



TÜRKİYE FELSEFE KURUMU

ONTOLOJİNİN IŞIĞINDA BİLGİ

Nicolai Hartmann

*DIE ERKENNTNIS IM LICHT DER
ONTOLOGIE*





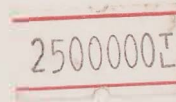
Nicolai Hartmann

1882-1950

Riga-Göttingen

Nicolai Hartmann bu kitabında, günümüzde yaygın olarak yapıldığı gibi, bilgiye yalnızca bir bilinç fenomeni olarak bakmanın, bilgi ile varlık arasındaki bağlantıyı göz ardı etmenin sakıncalarına dikkati çekiyor. Bilmenin aşkın bir edim, her bilginin de bir varolana, bir nesneye ilişkin olduğunu anımsatarak, bilgiye ontolojinin ışığında bakmanın, başta bilginin doğruluğu-kesinliği sorunu olmak üzere, birçok bilgi sorununu aydınlatmada ne kadar yol açıcı olabileceğini gösteriyor bize.

Bizi, günümüzde sıkça yapıldığı gibi, kuramlardan veya görüşlerden fenomenlere değil, sorunlardan ve fenomenlerden kuramlara gitmeye çağıran Hartmann'a kulak vermenin tam zamanı olsa gerek.





ONTOLOJİNİN IŞIĞINDA BİLGİ - N. Hartmann





TÜRKİYE FELSEFE KURUMU
ÇEVİRİ DİZİSİ: 6

ONTOLOJİNİN IŞIĞINDA BİLGİ

Nicolai Hartmann

DIE ERKENNTNIS IM LICHT DER ONTOLOGIE

Çeviren: Harun Tepe



Ankara, 1998

Dizinin Yönetmeni: İoanna Kuçuradi
Dizinin Amblemini Çizen: Erdal Aygenç

Metni Çeviren ve Giriş Yazan: Harun Tepe
Çeviriyi Orijinaliyle Karşılaştıran: İoanna Kuçuradi
Türkçe Metni Gözden Geçiren: Abdullah Kaygı

ISBN 975 - 7748 - 21 - 8

Bu çevirinin yayın hakkı
Türkiye Felsefe Kurumundandır

ÇEVİRİ ÜZERİNE NOT

Nicolai Hartmann'ın hayatının son yıllarında yaptığı bir konuşmanın metninden oluşan bu kitap, onun 1955te yayımlanan *Kleinere Schriften I* (Walter de Gruyter) adlı kitabındaki metin esas alınarak çevirildi. Çevirinin Almanca sayfalarında bu kitaptaki sayfa numaraları da parantez içinde verildi.

Çeviriyi büyük bir titizlikle Almancasıyla karşılaştıran İoanna Kuçuradı'ye, bu çeviride —eleştiri ve önerileriyle— emeği geçen Abdullah Kaygı, İlyas Meç ve Ali Irgat'a, ayrıca kitapta yeralan metni kullanmamıza izin veren Walter de Gruyter Yayınevine ve verdiği destek için Inter Nationes'e teşekkür ederim.

H. T.

Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış

Bilgi sorunları başlangıcından bu yana felsefenin ana uğraşı alanlarından birini oluşturmakta; bilginin kaynağı, nasıl oluştuğu, doğruluğu, kesinliği gibi konularsa en fazla tartışılan bilgi sorunları arasında yer almaktadır. Felsefenin bu sorunlarla ilgilenmesi yalnızca kuramsal bilme gereksinmesinden de kaynaklanmıyor. Yaşamın önlerine koyduğu kimi sorunlar, kişileri, bu soruları sormaya, onlara felsefeyle yanıtlar aramaya götürüyor. Felsefe ise bazen bu kökenini, yaşamla bağlantısını unutsa da yanıt arama çabalarını sürdürüyor. Çoğunlukla yanıt bulunuyor da; ama bazen bulunan bu yanıt ya pek bilinmiyor ya da pek önemsenmiyor. İşte Nicolai Hartmann'ın bilgi görüşüyle ortaya koyduğu yanıtlar bu türden. Yanıtlar var, ama bunlar ne iyi biliniyor, ne de —yıldızı günümüzün yaygın bilgikuramsal akımlarıyla pek barışmadığı için— yeterince önemseniyor.

N. Hartmann yüzyılımızın bir filozofu —kendi yüzyılının unutmaya yüz tuttuğu bir filozof. Önceleri Marburg Okulu olarak da bilinen Yeni Kantçılar arasında yer alan N. Hartmann, sonraları onlardan koparak, onları eleştirmeye başlar. Yazılarında eleştiri oklarının en fazla yöneldiği kişiler arasında hep Yeni Kantçılar da yer alır. Yeni Kantçılığın mantıkçı, özneye ağırlık veren bilgi görüşünü şiddetle eleştirir. Bilgiyi yalnızca öznenin bir başarısı olarak ele alan, bilme ediminin aşkınlığını göz ardı eden I. Kant ve E. Husserl de aynı eleştiriden paylarını alırlar. Hartmann zaman zaman fenomenolojiden yararlanmasına, kendi çözümlemelerinde fenomenolojinin katkısını kabul etmesine karşın, fenomenolojiyi (Husserl'in fenomenolojisini) eleştirmekten de geri kalmaz. Bilgiyi bilinç çözümlemeleriyle tüketmenin olanaksızlığını, onu bilincin saf bir kurgusu olarak ele almanın eksikliğini göstermeye girişir. Ona göre ilk kez ontoloji bilgiyi temelden yeni baştan ele alsın, ontoloji bunun için gerekli yeni görme ve betimleme tekniklerini fenomenolojiden öğrenir; ama ontolojinin öncelikle fenomenolojiyi transsendental tek yanlılığından kurtarması gerekmektedir. Hartmann ontolojisiyle işte bunu yapmaya girişir.

N. Hartmann Bilgi Felsefesi, Etik ve Estetik konularında yazalar yazmış, önemli yapıtlar ortaya koymuş olsa da, daha çok ontolojisiyle tanınan bir filozoftur. Gerçi onun 1921'de yayımlanan ilk temel yapıtı *Bir Bilgi Metafiziğinin Ana Çizgileri (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis)* başlığını taşır. Bilgi metafiziği adlandırmasını bilgi eleştirisine göre daha iyi bir adlandırma olarak gördüğü için kitabına bu başlığı seçer. Ama bu kitapta yapılan şey, onun kendi ifadesiyle, temeli bilgi olan yeni bir metafizik değil, tam aksine temeli metafizik olan bir bilgi kuramıdır. Hartmann daha sonraki çalışmalarını daha çok bu metafizik

temel, yani ontoloji üzerinde yoğunlaştırır. Ontolojisinin ilk kitabı ise 1934 yılında yayımlanan *Zur Grundlegung der Ontologie* (Ontolojinin Temellendirilmesi) olacaktır. Bunu 1938'de yayımlanan *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Olanak ve Gerçeklik); 1940'ta yayımlanan *Der Aufbau der realen Welt* (Real Dünyanın Yapısı) ile 1950'de yayımlanan *Philosophie der Natur* (Doğa Felsefesi) izler. Onun diğer iki büyük yapıtı ise 1926 yılında ilk kez yayımlanan *Ethik* ile 1933'te yayımlanan, tarihsel varlığı ele aldığı ve idealist (Hegel) ve materyalist (Marx) tarih görüşlerini eleştirdiği *Das Problem des geistigen Seins* (Tinsel Varlık Sorunu)dır.

Temel Disiplin Tartışması: Ontoloji mi Bilgi Kuramı mı?

Hartmann'ın ilk temel yapıtının *Bir Bilgi Metafizığının Ana Çizgileri* olduğu düşünülürse, "ontoloji mi epistemoloji mi önce gelir, hangisi temel bilimdir?" sorusuna bu yapıtla, en azından kronolojik olarak bir yanıt verilmiş gibidir —ama yalnız kronolojik olarak. Çünkü daha sonra gelen yapıtlar daha çok ontoloji konusunda olacak, bilgi sorunları ontolojik bakışın yöneldiği alanlardan biri olarak kalacaktır. Bu bize ontolojinin önce geldiğini, temel bilim olduğunu düşündürebilir. Ama Hartmann tam bu görüşte de değildir. Ona göre, ontoloji temel bilim olacaksa, kendisinden başka birşeye dayanmaması beklenecaktır; oysa hiçbir felsefe kendisiyle başlayamaz, daha önce yapılmış kimi araştırmaları şart koşar. Ontolojinin kurulabilmesi için daha önce elde edilmiş kimi bilgilere, bunun da ötesinde daha önce kurulmuş bir bilgi eleştirisine gereksinim vardır¹, bu durumda ontolojinin temel bilim olma savı tartışmalı hale gelmektedir.

Aslında bu öncelik–sonralık tartışması temelde boşunadır. Hartmann, ontolojinin de yöntem bakımından bir önceliğe sahip olmadığını, ama tüm felsefe disiplinlerinin ontolojinin yardımını gerektiren kimi soruları olduğunu, bu nedenle ontolojinin bu bilimlerin ilerlemesini olanaklı kılan koşulları hazırladığını söyler. Ama bu onlardan önce gelmek, onlara yol göstermek anlamına gelmemektedir. Bunun tam aksine ontoloji başlangıç için diğer disiplinlere gereksinim duymakta, onlardan kendisine kimi sonuçlar çıkarmakta, araştırmanın gelişimi açısından daha çok bir *philosophia ultima* özelliği göstermektedir. Ama bu onun aynı zamanda ilk varlık temellerini incelemesine, yani *philosophia prima* olmasına da engel değildir².

Bilgi felsefesi ve varlık felsefesi karşılıklı ilişki içindedirler. Varlıkta bilinebilir olan yalnızca gnoseolojik olarak bilinebilir; ama bilginin

¹ N. Hartmann, "Neue Ontologie in Deutschland", *Kleinere Schriften I*, Walter de Gruyter, 1955, s. 56.

² N. Hartmann, a. g. y., s. 59.

varlığı ve nesnenin varlığı yalnız ontolojik olarak anlaşılabilir. Bu iki sorun yalnızca birlikte ele alınabilir. Birbirlerinden ayrılmalarına izin vermezler. Onların ilişkisi bir *circulus vitiosus* da değildir. Onlar arasındaki temel ilişki, bilginin varlığın içine yerleştirilmesidir. Gnoseolojik bakış *ratio cognocendi*yi izleyerek, varolanın bilgi nesnesi olarak ancak kısmen kavranabildiğini; ontolojik bakış ise *ratio essendi*yi izleyerek bilginin nesnesi, dolayısıyla da —onu taşıyan ve bağlantıyı sağlayan— varlık tarafından belirlenmiş olduğunu bize göstermektedir³.

Hartmann "bilgi kuramı" ya da epistemoloji yerine daha çok gnoseoloji sözcüğünü kullanır. Bunun nedeni epistemolojinin bilgi fenomeninin kimi yanlarını, özellikle bilginin ontolojik unsurlarını dışarda bırakmasıdır. Gnoseoloji, bu ontolojik yanları da içinde taşımaktadır. Bilgi fenomenini tüm boyutlarıyla ele almayı amaçlayan Hartmann, bu nedenle, bilgide ontolojik olanı da kapsayan gnoseoloji başlığını tercih eder.

Ona göre tüm bilgi ilişkisi bir varlık ilişkisinde köklendiği, bilgi ilişkisinin kendisi de bir varlık ilişkisi olduğu için, her kuramsal gneseolojik inceleme kaçınılmazcasına ontolojiye geri gitmek zorundadır; özne-nesne ilişkisinin gnoseolojik özü ancak bu ilişkinin ontolojik temellerinden hareketle anlaşılabilir⁴.

Bilgi ilişkisi de bir varlık ilişkisidir; bilenle bilinen, özneyle nesne arasında kurulan, kurulmakla varlığa gelen bir ilişkidir. Bilgi, isteme, eyleme, umut etme gibi bilincin gerçek dünyayla kurduğu birçok ilişkiden biridir. İlk ya da temel ilişki de değildir; bilincin kurduğu bağlantılardan yalnızca biridir. Yalnız bilinç bilgiye sahip olabilir, birşeyi bilebilir. Bilinç de, bilgi ortaya koyan yeti de bir varolandır. Bilincin varolan birşey olduğu, hiçbir koşulda yadsınamayan ontolojik bir varsayımdır. Hartmann'a göre İdealizm'in en uç biçimi bile bunu varsaymaktan kaçınmaz⁵.

Hartmann'ın bilgi görüşünün hareket noktasını oluşturan şey, her türlü bilgide bir "bilen" ile bir "bilinen"nin karşılıklı varolmalarıdır. Ne bilgi tek başına öznenin ürünüdür, ne de nesne öznenin bir yaratısıdır. Nesne, öznenin ve kavranmasından bağımsız, bir kendinde varlığa sahiptir. Gerçi bu kendinde varolma, ne (ontolojik kendinde olma olarak) "kendinde şey" (*Ding an sich*) anlamında, ne de yalnızca (mantıksal kendinde olmada olduğu gibi) "ideal varolma" anlamında bir varolmadır. Hartmann bunu gnoseolojik kendinde varolma diye adlandırır. Bununla

³ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, 1965, s. 318.

⁴ a. g. y., s. 182.

⁵ a. g. y., s. 182-183.

anlatılmak istenen, nesnenin, ilke olarak, "bilinme derecesinden, böylece de, kesin olarak öznenen bağımsız olmasıdır"⁶.

Bu nokta, onun bilgi görüşünü, içinden çıktığı Yeni Kantçılar'dan ve Husserl Fenomenolojisinden ayırmaktadır. Hartmann'a göre, bilgi bağlantısı yoluyla, özne tarafından "nesneleştirilmiş" olan varolan, kendisinin nesneleştirilmesiyle varlığa gelmez. Nesneleştirilen şey, bir öznenin bilme edimine konu olmadan önce de vardır; kendi başına varolan olarak bundan önce de varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle nesne, nesneleştirilmesine kayıtsızdır denebilir. Hartmann bunu "nesne yalnız nesne olmaktan öte birşeydir"⁷ biçiminde ifade eder. Bununla anlatılmak istenen, nesnenin bir varolan olarak nesneleştirme ötesinde de varlığını sürdürdüğüdür. Bir varolan, bir bilme edimine konu olmasıyla ilk kez bilgi nesnesi kılınmış olur; ama ilk kez varolmaz. Bir varolan olarak nesnenin nesne olmasıyla varlığa gelmemesi, nesne olmadan önce de kendi başına bir varolmaya sahip olması, kendisinin bir özneye nesne yapılmasına karşı tamamen kayıtsız kalması anlamına gelmektedir⁸.

Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için Hartmann'ın "nesne" kavramının çözümlenmesi yerinde olur. Aslında onun ontolojik temelli bilgi görüşünün odak noktasını oluşturan da bu nesne görüşüdür. Çünkü Hartmann, Yeni Kantçılar başta olmak üzere, kendisinden önceki kimi bilgi görüşlerinin içine düştükleri çıkmazın asıl nedeninin, onların nesne görüşlerinde yattığını söyler. Bu nedenle "bilgi nesnesinin nesneyi aşan bir varolan olarak fenomene uygun bir çözümlenmesi"ne gereksinim duyulmaktadır. Başka bir deyişle, şeylerin, olayların, kişilerin veya bir bilme edimine nesne olabilecek herhangi bir varolanın, ancak ikinci bir işlemle "nesneleştirildiğinin", bu yolla da şeylerin varlığında herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığının gösterilmesi gerekmektedir. Hartmann birçok bilgikuramsal karışıklığı gidereceğini düşündüğü işte bu fenomenolojik çözümlemeyi yapmaya girişir. Bu, bilgi fenomeninin fenomene dayalı bir çözümlemesidir.

Ontolojik Bakışla Bilgi

Hartmann'a göre özne açısından bilgi, nesnenin kavranması; nesne açısından bilgi ise nesnenin özelliklerinin özneye taşınması, öznedeki imge ya da tasarımın nesnenin özellikleri tarafından doğrudan belirlenmesidir. Özne bir şeyi bilmek için, karşısında duran şey olarak nesneye yönelmek,

⁶ a. g. y. , s. 51.

⁷ N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 9 (130).

⁸ "Bilgi bağlantısında nesne, dokunulmadan, değişmeden kalır", N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter: de Gruyter, 1965, s. 164.

kendi alanı dışına uzanmak durumundadır. Öznenin bir şeyi nesneleştirebilmesinin önkoşulu kendi alanını terk etmesidir. Ama özne tekrar kendi alanına dönmezse, bu kez de kavradığı şeyin bilincine varamıyacaktır. Bu nedenle bir bilme ediminin gerçekleşmesi için, öznenin kendi alanını terk ederek bir varolanı nesneleştirmesi, sonra da tekrar kendisine dönmesi gerekmektedir. Böylece "bilmenin üçlü bir yapı gösterdiği görülür: kendi dışına çıkma, kendi dışında olma ve tekrar kendine dönme"⁹. Üçüncü aşamada olup biten "kavrananın özneye taşınması, nesnenin niteliklerinin öznedeki içeriksel oluşumda, bilgide ya da nesnenin imgesinde tekrar ortaya çıkmasından başka birşey değildir"¹⁰. Bilgi, kimilerince ileri sürüldüğü gibi, ne nesnenin kendisi ne de onun bir kopyasıdır. "Bir nesneyi bilmek, öznenin bilincinde, kendisine yönelen nesnenin özelliklerinin yeniden ortaya çıktığı bir şeyin, yeni bir [oluşum olarak] bilgi oluşumunun meydana gelmesi demektir"¹¹.

