

VARLIK VE ZAMAN

MARTIN HEIDEGGER
VARLIK VE ZAMAN

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İDEA YAYINEVİ
Bilim ve Felsefe Metinleri

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 4/101 Karaköy — İstanbul
www.ideayayinevi.com / www.diyalektik.org

Bu çeviri için © AZİZ YARDIMLI 2004

Birinci baskı 2004

*Tüm hakları saklıdır. Bu yayının hiçbir bölümü
İdea Yayınevinin ön izni olmaksızın
yeniden üretilemez.*

Martin Heidegger

Sein und Zeit

© MAX NIEMEYER VERLAG

Baskı: Bayrak Matbaası

Printed in Türkiye

ISBN 975 397 090 0

Dostluk ve hayranlık ile
EDMUND HUSSERL'e adanmıştır

Todtnauberg, Baden, Schwarzwald
8 Nisan 1926

Önsöz: Aziz Yardım
Yazarın Yedinci Yayına Önsözü

Giriş

Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açıklaması

Birinci Bölüm

Varlık-Sorusunun Zorunluk, Yapı ve Önceliği

Einleitung
Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Erstes Kapitel

Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

- § 1. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein 2
- § 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein 5
- § 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage 8
- § 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage 11

Zweites Kapitel

Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage. Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

- § 5. Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt 15
- § 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie 19
- § 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung 27
 - A. Der Begriff des Phänomens 28
 - B. Der Begriff des Logos 32
 - C. Der Vorbegriff der Phänomenologie 34
- § 8. Der Aufriß der Abhandlung 39

Erster Teil

Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein

Erster Abschnitt

Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Erstes Kapitel

Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins

- § 9. Das Thema der Analytik des Daseins 41
- § 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie 45
- § 11. Die existenzielle Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes« 50

İkinci Bölüm

Varlık-Sorusunun Geliştirilmesinde Çifte Görev Araştırma Yöntemi ve Anahatları

- § 5. Genelde Varlığın Anlamının Bir Yorumu İçin Çevrenin Ortaya Serilmesi Olarak Oradaki Varlığın Varlıkbilimsel Analitiği 38
- § 6. Varlıkbilimin Tarihini Yoketme Görevi 44
- § 7. Fenomenolojik Araştırma Yöntemi 54
 - A. Fenomen Kavramı 55
 - B. Logos Kavramı 60
 - C. Fenomenolojinin Ön-Kavramı 63
- § 8. *İncelemenin Anahatları* 70

Birinci Anabölüm

Oradaki-Varlığın Zamansallık Açısından Yorumu ve Varlığa İlişkin Sorunun Aşkların Çevreni Olarak Zamanın Açıklaması

Birinci Kesim

Oradaki-Varlığın Hazırlayıcı Temel Çözümlemesi 72

Birinci Bölüm

Oradaki-Varlığın Bir Hazırlık Çözümlemesi Görevinin Açıklaması

- § 9. *Oradaki-Varlığın Analitiğinin Teması* 73
- § 10. *Oradaki-Varlığın Analitiğinin İnsanbilim, Ruhbilim ve Yaşambilime Karşı Sınrlanması* 78
- § 11. *Varoluşsal Analitik ve İlkel Oradaki-Varlığın Yorumu. Bir "Doğal Dünya-Kavramı" nı Kazanmanın Güçlüğü* 85

İkinci Bölüm	
<i>Oradaki-Varlığın Temel Yapısı Olarak Genelde</i> <i>Dünyadaki-Varlık</i>	
§ 12. <i>Dünyadaki-Varlığın Genel Olarak İçinde-Varlığa</i> <i>Yönelimden Ön Taslağı</i> 88	§ 12. Die Vorzeichnung des In-der- Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem 52
§ 13. <i>İçinde-Varlığın Temellendirilmiş Bir Kipte Örnek-</i> <i>lendirilmesi. Dünyayı-Bilme</i> 97	§ 13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen 59
Üçüncü Bölüm	
<i>Dünyanın Dünyasallığı</i>	
§ 14. <i>Genel Olarak Dünyanın Dünyasallığı Düşün-</i> <i>cesi</i> 102	§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt 63
A. Genelde Çevreselliğin ve Dünyasallığın Çözümlemesi	
§ 15. <i>Çevrede Karşılaşılan Varolan-Şeyin Varlığı</i> 107	§ 15. Das Sein des in der Umwelt be- gegnenden Seienden 66
§ 16. <i>Çevrenin Kendini Dünya-İçinde Varolan Şey-</i> <i>lerde Duyuran Dünya-Karakteri</i> 114	§ 16. Die am Innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt 72
§ 17. <i>Gönderme ve İmler</i> 120	§ 17. Verweisung und Zeichen 76
§ 18. <i>İlgililik ve İntemlilik; Dünyanın Dünyasallığı</i> 129	§ 18. Bewandnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt 83
B. Dünyasallık Çözümlemesinin Dünyanın Descartes'taki Yorumuna Karşı Öne Çıkarılması 137	
§ 19. <i>"Dünya"nın Res Extensa Olarak Belirlenimi</i> 138	§ 19. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa 89
§ 20. <i>"Dünya"nın Vartıkbilimsel Belirleniminin Te-</i> <i>melleri</i> 141	§ 20. Die Fundamente der ontologi- schen Bestimmung der »Welt« 92
§ 21. <i>Dünyanın Kartezyen Vartıkbiliminin Herme-</i> <i>neutik Tartışması</i> 145	§ 21. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der Welt 95
C. Çevrenin Çevreliği ve Oradaki-Varlığın Uzaysallığı 154	
§ 22. <i>Dünya-İçinde Elalimda-Bulunanın Uzaysallığı</i> 154	§ 22. Die Räumlichkeit des innerwelt- lich Zuhandenen 102
§ 23. <i>Dünyadaki-Varlığın Uzaysallığı</i> 158	§ 23. Die Räumlichkeit des In-der- Welt-seins 104
§ 24. <i>Uzay ve Oradaki-Varlığın Uzaysallığı</i> 166	§ 24. Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum 110
Dördüncü Bölüm	
<i>Birlikte-Olma ve Kendi-Olma Olarak Dünyadaki-</i> <i>Varlık. "İnsan" 171</i>	
§ 25. <i>Oradaki-Varlığın "Kim"ine İlişkin Varoluşsal</i> <i>Soruya Yaklaşım</i> 172	§ 25. Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins 114
§ 26. <i>Başkalarının Birlikte-Oradaki-Varlığı ve Günde-</i> <i>lik Birlikte-Varlık</i> 176	§ 26. Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein 117
§ 27. <i>Gündelik Kendi-Olma ve İnsan</i> 188	§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man 126
Beşinci Bölüm	
<i>Genel Olarak İçinde-Varlık</i>	
§ 28. <i>İçinde-Varlığı Tematik Olarak Çözümleme Göre-</i> <i>vi</i> 195	§ 28. Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins 130
A. 'Orası'nın Varoluşsal Yapılanışı 199	
Zweites Kapitel	
<i>Das In-der-Welt-sein überhaupt als</i> <i>Grundverfassung des Daseins</i>	
Drittes Kapitel	
<i>Die Weltlichkeit der Welt</i>	
Viertes Kapitel	
<i>Das In-der-Welt-sein als Mit- und</i> <i>Selbstsein. Das »Man«</i>	
Fünftes Kapitel	
<i>Das In-Sein als solches</i>	

- § 29. Das Dasein als Befindlichkeit 134
 § 30. Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit 140
 § 31. Das Dasein als Verstehen 142
 § 32. Verstehen und Auslegung 148
 § 33. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung 154
 § 34. Da-sein und Rede. Die Sprache 160

B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins

- § 35. Das Gerede 167
 § 36. Die Neugier 170
 § 37. Die Zweideutigkeit 173
 § 38. Das Verfallen und die Geworfenheit 175

Sechstes Kapitel
Die Sorge als Sein des Daseins

- § 39. Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins 180
 § 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins 184
 § 41. Das Sein des Daseins als Sorge 191
 § 42. Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstausslegung des Daseins 196
 § 43. Dasein, Weltlichkeit und Realität 200
 a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt« 202
 b) Realität als ontologisches Problem 209
 c) Realität und Sorge 211
 § 44. Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit 212
 a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente 214
 b) Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes 219
 c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung 226

Zweiter Abschnitt
Dasein und Zeitlichkeit

- § 45. Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden 231

Erstes Kapitel

Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode

- § 46. Die scheinbare Unmöglichkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins 235

- § 29. *Ruhsal-Durum Olarak 'Oradaki-Varlık' 199*
 § 30. *Ruhsal Durumunun Bir Kişi Olarak Korku 208*
 § 31. *Anlama Olarak 'Oradaki-Varlık' 212*
 § 32. *Anlama ve Yorunlana 219*
 § 33. *Yorumlamanın Türevsel Kişi Olarak Önesürüm 227*
 § 34. *'Oradaki-Varlık' ve Söylem. Dil 236*

B. 'Orası'nın Gündelik Varlığı ve Oradaki-Varlığın Düşmesi 224

- § 35. *Boş Konuşma 245*
 § 36. *Merak 249*
 § 37. *İkircim 253*
 § 38. *Düşme ve Fırlatılmışlık 256*

Altıncı Bölüm

Oradaki-Varlığın Varlığı Olarak Kaygı

- § 39. *Oradaki-Varlığın Yapı-Bütünü'nün Kökensel Bütünlüğüne İlişkin Soru 264*
 § 40. *Oradaki-Varlığın Ayırdedici Bir Açığa-Serilmişliği Olarak Temel Endişe Ruhsal-Durumu 269*
 § 41. *Kaygı Olarak Oradaki-Varlığın Varlığı 278*
 § 42. *Oradaki-Varlığın Kaygı Olarak Varoluşsal Yorumunun Oradaki-Varlığın Ön-varlıkbilimsel Öz-Yorumlamasından Doğrulması 286*
 § 43. *Oradaki-Varlık, Dünyasallık ve Realite 291*
 a) Varlık Sorunu Olarak Realite ve "Dış Dünya"nın Tanıtlanabilirliği 293
 b) Varlıkbilimsel Sorun Olarak Realite 302
 c) Realite ve Kaygı 305
 § 44. *Oradaki-Varlık, Açığa-Serilmişlik ve Gerçeklik 307*
 a) Geleneksel Gerçeklik Kavramı ve Varlıkbilimsel Temelleri 309
 b) Kökensel Gerçeklik Fenomeni ve Geleneksel Gerçeklik-Kavramının Türevselliği 316
 c) Gerçekliğin Varlık-Türü Ve Gerçeklik-Varsayımı 326

İkinci Kesim

Oradaki-Varlık ve Zamansallık

- § 45. *Oradaki-Varlığın Hazırlayıcı Temel-Cözümlemesinin Sonucu ve Bir Görev Olarak Bu Varolan-Şeyin Kökensel Varoluşsal Bir Yorumu 332*

Birinci Bölüm

Oradaki-Varlığın Olanaklı Bütün-Varlığı ve Ölüme Doğru Varlık

- § 46. *Oradaki-Varlık Karakterindeki Bütün-Varlığın Varlıkbilimsel Bir Ayırması'nın ve Belirleniminin Görünürdeki Olanaksızlığı 339*

- § 47. *Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Bir Bütün Oradaki Varlığı Ayrımsana-Olanığı* 341
- § 48. *Dışarda-Duran, Son ve Bütünlük* 346
- § 49. *Ölümün Varoluşsal Çözümlemelerinin Fenomenin Olanaklı Başka Yorumlarına Karşı Sınırlanması* 353
- § 50. *Ölümün Varoluşsal-Varlıkbilimsel Yapısının Öntaslağı* 358
- § 51. *Ölüme-Doğru-Varlık ve Oradaki-Varlığın Gündelikliği* 362
- § 52. *Gündelik Sona-Doğru-Varlık ve Ölümün Tam Varoluşsal Kavramı* 366
- § 53. *Asıllığı İçindeki Bir Ölüme-Doğru-Varlığın Varoluşsal Tasarı* 372

İkinci Bölüm

Oradaki-Varlığın Bir Asıl 'Olabilme'ye Tanıklığı ve Kararlılık

- § 54. *Asıl Varolma-İlgili Bir Olanağa Tanıklık Sorunu* 382
- § 55. *Duyuncun Varoluşsal-Varlıkbilimsel Temelleri* 386
- § 56. *Duyuncun Çağrı-Karakteri* 389
- § 57. *Kaygının Çağrısı Olarak Duyunc* 391
- § 58. *Başvurmayı Anlama ve Kabahat* 399
- § 59. *Duyuncun Varoluşsal Yorumu ve Kaba Duyunc-Yorumlaması* 411
- § 60. *Duyuncun Tanıklık Ettiği Asıl 'Olabilme'nin Varoluşsal Yapısı* 419

Üçüncü Bölüm

Oradaki-Varlığın Asıl Bütün-'Olabilme'si ve Kaygının Varlıkbilimsel Anlamı Olarak Zamansallık

- § 61. *Oradaki-Varlığın Asıl Bütün-Varlığından Zamansallığının Fenomenal Ortaya Serilişine Yöntemsel Adımın Bir Öntaslağı* 429
- § 62. *Önceleyici Kararlılık Olarak Oradaki-Varlığın Varolma-İlgili Asıl Bütün-'Olabilmesi'* 493
- § 63. *Kaygının Varlık-Anlamının Bir Yorumu İçin Kazanılmış Hermeneutik Konum ve Genel Olarak Varoluşsal Analitiğin Yöntemsel Karakteri* 441
- § 64. *Kayı ve Kendilik* 449
- § 65. *Kaygının Varlıkbilimsel Anlamı Olarak Zamansallık* 458
- § 66. *Oradaki-Varlığın Zamansallığı ve Varoluşsal Çözümlemenin Kökensel Bir Yinelemesi İçin Ondan Kaynaklanan Görevler* 468

Zweites Kapitel

Die daseinsmäßige Bezugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit

- § 54. Das Problem der Bezugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit 267
- § 55. Die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens 270
- § 56. Der Rufcharakter des Gewissens 272
- § 57. Das Gewissen als Ruf der Sorge 274
- § 58. Anrufverstehen und Schuld 280
- § 59. Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung 289
- § 60. Die existenziale Struktur des im Gewissen bezugten eigentlichen Seinkönnens 295

Drittes Kapitel

Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge

- § 61. Vorzeichnung des methodischen Schrittes von der Umgrenzung des eigentlichen daseinsmäßigen Ganzseins zur phänomenalen Freilegung der Zeitlichkeit 301
- § 62. Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit 305
- § 63. Die für eine Interpretation des Seinsinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt 310
- § 64. Sorge und Selbstheit 316
- § 65. Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge 323
- § 66. Die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse 331

Viertes Kapitel

Zeitlichkeit und Alltäglichkeit

- § 67. Der Grundbestand der existenzialen Verfassung des Daseins und die Vorzeichnung ihrer zeitlichen Interpretation 334
- § 68. Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt 335
- Die Zeitlichkeit des Verstehens 336
 - Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit 339
 - Die Zeitlichkeit des Verfallens 346
 - Die Zeitlichkeit der Rede 349
- § 69. Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt 350
- Die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens 352
 - Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen 356
 - Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt 364
- § 70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit 367
- § 71. Der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins 370

Fufte Kapitel

Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

- § 72. Die existenzial-ontologische Exposition des Problems der Geschichte 372
- § 73. Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins 378
- § 74. Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit 382
- § 75. Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte
- § 76. Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins 392
- § 77. Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck 397

Sechstes Kapitel

Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes

- § 78. Die Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins 404
- § 79. Die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit 406
- § 80. Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit 411
- § 81. Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes 420

Dorduncu Bölüm

Zamansallik ve Gündeliklik

- § 67. *Oradaki-Varlıım Varoluşsal Yapılaşımın Temel İeriđi ve Bunun Zamansal Yorumunun on-Taslađı* 473
- § 68. *Genel Olarak Aıđı Serilmişliđin Zamansallıđı* 475
- Anlamanın Zamansallıđı 475
 - Ruhsal-Durumun Zamansallıđı 481
 - Düşmenin Zamansallıđı 489
 - Söylemin Zamansallıđı 493
- § 69. *Dünyadaki-Varlıđın Zamansallıđı ve Dünyanın Aşkınlıđı Sorunu* 495
- Sađđörulu Tasanın Zamansallıđı 497
 - Sađđörulu Tasanın Dünya-İinde Elde Bulunan Şeylerin Kuramsal Aıđıa Çıkarılışına Dođru Deđişkininin Zamansal Anlamı 504
 - Zamansal Bir Sorun Olarak Dünyanın Aşkınlıđı 514
- § 70. *Oradaki-Varlıđa zđü Uzaysallıđın Zamansallıđı* 517
- § 71. *Oradaki-Varlıđın Gundelikliđinin Zamansal Anlamı* 521

Beşinci Bölüm

Zamansallik ve Tarihsellik

- § 72. *Tarih Sorununun Varoluşsal-Varlıkbilimsel Aımlaması* 525
- § 73. *Kaba Tarih Anlayışı ve Oradaki-Varlıđın ‘Tarihsel Olayları’* 532
- § 74. *Tarihselliđin Temel Yapılaşımı* 538
- § 75. *Oradaki-Varlıđın Tarihselliđi ve Dünya-Tarihi* 545
- § 76. *Tarih Biliminin Oradaki-Varlıđın Tarihselliđindeki Varoluşsal Kökeni* 551
- § 77. *Tarihsellik Sorununun nceki Aımlamasının Wilhelm Dilthey’in Araştırması ve Kont Yorck’un Düşünceleri İle Bađımtısı* 558

Altıncı Bölüm

Kaba Zaman-Kavramının Kökeni Olarak Zamansallik ve Zaman-İindelik

- § 78. *Oradaki-Varlıđın nceki Zamansal Çözümlenmesinin Eksikliđi* 568
- § 79. *Oradaki-Varlıđın Zamansallıđı ve Zaman İle Tasa* 571
- § 80. *Tasa Edilen Zaman ve Zaman-İindelik* 578
- § 81. *Zaman-İindelik ve Kaba Zaman-Kavramının Dođuşu* 590

- § 82. *Zamansallık, Oradaki-Varlık ve Dünya-Zamanının Varoluşsal-Varlıkbilimsel Bağlantısının Hegel'in Zaman ve Tin Arasındaki Bağlantıyı Alışı İle Karşılaştırması* 600
- a) Hegel'in Zaman Kavramı 601
- b) Hegel'in Zaman ve Tin Arasındaki Bağlantı Üzerine Yorumu 606
- § 83. *Oradaki-Varlığın Varoluşsal-Zamansal Analitiği ve Genel Olarak Varlığın Anlamına İlişkin Temel-Varlıkbilimsel Soru* 610
- § 82. Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist 428
- a) Hegels Begriff der Zeit 428
- b) Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist 433
- § 83. Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt 439

Türkçe-Almanca Sözlük ve Açıklamalar 615

Almanca-Türkçe Sözlük 641

Dizin 649

ÖNSÖZ

AZİZ YARDIMLI

1922-1926 yılları arasında Weimar Almanyasının çok zor günlerinde yazılan *Sein und Zeit* hiç kuşkusuz herkesin *kendini* ölçü olarak okuyacağı ve *kendine* göre anlamlandıracağı *göreci-sofist* bir düşünce yapıtı olma savında değildir. Kişinin *kavramlara* yüklediği öznel *tasarımlara* bağlı olarak her okumanın belli bir ölçüde göreci olmasının kaçınılmaz olmasına karşın, Heidegger'in istediğinin bu olduğu söylenemez: Heidegger "gerçeklik"ten, "bilim"den, "yöntem"den söz eder ve bu kavramlar *kendilerinde* her tür kişiselliği ve özneliği aşarlar ve nesnelirler, aslında saltıktırlar. Ama bu görüngüdür, aldatıcıdır. 'Tüm gerçeklik insan ile, *Dasein* ile görelidir' [227]. Bu fenomenal bildirim sofizmin '(bireysel) insan herşeyin ölçüsüdür' görüşünün modern bir türü olarak görünür. Herşeyi kesintisiz bir akış durumunda tutan, sürekli bir değişim, sürekli bir yenileşme süreci yaşayan, sağlam, dingin, tözsel hiçbirşeye izin vermeyen anamalcı modern toplumun bireyden zorla istediği etik ve estetik göreciliği temellendirmede, düşünmek isteyen kafanın gerilimini yatırtmada Batıda çok az yapıt böylesine etkili olmuştur. Bir zamanlar varoluşçu tin Heidegger'i büyük esin kaynağı olarak kabul ettiği zaman, bu hiç kuşkusuz bir abartma değildi. Hiçliğini kabullenmeye çok istekli bir bilinç biçimi insanın kendisinin *saçma* olduğunu ileri sürdüğü zaman, onun saçmalaktan özgürleşme isteminin kendisi de saçmalaşmaya başladı. Şimdi sonunda insanın anlamlı, değerli, ussal bir varlık olmadığını anlayan postmodernist ruh Heidegger'de kendinin bir parçasını bulduğu zaman, bunun nedeni onun fenomenolojik yönteminin usu tarihsel-toplumsal bir kurguya çözümdürme çabalarına etkili katkılarda bulunmuş olmasıdır. Heidegger için insan 'ussal' değil ama 'konuşan bir dirimli varlıktır.'

Heidegger'in *fenomenolojik yönteminin* evrensel bir *anlaşılabilirliğe* götürmesini beklememeliyiz, çünkü evrensel *kavram* yerine bireysel *sözcüğü*, nesnel ussal çıkarsama yerine öznel etimolojik bağıntıyı izlemesi bu ikincilerin doğalarındaki *olumsallıklardan* ötürü büyük ölçüde *kişisel, öznel, göreci* yorumlama girişimlerinde sonlanır. Metnin "çevrilemez" olduğunun düşünülmesinin, ya da örneğin *Enc. Britannica* (1984) tarafından

“almost unreadable” olarak görülmesinin nedeni de yine büyük ölçüde sözcüklerin değişik dillerdeki türeyişlerinde eşitsiz süreçler ve yapılaşmalar içinden geçmeleridir. Gene de etimoloji *Sein und Zeit*’in başlıca özgünlüğü değildir ve çoğu kez felsefi önemleri olmayan sözcük oyunlarından öteye gitmez. Örneğin öznel-duyusal ‘algı’nın ‘gerçeklik’ ölçütü olarak seçilmesi bile antik Yunanca’da yapılan dil çözümlemelerinden ve kök-anlam saptamalarından çok daha önceden belirlenmiş olması gereken kuramsal bir ön-vargıdır.

Etimoloji bir yana bırakıldığında, yapıta özgü iyi bilinen anlama güçlüğü’nün giderilmesi onu Heidegger’in *yoketmeyi* istediği Klasik Felsefenin *ölçünleri* ile çözümleme çabasının başarısına bağlıdır. Aslında yapının özsel amacının Klasik Felsefenin *Varlık* üzerine örttüğü kavramsal perdeyi kaldırmak olduğunu, ve bunun için “Felsefe Tarihinin kendisini yoketmek” [392], “varlıkbilimin tarihini yoketmek” [19] gibi görevlerin üstlenildiğini dikkate alırsak, yokedilecek olan Klasik Felsefe üzerine yeterli bir *bilgi* olmaksızın herhangi bir anlaşılabilirliğin olanaksız olduğunu kabul etmek zorundayız. Gerçekte hem yapının sözde güçlüğü, hem de buna karşın böylesine popüler olması hemen hemen bütün bir okur kitlesinin Klasik Felsefenin kurgul/kuramsal doğası ile tanışık olmamasına bağlıdır. Ama eğer Klasik Felsefe bugüne dek varoluşun anlamı üzerine birşeyler saptayabilmişse, eğer *us bilme* yeteneğinde ise, eğer Parmenides’in ileri sürdüğü gibi *Düşünce ve Varlık* bir ise, fenomenolojik nihilizmin, aslında başka her nihilizmin varoluşu bu klasik birikimin *kendisinin üstününün açılmamasına*, doğal bilincin *kendisi* üzerine bilgisizliğinin ve *kendini* umursamazlığının sürmesine bağlıdır.

Felsefi bir çeviri (Heidegger metinleri dışında) özsel olarak özgün dildeki sözcüğün ilettiği *kavramı* yakalamayı ve onu yeni dilde uygun bir sözcükle yeniden sunmayı amaçlar, çünkü yazar (giderek görgücü, çözümlemeci yazar bile) *dili* değil ama *düşünceyi*, *sözcüğü* değil ama *kavramı* birincil sayar. Heidegger ise kavramı bir yana bırakmakla kalmaz, ama giderek sözcüğün *doğal dildeki yapı ve anlamını* bile gözden çıkarır, onu *sözel* olarak, *etimolojik* olarak okur ve bu yolla sözcükler arasında *kavramsal* değil ama *fenomenolojik* bağlantılar kurar. Heidegger çevirisinden bunları düzeltmesi değil, ama yansıtması beklenir. Yine, okur özgün metne *fenomenolojik* olarak *bakabilir*, ve etimolojik bağlantıları ve ilgileri kendi gözleriyle *algılayabilir*, üstelik bu dil ile yeterince tanışık olmasa bile. Fenomenoloji böyle bir koşut-metin yardımını özsel olarak gerektirir, çünkü metnin çevrildiği dil doğallıkla her durumda aynı etimolojik yapılanışları göstermeyecek ve özgün metindeki fenomenolojik incelikleri ancak sınırlı olarak ve yer yer yansıtabilecektir.

Tüm bunlara karşın, Heidegger’in metni sık sık bütünüyle hafif, aslında akıcıdır. Giderek takılarla, ilgeçlerle, ikircimlerle ve çoklu anlamlarla oynamalar sık sık herhangi bir felsefi ton bile taşımazlar.

Ama çalışmada dizgesellikten olmasa da genel olarak bir *bütünlükten* söz edilebileceği düzeye dek, bunu tanımlayan *kavramları ilişkilendirmek* bütünüyle başka bir sorundur. *Anlamak* sözcüğün *kavrama* bağlanması üzerine dayandığı ölçüde, sözcüğün düşünceyi *ilgisiz* kavrama götürmesi anlamayı zorlaştırmada değil ama *olanaksızlaştırmada* sonlanır. Ve çözüm sık sık sözcüğe kavramına ilgisiz anlamlar yüklemekten, düşüncede yeni ama yapay bağıntıların üretilmesinden geçer. Heidegger'in metni bu tür geçersiz bağıntılarla dolup taşar ve bunların başında 'fenomen', 'gerçeklik,' 'Dasein,' 'logos' gibi yeniden tanımlanan sözcüklerin kendileri gelir. Bu konuda çevirinin yapabileceği hiçbirşey yoktur: 'Şunu demek istiyor' gibi bir düzeltmecilik hiç olmazsa çevirinin hakkı değildir. Böyle bir metinde sözcük kavrama okurun öznel *yeğlemeleri* aracılığıyla ulaşır, ve ortaya çıkan anlamlar *türlülüğü* hermeneutik düşüncenin doğasına hiç de aykırı değildir.

Heidegger'e dek hiç kimse etimolojinin gerçekliğe götüren yolu döşeyeceğini düşünmemiştir. Anlağı kitleyen, zaman zaman hayrete ve hayranlığa düşüren, giderek belki de gizemci yollara ayartan bu yöntem *Sein und Zeit*'ı genç Jürgen Habermas'ın sözleriyle "das bedeutendste philosophische Ereignis seit Hegels *Phänomenologie*," ve Heidegger'i bir düşünce Titanı yapan şey olmalıdır.

Aziz Yardımlı
2004
İstanbul

Yedinci Yayına Önsöz 1953

“Varlık ve Zaman” üzerine bu inceleme ilk kez 1927 ilkbaharında Edmund Husserl tarafından yayımlanan *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*’un yedinci cildinde ve aynı zamanda ayrı bir baskı olarak çıktı.

Yedinci yayım olarak çıkan bu yeni baskı metinde değişikliğe uğramamış, ama alıntılar ve noktalamalar açısından yeniden gözden geçirilmiştir. Bu baskının sayfa numaraları küçük sapmalar dışında önceki yayımlardaki numaralandırmaya uygundur.

Önceki yayımlarda görünen “İlk Yarı” adlandırması kaldırılmıştır. İkinci yarı bir yirmi beş yıl sonra artık ilk yarının bir yeniden sunumu olmaksızın eklenemezdi. Buna karşın, eğer Varlık sorusu bizim oradaki-Varlıklarımızı etkiliyorsa, aldığı yol bugün bile zorunlu bir yol olarak kalmayı sürdürür.

Bu sorunun açıklanması için okur bu yeni baskı ile aynı zamanda aynı yayınevinden çıkan “Einführung in die Metaphysik”e başvurabilir. Bu çalışma 1935 yaz yarıyılında verilen bir kursun metnini sunar.

Vorbemerkung zur siebenten Auflage 1953

Die Abhandlung »Sein und Zeit« erschien zuerst Frühjahr 1927 in dem von E. Husserl herausgegebenen Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VIII und gleichzeitig als Sonderdruck.

Der vorliegende, als siebente Auflage erscheinende Neudruck ist im Text unverändert, jedoch hinsichtlich der Zitate und der Interpunktion neu durchgesehen. Die Seitenzahlen des Neudruckes stimmen bis auf geringe Abweichungen mit denen der früheren Auflagen überein.

Die in den bisherigen Auflagen angebrachte Kennzeichnung »Erste Hälfte« ist gestrichen. Die zweite Hälfte läßt sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschließen, ohne daß die erste neu dargestellt würde. Deren Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.

Zur Erläuterung dieser Frage sei auf die gleichzeitig mit diesem Neudruck im gleichen Verlag erscheinende »Einführung in die Metaphysik« verwiesen. Sie bringt den Text einer im Sommersemester 1935 gehaltenen Vorlesung.

VARLIK VE ZAMAN

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁμόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὥόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν ...

“Çünkü açıkça çoktandır ‘olan’⁵ anlatımını kullandığın zaman aslında ne demek istediğini biliyorsun. Ama önceleri onu anladığımızı sanan bizler şimdi şaşırıp kaldık.”¹ Bugün “olan” sözcüğü ile aslında ne demek istediğimiz sorusuna bir yanıtımız var mıdır? Hiçbir biçimde. Öyleyse *Varlığın anlamına ilişkin soru* yeniden sorulmalıdır. Ama bugünlerde giderek bir de “Varlık” anlatımını anlamama gibi bir sıkıntı içinde miyiz? Hiçbir biçimde. Öyleyse herşeyden önce yine bu sorunun anlamı için bir anlayışı uyandırmalıyız. “Varlığın” anlamı sorusunun somut olarak geliştirilmesi bu incelemenin amacıdır. Zamanın genel olarak her Varlık-anlayışı için olanaklı çevren olarak yorumu bu incelemenin geçici hedefidir.

Böyle bir hedefin öngörülmesi, böyle bir amaçta kapsanan ve onun tarafından gerekli kılınan araştırmalar ve bu hedefe götüren yol bir sunuş açıklamasına gereksinirler.

SEIN UND ZEIT

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁμόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὥόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν ...

»Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚*seiend*‘ gebrauch, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.«¹ Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »*seiend*« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »*Sein*« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »*Sein*« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

Das Absen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung. [2]

¹Platon, *Sofist*, 244 a.

¹Plato, *Sophistes* 244 a.

Giriş

Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açıklaması

Birinci Bölüm

Varlık-Sorusunun Zorunluk, Yapı ve Önceliği

§ 1. *Varlığa İlişkin Sorunun Belirlik Bir Yinelenişinin Zorunluğu*

Sözü edilen soru bugün unutulmuştur, üstelik zamanımızın “Metafiziği” yeniden doğrulamayı ilerleme saymasına karşın. Ama gene de kendimizi yeniden alevlendirilmiş bir *γιναντομαχία* *περί τῆς οὐσίας* üzerine çabalardan başışık sayarız. Oysa değindiğimiz soru keyfi bir soru değildir. Platon ve Aristoteles’in araştırmalarına soluk vermiş, ama daha sonra *edimsel araştırmanın tematik^S sorusu* olarak suskunlaşmıştır. İkininin başardığı şey çeşitli değişiklikler ve “yeniden renklendirmeler” yoluyla Hegel’in “Mantığına” dek ulaşmıştır. Ve bir zamanlar düşüncenin en yüksek çabası ile fenomenlerden çekip çıkardıkları şey, parçalı ve ilk aşamalarında olsa da, çoktandır önemsizleşmiştir.

Yalnızca bu değil. Varlığın yorumu için başlıca Yunan yaklaşımlarının temelinde bir inak gelişmiştir ki, Varlığın anlamına ilişkin soruyu yalnızca gereksiz olarak bildirmekle kalmaz, ama bir de sorunun gözardı edilmesini aklar. Denir ki, “Varlık” en evrensel ve en boş kavramdır. Böyle olarak her tanım girişimine direnir. Bu en evrensel ve buna göre tanımlanamaz kavram hiçbir tanıma gereksinmez. Herkes onu sürekli olarak kullanır ve onunla ne demek istediğini her durumda daha şimdiden anlar. Böylelikle antikçağ fel-

Einleitung

Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Erstes Kapitel

Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

§ 1. *Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*

Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahen. Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden *γιναντομαχία* *περί τῆς οὐσίας* für enthoben. Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen — als *thematische Frage wirklicher Untersuchung*. Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und »Übermalungen« bis in die »Logik« *Hegels* durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wengleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert.

Nicht nur das. Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint. Damit ist das, was als *Verborgenes*

das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.

Zu Beginn dieser Untersuchung können die Vorurteile nicht ausführlich erörtert werden, die ständig neu die Bedürfnislosigkeit eines Fragens nach dem Sein pflanzen und hegen. Sie haben ihre Wurze [3] in der antiken Ontologie selbst. Diese ist wiederum nur — hinsichtlich des Bodens, dem die ontologischen Grundbegriffe entwachsen sind, bezüglich der Angemessenheit der Ausweisung der Kategorien und ihrer Vollständigkeit — zureichend zu interpretieren am Leitfaden der zuvor geklärt und beantworteten Frage nach dem Sein. Wir wollen daher die Diskussion der Vorurteile nur so weit führen, daß dadurch die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein einschichtig wird. Es sind deren drei:

1. Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων.² Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Ein Verständnis des Seins ist je schon mit begriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.«³ Aber die »Allgemeinheit« von »Sein« ist nicht die der Gattung. »Sein« umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὐτε τὸ ὄν γένος.⁴ Die »Allgemeinheit« des Seins »übersteigt« alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transzendental »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die Einheit der Analogie erkannt. Mit dieser Entdeckung hat Aristoteles bei aller Abhängigkeit

sefecilerinin gizli birşey olarak rahatsız edici buldukları şey öylesine gün gibi açık bir kendiliğinden anlaşılabilirlik kazanmıştır ki, kim bu konuda daha öte soru soracak olsa yöntemsel bir yanlışlıkla suçlanır olmuştur.

Bu araştırmanın başında Varlığa ilişkin bir sorunun gereksizliği üzerine sürekli olarak yeniden diriltlen ve beslenen önyarguları ayrıntılı olarak açıklamak olanaksızdır. Bunlar köklerini antikçağ varlıkbiliminin kendisinde taşırlar. Yine bu varlıkbilim — üzerinde varlıkbilimsel temel kavramların serpildikleri toprak açısından, ve kategorilerin kanıtlanışının uygunluğu ve tamlığı ile ilgili olarak — ancak ilkin Varlığa ilişkin soru durulaştırılıp yanıtlandığı ve bir ipucu olarak alındığı zaman yeterli olarak yorumlanabilir. Buna göre, önyarguların tartışmasını yalnızca Varlığın anlamına ilişkin sorunun bir yinelenişinin zorunluğunun açıklık kazanması noktasına dek götürüreceğiz. Böyle üç önyargı vardır:

1. "Varlık" "en evrensel" kavramdır: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων.² Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. "Varlığın anlaşılması varolanşey⁵ olarak ayrımsanan herşeyin ayrımsanmasında daha şimdiden kapsanır."³ Ama "Varlığın" "evrenselliği" Cinsin evrenselliği değildir. "Varlık" varolanşeylerin en yüksek bölgesini bunların kavramsal olarak Cins ve Türe göre eklemellenmiş olmaları ölçüsünde sınırı içine almaz: Οὐτε τὸ ὄν γένος.⁴ Varlığın "evrenselliği" Cins'e özgü tüm evrenselliği "aşar." "Varlık" ortaçağın varlıkbilimine göre bir "transcendens" olarak belirtilir. Bu aşkınsal "evrenselin" birliğini Aristoteles daha önce şeyleri ilgilendiren en yüksek cins-kavramlarının çokluğuna karşı *andırım birliği* olarak tanımıştır. Bu açığa çıkarışla, Platon'un varlıkbilimsel soruyu formüle edişine tüm bağım-

²Aristoteles, *Metafizik* B 4, 1001 a 21.

³Thomas v. A., *Summa Theologiae* II¹ qu. 94 a 2.

⁴Aristoteles, *Metafizik* B 3, 998 b 22.

²Aristoteles, Met. B 4, 1001 a 21.

³Thomas v. A., S. th. II¹ qu. 94 a 2.

⁴Aristoteles, Met. B 3, 998 b 22.

lılığına karşın, Aristoteles Varlık sorununu ilkede yeni bir temel üzerine oturtmuştur. Bu kategorisel⁵ bağlantılar üzerindeki karanlığı aydınlatmayı hiç kuşkusuz o bile başaramamıştır. Ortaçağ varlıkbilimi bu sorunu özellikle Tomizm ve İskoç okullarında temel noktalarda bir duruluğa ulaşmadan ayrıntılı olarak tartışmıştır. Ve en sonunda Hegel “Varlığı” “belirlenimsiz dolaysız” olarak belirlerken ve bu belirlenimi “mantığının” tüm daha öte kategorisel açıklamaları için temel yaparken, antikçağ varlıkbilimi ile aynı yöne bakmayı sürdürür, ama Aristoteles tarafından daha önce formüle edilen ve şeyler için geçerli “kategorilerin” çokluğuna karşı Varlığın birliğini ele alan sorunu gözardı eder. Buna göre, eğer “Varlığın” en evrensel kavram olduğu söylenirse, o zaman bu onun en duru ve daha öte hiçbir tartışmaya gereksinmeyen kavram olduğu anlamına gelemez. Tersine, “Varlık” kavramı en karanlık kavramdır.

