; yalnızca zaman olsaydı süreklilik, yalnızca mekân olsaydı değişim mümkün olmazdı. Schopenhauer'e göre nesneler yalnızca onları algılayan özne sayesinde vardır.

Nedensellik ilişkisi özne tarafından apriori olarak kavranmakla birlikte deneyim aracılığıyla da doğrulanır. Tasavvurlar, alama yetisi tarafından duyu verilerini nedensellik yasası aracılığıyla algıya dönüştürerek oluşturulur. Böylece nesneler zaman ve mekân içinde özne tarafından deneyimlenerek varlık kazanır ve her sonuç yeni bir nedenin başlangıcı olarak nedensel zinciri sürdürür. (Hoşgör, 2020:48-49) Zira Schopenhauer'e göre mekân ve zaman deneyimin apriori formlarıdır ve nesneler sadece özne için nesne olarak anlam kazanır. Algı, bedensel duyumların nedensellik ilkesi aracılığıyla dış dünyadaki nesneleri yansıtmasıyla oluşur. Böylece nedensellik ilkesi yalnızca nesneler arasındaki ilişkileri açıklamak ile kalmaz, aynı zamanda empirik dünyanın kurulmasında da belirleyici rol oynar. (Öztürk, 2021:24-25) Schopenhauer'e göre nesnelerde sadece değişim değil, aynı zamanda süreklilik gösteren bir yön de vardır. Dolayısıyla bu durum nedensellik yasası ile bağlantılı olarak tözün devamlılığı ilkesiyle açıklanır. Nedensellik yasası, maddenin hareketine bağlı olarak önce ve sonraya göre meydana gelen değişimleri ifade eder; ancak töz yok olmaz ve yoktan var olmaz, kalıcıdır. Maddenin devamlılığı ise doğrudan algının nesnesi değildir; bu ancak değişim ile olanaklıdır. Bu nedenle değişim ile süreklilik birlikte düşünülmelidir. Maddenin devamlılığı mekânla, değişim ise zamanla ilişkilidir. (Schopenhauer, 2020:88-89) Tasavvurların tasavvuru olan kavramlar ve bu kavramlarla kurulan yargılar, tasavvurların ikinci sınıfını oluşturur. Algısal tasavvurlar, soyut tasavvurlara yani kavramlara aracılık eder; bu nedenle kavramlar algısal tasavvurları soyutlanmış bir kopyasıdır. Kavramlarla kurulan yargılar ise mantıksal nedensellik çerçevesinde işler ve bir öncülün zorunlu olarak bir sonucu izlemesi mantıksal çıkarım yasalarına dayanır. Bununla birlikte mantıksal yargıların doğruluğu, deney alanında temellendirilebilir olmalarına bağlıdır; bu nedenle doğru yargı aynı zamanda empirik bir temele dayanır. Böylece yargılar bilginin temel unsurlarından biri haline gelir. (Schopenhauer, 2020b:161-168) Üçüncü tasavvur sınıfı, zaman ve mekân formlarına dayalı nesneleridir.

Burada nedensellik matematiksel ilişkiler aracılığıyla işler; aritmetik sayıların zorunlu ardışıklığı, geometride ise kenarlar ile açılar arasındaki zorunlu ilişkiler bu yapıya örnek oluşturur. Schopenhauer’e göre sadece oluşun ya da bilginin kendisi değil, varlığın kendisinin de gerekçelendirilmesi gerekir. (Öztürk, 2021:30) Bu düzlemde özne nesneleri saf duyuşal bicide idrak eder ve yeter temel ilkesinin bu formu “varlık temeli” olarak adlandırılır. Zaman ve mekân tasavvurların formel yönünü oluşturur: mekân konumsallığın, zaman ise ardışıklığın temelidir. Mekânsal yönelimler doğrudan mekânın apriori yapısından kaynaklanır ve akıl yoluyla türetilmez. Zaman ile mekân karşılıklı olarak birbirini belirleyerek tasavvurların bütünlüğünü oluşturur. Zamandaki ardışıklık aritmetikte sayıların birbirine bağlılığını andırırken, mekânın üç boyutlu yapısı geometrik konum ilişkileri belirler ve olası çizgilerin sonsuzluğunu ortaya çıkarır. Buna karşılık varlık zaman içinde önce ve sonra ilişkisine göre belirlenir; zaman tek boyutlu olduğundan her an bir önceki tarafından koşullanarak bir sonrakine geçer ve sayının ardışıklığı da bu yapıya dayanır. (Wagner, 2024:11) Dördüncü tasavvur sınıfı ise insan davranışlarını açıklayan yeter temel ilkesine dayanır. Bu sınıfın formu güdüler yasasıdır ve temeli istemedir. İnsan eylemleri belirli nedenlere bağlıdır; bu nedenle burada söz konusu olan içsel bir nedenselliktir ve eylem bu nedenselliğin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda özne isteyen bir varlık olarak belirir ve iç duyum aracılığıyla kendisini deneyimler. Ancak bu deneyim mekânda değil yalnızca zamanda gerçekleşir. Schopenhauer’e göre özne, istemenin nesnesi olarak kendisinin farkına vardığında öz-bilinç düzeyine ulaşır. Böylece özne sadece isteyen değil aynı zamanda bilen bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu tasavvur sınıfının öznesi öz-bilinçtir ve bu düzlemde özne aynı zamanda nesne konumuna geçer. Çünkü özne ancak nesneyle kurduğu ilişki aracılığıyla kendisini kavrayabilir; bu da isteyen bir varlık olarak içsel deneyim yoluyla mümkün olur. (Wagner, 2024:11)

