

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



MARTIN HEIDEGGER

Nedenin Neliği
Vom Wesen Des Grundes

Çeviren: Saffet Babür

BilgeSu



MARTIN HEIDEGGER

Nedenin Neliği Vom Wesen Des Grundes

Heidegger'in bu kısa metni bize Aristoteles, Leibniz, Kant ve Heidegger için "neden" in ne olduğunu açıklamaktan öte "Sein und Zeit" (Olmak ve Zaman) adlı yapıtında geçen pek çok kavramın anlaşılmasını sağlıyor. Metinde Heidegger'e göre "ontik" ve "ontolojik" kavramları, bunların arasındaki ayırım, ontik ve ontolojik doğruluğun ne olduğu, doğruluğun önerme doğruluğu olmadığı, aşkınlığın ne olduğu, temellendirme türleri, özgürlüğün ne olduğu ve neden ile özgürlük bağlantısı açıkça belirlenmekte. Yine metinde Dasein, yani "dünya –içinde-olmak", ne demek çok açık hale gelmekte, çünkü Heidegger "dünya" ile Eski Yunanda, Ortaçağda, Kant'ta neler kastedildiğini serimledikten sonra kendisinin "dünya" dan ne anladığını da söylemekte.



ISBN 978-6052229149



9 786052 229149

BilgeSu

MARTIN HEIDEGGER

NEDENİN NELİĞİ
(VOM WESEN DES GRUNDES)

Nedenin Neliği
Vom Wesen des Grundes
Martin Heidegger

Çeviren
Saffet Babür

ISBN ISBN 978-605-2229-14-9

©Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1949 8th print run 1995.

© BilgeSu Yayıncılık
Yayıncı Sertifikası: 19366
1. Baskı (1000 adet)

Ataç 2 Sok. 65/1
Kızılay-Ankara
Tel : 312. 425 93 76
Faks : 312. 425 93 77
e-mail: bilgesu@bilgesuyayincilik.com.tr

Kapak
Ali İmren

Dizgi
Turgut Kaya

Baskı
Ankamat Matbaacılık
Tel: 312.394 54 94
Sertifika no: 13256

MARTIN HEIDEGGER

NEDENİN NELİĞİ
(VOM WESEN DES GRUNDES)

Çeviren
Saffet Babür

BilgeSu
Ankara 2019

Çeviriye Not

Heidegger'in "Vom Wesen des Grundes"(Nedenin Neliği) adlı yapıtı ilk kez 1929 yılında basılmış, ikinci basım ise 1931. Heidegger'in metinleri için koyulan kural gereği, çeviride (Vittorio Klostermann Yayınevi,1995) 8. Basım metni kullandım.

Kimi önemli kavramları Türkçe Heidegger çevirilerinden farklı karşıladım, bunlardan en önemlisi de genellikle "Varlık" diye çevrilen "Sein". Türkçede "varlık" sözcüğü bir varolanı çağrıştırdığı için ve Heidegger için "Sein" varolan olmadığı için "olmak" ile karşıladım. "Grund"a "neden"; "Wesen"e "öz" değil "nelik" dedim. Genelde "Buradaki-Varlık" diye çevrilen "Dasein"ı Türkçeye çevirmedim, olduğu gibi bıraktım, okuyucu her seferinde Dasein'ı "burada-olmak" ile karşılayabilir, ama kesinlikle "buradaki-varlık" değil.

Heidegger'in bu kısa metni bize Aristoteles, Leibniz, Kant ve Heidegger için "neden" in ne olduğunu açıklamaktan öte "Sein und Zeit" (Olmak ve Zaman) adlı yapıtında geçen pek çok kavramın anlaşılmasını sağlıyor. Metinde Heidegger'e göre "ontik" ve "ontolojik" kavramları, bunların arasındaki ayırım, ontik ve ontolojik doğruluğun ne olduğu, doğruluğun önerme doğruluğu olmadığı, aşkınlığın ne olduğu, temellendirme türleri, özgürlüğün ne olduğu ve neden ile özgürlük bağlantısı açıkça belirlenmekte. Yine metinde Dasein, yani "dünya -içinde-olmak", ne demek çok açık hale gelmekte, çünkü Heidegger "dünya" ile Eski Yunanda, Ortaçağda, Kant'ta neler kastedildiğini serimledikten sonra kendisinin "dünya"dan ne anladığını da söylemekte.

Çeviriye yaklaşık üç yılda tamamlayabildim ("klasik filolog tembelliği"), daha sonra İtalyanca ve İngilizce çevirileriyle de karşılaştırdım. 2018 Bahar semestresinde Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde "Nedenin Neliği" konusunda verdiğim Lisansüstü derse katılan yaklaşık yirmi Doktora ve Yüksek Lisans öğrencim özellikle İngilizce çeviri ile karşılaştırma konusunda katkıda bulundu, kendilerine teşekkür ederim.

Saffet Babür

Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

VOM WESEN DES GRUNDES

Vorwort zur dritten Auflage (1949)

Die Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« entstand im Jahre 1928 gleichzeitig mit der Vorlesung »Was ist Metaphysik?«. Diese bedenkt das Nichts, jene nennt die ontologische Differenz.

Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, so wenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (ens rationis).

Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesenden des Seins des Seienden zusammengehört. Dieses Selbe ist das Denkwürdige, das beide mit Absicht getrennt gehaltenen Schriften einer Besinnung näher zu bringen versuchen, ohne dieser gewachsen zu sein.

Wie wäre es, wenn die Besinnlichen begännen, auf diese seit zwei Jahrzehnten wartende selbe Sache endlich denkend einzugehen?

Aristoteles faßt seine Auseinanderlegung der mannigfachen Bedeutungen des Wortes ἀρχή also zusammen: πασῶν μὲν ὁδὸν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται¹. Hiermit sind die Abwandlungen dessen herausgehoben, was wir »Grund« zu nennen pflegen: der Grund des Was-seins, des Daß-seins und des Wahr-seins. Darüber hinaus

¹ Metaphysik Δ 1, 1013 a 17 sqq.

NEDENİN NELİĞİ

Üçüncü Basıma Önsöz (1949)

“Nedenin Neliği” incelemesi “Metafizik Nedir?” konferans der- siyle eş zamanlı olarak 1928 yılında oluştu. Beriki “Hiç”i konu edi- nirken, ilki ontolojik ayırımı dile dökmekte.

“Hiç”, varolanın hiçliğidir, dolayısıyla da varolandan yola çıka- rak deneyimlenen olmaktır. Ontolojik ayırım, olmak ile varolan arasındaki hiçliktir. Ama nasıl varolandaki Hiç olarak olmak *nihil negativum* (değilleyici hiç) anlamında bir hiç değilse, varolanla ol- mak arasındaki Hiç olarak ayırım da yalnızca bir *ens rationis* (an- lama ürünü) ayırımı değildir.

O hiçleyen hiç Hiçi ve bu beriki hiçleyen ayırım Hiçi gerçi bir değildir ama varolanın olmaklık neliğine birlikte ait olan şey an- lamında aynı şeydir. Bir düşünmeye ilişkin olarak her ikisi de bile- rek ayrı tutulmuş yazıların, bu düşünce dağılmaksızın açmaya ça- lıştığı düşünmeye değer şey işte bu aynılık.

Düşünenler yaklaşık yirmi yıl beklemekte olan bu aynı konuyu sonunda düşünerek ele almaya başlasalar nasıl olur?

Aristoteles *arkhe* (başlangıç) sözcüğünün çok anlamlılığı tar- tışmasını şöyle özetlemekte:¹“Bütün başlangıçlarda ortak olan şu: neyden oluyorsa, neyden oluşuyorsa ya da nereden biliniyorsa o ilk nokta”. Burada bizim “neden” diyegeldiğimiz şeyin çeşitli biçimle- rinden söz edilmekte: ne-olmak nedeni, onun olmasının nedeni ve doğru-olmak nedeni. Ne ki bunun ötesinde bu

¹ “Metafizik 5,1 1013 a vd.

aber wird noch das zu fassen gesucht, worin diese »Gründe« als solche übereinkommen. Ihr *κοινόν* ist τὸ πρῶτον ὄθεν, das Erste, von wo aus . . . Neben dieser dreifachen Gliederung der obersten »Anfänge« findet sich eine Vierteilung des αἰτιῶν (»Ursache«) in ὑποκειμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς und οὐ ἐνεκα², die in der nachkommenden Geschichte der »Metaphysik« und »Logik« leitend geblieben ist. Obzwar πάντα τὰ αἰτία für ἀρχαί erkannt werden, der innere Zusammenhang zwischen den Einteilungen und ihr Prinzip bleiben im Dunkel. Und ob gar das Wesen des Grundes gefunden werden kann auf dem Wege einer Kennzeichnung dessen, was den »Arten« von Gründen »gemeinsam« ist, muß bezweifelt werden, wenngleich darin der Zug zu einer ursprünglichen Erhellung von Grund überhaupt nicht verkannt werden darf. *Aristoteles* hat sich auch nicht bei den »vier Ursachen« als nur aufgerafften beruhigt, sondern sich um ein Verständnis ihres Zusammenhangs und eine Begründung der Vierzahl bemüht. Das verrät sowohl deren ausführliche Analyse in Physik B als vor allem auch die »problemgeschichtliche« Erörterung der Frage nach den »vier Ursachen« in Metaphysik A 3–7, die *Aristoteles* mit der Feststellung schließt: *ὅτι μὲν οὖν ὁρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτιῶν καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐόλκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θινεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἄπασαι ἢ τινὰ τρόπον τοιοῦτον, δῆλον*³. Die vor- und imgleichen die nacharistotelische Geschichte des Problems des Grundes muß hier wegfallen. Im Hinblick auf die geplante Ansetzung des Problems sei jedoch an folgendes erinnert. Durch *Leibniz* ist das Problem des Grundes in der Gestalt der Frage nach dem principium rationis sufficientis bekannt. Monographisch hat erstmals *Chr. A. Crusius* den »Satz vom Grunde« in seiner *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743)⁴ behandelt und zuletzt *Schopen-*

8

² A. a. O. Δ 2, 1013 b 16 sqq. ³ Metaphysik A 7, 988 b 16 sqq.

⁴ Vgl. *Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta*. Lipsiae 1750, p. 152 sqq.

“nedenler” neden olarak nerede örtüşüyorlar, bu da kavranmaya çalışılmakta. Onların *koinon*’u (ortaklığı), *to proton hoten*, ...den hareket edilen, “ilk” olmaları. Bu en üst “başlangıçlar”ın üçlü bölümlenmesi yanında, daha sonraki “metafizik” ve “mantık” tarihinde kılavuz olarak kalan dörtlü bir *aition* (“sebepe-Ursache”) bölümlenmesi bulunmakta: *hypokeimenon*, *to ti en einai*, *arkhe tes metaboles ve hou heneka*² (taşıyıcı, nelik, değişmenin başlangıcı ve ereksel neden). Her ne kadar *panta ta aitia* (bütün nedenler) *arkhai* (ilkeler, başlangıçlar) olarak tanınsa da bölümlemeler ve onların ilkeleri, başlangıçları arasındaki iç bağlantı karanlıkta kalmakta. Orada genelde nedene ilişkin kökten bir aydınlatmaya geçiş için adım atıldığı yadsınamasa da, nedenlerin “türleri” için “ortak” olan şeyin gösterilmesi yoluyla nedenin neliğinin bulunup bulunamayacağından kuşku duymak zorunlu. Aristoteles de “dört neden” konusunda bu bölümlemeyi yapmakla yetinmez, onların bağlantısının anlaşılması ve dört sayısının temellendirilmesi konusunda çaba gösterir. Bunu hem *Physik B*’deki ayrıntılı çözümleme hem de özellikle *Metafizik*’teki (A 3-7) “dört sebepe-Ursache” sorusunun “problem tarihi” ile açılmanması da belgelemektedir. Aristoteles bu beriki açıklamayı şöyle bitirir:³“Demek ki nedenler konusu, hem sayıları hem de hangileri olduğu konusu doğru belirlenmiş oluyor: başka bir neden gösteremeyen herkes de bu konuda bizi onaylıyor görünmekte. Ayrıca ilkelerin ya hepsinin böyle araştırıldığı ya da belli bir tarzda böyle araştırıldığı da açık”. Aristoteles öncesi ve sonrası neden sorusu tarihini burada dışta bırakmak zorunlu. Ama yine de tasarlanan sorun kuruluşu açısından izleyen kısmı anımsamak zorundayız. Leibniz aracılığıyla neden sorunu, *principium rationis sufficientis* (yeter neden ilkesi) sorusu kılığında bilinmekte. Kitap halinde ilk kez Chr. A. Crusius “yeter neden ilkesi”ni “*Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743)”⁴ (Genelde Yeter Neden İlkesi Denilen, Belirleyici Neden İlkesinin Sınırları ve Kullanımı Üzerine Felsefe Tezi)nde ele almış, daha sonra da

² A.y. 5,2 1013 b 16 vd.

³ *Metafizik* 1,7,988 b 16 vd.

⁴ Krş. Felsefi-Tanrıbilimsel Yapıt. Yeniden gözden geçirilmiş ve oldukça geliştirilmiş basım. Leipzig 1750, s.152

hauer in seiner Dissertation »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« (1813)⁵. Wenn aber das Problem des Grundes mit den Kernfragen der Metaphysik überhaupt verklammert ist, dann muß es auch dort lebendig sein, wo es nicht ausdrücklich in der bekannten Gestalt abgehandelt wird. So hat *Kant* scheinbar dem »Satz vom Grunde« ein geringes Interesse entgegengebracht, wenn er ihn auch sowohl am Beginn⁶ seines Philosophierens als auch gegen Ende⁷ ausdrücklich erörtert. Und doch steht er im Zentrum der Kritik der reinen Vernunft⁸. Von nicht, geringerer Bedeutung aber für das Problem sind *Schellings* »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« (1809)⁹. Schon der Hinweis auf Kant und Schelling macht fraglich, ob sich das Problem des Grundes mit dem des »Satzes vom Grunde« deckt und ob es überhaupt mit diesem auch nur gestellt ist. Trifft das nicht zu, dann bedarf das Problem des Grundes erst einer Weckung, was nicht ausschließt, daß hierzu eine Erörterung des »Satzes vom Grunde« Veranlassung geben und erste Anweisung vermitteln kann. Die Auseinanderlegung des Problems aber ist gleichbedeutend mit der Gewinnung und Auszeichnung des *Bezirks*, innerhalb dessen vom Wesen des Grundes gehandelt werden soll ohne den Anspruch, dieses mit einem Schlag vor Augen legen zu wollen. Als dieser Bezirk wird die *Transzendenz* herausgestellt. Das sagt 9 zugleich: sie wird durch das Problem des Grundes gerade erst selbst ursprünglicher und umfassender bestimmt. Alle Wesenserhellung muß als *philosophierende*, d.h. als eine zu innerst *endliche* Anstrengung immer auch notwendig für das *Unwesen* zeugen, das *menschliche* Erkenntnis mit allem Wesen treibt. Somit hat sich die Gliederung des Folgenden ergeben: I. Das

⁵ 2. Aufl. 1847, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt 1864.

⁶ *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. 1755.

⁷ Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790.

⁸ Vgl. unten S. 16.

⁹ WW. I. Abt., Bd. 7, S. 333–416.

Schopenhauer “Yeter Neden İlkesinin Dört Katlı Kökeni Üzerine” adlı doktora tezinde (1813)⁵ incelemiştir. Ne ki neden sorunu aslında metafiziğin çekirdek sorusuyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu için, bilindik kılık içinde açıkça ele alınamadığı yerde de zorunlulukla canlı kalmakta. Hem felsefesinin başlangıcında⁶ hem de sonuna doğru⁷ açıkça açılmasa da, öyle görünüyor ki Kant “nedenlilik ilkesi”ne biraz az ilgi göstermiş. Ama aslında bu sorun “Salt Aklın Eleştirisi”nin⁸ merkezinde durmakta. Ama Schelling’in “İnsan Özgürlüğünün Neliği ve Bununla Bağlantılı Konular Üzerine Felsefe Araştırmaları”(1809)⁹ sorun için hiç de az anlamlı değil. Kant’a ve Schelling’e gönderi de neden sorununun “yeter neden ilkesi” ile örtüşüp örtüşmediğini, ayrıca bu sorunun ancak ve yalnızca berikiyle birlikte sorulup sorulmadığını soru konusu kılmakta. Bu böyle değilse neden sorunu, “yeter neden ilkesi”ne bir açıklama fırsatı vermeyi ve ilk açıklamayı iletebilmeyi dışarda bırakmayacak bir uyanıklık gerektirmekte demektir. Sorunun tartışmaya açılması, onu bir anda gözler önüne sermek beklentisinden bağımsız olarak, nedenin neliği konusunun ele alınması, gereken alanın ortaya çıkarılması ve gösterilmesiyle aynı anlama gelir. Bu alan olarak aşkınlık alanı ortaya çıkmakta. Bu aynı zamanda şu demeye gelir: Aşkınlığın kendisi ancak tam da neden sorunu aracılığıyla daha kökten ve daha kapsamlı olarak belirlenebilir. Felsefe yapma olarak, yani en içten sonlu çaba olarak tüm “nelik” (wesen) aydınlatmaları her zaman, *insan* bilgisinin her neliğe iş gördüğü “*değil-nelik*”(un-wesen)i göstermek için de zorunlu. Dolaşısıyla araştırma bölümlemesi şu şekilde ortaya çıkmakta: I. Neden

⁵ 2.bs. 1847, 3. bs. yay. Jul. Frauenstaedt 1864.

⁶ Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeniden Açıklığa Kavuşturulması. 1755.

⁷ Daha Eski Biri Aracılığıyla Salt Aklın Tüm Yeni Eleştirilerini Gereksiz Kılması Gereken Bir Buluş Üzerine. 1790

⁸ Krş. Aşağıda s. 16

⁹ WW. I. Bl. C. 7, s.333-416

Problem des Grundes; II. Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes; III. Vom Wesen des Grundes.

I. Das Problem des Grundes

Der »Satz vom Grunde« scheint als ein »oberstes Prinzip« dergleichen wie ein *Problem* des Grundes von vornherein abzuwehren. Ist denn aber der »Satz des Grundes« eine Aussage über den Grund als solchen? Enthüllt er als oberster Satz gar das Wesen des Grundes? Die vulgäre und verkürzte Fassung des Satzes lautet: nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund. In der positiven Umschreibung sagt das: omne ens habet rationem, jedes Seiende hat einen Grund. Der Satz sagt über das *Seiende* aus und das aus der Hinblicknahme auf so etwas wie »Grund«. Was jedoch das Wesen von Grund ausmacht, wird in diesem Satz nicht bestimmt. Das ist für diesen Satz als eine selbstverständliche »Vorstellung« vorausgesetzt. Der »oberste« Satz vom Grunde macht aber noch in anderer Weise vom *ungeklärten* Wesen des Grundes Gebrauch; denn der spezifische Satzcharakter dieses Satzes als eines »Grund«-satzes, das Prinziphafte dieses principium grande (Leibniz) läßt sich ursprünglich doch nur im Hinblick auf das Wesen von Grund umgrenzen.

So ist der »Satz vom Grunde« sowohl in seiner Satzungsweise als auch in dem von ihm gesetzten »Gehalt« fragwürdig, wenn anders das Wesen von Grund über eine unbestimmt allgemeine »Vorstellung« hinaus Problem werden kann und soll.

- 10 Wenn der Satz vom Grunde gleich über den Grund als solchen keine Aufhellung gibt, so kann er doch zum Ausgang einer Kennzeichnung des Problems des Grundes dienen. Freilich unterliegt der Satz – von den genannten Fragwürdigkeiten noch ganz abgesehen – mannigfachen Deutungen und Einschätzungen. Für die jetzige Absicht liegt es jedoch nahe, den Satz in der Fassung und Rolle aufzunehmen, die ihm erstmals *Leibniz* ausdrücklich gegeben hat. Aber gerade hier ist umstrit-

Sorunu; II. Nedenin Neliği Sorusunun Alanı Olarak Aşkınlık; III. Nedenin Neliği.

I.Neden Sorunu

Öyle görünüyor ki, “yeter neden ilkesi”, “en yüksek ilke” olarak, neden “sorunu” gibi bir şeyi örterek savuşturmakta. Ama “yeter neden ilkesi” nedenin kendisi *üzerine* bir ifade midir? Acaba en yüksek ilke olarak nedenin neliğini ortaya çıkarmakta mıdır? İlkenin kısaltılmış biçimi kabaca şöyle: *nihil est sine ratione*, “hiçbir şey nedensiz olmaz”. Evetlemeli yazılışla bu şu demek: *omne ens habet rationem*, “her varolanın bir nedeni vardır”. İlke, *varolan üzerine* konuşmakta, onun üzerine “neden” diye bir şeye bağlı bir bakış açısından konuşmakta. Oysa nedenin neliğini oluşturan şey bu ilkede belirlenmiş değildir. Bu, bu ilke için, kendiliğinden anlaşılır bir “tasarım” olarak öngörülmektedir. Ne ki “en yüksek” yeter neden ilkesi başka bir tarzda da, nedenin *açıklanmamış* neliği üzerinden kullanılmakta; çünkü bir “neden”-önermesi olarak bu önermenin özel ırası, bu *principium grande* (büyük ilke)’nin (Leibniz) ilke oluşu, kökte yalnızca nedenin neliği bakış açısı içinde çerçelenebilir.

Öyleyse yeter neden ilkesi hem ortaya konuş tarzı içinde hem de onunla ortaya konan “içerik” içinde tartışılmak zorunda demektir, yoksa nedenin neliği belirsiz genel bir “tasarım” üzerinden sorun yaratabilir ve yaratmak zorunda.

Yeter neden ilkesi nedenin neliği üzerine doğrudan bir açıklık getirmiyorsa da elbette neden sorununun hareket noktasına hizmet edebilir. Ne ki ilke –sözünü ettiğimiz sorular bir yana pek çok biçimde yorumlanmakta ve değerlendirilmekte. Yine de şimdiki amacımız için ilkeyi, Leibniz’in ilk kez açıkça ifade ettiği biçim ve işlevle ele almak durumundayız. Ne ki tam da burada

ten, ob das principium rationis für *Leibniz* als ein »logisches« oder ein »metaphysisches« oder als beides gelte. Solange wir uns freilich eingestehen, weder vom Begriff der »Logik« noch von dem der »Metaphysik« noch gar vom »Verhältnis« beider etwas Rechtes zu wissen, bleiben die Streitigkeiten der historischen Leibnizauslegung ohne sicheren Leitfaden und daher philosophisch unfruchtbar. Keinesfalls können sie das beeinträchtigen, was im Folgenden über das principium rationis aus *Leibniz* beigezogen wird. Es genüge die Anführung einer Hauptstelle aus dem Traktat »*Primae veritates*«¹⁰:

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali 11
aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentielle discrimen veritatum necessariorum et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

¹⁰ Vgl. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* ed. L. Couturat. 1903, p. 518 sqq. Vgl. auch *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. X (1902), p. 2 sqq. — Couturat weist diesem Traktat eine besondere Bedeutung zu, weil er ihm einen schlagenden Beweis für seine These liefern soll, que la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique. Wenn dieser Traktat den folgenden Erörterungen zugrunde gelegt wird, so ist das keine Zustimmung weder zu C.s Interpretation desselben, noch zu seiner Leibnizauffassung überhaupt, noch gar zu seinem Begriff der Logik. Dieser Traktat spricht vielmehr am schärfsten gegen den Ursprung des principium rationis aus der Logik, ja überhaupt gegen die Fragestellung, ob bei Leibniz der Logik oder der Metaphysik der Vorrang gebühre. Eine solche Fragemöglichkeit kommt gerade durch *Leibniz* ins Wanken und erfährt durch *Kant* eine erste, wenn gleich nicht weiterwirkende Erschütterung.

tartışma konusu olan şu: Leibniz için *principium rationis* (yeter neden ilkesi) “mantıksal” bir ilke mi yoksa “metafiziksel” bir ilke mi veya her ikisi de mi? Ama biz “mantık” kavramı, “metafizik” kavramı ve ikisi arasındaki “ilişki” kavramı konusunda doğru bir şey bilmediğimizi kabul ettiğimiz sürece tarihsel Leibniz yorumlarındaki tartışmalar sağlam bir kılavuzdan yoksun, dolayısıyla da felsefe verimsiz kalmaktalar. Yine de bu yorumlar, Leibniz’in *principium rationis*’i konusunda aşağıda verilen alıntının değerini kesinlikle azaltmamaktadırlar. “*Primae veritates*”¹⁰ (İlk Doğruluklar) incelemesinde bir ana bölüm vermek yeter.

“Demek ki bir yüklem ya da sonuç her zaman bir özne ya da öncülde bulunur; ve Aristoteles’in de gördüğü gibi doğruluğun doğası ya da ifade terimleri arasındaki bağlantı tümel olarak bizzat bunun içinde bulunur. Bu bağlantı ve özneye yüklem içerilmesi özdeşlik ilişkilerinde açıktır. Bütün öteki ilişkilerde ise örtüktür ve içinde kanıtlamanın *a priori* bulunduğu kavram çözümlemesi yoluyla gösterilmelidir. Yine de tümel ya da tekil, zorunlu ya da olumsal her evetlemeli doğrulukta ve ister içsel ister dışsal olsun her adlandırmada bu doğrudur. Olumsallığın doğasını ya da zorunlu ve olumsal doğrulukların temel ayrımını ortaya koyan, dahası özgür şeylerin kaçınılmaz zorunluluğu konusundaki güçlüğü ortadan kaldıran bu şaşırtıcı gizem gözden kaçmaktadır.

¹⁰ Krş. Leibniz’in Yayınlanmamış Yapıtları ve Fragmentleri. Ed. L. Couturat. 1903, s. 518 vd. Şunla da krş.: *Revue de Metaphysique et de Morale* (Metafizik ve Ahlak Dergisi), t.x (1902), s.2 vd. –Couturat bu incelemeye özel bir anlam yüklemekte, onun şu tezi için çarpıcı bir kanıt getirdiğini düşünmekte: “Leibniz’in metafiziği tümüyle mantık üzerine oturmaktadır”. Bu inceleme, aşağıdaki açıklamalarla ortaya konulduğu gibi, ne Couturat’nın yorumuna ne Couturat’nın geneldeki Leibniz yorumuna ne de onun mantık kavramına bir onay. Bu inceleme daha çok *principium rationis*’in kökeninin mantığa dayandığına; ayrıca da Leibniz’de mantık ya da metafiziğin öncelik taşıdığı sorusuna çok keskin bir karşı çıkıştır. Böyle bir soru olanağı tam da Leibniz aracılığıyla ortaya konmaktadır ve her ne kadar sarsıcı etkisi olmasa da Kant aracılığıyla ilk kez önemle vurgulanmıştır.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione*, seu *nullum effectum esse absque causa*. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.

Leibniz gibt hier nach einer für ihn charakteristischen Weise *in eins* mit der Kennzeichnung der »ersten Wahrheiten« eine Bestimmung dessen, was Wahrheit *erstlich* und überhaupt ist, und zwar in der Absicht, die »Geburt« des principium rationis aus der natura veritatis zu zeigen. Und gerade bei diesem Unternehmen hält er für nötig darauf hinzuweisen, daß die scheinbare Selbstverständlichkeit solcher Begriffe wie »Wahrheit«, »Identität« eine Klärung derselben hintanhalt, die hinreichte, den Ursprung des principium rationis und der übrigen Axiome darzutun. Für die vorliegende Betrachtung steht aber nicht die Ableitung des principium rationis in Frage, sondern die Auseinanderlegung des Problems des Grundes. Inwiefern bietet die angezogene Stelle hierzu einen Leitfaden?

Das principium rationis besteht, weil ohne seinen Bestand Seiendes wäre, was grundlos sein müßte. Für *Leibniz* heißt das: es gäbe Wahres, das sich einer Auflösung in Identitäten widersetze, es gäbe Wahrheiten, die gegen die »Natur« von Wahrheit überhaupt verstoßen müßten. Weil das jedoch unmöglich ist und Wahrheit besteht, deshalb hat auch das principium rationis, weil aus dem Wesen der Wahrheit entspringend, Bestand. Das Wesen der Wahrheit aber liegt in der *connexio* (*συμπλοκή*) von Subjekt und Prädikat. *Leibniz* faßt demnach die Wahrheit von vornherein und mit ausdrücklicher, obzwar nicht berechtigter Berufung auf *Aristoteles* als Aussage-(Satz)wahrheit. Den nexus bestimmt er als »inesse« des P in S, das »inesse« aber als »idem esse«. Identität als Wesen der Satz Wahrheit besagt hier offenbar nicht leere Selbigkeit von etwas mit sich selbst, sondern Einheit im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des Zusammengehöri-

Fazla kolay olması yüzünden yeterince üzerinde durulmayan bu konulara bağlı olarak çok önemli pek çok sonuç çıkarılmaktadır. Nitekim hemen *aksiom* olarak bulunmuş olan şu şey böyle doğuyor: *hiçbir şey nedensiz olmaz; ya da hiçbir etki nedenden bağımsız değildir*. Bu böyle olmasa, *a priori* kanıtlanamayan ya da özdeşlik ilişkilerine indirgenmeyen bir doğruluk veriliyor demektir; bu da ister açık ister örtük her zaman özdeş olan doğruluğun doğasına aykırı.”