2. “Varlık” kavramı tanımlanamazdır. Bu onun en yüksek evrenselliğinden çıkarsanır.⁵ Ve haklı olarak — eğer *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. “Varlık” gerçekte varolan-şey olarak kavranamaz; *enti non additur aliqua natura*. “Varlık” ona varolan-şey denebileceği bir yolda belirlilik alamaz. Varlık daha yüksek kavramlardan tanım yoluyla türetilemez ve daha alt olanlar yoluyla sunulamaz. Ama bundan “Varlığın” bundan böyle bir sorun yaratmadığı sonucu çıkar mı? Hiçbir biçimde; yalnızca “Varlığın” öyle varolan-şey gibi olmadığı sonucu çıkabilir. Buna göre, varolan-şeyler için belli sınırlar içinde aklanan bir belirlenim türü — geleneksel mantığın kendisi temellerini antikçağ varlık-

von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenn schließlich Hegel das »Sein« bestimmt als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen »Kategorien« aus der Hand gibt. Wenn man demnach sagt: »Sein« ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des »Seins« ist vielmehr der dunkelste. [4]

2. Der Begriff »Sein« ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit.⁵ Und das mit Recht — wenn *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. »Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; *enti non additur aliqua natura*: »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß »Sein« kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: »Sein« ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechnete Bestimmungsart von Seiendem — die »Definition« der traditionellen Logik,

⁵Bkz. Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg)⁶, Paris 1912, S. 169: ‘On ne peut entreprendre de définir l’être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c’est*, soit qu’on l’exprime ou qu’on le sous-entende. Donc pour définir l’être, il faudrait dire *c’est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.’

⁵Vgl. Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg)⁶, Paris 1912, S. 169: ‘On ne peut entreprendre de définir l’être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c’est*, soit qu’on l’exprime ou qu’on le sous-entende. Donc pour définir l’être, il faudrait dire *c’est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.’

die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat — auf das Sein nicht anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.

3. Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von »Sein« Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei »ohne weiteres« verständlich. Jeder versteht: »Der Himmel ist blau«; »ich bin froh« und dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen.

Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff »Sein« ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das »Selbstverständliche« und nur es, »die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft« (Kant), ausdrückliches Thema der Analytik (»der Philosophen Geschäft«) werden und bleiben soll.

Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die *Antwort* fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die *Fragestellung* zureichend ausarbeiten. [5]

§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein

Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurz erörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von da aus die Seinsfrage als eine *ausgezeichnete* sichtbar machen zu können.

biliminde taşıyan “tanımı” — Varlığa uygulanabilir değildir. Varlığın tanımlanamazlığı Varlığın anlamına ilişkin soruyu bir yana atmaz, tersine tam olarak onu gerektirir.

3. “Varlık” kendiliğinden-açık kavramdır. Tüm bilmede, önesürümde, varolan-şeylere doğru her davranışta, her kendi-ile-ilişkide “Varlık” kullanılır, ve anlatım bunlarda “doğru” anlaşılabilir. Herkes “Gökyüzü mavidir”; “Sevinçliyim” vb. gibi anlatımları anlar. Ama bu sıradan anlaşılabilirlik yalnızca anlaşılabilirliği belgitler. Varolan-şey olarak varolan-şeye doğru her davranış ve Varlıkta *a priori* bir bilmece yattığını açıkça gösterir. Daha şimdiden bir Varlık anlayışında yaşamamız ve Varlığın anlamının aynı zamanda karanlığa bürülü olması “Varlığın” anlamına ilişkin soruyu yinelemenin ilkesel zorunluluğunu tanıtır.

Felsefi temel kavramlar alanı içerisinde ve özellikle “Varlık” kavramı açısından kendiliğinden-açıklığa başurma ikircimli bir tutumdur, üstelik “kendiliğinden-açık” olan (ya da, “sıradan usun örtük yargıları”: Kant) Analitiğin biricik ve belirtik teması (“felsefecilerin işi”) olacak ve kalacaktır.

Gene de önyargıların irdelenişi aynı zamanda yalnızca Varlığa ilişkin soruya bir *yanıt* eksik olduğunu değil, ama giderek sorunun kendisinin bulanık ve yönsüz olduğunu açığa çıkarmıştır. Buna göre Varlık-sorusunu yinelemek demek ilk olarak sorunun *formülasyonunu* yeterli olarak geliştirmek demektir.

§ 2. Varlığa İlişkin Sorunun Biçimsel Yapısı

Varlığın anlamına ilişkin sorunun *formüle edilmesi* gerekir. Eğer temel bir soru ise, ya da giderek temel sorunun *kendisi* ise, o zaman böyle bir soru uygun bir saydamlığa gereksinir. Buna göre genel olarak bir soruya neyin ait olduğu kısaca açıklanmalıdır, öyle ki bundan Varlık-sorusu *ayrıldığı* bir soru olarak görülebilir kılınabilsin.

Her soruşturma bir 'arayış'tır. Her arayışa önceden arananın kendisi yol gösterir. Soru sorma varolan-şeyin genel olarak 'var olması' ve 'öyle-olması' açısından bilişsel arayıştır. Bilişsel arayış sorunun ona göre sorulduğu şeyin ortaya serici belirlenişi olarak "araştırma"ya dönüştürülebilir. Soru sormanın, ... hakkında soru sorma olarak, *sorulama* vardır. Tüm ... hakkında sorma herhangi bir yolda ... üzerine soruşturmadır. Soru sormaya sorulmanın dışında bir de *sorgulanan* aittir. Araştırıcı sorularda, e.d. özgün olarak kuramsal sorularda sorulan şey belirlenir ve kavramsallaştırılır. Dahası, sorulanda asıl⁸ niyet edilen olarak *sorularak saptanan*, e.d. sormanın hedefe ulaşmasını sağlayan şey yatar. Soru sormanın kendisi bir varolan-şeyin, soranın davranışı olarak, kendi Varlık karakterini taşır. Bir soru sorma "yalnızca sorup geçme" olarak yerine getirilebilir ya da belirtik bir soru formüle etme olabilir. Belirtik olarak soru formüle etmenin kendine özgü yanı soru sormanın kendi için sorunun kendisinin sözü edilen tüm bileşen karakterlerinden sonra sorduklarında yatar.

Varlığın anlamına ilişkin sorunun *formüle edilmesi* gerekir. Böylelikle Varlık-sorusunu sözü edilen yapısal kısımlar açısından tartışma zorunluğu ile karşı karşıyayız.

Arayış olarak soru sorma arananın önceden yol göstermesine gereksinir. Öyleyse Varlığın anlamı bizim için daha şimdiden belli bir yolda el altında olmalıdır. Değindiği gibi, her zaman bir Varlık-anlayışı içinde deviniriz. Bundan Varlığın anlamına ilişkin belirtik soru ve onun kavramına doğru eğilim doğar. "Varlık" ne demektir, *bilmeyiz*. Ama "Varlık" nedir?" diye sordukumuzda bile, "dir"i anlamayı sürdürürüz, üstelik "dir"i neyi imlediğini kavramsal olarak saptayamasak da. Anlamı ondan ayırmasamız ve saptamamız gereken çevren hakkında hiçbir şey bilmeyiz. *Bu sıradan ve bulanık Varlık-anlayışı bir olgudur.*

Bu Varlık anlayışı ne denli sallantılı ve bulanık olursa olsun, ve isterse salt sözcükle

Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleite aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach ... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als »Nur-so-hinfragen« oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.

Nach dem Sinn von Sein soll die Frage *gestellt* werden. Damit stehen wir vor der Notwendigkeit, die Seinsfrage im Hinblick auf die angeführten Strukturmomente zu erörtern.

Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was ist, Sein?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*

Dieses Seinsverständnis mag noch so sehr schwanken und ver-

schwimmen und sich hart an der Grenze einer bloßen Wortkenntnis bewegen — diese Unbestimmtheit des je schon verfügbaren Seinsverständnisses ist selbst ein positives Phänomen, das der Aufklärung be-[6]darf. Eine Untersuchung über den Sinn von Sein wird diese jedoch nicht zu Anfang geben wollen. Die Interpretation des durchschnittlichen Seinsverständnisses gewinnt ihren notwendigen Leitfaden erst mit dem ausgebildeten Begriff des Seins. Aus der Helle des Begriffes und der ihm zugehörigen Weisen des expliziten Verstehens seiner wird auszumachen sein, was das verdunkelte, bzw. noch nicht erhellte Seinsverständnis meint, welche Arten der Verdunkelung, bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinsinnes möglich und notwendig sind.

Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis kann ferner durchgesetzt sein von überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein, so zwar, daß dabei diese Theorien als Quellen des herrschenden Verständnisses verborgen bleiben. — Das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist kein völlig Unbekanntes, wengleich zunächst ganz und gar Unfaßliches.

Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht $\mu\theta\theta\acute{o}\nu$ $\tau\iota\upsilon\alpha$ $\delta\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ⁶, »keine Geschichte erzählen«, d. h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet. Sonach wird auch das *Erfrage*, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesentlich abhebt gegen die Begriffe,

bir tanışıklığın sınırında deviniyor olsun — daha şimdiden elde edilebilir Varlık-anlayışının bu belirsizliğinin kendisi açıklama gereksiniminde olan olumlu bir fenomendir. Gene de, Varlığın anlamı üzerine bir araştırmanın bu açıklamayı başlangıçta vermesi beklenemez. Sıradan Varlık-anlayışının yorumu zorunlu ipucunu ilkin Varlığın gelişmiş kavramı ile kazanır. Kavramın ışığında ve ona ait belirtik anlama yollarından bu bulanıklaşmış ya da henüz aydınlatılmamış Varlık-anlayışının ne demek olduğunu, ve Varlığın anlamının bulanıklaşmasının hangi türlerinin ya da onun belirtik bir aydınlatılması için hangi engellerin olanaklı ve zorunlu olduklarını çıkarabiliriz.

Dahası, sıradan, bulanık Varlık-anlayışına Varlık üzerine geleneksel kuramlar ve sanılar öyle bir yolda yayılmış olabilir ki, bu kuramlar egemen anlayışın kaynakları olarak gizli kalırlar. — Varlığa ilişkin sorularda aranan şey bütünüyle tanıdık olmayan birşey değildir, üstelik ‘en yakından’⁵ baştan sona ayrımsanamaz birşey olsa bile.

Açındırılacak sorunun *sorulanı* Varlıktır, varolan-şeyi varolan-şey olarak belirleyendir, varolan-şeyin — onu ne denli tartışsak tartışalım — anlaşılmasına daha şimdiden temel olan şeydir. Varolan-şeyin Varlığının kendisi varolan-şey değil“dir.” Varlık sorununun anlaşılması üzerine ilk felsefi adımı oluşturan şey $\mu\theta\theta\acute{o}\nu$ $\tau\iota\upsilon\alpha$ $\delta\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ⁶ değil, “bir öykü anlatma” değil, e.d. varolan-şey olarak varolan-şeyi kökeninde bir başka varolan-şeye gönderme yoluyla belirlemek değildir — sanki Varlık olanaklı bir varolan-şeyin karakterini taşıyormuş gibi. Buna göre, hakkında soru sorulan olarak Varlık varolan-şeyin açığa çıkarılmasından özsel olarak ayrı olan kendi sergileniş türünü ister. Böylece *sorularak saptanan şey*, Varlığın anlamı da kendi kavranabilirlik isteminde bulunur ki, varolan-şeyin anlamlı belirliliğine

⁶Plato, Sophistes 242 c.

⁶Platon, *Sofist* 242c.

onlarda eriştiği kavramlar karşısında kendini yine özsel olarak öne çıkarır.

Varlığın hakkında soru sorulanı oluşturması ölçüsünde, ve Varlığın varolan-şeyin Varlığı demek olması ölçüsünde, varolan-şeyin kendisi kendini Varlık-sorusunda *sorgulanan* olarak gösterir. Bu bir bakıma Varlığı açısından sorgulanır. Ama Varlığının karakterleri yanlışlama olmaksızın elde edilebilirse, o zaman kendi payına kendinde olduğu gibi erişilebilir olmalıdır. Varlık-sorusu, onda sorgulanan açısından, varolan-şeye giriş yolunun doğru olarak kazanılmasını ve önceden güvence altına alınmasını ister. Ama birçok şeyin “olduğunu” ve bunların değişik anlamlarda “olduklarını” söyleriz. Üzerlerine konuştuğumuz, demek istediğimiz, onlara doğru şöyle ya da böyle davrandığımız herşey vardır; ne isek ve nasıl isek bizim kendimiz de varızdır. ‘Genel olarak var olma’da ve ‘öyle olma’da,⁵ realitede, el-önünde-bulunışta,⁶ kalıcılıkta, geçerlikte, oradaki-Varlıkta, “vardır”da [*“es gibt”*]⁷ Varlık yatar. Varlığın anlamı *hangi* varolan-şeylerden saptanacaktır, ve Varlığın açığa serilişi başlangıcını hangi varolan-şeylerden alacaktır? Başlangıç keyfi midir, ya da belirli bir varolan-şey Varlık-sorusunun gelişiminde herhangi bir öncelik taşır mı? Bu örnek varolan-şey nedir ve hangi anlamda bir öncelik taşır?

Eğer Varlığa ilişkin soru belirtik olarak formüle edilecek ve kendine karşı tam bir saydamlık içinde sorulacaksa, o zaman bu sorunun bu noktaya dek süren açıklamalara göre ele alınması Varlığa bakış yolu üzerine, anlamın anlaşılması ve kavramsal olarak ayırmsanması üzerine, örnek varolan-şeyi doğru olarak seçme olanağının hazırlanması üzerine, bu varolan-şeye asıl giriş türünün geliştirilmesi üzerine bir açıklamayı gerektirir. Birşeye bakış, onu anlayış ve kavrayış, seçiş, ona giriş, tümü de soruyu oluşturucu davranışlardır ve böylece belirli bir varolan-şeyin, soruyu soran bizlerin kendisi olan varolan-şeyin Varlık-kipleridirler. Varlık-sorusunun geliştirilmesi buna göre bir

in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht.

Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das *Befragte* der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt. Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden. Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und [7] so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«. An *welchem* Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang? Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?

Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage nach den bisherigen Erläuterungen die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinschauen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt

dennach: Durchsichtigmachen eines Seienden — des fragenden — in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist — vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (*Dasein*) hinsichtlich seines Seins.

Fällt aber solches Unterfangen nicht in einen offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes in seinem Sein bestimmen müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon »vorausgesetzt«, was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den »Zirkel im Beweis«, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung.

Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine [8] ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das »Sein« wird zwar in aller bisherigen Ontologie »vorausgesetzt«, aber nicht als verfügbarer Begriff, — nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das »Voraussetzen« des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das

varolan-şeyin — soranın — kendi Varlığında saydam kılınması demektir. Bu sorunun sorulması, kendisi bir varolan-şeyin *Varlık*-kipi olarak, hakkında sorulan tarafından, Varlık tarafından özsel olarak belirlenir. Her birimizin kendisi olan ve başkaları arasında sorunun Varlık-olanağını taşıyan bu varolan-şeye terminolojik olarak *oradaki-Varlık*⁸ diyeceğiz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtik ve saydam formüle edilişi bir varolan-şeyin (oradaki-Varlık) Varlığı açısından önceden uygun bir açıklamasını gerektirir.

Ama böyle bir girişim açık bir döngüye düşmez mi? Eğer ilkin bir varolan-şeyi *Varlığında* belirlemek zorundayız, ve bundan sonra Varlığa ilişkin soruyu yalnızca bu temelde formüle etmek istersek, bu bir dairede yol almaktan başka nedir? Sorunun geliştirilmesi için, ilkin bu soruya yanıtın vermesi gereken şeyi daha şimdiden "varsaymış" olmadık mı? İlkelerin araştırılması alanında her zaman kolayca sözü edilebilen "döngüsel tanıtlama" usullama gibi biçimsel karşıcılıklar somut araştırma yolları üzerine irdelemeler durumunda her zaman kısırdırlar. Sorunun anlaşılması açısından hiçbir ağırlıkları yoktur ve araştırma alanında ilerleyişi engellerler.

Ama sorunun formüle edilmesini betimleyiş yolumuzda olgusal olarak bütününde hiçbir döngü yoktur. Varolan-şey kendi anlamında belirlenebilir, ve bunun için Varlığın anlamının belirtik kavramının erişilebilir olması zorunlu değildir. Eğer böyle olmasaydı, o zaman şimdiye dek hiçbir varlıkbilimsel bilgi olamazdı, ki bunun olgusal⁹ bulunuşu hiç kuşkusuz yadsınmayacaktır. "Varlık" hiç kuşkusuz bugüne dek tüm varlıkbilimde "varsayılmıştır," ama el altındaki bir kavram olarak değil, aramakta olduğumuz türde birşey olarak değil. Varlığın "varsayılması" Varlığa önceden bir göz atma karakterini taşır, öyle ki sunulan varolan-şeyler buna bakarak Varlıklarında geçici olarak eklenirler. Varlığa bu yol gösterici göz atış her zaman içinde devindiğimiz

ve sonunda oradaki-Varlığın kendisinin özsel durum ya da yapılanışına^S ait olan sıradan bir Varlık-anlayışından doğar. Böyle “varsayma”nın bir önermeler dizisinin tümdengelimli olarak ondan çıkarıldığını tanıtanmamış bir temel önermenin ya da belitin ortaya koyulması ile hiçbir ilgisi yoktur. Varlığın anlamına ilişkin soruyu formüle etmede hiçbir biçimde bir “döngüsel tanıtlama” yer alamaz, çünkü sorunun yanıtlanışında herşey çıkarsamacı^S bir temellendirme çevresinde değil, ama bir temel ortaya serilmesi ve sergilenmesi çevresinde döner.

Varlığın anlamına ilişkin soruda bir “döngüsel tanıtlama” değil, ama daha çok hakkında soru sorulan şeyin (Varlık) bir varolan-şeyin Varlık-kipi olarak ‘sorma’ ile dikkate değer bir “geriye ya da ileriye bağuntlanmışlığı” yatar. Sormanın hakkında soru sorduğu şeye özsel ilgisi Varlık-sorusunun en öz anlamına aittir. Ama bu yalnızca şunu anlatır: Oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şey Varlık-sorusunun kendisi ile bir ilişki — ve belki de giderek ayırdedici bir ilişki — içindedir. Ama böylelikle belirli bir varolan-şey kendi Varlık-önceliği açısından belgitlemiş^S ve Varlık-sorusunda *sorgulanacak* birincil şey olarak işlev görecektir örnek varolan-şey sunulmuş olmaz mı? Buraya dek tartışmamız ne oradaki-Varlığın önceliğini belgitlemiş, ne de onun birincil olarak sorgulanacak varolan-şey olarak olanaklı ya da giderek zorunlu işlevi üzerine bir karara varmıştır. Ama hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın önceliği gibi birşey kendini göstermiştir.

§ 3. Varlık-Sorusunun Varlıkbilimsel Önceliği

Varlık-sorusunun betimlemesi,^S genel olarak sorunun biçimsel yapısının ipucu üzerine, bu soruya kendine özgü bir soru olarak açıklık kazandırmıştır, ve buna göre sorunun çözümü bir yana, geliştirilmesi bile temel bir irdelemeler dizisini gerektirecektir. Ama Varlık-sorusunun ayırdedici yanı ilkin ancak işlev, amaç ve güdü-

Sein erwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört. Solches »Voraussetzen« hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines unbewiesenen Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein »Zirkel im Beweis« kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.

Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden. Die wesentliche Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage. Das besagt aber nur: das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen — vielleicht sogar ausgezeichneten — Bezug. Ist damit aber nicht schon ein bestimmtes Seiendes in seinem Seinsvorrang erwiesen und das exemplarische Seiende, das als das primär Befragte der Seinsfrage fungieren soll, vorgegeben? Mit dem bisher Erörterten ist weder der Vorrang des Daseins erwiesen, noch über seine mögliche oder gar notwendige Funktion als primär zu befragendes Seiendes entschieden. Wohl aber hat sich so etwas wie ein Vorrang des Daseins gemeldet.

§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage

Die Charakteristik der Seinsfrage am Leitfaden der formalen Struktur der Frage als solcher hat diese Frage als eigentümliche verdeutlicht, so zwar, daß deren Ausarbeitung und gar Lösung eine Reihe von Fundamentaltbetrachtungen fordert. Die Auszeichnung der Seinsfrage wird aber erst dann

völlig ins Licht kommen, wenn sie hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Absicht und ihrer Motive zureichend umgrenzt ist.

Bisher wurde die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage einmal aus der Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft motiviert, vor allem aber [9] aus dem Fehlen einer bestimmten Antwort, sogar aus dem Mangel einer genügenden Fragestellung überhaupt. Man kann aber zu wissen verlangen, wozu diese Frage dienen soll. Bleibt sie lediglich oder *ist* sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten — oder *ist* sie die *prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?*

Sein ist jeweils das Sein eines Seienden. Das All des Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden. Diese ihrerseits, z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache und dgl. lassen sich in entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen zu Gegenständen thematisieren. Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh. Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird. Die so erwachsenen »Grundbegriffe« bleiben zunächst die Leitfäden für die erste konkrete Erschließung des Gebietes. Ob das Gewicht der Forschung gleich immer in dieser Positivität liegt, ihr eigentlicher Fortschritt vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in »Handbüchern«, als in dem aus solcher anwachsenden Kenntnis der Sachen meist reaktiv hervorgetriebenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes.

Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich

leri açısından yeterli olarak sınırlandırıldığında bütünüyle ışığa çıkacaktır.

Bu noktaya dek sorunun bir yinelemenin zorunluğu bir yandan kökeninin saygınlığı tarafından, ama herşeyden önce belirli bir yanıtın yokluğu, giderek sorunun bütününde doyurucu bir formülasyonunun eksikliği tarafından güdülenmiştir. Gene de bu sorunun neye hizmet etmesi gerektiğini bilmeyi isteyebiliriz. Yalnızca evrensellikler üzerinde özgürce yenen bir kurgulama sorunu olarak mı kalır — ya da genel olarak böyle birşey midir —, *yoksa aym zaman-da en ilkesel ve en somut soru mudur?*

Varlık her zaman bir varolan-şeyin Varlığıdır. Varolan-şeyler evreni, değişik kesimlerine göre, belirli konu alanlarının ortaya serilmesi ve sınırlanması için bir bölge olabilir. Kendi paylarına o alanlar, e.d. Tarih, Doğa, Uzay, Yaşam, oradaki-Varlık, Dil vb., karşılık düşen bilimsel araştırmalarda nesnel olarak temalaştırılmaya izin verebilirler. Bilimsel araştırma, saf ve ham bir biçimde, konu alanlarının yükseliş ve ilk saptanışlarını yerine getirir. Alanların kendi temel yapılarında geliştirilmeleri konu alanının kendisinin sınırlarını çizen Varlık-bölgesinin ön-bilimsel deneyimi ve yorumlanması yoluyla belli bir biçimde daha şimdiden sağlanmıştır. Böyle büyüyen “temel kavramlar” en yakından alanın ilk somut açığa serilişi için ipuçları olarak kalırlar. Araştırmanın ağırlığının her zaman bu olumlulukta yatıyor olmasına karşın, asıl ilerleyişinin geldiği yer sonuçların toparlanması ve bunların “el-kitaplarında” korunma altına alınması olmaktan çok, çoğunlukla şeylerin böyle büyüyen bilgisine yönelik bir tepkiden doğarak her bir alanın temel yapılarına yönelen sorulardır.

Bilimlerin asıl “devimi” kendini temel kavramların az çok köktenci ve kendine saydam olmayan bir düzeltilmesinde gösterir. Bir bilimin ulaştığı düzey temel kavramlarının da ne ölçüde bir bunalıma yetenekli oldu-

ğuna göre belirlenir. Bilimlerin böyle içkin bunalımlarında, olumlu araştırma soruları ve sorgulanan şeyler arasındaki ilişkinin kendisi sallantıya düşer. Bugün her yerde değişik disiplinlerde araştırmayı yeni temeller üzerine oturtan eğilimler uyanmıştır.

Görünüşte en sıkı ve en sağlam yapılı bilim, *Matematik*, bir “temeller bunalımına” düşmüştür. Biçimselcilik ve sezgicilik arasındaki kavga bu bilimin nesnesi olması gereken şeye birincil giriş yolunun kazanılması ve güvenilir kılınması çevresinde döner. *Fiziğin* görelilik kuramı Doğanın kendisinin kendi bağlantısını “kendinde” olduğu gibi sergileme eğiliminden gelişir. Doğanın kendisine giriş koşullarının kuramı olarak, tüm göreliliklerin belirlenmesi yoluyla devim yasalarının değişmezliğini doğrulamaya çalışır ve bu yolla kendini verili bilgi alanının yapısına ilişkin soru ile, özdek sorunu ile yüz yüze getirir. *Yaşambilimde* düzenekçilik ve dirimselcilik tarafından verilen örgenlik ve yaşam belirlenimlerinin arkasındaki soruşturma ve genel olarak dirimli olanın Varlık-türünü yeniden belirleme eğilimi uyanmaktadır. *Tarih-bilimse¹ tin-bilimlerinde* ise tarihsel¹ edimselliğin kendisine yönelim kendini kalıt bırakılan şeyler, bunların sunulduğu ve gelecek tarafından güçlendirmiştir: Yazın tarihinin sorunlar tarihi olması gerekir. *Tanrıbilim* insanın Tanrıya doğru Varlığının inancın kendisinin anlamından çıkarılan ve onun içersinde kalan daha kökensel bir yorumlanışına doğru çaba göstermektedir. Ve ağır ağır da olsa Luther’in tanrıbilimin inakal dizgesinin birincil olarak inancı ilgilendiren bir sorudan doğmayan bir “temel” üzerine dayandığı ve bu temelin kavramsal yapısının tanrıbilimsel sorunsal için yalnızca yetersiz olmakla kalmadığı, ama onun üstünü örttüğü ve çarpıttığı biçimindeki içgörüsünü bir kez daha anlamaya başlamaktadır.

Temel kavramlar öyle belirlenimlerdir ki,

daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe fähig ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen.

Die scheinbar strengste und am festesten gefügte Wissenschaft, die *Mathematik*, ist in eine »Grundlagenkrisis« geraten. Der Kampf zwischen Formalismus und Intuitionismus geht um die Gewinnung und Sicherung der primären Zugangsart zu dem, was Gegenstand dieser Wissenschaft sein soll. Die Relativitätstheorie der *Physik* erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er »an sich« besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingungen zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativi[10]täten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der Struktur des ihr vorgegebenen Sachgebietes, vor das Problem der Materie. In der *Biologie* erwacht die Tendenz, hinter die von Mechanismus und Vitalismus gegebenen Bestimmungen von Organismus und Leben zurückzuzugreifen und die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen. In den *historischen Geisteswissenschaften* hat sich der Drang zur geschichtlich Wirklichkeit selbst durch Überlieferung und deren Darstellung und Tradition hindurch verstärkt: Literaturgeschichte soll Problemgeschichte werden. Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem »Fundament« ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.

Grundbegriffe sind die Bestim-

mungen, in denen das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt. Ihre echte Ausweisung und »Begründung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst. Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins. Solche Forschung muß den positiven Wissenschaften vorauslaufen; und sie kann es. Die Arbeit von Plato und Aristoteles ist Beweis dafür. Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden »Logik«, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre »Methode« untersucht. Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht. So ist z. B. das philosophisch Primäre nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eigentlich geschichtlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit. So beruht denn auch der positive Ertrag von Kants Kritik der reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausarbeitung dessen, was zu einer Natur [II] überhaupt gehört, und nicht in einer »Theorie« der Erkenntnis. Seine transzendente Logik ist apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur.

Aber solches Fragen — Ontologie im weitesten Sinne genommen und ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen — bedarf selbst noch eines Leitfadens. Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften

bir bilimin tüm tematik nesnelерinin temelinde yatan bilgi alanı üzerine tüm pozitif araştırmayı yönlendirici ön bir anlayış sağlarlar. Bu kavramlar gerçek kanıtlamalarını ve "temellendirme"lerini buna göre ancak bilgi alanının karşılık düşen ön bir araştırmasında elde ederler. Ama bu alanların her birinin varolan-şeylerin kendilerinin bölgesinden kazanılması ölçüsünde, temel kavramları yaratan böyle bir ön araştırma varolan-şeylerin Varlıklarının temel durumu açısından bir açılmasından başka birşeyi imlemez. Böyle araştırma pozitif bilimlerin önünden gitmelidir; ve bunu *yapabilir*. Platon ve Aristoteles'in çalışmaları bunun tanıtıdır. Bilimlerin böyle temellendirilmesi kendini ilkede arkadan topallayarak gelen ve bir bilimin olumsal duruşunu onun "yönteminde" araştıran "mantık"tan ayırdeder. Bu temellendirme bir bakıma ileriye belirli bir Varlık alanına sıçraması, onu Varlık-yapısı içinde ilk kez ortaya sermesi ve kazanılan yapıları pozitif bilimlere sorularının saydam yönergeleri olarak erişilebilir kılması anlamında üretken mantıktır. Böylece örneğin felsefi olarak birincil olan şey tarih biliminde kavram-oluşumu için bir kuram değil, tarih-bilimsel bilgi için bir kuram değil, tarih biliminin nesnesi olarak tarih kuramı da değil, ama asıl tarihsel varolan-şeylerin tarihsellikleri açısından yorumlanışıdır. Böylece Kant'ın *Am Usun Eleştirisi*'nin olumlu sonucu da genel olarak bir Doğaya ait olanın geliştirilmesine katkılarına dayanır, bir bilgi "kuramı"na değil. Onun aşkınsal mantığı bir Varlık-alanı olarak Doğa için *a priori* konu-mantığıdır.

Ama böyle soruşturma — en geniş anlamda alınan ve varlıkbilimsel yönlere ya da eğilimler üzerinde bir yeğleme yapmayan varlıkbilim — kendisi daha öte bir ipucuna gereksinir. Varlıkbilimsel soruşturma hiç kuşkusuz pozitif bilimlerin varlıksal soruşturması karşısında kökenseldir. Ama bu soruşturmanın varolan-şeylerin Varlığına ilişkin araştırmala-

rı genel olarak Varlığın anlamını tartışmadan bırakırsa, o zaman kendisi saf ve saydamsız kalır. Ve tam olarak Varlığın olanaklı değişik kiplerinin tündengelimli olmayan bir soy-ağacını kurgulama gibi varlıkbilimsel bir görev “bu ‘Varlık’ anlatımı ile aslında demek istediğimiz” şeyin önceden anlaşılmış olmasını gerektirir.

Varlık-sorusu buna göre yalnızca şöyle ya da böyle varolan-şeyler olarak varolan-şeyleri yoklayan ve bunu yaparken daha şimdiden bir Varlık-anlayışı içinde devinen bilimlerin olanağının bir *a priori* koşulunu değil, ama varlıksal bilimlere önceleyen ve onları temellendiren varlıkbilimlerin kendilerinin olanağının koşulunu hedefler. *Tüm varlıkbilim, elinin altında ne denli varsul ve sıkı sıkıya bağlanmış bir kategoriler dizgesi olursa olsun, eğer herşeyden önce Varlığın anlamını yeterince durulaştırmamışsa ve bu durulaştırmaya temel görevi olarak sarılmamışsa, temelde kör kalır ve en öz amacından sapar.*

Doğru anlaşılın varlıkbilimsel araştırmanın kendisi Varlık-sorusuna saygın bir geleceğin salt bir yeniden doğrulanmasının ve şimdiye dek saydam olmayan bir sorunun ortaya sürülmesinin ötesine giden varlıkbilimsel önceliğini verir. Ama şeylerle ilgili bu bilimsel öncelik biricik öncelik değildir.

§ 4. Varlık-Sorusunun Varlıksal Önceliği

Genel olarak bilim doğru önermelerin temellendirilmiş bir bağlantısının bütünü olarak belirlenebilir. Bu tanım ne tamdır, ne de bilime anlamı içinde ulaşmayı başarır. İnsanın davranışları olarak bilimler bu varolan-şeyin (insan) Varlık-türünü taşırlar. Bu varolan-şey terminolojik olarak *oradaki-Varlık* diyoruz. Bilimsel araştırma bu varolan-şeyin biricik ve en yakın olanaklı Varlık-türü değildir. Dahası, oradaki-Varlığın kendisi başka varolan-şeylerin önünde ayırdedici bir doğadadır. Bu ayırdedicilik geçici bir yolda görülebilir kılın-

ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen. Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, »was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ‚Sein‘ meinen.«

Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. *Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigenen Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.*

Die rechtverstandene ontologische Forschung selbst gibt der Seinsfrage ihren ontologischen Vorrang über die bloße Wiederaufnahme einer ehrwürdigen Tradition und die Förderung eines bislang undurchsichtigen Problems hinaus. Aber dieser sachlich-wissenschaftliche Vorrang ist nicht der einzige.

§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage

Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden. Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung

[12] gilt es vorläufig sichtbar zu machen. Hierbei muß die Erörterung den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen vorgreifen.

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.

Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.

Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.

Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die

malıdır. Burada tartışmamız daha sonra gelecek ve sonuçları ilk kez asıllıkları içinde kanıtlayacak olan çözümlmeleri öncelemelidir.

Oradaki-Varlık bir varolan-şeydir ki, yalnızca başka varolan-şeyler arasında yer almaz. Dahaçok, onun için Varlığında bu Varlığın kendisinin ‘önemli olması’^s yoluyla varlıksal olarak ayırddedir. Ama o zaman oradaki-Varlığın bu Varlık-durumu onun kendi Varlığında bu Varlığa doğru bir Varlık-ilişkisi taşıdığını imler. Ve bu yine demektir ki, oradaki-Varlık kendini herhangi bir yolda ve herhangi bir belirtiklik düzeyinde kendi Varlığında anlar. Varlığı ile ve Varlığı yoluyla bu Varlığın onun kendisi için açığa serilmesi bu varolan-şeye özgüdür. *Varlığı anlamının kendisi oradaki-Varlığın bir Varlık-belirliılığıdır*. Oradaki-Varlığın varlıksal ayırdediciliğı varlıkbilimsel *olmasında* yatar.

Burada varlıkbilimsel-Varlık henüz varlık-bilim oluşturmak demek değildir. Buna göre eğer varlıkbilim terimini varolan-şeyin Varlığına ilişkin belirtik kuramsal sorular için ayırırsak, o zaman oradaki-Varlığın varlıkbilimsel-Varlığı ile denmek istenen şey ön-varlıkbilimsel demek olacaktır. Bu ise yalın olarak varlıksal-olmayı değil, ama Varlığı anlamının yolunda olmayı imler.

Oradaki-Varlığın ona doğru şöyle ya da böyle davranabildiğı ve her zaman her nasılsa davrandığı Varlığın kendisine *varoluş* adını veririz. Ve bu varolan-şeyin özünün belirlemeni bir konu-ilgili ‘Ne’nin bildirimini yoluyla yerine getirilemeyeceğı için, ve özü dahaçok her durumda ‘olmak’ için Varlığını kendi Varlığı olarak taşımasında yattığı için, oradaki-Varlık terimi bu varolan-şeyi belirtmek için arı Varlık-anlatımı olarak seçilmiştir.

Oradaki-Varlık kendi kendisini her zaman varoluşundan, kendi kendisinin bir kendisi olma ya da kendisi olmama olanağından anlar. Bu olanakları oradaki-Varlık ya kendisi seçmiş, ya onlara girmiş ya da daha şimdiden onlarda büyümüştür. Varoluş kavrama ya da gözardı

etme yolunda yalnızca o sıradaki oradaki-Varlık tarafından kararlaştırılır. Varoluş sorusu her zaman yalnızca varolmanın kendisi yoluyla aralık içine getirilir. Kendi kendisinin *bu yolla* önden giden anlayışına *varolma-iliğili* [existenziell] deriz. Varoluş sorusu oradaki-Varlık için varlıksal bir “sorun”dur. Bu soru varoluşun varlıkbilimsel yapısının kuramsal saydamlığına gereksinmez. Bu varoluş yapısına ilişkin soru varoluşu oluşturan şeyin ayrıştırılmasını hedefler. Bu yapıların bağlamına *varoluşsallık* deriz. Bunun Analitiği varolma-iliğili değil ama *varoluşsal* bir anlama karakterini taşır. Oradaki-Varlığın varoluşsal bir Analitiğinin görevi, olanak ve zorunluğu açısından, ön-taslağını oradaki-Varlığın varlıksal yapılanışında taşır.

Ama varoluşun oradaki-Varlığı belirlemesi ölçüsünde, bu varolan-şeyin varlıkbilimsel Analitiği her zaman varoluşsallığın ön bir irdelemesini gerektirir. Varoluşsallığı ise varoluştaki olan varolan-şeyin Varlık-durumu olarak anlıyoruz. Ama böyle bir Varlık-durumunun düşüncesinde daha şimdiden genelde Varlık düşüncesi yatar. Ve böylece oradaki-Varlığın Analitiğini yerine getirmenin olanağı bile genel olarak Varlığın anlamına ilişkin sorunun önceden geliştirilmesi üzerine bağımıdır.

Bilimler oradaki-Varlığın Varlık-kipleridirler ki onlarda oradaki-Varlık onun kendisi olmaları gerekmeyen varolan-şeylere doğru davranır. Ama oradaki-Varlığa özsel olarak bir dünyadaki Varlık aittir. Oradaki-Varlığa ait Varlık-anlayışı buna göre eşit kökensellik ile “dünya” gibi birşeyin anlayışını ve dünyanın içerisinde erişilebilir olan varolan-şeylerin Varlığının anlayışını ilgilendirir. Oradaki-Varlığa özgü olmayan bir Varlık karakteri taşıyan varolan-şeyleri tema alan varlıkbilimler buna göre oradaki-Varlığın kendisinin varlıksal yapısında temellenir ve güdülenirler ki, bu yapı ön-varlıkbilimsel bir Varlık-anlayışının belirliliğini kendi içinde kapsar.