Zaman olayların ardışıklığını ve varoluşun sürekliliğini, mekân ise nesnelerin konumsal ilişkilerini belirler. Çokluk yalnızca zaman ve mekân içinde, yeter temel ilkesine bağlı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle algılanan şeyler zaman, mekân ve maddeden ayrı düşünülemez. Zaman ardışıklık ve sayılabilirlikten, mekân ise parçaların karşılıklı konumlanışından ibarettir. Bu formları dolduran madde ile nedensellik de birbirinden ayrı düşünülemez; zira madde zaman ve mekânı dolduran etki eden varlıktır ve algının doğrudan nesnesi olarak yalnızca algı içinde var olur. (Schopenhauer, 2020a:76-77)

Schopenhauer, maddenin değişimini ve hareketini esas kılar. Çünkü Schopenhauer'e göre maddenin varlığı düzenli hareket ve değişimle olanaklıdır; bu nedenle zaman ve mekânı dolduran madde nedensellikten bağımsız değildir. Neden ve etki nesnelerin doğasını oluşturur, değişim, nedensellik yasasına bağlı olarak zaman ve mekânın belirli bir kesitinde ortaya çıkan bir oluş biçimidir. Bu bağlamda nedensellik, zaman ve mekânın birliğini ifade eder. Schopenhauer'e göre madde tektir fakat farklı materyaller onun çeşitli görünümleridir. Maddenin tezahürü nitelikleri vasıtasıyla gerçekleşir ve bu tezahür zaman içinde ortaya çıkar. Maddenin kendisi yok edilemezken nitelikleri değişebilir; bu nedenle nitelikler ilinekseldir. Zaman ilineklerin değişimini, mekân ise tözün kalıcılığını mümkün kılar. Zamanın kendisi doğrudan mevcut bir varlık değildir; sürekli akıp giden ve her an yok olan bir süreçtir. Zamandaki her şey belirli bir süreyle sınırlıdır ve nesnelerin nitelikleri de bu süre içinde değişir. Zaman doğrudan ölçülemez; ölçümü maddenin mekân içindeki hareketine dayanır. Bu yüzden zaman, hareket eden ile durağan olanın karşılaştırılmasıyla dolaylı biçimde ölçülür. Güneşin hareketi ya da saatlerin işleyişi bu ölçümün somut örnekleridir. Schopenhauer'e göre madde mekânı gerektirir, maddenin etkisi ise değişime bağlı olduğu için zaman tarafından belirlenir. Eğer tezahürler sonsuz mekânda birbirini sınırlamadan eşzamanlı ya da sonsuz zaman içinde ardışık biçimde var olabilseydi, aralarında herhangi bir bağlantı veya düzen kuran nedensellik yasasından söz edilemezdi.

Oysa nedensellik maddenin özünü oluşturduğundan, böyle bir varsayım maddenin varlığını da imkânsız kılardı. (Schopenhauer, 2020b:233-237) Schopenhauer'e bakıldığında, yeter temel ilkesine göre hiçbir şey sebepsiz değildir, ancak bu sebep zihnimizin zorunlu olarak dünyayı düzenleme biçimidir. Aristoteles'e göre bir şeyi tam olarak bilmek, o şeyin varlığa gelişindeki dört nedeni bilmektir. Bu nedenler sadece zihinde değil, doğanın bizzat işleyişinde mevcuttur.

Aristoteles'in düşüncesinde hareket ve değişim doğanın ilkesidir. Dolayısıyla devinin bilinmeden doğa da bilinemez. Doğa, sürekli hareket ve değişimin gerçekleştiği alan olup madde-form ve hareket-değişim ilişkisi varlığın temel ilkelerini oluşturur. Bir varlığını devinime tabi olması onun belirli bir ereğe yönelmiş olduğunu gösterir; bu nedenle bir varlığın doğasını açıklamak, onun ereksel nedenini ortaya koymakla mümkün. Aristoteles'e göre devinim yalnızca fiziksel hareket değil, aynı zamanda potansiyelin etkinliğe geçmesidir, örneğin bir hekimin hastasının iyileştirmesi bu süreci gösterir. (Aristoteles, 2019b:200b-201b) Değişimin gerçekleşebilmesi için devinen ve devindirenin varlığı zorunludur ve varlıkların hem hareket etme potansiyeline hem de bunu etkinliğe dönüştürebilme yetisine sahip olması gerekir. Potansiyelin gerçekleşmesiyle yeni bir form ortaya çıkar. Bu bağlamda Aristoteles varlıkları devinmeyenler, devinse de değişenler ve hem devinen hem değişenler olarak ayırır; doğal varlıklar doğaları gereği hem devinen hem de değişen varlıklardır. (Aristoteles, 2019:201b-202a) Aristoteles, hareket bakımından doğal ve yapay varlıklar arasında ayırım yapar. Doğada bronz ya da demir gibi yapay nesnelerin hammaddesi bulunur. Ancak bir bronz heykel gibi yapay nesneler bir sanatçının ürünü iken, doğal varlıklarda onları şekillendiren dışsal bir sanatçı yoktur, çünkü doğal varlıklar hareketlerinin kaynağını kendi içlerinde taşırlar. (Tröbinger, 2014:21-24)