Leibniz, onun için alışıldık tarzda, burada “ilk doğruluklar” özelliğiyle birlik olarak, *öncelikle* ve genelde doğruluk nedir, bunun bir tanımını vermekte. Amacı da doğruluğun doğasından hareketle *principium rationis*’in “doğuş”unu göstermek. Bu girişim, içinde şunu göstermeyi zorunlu görmekte: “doğruluk”, “özdeşlik” gibi kavramların görünüşteki kendiliğinden anlaşılabilirliği, bu kavramlarda *principium rationis*’in ve öteki aksiyomların kökenini ortaya koyabilecek olan aydınlatmayı engellemekte. Ne ki önümüzdeki incelemenin sorusu, *principium rationis*’in türetilmesi değil, neden sorununu tartışmak. Bu alıntıladığımız yer bu konuda ne derece kılavuzluk edebilir?

Principium rationis geçerlidir, çünkü o olmasa, varolanın temelsiz olması zorunlu olan bir şey olması gerekir. *Leibniz* için bu şu demeye gelir: özdeşlik ilişkilerine indirgenemeyen bir “doğru” olacaktır; genelde doğruluğun “doğa”sına aykırı olmak zorunda olan doğruluklar olacaktır. Mademki bu olanaksızdır ve doğruluk bulunmaktadır, bu yüzden, doğruluğun neliğinden çıktığı için *principium rationis* de vardır. Ne ki doğruluğun neliği, özne ile yüklem bağlantısında (*symploke*) yatmaktadır. Buna göre *Leibniz* doğruluğu, haklı olmayan biçimde *Aristoteles*’e bağlayarak, en baştan ve açıklıkla ifade-(önerme)doğruluğu olarak anlamaktadır. O, *nexus*’u (bağlantıyı) P’nin S’nin içinde olması, “*inesse*” diye belirlemekte, ama “*inesse*”yi de (içinde olmayı da) “*idem esse*” (özdeş olmak) olarak almakta. Önerme doğruluğunun neliği olarak özdeşlik burada, bir şeyin kendisiyle içeriksiz aynılığı anlamında değil, birlikte ait olmanın kökenindeki birlik anlamındaki birlik demektir.

gen. Wahrheit bedeutet demnach Einstimmigkeit, die ihrerseits solche nur ist als Über-einstimmung mit dem, was sich in der Identität als Einiges bekundet. Die »Wahrheiten« — wahre Aussagen — nehmen ihrer Natur nach Bezug zu etwas, *auf Grund wovon* sie Einstimmigkeiten sein können. Das auseinanderlegende Verknüpfen in jeder Wahrheit ist, was es ist, je immer auf Grund von . . ., d. h. als sich »begründendes«. Der Wahrheit wohnt demnach ein wesensmäßiger Bezug inne zu dergleichen wie »Grund«. Dann bringt aber das Problem der Wahrheit notwendig in die »Nähe« des Problems des Grundes. Je ursprünglicher wir uns daher des Wesens der Wahrheit bemächtigen, um so aufdringlicher muß das Problem des Grundes werden.

Läßt sich jedoch über die Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Charakter der Aussage hinaus noch Ursprünglicheres beibringen? Nichts weniger als die Einsicht, daß diese Wesensbestimmung der Wahrheit — wie immer sie im einzelnen gefaßt sein mag — eine zwar unumgängliche, aber gleichwohl abgeleitete ist¹¹. Die Übereinstimmung des *nexus* mit dem Seienden und ihr zufolge seine Einstimmigkeit machen *als solche* nicht primär das Seiende zugänglich. Dieses muß vielmehr als das mögliche Worüber einer prädikativen Bestimmung *vor* dieser Prädikation und *für* sie schon offenbar sein. Prädikation muß, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das *nicht prädikativen* Charakter hat. Die Satz Wahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit). in der vorprädikativen Offenbarkeit *von Seiendem* gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei. Den verschiedenen Arten und Bezirken des Seienden gemäß wandelt sich der Charakter seiner möglichen Offenbarkeit und der zugehörigen Weisen des auslegenden Bestimmens. So unterscheidet sich z. B. die Wahrheit von Vorhandenem (z. B. der materiellen Dinge) als *Ent-*

13

¹¹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* I, 1927 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII), § 44, S. 212–230; über die Aussage § 33, S. 154 ff. — Die Seitenzahlen stimmen mit denen des Sonderdruckes überein.

Buna göre doğruluk, yalnızca özdeşlikte, birlik olarak kendini gösteren şey üzerine bir uzlaşma olarak uylaşım anlamına gelir. “Doğruluklar” –doğru ifadeler- doğrularını onun temelinde onların uylaşabilecekleri bir şeyle bağıntıdan almaktadırlar. Her doğrulukta birleştirici bağlantı hep ...in temelinde olan, diyesim kendini “gerekçelendiren” bir şeydir. Buna göre de *doğruluk* “temel/neden”e benzer bir şeyle asıl ilişki içinde bulunmaktadır. O zaman da doğruluk sorunu zorunlu olarak temel/neden sorununun “yakınlığına” gider. Dolayısıyla biz doğruluğun neliğine ne denli daha kökten egemen olursak temel/neden sorunu da o denli sağlamlaşmak zorundadır.

Yine de ifade ırası olarak doğruluğun neliği çerçevesi üzerinden giderek daha kökten bir şey elde edilebilir mi? Hiç olmazsa şunu anlamalı: bu doğruluk neliği belirlemesi –her zaman tek teklerde anlaşılabileceği gibi- çürütülemezdir ama yine de türetilmiş bir şeydir.¹¹ Varolan ile *bağıntı* uzlaşımı ve bunun sonucu uylaşımı, *kendi başına* varolanı hemencecik geçerli kılmamakta. Bu bir yüklemisel belirlemenin olanaklı “ne üzerine”si olarak, bu yüklemmeden önce ve belirleme için zaten açık olmalıdır. Yüklemlenin olanaklı olabilmesi için o, *yüklemisel* özelliği *olmayan* bir açık kılma zemininde oturabilmelidir. Önerme doğruluğu, *daha kökten* bir doğruluk zemininde varolur (örtüsünün kaldırılması); *ontik doğruluk* adını verdiğimiz, *varolanın* yüklemsellliği öncesi açıklığı içinde köklerini bulur. Varolanın farklı türlerine ve alanlarına göre onun olanaklı açıklığının ve ona ait yorumlayıcı belirleme tarzlarının özelliği değişmektedir. Böylece sözgelişi el altında olanın (örneğin madde-sel nesnelerin) doğruluğu, bizim kendimiz olan varolan tarafından özel *keşfi* olarak doğruluktan, *varoluş* içindeki *Dasein’in* açılışından

¹¹ Krş. M. Heidegger, *Olmak ve Zaman I*, 1927 (Felsefe ve Görüngübilimsel Araştırma Yıllığı, c. VIII), 44, s.212-230; ifade üzerine 33, s.154 vd. – sayfa numaraları özel basımdakiyle uyuşmakta.

- decktheit* spezifisch von der Wahrheit des Seienden, das wir selbst sind, der *Erschlossenheit* des existierenden Daseins¹². So vielfältig aber die Unterschiede dieser beiden Arten ontischer Wahrheit sein mögen, für alle vorprädikative Offenbarkeit gilt, daß das Offenbarmachen *primär* nie den Charakter eines bloßen Vorstellens (Anschauens) hat, selbst nicht in der »ästhetischen« Betrachtung. Die Kennzeichnung der vorprädikativen Wahrheit als Anschauen legt sich *deshalb* gern nahe, weil die ontische und vermeintlich eigentliche Wahrheit zuvörderst als Satz Wahrheit, d. i. als »*Vorstellungs-verbinding*« bestimmt wird. Das *dieser* gegenüber Einfachere ist dann ein verbindungsfreies, schlichtes Vorstellen. Dieses hat zwar für die *Vergegenständlichung* des freilich dann immer schon notwendig offenbaren Seienden seine eigene Funktion. Das ontische Offenbaren selbst aber geschieht im stimmungsmäßigen und triebhaften Sichbefinden¹³ inmitten von Seiendem und in den hierin mitgegründeten strebensmäßigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden. Doch selbst diese vermöchten nicht, weder als vorprädikative noch als prädikativ sich auslegende, Seiendes an ihm selbst zugänglich zu machen, wenn ihr Offenbaren nicht schon immer zuvor erleuchtet und geführt wäre durch ein Verständnis des Seins (Seinsverfassung: Was- und Wie-sein) des Seienden. *Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem*. Diese Enthülltheit als Wahrheit über das Sein wird *ontologische Wahrheit* genannt. Freilich sind die Termini »Ontologie« und »ontologisch« mehrdeutig, so zwar, daß sich gerade das eigentümliche Problem einer Ontologie verbirgt. *Λόγος* des *ὄν* heißt: das Ansprechen (*λέγειν*) des Seienden als Seiendes, zugleich aber bedeutet es das, *woraufhin* Seiendes angesprochen ist (*λεγόμενον*). Etwas *als* etwas ansprechen besagt aber noch nicht notwendig:
- 14 das so Angesprochene *in seinem Wesen begreifen*. Das alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellende und führende *Ver-*

¹² Vgl. a. a. O. § 60, S. 295 ff.

¹³ Über »Befindlichkeit« vgl. a. a. O. § 29, S. 134 ff.

farklıdır.¹² Ne ki ontik doğruluğun bu iki türü çok katlı olsa da yüklemsellik öncesi her açıklık için şu geçerli: açık kılma *öncelikle* hiçbir zaman salt bir tasarım (görü) özelliği taşımaz, “duyusal-es-tetik” bakış içinde de bu böyledir. Yüklemsellik öncesi doğruluğun göstergesini görü olarak düşünmeye eğilimli olmamız *şundan*: çünkü ontik doğruluk ve asıl olarak kastedilen doğruluk öncelikle önerme doğruluğu olarak, yani “*tasarımlar arasındaki-bağlantı*” olarak belirlenmektedir. O zaman bunun karşısında bağlantıdan bağımsız daha özgün tasarım daha yalın olanıdır. Bu berikin her zaman zaten zorunlu olarak açık olduğunu varsaydığı varolanın *nesneleştirilmesi* için kendine özgü işlevi de vardır. Ama ontik açıklık, bizim kendimiz olarak varolanın tam ortasındaki ruh durumumuza göre ve içgüdüsel bulunuşumuz¹³ içinde ve varolanda bu durumun içinde birlikte temellendirilen amaca ve istence bağlı davranışlarımız içinde gerçekleşir. Yine de bu davranışlar bile –ne yüklemsellik öncesi ne de yüklemisel yorumlama olarak- eğer onun açık kılınması zaten önceden hep, varolanın olmaklığını (olmaklığı kavrama: ne ve nasıl-olmaklığını) anlamak yoluyla açığa çıkartılıp yönlendirilmediyse, varolanı onun kendisinde geçerli kılmaya yetmez. *Ancak/ve yalnızca olmaklığın örtüsünün kaldırılması varolanın açığa çıkarılmasını olanaklı kılar*. Bu, olmaklık konusundaki doğruluk olarak örtüsünü kaldırmaya *ontolojik doğruluk* adını vermektedir. Aslında *ontoloji* ve *ontolojik* terimleri öylesine çok anlamlıdır ki, bir ontolojinin tam da asıl sorununu kendi içinde yitirmeye yol açar. “On”un(“varolan”ın) *logos’u* şu demek: varolana varolan olarak hitap etmek (*legein*), ama aynı zamanda da şu anlama gelir: varolanın onunla ilgili hitap edildiği şey (*legomenon*). Ama bir şeye bir şey olarak hitap etmek henüz zorunlu olarak, onunla ilgili olarak hitap edilen nesneyi *neliği içinde kavramak* demeye gelmez. Varolandaki her tutumu aydınlatan ve güden

¹² Krş. A.y. 60, s. 295 vd.

¹³ “Bulunuş” üzerine krş. A.y. 29 s.134

stehen des Seins (*λόγος* in einer ganz weiten Bedeutung) ist weder ein Erfassen des Seins als solchen, noch gar ein Begreifen des so Erfaßten (*λόγος* in der engsten Bedeutung = »ontologischer« Begriff). Das noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vor-ontologische oder auch das ontologische im weiteren Sinne. Seinsbegreifen setzt voraus, daß das Seinsverständnis sich selbst ausgebildet und das in ihm verstandene, überhaupt entworfene und irgendwie enthüllte Sein eigens zum Thema und Problem gemacht hat. Zwischen vorontologischem Seinsverständnis und ausdrücklicher Problematik des Seinsbegreifens gibt es vielfache Stufen. Eine charakteristische ist z. B. der Entwurf der Seinsverfassung vom Seienden, durch den zugleich ein bestimmtes Feld abgesteckt wird (Natur, Geschichte) als Gebiet möglicher Vergegenständlichung durch wissenschaftliche Erkenntnis. Die vorgängige Bestimmung des Seins (Was- und Wie-sein) von Natur überhaupt verfestigt sich in den »Grundbegriffen« der betreffenden Wissenschaft. In diesen Begriffen werden z. B. Raum, Ort, Zeit, Bewegung, Masse, Kraft, Geschwindigkeit umgrenzt, aber gleichwohl wird das Wesen von Zeit, Bewegung nicht eigenes Problem. Das Seinsverständnis des vorhandenen Seienden ist hier auf einen Begriff gebracht, allein die begriffliche Bestimmung von Zeit und Ort usf., die Definitionen, sind nach Ansatz und Reichweite einzig durch die Grundfragestellung geregelt, die in der betreffenden *Wissenschaft* an das Seiende ergeht. Die Grundbegriffe der heutigen Wissenschaft enthalten weder schon die »eigentlichen« ontologischen Begriffe des Seins des betreffenden Seienden, noch lassen sich diese lediglich durch eine »passende« Erweiterung jener gewinnen. Vielmehr müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe *vor* aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden, so daß von ihnen aus allererst abschätzbar wird, in welcher einschränkenden und je aus einem bestimmten Blickpunkt umgrenzenden Weise die Grundbegriffe der Wissenschaften das in den rein ontologischen Begriffen faßbare Sein treffen. Das »Faktum« der Wissenschaften,

olmaklığı *anlamak* (çok geniş anlamıyla *logos*) ne olmaklığı olmaklık olarak yakalamaktır ne de böyle yakalanmış olanı kavramaktır (en dar anlamıyla *logos*-“ontolojik” kavram). Bu yüzden henüz kavram haline gelmemiş olmaklık anlayışına biz ontoloji-öncesi anlama ya da geniş anlamda ontolojik anlama adını veriyoruz. Olmaklığı kavramak olmaklık anlayışının bizzat kendini oluşturmasını ve onun içinde anlaşılan, genelde taslaklaştırılan ve bir biçimde örtüsü kaldırılan olmaklığı kendi konusu ve sorunu yapmasını varsayar. Ontoloji-öncesi olmaklık anlayışı ile olmaklığı kavramanın açıkça sorun-sallaştırılması arasında çok katlı basamaklar vardır. Irasal olan biri şu: varolanın olmaklık kuruluşunun tasarısı, ki bunun aracılığıyla aynı anda bilimsel bilgi tarafından olanaklı nesneleştirme alanı olarak özel bir alan (doğa, tarih) oluşturulur: genelde doğanın olanaklılığının bu ön belirlemesi (ne -ve nasıl -olmak), ilgili bilim alanının temel kavramları içinde sağlamlaştırılır. Bu kavramlar içinde söz gelişi uzam, yer, zaman, hareket, kütle, kuvvet, hız çerçevelenir ama yine de zamanın, hareketin neliği asıl sorun haline gelmez. El altındaki varolanın olmaklık anlayışı burada bir kavrama taşınmıştır, ama zamanın, uzamın vb. kavramsal belirlemesi, yani tanımlar, yalnızca amaç ve kapsama göre söz konusu *bilgi alanındaki* varolanda geçerli olan temel sorgulama yoluyla düzenlenirler. Günümüz biliminin temel kavramları ne söz konusu varolanın olmaklığının “asıl” ontolojik kavramlarını içermekte ne de bu kavramları hiç olmazsa “uygun” bir genişletme aracılığıyla elde etmeye izin vermekteler. Kökensel ontolojik kavramların bütün bilimsel kavram tanımlarından *önce* elde edilmesi zorunludur: öyle ki ancak onlardan hareketle hangi kısıtlamalar içinde -ve her seferinde belli bir bakış açısından çerçevesi çizilmiş tarzda- bilgi alanlarının temel kavramlarının salt ontolojik kavramlar içinde yakalanabilen olmaklığa uygun olduğu kestirilebilir. Bilimlerin “factum”u(olgusu),

d. h. der in ihnen notwendig so wie in jedem Verhalten zu Seiendem eingeschlossene faktische Bestand an Seinsverständnis ist weder Begründungsinstanz für das Apriori noch die Quelle der Erkenntnis desselben, sondern nur eine mögliche veranlassende Anweisung auf die ursprüngliche Seinsverfassung z. B. von Geschichte oder Natur, eine Anweisung, die selbst noch der ständigen Kritik unterstellt bleiben muß, die ihre Richtpunkte schon in der grundsätzlichen Problematik alles Fragens nach dem Sein von Seiendem genommen hat.

Die möglichen Stufen und Abwandlungen der ontologischen Wahrheit im weiteren Sinne verraten zugleich den Reichtum dessen, was als ursprüngliche Wahrheit aller ontischen zugrunde liegt¹⁴. Unverborgenheit des Seins aber ist immer Wahrheit des Seins von Seiendem, mag dieses wirklich sein oder nicht. Umgekehrt liegt in der Unverborgenheit von Seiendem je schon eine solche seines Seins. Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschiedenen *Seiendes* in seinem Sein und *Sein von* Seiendem. Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezugs zum *Unterschied von Sein und Seiendem* (ontologische Differenz). Das dergestalt notwendig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen dieses Unterschiedes. Wenn anders nun das

¹⁴ Wenn man heute »Ontologie« und »ontologisch« als Schlagwort und Titel für Richtungen in Anspruch nimmt, dann sind diese Ausdrücke recht äußerlich und unter Verkennung jeglicher Problematik gebraucht. Man lebt der irrigen Meinung, Ontologie als Frage nach dem Sein des Seienden bedeute »realistische« (naive oder kritische) »Einstellung« gegenüber der »idealistischen«. Ontologische Problematik hat so wenig mit »Realismus« zu tun, daß gerade Kant in und mit seiner *transzendentalen* Fragestellung den ersten entscheidenden Schritt seit Plato und Aristoteles zu einer *ausdrücklichen* Grundlegung der Ontologie vollziehen konnte. Dadurch, daß man für die »Realität der Außenwelt« eintritt, ist man noch nicht ontologisch orientiert. »Ontologisch« — in der populär-philosophischen Bedeutung genommen — meint jedoch — und darin bekundet sich die heillose Verwirrung — das, was vielmehr ontisch genannt werden muß, d. h. eine Haltung, die das *Seiende* an ihm selbst sein läßt, was und wie es ist. Aber damit ist noch kein *Problem des Seins* gestellt, geschweige denn das Fundament für die Möglichkeit einer Ontologie gewonnen.

diyesim varolandaki her davranış, içinde olduğu onların içinde olmaklık anlayışına ilişkin kapalı olgusal durum ne *a priori* temellendirme yeridir, ne de varolanın bilgisinin kaynağıdır, yalnızca sözgelişi tarih ya da doğanın kökensel olmaklığını yakalamaya yol açabilecek bir reçetedir: kendisi sürekli eleştiri altında kalmak zorunda olan, yön noktalarını varolanın olmaklığına ilişkin her sorunun temel sorunsallığı içinde zaten almış olan bir reçete.

Geniş anlamıyla ontolojik doğruluğun olanaklı düzeyleri ve değişiklikleri, aynı zamanda her ontik doğruluğun temelinde kökteki doğruluk olarak yatan şeyin zenginliğini ortaya çıkarmakta.¹⁴ Ne ki olmaklığın açığa çıkarılması, örtüsünün kaldırılması –bu varolan ister gerçek olsun ister olmasın- her zaman varolanın olmaklığının doğruluğudur. Öte yandan varolanın açığa çıkarılması içinde zaten bir olmaklık açıklığı yatmaktadır. Her farklı *varolanın* ontik ve ontolojik doğruluğu olmaklığı içinde varolanı ve varolanın olmaklığını içerir. *Olmaklık ile varolanın ayırımı* (ontolojik ayırım) ile ilgileri nedeniyle onlar aslen birliktelik oluştururlar. Bu yolla zorunlu olarak ontik-ontolojik çatallanmış doğruluk neliği yalnızca bu ayırımın açılması (tomurcuk vermesi) ile olanaklıdır. Öte yandan

¹⁴ Günümüzde “ontoloji” ve “ontolojik” terimleri felsefe eğilimleri için slogan ve başlık olarak kullanıldığında bu ifadeler tam anlamıyla yüzeysel ve her tür sorunsallıktan bir haber kullanılmakta. Şu yanıltıcı görüşü taşıyorlar: varolanın olmaklığı sorusu olarak ontoloji “idealist” olan karşısında “realist”(naif ya da eleştirel) “tutum” anlamına gelmekte. Ontoloji sorunu “realism” ile öylesine az ilgili ki, ancak Kant *deney aşırı* sorusu içinde ve onunla, *Platon* ve *Aristoteles*’ten bu yana açık bir ontoloji temeli için ilk önemli adımı atabiliyordu. “Dış dünyanın realitesine” girmek yoluyla henüz ontolojik yön bulunmuş olmaz. –Yaygın felsefe anlamıyla alındıkta- “ontolojik” daha çok ontik denmesi gereken şey anlamına gelmekte ve burada onmaz karışıklık kendini göstermekte: yani *varolanı* ne ise ve nasıl ise öyle kendinde olmaya bırakan tutum. Oysa bu biçimde, bırakın ontoloji olanağı için temel kazanmayı, henüz olmak sorunu bile ortaya konmuş olmamakta.

Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins. 16

Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transzendenz*, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz¹⁵.

Bisher galt es nur, in wenigen, aber wesentlichen Schritten zu zeigen, daß das Wesen der Wahrheit ursprünglicher gesucht werden muß als die traditionelle Kennzeichnung dieser im Sinne einer Eigenschaft von Aussagen zulassen möchte. Wenn aber das Wesen des Grundes einen inneren Bezug zum Wesen der Wahrheit hat, dann kann auch das *Problem* des Grundes nur dort beheimatet sein, wo das Wesen der Wahrheit seine innere Möglichkeit schöpft, im Wesen der Transzendenz. Die Frage nach dem Wesen des Grundes wird zum *Transzendenzproblem*.

Ist diese Verklammerung von Wahrheit, Grund, Transzendenz eine ursprünglich einige, dann muß auch die Verkettung der entsprechenden Probleme überall da ans Licht drängen, wo die Frage nach dem »Grunde« — und sei es auch nur in der Form einer ausdrücklichen Erörterung des Satzes vom Grunde — entschlossener ergriffen wird.

Schon die aus *Leibniz* angeführte Stelle verrät die Verwandtschaft zwischen »Grund«- und Seinsproblem. Verum esse besagt inesse qua idem esse. Verum esse — *Wahrsein* bedeutet aber für *Leibniz* zugleich »in Wahrheit« *sein* — esse schlechthin. Dann ist die Idee von Sein überhaupt ausgelegt durch inesse qua idem esse. Was ein ens zu einem ens macht, ist die »Identität«, die rechtverstandene Einheit, die als einfache ursprünglich einigt und in diesem Einigen zugleich vereinzelt. Die ursprünglich 17

¹⁵ Vgl. a. a. O. § 69 c, S. 364 ff. und überdies S. 363 Anm.

Dasein'ın göstergesi, olmayı-anlayarak kendini varolanla ilişki içine sokmaksa, o zaman ontolojik ayrımın onun içinde somutlaştığı “ayır-abilmek”, kendi olanağının kökünü Dasein'ın neliği temelinde atmalıdır. Ontolojik ayrımın bu temeline biz, önceleyerek, Dasein'ın *aşkınlığı* diyoruz.

Varolana her *yaklaşım* yönelimsel diye damgalanıyorsa, o zaman *yönelimsellik* yalnızca *aşkınlık temelinde* olanaklıdır, ama o ne bu berikiyle özdeştir ne de yönelimsellik aşkınlığın olanaklı hale getirilmesidir.¹⁵

Şimdiye dek kısa ama temel adımlar içinde şunu göstermek önemliydi: doğruluğun neliği, onu bir ifade özelliği anlamında almak isteyen geleneksel belirlemenin yaptığından daha kökten araştırılmak zorundadır. Ama nedenin neliğinin doğruluğun neliği ile içten bir ilgisi varsa, neden *sorunu* da yalnızca, doğruluğun neliği kendi iç olanağını nerede yaratıyorsa orada, aşkınlığın neliği içinde, oturmaktadır. Demek ki nedenin neliği sorusu *aşkınlık-sorunu* haline gelmektedir.

Bu, doğruluk, neden, aşkınlık kenetlenmesi kökten bir kenetlenme ise, buna karşılık gelen sorunların bağlantısını da, “neden” sorusu –yalnızca yeter neden ilkesinin açık bir tartışması biçiminde de olsa- nerede sağlamca yakalanıyorsa orada ışığa çıkarmak zorunlu.

Zaten Leibniz'den alıntılanan yer de “neden” ve olmak-problemi arasındaki akrabalığı açığa çıkarmakta. *Verum esse* (doğru olmak) *inesse qua idem esse* (aynı olmak olarak içinde olmak) demektir. Ama *verum esse-doğru olmak* Leibniz için aynı zamanda kendi başına “doğruluk içinde” olmak-*esse* anlamına gelir. Demek ki genelde olmak idesi *inesse quam idem esse* “aynı olmak olarak” içinde olmak aracılığıyla yorumlanmıştır. Bir *ens*'i (varolanı) bir *ens* (varolan) kılan şey, yalın olarak kökten bir kılan ve aynı zamanda bu birlik içinde bireyleştiren “özdeşlik”tir.

¹⁵ Krş. A.y. 69 c, s. 364 ve ayrıca s. 363 not.

(vorgreifende) einfach vereinzelnde Einigung, die das Wesen von Seiendem als solchem ausmacht, ist aber das Wesen der monadologisch verstandenen »Subjektivität« des subjectum (Substanzialität der Substanz). Die Leibnizische Herleitung des principium rationis aus dem Wesen der Satzwahrheit bekundet so, daß ihr eine ganz bestimmte Idee von Sein überhaupt zugrunde liegt, in deren Licht allein jene »Deduktion« möglich wird. Erst recht zeigt sich der Zusammenhang zwischen »Grund« und »Sein« in der Metaphysik Kants. In dessen »kritischen« Schriften möchte man freilich gemeinhin eine ausdrückliche Behandlung des »Satzes vom Grunde« vermissen; es sei denn, daß man für diesen fast unbegreiflichen Mangel den Beweis der zweiten Analogie als Ersatz gelten läßt. Allein Kant hat den Satz vom Grunde sehr wohl und an ausgezeichneter Stelle seiner Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel des »obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile« erörtert. Dieser »Satz« legt auseinander, *was überhaupt* — im Umkreis und in der Ebene der ontologischen Fragestellung Kants — *zum Sein* von Seiendem, als dem in der Erfahrung zugänglichen gehört. Er gibt eine Realdefinition der transzendentalen Wahrheit, d. h. er bestimmt ihre innere Möglichkeit durch die Einheit von Zeit, Einbildungskraft und »Ich denke«¹⁶. Was Kant vom Leibnizischen Satz des zureichenden Grundes sagt, er sei »eine bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären«¹⁷, das gilt wiederum von seinem eigenen obersten Prinzip aller synthetischen Erkenntnis, sofern sich darin das *Problem* des Wesenszusammenhangs von Sein, Wahrheit und Grund *verbirgt*. Eine daraus erst ableitbare Frage ist dann die über das Ursprungsverhältnis von

¹⁶ Vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. 1929.

¹⁷ Vgl. Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790, Schlußbetrachtung über die drei vornehmlichen Eigentümlichkeiten der Metaphysik des Herrn von Leibniz. Vgl. auch die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, I. Abteilung.

Ama varolan olarak varolanın neliğini oluşturan, kökteki (öncelikli) yalın bir kılan birleşme, öznenin *monadolojik* olarak anlaşılan “özneselliği” (tözün tözselliği)nin neliğidir. Leibniz’in *principium rationis*’i(yeter neden ilkesini) önerme doğruluğunun neliğinden türetmesi şunu göstermekte: onun temelinde genelde çok belli bir olmak idesi yatmaktadır; bu türetme yalnızca bu idenin ışığında olanaklı olmaktadır. “Neden” ile “olmak” arasındaki bağlantı aslında tam olarak Kant’ın Metafizik’inde ortaya konmakta. Ama onun “eleştirili” yapıtlarında genellikle açık bir “yeter neden ilkesi” araştırması eksik bulunur ve olsa olsa bu neredeyse kavranamayan eksiklik yerine “ikinci analogi kanıtı” geçerli olabilir diye düşünülür. Oysa Kant nedensellik ilkesini *Salt Aklın Eleştirisi*’nin çok önemli bir yerinde “Her Sintetik Yargının En Yüksek İlkesi” başlığı altında açıklamıştır. Bu “ilke”, deneyim alanında geçerli olarak varolanın *olmaklığına* genelde ait olan şeyi –Kant’ın ontolojik soru sorma çerçevesi içinde ve düzeyinde- ortaya koymakta. Kant, aşkınsal doğruluğun iç olanağını zaman, imgeleme gücü ve “düşünüyorum”¹⁶ birliği aracılığıyla belirleyerek aşkınsal doğruluğun gerçek tanımını vermekte. Kant’ın, Leibniz’in yeter neden ilkesi konusunda, onun “metafizikte hala yapılması gereken araştırmalara dikkate değer bir uyarı”¹⁷ olduğu yollu ileri sürdüğü şey; olmak, doğruluk ve neden bağlantısı sorunu içinde saklı olduğu için, her sintetik bilmenin en yüksek ilkesi konusunda da geçerlidir. Aşkınsal ve formel mantığın kök ilişkisi

¹⁶ Krş. Heidegger, Kant ve Metafizik Sorunu. 1929.