Existenz wird in der Weise des Er-greifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*. Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern *existenzialen* Verstehens. Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des [13] Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorzeichnet.

Sofern nun aber Existenz das Dasein bestimmt, bedarf die ontologische Analytik dieses Seienden je schon immer einer vorgängigen Hinblicknahme auf Existenzialität. Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert. In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein überhaupt. Und so hängt auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie »Welt« und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift.

Daher muß die *Fundamental-ontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* geschildert werden.

Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich — als Konstituens des Existenzverständnisses — zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.

Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existentiell*, d. h. *ontisch* verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik über[14]haupt. Damit ist aber auch der ontische Vorrang der Seinsfrage deutlich geworden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzuliegender Problem wurde. *Aristoteles* sagt: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν⁷ Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἰσθησις und νοησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h.

⁷de anima, Γ 8, 431 b 21, vgl. ib. 5, 430 a 14 sqq.

Buna göre tüm başkalarının yalnızca ondan doğabileceği *temel varlıkbilim* oradaki-Varlığın *varoluşsal Analitiği*nde araştırılmalıdır.

Böylece oradaki-Varlık tüm başka varolan-şeylerin önünde çok yanlı bir öncelik taşır. Birinci öncelik *varlıksal* bir önceliktir: Bu varolan-şey Varlığında varoluş yoluyla belirlenir. İkinci öncelik *varlıkbilimsel* önceliktir: Oradaki-Varlık varoluş-belirliliğinin temelinde kendinde “varlıkbilimsel”dir. Ama oradaki-Varlığa eşit kökensellik ile — varoluş-anlayışının bileşeni olarak — oradaki-Varlık karakterinde olmayan tüm varolan-şeylerin Varlığının bir anlayışı aittir. Buna göre, oradaki-Varlık üçüncü önceliği tüm varlıkbilimin olanığının varlıksal-varlıkbilimsel koşulu olarak taşır. Böylece oradaki-Varlık tüm başka varolan-şeyler arasında varlıkbilimsel olarak sorgulanacak ilk şey olduğunu belirtmiştir.

Ama varoluşsal Analitik kendi yanından son olarak *varolan-ılgili* olarak, e.d. *varlıksal* olarak kökleşmiştir. Ancak felsefi araştırmanın sorusunun kendisi varolan her oradaki-Varlığın Varlık-olanağı olarak varolma-ılgili bir yolda kavrandığında, Varoluşun varoluşsallığının bir açığa serilişinin olanağı ve böylelikle yeterli olarak temellendirilmiş varlıkbilimsel bir sorunsalın genel olarak ele alınması olanağı ortaya çıkar. Ama böylelikle ayrıca Varlık sorusunun varlıksal önceliği de açıklık kazanmış olur.

Oradaki-Varlığın varlıksal-varlıkbilimsel önceliği erkenden görülmüş olsa da, bunda oradaki-Varlığın kendisi asıl varlıkbilimsel yapısı içinde ayrımsanmış ya da giderek yalnızca bu yapıyı hedefleyen bir sorun biçimini almış bile değildi. Aristoteles şöyle der: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν.⁷ Ruh (insanın ruhu) belli bir yolda varolan-şeydir; insanın Varlığını oluşturan “ruh” αἰσθησις ve νοησις olarak var olma yollarında tüm varolan-şeyleri ‘genel olarak olmaları’ ve ‘öyle olmaları’ açısından,

⁷Ruh Üzerine, Γ 8, 431 b 21, bkz. Γ 5, 430 a 14 ss.

e.d. her zaman Varlıklarında açığa çıkarır. Geriye Parmenides'in varlıkbilimsel savına doğru bakan bu önermeyi Thomas Aquinas karakteristik bir tartışmada ele almıştır. "Transzendencia"yı — e.d. varolan-şeyin olanaklı her şey-ilişgisi ve cinse-özgü belirliliğinin, her *modus specialis entis*in ötesinde yatan ve ne olursa olsun herşeye zorunlu olarak ait olan Varlık-karakterlerini — türetme görevinin içerisinde, *verumum* böyle bir *transcendens* olarak tanımlanması gerekiyordu. Bu kendi Varlık-türünün kendisine göre ne olursa olsun her varolan-şey ile "biraraya gelebilme"ye, e.d. bağdaşmaya uygun varolan birşeye başvuru yoluyla yerine getirilir. Bu ayırdedici doğadaki varolan-şey, *ens, quod natum est convenire cum omni ente, ruhtur (anima)*.⁸ "Oradaki-Varlığın" varolan başka herşey karşısında burada ortaya çıkan ama varlıkbilimsel olarak durulaştırılmamış önceliğinin, açıktır ki, varolan-şeylerin bütünlüğünün kötü bir öznelleştirilmesi ile ortak hiçbir yanı yoktur.

Varlık-sorusunun varlıksal-varlıkbilimsel ayırdediciliğinin belgitenişi oradaki-Varlığın varlıksal-varlıkbilimsel önceliğinin geçici bir belirtilişi üzerine temellenir. Ama genel olarak Varlık-sorusunun yapısının çözümlemesi (§ 2) bu varolan-şeyin sorunun kendisinin formüle edilişi içerisindeki ayırdedici bir işlevi ile karşı karşıya kalır. Oradaki-Varlık kendini böylece varolan-birşey olarak ortaya serer ki, eğer soruşturma saydam olacaksa, ilkin varlıkbilimsel olarak yeterince geliştirilmelidir. Ama şimdi gösterildiği gibi, genel olarak oradaki-Varlığın varlıkbilimsel Analitiği temel varlıkbilimi oluşturur, öyle ki oradaki-Varlık ilkesel olarak önceden Varlığı açısından *sorgulanacak* varolan-şey olarak işlev görür.

Eğer görev Varlığın anlamının yorumu olursa, oradaki-Varlık yalnızca birincil olarak

⁸Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, q. I, a 1 c; *De Natura Genesıs* başlıklı küçük çalışmada "transzendencia"nın bir "çıkarsama"sı değindiğimizden biraz ayrılan ve yer yer daha sağlam bir yolda yerine getirilir.

immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des *Parmenides* zurückweist, hat Thomas v. A. in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendenz«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden *modus specialis entis* hinaus liegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das *verum* als ein solches *transcendens* nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«, d. h. übereinzukommen. Dieses ausgezeichnete Seiende, das *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, ist die Seele (*anima*).⁸ Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des *Alles* des Seienden. —

Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des *Daseins*. Aber die Analyse der Struktur der Seinsfrage als solcher (§ 2) stieß auf eine ausgezeichnete Funktion dieses Seienden innerhalb der Fragestellung selbst. Das *Dasein* enthielt sich hierbei als das Seiende, das zuvor ontologisch zureichend ausgearbeitet sein muß, soll das Fragen ein durchsichtiges werden. Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des *Daseins* überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das *Dasein* als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu *befragende* Seiende fungiert.

Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist

⁸Quaestiones de veritate, q. I, a 1 c; vgl. Die z. T. strengere und von der genannten abweichende Durchführung einer »Deduktion« der Transzendenz in dem *Opusculum »de natura genesıs«*.

das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist über- [15] dies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.

sorgulanacak varolan-şey olmakla kalmaz, ama ayrıca daha şimdiden Varlığında kendini hakkında bu sorunun sorulduğu şey ile ilişkilendiren varolan-şey de olur. Ama Varlık-sorusu o zaman oradaki-Varlığın kendisine ait özel bir Varlık-eğiliminin, ön-varlıkbilimsel Varlık-anlayışının köktencileştirilmesinden başka bir şey değildir.

Giriş

Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açıklaması

İkinci Bölüm

Varlık-Sorusunun Geliştirilmesinde Çifte Görev. Araştırma Yöntemi ve Anahatları

§ 5. *Genelde Varlığın Anlamının Bir Yorumu İçin 'Çevren'in Ortaya Serilmesi Olarak Oradaki-Varlığın Varlıkbilimsel Analitiği*

Varlık-sorusunun “formüle edilmesi” ile ilgili görevlerin belirttilmesinde yalnızca birincil soruşturma konusu olarak işlev görecektir olan varolan-şeyin saptanmasının gerekli olmakla kalmadığı, ama ayrıca bu varolan-şeye doğru giriş yolunun belirttik olarak edinilmesi ve güvenli kılınması gerektiği de gösterildi. Varlık-sorusunun içerisinde hangi varolan-şeyin öncelikli rolü üstlendiği tartışıldı. Ama bu varolan-şey, oradaki-Varlık, nasıl erişilebilir kılınacak, ve anlama ve yorumlama sürecinde bir bakıma gözümüzü üzerine nasıl dikeceğiz?

Oradaki-Varlık için belgитlenen varlıksal-varlıkbilimsel öncelik yanlılıkla bu varolan-şeyin bir başka bakımdan daha — yalnızca varolan-şeyin kendisininin “dolaysız” bir kavranabilirliği anlamında değil, ama ayrıca Varlık-türünün eşit ölçüde “dolaysız” bir verilmişliği açısından da — varlıksal-varlıkbilimsel olarak birincil olarak verili olması gerektiği sanısına götürebilir. Oradaki-Varlık hiç kuşkusuz varlıksal olarak yalnızca yakın ya da giderek en yakın olan olmakla kalmaz: Bizler her birimiz *oyuzdur*. Buna karşın, ya da tam olarak bu nedenle, varlıkbilimsel olarak en uzak olandır. Hiç kuşkusuz Varlığının bir anlayışını taşımak en öz Varlığına aittir ve her

Einleitung

Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Zweites Kapitel

Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage

Die Methode der Untersuchung und ihr Aufbau

§ 5. *Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt*

Bei der Kennzeichnung der Aufgaben, die in der »Stellung« der Seinsfrage liegen, wurde gezeigt, daß es nicht nur einer Fixierung des Seienden bedarf, das als primär Befragtes fungieren soll, sondern daß auch eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden gefordert ist. Welches Seiende innerhalb der Seinsfrage die vorzügliche Rolle übernimmt, wurde erörtert. Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam anvisiert werden?

Der für das Dasein nachgewiesene ontisch-ontologische Vorrang könnte zu der Meinung verleiten, dieses Seiende müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein, nicht nur im Sinne einer »unmittelbaren« Greifbarkeit des Seienden selbst, sondern auch hinsichtlich einer ebenso »unmittelbaren« Vorgegebenheit seiner Seinsart. Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste — wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu

halten. Aber damit ist ganz und gar nicht gesagt, es könne diese nächste vorontologische Seinsauslegung seiner selbst als angemessener Leitfaden übernommen werden, gleich als ob dieses Seinsverständnis einer thematisch ontologischen Besinnung auf die eigenste Seinsverfassung entspringen müßte. Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die [16] ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung — verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur — verdeckt bleibt. Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd.

Vorläufig ist damit nur angezeigt, daß eine Interpretation dieses Seienden vor eigentümlichen Schwierigkeiten steht, die in der Seinsart des thematischen Gegenstandes und des thematisierenden Verhaltens selbst gründen und nicht etwa in einer mangelhaften Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens oder in dem scheinbar leicht zu behabenden Mangel einer angemessenen Begrifflichkeit.

Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausgebildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegenheit verfügen. Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, »Politik«, Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind auf je verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken

durumda kendini daha şimdiden Varlığının belli bir yorumlanmışlığı içinde tutar. Ama bununla hiçbir biçimde kendi kendisinin bu en yakın ön-varlıkbilimsel Varlık-yorumunun uygun bir ipucu olarak alınabileceği söylenmiş olmaz, sanki birinin en öz Varlık-durumu üzerine varlıkbilimsel bir tema olarak düşünüldüğünde bu Varlık-anlayışı ortaya çıkmalıymış gibi. Oradaki-Varlık, ona ait olan bir Varlık-türü ile uyum içinde, daha çok kendi Varlığını ona doğru ötsel olarak sürekli bir yolda ve en yakından davrandığı varolan-şeyden, “dünya”dan anlama eğilimini taşır. Oradaki-Varlığın kendisinde ve böylelikle onun kendi Varlık-anlayışında dünya-anlayışının oradaki-Varlığın yorumlanması üzerine varlıkbilimsel yansıması olarak göstereceğimiz şey yatar.

Oradaki-Varlığın varlıksal-varlıkbilimsel önceliği buna göre oradaki-Varlık için kendi özgün Varlık-durumunun — ona ait olan “kategorisel” yapı anlamında anlaşılacak üzere — örtülü kalması için zemindir. Oradaki-Varlık varlıksal olarak kendine “en yakın,” varlıkbilimsel olarak en uzaktır; ama ön-varlıkbilimsel olarak gene de yabancı değildir.

Böylelikle geçici olarak yalnızca bu varolan-şeyin bir yorumunun kendine özgü güçlüklerle karşı karşıya kaldığı belirtilmiş olur ki, bunlar tematik nesnenin ve tematikleştiren davranışın kendisinin Varlık-türünde temellenmişlerdir, bilgi yeteneğimizin herhangi bir eksik donatımında ya da uygun bir kavramsallığın görünürde giderilmesi kolay bir eksikliğinde değil.

Ama oradaki-Varlığa yalnızca Varlık-anlayışı ait olmadığı, tersine bu anlayış kendini oradaki-Varlığın kendisinin o sıradaki Varlık-türü ile birlikte oluşturduğu ya da bozduğu için, oradaki-Varlık varsıl bir yorumlanmışlıklar türülütüğünü elinin altında bulabilir. Felsefi ruhbilim, insanbilim, törebilim, “politika bilimi,” şiir, yaşamöyküsü ve tarih yazmanın her biri değişik yollarda ve değişen düzeylerde oradaki-Varlığın davranış, yetenek, güç, olanak ve becerilerini incelemişlerdir. Ama bu yorumlamaların varoluşsal olarak

yerine getirilmelerinin bunların varolma-İlgili olarak taşıyabilecekleri kökenselliğe eşit bir kökensellik içinde olup olmadığı sorusu ortada kalır. İkisinin zorunlu olarak birlikte gitmeleri gerekmez, ama birbirlerini dışlamaları da söz konusu değildir. Varolma-İlgili yorumlama bir varoluşsal Analitik isteyebilir — eğer gerçekten de felsefi bilgiyi olanağı ve zorunluğu içinde kavrayacaksak. Ancak oradaki-Varlığın temel yapıları Varlık sorununun kendisine doğru belirttik bir yönelim içinde yeterli olarak geliştirildiği zamandır ki, şimdiye dek oradaki-Varlık yorumlamasında kazandıklarımız varoluşsal aklamışlarını elde edeceklerdir.

Öyleyse oradaki-Varlığın bir Analitiği Varlığa ilişkin soruda birincil gereksinim olarak kalır. Ama o zaman oradaki-Varlığa götürün bir giriş yolunun kazanılması ve güvenli kılınması sorunu daha da ivişen bir sorun olur. Olumsuz bir yolda anlatırsak, ne denli “kendiliğinden-açık” olursa olsun, Varlığa ve edimselliğe ilişkin hiçbir keyfi düşünceyi bu varolan-şey kurgulamacı-inakçı bir yolda uygulayamayız ve taslakları böyle bir düşünce tarafından verilen “kategorileri” varlıkbilimsel olarak yoklamadan oradaki-Varlığa dayatamayız. Giriş ve yorumlama yolları daha çok öyle bir türde seçilmelidir ki, bu varolan-şey kendini kendi kendisinde kendi kendisinden gösterebilmelidir. Ve dahası, varolan-şeyi *en yakından ve çoğunlukla* sıradan *gündelikliği* içinde olduğu gibi göstermelidir. Bu gündeliklik içinde rastlantısal ve olumsal değil ama özsel olan yapıların ortaya serilmesi gerekecektir ki, bunlar olgusal oradaki-Varlığın her Varlık-türünde kendilerini varlık-belirleyici yapılar olarak sürdürürler. Oradaki-Varlığın gündelikliğinin temel-durumunu göz önünde tutarak, bir ön-hazırlık olmak üzere bu varolan-şeyin Varlığın öne çıkaracağız.

Oradaki-Varlığın böyle anlaşılan Analitiği bütünüyle Varlık-sorununun geliştirilmesi gibi yol gösterici bir göreve yönlendirilmiş kalır. Sınırları bu yolla belirlenir. Bu Analitik ora-

des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt aber, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie vielleicht existenziell ursprünglich waren. Beides braucht nicht notwendig zusammenzugehen, schließt sich aber auch nicht aus. Existenzielle Auslegung kann existenziale Analytik fordern, wenn anders philosophische Erkenntnis in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen ist. Erst wenn die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind, wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenziale Rechtfertigung erhalten.

Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben. Dann wird aber das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein erst recht brennend. Negativ gesprochen: es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so »selbstverständlich«, an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten »Kategorien« dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen aufgezwungen werden. Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*. An dieser sollen nicht beliebige und [17] zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten. Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.

Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Onto-

logie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine »philosophische« Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche »Stücke«. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig*. Sie hebt nur erst das Sein dieses Seienden heraus ohne Interpretation seines Sinnes. Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie vielmehr vorbereiten. Ist dieser erst gewonnen, dann verlangt die vorbereitende Analytik des Daseins ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis.

Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit. Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt.

Andeutungsweise wurde gezeigt: zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit ist*. Diese muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*. Im

daki-Varlığın tam bir varlıkbilimini vermeyi isteyeemez, ki eğer “felsefi” bir insanbilim gibi birşey felsefi olarak yeterli bir temel üzerinde duracaksa, hiç kuşkusuz böyle bir varlıkbilim oluşturulmalıdır. Olanaklı bir insanbilim ya da bunun varlıkbilimsel temellendirilmesi amaçlandığında, aşağıdaki yorum yalnızca kimi “parçaları,” ama hiç kuşkusuz özsel olmadıkları söylenemeyecek olanları verecektir. Gene de oradaki-Varlığın Analitiği yalnızca tamamlanmamış olmakla kalmaz, ama ilk olarak *geçicidir* de. Yalnızca bu varolan-şeyin Varlığını onun anlamının yorumu olmaksızın ortaya koyar. Dahaçok, en kökensel Varlık-yorumlaması için ‘çevren’ in ortaya serilişini hazırlaması gerekir. Bu çevren bir kez kazanılır kazanılmaz, oradaki-Varlığın bir hazırlık niteliğindeki Analitiğinin daha yüksek ve asıl varlıkbilimsel temel üzerinde yinelenmesi gerekecektir.

*Zamansallık*⁸ oradaki-Varlık adını verdiğimiz varolan-şeyin Varlığının anlamı olarak gösterilecektir. Bu belgitleme kendini geçici olarak sergilenen oradaki-Varlık yapılarının zamansallık kipleri olarak yinelenen yorumunda doğrulanmalıdır. Ama oradaki-Varlığın zamansallık olarak bu yorumlanması ile genel olarak Varlığın anlamına ilişkin yol gösterici soruya henüz yanıt verilmiş değildir. Gene de hiç kuşkusuz bu yanıtı elde etmenin zemini hazırlanmıştır.

Bir anıştırma olarak gösterildiği gibi, oradaki-Varlığa varlıksal yapı olarak ön-varlıkbilimsel bir Varlık aittir. Oradaki-Varlık öyle bir yolda *vardır* ki, varolmakla Varlık gibi birşeyi anlar. Bu bağlantıya sıkı sıkıya sarılarak gösterilecektir ki, genel olarak oradaki-Varlığın Varlık gibi birşeyi örtük olarak anladığı ve yorumladığı yerde *zaman* söz konusudur. Zaman tüm Varlık-anlayışının ve her Varlık-yorumlanışının çevreni olarak ışığa getirilmeli ve asıllığı içinde kavranmalıdır. Bunun açıkça görülebilmesi için, *Zamanın Varlık-anlayışının çevreni olarak kökensel bir açıklaması* gereklidir ve bu açıklama *Varlığı anlayan oradaki-Varlığın Varlığı olarak Zamansallıktan*

türetilmelidir. Bu görevin bütününde aynı zamanda böyle kazanılan Zaman kavramının kaba zaman-anlayışına karşı sınırlanması istemi yatar — bir anlayış ki, kendini Aristoteles'ten Bergson'a, giderek daha da sonra sürdüren geleneksel zaman-kavramında yoğunlaştıran bir zaman-yorumlamasında belirtik olmuştur. Burada bu zaman kavramının ve genel olarak kaba zaman-anlayışının zaman-sallıktan doğdukları ve nasıl doğdukları açığa çıkarılmalıdır. Böylelikle kaba zaman-kavramına kendi bağımsız hakkı geri verilecektir — Bergson'un bu kavram ile sanılan zamanın uzay olduğu savına karşıt olarak.

“Zaman” çoktandır varolan-şeylerin değişik bölgelerinin safça ayırdedilmesinin varlık-bilimsel ya da daha doğrusu varlıksal ölçütü olarak işlev görmektedir. “Zamansal” varolan-şeyler (doğanın süreçleri ve tarihin olayları) ve “zamansal-olmayan” varolan-şeyler (uzaysal ve sayısal ilişkiler) arasına bir sınır çekilir. Genellikle önermelerin “zamansız” anlamları önermelerin öne sürülmelerinin “zamansal” gidişinin karşısına çıkarılır. Dahası, “zamansal” varolan-şeyler ve “zaman-üstü” ilksiz-sonsuz şeyler arasında bir “uçurum” bulunur ve bunun üzerine köprüler kurmaya çalışılır. “Zamansal” burada her durumda yalnızca “zamanda” olan demektir — bir belirlenim ki, hiç kuşkusuz henüz yeterince karanlıktır. “Zamanda olma” anlamında zamanın Varlık bölgelerini ayırdetmenin ölçütü olarak işlev gördüğü olgusu ortadadır. Zamanın bu ayırdedici varlıkbilimsel işlevi nasıl kazandığı ve giderek hangi hakla tam olarak zaman gibi birşeyin böyle bir ölçüt olarak işlev gördüğü, zamanın bu saf varlıkbilimsel kullanımında onun asıl olanaklı varlıkbilimsel ilgisinin anlatım bulup bulamadığı — tüm bunlar şimdiye dek ne sorgulanmış ne de araştırılmıştır. “Zaman” bu “kendiliğinden-açık” varlıkbilimsel işleve hiç kuşkusuz kaba zaman-anlayışının çevreni içersinde bir bakıma “kendiliğinden” düşmüş ve bugüne dek kendini orada tutmuştur.

Genzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit gel[18]worden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit Aristoteles bis über Bergson hinaus durchhält. Dabei ist deutlich zu machen, daß und wie dieser Zeitbegriff und das vulgäre Zeitverständnis überhaupt aus der Zeitlichkeit entspringen. Damit wird dem vulgären Zeitbegriff sein eigenständiges Recht zurückgegeben — entgegen der These Bergsons, die mit ihm gemeinte Zeit sei der Raum.

Die »Zeit« fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. Man grenzt ein »zeitlich« Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen »unzeitlich« Seiendes (die räumlichen und zahlhaften Verhältnisse). Man pflegt »zeitlosen« Sinn von Sätzen abzuheben gegen »zeitlichen« Ablauf der Satzausagen. Ferner findet man eine »Kluft« zwischen dem »zeitlich« Seienden und dem »überzeitlichen« Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung. »Zeitlich« besagt hier jeweils soviel wie »in der Zeit« seiend, eine Bestimmung, die freilich auch noch dunkel genug ist. Das Faktum besteht: Zeit, im Sinne von »in der Zeit sein«, fungiert als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so etwas wie Zeit als solches Kriterium fungiert und vollends, ob in dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang weder gefragt, noch untersucht worden. Die »Zeit« ist, und zwar im Horizont des vulgären Zeitverständnisses, gleichsam »von selbst« in diese »selbstverständliche« ontologische Funktion geraten und hat sich bis heute darin gehalten.

Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.

Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst — nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem »zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitlich« kann aber dann nicht mehr nur besagen »in der Zeit seiend«. Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichtlich seines Seins »zeitlich«. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein »Zeitliches« als »in der Zeit« Seiendes, sondern in einem [19] *positiven*, allerdings erst zu klärenden Sinne. Weil der Ausdruck »zeitlich« durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine *temporale* Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.

Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden »Standpunktes« weitergereicht wird. Ob die Antwort »neu« ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Posi-

Tüm bunlara karşı, Varlığın anlamına ilişkin geliştirilmiş sorunun zemininde, *tüm varlıkbilimin özekselsorunsalının köklerini doğru görülen ve doğru açıklanan zaman fenomeninde bulduğunu ve nasıl bulduğunu* gösterilmelidir.

Eğer Varlık zamandan kavranacaksa, ve eğer Varlığın değişik kipleri ve türevleri değişikliklerinde ve türeyişlerinde gerçekte zaman açısından anlaşılır olacaklarsa, o zaman böylelikle Varlığın kendisi — yalnızca diyelim ki “zamanda” varolan-şeyler olarak varolan-şeyler değil — “zamansal” karakterinde görülebilir kınılır. Ama bu durumda bundan böyle “zamansal” yalnızca “zamanda olan” demek olamaz. Giderek “zamansal olmayan” ve “zaman-üstü olan” bile Varlığı açısından “zamansal”dır — ve yine “zamanda” varolan birşey olarak “zamansal birşey”e karşı bir yoksunluk kipinde değil, ama hiç kuşkusuz ilkin açıklanması gereken *olumlu* bir anlamda böyledir. “Zamansal” anlatımı ön-felsefi ve felsefi dil-kullanımında sözü edilen imleme ayrıldığı için, ve anlatım aşığıdaki araştırmalarda daha başka bir işlem isteminde bulunduğu için, Varlığın ve karakter ve kiplerinin kökensel anlam belirliliğine onun *zaman-ilişkili* belirliliği diyeceğiz. Genelde Varlığın yorumu üzerine temel varlık-bilimsel görev buna göre *Varlığın zaman-ilişkiliğinin* geliştirilmesini kendi içinde kapsar. Zaman-ilişkilik sorunsalının açıklanmasında herşeyden önce Varlığın anlamına ilişkin soruya somut bir yanıt verilecektir.

Varlık ancak zaman dikkate alındığında anlaşılabilir olduğu için, Varlık-sorusuna yanıt yalıtılmış ve kör bir önermede yatıyor olamaz. Yanıt bir örnek biçiminde bildirdiği şeyin yalnızca bir kez daha söylenmesinde kavranmaz, özellikle boşlukta yüzen bir sonuç olarak yalnızca şimdiye kadarki ele alınış yolundan belki de ayrılan bir “duruş noktası” hakkında birşeyler bildirmek için dolandırılıyorrsa. Yanıtın “yeni” olup olmadığının hiçbir önemi yoktur ve dışsal birşey olarak

kalır. Ondaki olumlu öge bize “Eskiler” tarafından hazırlanmış olanakları kavramayı öğretebilecek denli *eski* olmasında yatıyor olmalıdır. Yanıt en öz anlamını somut varlıkbilimsel araştırma için bir yönerge, onun ortaya serilen ‘çevren’ in içerisinde kalan bir araştırma sorusu ile başlaması yönergesinden sonra verir — ve yalnızca bunu verir.

Eğer böylece Varlık-sorusuna yanıt araştırma için bir ipucu sağlayacaksa, o zaman şimdiye kadarki varlıkbilimin özgün Varlık-türünün, sorularının, bulgularının ve başarısızlıklarının yazgısının oradaki-Varlığın karakteri tarafından zorunlu kılındığı içgörüsünü kendi kaynaklarından gösterinceye dek yeterli olmaz.

§ 6. Varlıkbilimin Tarihini Yoketme Görevi

Tüm araştırma — ve hepsinden önce özeksel Varlık-sorusu çerçevesinde devinen tartışma — oradaki-Varlığın varlıksal bir olanağıdır. Oradaki-Varlığın Varlığı anlamını zamansallıkta bulur. Ama zamansallık aynı zamanda oradaki-Varlığın kendisinin zamansal bir Varlık-türü olarak tarihselliğin olanağının koşuludur — oradaki-Varlığın “zamanda” varolan-birşey olup olmadığına ve nasıl böyle olduğuna bakılmaksızın. Tarihsellik belirlenimi tarih (dünya-tarihsel olaylar) denilen şeyin önünde yatar. Tarihsellik genel olarak oradaki-Varlığın “olaylarının”⁸ Varlık-yapısı demektir ki, ilkin onun temelinde “Dünya Tarihi” gibi birşey olanaklıdır ve herhangi birşey tarihsel olarak Dünya Tarihine aittir. Oradaki-Varlık her durumda olgusal Varlığında daha önce olmuş olduğu gibidir ve daha önce “ne” olmuşsa odur. Belirlik olsun ya da olmasın, kendi geçmiştir. Ve bu yalnızca onun için geçmişinin bir bakıma onu “arkadan” itmesi ve onun geçmiş olana henüz elönünde-bulunan ve arada bir onu arkadan etkileyen bir özellik olarak iye olması anlamında böyle değildir. Oradaki-Varlık *kendi* Varlığının yolunda kendi Geçmiş “*dir*” ki, bu

tive an ihr muß darin liegen, daß sie *all* genug ist, um die von den »Alten« bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen. Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen — und sie gibt nur das.

Wenn so die Antwort auf die Seinsfrage zur Leitfadenanweisung für die Forschung wird, dann liegt darin, daß sie erst dann zureichend gegeben ist, wenn aus ihr selbst die spezifische Seinsart der bisherigen Ontologie, die Geschehnisse ihres Fragens, Findens und Versagens als daseinsmäßig Notwendiges zur Einsicht kommt.

§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie

Alle Forschung — und nicht zuletzt die im Umkreis der zentralen Seinsfrage sich bewegende — ist eine ontische Möglichkeit des Daseins. Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit. Diese jedoch ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinsart des Daseins selbst, abgesehen davon, ob und wie es ein »in der Zeit« Seiendes ist. Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) [20] nennt. Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des »Geschehens« des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie »Weltgeschichte« und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören. Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam »hinter« ihm herschiebt und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft

her »geschichte«. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit — und das besagt immer die seiner »Generation« — folgt dem Dasein nicht *nach*, sondern geht ihm je schon vorweg.

Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie »übergibt« und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber — genauer Historizität — ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis *gegen* die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es »geschichtlich« ist.

Hat andererseits das Dasein die in ihm liegende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig zu machen, sondern dem Sinn der Existenzialität selbst, d. h. vorgängig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins geöffnet, dann ist die

Varlık, kabaca anlatılırsa, her durumda kendi Geleceğinden “olur.” Oradaki-Varlık o sıradaki olma yolunda vardır ve böylece, ona ait Varlık anlayışı ile, geleneksel bir oradaki-Varlık yorumlamasının içine doğru ve onun içinde büyümüştür. Kendini en yakından ve belli bir erim içinde sürekli olarak bundan anlar. Bu anlayış Varlığının olanaklarını açığa serer ve düzenler. Kendi geçmiş — ve bu her zaman onun “kuşağının” geçmiş demektir — oradaki-Varlığı *arkadan izlemez*, ama tersine her durumda daha şimdiden onun önünde gider.

Oradaki-Varlığın bu ögesel tarihselliği onun kendisinden gizli kalabilir. Ama ayrıca belli bir yolda açığa çıkarılabilir ve gereken ilgiyi görebilir. Oradaki-Varlık geleneği açığa çıkarabilir, onu saklayabilir ve onu belirtik olarak inceleyebilir. Geleneğin açığa çıkarılması ve neyi “aktardığının” ve nasıl aktardığının açığa serilmesi kendi başına duran bir görev olarak alınabilir. Oradaki-Varlık böylece Varlık-türünde kendini tarih-bilimsel soruşturma ve araştırmaya getirir. Ama tarih bilimi^S — ya da daha sağın olarak, *tarih-bilimsellik*^S — sorgulayan oradaki-Varlığın Varlık-türü olarak ancak oradaki-Varlık Varlığının temelinde tarihsellik^S yoluyla belirli olduğu için olanaklıdır. Bu tarihsellik oradaki-Varlıktan gizli kalırsa ve gizli kaldığı sürece, oradaki-Varlığa tarih-bilimsel soruşturma ve tarihin açığa çıkarılması da yadsınmış olur. Tarih biliminin eksikliği oradaki-Varlığın tarihselliğine *karsı* bir tanıtı değildir; tersine, bu Varlık-durumunun eksik kipi olarak ondan yana bir tanıtıdır. Bir zaman dönemi ancak “tarihsel” olduğu içindir ki tarih-bilimsel olmayabilir.

Öte yandan, oradaki-Varlık onda yatan olanağı, yalnızca varoluşunu kendine saydam kılma değil, ama varoluşallığın kendisinin anlamını, e.d. genel olarak Varlığın anlamını önceden sorgulama olanağını kavramışsa, ve böyle bir soruşturmada kendi özsel tarihselliği için oradaki-Varlığın gözleri açılmışsa, o zaman Varlığa ilişkin olarak varlıksal-varlıkbilimsel zorunluğu

açısından sergilenmiş olan soruşturmanın kendisinin tarihsellik tarafından belirlendiği içgörüsü kaçınılmazdır. Varlık-sorusunun geliştirilmesi böylece tarihsel bir soruşturma olarak soruşturmanın kendisinin en öz Varlık-anlamından o soruşturmanın kendi tarihini soruşturma, e.d. tarih-bilimsel olma yönergesi olarak anlaşılmalıdır, öyle ki geçmişin olumlu olarak kendinin edinilmesinde en öz soruşturma olanaklarının tam iyeliği kazanılabilsin. Varlığın anlamı sorusu ona ait olan yolda ele alınarak oradaki-Varlığın zamansallığı ve tarihselliği içinde önceden açıklanışı olarak yerine getirilmeli ve böylece kendiliğinden kendini tarih-bilimsel olarak anlama noktasına getirmelidir.

Ama oradaki-Varlığın temel yapıları üzerine onun kendi en yakın ve sıradan ve böylelikle o denli de en yakından onda tarihsel olduğu Varlık-türü açısından bu hazırlık yorumu şunlara açıklık kazandıracaktır: Oradaki-Varlık yalnızca içinde olduğu dünyasına geri düşme ve kendini ondan yansıyarak yorumlama eğilimini taşımakla kalmaz, ama bir de böylelikle kendi az çok belirtik olarak kavradığı geleneğine de yenik düşer. Bu gelenek soruşturma ve seçmede onu kendi önderliğinden yoksun bırakır. Bu herşeyden önce oradaki-Varlığın en öz Varlığından kökleşmiş olan anlayış ve bunun geliştirilebilirliği için, varlıkbilimsel anlayış için geçerlidir.

Burada egemen olan gelenek “aktardığı” şeyi en yakından ve çoğunlukla öylesine az erişilebilir kılar ki, daha çok onu örtmüştür olur. Gelenek bize geleni kendiliğinden-açıklığa teslim eder ve bize aktarılan kategori ve kavramların bir ölçüde gerçek bir yolda onlardan yaratıldıkları kökensel “kaynaklara” girişi engeller. Gelenek giderek böyle bir türeyişi bütününde unutturur. Böyle bir geriye dönüşü zorunluğu içinde anlamayı bile gereksizleştirir. Gelenek oradaki-Varlığın tarihselliğini kökünden öyle bir düzeye dek koparır ki, oradaki-Varlık bilgisini ancak en uzak ve en

Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert. Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinsinn des Fragens [21] selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d. h. als vorgängige Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen.

Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist, wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von dem Verständnis und seiner Ausbildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen.

Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des

Dasein so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.

Eingangs (§ 1) wurde gezeigt, daß die Frage nach dem Sinn des Seins nicht nur unerledigt, nicht nur nicht zureichend gestellt, sondern bei allem Interesse für »Metaphysik« in Vergessenheit gekommen ist. Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das [22] Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der »Welt« her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für *Hegel*) herabsinken läßt. Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand. Ihre Systematik ist alles andere denn eine Zusammenfügung überkommener Stücke zu einem Bau. Innerhalb der Grenzen einer dogmatischen Übernahme der griechischen Grundauffassungen des Seins liegt in dieser Systematik noch viel ungehobene weiterführende Arbeit. In der *scholastischen* Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des *Suarez* in die »Metaphysik« und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der »Logik« *Hegels*. Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das ego cogito *Descartes*'s, Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem

yabancı ekinlerdeki felsefeciliğin olanaklı tiplerinin, yönlerinin, duruş noktalarının çok şekilliliği üzerine yönelir ve bu ilgi ile kendi temelsizliğini örtmeye çabalar. Sonuçta, oradaki-Varlık filolojik olarak "nesnel" bir yorum için tüm tarih-bilimsel ilgisine ve coşkusuna karşın, bundan böyle geçmişe onun üretken bir yolda kendinin edinilmesi anlamında olumlu bir geri dönüşü olanaklı kılabilecek biricik ve en ögesel koşulları anlamaz olur.

Başlangıçta (§ 1) gösterildiği gibi, Varlığın anlamına ilişkin soru yalnızca bir çözüme bağlanmamakla kalmamış, yalnızca yeterince formüle edilmemekle kalmamış, ama "metafizik" için tüm ilgiye karşın bütünüyle unutulmuştur. Çeşitli türevleri ve çarpıtmaları içinde bugün de felsefenin kavramsallığını belirlemeyi sürdüren Yunan varlıkbilimi ve bunun tarihi, oradaki-Varlığın kendisini ve genel olarak Varlığı "dünya"dan anladığının ve böyle gelişen varlıkbilimin onu kendiliğinden-açıklığa ve yalnızca yeniden-işlenen gerçek düzeyine indirgeyen (Hegel için böyledir) geleneğe bozulduğunun tanıtıdır. Bu köklerinden koparılmış Yunan varlıkbilimi Orta Çağlarda katı bir öğretiler derlemi oldu. Dizgeselliği geleneksel parçaların bir yapıda biraraya getirilmesinden başka herşeydir. Varlık üzerine Yunan temel anlayışının inakçı bir üstlenişinin sınırları içerisinde, bu dizgesellikte önemli ölçüde emek gösterişsiz bir yolda daha öte yerine getirilmiştir. Skolastik *kalıpta* Yunan varlıkbilimi özsel yanlarında *Suarez*'in *Disputationes metaphysicae*'si yoluyla modern zamanların "metafizikine" ve aşkınsal felsefeye götüren yola girdi ve giderek *Hegel*'in "mantığının" temellerini ve hedeflerini belirledi. Bu tarihin sürecinde belirli olarak ayırdedici Varlık alanlarının göz önüne serilmeleri ve daha sonra birincil olarak sorunsallara (*Descartes*'ın *ego cogitans*, özne, ben, us, tin, kişi) götürmeleri ölçüsünde, bunlar Varlık-sorusunun tam

gözardı edilmesine uygun düşmek üzere Varlık ve Varlığının yapısı açısından sorgulanmamış kalırlar. Daha çok, geleneksel varlıkbilimin kategorisel içeriği karşılık düşen biçimselleştirmeler ve salt olumsuz sınırlamalar ile bu varolan-şeylere aktarılmış, ya da öznenin tözsellüğünün varlıkbilimsel bir yorumu amacıyla eytişim yardımı çağrılmıştır.