Hareket aracılığıyla değişim gerçekleşir ve değişim her zaman deneyimlenebilir, duyulur somut varlıklar üzerinden ortaya çıkar. Aristoteles'e göre bir şey, kendiliğinde taşıdığı niteliklere göre şekil alır ve değişim, gelişim veya dönüşüm oluş ve yok oluş süreçlerini ifade eder. Her oluş, maddi ve formel nedenlere bağlıdır; neden olmasaydı oluş gerçekleşmezdi. Aristoteles, değişimi töz, nicelik, nitelik ve yer bakımından dört biçimde ele alır; hareket ise nitelik, nicelik ve yer değiştirme açısından üç biçimde sınıflandırır. (Taylor, 2021:64-66) Nitelik açısından değişim karşıtlar arasındaki harekettir, örneğin sıcaklığın soğukluğa dönüşmesi gibi. Töz bakımından ise değişim yoktur; yalnızca aynı nesne kendi içinde değişir. Aristoteles, her şeyin sürekli hareket halinde olmadığını, durağan halinde olabileceğini belirtir. Ancak bu durağanlık mutlak bir hareketsizlik de değildir, çünkü varlıklar hareketi potansiyel olarak taşır. (Aristoteles, 2019b:229b-230a) Sonuç olarak, Aristoteles'e göre hiçbir şey aynı biçimde kalmaz. Ona göre nicelik bakımından hareket ve değişim, Sayılabilirlik açısından çokluk, ölçülebilirlik açısından ise büyüklük ile ilişkilidir; *“bilkuvve olarak sürekli bölünebilen şeye çokluk, sürekli parçalara bölünebilen şeye büyüklük denir”*. (Aristoteles, 2019a:1020a) Nicelik, sayı, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi ölçülebilir özellikleri ifade eder. Bu yönüyle nicelikler hem doğrudan bölünebilir ve ölçülebilir şeyleri hem de ilineksel olarak bölünebilir varlıkların niteliklerini kapsar. Aristoteles açısından hareket eden nesnenin büyüklüğü söz konusudur ve bu büyüklük uzamsal bir nicelik olarak anlaşılır. (Cooper, 2005:50-55) Zaman ve hareket ise bölünebilir şeylerin nitelikleri bakımından niceliktir. Bu nedenle Aristoteles burada ilineksel bir nicelikten söz eder. Zamanı belirleyen şey hareketin niceliğidir, hareket eden nesnenin niceliği değildir. (Young, 2019:2) Zaman hareketle algılandığından hareketi, hareket de uzamsal büyüklüğü izler. Bu da zaman ve hareketin sürekliliğini ve sayılabilirliğini mümkün kılar. Mekânda gerçekleşen bu süreklilik aynı zamanda bölünebilirliği de beraberinde getirir. (Aristoteles, 2019:220b-221a) Aristoteles, yer değiştirme bakımından hareketi doğrusal ve dairesel olmak üzere ikiye ayırır.

Doğrusal hareket başlangıcı ve sonu olan basit bir yer değiştirmedir. Buna karşılık dairesel hareket hem daha yalın hem de sonsuz bir hareket düzenine sahiptir. Bu nedenle Aristoteles, özellikle göksel cisimlerin devinimin açıklarken dairesel hareketi temel kabul eder. Başlangıcı ve sonu olmadığı için sonsuz olan dairesel hareket, kendi içinde tamamlanmış bir bütünlük gösterir ve sürekliliğı ile yalınlığı bakımından doğrusal harekete üstün sayılır. (Cevizci, 2017:344-345) Dairesel hareket kesintiye uğramaz, nitekim dünya kesintisiz bir değışimdir. Dolayısıyla Aristoteles’e göre hareket olmadan değışim gerçekleşmez. Değışim hareketi kapsar fakat hareket ve değışim aynı şey değildir. Ona göre varlıkların çeşitliliğı kadar hareket ve değışim söz konusudur.

Madde, değışim ve hareket ilişkisinde her iki filozofun düşüncesi benzerlikler gösterirken, aralarındaki temel fark ise şudur: Aristoteles için doğanın bizzat kendisi hareket ve değışimdir. Ona göre, zaman üzerinde konuşabilmek hareketi/devinimi ve değışimi gerektirir. Fakat zaman ne doğrudan harekettir ne de değışimle özdeştir, yalnızca bunlarla ilişki içindedir. Buna göre Aristoteles zamanı, önce ve sonraya göre hareketin sayısı olarak tanımlar. Onun için hareket zamanın temeli, zaman ise hareketin niceliksel yönünü sayan bir ölçüdür. Hareket geriye doğru işlemez, bir ardışıklık içerir; bu da zamanın doğrusal düzenini kurar. Buna karşın Schopenhauer zamanı hareketin bir ürünü olarak değıl, hareketin ve değışimin zihinde algılanabilmesinin ön koşulu olarak görür. Zaman yeter temel ilkesinin bir formu olup aritmetiksel ardışıklığın temelidir. Schopenhauer için zamanın kendisi değışmez ancak zihin bu form aracılığıyla maddedeki değışimleri ardışık olarak kavrar. (Schopenhauer, 2020b:233-237) Aynı zamanda Aristoteles zamanı, özne tarafından algılanabilirliğı ve sayılabilirliğı bakımından ele almış olsa da zaman sadece özneye ait bir şey değildir. Aristoteles dış dünyanın kabulünü taşırken, Schopenhauer tasavvur olarak dünyanın kurucusu olarak öznenin dünyasını varsayar. Ancak her iki filozof için ‘değışen gerçeklik’ söz konusudur.