¹⁷ Krş. Kant, Daha Eski Biri Aracılığıyla Salt Aklın Tüm Yeni Eleştirilerini Gereksiz Kılması Gereken Bir Buluş Üzerine. 1790, Bay Leibniz’in Metafiziğinin önde gelen üç özelliği üzerine sonuç incelemesi. Ayrıca Krş. Metafiziğin İlerlemesi Üzerine Değerlendirme Yazısı, I. Kısım.

transzendentaler und formaler Logik bzw. das Recht einer solchen Unterscheidung überhaupt.

Die kurze Darstellung der Leibnizischen Ableitung des Satzes vom Grunde aus dem Wesen der Wahrheit sollte den Zusammenhang des Problems des Grundes mit der Frage nach der inneren Möglichkeit der ontologischen Wahrheit, d.h. schließlich mit der *noch* ursprünglicheren und demzufolge umgreifenden Frage nach dem Wesen der Transzendenz verdeutlichen. Die *Transzendenz* ist demnach der *Bezirk*, innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen. Diesen Bezirk gilt es in einigen Hauptzügen vor Augen zu legen. 18

II. Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes

Eine terminologische Vorbemerkung soll den Gebrauch des Wortes »Transzendenz« regeln und die Bestimmung des damit gemeinten Phänomens vorbereiten. Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses eignet als Geschehen einem Seienden. Formal läßt sich der Überstieg als eine »Beziehung« fassen, die sich »von« etwas »zu« etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, *woraufzu* der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das »Transzendente« genannt ist. Und schließlich wird im Überstieg je *etwas* überstiegen. Diese Momente sind einem »räumlichen« Geschehen entnommen, das der Ausdruck zunächst meint.

Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem *menschlichen Dasein* eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltensweise, sondern als *vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden*. Allerdings hat das menschliche Dasein als »räumlich« existierendes unter anderen Möglichkeiten auch die

üzerine ya da genelde böyle bir ayırmanın gerekçesi üzerine bir soru ancak buradan türetilir.

Leibniz'in yeter neden ilkesini doğruluğun neliğinden türetmesi konusundaki kısa sunumumuz, neden sorununun ontolojik doğruluğun iç olanağı sorusuyla, diyesim sonunda çok daha kök ve dolayısıyla daha kapsamlı sorulan "aşkınlığın neliği" sorusuyla bağlantısını açık kılarsa gerek. Öyleyse aşkınlık, içinde neden sorusuyla uygun biçimde karşılaşmak durumunda olduğumuz *alandır*. Demek ki bu alanı kimi ana çizgileri içinde gözler önüne sermemiz gerekmektedir.

II. Nedenin Neliği Soru Alanı Olarak Aşkınlık

"Aşkınlık" sözcüğünün kullanımını ve bununla kastedilen olgunun belirlenimini hazırlayacak bir terim açıklaması gerekiyor. Aşkınlık, aşma demektir. Aşkın (aşan) şey, aşmayı gerçekleştiren, aşma ediminde kendini tutan şeydir. Bu, olay olarak bir varolana uymakta. Biçimsel olarak aşma, bir şey"den" bir şey"e" geçen bir "ilişki" olarak anlaşılabilir. Aşmanın ona doğru gerçekleştirdiği şey ve uygun olmayan biçimde çoğunlukla "aşkın" adı verilen şey de aşmaya aittir. Sonunda aşma içinde her seferinde *bir şey* aşılır. Bu uğraklar, ifadenin öncelikle düşündürdüğü "uzamsal" bir olaydan alınmakta.

Aşkınlık, açık kılıcı ve belgelendirici terim anlamıyla *insan Dasein'ına* uyan şeyi imler. Dediğim şu: başkaları arasında kimileyin gerçekleştirilen kimileyin gerçekleştirilmeyen olanaklı bir davranış tarzı olarak değil, bu *varolanın her olanaklı davranışından önce meydana gelen temel kuruluş* olarak. İnsan Dasein'ı "uzamsal" varolan olarak başka olanaklar arasında, uzamlı bir

19 zu einem räumlichen »Übersteigen« einer räumlichen Schranke oder Kluft. Die Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein »Sich«-bewegen-im-Raume ermöglicht.

Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als »Dasein« verstehen, den Titel »Subjekt«, dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als »Subjekt«, um dann, *falls* gar Objekte vorhanden sind, *auch* zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie »Subjektivität« im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen.

Freilich wird zunächst durch die Charakteristik der Transzendenz als Grundstruktur der »Subjektivität« für das Eindringen in diese Verfassung des Daseins wenig gewonnen. Im Gegenteil, weil jetzt überhaupt der ausdrückliche oder meist unausdrückliche Ansatz eines Subjektbegriffes eigens abgewehrt ist, läßt sich auch die Transzendenz nicht mehr als »Subjekt-Objekt-Beziehung« bestimmen. Dann übersteigt aber das transzendente Dasein (ein bereits tautologischer Ausdruck) weder eine dem Subjekt vorgelagerte und es zuvor zum Inbleiben (Immanenz) zwingende »Schranke«, noch eine »Kluft«, die es vom Objekt trennt. Die Objekte — das vergegenständlichte Seiende — sind aber auch nicht das, *woraufzu* der Überstieg geschieht. *Was* überstiegen wird, ist gerade einzig *das Seiende selbst*, und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgен sein und werden kann, mithin *auch und gerade* das Seiende, als welches »es selbst« existiert.

Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es *als* es »selbst«. Die Transzendenz konsti-

engeli ya da bir hendeği uzamsal olarak “aşma” olanağı da elbette taşımakta. Aşkınlık yine de genelde varoluş gibi bir şeyi ve onunla birlikte “kendini” uzam-içinde-devindirmeyi de olanaklı kılan bir aşmadır.

Her seferinde bizim kendimiz olan ve “Dasein” olarak anlaşılan varolan için “özne” adı seçilirse o zaman şu söylenebilir: aşkınlık öznenin neliğini betimler, özneliğin temel yapısıdır. Özne hiçbir zaman önce “özne” olarak, sonra da, ola ki nesnelerle karşılaşır, onları aşmak için *de* var değildir, tersine özne *olmak* demek, aşkınlık içinde ve aşkınlık olarak varolan olmak demektir. Aşkınlık sorunu hiçbir zaman aşkınlık acaba bir öznedeki olabilir mi yoksa olamaz mı kararı aranacak şekilde açıl原因amaz, daha çok aşkınlık anlayışı zaten şu konudaki kararı varsayar: acaba genelde “öznelik” diye bir kavrama ulaşıldı mı, yoksa yalnızca “bir özne bozuntusu” mu göz önüne almaktayız?

Ama “özneliğin” temel yapısı olarak aşkınlık özelliği ile aşkınlık olarak Dasein’ın temel yapısının kavranışı konusunda pek yol alınmış olunmamakta. Tersine şimdi açık ya da çoğunlukla örtük bir özne kavramının öne sürülmesinden kaçınmak uygun olur. Bunun için aşkınlık da artık “özne-nesne-ilişkisi” olarak belirlenemez. Ama o zaman aşmakta olan Dasein (kendi içinde totolojik bir ifade) ne bir öznenin önüne önceden konulmuş ve onu içinde kalmaya (içkin) zorlayan bir “engeli” ne de onu nesneden ayıran bir “hendeği” aşmakta demektir. Öte yandan nesneler –nesneleştirilmiş varolanlar- de aşmanın *ona doğru* olduğu şeyi oluşturmazlar. Aşılan şey, yalnızca düpedüz *varolanın kendisidir*, diyesim Dasein için örtüsü açılmış olan ve açılmış hale gelebilen her varolan, sonuçta *doğrudan* “kendisi” varoluşunu gerçekleştirmekte olan şey olarak o varolan.

Aşma içinde Dasein her şeyden önce, o olduğu varolana erişir, “kendisi” olarak varolana erişir. Aşkınlık

tuert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, sondern der Überstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein »selbst« *nicht* ist; genauer: im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein »Selbst« ist und was nicht. Sofern aber das Dasein als Selbst existiert – und nur insofern – kann es »sich« verhalten zu Seiendem, das aber vordem überstiegen sein muß. Obzwar inmitten des Seienden seiend und von ihm umfassen, hat das Dasein als existierendes die Natur immer schon überstiegen. 20

Was da nun aber jeweils in einem Dasein an Seiendem überstiegen ist, hat sich nicht einfach zusammengefunden, sondern das Seiende ist, wie immer es im Einzelnen bestimmt und gegliedert sein mag, im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen. Diese mag dabei als solche unerkannt bleiben, wenn sie auch immer – aus jetzt nicht zu erörternden Gründen – vom Seienden her und meist aus einem eindringlichen Bezirk desselben gedeutet und daher zum mindesten gekannt ist.

Der Überstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen und zuweilen nicht, etwa gar lediglich und zuerst als theoretisches Erfassen von Objekten. Mit dem Faktum des Daseins ist vielmehr der Überstieg da.

Wenn nun aber das Seiende *nicht* das ist, *woraufhin* der Überstieg erfolgt, wie muß dieses »Woraufhin« dann bestimmt, ja überhaupt gesucht werden? Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein *transzendentaler*. Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesentlich zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt. Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine »transzendente« Erörterung genannt werden. Was allerdings »transzendental« besagt, darf nun nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das »Transzendente« als »Stand-

“kendiliği” oluşturur. Ama yine de öncelikle hiçbir zaman yalnızca kendiliği oluşturmaz, tersine aşma Dasein’ın “kendisi” olmayan varolanla da birlik kurar; daha doğrusu, yalnızca aşma içinde ve onun aracılığıyla varolanın içinde bir “kendisi”nin kim olduğu, nasıl olduğu ve ne olmadığı ayrımsanabilir ve kararlaştırılabilir. Ne ki Dasein kendisi olarak varoluşunu gerçekleştirdiği sürece –ve yalnızca bu sürece- önceden aşılmış olmak zorunda olan varolanla “kendisini” ilişki içine sokabilir. Varolanın ortasındaki varolan olmasına karşın ve varolanlar tarafından kuşatılmış olmasına karşın, varoluşunu gerçekleştiren olarak Dasein doğayı her zaman zaten aşmıştır.

Ne ki her seferinde bir Dasein içinde varolanı aşmış olan şey, biraraya getirilmiş bir şey değildir, tek tek olarak her zaman nasıl belirlenmiş ve bölünmüş olursa olsun, varolan, baştan beri bir bütünlük içinde aşılmış olur. Bu bütünlük –şimdi açıklanamayacak nedenlerden ötürü- varolandan hareketle ve çoğunlukla onun oluşturduğu bir alanından yola çıkılarak yorumlansa da ve dolayısıyla iyi kötü bilindik olsa da, bu süreç içinde kendisi olarak bilinmez kalabilir.

Aşma bütünlük olarak gerçekleşir. Sanki yalnızca ve öncelikle nesnelerin teorik kavranması gibi bir şeymiş gibi hiçbir zaman kimileyin olur kimileyin olmaz değildir. Da-sein olgusu ile aşma zaten oradadır.

Ama varolan, geçişin oraya olduğu şey *değil* ise, bu “oraya doğru” nasıl belirlenecek, hatta genelde nasıl aranmak zorunda olacak? Dasein’ın Dasein olarak aştığı “oraya doğru”ya biz *dünya* adını vermekteyiz ve şimdi aşkınlığı *dünya-içinde-olmak* olarak belirlemekteyiz. Dünya aşkınlığının birlikli yapısını oluşturur, bu yapıya ait olarak dünya kavramı *aşkınsal* bir kavramdır. Bu terim ile, nelik olarak aşkınlığa ait olan ve iç olanağını ona borçlu olan her şey kastedilmekte. Zaten ancak bu yüzden aşkınlığın açıklığa kavuşturulması ve yorumu da “aşkınsal” bir açıklama adını alabilir. O halde “aşkınsal” denen şey, “dayanak noktası” olarak

21 punkt« und gar »erkenntnistheoretischen« zuweist. Das schließt die Feststellung nicht aus, daß gerade *Kant* das »Transzendente« als Problem der inneren Möglichkeit von Ontologie überhaupt erkannt hat, obzwar für ihn das »Transzendente« noch eine wesentlich »kritische« Bedeutung behält. Das Transzendente betrifft für *Kant* die »Möglichkeit« (das Ermöglichende) derjenigen Erkenntnis, die *nicht zu Unrecht* die Erfahrung »überfliegt«, d. h. nicht »transzendent«, sondern Erfahrung selbst ist. Das Transzendente gibt so die obzwar einschränkende, hierdurch jedoch zugleich positive Wesensbegrenzung (Definition) der nichttranszenten, d. i. dem Menschen als solchem möglichen ontischen Erkenntnis. Mit einer radikaleren und universaleren Fassung des Wesens der Transzendenz geht dann aber notwendig eine ursprünglichere Ausarbeitung der Idee der Ontologie und damit der Metaphysik zusammen.

Der die Transzendenz kennzeichnende Ausdruck »In-der-Welt-sein« nennt einen »Sachverhalt«, und zwar einen vermeintlich leicht einsichtigen. Was jedoch damit gemeint ist, hängt davon ab, ob der Begriff *Welt* in einer vorphilosophisch vulgären oder in transzendentaler Bedeutung genommen wird. Die Erörterung einer zwiefachen Bedeutung der Rede vom In-der-Welt-sein kann das verdeutlichen.

Transzendenz, als In-der-Welt-sein gefaßt, soll dem menschlichen Dasein zukommen. Das ist aber schließlich das Trivialste und Leerste, was sich aussagen läßt: das Dasein kommt unter dem anderen Seienden auch vor und ist daher als solches anreffbar. Transzendenz bedeutet dann: unter das übrige schon Vorhandene bzw. unter das ständig ins Unübersehbliche vermehrbare Seiende gehörig. Welt ist dann der Titel für alles, was ist, die Allheit, als die das »Alles« über eine Zusammennehmung hinaus nicht weiter bestimmende Einheit. Legt man in der Rede vom In-der-Welt-sein diesen Weltbegriff zugrunde, dann muß freilich die »Transzendenz« *jedem* Seienden *als Vorhandenem* zugesprochen werden. Vorhandenes, d. i. unter anderem Vorkommendes, »ist in der Welt«. Besagt »transzendent«

“aşkınsal” a ve “bilgi felsefesi” ne ayrılan bir felsefeden çıkarılamaz. Bu şu saptamayı dışarda bırakmaz: Tam da Kant, her ne kadar onun için “aşkınsal”, hala aslen “eleştirel” bir anlam içerse de, “aşkınsal”ı genelde ontolojinin iç olanak sorunu olarak görmüştür. Aşkınsal olan, Kant için, *çok haksız olmayan biçimde* deneyimin “dışına çıkan”, yani “aşkın” değil, tersine deneyimin kendisi olan bilginin “olanağı” (bilgiyi olanaklı kılan şey) demektir. Böylece “aşkınsal olan”, kısıtlayıcı olsa da, yine de aşkın olmayan bilginin, yani insan olarak insan için olanaklı ontik bilginin olumlu nelik sınırlamasını (tanımını) verir. Ne ki daha kökten ve daha genel bir aşkınlık neliği kavranması ile, daha asli bir ontoloji ve metafizik fikri çalışmasının birlikte gitmesi zorunludur.

Aşkınlığı imleyen “dünya-içinde-olmak” ifadesi bir “konu içeriğini”, olasılıkla kolay anlaşılan bir “konu içeriğini” kastetmektedir. Ne ki bununla kastedilen şey, “dünya” kavramı felsefe öncesi sıradan anlamında mı, yoksa aşkınsal anlamında mı alınıyor, buna bağlıdır. “Dünya-içinde-olmak” teriminin ikili anlamının açılması bunu açık hale getirebilir.

Dünya-içinde-olmak olarak kavranan aşkınlık insan Dasein’ına uygun olsa gerek. Ama bu aslında söylenebilecek en gereksiz ve en boş şey: Dasein öteki varolanlar arasında da söz konusu ve dolayısıyla kendi başına onlarda da karşılaşılabilen demek olur, o zaman da aşkınlık şu demeye gelir: el altında olan, yani sürekli olarak uçsuz bucaksız çoğaltılabilen varolanlara uyan şey. O zaman dünya, varolan her şey için bir başlık olur, ötesinde daha çok belirleyici birlik olmayan bir birlikte alma olarak “her şey” olan genellik. Dünya-içinde-olmak ifadesinde bu dünya kavramı temel alınırsa o zaman “aşkınlık” *el altındaki her* varolan için söylenmek zorundadır. El altında olan, yani başka şeyler arasında bulunan şey, “dünya içindedir” demektir.

nichts weiter als »zum übrigen Seienden gehörig«, dann ist es evident unmöglich, die Transzendenz als *auszeichnende Wesensverfassung* dem menschlichen *Dasein* zuzusprechen. Der Satz: zum Wesen des menschlichen *Daseins* gehört das In-der-Welt-sein, ist dann sogar evident falsch. Denn es ist nicht wesensnotwendig, daß dergleichen Seiendes wie menschliches *Dasein* faktisch existiert. Es kann ja auch *nicht* sein.

Wenn nun aber andererseits dem *Dasein* mit Recht und ausschließlich das In-der-Welt-sein zugesprochen wird, und zwar als *Wesensverfassung*, dann kann dieser Ausdruck nicht die vorgenannte Bedeutung haben. Dann bedeutet aber auch Welt etwas anderes als die Allheit des gerade vorhandenen Seienden. 22

Dem *Dasein* das In-der-Welt-sein als Grundverfassung zusprechen, heißt, etwas über sein Wesen (seine eigenste innere Möglichkeit als *Dasein*) aussagen. Hierbei kann gerade *nicht darauf* als ausweisende Instanz gesehen werden, *ob* und *welches* *Dasein* je nun gerade faktisch existiert oder nicht. Die Rede vom In-der-Welt-sein ist keine Feststellung des faktischen Vorkommens von *Dasein*, ja überhaupt keine ontische Aussage. Sie betrifft einen das *Dasein* überhaupt bestimmenden Wesensverhalt und hat daher den Charakter einer ontologischen These. Mithin gilt: das *Dasein* ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es *kann* nur als existierendes *sein*, d. h. als *Dasein*, *weil* seine Wesensverfassung im In-der-Welt-sein liegt.

Der Satz: das faktische *Dasein* ist in einer Welt (kommt unter anderem Seienden vor), verrät sich als eine nichtssagende Tautologie. Die Aussage: zum Wesen des *Daseins* gehört, daß es in der Welt ist (»neben« anderem Seienden notwendig auch vorkommt), erweist sich als falsch. Die These: zum Wesen von *Dasein* als solchem gehört das In-der-Welt-sein, enthält das *Problem* der Transzendenz.

Die These ist ursprünglich und einfach. Hieraus folgt nicht die Einfachheit ihrer Enthüllung, wenngleich das In-der-Welt-sein je nur in *einem*, nach verschiedenen Graden durchsichtigen

“Aşkınlık”, “öteki varolanlara uygun olan”dan başka bir şey demek değilse, o zaman aşkınlığa insan Dasein’ı için özel nelik kavramı demek açıkça olanaksız olur. Dahası o zaman “dünya-içinde-olmak insan Dasein’ının neliğine aittir” cümlesi açıkça yanlış olur. Çünkü, insan Dasein’ı gibi bir varolanın olgu olarak varoluşunu gerçekleştirmesi nelik zorunluğu taşımaz, o pekala varolmaya da bilir.

Ne ki öte yandan dünya-içinde-olmak haklı olarak ve yalnızca Dasein için, diyesim onun nelik kurucusu olarak söyleniyorsa, bu ifade biraz önce belirtilen anlamı taşıyamaz. Ama o zaman dünya da doğrudan el altındaki varolanların bütünlüğünden başka bir şey anlamına gelir.

Dasein için dünya-içinde-olmakı temel kurucu olarak söylemek demek, neliği (Dasein olarak en kendine özgü iç olanağı) üzerine bir şey söylemek demeye gelir. Bu durumda *acaba* Dasein doğrudan olgusal olarak varoluşunu gerçekleştirmiş mi yoksa gerçekleştirmemiş mi, ve hangi Dasein doğrudan olgusal olarak var ya da değil, bu konuda ölçütü olan uğrak olarak görülemez. Dünya-içinde-olmak Dasein’ın somut söz konusu olmasının bir saptaması, hele hele ontik bir ifade hiç değildir. Bu ifade Dasein’ı genelde belirleyen bir nelik içeriğidir ve dolayısıyla da ontolojik bir tez özelliği taşır. Dolayısıyla şu önemli: Dasein yalnızca ve yalnızca somut olarak varoluşunu gerçekleştirdiği için bir “dünya-içinde-olmak” değildir, tam tersine: o ancak ve ancak varoluşu gerçekleştiren olarak Dasein olarak *olabilir*; *çünkü* onun nelik kurucusu ‘dünya-içinde-olmak’ta yatmaktadır.

“Somut Dasein bir dünya içindedir (başka varolanlar arasında söz konusu olur)” cümlesi hiçbir şey söylemeyen bir totoloji olarak kendini göstermektedir. “Onun dünya içinde olması (başka varolan “yanında” zorunlu olarak söz konusu da olması) Dasein’ın neliğine aittir” ifadesi yanlıştır. “Dünya-içinde-olmak Dasein olarak Dasein’ın neliğine aittir” tezi aşkınlık *sorununu* içermektedir.

Bu tez kökenseldir ve yalındır. Ama her ne kadar “dünya-içinde-olmak” her seferinde çeşitli düzeylerde saydam *tasarı* içinde hazırlayıcı ve hep

Entwurf in das vorbereitende und wieder (freilich immer relativ) begrifflich abzuschließende Verständnis gebracht werden kann.

- 23 Die Transzendenz des Daseins ist mit der bisherigen Charakteristik des In-der-Welt-seins nur erst aus der Abwehr bestimmt. Zur Transzendenz gehört Welt als das, woraufhin der Überstieg geschieht. Das positive Problem, als was Welt verstanden, wie der »Bezug« des Daseins zur Welt bestimmt, d. h. wie das In-der-Welt-sein als ursprünglich einige Daseinsverfassung begriffen werden soll, erörtern wir hier nur in der Richtung und in den Grenzen, die durch das leitende Problem des Grundes gefordert sind. In Absicht hierauf sei eine Interpretation des *Weltphänomens* versucht, die der Erhellung der Transzendenz als solcher dienen soll.

Zur Orientierung über dieses transzendente Phänomen der Welt sei eine freilich notwendig lückenhafte Charakteristik der Hauptbedeutungen vorausgeschickt, die in der Geschichte des Weltbegriffes sich vordrängen. Bei solchen elementaren Begriffen ist meist die vulgäre Bedeutung nicht die ursprüngliche und wesentliche. Diese wird immer wieder verdeckt und kommt nur schwer und selten zu ihrem Begriff.

Schon in den entscheidenden Anfängen der antiken Philosophie zeigt sich etwas Wesentliches¹⁸. *Kóσμος* meint nicht dieses und jenes andrängende und bedrängende Seiende selbst, auch nicht dieses alles zusammengekommen, sondern bedeutet »Zustand«, d. h. das *Wie*, in dem das Seiende, und zwar *im Ganzen*, ist. *Kóσμος οὗτος* bezeichnet daher nicht diesen Bezirk von Seiendem in Abgrenzung gegen einen anderen, sondern diese Welt des Seienden im Unterschied von einer anderen Welt *desselben* Seienden, das *έόν* selbst *κατὰ κόσμον*¹⁹. Die Welt liegt als dieses »Wie im Ganzen« jeder möglichen Zerstückung

¹⁸ Vgl. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916. S. 174 f. u. 216 Anm.

¹⁹ Vgl. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker: Melissos, Fragm. 7; Parmenides, Fragm. 2.*

yeniden (ama her zaman görelî) kavramsal olarak tamamlanması gereken tek bir kavrayışa taşınabilse de, bundan onun anlamını açığa çıkarmak basittir sonucu çıkmaz.

Dasein'ın aşkınlığı, dünya-içinde-olmak'ın şimdiye kadarki özelliği ile yalnızca değillemeli yoldan belirlendi. Dünya aşkınlığa, aşmanın oraya doğru olduğu şey olarak aittir. Evetlemeli sorun, dünya ne olarak anlaşılmalı, Dasein'ın dünya ile "bağı" nasıl, yani dünya-içinde-olmak'ın kökte kimi Dasein kavrayışı olarak nasıl kavranması gerektiği, bunları burada yalnızca kılavuz neden sorununun gerektirdiği sınırlar içinde ve bu yönde açıklıyoruz. Bu amaçla açıklık olarak aşkınlığın açığa çıkarılmasına hizmet edecek bir *dünya olgusu* yorumu bulunsa gerek.

Bu aşkınsal dünya olgusu konusunda yön bulmak için, dünya kavramı tarihi içinde öne çıkan temel anlamların zorunlu olarak boşlukta kalan bir özelliğini önceden ortaya koyalım. Bu tür temel kavramlarda yaygın anlam çoğunlukla kökteki ve asıl anlam olmaz. Bu beriki anlam hep kapalıdır ve ancak güçlkle ve ender olarak kavranır.

Daha Eski Çağ Felsefesinin başlangıçlarında önemli bir şey kendini göstermekte.¹⁸ *Kosmos* önümüze çıkan şu ya da bu varolanın kendisi anlamına gelmez, bunların hepsi de demek değildir, tersine "durum" anlamına gelir, yani varolan *bütün içinde nasıldır*, bu anlama gelir. Dolayısıyla *kosmos houtos* (bu dünya), varolanın başka bir varolan karşısında sınırdaki bu alanı değil, varolanın bu dünyasının, aynı varolanın, *eon kata kosmon'un* (dünyaya göre varolanın) kendisinin, başka bir dünyasından ayırımı içindeki alanı betimler.¹⁹ Dünya, varolanın her olanaklı bölümlemesi,

¹⁸ Krş. K. Reinhard, Parmenides ve Yunan Felsefesi Tarihi. 1916. s. 174 ve 216.

¹⁹ Krş. Diels, Sokrates Öncesi Fragmentler: Melissos, fragm. 7; Parmenides, fragm. 2

des Seienden schon zugrunde; diese vernichtet nicht die Welt, sondern *bedarf* ihrer immer. Was *ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ* ²⁰ ist, hat diesen nicht erst in der Zusammenschiebung gebildet, sondern ist durch die Welt durch- und vorgängig beherrscht. Einen weiteren Wesenszug des κόσμος erkennt Heraklit ²¹: *ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐγγηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι*. Den Wachen gehört eine und daher gemeinsame Welt, jeder Schlafende dagegen wendet sich seiner eigenen Welt zu. Hier ist die Welt in Beziehung gebracht zu Grundweisen, in denen das menschliche Dasein faktisch existiert. Im Wachen zeigt sich das Seiende in einem durchgängig einstimmigen, durchschnittlich jedermann zugänglichen Wie. Im Schlaf ist die Welt des Seienden eine ausschließlich auf das jeweilige Dasein vereinzelte. 24

Aus diesen knappen Hinweisen wird schon ein Mehrfaches sichtbar: 1. Welt meint eher ein *Wie des Seins* des Seienden als dieses selbst. 2. Dieses Wie bestimmt das Seiende *im Ganzen*. Es ist im Grunde die Möglichkeit jedes Wie überhaupt als Grenze und Maß. 3. Dieses Wie im Ganzen ist in gewisser Weise *vorgängig*. 4. Dieses vorgängige Wie im Ganzen ist selbst *relativ auf* das menschliche *Dasein*. Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, obzwar sie alles Seiende, auch das Dasein mit in Ganzheit umgreift.

So gewiß sich dies allerdings noch wenig ausdrückliche und mehr aufdämmernde Verständnis des κόσμος in die genannten Bedeutungen zusammendrängen läßt, so unbestreitbar nennt doch das Wort oft nur das in solchem Wie erfahrene Seiende selbst.

Es ist aber kein Zufall, daß im Zusammenhang mit dem neuen ontischen Existenzverständnis, das im Christentum durchbrach, die Beziehung von κόσμος und menschlichem Dasein und damit der Weltbegriff überhaupt sich verschärfte und verdeutlichte. Die Beziehung wird so ursprünglich erfahren,

²⁰ A. a. O. Anaxagoras, Fragm. 8.

²¹ A. a. O. Heraklit, Fragm. 89.