Eğer Varlık-sorusunun kendisi için onun kendi tarihinin saydamlığı kazanılacaksa, o zaman bu katlaşmış geleneğin yumuşatılması ve yol açtığı örtmelerin çözülmesi gerekir. Bu görevi *Varlık-sorusunu ipucu olarak* antikçağ varlıkbiliminin geleneksel içeriğinin *yokedilişi* olarak anlıyoruz — ta ki, Varlığın ilk ve daha sonrası için yol gösteren belirlenimlerini kazandıran kökensele deneyselere ulaşınca dek.

Varlıkbilimsel temel kavramların türeyişinin onlar için “doğum belgelerinin” araştırmacı sergilenişi olarak bu belgitlenişinin varlıkbilimsel duruş noktalarının kötü bir görelileştirilmesi ile hiçbir ilgisi yoktur. Yoketmenin yine varlıkbilimsel geleneğin sarsılması gibi *olumsuz* bir anlamı da yoktur. Tersine, bu geleneği olumlu olanakları içinde ve — bunun her zaman demek olduğu gibi — kendi *sınırları* içinde tanımlamalıdır; bu sınırlar sorunun o sıradaki formüle edilmişinden ve araştırmanın olanaklı alanlarının bu ön-taslak sınırlanışından olgusal olarak verilirler. Olumsuz yanında, yoketme kendini geçmiş ile ilişkilendirmez; eleştirisi “bugün”ü ve varlıkbilim tarihini ele almanın egemen yolunu hedefler — bu ister doksoğrafik olarak, ister bir düşünce tarihi olarak, isterse bir sorunlar tarihi olarak uygulanıyor olsun. Ama yokediş geçmişini hiçliğe gömmeyecektir; *olumlu* bir hedefi vardır; olumsuz işlevi anlatımsız kalır ve doğrudan değildir.

Önümüzde yatan ve Varlık-sorusunun ilkesel olarak geliştirilmesini hedef alan incelemenin çerçevesinde, varlıkbilim tarihinin bu sorunun formülasyonuna özel

durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategoriale Bestand der traditionellen Ontologie mit entsprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Einschränkungen auf dieses Seiende übertragen, oder aber es wird in der Absicht auf eine ontologische Interpretation der Substantialität des Subjekts die Dialektik zu Hilfe gerufen.

Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.

Dieser Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe, als untersuchende Ausstellung ihres »Geburtsbriefes« für sie, hat nichts zu tun mit einer schlechten Relativierung ontologischer Standpunkte. Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende [23] Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.

Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung wesenhaft gehörende und lediglich innerhalb ihrer mögliche Destruktion der Geschichte der Ontologie nur an

grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden.

Gemäß der positiven Tendenz der Destruktion ist zunächst die Frage zu stellen, ob und inwieweit im Verlauf der Geschichte der Ontologie überhaupt die Interpretation des Seins mit dem Phänomen der Zeit thematisch zusammengebracht und ob die hierzu notwendige Problematik der Temporalität grundsätzlich herausgearbeitet wurde und werden konnte. Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, *warum* für *Kant* dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte. *Kant* selbst wußte darum, daß er sich in ein dunkles Gebiet vorwagte: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«¹ Wovor *Kant* hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck »Sein« einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel »Temporalität« herausgestellt werden, die *geheimsten* Urteile der »gemeinen Vernunft«, als deren Analytik *Kant* das »Geschäft der Philosophen« bestimmt.

Im Verfolg der Aufgabe der Destruktion am Leitfaden der Problematik der Temporalität versucht die folgende Abhandlung das Schematismuskapitel und von da aus die Kantische Lehre von der [24] Zeit zu interpretieren. Zugleich wird

olarak ait olan ve yalnızca bu formülasyonun içerisinde olanaklı olan yokedilişi ancak bu tarihin ilkesel olarak belirleyici olan durakları üzerinde yerine getirilebilir.

Yoketmenin olumlu eğilimi ile uyum içinde, ilkin genel olarak varlıkbilim tarihinin sürecinde Varlığın yorumu ve zaman fenomeninin tematik olarak biraraya getirilip getirilmediği ve ne ölçüde getirildiği ve bunun için zorunlu zaman-ilişlilik sorunsalının ilkedeki geliştirilip geliştirilmediği ve geliştirilip geliştirilemeyeceği sorunu getirilmelidir. Zaman-ilişlilik boyutuna yönelik araştırmanın yolunda bir parça ilerlemiş olan ya da fenomenlerin kendilerinin zoru yoluyla oraya çekilmesine izin vermiş olan ilk ve tek kişi *Kant*'tır. İlkin ancak zaman-ilişlilik sorunsalı saptandığında şematizm öğretisinin karanlığı üzerine ışık düşürülebilecektir. Ama bu yolda ayrıca *niçin* *Kant* için bu alanın kendi asıl boyutlarında ve özekselleştirilmiş işlevinde kapalı kalmak zorunda olduğu da görülecektir. *Kant*'ın kendisi karanlık bir alana girmekte olduğunu biliyordu: "Anlaşımızın görüngüler ve bunların yalnızca biçimleri açısından bu şematizmi insan ruhunun derinliklerine gizli bir sanattır ki, gerçek aygıtlarını Doğadan hiçbir zaman kolay kolay tahmin edemeyiz ve gözler önüne seremeyiz."¹ *Kant* burada bir bakıma eğer "Varlık" anlatımının kanıtlanabilir bir anlamı olacaksa tematik olarak ve ilkesel olarak ışık altına düşürülmesi gereken birşey karşısındaymiş gibi geriler. Sonunda tam olarak aşağıdaki çözümlemeye "Zaman-ilişlilik" başlığı altında sergilenecek olan fenomenler "sıradan Us"un *en gizli* yapılarıdır ki, bunların Analitiğini *Kant* "felsefecinin işi" olarak belirler.

Yoketme görevini zaman-ilişlilik sorunsalının ipucu üzerinde izleyerek, aşağıdaki inceleme şematizm üzerine bölümü araştırmaya ve ondan çıkarak *Kant*'ın zaman üzerine

¹Kritik der reinen Vernunft?, S. 180 f.

¹*Kant, An Usun Eleştirisi B*, s. 180 vs.

öğretisini yorumlamaya çalışacaktır. Aynı zamanda niçin Kant'ın zorunlu olarak zaman-İlgililik sorunsalı üzerine bir içgörü kazanamayacağını gösterecektir. Bu içgörüyü ikili bir durum engellemiştir. İlk olarak, Varlık-sorunun bütününde gözardı edilmesi ve buna bağlı olarak oradaki-Varlığın tematik bir varlık-biliminin eksikliği, ya da Kant'ın diliyle konuşursak, öznenin öznelliğinin ön bir varlık-bilimsel Analitiğinin eksikliği. Bunun yerine, Kant tüm daha öte özel gelişimlerde inakçı bir yolda Descartes'ın konumunu üstlendi. Ama dahası, onun zaman çözümülemesi, bu fenomenin özneye geri alınmasına karşın, geleneksel kaba zaman-anlayışına yönlendirilmiş olarak kaldı, ve bu Kant'ın en sonunda kendi yapısı ve işlevi içinde bir "aşkınsal zaman-belirlenimi" fenomenini geliştirmesini engelledi. Geleneğin bu çifte etkisinin sonucunda, zaman ve "Düşünüyorum" arasındaki belirleyici bağlantı bütünüyle karanlığa bürülü kaldı ve hiçbir zaman bir sorun bile olmadı.

Descartes'ın varlıkbilimsel konumunu üstlenerek, Kant oradaki-Varlığın bir varlıkbilimini özel olarak gözardı etti. Bu gözardı etme Descartes'ın en öz eğilimi anlamında belirleyici bir atlamadır. "Cogito sum" ile Descartes felsefeye yeni ve daha güvenilir bir zemin sağladığını ileri sürmüştü. Ama bu "köktenci" başlangıçta belirsiz bırakılan şey 'res cogitans'ın Varlık-türü, daha tam olarak, "sum"un Varlık-anlamı idi. "Cogito sum"un anlatılmamış varlıkbilimsel temellerinin geliştirilmesi ile, varlık-bilim tarihindeki yokedici geriye dönüş yolunun ikinci durağındaki kalışımızı tamamlamış olacağız. Yorum Descartes'ın yalnızca genel olarak Varlık-sorunu gözardı etmek zorunda olduğunu tanıtlamakla kalmayacak, ama onun niçin cogitonun saltuk "pekin-Varlığı" ile bu varolan-şeyin Varlığının anlamı sorusundan bağışık kalabileceği sanısına kapıldığını da gösterecektir.

Gene de Descartes yalnızca bunu gözardı etmekle ve böylelikle res cogitans sive mens sive

gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts. Statt dessen übernimmt Kant bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position Descartes'. Sodann aber bleibt seine Analyse der Zeit trotz der Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert, was Kant letztlich verhindert, das Phänomen einer »transzendentalen Zeitbestimmung« in seiner eigenen Struktur und Funktion herauszuarbeiten. Zufolge dieser doppelten Nachwirkung der Tradition bleibt der entscheidende Zusammenhang zwischen der Zeit und dem »Ich denke« in völliges Dunkel gehüllt, er wird nicht einmal zum Problem.

Durch die Übernahme der ontologischen Position Descartes' macht Kant ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Ontologie des Daseins. Dieses Versäumnis ist im Sinne der eigensten Tendenz Descartes' ein entscheidendes. Mit dem »cogito sum« beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der Seinsinn des »sum«. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum« erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruierten Rückganges in die Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten »Gewißsein« des cogito der Frage nach dem Seinsinn dieses Seienden enthoben zu sein.

Für Descartes bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis

und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der *res cogitans sive mens sive animus*. *Descartes* führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als *fundamentum inconcussum* angesetzte Seiende. Die *res cogitans* wird ontologisch bestimmt als *ens* und der *Seinssinn* des *ens* ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des *ens* als *ens creatum*. Gott als *ens infinitum* ist das *ens increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neu[25]anfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte.

Daß *Descartes* von der mittelalterlichen Scholastik »abhängig« ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des Mittelalters. Aber mit dieser »Entdeckung« ist philosophisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der *res cogitans* für die Folgezeit hat. Diese Tragweite ist erst abzuschätzen, wenn zuvor Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage aufgezeigt sind. M. a. W. die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür — aber freilich *nur* das — ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *παρουσία*, bzw. *ούσία*, was ontologisch-temporal »Anwesenheit«

animus için tam bir varlıkbilimsel belirsizliği kabul etmekle kalmadı. *Descartes* »Meditasyonlar«ının temel irdelemelerini ortaçağ varlıkbiliminin onun tarafından *fundamentum inconcussum* olarak belirtilen bu varolanşey [*res cogitans*] üzerine bir aktarılması yoluyla sürdürdü. *Res cogitans* varlıkbilimsel olarak *ens* olarak belirlenir ve *ensin* Varlık-anlamı ortaçağ varlıkbilimi için *ensin ens creatum* olarak anlaşılmasında saptanır. *Ens infinitum* olarak Tanrı *ens increatum*dur. Ama yaratılmışlık birşeyin üretilmişliğinin en geniş anlamında antikçağ Varlık kavramının özsel bir yapı-kıpsıdır. Felsefeciliğin görünürde yeni başlangıcı kendini ölümcül bir önyargının yerleşmesi olarak ortaya serdi ve onun zemininde sonraki dönem »anlığın« tematik bir varlıkbilimsel Analitiğini gözardı etti — bir Analitik ki, Varlık-sorusunun sunduğu ipucuna sarılacak ve aynı zamanda geleneksel antikçağ varlıkbilimi ile eleştirel bir hesaplaşmaya girişecekti.

Descartes'ın ortaçağ skolastizmine »bağımlı« olduğunu ve onun terminolojisini kullandığını Orta Çağları tanıyan herkes görür. Ama bu »açığa çıkarış« ile felsefi olarak hiçbirşey kazanılmış olmaz — eğer ortaçağ varlıkbiliminin bu etkisinin *res cogitansın* varlıkbilimsel belirleniminde ya da bu belirlenimin eksikliğinde sonraki dönem için hangi ilkesel önemi taşıdığı karanlıkta kalırsa. Bu önem ancak ilkin antikçağ varlıkbiliminin anlamı ve sınırları Varlık-sorusu üzerine bir yönelimden gösterilirse değerlendirilebilir. Ya da, yoketme işimiz antikçağ varlıkbiliminin temelinin zaman-İlgililik sorunsalının ışığında yorumlanması görevi ile yüz yüzedir. Böylece açıkça görülecektir ki, antikçağın varolan-şeyin Varlığını yorumlaması en geniş anlamda »Dünya« ya da »Doğa« üzerine yönelmiştir ve gerçekte Varlığın anlayışını »Zaman« dan elde eder. Bunun için dış kanıt — ama hiç kuşkusuz *yalnızca* dış kanıt — Varlığın anlamının *παρουσία* ya da *ούσία*⁵ [töz] olarak belirlenimidir ki, varlıkbilimsel-zaman-İlgisel »bulunuş«⁵ demektir.

Varolan-şey Varlığında “bulunuş” olarak ayrımsanır, e.d. belirli bir zaman kipi olarak “Şimdi” açısından anlaşılır.

Yunan varlıkbiliminin sorunsalı da her varlıkbilimin sorunsalı gibi ipuçlarını oradaki-Varlığın kendisinden almalıdır. Oradaki-Varlık, e.d. insanın Varlığı, kaba olduğu gibi felsefi “tanım”da da ζῶον λόγον ἔχον olarak sınırlanır: Varlığı ötsel olarak ‘konuşabilme’ tarafından belirlenen dirimli şey. Λέγειν (bkz. § 7, B) biri ile konuşmada ve birşey hakkında konuşmada karşılaşılan varolan-şeylerin Varlık-yapılarının kazanılması için ipucudur. Bu nedenle Platon’da gelişen antikçağ varlıkbilimi “eytişim” olur. Varlıkbilimsel ipucunun kendisinin ilerleyen gelişimi, e.d. λόγοςun “hermeneutigi” ile, Varlık sorununun daha köktenci bir anlayışının olanağı büyür. Gerçek bir felsefi sıkıntı olmuş olan “eytişim” gereksizleşir. *Bu nedenle* Aristoteles onun için “bundan böyle anlayış” göstermedi, çünkü onu daha köktenci bir zemine koyarak ortadan kaldırdı. Λέγειν kendisi, ya da νοεῖν — elönünde-bulunanın^s arı elönünde-bulunuşu içinde yalın algılanışı, ki daha önce Parmenides onu Varlığı yorumlamada yol gösterici olarak almıştı — birşeyin arı “şimdikleştirilme”sinin^s zaman-İlgili yapısını taşır. Kendini onda ve onun için gösteren ve asıl varolan-şey olarak anlaşılacak varolan-şey böyle yorumlanışını ‘Şimdi’ açısından kazanır — e.d. ‘bulunuş’ (οὐσία) olarak kavranır.

Gene de bu Yunan Varlık-yorumlaması burada işlev gören ipuçlarının belirtik bilgisi olmaksızın, zamanın temel varlıkbilimsel işlevi ile bir tanışıklık ya da giderek onun bir anlayışı bile olmaksızın, ve bu işlevin olanağının zemini üzerine içgörü olmaksızın yerine getirilir. Tersine, zamanın kendisi başka varolan-şeyler arasında bir varolan-şey olarak alınır ve onun kendisini Varlık-yapısı içinde ayrımsama çabasına girilir, ama bu ona belirtik olmayan ve saf bir yolda yönelmiş bir Varlık-anlayışının çevreninden çıkılarak yapılır.

bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »Gegenwart«, verstanden.

Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen. Das Dasein, d. h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen »Definition« umgrenzt als ζῶον λόγον ἔχον, das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist. Das Λέγειν (vgl. § 7, B) ist der Leitfaden der Gewinnung der Seinsstrukturen des im Ansprechen und Besprechen begegnenden Seienden. Deshalb wird die sich bei *Plato* ausbildende antike Ontologie zur »Dialektik«. Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d. h. der »Hermeneutik« des λόγος, wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems. Die »Dialektik«, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig. *Deshalb* hatte *Aristoteles* »kein Verständnis mehr« für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das λέγειν selbst, bzw. das νοεῖν — das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon *Parmenides* zum [26] Leitband der Auslegung des Seins genommen — hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigen« von etwas. Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf — Gegen-wart, d. h. es ist als Anwesenheit (οὐσία) begriffen.

Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. Im Gegenteil: die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.

Im Rahmen der folgenden grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage kann die ausführliche temporale Interpretation der Fundamente der antiken Ontologie — vor allem ihrer wissenschaftlich höchsten und reinsten Stufe bei *Aristoteles* — nicht mitgeteilt werden. Statt dessen gibt sie eine Auslegung der Zeitabhandlung des *Aristoteles*,² die zum *Diskrimin* der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden kann.

Die Aristotelische Abhandlung über die *Zeit* ist die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung — die *Bergsons* inbegriffen — wesentlich bestimmt. Aus der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Zeitauffassung sich in den von *Aristoteles* herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß *Kants* ontologische Grundorientierung — bei allen Unterschieden eines neuen Fragens — die griechische bleibt.

Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkrektion. In ihr verschafft sie sich den vollen Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein und demonstriert so den Sinn der Rede von einer »Wiederholung« dieser Frage.

Jede Untersuchung in diesem Felde, wo »die Sache selbst tief eingehüllt ist«³, wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt »Sein«? [27] geschöpft werden könnte. Über solche Möglichkeiten ist ernsthaft und mit positivem Gewinn nur dann zu verhandeln, wenn überhaupt erst wieder die Frage nach dem Sein geweckt und ein Feld kontrollierbarer Auseinandersetzungen gewonnen ist.

²Physik Δ 10, 217, b 29 - 14, 224, a 17.

³Kant, Kr. d. r. V.² S. 121.

Varlık-sorusunun aşağıdaki ilkesel geliştirilmesi çerçevesinde, antikçağ varlıkbiliminin temellerinin — herşeyden önce onun *Aristoteles*'teki bilimsel olarak en yüksek ve en arı basamağının — ayrıntılı zaman-iliği yorumu sunulamaz. Bunun yerine, *Aristoteles*'in zaman üzerine incelemesinin² bir yorumlamasını vereceğiz ki, Varlık üzerine antikçağ biliminin temelini ve sınırlarını *ayırdatmak* için seçilebilir.

Aristoteles'in zaman üzerine incelemesi bu fenomenin bize dek ulaşmış ilk ayrıntılı yorumudur. Tüm sonraki zaman anlayışını — *Bergson*'unkini de kapsayarak — özsel olarak belirlemiştir. *Aristoteles*'in zaman kavramının çözümlenmesinden aynı zamanda geriye doğru açığa çıkacaktır ki, *Kant*'ın zaman anlayışı *Aristoteles* tarafından ortaya koyulan yapılar da devinir; ama bu ise *Kant*'ın varlıkbilimsel temel yöneliminin — yeni bir soruşturmanın tüm ayrımlarına karşın — Yunan yönelimi olarak kaldığı anlamına gelir.

Varlık-sorusu gerçek somutluğunu ilk olarak varlıkbilimsel geleneğin yokedilişinin yerine getirilmesiyle kazanır. Böylece Varlığın anlamı sorusunun vazgeçilmezliği tam olarak tanımlanabilir ve bu sorunun bir «yineleneşi» üzerine konuşmanın anlamı belgitlenebilir olur.

«Şeyin kendisinin derinlerde gizlendiği»³ bu alanda her araştırma ortaya koyduğu sonuçlara aşırı değer verilmesinden özgür tutulmalıdır. Çünkü böyle bir soruşturmada sürekli olarak «Varlık nedir?» sorusuna bir yanıt sağlayabilecek daha da kökensel evrensel bir 'çevren'in açığa serilmesi olanağını karşımıza almak zorunda kalırız. Böyle olanaklar üzerine ciddiyetle ve olumlu sonuçlarla tartışabilmek ancak genel olarak Varlığa ilişkin soru yeniden uyandırılacak ve denetlenebilir bir hesaplaşma alanı bulunabilecek olursa olanaklıdır.

²Fizik Δ 10, 217, b 29 - 14, 224, a 17.

³Kant, *Arı Usun Eleştirisi* B, s. 121.

§ 7. Fenomenolojik Araştırma Yöntemi

Araştırmanın tematik nesnesinin (varolan-şeyin Varlığı, ya da genel olarak Varlığın anlamı) geçici betimlemesi ile birlikte yönteminin taşıdığı da daha şimdiden çizilmiş görünür. Varolan-şeyin Varlığının öne çıkarılması ve Varlığın kendisinin açıklanması varlıkbilimin görevidir. Ve eğer tarihsel olarak kalıt alınan varlıkbilimlerden ya da bu tür girişimlerden öğüt alınacaksa, varlıkbilimin yöntemi en yüksek derecede sorgulanabilir kalır. Varlıkbilim terimi bu araştırma için biçimsel olarak geniş bir anlamda kullanıldığı için, varlıkbilimin yöntemini onun tarihini izleyerek durulaştırma yolu kendiliğinden yasaklanır.

Varlıkbilim teriminin kullanımı ile geri kalanlarla bağıntı içinde duran hiçbir belirli felsefi disiplinden söz edilmiş de olmaz. Bütününde, önceden verili bir disiplinin görevleri yeterli olmayacaktır; tersine, böyle bir disiplini ancak belirli soruların şeylerle ilgili zorunlulukları ve “şeylerin kendileri” tarafından istenen irdeleme türleri oluşturabilir.

Varlığın anlamı üzerine yol gösterici soru ile, araştırmamız genel olarak felsefenin temel sorusu ile karşı karşıya kalır. Bu soruyu ele alma yolu *fenomenolojiktir*. Böylece bu inceleme ne bir “duruş noktası”na, ne de bir “yöne” bağlıdır, çünkü Fenomenoloji ikisinden hiç biri değildir ve kendini anladığı sürece hiçbir zaman böyle olamaz. “Fenomenoloji” anlatımı birincil olarak bir *yöntem kavramı* imler. Anlatım felsefi araştırmanın nesnelere konu-İlgili ‘Ne’sini değil, ama bu araştırmanın ‘Nası!’ını karakterize eder. Bir yöntem kavramı ne ölçüde gerçekten geliştirilmişse ve bir bilimin ilkesel akışını ne denli kapsamlı belirliyorsa, şeylerin kendileri ile hesaplaşmada o denli derine kök salar, ve kuramsal disiplinlerde bile çok sayıda bulunan uygulamısal aygıtlar dediğimiz şeylerden o denli uzaklaşır.

§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung

Mit der vorläufigen Charakteristik des thematischen Gegenstandes der Untersuchung (Sein des Seienden, bzw. Sinn des Seins überhaupt) scheint auch schon ihre Methode vorgezeichnet zu sein. Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie. Und die Methode der Ontologie bleibt im höchsten Grade fragwürdig, solange man etwa bei geschichtlich überlieferten Ontologien oder dergleichen Versuchen Rat erbitten wollte. Da der Terminus Ontologie für diese Untersuchung in einem formal weiten Sinne gebraucht wird, verbietet sich der Weg, ihre Methode im Verfolg ihrer Geschichte zu klären, von selbst.

Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im Zusammenhang mit den übrigen stände. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmt 2er Fragen und der aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.

Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die *phänomenologische*. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem »Standpunkt«, noch einer »Richtung«, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen, deren es auch in den theoretischen Disziplinen viele gibt.

Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst!« — entgegen allen [28] freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme« breitmachen. Diese Maxime ist aber doch — möchte man erwidern — reichlich selbstverständlich und überdies ein Ausdruck des Prinzips jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Man sieht nicht ein, warum diese Selbstverständlichkeit ausdrücklich in die Titelbezeichnung einer Forschung aufgenommen werden soll. Es geht in der Tat um eine »Selbstverständlichkeit«, die wir uns näher bringen wollen, soweit das für die Aufhellung des Vorgehens dieser Abhandlung von Belang ist. Wir exponieren nur den Vorbegriff der Phänomenologie.

Der Ausdruck hat zwei Bestandstücke: Phänomen und Logos; beide gehen auf griechische Termini zurück: φαινόμενον und λόγος. Außerlich genommen ist der Titel Phänomenologie entsprechend gebildet wie Theologie, Biologie, Soziologie, welche Namen übersetzt werden: Wissenschaft von Gott, vom Leben, von der Gemeinschaft. Phänomenologie wäre demnach die *Wissenschaft von den Phänomenen*. Der Vorbegriff der Phänomenologie soll herausgestellt werden durch die Charakteristik dessen, was mit den beiden Bestandteilen des Titels, »Phänomen« und »Logos«, gemeint ist und durch die Fixierung des Sinnes des aus ihnen *zusammengesetzten* Namens. Die Geschichte des Wortes selbst, das vermutlich in der Schule *Wolffs* entstand, ist hier nicht von Bedeutung.

A. Der Begriff des Phänomens

Der griechische Ausdruck φαινόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαινόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung

„Fenomenoloji“ terimi bir düzgüyü anlatır ki, şöyle de formüle edilebilir: „Şeylerin kendilerine!“⁸ — tüm boşlukta yüzen kurgulamalara ve olumsal bulgulara karşı, salt görünürde kanıtlanmış kavramların üstlenilmesine karşı, kendilerini sık sık kuşaklar boyunca gösterişle “sorunlar” olarak sunan yalancı-sorulara karşı. Ama gene de bu düzgü —, diye yanıt verilebilir —, yeterinden öte kendiliğinden-açık ve dahası her bilimsel bilginin ilkesinin bir anlatımıdır. Bir araştırmanın başlığını belirtmede niçin belirtik olarak bu kendiliğinden-açıklığın kabul edilmesi gerektiği açık değildir. Gerçekte önemli olan şey öyle bir “kendiliğinden-açıklık”tır ki, bu incelemenin ilerlemesinin aydınlatılması için önemli olduğu ölçüde, onu daha yakına getirmeyi istiyoruz. Fenomenolojinin yalnızca ön-kavramını açmıyacağız.

Anlatımın iki bileşeni vardır: Fenomen ve Logos; her ikisi de geriye Yunanca terimlere giderler: φαινόμενον ve λόγος. Dışsal olarak alındığında, Fenomenoloji başlığı Teoloji, Biyoloji, Sosyoloji ile benzer bir yolda oluşturulmuştur; bu adlar Tanrının, Yaşamın, Toplumun bilimi olarak çevrilebilirler. Buna göre Fenomenoloji *fenomenlerin bilimi* olacaktır. Fenomenolojinin ön-kavramının başlığın iki bileşeni olan “fenomen” ve “logos” ile denmek istenen şeyin nitelenişi yoluyla, ve bunlardan *bileştirilen* adın anlamının saptanması yoluyla ortaya koyulması gerekir. Sözcüğün *Wolff* okulunda ortaya çıkmış olması olası tarihinin kendisi burada önemsizdir.

A. Fenomen Kavramı

Geride Yunanca φαινόμενον anlatımına giden “fenomen” terimi ‘kendini göstermek’ demek olan φαίνεσθαι eylem sözcüğünden türer; buna göre φαινόμενον ‘kendini gösteren,’ ‘kendini-gösteren,’ ‘açıkta-olan’ demektir; φαίνεσθαιnin kendisi φαίνωdan bir

orta türetmedir ve ‘gün ışığına çıkarmak,’ ‘ışığa getirmek’ demektir; φαίνω sözcüğü φα- köküne aittir, — φῶς, ‘ışık,’ ‘parlak olan’ gibi, e.d. birşeyin onda açıkta olabileceği, kendinde görülebilir olabileceği şey gibi. Öyleyse “*fenomen*” anlatımının imlemi olarak ‘*kendini-kendinde-gösteren*’e, ‘açıkta-olan’a sarılmak gerekir. O zaman φαίνόμενα — “fenomenler” — gün ışığında yatanların ya da ışığa getirilebilenlerin toplamıdır — Yunanlıların zaman zaman yalın olarak τὰ ὄντα (varolan-şeyler) ile özdeşleştirdikleri şey. Varolan-şey kendini birçok yolda ve her durumda ona giriş türüne göre kendiliğinden gösterebilir. Gidererek varolan-şeyin kendini kendinde *olmadığı* gibi göstermesi bile olanaklıdır. Kendini bu yolda gösterdiği zaman varolan-şey “... gibi görünür.” Kendini göstermenin bu yoluna *görünüş* deriz. Ve *böylece* Yunanca φαίνόμενον — fenomen — anlatımı ‘birşey gibi görünen,’ “görünürde olan,” “görünüş” imlemini taşır; φαίνόμενον ἀγαθόν iyi birşey demektir ki, kendini sunduğu gibi görünürken, gene de “edimsellikte” öyle değildir. Fenomen kavramının daha öte anlaşılmasında herşey her iki imlemde de φαίνόμενον denilen şeylerin (kendini-gösterme “fenomeni” ve görünüş “fenomeni”) yapılarına göre birbirleri ile nasıl bağıntılı olduklarını görmeye dayanır. Genel olarak birşey ancak anlamına göre kendini gösterme, e.d. fenomen olma savında olduğu sürece kendini o *olmayan* birşey *olarak* gösterebilir, “yalnızca ... gibi görünebilir.” Φαίνόμενον (“görünüş”) imleminde daha şimdiden kökensel imlem (fenomen: açıkta-olan) ikinciyi temellendiren imlem olarak kapsanır. “Fenomen” terimini terminolojik olarak φαίνόμενονun olumlu ve kökensel imlemi için ayıracağız ve fenomeni onun yoksunluklu değişkisi olarak görünüşten ayırdedeceğiz. Ama *her iki* terimin anlattıkları şeyin “görüngü”s ya da “salt görüngü” denilen şey ile en yakından ne olursa olsun hiçbir ilgisi yoktur.

von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φῶς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher festzuhalten: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare. Die φαίνόμενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten. Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist. In diesem Sichzeigen »sieht« das Seiende »so aus [29] wie ...«. Solches Sichzeigen nennen wir *Scheinen*. Und so hat auch im Griechischen der Ausdruck φαίνόμενον, Phänomen, die Bedeutung: das so Aussehende wie, das »Scheinbare«, der »Schein«; φαίνόμενον ἀγαθόν meint ein Gutes, das so aussieht wie — aber »in Wirklichkeit« das nicht ist, als was es sich gibt. Für das weitere Verständnis des Phänomenbegriffes liegt alles daran zu sehen, wie das in den beiden Bedeutungen von φαίνόμενον Genannte (»Phänomen« das Sichzeigende und »Phänomen« der Schein) seiner Struktur nach unter sich zusammenhängt. Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als* etwas, was es *nicht* ist, *kann* es »nur so aussehen wie ...«. In der Bedeutung φαίνόμενον (»Schein«) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend. Wir weisen den Titel »Phänomen« terminologisch der positiven und ursprünglichen Bedeutung von φαίνόμενον zu und unterscheiden Phänomen von Schein als der privativen Modifikation von Phänomen. Was aber *beide* Termini ausdrücken, hat zunächst ganz und gar nichts zu tun mit dem, was man »Erscheinung« oder gar »bloße Erscheinung« nennt.

So ist die Rede von »Krankheitserscheinungen«. Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen und im Sichzeigen als diese Sichzeigenden etwas »indizieren«, was sich selbst *nicht* zeigt. Das Auftreten solcher Vorkommnisse, ihr Sichzeigen, geht zusammen mit dem Vorhandensein von Störungen, die selbst sich nicht zeigen. Erscheinung als Erscheinung »von etwas« besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*. Dieses »Nicht« darf aber keineswegs mit dem privativen Nicht zusammengeworfen werden, als welches es die Struktur des Scheins bestimmt. Was sich in *der Weise nicht* zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen. Alle Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole haben die angeführte formale Grundstruktur des Erscheinens, wengleich sie unter sich noch verschieden sind.

Obzwar »Erscheinen« nicht und nie ist ein Sichzeigen im Sinne von Phänomen, so ist doch Erscheinen nur möglich *auf dem Grunde* eines Sichzeigens von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen ist nicht das Erscheinen selbst. Erscheinen ist das *Sich-melden* durch etwas, was sich zeigt. Wenn man dann sagt, mit dem Wort »Erscheinung« weisen wir auf etwas hin, darin etwas erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, so ist damit nicht der Begriff von Phänomen umgrenzt, sondern *vorausgesetzt*, welche Vor[30]aussetzung aber verdeckt bleibt, weil in dieser Bestimmung von »Erscheinung« der Ausdruck »erscheinen« doppeldeutig gebraucht wird. Das, worin etwas »erscheint«, besagt, worin sich etwas meldet, d. h. sich nicht zeigt; und in der Rede: »ohne selbst ‚Erscheinung‘ zu sein« bedeutet Erscheinung das *Sichzeigen*. Dieses Sichzeigen gehört aber wesentlich zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen

»Hastalık belirtileri» üzerine konuşma böyledir. Burada bedende ‘yer alan’ kimi şeyler denmek istenir ki, kendilerini gösterirler ve kendini-göstermede bu kendini-gösterenler olarak kendini *göstermeyi* “belirtirler.” Böyle olayların ortaya çıkmaları, kendilerini göstermeleri, kendilerini göstermeyen rahatsızlıkların elönünde-Varlıklar ile birlikte gider. “Birşey” in görüngüsü olarak görüngü buna göre tam olarak kendi kendini gösterme demek *değildir*; tersine, kendini göstermeyen birşeyin kendini gösteren birşey yoluyla kendini-duyurmasıdır. Görünme bir *kendini-göster‘me’*’dir. Ama bu “-me” hiçbir biçimde görünüşün yapısını belirleyen olarak ‘yoksunluk değili’ ile karıştırılmayacaktır. Kendini ‘görünen birşey’ yolunda göstermeyen hiçbir zaman ‘görünüş’ kazanamaz. Tüm belirtiler, sunuşlar, semptomlar ve simgeler görünmenin sözü edilen biçimsel temel yapısını taşırlar, üstelik kendi aralarında ayrım gösterebilirler de.

“Görünme” fenomen anlamında bir ‘kendini-gösterme’ olmasa ve hiçbir zaman öyle olmayacak olsa da, görünme ancak birşeyin bir *‘kendini-gösterme’si zemininde* olanaklıdır. Ama görünmeyi olanaklı kılmaya yardım eden bu ‘kendini-gösterme’ görünmenin kendisi değildir. Görünme kendini gösteren birşey yoluyla kendini-*duyurmaz*. Eğer o zaman dense ki, “görüngü” sözcüğü ile onda kendisi görüngü olmaksızın görünen birşeye göndermede bulunuruz, bununla fenomen kavramı tanımlanmış değil, ama *varsayılmış* olur; ama bu varsayım örtülü kalır, çünkü “görüngü” nün bu belirleniminde “görünme” anlatımı ikircimli bir anlamda kullanılmıştır. Onda birşeyin “göründüğü” şey onda birşeyin kendini duyurduğu, e.d. kendini göstermediği şey demektir; ve “kendisi ‘görüngü’ olmaksızın” sözlerinde görüngü *kendini-göstermeyi* imler. Bu kendini-gösterme ise özsel olarak “onda” birşeyin kendini duyurduğu şeye aittir. Buna göre, fenomenler *hiçbir zaman* görüngüler değildirler, gerçi her görüngü fenomenlere bağımlı olsa da. Eğer

fenomenler henüz duru olmayan “görüngü” kavramının yardımıyla tanımlanırsa, o zaman herşey kafası üzerinde durur ve Fenomenolojinin bu temelde bir “eleştirisi” hiç kuşkusuz dikkate değer bir girişimdir.

“Görüngü” anlatımının kendisi yine ikili bir imlem taşıyabilir: Bir kez kendini-göstermeme olarak kendini-*duyurma* anlamında *görünme*, ve sonra duyuranın kendisi — kendini-göstermesinde kendini-göstermeyen birşeyi belirten şey. Ve son olarak ‘görünme’ kendini-gösterme olarak fenomenin asıl anlamı için terim olarak kullanılabilir. Eğer bu üç ayrı şey “görüngü” olarak belirtilirse, o zaman karışıklık kaçınılmazdır.

Ama bu karışıklık “görüngü”nün bir başka imlem daha kazanabilmesi tarafından özsel olarak daha da artırılır. Eğer ‘duyuran,’ ki kendini-göstermesinde açıkta-olmayanı gösterir, kendisi açıkta-olmayanda ortaya çıkan, ve dahası ondan açıkta-olmayanın özsel olarak *hiçbir zaman* açıkta-olmayan birşey olarak düşünül­düğü bir yolda ışyan olarak alınırsa, o zaman görüngü bir ‘ortaya-çıkarma’ ya da ‘ortaya-çıkartılan’ demek olur ki, ‘ortaya-çıkaran’ın asıl Varlığını oluşturmaz: “Salt görüngü” anlamında görüngü. Ortaya çıkarılmış ve ‘duyuran’ şey kendini hiç kuşkusuz gösterir, ama öyle bir yolda ki, duyurduğu şeyin ışması olarak bunun kendisini sürekli olarak kendisinde örtülü tutar. Ama bu örtücü göstermeme yine görünüş değildir. Kant görüngü terimini bu çifte yolda kullanır. Görüngüler ona göre ilk olarak “görgül sezginin nesnelere” dirler, kendilerini bu sezgide gösterenlerdir. Bu kendini-gösteren (gerçek kökensel anlamda fenomen) aynı zamanda kendini görüngüde *gizleyen* birşeyin duyurucu ışması olarak “görüngü”dür.