Görüldüğü gibi Hartmann'ın bilgi kuramında "bilgi üç ögeli bir ilişkidir: özne—bilgi oluşumu—nesne"¹² ya da özne —tasarım (imge)—nesne. Nesne ile tasarımın farklılığı bu görüşün en can alıcı, aynı zamanda en çok eleştiriye uğrayan yanıdır. Hartmann birçok bilgi görüşünün bu farklılığı gözden kaçırdıkları için yanlışlığa düştükleri kanısındadır. Ona göre, 19. yüzyılda ortaya çıkan tüm kuramların bilgi nesnesine ilişkin ortak yanlışlıkları, nesneyi, tasarım, kavram ya da imge ile karıştırmış olmalarıdır. Nesne ile tasarımın aynı şey olduğunu, böyle iki ayrı bilgi ögesinden söz etmenin bir "ikileştirme" olacağını söyleyen bu düşünce çizgisinde ilk gediği açan, bilgi sorununu temelinden yeni baştan ele alan Yeni Ontoloji olmuştur. Ontoloji bunun için gereken yeni görme ve betimleme tekniklerini, o sıralar gelişmiş bir yöntem haline gelmiş olan fenomenolojiden öğrenir; ama öncelikle fenomenolojiyi transsendental tek yanlışlığından kurtarmak gerekmektedir¹³. Hartmann'ın fenomenolojide gördüğü bu tek yanlışlık, onun bilmeyi bilinçte olup biten içkin bir edim olarak görmesidir. Böylece, bilgi fenomeninin bir yanının, hem de oldukça önemli bir yanının, bilmenin aşkın bir edim, yani bilincin sınırları dışına taşan bir edim olduğunun gözden kaçırıldığını görüyoruz.

⁹ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 45.

¹⁰ K. Kanthack, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Walter de Gruyter, 1962, s. 95.

¹¹ I. Wirth, *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*, Walter de Gruyter; 1965, s. 111.

¹² N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 9 (130).

¹³ a. g. y., s. 7 (128).

Ontolojik Bakışla Nesne ve İmge(Tasarım)

Hartmann'a görme bilme, içkin (*immanent*) değil, aşkın (*transzendent*) bir edimdir. Bununla bağlantılı olarak, nesne bilinçte yer alan, bilincin ürünü olan birşey değildir. Hartmann ontolojisi "bilgi nesnesinin bilince aşkın olduğunu önkoşul olarak benimser"¹⁴. Ona göre bilgi, tasarım, düşünce, fantazi ve benzerlerinde olduğu gibi yalnız bir bilinç fenomeni değildir. Bilgi, bilinç ile onun nesnesi arasındaki ilişkidir; bilincin sınırlarını aşan bir ilişkidir. Bu nedenle de aşkın bir edimdir. Her defasında bilinmesinden bağımsız olarak varolan bir nesneyi —bu nesne ister iç, ister dış nesne olsun— kavrayan bir edimdir. Gerçi bilme edimiyle özcede, bilinçte yeni bir şey oluşmakta, yeni bir oluşum ortaya çıkmaktadır; ama oluşan ya da değişen nesne değil, tasarım ya da bilgi oluşumudur. Bu yeni oluşum nesnenin kendisi değil, onun bir tasarımıdır. Bilme ediminin nesneyi her kavrayışıyla bilgi oluşumunda içeriksel bir büyüme olmaktadır.

Bu nesne-tasarım ayrımıyla "nesne" kavramı kökten değişmektedir. Artık nesne yalnız bilinenle sınırlı değildir; bilinmeyene de uzanmaktadır. Bu ise nesnenin bilinmesine, hatta kendisinin bilinebilirliğinin sınırlarına da kayıtsız olması demektir. Burada nesnenin varlıksal özelliği açıkça ortaya çıkmaktadır. İşte bu varlıksal özellikleri nedeniyle de nesne, yalnız nesne olmasından öte bir şeydir¹⁵.

Nesneye ilişkin tartışmalara bakıldığında dört farklı nesne kavramının söz konusu olduğu görülmektedir: nesneleştirilen (*objectum*), nesneleştirilebilen (*objiciendum*), bilinmeyen (*transobjektive*) ve bilinmeyen ya da nesneleştirilmesi mümkün olmayan (*irrational* ya da *transintelligible*)¹⁶. Bu dört nesne kavramına karşın, "nesne"den anlaşılan, genellikle onun birinci anlamıdır. Bu anlamda nesne (*objectum*), o andaki nesneleştirmenin sınırlarına göre bir sonluluk taşımaktadır; ama varolan olarak nesne sınırsızdır. Çünkü özne-nesne ilişkisi, özne ile varolan arasındaki ilişkinin yalnız bir parçasıdır. Sonuncusu, transobjektif olanı da kapsayacak biçimde nesneleştirilebilir olandır (*objiciendumdur*).

Nesneleştirme sınırı varolanları iki parçaya ayırmaktadır: Sonlu nesneleştirilen kısım ile nesneleştirme sınırlarının ötesinde kalan sınırsız artık. Bu iki sınır arasında bilinmeyen, ama bilinebilir(*intelligible*) olan yer alır. Bu, bilinmeyen(*transobjektive*) ikinci kısmıdır. Bu ikinci sınırın da ötesinde, bilinmeyen, bilinmesi ya da nesneleştirilmesi olanaklı olmayan, irrasyonel olan yer alır. Hartmann bu tür bir bilinebilirlik sınırının olduğunun, bilinmeyen bir artışın hep kaldığının kanıtı olarak

¹⁴ K. Kanthack, a. g. y. , s. 92.

¹⁵ N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 9 (130).

¹⁶ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1965, s. 88.

çeşitli bilgi alanlarına ait antinomileri gösterir. Bu antinomilerin çözülmezliği, bu sınırların varlığının ve aşılmazlığının kanıtıdır¹⁷.

Bu dört nesne kavramı dikkate alındığında, her türlü varolanın bir özne tarafından nesneleştirilebileceğini, her varolanın olanaklı bir nesne olduğunu söylemek mümkündür. Ama her türlü varolanın daha baştan nesne olduğunu söylemek doğru değildir; çünkü varolan bilen bir özneye nesne olmadan da, yani bilinmeden de vardır. Ancak bilinen, bilinmesiyle bilgi nesnesi kılınmış olur. Bu, bilgi nesnesinin nesneleştirilmesi ötesinde de bir varlığa sahip olması demektir; nesne olarak varolan kendisinin nesne olmasıyla ortaya çıkmaz, nesne olmasından bağımsız olarak vardır; bir öznenin nesnesi olmasına da kayıtsızdır¹⁸. Bilmede nesne, dokunulmaksızın olduğu gibi kalan bilgi ögesidir. Bu ise bilmede bir "tinsel kurma"dan, bir yeniden biçimlendirmeden söz edilip edilemeyeceği sorusunu getirmektedir. Hartmann da bu kurma ya da oluşturma işlemini yadsımaz; ama kurulan (oluşturulan) ya da yeniden biçimlendirilen nesne değildir, nesnenin bir tasarımıdır ve bu tasarımla varlık kazanan şeylerdir —sentetik yargılar, kavramlar, dünya tasarımlarıdır; kısaca bilgi oluşumu düzeyinde yer alan ve bilgi oluşumuna ait olan herşeydir. Bunların tümü bilince ait oldukları, tüm kurma süreci de bilinçte olup bittiği için, burada söz konusu olan, nesnenin kendisini dokunulmaksızın olduğu gibi bırakan saf bir "iç kurma"dır¹⁹. Kurulan ise bir bilinç oluşumu olan imge ya da tasarımıdır.

İmge ya da tasarımın nesneden farkı, başka bir deyişle, nesneden ayrı bir imge ya da tasarımdan söz edilmesi, Hartmann'a nesnenin "ikileşmesi"ne yol açtığı itirazının yapılmasına neden olur. Hartmann bilginin bu üçüncü ögesinin varlığını, günlük yaşamda karşılaşılan kimi durumlardan hareketle kanıtlamaya çalışır. Söz konusu edilen, yanılgı ve yanlışların görüldüğü, yaşandığı anlardır. Bir yanılgı ya da yanlışlık durumunda, özne, nesne olarak olmayan birşeyi kendisine nesne edindiğinin farkına varır; olmayan "birşey"i varolanmış gibi kendisine nesne edinmiştir. Bu "birşey", ne nesnenin kendisidir —çünkü nesneden farklıdır— ne de öznedir. Bu, ikisinden de farklı olan, bilgi ilişkisine yeni katılmış olan üçüncü bir unsurdur: Nesnenin tasarımı, imgesi denilen şeydir. Tasarımın varlığı, bilinmesini ya da bilinmiş olmasını gerektirmez; bilincinde olursa da olunmasa da tasarım hep vardır, bilgi ilişkisinin zorunlu bir unsurudur. İmge özne alanına ait olan, özne tarafından değişikliğe uğratılabilen, ama nesneyle de nesnellik biçimini paylaşan

¹⁷ N. Hartmann, a. g. y. , s. 59-60.

¹⁸ N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 9 (130).

¹⁹ a. g. y. , s. 11 (132).

şeydir²⁰. Bilince aşkın olan, ne türden olursa olsun hep bilinçten bağımsız bir varlığa sahip olan nesneye karşılık imge, bir bilinçte yer alır ve kendisini taşıyan bir bilinç alanı olmaksızın varolamaz. Bu nedenle özne karşısında bağımsız bir var olmaya sahip olan, bilinmesine karşı kayıtsız olan nesnenin, tamamıyla bir bilinç oluşumu olan imgeyle karıştırılmaması gerekmektedir. İkisi arasındaki farkı görmemizi sağlayan da onların ontolojik çözümlemeleridir. Bilgi ilişkisini ontolojik olarak çözümlemekten bu farklılığı görmek de zaten mümkün değildir.

Ontolojik Bakışla Doğruluk-Kesinlik

Bilgiyi tüm boyutlarıyla kavramayı amaçlayan tüm bu çözümlemelerin sonunda, bilgi ilişkisinin temelde bir varlık ilişkisi olduğu; bilmenin öznenin dışına taşan bir edim olduğu; nesnenin nesne olması ötesinde kendi başına bir varlığa sahip olduğu ortaya konulur. Bilginin ontolojik temelleri tüm boyutlarıyla serimlenir. Bu temellerin bilgisi birçok bilgi sorununu aydınlatacak niteliktedir. Çünkü bilginin niteliğini, sonuçta da onun doğruluğunu-kesinliğini belirleyen, onun ontolojik temelleridir. Bu nedenle bilgide doğruluk-kesinlik sorununu tartışabilmek için de bu ontolojik çözümlemelere gereksinim vardır.

Ontolojik bakışla varolanları ele alan Hartmann, başlıca iki varolma tarzından, real ve ideal varolmadan; buna uygun olarak da iki tür bilgiden, real ve ideal varlığın bilgisinden söz etmektedir. Kendi içinde de farklılıklar gösteren real varlık, kendi başına varolan şeylerin, kişilerin, olayların, eylemlerin varlığıdır. Real varlık yalnız maddesel-şeyssel varolmayla sınırlı değildir, ruhsal ve tinsel varolmayı da kapsamaktadır. Hartmann real varlığın temel özellikleri olarak, oluş ve yokoluş kategorileri ile zamansallığı; bireyselliği, tekliği, birkereliği; real belirlenimin tam olmasını saymaktadır. Bunların dışında real var olmaya yüklenecek herşeyin onun tümüne değil, ancak bir bölümüne, genellikle de onun alt tabakalarına ait olacağını söyler²¹.

Görüldüğü gibi real varolma maddesel-anorganik varlıktan tinsel varlığa kadar uzanmakta, tabakalı bir yapı göstermektedir. Hartmann yaptığı kategoriler çözümlemesiyle bu tabakaların özelliklerini, aralarındaki bağlantıları, tabakalar arasındaki ortak ve farklı kategorileri ortaya koyar. Buna göre real varlık dört tabakadan oluşmaktadır: Fiziksel-maddesel ya da anorganik varlık, organik varlık, ruhsal varlık ve tinsel-tarihsel varlık. Her tabakanın hem kendine özgü

20 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 46.

21 N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, 1966, , s. 355.

kimi ilke ve kategorileri hem de diğer tabakalarla ortak ilke ve kategorileri vardır. Üst tabakalar alttakiler tarafından taşınmakta; ama ancak kısmen onlar tarafından belirlenmektedirler. Üst varlık tabakaları esas olarak alttakilerden bağımsızdırlar²².

Bilginin varlık tabakalarından hangisinde yer aldığı konusunda şüpheye yer yoktur. Gelişmemiş bir varlık olarak düşünülen bilinçte bilgi oluşumuna ilişkin kimi öğeler yer alsa da, bilginin tam olarak şekillenmesi, oluşması en yüksek tabakada, tinsel varlıkta olmaktadır. Bilginin ontolojik yeri burasıdır; bilginin geri kalan dünyayla kurduğu bağlantı da ancak buradan hareketle anlaşılabilir²³. Bilgi, kendisi tinsel bir oluşum olmasına karşılık, bilme edimi her türlü varolana uzanabilir, her türlü varolanı nesne edinebilir. Hatta bilme edimi, tinsel bir yapıp etme olarak, kendisine de yönelip, kendini de nesne edinebilir; bilgi kuramının yaptığı da budur. Kısaca her varolan —bu ister ideal ister real olsun— bilme edimi için olanaklı bir nesnedir. Ama her varolanın bilgisi aynı özellikleri göstermez. Bilgilerin, nesnelerinin varlık alanlarına, nesnenin varlıksal özelliklerine göre farklılık gösterdikleri görülür. Bilgiye "ontolojinin ışığında" bakmanın yararı da tam bu noktada kendini gösterir. Varlık tabakalarının aynı derecede bilinir olmadıkları ortaya çıkar. Real ve ideal varlıklar aynı biçimde bilinir olmadıkları gibi, real varlık da farklı tabakalarda farklı verilmişlik ve bilebilirlik derecelerine sahiptir. Bu farklılıklar tam olarak tabakalılığı da izlememektedir. Örneğin tine en uzak varlık alanı olan fiziksel-maddesel varlığın bilinmeye en kapalı, en az bilinen varlık alanı; buna karşılık tinsel varlık alanının, tin için bilinmesi en kolay varlık alanı olduğu söylenemez. Bunun tersi bir ilişki de söz konusu değildir²⁴.

Hartmann, varlık alanlarının verilmişliklerinin, iki yönelime, *intentio recta* ve *intentio obliqua*ya açık olmalarına göre değiştiğini saptar. Ona göre verilmişlik iki uçta, en alt ve en üst varlık tabakalarında en fazladır. Ortada kalan iki real varlık tabakasından organik varlık her iki yönelime de açıktır, ama yalnız dolaylı olarak. Buna karşılık ruhsal varlık yalnızca kısmî olarak *intentio obliqua*ya verilmiştir²⁵. Bu nedenle ruhsal varlık, verilmişliğin en düşük düzeyde gerçekleştiği, bilgisi en güç elde edilen varlık alanıdır.

Bilginin olanağının koşulunu da oluşturan bilgi ile varlık kategorilerinin ilişkisinde de benzer bir durumla karşılaşılmaktadır. Real

²² N. Hartmann, "Neue und alte Ontologie", *Kleinere Schriften* III, Walter de Gruyter, 1958, s. 334.

²³ N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 17 (138).

²⁴ a. g. y., s. 19 (140).

²⁵ a. g. y., s. 23 (144).

varlık alanında bilgi ve varlık kategorilerinin birbirlerine en çok yaklaştıkları yer en alt varlık tabakası olan anorganik varlıktır. Organik ve ruhsal varlıkta bu kategoriler birbirinden oldukça uzaklaşmakta, tinsel varlıkta ise tekrar birbirine yaklaşmaktadırlar. Kısaca real varlığın en alt ve en üst tabakalarında bilgi ve varlık kategorileri birbirine yaklaşıırken —ki bu da bilmenin gerçekleşmesi demektir—, ortadaki varlık tabakalarında bilgi ve varlık kategorileri birbirinden uzaklaşmakta, yani bilme daha az gerçekleşmektedir. Bilgi kategorilerinin varlık kategorilerine en çok yaklaştıkları yer ise gerçeklik sınırının altındaki matematiksel varlık alanıdır. Matematğin kesin bilgiye en fazla ulaşılan alan olmasının nedeni de işte bu yaklaşımadır.

Tüm bu ontolojik çözümlemelerden çıkan sonuç, bilginin bilgi nesnesinin varlıksal yerine ve özelliğine göre kimi farklılıklar gösterdiği; bilgi nesnesinin varlıksal özelliğinin, bilinme derecesini ve bilginin kesinliğini doğrudan belirlediğidir. Bu ontolojik çözümlemeleri göz ardı eden, nesnenin varlıksal özelliğini dikkate almayan bilgi görüşlerinin düştükleri yanlışın nedenleri de böylece açıklığa kavuşmaktadır. Bilgi nesnelerinin verilmişlik ya da bilinebilirlik farklılıklarını dikkate almadan, doğruluğu kesinlikle karıştıranlar ve her türlü bilgiden aynı derecede kesinlik bekleyenler, matematikteki kesinliği diğer varlık alanlarından elde edilen bilgilerde bulamayınca da onları bilgi saymayanlar, işte bu yanlışya düşmektedirler. Varlık tabakalarının verilmişlik derecelerine dayalı bir çözümleme, ruhsal ya da tinsel varlık alanlarında matematikteki kesinliğin söz konusu olmadığını bize göstermektedir. Çünkü varlık ve bilgi kategorilerinin gerçekten kapsamlı bir biçimde özdeşliğinden söz edebileceğimiz tek bir nesne alanı söz konusudur, bu da matematğin nesne alanıdır²⁶. Bilgi ve varlık kategorileri arasında bir yaklaşmanın olmadığı ya da pek az olduğu yerlerde de aynı kesinliği aramanın ne kadar yanlış olacağı apaçıktır.