“bütündeki nasıllığı” olarak zaten altta yatmaktadır. Bu bölümleme dünyayı ortadan kaldırmaz, tersine hep onu varsayar. *En to heni kosmo* (bir dünya içinde)²⁰ olan şey, bu dünyayı ancak bir araya gelme içinde oluşturmuş değildir, önceden ve sürekli olarak dünyanın egemenliği altındadır. Herakleitos da başka bir *kosmos* özelliği tanımakta:²¹ “Uyanıkların bir ve dolayısıyla ortak bir dünyası vardır, oysa her uyuklayan kişi kendi dünyasına yönelir.” Burada dünya, insan *Dasein*’ının somut olarak varoluşunu gerçekleştirdiği temel tarz içindeki zemin olarak anlaşılmaktadır. Uyanıklıkta, varolan, koşulsuz uyulan, ortalama her kişi için geçerli bir “nasıllık” içinde kendini göstermektedir. Uykuda ise varolanın dünyası, yalnızca her seferinde tek olan *Dasein* ile sınırlanmakta.

Hemen bu kısa saptamalardan bile birkaç şey ortaya çıkmakta: 1. Dünya, şu nesnenin kendisinden çok varolanın *olmaklığının* bir *nasıllığıdır*. 2. Bu nasıllık varolanı *bütünlüğü içinde* belirler. Aslında bu, genelde sınır ve ölçü olarak her nasıllığın olanağıdır. 3. Bu nasıllık bütünlüğü içinde belli *bir biçimde önceden gelir*. 4. Bu önceden gelen nasıllık bütünlüğü içinde bile insan *Dasein*’ına *görelidir*. Dünya, her ne kadar her varolanı, bütünlüğü içinde, aynı zamanda *Dasein*’ı da kuşatıyor olsa bile yine de doğrudan insan *Dasein*’ına aittir.

Fazla açık olmayan, hep daha baskın olan bu *kosmos* anlayışı sözünü ettiğimiz anlamlarda kendini gösterse de, yine de sözcük çoğu kez yalnızca, böyle nasıllık içinde deneyimlenen varolanın kendisini imlemektedir, bu tartışmasız.

Ne ki şu bir raslantı değil: Hıristiyanlıkta yaygınlaşan yeni ontik varoluş anlayışı bağlantısı içinde *kosmos*, insan *Dasein*’ı ile *kosmos* kavramı arasındaki ilişki ve genelde dünya kavramı, incelmekte ve açıklık kazanmaktaydı. Bağlantı öylesine kökte görülmekte ki, *kosmos* artık

²⁰ A.g.y. Anaksagoras, fragm. 8.

²¹ A.g.y. Herakleitos, fragm. 89

daß *κόσμος* nunmehr direkt als Titel für eine bestimmte Grundart menschlicher Existenz in Gebrauch kommt. *Κόσμος οὗτος* bedeutet bei Paulus (vgl. 1. Kor. u. Gal.) nicht nur und nicht primär den Zustand des »Kosmischen«, sondern den Zustand und die Lage des Menschen, die Art seiner Stellung zum Kosmos, seiner Schätzung der Güter. *Κόσμος* ist das Menschsein im Wie einer gottabgekehrten Gesinnung (*ἡ σοφία τοῦ κόσμου*). *Κόσμος οὗτος* meint das menschliche Dasein in einer bestimmten »geschichtlichen« Existenz, unterschieden gegen eine andere schon angebrochene (*αἰὼν ὁ μέλλων*).

25 Ungewöhnlich häufig — vor allem im Verhältnis zu den Synoptikern — und zugleich in einem ganz zentralen Sinne gebraucht das *Johannesevangelium*²² den Begriff *κόσμος*. Welt bezeichnet die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den Charakter des Menschseins schlechthin. Demzufolge ist dann Welt auch ein regionaler Titel für alle Menschen zusammen ohne Unterschied zwischen Weisen und Törichten, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden. Die zentrale Bedeutung dieses völlig anthropologischen Weltbegriffes kommt darin zum Ausdruck, daß er als Gegenbegriff zur Gottessohnschaft Jesu fungiert, die ihrerseits als Leben (*ζωή*), Wahrheit (*ἀλήθεια*), Licht (*φῶς*) begriffen wird.

Diese im Neuen Testament anhebende Bedeutungsprägung von *κόσμος* zeigt sich dann unverkennbar z.B. bei *Augustinus* und *Thomas von Aquino*. *Mundus* bedeutet nach *Augustinus* einmal das Ganze des Geschaffenen. Aber ebensooft steht *mundus* für *mundi habitatores*. Dieser Terminus hat wieder den spezifisch existenziellen Sinn der *dilectores mundi*, *impii*, *carnales*. *Mundus non dicuntur iusti*, quia licet carne in eo habitent, *corde cum deo sunt*²³. *Augustinus* wird diesen Weltbegriff,

²² Bezüglich der Textstellen aus dem Johannesevangelium vgl. den Exkurs über *κόσμος* bei W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament 6), 2. völlig neubearbeitete Aufl., 1925, S. 18. — Zur theologischen Interpretation die ausgezeichneten Darlegungen von A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments*. II. Teil, 1910, S. 114 ff.

²³ *Augustinus, Opera* (Migne), tom. IV, 1842.

doğrudan insan varoluşunun belli bir temel tarzı için başlık olarak kullanılmaktadır. Paulus'ta (krş. 1. Kor. Ve Gal.) *kosmos houtos* (bu dünya) yalnızca ve öncelikle "dünyasal" olanın durumu değil, *insanın* durumu ve konumu, kosmos karşısındaki tutumunun, *kosmosun* iyilerini değerlendirmesinin tarzı anlamına gelmektedir. *Kosmos*, tanrıdan bir uzaklaşma bilgeliği (*he sophia tou kosmou*: dünya bilgeliği) tarzı içinde insan olmaktadır. *Kosmos houtos* (bu dünya) gelecekte bildirilen (*aion ho mellon*-ebedi gelecek) başka bir varoluş karşısında belli bir "tarihsel" varoluş içindeki insan *Dasein*'i anlamına gelmektedir.

Ioannes İncili²² *kosmos* kavramını alışılmadık sıklıkta –en azından öteki İncil yazarlarına göre- ve aynı zamanda çok merkezi bir anlamda kullanmakta. Dünya, insan *Dasein*'ünün tanrıdan uzaklaşmış temel biçimini, kendinde *insan olmak ırasını* betimlemektedir. Dolayısıyla dünya, bilge ya da aptal, doğru ya da günahkar, Musevi ya da dinsizler arasında ayırım yapmaksızın tüm insanlar için bölgesel bir başlıktır. Bu tümüyle insana ilişkin dünya kavramı şurada ifadesini bulmakta: bu kavram, yaşam (*zoe*), doğruluk (*aletheia*), ışık (*phos*) olarak kavranan tanrının oğlu İsa'ya karşı kavram görevi görmektedir.

Yeni Ahit ile kendini gösteren bu *kosmos* anlam vurgusu daha sonra sözgelişi Augustinus ve Thomas Aquinas'ta açıkça görülmekte. Dünya, Augustinus'a göre kimileyin yaratılanın tümü anlamına gelmekte ama aynı sıklıkta da dünya, *mundi habitatores* (dünyada oturanlar) yerine kullanılmakta. Bu terimin ayrıca *dilectores mundi* (dünyayı sevenler), *impii* (inançsızlar), *carneles* (bedensel olanlar) gibi özel varoluşsal bir anlamı vardır. *Mundus*'a (dünyaya) *iusti* (adaletliler) denmez, çünkü onda et ile ikamet ederler, kalp ile tanrı ile birliktedirler.²³ Augustinus daha sonraları

²² Ioannes İncili'nden alınmış metinle ilgili olarak krş. W. Bauer'deki *kosmos* üzerine *excursus*, Das Iohannesevangelium (Yeni Ahit Üzerine Lietzmann'ın El Kitabı), 2. Tamamen yenilenmiş çalışma basım, 1925, s.18 . –Theolojik yorum için önemli metin: A. Schlatter, Yeni Ahit Teolojisi, II. Kısım, 1910, s. 114 vd.

²³ Augustinus, Opera (Migne), c. IV, 1842.

der dann die abendländische Geistesgeschichte mitbestimmte, ebensosehr aus *Paulus* wie aus dem *Johannesevangelium* geschöpft haben. Dafür mag folgende Stelle aus dem Tractatus in Joannis Evangelium einen Beleg geben. Augustinus gibt zu Joh. (Prolog) 1,10 *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω* eine Auslegung von mundus, bei der er den *zweimaligen* Gebrauch von mundus in »mundus per ipsum factus est« und »mundus eum non cognovit« als einen *zweifachen* nachweist. In der ersten Bedeutung besagt mundus soviel wie ens creatum. In der zweiten meint mundus das habitare corde in mundo als amare mundum, was sich deckt mit non cognoscere Deum. Im Zusammenhang lautet die Stelle:

Quid est, *mundus factus est per ipsum*? Coelum, terra, mare 26
et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum²⁴.

Welt bedeutet demnach: Das Seiende im Ganzen und zwar als das entscheidende Wie, gemäß dem sich menschliches Dasein zum Seienden stellt und hält. Ebenso gebraucht *Thomas von*

²⁴ I. c. tract. II, cap. 1, n. 11, tom. III, 1393.

batının tinsel tarihini belirleyen bu dünya kavramını Paulus kadar Ioannes İncilinden de almış olsa gerek. Bunun için İoannes İncili metninden aşağıdaki alıntı bir kanıt olabilir: Ioannes (Giriş) 1, 10 “*O dünyada idi, dünya onun aracılığıyla oluştu ve dünya onu tanımadı.*” Augustinus burada bir dünya yorumu vermekte, bu yorumda “*mundus per ipsum factus est*” (dünya onun aracılığıyla yapılmıştır) ve “*mundus eum non cognovit*” (dünya onu tanımamıştır) kullanımı içinde iki kez dünya kullanımını iki katlı bir kullanım olarak göstermekte. İlk anlamda *mundus* (dünya), *ens creatum* (yaratılmış varolan) demeye geliyor. İkinci anlamda ise *mundus* (dünya) “*non cognoscere Deum*” (Tanrıyı tanımamak) ile örtüşen *amare mundum* (dünyayı sevmek) olarak *habitare corde in mundo* (yüreğiyle dünyada ikamet etmek) anlamına gelmekte. Bu bağlamdaki alıntı şöyle:

“Dünya onun tarafından yapılmıştır, ne demek? Gökyüzü, yer-yüzü, deniz ve onların içinde bulunan her şeye “dünya” denir. Yine başka bir imlemeyle dünyayı sevenler “dünya” adını alır. Dünya onun aracılığıyla yapılmıştır ve dünya onu tanımamıştır. İmdi gökler mi cinlerin bile tanıdığı yaratıcılarını tanımadılar, ya da melekler mi yaratıcılarını tanımadılar veya yıldızlar mı yaratıcılarını tanımadılar? Her yerde her şey ona tanıklık etmiştir. Ama kimler onu tanımadı? Dünyayı sevdikleri söylenen kişiler dünyadır. Nitekim sevdiğimiz için yürekle yaşarız: nerede yaşıyorsak orayı seviyorsak, o yerin adını almayı hak etmişiz demektir. Ne zaman ki şu ev kötüdür, şu ev kötüdür diyoruz, biz onunla kötü adını verdiğimiz şeyin içindeki duvarları suçluyor değilizdir, ya da iyi dediğimiz şeyin içindeki duvarları övüyor değilizdir, kötü ev, yani içinde yaşayan kötüler; iyi ev, içinde yaşayanlar iyi. Böylece dünya, dünyayı severek yaşayanlar. Kim bunlar? Dünyayı sevenler, bizzat kendileri yürekleriyle dünyada yaşayanlardır. Nitekim dünyayı sevmeyenler, bedenleriyle dünyaya dönüktürler ama yürekleriyle gökyüzünde yaşarlar”²⁴

Dolayısıyla dünya şu anlama gelmekte: bütün içinde varolan, yani ona göre insan Dasein'ının varolan karşısındaki belli duruş ve tutum nasıllığı olarak /bütün içinde varolan/. Aynı şekilde Thomas Aquinas “mundus”u

²⁴ A.g.y. Deneme II, Bölüm, 1, 11, III, c., 1393

Aquino mundus einmal gleichbedeutend mit universum, universitas creaturarum, dann aber auch in der Bedeutung von saeculum (weltliche Gesinnung), quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus (saecularis) ist der Gegenbegriff zu spiritualis²⁵.

- 27 Ohne Eingehen auf den Weltbegriff bei *Leibniz* sei die Bestimmung der Welt in der Schulmetaphysik erwähnt. *Baumgarten*²⁶ definiert: mundus (universum, *πᾶν*) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Welt ist hier mit der Allheit des Vorhandenen, und zwar im Sinne des *ens creatum*, gleichgesetzt. Das sagt aber: die Auffassung des Weltbegriffes ist abhängig vom Verständnis des Wesens und der Möglichkeit der Gottesbeweise. Das wird besonders deutlich bei *Chr. A. Crusius*, der den Begriff einer Welt also definiert: »eine Welt heißt eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelt einer realen Verknüpfung gehörte«²⁷. Der Welt wird demnach entgegengesetzt Gott selbst. Sie ist aber auch unterschieden von einem »*einzelnen* Geschöpf«, nicht minder von »*mehreren zugleich seienden* Geschöpfen«, die »*in gar keiner* Verknüpfung stehen«, und schließlich ist Welt auch unterschieden von einem solchen Inbegriffe von Geschöpfen, »welcher *nur ein Teil* von einem anderen ist, mit welchem er in realer Verknüpfung steht«²⁸.

Was nun zu einer solchen Welt an wesentlichen Bestimmungen gehört, das muß sich aus einer zwiefachen Quelle ableiten lassen. In jeder Welt muß einmal vorhanden sein, »was aus dem allgemeinen Wesen der Dinge folgt«. Sodann all das, was sich »bei Setzung gewisser Geschöpfe aus den wesentlichen Eigen-

²⁵ Vgl. z. B. S. th. II², qu. CLXXXVIII, a 2, ad 3; dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum.

²⁶ *Metaphysica*, ed. II, 1743, § 354, p. 87.

²⁷ Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipzig 1745, § 350, S. 657.

²⁸ A. a. O. § 349, S. 654 ff.

(dünyayı) kimileyin evren, *universitas creaturarum* (yaratılanların bütünselliği) ile aynı anlamda kullanmakta, ama ayrıca "*saeculum*" (dünyasal düşünme tarzı), *quod mundi nomine amatores mundi significantur* (dünya adıyla dünyayı sevenler bunu kasteder) anlamında da kullanmakta. *Mundanus* (dünyalı) ya da *saecularis, spiritualis* (ruhani) ile karşıt kavramdır.²⁵

Leibniz'deki dünya kavramına değinmeksizin "okul metafiziğindeki" dünya belirlemesini analım. Baumgarten²⁶ şöyle tanımlıyor: *mundus* (dünya) (*universum, pan*=evren, her şey) *est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius* (kendisi başka bir şeyin parçası olmayan, gerçeklikteki sonlu nesneler dizisi (çokluğu, bütünlüğü)dür). Dünya burada el altındaki nesneler bütünlüğü ile, yani *ens creatum* (yaratılmış varolan) anlamıyla eş anlamda kullanılmıştır. Ama bu şu demeye gelir: dünya kavramının anlaşılması tanrının neliğinin ve tanrı kanıtlamasının olanağının anlaşılmasına bağlıdır. Bir dünya kavramını şöyle tanımlayan Chr. A. Crusius'ta bu özellikle açık olmakta: "bir dünya, kendisi olarak gerçek bir bağlantı aracılığıyla ona ait olduğu başka birinin parçası olmayan gerçek bir sonlu nesneler bağlantısı demektir".²⁷ Buna göre dünyanın kendisi tanrının kendisine karşı konmuş olmaktadır. Ama dünya, "*hiçbir bağlantı içinde bulunmayan*", "*birden çok eş zamanlı yaratılmış varolandan*" da, "*tek bir yaratılmış olandan*" da farklıdır ve sonunda dünya, "*onunla gerçek bağlantı içinde bulunduğu başka birinin yalnızca bir parçası olan*" yaratılmış olanlar birliğinden de farklıdır".²⁸

İmdi nelik belirlemeleri olarak böyle bir dünyaya ait olan şey iki katlı bir kaynaktan türetilmek zorunda. Her dünyada "nesnelerin genel neliğinden çıkan şey" el altında olmak zorundadır. Ayrıca, "kimi yaratılmışların ortaya konmasında tanrının neliğine ilişkin özelliklerinden hareketle zorunlu olarak

²⁵ Krş. Sözeliliği: Aziz Thomas, II/2, qu. CLXXXVIII, a 2 ve ad 3; biri iki biçimde dünya içinde olabilir: bedensel varlığıyla ve zihin durumuyla.

²⁶ Metafizik, II. Ed., 1743, par. 354, s. 87

²⁷ Zorunlu Akıl-Hakikatleri Tasarısı: bunlar olumsal hakikatlere nasıl karşıt olurlar? Leipzig 1745, par. 350, s. 657.

²⁸ A.g.y. par. 349, s. 654 vd.

schaften Gottes als notwendig erkennen läßt«²⁹. Deshalb ist auch die »Weltlehre« im Ganzen der Metaphysik nachgeordnet der Ontologie (der Lehre von dem Wesen und den allgemeinsten Unterschieden der Dinge überhaupt) und der »theoretischen natürlichen Theologie«. Welt ist sonach der regionale Titel für die höchste Verknüpfungseinheit der Allheit des geschaffenen Seienden.

Wenn so der Weltbegriff als ein Grundbegriff der Metaphysik (der rationalen Kosmologie als einer Disziplin der *Metaphysica specialis*) fungiert, *Kants* Kritik der reinen Vernunft aber eine Grundlegung der Metaphysik im Ganzen darstellt³⁰, dann muß hier das Problem des Weltbegriffes entsprechend der Verwandlung der Idee der Metaphysik eine veränderte Gestalt gewinnen. Hierauf aber bedarf es um so mehr eines freilich nur gedrängten Hinweises, als neben der »kosmologischen« Bedeutung von »Welt« in *Kants* Anthropologie wieder die existenzielle, freilich ohne die spezifisch christliche Färbung, durchbricht.

28

Schon in der »Dissertation von 1770«, wo die einleitende Kennzeichnung des Begriffes *mundus* sich zum Teil noch ganz in der Bahn der überlieferten ontischen Metaphysik bewegt³¹, rührt *Kant* an eine Schwierigkeit im Weltbegriff, die sich später in der Kritik der reinen Vernunft zu einem Hauptproblem verschärft und ausweitet. *Kant* beginnt die Erörterung des Weltbegriffes in der »Dissertation« mit einer formalen Bestimmung dessen, was unter »Welt« verstanden wird: Welt ist wesentlich als »terminus« auf »Synthesis« bezogen: *In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. Simplici, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i. e. Mundo.* In § 2 kennzeichnet er diejenigen »Momente«, die für eine Definition des Weltbegriffes wesentlich sind: 1. *Materia* (in sensu transcendentali) h. e. *partes*, quae hic

²⁹ A. a. O. § 348, S. 653.

³⁰ Vgl. darüber: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 1929.

³¹ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*, Sectio I. De notione mundi generatim. §§ 1, 2.

bilinir kılınan her şey el altında olmak zorundadır.”²⁹ Bu yüzden “dünya öğretisi” de metafiziğin bütünlüğü içinde ontolojiden (neliğin ve genelde nesnelerin en genel ayırımlarının öğretisinin) ve “kuramsal doğal teoloji”den sonraya yerleştirilmiş olmaktadır. Buna göre dünya yaratılmış olan varolanın bütünlüğünün en yüksek bağlantılılığı için bölgesel başlıktır.

Böylece dünya kavramı metafiziğin (*metaphysica specialis* /özel metafizik/in bir dalı olarak rasyonel kozmolojinin) temel bir kavramı olarak kabul ediliyorsa, ama Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi*, bütününde metafiziğin bir temelini sunuyorsa,³⁰ o zaman burada dünya kavramı sorunu metafizik fikrinin değişmesine karşılık gelecek değişik bir biçim kazanmak zorunda. Ne ki bunun için elbette yalnızca zorunlu bir uyarı yeterli değil, Kant’ın antropolojisiindeki “dünya” kavramının “kozmojik” anlamı yanında, özel hıristiyan renginden bağımsız asıl anlamının yeniden ortaya çıkması gerekmektedir.

Mundus (dünya) kavramının yol gösterici özelliğinin, bir yanıyla henüz aktarılmış ontik metafizik çizgisinde yol aldığı “1770 yılı Doktora Tezi”nde³¹ bile Kant, daha sonraları *Salt Aklın Eleştirisi’nde* temel bir sorun olarak inceltilen ve genişletilen *dünya kavramındaki* bir güçlüğü değinmekte. Kant “Doktora Tezi”nde dünya kavramı açıklamasına “dünya” ile anlaşılan şeyin formel bir belirlenmesiyle başlar: dünya aslında “*terminus*=sınır, son” olarak “*syntesis*=birleştirme” ile ilgilidir: In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h.e. Simplici, ita syntesis non nisi toto quod non est pars, i.e. Mundo (tözsel olanın birleşiminde çözümleme ancak bütün olmayan bir parça ile, yani *yalın* olanla tamamlanır, öyle ki birleştirme ancak parça olmayan bir bütünle, yani *dünya* ile tamamlanır). İkinci Bölümde Kant dünya kavramının tanımında asıl olan “uğrakları” betimler: 1. *Materia* (in sensu transcendentali) h.e. *partes*, quae

²⁹ A.g.y. par. 348, s. 653

³⁰ Bunun üzerine krş.: Kant ve Metafizik Sorunu, 1929.

³¹ Duyulur ve düşünülür dünyanın biçimi ve ilkeleri üzerine, Kısım I. Dünya kavramı üzerine. Par. 1, 2.

sumuntur esse *substantiae*. 2. *Forma*, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non *subordinatione*. 3. *Universitas*, quae est omnitudo compartium *absoluta*. Bezüglich dieses dritten Moments bemerkt Kant: *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitus perpensa crucem figere philosopho videtur.

29 Dieses »Kreuz« lastete im nächsten Jahrzehnt auf Kant; denn in der Kritik der reinen Vernunft wird gerade diese »universitas mundi« zum Problem, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Es gilt zu klären: 1. *Worauf* bezieht sich die unter dem Titel »Welt« vorgestellte Totalität, bzw. worauf kann sie sich allein beziehen? 2. *Was* ist demgemäß im Weltbegriff vorgestellt? 3. Welchen *Charakter* hat dieses *Vorstellen* von solcher Totalität, d. h. welches ist die Begriffsstruktur des *Weltbegriffs* als solchen? Kants Antworten auf diese von ihm selbst so nicht ausdrücklich gestellten Fragen bringen eine völlige Veränderung des Weltproblems. Zwar bleibt auch für Kants Weltbegriff erhalten, daß die in ihm vorgestellte Totalität sich auf die *endlichen* vorhandenen Dinge bezieht. Allein dieser für den Gehalt des Weltbegriffs wesentliche Bezug auf Endlichkeit erhält einen neuen Sinn. Die Endlichkeit der vorhandenen Dinge wird nicht bestimmt auf dem Wege einer ontischen Nachweisung ihres Geschaffenseins durch Gott, sondern wird ausgelegt im Hinblick darauf, daß die Dinge und inwiefern sie möglicher Gegenstand für ein endliches Erkennen sind, d. h. für ein solches, das sie als schon vorhandene sich allererst *geben* lassen muß. Dieses hinsichtlich seiner Zugänglichkeit auf ein empfangendes Hinnehmen (endliche Anschauung) angewiesene Seiende selbst nennt Kant die »Erscheinungen«, d. h. »Dinge in der Erscheinung«. *Dasselbe Seiende*, verstanden jedoch als möglicher »Gegenstand« einer absoluten, d. i. schöpferischen Anschauung, nennt er die »Dinge an sich«. Die Einheit des Zusammenhangs der Erscheinungen, d. i. die Seinsverfassung des in endlicher Erkenntnis zugänglichen Seienden wird bestimmt durch die ontologischen

hic sumuntur esse substantiae (Madde (aşkınsal anlamda), yani burada tözler olduğu kabul edilen *parçalar*). 2. *Forma*, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non *subordinatione* (Tözlerin subordinatlığıyla (alt düzeni ile) değil, *coordinatlığıyla* (eş düzeni ile) oluşan biçim). 3. *Universitas*, quae est omnitude *compartium absoluta* (Parçaların mutlak hepsiliği olan *tümellik*). Bu üçüncü uğrakla ilgili olarak Kant şunu belirtmekte: *Totalitas haec absoluta, quamquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur* (Bu mutlak hepsilik; bizim tanımımızda olduğu gibi özellikle değillemeli olarak ifade edildiğinde sıradan ve kolay anlaşılabilir bir kavram gibi görünse de, yine de daha derin düşünüldükte filozofu çapraz bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır).

Bu “çapraz”(bu “çarmıh”) daha sonraki on yılda Kant için büyük bir yük oldu; nitekim *Salt Aklın Eleştirisi*’nde tam da bu *universitas mundi*, “dünyanın tümelliği” sorun haline geldi: hem de birkaç açıdan. Şunları açıklığa kavuşturmak önemli: 1. “Dünya” başlığı altında tasarlanan bütünlük *ne ile* ilgilidir ya da tek başına neyle ilişkilendirilebilir? 2. Buna göre dünya kavramı içinde ne tasarlanmış olur? 3. Bu tür bir bütünlüğü tasarlamamanın ne gibi bir özelliği vardır, yani kendi başına *dünya kavramının* kavram yapısı nedir? Kant’ın, kendisinin de açık olmayan biçimde sorduğu bu sorulara verdiği yanıtlar dünya sorununu hepten değiştirmekte. Gerçi Kant için de dünya kavramı, onun tarafından tasarlanmış olan *tümlük*, *sonlu* el altındaki nesnelerle ilgili ama dünya kavramının içeriği için sonlulukla ilgili bu ana bağlantı yeni bir anlam kazanmakta. El altındaki nesnelerin sonluluğu tanrı tarafından yaratılmış olmalarına dayanan ontik bir kanıtlama yoluyla belirlenmemekte, tersine bu sonluluk şu açıdan yorumlanmakta: şeyler, sonlu bir bilme için, yani zaten el altında olan olarak onların kendilerini verdirmek zorunda bırakan bir bilme için olanaklı oldukları ölçüde nesne olurlar. Bu, anlaşılabilirliği açısından duyu alışına (sonlu görü) bağlı varolanların kendilerini Kant “görünüşler”, yani “görünüşteki şeyler” diye adlandırmakta. Yine de aynı varolanlara; mutlak, yani yaratıcı bir görünün olanaklı “nesnesi” olarak anlaşıldıkta, onlara “kendinde şeyler” adını vermekte. Görünüşlerin bağlantı birliği, yani sonlu bilme içinde anlaşılabilir varolanın olmağını kavrama, ontolojik ilkeler aracılığıyla, yani *a priori* sentetik bilme

Grundsätze. d. h. das System der synthetischen Erkenntnisse a priori. Der in diesen »synthetischen« Grundsätzen a priori vorgestellte Sachgehalt, ihre »Realität« in der alten und gerade von Kant festgehaltenen Bedeutung von Sachheit, läßt sich erfahrungsfrei anschaulich aus den Objekten, d. h. aus dem mit diesen notwendig a priori Angeschauten, der reinen Anschauung »Zeit« darstellen. Ihre Realität ist eine objektive, von den Objekten her darstellbare. Gleichwohl ist die *Einheit der Erscheinungen*, weil notwendig angewiesen auf ein faktisch zufälliges Gegebenwerden, jederzeit *bedingt* und grundsätzlich unvollständig. Wird nun diese Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen als vollständig vorgestellt, dann erwächst das Vorstellen eines Inbegriffes, dessen Gehalt (Realität) sich grundsätzlich nicht in einem Bilde, d. h. einem Anschaubaren entwerfen läßt. Diese Vorstellung ist »transzendent«. Sofern aber diese Vorstellung einer Vollständigkeit gleichwohl a priori notwendig ist, hat sie obzwar transzendent doch *transzendente Realität*. Vorstellungen dieses Charakters nennt Kant »*Ideen*«. Sie »enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen«³². »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen«³³. Die in den Ideen vorgestellte Einheit und Ganzheit kann sich, weil sie »niemals im Bilde zu entwerfen ist«³⁴, auch nie unmittelbar auf Anschauliches beziehen. Sie betrifft daher als höhere Einheit immer nur die Einheit der Synthesis des Verstandes. Diese Ideen aber »sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendig auf den ganzen Verstandesgebrauch«³⁵. Als reine Ver-

30

³² Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 568, B 596.

³³ A. a. O. A 832, B 860. ³⁴ A. a. O. A 328, B 384.