Aristoteles açısından hareket ne kadar dış dünyada olsa da zamanın sayılabilirliği bakımından özneye ihtiyaç vardır. Ona göre hareket ve zaman birlikte algılanır. Zaman, şimdiler aracılığıyla bilinebilir. Dolayısıyla zamanın algılanabilmesi için iki şimdیه ihtiyaç vardır, çünkü tek bir şimdi zamanın geçtiğini göstermeye yetmez. Aristoteles'e göre şimdi, zihnin attettiği bir şeydir ve zamanın algılanması ruhun bir eylemidir. Ancak doğa, hareket ve değişimin ilkesi olması nedeniyle, zaman algılanmasa da varlığını sürdürecektir. Bu da zamanın nesnel yönünün bulunduğunu gösterir. (Duralı, 1987:103)

Zamanın hareketle birlikte algılanabilmesi için öncelikle ruhta bir hareketin gerçekleşmesi gerekir. Aristoteles açısından ruh (*psykhe*), öncelikle yaşamın ilkesi ve canlılığı mümkün kılan güçtür; ikinci anlamda ise düşünme yetisine sahip olgun varlığı ifade eder. Ruh, potansiyelin gerçekleşmiş hali olan *entelekheia* durumundadır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre ruh beden formudur, yani ona biçim kazandırır. Bu nedenle ruh beden amacıdır, beden ise onun araçsal koşuludur. Dahası akla (*nous*) sahip olan tek canlı varlık insandır ve düşünme yetisinin gelişmesi ruhun eğitilmesini gerektirir. Aristoteles ruhu üç düzeyde ele alır: Besleyici, duyusal ve düşünen ruh. Besleyici ruh tüm canlılarda bulunan yaşamı sürdürmeye yönelik en temel düzeydir ve bitkilerde bu son aşamadır. Duyusal ruh ise arzu, acı ve öfke gibi duyguların yanı sıra güdüsel tepkileri içerir; bu da hayvanlarda belirgindir. Aynı zamanda tat, koku, dokunma, işitme ve görme gibi duyu verilerinin elde edilmesini kapsar. Son aşama olan düşünen ruh ise yalnızca insana özgüdür ve bilgi edinmeye mümkün kılarak insanı ahlaki açıdan diğer varlıklardan ayırır. Aristoteles'e göre duyusal algı, dış dünyadan gelen uyaranların ortak duyu adı verilen bir merkezde toplanmasıyla gerçekleşir. Bu merkezde toplanmasıyla gerçekleşir. Bu merkezin yeri kalptir. Tüm duyuların birleştiği bu merkezde oluşan hareket, algının bütünlüğünü sağladı gibi zamanın geçtiğinin fark edilmesini de mümkün kılar. Çünkü zaman ancak hareket algılandığında kavranabilir ve bu algıdan sorumlu olan ortak duyu yetisidir.

Aristoteles duyular aracılığıyla algılanan nitelikleri iki düzeyde inceler. Birincisi, tat, koku, dokunma, görme ve işitme duyusuyla algılanabilir. İkincisi ise biçim, büyüklük, hareket ve sayı gibi ortak duyuları kapsar ve bunlar birden fazla duyu organları vasıtasıyla algılanır. Sayma ve karşılaştırma gibi daha karmaşık işlemler ise düşünme yetisiyle ilişkilidir. Bu nedenle zamanın geçtiğinin fark edilmesi yalnızca dışsal hareketin varlığına değil, bu hareketin ortak duyu aracılığıyla algılanmasına bağlıdır. (Taylor, 2021:84-92)

Hareket hızlandığında zamanın hızlı geçtiğini, yavaşladığında ise yavaş geçtiğini düşünürüz. Ancak hızlı ya da yavaş olan zaman değil, harekettir. Çünkü hareketin hızı önce ve sonra arasındaki mesafenin kısa ya da uzun olmasına bağlıdır. (Turetzkey, 2015:39-40) Dolayısıyla zaman algısı hareketin süresinden çok ritmi ve yoğunluğuyla ilişkilidir. Benzer şekilde Schopenhauer'e göre duyu verileri aracılığıyla hareket, değişimi dolayısıyla zamanı kavramak mümkündür. Fakat Schopenhauer için zaman deneyim öncesi zihnin zorunlu bir formu olmakla birlikte, hareket ve madde, zaman ve mekân kalıplarının birleşmesiyle algılanır. Aristoteles'in temele aldığı dış dünyaya bağlı harekettir; ona göre zamanın algılanması, hareketin algılanmasına bağlıdır.

Aristoteles'e göre şimdi olmaksızın zaman kavranamaz. Ancak şimdi, zamanın bir parçası değildir; geçmiş ve gelecek arasında sınır oluşturan, zamanın sürekliliğini olanaklı kılan bir geçiştir. Zamanın önce ve sonra bakımından kavranabilmesi bu sınır sayesinde mümkündür. Geçmişin sonu, geleceğin ise başlangıcı olarak belirir. Fakat zaman şimdilerin de toplamı değil, aksine zamanı hem bölen hem de birleştiren bir işlev görür. Nasıl ki önce ve sonra aynı kalmıyorsa, sınır oluşturan şimdiler de aynı kalmaz. Dolayısıyla parçalanamaz ve ölçülemez olan şimdi ile zaman arasında karşılıklı bir bağ vardır; şimdi zamanın ilineği gibidir. Aristoteles'e göre, geçmiş artık var olmayan, gelecek ise henüz var olmayan zamanın parçaları gibidirler. (Aristoteles, 1996:218a-220a)