Kendini-gösteren birşey yoluyla kendini-duyuran birşey imlemindeki bir fenomenin “görüngü” için oluşturucu olduğu düzeye dek — ve bu fenomenin yoksunluk bağlamında kendini görünüşe değiştirebilmesine

auf Phänomene. Definiert man Phänomen mit Hilfe eines zudem noch unklaren Begriffes von »Erscheinung«, dann ist alles auf den Kopf gestellt, und eine »Kritik« der Phänomenologie auf dieser Basis ist freilich ein merkwürdiges Unterfangen.

Der Ausdruck »Erscheinung« kann selber wieder ein Doppeltes bedeuten: einmal das *Erscheinen* im Sinne des Sichmeldens als Sich-nicht-zeigen und dann das Meldende selbst — das in seinem Sichzeigen etwas Sich-nicht-zeigendes anzeigt. Und schließlich kann man Erscheinen gebrauchen als Titel für den echten Sinn von Phänomen als Sichzeigen. Bezeichnet man diese drei verschiedenen Sachverhalte als »Erscheinung«, dann ist die Verwirrung unvermeidlich.

Sie wird aber noch wesentlich dadurch gesteigert, daß »Erscheinung« noch eine andere Bedeutung annehmen kann. Faßt man das Meldende, das in seinem Sichzeigen das Nichtoffenbare anzeigt, als das, was an dem selbst Nichtoffenbaren auftritt, von diesem ausstrahlt, so zwar, daß das Nichtoffenbare gedacht wird als das wesenhaft *nie* Offenbare — dann besagt Erscheinung soviel wie Hervorbringung, bzw. Hervorgebrachtes, das aber nicht das eigentliche Sein des Hervorbringenden ausmacht: Erscheinung im Sinne von »bloßer Erscheinung«. Das hervorgebrachte Meldende zeigt sich zwar selbst, so zwar, daß es, als Ausstrahlung dessen, was es meldet, dieses gerade ständig an ihm selbst verhüllt. Aber dieses verhüllende Nichtzeigen ist wiederum nicht Schein. *Kant* gebraucht den Terminus Erscheinung in dieser Verkoppelung. Erscheinungen sind nach ihm einmal die »Gegenstände der empirischen Anschauung«, das, was sich in dieser zeigt. Dieses Sichzeigende (Phänomen im echten ursprünglichen Sinne) ist zugleich »Erscheinung« als meldende Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung *verbirgt*.

Sofern für »Erscheinung« in der Bedeutung von Sichmelden durch ein Sichzeigendes ein Phänomen konstitutiv ist, dieses aber privativ sich abwandeln kann zu Schein, so kann auch Erscheinung zu bloßem Schein

werden. In bestimmter Beleuchtung kann jemand so aussehen, als hätte er gerötete Wangen, welche sich zeigende Röte als Meldung [31] vom Vorhandensein von Fieber genommen werden kann, was seinerseits noch wieder eine Störung im Organismus indiziert.

Phänomen — das Sich-an-ihm-selbst-zeigen — bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas. *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst, so zwar, daß das *Verweisende* (Meldende) seiner möglichen Funktion nur genügen kann, wenn es sich an ihm selbst zeigt, »Phänomen« ist. Erscheinung und Schein sind selbst in verschiedener Weise im Phänomen fundiert. Die verwirrende Mannigfaltigkeit der »Phänomene«, die mit den Titeln Phänomen, Schein, Erscheinung, bloße Erscheinung genannt werden, läßt sich nur entwirren, wenn von Anfang an der Begriff von Phänomen verstanden ist: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende.

Bleibt in dieser Fassung des Phänomenbegriffes unbestimmt, welches Seiende als Phänomen angesprochen wird, und bleibt überhaupt offen, ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seienden, dann ist lediglich der *formale* Phänomenbegriff gewonnen. Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne Kants durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung. Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des *vulgären* Phänomenbegriffs. Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen. Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (»Formen der Anschau-

karşın —, görüngü de bir salt görünüş olabilir. Belirli bir ışıktaki biri yanakları kızarmış olarak görünebilir, ve kendini gösteren kırmızılık ateşin elönünde-Varlığının duyurusu olarak alınabilir, ki kendi payına yine örgenlikteki bir rahatsızlığı belirtir.

Fenomen — ‘kendini-kendisinde-gösteren’ — birşey ile ayırdecici bir karşılaşma yolunu imler. Buna karşı *görüngü* ise varolan-şeyin kendisinde bir varolan gönderme-ilişkisi demektir, öyle ki *göndermede bulunan* (duyuran) olanaklı işlevini ancak kendini kendisinde gösterirse, bir “fenomen” ise, yeterli olarak yerine getirebilir. Görüngü ve görünüşün kendileri değişik yollarda fenomende temellenirler. “Fenomen”in kafa karıştırıcı türülülüğü — ki fenomen, görünüş, görüngü, salt görüngü terimleriyle anlatılır — ancak eğer fenomen kavramı daha başından ‘kendini-kendinde-gösteren’ olarak anlaşılırsa çözülebilir.

Fenomen kavramının bu anlayışında hangi varolan-şeylerden fenomen olarak söz edileceği belirsiz kalırsa, ve ‘kendini-gösteren’in bir varolan-şey mi yoksa varolan-şeyin bir Varlık-karakteri mi olduğu bütününde açık bırakılırsa, o zaman yalnızca *biçimsel* fenomen-kavramı kazanılmış olur. Ama ‘kendini-gösterme’ ile diyelim ki Kant’ın anlamında görgül sezgi ile erişilebilir olan varolan-şey anlaşılırsa, o zaman biçimsel fenomen-kavramı doğru kullanılmış olacaktır. Bu kullanımda fenomen *kaba* fenomen-kavramının imlemini taşır. Ama bu kaba kavram fenomenin fenomenolojik kavramı değildir. Kant’ın sorunsalının çevreninde, fenomenolojik olarak fenomen ile kavranan şey, başka ayrımların saklı tutulması ile, şöyle örneklenebilir: Görüngüde kendini daha şimdiden her durumda kabaca anlaşılacak fenomenlerden önce ve onun eşliğinde ve gene de tematik olmayan bir yolda gösteren şey tematik olarak ‘kendini-gösterme’ye getirilebilir, ve bu ‘kendilerini-böyle-kendilerinde-

gösterenler' ("sezginin biçimleri") Fenomenolojinin fenomenleridirler. Çünkü açıktır ki uzay ve zaman kendilerini böyle gösterebilmeli, fenomenler olabilmelidirler, eğer Kant uzayın bir düzenin *a priori* 'ne içinde'si olduğunu söylerken şeylerde temellenen bir aşkın-sal önesürümde bulunuyorsa.

Ama eğer şimdi genel olarak fenomenolojik fenomen-kavramı 'kendini-gösteren' ne denli yakından belirlenmiş olursa olsun buna bakılmaksızın anlaşılacaksa, o zaman bunun için biçimsel fenomen-kavramının anlamı ve bunun kaba bir imlemde geçerli uygulaması üzerine içgörü vazgeçilmez bir öngerek olur. — Fenomenolojinin ön-kavramını saptamadan önce *lóγosun* imlemini tanımlamak gerekir, çünkü bununla hangi anlamda Fenomenolojinin genel olarak fenomenlerin "bilimi" olabileceği açığa çıkacaktır.

B. Logos Kavramı

Lóγos kavramının Platon ve Aristoteles'te çok sayıda imlemi vardır, ve dahası öyle bir yolda ki, imlemler olumlu olarak temel bir imleme götürmeksizin birbirleri ile çekişirler. Bu gerçekte salt bir görünüştür ki, yorumumuz temel imlemi birincil içeriğinde uygun bir yolda anlayamadıkça sürecektir. Eğer *lóγosun* temel imlemi söylemdir dersek, o zaman bu sözel çeviri tam geçerliğini ancak söylemin kendisi ile denmek istenen şeyin belirleniminden kazanacaktır. *Lóγos* sözcüğünün imleminin sonraki tarihi ve herşeyden önce arkadan gelen felsefenin çok çeşitli ve keyfi yorumları söylemin yeterince açıkta yatan asıl imlemini sürekli olarak örtmüştür. *Lóγos* us, yargı, kavram, tanım, zemin, ilişki olarak "çevrilir," e.d. her zaman yorumlanır. Ama "söylem" niçin kendini *lóγosun* tüm bu sıralananları imleyeceği ve dahası bunu bilimsel dil-kullanımının içerisinde yapacağı bir yolda değişkiye uğrayabilsin? Giderek *lóγos* önesürüm anla-

ung») sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn Kant eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung.

Soll aber nun der phänomenologische Phänomenbegriff überhaupt verstanden werden, abgesehen davon, wie das Sichzeigende näher bestimmt sein mag, dann ist dafür die Einsicht in den Sinn des formalen Phänomenbegriffs und seiner rechtmäßigen Anwendung in einer vulgären Bedeutung unumgängliche Voraussetzung. — Vor der Fixierung des Vorbegriffes der Phänomenologie ist die Bedeutung von *lóγos* zu umgrenzen, damit deutlich wird, in welchem Sinne Phänomenologie überhaupt »Wissenschaft von« den Phänomenen sein kann. [32]

B. Der Begriff des Logos

Der Begriff des *lóγos* ist bei Plato und Aristoteles vieldeutig, und zwar in einer Weise, daß die Bedeutungen auseinanderstreben, ohne positiv durch eine Grundbedeutung geführt zu sein. Das ist in der Tat nur Schein, der sich so lange erhält, als die Interpretation die Grundbedeutung in ihrem primären Gehalt nicht angemessen zu fassen vermag. Wenn wir sagen, die Grundbedeutung von *lóγos* ist Rede, dann wird diese wörtliche Übersetzung erst vollgültig aus der Bestimmung dessen, was Rede selbst besagt. Die spätere Bedeutungsgeschichte des Wortes *lóγos* und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. *Lóγos* wird »übersetzt«, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis. Wie soll aber »Rede« sich so modifizieren können, daß *lóγos* all das Aufgezählte bedeutet und zwar inner-

halb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs? Auch wenn λόγος im Sinne von Aussage verstanden wird, Aussage aber als »Urteil«, dann kann mit dieser scheinbar rechtmäßigen Übersetzung die fundamentale Bedeutung doch verfehlt sein, zumal wenn Urteil im Sinne irgendeiner heutigen »Urteilstheorie« begriffen wird. λόγος besagt nicht und jedenfalls nicht primär Urteil, wenn man darunter ein »Verbinden« oder eine »Stellungnahme« (Anerkennen-Verwerfen) versteht.

λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist. *Artstoteles* hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ἀπόφαινεσθαι.⁴ Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede »läßt sehen« ἀπό... von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (ἀπόφαντις) soll, sofern sie echt ist, das, was geredet ist, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des λόγος als ἀπόφαντις. Nicht jeder »Rede« eignet *dieser* Modus des Offenbarmachens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens. Das Bitten (εὐχὴ) z. B. macht auch offenbar, aber in anderer Weise.

Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der λόγος [33] ist φωνή und zwar φωνή μετὰ φαντασίας — stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist.

Und nur weil die Funktion des λόγος als ἀπόφαντις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben. Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen, bezüglich welcher Verbindungen

mında, ama ”yargı” olarak önesürüm anlamında anlaşılrsa bile, o zaman bu görünüşte geçerli çeviride temel imlem gene de eksik olabilir, özellikle yargı günümüzdeki herhangi bir ”yargı-kuramı” anlamında kavranacak olursa. Λόγος yargı demek değildir ve hiçbir durumda birincil olarak yargı anlamına gelmez, eğer bununla bir ”bağlama” ya da bir ”duruş alma” (kabul etme – yadsıma) anlaşılırsa.

Λόγος ”söylem” olarak dahaçok δηλοῦν ile aynı şey demektir — söylemde ”söylem”in hakkında olduğu şeyi açık kılmak. Aristoteles söylemin bu işlevini daha keskin bir biçimde ἀπόφαινεσθαι olarak açıklamıştır.⁴ Λόγος birşeyi, yani söylemin hakkında olduğu şeyi görülmeye (φαίνεσθαι) bırakır, ve dahası konuşmakta olan (aracı) için ya da birbirleri ile konuşanlar için. Söylem hakkında olduğu şeyi kendisinden ”görülmeye (ἀπό...) bırakır.” Gerçekten bir söylem olduğu sürece, söylemde (ἀπόφαντις) söylenenin hakkında konuşulandan yaratılması gerekir, öyle ki konuşma yoluyla iletişim söylenişinde hakkında konuştuğunu açıkça gösterir ve böylece başkasına erişilebilir kılar. Απόφαντις olarak λόγοςun yapısı budur. Her ”söylem” belirten görülmeye-bırakma anlamında açık kılmanın bu kipine uygun düşmez. Örneğin, rica etme (εὐχὴ) de açık kılar, ama başka bir yolda.

Somut olarak yerine getirildiğinde söylem (görülmeye bırakma) konuşmanın ya da sözcüklerde sesli bildirim karakterini taşır. Λόγος bir φωνήdir, ve dahası φωνή μετὰ φαντασίας — sesli bildirim ki, onda her durumda birşey görülür.

Ve yalnızca ἀπόφαντις olarak λόγοςun işlevi birşeyin belirtilerek görülmeye-bırakılmasında yattığı içindir ki, λόγος [bir] σύνθεσις yapı-biçimini taşıyabilir. Bireşim burada tasarımların birleşmesi ve bağlanması, ruhsal olayların ele alınması demek değildir, ki o zaman bu birleşmeler açısından içsel şeyler

⁴Vgl. de interpretatione, cap. 1-6. Ferner Met. Z 4 und Eth. Nic. Z.

⁴Bkz. *De Interpretatione*, Bölümler 1-6. Ayrıca *Metafizik Z 4* ve *Eth. Nic. Z.*

olarak bunların dışarıdaki fiziksel birşeyle nasıl bağdaştıkları “sorunu” doğacaktır. Συν burada arı apofantik bir imlem taşır ve birşeyi birşey ile *biraradahlığı* içinde, birşeyi birşey *olarak* görülmeye bırakma demektir.

Ve yine, λόγος bir görülmeye-bırakma olduğu için, *bu nedenle* gerçek ya da yanlış olabilir. Ama burada herşey bir “bağdaşma” anlamında kurgulanmış bir gerçeklik-kavramından uzak durmaya dayanır. Bu düşünce hiçbir durumda ἀλήθεια kavramındaki birincil bir düşünce değildir. Λόγοςun ἀληθεύειν olarak “gerçek-Varlığı” söylemin *hakkında* olduğu varolan-şeyin ἀποφαίνεσθαι olarak λέγειν de gizlenmişliğinden çıkarılması ve gizlenmemiş birşey (ἀληθές) olarak görülmeye bırakılması, *açığa çıkarılması* demektir. Benzer olarak, “yanlış-Varlık” (ψευδεσθαι) *üstünü örtme* anlamında aldatma demeye varır: Birşeyi birşeyin önüne koymak (görülebileceği bir yolda) ve böylelikle onu *olmadığı* birşey *olarak* sunmak.

Ama “gerçeklik” bu anlamı taşıdığı ve λόγος belirli bir görülmeye-bırakma kipi olduğu için, λόγοştan tam olarak gerçekliğin birincil “yeri” olarak söz *edilemez*. Eğer, bugünlerde yaygın bir alışkanlığa döndüğü gibi, gerçekliği “aslında” yargıya ait olan olarak belirlersek, ve dahası bu sav konusunda Aristoteles’e dayanırsak, o zaman yalnızca bu destek haksız olmakla kalmaz, ama herşeyden önce Yunan gerçeklik kavramı yanlış anlaşılabilir olur. Αἴσθησις, birşeyin yalın, duyuşsal algısı, Yunanca anlamda “gerçek”tir, ve dahası sözü edilen λόγοştan daha kökensel olarak böyledir. Bir αἴσθησις her durumda kendi ἴδιόν, gerçekten tam olarak onun *yoluyla* ve onun *için* erişilebilir varolan-şeyi hedeflediği sürece (örneğin görmenin renkleri hedeflemesi gibi), algı her zaman gerçektir. Bu demektir ki görme her zaman renkleri açığa çıkarır, işitme her zaman sesleri açığa çıkarır. Arı νοεῖν, ya da genel olarak varolan-şeylerin en yalın Varlık-belirlemlerinin salt ‘gören’ algısı, en arı ve en kökensel anlamda “gerçek”tir, e.d. yalnızca

dann das »Problem« entstehen soll, wie sie als Inneres mit dem Physischen draußen übereinstimmen. Das συν hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt: etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen.

Und wiederum, weil der λόγος ein Sehenlassen ist, *deshalb* kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer »Übereinstimmung« freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ἀλήθεια. Das »Wahrsein« des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*. Imgleichen besagt das »Falschsein« ψευδεσθαι soviel wie Täuschen im Sinne von *verdecken*: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.

Weil aber »Wahrheit« diesen Sinn hat und der λόγος ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der λόγος gerade *nicht* als der primäre »Ort« der Wahrheit angesprochen werden. Wenn man, wie es heute durchgängig üblich geworden ist, Wahrheit als das bestimmt, was »eigentlich« dem Urteil zukommt, und sich mit dieser These überdies auf *Aristoteles* beruft, dann ist sowohl diese Berufung ohne Recht, als vor allem der griechische Wahrheitsbegriff mißverstanden. »Wahr« ist im griechischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte λόγος die αἴσθησις, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas. Sofern eine αἴσθησις je auf ihre ἴδια zielt, das je genuin nur gerade *durchsie* und *für* sie zugängliche Seiende, z. B. das Sehen auf die Farben, dann ist das Vernehmen immer wahr. Das besagt: Sehen entdeckt immer Farben, Hören entdeckt immer Töne. Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« — d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine νοεῖν, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen

des Seienden als solchen. Dieses $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein *Unvernehmen* bleiben, $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen. [34]

Was nicht mehr die Vollzugsform des reinen Sehenlassens hat, sondern je im Aufweisen auf ein anderes rekurriert und so je etwas *als* etwas sehen läßt, das übernimmt mit dieser Synthesstruktur die Möglichkeit des Verdeckens. Die »Urteilswahrheit« aber ist nur der Gegenfall zu diesem Verdecken — d. h. ein *mehrfach fundiertes* Phänomen von Wahrheit. Realismus und Idealismus verfehlen den Sinn des griechischen Wahrheitsbegriffes, aus dem heraus man überhaupt nur die Möglichkeit von so etwas wie einer »Ideenlehre« als philosophischer *Erkenntnis* verstehen kann, mit gleicher Gründlichkeit.

Und weil die Funktion des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im *Vernehmenlassen* des Seienden, kann $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ *Vernunft* bedeuten. Und weil wiederum $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, sondern zugleich in der von $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$, das Aufgezeigte als solches, and weil dieses nichts anderes ist als das $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\delta\alpha\iota$, was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum *Grunde* liegt, besagt $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ qua $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$ Grund, *ratio*. Und weil schließlich $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ qua $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$ auch bedeuten kann: das als etwas Angesprochene, was in seiner Beziehung zu etwas sichtbar geworden ist, in seiner »Bezogenheit«, erhält $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ die Bedeutung von *Beziehung* und *Verhältnis*.

Diese Interpretation der »apophantischen Rede« mag für die Verdeutlichung der primären Funktion des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zureichen.

C. Der Vorbegriff der Phänomenologie

Bei einer konkreten Vergewenwärtigung des in der Interpretation von »Phänomen« und »Logos« Herausgestellten springt ein innerer Bezug zwischen dem mit diesen

açığa çıkarır, öyle ki hiçbir zaman örtemez. Bu $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ hiçbir zaman örtemez, hiçbir zaman yanlış olamaz, olsa olsa bir *algılamama* — $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ — olarak kalabilir, yalın ve uygun bir giriş için yeterli olmayabilir.

Bundan böyle arı 'görölmeye-bırakma' biçimini taşımayan, ama her göstermede geriye başka birşeye dönen ve böylece her durumda birşeyi birşey *olarak* görölmeye bırakan şey bu bireşim-yapısı ile üstünü örtme olanağını üstlenir. "Yargı-gerçekliğı" ise yalnızca bu üstünü örtmenin karşı durumudur — e.d. *birçok bakımdan temellendirilmiş* gerçeklik fenomeni. Realizm ve İdealizm eşit derinlikle Yunan gerçeklik kavramının anlamını kaçırırlar, ki felsefi *bilgi* olarak bir "idealar öğretisi" gibi birşeyin olanağı ancak bu kavramdan anlaşılabilir.

Ve $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ un işlevi birşeyi yalnızca görölmeye-bırakmada, varolan-şeyi *algılanmaya bırakmada* yattığı için, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ *us* demek olabilir. Ve yine $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ yalnızca bir $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ imleminde değil, ama aynı zamanda $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$, genel olarak sergilenen birşey imleminde de kullanıldığı için, ve bu ise $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\delta\alpha\iota$ dan, her seslenme ya da tartışma için daha şimdiden her durumda elönnünde-bulunan olarak 'zeminde yatan'dan başka birşey olmadığı için, $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$ olarak $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zemin ya da *ratio* demektir. Ve son olarak, $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$ olarak $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ seslenen olarak birşey ile bağınıtsında görülebilir olmuş olan demek de olabileceğı için, "bağıntılanmışlığı" içinde $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ bağıntı ya da ilişki imlemini kazanır.

"Apofantik söylem"ın bu yorumu $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ un birincil işlevinin durulaştırılması için yeterli olabilir.

C. Fenomenolojinin Ön-Kavramı

"Fenomen" ve "Logos"un yorumunda ortaya koyduklarımızı somut olarak göz önünde canlandırdığımızda, bu terimlerle denmek istenen şeyler arasında çarpıcı bir iç bağıntı kendini

gösterir. Fenomenoloji anlatımı Yunanca'da şöyle formüle edilebilir: λέγειν τὰ φαινόμενα; ama λέγειν burada ἀπόφαινεσθαι demektir. Fenomenoloji o zaman ἀπόφαινεσθαι τὰ φαινόμενα demektir: Kendini göstereni, kendini kendinden gösterdiği gibi, kendinden görülmeye bırakmak. Kendine Fenomenoloji adını veren araştırmanın biçimsel anlamı budur. Ama böylece yukarıda formüle edilen düzgüden başka hiçbirşey anlatılmış olmaz: "Şeylerin kendilerine!"

Fenomenoloji terimi buna göre anlamı açısından Teoloji vb. gibi anlatımlardan ayrılır. Bunlar ilgili bilimin nesnelere bu bilimin o sıradaki konu-kapsamına göre adlandırılır. "Fenomenoloji" ne kendi araştırmalarının nesnesini adlandırır, ne de konu-kapsamının başlığını nitelendirir. Sözcük yalnızca bu bilimde ele almamız gereken şeyin sergilenmesinin ve irdeleniş türünün 'Nasıl'ı üzerine bilgi verir. Fenomenler "üzerine" bilim nesnelere *öyle* bir ayırması demekdir ki, onlar üzerine tartışılacak olan herşey doğrudan sergilemede ve doğrudan kanıtlamada ele alınmalıdır. Temelde genelemeli olan "betimlemeci Fenomenoloji" anlatımı aynı anlamı taşır. Burada betimleme söz gelimi bitkibilimsel biçimbilimde (botanik morfoloji) bulunduğu gibi bir işlem yolunu imlemez; terim yine yasaklayıcı bir anlam taşır: Kanıtlanamayan tüm belirlemelerin uzakta tutulması. Betimlemenin karakterinin kendisi, λόγοςun özgün anlamı, herşeyden önce "betimlenecek olan"ın, e.d. fenomenal olarak karşılaştığında bilimsel belirlilik verilmesi gerekenin "şeyliğinden" saptanabilir. Biçimsel ve kaba fenomen-kavramlarının imlemi kendini kendinde olduğu gibi gösteren varolan şeyin her sergilenmesine Fenomenoloji adının verilmesini biçimsel olarak aklar.

Şimdi eğer biçimsel fenomen-kavramı biçimselliğinden sınırlarak fenomenolojik bir kavrama dönecekse neyin dikkate alınması gerekir, ve bu fenomenolojik kavram kendini

Titeln Gemeinten in die Augen. Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀπόφαινεσθαι. Phänomenologie sagt dann: ἀπόφαινεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: »Zu den Sachen selbst!«

Der Titel Phänomenologie ist demnach hinsichtlich seines Sinnes ein anderer als die Bezeichnungen Theologie u. dgl. Diese nennen die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft in ihrer jeweiligen Sachhaltigkeit. »Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behandlung dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Wissenschaft »von« den Phänomenen besagt eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, *was* über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck »deskriptive Phänomenologie«. Deskription bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie — der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens. Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des λόγος, kann allererst aus der »Sachheit« dessen fixiert werden, *was* »beschrieben«, d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.

Mit Rücksicht worauf muß nun der formale Phänomenbegriff zum phänomenologischen entformalisiert werden, und wie unterscheidet

sich dieser vom vulgären? Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt. Was demnach in einem ausgezeichneten Sinne, aus seinem eigensten Sachgehalt her fordert, Phänomen zu werden, hat die Phänomenologie als Gegenstand thematisch in den »Griff« genommen.

Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein [36] des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein. »dahinter« noch etwas steht, »was nicht erscheint«.

»Hinter« den Phänomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, *verborgen* sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«.

kaba kavramdan nasıl ayırdeder? Nedir o Fenomenolojinin "görölmeye bırakması" gereken? Nedir o ayırdedici bir anlamda "fenomen" denmesi gereken? Özüne göre, *belirtik* bir sergilemenin *zorunlu* teması olan nedir? Açık-tır ki, en yakından ve çoğunlukla tam olarak kendini *göstermeyendir*; kendini en yakından ve çoğunlukla gösteren ile karşıtlık içinde *gizli* olandır; ama aynı zamanda ötsel olarak kendini en yakından ve çoğunlukla gösterene ait olandır; ve dahası ona onun anlam ve zeminini oluşturacağı bir yolda ait olandır.

Ama olağandışı bir anlamda *gizli* kalan ya da yine *örtölme* durumuna geri düşen ya da kendini yalnızca "*kılık değiştirerek*" gösteren şu ya da bu varolan-şey değil, ama, yukarıdaki irdelemenin gösterdiği gibi, varolan-şeyin *Varlığıdır*. Bu Varlık öyle bir düzeye dek örtülebilir ki, unutulur ve ona ve anlamına ilişkin soru dışarıda kalır. Buna göre, ayırdedici bir anlamda ve bir 'şey' olarak kendi en öz içeriğinden fenomen olmayı isteyen kendiliği Fenomenoloji tematik nesnesi olarak sıkı sıkıya yakalamıştır.

Fenomenoloji varlıkbilimin teması olması gereken şeye giriş yolu ve bunun kanıtlayıcı belirlenim-yoludur. *Ontoloji ancak Fenomenoloji olarak olanaklıdır*. Fenomenin fenomenolojik kavramında, kendini-gösteren ile demek istenen şey varolan-şeyin Varlığı, bunun anlamı, değışkileri ve türevleridir. Ve bu kendini-gösterme keyfi bir kendini-gösterme değildir, ne de 'görünme' gibi birşeydir. Varolan-şeyin Varlığının her durumda "arkasında" "görünmeyen" başka birşeyin daha durduğu birşey olması ise hiçbir biçimde söz konusu olamaz.

Fenomenolojinin fenomenlerinin "arkasında" ötsel olarak başka hiçbirşey olmasa da, fenomen olması gereken hiç kuşkusuz gizli olabilir. Ve tam olarak fenomenler en yakından ve çoğunlukla verili *olmadıkları* içindir ki Fenomenoloji gereklidir. Örtülmüşlük "fenomen"e karşı-kavramdır.

Fenomenlerin olanaklı örtülmüşlüklerinin değişik yolları vardır. İlk olarak bir fenomen henüz genel olarak *açığa çıkarılmamış* olması anlamında örtülmüş olabilir. İçeriği üzerine ne bilgi ne de bilgisizlik vardır. Bundan başka, bir fenomen *gömülmüş* olabilir. Bunda daha önce bir zamanlar *açığa çıkarılmış*, ama yine örtülmüşlüğe düşmüş olduğu imlenir. Bu örtülme bütünsel olabilir, ya da, bir kural olarak, daha önce *açığa çıkarılmış* olan henüz görülebilirdir, gerçi salt görünüş olarak olsa da. Gene de ne denli görünüş, o denli "Varlık." Bu örtülme "kılık değiştirme" olarak en sık ve en tehlikeli olanıdır, çünkü burada aldatma ve yanıltma olanakları özellikle direktendir. Erişilebilir olan, ama köklü oluşlarında örtülü olan Varlık-yapıları ve bunların kavramları belki de bir "dizge"nin içersinde haklarını ileri sürebilirler. Bir dizgedeki kurgusal birleşmeleri zemininde, bunlar kendilerini daha öte aklama gereksiniminde olmayan "duru" şeyler olarak gösterirler ve buna göre bir tündengelim sürecine başlangıç noktaları olarak hizmet edebilirler.

Örtmenin kendisi, ister gizlenmişlik, ister gömülme ya da isterse kılık-değiştirme anlamında alınsın, yine çifte bir olanak taşır. Olumsal örtmeler ve zorunlu örtmeler vardır ki, bu sonuncular *açığa çıkarılanın* içeriktüründe temellenirler. Kökensel olarak yaratılmış her fenomenolojik kavram ve önerme iletilmiş bir önerme olarak bozulma olanağı içinde durur. Boş bir anlayışta yeniden iletilir, kökleşmişliğini yitirir ve boşlukta yüzen bir sav olur. Kökensel olarak "kavranmış olanın" katlaşma ve kavranamaz olma olanağı giderek Fenomenolojinin somut içinde bile yatar. Ve bu araştırmanın güçlüğü tam olarak onu kendine karşı olumlu bir anlamda eleştirel kılmaktan oluşur.

Varlık ve Varlık-yapıları ile fenomen kipinde karşılaşma yolu herşeyden önce Fenomenolojinin nesnelere *kazanılmalıdır*. Buna göre çözümlemenin *başlangıcı* da, tıpkı

Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttelt* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, was die Regel ist, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, so viel »Sein«. Diese Verdeckung als »Verstellung« ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten der Tauschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind. Die verfügbaren, aber in ihrer Bodenständigkeit verhüllten Seinsstrukturen und deren Begriffe beanspruchen vielleicht innerhalb eines »Systems« ihr Recht. Sie geben sich auf Grund der konstruktiven Verklammerung in einem System als etwas, was weiterer Rechtfertigung unbedürftig und »klar« ist und daher einer fortschreitenden Deduktion als Ausgang dienen kann.

Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne der Verborgenheit oder der Verschüttung oder der Verstellung gefaßt werden, hat wiederum eine zweifache Möglichkeit. Es gibt zufällige Verdeckungen und notwendige, d. h. solche, die in der Bestandart des Entdeckten gründen. Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffbarkeit des ursprünglich »Griffen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen.

Die Begegnungsart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie

der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung. In der [37] Idee der »originären« und »intuitiven« Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, »unmittelbaren« und unbedachten »Schauens«.

Auf dem Boden des umgrenzten Vorbegriffes der Phänomenologie können nun auch die Termini »*phänomenal*« und »*phänomenologisch*« in ihrer Bedeutung fixiert werden. »Phänomenal« wird genannt, was in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist; daher die Rede von phänomenalen Strukturen. »Phänomenologisch« heißt all das, was zur Art der Aufweisung und Explikation gehört und was die in dieser Forschung geforderte Begrifflichkeit ausmacht.

Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, bedarf es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten Beibringung des Seienden selbst. Dieses muß sich gleichfalls in der ihm genau zugehörigen Zugangsart zeigen. Und so wird der vulgäre Phänomenbegriff phänomenologisch relevant. Die Voraufgabe einer »phänomenologischen« Sicherung des exemplarischen Seienden als Ausgang für die eigentliche Analytik ist immer schon aus dem Ziel dieser vorgezeichnet.

Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden — Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalonologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der *lóγος* der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des *ἐρμηνεύειν*, durch das dem zum

fenomene *giriş* ve başat örtülmüslük içinden *geçiş* gibi, kendine özgü yöntemsel bir güvence isteminde bulunur. Fenomenlerin “köken-sel” ve “sezgisel” ayırmsanışı ve açılmanışı düşüncesinde olumsal, “dolaysız” ve düşün-cesiz bir “seyretme”de yatan saflığının karşıtı imlenir.

Fenomenolojinin sınırlanmış ön-kavramının zemininde şimdi “*fenomenal*” ve “*fenomenolojik*” terimleri de imlemleri içinde saptanabilir. “Fenomenal” fenomen ile karşılaşma yolunda verili ve açıklanabilir olan demektir; buna göre fenomenal yapılardan söz edilir. “Fenomenolojik” ise sergileme ve açıklama türüne ait olan ve bu araştırmada istenen kavramsallığı oluşturan herşey demektir.

Fenomenolojik anlıkta fenomenler her zaman yalnızca Varlığı oluşturan şey oldukları için, ama Varlık her durumda varolan-şeyin Varlığı olduğu için, Varlığın ortaya serilmesi amacı için ilkin varolan-şeylerin kendilerinin doğru olarak ortaya koyulmaları gerekir. Bu varolan-şeyler kendilerini benzer olarak onlara gerçekten ait olan giriş türünde göstermelidirler. Ve böylece kaba fenomen-kavramı fenomenolojik olarak ilgili olur. Örnek varolan-şeye “fenomenolojik” bir güvence sağlama biçimindeki ilk görev, asıl Analitik için başlangıç noktası olarak, her zaman Analitiğin hedefi tarafından önceden gösterilir.

Konusu açısından alındığında, Fenomenoloji varolan-şeylerin Varlığının bilimidir — varlıkbilim. Varlıkbilimin görevlerinin verilen açıklamasında bir temel-varlıkbilimin zorunluğuna ortaya çıktı ki, bu varlıkbilimsel-varlıksal olarak ayırdedici varolan-şeyi, oradaki-Varlığı tema alır ve böylece başlıca sorunla, genel olarak Varlığın anlamına ilişkin soruyla yüze gelir. Araştırmanın kendisinden açığa çıkacağı gibi, fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *yorumlamadır*. Oradaki-Varlığın Fenomenolojisinin *lóγος*u bir *ἐρμηνεύειν* / *hermeneuein* karakterini taşır ki, bunun yoluyla Varlığın asıl anlamı, oradaki-

Varlığın kendi Varlığının temel-yapıları, oradaki-Varlığın Varlık-anlayışına *bildirilirler*. Oradaki-Varlığın Fenomenolojisi sözcüğün kökensel imleminde bir hermeneutiktir ki, buna göre sözcük yorumlama işini belirtir. Ama şimdi Varlığın anlamının ve genelde oradaki-Varlığın temel yapılarının açığa çıkarılması yoluyla oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylerin her daha öte varlık-bilimsel araştırması için 'çevrenin' sergilenmesi ölçüsünde, bu Hermeneutik aynı zamanda her varlıkbilimsel araştırmanın olanağı için koşulların geliştirilmesi anlamında "Hermeneutik" olur. Ve son olarak, Varoluş olanağı içindeki varolan-şey olarak oradaki-Varlığın tüm varolan-şeyler karşısında varlıkbilimsel öncelik taşıması ölçüsünde, oradaki-Varlığın Varlığının yorumlanması olarak hermeneutik üçüncü bir özgün anlam, ama felsefi olarak anlaşıldığında *birincil* bir anlam daha kazanır ki, buna göre hermeneutik varoluşun varoluşsallığının Analitiğidir O zaman bu hermeneutik oradaki-Varlığın tarihselliğini tarih biliminin olanağının varlıksal koşulu olarak geliştirdiği ve bunu varlıkbilimsel olarak yaptığı ölçüde, "hermeneutik" denebilecek olan şeyin köklerini ancak türevsel olarak kapsar: Tarih-bilimsel ün-bilimlerinin yöntem-bilimi.

Felsefenin temel teması olarak Varlık bir varolan-şey için bir Cins değildir ve gene de her varolan-şeyi ilgilendirir. "Evrenselliği" daha yukarılarda araştırılacaktır. Varlık ve Varlığın yapısı her varolan-şeyin üstünde ve bir varolan-şeyin varolan olanaklı her belirliliğinin üstünde yatar. *Varlık saltık olarak transcendenstir*. Oradaki-Varlığın Varlığının aşkınlığı, onda en köktenci *bireyselleşmenin* olana ve zorunluğunun yatması ölçüsünde, ayırdedici bir aşkınlıktır. Varlığın *transcendens* olarak her açığa serilişi *aşkınsal* bilgidir. *Fenomenolojik gerçeklik (Varlığın açığa serilmişliği) veritas transcendentalistir*.

Varlıkbilim ve Fenomenoloji felsefeye ait

Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden — als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik[38]tik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten — den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.

Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transcendentale* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*.

Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene

Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.

Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den *E. Husserl* gelegt, mit dessen »Logischen Untersuchungen« die Phänomenologie zum Durchbruch kam. Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als *Möglichkeit*.⁵

Mit Rücksicht auf das Ungefüge und »Unschöne« des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die »Grammatik«. Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in *Platons* »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des *Aristoteles* mit einem erzählenden Abschnitt aus *Thukydides*, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die

⁵Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der »Sachen selbst«, so dankt das der Verf. in erster Linie *E. Husserl*, der den Verf. während seiner Freiburger Lehrtage durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte.

başkaları arasında iki ayrı disiplin değildir. Her iki terim de nesneye ve irdeleme yoluna göre felsefenin kendisini nitelendirirler. Felsefe evrensel fenomenolojik varlıkbilimdir, oradaki-Varlığın Hermeneutiğinden yola çıkar ki bu, *varoluşun* Analitiği olarak, tüm felsefi soruşturmanın kılavuz-çizgisinin ucunu ondan *doğduğu* ve ona *geri döndüğü* noktaya bağlamıştır.