³⁵ A. a. O. A 327, B 384.

dizgesi aracılığıyla belirlenmekte. Bu *a priori* sentetik ilkeler içinde tasarlanan konu içeriği, eski ve tam da Kant tarafından benimsenen konu olmak anlamı içindeki “gerçeklik”, deneyden bağımsız görüsel nesnelerden, yani zorunlu olarak *a priori* görülenle birlikte olandan, salt görü “zaman”dan hareketle sergilenmekte. Onun gerçekliği nesnel gerçekliktir, nesnelerden hareketle sergilenebilir bir gerçekliktir. Yine de *görünüşlerin birliği* somut olarak rastlantısal bir verilmişliğe zorunlu olarak bağlı olduğu için her zaman *koşulludur* ve ilke olarak tam değildir. İmdi *görünüşler çokluğunun* bu birliği tam diye tasarlanırsa, o zaman öyle bir bütün tasarımı geliştirilir ki, bu tümlüğün içeriği (gerçekliği) ilke olarak bir resim içinde, yani görü ile yakalanabilen bir resim içinde tasarılaştırmaya izin vermez. Bu tasarım “aşkın”dır. Ne ki bu tasarım aynı zamanda bir tamlık için *a priori* zorunlu olduğundan, aşkın olsa bile yine de *aşkınsal gerçekliktir*. Bu özellikteki tasarımlara Kant “ideler” adını vermekte. İdeler “olanaklı bir empirik bilginin ona ulaşamadığı belli bir tamlık içerirler ve akıl burada şu anlamda dizgesel bir birlik sahibidir: hiçbir zaman tam olarak ulaşamayacağı deneysel olarak olanaklı bir birliğe ulaşmaya çalışmak anlamında”.³² “Ama ben bir dizge altındaki bilgi çokluğu birliğini bir ide altında diye anlıyorum. Bu ide bir bütünlük biçimine ilişkin akıl kavramıdır.”³³ İdeler içinde tasarlanmış olan birlik ve bütünlük, “hiçbir zaman resim haline dökülemediği”³⁴ için, hiçbir zaman görü ile ilgili olanla doğrudan ilişkili de olamaz. Bu yüzden o daha yüksek birlik olarak yalnızca anlama yetisinin birleştirme birliği ile ilgilidir. Ne ki bu ideler “keyfi olarak uydurulmuş değildir, aklın kendi doğası aracılığıyla verilmiştir, dolayısıyla da zorunlu olarak anlama yetisinin tümünün kullanımıyla ilişkilidir.”³⁵ Salt akıl kavramları olarak onlar

³² Krş. Salt Aklın Eleştirisi, A 568, B 596

³³ A.g.y. A 832, B 860

³⁴ A.g.y. A 328, B384

³⁵ A.g.y. A 327, B 384

nunftbegriffe entspringen sie nicht der immer noch auf Gegebenes bezogenen Reflexion des Verstandes, sondern dem reinen Verfahren der Vernunft als schließender. Kant nennt die Ideen daher, im Unterschied von den »reflektierten« Begriffen des Verstandes, »geschlossene« Begriffe³⁶. Im Schließen aber geht die Absicht der Vernunft darauf, das Unbedingte zu den Bedingungen zu gewinnen. Die Ideen als reine Vernunftbegriffe der Totalität sind daher Vorstellungen des Unbedingten. »Also ist der transzendente Vernunftbegriff kein anderer als der von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das *Unbedingte* allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden«³⁷.

- 31 Ideen sind als Vorstellungen der unbedingten Ganzheit eines Bereiches von Seiendem notwendige Vorstellungen. Sofern nun eine dreifache Beziehung von Vorstellungen auf etwas möglich ist, auf das Subjekt und auf das Objekt und auf dieses wieder zwiefach, in endlicher Weise (Erscheinungen) und in absoluter (Dinge an sich), erwachsen drei Klassen von Ideen, denen sich die drei Disziplinen der überlieferten *Metaphysica specialis* zuordnen lassen. Der Weltbegriff ist demnach diejenige Idee, in der die absolute Totalität der in endlicher Erkenntnis zugänglichen Objekte a priori vorgestellt wird. Welt besagt demnach soviel wie »Inbegriff aller Erscheinungen«³⁸, oder »Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung«³⁹. »Ich nenne alle

³⁶ A. a. O. A 310, B 367; ferner A 333, B 390.

³⁷ A. a. O. A 322, B 379. — Zur Einordnung der »Idee« als einer bestimmten »Vorstellungsart« in die »Stufenleiter« der Vorstellungen vgl. a. a. O. A 320, B 376 f.

³⁸ A. a. O. A 334, B 391.

³⁹ Was heißt: sich im Denken orientieren? 1786. WW. (Cassirer) IV, S. 355.

her zaman verili bir şeyle ilişkili olan anlama yetisi refleksionuna bağlı olarak değil, kapatarak aklın salt işlemiyle ortaya çıkarlar. Bu yüzden Kant idelere, anlama yetisinin “refleksiv” kavramlarından ayırımı içinde “kapalı” kavramlar adını verir.³⁶ Ne ki kapatma içinde aklın niyeti koşullardaki koşulsuz olanı çıkarmaya gitmektedir. Bu yüzden bütünlüğün salt akıl kavramları olarak ideler koşulsuz, zorunlu olanın tasarımlarıdır. “Dolayısıyla aşkınsal akıl kavramı, verilmiş bir koşullu için koşulların *bütünlüğünden* başka bir şey değildir. İmdi yalnızca *koşulsuz olan*, koşulların bütünlüğünü olanaklı kıldığı için ve yine koşulların bütünlüğünün kendisi her zaman koşulsuz olduğu için, genelde salt bir akıl kavramı, koşullu olanın sentezinin bir nedenini içerdiği için koşulsuz olan kavramı aracılığıyla açıklanmak zorundadır”.³⁷

Bir varolan alanının koşulsuz tümlüğünün tasarımları olarak ideler zorunlu tasarımlardır. İmdi mademki tasarımların bir şeyle ilgisi üç katlı olanaklı –özneyle, nesneyle ve bu beriki de yine iki katlı, sonlu tarzda (görünüşler) ve mutlak tarzda (kendinde şeyler)- geleneksel *metaphysica specialis* (özel metafizik)’in üç alanının onlarla düzenlendiği üç sınıf ide ortaya çıkmaktadır. Buna göre dünya kavramı, onun içinde sonlu bilme içinde ulaşılan nesnelerin mutlak bütünlüğünün *a priori* tasarımı olduğu idedir. Dolayısıyla dünya demek “bütün görünüşlerin toplamı”³⁸ ya da “bütün olanaklı deneyim nesnelerinin toplamı”³⁹ gibi bir şey demektir. “Bütün aşkınsal

³⁶ A.g.y. A 310, B 367; ayrıca A 333, B 390

³⁷ A.g.y. A 322, B 379. – “İde”lerin tasarımların “basamaklandırılması” içinde belli bir “tasarım türü” olarak düzenlenmesi ile ilgili olarak krş. A.y. A 320, B 376

³⁸ A.g.y. A 334, B 391

³⁹ Düşüncede yön bulmak ne demektir? 1786. WW. (Cassirer) IV, s. 355

transzendentalen Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe«⁴⁰. Da sich nun aber das der endlichen Erkenntnis zugängliche Seiende ontologisch betrachten läßt sowohl hinsichtlich seines Wasseins (essentia) als auch hinsichtlich seines »Daseins« (existentia) oder in der Kantischen Formulierung dieses Unterschiedes, demgemäß er auch die Kategorien und Grundsätze der transzendentalen Analytik einteilt, »mathematisch« und »dynamisch«⁴¹, so ergibt sich eine Einteilung der Weltbegriffe in mathematische und dynamische. Die mathematischen Weltbegriffe sind die Weltbegriffe »in engerer Bedeutung« im Unterschied zu den dynamischen, die er auch »transzendente Naturbegriffe« nennt⁴². Gleichwohl hält es Kant für »ganz schicklich«, diese Ideen »insgesamt« Weltbegriffe zu nennen, »weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und unsere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind, teils auch, weil das Wort Welt im transzendentalen Verstande die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis (wiewohl nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten«⁴³. 32

⁴⁰ Kritik der reinen Vernunft, A 407 f., B 434.

⁴¹ »In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder *mathematisch* oder *dynamisch*: denn sie gehen teils bloß auf die *Anschauung*, teils auf das *Dasein* einer Erscheinung überhaupt.« A. a. O. A 160, B 199. — Hinsichtlich der entsprechenden Unterscheidung der »Grundsätze« sagt Kant: »Man wird aber wohl bemerken, daß ich hier ebensowenig die Grundsätze der Mathematik im einen Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im anderen, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältnis auf den inneren Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch jene insgesamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen...« A. a. O. A 162, B 302. — Vgl. gerade mit Bezug auf eine radikalere Problematik des Weltbegriffs und des Seienden im Ganzen den Unterschied des Mathematisch-Erhabenen und Dynamisch-Erhabenen. Kritik der Urteilskraft, bes. § 28.

⁴² A. a. O. A 419 ff., B 446 ff.

⁴³ A. a. O.

idelere –onlar görünüşlerin sentezi içinde mutlak bütünlüğü karşıladıkları için- dünya kavramları adını veriyorum”.⁴⁰ Sonlu bilgi için uygun olan varolana hem neliği (*essentia*) açısından hem de “Dasein”ı (*existentia*) açısından ya da bu ayırım konusunda Kant’ın, aşkınsal analitiğin kategorilerini ve ilkelerini “*matematik*” ve “*dinamik*”⁴¹ diye ayırdığı sınıflandırma içinde ontolojik olarak bakılabildiği için, dünya kavramları da matematik ve dinamik diye ayrılabilir. Matematiksel dünya kavramları, Kant’ın “aşkın doğa kavramları” diye de adlandırdığı⁴² dinamik dünya kavramlarından farklı olarak “dar anlamdaki” dünya kavramlarıdır. Yine de Kant bu ideleri “toptan, dünya kavramları” diye adlandırmayı “çok yerinde” bulmakta, “çünkü dünya altında bütün görünüşlerin hepsi anlaşılmalıdır ve bizim idelerimiz görünüşler içinde bir yandan yalnızca koşulsuz olana yöneliktir, bir yandan da aşkınsal anlamı içinde dünya sözcüğü, varolan şeylerin hepsinin mutlak bütünlüğü anlamına gelmektedir ve biz yalnızca sentezin tamlığına (aslında yalnızca koşullara gidilmesine rağmen) dikkatimizi veririz.”⁴³

⁴⁰ Salt Aklın Eleştirisi, A 407, B 434

⁴¹ “Olanaklı deneyim üzerinde saf anlama yetisi kavramlarının uygulamasında onun birleştirmesinin kullanımı ya *matematiktir* ya da *dinamik*: çünkü onlar kimileyin yalnızca görüye, kimileyin genelde bir görünüşün Dasein’ına giderler.” A.g.y. A 160, B 199. – Buna karşılık gelen “ilkeler” ayırımı açısından Kant şöyle diyor: “Ama elbette şuna dikkat edilmeli: ben burada bir durumda matematiğin ilkelerini, ikinci durumda ise genel (fiziksel) dinamiğin ilkelerini değil, yalnızca iç duyu (içinde verilen tasarımlar arasında ayırım yapmadan) ilişkisi içindeki saf akıl ilkelerini göz önüne almaktayım. Bu yolla onlar tam olarak olanaklarını almaktalar. Ben onları onların içeriği dolayısıyla değil, daha çok uygulamalarına bakarak adlandırıyorum.” A.g.y. A 162, B 302 – Krş. Tam da daha kökten bir dünya kavramı sorunsalı ile matematik-müthiş olan ve dinamik-müthiş (erhabene) olan arasındaki tüm ayırımı içinde varolan sorunsallığı ile ilgili olarak: Yargı Yetisinin Eleştirisi, s. 28.

⁴² A.g.y. A 419, B 446

⁴³ A.g.y.

In dieser Bemerkung kommt nicht nur der Zusammenhang des Kantischen Weltbegriffes mit dem der überlieferten Metaphysik an den Tag, sondern ebenso deutlich die in der Kritik der reinen Vernunft vollzogene Umwandlung, d. h. ursprünglichere ontologische Interpretation des Weltbegriffes, die sich jetzt in kurzer Beantwortung der obigen drei Fragen also kennzeichnen läßt: 1. Der Weltbegriff ist nicht eine ontische Verknüpfung der Dinge an sich, sondern ein transzendentaler (ontologischer) Inbegriff der Dinge als Erscheinungen. 2. Im Weltbegriff ist nicht dargestellt eine »Koordination« der Substanzen, sondern gerade eine Subordination, und zwar die zum Unbedingten »aufsteigende Reihe« der Bedingungen der Synthesis. 3. Der Weltbegriff ist nicht eine in ihrer Begrifflichkeit unbestimmte »rationale« Vorstellung, sondern als Idee, d. i. als reiner synthetischer Vernunftbegriff bestimmt und von Verstandesbegriffen unterschieden.

Und so wird dem Begriff mundus nun auch der früher zugewiesene Charakter der universitas (Allheit) genommen und einer noch höheren Klasse transzendentaler Ideen vorbehalten, worauf der Weltbegriff selbst eine Hinweisung enthält und die *Kant* das »transzendente Ideal« nennt⁴⁴.

- 33 An dieser Stelle muß auf eine Interpretation dieses höchsten Punktes der Kantischen spekulativen Metaphysik verzichtet werden. Nur eines bedarf der Erwähnung, um den Wesenscharakter des Weltbegriffs, die Endlichkeit, noch deutlicher hervortreten zu lassen.

Als Idee ist der Weltbegriff die Vorstellung einer *unbedingten* Totalität. Gleichwohl stellt er nicht das schlechthin und »eigentlich« Unbedingte vor, sofern die in ihm gedachte Totalität auf Erscheinungen, den möglichen Gegenstand *endlicher* Erkenntnis, bezogen bleibt. Welt als Idee ist zwar transzendent, sie *übersteigt* die Erscheinungen, so zwar, daß sie als *deren* Totalität gerade auf sie *zurückbezogen* ist. Transzendenz im Kantischen

⁴⁴ A. a. O. A 572, B 600 Anm.

Bu alıntıda yalnızca Kant'ın dünya kavramının aktarılan metafizik ile bağlantısı gün yüzüne çıkmamakta, aynı zamanda *Salt Akılın Eleştirisi'nde* gerçekleşen değişmeyi; diyesim şimdi aşağıdaki üç soruya kısa bir yanıt içinde belirtilmeye yol açan dünya kavramının daha kök ontolojik yorumunu da açık kılmakta. 1. Dünya kavramı kendinde şeylerin ontik bir bağlantısını değil, görünüşler olarak şeylere ilişkin aşkınsal (ontolojik) bir toplamı ifade eder. 2. Dünya kavramında bir tözler "koordinasyonu" değil, doğrudan "subordinasyonu", diyesim birleştirme koşullarının koşulsuz olana değin "yükselen sıralaması" temsil edilmektedir. 3. Dünya kavramı kavramsallığı içinde belirsiz bir "akla uygun, rasyonel" tasarımı değildir; ide olarak, diyesim anlama yetisi kavramlarından ayrımlı salt sentetik akıl kavramı olarak belirlenmiştir.

Ve böylece *mundus* (dünya) kavramı daha önce belirtilen tümellik/evrensellik (bütünlük) özelliğini üstlendikten öte dünya kavramının kendisinin bir biçimde ipucu verdiği ve Kant'ın "aşkınsal ideal" başlığını verdiği⁴⁴ daha yüksek bir aşkınsal ide sınıfına yükselmiş oldu.

Burada Kant'ın kurgusal metafiziğinin bu en yüksek noktasına bir yorumdan kaçınmak zorundayız. Yalnızca, dünya kavramının neliğine ilişkin özelliği olan sonluluğu daha açık biçimde ortaya çıkarmak için buna değinmemiz gerekli.

İde olarak dünya kavramı *koşulsuz* bir bütünlük tasarımıdır. Yine de o kendi başına ve "asıl anlamda" koşulsuz olanı temsil etmez, çünkü onda düşünülmüş olan bütünlük, görünüşlere, *sonlu* bilginin olanaklı nesnesine bağlı kalmaktadır. Nitekim ide olarak dünya gerçi aşkındır, ama o, görünüşleri *aşar*, dolayısıyla *onların* bütünlüğü olarak doğrudan yine onlara *bağlı*dır. Ne ki Kant da deneyimi aşma anlamındaki

⁴⁴ A.g.y. A 572, B 600

Sinne des Übersteigens der Erfahrung ist aber doppeldeutig. Sie kann einmal besagen: *innerhalb* der Erfahrung das *in ihr* Gegebene als solches, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, überschreiten. Das gilt von der Vorstellung »Welt«. Dann aber heißt Transzendenz: *aus* der Erscheinung als endlicher Erkenntnis überhaupt heraustreten und das mögliche Ganze aller Dinge als »Gegenstand« des intuitus originarius vorstellen. In dieser Transzendenz erwächst das transzendente Ideal, demgegenüber Welt eine *Einschränkung* darstellt und zum Titel der endlichen, *menschlichen* Erkenntnis in ihrer Totalität wird. Der Weltbegriff steht gleichsam *zwischen* der »Möglichkeit der Erfahrung« und dem »transzendentalen Ideal« und bedeutet so im Kern die Totalität der Endlichkeit *menschlichen* Wesens.

Von hier aus eröffnet sich der Einblick in die mögliche zweite, spezifisch existenzielle Bedeutung, die bei Kant dem Weltbegriff neben der »kosmologischen« zukommt.

»Der wichtigste Gegenstand in der Welt, auf den der Mensch alle Fortschritte in der Kultur anwenden kann, ist der *Mensch*, weil er sein eigener letzter Zweck ist. — Ihn also seiner Spezies nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders *Weltkenntnis* genannt zu werden, ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht«⁴⁵. Kenntnis des *Menschen*, und zwar gerade im Hinblick »auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll«, also *gerade nicht* die Kenntnis des Menschen in »physiologischer« Hinsicht, wird hier Kenntnis der *Welt* genannt. Weltkenntnis ist gleichbedeutend mit pragmatischer *Anthropologie* (Menschenkunde). »Eine solche Anthropologie, als *Weltkenntnis* . . . betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht *pragmatische* genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der *Sachen* in der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als *Weltbürgers* enthält«⁴⁶.

34

⁴⁵ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. 1800, 2. Aufl., Vorrede. WW. (Cassirer) VIII, S. 3. ⁴⁶ A. a. O. S. 4.

aşkınlık iki şey imler: bir şu demeye gelir: deneyim içinde, *onun içinde* kendi başına verilmiş olanın ötesine geçmek, görünüşler çokluğunun ötesine geçmek. Bu, “dünya” tasarımı için geçerli. Ama bir de şu demektir aşkınlık: genelde, sonlu bilgi olarak, görünüşten dışarı çıkmak ve *intuitus originarius* (kökteki sezi)nin “nesne”si olarak bütün *şeylerin* olanaklı tümlüğünü tasarlamak. Bu aşkınlık içinde aşkınsal ideal gelişir, dünya karşısında bir *kısıtlama*’yı temsil eder ve bütünlüğü içinde sonlu insan bilgisi başlığı haline gelir. Dünya kavramı “deneyimin olanaklılığı” ile “aşkınsal ideal” arasında durur ve aslında böylece *insan* neliğinin sonluluğunun bütünlüğünü imler.

Buradan hareketle Kant’ta “kosmolojik” anlam yanında dünya kavramı için söz konusu olan olanaklı ikinci, özel varoluşsal anlama bakma yolu açılır.

“İnsanın kültür içinde tüm ilerlemeleri uygulayabildiği dünyadaki en önemli nesne insandır, çünkü insan kendi son amacıdır. – Demek ki onun türüne göre, yani akla yeteneği olan dünyalı olarak bilinmesi, -o yalnızca dünya yaratılarının bir parçası olmasına karşın – özellikle dünya bilgisi diye adlandırılmayı hakeder.”⁴⁵ İnsanın bilinmesi, yani “özgür eyleyen varlık olarak bizzat kendinden hareketle yaptığı, yapabildiği ve yapmak zorunda olduğu” şey açısından – dolayısıyla insanın *doğrudan* “fizyolojik” açıdan bilinmesi *değil* – bilinmesi burada *dünya* bilgisi diye adlandırılmaktadır. Dünya bilgisi uygulamalı antropoloji (insanbilim) ile eş anlamlıdır. Böyle bir antropolojiye *dünya bilgisi* olarak bakıldıkta... dünyadaki nesneler konusunda, sözgelişi değişik ülkelerdeki ve iklimlerdeki hayvanlar, bitkiler, mineraller konusunda geniş bir bilgi sahibi ise *değil*, *dünya yurttaşı* olarak insan bilgisini içeriyorsa ancak o zaman *uygulanmalı* diye adlandırılabilir.⁴⁶

⁴⁵ Pragmatik Açıdan Bakıldıkça Antropoloji. 1800, 2. Bs. Önsöz. WW. (Cassirer) VIII, s. 3

⁴⁶ A.g.y. s. 4

Daß »Welt« gerade die Existenz des Menschen im geschichtlichen Miteinander bedeutet und nicht sein kosmisches Vorkommen als Spezies von Lebewesen, wird noch besonders klar aus den Redewendungen, die *Kant* zur Klärung dieses existenziellen Weltbegriffes beibringt: »Welt kennen« und »Welt haben«. Beide Ausdrücke meinen, obzwar sie beide auf die Existenz des Menschen zielen, noch Verschiedenes, »indem der eine (der die Welt kennt) nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat, der andere aber *mitgespielt* hat«⁴⁷. Welt ist hier der Titel für das »Spiel« des alltäglichen Daseins, für dieses selbst.

Dementsprechend unterscheidet *Kant* die »Weltklugheit« von der »Privatklugheit«. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen«⁴⁸. Ferner: »Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebensogut als die Vorwelt besorgen könne«⁴⁹.

Von dieser »Weltkenntnis« im Sinne der »Lebenserfahrung« und des Existenzverständnisses unterscheidet *Kant* das »Schulwissen«⁵⁰. Am Leitfaden dieses Unterschiedes entwickelt er dann den Begriff der Philosophie nach dem »Schulbegriff« und nach dem »Weltbegriff«⁵¹. Philosophie im scholastischen Sinne bleibt Sache des bloßen »Vernunftkünstlers«. Philosophie nach dem Weltbegriff ist das Anliegen des »Lehrers im Ideal«, d. h. dessen,

⁴⁷ A. o. O. »Ein Mann von Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Lebens.« – »*Weltmann* heißt, die Verhältnisse zu anderen Menschen und wie's im menschlichen Leben zugeht, wissen.« »*Welt haben*, heißt Maximen haben und große Muster nachahmen. Es kommt aus dem Französischen. Zum Zweck gelangt man durch Conduite, Sitten, Umgang usw.« Vorlesung über Anthropologie. Vgl. Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Herausgegeben von A. Kowalewski, 1924, S. 71.

⁴⁸ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. (Cassirer) IV, S. 273 Anmerkung. ⁴⁹ A. a. O. S. 274 Anm.

⁵⁰ Vgl. die angeführte Anthropologievorlesung S. 72.

⁵¹ Kritik der reinen Vernunft, A 839, B 867 f. – Vgl. auch *Logik* (hrsg. von G. B. Jäsche), Einleitung, Abschn. III.

“Dünya”nın, canlı türü olarak insanın dünyadaki bulunmaklığı değil, tam da tarihsel başkalarıyla biraradalık içinde onun varoluşu anlamına geldiği, Kant’ın bu varoluşçu dünya kavramının açıklığa kavuşması için ortaya koyduğu şu deyiş kullanımlarından hareketle çok daha açıklığa kavuşmakta: “dünyayı bilmek” ve “dünyaya iye olmak”. Her iki deyiş de her ne kadar insanın varoluşunu hedef göstermekte ise de yine de her biri farklı bir şey imlemekte: biri (dünyayı bilen) yalnızca seyrettiği oyunu anlar, ama öteki *birlikte oynamış* olduğu oyunu *anlar*.⁴⁷ Dünya burada gündelik Dasein’in “oyunu” için, bunun kendisi için başlıktır.

Buna göre Kant “dünya bilgeliği”ni “kişisel bilgelik”ten ayırır: ilki bir insanın, kendi amaçları için onları kullanmak amacıyla başkaları üzerinde etki sahibi olmak becerisidir”.⁴⁸ Ayrıca: “Eğer bir tarih bizi *bilge* kılıyorsa, yani kendi çıkarını önceki dünyadan nasıl daha iyi yerine getirebileceğini ya da en azından onun kadar iyi nasıl yerine getirebileceğini dünyaya öğretiyorsa kılışal diye anlaşılr.”⁴⁹

Kant “yaşam deneyimi” ve varoluş anlayışı anlamındaki bu “dünya bilgisi”nden “okul bilgisini” ayırmakta.⁵⁰ Bu ayırım rehberliğinde daha sonra “okul kavramı”na ve “dünya kavramı”na göre felsefe kavramını geliştirmekte.⁵¹ Skolastik anlamıyla felsefe yalnızca “akıl zanaatkarları”nın konusu olarak kalır. Dünya kavramına göre felsefe ise “ideal öğretmen”in,

⁴⁷ A.g.y. “Bir dünya insanı büyük yaşam içindeki oyuncudur” – *Dünya-insanı* demek, öteki insanlarla ilişkiyi ve insan yaşamında olup bitenlerin nasıl olduğunu bilmek demektir”. “*Dünyası olmak* demek ilkeleri olmak, büyük örneğe öykünmek demektir. Bu anlam Fransızca’dan geliyor. Amaç için *Condui*, töreler, davranış aracılığıyla başarılı olunur”. Antropoloji Üzerine Ders. Krş. I. Kant’ın Felsefe Temel Dersleri. Heinrich zu Dohna-Wund-Lacken’in yeni bulunan derleme defterlerine göre. A. Kowalewski tarafından yayımlanmıştır, 1924, s. 71.

⁴⁸ Krş. Ahlak Metafiziğinin Temelleri. WW. (cassirer) IV, s. 273 çıkma.

⁴⁹ A.g.y. s. 274

⁵⁰ Krş. Anılan Antropoloji Dersi s. 72

⁵¹ Salt Aklın Eleştirisi, A. 839, B 867.- Krş. *Mantık* (yay. G. B. Jaesche), Giriş, Bl. III.

der abzielt auf den »göttlichen Menschen in uns«⁵². »Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert«⁵³.

Welt ist in all dem die Bezeichnung für das menschliche Dasein im Kern seines Wesens. Dieser Weltbegriff entspricht vollkommen dem existenziellen des *Augustinus*, nur daß die spezifisch christliche Wertung des »weltlichen« Daseins, der *amatores mundi*, weggefallen ist und Welt positiv die »Mitspieler« im Spiel des Lebens bedeutet.

Die zuletzt aus Kant angeführte *existenzielle* Bedeutung des Weltbegriffes bekundet sodann der in der Folgezeit aufkommende Ausdruck »Weltanschauung«⁵⁴. Aber auch Prägungen wie »Mann von Welt«, »vornehme Welt« zeigen eine ähnliche Bedeutung des Weltbegriffes. »Welt« ist auch hier nicht ein bloßer regionaler Titel, der die Gemeinschaft von Menschen bezeichnete im Unterschied von der Allheit der Naturdinge, sondern Welt meint gerade die Menschen *in ihren Bezügen* zum Seienden im Ganzen, d. h. zur »vornehmen Welt« gehören auch z. B. Hotels und Rennställe.

36

Es ist daher gleich irrig, den Ausdruck Welt entweder als Bezeichnung der Allheit der Naturdinge (natürlicher Weltbegriff) oder als Titel für die Gemeinschaft der Menschen (personaler Weltbegriff) in Anspruch zu nehmen⁵⁵. Vielmehr liegt das meta-

⁵² A. a. O. A 569, B 597.

⁵³ A. a. O. A 840, B 868 Anm.

⁵⁴ Die Fragen: 1. inwiefern gehört zum Wesen des Daseins als In-der-Welt-sein notwendig so etwas wie »Weltanschauung«? 2. in welcher Weise muß im Hinblick auf die Transzendenz des Daseins das Wesen von Weltanschauung überhaupt umgrenzt und in seiner inneren Möglichkeit begründet werden? 3. wie verhält sich gemäß ihrem transzendentalen Charakter die Weltanschauung zur Philosophie? — können hier weder ausgearbeitet noch gar beantwortet werden.

⁵⁵ Wenn man gar den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge, des Zeugs, mit der Welt identifiziert und das In-der-Welt-sein als Umgang mit den Gebrauchsdingen auslegt, dann ist freilich ein Verständnis der Transzendenz als In-der-Welt-sein im Sinne einer »Grundverfassung des Daseins« aussichtslos.

Wohl hat dagegen die ontologische Struktur des »umweltlich« Seienden

yani “bizdeki tanrısal insanı” amaçlayan öğretmenin işidir.”⁵² “Dünya kavramı burada, herkesi zorunlu olarak ilgilendiren şeyle ilgili olan kavram demektir”.⁵³

Kısacası dünya aslında insan Dasein’ı için neliğinin çekirdeğindeki betimlemesidir. Bu dünya kavramı tam tamına Augustinus’un *varoluşa ait olanlarına* karşılık gelir, yalnızca, “dünyasal” Dasein’ın, *amatores mundi* (dünyayı sevenler) özel hıristiyan değerlendirmesi bir yana bırakılmıştır ve dünya olumlu anlamda yaşam oyununda “birlikte oynayan” anlamına gelmektedir.

Kant’ta son açıklanan varoluşçu dünya anlamı daha sonraları ortaya çıkan “dünya görüşü” deyişiyle ifade edilir.⁵⁴ Ne ki “dünya insanı”, “ayrıcıklı dünya” da benzeri bir dünya kavramı anlamı vermekteler. “Dünya” burada da yalnızca, doğadaki şeylerin bütünlüğünden ayrımı içinde betimlenen insan topluluğu için bölgesel bir başlık değildir, tersine dünya, bütünü içinde varolanla *ilişkileri içinde* doğrudan insanları imler, diyesim oteller, yarış alanları da “ayrıcıklı dünya”ya aittir.