Buna karşın Schopenhauer açısından tasavvur olarak dünyada zamanın parçaları, geçmiş, gelecek ve şimdiden oluşur; zamanın her anı, önceki anı ortadan kaldırarak ilerler. Şimdi, Aristoteles'in düşüncesine benzer şekilde, geçmiş ve gelecek arasında sınır oluşturur; kendi başına bir süreye sahip değildir fakat zamanın sayılabilirliğini ve süreyi mümkün kılar. Geçmiş ve gelecek ise birer rüya niteliği taşırlar. (Schopenhauer, 2020b:233-237)

Tıpkı Aristoteles'in düşüncesinde olduğu gibi Schopenhauer açısından da duyulur dünyada özne olmaksızın ne geçmişin ne de şimdiki anın idraki mümkündür. Tezahür, şimdiki anı doldurur ve onun tarafından koşullandırılır; böylece geçmişini oluşturan bir dizi tezahür bağı kurulmuş olur. Ancak bu sürecin gerçekleşmesi öznenin idrakine bağlıdır. Dolayısıyla bir şeyi bilmek, deneyimlemek, tasavvur etmek yeter temel ilkesine dayanır. (Schopenhauer, 2020a:73-120)

Bir analogi kuracak olursak Aristoteles için zaman, sürekli akan bir nehrin hızını (hareketin) ölçen kilometre taşı gibidir; nehir gerçek olduğu için taş da anlamlıdır. Schopenhauer için ise zaman, nehrin akışını görmemizi sağlayan zihinsel bir sinema perdesi gibidir; perde (zihin formu) olmaksızın görüntüler (tasavvurlar) algılanamaz, ancak perdenin arkasındaki asıl ışık (isteme) her türlü hareketten ve zamandan bağımsızdır. İki filozof arasındaki en temel kırılma noktası zamanın varlık sahasıdır. Aristoteles zamanın sayılması için bir zihne ihtiyaç olduğunu kabul eder zira sayan bir özne yoksa zamanın sayısal değeri de yoktur. Ancak sayılan şey olan 'hareket' dış dünyada zihin olmasa da var olmaya devam ettiği için zaman Aristoteles'te hem öznel bir deneyim hem de nesnel bir gerçeklik olarak bütünseldir. Schopenhauer'e göre ise zaman, nesnelerin kendisinde bulunan bir özellik değil, öznenin nesneleri inşa etmek için kullandığı zihinsel formdur. Zaman, mekân ve nedensellik zihnin gözlükleri gibidir. Ona göre nesnel bir zamandan söz edilemez. (Schopenhauer, 2020a:69-72)

Schopenhauer'e göre dünyanın iki yüzü vardır; biri tasavvur olarak dünya diğer ise isteme olarak dünya. İsteme, görünen dünyanın ötesinde, hiçbir şeye dayanmayan kendinde şey olarak konumlanır.

Bütün var oluşun temelini isteme belirler ve Schopenhauer için gerçek dünya aslında istemedir. Dolayısıyla ona göre özne, yalnızca tasavvur alanında var olan bir bilinç taşıyıcısı değil, aynı zamanda dünyanın özünü oluşturan istemeye de bağlıdır. İsteme olarak dünyayı görmek ise tasavvurların sınırını aşarak, onunla temas etmek ile olanaklıdır. İsteme, tasavvurlara ilişkin bütün kalıpların ve özne-nesne ilişkisinin dışında yer alan varlık alanıdır. Ancak diğer yönüyle isteme, nesnelleştiğinde görünen dünyada çeşitli tezahürler halinde kendini ortaya koyar. Schopenhauer sisteminde zamanın dışında bulunan istemeye bağlı olarak sonsuz bir şimdiden söz eder. Dolayısıyla Schopenhauer'da iki farklı şimdiden söz etmek mümkün. Zira Schopenhauer'in ahlak felsefesini temellendirmesinde büyük bir rol oynar. Çünkü birey, sonsuz şimdi aracılığıyla zamanın aldatıcı akışını aşarak huzura ulaşabilir. Bireyin görünen dünyanın ötesine geçerek, nesnel, görünen dünyanın ötesindeki birliği algılamasına olanak tanır. Sonsuz şimdi, yaşam isteğinin değişmeyen, sabit ve hakiki formudur. Buna göre gerçek yaşam her zaman şimdide gerçekleşir; geçmiş bir yanılsama, gelecek bir beklentidir. Bu nedenle geçmiş ve gelecek sadece kavramsal kalırlar. (Schopenhauer, 2020a:412-414)

Schopenhauer'e göre insan, varlığını sürdürme isteğiyle yaşamı olumlar ve kendini tasavvurlar dünyasında oyalayarak meşgul eder. Bu durum, ölüm korkusu ve acı duygusunun bir sonucudur. Bu yüzden insan, yaşamın sürekliliğini varsayar. (Hauskeller, 2024:1-4) Dolayısıyla Schopenhauer için bunları aşabilen bir kimse huzura ulaşabilir. Bu bilge kişi, sonsuz şimdinin içinde korkusuz ve huzurlu bir biçimde tefekkür içinde bir yaşam sürebilir. Burada şimdi, zamanın düzenine tabi olmadan sürekli, kesintisiz ve algıdan bağımsız bir nitelik taşır. Bu sonsuz şimdinin bir sonrası yoktur; sürekliliğe sahip sadece 'şu andalığı' ifade eder, sabit ve kalıcıdır. Böylece Schopenhauer'in felsefesine göre şimdi hem istemenin hem de tasavvur olarak dünyada zamanın varlığını mümkün kılar. Her iki bağlamda ise geçmiş ve gelecek rüya gibidir. Dolayısıyla dünyanın iki yüzünün iki farklı şimdisi karşımıza çıkar.