Real ve İdeal Varlığın Bilgisi— a priori ve a posteriori Bilgiler

Hartmann, real varlığın tabakaları yanında, genel olarak real ve ideal varlığın bilgisini, bu varlık alanlarında *a priori* ve *a posteriori* bilgilerin durumunu da ele alır. Ona göre real varlığın hem *a posteriori* hem de *a priori* bilgisi olanaklı iken, ideal varlığın yalnızca *a priori* bilgisi olanaklı olmaktadır. Tekliğe sahip olan, belirli bir zamanda (ve çoğunlukla da uzamda) olan real varlığın *a posteriori*, bu özellikleri taşımayan ideal varlığın da yalnız *a priori* bilgisinin olmasından doğal bir şey yoktur. Daha çok araştırılması gereken, real varlığın nasıl *a priori*,

²⁶ a. g. y., s. 26 (147).

yani genelgeçer ve zorunlu bilgisinin olabildiğidir. Hartmann bunu, bir yandan her bilmede kimi *a priori* unsurların —Kant'ın her türlü algılamada gördüğü ve her algılamanın önkoşulunu oluşturan saf görünün formları olan zaman ve uzam gibi— bulunduğunu göstererek; bir yandan da bilgi ve varlık kategorilerinin ilişkisinden, kategorilerin temel ilişkisi denilen ilişkiden hareketle açıklamaya çalışır. Varlık ve bilgi kategorilerinin kısmî özdeşliği, *a priori* nesne bilgisinin koşulunu oluşturmaktadır²⁷.

Hartmann mantık, matematik ve değerler ile özerin, öze ilişkin yasaların ve estetik nesnelerin oluşturduğu varlık alanını ideal varlık alanı diye adlandırır. Mantık, matematik ve değerler, kendi başlarına, başka birşeye dayanmadan varoldukları için Hartmann onlara "serbest ideal varolanlar"; ötekilere ise bunlar ancak başka bir nesneye bağlı olarak varolabildikleri için "bağımlı ideal varolanlar" der²⁸. Ama bu her iki türüyle de ideal varlık genellik özelliği göstermekte, gerçekleştirilmelerinden bağımsız olarak varolabilmektedirler.

Matematikte açıkça görüldüğü gibi, ideal nesnelerin bilgileri tamamen *a priori* niteliktedir; bu varlık alanında *a posteriori* bilgiden söz edilemez; çünkü burada ne teklik, birkerelik ne de zamansallık söz konusudur; çünkü ideal varlığın bilgisinde deney yoktur. İdeal varlık alanında yalnız genel olan vardır. Bu ise, bu varlık alanına ilişkin bir *a posteriori* bilginin olanaksız olması demektir. Bu nedenle ideal varlığa ilişkin her türlü bilgi *a priori* bilgidir.

Doğruluk ve Doğruluk Ölçütü

Nesnenin varlık tarzına bağlı olarak real ve ideal varlığa ilişkin bilgiler arasındaki farklılık, bu bilgilerin doğruluğuna ve bu bilgilere ilişkin doğruluk ölçütüne de aynen yansımaktadır. Doğruluktan anlaşılan, bilinçteki nesnenin tasarımının nesneye uygun düşmesidir²⁹. Bilinçteki tasarım nesneye uygun ise bilgi doğru, değilse bilgi yanlıştır. Doğruluk, öznde yeni oluşan tasarıma ilişkin birşey olmasına karşılık, yalnız bu tasarımın bir özelliği değildir; bilinçteki tasarımın kendisinden bağımsız bir varolan olan nesneye kurduğu bağlantıya ilişkin bir özelliktir. Bu nedenle de aşkın bir bağlantının sonucu olarak bilgi gibi doğruluk da aşkındır. Bu aşkınlık ise bilgi ilişkisinin doğasından kaynaklanmaktadır. Bilgi ilişkisinin ontolojik çözümlemesi, hem bilinçteki tasarım (imge) ile

²⁷ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 377- 378.

²⁸ a. g. y. , s. 481-484.

²⁹ a. g. y. , s. 83.

bilinç dışındaki nesnenin farklılığını hem de bu ilişkinin aşkınlığını açıkça ortaya koymaktadır.

Doğrulukta varolanla bir bağlantı söz konusu olduğundan, doğruluğun ontolojik bir yanı da vardır; ama yine de doğruluk ontolojik değil, saf gnoseolojiktir. Doğru ya da yanlış olan, şeyin kendisi değil, onun bilgisidir. Bu nedenle doğruluk sorunu ne mantıksal ve psikolojik bir sorun ne de ontolojik bir sorundur. Gerçi bilginin ontolojik olarak belirlenmesi nedeniyle, doğruluk da dolaylı olarak belirlenmektedir; ama doğru ve yanlış farkı yalnız bilgidedir, yalnız bilgiler doğru ya da yanlıştır³⁰. Bu nedenle doğruluk, doğruluk bilincinden bağımsız olarak varlığını sürdürür. Şüphe ya da kesinlik bir bilginin doğruluğunu etkilemez. Varolan bir olgunun ifadesi olan bir tümcenin doğruluğu, onun doğruluğunu başka hiçbirse düşünmemiş ya da dile getirmemiş olsa da doğru olarak kalır. Onun geçerliği de zaman üstü, sonsuz ve saltıktır³¹. Doğruluk yalnızca tüm özneler için değil, aynı zamanda tüm zamanlar için de geçerli olan bir genelliğe sahiptir. Hem de bu yalnız içerikleri zaman dışı şeyler olan matematiğin ve mantığın nesnel ve genelgeçer olan tümceleri için değil, aynı zamanda bir kez olan, "şimdi ve burada olan" içerikli olgu doğruları için de geçerlidir. İçerik zamansal olsa da içeriğin doğruluğu zaman dışıdır. Hartmann bu söylediklerini bir örnekle açıklamaya çalışır: Sokrates'in İ.Ö. 395 yılında zehir içerek öldüğü bir nesne durumudur. Gerçi bu yalnız bir kez olmuştur; ama onun öyle olduğu tarihsel doğrusu, bütün zamanlar için doğruluğunu sürdürür. Bu, olayın günün birinde tamamen unutulup unutulmamasından da bağımsızdır. Diyelim ki, biz tarihsel olarak yanlış bilgilendirildik, bu durumda bu tümce yalnız şimdi değil, doğru sayıldığı zamanlarda da doğru değildir. Öyleyse doğruluğun ebediliği, her türlü ideal bilgide olduğu gibi, içeriğin zamansal ya da zaman dışı olmasından bağımsızdır³².

Doğruluğa ilişkin tüm bu saptamalar, doğruluk fenomeninin bir başka ögesi olan "doğruluk bilinci" için geçerli değildir. Hartmann'a göre doğruluk saltıktır; ama doğruluk bilinci saltık değildir. Çünkü bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı, öznesinin ona ilişkin bir bilincinin olup olmamasından; bilenin kendi bilgisinin doğruluğunu doğru olmayandan ayırıp ayıramamasından bağımsızdır. Buna karşılık, nesnenin tasarımı ile nesnenin uyuşması olarak anlaşılan doğruluğun, özne tarafından bilinmesiyle ve doğru olanı olmayandan ayırabilmesiyle ilgili olan doğruluk ölçütü saltık değildir. Çünkü bir doğruluk ölçütü doğruluk

30 a. g. y., s. 421.

31 a. g. y., s. 423.

32 a. g. y., s. 424.

bilincine bağlıdır; ama doğruluk, doğruluk bilincinden bağımsızdır³³, belli bir zamanda doğru sayılmış olmasından ve kabul edilip edilmemesinden bağımsız olarak varlığını sürdürür³⁴. Bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı, bilgi öznesinin doğruluğa ilişkin bir bilincinin olup olmamasından, hatta bilen kişinin, kendi bilgisinin doğruluğunu, yanlışlığından ayıramamasından da bağımsızdır.

Nesnenin bilinçteki tasarımının aşkın nesneye uygun düşüp düşmediğini saptamaya yönelik bir doğruluk ölçütünün olanaklı olup olmadığı sorusuna Hartmann olumlu yanıt verir. Böyle bir ölçüt olanaklıdır; ama bu saltık değil, görelî ve negatif bir doğruluk ölçütüdür. Böyle bir doğruluk ölçütü içinse kendilerini negatif doğruluk ölçütünün hizmetine sunan iki yeterince ayrışık bilgi kaynağının varolması gerekmektedir. Ancak bu iki kaynağın yeterince ayrışık ve birbirinden farklı olması durumunda, bunlardan biri diğeri için doğrulayıcı olabilmektedir³⁵. İkisi de bir ve aynı real nesnenin kavranılışı olan iki bilgi kaynağının birbirine uygunluğunda Hartmann'ın görelî doğruluk ölçütü varlık temelini bulmaktadır³⁶.

Bu noktada iki bilgi kaynağına ilişkin farklılık kendisini göstermektedir. Real ve ideal varlığın bilgisine ilişkin doğruluk ölçütleri, söz konusu iki bilgi kaynağının farklılıkları nedeniyle aynı değildirlir. Real varlığın bilgisinde bu iki kaynak *a priori* ve *a posteriori* bilgilerdir. Genel yasa biçimi taşıyan, genellik ve zorunluluk özelliği gösteren *a priori* bilgiye karşılık *a posteriori* bilgi tamamıyla tek bir olaya ya da nesne durumuna bağlı kalmakta, olgusal ve rastlantısal özellik göstermektedir. Bu özellikleriyle iki bilgi kaynağı kendi başlarına varolmakta; yeterince ayrışık ve kendi başına olan bu iki kaynaktan birisi diğeri için doğrulayıcı olabilmektedir³⁷.

Buna karşılık ideal varlığın bilgisinde real varlığın bilgisinde görülen bu iki bilgi kaynağını, bu iki bilgi türünü bulmak mümkün değildir. İdeal varlığın bilgisi *a priori* bilgidir. İdeal varlık yalnız genelliklerin alanı olduğu için, bu genelliğin bilgisi de yalnız genel bilgi olmaktadır. Tüm genel bilgiler de zorunlu olarak *a priori*dir. Bu nedenle ideal varlığın bilgisinde *a posteriori* bir ikinci öge bulunmaz. Bunun sonucu olarak, ideal varlık alanında bu iki bilgi türüne dayalı bir doğruluk ölçütü de elde edilemez³⁸.

³³ a. g. y., s. 427.

³⁴ N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 13 (134).

³⁵ I. Junker, *Nicolai Hartmann als Erkenntnistheoretiker*, 1953, s. 138.

³⁶ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 430.

³⁷ a. g. y., s. 438.

³⁸ Hartmann ideal varlığın varlıksal özelliklerinden kaynaklanan bu sorunu ideal *a priori* bilgide bulduğu iki farklı kaynaka, doğrudan görü ile dolaylı bakış ikiliği

Sonuç olarak, bilginin doğruluğu ve kesinliği sorununda olduğu gibi, doğruluk ölçütü sorununda da nesnenin ait olduğu varlık alanının ontolojik özellikleri önemli rol oynamaktadır. Varlık tarzları arasındaki farklılığı dikkate almayan, her türlü varolanı, bunun sonucu da her türlü bilgiyi türdeş gören bilgi görüşlerinin içine düştükleri çıkmazların nedeni burada yatmaktadır. Çünkü ontolojisiz epistemoloji yapma çabalarının karşılaştığı sorunların çoğu buradan kaynaklanmaktadır.

Ontolojik Bakış Açısından Bilgide Görelilik Sorunu

Doğruluğun görelliliği sorunu da, bilgiye yalnızca öznenin bir yaratısı, yalnızca bir bilinç fenomeni olarak bakıp, bilgi ilişkisinin öteki yanını, nesne ya da varolan yanını göz ardı etmenin sonuçlarından birisidir. Bilme konusu ele alındığında, her zaman bilen öznenin yola çıkıldığı için, öznenin nasıl olup ta kendi nesnesiyle ilişkiye girdiği anlaşılamıyor; bunun sonunda da her iki alandaki aşkınlığın yol açtığı uçurum kapatılmaz gibi görünüyordu. Ama ontolojik bakışla, bilgi bağlantısının öznenin real dünyanın bir unsuru olarak içinde bulunduğu birçok varlık bağlantılarından birisi olduğu anlaşıldığında, durum tümüyle değişmektedir. Özne ile nesne alanları arasında varmış gibi görünen uçurum tamamen ortadan kalkmaktadır. Bu uçurumun ortadan kalkmasıyla da, bu önyargıdan, yani bilme ediminin çözümlenmesi için yanlış bir hareket noktasının seçilmiş olmasından kaynaklanan bir *aporia* de ortadan kalkmaktadır. Görelilik sorunu da, bilginin ontolojik çözümlemesi yoluyla aydınlatılabilecek sorunlardan biridir. Hartmann görellilik sorununun Yeni Ontolojinin temeli üzerinde incelenip, zararsız hale getirilebileceği düşüncesindedir.

Ona göre her görelilik, kendisini görelilik kılan bir şeyi şart koşar. Bugün doğru sayılan şey yarın yanlış sayılıyorsa, bu değişimin nedenleri üzerinde durmak gerekir. Eğer bu nedenler Pragmatizm ve Tarihsiciliğin iddia ettikleri gibi, insanın değişen yaşam durumlarında yatıyorsa, bu durumda doğruluk, insanın genel durumundaki tarihsel değişmeye görelilik olarak ortaya çıkmaktadır. Ama bu değişimin kendisi görelilik değildir; doğruluğun varlığı insanın onu kabul edip etmemesine de bağlı değildir. Varlık düzeyinde her şey, olaylar, olup bitenler, durumlar oldukları gibi varolmaktadır; hiçbir görelilik içermemektedirler. Bunlara ilişkin bilgilerin doğrulukları ve yanlışlıkları da hiçbir görelilik taşımaz; çünkü bu bilgilerin doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen, kişilerin —farklı olabilen ve değişebilen— görüşleri değil, onların nesnelere uygun düşüp

düşmemeleridir. Belirli bir bilginin nesnesine ne derece uygun düştüğü sorusu da, uygun düşüp düşmemenin saltık anlamında bir değişikliğe yol açmaz; çünkü bu, doğruluk sorusunun ötesinde bir sorudur: Doğruluk ölçütüne ilişkin sorudur. Bu da —yukarıda da tartıştığımız gibi— bilgi kuramının çözebileceği bir sorundur*.

Bilgide Ontolojik Bakıştan Antropolojik Bakışa Geçiş

Bu nedenle bilgi sorunlarına bilgikuramsal bakışın yerini ontolojik bakışa bırakması gerekmektedir. Ontolojiye dönüş, yalnızca bilgi ilişkilerinin varlık ilişkileri olarak; bilgi ediminin aşkın bir edim olarak; nesnenin de nesneleştirme ötesinde bir varolan olarak ele alınması değildir. Ontolojiye dönüş asıl doğal bakışa, *intentio recta*ya geri döndürür³⁹. Bu ise, bilgi ilişkisinin içinde yer aldığı real dünyadaki varlık ilişkileriyle bağlantısında ele alınmasını gerektirir. Aşkın bir edim olarak bilgi, aşkın edimlerden yalnızca birisidir. Eyleme ve isteme, sevmeye ve nefret etme, tecrübe etme ve acı çekme, umut etme ve korkma edimleri de bilgiyle aynı türden edimlerdir. Bilgi bu edimler arasında oldukça ikincil bir ilişki olmasına karşılık, oldukça kendine özgü ve benzersiz bir ilişkidir. Çünkü insanın kendisini saran dünyaya uyumu bilgiye bağlıdır. Öncelikle yaşamın sürdürülmesi için organizmanın hizmetinde olan bilgi, sonra daha yüksek pratik hedeflere yönelir; en sonunda da her türlü amaçtan sıyrılarak saf seyre, dünyanın bu şekilde kavranmasına hizmet eder⁴⁰.

Böylece bilginin genel yaşam ve varlık bağlantıları içinde doğru bir biçimde konumlandırılması ilk kez gerçekleşir. Ontolojik bakış sonuçta bilginin yaşam ve tarihle bağlantısının yeniden kurulmasını, daha yerinde bir deyişle, varolan bağlantının yeniden görülmesini sağlar. Doğası gereği bilğimiz, içinde yer aldığı dünyada, kişilerin yürüyecekleri yolları bulmalarının bir aracıdır; bu pratik amaca hizmet eder. Bu nedenle şeyssel-maddesel varlıkların verilmişliğinin, iç yaşantıların verilmişliğine göre oldukça düşük gerçekleştiği görülmektedir; çünkü iç yaşantıların verilmişliği yalnız gereksiz değil, aynı zamanda engelleyicidir de. Dolayısıyla iç yaşamın gizliliği organik olarak amaca uygundur. Buna karşılık dış dünyayı bilmeye gereksinim duyarız; çünkü burada bilme, şeyleri kendi kullanımına hazır hale getirme ve içinde yaşadığımız

* Bkz. N. Hartmann, "Neue Ontologie in Deutschland", *Kleinere Schriften I*, Walter de Gruyter, 1955, Berlin, s. 89.

³⁹ N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 15 (136).

⁴⁰ a. g. y., s. 17 (138).

dünyaya, —yaşamın gerekli kıldığı sınırlar çerçevesinde— egemen olabilme olanağı anlamına gelmektedir⁴¹.

Bu örneğin bize gösterdiği gibi, verilmişliğin oldukça birbiri içine geçmiş derecelerinin anlaşılması, ancak insan doğasının, insanın dünya içindeki yerinin dikkate alınmasıyla mümkündür. Bunlar bilgi sorunlarının kaçınılmaz olarak, büyük ölçekli antropolojik sorunlar bağlamında ele alınmasını zorunlu kılmaktadır⁴².