Aşağıdaki araştırmalar ancak *Logischen Untersuchungen* başlıklı çalışması ile Fenomenolojinin kendini göstermesini sağlayan Edmund Husserl'in hazırladığı zeminde olanaklı olmuşlardır. Fenomenolojinin ön-kavramı üzerine açıklamalar onun için özsel olan şeyin felsefi bir "yön" olarak *edimsel* olmada yatmadığını göstermiştir. *Olanak* edimsellikten daha yukarıda durur. Fenomenolojinin anlaşılması yalnızca ona olanak olarak sarılmada yatar.⁵

İzleyen çözümlmelerdeki anlatımın hantallığı ve sevimsizliği açısından belirtilebilir ki, varolan-şeyler üzerine bir anlatı sunmak bir şeydir, onları *Varlıkları* içinde ayırmsamak başka bir şey. Bu son sözü edilen görev için yalnızca sözcüklerin çoğu değil, ama her şeyden önce "dilbilgisi" eksiktir. Eğer Varlığın çözümlmesi üzerine kendi düzlemlerinde benzersiz olan daha önceki araştırmalara bir anıştırma yapmamıza izin verilirse, o zaman Platon'un "Parmenides"indeki varlıkbilimsel kesimleri ya da Aristoteles'in "Metafizik"inin yedinci kitabının dördüncü bölümünü Thukydides'ten bir anlatı kesimi ile karşılaştırabiliriz ve o zaman Yunanlılara felsefecileri tarafından dayatılan formülasyonların benzersiz doğalarını görebiliriz. Ve gücümüzün özsel olarak

⁵Eğer aşağıdaki araştırma "Şeylerin Kendileri"nin açığa serilmesinde ileriye doğru birkaç adım atmışsa, o zaman yazar herkesten önce Edmund Husserl'e teşekkür eder. Husserl Feiburg'daki öğrencilik yılları sırasında derin kişisel yol göstericiliği ile ve yayımlanmamış araştırmalarından yararlanılması için verdiği izinle yazarı fenomenolojik araştırmanın çok çeşitli alanları ile tanıştırmıştır.

daha az olduğu ve ortaya serilecek Varlık alanının varlıkbilimsel olarak Yunanlılara sunulandan çok daha güç olduğu yerde, kavram oluşumunun ayrıntıları ve anlatımın sertliği artacaktır.

§ 8. *İncelemenin Anahatları*

Varlığın anlamına ilişkin soru en evrensel ve en boş olanıdır; ama onda aynı zamanda ona o sıradaki oradaki-Varlık için en sağlam bireyleştirilmeyi verme olanağı yatar. “Varlık” temel kavramının kazanılması ve onun tarafından gerçekleştirilen varlıkbilimsel kavramsallığın ve bunun zorunlu değişkilerin bir öntaslağının verilmesi somut bir ipucunu gerektirir. Varlık kavramının evrenselliği araştırmanın “özel olması” ile çelişmez — e.d. Varlık kavramının evrenselliğine belirli bir varolan-şeyin, oradaki-Varlığın özel bir yorumu yoluyla ilerleyecek olmamız ve Varlığın anlaşılması ve olanaklı yorumlanması için çevreni bu oradaki-Varlıkta kazacak olmamız böyle herhangi bir çelişkiye yol açmaz. Ama bu varolan-şeyin kendisi kendi içinde “tarihsel”dir, öyle ki en öz varlıkbilimsel durulaştırılması zorunlu olarak “tarih-bilimsel” bir yorum olur.

Varlık-sorusunun geliştirilmesi böylece iki göreve dallanır; buna karşılık düşmek üzere inceleme iki anabölüme ayrılır:

Birinci Anabölüm: Oradaki-Varlığın zamansallık açısından yorumu ve zamanın Varlığa ilişkin sorunun aşkunsal çevreni olarak açıklaması.

İkinci Anabölüm: Zaman-ilişkilik sorunsalının ipucu üzerinde varlıkbilim tarihinin fenomenolojik bir yokedilişinin temel çizgileri.

Birinci Anabölüm *üç Kesime* ayrılır:

1. Oradaki-Varlığın hazırlayıcı bir temel çözümlemesi.
2. Oradaki-Varlık ve zamansallık.
3. Zaman ve Varlık.*

İkinci Anabölüm* de *üç Kesime* ayrılır:

*[Birinci Anabölümün Üçüncü Kesimi ve İkinci Anabölüm yayımlanmadılar.]

Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern.

§ 8. *Der Aufriß der Abhandlung*

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein. Die Gewinnung des Grundbegriffes »Sein« und die Vorzeichnung der von ihm geforderten ontologischen Begrifflichkeit und ihrer notwendigen Abwandlungen bedürfen eines konkreten Leitfadens. Der Universalität des Begriffes von Sein widerstreitet nicht die »Spezialität« der Untersuchung — d. h. das Vordringen zu ihm auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll. Dieses Seiende selbst aber ist in sich »geschichtlich«, so daß die eigenste ontologische Durchleuchtung dieses Seienden notwendig zu einer »historischen« Interpretation wird.

Die Ausarbeitung der Seinsfrage gabelt sich so in zwei Aufgaben; ihnen entspricht die Gliederung der Abhandlung in zwei Teile:

Erster Teil: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.

Zweiter Teil: Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfadern der Problematik der Temporalität. [40]

Der erste Teil zerfällt in *zwei Abschnitte*:

1. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins.
2. Dasein und Zeitlichkeit.
3. Zeit und Sein.

Der zweite Teil gliedert sich ebenso *dreifach*:

1. Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität.
 2. Das ontologische Fundament des »cogito sum« Descartes' und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der »res cogitans«.
 3. Die Abhandlung des *Aristoteles* über die Zeit als Diskrimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie. [41]
1. Zaman-iliğilik sorunsalının ön-adımı olarak, Kant'ın şematizm ve zaman öğretisi.
 2. Descartes'in "cogito sum"unun varlık-bilimsel temeli ve ortaçağ varlık-biliminin "res cogitans" sorunsalını üstlenişi.
 3. Antikçağ varlıkbiliminin fenomenal temelini ve sınırlarını ayırdedici olarak, Aristoteles'in zaman üzerine denemesi.

Birinci Anabölüm
Oradaki-Varlığın Zamansallık
Açısından Yorumu ve Varlığa
İlişkin Sorunun Aşkınsal Çevreni
Olarak Zamanın Açıklaması

Birinci Kesim
Oradaki-Varlığın Hazırlayıcı Temel
Çözümlemesi

Erster Teil
Die Interpretation des
Daseins auf die
Zeitlichkeit und die
Explication der Zeit als
des transzendentalen
Horizontes der Frage
nach dem Sein

Erstes Abschnitt
Die vorbereitende
Fundamentalanalyse des Daseins

Varlığın anlamına ilişkin soruda birincil olarak sorgulanan şey oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şeylerdir. Oradaki-Varlığın hazırlayıcı varoluşsal Analitiğinin kendisi, kendine özgü türüne uygun olarak, ön-taslak niteliğindeki bir açıklamaya gereksinir ve görünürde onunla koşut giden araştırmalara karşı sınırlanmalıdır (Bölüm 1). Araştırmanın saptanmış başlangıç noktasına sarılarak, oradaki-Varlıkta temel bir yapı ortaya serilmelidir: Dünyadaki-Varlık (Bölüm 2). Oradaki-Varlığı yorumlamanın bu “*a priori*”si biraraya tutturulmuş bir belirlilik değil, ama kökensel ve sürekli olarak bütün olan bir yapıdır. Ama onu oluşturan kıpılara değişik bakış yolları sağlar. Bu yapının her durumda önce gelen bütünü sürekli göz önünde tutulduğunda, bu kıpılar fenomenal olarak öne çıkarlar. Ve böylece çözümlemenin nesnelere şunlardır: Dünya-sallığı içinde dünya (Bölüm 3); birlikte-Varlık ve Kendi-Oлма olarak dünyadaki-Varlık (Bölüm 4), genel olarak içinde-Varlık (Bölüm 5). Bu temel yapının çözümlemesinin zemininde, oradaki-Varlığın Varlığının geçici bir sergilenişi olanaklıdır. Bu Varlığın varoluşsal anlamı *kaygıdır* (Bölüm 6.)

Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins. Die vorbereitende existenziale Analytik des Daseins bedarf selbst ihrer Eigenart gemäß einer vorzeichnenden Exposition und Abgrenzung gegen scheinbar mit ihr gleichlaufende Untersuchungen (1. Kapitel). Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-sein (2. Kapitel). Dieses »Apriori« der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Einblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen In-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuleben. Und so werden Gegenstand der Analyse: die Welt in ihrer Weltlichkeit (3. Kapitel), das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein (4. Kapitel), das In-Sein als solches (5. Kapitel). Auf dem Boden der Analyse dieser Fundamentalstruktur wird eine vorläufige Anzeige des Seins des Daseins möglich. Sein existenzieller Sinn ist die *Sorge* (6. Kapitel).

Erstes Kapitel
Die Exposition der
Aufgabe einer
vorbereitenden Analyse
des Daseins

§ 9. *Das Thema der Analytik des
Daseins*

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es [42] seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. Aus dieser Charakteristik des Daseins ergibt sich ein Doppeltes:

1. Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (*essentia*) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus *existentia* hat und haben kann; *existentia* besagt nach der Überlieferung ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, daß wir für den Titel *existentia* immer den interpretierenden Ausdruck *Vorhandenheit* gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen.

Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vorhandenen Seienden, sondern je ihm

Birinci Bölüm
Oradaki-Varlığın Bir Hazırlayıcı
Çözümlemesi Görevinin
Açıklaması

§ 9. *Oradaki-Varlığın Analitiğinin Teması*

Çözümlemesi görevimiz olan varolan-şey her durumda bizim kendimizdir. Bu varolan-şeyin Varlığı *her durumda benimdir*. Bu varolan-şeyin Varlığında bunun kendisi kendi Varlığına doğru davranır. Bu Varlığın varolan-şeyi olarak, kendi Varlığına teslim edilir. *Varlık* böyle her varolan-şeyin kendisi için önemli olandır. Oradaki-Varlığın bu betimlemesinden iki sonuç çıkar:

1. Bu varolan-şeyin “özü,” ‘ol-ma’sında yatar. Bu varolan-şeyin ‘Ne-liği’ (*essentia*), genel olarak ondan söz edilebildiği düzeye dek, Varlığından (*existentia*) kavranmalıdır. Burada varlıkbilimsel görevin tam olarak göstermesi gereken şey bu varolan-şeyin Varlığını varoluş olarak belirtmeyi seçtiğimiz zaman, bu terimin geleneksel *existentia* teriminin varlıkbilimsel imlemini taşımadığı ve taşıyamayacağıdır; *existentia* geleneğe göre varlıkbilimsel olarak *el-önünde-Varlığa* denk düşer ki, oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şeyler için özel olarak uygunsuzdur. Bir karışıklıktan kaçınmak için, *existentia* terimi için her zaman yorumlayıcı bir anlatım olan *el-önünde-buluşu* kullanacağız ve Varlık-belirlenimi olarak varoluşu yalnızca oradaki-Varlığa ayıracağız.

Oradaki-Varlığın “özü” varoluşunda yatar. Bu varolan-şeyde sergilenebilir olan karakterler buna göre şöyle ya da böyle “görünen” ve el-önünde-bulunan bir varolan-şeyin el-önünde-bulunan “özellikleri” değil, ama her durumda

onun için olanaklı var olma yollarıdır ve yalnızca bunlardır. Bu varolan-şeyin tüm öyle-Varlığı birincil olarak Varlıktır. Buna göre bu varolan-şeyi onunla gösterdiğimiz “oradaki-Varlık” terimi onun “Ne’sini (masa, ev, ağaç) değil, ama Varlığını anlatır.

2. Bu varolan-şey için kendi Varlığında *önemli* olan Varlık her durumda benimkidir. Buna göre oradaki-Varlık varlıkbilimsel olarak hiçbir zaman elönde-bulunan birşey olarak varolan-şeyin bir Cins durumu ve örneği olarak alınmayacaktır. Bu varolan-şey için Varlığı “ilgisiz”dir, ya da daha tam olarak, öyle bir yolda “vardır” ki, Varlığı ne ilgili ne de ilgisiz olabilir. Oradaki-Varlığa sesleniş, bu varolan-şeyin *her durumda benimkilik* karakterine uygun olarak, her zaman *kişi adılı* ile birlikte olmalıdır: “Ben ...im,” “Sen ...sin.”

Ve oradaki-Varlık yine her durumda şu ya da bu yolda olmak için benimdir. Her durumda hangi yolda benim olduğuna her nasılsa daha şimdiden bir tür karar vermiştir. Onun için Varlığında bu Varlığın kendisinin önemli olduğu varolan-şey kendi Varlığına kendi en öz olanağı olarak davranır. Oradaki-Varlık her durumda kendi olanağıdır ve onu elönde-bulunan birşey gibi, salt bir özellik gibi “taşmaz.” Ve oradaki-Varlık özsel olarak her durumda kendi olanağı olduğu için, bu varolan-şey kendi Varlığında kendi kendisini “*seçebilir*,” *kazanabilir*,” kendini yitirebilir ya da hiç kazanamayabilir ve salt “görünürde” kazanabilir. Ama ancak özüne göre ‘*asıl*’ olması olanaklı olduğu sürece, e.d. ‘kendinin’ olduğu sürece, kendini yitirmiş olabilir ve henüz kazanmamış olabilir.* Asıllık ve asılsızlık^s olarak iki Varlık-kişi — ki bu anlatımlar sözcüğün sağ anlamında terminolojik olarak seçilmişlerdir — genel olarak oradaki-Varlığın ‘benimkilik’ yoluyla belirlenmiş olmasında temellenirler. Ama oradaki-Varlığın asılsızlığı bir “daha az” Varlık ya da bir “daha düşük” Varlık-derecesi gibi birşeyi imlemez. Tersine, asılsızlık oradaki-Varlığı en

mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel »Dasein«, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.

2. Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein »gleichgültig«, genau ansehen, es »ist« so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: »ich bin«, »du bist«.

Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *EA*[43]*gentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* — diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt — gründen darin, daß Dasein überhaupt durch *Jemeinigkeit* bestimmt ist. Die *Uneigentlichkeit* des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder einen »niedrigeren« Seinsgrad. Die *Uneigentlichkeit* kann vielmehr das

*[‘asıl’ (:: ‘*eigentlich*’ :: ‘kendisi’) ve ‘kendi(nin)’ (:: ‘*eigen*’) arasındaki etimolojik ilgi gösteriliyor.]

Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit.

Die beiden skizzierten Charaktere des Daseins: einmal der Vorrang der »existentia« vor der essentia und dann die Jemeinigkeit — zeigen schon an, daß eine Analytik dieses Seienden vor einen eigenartigen phänomenalen Bezirk gestellt wird. Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen. Daher ist es auch nicht in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben. Die rechte Vorgabe seiner ist so wenig selbstverständlich, daß deren Bestimmung selbst ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht. Mit dem sicheren Vollzug der rechten Vorgabe dieses Seienden steht und fällt die Möglichkeit, das Sein dieses Seienden überhaupt zum Verständnis zu bringen. Mag die Analyse noch so vorläufig sein, sie fordert immer schon die Sicherung des rechten Ansatzes.

Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und d. h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins. Darin liegt aber für die *ontologische* Interpretation dieses Seienden die Anweisung, die Problematik seines Seins aus der Existenzialität seiner Existenz zu entwickeln. Das kann jedoch nicht heißen, das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruieren. Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist *nicht nichts*, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit*.

tam somutlaşmasında bile — uğraşında, uyarılmışlığında, ilgilenmişliğinde, haz alma yeteneğinde — belirleyebilir.

Oradaki-Varlığın taslağını verdiğimiz her iki karakteri — ilk olarak "*existentia*"nın *essentia* üzerindeki önceliği, ve sonra 'benimkilik' — daha şimdiden bu varolan-şeyin bir Analitiğinin kendine özgü bir fenomenal alan karşısında olduğunu gösterir. Bu varolan-şey dünya içerisinde yalnızca elönde-bulunan birşeyin Varlık-türünü taşımaz ve hiçbir zaman taşımaz. Buna göre ne de elönde-bulunan birşeyle karşılaştığımız aynı yolda tematik olarak sunulur. Sunuluşunun doğru yolu kendiliğinden açık olmaktan öylesine uzaktır ki, belirlenişinin kendisi bu varolan-şeyin varlıkbilimsel Analitiğinin özsel bir parçasını oluşturur. Bütününde, bu varolan-şeyin Varlığının anlaşılması onun güvenilir bir yolda doğru olarak sunulduğu ile birlikte durur ve düşer. Çözümleme nedensel geçici olursa olsun, her zaman doğru başlangıçların daha şimdiden güvenilir kılınmış olmasını gerektirir.

Oradaki-Varlık kendini varolan-şey olarak belirlerken bunu her durumda o *olan* ve aynı zamanda kendi Varlığında her nasılsa anlayan bir olanaktan yapar. Oradaki-Varlığın varoluş yapısının biçimsel anlamı budur. Ama bunda bu varolan-şeyin *varlıkbilimsel* yorumu için bir yönerge yatar ki, buna göre Varlığının sorunsal varoluşunun varoluşallığından geliştirilmelidir. Bu gene de oradaki-Varlığın somut, olanaklı bir varoluş düşüncesinden kurgulanması gerektiği demek olamaz. Analitiğin başında oradaki-Varlığın tam olarak belirli bir varolma kipinin ayrımı içinde yorumlanmaması, ama ayrımsız 'en yakından'ı ve 'çoğunlukla'sı içinde açığa çıkarılması gerekir. Oradaki-Varlığın gündelikliğinin bu ayrımsızlığı bir *hiçlik değil*, ama bu varolan-şeyin olumlu bir fenomenal karakteridir. Bu Varlık-türünden dışarıya, ve ona geriye, herşey varolmadır — olduğu gibi. Oradaki-Varlığın bu gündelik ayrımsızlığına *svadamlık* diyoruz.

Ve şimdi sıradan gündeliklik bu varolan-şey için varlıksal olarak ‘en yakından’ olanı oluşturduğu için, oradaki-Varlığın açıklamasında her zaman *üzerinden atlanmıştır* ve *atlanmaktadır*. Varlıksal olarak en yakın ve tanıdık olan varlıkbilimsel olarak en uzak olandır, tanıdık olmayandır ve varlıkbilimsel imleminde sürekli olarak gözardı edilendir. Augustine *Quid autem propinquius meipso mihi?* diye sorduğu zaman, ve *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* yanıtını verdiği zaman, bu yalnızca oradaki-Varlığın varlıksal ve ön-varlıkbilimsel saydam-sızlığı için geçerli olmakla kalmaz, ama çok daha yüksek bir ölçüde varlıkbilimsel görev için de geçerlidir: Bu varolan-şey yalnızca onun fenomenal olarak en yakın Varlık-türünde eksik olmamakla kalmamalı, ama olumlu bir betimlemede erişilebilir kılınmalıdır.

Ama oradaki-Varlığın sıradan gündelikliği salt bir “yan” olarak alınamaz. Onda da, ve giderek asılsızlık kipinde, varoluşsallık yapısı *a priori* yatar. Onda da oradaki-Varlık için Varlığı belirli bir yolda önemlidir, ona doğru sıradan gündeliklik kipinde davranır, üstelik bu yalnızca *onun ömünden* kaçış ve *onu* unutulmuş kipinde olsa bile.

Ama sıradan gündelikliği içindeki oradaki-Varlığın açıklaması yalnızca puslu bir belirsizlik anlamında sıradan yapılar gibi birşey vermez. Varlıksal olarak sıradanlık kipinde *var* olan birşey varlıkbilimsel olarak pekala gebe yapılar içinde kavranabilir ki, bunlar yapısal olarak oradaki-Varlığın bir *asıl* Varlığı gibi birşeyin varlıkbilimsel belirlenimlerinden ayırdedilemeyebilirler.

Oradaki-Varlığın Analitiğinden doğan her açıklanmış şey oradaki-Varlığın varoluş-yapısı açısından kazanılır. Kendilerini varoluşsallıktan belirledikleri için, oradaki-Varlığın

¹*Confessiones*, lib. 10, Bölüm 16. [“Ama bana ne kendimden daha yakındır? Hiç kuşkusuz burada emek harcarım ve kendi içimde emek harcarım; kendime bir sıkıntılar ve zahmetler ülkesi oldum.”]

Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins übersprungen. Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersiehene. Wenn *Augustinus* fragt: *Quid autem propinquius meipso mihi?* und antworten muß: *ego certe [44] laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*¹, dann gilt das nicht nur von der ontischen und vorontologischen Undurchsichtigkeit des Daseins, sondern in einem noch erhöhten Maße von der ontologischen Aufgabe, dieses Seiende in seiner phänomenal nächsten Seinsart nicht nur nicht zu verfehlen, sondern in positiver Charakteristik zugänglich zu machen.

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer »Aspekt« genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.

Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit *ist*, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines *eigentlichen* Seins des Daseins nicht unterscheiden.

Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins

¹*Confessiones*, lib. 10, cap. 16.

Existenzialien. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. Dabei wird dieser Ausdruck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das *voeiv* bzw. der *λόγος*. Darin begegnet das Seiende. Das Sein dieses Seienden muß aber in einem ausgezeichneten *λέγειν* (sehen lassen) faßbar werden, so daß dieses Sein im vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird. Das je schon vorgängige Ansprechen des Seins im Besprechen (*λόγος*) des Seienden ist das *κατηγορεῖσθαι*. Das bedeutet zunächst: öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen. Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d. h. es in seinem Sein für alle sehen lassen. [45] Das in solchem Sehen Gesichtete und Sichtbare sind die *κατηγορεῖσθαι*. Sie umfassen die apriorischen Bestimmungen des im *λόγος* in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden.

In der Einleitung wurde schon angedeutet, daß in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst: Die Freilegung *des Apriori*, das sichtbar sein muß, soll die Frage, »was der Mensch sei«, philosophisch erörtert

Varlık-karakterlerine *varoluşsallar* diyoruz. Bunlar oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylerin *kategoriler* dediğimiz Varlık-belirlenimlerinden sağın olarak ayırdedileceklerdir. Burada bu kategori anlatımını birincil varlıkbilimsel imleminde alıyor ve ona böyle sarılıyoruz. Antikçağ varlıkbilimi kendi Varlık-yorumlamasının örnek zemini olarak dünya içersinde karşılaşılan varolan-şeyleri alır. *Noeiv* ya da *λόγος* onlara giriş yolu olarak geçerlidir. Varolan-şeylerle orada karşılaşıyor. Ama bu varolan-şeylerin Varlığı ayırdedici bir *λέγειν*de (görölmeye bırakma) ayırmsanabilir olmalıdır, öyle ki bu Varlık o olan ve her varolan-şeyde daha şimdiden olan şey olarak önceden anlaşılabilir olur. Varolan-şeylerin tartışmasında (*λόγος*) her durumda Varlığa daha şimdiden yer almış olan seslenme *κατηγορεῖσθαι*dir. Bu ilk olarak şunu imler: Açıkça yakınlık, herkesin önünde birinin yüzüne vurmak. Varlıkbilimsel olarak kullanıldığında terim şu anlama gelir: Varolan-şeyin varolan-şey olarak her durumda ne olduğunu bir bakıma yüzüne vurmak, e.d. onu Varlığında herkes tarafından görölmeye bırakmak. Böyle bir görmede görülenler ve görülebilir olanlar *κατηγορεῖσθαι*dir. Bunlar *λόγος*ta değişik yollarda seslenilebilir ve tartışılabilir varolan-şeylerin *a priori* belirlemelerini kapsarlar. Varoluşsallar ve kategoriler Varlık-karakterlerinin iki temel olanağıdır. Onlara karşılık düşen varolan-şeyler sırasıyla birincil soruşturmanın değişik türlerini isterler: Varolan-şey bir '*Kim*' (varoluş) ya da bir '*Ne*'dir (en geniş anlamda elönünde-buluş). Varlık karakterlerinin her iki kipinin bağlantısı ilkin Varlık-sorusunun durulaştırılmış çevreninden ele almabilir.

Girişte oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğinde ivergenliği Varlık-sorusunun kendisinin ivergenliğinden hiç de daha az olmayan bir görev açısından da ilerleme yaptığımızı anıştırmada bulunmuştuk. Bu "insanın ne olduğu" sorusunun felsefi olarak tartışılabilmesi için görölür kılınması gereken '*a priori*'nin ortaya

serilmesi göreviydi. Oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiği her ruhbilimin, insanbilimin ve herşeyden önce yaşambilimin *önünde* gelir. Oradaki-Varlığı araştırmanın bu olanaklı yollarından ayırılarak, Analitiğin teması daha da keskin bir sınırlama kazanabilir. Böylelikle bu Analitiğin zorunluğu aynı zamanda daha da güçlü bir yolda tanımlanabilir.

§ 10. Oradaki-Varlığın Analitiğinin İnsanbilim, Ruhbilim ve Yaşambilime Karşı Sınırlanması

Bir araştırmanın temasının ilk olumlu öntaslağından sonra, onun yasaklayıcı nitelenişi her zaman önemli kalır, üstelik olmaması gereken üzerine tartışmalar kolayca verimsiz olabilseler de. Bu noktaya dek oradaki-Varlığı hedefleyen soru formülasyonlarının ve araştırmaların, bunların şeyler açısından verimliliklerine bakılmaksızın, asıl *felsefi* sorunu kaçırdıkları, ve onu kaçırmada direktikleri sürece temelde uğruna çabaladıkları şeyi yerine getirme savında olamayacakları gösterilmelidir. İnsanbilim, ruhbilim ve yaşambilime karşı varoluşsal Analitiğin sınırlandırılması yalnızca ilkesel varlıkbilimsel soru ile bağıntılıdır. “Bilim-kuramsal” açıdan bu sınırlama zorunlu olarak yetersizdir ve bunun biricik nedeni sözü edilen bilim dallarının bilimsel yapılarının — ama onları geliştirmek için çalışanların “bilimsellikleri” gibi birşey değil — bugün baştan sona sorgulanabilir olması ve varlıkbilimsel sorunsaldan doğmak zorunda olan yeni dürtülere gereksinim duymalarıdır.

Tarih-bilimsel yönelimde varoluşsal Analitiğin amacı şöyle durulaştırılabilir: ‘*Cogito sum*’un açığa çıkarılışı ile modern felsefi soruşturmanın başlangıcı için temeli sağlamış olmakla onurlandırılan Descartes ‘*ego*’nun ‘*cogitare*’sini araştırır — belli sınırlar içinde. Buna karşı ‘*sum*’u hiç tartışmadan bırakır, üstelik ‘*cogito*’ ile eşit ölçüde kökensel görülse bile. Bizim Analitiğimiz ‘*sum*’un Varlığına

werden können. Die existenziale Analytik des Daseins liegt *vor* jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie. In der Abgrenzung gegen diese möglichen Untersuchungen des Daseins kann das Thema der Analytik noch eine schärfere Umgrenzung erhalten. Ihre Notwendigkeit läßt sich damit zugleich noch eindringlicher beweisen.

§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie

Nach einer ersten positiven Vorzeichnung des Themas einer Untersuchung bleibt ihre prohibitive Charakteristik immer von Belang, obzwar Erörterungen darüber, was nicht geschehen soll, leicht unfruchtbar werden. Gezeigt werden soll, daß die bisherigen auf das Dasein zielenden Fragestellungen und Untersuchungen, unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit, das eigentliche, *philosophische* Problem verfehlen, daß sie mithin, solange sie bei dieser Verfehlung beharren, nicht beanspruchen dürfen, das überhaupt leisten zu können, was sie im Grunde anstreben. Die Abgrenzungen der existenzialen Analytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie beziehen sich nur auf die grundsätzlich ontologische Frage. »Wissenschaftstheoretisch« sind sie notwendig unzureichend schon allein deshalb, weil die Wissenschaftsstruktur der genannten Disziplinen — nicht etwa die »Wissenschaftlichkeit« der an ihrer Förderung Arbeitenden — heute durch und durch fragwürdig ist und neuer Anstöße bedarf, die aus der ontologischen Problematik entspringen müssen.

In historischer Orientierung kann die Absicht der existenzialen Analytik also verdeutlicht werden: *Descartes*, dem man die Entdeckung des *cogito sum* als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das *cogitare* des *ego* — in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert, wenn gleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das *cogito*. Die

Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der cogitationes erst faßbar.

Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von »Subjekt« macht noch — falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist — den Ansatz des subjectum (ὑποκείμενον) ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was positiv denn nun unter dem nicht-verdinglichten Sein des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, »ausformbare« Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und »Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden.

Andererseits liegt aber in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften »Lebensphilosophie« — das Wort sagt so viel wie die Botanik der Pflanzen — unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß »Leben« selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird.

W. Diltheys Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten. Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihren Struktur- und

ilişkin varlıkbilimsel soruyu getirir. Eğer bu belirlenmişse, ancak o zaman 'cogitationes'in Varlık-türü kavranabilir olur.

Hiç kuşkusuz Analitiğin amacının bu tarih-bilimsel örneklenişi aynı zamanda yanıltıcıdır. Analitiğimizin ilk görevlerinden biri en yakından verili bir Ben ve Özne getirilmesinin oradaki-Varlığın fenomenal içeriğinin temelden kaçırılmasına götürüleceğini belgilemek olacaktır. Her "özne" düşüncesi — eğer ön bir varlıkbilimsel temel belirlemler tarafından durulaştırılmamışsa — varlıkbilimsel olarak henüz kendisi ile birlikte bir *subjectum* (ὑποκείμενον) konutlar, üstelik "ruh-töz"e ya da "bilincin şeyleşmesi"ne karşı varlıksal olarak ne denli güçlü bir direnç gösterilse bile. Şeyliğin kendisi ilkin varlıkbilimsel türeyişinin bir kanıtlanışına gereksinir, eğer öznenin, ruhun, bilincin, tinin, kişinin şeyleşmemiş *Varlığı* ile *olumlu olarak* ne anlaşıldığını sorabilecekssek. Bu terimler tüm belirli, "biçimlendirilebilir" fenomen bölgelerini adlandırır, ama uygulamaları her zaman böyle belirtilen varolan şeylerin Varlığına yönelik soruşturmanın gereğinin dikkate değer bir yolda gözardı edilmesiyle birlikte gider. Bu yüzden bizim kendimiz olan varolan şeyleri belirtmede bu terimlerden olduğu gibi "yaşam" ve "insan" gibi anlatımlardan da kaçınıyorsak, bu terminolojide bir keyfilik değildir.

Ama öte yandan bilimsel olarak ciddi tüm "yaşam-felsefesi"nin — sözcük ancak bitkilerin bitkibilimi kadar çok şey söyler — doğru anlaşılma eğiliminde oradaki-Varlığın Varlığının anlaşılmasına doğru söze dökülmeyen bir eğilim yatar. Bir Varlık-türü olarak "yaşam"ın kendisinin varlıkbilimsel olarak bir sorun yapılmaması çarpıcı bir nokta olarak kalır ve yaşam-felsefesinin temel eksikliğidir.

Wilhelm Dilthey'in araştırmaları "yaşam" üzerine sürekli soruşturma tarafından uyarıldılar. Dilthey bu "yaşam"ın "yaşantıları"nu bu yaşamın kendisinin bütününden çıkarak yapısal ve gelişimsel bağlantılarında aradı. Onun

“tın-bilimsel ruhbilim”inin felsefi önemi bundan böyle ruhsal öğelere ve atomlara yönelmeyip ve ruhsal yaşamı bundan böyle biraraya toplamayı istemeyip daha çok “yaşamın bütünü” ve “şekilleri” hedeflemesinde değil, ama tüm bunlarda her şeyden önce “yaşam” sorusunun yoluna girmiş olmasında aranmalıdır. Hiç kuşkusuz burada sorunsalının ve bunu sözcüklere çevirmede kullanmak zorunda olduğu kavramsal aygıtının sınırları kendilerini çok çarpıcı bir yolda gösterirler. Gene de bu sınırlar yalnızca Dilthey ve Bergson’da değil, ama “kişiselciliğin” onlar tarafından belirlenen yönlerinde ve felsefi bir insanbilime doğru tüm eğilimlerde de bulunur. Kişiliğin temelden daha köktenci ve daha saydam fenomenolojik yorumu da oradaki-Varlığın Varlığına ilişkin sorunun boyutuna ulaşmaz. Soruşturmalarında, bunları yerine getirmelerinde ve dünya görüşü yönelimlerinde aralarındaki tüm ayrılıklara karşın, Husserl² ve Scheler’in kişilik üzerine yorumları olumsuz yanırlarında anlaşır. “Kişi-Varlığa” ilişkin sorunun kendisini bundan böyle ortaya getirmezler.

²Edmund Husserl’in “kişilik” üzerine araştırmaları şimdiye dek yayımlanmamıştır. Sorunsalının temel yönelimi “Philosophie als strenge Wissenschaft” (*Logos I*, 1910, s. 319) başlıklı denemesinde daha şimdiden açıktır. Araştırması *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*’nin (*Husserliana IV*) ikinci bölümünde daha ileri götürüldü. Sözü edilen çalışmanın Birinci Bölümü (bkz. bu *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I [1913]) “arı bilinç” sorunsalını her realitenin yapılanışını araştırmanın zemini olarak sunar. İkinci Bölüm ayrıntılı yapılanış çözümlerlerini getirir ve bunları üç Kesimde ele alır: 1. Özdeşsel Doğanın Yapılanışı. 2. Hayvansal Doğanın Yapılanışı. 3. Tinsel Dünyanın Yapılanışı (doğal bakış açısı ile karşıtlık içinde kişisel bakış açısı). Husserl açıklamalarını şu sözlerle başlar: “Dilthey ... hedefi gösteren sorunları ve yerine getirilecek işin yönlerini görmüş olsa da, belirleyici sorun-formülasyonlarına ve yönetsel olarak güvenilir çözümlere ulaşmayı başaramadı.” Bu ilk irdelemelerden sonra Husserl sorunları daha derinlemesine ele aldı ve Freiburg derslerinde bunların özel parçalarını sundu.

Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen. Das philosophisch Relevante seiner »geisteswissenschaftlichen Psychologie« ist nicht darin zu suchen, daß sie sich nicht mehr an psychischen Elementen und Atomen orientieren und das Seelenleben nicht mehr zusammenstücken will, vielmehr auf das »Ganze des Lebens« und die »Gestalten« zielt — sondern daß er bei all dem vor allem unterwegs war zur Frage nach dem »Leben«. Freilich zeigen sich hier auch am stärksten [47] die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zum Wort bringen mußte. Diese Grenzen teilen aber mit *Dilthey* und *Bergson* alle von ihnen bestimmten Richtungen des »Personalismus« und alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie. Auch die grundsätzlich radikalere und durchsichtiger phänomenologische Interpretation der Personalität kommt nicht in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins. Bei allen Unterschieden des Fragens, der Durchführung und der weltanschaulichen Orientierung stimmen die Interpretationen der Personalität bei *Husserl* und *Scheler* im Negativen überein. Sie stellen die Frage nach dem »Personsein« selbst nicht mehr. *Scheler*s Interpretation wählen wir

²*E. Husserl*s Untersuchungen über die »Personalität« sind bisher nicht veröffentlicht. Die grundsätzliche Orientierung der Problematik zeigt sich schon in der Abhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft«, *Logos I* (1910) S. 319. Die Untersuchung ist weitgehend gefördert in dem zweiten Teil der »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (*Husserliana IV*), deren erster Teil (vgl. dieses *Jahrbuch Bd. I* [1913] die Problematik des »reinen Bewußtseins« darstellt als des Bodens der Erforschung der Konstitution jeglicher Realität. Der zweite Teil bringt die ausführenden Konstitutionsanalysen und behandelt in drei Abschnitten: 1. Die Konstitution der materiellen Natur. 2. Die Konstitution der animalischen Natur. 3. Die Konstitution der geistigen Welt (die personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen). Husserl beginnt seine Darlegungen mit den Worten: »*Dilthey* ... erschaute zwar die zielgebenden Probleme, die Richtungen der zu leistenden Arbeit, aber zu den entscheidenden Problemformulierungen und methodisch sicheren Lösungen drang er noch nicht durch«. Seit dieser ersten Ausarbeitung ist Husserl den Problemen noch eindringlicher nachgegangen und hat in seinen Freiburger Vorlesungen davon wesentliche Stücke mitgeteilt.

als Beispiel, nicht nur weil sie literarisch zugänglich ist³, sondern weil *Scheler* das Personsein ausdrücklich als solches betont und zu bestimmen sucht auf dem Wege einer Abgrenzung des spezifischen Seins der Akte gegenüber allem »Psychischen«. Person darf nach *Scheler* niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie »ist vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Erlebens, — nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.«⁴ Person ist kein dingliches substanzielles Sein. Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu sein.

Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand. Damit ist dasselbe betont, was *Husserl* andeutet, wenn er für die Ein[48]heit der Person eine wesentlich andere Konstitution fordert als für die der Naturdinge. Was *Scheler* von der Person sagt, formuliert er auch für die Akte: »Niemand aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten, nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein.«⁵ Akte sind etwas Unpsychisches. Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesentlich *kein* Gegenstand. Jede psychische Objektivierung, also jede Fassung der Akte als etwas Psychisches, ist mit Entpersonalisierung identisch. Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun. Akte werden vollzogen, Person ist Aktivvollzieher. Aber welches ist der ontologische Sinn von »vollziehen«, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen? Aber die kritische Frage kann hier nicht stehen bleiben. Die Frage steht nach dem Sein des ganzen

Scheler'in yorumunu örnek olarak seçmemizin nedeni yalnızca basılı olarak ulaşılabilir olması değil,³ ama *Scheler*'in genel olarak kişi-Varlığı belirttik olarak vurgulanması ve onu "ruhsal" herşeyle karışıklık içinde edimlerin özgün Varlığını sınırlayarak belirlemeye çabalamasıdır. *Scheler*'e göre kişi hiçbir zaman bir Şey ya da bir Töz olarak düşünülmemelidir; o "daha çok yaşantuların dolaysızca birlikte-yaşanan *birliği*dir, — dolaysız yaşantının arkasında ve dışındaki salt düşünsel bir Şey değil."⁴ Kişi şey-gibi tözsel bir Varlık değildir. Dahası, kişinin Varlığı belli bir yasallığa bağlı ussal edimlerin bir öznesi olmaya soğrulamaz.