Ne var ki, istemeyi ‘kendinde şey olarak isteme’ ve ‘nesnelleşen isteme’ şeklinde iki düzeyde ele aldığımızda, Aristoteles’in töz, madde-form ilişkisine benzer bir yapı görülür: Schopenhauer’e göre isteme cisimsel olmayıp bir yandan bireyin bedenindeki dolaysız dışavurumunda diğer yandan doğanın ve evrenin her yerinde her varlıkta açığa çıkar, yani itici güç görevi görmektedir. Nesnelleşmesi sonucu, form kazanmasıyla, görünen dünyada çeşitli tezahürler halinde kendini ortaya koyar. Fakat istemeye ilişkin kendinde şey olarak hiçbir söylenemez. Ancak fenomenal dünyada kendini nesnelleştirdiği biçimde görünür. Onun tek kaygısı varlığını sürdürmektir. Bu nedenle sayısız ve farklı biçimlerde tezahür eder. Schopenhauer’ın felsefesinde isteme, varlık hiyerarşisinde basamaklarının en üst düzeyine kadar nesnelleşir. Zira isteme belirli bir yetkinliğe ulaşana dek oluş ve dönüşüm içerisinde bulunur. Ona göre nesnelleşme süreci dört tabakada gerçekleşir: En alt düzeyde, bilgidен yoksun kör istemenin tezahür ettiği cansız varlıklar bulunur. İkinci düzeyde bitkiler yer alır ve isteme uyarıcılara tepki veren bir hareket ilkesi olarak ortaya çıkar. Üçüncü düzeyde hayvanlar bulunur; burada daha belirgin bir bilinç ve güdüsel yaşantılar görülür. En üst düzeyde ise insan yer alır ve isteme, bedende ve karakterde en bilinçli biçimiyle nesnelleşir. (Kuçuradi, 2006:34-37) Dolayısıyla Schopenhauer’e göre isteme dinamik yapısıyla bir amaca doğru işlev görür. En alt varlık basamağında kör isteme olarak görünüm kazanırken, en üst düzeyde bilinç kazanarak evrim geçirir, bu nedenle sürekli bir çabalama söz konusudur. Doğası gereği isteme, hareketi kendinde barındırır ve değişim ise onun kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak bu bakımdan isteme sorunlu olduğu açıktır: Değişim zamanı gerektirir bu nedenle yeter temel ilkesinin, zaman ve mekân kalıplarının dışında kalması olanaklı görünmüyor. İstemenin tanımının yapılmamış olması onu birçok yönüyle sorunlu hale getiriyor.

Her ne kadar isteme, Aristoteles'in madde-form hatta yalnızca madde ya da töz durumunda karşımıza çıksa da isteme kendinde şey olarak zamanın dışında, nedensiz bir şey olarak tarif edilmiştir. Zira Schopenhauer'e göre ise madde nitelikleri vasıtasıyla değişir, dönüşür, görünümüne gelir ve bu da zaman içinde gerçekleşir. Zaman değişimi, mekân ise tözün kalıcılığını olanaklı kılar. Madde mekânı gerektirir ve maddenin etkisi ise değişime bağlı olduğundan zaman tarafından belirlenir. (Schopenhauer, 2020b:76-80) Dolayısıyla Schopenhauer için hareket ve değişim zamana tabi olarak ancak tasavvur olarak dünyada vardır. Aristoteles'in ise zaman ve mekâna bağlı olmayan aşkın bir varlık anlayışı yoktur aksine oluş ve yok oluşa bağlı, madde ve formdan ortaya çıkan, zaman ve mekâna bağlı olan bir varlık anlayışı söz konusudur. Hiçbir şey kendi kendisinin nedeni de değildir. (Aristoteles, 2019:1028a) Schopenhauer'in isteme olarak dünya anlayışı, doğa filozoflarının *arkhe* kavrayışına veya Platon'un idealar dünyasına benzetilebilir. Ancak Aristoteles'e göre hem doğa filozofları hem Platon, maddenin ne olduğu, nasıl var olduğu, nasıl değiştiği ya da yok olduğu ve hangi amaca yöneldiği sorularını yeterince açıklığa kavuşturmamışlardır. Benzer bir durum Schopenhauer için de geçerlidir: İsteme, dinamik yapısı gereği nesnelleşme eğilimine sahiptir ancak onun mahiyeti, nasıl var olduğu, ne olduğu ve nasıl değiştiği gibi sorular büyük ölçüde yanıtsız kalır. Bu durum, Schopenhauer'in düşüncesini kimi yönleriyle çelişkili ve belirsiz kılar.

Diğer yandan Schopenhauer'in isteme kavramı töz olmaklık bakımından Aristoteles'in ilk hareket ettirici anlayışıyla bazı benzerlik taşıdığı da görülür: Schopenhauer, sistemin zirvesine zamansız, nedensiz ve sürekli didinme halinde, bilinemez olan istemeyi yerleştirir. İsteme, kendisi hiçbir şeye dayanmaz ve çokluğa ancak nesnelleşmesi yoluyla katılır. Aristoteles'e göre ise zamanın ve hareketin sonsuz kaynağı, kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir. İlk hareket ettirici Tanrı'dır; fakat bu yaratıcı bir Tanrı değildir.