Antropolojik bakışla bilgi, tinin içinde geliştiği, kendisinden önce varolan dünyaya kendisini uydurmasıdır. Ancak uyma yalnızca biyolojik olarak ele alınamaz; çünkü insanın, kendi tinsel yaşamı da içinde olmak üzere, belirleyicilerinden biri olduğu bu uyum süreci tarih boyunca devam eder. Burada bilgi dünyaya uyumayı, dünyada yön bulmayı sağlayan bir etkindir; bu, her anında insanın kendi tinsel durumlarının da yer aldığı, sürekli değişen dünyaya ayak uydurmaktır. Bu türden bir uyma, özü gereği sade uyumdan öte bir şeydir; çünkü bu uyum, insanın özünün biçimlendirilmesini, onun egemen kılınmasını ve yükseltilmesini de içinde taşımaktadır. Ama bilgide yalnız saf ilerleme yoktur; tinin yolu girişiktir, yanılğı ve sapmalarla doludur. Ama yine de bilgide ilerleme, derini kavrama ve bütün olarak görme eğilimi vardır⁴³.

Bilgideki her türlü tarihsel ilerlemenin, düşünce biçimlerindeki ve kavramlardaki her türlü dönüşümün arkasında yatan ve onların özünü oluşturan şey ise, bilgi kategorilerinin geçirdikleri dönüşümdür. Bu dönüşüm, insanın içinde yer aldığı dünyaya uyum sürecine kendisini uydurur. Ama bilgi süreci, büyük oranda tarihteki tinsel yaşam sürecinin bir parçasıdır; bu süreci belirliyen de esas olarak insanın içinde yer aldığı dünyaya uyma, bağlanma eğiliminin bir parçasıdır; bilgi süreci, bu eğilimden ancak bir soyutlamayla ayrılabilir. Bilgi kuramına uzun süredir böyle bir soyutlama egemen durumdadır. Buna son vermek ancak günümüz antropolojisinde yaşanan köklü değişimle olanaklı hale gelmiştir⁴⁴. Bilginin yaşamla ve tarihle olan ve bugün unutulmuş olan bağları, antropolojiyle yeniden kurulabilecektir. Ontolojinin ışığında bu bağlantı yeniden hak ettiği yeri alacaktır. Bu bağlantının kurulmasıyla bilgi tekrar varoluş dünyasına, hem de kişisel varoluşun varlık alanına olduğu kadar tarihsel ve ortak varoluş alanına da girmiş olacaktır. Dünyaya uyum yalnızca biyolojik anlamda bir uyum değildir; çünkü insanın uyum süreci tarihsel-tinsel yaşamda da sürmektedir⁴⁵. Bu daha çok tinsel uyumdur ve

⁴¹ a. g. y., s. 21 (142).

⁴² a. g. y., s. 21 (142).

⁴³ a. g. y., s. 41 (162).

⁴⁴ a. g. y., s. 52 (173).

⁴⁵ a. g. y., s. 53 (174).

tinsel yaşamın tarihsel sürecinde gerçekleşir. Bu tür bir uyum sürecinin kavranabileceği bilgi alanı da antropolojidir; bu da antropolojinin yalnız biyolojik olanda sapanıp kalmaması, insanın tinsel-kültürel yaşamını da kendi fenomen alanı içine alması durumunda söz konusudur⁴⁶.

Bilgiye ontolojinin ışığında bakmanın, bilgiyi tüm boyutlarıyla kavramanın bizi götürdüğü yer, onun antropolojik yanının ortaya çıkarılmasıdır. Bu ise "bilginin yaşam ve tarihle olan bağları"nın ortaya çıkarılmasından, "bilginin genel yaşam ve varlık bağlantıları içinde doğru bir biçimde konumlandırılması"ndan başka bir şey değildir. Bilgi nesnesinin, yani bilginin kendisinin dünyadaki asıl yeri de ancak böylece, ontolojinin ışığında ortaya çıkar. Biz kendimizi, tinsel öz olarak, dünyanın ortasında durur buluruz; her türlü varlığa ilişkin bilgi de buna dayanır. Kendi yerimizi kavramamız da bilginin bir başarısıdır⁴⁷.

N. Hartmann'ın yeni ontolojisiyle günümüzün bilgikuramsal sorunlarına bakmak, günümüzün kimi yaygın bilgi görüşlerinin içine düştükleri çıkmazların nedenini gözler önüne serecek, birçok tartışmayı sona erdirecektir. Çünkü başta doğruluğun göreliliği sorunu olmak üzere, birçok bilgikuramsal sorunun aydınlatılmasında, bilgiye nesnesinden, nesnenin varlıksal yapı özelliğinden hareketle bakmanın —bugün hemen hemen unutulmuş olan bu tür bir bakmanın— ne kadar yol açıcı olabildiğinin en açık göstergesi Hartmann'ın bilgi görüşü ve bu yoldan giderek daha ileri adımlar atanların felsefedeki başarılarıdır. Bilgi nesnesini unutan bilgi görüşlerine, ontolojik bakışı ve başarılarını bir kez daha anımsatmak, gerek bu kitabın dilimize çevrilmesinin, gerekse bu giriş yazısının yazılmasının ana amaçlarından biridir.

Harun Tepe

Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie¹

I

Eng verbunden mit dem Kategorienproblem geht das Erkenntnisproblem seinen Weg durch die Geschichte. Überall, wo es um den apriorischen Einschlag der Erkenntnis geht, nähern sich die beiden Probleme einander; wo es um das aposteriorische Gegenglied geht, oder auch nur um das Wahrheitsbewußtsein und seine Kriterien, um historische Relativität der Gültigkeit sowie um Methodenfragen, klaffen sie weit auseinander. Das hat seinen einfachen Grund darin, daß alles Wissen a priori auf einem Verhältnis der Erkenntniskategorien zu den Gegenstandskategorien beruht, einerlei, was man im übrigen unter den letzteren versteht und mit welchen Erkenntnismitteln man sie zu fassen sucht.

Die reife Formel dieses Kategorienverhältnisses wurde auf dem Boden des transzendentalen Idealismus von Kant gefunden und als Identitätsthese ausgesprochen². Sie wurde dann durch die spekulativen Systeme des deutschen Idealismus völlig verdeckt und in dem langjährigen Kampf des Positivismus gegen die letzteren vergessen. Erst die weiseren unter den Neukantianern haben sie aus ihrer Vergessenheit wieder hervorgeholt und sie an die ihr gebührende Stelle gesetzt³, — auch sie immer noch auf idealistischen Voraussetzungen fußend und ohne die ganze Tragweite des von Kant Geleisteten erfassen zu können, denn zu ihrem vollen Sinn kommt die Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien erst auf dem Boden der Ontologie. Erst hier gelingt es, die ganze Spannweite des Erkenntnisverhältnisses wiederzugewinnen, wie sie einst in den Theorien der Alten klar erschaut und dann von der Skepsis in ihrer Rätselhaftigkeit begriffen, wenn auch keineswegs positiv ausgeschöpft worden war.

Was es damit auf sich hat, die Erkenntnis im Lichte der Ontologie neu zu sehen und zum Problem zu machen, davon gewinnt man einen Eindruck, wenn man sich vergegenwärtigt, was für eine Umwälzung sich in ihrer Auffassung seit dem Anfang unseres Jahrhunderts vollzogen hat. An sie zu gemahnen, ist auch heute noch geboten, weil Reste der alten Auffassung bis in unsere Zeit stehen geblieben sind und sich im philo-

¹ Als Vortrag in der Münchener Kantgesellschaft gehalten am 26. 4. 49. Der Text ist teilweise verändert und bedeutend erweitert.

² Vgl. die vorige Abhandlung, S. 91f. (Ziele und Wege der Kategorialanalyse).

³ Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung 1871.

ONTOLOJİNİN IŞIĞINDA BİLGİ¹

Tarih boyunca bilgi sorunu, kategoriler sorunuyla sıkı bir bağlantı içinde bulunur. Bilgide *a priori* yanın söz konusu olduğu her durumda, bu iki sorun birbirine yaklaşmakta; bilgide *a posteriori* yanın ağırlık kazandığı veya yalnız doğruluk bilincinin ve bunun ölçütlerinin ya da geçerliliğin tarihsel göreliliğinin ve yöntem sorunlarının söz konusu olduğu durumlarda ise, bu iki sorun birbirinden uzaklaşmaktadır. Bunun en basit nedeni, nesne kategorilerinden ne anlaşılrsa anlaşılın, bu kategoriler hangi bilme yollarıyla bilinmeye çalışılırsa çalışılın, her türlü bilginin, *a priori* olarak, bilgi kategorileriyle nesne kategorilerinin ilişkisine dayanmasıdır.

Bu kategoriler ilişkisinin gelişmiş bir ifadesi, transsendental idealizm temelinde Kant tarafından bulunmuş ve özdeşlik tezi olarak ifade edilmiştir². Ama bu tez daha sonraları Alman İdealizminin kurgusal sistemleriyle tamamen gölgede bırakılmış, Pozitivizmin Alman İdealizmine karşı yürüttüğü yıllarca süren savaşım sonucu da unutulup gitmiştir. Ancak daha sonraları, Yeni Kantçıların daha bilge olanları onu bu unutulmuşluğundan çekip çıkarmış ve onu hak ettiği konuma getirmişlerdir³;—fakat bu da idealist varsayımlara dayalı biçimde ve Kant'ın başardığını tüm genişliğiyle kavramadan yapılmıştır; çünkü bilgi ve varlık kategorilerinin özdeşliği tezi, ancak ontoloji temelinde tam anlam kazanmaktadır. Sonuna kadar pozitif olarak tüketilmemiş olsa da, Eskiçağ filozoflarının kuramlarının açıkça gördüğü ve Şüphecilerin bu ilişkideki çözülmezliği kavradığı gibi, bilgi bağlantısını tüm boyutlarıyla yeniden kavramak ancak burada, ontoloji temelinde başarılabilir.

Yüzyılımızın başından bu yana bilgi görüşlerinin geçirdiği köklü değişiklikler göz önüne alınırsa, bilgiye ontolojinin ışığında bakmanın ve onu bu ışıktaki sorunlaştırmının ne anlama geldiği konusunda bir fikir sahibi olunabilir. Bunu bize anımsatacak şeyler bugün de vardır; eski görüşlerin kalıntıları günümüze kadar ulaşmış, günümüz felsefe

¹ Bu yazı, 26.4.1949 tarihinde Münih Kant Gesellschaft'ta sunulan bildirinin kısmen değiştirilmiş ve önemli ölçüde geliştirilmiş metnidir.

² S.91'deki bir önceki yazıyla (Ziele und Wege der Kategorialanalyse) karşılaştırın. [Bu sayfa numarası, bu yazının ilk kez yayımlandığı, Hartmann'ın *Kleinere Schriften* 1. cildine göre verilmiştir—H. Tepe].

³ Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871.

sophischen Schrifttum von heute immer wieder geltend machen. Es handelt sich in diesen Atavismen um gewisse Rückstände der Theorie, daß Erkennen ein „Hervorbringen“ im Bewußtsein ist, ein „Bilden“ der Vorstellungen und Begriffe, zum mindesten aber ein „Umbilden“, ein Prozeß, der sich synthetisch im Urteil vollzieht.

Diese Auffassung gilt ihren Vertretern als Kantisch und glaubt sich auf die Autorität der Kritik der reinen Vernunft stützen zu können. Und in der Tat finden sich bei Kant Wendungen und ganze Partien, die ihr Recht zu geben scheinen; am deutlichsten wohl in der „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ (der 2. Ausgabe), wo die Objekte geradezu erst durch die „Verstandeshandlung“ der Synthesis zustandekommen sollen. Man vergißt dabei freilich, daß sich manches Gegenteilige aus derselben Kritik der reinen Vernunft anführen läßt.

Aber wie dem auch sei, jedenfalls hat sich diese Auffassung der Erkenntnis als die „transzendente“ seither festgesetzt, und eine lange Reihe schwerwiegender Folgen ist aus ihr gezogen worden. Denn keineswegs nur die eigentlich idealistischen Theorien stützen sich auf sie, sondern genau ebenso auch der Korrelativismus, der von der Unlöslichkeit der Bezogenheit von Subjekt und Objekt aufeinander ausgeht, desgleichen die Philosophie des Als Ob, die Phänomenologie Husserlscher Prägung (in den „Ideen“), ja sogar der historische Relativismus des Seins und der Wahrheit. Der letztere ist gewiß sehr verschieden, je nachdem, worauf das, was wir Wahrheit nennen, relativ gesetzt wird; aber der Grundgedanke bleibt doch der, daß wir an die Gegenstände, wie sie „sind“, nicht herankommen und nichts als die wechselnden Auffassungen von ihnen zurückbehalten.

Das läuft auf die Vernichtung alles echten Wissens hinaus. Nicht nur der Sinn des Unterschiedes von wahr und unwahr wird aufgehoben, sondern auch der eigentliche Sinn des Gegenstandseins, ja des Seins überhaupt. Von einem Realen, das unabhängig vom Subjekt bestände, läßt sich dann überhaupt nicht mehr sprechen. Und so steht schließlich die Erkenntnis ohne eigentlichen Gegenstand da, ist also auch gar nicht mehr das, was man ursprünglich mit ihr meinte, — Erkenntnis.

Daß hierdurch die Geisteswissenschaften bis auf ihren Wesenskern herab zerstört werden, ist wohlbekannt und oft genug ausführlich gezeigt worden. Ob man das nun als höchstes Verdienst des Relativismus preist oder als seinen Fehler rügt, macht an der Sache keinen Unterschied. Überhaupt geht es hier nicht um Werturteile über Theorien, sondern um das Erkenntnisproblem, soweit sie es in ihrer Weise berühren und zu behandeln suchen; und zwar unabhängig davon, ob sie es bewußt aufgreifen oder nur nebenbei und gleichsam ungewollt auf eine bestimmte Lösung hinausdrängen. Wichtig bleibt nur, daß ihre Resultate auf der ganzen Linie negativ bleiben und sich in gefährlicher Weise der Skepsis nähern. Wobei sie dann schließlich dem Zirkel unterliegen, dem alles rein negativistische Vorgehen verfällt: sie fallen unter ihr eigenes Gesetz der Aufhebung eindeutiger Wahrheit und heben damit sich selbst auf.

yapıtlarında bugün de kendilerini göstermektedir. Bu atavizmlerde görülen, bir kuramın belirli bir kalıntısıdır: Bu kalıntı, bilmenin, bilinçteki bir "yaratma", kavramların ve tasarımların "kurulması" olduğu, en azından bir "yeniden kurma", sentetik olarak yargılarda gerçekleşen bir süreç olduğudur.

Bu görüş, savunucularınca oldukça Kantçı sayılır; bunun da *Saf Aklın Eleştirisi*nin otoritesine dayandığına inanırlar. Gerçekten de Kant'ta bunu haklı çıkarır görünen ifadeler ve bölümler vardır; en açık olarak da bu, nesnelerin ilk olarak "anlama yetisinin" sentezi sonucu varolduklarının ileri sürüldüğü yerde, (*Eleştiri*'nin 2. basımın) "Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Transsendental Dedüksiyonu" bölümü'nde görülmektedir. Ne var ki aynı *Saf Aklın Eleştirisi*nden hareketle bunun tam karşıtı düşüncelerin de öne sürülebileceği gözardı edilmektedir

Durum ne olursa olsun, bu bilgi görüşü "transsendental" bir görüş olarak o günden bu yana daha da yerleşmiş, bundan da bir dizi önemli başka sonuç çıkarılmıştır. Çünkü bu görüşe dayanan, yalnız idealist kuramlar değildir; aynı şekilde özne ve nesnenin bağlantısının birbirlerinden ayrılmazlığı noktasından yola çıkan korrelativizm, Sanki Felsefesi, Husserl'in damgasını taşıyan ("*İdeen*"de ortaya koyduğu) fenomenoloji, hatta doğruluk ve varlığa ilişkin tarihsel görelilik görüşü de buna dayanmaktadır. Sonuncusu, doğruluk olarak adlandırdığımız şeyin neye göreli sayıldığına göre büyük farklılıklar göstermektedir; ama ana düşünce hep aynıdır: Biz nesneleri "oldukları" gibi bilemeyiz, onlara ilişkin bizde kalan tek şey değişken kavrayışlardır.

Bu, hakikî bilginin yok edilmesine götürür. Ortadan kaldırılan yalnızca doğru olan ve doğru olmayan ayrımının anlamı değildir; aynı zamanda nesne olmanın asıl anlamı, hatta varlığın anlamıdır. Artık öznenen bağımsız bir real varoldandan söz edilemez. Sonuçta bilgi hakikî bir nesneden yoksun kalır; böyle olunca, kelimenin esas anlamıyla kastedilen şey de, yani bilgi de bilgi olmaktan çıkar.

Bu şekilde tin bilimlerinin özlerine kadar tahrip edildikleri, herkesçe bilinen, sıkça ayrıntılarıyla da gösterilen birşeydir. Bunun göreliliğin bir başarısı olarak övülmesi ya da bir hatası olarak kınanması birşeyi değiştirmez. Burada söz konusu olan, kuramlara ilişkin değer yargılarında bulunmak değil, bu kuramların kendilerine göre ele aldıkları ve irdelemeye çalıştıkları bilgi sorunudur; bunların ise bilgi sorununu bilinçli olarak mı ele aldıkları, yoksa sorunu istemiyerek, yan konu olarak ele alıp, belirli bir çözüme gitmek zorunda mı kaldıkları önemli değildir. Burada önemli olan, bu kuramların sonuçlarının tüm gelişme çizgileri boyunca olumsuz kalması ve tehlikeli bir biçimde süphecilğe yaklaşmış olmalarıdır. Böylece sonuçta bu kuramlar, herşeyin saf olumsuz bir şekilde oluştuğu bir kısır döngüye düşerler: Açık bir doğruluğun olmadığının ilişkin kendi koydukları yasaya tabi olurlar, böylece de kendilerini ortadan kaldırır.