Dolayısıyla dünya ifadesini ya doğadaki şeylerin bütünlüğünün (doğaya ilişkin dünya kavramı) işareti olarak ya da insan topluluğu (kişiye ilişkin dünya kavramı) için başlık olarak almak yanıltıcıdır.⁵⁵ Az ya da çok açıklığa kavuşturulabilen

⁵² A.g.y. A 569, B 597

⁵³ A.g.y. A 840, B 868

⁵⁴ 1. Dünya-içinde-olmak olarak Dasein’ın neliğine “Dünya görüşü” gibi bir şey ne derece aittir? 2. Dasein’ın aşkınlığı açısından genelde dünya görüşünün neliği nasıl sınırlanmak ve iç olanağı içinde nasıl gerekçelendirilmek zorundadır? 3. Dünya görüşünün aşkınsal özelliğine uygun olarak felsefe karşısındaki durumu nedir? Soruları burada ne tartışılabilir ne de yanıtlanabilir.

⁵⁵ Eğer kullanıma ait şeylerin, yani aracın ontik bağlantısı dünya ile özdeş tutulursa ve dünya-içinde-olmak kullanıma ait şeylerden anlamak diye yorumlanırsa, “Dasein’ın temel kuruluşu” anlamında dünya-içinde-olmak olarak aşkınlık anlayışı umutsuz bir durum alır.

Buna karşın “çevre olarak dünya” varolanın –o araç olarak keşfedildiği sürece- ontolojik yapısı dünya olgusunun ilk özelliği için öncelik taşırsa, bu olgunun çözümlemesi için bize kılavuzluk edebilir ve aşkınsal dünya

37 physisch Wesentliche der mehr oder minder klar abgehobenen Bedeutung von *κόσμος*, mundus, Welt darin, daß sie auf die Auslegung des menschlichen Daseins *in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen* abzielt. Aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, stößt aber die Ausbildung des Weltbegriffes zuerst auf die Bedeutung, gemäß der er das Wie des Seienden im Ganzen kennzeichnet, so zwar, daß dessen *Bezug zum Dasein* zunächst nur unbestimmt verstanden wird. Welt gehört zu einer *bezughaften*, das Dasein als solches auszeichnenden Struktur, die das In-der-Welt-sein genannt wurde. Diese Verwendung des Weltbegriffes ist — das sollten die historischen Hinweise zeigen — so wenig willkürlich, daß sie gerade versucht, ein ständig schon bekanntes, aber ontologisch nicht einheitlich gefaßtes Daseinsphänomen in die Ausdrücklichkeit und Schärfe eines Problems zu heben.

Das menschliche Dasein — Seiendes *inmitten* von Seiendem befindlich, zu Seiendem sich verhaltend — existiert dabei so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist. Die Ganzheit muß dabei nicht eigens begriffen, ihre Zugehörigkeit zum Dasein kann verhüllt sein, die Weite dieses Ganzen ist veränderlich. Die

— sofern es als Zeug entdeckt ist — für eine *erste Kennzeichnung* des Weltphänomens den Vorzug, zur Analyse dieses Phänomens überzuleiten und das transzendente Problem der Welt vorzubereiten. Das ist denn auch die *einzige* und in der Gliederung und Anlage der §§ 14–24 (Sein und Zeit) deutlich genug angezeigte Absicht der Umweltanalyse, die im Ganzen und auf das *leitende Ziel* hin angesehen von untergeordneter Bedeutung bleibt.

Wenn aber in der so orientierten Analytik des Daseins die Natur scheinbar fehlt — nicht nur: die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne (vgl. dazu S. u. Z. S. 65 unten) —, dann bestehen dafür Gründe. Der entscheidende liegt darin, daß sich Natur weder im Umkreis der Umwelt antreffen läßt noch überhaupt primär als etwas, *wozu* wir uns *verhalten*. Natur ist ursprünglich im Dasein offenbar dadurch, daß dieses als befindlich-gestimmtes *inmitten von Seiendem* existiert. Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffs der *Sorge* zum Ausdruck kommt, kann allein hier erst die *Basis* für das Problem der Natur gewonnen

kosmos'un, mundus'un, dünyanın neliikle ilgili metafizik anlamı daha çok, *bütününde varolanla bağlantısı içinde* insan Dasein'ının yorumunda yatmaktadır. Ne ki burada açıl原因amayacak nedenlere bağlı olarak dünya kavramının kuruluşu öncelikle, bütünü içinde varolanın nasıllığını ona göre imleyen anlamı üstlenir, dolayısıyla onun *Dasein ile bağlantısı* ilkin yalnızca belirsiz olarak anlaşılır. Dünya, dünya-içinde-olmak olarak adlandırılan, Dasein olarak Dasein'ı gösteren *ilişkiler yapısına* aittir. Bu dünya kavramı kullanımı –tarihsel kanıtlar bunu göstermelidir- keyfi değil, yalnızca sürekli zaten bilindik olan ama ontolojik olarak birlik içinde kavranmamış olan Dasein olgusunu, bir *sorunun* açıklığına ve kesinliğine yükseltmeye çalışmaktadır.

İnsan Dasein'ı –varolana *karşı* bir tutum içinde varolanın *ortasında* bulunan- öyle bir varoluş içindedir ki, varolan her zaman bütün içinde açıktır. Burada bütünlük kavranmak zorunda değildir, Dasein'a aidiyet örtülmüş olabilir, bu bütünlüğün kapsamı değişebilir. Bütünlük, açık

sorusunu hazırlayabilir. Çünkü bu biricik ve (Olmak ve Zaman) 14-24 Bölümleri arasında yeterince açık olarak gösterilmiş olan çevre olarak dünya çözümlemesi yoludur ve bütününde ve *kılavuz amaç* açısından bakıldıkta ikincil bir önem taşır.

Ne ki böyle yönderilmiş Dasein çözümlemesinde doğa eksik kalıyor görünürse –yalnızca bilimin nesnesi olarak değil, kök bir anlamdaki doğa (krş. Olmak ve Zaman s. 65 alt kısım), bunun için nedenler var demektir. En önemlisi şu: doğa ne çevre dünyada karşılaşılan bir şeydir ne de genelde **onun için** bizim *tutum takındığımız* bir şeydir. Doğa kökte Dasein içinde şu yolla açıktır: Dasein, varolanın ortasında bulunup-belirlenmiş olarak varoluş taşır. Ama Dasein'ın neliğine bulunuş (fırlatılmışlık) ait olduğu için ve tam *sakınma* kavramının birliğinde ifade bulduğu için, ancak burada doğa *sorunu* için *zemin* kazanılabilir,

Ganzheit ist verstanden, ohne daß auch das Ganze des offenkundigen Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schichten eigens erfaßt oder gar »vollständig« durchforscht wäre. Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt. Es gilt nun, eine konkretere Auslegung des Weltphänomens zu versuchen. Sie ergibt sich durch die Beantwortung der beiden Fragen: 1. Welches ist der Grundcharakter der gekennzeichneten Ganzheit? 2. Inwiefern ermöglicht diese Charakteristik der Welt eine Aufhellung des Wesens des Daseinsbezugs zur Welt, d.h. eine Erhellung der inneren Möglichkeit des In-der-Welt-seins (Transzendenz)?

Welt als Ganzheit »ist« kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*. Dasein gibt »*sich*« aus »*seiner*« Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein *Selbst*, d.h. als ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden *geht es um dessen Seinkönnen*. Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt. Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen.

Bevor wir versuchen, dem Wesen dieses Bezugs nachzufragen und so das In-der-Welt-sein vom Umwillen als dem primären Weltcharakter her auszulegen, bedarf es der Abwehr einiger naheliegender Mißdeutungen des Gesagten.

38

Der Satz: *Das Dasein existiert umwillen seiner*, enthält keine egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen. Er kann daher nicht etwa durch den Hinweis darauf »widerlegt« werden, daß viele Menschen

varolanın bütünü, özel bağlantıları, alanları ve katmanları içinde yakalanmaksızın, diyesim “eksiksiz” araştırılmaksızın anlaşılabilir bir şeydir. Ne ki her seferinde bu bütünlüğü önceleyerek ve kuşatarak anlamak dünyadaki aşmadır. İmdi daha somut bir dünya olgusu yorumu çabası önemli. Bu, şu iki soruya yanıt verilerek ortaya çıkacaktır: 1. Belirlediğimiz bütünlüğün temel özelliği nedir? 2. Bu belirlenen dünya özelliği Dasein ile dünyanın bağlantısının neliğine ne derece bir açıklık sunabilir? –dediğim dünya-içinde-olmanın (aşkınlık) iç olanağının açığa çıkarılması.

Bütünlük olarak dünya bir varolan “değildir”, Dasein’in oradan yola çıkarak *kendine anlam verdiği*, bunun için belli bir varolana karşı ve belli bir biçimde tutum takınabildiği şeydir. Dasein “kendisine”, “kendi” dünyasından yola çıkarak anlam verir; dolayısıyla bu, şu demeye gelir: dünyadan bu ortaya çıkış içinde Dasein bir kendisi olarak, yani onun *olmaklığı için* yuva olarak verilmiş olan bir varolan olarak kendisi (zeitigt) zamanlaşır. Bu varolanın olmaklığı içinde *onun olabilmesidir söz konusu olan*. Dasein kendisi için varoluş taşıyacak şekilde vardır. Ama eğer dünya, her şeyden önce onda kendiliğin zamanlaştığı aşmanın içinde ise, o zaman dünya Dasein’in onun için varoluş taşıdığı şey olarak ortaya çıkar. Dünya, “...ın ne içini” temel özelliğini taşımaktadır ve bu, kökteki anlamı içinde dünyanın her şeyden önce senin için, onun için, bunun için gibi her somut belirlenme için iç olanağı önceden saptamasıdır. Ne ki Dasein’in onun için varoluş taşıdığı şey bizzat kendisidir. Dünya kendiliğe aittir; o neliksel olarak Dasein bağlantılıdır.

Bu bağlantının neliğini soru konusu etmeden önce ve dünya-içinde olmayı öncelikli dünya özelliği olarak “ne için”den hareketle yorumlamadan önce sözedilen şeye ilişkin ortaya çıkabilecek kimi yanlış anlamalardan korunmak gerekmede.

“Dasein kendisi için varoluş taşır” cümlesi her durumdaki gerçek insanın kendine duyduğu kör bir sevgi için bencil-ontik bir amaç içermez. Dolayısıyla bu cümle şu konudaki uyarı ile “çürütülemez”: pek çok insan

sich *für die Andern* opfern und daß überhaupt die Menschen nicht nur für sich allein, sondern in Gemeinschaft existieren. In dem genannten Satz liegt weder eine solipsistische Isolierung des Daseins noch eine egoistische Aufsteigerung desselben. Wohl dagegen gibt er die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch »sich« *entweder* »egoistisch« *oder* »altruistisch« verhalten kann. Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern — weil all das erst ermöglichend — gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die »Geschlechtlichkeit« neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität.

Wie bestimmt sich nun der Bezug des Daseins zur Welt? Da diese kein Seiendes ist und Welt zum Dasein gehören soll, kann dieser Bezug offenbar nicht gedacht werden als die Beziehung zwischen dem Dasein als dem einen Seienden und der Welt als dem anderen. Wenn nicht, wird dann die Welt nicht in das Dasein (Subjekt) hineingenommen und für etwas rein »Subjektives« erklärt? Allein es gilt doch erst durch die Aufhellung der Transzendenz eine Möglichkeit zu gewinnen für die Bestimmung dessen, was »Subjekt« und »subjektiv« besagen. Am Ende muß der Weltbegriff so gefaßt werden, daß die Welt zwar subjektiv ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines »subjektiven« Subjekts fällt. Aus demselben Grunde aber ist sie auch nicht bloß objektiv, wenn dies bedeutet: unter die seienden Objekte gehörig.

- 39 Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfenene nicht eigens erfaßt, so

başkaları için kendilerini kurban etmekte, genelde insanlar yalnızca kendi başlarına değil, topluluk içinde varoluş taşımaktalar. Sözü geçen cümlede ne tekbenci bir Dasein yalıtımı ne de onun bencil bir yükseltişi yatmakta. Buna karşın bu cümle şunun için olanağın koşulunu verir: insan *ya* “bencil” *ya da* “özgeci, altruist” davranabilir. Dasein kendisi, yalnızca kendilik aracılığıyla belirlendiği için, bir *Ben’in kendisi*, bir *Sen’in-kendisine* karşı tutum takınabilir. Kendilik, kendisini hep yalnızca *Sen içinde* kapsayan *Ben’lik* olanağı için ön koşuldur. Ama kendilik, “*Sen*”e bağlı değildir, tersine –ancak bunun hepsi olanaklı kıldığı için- *Ben* olmak, *Sen* olmak, hem de doğrusu “cinsiyet” karşısında yansızdır. İnsandaki Dasein’in ontolojik bir çözümlemesine ilişkin bütün nelik cümleleri bu varolanı ta baştan bu yansızlık içinde alır.

İmdi Dasein’in dünyayla bağlantısı nasıl belirlenir? Mademki dünya bir varolan değildir ve dünyanın Dasein’a ait olması gerekiyor, bu bağlantı bir varolan olarak Dasein ve başka bir varolan olarak dünya arasındaki bağlantı diye düşünülemez, bu açık. Öyle değilse o zaman dünya Dasein’ın (özne) içinde alınmış ve salt “öznel” bir şey olarak açıklanmış olmuyor mu? Ama “özne” ve “öznel” ne demeye gelir, bunun belirlenmesi için bir olanak kazanmak ancak aşkınlığın açıklığa kavuşturulması yoluyla olmakta. Sonunda dünya kavramı şöyle anlaşılmak zorunda: dünya gerçi öznelidir ama tam da bunun için varolan olarak bir “öznel” özne küresi içine giriyor değildir. Aynı nedenle eğer nesnel, “varolan nesnelere ait” anlamına geliyorsa dünya nesnel de değildir.

Dünya, bir Dasein’in niçininin her seferindeki bütünlüğü olarak, Dasein’ın kendisi aracılığıyla Dasein’ın kendisinden önceye getirilmiş olmakta. Dasein, varolanın ortasında varolana karşı tutum takınabildiği için, dünyayı bu bizzat-kendisinden önceye getirmek onun olanaklarının kökteki tasarısıdır. Ama dünya tasarısı, tasarılaştırılmış olanı nasıl kapsamazsa,

auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart. Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein. »Das Dasein transzendiert« heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*, und zwar »bildend« in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.

Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht *Gelegenheit* fände, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen *Welteingang* des Seienden. Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das »mit« dem Seienden »geschieht«. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert. Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende »seiender« wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart³⁰.

Schon die bisherige Erhellung der Transzendenz läßt verstehen, daß sie, wenn anders in ihr allein Seiendes als Seiendes ans Licht kommen kann, einen *ausgezeichneten Bezirk* ausmacht für die Ausbildung aller Fragen, die das Seiende als solches, d. h. in seinem Sein betreffen. Bevor wir das leitende Problem des Grundes im Bezirk der Transzendenz auseinanderlegen und da-

40

³⁰ Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff des Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr *gefragt* werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.

aynı şekilde, her zaman varolan üzerine tasarılaştırılmış dünya *üzerine bir tasarıdır*. Önceki üst tasarıdır ancak varolan olarak varolanın kendisini açığa vurmasını olanaklı kılan. Dasein'in olmaklığının onun içinde zamanlaştığı bu, tasarı oluşturan üst tasarının meydana gelişi, dünya-içinde-olmaktır. "Dasein aşmaktır" demek şu demektir: Dasein, olmaklığının neliği içinde *dünyayı kurarak*, birden çok anlamda "kurarak", dünyanın oluşmasına izin verir, dünya ile kendisine kök bir görüntü (resim) verir, bu görüntü, her ne kadar doğrudan tümüyle açık varolan için her Dasein'in kendisinin oraya ait olduğu ör-nek (Vor-bild) görevi yapsa da, bu görüntünün kendisi kavranamaz.

En geniş anlamında doğa olarak, varolan, bir dünyaya girme *fırsatı* bulmazsa hiçbir biçimde açık hale gelemez. Bu nedenle varolanın olanaklı ve arada bir *dünyaya girişinden* sözederiz. Dünyaya girme içe giren bir varolandaki bir işleyiş değil, varolan "ile" birlikte "oluşan" bir şeydir. Bu oluş varoluş taşıyan olarak aşmakta olan Dasein'in varoluş taşımasıdır. Yalnızca varolanın hepsiliği içinde varolan, Dasein'in zamanlaşması (Zeitigung) tarzında "varolan" haline gelirse varolanın dünyaya girmesinin saati çalar ve günü gelir. Ve yalnızca bu kök tarih, -aşkınlık- oluşursa, yani dünya-içinde-olmak özelliğindeki varolan, varolanın içine kırılırsa, açarsa, varolanın kendini açması olanağı oluşur.⁵⁶

Aşkılık ile ilgili şimdiye değinki açıklama bile şunu anlamamızı sağlıyor: aşkınlık, yalnızca onda varolan olarak varolan açığa çıkabiliyorsa, o, varolan olarak varolana, olmaklığı içinde karşılık gelen tüm soruların kurulması için *özel bir alanı* oluşturmaktadır. Kılavuz neden sorununu aşkınlık alanında

⁵⁶ Dasein'in, dünya-içinde-olmak olarak ontolojik yorumu yoluyla tanrı karşısında olanaklı bir olmak konusunda ne olumlu ne de olumsuz karar verilmiş olmakta. Ama aşkınlığın aydınlatılması yoluyla her şeyden önce şu konularda *yeterli bir Dasein kavramı* elde edilmiş olmakta: artık hangi varolanı göz önüne alarak, Dasein'in tanrı ile ilişkisinde ontolojik olarak nasıl soru sorulabilir?

mit das Transzendenzproblem in einer bestimmten Hinsicht verschärfen, soll die Transzendenz des Daseins durch eine erneute historische Erinnerung noch vertrauter werden.

Eigens ausgesprochen ist die Transzendenz in Platos *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*⁵⁷. Aber läßt sich das *ἀγαθόν* als die Transzendenz des Daseins auslegen? Schon ein flüchtiger Blick auf den Zusammenhang, innerhalb dessen Plato die Frage nach dem *ἀγαθόν* erörtert, muß solche Bedenken zerstreuen. Das Problem des *ἀγαθόν* ist nur die Aufgipfelung der zentralen und konkreten Frage nach der führenden Grundmöglichkeit der *Existenz des Daseins* in der Polis. Mag nun auch die Aufgabe eines ontologischen Entwurfs des Daseins auf seine metaphysische Grundverfassung nicht ausdrücklich gestellt und gar ausgebildet sein, so drängt doch die dreifache in ständiger Entsprechung zur »Sonne« durchgeführte Charakteristik des *ἀγαθόν* auf die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und Sein – d. h. in der Zusammenfassung der Phänomene – auf die Frage nach dem ursprünglich-einigen Grunde der Möglichkeit der Wahrheit des Verstehens von Sein. Dieses Verstehen – als enthüllendes Entwerfen von Sein – ist aber die Urhandlung menschlicher Existenz, in der alles Existieren inmitten des Seienden gewurzelt sein muß. Das *ἀγαθόν* ist nun diejenige *ἐξίς* (Mächtigkeit), die der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und sogar des Seins mächtig ist, und zwar aller drei in Einheit zumal.

41 Nicht zufällig ist das *ἀγαθόν* inhaltlich unbestimmt, so daß alle Definitionen und Deutungen in dieser Hinsicht scheitern müssen. Rationalistische Erklärungen versagen in gleicher Weise wie die »irrationalistische« Flucht zum »Geheimnis«. Die Aufhellung des *ἀγαθόν* muß entsprechend der Hinweisung, die Plato selbst gibt, sich an die Aufgabe der Wesensinterpretation des Zusammenhangs von Wahrheit, Verstehen und Sein halten. Das Zurückfragen in die innere Möglichkeit dieses Zusammenhangs sieht sich »gezwungen«, den Überstieg *ausdrücklich* zu

⁵⁷ Res publ. VI, 509 B.

tartışmadan önce ve aşkınlık sorununu belli bir açı içinde derinleştirmeden önce, Dasein'in aşkınlığını yeni bir tarihsel anımsama aracılığıyla daha da tanışık hale getirmek zorundayız.

Aşkınlık, Platon'un *epekeina tes ousias*'ında açıkça dile getirilmiştir.⁵⁷ Ama *agathon*, Dasein'in aşkınlığı olarak yorumlanabilir mi? Platon'un *agathon* sorusu içinde açmadığı bağlantıya şöyle-sine bir bakış bile bu tür kuşkuları gidermektedir. *Agathon* sorunu Dasein'in *polis* içindeki *varoluşunun* kılavuz temel olanağına ilişkin merkezi ve somut sorunun zirvesidir yalnızca. Dasein'in kendi metafizik temel anlayışı üzerine ontolojik bir tasarı ödevi açıkça ortaya konmamış, hatta oluşturulmamış olsa bile, doğruluk, anlamak ve olmak olanağı sorusunda –yani görünenler bağlantısı içinde- doğruluğun, anlamanın ve olmanın olanağının kökteki kimi nedenleri sorusunda, hep “Güneş”e karşılık gelen biçimde üç katlı verilen *agathon* özelliği kendini dayatmakta. Ama bu anlamak –olmakı kovduğundan çıkaran tasarı olarak- içinde her varoluşun, varolanın ortasında kök salmış olmak zorunda olduğu insan varoluşunun ana eylemidir. İmdi *agathon* doğruluğun, anlamanın hatta olmanın olanağına muktedir olan, hem de üçüne birden birlik içinde muktedir olan *heksis* (güçlülük)'tir.

Agathon'un, bu açıdan bütün tanımlar ve yorumlamalar çökmek zorunda kalacak şekilde, içerikçe belirlenmemiş olması rastlantı değil. “Usa aykırı” olarak “gizem”e kaçış ile aynı tarzda ussal açıklamalar da boşa çıkmakta. *Agathon*'un açıklığa kavuşturulması Platon'un kendisinin verdiği doğruluk, anlamak ve olmak bağlantısıyla ilgili nelik yorumu ödevine bağlı uyarıya karşılık gelmek zorunda. Bu bağlantının iç olanağına yeniden soru sormak

⁵⁷ Devlet, VI, 509 B

vollziehen, der in jedem Dasein als solchem notwendig, aber zumeist verborgen geschieht. Das Wesen des ἀγαθόν liegt in der Mächtigkeit seiner selbst als οὐ ἐνεκα — als das Umwillen von . . . ist es die Quelle von Möglichkeit als solcher. Und weil schon das Mögliche höher liegt denn das Wirkliche, deshalb ist gar ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις, die Wesensquelle von Möglichkeit, μειζόνως τιμητέον⁵⁸.

Freilich wird gerade jetzt der Bezug des Umwillen zum Dasein problematisch. Allein dieses Problem kommt nicht an den Tag. Vielmehr bleiben nach traditiongewordener Lehre die Ideen an einem ἀπεροραῖος τόπος; es gilt nur, sie als das Objektive der Objekte, als das Seiende am Seienden, zu sichern, ohne daß sich dabei das Umwillen als primärer Weltcharakter zeigte und so der ursprüngliche Gehalt des ἐπέκνευα als Transzendenz des Daseins zur Auswirkung käme. Umgekehrt erwacht später nun auch die im »wiedererinnernden« »Selbstgespräch der Seele« bei Plato schon vorgebildete Tendenz, die Ideen als dem »Subjekt« eingeboren zu fassen. Beide Versuche bekunden, daß die Welt dem Dasein sowohl vorgehalten (jenseitig) ist, als auch zugleich wieder im Dasein sich selbst bildet. Die Geschichte des Ideenproblems zeigt, wie die Transzendenz immer schon ans Licht drängt, aber zugleich zwischen zwei selbst unzureichend gegründeten und bestimmten Polen der möglichen Auslegung hin und her schwingt. Die Ideen gelten für objektiver als die Objekte und zugleich für subjektiver als das Subjekt. Wie an die Stelle des nicht wiedererkannten Weltphänomens ein ausgezeichneter Bezirk des Immerseienden tritt, so wird auch der Bezug zur Welt im Sinne einer bestimmten Verhaltung zu diesem Seienden, als νοεῖν, intuitus, als nicht mehr vermitteltes Vernehmen, »Vernunft«, gedeutet. Das »transzendente Ideal« geht zusammen mit dem intuitus originarius.

In dieser flüchtigen Erinnerung an die noch verborgene Geschichte des ursprünglichen Transzendenzproblems muß die Ein-

42

⁵⁸ A. a. O. 509 A.

Dasein olarak her Dasein'da zorunlu olarak ama çoğunlukla örtük meydana gelen aşmayı açık olarak yerine getirmeye "zorlanmış" görünüyor. *Agathon*'un neliği, *hou heneka* (ne içinse o) olarak gücün (heksis) kendisinin içindedir – "...nın için" olarak o, olanaklılık olarak olanaklılığın kaynağıdır. Ve olanaklı olan gerçek olandan daha yüksekte bulunduğu için, *he tou agathou heksis*, olanaklılığın nelik kaynağı, *meizonos timeteon* (daha çok saygınlık görmelidir).⁵⁸

Ne ki günümüzde tam da "ne için" in Dasein ile bağlantısı sorunlu. Ama bu sorun gün ışığına çıkmamakta. Tersine daha çok gelenekselleşmiş *hyperouranios topos* (gökyüzü ötesi bir yerdeki) "ide"ler öğretisine uygun kalmakta: bu öğretiye göre yalnızca şu önemli: "ne için" burada daha önde gelen dünya özelliği olarak kendini göstermeksizin ve böylece *epekeina*'nın kök içeriği Dasein'in aşkınlığı olarak etkili hale gelmeksizin ideyi nesneler için en nesnel olan olarak, varolandaki *varolan* olarak güvenceye almak. Buna karşın daha sonraları da Platon'da zaten önceden verilmiş olan, "anımsayan ruhun kendisiyle konuşması" da, ideaları "özne"de doğuştan olarak anlama eğilimini destekler. Her iki deneme de şunu açıkça söylemekte: dünya Dasein'in hem önünde tutulur (öte dünya ile ilgili) hem de kendisi Dasein'in içinde kurulur. İdealar sorununun tarihi, aşkınlığın hep hala bu konunun içine nasıl girdiğini, ama aynı zamanda da olanaklı yorumunun yetersiz temellendirilmiş ve yetersiz belirlenmiş iki kutbu arasında bir o yana bir öteki yana nasıl salındığını göstermektedir. İdealar nesneden daha çok nesneyle ilgili ve aynı zamanda da öznenen daha çok özneyle ilgili olmaktadır. Nasıl yeniden tanınmış olmayan dünya görüşleri yerine özel bir *hep varolanlar alanı* geçiyorsa, aynı şekilde bu varolanlar karşısında belli bir duruş anlamında dünyayla bağlantı da, *noein, intuitus* olarak, artık dolaylı kavrama olmayan "akıl" olarak yorumlanmaktadır. "Aşkınsal ideal" *intuitus originarius* (kök sezgi) ile birlikte gitmektedir.

Hala karanlık kalmış olan kökteki aşkınlık sorununun tarihine ilişkin bu yüzeysel serimleme içinde şu anlayış uyanmak zorunda: aşkınlık nesnel

⁵⁸ A.g.y. 509 A

sicht erwachsen, daß die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefaßt werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts, die dem »Subjektivismus« ebenso entgegenhandelt, wie sie dem »Objektivismus« die Gefolgschaft versagen muß⁵⁹.

⁵⁹ Hier mag der Hinweis erlaubt sein, daß das bisher Veröffentlichte aus den Untersuchungen über »Sein und Zeit« nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der *Transzendenz* (vgl. §§ 12–83; bes. § 69). Dies wiederum geschieht zur Ermöglichung der *einzig* leitenden Absicht, die in der *Überschrift* des *ganzen* ersten Teils klar angezeigt ist, den »*transzendentalen* Horizont der *Frage* nach dem Sein« zu gewinnen. Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind *allein* in der Richtung auf die *Ermöglichung* der *Seinsfrage* auszuwerten. Sie haben mit der modernen »*dialektischen Theologie*« so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters.

Wenn dabei das Dasein als das Seiende interpretiert wird, das überhaupt so etwas wie ein Seinsproblem als zu seiner Existenz gehörig stellen kann, dann heißt das *nicht*, dieses Seiende, das *als Dasein* eigentlich und uneigentlich existieren kann, sei *das* »*eigentliche*« Seiende *überhaupt* unter allem übrigen Seienden, so daß dieses nur ein Schatten von jenem wäre. Gerade im Gegenteil soll in der Aufhellung der Transzendenz *der* Horizont gewonnen werden, in dem sich erst der Seinsbegriff – auch der viel berufene »*natürliche*« – *als Begriff* philosophisch begründen läßt. Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein.