O, zamanın dışında bulunan, sonsuz, maddesiz, saf form ve her şeyin ereksel nedenidir. İlk hareket ettirici, kendisini düşünerek, düşünmenin düşünmesi olan saf düşüncedir. Aristoteles'in kozmolojik düşüncesine göre, zamanın birliği göksel hareketle belirlenir ve yeryüzü hareketiyle korunur. Göksel hareket sonsuz, düzenli dairesel hareket sergiler. Yeryüzündeki harekette ise hem doğrusal hem dairesel hareket bulunur, ancak doğrusal hareket genellikle düzensizlik ve sonluluk gösterir. Her iki hareket de nihai olarak ilk hareket ettiriciye dayanır. (Topakkaya, 2017:116-118) Böylece Aristoteles açısından nedenler zinciri geriye doğru sürdürüldüğünde sonsuz bir regresyonu önlemek için hareket ettiren fakat kendisi hareket etmeyen bir varlığın varlığı zorunlu hale gelir. Çünkü eğer kendisi hareket ediyor olsaydı başka bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyacak ve bu sonsuz nedenler zincirine yol açacaktı. (Bergson, 2024:121-123) Buna karşın Schopenhauer'in istemesi hareket niteliği taşır ve hareketin kaynağı olma özelliği gösterir. Evren, hareket halindeki maddeden oluşur ve madde özünde enerjinin bir ifadesidir. Madde zorunlu olarak enerjiye dönüşür ve görünen dünyada temel olan da bu enerjidir. Schopenhauer'e göre bu enerji istemedir. Görünen dünyada zorunlu olarak ortaya çıkan ve nesnelleşen isteme, tüm doğanın ve varlıkların temelinde yatan ilkedir. Başka bir ifadeyle isteme, doğal bir itici güç gibi işlev görür. (Janaway, 2007:64-65) Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey şudur: Schopenhauer hareketi istemeyle ilişkilendirmez sadece istemenin işlevinden söz eder. Zira hareket değişimi getirir, oysa isteme her zaman aynı kalan değişmeyen bir şeydir. Çelişik olan nokta da burasıdır; hareket eden isteme çeşitlilikte nesnelleşir fakat kendisi ne eksilir ne de çoğalır. Ayrıca ilk hareket ettiriciden farklı olarak varlıklar istemeye yönelmez aksine isteme var olma çabası göstererek bilinç kazanır. Schopenhauer'e göre isteme nedensiz olsa da hareket eder ve nesnelleşir. Dahası istemenin üzerinde herhangi bir varlık ya da başka bir neden bulunmaz. Bir başlangıcı ve sonu olmayan ne var olmuş ne de yok olan isteme, her şeyin temel belirleyicisidir. (Janaway, 2007:30-32)

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., (2019), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Yayınları
- Aristoteles, (2002), **Kategoriler**, Çeviren: Saffet Babür, İmge Kitapevi
- Aristoteles, (1996), **Zaman Kavramı**, Çeviren: Saffet Babür, İmge Kitabevi
- Aristoteles, (2019a), **Metafizik**, Çeviren: Prof. Dr. Ahmet Aslan, Divan Kitap
- Aristoteles, (2019b), **Fizik**, Çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları
- Atayman, V., (2004), **Varolmanın Acısı, Schopenhauer'in felsefesine Giriş**, Donkişot Yayınları
- Bergson, H., (2024), **Zaman İdesinin Tarihi**, Çeviren: Nihan Çetinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Casey W., (2024), "The Reason of Schopenhauer", **academia.edu**
- Cevizci, A., (2017), **İlkçağ Felsefesi**, Say Yayınları
- Cevizci, A., (2019), **Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları
- Coope, U., (2005), **Time for Arisotle**, Clarendon Oxford Press
- Çoştı, F.C., (2018), "Zaman Felsefesi: Öznel ve Nesnel Zaman", **Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı, Cilt 2, Çağdaş Ontoloji Tartışmaları, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul**
- Çüçen, K., (2018), **Metafizik**, Sentez Yayıncılık
- Detel, W., (2021), **Aristoteles und die einheitliche Theorie**, von De Gruyter
- Duralı, T., (1987), "Aristoteles'in Kategoriler'inde Fizik'i ile Metafizik'inde Değişme ve Zaman sorunları", **Felsefe Arşivi**

Dürr, T., (2003), “Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik”, **Johannes Gutenberg Universität Mainz**

Glory, K., (2008), **Philosophiegeschichte der Zeit**, Çeviren: Wilhelm Fink, Deutsche Nationalbibliothek, Verlag München, 2008

Gökberk, M., (1961), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi

Hauskeller, M., (2020), “Schopenhauers Leidensethik”, **academia.edu**, 2024

Hoşgör K., (2020) “Schopenhauer’in Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kök Üzerine”, **Felsefe Arşivi İstanbul Üniversitesi**, Sayı 52

Janaway, C., (2007), **Schopenhauer**, Çeviren: Çağrı Atman, Altın Kitaplar Yayınevi

Janaway, C., (2021), **Schopenhauer, Çok Kısa Bir Başlangıç**, Çeviren: Haydar Öztürk, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi

Kabadayı, T., (2005), “Aristotle and the Problem of Time”, **Sosyal Bilimler Dergisi Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi**, Sayı 8

Kahraman, H., (2009), “Arthur Schopenhauer’de İstemenin İdraki ve Tasavvur”, **Katip Çelebi Üniversitesi**

Kant, İ., (1977), **Werke in zwölf Bänden**, Frankfurt am Main, Riga (Hartknoch) 1781

Klosser, M., (2024), “Schopenhauers Leben und Werk”, **Schopenhauer-Gesellschaft e.V. Frankfurt am Main**

Kuçuradi, İ., (2006), **Schopenhauer ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