Aber auch die Naturwissenschaft geht in unseren Tagen, wo sie sich vor erkenntnistheoretische Fragen gestellt sieht, ähnliche Wege. Der Positivismus geht davon aus, daß die empirischen Gegebenheiten, weil sie in Sinnesdaten wurzeln, subjektiv sind; er sucht sie also durch ein Objektives zu ersetzen. Das Objektive findet er in der mathematischen Formel. Er entfernt sich damit von der Anschauung, macht sich unabhängig von ihr. Diesen Prozeß nennt er „Objektivierung“, und das Kriterium der Objektivität ist die Eindeutigkeit der Formel. Die so erreichte Bestimmung des Gegenstandes beruht aber auf einer sehr bestimmten Operation des Verstandes. Sie ist also relativ auf ein sehr eigenartiges und verantwortungsreiches menschliches Tun. Die Relativität freilich zeigt sich nicht überall, sondern nur an den Grenzen des Gelingens, die seinem Tun gezogen sind. Diese Grenzen aber kommen gerade im heutigen Stadium der theoretischen Physik zutage, sie zeigen sich in der Mikromechanik der atomaren Prozesse als Grenzen der „Objektivierbarkeit“. Und das hat zur Folge, daß dieser Art des Vorgehens der Gegenstand selbst relativiert auf das menschliche Tun erscheint.

Daß es sich hier in Wirklichkeit nur um das Erscheinen einer Erkennbarkeitsgrenze handelt, daß diese also gar nicht den Gegenstand selbst — also den mikrophysikalischen Vorgang als solchen —, sondern nur seine Faßbarkeit mit den Mitteln der gewohnten „Objektivierung“ betrifft, ist von positivistischer Einstellung aus nicht durchschaubar. Der Physiker weiß es meist gar nicht, ein wie geläufiges Phänomen das Auftauchen von Erkennbarkeitsgrenzen auf allen Wissenschaftsgebieten ist, wie sehr es sich überall um ein vorsichtig sich herantastendes Vordringen handelt. Die meisten Wissenschaften haben es ja mit viel komplizierteren Gegenständen zu tun als er. Ja, es entgeht ihm nur zu leicht, wie sehr auch seine eigenen Gegenstände die Mittel mathematischer Fassung übersteigen. Sind doch in jeder Gleichung, die er aufstellt, die Substrate quantitativer Bestimmung etwas schon Vorausgesetztes, in der Größenbestimmung und im Größenverhältnis nicht Aufgehendes. Nicht nur Raumstrecke, zeitliche Dauer, Bewegung, Geschwindigkeit, sondern auch Kraft, Energie, Arbeit und sogar mehr modellartige Grundbegriffe wie Korpuskel, Welle, Feld, bilden solche Substrate. Und erst an ihnen ergibt die quantitative Bestimmung ein sinnvolles Bild. Gerade diese Substrate aber, und am meisten die letztgenannten, verlieren auf den in Frage stehenden Problemgebieten ihre eindeutige Bestimmtheit. Die Modelle reichen nicht zu. Setzt man das eine ein, so versagt die Ortsbestimmung; ersetzt man es durch das andere, so wird die Bewegung ungreifbar.

Das sind heute allbekannte und vielbesprochene Dinge. Der Auffassungen sind viele, aber die Ratlosigkeit ist im Grunde überall die gleiche. Kann man sich wundern, wenn der Physiker sich schließlich auf die aller physischen Gegenständlichkeit heterogene und seinen Überlegungen wesensfremde Subjektivität zurückgeworfen sieht? Hat er sich aber einmal auf sie besonnen, die er von ihren viel näheren Zugangsgebieten aus

Günümüzde doğa bilimleri de, bilgikuramsal sorunlarla yüzyüze geldiğinde ayrı yolu izlemektedirler. Pozitivizm, deneyle verilmiş olanları, duyu verilerine dayandıkları için öznel bulur ve onların yerine nesnel bir şey koymaya çalışır. Bu nesnel olanı da matematiksel formüllerde bulur. Böylece pozitivizm kendisini görüden uzaklaştırır, görüden bağımsız kılar. Bu süreci "nesneleştirme" diye adlandırırken, nesnelliğin ölçütü olarak da formülün açıklığını (tek anlamlılığını) görür. Ama bu yolla ulaşılan nesne belirlenimi de, anlama yetisinin belirli bir işlemine dayanmaktadır. Bu nedenle de o, oldukça kendine özgü ve sorumluluk dolu olan bir insan edimine göreli kalmaktadır. Şüphesiz bu görelilik her yerde ortaya çıkmaz, yalnızca başarılarımızla o edime çizilen sınırların zorlandığı yerde kendini gösterir. Kuramsal fiziğin bugün ulaştığı düzeyde bu sınırlar belirgin biçimde ortaya çıkmakta, "nesneleştirilebilirliğin" sınırları olarak, mikromekanığın atomik süreçlerinde kendilerini göstermektedir. Bunun sonucu ise, bu tür bir ele alışı nesnenin, insanın edimlerine göreli kılınmış görünmesidir.

Gerçekte burada söz konusu olanın yalnızca bir bilinebilirlik sınırının görünümü olduğu, hiçbir şekilde nesnenin kendisine —yani nesnenin mikro-fiziksel oluşumuna— ilişkin olmadığı, yalnızca nesnenin bilinen "nesneleştirme" yollarıyla kavranabilirliğine ilişkin olduğu, pozitivist bakışla pek görülemez. Fizikçi çoğunlukla, tüm bilim alanlarında bilinebilirlik sınırlarının ortaya çıkmasının ne kadar sıradan bir fenomen olduğunu, burada nasıl temkinli bir şekilde ve el yordamıyla ilerleyen bir araştırmanın sözkonusu olduğunu bilmez. Bilimlerin çoğu fizikçinin nesnelerinden çok daha karmaşık nesnelerle uğraşmaktadır. Fiziğin kendine özgü nesneleri için matematiksel kavrama araçlarının ne kadar yetersiz olduğunu fizikçi kolayca gözden geçirir. Fizikçinin ortaya koyduğu her eşitlikte, —niceliklere ilişkin belirlemelerde ve bağlantılarda görülmeyen— niceliksel belirlenime ilişkin kalıcı öğeler zaten varsayılmıştır. Yalnız mekânla ilgili mesafe, zamanla ilgili süre, hareket ve hız değil; güce, enerjiye ve işe, hatta modele ilişkin temel kavramlar olan çekirdek, dalga, alan gibi kavramlar da bu türden temeller oluşturmaktadır. Ancak onlara dayanan niceliksel bir saptama anlamlı bir imge sağlar. Ama özellikle bu türden temeller, esas olarak da son sözü edilenler, tartışmalı sorun alanlarında açıklıklarını yitirmektedir. Burada modeller yeterli olmamaktadır. Birisi esas alındığında yer belirlenimi eksik kalmakta, diğeri esas alındığında ise, hareket kavranılmaz olmaktadır.

Bugün bunlar herkesçe bilinen ve üzerinde çok konuşulan şeylerdir. Çok sayıda görüş vardır, ama temelde çaresizlik hepsinde aynıdır. Eğer sonuçta fizikçi, her türlü fiziksel nesnellikle heterojen ve kendi düşüncelerini tamamen yabancı olan öznelliğe düştüğünü görürse, bu şaşılacak birşey midir? Öznelliği öznelliğe çok daha yakın olan alanlardan tanımayan fizikçinin, bir kere öznelliğin bilincine vardığında,

nicht kennt, ist es da nicht geradezu notwendig, daß er von ihr den falschen Gebrauch macht, sie verkehrt einsetzt und den physikalischen Vorgang selbst für von ihr beeinflußt hält?

Erkenntnistheoretisch läßt sich indessen unschwer zeigen, wo der Fehler liegt. Er liegt im ersten Ausgangspunkt der positivistischen Einstellung. Der Ausgangspunkt ist die oben erwähnte Überzeugung, daß Erkenntnis in einem geistigen Bilden bestehe; und da das Bilden von einem Gegebenen anhebt, so muß es die Form des „Umbildens“ haben. Setzt man nun das Gegebene dem Inhalt nach dem Mannigfaltigen der Wahrnehmung gleich, der Seinsweise nach aber dem Wirklichen — so also, wie die unweisen Neukantianer es verstanden, — so resultiert, daß der Verstand im wissenschaftlichen Vorgehen das gegebene Wirkliche in ein mehr oder weniger Unwirkliches umgestaltet und dieses sein Tun für Erkenntnis ausgibt.

Hier liegt nun greifbar das *πρῶτον ψεῦδος* zutage. Denn dieses Vorgehen ist das genaue Gegenteil von dem, was echte Wissenschaft tut. Gerade das Wirkliche ist niemals als solches gegeben, weder durch die Sinne noch in sonst einer elementaren Erkenntnisform, die dem Tun der Wissenschaft schon vorgearbeitet hätte. Das Wirkliche vielmehr soll immer erst gefunden werden. Wäre es schon gegeben, so bedürfte es keines weiteren Eindringens und keiner wissenschaftlichen Methode mehr. „Wirklich“ im strengen Sinne ist eben nur das real Seiende, und zwar unabhängig davon, ob und wie weit es erkannt, oder auch nur gegeben ist, ohne verstanden zu sein.

Zwischen dem sinnlich Gegebenen und dem Wirklichen spannt sich die ganze lange Reihe der Erkenntnisstufen — vom anschaulichen Erleben über die mannigfachen Stadien der Erfahrung bis zur wissenschaftlich genauen Problemstellung und Problembehandlung. Diesen langen Stufengang schreitet die Erkenntnis nur selten einmal auf einem engen Teilgebiet bis zu Ende; zumeist nehmen die Rätsel, die das Gegebene aufgibt, in ihrem Fortschreiten noch zu, und hinter gelösten Problemen tauchen neue Probleme auf, die durch die Bewältigung jener erst sichtbar werden. Ja, die Erfahrung der Wissenschaft lehrt uns, daß wir immer wieder zum Gegebenen zurückkehren müssen, um es auszus schöpfen, denn die ersten Zugriffe, mit denen wir uns seiner bemächtigen, pflegen ganz unvollständig und ungenau zu sein. Es ist schon eine hohe wissenschaftliche Besinnung erforderlich, um auch nur die Phänomene als solche zureichend zu registrieren. Erst nach ihrer rechtmäßigen Erfassung und Beschreibung kann eine fruchtbare Problemstellung erfolgen; und erst von einer solchen aus kann man hoffen, Lösungen zu finden, die den Namen verdienen, und zu größerer Übersicht der Zusammenhänge, der eigentlichen „Theorie“ zu gelangen.

In diesen drei Hauptetappen — Phänomen, Problem, Theorie — bewegt sich alles wissenschaftliche Vordringen. Aber auch das garantiert noch keineswegs das Durchdringen bis zum Wirklichen. Und gerade in

onu yanlış kullanması, tersinden kullanması ve fiziksel olayların bu öznellikten etkilendiğini düşünmesi neredeyse kaçınılmaz değil midir?

Aslında hatanın nerede olduğunu bilgikuramsal olarak göstermek güç değildir. Hata, pozitivist tutumun ilk çıkış noktasındadır. Çıkış noktası, yukarıda anıldığı üzere, bilginin tinsel bir kurma olduğu düşüncesidir; bu kurma da bir verilmiş olandan yola çıktığı için, bir "yeniden kurma" şeklinde gerçekleşmiş olmalıdır. Verilmiş olan, içeriği açısından algı çeşitliliğiyle aynı şey, varlık tarzı açısından da gerçek olanla aynı şey sayılırsa, —bilge olmayan Yeni Kantçıların yaptıkları gibi— sonuçta, bilimsel işleyişte anlama yetisi, verilmiş olan gerçeklikten az ya da çok gerçek olmayan birşey oluşturur, bunu da bilgi diye sunar.

Burada açıkça kavranır bir biçimde $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$ gün ışığına çıkar. Çünkü bu işleyiş, hakikî bilimin yaptığının tam tersidir. Özellikle gerçek olan hiçbir zaman gerçek olarak verilmez; ne duyular yoluyla verilir, ne de bilimin yaptığınyı yapabilmesi için önceden hazırlanması söz konusu olan bazı temel bilgi formları yoluyla. Gerçek olan hep bulunması gereken bir şeydir. Eğer gerçek olan önceden verilmiş bir şey olsaydı, daha öte bir nüfuz etmeye ve bir bilimsel yönleme gereksinim duymazdı. En kesin anlamıyla "gerçek" yalnız bu real varolandır—hem de bilinip bilinmemesinden ve ne derece bilindiğinden veya kavranmaksızın sadece verilmiş olmasından da bağımsız olarak varolandır.

Duyusal olarak verilmiş olan ile gerçek olan arasında —deneyin çeşitli aşamalarına ilişkin görüsel yaşantıdan, tam bilimsel bir sorunlaştırmaya ve sorunu incelemeye kadar— uzun bir bilgi basamakları dizisi yer alır. Bu uzun ve basamaklı yolu bilgi oldukça seyrek olarak, ancak dar bir alanda sonuna kadar yürür; çoğunlukla, verilmiş olanın ortaya çıkardığı bilmeceler, bilgi ilerlerken daha da artar ve çözülen sorunların arkasından, bu sorunların çözülmesiyle kendini gösteren yeni sorunlar ortaya çıkar. Bilimsel deneyim bize, sorunu sonuna kadar tüketebilmek için, tekrar tekrar verilmiş olana geri dönmemizin gerekli olduğunu öğretir; çünkü kendilerine dayanarak verilmiş olan üzerine egemenlik sağladığımız ilk bilme girişimleri, genelde bütünüyle belirsiz ve eksik kalmaktadır. Bu tür fenomenleri yeterince saptayabilmek için bile yüksek bir bilimsel bilinç düzeyine erişmek gerekmektedir. Ancak bu fenomenlerin doğru olarak kavranmasından ve betimlenmesinden sonra, verimli bir sorunlaştırma olabilir; ve ancak bu tür bir sorunlaştırmadan hareketle, çözüm adını hak eden çözümlerin bulunmasına ve bağlantıların daha geniş bir kavranılışına, yani asıl "kuram"a ulaşılması umulabilir.

Bilimsel araştırma hep şu üç aşamayı —fenomen, sorun, kuram aşamalarını— izler. Ama bu da gerçeğe ulaşmayı hiçbir şekilde garanti edemez. Özellikle en önemli temel sorunlarda bilgi, yalnızca gerçeğe

den wichtigsten Grundproblemen bleibt die Erkenntnis bloße Annäherung an das Wirkliche. Diese Annäherung jedoch ist nicht zu unterschätzen. Wie sie in der Technik, in der Medizin, im Wirtschaftsleben zu sehr beachtlichen Resultaten geführt hat, so ist sie auch in der reinen Wissenschaft und im philosophischen Ausbau unseres Weltbildes das eigentlich Haltbare und Reelle, mit dem wir zu rechnen haben. Wie groß die unerkannten Restbestände der uns umgebenden Welt und unseres eigenen Wesens auch sein mögen, der Bruchteil des Erkannten bleibt deswegen doch auf allen Gebieten echtes Erkanntes und macht den Grundbestand aller unserer Orientierung in der Welt aus. An solcher Orientierung aber hängt praktisch wie theoretisch die Stellung des Menschen in der Welt, genau so sehr wie sein Wissen um sein eigenes Wesen; und beides verändert sich geschichtlich mit jedem Zuwachs der Erkenntnis.

Mit den letzten Überlegungen stehen wir bereits mitten in der neuen Auffassung der Erkenntnis, wie sie sich im Lichte der Ontologie darstellt. Soweit aber ist alles nur ein Vorgriff. Zur richtigen Klarstellung der Sachlage bedarf es noch eines weiteren Ausholens: weder die subjektivistische noch die relativistische, noch auch die positivistische Sehweise ist mit einer bloßen Kritik der Begriffe des geistigen Bildens, Umbildens oder Objektivierens schon erledigt. Dahinter steht eine tiefere Quelle des Irrtums, und diese ist jetzt aufzudecken.

Sieht man sich nämlich diese Begriffe näher an, so findet man, daß in ihnen nicht nur das Wesen der Erkenntnis, sondern auch das des Erkenntnisgegenstandes verfehlt ist. Auf den Gegenstand aber kommt es der Erkenntnis an, auf ihn ist sie gerichtet; er soll erfaßt werden, von ihm zeugt alle Gegebenheit, und in ihn sucht alles wissenschaftliche Verstehen einzudringen.

Wie eigentlich denken sich die in der Tradition des 19. Jahrhunderts gewachsenen Theorien den Gegenstand der Erkenntnis? Um es gleich zu sagen: sie haben ihn weitgehend mit der Vorstellung, mit dem Begriff, mit dem durch die Theorie von ihm gewonnenen Bilde verwechselt. Nicht als hätten sie bewußt ihn mit der Vorstellung gleichgesetzt, wohl aber haben sie den Grenzstrich zwischen ihm und ihr verwischt, den Unterschied verschwinden lassen. Auf diesen Unterschied aber kam alles an. Denn die Vorstellung ist im Bewußtsein, ist selbst ein Bewußtseinsgebilde und kommt selbständig, ohne tragende Bewußtseinssphäre (die *cogitatio Descartes'*) nicht vor; und dasselbe gilt vom Begriff und jeder sonstigen Art des Bildes, das wir uns vom Gegenstande machen. Der Gegenstand selbst dagegen besteht bewußtseinsunabhängig, und zwar nicht nur soweit er ein räumlich-materieller ist, sondern ebenso sehr auch als menschlich-seelischer, personaler oder geschichtlich-geistiger Gegenstand. Einem und demselben Gegenstande — z. B. einer realen, lebenden Person mit bestimmten Charakterzügen — entsprechen im erkennenden Bewußtsein der Mitlebenden unzählige, inhaltlich verschiedene Charakterbilder, je nach dem Umfang des Verständnisses und der Tiefe des Ein-

yaklaşma olarak kalır. Ama bu yaklaşmayı da küçümsemek gerekir. Böyle bir yaklaşma nasıl teknikte, tıpta, ekonomi yaşamında önemli bazı sonuçlara yol açmış ise, aynı şekilde, bu yaklaşma salt bilimde ve dünya tasarımıımızın felsefî şekillenmesinde de hep hesaba katılması gereken asıl dayanıklı ve sağlam temeli meydana getirir. Bizi kuşatan dünya ve kendi yapımızla ilgili bilinmeden kalanlar alanı ne kadar büyük olursa olsun, bu bilinenler kısmı tüm bilgi alanlarında bundan dolayı asıl bilinen olarak kalır, dünyadaki her türlü yön bulmamızın temelini oluşturan da bu kısımdır. İnsanın kendi yapısına ilişkin bilgisi gibi, teorik ve pratik olarak dünyadaki yeri de, bu çeşit yön bulmaya bağlıdır; her ikisi de tarihsel olarak bilginin her artışıyla değişime uğramaktadır.