Und was dann die mit solcher Mißdeutung zusammenhängende Vorhaltung eines »*anthropozentrischen Standpunktes*« in »*Sein und Zeit*« betrifft, so bleibt dieser jetzt allzu eifrig von Hand zu Hand gereichte Einwand so lange nichtssagend, als man unterläßt, im Durchdenken des Ansatzes, des *ganzen Zuges* und des *Ziels* der Problementwicklung in »*Sein und Zeit*« zu begreifen, wie gerade durch die Herausarbeitung der Transzendenz des Daseins »*der Mensch*« so ins »*Zentrum*« kommt, daß seine Nichtigkeit im Ganzen des Seienden allererst *Problem* werden kann und muß. Welche Gefahren birgt denn ein »*anthropozentrischer Standpunkt*« in sich, der gerade *alle* Bemühung *einzig* darauf legt, zu zeigen, daß das *Wesen* des Daseins, das da »*im Zentrum*« steht, ekstatisch, d. h. »*exzentrisch*« ist und daß deshalb aber auch die vermeintliche Standpunktsfreiheit wider allen Sinn des Philosophierens als einer *wesenhaft endlichen* Möglichkeit der Existenz ein Wahn bleibt? Vgl. hierzu die Interpretation der ekstatisch-horizontalen Struktur der Zeit als Zeitlichkeit in »*Sein und Zeit*« I, S. 316–438.

olana kaçış yoluyla ortaya çıkarılamaz ve kavranamaz, tersine nasıl “öznelciliğe” karşıt olmak zorundaysa, aynı şekilde “nesnelciliği” de izlememek zorunda olan, öznenin öznelliğinin sürekli yenileyici bir ontolojik yorumlaması yoluyla olur bu.⁵⁹

⁵⁹ Burada şu uyarıya izin vardır sanırım: “Olmak ve Zaman” üzerine araştırmalar içinde şimdiye değin yayınlananların, *aşkınlığın* somut bir örtüyü açma tasarısından başka bir ödevi yoktur (krş. Par. 12-83; özellikle par. 69). Bu tasarı ilk bölümün *başlığında* açıklıkla gösterilmiş olan, “*olmak sorusunun aşkınsal ufkunu*” elde etmeye ilişkin tek kılavuz amacın olanaklı hale getirilmesine yaramaktadır. Tüm somut yorumlar, her şeyden önce zaman yorumu, *yalnızca olmak sorusunun olanaklı hale getirilmesi* yönünde değerlendirilmelidir. Bu araştırmaların ne çağcıl “dialektik teoloji” ile ne de ortaçağın skolastiğiyle ilgisi vardır.

Burada Dasein, varoluşuna ait olarak genelde bir olmak sorunu gibi bir şeyi ortaya koyabilen varolan olarak yorumlanıyorsa, bu, öteki bütün varolanlar arasında, berikiler yalnızca onun bir gölgesi olacak şekilde genelde “*kendine özgü*” varolanmış gibi, bu varolan Dasein olarak kendine özgü ve kendine özgü olmayarak varoluş taşıyabildiği anlamına *gelmez*. Tam tersine, ancak aşkınlığın aydınlatılması ile, onun içinde olmak kavramının –çoğunlukla çok başvuru “doğal olan” da dahil-kavram olarak felsefece gerekçelendirildiği ufka ulaşılabilir. Ama olmaklığın, Dasein’in aşkınlığı içinde ve aşkınlığından yola çıkan ontolojik yorumu da Dasein’a uygun olmayan varoların hepsinin, Dasein *olarak* varolandan ontik olarak türetilmesi anlamına *gelmez*.

Bu yanlış anlamaya bağlı olarak “Olmak ve Zaman”daki “insan merkezli hareket noktası” eleştirisi de yanıltıcı. Kulaktan kulağa fazla aceleci devredilen bu itiraz şu göz önüne alınmazsa hiçbir şey söylememektedir: “Olmak ve Zaman”daki girişim, *tüm serimleme ve amaç* baştan sona düşünüldükte kavranılacak şey şudur: Tam da Dasein’in aşkınlığı çalışması yoluyla “insan”, onun hiçleştirilmesi her şeyden önce varoların tümü içinde *sorun* olabilecek ve sorun olmak zorunda olacak şekilde “merkeze” yerleşir. Bütün çabalarını düpedüz yalnızca şunu göstermeye yönelten “insan merkezli hareket noktası” acaba hangi tehlikeleri içinde barındırmaktadır: “merkezde” bulunan Dasein’in neliği, ekstatik, yani “exzentrik”dir ama bunun için de sözümona hareket noktasından bağımsızlık neliğe ilişkin bir sonlu varoluş olanağı olarak felsefe yapmanın tüm anlamı karşısında bir çılgınlık olarak kalır? Krş. “Olmak ve Zaman” I, s. 316-438’deki zamansallık olarak zamanın ekstatik-ufku yorumu.

III. Vom Wesen des Grundes

43

Die Erörterung des »Satzes vom Grunde« hat das Problem des Grundes in den Bezirk der Transzendenz verwiesen (I). Diese ist auf dem Wege einer Analyse des Weltbegriffes als das In-der-Welt-sein des Daseins bestimmt worden (II). Jetzt gilt es, aus der Transzendenz des Daseins das Wesen des Grundes aufzuhellen.

Inwiefern liegt in der Transzendenz die innere Möglichkeit für so etwas wie Grund überhaupt? Die Welt gibt sich dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner, d. h. aber umwillen eines Seienden, das gleichursprünglich ist: das Sein bei . . . Vorhandenem, das Mitsein mit . . . dem Dasein Anderer und Sein zu . . . ihm selbst. Das Dasein kann in dieser Weise nur dann zu ihm als ihm selbst sein, wenn es »sich« im Umwillen übersteigt. Der umwillentliche Überstieg geschieht nur in einem »Willen«, der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft. Dieser Wille, der dem Dasein wesenhaft das Umwillen seiner über- und damit vorwirft, kann daher nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein »Willensakt« im Unterschied zu anderem Verhalten (z. B. Vorstellen, Urteilen, Sichfreuen). Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt. Jener »Wille« aber soll als und im Überstieg das Umwillen selbst »bilden«. Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir *Freiheit* nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. Demnach stößt die Transzendenz nicht auf das Umwillen als auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck, sondern Freiheit hält sich — *und zwar als Freiheit* — das Umwillen *entgegen*. In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschen, so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann. Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermög-

III. Nedenin Neliği

“Yeter neden ilkesi” açıklaması neden sorununu aşkınlık alanına soktu (I. Bölüm). Bu, bir dünya kavramı çözümlemesi yoluyla Dasein’ın dünya-içinde-olmaklığı olarak belirlendi (II. Bölüm). Şimdi ise Dasein’ın aşkınlığından yola çıkarak nedenin neliğini açıklığı kavuşturmak gerekmektedir.

Neden diye bir şey için iç olanak acaba ne tarzda aşkınlık içinde yatmakta? Dünya kendi amacının her seferindeki bütünlüğü olarak kendini Dasein’a verir, ama bu eşkökten bir varolanın “amacı”dır: ...el altında olanda olmak, ...başkalarının Dasein’ı ile birlikte olmak ve ...kendisiyle ilişki içinde olmak. Demek ki Dasein yalnızca bu tarzda, eğer o amaç içinde “kendisini” aşarsa, kendisi olarak kendinde olur. Amaca ilişkin olmayı ıralayan aşma yalnızca, kendisi olarak kendi olanakları üzerinde kendisini tasarılaştıran bir “isteme” içinde meydana gelir. Bu yüzden Dasein’a asıl olarak kendi amacını, kendi üzerinde –ve onunla birlikte veren bu isteme öteki tutumlara (sözelili tasarlamak, yargıda bulunmak, sevinç duymak) karşıt tutulan belli bir istemek, bir “isteme edimi” olarak anlaşılamaz. Bütün tutumlar aşkınlık içinde kök salmışlardır. Ne ki bu “isteme” aşma olarak ve aşma içinde amacın kendisine “biçim vermek” zorundadır. Ama kendi neliğine göre, amaç gibi bir şeyi tasarılaştırarak öne süren, rastlantısal olmayan biçimde üreten şey, bizim *özgürlük* adını verdiğimiz şeydir. Dünya aşması özgürlüğün kendisidir. Dolayısıyla aşkınlık, kendi başına el altında olan bir değer ya da hedef gibi bir şeymiş gibi amaç ile karşılaşılıyor değildir, tersine özgürlük -yani *özgürlük olarak özgürlük-* amaç ile ilgili bir tutum takınır. Bu, aşarken amaç ile ilgili tutum takınma içinde insanda Dasein öyle oluşur ki, o kendi varoluşunun neliği içinde sorumluluk üstlenir, diyesim özgür bir “kendisi” olabilir. Ne ki burada özgürlük genelde

- 14 lichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt. *Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet.*

Am Ende liegt in dieser aus der Transzendenz gewonnenen Auslegung der Freiheit eine ursprünglichere Kennzeichnung ihres Wesens gegenüber der Bestimmung derselben als Spontaneität, d. h. als einer Art von Kausalität. Das Von-selbst-anfangen gibt nur die negative Charakteristik der Freiheit, daß weiter zurück keine bestimmende Ursache liege. Diese Kennzeichnung übersieht aber vor allem, daß sie ontologisch indifferent von »Anfangen« und »Geschehen« spricht, ohne daß sich das Ursachesein ausdrücklich aus der spezifischen Seinsart des so Seienden, des Daseins, charakterisiert. Soll demnach die Spontaneität (»Von-selbst-anfangen«) als Wesenscharakteristik des »Subjekts« dienen können, dann ist zuvor ein Doppeltes gefordert: 1. die Selbstheit muß ontologisch geklärt sein für eine mögliche angemessene Fassung des »von selbst«; 2. ebendieselbe Klärung der Selbstheit muß die Vorzeichnung des *Geschehens*charakters eines Selbst hergeben, um die Bewegungsweise des »Anfangens« bestimmen zu können. *Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz.* Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. Nur weil diese die Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität bekunden. Die Auslegung der Freiheit als »Kausalität« bewegt sich aber vor allem schon in einem bestimmten Verständnis von Grund. Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene »Art« von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.*

Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das *Gründen*. Gründend *gibt* Freiheit und *nimmt* sie Grund. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von Weisen *gestreut*. Es sind deren drei: 1. das Gründen als Stiften; 2. das Gründen als Boden-

bağlılığın ve zorunluluğun olanaklılaştırılması olarak açığa çıkmaktadır. *Yalnızca özgürlüktür Dasein'a bir dünyanın hüküm sürmesini ve bir dünyanın dünyalmasını sağlayan şey.* Dünya hiçbir zaman "dır" değil, tersine dünya *dünyalar*.

Sonunda aşkınlıktan hareketle kazanılmış olan bu özgürlük yorumunun içinde onun neliğinin kendiliğindenlik, diyesim bir nedensellik türü olarak belirlenmesinden daha kök bir açıklaması yatmakta. "Bizzat-kendinden-başlamak" yalnızca onun dışında başka belli bir neden bulunmaması yollu, olumsuz özgürlük özelliği sunmaktadır. Ama bu yorum her şeyden önce, neden-olmayı açıkça Dasein olacak şekilde bir varolanın özel olmak-tarzından hareketle belirlemeksizin, "başlamak" ile "meydana gelmek" arasında ontolojik ayırım yapmadan konuştuğunun farkında değildir. Ama kendiliğindenlik ("bizzat-kendinden-başlamak") "öznenin" nelik ırası görevini göreceksa öncelikle şu iki koşul gerekir: 1. Kendilik, "kendinden yola çıkarak" konusunda olanaklı uygun bir kavrayış için ontolojik açıklığa ulaşılmış olmak zorundadır. 2. "Başlamanın" devinim tarzını belirleyebilmek için, kendiliğe ilişkin bu aynı açıklık, bir kendinin meydana gelme ırasının önbetimlemesini ortaya koymak zorundadır. Ne ki her kendiliğindenliğin kendiliği, zaten temelde yatan "kendi", *aşkınlığın* içinde bulunmaktadır. Dünyanın hüküm sürmesini sağlayan tasarılaştırıcı üst tasarı özgürlüktür. Yalnızca özgürlük aşkınlığı oluşturduğundan, kendisini varoluş taşıyan Dasein içinde özel bir nedensellik türü olarak gösterebilir. "Nedensellik" olarak özgürlük yorumu her şeyden önce zaten belli bir neden anlayışı içinde hareket etmektedir. Yine aşkınlık olarak özgürlük yalnızca kendine özgü bir neden "türü" değildir, tersine *genelde nedenin kaynağıdır. Özgürlük neden için özgürlüktür.*

Özgürlüğün nedenle kökçe ilişkisine biz *temellendirmek* adını vermekteyiz. Özgürlük temellendirerek kendini *verir*, neden/temel onu *alır*. Ne ki aşkınlıkta kök salmış olan bu temellendirme tarz çokluğuna *ayrılmıştır*. Bunların üçü şöyle: 1. Kurmak olarak temellendirmek; 2. Zemin hazırlamak olarak

nehmen; 3. das Gründen als Begründen. Wenn diese Weisen des Gründens zur Transzendenz gehören, dann können die Titel »Stiften«, »Bodennehmen« offenbar nicht eine vulgär ontische Bedeutung, sondern müssen eine *transzendente* haben. Inwiefern ist aber das Transzendieren des Daseins ein Gründen nach den genannten Weisen? 45

Als »erste« unter den Weisen wird mit Absicht das »Stiften« aufgeführt. Nicht als ob es die übrigen aus sich hervorgehen ließe. Auch ist es weder das zunächst bekannte noch gar zuerst erkannte Gründen. Gleichwohl eignet gerade ihm ein Vorrang, der sich daran zeigt, daß schon die vorstehende Erhellung der Transzendenz ihm nicht ausweichen konnte. Dieses »erste« Gründen ist nichts anderes als *der Entwurf des Umwillen*. Wenn dieses freie Waltenlassen von Welt als Transzendenz bestimmt wurde, zum Weltentwurf als Gründen aber auch die anderen Weisen des Gründens notwendig gehören, dann ergibt sich hieraus, daß bisher weder die Transzendenz noch die Freiheit zu ihrer vollen Bestimmtheit gebracht sind. Zwar liegt im Weltentwurf des Daseins immer, daß es in und durch den Überstieg auf Seiendes zurückkommt. Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück. Zu diesem gehört jeweils, in welchen Stufen der Abhebung und Graden der Ausdrücklichkeit auch immer: Seiendes als Dasein und nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht offenbar. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein *als entwerfendes* auch schon *inmitten* von jenem Seienden wäre. Dieses »Inmitten von...« besagt aber weder Vorkommen unter anderem Seienden noch aber auch: sich *eigens auf* dieses Seiende, zu ihm sich *verhaltend*, richten. Dieses Inmitten-sein von...gehört vielmehr zur Transzendenz. Das *Übersteigende* und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden *sich befinden*. Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *eingenommen* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt* ist. *Transzendenz heißt Welt-*

temellendirmek; 3. Gerekçelendirmek olarak temellendirmek. Eğer bu temellendirme tarzları aşkınlığa aitse “kurmak”, “zemin hazırlamak” başlıkları sıradan bir ontik anlam değil, *aşkınsal* bir anlam taşımak zorundalar, bu açık. Ne ki Dasein’ın aşkınlaşması bu anılan türler içinde ne derece bir temellendirmektir?

Türler arasında “kurmak”, bilerek “ilk” olarak verildi. Bu, ötekiler ondan türüyorlar demek değil. Yine o öncelikle bilinen temellendirme değil, öncelikle tanınan temellendirme hiç değil.

- * Yine de önceki aşkınlık açıklaması sırasında onsuz yapamamamız, onun bir öncelik taşıdığını gösteriyor. Bu *ilk* temellendirme “*amacın*” *tasarısından* başka bir şey değildir. Bu, dünyanın özgürce hüküm sürmesi aşkınlık olarak belirlendiyse, ama temellendirmek olarak dünya tasarısına öteki temellendirmek türleri de zorunlu olarak aitseler, o zaman şu sonuç çıkar: şimdiye değin ne aşkınlık ne de özgürlük tam belirlenimine taşınmıştır. Nitekim Dasein’ın dünya tasarısında her zaman yatan şu: Dasein, aşma içinde ve aşma aracılığıyla yeniden varolana ulaşır. Taslak içinde tasarılaştırılan “amaç”, bu dünya ufku içinde örtüsü açılabilen varolanın bütününe gönderide bulunur. Buna, her seferinde kimi açıklık sınırları basamaklarında ve kimi açıklık derecelerinde hep şu da aittir: Dasein olarak varolan ve Dasein’a uygun olmayan varolan. Ne ki dünya tasarısı içinde bu varolanın kendisi kendi içinde henüz açık değildir. Elbette eğer *tasarılaştıran* olarak tasarılaştıran Dasein zaten bu varolanların *tam ortasında* olmasa o örtülü kalmak zorunda olurdu. Ama bu “...nin ortasında”, ne başka varolanların arasında söz konusu olması demeye gelir ne de onlar karşısında *bir tutum takınacak* şekilde varolanlara yönelmek demektir. Bu ...in ortasında-olmak, daha çok aşkınlığa aittir. *Aşan* ve böylece yükselen, kendisi olarak varolanın içinde *bulunmak* zorundadır. Dasein, bulunan olarak, varolan tarafından öyle *istila edilir* ki, onun parçası olarak onun tarafından biçimlenir. *Aşkınlık, dünya tasarısı demektir,*

entwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist. Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, »Grund« gewonnen. Dieses »zweite« Gründen entsteht nicht *nach* dem »ersten«, sondern ist mit ihm »gleichzeitig«. Damit ist nicht gemeint, sie seien in demselben Jetzt vorhanden, sondern: Entwurf von Welt und Eingenommenheit vom Seienden gehören als Weisen des Gründens je zu *einer* Zeitlichkeit, sofern sie deren Zeitigung mitausmachen. Aber gleichwie »in« der Zeit die Zukunft vorhergeht, sich aber nur zeitigt, sofern eben Zeit, d. h. auch Gewesenheit und Gegenwart in der spezifischen Zeit-Einheit sich zeitigen, so zeigen auch die der Transzendenz entspringenden Weisen des Gründens diesen Zusammenhang. Diese Entsprechung aber besteht deshalb, weil die Transzendenz im *Wesen* der Zeit, d. h. aber in ihrer ekstatisch-horizontalen Verfassung wurzelt⁶⁰.

Das Dasein könnte nicht als Seiendes von Seiendem durchstimmt und demzufolge z. B. von ihm umfassen, durch es bekommen und von ihm durchschungen sein, es entbehrte hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Weltdämmer, mitginge. Die enthüllte Welt mag dabei begrifflich wenig oder gar nicht durchsichtig sein, Welt mag sogar als *ein* Seiendes unter anderem gedeutet werden, ein ausdrückliches Wissen um das Transzendieren des Daseins kann fehlen, die den Weltentwurf mit sich bringende Freiheit des Daseins mag kaum wach sein — das Dasein ist doch nur *als* In-der-Welt-sein vom Seienden eingenommen. Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem.

Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeit seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils

⁶⁰ Die temporale Interpretation der Transzendenz bleibt in der vorliegenden Betrachtung durchgängig und absichtlich beiseite.

diyesim öyle ki tasarlayan, aştığı varolan tarafından zaten (daha önce) belirlenmiştir ve tümüyle onun yönetimi altındadır. Varolanın aşkınlığa ait böyle bir istilasını ile Dasein varolanda zemin bulmuş olur, “temel” (neden) kazanmış olur. Bu “ikinci” temellendirmek “ilkinden” sonra oluşmaz, onunla “eş zamanlıdır”. Bununla kastedilen, onların aynı şimdi içinde el altında oldukları değil, tersine: dünya tasarısı ve varolanın istilasını temellendirme tarzları olarak her seferinde onların zamansallığını birlikte oluşturdukları bir zamansallığa aittirler. Zaman, diyesim geçmiş ve şimdiki zaman özel zaman birliği içinde zamanlaştıkları için, nasıl gelecek zaman, zamanın “içinde” önceden giderse, aynı şekilde aşkınlığa bağlı temellendirme türleri de benzer bir bağlantı gösterirler. Ama bu karşılıklılık şundan ötürü var: aşkınlık zamanın *neliği* içinde, yani onun ekstatik-ufuklu kuruluşu içinde kök bulur.⁶⁰

Eğer bu, varolanın istilasına bir dünyanın açılması ya da hiç olmazsa dünyanın bir şafak sökümü eşlik etmese, Dasein, varolan tarafından, varolan olarak belirlenemezdi ve sözgelişi varolan tarafından kuşatılmış, onun aracılığıyla alınmış, onun tarafından istila edilmiş olamazdı, yani Dasein için hareket alanı oluşmazdı. Bu durumda örtüsü açılmış dünya kavramca çok az saydamlaşabilir ya da hiç saydamlaşmayabilir, hatta öteki varolanlar arasında *bir* varolan olarak yorumlanabilir, Dasein’in aşkınlaşması konusunda açık bir bilgi eksik kalabilir, dünya tasarısını kendisiyle birlikte taşıyan Dasein özgürlüğü hiç uyanık kalmayabilir – ama yine de Dasein yalnızca dünya-içinde-olmak *olarak* varolan tarafından istila edilmiştir. Dasein yalnızca varolanların ortasında kendisini temellendirerek dünyayı temellendirir (kurar).

Ama *bizzat kendisinin olanaklılığının* tasarısı olarak kuran temellendirme içinde her seferinde Dasein’in

⁶⁰ Aşkınlığın zamansal yorumu bu incelemede sürekli olarak bilerek bir yana bırakılmaktadır.

überschwingt. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten — und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität — *entzogen*. Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene *Entzug* gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die »wirklich« ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*. Der Entzug verschafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden entworfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Waltens im Existenzbereich des Daseins. Die *Transzendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal*. Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentes Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins. Und bekundet sich hierin gar das *endliche* Wesen von Freiheit überhaupt? 47

Für die Auslegung des mannigfaltigen Gründens der Freiheit ist zunächst wesentlich, die in diesem transzendentalen Einspielen von Überschwung und Entzug aufeinander zutage tretende *Einheit* der bisher besprochenen Weisen des Gründens zu sehen.

Das Dasein ist nun aber ein Seiendes, das nicht nur inmitten von Seiendem sich befindet, sondern auch *zu* Seiendem und damit auch zu ihm selbst *sich verhält*. Dieses Verhalten zum Seienden wird zunächst und zumeist sogar der Transzendenz gleichgesetzt. Ist dies auch eine Verkennung des Wesens der Transzendenz, so muß doch die transzendente Möglichkeit des intentionalen Verhaltens *Problem* werden. Und ist gar die Intentionalität eine ausgezeichnete Verfassung der Existenz des Daseins, dann kann sie bei einer Aufhellung der Transzendenz nicht übergangen werden.

Der *Weltentwurf* ermöglicht zwar — was hier nicht gezeigt werden kann — vorgängiges Verständnis des Seins von Seien-

öne atılması yatar. Olanakların tasarısı, neliğine göre, her seferinde tasarlayanın daha önceki dingin iyeliğinden daha zengindir. Ama böyle bir şey Dasein'a şundan ötürü uyar: çünkü o tasarılaştırılan olarak varolanın tam ortasında bulunmaktadır. Bu yüzden doğrudan kimi başka olanaklılıklar –yalnızca kendine özgü somutluğu aracılığıyla- Dasein'ın *elinden alınmış olur*. Ama tam da varolanın istilası, içinde onun dünya-içinde-ola-bilmesinin belli olanaklarının *elinden alınması*, kendi dünyası olarak, dünya tasarısının “gerçekten” ulaşılabilir olanaklarını Dasein'ın *karşısına* koyar. Tam da bu elinden alınmışlık, geri kalan tasarılaştırılmış tasarının zorunluluğu için Dasein'ın varoluş alanında hüküm sürmesinin gücünü sağlar. İki temellendirme tarzına karşılık olarak, aşkınlık aynı anda ileri atılan-yoksun kalandır. Her seferinde ileri atılan dünya tasarısının yalnızca yoksunluk içinde güçlü ve iyelik sahibi olması Dasein'ın özgürlüğünün *sonluluğunun* aşkınsal bir belgesidir. Ne ki acaba genelde özgürlüğün *sonlu* neliği onun içinde açığa çıkar mı?

Özgürlüğün çok katlı temellendirmesinin yorumu için öncelikle bu ileri atılma ve yoksunluk ardışıklığı içinde ortaya çıkan aşkınsal bağlantı içinde, şimdiye değin söz ettiğimiz temellendirme tarzlarında kendini gösteren *birliği* görmek önemli.

Ne ki Dasein, yalnızca varolanların tam ortasında bulunan bir varolan değil, aynı zamanda varolanlar karşısında ve bizzat kendisi karşısında *tutum takınan* bir varolan. Kaldı ki varolanlar karşısındaki bu tutum takınma öncelikle ve çoğunlukla aşkınlıkla bir tutulmaktadır. Eğer bu da aşkınlığın neliği konusunda bir yanlış bilgi ise yönelimsel tutumun aşkınsal olanağının da *sorun* haline gelmesi zorunlu. Ve eğer yönelimsellik Dasein'ın varoluşunun özel bir kuruluşu ise, aşkınlığın açıklığa kavuşturulması sırasında o gözardı edilemez.

Dünya-tasarısı gerçi varolanın olmaklığını geçici olarak anlamayı olanaklı kılar –burada bunun ayrıntısına giremiyoruz- ama kendisi *varolanla* Dasein

dem, ist aber selbst kein Daseinsbezug zu *Seiendem*. Die *Eingenommenheit* wiederum, die das Dasein inmitten von *Seiendem* (und zwar nie ohne Weltenthüllung), von ihm durchstimmt, sich befinden läßt, ist kein *Verhalten* zu *Seiendem*. Wohl aber sind *beide* — in ihrer gekennzeichneten Einheit — die transzendente Ermöglichung der Intentionalität, so zwar, daß sie dabei als Weisen des Gründens eine *dritte* mitzeitigen: *das Gründen als Be-gründen*. In diesem übernimmt die Transzendenz des Daseins die Ermöglichung des Offenbarmachens von *Seiendem* an ihm selbst, die Möglichkeit der ontischen Wahrheit.

48

»Begründen« soll hier nicht in dem engen und abgeleiteten Sinne des Beweisens ontisch-theoretischer Sätze genommen werden, sondern in einer grundsätzlich ursprünglichen Bedeutung. Darnach besagt Begründung soviel wie *Ermöglichung der Warumfrage überhaupt*. Den eigenen ursprünglich gründenden Charakter des Begründens sichtbar machen, heißt darnach, den transzendentalen Ursprung des Warum als solchen aufhellen. Gesucht sind also nicht etwa die Veranlassungen dafür, daß im Dasein die Warumfrage faktisch aufbricht, sondern gefragt ist nach der *transzendentalen* Möglichkeit des Warum überhaupt. Daher ist die Transzendenz selbst, soweit sie durch die beiden bisher besprochenen Weisen des Gründens bestimmt wurde, zu befragen. Das stiftende Gründen gibt als Weltentwurf Möglichkeiten der Existenz vor. Existieren besagt immer: inmitten von *Seiendem* befindlich zu *Seiendem* — zu nicht-daseinsmäßigem, zu sich selbst und seinesgleichen — sich verhalten, so zwar, daß es in diesem befindlichen Verhalten um das Seinkönnen des Daseins selbst geht. Im Weltentwurf ist ein Überschwung von Möglichem gegeben, im Hinblick worauf und im Durchwaltetsein von dem in der Befindlichkeit umdrängenden Seienden (Wirklichen) das Warum entspringt.

Weil aber die beiden zuerst aufgeführten Weisen des Gründens in der Transzendenz *zusammengehören*, ist das Entspringen des Warum ein transzendental notwendiges. Mit seinem Ursprung vermannigfaltigt sich auch schon das Warum. Die

ilişkisi oluşturmaz. Varolanların tam ortasında (ve hiçbir zaman dünyanın örtüsünü açmaktan bağımsız değil) ve onlarla belirlenmiş hissettiren, bulundurtan istila da varolan karşısında bir *tutum takınmak* değildir. Ama yine de *her ikisi* de (varolan anlayışı-istila) – kendi özel birlikleri içinde- yönelimselliğin aşkınsal olanaklılaşmasıdır; öyle ki onlar burada temellendirme tarzları olarak bir *üçüncüyü* eş zamanlaştırırlar: *gerek-çelendirmek olarak temellendirmek*. İşte bu zemin üzerinde, Dasein’ın aşkınlığı, kendi içinde varolanı açık kılmanın olanaklılaşmasını, ontik doğruluğun olanağını üstlenir.

Burada “gerekçelendirmek”, tanıtlamanın dar ve türemiş anlamında ontik-teorik önermeler olarak değil, temeldeki özgün anlamında anlaşılmalıdır. Buna göre gerekçelendirme, *genelde niçin sorusunun olanaklı hale getirilmesi* demeye gelir. Buna göre gerekçelendirmenin kendi, özgün temellendirme özelliğini görünür kılmak, kendi başına “niçin”in aşkınsal kökünü aydınlatmak demektir. Dolayısıyla aranan şey Dasein içinde niçin sorusunun somut olarak hangi koşullarda ortaya çıktığı değildir, genelde “niçin”in *aşkınsal olanağı* soru konusu edilmektedir. Dolayısıyla şimdiye değin üzerinde durulan temellendirme tarzları aracılığıyla belirlendiği kadarıyla aşkınlığın kendisini soru konusu etmek gerekmemekte. Kuran temellendirme, dünya tasarısı olarak varoluş olanaklarını önceden verir. Varoluş taşımak her zaman varolanların ortasında, varolanla ilgili –Dasein’a uygun olmayan, kendine ve kendine benzer varolanla ilgili- öyle bir tutum takınmaktır ki, bu bulunuş tutumu içinde Dasein’ın kendisinin olabilmesi söz konusu olur. Dünya tasarısı içinde olanaklı olanın bir ileri atılışı verilmiştir: bu ileri atılış açısından, bulunuş içinde baskı yapan (gerçek) varolanın tümüyle hükmü altında, “niçin” ortaya çıkar.