Kişi bir Şey, bir Töz, bir Nesne değildir. Bununla kişinin birliği için Doğanın Şeylerinin birliği için olduğundan özsel olarak ayrı bir yapılanış isteminde bulunurken *Husserl*'in⁵ anıştırdığı aynı şey vurgulanır. *Scheler* kişi üzerine söylediklerini edimler için de formüle eder: "Ama bir edim de hiçbir zaman bir nesne değildir, çünkü yalnızca yerine getirilmenin kendisinde yaşamak ve düşünceye verilmek edimlerin Varlığının özüne aittir."⁶ Edimler ruhsal-olmayan şeylerdir. Yalnızca niyetli edimlerin yerine getirilmesinde varolmak kişinin özüne aittir ve kişi öyleyse özsel olarak bir nesne *değildir*. Edimlerin her ruhsal nesnelleştirilmesi, öyleyse ruhsal şeyler olarak her ayırmsanması kişiselsizleştirme ile özdeştir. Kişi her durumda bir anlam birliği yoluyla bağlı olan niyetli edimlerin yerine getiricisi olarak verilir. Öyleyse ruhsal Varlığın kişi-Varlık ile hiçbir ilgisi yoktur. Edimler yerine getirilir, kişi edim yerine getiricidir. Ama "yerine getirme"nin varlıkbilimsel anlamı nedir? Kişinin Varlık-türü varlıkbilimsel olarak olumlu bir yolda nasıl belirlenecektir? Ama eleştirel soru burada durup kalamaz. Soru karşısına

³Vgl. dieses Jahrbuch Bd. 1, 2 (1913) und 11 (1916), vgl. bes. S. 242 ff.

⁴a. a. O. II, S. 243.

⁵Vgl. *Logos* I, a. a. O.

⁶a. a. O. S. 246.

³Bkz. bu *Jahrbuch*, Cilt 1, 2 (1913) ve 11 (1916), bkz. özellikle. s. 242 vs.

⁴Aynı yer, II, s. 243.

⁵Bkz. *Logos* I, aynı yer.

⁶Aynı yer, s. 246.

genellikle bedensel-ruhsal-tinsel birlik olarak anlaşılan bütün insanın Varlığını almalıdır. Beden, Ruh, Tin yine belirli araştırmalar için tematik olarak ayrılabilen fenomenal alanları adlandırabilirler; belli sınırlar içersinde bunların varlıkbilimsel belirsizlikleri önemli olmayabilir. Ama insanın Varlığına ilişkin soruda Varlık ilkin Bedenin, Ruhun ve Tinin henüz belirlenecek olan Varlık-türlerinin biraraya toplanmasıyla hesaplanamaz. Ve giderek bu yolda işleyen varlıkbilimsel bir girişimde bile bütünün Varlığının bir düşüncesinin varsayılması gerekecektir. Ama oradaki-Varlığın Varlığına ilişkin temel soruyu durduran ya da yoldan çıkaran şey antikçağa ve Hıristiyanlığa ait insanbilime tam yönelimdir; bunun yetersiz varlıkbilimsel temelleri kişiselcilik ve yaşam-felsefesi tarafından gözardı edilmiştir. Geleneksel insanbilim kendi içinde şunları taşır:

1. İnsan $\xi\tilde{\omega}\nu$ λόγον εχον olarak tanımlanır, ve bu ise yorumda *animal rationale*, ussal dirimli varlıktır. Ama $\xi\tilde{\omega}\nu$ un Varlık-türü burada elönlünde-Varlık ve yer-alma anlamında anlaşılır. Λόγος daha yüksek bir donatıdır ki, onun Varlık-türü böyle bileşmiş varolan-şeyinki ile eşit ölçüde bulanık kalır.

2. İnsanın Varlığının ve özünün belirlenimleri için ikinci ipucu tanrıbilimsel bir ipucudur: καὶ εἶπεν ὁ θεός. ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν — “*faciamus hominem ad imaginem nostram etsimilitudinem nostram.*”⁷ Hıristiyan-tanrıbilimsel insanbilim bu noktadan yola çıkarak antikçağ tanımının sayılısı altında bizim insan dediğimiz varolan-şeyin bir yorumlamasını elde eder. Ama nasıl Tanrının Varlığı varlıkbilimsel olarak antikçağ varlıkbilimi aracılığıyla yorumlanırsa, bu *ens finitumun* Varlığı açısından özellikle böyledir. Hıristiyan tanım modern zamanların akışı içinde tanrıbilimsel niteliğini yitirmiştir. Ama insanın

⁷Genesis, I. 26 [“Ve Tanrı ‘İnsanı kendi imgemizde, kendi benzerliğimize göre yapalım’ dedi.”]

Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist. Leib, Seele, Geist mögen wiederum Phänomenbezirke nennen, die in Absicht auf bestimmte Untersuchungen für sich thematisch ablösbar sind; in gewissen Grenzen mag ihre ontologische Unbestimmtheit nicht ins Gewicht fallen. In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden. Und selbst für einen in dieser Weise vorgehenden ontologischen Versuch müßte eine Idee vom Sein des Ganzen vorausgesetzt werden. Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins verbaut oder mißleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologischen Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen. Die traditionelle Anthropologie trägt in sich:

1. Die Definition des Menschen: $\xi\tilde{\omega}\nu$ λόγον εχον in der Interpretation: animal rationale, vernünftiges Lebewesen. Die Seinsart des $\xi\tilde{\omega}\nu$ wird aber hier verstanden im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens. Der λόγος ist eine höhere Ausstattung, deren Seinsart ebenso dunkel bleibt wie die des so zusammengesetzten Seienden.

2. Der andere Leitfaden für die Bestimmung des Seins und Wesens des Menschen ist ein *theologischer*: καὶ εἶπεν ὁ θεός. ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν — *faciamus hominem ad imaginem nostram etsimilitudinem nostram.*⁷ Die christlich-theolo[49]gische Anthropologie gewinnt von hier aus unter Mitaufnahme der antiken Definition eine Auslegung des Seienden, das wir Mensch nennen. Aber gleichwie das Sein Gottes ontologisch mit den Mitteln der antiken Ontologie interpretiert wird, so erst recht das Sein des *ens finitum*. Die christliche Definition wurde im Verlaufe der Neuzeit enttheologisiert. Aber die Idee der »Transzendenz«, daß der Mensch etwas sei, das über

⁷Genesis, I. 26.

sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte. Diese Transzendenzidee, wonach der Mensch mehr ist als ein Verstandeswesen, hat sich in verschiedenen Abwandlungen ausgewirkt. Ihre Herkunft mag an den folgenden Zitaten illustriert sein: »His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenaе vitae gubernationem suppetent, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem«⁸. »Also auch der mensch... sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerboren, etwas mee *nachschlägt*, etwas *zuzugs zu jm hat*, das alles on zweyfel allein darus flüßt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist.«⁹

Die für die traditionelle Anthropologie relevanten Ursprünge, die griechische Definition und der theologische Leitfaden, zeigen an, daß über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als »selbstverständlich« im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird. Diese beiden Leitfäden verschlingen sich in der neuzeitlichen Anthropologie mit dem methodischen Ausgang von der *res cogitans*, dem Bewußtsein, Erlebniszusammenhang. Sofern aber auch die *cogitationes* ontologisch unbestimmt bleiben, bzw. wiederum unausdrücklich »selbstverständlich« als etwas »Gegebenes« genommen werden, dessen »Sein« keiner Frage untersteht, bleibt die anthropologische Problematik in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt.

⁸Calvin, *Institutio*, I, 15, § 8.

⁹Zwingli, *Von der Klarheit des Wortes Gottes* (Deutsche Schriften I, 56).

kendi ötesine uzanan birşey olduğu biçimindeki "aşkınlık" düşüncesi kökünü insanın Varlığını varlıkbilimsel bir sorun yapmış olduğu pek söylemeyecek olan Hıristiyan inakta bulur. İnsanı anlayan bir varlıktan daha çoğu olarak alan bu aşkınlık-düşüncesi kendini değişik biçimlerde açındırmıştır. Bunların kökenleri şu izleyeceğimiz alıntıda örneklenebilir: "*His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenaе vitae gubernationem suppetent, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem.*"⁸ »Also auch der mensch ... sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerboren, etwas mee *nachschlägt*, etwas *zuzugs zu jm hat*, das alles on zweyfel allein darus flüßt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist.«⁹

Geleneksel insanbilim için ilgili kökenler — Yunan tanımı ve tanrıbilimsel ipucu — varolanşey olarak "insan"ın özünün bir belirleniminin ötesinde, onun Varlığına ilişkin sorunun unutulmuş kaldığını ve bu Varlığın dahaçok geri kalan yaratılmış şeylerin *elönünde-Varlığı* anlamında "kendiliğinden-açık" olarak kavrandığını gösterirler. Bu iki ipucu modern zamanların *res cogitans*ı, bilinci, yaşantular-bağlamını yöntemsel çıkış noktası olarak alan insanbiliminde içiçe geçerler. Ama *cogitationes* bile varlıkbilimsel olarak belirsiz kaldıkları sürece, ya da yine üstü kapalı bir biçimde "Varlık"ları sorgulanmayan "verili" şeyler olarak "kendiliğinden-açık" sayıldıkları sürece, insanbilimsel sorunsal en önemli varlıkbilimsel temellerinde belirsiz kalır.

⁸Calvin, *Institutio*, I, 15, § 8. ["Bahşedilen bu değerli şeylerden ötürü insanın ilk durumu eşsizdi: Us, anlak, sağgörü, yargı bu dünyasal yaşamın yönetimi için yeterli olmakla kalmayacak, ama o bunlarla *öleye* Tanrıya ve bengi kutluluğa *ulaşabilecekti* (*transscenderet*)."]

⁹Zwingli, *Von der Klarheit des Wortes Gottes* (Deutsche Schriften I, 56). ["Öyleyse insan ... *yukarıya* Tanrıya ve onun Sözüne bakmakla açıkça gösterir ki, kendi doğasına göre Tanrıya biraz yakın doğmuştur, aslında *onu andıran* birşeydir, onu Tanrıya *çeken* birşey taşır, ki tümü de kuşkunun ötesinde onun Tanrının *imgesinde* yaratılmış olmasından gelirler.]"

Aynı şey insanbilimsel eğilimleri bugün apaçık olan “*ruhbilim*” için de daha az geçerli değildir. Eksik kalan varlıkbilimsel temeller insanbilimi ve ruhbilimi bir evrensel *yaşam-bilimin* yapısına ekleyerek giderilemez. Olanaklı ayırısama ve yorumlama düzeninde, “yaşamın bilimi” olarak biyoloji oradaki-Varlığın varlıkbiliminde temellenir, üstelik bütünüyle onda olmasa bile. Yaşam kendine özgü bir Varlık-türüdür, ama özel olarak yalnızca oradaki-Varlıkta erişilebilirdir. Yaşamın varlıkbilimi yoksunluk kipindeki* bir yorumun yolunda yerine getirilir; bu yorum ‘ancak-dirimlilik’ gibi birşeyin olabilmesi için neyin olması gerektiğini belirler. Yaşam ne arı el-önünde-Varlıktır, ama ne de oradaki-Varlık. Yine, oradaki-Varlık da varlıkbilimsel olarak hiçbir zaman yaşam olarak (varlıkbilimsel olarak belirsiz) ve bunun dışında bir de başka birşey olarak görülerek belirlenmeyecektir.

Bizim kendimiz olan bu varolan-şeylerin *Varlık-türüne* ilişkin soruya insanbilimde, ruhbilimde ve yaşam biliminde ikircimsiz, varlıkbilimsel olarak yeterince temellendirilmiş bir yanıtın eksikliğini göstermekle, bu disiplinlerin pozitif çalışmaları üzerine hiçbir yargıda bulunmuş olmuyoruz. Ama öte yandan bu varlıkbilimsel temellerin hiçbir zaman sonradan görgül gereçten varsayımsal olarak açığa serilemeyecekleri, ama her zaman, üstelik daha görgül gereç *toplarken* bile “orada” oldukları olgusu her zaman bilincimizde bulunmalıdır. Pozitif araştırmannın bu temelleri görmemesi ve kendiliğinden-açık sayması onların temelde yatmadıklarının ve pozitif bilime ait herhangi bir savın olabileceğinden daha kökensel bir anlamda belkili olmadıklarının bir tanıtı değildir.¹⁰

*[Yoksunluk kipinde “yaşam” özel olarak oradaki-Varlığın yaşamından soyutlanmış *genelde* yaşamı, yaşamın bir *a priori* tanımını imler. Bkz. ayrıca s. [58].]

¹⁰Ama ‘*a priori*’nin çıkarsanması bir ‘*a priori*’ kurgulama değildir. Edmund Husserl yoluyla yalnızca bir kez daha tüm gerçek felsefi “görgüçülüğün” anlamını anlamakla kalmadık, ama ayrıca onun için zorunlu olan aletleri kullanmayı da

Dasselbe gilt nicht minder von der »*Psychologie*«, deren anthropologische Tendenzen heute unverkennbar sind. Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine *Biologie* einbaut. In der Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens ist die Biologie als »Wissenschaft vom Leben« in der Ontologie des Daseins fundiert, wenn auch nicht ausschließlich in ihr. Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privaten Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nurochleben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben — (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.

Mit dem Hinweis auf das Fehlen einer eindeutigen, ontologisch zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir selbst sind, in der Anthropologie, Psychologie und Biologie, ist über die positive Arbeit dieser Disziplinen kein Urteil gefällt. Andererseits muß aber immer wieder zum Bewußtsein gebracht werden, daß diese ontologischen Fundamente nie nachträglich aus dem empirischen Material hypothetisch erschlossen werden können, daß sie vielmehr auch dann immer schon »da« sind, wenn empirisches Material auch nur *gesammelt* wird. Daß die positive Forschung diese Fundamente nicht sieht und für selbstverständlich hält, ist kein Beweis dafür, daß sie nicht zum Grunde liegen und in einem radikaleren Sinne problematisch sind, als es je eine These der positiven Wissenschaft sein kann.¹⁰

¹⁰Aber Erschließung des Apriori ist nicht »aprioristische« Konstruktion. Durch *E. Husserl* haben wir wieder den Sinn aller echten philosophischen »Empirie« nicht nur verstehen, sondern auch das hierfür notwendige Werkzeug handhaben gelernt. Der »Apriorismus« ist die Methode jeder wissenschaftlichen

§ 11. *Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes«*

Die Interpretation des Daseins in seiner Alltäglichkeit ist aber nicht identisch mit der Beschreibung einer primitiven Daseinsstufe, deren Kenntnis empirisch durch die Anthropologie vermittelt sein kann. *Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität.* Alltäglichkeit ist vielmehr ein Seinsmodus des Daseins auch dann und gerade dann, wenn sich das Dasein in einer hochentwickelten und differenzierten [51] Kultur bewegt. Andererseits hat auch das primitive Dasein seine Möglichkeiten des unalltäglichen Seins, es hat *seine* spezifische Alltäglichkeit. Die Orientierung der Daseinsanalyse am »Leben der primitiven Völker« kann positive methodische Bedeutung haben, sofern »primitive Phänomene« oft weniger verdeckt und kompliziert sind durch eine schon weitgehende Selbstauslegung des betr. Daseins. Primitives Dasein spricht oft direkter aus einem ursprünglichen Aufgehen in den »Phänomenen« (im vorphänomenologischen Sinne genommen). Die, von uns aus gesehen, vielleicht unbeholfene und grobe Begrifflichkeit kann positiv förderlich sein für eine genuine Heraushebung der ontologischen Strukturen der Phänomene.

Aber bislang wird uns die Kenntnis der Primitiven durch die Ethnologie bereitgestellt. Und diese bewegt sich schon bei der ersten »Aufnahme« des Materials, seiner Sichtung und Verarbeitung in bestimmten Vorbegriffen und Auslegungen vom menschlichen Dasein überhaupt. Es ist nicht ausgemacht, ob die Alltagspsychologie oder gar die wissenschaftliche Psychologie und Soziologie, die der Ethnologe mitbringt, für eine angemessene Zugangsmöglichkeit, Auslegung und

Philosophie, die sich selbst versteht. Weil er nichts mit Konstruktion zu tun hat, verlangt die Aprioriforschung die rechte Bereitung des phänomenalen Bodens. Der nächste Horizont, der für die Analytik des Daseins bereitgestellt werden muß, liegt in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.

§ 11. *Varoluşsal Analitik ve İlkel Oradaki Varlığın Yorumu. Bir "Doğal Dünya-Kavramı"nı Kazanmanın Güçlüğü*

Ama oradaki-Varlığın gündelikliği içindeki yorumu bilgisine görgül olarak insanbilim aracılığıyla ulaşabileceğimiz ilkel bir oradaki-Varlık-basamağının betimlemesi ile aynı şey değildir. *Gündeliklik ilkel ile örtüşmez.* Gündeliklik daha çok oradaki-Varlığın bir Varlık-kipidir, üstelik oradaki-Varlık daha yüksek bir aşamaya gelişmiş ve ayrılaşmış bir ekinde açınırken bile, ve tam olarak o zaman. Öte yandan ilkel oradaki-Varlık bile gündelik-olmayan Varlığın olanaklarını taşır ve *kendi* özgün gündelikliği vardır. Oradaki-Varlık çözümlemesinin "ilkel halkların yaşamı" üzerine yönelmesi olumlu yöntemsel işlem taşıyabilir, çünkü "ilkel fenomenler" sık sık ilgili oradaki-Varlığın kapsamlı öz-yorumlaması yoluyla daha az gizlenir ve daha az karıştırılır. İlkel oradaki-Varlık sık sık doğrudan doğruya "fenomenler"e (ön-fenomenal anlamda alınan) kökensel bir sonuçlama yoluyla konuşur. Bizim bakış açımızdan bakıldığında belki de hantal ve kaba saba görünen bir kavramsallık fenomenlerin varlıkbilimsel yapılarının gerçek bir öne çıkarılışı için olumlu bir yardımda bulunabilir.

Ama şimdiye dek bizim için ilkelin bilgisi etnoloji tarafından sağlanmıştır. Ve etnoloji gerecin ilk "kabulleniliş" ve elenip işlenmesinde bile genel olarak insansal oradaki-Varlığın belirli ön-kavramlarında ve yorumlanışlarında açınır. Etnoloğun kendisi ile birlikte getirdiği gündelik ruhbilimin ya da giderek bilimsel ruhbilimin ve toplumbilimin bile araştırılan fenomenlere uygun bir giriş

öğrendik. "A *prioricilik*" kendi kendisini anlayan her bilimsel felsefe için yöntemdir. Kurgulama ile hiçbir ilgisi olmadığı için, *a priori* araştırma fenomenal alanların doğru olarak hazırlanmış olmasını ister. Oradaki-Varlığın analitiği için hazırlanması gereken en yakın çevren onun sıradan gündelikliğinde yatar.

olanağı sunup sunamayacağı, onların yorumlanmaları ve iletilmeleri için bilimsel bir güvence sağlayıp sağlayamayacağı henüz saptanmış değildir. Burada da işlerin sözü edilen disiplinlerde olan aynı durumu kendini gösterir. Etnolojinin kendisi daha şimdiden ipucu olarak oradaki-Varlığın yetersiz bir Analitiğini varsayar. Ama pozitif bilimlerin felsefenin varlıkbilimsel çalışması için beklmeleri ne “olanaklı” ne de gerekli olduğu için, araştırmanın gidişi bir “ilerleme” olarak yer almayacak, ama varlıksal olarak açığa çıkarılanın bir *yenelenişi* ve varlıkbilimsel olarak daha saydam bir yolda arılaşırılması biçimini alacaktır.¹¹

Varlıkbilimsel sorunsal varlıksal araştırma karşısında ne denli kolayca sınırlanabilir olsa da, oradaki-Varlığın varoluşsal bir Analitiğinin yerine getirilmesinde ve herşeyden önce bir *başlangıç* yapmasında yatan güçlükler ortadan kalkmaz. Bu görevde felsefenin çoktandır rahatsız edici bulduğu, ama yerine getirilmesini her zaman yadsıdığı bir gerek yatar: *Bir “doğal Dünya-Kavramı düşüncesinin geliştirilmesi.”* Bugün çok çeşitli ve en uzaklarda yatan ekinler ve oradaki-Varlık biçimleri üzerine erişilebilir bilginin varsılığı bu görev üzerine verimli bir yolda

¹¹Yakınlarda Ernst Cassirer mitsel oradaki-Varlığı felsefi bir yorumun teması yapmıştır, bkz. *Philosophie der symbolischen Formen*, İkinci Bölüm, *Das mythische Denken*, 1925. Etnolojik araştırmaya bu inceleme tarafından daha kapsamlı ipuçları sağlanmıştır. Felsefe sorunsalının bakış açısından yorumun temellerinin yeterince saydam olup olmadığı, özellikle Kant’ın *An Usun Eleştirisi*’nin arketonikliğinin ve dizgesel içeriğinin bütününde böyle bir görev için olanaklı bir tasar sağlayıp sağlayamayacağı, ya da burada yeni ve daha kökensel bir yaklaşımın gerekli olup olmadığı soruları ortada kalır. Husserl’i’nin açığa serdiği fenomenolojik çevrenlere değinen s. 16 vs.’da gösterildiği gibi, Cassirer’in kendisi böyle bir görevin olanağını görür. 1923 Aralığında *Kantgesellschaft*’ın Hamburg topluluğunda “Fenomenolojik Araştırmanın Görevleri ve Yolları” üzerine bir konferans sırasında yazar ve Cassirer arasında yer alan bir tartışmada, sözü edilen konferansta taslağı verilen bir varoluşsal analitik için istem üzerinde anlaşıldığı daha o zamanlar açıldı.

Übermittlung der zu durchforschenden Phänomene die wissenschaftliche Gewähr bieten. Auch hier zeigt sich dieselbe Sachlage wie bei den vorgenannten Disziplinen. Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus. Da aber die positiven Wissenschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der Forschung nicht vollziehen als »Fortschritt«, sondern als *Wiederholung* und ontologisch durchsichtiger Reinigung des ontisch Entdeckten.¹¹ [52]

So leicht die formale Abgrenzung der ontologischen Problematik gegenüber der ontischen Forschung sein mag, die Durchführung und vor allem der *Ansatz* einer existenzialen Analytik des Daseins bleibt nicht ohne Schwierigkeiten. In ihrer Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt: *die Ausarbeitung der Idee eines »natürlichen Weltbegriffes«*. Einer fruchtbringenden Inangriffnahme dieser Aufgabe scheint er heute verfügbare Reichtum an Kenntnissen der mannigfaltigsten und entgegensten Kulturen und Daseinsformen günstig

¹¹Neuerdings hat E. Cassirer das mythische Dasein zum Thema einer philosophischen Interpretation gemacht, vgl. »Philosophie der symbolischen Formen«. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 1925. Der ethnologischen Forschung werden durch diese Untersuchung umfassendere Leitfäden zur Verfügung gestellt. Von der philosophischen Problematik her gesehen bleibt die Frage, ob die Fundamente der Interpretation hinreichend durchsichtig sind, ob insbesondere die Architektonik von Kants Kritik d. r. V. und deren systematischer Gehalt überhaupt den möglichen Aufriß für eine solche Aufgabe bieten können, oder ob es hier nicht eines neuen und ursprünglicheren Ansatzes bedarf. Cassirer selbst sieht die Möglichkeit einer solchen Aufgabe, wie die Anmerkung S. 16 f. zeigt, wo C. auf die von Husserl erschlossenen phänomenologischen Horizonte hinweist. In einer Aussprache, die der Verf. gelegentlich eines Vortrags in der Hamburgischen Ortsgruppe der Kantgesellschaft im Dezember 1923 über »Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung« mit C. pflegen konnte, zeigte sich schon eine Übereinstimmung in der Forderung einer existenzialen Analytik, die in dem genannten Vortrag skizziert wurde.

zu sein. Aber das ist nur Schein. Im Grunde ist solche überreiche Kenntnis die Verführung zum Verkennen des eigentlichen Problems. Das synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis. Die Beherrschbarkeit des Mannigfaltigen in einer Tafel gewährleistet nicht ein wirkliches Verständnis dessen, was da geordnet vorliegt. Das echte Prinzip der Ordnung hat seinen eigenen Sachgehalt, der durch das Ordnen nie gefunden, sondern in ihm schon vorausgesetzt wird. So bedarf es für die Ordnung von Weltbildern der expliziten Idee von Welt überhaupt. Und wenn »Welt« selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins.

Die positiven Charakteristiken und negativen Erwägungen dieses Kapitels hatten den Zweck, das Verständnis der Tendenz und Fragehaltung der folgenden Interpretation in die rechte Bahn zu lenken. Zur Förderung der bestehenden positiven Disziplinen kann Ontologie nur indirekt beitragen. Sie hat für sich selbst eine eigenständige Abzweckung, wenn anders über eine Kenntnisnahme von Seiendem hinaus die Frage nach dem Sein der Stachel alles wissenschaftlichen Suchens ist.

gidilmesini destekliyor görünür. Ama bu yalnızca görünüştür. Temelde böyle aşırı varsıl bilgi asıl sorunun yanlış tanınması için bir ayartmadır. Zamansal olarak tutarsız bir genel karşılaştırma ve tipleme etkinliği özlerin gerçek bir bilgisini kendiliğinden vermeyecektir. Karmaşanın bir tablo içinde denetim altına alınması orada düzenlenmiş olarak önümüzde yatan şeyin edimsel bir anlayışını sağlamaz. Gerçek düzen ilkesinin kendi şey-içeriği vardır ki, düzenleme yoluyla bulunmaz, ama onda daha şimdiden varsayılmıştır. Böylece dünya-şeylerinin düzenlenişi genel olarak dünya üzerine belirtik bir düşünceyi gerektirir. Ve "dünya"nın kendisi oradaki-Varlığın bir bileşeni ise, dünya-fenomenlerinin kavramsal olarak işlenmesi oradaki-Varlığın temel yapıları üzerine bir içgörüyü gerektirir.

Bu bölümdeki olumlu nitelemeler ve olumsuz irdellemeler aşağıdaki yorumun eğilimine ve sorgulama tutumuna ilişkin anlayışı doğru yola çevirme amacını taşıyordu. Varolan pozitif disiplinlerin geliştirilmesi için varlık-bilim ancak dolaylı olarak katkıda bulunabilir. Kendi için bağımsız bir hedefi vardır, üstelik varolan-şeylerin bir bilgisini kazanmanın ötesinde, Varlık-sorusu tüm bilimsel arayışın dürtüsü olsa bile.

İkinci Bölüm
Oradaki-Varlığın Temel Yapısı
Olarak Genelde
Dünyadaki-Varlık

Zweites Kapitel
Das In-der-Welt-sein
überhaupt als
Grundverfassung des
Daseins

§ 12. *Dünyadaki-Varlığın Genel Olarak İçinde-
Varlığa Yönelimden Ön-Taslağı*

§ 12. *Die Vorzeichnung des In-der-
Welt-seins aus der Orientierung am
In-Sein als solchem*

Ön-hazırlık tartışmalarında (§ 9) daha öte araştırma için güvenilir bir ışık sağlayacak, ama aynı zamanda kendileri yapısal somutlaşmalarını bu araştırmada kazanacak kimi Varlık-karakterlerini öne çıkardık. Oradaki-Varlık varolan-şeydir ki, kendini Varlığında anlayarak bu Varlığa doğru davranır. Böylelikle varoluşun biçimsel kavramı gösterilmiştir. Oradaki-Varlık varolur. Dahası, oradaki-Varlık her durumda benim kendim olan varolan-şeydir. Varolan oradaki-Varlığa asıllık ve asılsızlık olanağının koşulu olarak benimkilik aittir. Oradaki-Varlık her durumda bu kiplerden birinde, ya da kipsel ayrımsızlık içinde varolur.

Ama oradaki-Varlığın bu Varlık-belirlemleri şimdi *dünyadaki-Varlık* adını verdiğimiz Varlık-durumunun temeli üzerinde *a priori* görülmeli ve anlaşılmalıdır. Oradaki-Varlığın Analitiğinin doğru başlangıcı bu yapısal durumun yorumlanışından oluşur.

“Dünyadaki-Varlık” bileşik anlamını daha türetilişinde bile onunla denmek istenenin *birimsel* bir fenomen olduğunu gösterir. Bu birincil bulgu bütünde görülmelidir. Parçalardan bileşmiş içerikteki çözülemezlik bu yapılanıştaki oluşturucu yapı-kıplarının bir çokluğunu dışlamaz. Bu anlatımla belirtilen fenomenal bulgu gerçekte bir üçlü bakış açısı altına getirilebilir. Onu bütün fenomeni önce-

In den vorbereitenden Erörterungen (§ 9) brachten wir schon Seinscharaktere zur Abhebung, die für die weitere Untersuchung ein sicheres Licht bieten sollen, die aber selbst zugleich in dieser Untersuchung ihre strukturelle Konkretion erhalten. Dasein ist Seiendes, das sich in [53] seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.

Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das *In-der-Welt-sein* nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung.

Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein *einheitliches* Phänomen gemeint ist. Dieser primäre Befund muß im Ganzen gesehen werden. Die Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände schließt nicht eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung aus. Der mit diesem Ausdruck angezeigte phänomenale Befund gewährt in der Tat eine dreifache Hinblicknahme. Wenn wir ihm unter

vorgängiger Festhaltung des ganzen Phänomens nachgehen, lassen sich herausheben:

1. Das »in der Welt«; in bezug auf dieses Moment erwächst die Aufgabe, der ontologischen Struktur von »Welt« nachzufragen und die Idee der *Weltlichkeit* als solcher zu bestimmen (vgl. Kap. 3 d. Abschn.).

2. Das *Seiende*, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist. Gesucht wird mit ihm das, dem wir im »Wer?« nachfragen. In phänomenologischer Aufweisung soll zur Bestimmung kommen, wer im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins ist (vgl. Kap. 4 d. Abschn.).

3. Das *In-Sein* als solches; die ontologische Konstitution der Inheit selbst ist herauszustellen (vgl. Kap. 5 d. Abschn.). Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithhebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens. Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen. Vor der thematischen Einzelanalyse der drei herausgehobenen Phänomene soll eine orientierende Charakteristik des zuletzt genannten Verfassungsmomentes versucht werden.

Was besagt *In-Sein*? Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein »in der Welt« und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als [54] »Sein in ...«. Mit diesem Terminus wird die Seinsart eines Seienden genannt, das »in« einem anderen ist wie das Wasser »im« Glas, das Kleid »im« Schrank. Wir meinen mit dem »in« das Seinsverhältnis zweier »im« Raum ausgedehnter Seienden zueinander in bezug auf ihren Ort in diesem Raum. Wasser und Glas, Kleid und Schrank sind beide in gleicher Weise »im« Raum »an« einem Ort. Dieses Seinsverhältnis läßt sich erweitern, z. B.: Die Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität, die Universität in der Stadt usw. bis zur: Die Bank »im Weltraum«. Diese Seienden, deren »In«-einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhanden-

den siki sıkıya göz önünde tutarak incelersek, şu noktalar öne çıkar:

1. "*Dünya-daki*"; bu kıpı ile bağını içinde, "dünya"nın varlıkbilimsel yapısını sorgulama ve genel olarak *dünyasallık* düşüncesini belirleme görevi gelişir (bkz. bu Kesimde Bölüm 3).

2. *Varolan-şey*, ki her durumda dünyadaki Varlığın yolunda vardır. Onda "Kim?" sorusunda sorguladığımız şey aranır. Fenomenolojik kanıtlamada* kimin oradaki-Varlığın sıradan gündelikliği kipinde olduğunun belirlenmesi gerekir (bkz. bu Kesimde Bölüm 4).

3. Genel olarak *İçinde-Varlık*; 'içinde-liğin' kendisinin varlıkbilimsel yapılanışı saptanacaktır (bkz. bu Kesimde Bölüm 5). Bu oluşurucu kıpılardan birinin her öne çıkarılışı başkalarının da onunla birlikte öne çıkarılışını imler ki, o sırada bütün fenomenin görülmesi demektir. Dünyadaki-Varlık hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın *a priori* zorunlu bir durumudur, ama onun Varlığını bütünüyle belirlemek için yeterli olmaktan çok uzaktır. Öne çıkan bu üç fenomenin tematik tekil-çözümlemelerinden önce, son değinilen durum-kıpsının yönlendirici bir betimlemesinin araştırılması gerekir.

İçinde-Varlık ne demektir? Anlatımı ilk olarak "dünyadaki" içinde-Varlığa bütünleriz ve bu içinde-Varlığı "...de Olma" olarak anlama eğilimindeyizdir. Bu terim ile, tıpkı suyun bardak"ta," giysinın dolap"ta" olması gibi, bir başkasın"da" olan varolan-şeyin Varlık-türü denmek istenir. "İçinde" ile uzay"da" uzamlı iki varolan-şeyin bu uzaydaki yerleri açısından birbirleri ile Varlık-ilişkilerini demek isteriz. Su ve bardak, giysi ve dolap her ikisi de aynı yolda uzay"da" bir yer"de"dirler. Bu Varlık-ilişkisi genişletilebilir, örneğin derslikteki sıra, üniversitedeki derslik, kentteki üniversite vb., ta ki "dünya-uzaydaki" sıraya dek. Birbirleri-"içinde"-Varlıkları böyle belirlenebilen bu varolan-şeyler, dünyanın "içersinde" yer alan Şeyler olarak, tümü de elönünde-Varlığın aynı

*[Yeni yayımlarda 'kanıtlama' :: 'Aufweisung' yerine 'sergileme' :: 'Ausweisung.']

Varlık-türünü taşırlar. Elönünde-bulunan bir-şey“de” elönünde-Varlık, ve aynı Varlık-türünden birşey ile belirli bir yer-ilişkisi anlamında birlikte-elönünde-Varlık *kategoriseller* dediğimiz varlıkbilimsel karakterlerdir ki, oradaki-Varlık karakterinde olmayan Varlık-türündeki varolan-şeylere aittirler.

Öte yandan, içinde-Varlık oradaki-Varlığın bir Varlık-durumu demektir ve bir *varoluşsal*dır. Ama o zaman onunla elönünde-bulunan bir varolan-şey“de” cisimsel bir Şeyin (insan bedeni) elönünde-Varlığı düşünülemez. İçinde-Varlık elönünde-bulunan şeylerin uzaysal bir “birbiri-içindeliği” demek de değildir, tıpkı “içinde”nin^s aslında kökensel olarak sözü edilen türde uzaysal bir bağıntıyı imlememesi gibi;¹ “*in*” ‘*innan*’dan türer: — ‘[bir yerde] yaşamak,’ ‘*habitare*,’ ‘[bir yerde] kalmak;’ “*an*” ‘alışım,’ ‘tanışığım,’ ‘birşeyin bakımını yaparım’ imlemlerini taşır; *habito* ve *diligo* anlamında ‘*colo*’nun imlemini taşır.* İçinde-Varlığın bu imlemden ait olduğu bir varolan-şeyi her durumda benim kendim ‘olan’ [‘*bin*’] varolan-şey olarak niteledik. “*Bin*” anlatımı “*bei*” ile birlikte durur; “*ich bin*” böylece yine söyle ya da böyle tanıdık birşey olarak dünyanın ortasında^s yaşarım ya da kalırım demektir. “Ben ...im”in [“*ich bin*”] mastarı olarak Olmak, bir varoluşsal olarak anlaşıldığında, ‘... ortasında yaşamak,’ ‘... ile tanışık olmak’ imlemini taşır.** *İçinde-Varlık buna göre dünyadaki-Varlığın özsel durumunu taşıyan oradaki-Varlığın Varlığının biçimsel varoluşsal anlatımıdır.*

Dünyanın “ortasında Varlık,” dünyaya soğrulmanın daha da yakından yorumlanacak bir anlamında, içinde-Varlıkta temellenmiş bir varoluşsaldır. Bu çözümlmelerde önemli olan şey oradaki-Varlığın kökensel bir Varlık-yapısının *görülmesidir* ki, Varlık-kavramları bunun fenomenal içeriği ile uyum içinde eklemelidir; bu nedenle, ve bu yapı geleneksel

seins als »innerhalb« der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein »in« einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören.

In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches »Ineinander« Vorhandener, als »in« ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; »in« stammt von *innan* —, wohnen, habitare, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei ..., vertraut sein mit ... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*

Das »Sein bei« der Welt, in dem noch näher auszulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt, ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial. Weil es in diesen Analysen um das *Sehen* einer ursprünglichen Seinsstruktur des Daseins geht, deren phänomenalem Gehalt gemäß die Seinsbegriffe artikuliert werden müssen, und weil diese Struktur durch die überkommenen ontologischen

¹Bkz. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften*, cilt VII, s. 247.

*[‘*habito*’: ‘otururum’; ‘*diligo*’: ‘değer veririm,’ ‘sayarım’; ‘*colo*’: ‘bir yerde yaşarım.’ — ‘*In*’ve ‘*innan*’ için bkz. Sözlük: ‘içinde.’]