Son olarak yapılan açıklamalarla, ontolojinin ışığında kendini gösteren yeni bilgi görüşünün tam da ortasında durmaktayız zaten. Ama bütün bunlar sadece bir ön girişim. Durumun tam olarak açıklığa kavuşturulması için daha ileri adımların atılması gerekmektedir. Tinsel kurma, yeniden kurma ve nesneleştirme kavramlarının yalnızca eleştirisiyle, ne öznelci, ne göreci, ne de pozitivist görüş tarzı halledilmiş olur. Tüm bunların arkasında yanılının daha derin bir nedeni bulunmaktadır; şimdi işte bu yanılığın kaynağı ortaya çıkarılacak.

Bu kavramlara yakından bakılırsa görülür ki, bu kavramlarda yalnız bilginin neliği değil, bilgi nesnesinin neliği de kaybolmuştur. Ama bilgi nesneye bağlıdır, ona yönelir; nesne kavranmalıdır, tüm verilmişlik nesneden kaynaklanır ve her türlü bilimsel kavrayış nesneye nüfuz etmeye çalışır.

19.yüzyılın geleneği içinde ortaya çıkmış olan kuramlar bilgi nesnesini nasıl düşünüyorlardı? Hemen söyleyelim: Bu kuramlar nesneyi büyük ölçüde tasarım, kavram, kuram yoluyla nesneden elde edilmiş olan imgeyle karıştırdılar. Bunlar nesneyi bilerek tasarım ile özdeşleştirmiş olmasalar bile, tasarım ile nesne arasındaki sınır çizgisini bulanıklaştırmışlar, sonuçta ikisi arasındaki farkın yok olmasına yol açmışlardır. Amaherşey bu farka bağlıydı. Çünkü tasarım bilinçtedir, kendisi bir bilinç oluşumudur ve kendisini taşıyan bir bilinç alanı (Descartes'in *cogitatio*'su) olmaksızın, kendi başına var olamaz; aynı şey kavram için veya bizim nesneden hareketle oluşturduğumuz diğer imge türleri için de geçerlidir. Buna karşılık nesnenin kendisi bilinçten bağımsız olarak vardır ve yalnız mekânsal-maddî nesneler değil, insanla ilgili, ruhsal, kişisel veya tarihsel-tinsel nesneler de kendi başına vardır. Bir ve aynı nesneye —örneğin belirli bir kişiliği olan gerçek, yaşayan bir insana— ilişkin olarak, onunla aynı zamanda yaşayan insanların bilinçlerinde, bu insanların anlayış [kapasitelerinin] genişliğine ve kavrama derinliğine göre, bu kişinin sayılamayacak kadar çok sayıda ve içerik olarak farklı karakter imgeleri bulunmaktadır. Bir imgeyi diğerleriyle karıştıran olursa, o

dringens. Wer hier das eine mit dem anderen verwechseln wollte, würde dem Menschen sehr unrecht tun, ihn seiner Lebenswirklichkeit berauben und ihn in die Sphäre der schwankenden Meinungen auflösen.

Das sieht, wenn man es so beim rechten Namen nennt, ungeheuer selbstverständlich aus, als lohnte es sich gar nicht, ein Wort darüber zu verlieren. Und doch, übergeht man dieses Grundphänomen mit Schweigen, stellt man es nicht ausdrücklich fest und versichert man sich nicht in aller Bewußtheit seines Bestehens, so zerfließt es einem unter den Händen, und man steht unversehens mitten im uferlosen Relativismus der Meinungen. Man verliert die Perspektive auf die Einheit und Bewußtseinsunabhängigkeit der realen Welt aus den Augen und behält nichts als die Auffassungen, Begriffe und Vorstellungen zurück. Geht man aber von diesen allein aus, so verliert man auch die eigene Stellung als in der Welt stehender Mensch aus der Sicht, und die anthropologische Auffassung des eigenen Menschenwesens wird schief.

Wie kommt es nun, daß der Begriff des Gegenstandes so verfehlt werden konnte, während doch die natürliche Einstellung vor aller Reflexion den Gegenstand eindeutig als etwas selbständig Dastehendes versteht, was unabhängig von aller Meinung und Auffassung, von Begriff und Urteil dasteht? Man kann hierauf nicht wieder antworten: weil er mit der Vorstellung verwechselt wurde. Vielmehr ist zu fragen: wie konnte er denn mit der Vorstellung verwechselt werden, wo doch das unverbildete Bewußtsein, wenn es überhaupt einmal auf die Vorstellung aufmerksam wird (was z. B. stets im Streit der Meinungen geschieht), ihn niemals mit ihr verwechselt?

Darauf ist zu antworten, daß es eine sehr alte Überlegung gibt, die das Gegenüber von Gegenstand und Vorstellung aufhebt. Sie lautet etwa so: was wissen wir denn vom Gegenstande, was nicht in unserer Vorstellung von ihm bestünde? Der Begriff, das Urteil stehen ja selbst in der Ebene der Vorstellung und sind Umbildungen der Vorstellung. Was also bleibt ihr „gegenüber“? Im Grunde ist wohl das Gegenüberstehen selbst nur ein in unserer Vorstellungsweise Bestehendes, die Unabhängigkeit des Gegenstandes von der Meinung selbst nur eine gemeinte. „Setzt“ man ihn im Urteil als ansichseienden, so ist das Ansichsein ein bloß gesetztes; denkt man ihn sich als selbständiges Gebilde außer dem Bewußtsein, so ist die Selbständigkeit, und mit ihr das Außensein, ein bloß gedachtes. Dieses Argument ist der sog. „Zirkel des Denkens“.

Wo bleibt also das der Vorstellung, und überhaupt dem Bewußtsein Gegenüberstehende? Man kann auch fragen: wo ist der Gegenstand geblieben? Er ist nicht mehr zu finden. Der Zirkel des Denkens hat ihn aufgelöst. Dann aber war es ja in der Tat überflüssig, Gegenstand und Vorstellung einander gegenüberstehen zu lassen; desgleichen Gegenstand und Gedanke, Begriff, Urteil, Meinung. Darum haben Theorien, die konsequent in dieser Richtung weiterdachten, den Schluß gezogen, daß die Gegenüberstellung nichts als eine unnütze „Verdoppelung“ ist.

insana büyük bir haksızlık yapılmış, o kendi yaşam gerçekliğinden yoksun kılınmış, değişken kanıların oluşturduğu ortama terketmiş olur.

Ama bunun adı doğru konursa, bu tamamen doğal görünür; üzerine söz etmeye bile değmez. Fakat bu temel fenomen dile getirilmez, açık bir biçimde ifade edilmez ve varlığı tam bilinçli bir şekilde saptanmaz ise, su gibi akıp gider ve insan kendini aniden kanıların uçsuz bucaksız göreliliği ortasında bulur. Real dünyanın birliği ve bilinçten bağımsızlığı gözden kaçır; geriye görüşler, kavramlar ve tasarımlardan başka birşey kalmaz. Ama yalnız bunlardan yola çıktığında, insanın dünyada yer alan bir varlık olarak kendine özgü yeri de gözden kaçır ve kendi yapısına ilişkin antropolojik görüş de başarılı olamaz.

Her türlü refleksiyondan önce gelen doğal bakış, nesneyi açık bir biçimde kendi başına varolan bir şey, her türlü görüş ve anlayıştan, kavram ve yargıdan bağımsız bir şey olarak görürken, nasıl oldu da nesne kavramı bu kadar yanlış anlaşılabilir? Bu soru, "çünkü nesne tasarımla karıştırıldı" biçiminde de yanıtlanamaz. Burada daha çok şunu sormak gerekir: Doğal-bozulmamış bilinç, tasarıma dikkati çekildiğinde (örn. fikir tartışmalarında hep olduğu gibi) bir kez olsun nesneyi tasarımla karıştırmazken, nesne nasıl olup da tasarımla karıştırılabilir?

Bu soru, nesne ve tasarımın karşılıklı varolmalarını ortadan kaldıran çok eski bir düşüncenin varlığından söz edilerek yanıtlanabilir. Bu görüş yaklaşık olarak şöyle dile getirilebilir: Nesne hakkında, nesneye ilişkin tasarımımda bulunmayan neyi biliyoruz? Kavram, yargı zaten tasarım düzeyinde yer alırlar ve tasarımın yeniden kurulmasıyla oluşan şeylerdir. Öyleyse tasarımın "karşısında duran" şey de nedir? Temelde karşılıklı varolma, yalnızca tasarımlama biçimimizde vardır; nesnenin[ona ilişkin bir] görüşten bağımsızlığı, yalnızca kastedilen birşeydir. Bir yargıda nesne kendinde-varolan olarak [sav olarak] "konuyorsa", kendinde-varolan yalnızca [sav olarak] konan birşeydir; nesne bilincin dışında yer alan ve kendi başına varolan bir oluşum olarak düşünülüyorsa, bu durumda kendibaşınalık ve onunla birlikte dışarıda olma da sadece düşünülmüş bir şeydir. Bu kanıt, "kısır döngü" denilen şeydir.

Öyleyse, tasarımın, sonuç olarak da bilincin karşısında yer alan şey nerededir? Aynı şekilde, "nesne nerededir?" diye sorulabilir. Artık onu bulmak mümkün değildir. Düşüncedeki kısır döngü nesneyi ortadan kaldırmıştır. Aslında nesne ile tasarımı, aynı şekilde de nesne ile düşünceyi, kavram, yargı ve görüşü bile karşılıklı varolan şeyler olarak düşünmek de pek gerekli değildir. Bu nedenle, ısrarla hep bu yönde düşünmeyi sürdüren kuramlar, özne ve nesneyi birbirinden ayırıp karşı karşıya koymanın yararsız bir "ikileştirme" olduğu sonucuna vardılar.

Wir kennen in jedem Falle nur ein Gebilde, und nicht zwei. Man kann dieses Eine ruhig den Gegenstand nennen. Aber sinnvollerweise sprechen kann man von ihm nur als dem in der Vorstellung (Gedanken, Begriff usw.) gegebenen.

Diese Gedankengänge waren noch um die Jahrhundertwende allen philosophischen Richtungen geläufig, obwohl sie in sehr verschiedenen Wendungen auftraten. Und bei vielen von ihnen standen sie in ungebrochenem Ansehen. Erst die neu aufkommende Ontologie hat hier Bresche geschlagen, und zwar dadurch, daß sie das Erkenntnisphänomen von Grund aus neu sehen und beschreiben lernte. Die methodische Technik des Sehens und Beschreibens, die hierzu erforderlich war, lernte sie von der inzwischen arbeitsfähig gewordenen Phänomenologie, deren transzendente Einseitigkeit sie dazu freilich erst abstreifen mußte.

II

Was eigentlich fehlte jenem „transzendentalen“ Erkenntnisbegriff — denn so nannte man ihn in den neukantischen Schulen, obgleich er sich vom ursprünglichen Sinn der Transzendentalphilosophie sichtlich entfernt hatte? Es fehlte ihm die erste Grundlage, die den Sachverhalt erschöpfende Beschreibung des Erkenntnisphänomens. Es war in ihm eine Seite des Phänomens übersehen worden, und zwar eine ganz wesentliche: diese nämlich, daß Erkenntnis ein transzendenter Akt ist, ein Akt, der über die Grenzen des Bewußtseins hinausgreift.

Man kann freilich darum streiten, ob es so etwas gibt, ob das Hinausgreifen und das Erfassen seiender Gegenstände nicht Täuschung ist. Aber man muß sich darüber klar sein, daß man dann vielmehr darum streitet, ob es überhaupt Erkenntnis gibt. Und damit eben beginnt die ontologische Überlegung, daß sie, statt um solche Dinge zu streiten, mit dem „Phänomen“ der Transzendenz im Erkenntnisverhältnis Ernst macht und nun umgekehrt danach fragt, was unter dem Sein des Gegenstandes zu verstehen ist, und was unter dem Erkenntnisakt selbst zu verstehen ist, sofern er auf dieses Sein hin transzendiert.

Und damit hängt es zusammen, daß sie den Zirkel des Denkens nicht einfach hinnimmt, sondern zu sprengen sucht, die Verdoppelung der inhaltlichen Gebilde nicht ablehnt, sondern zu deuten strebt, das innere „Bilden“ aber nicht als Hervorbringen des Gegenstandes, sondern als einen anderen, nur die Vorstellung betreffenden Prozeß versteht, der den Gegenstand völlig unbeeinflußt läßt.

Fangen wir mit dem Zirkel des Denkens als der extremsten These an. Ist es eigentlich wahr, daß das Denken nichts als den eigenen Gedanken denkt, der Gedanke aber nichts als sich selbst faßt? Ist es nicht umgekehrt so, daß das Denken doppelte Intentionalität hat, daß es, indem es den Gedanken denkt, eben damit und durch ihn hindurch einen Gegenstand denkt, der seinerseits etwas ganz anderes, aber eben darum das Eigentliche ist, das der Gedanke meint?

Çünkü sonuçta bilinen tek bir yapı vardır, iki değil. Bu tek şey de nesne diye adlandırılabilir. Ama anlamlı bir biçimde nesneden, ancak tasarımıda (düşüncede, kavramda v.b.) verilen şey olarak söz edilebilir.

Çok farklı bağlamlarda ortaya çıkmış da olsalar, bu düşünce doğrultularına, bu yüzyılın başında tüm felsefe akımlarında rastlanabiliyordu. Birçoğunda da sürekli saygı görüyorlardı. Ancak yeni ortaya çıkan ontoloji, bilgi sorununu temelinden yeni baştan ele alıp ortaya koyarak, bunda bir gedik açtı. Ontoloji, bunun için gerekli olan yeni görme ve betimleme tekniğini bu arada kullanılabilir hale gelen fenomenolojiden öğrendi; ama ontolojinin öncelikle fenomenolojiyi transsendental tek yanlılığından kurtarması gerekiyordu.

II

Bu "transsendental" bilgi kavramında eksik olan neydi? Kavram transsendental felsefedeki asıl anlamından açıkça uzaklaşmış olmasına karşın, Yeni Kantçı okullarda bu şekilde adlandırılmıştı. Eksik olan onun ilk temeliydi, bilgi fenomenini oluşturanın tüketici bir betimlemesiydi. Böylece fenomenin bir yanı, hem de oldukça önemli bir yanı gözden kaçırılmıştı: Bilmenin aşkın bir edim, bilincin sınırları dışına çıkan bir edim olduğu.

Şüphesiz böyle birşeyin olup olmadığı, böyle bir kendi dışına çıkmanın ve varolan nesneleri kavramanın bir kuruntu olup olmadığı da tartışılabilir. Ama bununla asıl tartışılan şey, bilginin olup olmadığıdır. Ne var ki bu tür şeyleri tartışmak yerine, bilgi bağlantısındaki aşkınlık "fenomen"i ciddiye alınır, öncekinin tam tersine, nesnenin varlığıyla ve varolana uzanarak kendi alanı dışına çıkan bilme edimiyle neyin anlaşılması gerektiği sorulursa, işte bununla ontolojik bakış başlamış olur.

Ontolojik bakışın düşünmedeki kısır döngüyü olduğu gibi kabul etmeyip onu kırmaya çalışması, içeriksel oluşumun bir ikileştirme olduğunu yadsımayıp, aksine onu yorumlamaya çalışması, (bilinçteki) iç "oluşumun" nesnenin meydana getirilmesi değil, nesne üzerinde hiçbir etkisi bulunmayan, yalnız tasarımı ilişkin bir süreç olduğunu göstermeye çalışması buna bağlıdır.

En uç tez olan düşünmedeki kısır döngüyle işe başlayalım. Düşünmenin kendi düşünceleri dışında birşeyi düşünmediği, düşüncenin ise kendi düşünceleri dışında birşeyi kavramadığı doğru mudur? Tam tersine düşünmenin, düşünceyi düşünen, onunla, kendisinden tamamen farklı olan —fakat tam da bu nedenle, düşünceyle asıl kastedilen şey olan— bir nesneyi düşündüğü, yani düşünmenin çifte yönelimli olduğu doğru değil midir?