Ne ki öncelikle incelenen her iki temellendirme tarzı aşkınlık içinde *birbirlerine ait oldukları* için “niçin”in ortaya çıkışı aşkınsal bir zorunluluktur. Henüz kaynağı içindeyken bile “niçin” çok katlı biçimlerde. Temel

Grundformen sind: warum so und nicht anders? Warum dies und nicht jenes? *Warum überhaupt etwas und nicht nichts?* In diesem nach welchen Weisen immer ausgesprochenen Warum liegt aber schon ein wenngleich vorbegriffliches Vorverständnis vom Was-sein, Wie-sein und Sein (Nichts) überhaupt. Dieses Seinsverständnis ermöglicht erst das Warum. Das besagt aber: es enthält schon die erst-letzte Urantwort für alles Fragen. Das Seinsverständnis gibt als vorgängigste Antwort schlechthin die erst-letzte Begründung. In ihm ist die Transzendenz als solche begründend. Weil darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden, heißt das transzendente Begründen die *ontologische Wahrheit*.

49

Dieses Begründen liegt allem Verhalten zu Seiendem »zugrunde«, so zwar, daß erst in der Helle des Seinsverständnisses Seiendes an ihm selbst (d. h. als das Seiende, das es ist und wie es ist) offenbar werden kann. Weil nun aber alles Offenbarwerden von Seiendem (ontische Wahrheit) von vornherein transzendental durchwaltet ist von dem gekennzeichneten Begründen, deshalb muß alles ontische Entdecken und Erschließen in seiner Weise »begründend« sein, d. h. es muß sich *ausweisen*. In der Ausweisung vollzieht sich die jeweils vom Was- und Wie-sein des betreffenden Seienden und der zugehörigen *Enthüllungsart* (Wahrheit) geforderte *Anführung des Seienden*, das sich dann z. B. als »Ursache« oder als »Beweggrund« (Motiv) für einen schon offenbaren Zusammenhang von Seiendem bekundet. Weil die Transzendenz des Daseins als entwerfend-befindliche, Seinsverständnis ausbildend, begründet und weil *dieses* Gründen in der Einheit der Transzendenz mit den beiden erstgenannten gleichursprünglich ist, d. h. der endlichen Freiheit des Daseins entspringt, deshalb *kann* das Dasein in seinen faktischen Ausweisungen und Rechtfertigungen sich der »Gründe« entschlagen, den Anspruch auf sie niederhalten, sie verkehren und verdecken. Diesem Ursprung der Begründung und damit auch der Ausweisung zufolge bleibt es im Dasein jeweils der Freiheit überlassen, wie weit die Ausweisung getrie-

biçimleri şunlar: niçin başka türlü değil de böyle? Niçin o değil de bu? *Niçin acaba “hiçbir şey” değil de bir şey?* Ama kimi tarzlarına göre hep böyle dile getirilen “niçin” içinde bile zaten “ne-olmak”, “nasıl-olmak”, genel olarak olmak (“hiçbir şey”) konusunda kavram öncesi bir anlayış yatmaktadır. Ancak ve ancak bu “olmak” anlayışı “niçin”i olanaklı kılar. Ama bu, şu demeye gelir: o, her soru için zaten ilk-son ana-yanıtı içermektedir. Olmak anlayışı, kendi başına en ilk-el *yanıt* olarak ilk-son *gerekçelendirmeyi* verir. Onun içinde aşkınlığın kendisi *gerekçelendiren şeydir*. “Olmak” ve “olmaklık kuruluşu” onun içinde örtüsü açıldığı için, aşkınsal gerekçelendirmek *ontolojik doğruluk* demektir.

Bu gerekçelendirmek, varolan karşısındaki her türlü tutum tavrının öyle “temelinde” yatar ki, ancak ve ancak olmaklık anlayışı açıklığında, varolanın kendisi kendinde (diyesim olduğu şey olan ve nasılsa öyle olan varolan olarak) açık hale gelebilir. Ama varolanın her açık hale gelmesi (ontik doğruluk) baştan beri özelliğini belirttiğimiz *gerekçelendirmenin* aşkınsal olarak tamamen egemenliği altında olduğu için, her ontik keşif ve açılış kendi tarzı içinde “gerekçelendiren” olmak zorundadır, diyesim kendini *belgelendirmek* zorundadır. Bu belgelendirmenin içinde söz konusu varolanın ne-ve nasıl-olması tarafından ve ona ait *örtüsünü açma tarzı* (doğruluk) tarafından zaten açık bir varolan bağlantısı için kendisini, sözgelişi “sebeb” (Ursache) olarak ya da “devinim nedeni” (etker neden) olarak gösteren varolanın gerektirdiği *işlem* gerçekleştirilir. Dasein’in aşkınlığı tasarı oluşturarak-bulunarak, olmak anlayışı kurarak gerekçelendirdiği için ve bu temellendirmek aşkınlık birliği içinde daha önce anılan iki temellendirme ile aynı kökten olduğu için, yani Dasein’in sonlu özgürlüğünden ortaya çıktığı için, Dasein kendi somut belgelendirmelerinde ve haklı çıkarmalarında “nedenleri” yok sayabilir, onlar karşısındaki sorumluluğu yadsıyabilir, onları çarpıtabilir ve onları gizleyebilir. Bu gerekçelendirme ve belgelendirme köküne göre, belgelendirmenin geçerli olduğu kadarıyla ve kendine özgü temellendirmede, diyesim onun aşkınsal olanağının örtüsünün

ben wird und ob sie sich gar zur eigentlichen Begründung, d. h. Enthüllung ihrer transzendentalen Möglichkeit versteht. Wenn gleich in der Transzendenz immer Sein enthüllt ist, es bedarf hierzu doch nicht der ontologisch-begrifflichen Erfassung. So kann denn überhaupt die Transzendenz *als solche* verborgen bleiben und nur in einer »indirekten« Auslegung bekannt sein. Enthüllt ist sie aber auch dann, weil sie gerade Seiendes in der Grundverfassung des In-der-Welt-seins aufgebrochen sein läßt, worin sich die Selbstenthüllung der Transzendenz bekundet. Eigens aber enthüllt sich die Transzendenz als Ursprung des Gründens, wenn dieses in seiner Dreifachheit zum *Entspringen* 50 gebracht wird. Demnach besagt Grund: *Möglichkeit, Boden, Ausweis*. Das dreifach gestreute Gründen der Transzendenz erwirkt ursprünglich einigend erst das Ganze, in dem je ein Dasein soll existieren können. Freiheit ist in dieser dreifachen Weise Freiheit zum Grunde. Das Geschehen der Transzendenz als Gründen ist das Sichbilden des Einbruchspielraums für das jeweilige faktische *Sichhalten* des faktischen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen.

Beschränken wir demnach die überlieferte Vierzahl der Gründe auf drei oder decken sich die drei Weisen des Gründens mit den drei Abwandlungen des *πρῶτον ὅθεν* bei *Aristoteles*? So äußerlich läßt sich der Vergleich nicht anstellen; denn es ist das Eigentümliche der ersten Herausstellung der »vier Gründe«, daß dabei noch nicht grundsätzlich zwischen den transzendentalen Gründen und den spezifisch ontischen Ursachen unterschieden wird. Jene sind nur das »Allgemeinere« zu diesen. Die Ursprünglichkeit der transzendentalen Gründe und ihr spezifischer *Grundcharakter* bleiben noch unter der formalen Charakteristik der »ersten« und »obersten« Anfänge verdeckt. Deshalb mangelt ihnen auch die Einheit. Sie kann nur in der Gleichursprünglichkeit des transzendentalen Ursprungs des dreifachen Gründens bestehen. Das Wesen »des« Grundes läßt sich nicht einmal suchen, geschweige denn finden dadurch, daß nach einer allgemeinen Gattung gefragt wird, die sich auf dem Wege

açılmasında anlaşılıp anlaşılmadığına göre her tek durumda Dasein'a özgürlük kalmış olur. Her ne kadar aşkınlık içinde her zaman, olmak örtüsü açılmış olsa da, bunun için ontolojik-kavramsal bilme gerekli değildir. Böylece *kendi başına* aşkınlık genelde örtük kalabilir ve yalnızca "dolaylı" bir yorum içinde bilinir olabilir. Ama bu durumda da onun örtüsü açılmıştır, çünkü aşkınlığın kendini açmasının onun içinde tamamlandığı, dünya-içinde-olmak'ın temel kuruculuğu içinde varolanın kırılmasını sağlayan tam da odur. Ne ki temellendirme kökü olarak aşkınlık, eğer bu temellendirme üç katlılığı içinde *ortaya çıkmaya* taşındıysa, ancak o zaman aslen örtüsü açılmış olur. Buna göre neden şu demeye gelir: *olanaklılık, zemin, belgelendirme*. Üç kata ayrılan aşkınlık temellendirmesi, birliği sağlayarak ancak o zaman Dasein'ın onun içinde her seferinde varoluşunu kazanabileceği bütünlüğe yer açar. Bu üç katlı temellendirme tarzı içinde özgürlük, neden için özgürlüktür. Temellendirmek olarak aşkınlık olayı bütünü içinde varolanların ortasında somut Dasein'ın her somut *tutum takınması* için hareket alanının *oluşturulmasıdır*.

Buna göre bize aktarılan dörtlü neden sayısını üç ile sınırlayalım mı yoksa üç temellendirme tarzı Aristoteles'deki üç *proton hoten* (...oradan hareket edilen ilk) çeşitleriyle örtüşüyor mu? Ama böyle bir yüzeysel karşılaştırma yapılamaz, çünkü ilk "dört neden" oluşturulmasının özelliği şu: orada aşkınsal nedenler ile özel ontik sebepler (*Ursachen*) arasında henüz ayırım yapılmamaktadır. Ötekiler berikilere göre sadece "daha genel"dirler. Aşkınsal nedenlerin kökte oluşu ve onun özel *temel* özelliği, "ilk" ve "en yüksek" başlangıçların biçimsel ırasallığı altında örtülü kalmakta. Bu yüzden onlarda birlik de eksik kalmakta. Birlik yalnızca üç katlı temellendirmenin aşkınsal kaynağının eş kaynaktan oluşu içinde söz konusu olabilir. "Neden"nin neliği, bir "soyutlama" yoluyla ortaya çıkabilecek genel

einer »Abstraktion« ergeben soll. *Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden.*

Und einzig deshalb erweist sich schon das früheste Fragen nach dem Wesen des *Grundes* als verschlungen mit der Aufgabe einer Erhellung des Wesens von *Sein* und *Wahrheit*.

Aber läßt sich nicht doch immer noch fragen, warum diese drei zusammengehörigen Bestimmungsstücke der Transzendenz mit dem gleichen Titel »Gründen« bezeichnet werden? Besteht hier nur noch eine künstlich erzwungene und spielerische Gemeinsamkeit des Wortlauts? Oder sind die drei Weisen des Gründens doch noch in *einer* Hinsicht — obzwar dies je wieder anders — identisch? Diese Frage ist in der Tat zu bejahen. Die Aufhellung *der* Bedeutung aber, hinsichtlich deren sich die drei unzertrennlichen Weisen des Gründens einheitlich und doch gestreut entsprechen, läßt sich in der »Ebene« der jetzigen Betrachtung nicht durchführen. Andeutungsweise genüge der Hinweis, daß Stiftung, Boden-nehmen und Rechtgebung je in ihrer Weise *der Sorge der Beständigkeit und des Bestandes entspringen*, die selbst wiederum nur als Zeitlichkeit möglich ist.

51

In der geflissentlichen Abkehr von diesem Problembezirk und vielmehr rückblickend auf den Ausgang der Untersuchung soll jetzt kurz erörtert werden, ob etwas und was für das Problem des »Satzes vom Grunde« durch die versuchte Erhellung des »Wesens« des Grundes gewonnen ist. Der Satz besagt: alles Seiende hat seinen Grund. Durch das Vorstehende wird zunächst aufgehellt, *warum* das so ist. Weil Sein »von Hause aus« als vorgängig verstandenes ursprünglich *begründet*, meldet jedes Seiende als Seiendes in seiner Art »Gründe« an, mögen diese eigens erfaßt und angemessen bestimmt werden oder nicht. Weil »Grund« ein transzendentaler Wesenscharakter des *Seins überhaupt* ist, deshalb gilt vom *Seienden* der Satz des Grundes. Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seien-

bir cinsin soru konusu edilmesiyle, bırakın bulmayı, aranamaz bile. *Nedenin neliği aşkınsal kaynaklı üç katlı temellendirme serpilimidir: dünya tasarısı içinde, varolanı istila ve varolanın ontolojik gerekçelendirilmesi.*

Yalnızca bu yüzden en önceki nedenin neliği sorusu, *olmak*'ın ve *doğruluk*'un neliğinin bir aydınlatılması ödeviyle sarmalanmış olarak ortaya çıkmaktadır.

Ne ki aşkınlığın birbirine ait bu üç belirleme parçasının aynı "temellendirmek" başlığı altında betimlenmesinin niçini hala sorulamamakta mıdır? Burada yalnızca yapay olarak zorlanmış bir sözcük oyunu ortaklığı mı bulunmakta? Yoksa üç temellendirme tarzı hala *tek bir* bakış açısı içinde –her seferinde başka başka olsa da- özdeş mi? Aslında bu sorunun yanıtı evet. Ama birbirinden ayrılamayan üç temellendirme tarzının birlikli ama yine de ayrık olarak ona göre karşılık geldikleri anlamın aydınlatılması şimdiki incelemenin "düzeyinde" yerine getirilemez. Yorumlama tarzı olarak şu uyarı yetsin: kurmak, zemin oluşturmak ve gerekçelendirmek her biri kendi tarzı içinde *kalıcılık ile dayanıklılığı sakınmaktan kaynaklanırlar*; bu, sakınmanın kendisi de yine yalnızca zamansallık olarak olanaklıdır.

Bu sorun alanından ayrılıp araştırmanın çıkış noktasına yeniden baktığımızda kısaca şunu açmak gerekte: nedenin *neliğinin* aydınlatılması denemesi yoluyla "yeter neden ilkesi" sorunu için acaba bir şey kazanıldı mı ve ne kazanıldı? İlke şunu demektedir: her varolanın bir nedeni var. Şimdi biz bunun *niçin* böyle olduğunu aydınlatma konumundayız: olmak, "ta baştan beri" zaten daha önceden anlaşılan şey olarak kökte *gerekçelendirdiği* için, varolan olarak her varolan kendi tarzında "nedenleri" haber vermektedir: bu nedenler ister kendine özgü olarak kavranmış ve uygun olarak belirlenmiş olsun ister olmasın. "Neden", *genelde olmaklığın* aşkınsal bir nelik ırası olduğu için "yeter neden ilkesi" *varolan* konusunda geçerlidir. Ama neden, olmaklığın neliğine aittir,

des) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwertend befindlichen Gründen.

Sodann ist bezüglich des Satzes vom Grunde deutlich geworden, daß der »Geburtsort« dieses Prinzips weder im Wesen der Aussage noch in der Aussagewahrheit, sondern in der ontologischen Wahrheit, d. h. aber in der Transzendenz selbst liegt. *Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde*; denn in ihr, der Einheit von Überschwung und Entzug, gründet sich das als ontologische Wahrheit sich ausbildende Begründen.

52 Von diesem Ursprung herkommend, verstehen wir nicht nur den Satz in seiner inneren Möglichkeit, sondern wir bekommen auch ein Auge für das Merkwürdige und bislang Unaufgehellte seiner Fassungen, das in der vulgären Formel allerdings unterdrückt ist. Gerade bei *Leibniz* finden sich Prägungen des Satzes, die einem scheinbar unerheblichen Moment seines Gehalts Ausdruck geben. In schematischer Zusammenstellung lauten sie: *ratio est cur hoc potius existit quam aliud*; *ratio est cur sic potius existit quam aliter*; *ratio est cur aliquid potius existit quam nihil*. Das »cur« äußert sich als »cur potius quam«. Auch hier ist nicht das erste Problem, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln diese jeweils faktisch in ontischen Verhältnissen gestellten Fragen zur Entscheidung zu bringen seien. Der Aufklärung bedarf vielmehr, woran es liegt, daß sich überhaupt dem »cur« das »potius quam« hat beigesellen können.

Jede Ausweisung muß sich in einem Umkreis von *Möglichem* bewegen, weil sie als intentionale Verhaltung zu Seiendem hinsichtlich ihrer Möglichkeit schon einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen (ontologischen) Begründung botmäßig ist. Diese gibt ihrem Wesen nach notwendig immer *Ausschlagbereiche* von Möglichem vor — wobei sich der Möglichkeitscharakter gemäß der Seinsverfassung des zu enthüllenden Seienden abwandelt —, weil das Sein (Seinsverfassung), das begründet, als transzendente Verbindlichkeit für das Dasein in dessen *Freiheit* gewurzelt ist. Der Widerschein *dieses* Ursprungs des Wesens von Grund im Gründen der endlichen Freiheit zeigt sich im

çünkü (varolan değil), olmak yalnızca, dünyayı tasarlaştıırken bulunuş içindeki temellendirmek olarak aşkınlık içinde vardır.

Demek ki yeter neden ilkesi ile ilgili olarak şu açıklığa kavuştu: bu ilkenin “doğum yeri” ifadenin neliği içinde de değildir ifade doğruluğunda da değildir, ontolojik doğruluktadır, diyesim aşkınlığın kendisinin içindedir. *Özgürlük, yeter neden ilkesinin kaynağıdır*; çünkü ileri atılış ve yoksunluk birliği olarak onun içinde ontolojik doğruluk olarak kendini biçimlendiren gerekçelendirmek temellenir.

Bu kaynaktan yola çıkarak yalnızca ilkeyi iç olanağı içinde anlamakla kalmıyoruz, aynı zamanda kavranışları içinde sıradan biçimi altında kaybolmuş olan, dikkate değer olan ve şimdiye değin aydınlatılmamış olan şey için de bir bakış kazanmış oluyoruz: Tam da Leibniz’de, ilke konusunda, ilkenin içeriğinin görünüşte önemsiz uğrağını ifade eden vurgulamalar bulunmakta. Biçimsel olarak bir araya getirildikte bunlar şöyle: *başka bir şeyden daha çok niçin bunun varolduğunun nedeni; niçin başka biçimden daha çok böyle olmasının nedeni; niçin hiçbir şeyden çok herhangi bir şeyin olmasının nedeni*. *Cur* (niçin), “*cur potius quam*” (niçin ...den daha çok) olarak anlaşılmakta. Burada da ilk sorun, her seferinde somut olarak bu ontik tutumlar içinde sorulan soruların hangi yolla ve hangi araçlarla çözüme ulaştırılabileceği değil. Aydınlatılması gereken daha çok şu: genelde “*cur*” (niçin) ile “*potius quam*” (...den daha çok)ın bağlanabilmesinin nerede yattığı.

Her belgelendirme, bir *olanaklı* olan çevresinde hareket etmelidir, çünkü o, varolan karşısında yönelimsel tutum olarak kendi olanaklılığı açısından zaten açık ya da örtük bir (ontolojik) gerekçelendirme altındadır. Bu kendi neliğine göre her zaman zorunlu olarak olanaklı olanın kendini *ortaya koyabileceği alanı* verir –bu sırada olanaklılık özelliğine uygun olarak, örtüsü açılacak varolanın olmaklık kuruluşu değişkenlik gösterir-, çünkü *Dasein* için aşkınsal bağlantılılık olarak gerekçelendiren olmak (olmaklık kuruluşu), *Dasein*’ın özgürlüğü içinde kök salmıştır. Bu, nedenin neliğinin kaynağının, sonlu özgürlüğün temellendirilmesi içinde yeniden ortaya çıkışı, yeter neden ilkesi

»potius quam« der Formeln des Satzes vom Grunde. Aber wieder drängt die Erhellung der konkreten transzendentalen Zusammenhänge zwischen »Grund« und »eher als« zur Aufklärung der Idee des Seins überhaupt (Was- und Wiewein, Etwas, Nichts und Nichtigkeit).

Seiner überlieferten Form und Rolle nach ist der Satz vom Grunde in der Veräußerlichung haften geblieben, die eine erste Aufhellung alles »Grundsätzlichen« notwendig mit sich führt. Denn auch den Satz zu einem »Grundsatz« erklären und ihn etwa noch mit dem Satz der Identität und des Widerspruchs zusammenstellen oder gar aus diesem ableiten, führt nicht in den Ursprung, sondern kommt einem Abschneiden alles weiteren Fragens gleich. Hierbei ist überdies zu beachten, daß auch die Sätze der Identität und des Widerspruchs nicht nur *auch transzendente* sind, sondern auf Ursprünglicheres zurückweisen, was nicht Satzcharakter hat, vielmehr zum Geschehen der Transzendenz als solcher (Zeitlichkeit) gehört.

Und so treibt denn auch der Satz vom Grunde sein Unwesen mit dem Wesen des Grundes und hält in der sanktionierten Gestalt des Grundsatzes eine ihn selbst erst auflockernde Problematik nieder. Allein dieses »Unwesen« fällt nicht etwa der vermeintlichen »Oberflächlichkeit« einzelner Philosophen zur Last und kann daher auch nicht durch ein vermeintlich radikaleres »Weiterkommen« überwunden werden. Der Grund hat sein Unwesen, weil er der endlichen Freiheit entspringt. Diese selbst kann sich dem, was ihr so entspringt, nicht entziehen. Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird *als Ursprung* selbst zum »Grund«. *Die Freiheit ist der Grund des Grundes*. Das freilich nicht im Sinne einer formalen, endlosen »Iteration«. Das Grundsein der Freiheit hat nicht — was zu meinen sich aber immer nahelegt — den Charakter *einer* der Weisen des Gründens, sondern bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Abgrund* des Daseins. Nicht als sei die einzelne

kalıbı olan “*potius quam*” (...den daha çok) içinde kendini gösterir. Ama “neden” ile “...den daha çok” arasındaki somut aşkınsal bağlantıların aydınlatılması, genelde olmak idesinin (ne- ve nasıl olmak, bir şey, Hiç ve Hiçlik) açıklanmasını zorunlu kılmakta.

Yeter neden ilkesi, aktarılan biçimi ve işlevi açısından, “temel ilkeye ait” olan her şeyin bir ilk aydınlatılmasını zorunlu olarak kendisiyle taşıyan bir basmakalıplık içinde sıkışıp kalmıştır. Çünkü önermeyi bir “temel ilke” olarak açıklamak, onu özdeşlik ve çelişmezlik ilkesiyle de birlikte yerleştirmek ya da onu bu berikilerden türetmek kaynağa götürmemekte, dahası her tür başka soruyu yadsılamak eş olmakta. Burada her şeyden önce şuna dikkat etmek gerekmektedir: özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri de yalnızca aşkınsal olmakla kalmazlar, üstelik ilke-önerme özelliği taşımayan, daha çok aşkınlık olarak aşkınlık (zamansallık) olayına ait olan daha kök bir şeye gönderide bulunmaktadır.

Böylece yeter neden ilkesi “değil-neliğini” nedenin neliği ile birlikte işletmekte ve ilkenin geleneksel kalıbı içinde, sorunu çözebilecek olan bir tartışmayı uzak tutmaktadır. Ne ki bu “değil-nelik” tek tek filozofların “yüzeyselliğine” bir sıkıntı vermemiştir, bu yüzden de daha kökten bir “ilerleme” ile üstesinden gelinmemektedir. Neden, kendisiyle birlikte “değil-neliği” taşıyor, çünkü o sonlu özgürlükten kaynaklanmaktadır. Özgürlüğün kendisi kendisinden böyle kaynaklanan şeyi yok sayamaz. Aşarken ortaya çıkan neden, özgürlüğün kendisine yeniden yaslanır ve *kaynağın* kendisi olarak özgürlüğün kendisi “neden” haline gelir. Özgürlük *nedenin nedenidir*. Ama bu sonu olmayan biçimsel bir yineleme anlamında değil. Özgürlüğün neden olması, temellendirme tarzlarından birinin özelliğini taşımaz –ama hep bunu kastettiği düşünülür-, tersine temellendirmenin aşkınsal serpilimini temellendiren birlik olarak belirlenmektedir. Ama *bu*, nedenin nedeni olarak özgürlük, Dasein’-in *dip-siz kuyusudur* (*Ab-grund*). Tek tek özgür tutumların nedeni,

freie Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d. h. in seinem Schicksal, aufklaffen.

Aber das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um *sich* aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können. Und diese Abgründigkeit des Daseins wiederum ist nichts, was einer Dialektik oder psychologischen Zergliederung sich öffnete. Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit »zu verstehen gibt«, d. h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbsttheit im Handeln trifft. Das Unwesen des Grundes wird sonach nur im faktischen Existieren »überwunden«, aber nie beseitigt.

54 Wird jedoch die Transzendenz im Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden, dann verschärft sich damit auch das Wesen dessen, was die *Eingenommenheit* des Daseins im und vom Seienden genannt wurde. Das Dasein ist — obzwar inmitten von Seiendem befindlich und von ihm durchstimmt — *als freies* Seinkönnen unter das Seiende *geworfen*. Daß es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, daß die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher *geworfener*. Die Klärung des *Wesens der Endlichkeit* des Daseins aus dessen Seinsverfassung muß voraufgehen aller »selbstverständlichen« Ansetzung der endlichen »Natur« des Menschen, aller Beschreibung der aus der Endlichkeit erst folgenden Eigenschaften, vollends auch aller übereilten »Erklärung« der ontischen Herkunft derselben.

temeli olmaması anlamında değil bu, özgürlük aşkınlık olarak neliği içinde, olabilmek olarak Dasein'ı sonlu seçimi önünde, yani kendi yazgısı içinde açılan olanaklar içine yerleştirir.

Ne ki Dasein, dünya tasarısı içinde varolanı aşarken, bu yükseklikten her şeyden önce kendisini dipsiz kuyu olarak anlayabilmek için kendisini aşmak zorundadır. Ve Dasein'ın bu uçsuz bucaksız uçurum-dipsiz kuyu olması da yine diyalektik ya da psikolojik çözümlemeyle açılacak bir şey değildir. Dipsiz-kuyunun temellendiren aşkınlık içinde açması daha çok özgürlüğün bizimle gerçekleştirdiği ve bize "anlamayı verdiği" kök, ana devinimdir; diyesim kaynaktaki dünya içeriği olarak şunu vermek: o ne denli daha kök temellendirilirse Dasein'ın yüreği tutum içinde o denli daha kolay kendiliğine ulaşır. Nedenin "değil-neliği" buna göre, somut varoluş içinde "savuşturulmuş" olur ama hiçbir zaman elenmiş olmaz.

Yine de neden için özgürlük anlamındaki aşkınlık ilk ve son olarak dipsiz kuyu diye anlaşıldıkta o zaman Dasein'ın varolanı istilası ve onun tarafından *istilası* olarak adlandırılan şeyin neliği de daha açık hale gelir. Dasein – her ne kadar varolanın ortasında bulunuş taşısa da ve tamamen onun tarafından belirlense de- *özgür olabilmek* olarak varolanın ortasına atılmıştır. Dasein'ın, olanağına göre bir kendisi olması ve bu kendisinin her seferinde somut olarak özgürlüğüne karşılık gelmesi, aşkınlığın ilk olay olarak zamanlaşması bu özgürlüğün kendisinin gücü içinde değildir. Ama böyle bir güçsüzlük (fırlatılmışlık) varolanın Dasein'a baskısının bir sonucu değildir, tersine o olmak olarak Dasein'ın olmaklığını belirler. Bu yüzden her dünya tasarısı "fırlatılmış" bir tasarıdır. Dasein'ın *sonluluğunun neliğinin* onun olmaklık kuruluşundan hareketle aydınlatılması, insanın sonlu doğasının "kendiliğinden anlaşılır" her girişiminden, sonluluktan çıkarılan bütün özelliklerin betimlemesinden ve de ontik kökünün fazla aceleye getirilmiş bütün "açıklama"larından da önce gelmek zorundadır.

Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*.

Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne*. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.

Ne ki Dasein'ın sonluluğunun neliğinin örtüsü, *neden için özgürlük olarak aşkınlığın* içinde açılır.

Ve böylece insan, varoluş taşıyan aşkınlık olarak olanaklar içine dalan bir *uzaklık varlığıdır*. Yalnızca her varolan karşısındaki aşkınlığı içinde onun kendisi için kurduğu bu kök uzaklık aracılığıyla Dasein'da şeylere çıkmaya olan gerçek yakınlık oluşur. Ve yalnızca uzaklığa kulak verebilmek, Dasein'ın kendisi için "burada birlikte olmak"ın yanıtının uyanmasını zamanlaştırır: yalnızca onun içinde, asıl kendisi olarak kendisini elde edebilmek için "Ben olmak"tan vazgeçebildiği "birlikte olmak"ın yanıtını.