Kuçuradi, İ., (2009), “Aristoteles’in Ousia’sı ve Substans Kavramı”. **Çağın Olayları Arasında, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara**

Langnickel, R., (2012), “Schopenhauers Theorie der empirischen Vorstellung”, **Johannes Gutenberg Universität Mainz**

Leyden, W., (1964), “Time Number and Eternity in Plato and Aristotle”, **The Philosophical Quartely, Vol.14, No.54., Oxford University Press**

Mohr, G., (1998), “Kants Kritik der reinen Vernunft”, **Goethe-Universität Frankfurt, Univeristätsbibliothek**

Nasser, E.R., (2015), “Time, Transcendence and Reality in the First Volume of Schopenhauer’s ‘The World as Wille and Representation’”, **Drew Univeristy, Madison, New Jersey**

Peters, F.E., (2004), **Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü**, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık

Ross, D., (2017), **Aristoteles**, Çeviren: Prof. Dr. Ahmet Aslan, Kabalcı Yayıncılık

Appel, S., Schubbe, D., (2007), **Arthur Schopenhauer**, Leben und Philosophie, Artemis & Winkler Verlag

Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2025), **Arthur Schopenhauer**, plato.stanford.edu

Schopenhauer, A., (2012), **Ölümün Anlamı**, Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, A., (2020a), **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, Çeviren: Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları

Schopenhauer, A., (2020b), **Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine**, Çeviren: Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları

Topakkaya, A., (2017), **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, Say Yayınları

Taylor, A.E., (2021), **Aristoteles**, Çeviren: H. Nur Beyaz Erkızan, Fol Yayınları

Tezel, A., (2023), **Aristoteles'te Zaman Kavramı**, Dorlion Yayınları

Tröbinger, C., (2014), "Zeit und Seele", **Univeristät Wien Masterarbeit**

Turetzky, P., (2015), **Zaman**, Çeviren: M Çağlar Atmaca Otonom Yayıncılık

Willaschek, M., (1992), **Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant**, Verlag J.B. Metzler Stuttgart Weimar

Young Kim, H., (2019), "Zahl-Bewegung-Zeit: Der Begriff der Zeit bei Aristoteles und Heidegger", **Forthcoming in Escritos de Filosofía-Segunda Serie, N°7 Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias**

ÖZET

Bu çalışmanın ana konusu anakronik iki filozofun, Aristoteles ve Schopenhauer'in zaman anlayışıdır. İlk bölümde Aristoteles, zamanı doğrudan hareket ve değişim süreçlerine bağlı nesnel bir gerçeklik olarak temellendirmiştir. Ona göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Onun sisteminde zamanın varlığı dış dünyadaki harekete dayansa da bu hareketin zaman olarak fark edilmesi ve sayılması ancak akıl sahibi bir zihin ile mümkündür. Antik Yunan'da genel olarak dış dünya ayrımı olmadığından Aristoteles'te de dış dünyanın varlığı kabulü görülür. Bu nedenle de zaman sadece özneye ait zihinsel bir şey değildir. İkinci bölümde ise Schopenhauer ise dünyayı tasavvur ve isteme olarak iki yönüyle görmüştür. Dolayısıyla Schopenhauer zamanı tamamen öznenin dünyayı algılama biçimi olan apriori bir zihin kalıbı olarak konumlandırmıştır. Ona göre zaman, yeter temel ilkesinin bir formu olarak aritmetik ardışıklığın temelidir ve özne olmaksızın zamanın ve mekânın hiçbir nesnel gerçekliği yoktur. Sisteminin merkezinde ayrıca bulunan isteme ise zamanın, mekânın dışında duran, değişmeyen kendinde şeydir. Schopenhauer bu açıdan iki farklı şimdiyi öne sürer, tasavvur olarak dünyada şimdi akışkan iken, isteme olarak dünyada sonsuz şimdi olarak aynı kalan bir şey olarak karşımıza çıkar. Schopenhauer'da Aristoteles'in zaman tanımına benzer bir tanım ortaya çıksa da anlayışlarında ve ele alış biçimlerinde oldukça farklıdırlar. Bu karşılaştırma ise üçüncü bölümde yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Şimdi, Mekân, Madde, Töz, Hareket, Değişim, Akıl, Algı, Zihin, Dış Dünya, Özne

ABSTRACT

The main subject of this study is the understanding of time in two anachronistic philosophers, Aristotle and Schopenhauer. In the first chapter, Aristotle grounds time as an objective reality directly dependent on processes of motion and change. According to him, time is the number of motion in respect of before and after. Although, within this system, the existence of time is based on motion in the external world, the recognition and counting of this motion as time is possible only through a rational mind. Since Ancient Greek thought generally assumes the reality of the external world, Aristotle likewise accepts the existence of an external reality. For his reason, time is not merely mental construct belonging to the subject. In the second chapter, Schopenhauer conceives the world in two aspects: as representation and as will. Accordingly, he situates time entirely as an apriori form of the mind through which the subject perceives the world. For him, time, as one form of the principle of sufficient reason, constitutes the basis of arithmetic succession, and without a subject neither time nor space possesses any object reality. At the center of his system stands the will, which exist outside time and space as the unchanging thing-in-itself. From this perspective, Schopenhauer posits two different notions of the 'now': while the now within the world as representation is fluid, in the world as will there appears an external now that remains the same. Although a definition of time resembling Aristotle's can be found in Schopenhauer, their understandings and approaches differ significantly. This comparison is undertaken in the third chapter.

Keywords: Time, Now, Space, Matter, Substance, Motion, Change, Reason, Perception, Mind, External World, Subject