In der Tat, niemand denkt um des Gedankens willen. Das wäre ein unfruchtbares Denken. Sondern der Gedanke selbst ist um eines anderen willen. Und dieses andere ist das Seiende. So wenigstens ist es, wenn das Denken nicht bloßes Gedankenspiel, nicht Träumerei oder Phantasie ist, sondern reelles, in den Lebenszusammenhang eingefügtes, suchendes und findendes Denken. Und nur von diesem braucht die Rede zu sein. Der Zirkel des Denkens ignoriert dieses Grundphänomen. Ihm liegt eine undurchschaute Äquivokation zugrunde. Wir sagen „ich denke den Gedanken“, aber auch „ich denke die Sache“ (etwa den Sachverhalt, das Ergebnis). Denke ich die Sache zutreffend so, wie sie ist, so koinzidiert der Gedanke inhaltlich mit ihr, und dann sind Gedanke und Sache dem Inhalte nach nicht unterscheidbar, der Seinsweise nach aber bleiben sie grundverschieden. Denn der Gedanke besteht nur in mente, die Sache aber nach wie vor extra mentem. Der Zirkel des Denkens bemerkt das nicht; er meint, die Sache sei, wenn sie gedacht werde, selbst nur Gedanke. Damit hebt er den Sinn des reellen Denkens auf und behält nichts als den Leerlauf des Gedankenspiels zurück.

Wie das Denken es macht, den Gedanken schon in der Intention zu transzendieren und zur Sache zu gelangen, ist eine Frage. Diese kann sich erst in größerem Problemzusammenhang lösen; denn nicht allein das Denken transzendiert das Bewußtsein, sondern noch viele andere Akte, die fundamentalen und tiefer im Lebenszusammenhang verwurzelt sind. Aber hier stehen wir noch nicht beim „Problem“ des Denkens, sondern erst bei seinem Phänomen. Und dieses muß zuvor richtig beschrieben sein. Das Phänomen aber zeigt als ersten Grundzug die doppelte Intention. Damit ist der eherne Ring der Bewußtseinsimmanenz in ihm gesprengt.

Nun aber geht es im Erkenntnisphänomen gar nicht einmal um das Denken. Wohl gibt es erkennendes Denken, aber es gibt auch das leerlaufende Denken — das träumende, phantasierende oder konstruktive. Das Erkennen dagegen gibt es nicht leerlaufend. Erkenntnis ist immer transzendent, ihr geht es immer um den Gegenstand, wie er „ist“, nicht wie er gedacht wird, und alle ihre Zurüstungen gelten seiner Erfassung.

Der transzendenten Akte gibt es viele. Das Lieben und Hassen sind von dieser Art, denn sie gelten der realen Person, das Wollen und Handeln, denn sie intendieren etwas Reales in der realen Welt; desgleichen das Erleben und Erfahren, aber auch das Erwarten, Befürchten und Erhoffen, denn sie sind auf den realen Strom der Ereignisse gerichtet, und selbst ihre Irrtümer bleiben noch an ihn gefesselt. Die Erkenntnis — und zwar auf allen ihren Stufen, von der Wahrnehmung aufwärts bis zum Erforschen — ist nur einer unter diesen transzendenten wissenschaftlichen Akten, und keineswegs der erste oder grundlegende. Sie setzt jene anderen schon voraus, ist auf die von ihnen erschlossene umgebende Welt schon bezogen, ja sie steht in ihren Anfängen noch ganz in deren Dienst. Erst spät erlangt sie ihnen gegenüber Selbständigkeit.

Aslında kimse düşünmek için düşünmez. Bu, verimsiz bir düşünme olurdu. Aksine, düşünce hep başka bir şeye ilişkindir. Bu başka şey de varolandır. En azından, eğer düşünmek yalnız bir düşünce oyunu, hayal kurma veya fantazi değil de, gerçek, yaşamla bağı kurulmuş, arayan ve bulan bir düşünme ise, bu böyledir. Ve yalnız bunun üzerine konuşulması gerekir. Düşünmedeki kısır döngü bu temel fenomeni görmezlikten gelir. Bunun nedeni ise görülemeyen bir çift-anlamlılıktır. Genel olarak "...düşünceyi düşünüyorum" diyoruz, ama aynı zamanda "... şeyleri (olgu durumunu, sonucu) de düşünüyorum" diyoruz. Şeyi nasılsa öyle düşündüğüm zaman, düşünce içerikle çakışır, o zaman da düşünce ve şey, içerik bakımından birbirlerinden ayrılamazlar, ama varlık tarzları açısından temeldeki farklılıkları sürmektedir. Çünkü düşünce yalnız zihindedir; şey ise düşünülmenden önce olduğu gibi, [düşünüldükten] sonra da zihnin dışındadır. Düşüncedeki kısır döngü bunu farketmez; şey düşünüldüğünde, onun yalnız düşünce olduğu sanılır. Bununla da hakikî düşünmenin anlamını ortadan kaldırır ve geriye kalan boş düşünce oyunundan başka bir şey değildir.

Sorun düşünmenin, düşünceyi daha yönelimde nasıl aştığı ve şeye nasıl ulaştığıdır. Bu sorun ancak daha geniş bir sorun bağlamı içinde çözülebilir, çünkü bilinci aşan yalnızca düşünme değildir; çok daha temel olan, yaşamda çok daha derin ve kök salmış başka birçok edim de bilinci aşar. Ama burada henüz düşünme "sorunu"yla değil, hâlâ düşünme fenomeniyle karşı karşıyayız. Öncelikle bunun doğru betimlenmesi gerekir. Fenomenin gösterdiği ilk temel özellik, çifte "yönelim"dir. Böylece bilincin içkinliğinin demir halkası, bu özellik sayesinde kırılmış olur.

Ama bilgi fenomeninde sorun, hiç de düşünmeyle ilgili değildir. Bilen, bilgi ortaya koyan düşünme vardır, ama boş işleyen düşünme —hayal eden, fantaziler üreten, kurgulayan düşünme— de vardır. Buna karşılık boş bilme diye birşey yoktur. Bilgi daima aşkındır, onun için önemli olan nesnenin nasıl düşünüldüğü değil, nesnenin nasıl "olduğu"dur; tüm bilgi donanımı da nesnenin kavranması içindir.

Aşkın edimler çoktur. Sevmek ve nefret etmek bu türden edimlerdir; çünkü bunlar yaşayan kişinin özellikleridir; istemek ve eylemek de öyledir; çünkü bu edimler real dünyadaki real bir şeye yönelmektedirler; aynı şey yaşantı ve deneyim ile ümit etme, korkma için de geçerlidir, çünkü bunlar da real olup bitenlerin akışına yöneliktirler, yanıldıklarında da bu aynı akışa bağlı kalmaktadırlar. Bilme —algılamadan araştırmaya kadar her düzeyde— bu aşkın bilimsel edimlerden yalnızca biridir; ama kesinlikle ilk ya da temel edim değildir. Bilme, daha baştan diğerlerini varsayar; diğer edimler tarafından yol açılmış olan çevresindeki dünyaya yöneliktir ve ilk başlarda tamamıyla bu edimlerin hizmetindedir. Ancak daha sonraları onlar karşısında bağımsızlık kazanır.

Aus dieser Einbettung in den größeren Aktzusammenhang, der die Verbundenheit des Menschen mit der Welt außer ihm trägt, wird es verständlich, daß die doppelte Intentionalität dem Erkennen erst recht eigentümlich ist. Und hier erst wird sie zum wesentlichen Grundmoment: immer entspricht im erkennenden Bewußtsein ein inhaltliches Gebilde dem Gegenstande außer ihm, ein Gegenbild des Gegenstandes, einerlei ob es ein bloßes Wahrnehmungsbild oder Vorstellung, Begriff, Urteil, Theorie oder Weltbild sein mag. Immer bleibt es ein vom Gegenstande Verschiedenes, das auf ihn zutreffen oder nicht zutreffen kann; im ersteren Falle nennen wir es wahr, im letzteren unwahr. Und schon die bloße Tatsache, daß wir im Erkenntnishaushalt Wahrheit und Unwahrheit grundsätzlich unterscheiden — wenn wir auch im Einzelfalle kein Kriterium dafür haben —, beweist zur Genüge, daß der Gegenstand dem Bewußtsein unaufhebbar gegenüber bleibt und weit entfernt ist, mit dem Erkenntnisgebilde zusammenzufallen.

Dieses Verhältnis bildet die Grundlage des ontologisch verstandenen Erkenntnisbegriffs. Man sieht von hier aus ohne weiteres, daß Erkenntnis im Grunde ein Seinsverhältnis ist, ein solches nämlich zwischen seiendem Subjekt und ebenso seiendem Objekt. In diesem Verhältnis bleibt das Objekt nicht nur dem Subjekt gegenüber selbständig, sondern auch völlig unverändert und gleichsam unberührt, während im Subjekt sich etwas verändert, ein neues Etwas entsteht: die Vorstellung, oder allgemein das Erkenntnisgebilde. Das Verhältnis wird auf diese Weise ein dreigliedriges: Subjekt — Erkenntnisgebilde — Gegenstand. Und allem Eindringen der Erkenntnis in den Gegenstand entspricht ein inhaltlicher Zuwachs am Erkenntnisgebilde.

Damit ist zugleich auch der Gegenstandsbegriff wesentlich verschoben. Man kann ihn jetzt nicht mehr auf das Erkannte einschränken, er erstreckt sich weiter hinaus ins Unerkannte. Das bedeutet, daß er gleichgültig gegen sein Erkanntwerden dasteht, ja gleichgültig gegen die Grenzen seiner Erkennbarkeit. Darin spiegelt sich deutlich sein Seinscharakter. Aber eben durch diesen seinen Seinscharakter ist er auch schon mehr als bloßer Gegenstand.

Das kommt so heraus: der strenge Sinn des Gegenstandseins ist das „Gegenstehen“ als solches. Was einem Subjekte gegensteht, bzw. von ihm zum Gegenstehen gebracht wird (objiziert wird), das wird damit zum Gegenstande (Objectum) der Erkenntnis gemacht. Denn keineswegs ist es so, daß alles Seiende von vornherein Gegenstand wäre; es besteht gemeinhin auch, ohne Objekt eines erkennenden Subjekts zu sein, d. h. ohne erkannt zu werden. Was aber erkannt wird, das wird erst damit zum Gegenstande der Erkenntnis gemacht. Das bedeutet, anders ausgedrückt: der Erkenntnisgegenstand ist von Hause aus übergegenständlich, er geht als seiender in seinem Gegenstandsein nicht auf, sondern besteht unabhängig von ihm und indifferent gegen sein eigenes Gegenstandwerden für ein Subjekt.

[Bilginin,] insanın kendi dışındaki dünyaya bağılılığının, onu taşıyan, daha geniş edimler örüntüsü içine yerleşmiş olmasından, çifte yönelimliliğin bilmeye özgü olduğu anlaşılır hale gelir. Ve ilk kez burada çifte yönelimlilik, öze ilişkin bir temel öge haline gelir: Bilen bilinçteki içerikli bir oluşum, nesneye karşılık gelen bir imge, hep onun dışındaki nesneye karşılık gelir; bu, ister algıyla elde edilen bir imge veya tasarım, ister yargı, kavram, kuram, ya da genel bir dünya imgesi olsun. Bu oluşum nesneye uygun olabilir ya da olmayabilir, ama her durumda nesneden farklı birşeydir; nesneye uygun olması durumunda ona doğru, olmaması durumunda ise yanlış diyoruz. —Tek tek durumlar için bir ölçütümüz olmasa da— doğru ve yanlış bilgiyi esas olarak birbirinden ayırdetmemiz, nesnenin kendi varlığını bilinç karşısında nasıl yok edilemez bir biçimde sürdürdüğünü ve bilgi oluşumuyla aynı şey olmaktan ne kadar uzak olduğunu bize yeterince kanıtlamaktadır.

Bu ilişki, ontolojik bakışa dayanan bilgi kavramının temelini oluşturur. Daha buradan, bilmenin temelde varolan özne ile varolan nesne arasındaki bir varlık ilişkisi olduğu kuşkusuz görülür. Bu ilişkide nesne, yalnızca özne karşısında kendi bağımsızlığını sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda tümüyle değişmemiş ve dokunulmamış olarak kalır; oysa öznede birşeyler değişmiş, yeni birşey ortaya çıkmıştır: Bu da tasarım ya da daha genel söylenirse bilgi oluşumudur. Bu şekilde bilme ilişkisi de üç ögeli bir ilişki olmaktadır: Özne-bilgi oluşumu-nesne. Bilmenin nesneyi her kavrayışıyla, bilgi oluşumunda içeriksel bir artış olur.

Böylece nesne kavramı da kökten değişir. Artık nesne yalnız bilinenle sınırlandırılmaz, bilinmeyene de uzanır. Bu ise nesnenin bilinmesine, hatta kendisinin bilinebilirliğinin sınırlarına karşı da kayıtsız olması demektir. Burada nesnenin varlıksal özelliği açıkça ortaya çıkmaktadır. İşte bu varlıksal özelliği nedeniyle nesne, yalnız nesne olmasından öte birşeydir.

Sonuç şudur: Dar anlamda nesne olma, sırf "karşıda durma"dır. Bir öznenin karşısında duran, yani özne tarafından karşıda duran haline getirilen (nesneleştirilen) şey, böylece o bilginin nesnesi (*objectum*) kılınmış olur. Her türlü varolanın daha baştan nesne olduğu söylenemez; çünkü varolan bilen bir öznenin nesnesi olmadan da, yani bilinmeden de vardır. Ancak bilinen, bilinmesiyle bilgi nesnesi kılınmış olur. Başka türlü söylenirse, bu, bilgi nesnesi, esas olarak, nesneleştirilmesi ötesinde de bir varlığa sahiptir; nesne varolan olarak kendisinin nesne olmasıyla ortaya çıkmaz, nesne olmasından bağımsız olarak vardır, bir özne için nesne olmasına karşı da kayıtsızdır.

Dieser Sachverhalt ist ausschlaggebend für die Stellung der Erkenntnis und ihres Trägers, des Menschen, in der Welt. Man kann jetzt nicht mehr Subjekt und Objekt als korrelative Glieder verstehen. Denn die Welt, die den Inbegriff möglicher Objekte ausmacht, ist unvergleichlich älter als der Mensch; der Mensch ist, ontologisch gesehen, ein Spätprodukt dieser Welt. Erst also war das Seiende da — auch ohne erkennendes Wesen, dessen Gegenstand es hätte werden können —, und dann erst, ganz sekundär, konnte es zum Gegenstande gemacht werden. Das Gegenstandsein ist überhaupt dem Seienden als solchem äußerlich. Nur für das Subjekt ist es etwas Wesentliches. —

Eine weitere Konsequenz betrifft den Einwand der „Verdoppelung“ der Welt. Im Hinblick auf das dreigliedrige Verhältnis und das unaufhebbare Gegenüber von Gegenstand und Erkenntnisgebilde hat der Einwand vollkommen recht. Er ist aber gar kein Einwand. Die Verdoppelung entspricht vielmehr sehr genau dem Phänomen, und die Theorien hatten unrecht, sie zu bestreiten; Phänomene können nicht von Theorien bestritten, sondern nur aufgegriffen und erklärt werden. Wer sie bestreitet, setzt sich ins Unrecht.

Es ist ein alter Irrtum, das Einfachste blindlings für das Wahre zu halten. Das Erkenntnisverhältnis ist eben nicht so einfach, wie die alten Bewußtseinstheorien es sich dachten. Das ist es, was überzeugend zum Vorschein kommt, wenn man es auf die Seinsweise des Gegenstandes und die des Erkenntnisgebildes hin analysiert. Denn der Gegenstand bleibt sich gleich, während die Vorstellung von ihm sich verändert, wechselt, fortschreitet. Ja, wenn man genauer zusieht, ist „Verdoppelung“ noch zu wenig. Man sollte „Vervielfachung“ sagen: in jedem Bewußtsein ist die Vorstellung eine andere, während der Gegenstand identisch verharrt. So steht auch in der Philosophie der einen Welt die Vielzahl der Weltbilder gegenüber; keines deckt sich ganz mit dem anderen, keines wohl auch mit der Welt selbst, wie sie ist. Aber in allen steckt doch auch ein Bruchteil echter Welterkenntnis. Was also ist dann gegen die „Verdoppelung“ einzuwenden? Offenbar nichts.

Wie aber steht es mit dem „geistigen Bilden“, mit der „Synthesis“, die der Verstand vollzieht, und mit dem „Umbilden“ eines gegebenen Mannigfaltigen der Sinne? Auch in diesen Begriffen steckt etwas richtig Gesehenes, ein Teilbestand des Erkenntnisphänomens, der nicht bestritten werden kann. Nur daß in diesem Falle das Phänomen für die idealistischen Theorien zu sprechen scheint. Was also fängt die ontologische Auffassung damit an?

Auf den ersten Blick könnte man meinen, hier versage nun die ontologische Sehweise. Und doch ist es gerade umgekehrt, erst hier kommt die Kantische „Synthesis“ und alle an sie anknüpfende Deutung der inhaltlich aufbauenden Bewußtseinstätigkeit zu ihrem vollen Recht. Das „transzendente“ Problem der Erkenntnis wird vom ontologischen nicht verdunkelt oder auch nur zurückgeschoben, sondern im ganzen Umfange aufgegriffen und der Lösung zugeführt.

Bu durum, bilginin ve onun taşıyıcısı olan insanın dünyadaki yeri için belirleyici bir öneme sahiptir. Özne ve nesne artık korrelatif bir ilişkinin öğeleri olarak anlaşılamaz. Çünkü olanaklı nesnelerin tümü olan dünyanın geçmişi, insanın varoluşuyla karşılaştırılamayacak kadar eskilere gitmektedir; ontolojik olarak bakıldığında insan, bu dünyanın çok daha sonraki bir ürünüdür. O halde, herşeyden önce varolan — onun nesnesi olabileceği, bilen bir varlık olmaksızın da— vardır ; onun nesne kılınabilmesi tamamen ikincil birşeydir. Nesne olmak, varolan olarak varolanın özüne ilişkin birşey değildir. Bu yalnız özne için önemli olan bir şeydir.