**[‘*bei*’ / ‘ortasında’ için bkz. Sözlük: ‘ortasında.’]

¹Vgl. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften*, Bd. VII, S. 247.

elönünde-bulunan ve dahası kendilerinde *dünyasız* olan iki varolan-şey birbirlerine hiçbir zaman “değemezler,” hiç biri ötekinin “*ortasında*” “*olamaz*.” Burada “dahası dünyasız olan” eklemesinin eksik olmaması gerekir, çünkü dünyasız olmayan varolan-şeyler bile, örneğin oradaki-Varlığın kendisi, dünya “da” elönünde-bulunurlar; daha sağın bir anlatımla, belli bir hakla belli sınırlar içinde yalnızca elönünde-bulunan-şeyler olarak *ayırmsanabilirler*. Bunun için varoluşsal içinde-Varlık durumunun bütünüyle gözardı edilmesi ya da görülmemesi zorunludur. “Oradaki-Varlığın” elönünde-bulunan birşey ve henüz ancak elönünde-bulunan birşey olarak bu olanaklı ayırmsanışı oradaki-Varlığın *kendisinin* bir “elönünde-bulunuş” yolu ile karıştırılmamalıdır. Bu elönünde-bulunuş oradaki-Varlığın özgün yapılarının gözardı edilmesiyle değil, ama ancak onları önceden anlama yoluyla erişilebilir olur. Oradaki-Varlık kendi en öz Varlığını belli bir “görgül-olgusal elönünde-Varlık” anlamında anlar.² Ve gene de birinin kendi oradaki-Varlığı ‘görgül-olgusu’ nun “görgül-olgusalılığı” varlıkbilimsel olarak bir mineral türünün görgül-olgusal yer alışından temelde ayırdır. Oradaki-Varlık her durumda bir olgu olarak vardır; ve oradaki-Varlık olgusunun görgül-olgusalılığına onun *olgusalılığı*^s diyoruz. Bu Varlık-belirliliğinin karışık yapısının kendisi *sorun olarak* ilkin ancak oradaki-Varlığın önceden geliştirilmiş varoluşsal temel-durumlarının ışığında ayırmsanabilir. Olgusalılık kavramı, kendinde alındığında, bir “dünya-içinde” varolan-şeyin dünyadaki-Varlığını imler, dahası öyle bir yolda ki, bu varolan-şey kendini “yazgısında” kendi dünyasının içersinde karşılaştığı varolan-şeylerin Varlığı ile bağlı olarak anlayabilir.

İlk olarak yalnızca bir varoluşsal olarak içinde-Varlık ile elönünde-bulunan şeylerin birbirleri açısından kategori olarak “içerdelik”leri arasındaki ayrımı görmek gerekir. İçinde-Varlığı böyle sınırlarsak, o zaman bununla oradaki-Varlığa her tür “uzaysallığı” yadsımış olmayız.

^sBkz. § 29.

Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst *weltlos* sind, können sich nie »berühren«, keines kann »bei« dem andern »sein«. Der Zusatz: »die überdies weltlos sind«, darf nicht fehlen, weil auch Seiendes, das nicht weltlos ist, z. B. das Dasein selbst, »in« der Welt vorhanden ist, genauer gesprochen: mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes *aufgefaßt* werden kann. Hierzu ist ein völliges Absehen von, bzw. Nichtsehen der existenziellen Verfassung des In-Seins notwendig. Mit dieser möglichen Auffassung des »Daseins« als eines Vorhandenen und nur noch Vorhandenen darf aber nicht eine dem Dasein *eigene* Weise von »Vorhandenheit« zusammengeworfen werden. Diese Vorhandenheit wird nicht zugänglich im Absehen von den spezifischen Daseinsstrukturen, sondern nur im vorherigen Verstehen ihrer. Dasein versteht sein eigenstes Sein im [56] Sinne eines gewissen »tatsächlichen Vorhandenseins«.² Und doch ist die »Tatsächlichkeit« der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart. Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*. Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst *als Problem* nur erst faßbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenziellen Grundverfassungen des Daseins. Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.

Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existentzial und der »Inwendigkeit« von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen. Wenn wir so das In-Sein abgrenzen, dann wird damit nicht jede Art von

²Vgl. § 29.

»Räumlichkeit« dem Dasein abgesprochen. Im Gegenteil: Das Dasein hat selbst ein eigenes »Im-Raum-sein«, das aber seinerseits nur möglich ist *auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt*. Das In-Sein kann daher ontologisch auch nicht durch eine ontische Charakteristik verdeutlicht werden, daß man etwa sagt: Das In-Sein in einer Welt ist eine geistige Eigenschaft, und die »Räumlichkeit« des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit »fundiert« wird. Damit steht man wieder bei einem Zusammen-vorhanden-sein eines so beschaffenen Geistdinges mit einem Körperding, und das Sein des so zusammengesetzten Seienden als solches bleibt erst recht dunkel. Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die *existenziale Räumlichkeit* des Daseins. Sie bewahrt vor einem Nichtsehen bzw. vorgängigen Wegstreichen dieser Struktur, welches Wegstreichen nicht ontologisch, wohl aber »metaphysisch« motiviert ist in der naiven Meinung, der Mensch sei zunächst ein geistiges Ding, das dann nachträglich »in« einen Raum versetzt wird.

Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert. Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, bespre[57]chen, bestimmen ... Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*. Weisen des Besorgens sind auch die *defizienten Modi* des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des »Nur noch« in bezug auf Möglichkeiten des Besorgens. Der Titel »Besorgen« hat zunächst seine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas ausführen, erledi-

Tersine, oradaki-Varlığın kendisinin kendi "uzaydaki-Varlığı" vardır ki, kendi yanından ancak *genel olarak dünyadaki-Varlık temelinde* olanaklıdır. İçinde-Varlık buna göre varlıksal bir betimleme yoluyla varlıkbilimsel olarak açıklanamaz, ve buna göre örneğin şöyle konuşulamaz: Bir dünyadaki içinde-Varlık tinsel bir özelliktir, ve insanın "uzaysallığı" onun aynı zamanda her zaman cisimsellik yoluyla "temellendirilen" bedenselliğinin bir belirliliğidir. Burada yine öyle belirlenmiş bir tinsel-Şey ile bir cisimsel-Şeyin bir birlikte-el-önünde-Varlıkları karşısında kalırız, ve böyle bileşmiş varolan-şeyin Varlığı bütününde her zaman olduğundan da bulanık kalır. İlkin ancak oradaki-Varlığın özsel yapısı olarak dünyadaki-Varlığın anlaşılması oradaki-Varlığın *varoluşsal uzaysallığı* üzerine içgörüyü olanaklı kılar. Bu içgörü bu yapının görülmemesinin ya da önceden silinip atulmasının önüne geçecektir — ki bu silip atma varlık-bilimsel olarak değil ama insanın ilkin tinsel bir Şey olduğu ve sonradan bir uzay "içine" yerleştirildiği biçimindeki saf görüş tarafından "metafiziksel" olarak güdülendirilir.

Oradaki-Varlığın dünyadaki-Varlığı kendini onun olgusalılığı ile her durumda daha şimdiden içinde-Varlığın belirli yollarına dağıtmış ya da aslında parçalamıştır. İçinde-Varlığın bu yollarının çokluğu kendini örneğin şunlarda gösterir: Birşey ile işi olma, birşeyi üretme, birşeyi isteme ve kollama, birşeyi uygulama, birşeyden vazgeçme ve onu yitirme, üstlenme, başarma, yerine getirme, sorgulama, irdeleme, tartışma, belirleme ... İçinde-Varlığın bu yolları *tasanın* henüz ayrıntılı olarak nitelendirilmesi gereken Varlık-türünü taşırlar. Yapmama, gözardı etme, vazgeçme, dinlenme de tasanın *eksiklikli* kipleridir, ve tümü de tasanın olanakları açısından "henüz ancak"-ın kipleridir. "Tasa" teriminin ilk olarak ön-bilimsel imlemi vardır ve birşeyi yerine getirmek, yapıp bitirmek, "yoluna koymak" demek olabilir. Anlatım "kendine birşey sağlama"

anlamında kendine bakma demek de olabilir. Dahası, anlatımı bir başka tipik uygulamada da kullanırız: ‘Girişimin başarısız olmasından tasalanıyorum.’ Burada “tasa” ‘korkma’ gibi birşey demektir. Bu ön-bilimsel, varlıksal imlemler ile karşıtlık içinde, “tasa” anlatımı aşağıdaki araştırmada varlıkbilimsel terim (bir varoluşsal) olarak kullanılacak ve olanaklı bir dünyadaki-Varlığın Varlığını belirtecektir. Terim oradaki-Varlık en yakından ve büyük ölçüde ekonomik ve “pratik” olduğu için değil, ama oradaki-Varlığın kendisinin Varlığı *kaygı* olarak görülebilir kılınacağı için seçilmiştir. Bu anlatım yine varlıkbilimsel yapı-kavramı olarak alınacaktır (bkz. bu Kesimde Bölüm 6). Anlatımın varlıksal olarak her oradaki-Varlıkta bulunan “üzüntü,” “melankoli” ve “yaşam kaygısı” ile hiçbir ilgisi yoktur. Bu tür şeylerin de varlıksal olarak tıpkı “kaygısızlık” ve “neşelilik” gibi olanaklı olmalarının biricik nedeni oradaki-Varlığın *varlıkbilimsel olarak* anlaşıldığında kaygı olmasıdır. Oradaki-Varlığa özel olarak dünyadaki-Varlık ait olduğu için, dünyaya doğru Varlığı özel olarak tasadır.

İçinde-Varlık, söylenenlere göre, oradaki-Varlığın kimi zaman taşıyıp kimi zaman taşımadığı, onunla olabileceği gibi *onsuz* da *olabileceği* bir “özellik” değildir. İnsanın “olması” ve sonra ek olarak arada bir edinebileceği “dünya”ya doğru bir Varlık-ilişkisi taşıması söz konusu değildir. Oradaki-Varlık hiçbir zaman “en yakından” bir bakıma içinde-Varlıktan özgür olan ve zaman zaman dünyaya doğru bir “bağıntı” üstlenme eğilimi taşıyan bir varolan-şey değildir. Dünyaya doğru bağıntılar üstlenme ancak oradaki-Varlık, dünyadaki-Varlık olarak, nasılsa öyle olduğu için olanaklıdır. Bu Varlık-durumu ilkin oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şeyin dışında bir başka varolan-şeyin daha elönde-bulunması ve onunla karşılaşması yoluyla doğmaz. Bu başka varolan-şey oradaki-Varlık “ile” ancak genel olarak bir *dünya* içersinde kendini kendiliğinden gösterebildiği düzeye dek “karşılaşabilir.”

gen, »ins Reine bringen«. Der Ausdruck kann auch meinen: sich etwas besorgen im Sinne von »sich etwas verschaffen«. Ferner gebrauchen wir den Ausdruck auch noch in einer charakteristischen Wendung: ich besorge, daß das Unternehmen mißlingt. »Besorgen« meint hier so etwas wie befürchten. Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck »Besorgen« in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins. Der Titel ist nicht deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und »praktisch« ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als *Sorge* sichtbar gemacht werden soll. Dieser Ausdruck ist wiederum als ontologischer Struktur-begriff zu fassen (vgl. Kap. 6 d. Abschn.). Der Ausdruck hat nichts zu tun mit »Mühsal«, »Trübsinn« und »Lebenssorge«, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie »Sorglosigkeit« und »Heiterkeit«, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist. Weil zu Dasein wesentlich das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesentlich Besorgen.

Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine »Eigenschaft«, die das Dasein zuweilen hat, zuweilen auch nicht, *ohne* die es *sein* könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie »zunächst« ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. »Zusammentreffen« kann dieses andere Seiende »mit« dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer *Welt* sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.

Die heute vielgebrauchte Rede »der Mensch hat seine Umwelt« besagt ontologisch solange nichts, als dieses »Haben« unbestimmt bleibt. Das »Haben« ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzial[58]len Verfassung des In-Seins. Als in dieser Weise wesenhaft Seiendes kann das Dasein das umweltlich begegnende Seiende ausdrücklich entdecken, darum wissen, darüber verfügen, die »Welt« haben. Die ontisch triviale Rede vom »Haben einer Umwelt« ist ontologisch ein Problem. Es lösen, verlangt nichts anderes, als zuvor das Sein des Daseins ontologisch zureichend bestimmen. Wenn in der Biologie — vor allem wieder seit K. E. v. Baer — von dieser Seinsverfassung Gebrauch gemacht wird, dann darf man nicht für den philosophischen Gebrauch derselben auf »Biologismus« schließen. Denn auch Biologie kann als positive Wissenschaft diese Struktur nie finden und bestimmen — sie muß sie voraussetzen und ständig von ihr Gebrauch machen. Die Struktur selbst kann aber auch als Apriori des thematischen Gegenstandes der Biologie philosophisch nur expliziert werden, wenn sie zuvor als Daseinsstruktur begriffen ist. Aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von »Leben« apriorisch umgrenzt werden. Ontisch sowohl wie ontologisch hat das In-der-Welt-sein als Besorgen den Vorrang. In der Analytik des Daseins erfährt diese Struktur ihre grundlegende Interpretation.

Aber bewegt sich die bisher gegebene Bestimmung dieser Seinsverfassung nicht ausschließlich in negativen Aussagen? Wir hören immer nur, was dieses angeblich so fundamentale In-Sein nicht ist. In der Tat. Aber dieses Vorwalten der negativen Charakteristik ist kein Zufall. Sie bekundet vielmehr selbst die Eigentümlichkeit des Phänomens und ist dadurch in einem echten, dem

Bugünlerde “insanın kendi çevresine ‘iye olduğu’” yolunda sık işitilen sözler, bu “iye olma”nın belirsiz kalması ölçüsünde, varlık-bilimsel olarak hiçbirşey söylemezler. ‘iye olma’ kendi olanağına göre varoluşsal içinde-Varlık durumunda temellenir. Özsel olarak içinde-Varlık yolunda varolan-şey olarak oradaki-Varlık çevresel olarak karşılaşılabılır varolan-şeyleri belirtik olarak açığa çıkarabilir, onları bilebilir, onları el altında tutabilir, “dünya”ya iye olabilir. “Bir çevreye iye olma” üzerine varlıksal olarak sıradan olan konuşma varlıkbilimsel olarak bir sorundur. Onu çözmek için yapılması gereken tek şey herşeyden önce oradaki-Varlığın Varlığını varlıkbilimsel olarak yeterli bir yolda belirlemektir. Yaşambilimde — herkesten önce K. E. von Baer’den bu yana — bu Varlık-durumundan yararlanıldığı zaman, bundan onun felsefi kullanımının “yaşambilimcilik” imlediği vargısının çıkarılması gerekmez. Çünkü yaşambilim pozitif bir bilim olarak bu yapıyı [çevre] hiçbir zaman bulamayacak ve belirleyemeyecek olsa da, onu varsaymak ve sürekli olarak kullanmak zorundadır. Ama yaşambilimin tematik nesnelinin *a priori*si olsa bile, yapının kendisi ancak önceden oradaki-Varlık-yapısı olarak kavranırsa felsefi olarak belirtik kılınabilir. Ancak böyle kavranan varlıkbilimsel yapıya yönelimden çıkarak, ve yoksunluk kipi içinde kalarak, “yaşam”ın Varlık-durumu *a priori* tanımlanabilir. Varlıkbilimsel olarak olduğu gibi varlıksal olarak da, öncelik tasa olarak dünyadaki-Varlığa düşer. Oradaki-Varlığın Analitiğinde bu yapı temelde yatan bir yorumdan geçer.

Ama bu Varlık-durumunun buraya dek verilen belirlenimi yalnızca olumsuz önesürümlerde mi açınmıştır? Her zaman sözde böylesine temel olan bu içinde-Varlığın yalnızca ne *olduğunu* işitip dururuz. Gerçekten de. Ama olumsuz betimlemenin bu başatlığı bir raslantı değildir. Bu daha çok fenomenin kendine özgü yanını bilindir kılar ve böylelikle fenomenin kendisine uygun düşen gerçek bir anlamda olumludur. Dünyadaki-Varlığın fenomenolojik

sergilenişi kılık deęiřtirmeleri ve üstünü örtmeleri geri alan bir doğadadır, *çünkü* bu fenomenin kendisi her zaman belli bir yolda her oradaki-Varlıkta “görülür.” Ve görülür, *çünkü* oradaki-Varlığın temel bir durumunu oluşturur, ve bu düzeye dek kendi Varlığı ile birlikte oradaki-Varlığın Varlık-anlayışı için her durumda daha şimdiden açığa serilmiştir. Ama fenomen çoęunlukla temelden yanlış açıklanmış ya da varlıkbilimsel olarak yetersiz bir yolda yorumlanmıştır. Ama bu ‘belli bir yolda görme ve gene de çoęunlukla yanlış açıklama’nın kendisi oradaki-Varlığın bu Varlık-durumunun kendisinden başka birşeyde temellenmez ki, buna uygun olarak oradaki-Varlığın kendisi — ve bu onun dünyadaki-Varlığı da demektir — varlıkbilimsel olarak ilkin varolan-şeylerden ve bunların Varlığından anlaşılır; oradaki-Varlığın kendisi bunlar *deęildir*, ama onlarla dünyasının “içersinde” karşılaşır.

Oradaki-Varlığın kendisinde ve onun için bu Varlık-durumu her zaman daha şimdiden herhangi bir yolda tanındıktır. Ama eęer bilinecekse, o zaman böyle bir görevde belirtik olarak imlenen *bilme* tam olarak *kendi kendisini* — dünyayı bilme olarak — “ruh”un dünya ile örnek baęıntısı olarak alır. Dünyayı bilme (νοεῖν) ya da “dünya”ya seslenme ve onun üzerine tartışma (λόγος) bu nedenle dünyadaki-Varlığın birincil kipi olarak işlev görür, üstelik dünyadaki-Varlık böyle olarak kavranmasa bile. Ama şimdi bu Varlık-yapısı varlıkbilimsel olarak erişilemez kaldığı ve gene de varlıksal olarak varolan-şey (dünya) ve varolan-şey (ruh) arasındaki “baęıntı” olarak deneyimlendiği için, ve Varlık en yakından dünya içersinde varolan-şeyler olarak varolan-şeylerdeki varlıkbilimsel destek üzerinde anlaşıldığı için, sözü edilen varolan-şeyler [ruh ve dünya] arasındaki bu baęıntıyı bu varolan-şeyler zemininde ve onların Varlıklarının anlamında, e.d. elönünde-Varlık olarak kavrama çabasına girişilir. Dünyadaki-Varlık — gerçi ön-fenomenolojik olarak deneyimlense ve tanınsa da — varlık-

Phänomen selbst angemessenen Sinne positiv. Der phänomenologische Aufweis des In-der-Weltseins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, weil dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst »gesehen« wird. Und das ist so, weil es eine Grundverfassung des Daseins ausmacht, insofern es mit seinem Sein für sein Seinsverständnis je schon erschlossen ist. Das Phänomen ist aber auch zumeist immer schon ebenso gründlich mißdeutet oder ontologisch ungenügend ausgelegt. Allein dieses ‚in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Mißdeuten‘ gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich selbst — und d. h. auch sein In-der-Welt-sein — ontologisch zunächst von dem Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst nicht ist, das ihm aber »innerhalb« seiner Welt begegnet.

Im Dasein selbst und für es ist diese Seinsverfassung immer schon irgendwie bekannt. Soll sie nun erkannt werden, dann nimmt das in [59] solcher Aufgabe ausdrückliche Erkennen gerade sich selbst — als Welterkennen zur exemplarischen Beziehung der »Seele« zur Welt. Das Erkennen von Welt (νοεῖν), bzw. das Ansprechen und Besprechen von »Welt« (λόγος) fungiert deshalb als der primäre Modus des In-der-Weltseins, ohne daß dieses als solches begriffen wird. Weil nun aber diese Seinsstruktur ontologisch unzugänglich bleibt, aber doch ontisch erfahren ist als »Beziehung« zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele) und weil Sein zunächst verstanden wird im ontologischen Anhalt am Seienden als innerweltlichem Seienden, wird versucht, diese Beziehung zwischen den genannten Seienden auf dem Grunde dieser Seienden und im Sinne ihres Seins, d. h. als Vorhandensein zu begreifen. Das In-der-Welt-sein wird — obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt —

auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar*. Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch — und zwar als etwas Selbstverständliches — in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum »evidenten« Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder »Metaphysik der Erkenntnis«. Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein »Subjekt« auf ein »Objekt« bezieht und umgekehrt? Diese »Subjekt-Objekt-Beziehung« muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine — obzwar in ihrer Faktizität unantastbare — doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden.

Weil das Welterkennen zumeist und ausschließlich das Phänomen des In-Seins exemplarisch vertritt und nicht nur für die Erkenntnistheorie — denn das praktische Verhalten ist verstanden als das »nicht-« und »atheoretische« Verhalten —, weil durch diesen Vorrang des Erkennens das Verständnis seiner eigensten Seinsart mißleitet wird, soll das In-der-Weltsein im Hinblick auf das Welterkennen noch schärfer herausgestellt und es selbst als existenziale »Modalität« des In-Seins sichtbar gemacht werden.

§ 13. *Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen*

Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muß es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhüllbleiben wäre unverständlich, zumal [60] das Dasein über ein Seinsverständnis seiner selbst verfügt, mag es noch so unbestimmt fungieren. Sobald aber das »Phänomen des Welterkennens« selbst erfaßt wurde, geriet es auch schon in eine »äußerliche«, formale Auslegung. Der Index dafür ist die

bilimsel olarak uygunsuz bir yorumlamanın yolunda *görülmez* olur. Oradaki-Varlığın durumu şimdi uygunsuz bir yorumlama tarafından damgalanmış olarak — ve dahası kendiliğinden-açık birşey olarak — ancak tanınır. Böylece bu yolda bilgikuramı ya da “bilginin metafiziği” sorunları için “apaçık” başlangıç noktası olur. Çünkü bir “özne”nin bir “nesne” ile (ve evrik olarak) bağıntılı olmasında daha kendiliğinden-açık ne vardır? Bu “özne-nesne” bağıntısı varsayılmalıdır. Ama eğer varlık-bilimsel zorunluluğu ve herşeyden önce varlık-bilimsel anlamı karanlıkta bırakılacak olursa, olgusalılığında çiğnenemez olmasına karşın, gene de bu nedenle tam olarak can sıkıcı bir varsayım olarak kalır.

Dünyayı-bilme çoğunlukla ve dışlayıcı olarak içinde-Varlık fenomenini bir örnek yolunda temsil etmiş ve bunu yalnızca bilgikuramı için yapmamış olduğu için — çünkü kılışsal davranış kuramsal-“*olmayan*” ve “kuram-dışı” davranış olarak anlaşılır —, ve bilmenin bu önceliği yoluyla onun en öz Varlık-türünü anlayışımız yanlış yola saptırıldığı için, dünyadaki-Varlığın dünyayı-bilme açısından daha da sağın olarak sergilenmesi gerekir ve kendisi içinde-Varlığın varoluşsal “kipliği” olarak görülebilir kılınmalıdır.

§ 13. *İçinde-Varlığın Temellendirilmiş Bir Kipte Örneklendirilmesi. Dünyayı-Bilme*

Eğer dünyadaki-Varlık oradaki-Varlığın temel bir durumu ise, ve onda oradaki-Varlık yalnızca genel olarak değil ama gündeliklik kipinde önde gelen bir yolda deviniyorsa, o zaman her zaman varlıksal olarak deneyimleniyor da olmalıdır. Dünyadaki-Varlığın bütünüyle örtülü kalması anlaşılmasız olacaktır, özellikle oradaki-Varlık kendi Varlık-anlayışını elinin altında bulduğu için, üstelik bu anlayış ne denli belirsiz olarak işlev görürse görsün. Ama “dünyayı bilme fenomeni”nin kendisi ayırmsanır ayırmsanmaz, “dışsal,” biçimsel bir yorumla-

madan geçer. Bunun göstergesi, henüz bugün de geleneksel olduğu gibi, bilmeyi “özne ve nesne arasındaki bir bağıntı” olarak saptamaktır ki, kendi içinde ancak boşluk kadar “gerçeklik” gizler. Ama özne ve nesne oradaki Varlık ve dünya ile çakışmazlar.

İçinde-Varlığı varlıkbilimsel olarak ve birincil olarak *bilen* bir dünyadaki-Varlıktan belirlemek söz konusu olsaydı bile, gene de yerine getirilecek ilk görev bilmenin dünyada ve dünyaya doğru bir Varlık olarak fenomenal karakterini göstermek olurdu. Eğer bu Varlık-ilişkisi üzerine düşünülecek olursa, Doğa denilen bir varolan-şey bilenecek şey olarak en yakından verilir. Bu varolan-şeyde bilginin kendisi ile karşılaşılacaktır. Eğer bilme ne olursa olsun “varsa,” o zaman yalnızca ve yalnızca bilen varolan-şeye aittir. Ama bu varolan-şeyde, insan-Şeyde bile bilmenin ‘elönünde-bulunması’ söz konusu değildir. Her ne olursa olsun, bilme söz gelimi bedensel özellikler gibi dışsal olarak ayrımsanabilir birşey değildir. Şimdi, bilme bu varolan-şeye ait olduğu ve dışsal bir nitelik olmadığı düzeye dek “içerde” olmalıdır. Şimdi bilmenin en yakından ve aslında “içerde” olduğu ve gerçekten de bütününde fiziksel ve ruhsal bir varolan-şeyin Varlık-türü ile hiçbir ilgisinin olmadığı ne denli ikircimsiz olarak saptanırsa, bilmenin özüne ilişkin soruda ve özne ve nesne arasındaki ilişkinin aydınlatılmasında ilerleme yapıldığına o denli önyargısızca inanılır. Çünkü ancak ondan sonra bir soru, yani şu soru doğabilir: Bu bilen özne kendi iç “alan”ından çıkıp bir “başka ve dış” alana nasıl girebilir, nasıl olur da bilmenin bir nesnesi olabilir, ve sonunda öznenin nesneyi bir başka alana sıçramayı göze alması gerekmektedir bilmesi için nesnenin kendisi nasıl düşünülmelidir? Ama bu başlangıç ne denli değişik biçimler alırsa alsın, bu bilen öznenin Varlık-türüne ilişkin soru bütününde sorulmamış kalır, üstelik bu öznenin bilmesi ne zaman ele alınacak olsa onun Varlık-yolunun daha şimdiden sözü edilmeden tema edilmiş olmasına

heute noch übliche Ansetzung von Erkennen als einer »Beziehung zwischen Subjekt und Objekt«, die so viel »Wahrheit« als Leerheit in sich birgt. Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.

Selbst wenn es angeht, das In-Sein ontologisch primär aus dem *erkennenden* In-der-Welt-sein zu bestimmen, dann läge auch darin als erste geforderte Aufgabe die phänomenale Charakteristik des Erkennens als eines Seins in und zur Welt. Wenn über dieses Seinsverhältnis reflektiert wird, ist zunächst gegeben ein Seiendes, genannt Natur, als das, was erkannt wird. An diesem Seienden ist das Erkennen selbst nicht anzutreffen. Wenn es überhaupt »ist«, dann gehört es einzig dem Seienden zu, das erkennt. Aber auch an diesem Seienden, dem Menschending, ist das Erkennen nicht vorhanden. In jedem Falle ist es nicht so äußerlich feststellbar wie etwa leibliche Eigenschaften. Sofern nun das Erkennen diesem Seienden zugehört, aber nicht äußerliche Beschaffenheit ist, muß es »sinnen« sein. Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen zunächst und eigentlich »drinnen« ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen. Denn nunmehr erst kann ein Problem entstehen, die Frage nämlich: wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren »Sphäre« hinaus in eine »andere und äußere«, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht? Bei diesem vielfach variierenden Ansatz unterbleibt aber durchgängig die Frage nach der Seinsart dieses erkennenden Subjekts, dessen Seinsweise man doch ständig unausgesprochen immer schon im Thema hat, wenn

über sein Erkennen gehandelt wird. Zwar hört man jeweils die Versicherung, das Innen und die »innere Sphäre« des Subjekts sei gewiß nicht gedacht wie ein »Kasten« oder ein »Gehäuse«. Was das »Innen« der Immanenz aber positiv bedeutet, darin das Erkennen zunächst eingeschlossen ist, und wie der Seinscharakter dieses »Innenseins« des Erkennens in der Seinsart des Subjekts gründet, darüber herrscht Schweigen. Wie immer aber auch diese Innensphäre ausgelegt werden mag, sofern nur die Frage gestellt wird, wie das Erkennen aus ihr »hinaus« gel[61]ange und eine »Transzendenz« gewinne, kommt an den Tag, daß man das Erkennen problematisch findet, ohne zuvor geklärt zu haben, wie und was dieses Erkennen denn überhaupt sei, das solche Rätsel aufgibt.

In diesem Ansatz bleibt man blind gegenüber dem, was mit der vorläufigsten Thematisierung des Erkenntnisphänomens schon unausdrücklich mitgesagt wird: Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung. Diesem Hinweis auf den phänomenalen Befund — *Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins* — möchte man entgegenhalten: mit einer solchen Interpretation des Erkennens wird aber doch das Erkenntnisproblem vernichtet; was soll denn noch gefragt werden, wenn man *voransetzt*, das Erkennen sei schon bei seiner Welt, die es doch erst im Transzendieren des Subjekts erreichen soll? Davon abgesehen, daß in der letztformulierten Frage wieder der phänomenal ausgewiesene, konstruktive »Standpunkt« zum Vorschein kommt, welche Instanz entscheidet denn darüber, *ob und in welchem Sinne* ein Erkenntnisproblem bestehen soll, was anderes als das Phänomen des Erkennens selbst und die Seinsart des Erkennenden?

Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesentlich konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen

karşın. Hiç kuşkusuz zaman zaman öznenin İçinin ve "iç alan"ının kesinlikle bir "kutu" ya da "odacık" gibi düşünülmediği inancası işitilir. Ama içkinliğin bilmeyi en yakından içinde kapsayan "İç"inin olumlu olarak neyi imlediği ve bilmenin bu "içerdeki-Varlığı"nın Varlık-karakterinin öznenin Varlık-türünde nasıl temellendiği sorulduğunda egemen olan şey sessizliktir. Ama bu iç-alan nasıl yorumlanırsa yorumlanırsa, yalnızca bilmenin ondan "dışarıya" nasıl çıkıp "aşkınlık" kazandığı sorulacak olursa, bu böyle bilmeceler soran bilmenin genel olarak nasıl ve ne olduğu daha önceden açıklanmadıkça bilmenin belkili olarak bulunacağı gün ışığına çıkar.

Bu yaklaşıma bağlı kalırsak, bilme fenomeninin en geçici temalaştırılmasında bile örtük olarak söylenenlere karşı kör kalırız: Bilme dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın bir Varlık-kipidir ve varlıksal temellenirilişini bu Varlık-durumunda bulur. *Bilmenin dünyadaki-Varlığın bir Varlık-türü olduğu* biçimindeki fenomenal bulgunun öne sürülmesine şöyle karşı çıkılabilir: Bilmenin böyle bir yorumu ile bilgi sorunu yokedilir, çünkü eğer dünyaya ancak öznenin aşma ediminde ulaşacak olan bilmenin daha şimdiden kendi dünyasının ortasında olduğu *varsayılsa* geriye sorulacak ne kalır? Son formüle edilen soruda fenomenal olarak kanıtlanmamış kurgulayıcı "duruş noktası"nın yine öne çıkmasına bakılmaksızın, bilme fenomeninin kendisinden ve bilenin Varlık-türünden daha başka herhangi bir bilgi sorununun *oluşmadığı* ve eğer varsa *hangi anlamda* varolduğu üzerine hangi yetke karar verecektir?

Şimdi bilmenin kendisine ilişkin fenomenal bulguda kendini neyin gösterdiğini sorarsak, bilmenin kendisinin önceden oradaki-Varlığın Varlığının özsel bileşeni olarak bir 'daha-şimdiden-dünya-ortasında-Varlık'ta temellendiği saptanır. Bu 'daha-şimdiden-

ortasında-Varlık' en yakından salt elönünde-bulunan birşeye yalnızca gözünü dikme değildir. Tasa olarak dünyadaki-Varlık tasa edilen dünya tarafından *seslemelidir*. Bilmenin elönünde-bulunan-seyin irdelenerek belirlenmesi olarak olanaklı olması için, ilkin birinin dünya ile tasalı bir 'işinin-olması'nda bir *eksiklik* gerekir. Kendini tüm üretimden, el işinden vb. geri tutmada tasa kendini şimdi içinde-Varlığın geriye kalan biricik kipine, '... ortasında ancak oyalanma'ya bırakır. Dünyaya doğru bu Varlık-türünün *zemininde* — ki dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyleri ancak arı *görünmeleri* (εἶδος) içinde karşılaşılmaya bırakır —, ve bu Varlık-türünün kipi *olarak*, böyle karşılaşılan şeye belirtik bir bakış olanaklıdır. Bu *bakma* kimi zaman ... üzerine belirli bir yön tutma, gözünü elönünde-bulunana dikmedir. Karşılaşılan varolan-şeyden daha başında bir "bakış açısı" üstlenir. Böyle bakışın kendisi dünya-içersinde varolan-şeylerin ortasında bağımsız bir kalış kipine girer. Bu tür "kalış"ta — kendini herhangi bir el işinden ve kullanımdan geritutma olarak — elönünde-bulunanın *algılanması* tamamlanır. Algılama birşey olarak birşeye *seslenmenin* ve onun üzerine *tartışmanın* yerine getirilmesi türünü taşır. Bu en geniş anlamda *yorumlamanın* zemininde algılama *belirleme* olur. Algılanan ve belirlenen şey önermelerde anlatılabilir, ve böyle *anlatılmış* olarak saklı tutulabilir ve korunabilir. Birşey üzerine bir öneri türünün bu algısal saklı tutuluşunun kendisi dünyadaki-Varlığın bir kipidir ve bir "yordam" olarak yorumlanması gerekmez; yordam yoluyla bir özne kendine birşeye ilişkin tasarımlar sağlar ki, bunlar böyle edinilmiş olarak "içerde" saklı kalırlar ve daha sonra zaman zaman onlarla ilgili olarak edimsellik ile nasıl "bağdaştıkları" sorusu ortaya çıkabilir.

Oradaki-Varlık kendini birşeye yönelttiği ve onu ayırsadığı zaman bir bakıma ilkin içinde en yakından kapatılı olduğu iç-alanından dışarı çıkmaz, ama, birincil Varlık-türüne göre, her zaman karşılaşılan ve her

eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei ... *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begehrende Seiende nur noch in seinem puren *Aussehen* (εἶδος) begegnen läßt, und als Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begehrende möglich. Dieses *Hinsehen* ist jeweils eine bestimmte Richtungsnahme auf ..., ein Anvisieren des Vorhandenen. Es entnimmt dem begehrenden Seien im Vorhinein einen »Gesichtspunkt«. Solches Hinsehen kommt selbst in den Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem innerweltlichen Seienden. In so geartetem »Aufenthalt« — als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung — vollzieht sich das *Vernehmen* des Vorhandenen. Das Vernehmen hat die Vollzugsart des *Ansprechens* und *Besprechens* von etwas als etwas. Auf dem Boden dieses *Auslegens* im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum *Bestimmen*. Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches *Ausgesagtes* behalten und verwahrt werden. Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über ... ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins und darf nicht als ein »Vorgang« interpretiert werden, durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete »drinnen« aufbewahrt bleiben, bezüglich derer dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit »übereinstimmen«.

Im Sichrichten auf ... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei

einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das »Gehäuse« des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*. Im »bloßen« Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im »nur« Vorstellen seiner, im »lediglich« daran »denken« bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem *originären* Erfassen. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Sein* begriffen werden, in gleicher Weise alle Tauschung und jeder Irrtum.

Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welt-erkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein »commercium« des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. Daher verlangt das In-der-Welt-sein als Grundverfassung eine *vorgängige* Interpretation. [63]

durumda daha şimdiden açığa çıkarılmış bir dünyaya ait olan varolan-şeylerin ortasında daha şimdiden “dışarıda”dır. Ve bilinecek olan varolan-şeyin ortasında onu belirleyerek kalış iç alanın bırakılışı gibi birşey değildir; tersine, nesnenin ortasında bu “dışarıdaki-Varlık”ta bile oradaki-Varlık doğru anlaşılan anlamda “içerde”dir, e.d. bilen dünyadaki-Varlık olarak kendisi ‘içersî’dir. Ve yine, bilinenin algılanması ayırmsamak için dışarı çıkmanın ele geçirildiği yağma ile birlikte bilincin “odacığına” bir geri dönüşü değildir; tersine, algılama, koruma ve saklı tutmada bile bilen oradaki-Varlık *oradaki-Varlık olarak dışarıda kalır*. Varolan-şeylerin bir Varlık bağlantısının “yalnızca” bilinmesinde, onların “salt” tasarımılarında, “yalnızca” üzerlerine “düşünmede” onların *kökensel* bir ayırmsanmasında olduğundan daha az olmamak üzere onların ortasında dışarıda dünyadayımdır. Giderek onda görünürde daha önce bilinece doğru her Varlık bağlantısının çözülmüş olduğu birşeyin unutulması bile *kökensel içinde-Varlığın bir değişikisi* olarak kavranmalıdır, ve bu her aldanmaca ve her yanılgı için böyledir.

Dünyadaki-Varlığın dünyayı bilmenin oluşturucu kipleri için gösterilmiş olan temellendirme-bağlantısı şunu açığa çıkarır: Bilmede oradaki-Varlık onun kendisinde daha şimdiden açığa çıkarılmış olan dünyaya doğru yeni bir *Varlık-duruşu* kazanır. Bu yeni Varlık-olanağı kendini bağımsız olarak geliştirebilir, bir görev olabilir ve bilim olarak dünyadaki-Varlık için önderlik üstlenebilir. Ama bilme ne ilk kez özne ve bir dünya arasında bir “*commercium*” *yaratır*; ne de bu dünyanın bir özne üzerindeki etkisinden *doğar*. Bilme dünyadaki-Varlıkta temellendirilmiş bir oradaki-Varlık kipidir. Buna göre dünyadaki-Varlık temel durum olarak bir *ön* yorumlanma istemindedir.