Bununla ilgili başka bir sonuç da, dünyanın "ikileşmesi" itirazına ilişkindir. Üç ögeli bilgi ilişkisi ve nesne ile bilgi oluşumunun ortadan kaldırılamıyacak olan karşı karşıya durmaları dikkate alınırsa, bu itiraz tamamen haklıdır. Ama bu bir itiraz bile değildir. İkileşme zaten fenomenin kendisine tam uygun düşmektedir, kuramların da bunun aksini iddia etmeye hakları yoktur; kuramlar fenomenlerin aksini iddia edemezler, yalnızca fenomenleri kavrayıp açıklayabilirler. Kim fenomenlerin aksini iddia ederse, yanlış bir iş yapmış olur.

En basit olanı gözü kapalı doğru kabul etmek eski bir yanılıdır. Bilgi ilişkisi de zaten, eski bilinç kuramlarının düşündükleri kadar basit değildir. Bilgi ilişkisi ancak nesnenin ve bilgi oluşumunun varlık tarzına göre çözümlendiğinde ikna edici bir biçimde ortaya çıkan şeydir. Nitekim nesnenin kendisi aynı kalır, oysa nesneye ilişkin tasarım farklılaşır, değişir, ilerler. Hatta soruna daha yakından bakılırsa, buna "ikileşme" demek çok az gelir. Aslında buna "çoklaşma" denmeliydi: Çünkü nesne hep aynı kalırken, onun tasarımı her bilinçte farklıdır. Aynı şey felsefede de söz konusudur, tek dünyanın karşısında, çok sayıda dünya tasarımı vardır: Bunların hiçbirisi bir diğeriyle tam örtüşmez, hiçbirisi [olduğu gibi] dünyanın kendisiyle de örtüşmez. Ama yine de bunların hepsinde dünyaya ilişkin bir parça hakikî bilgi de bulunmaktadır. Bu durumda "ikileşme" itirazına karşı ne söylenebilir? Açıkça hiçbir şey.

Peki "tinsel kurma"yla, anlama yetisince gerçekleştirilen "sentez"le ve verilmiş bir duyu yığınının "yeniden kurulması"yle ilgili olarak durum nedir? Bu kavramlarda da doğru görülmüş birşey, bilgi fenomeninin tartışılmıyacak bir parçası saklıdır. Yalnız bu durumda, sanki fenomen idealist kuramlara uygun düşer gibidir. Öyleyse ontolojik bakış bununla ne yapabilir ki?

İlk bakışta burada ontolojik bakışın başarısız olduğu düşünülebilir. Ama durum bunun tam tersidir; Kantçı sentez ile [içerik] kuran bilinç etkinliği yoluyla ona bağlı tüm açıklamalar, ancak burada tam haklılık kazanır; "transsendental" bilgi sorunu ontolojik bakışla karartılmış ya da geri plâna itilmiş değildir, aksine sorun tüm kapsamıyla ele alınmakta ve çözüme doğru götürülmektedir.

Wie das zugeht, bildet ein langes Kapitel. Die Aufzeigung mannigfacher Erkenntnisoperationen, Methoden usw. gehört dazu, und auf jedem Wissensgebiet sind es andere. Aber das Grundsätzliche darin läßt sich einfach aussprechen. Es liegt in folgender Überlegung. Die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach ein „aufnehmender“ Akt, sie bildet den Gegenstand nicht um, läßt ihn unverändert, wie er ist; ein Akt, der ihn umbilden wollte, wäre ein Handeln (Tun, Aktivität); vom Handeln aber ist die Erkenntnis radikal unterschieden, und zwar eben durch ihr rein „rezeptives“ Verhalten zum Gegenstande. Diese Rezeptivität ist aber nur eine solche ihres Gesamtverhaltens, und zwar nur zum Gegenstande; die innere Spontaneität im Aufbau des Erkenntnisgebildes hebt sie keineswegs auf. Diese letztere Spontaneität ist es, von der Kant gesprochen hat: in ihr werden die Synthesen des Verstandes vollzogen, die Urteile gefällt, die Begriffe und ganze Theorien aufgebaut.

Das „geistige Bilden“ gibt es also sehr wohl. Und ein „Umbilden“ von ursprünglich Gegebenem, ein Zusammenfügen und Verarbeiten, ist es unbestritten in weitestem Maße. Aber „gebildet“ wird nicht der Gegenstand, und auch umgebildet wird nicht er, sondern einzig die Vorstellung des Gegenstandes, und mit ihr weiter alles, was aus ihr sich entwickelt, das synthetische Urteil, der Begriff, das Weltbild, kurz alles, was in der Ebene des Erkenntnisgebildes steht und zu ihm gehört. Und weil alles dieses dem Bewußtsein angehört, und der ganze Bildungsprozeß im Bewußtsein spielt, so handelt es sich um ein rein „inneres Bilden“, das den Gegenstand selbst unberührt läßt.

Das transzendente Problem behält auf diese Weise seine volle Berechtigung. Nur die transzendente Lösung des Problems war irrig. Es war eine bloß standpunktliche Konsequenz Kants, wenn er die drei Stufen der Synthesis, die er folgerichtig herausarbeitete, als Synthesen des Objekts bezeichnete; ja, es war vielleicht nur eine Ungenauigkeit des Ausdrucks, denn parallel dazu bezeichnet er sie auch wieder als Synthesen der Vorstellung. Und streng genommen hatte ein transzendentaler Idealismus die Übertragung der Synthesen auf das Objekt selbst auch gar nicht nötig, weil er ja die „empirische Realität“ der Objekte gar nicht anfocht.

Aber gerade diese Grenzüberschreitung der These (oder soll man sagen dieses Mißverständnis?) hat fortgewirkt und noch die neukantischen Interpreten bestimmt. Es war der Irrtum Rickerts, daß er die Umbildung auf den Gegenstand der Erkenntnis bezog, der Irrtum Natorps, daß er den geschichtlichen Werdegang der wissenschaftlichen Erkenntnis — das große „fieri“ — als Entstehung des Gegenstandes selbst verstand und damit auf eine Theorie hinausgelangte, welche die Begriffsbildung der Weltentstehung gleichsetzte. Es hätte von vornherein genügt, den Werdegang und seine in der Tat sehr wunderbare synthetische Leistung als Aufbau der Vorstellungswelt, der Wissenschaft oder des Weltbildes zu verstehen. Der Spontaneität des Verstandes wäre dadurch kein Ab-

Bunun nasıl olduğunu açıklamak için uzun bir bölüm daha yazmak gerekir. Çeşitli bilgi işlemlerinin, yöntemlerinin v.b. ortaya koyması da bunun içindedir; ayrıca işlem ve yöntemler de her bilgi alanında farklıdır. Ama bunların tümünde esası oluşturan şey kolayca dile getirilebilir. Bunu şu ifadelerle anlatabiliriz: Bilme yapısı gereği "alıcı" (kaydedici) bir edimdir, nesnesini kurmaz, onu olduğu gibi, bir değişikliğe uğratmadan bırakır; nesneyi kurmaya yönelen bir edim, bir eylem olurdu; ama bilgi eylemden tümüyle farklı bir şeydir —özellikle de bilginin nesneyle olan saf "alıcı" ilişkisi açısından. Ama "alıcılık" genelde bilgi ilişkisinin bir özelliğidir ve yalnız nesneyle olan ilişkide söz konusudur; yoksa bilginin kurulmasındaki iç kendiliğindenlik "alıcılığı" hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Kant'ın sözünü ettiği, bu son anlamıyla "kendiliğindenlik"tir: Bu kendiliğindenlikle anlama yetisinin çözümlemeleri gerçekleşir, yargılar verilir, kavramlar ve her türlü kuram oluşturulur.

O halde, pekâlâ bir "tinsel kurma" vardır. Hiç tartışmasız geniş ölçüde ilk verilerin "yeniden kurulması", biraraya getirilmesi ve işlenmesi söz konusudur. Ama "kurulan" nesne değildir, aynı şekilde "yeniden kurulan" da nesne değildir, yalnızca nesnenin tasarımıdır; bununla birlikte de, kendini bu tasarımdan hareketle gerçekleştiren herşeydir —sentetik yargı(lar), kavram(lar), dünya tasarım(lar)ı, kısaca bilgi oluşumu düzeyinde yer alan ve bu oluşuma ait olan herşey. Bütün bunlar bilince ait oldukları ve tüm kurma süreci de bilinçte olup bittiği için, burada söz konusu olan, nesnenin kendisini dokunmaksızın olduğu gibi bırakan, saf bir "iç kurma"dır.

Transsendental sorun bu şekilde tam olarak haklı çıkarılmış olur. Yanlış olan yalnızca sorunun transsendental çözümüyüdü. Bu, çözümlemenin üç aşamasını nesnenin çözümlemeleri olarak adlandırıp, bir sıra içinde ele alan Kant'ın hareket noktasının doğal bir sonucuydu. Bu belki de yalnızca ifadenin yetersiz kalmasından kaynaklanmaktadır; çünkü Kant buna koşut olarak, bu üç aşamayı tasarımın çözümlemeleri olarak da adlandırmaktadır. Aslında transsendental idealizmin, çözümlemeleri nesneye taşıması hiç de gerekli değildi; çünkü transsendental idealizm nesnelerin "deneysel gerçekliğini" zaten yadsınıyordu.

Ama özellikle bu sınır aşma (yoksa buna yanlış anlama mı demeli?), etkisini sürdürerek, Yeni Kantçı yorumlar üzerinde de belirleyici bir etki yapar. Rickert'in hatası kurmayı bilginin nesnesine bağlaması; Natorp'un hatası ise bilimsel bilginin tarihsel gelişimini —büyük "fieri"-yi— nesnenin kendisinin oluşumu olarak anlaması ve buna dayanarak da kavram kurmayı, dünyanın oluşumuyla aynı şey kabul eden bir kuramı savunmasıydı. Aslında en baştan itibaren bu oluşumu ve bu oluşumun gerçekte oldukça hayranlık uyandıran sentetik başarısını, tasarım dünyasının, bilimin veya dünya imgesinin kurulması olarak görmek, pekâlâ yeterli olurdu. Böylece, anlama yetisinin kendiliğindenliğine hiçbir

bruch geschehen, und das transzendente Phänomen des synthetischen a priori wäre ohne Zuspitzungen und Verfälschungen zu seinem vollen Recht gekommen.

Die ganze Reihe der Schwierigkeiten, an denen die neukantischen Theorien zuletzt zusammenbrachen, fallen unter ontologischem Gesichtspunkte auf einen Schlag hin. Es hängt hier alles an dem einen Punkte: an der phänomengerechten Fassung des Erkenntnisgegenstandes als eines übergegenständlich seienden. Hat man sich einmal klargemacht, daß die Dinge, Ereignisse, Personen, oder was sonst den Gegenstand möglicher Erkenntnis ausmacht, erst sekundär zum „Gegenstehen“ gebracht und dadurch in ihrem Bestande nicht verändert werden, so bleibt genügend Spielraum für die Vielfachheit der Vorstellungswelten, für Synthesis und Spontaneität und fortlaufende Umbildung. Denn alles das betrifft nur das Erkenntnisgebilde. —

Schließlich kann man von hier aus auch dem Relativismus sehr bestimmte Grenzen setzen, solche nämlich, innerhalb deren er spekulativ unschädlich wird.

Vor allem ist, gemäß den soeben getroffenen Bestimmungen, eine Grenzscheide zwischen Wahrheit und Sein zu ziehen. Die Wahrheit für relativ zu erklären, ist wenigstens eine sinnvolle These; sie auf das Seiende zu übertragen und von „Relativität des Seins“ zu sprechen, ist nicht sinnvoll. Das Sein kommt ausschließlich dem Gegenstande zu, nicht dem Erkenntnisgebilde; und vom Gegenstande hat sich gezeigt, daß er gleichgültig gegen sein Erfastwerden dasteht, also auch gleichgültig gegen sein Verfehltwerden. Er ist eben in seinem Sein „übergegenständlich“. Genauer also muß man sagen, das Seiende als Gegenstand möglicher Erkenntnis ist gleichgültig dagegen, ob und wie weit es von einem erkennenden Subjekt zum Gegenstande gemacht wird. Es hat also keinen Sinn, die schwankenden Vorstellungen, die sich der Mensch von ihm macht, für Unterschiede seines Bestehens oder Nichtbestehens, seines Soseins oder Nichtsoseins auszugeben.

Damit fällt alle Seinsrelativität hin. Was übrig bleibt, ist die Verschiedenheit der Vorstellungen, die wir für wahr halten. Ihr Unterschied spielt lediglich in der Ebene des Erkenntnisgebildes. An ihm variieren die inhaltlichen Momente je nach der Sehweise, der Auffassung, den Vorurteilen des Zeitalters und dem Stande der Wissenschaft. Die Welt bleibt dieselbe, und was sich in ihr wirklich verändert, richtet sich nicht nach dem Subjekt und seinen Auffassungen; was je nach der Einstellung des Subjekts sich wandelt, sind die Weltbilder. Und sofern jedes von diesen einmal für wahr gilt, kann man wohl behaupten, die Wahrheit sei relativ — auf die Sehweise, das Zeitalter oder den Stand der Wissenschaft.

Und doch ist auch diese Behauptung keineswegs haltbar. Nicht wenigstens, wenn man unter Wahrsein schlicht das Zutreffen der Vorstellung (der Meinung, des Urteils) auf die gemeinte Sache versteht. Kann denn etwa ein Urteil, das sich später als unwahr erweist, zuvor einmal wahr

zarar verilmemiş, sentetik *a priori*ye ilişkin transsendental fenomen de hiçbir abartmaya ve bozulmaya uğramadan, tam hak ettiği konuma kavuşmuş olurdu.

Yeni Kantçı kuramların yıkılmasına neden olan tüm bu güçlükler, ontolojik bakış açısıyla bir hamlede giderilebilmektedir. Burada herşey tek bir noktaya, bilgi nesnesinin bir nesne-ötesi varolan olarak, fenomene uygun biçimde kavranmasına dayanmaktadır. Şeylerin, olup-bitenlerin, kişilerin veya bilme nesnesi olabilen diğer başka türden varolanların, ancak sonradan "karşıda duran"(nesne) haline getirildikleri; varlıklarında bu yolla herhangi bir değişikliğin olmadığı iyi anlaşılırsa, tasarım dünyalarının çokluğuna, senteze, kendiliğindenliğe ve sürekli kurmaya de yeterli yer bırakılmış olur. Çünkü bunlar yalnızca bilgi oluşumuna ilişkindirler.

Son olarak, buradan hareketle göreliliğe oldukça kesin sınırlar çizilebilir, bu sınırların içinde de görelilik kurgusal olarak zararsız hale getirilmiş olur.

Biraz önce yapılan belirlemelere göre, öncelikle doğruluk (hakikat) ile varlık arasına bir sınır çizgisi çekmek gerekmektedir. Doğruluğun göreliliğini savlamak, en azından anlamlı bir tezdur; ama doğruluğu varlığa taşımak ve "varlığın göreliliği"nden söz etmek anlamsızdır. Varlık da, bilgi oluşumuna değil, yalnız ve yalnız nesneye uygun düşmektedir. Aynı şekilde nesnenin bilinmiş olmasından ya da yanlış bilinmiş olmasından etkilenmediği de ortaya konmuştu. Bu nedenle nesne kendi varlığında "karşıda duranın ötesinde"dir. Daha kesin bir biçimde ifade etmek gerekirse, olanaklı bir bilginin nesnesi olarak varolan, bilen bir özne tarafından nesneleştirilip nesneleştirilmemesinden ve hangi ölçüde nesneleştirildiğinden bağımsızdır. Bu nedenle, insan tarafından bu nesnelere ilişkin olarak ortaya konan ve sürekli sallantıda olan tasarımları, nesnenin varolup olmamasını, öyle olup olmamasını belirlemek için kullanmanın bir anlamı yoktur.

Böylece varlığın göreliliği tartışmaları sona erer. Geriye kalan, doğru saydığımız tasarımların farklı olmasıdır. Bu farklılık ise yalnız bilgi oluşumu alanında rol oynamaktadır. Burada yüzyılın bakış tarzına, anlayışına, önyargılarına ve bilimin durumuna göre içeriksel unsurlar değişmektedir. Dünya ise hep aynı kalmaktadır; dünyada olan değişiklikler ise, özneye ya da öznenin taşıdığı görüşlere göre olup bitmemektedir; öznenin konumuna (görüşlerine) göre olup biten tek şey dünyaya ilişkin imgelerdir. Bu imgelerden herbiri her defasında doğru kabul edildiğine göre, doğrunun —bakış tarzına, çağa veya bilimin durumuna göre— göreliliği savunulabilir.

Ama bu da hiçbir biçimde savunulabilecek birşey değildir. En azından, 'doğru olmak'tan, tasarımın (düşüncenin, yargının) kastedilen şeyle uyuşması anlaşıldığında bu savunulamaz. O halde daha sonra yanlış olduğu görülen bir yargı daha önce doğru olmuş olabilir mi?

gewesen sein? Es muß doch dann vielmehr auch früher schon unwahr gewesen sein. Nur wenn die Sache sich indessen verändert hat, könnte es zuvor wahr gewesen sein. Aber dieser Fall ist ja im Wahrheitsrelativismus gar nicht gemeint; und tatsächlich ist es dann ja auch kein Urteil über dieselbe Sache mehr, sondern über eine anders gewordene.

Dasselbe gilt von jeder Art Vorstellung oder Meinung. Erweist sich z. B. die alte Ansicht, daß die Sonne sich um die Erde bewege, eines Tages als irrig, so ist der Sinn dieser Einsicht, daß jene Ansicht auch früher irrig war. Die Ansicht hat sich eben geändert. Und das heißt, die Vorstellung hat sich geändert. Was unwahr „ist“, muß schon immer unwahr gewesen sein, wo und wann es auch für wahr gehalten wurde; was wahr „gewesen ist“, einerlei wo und wann es geglaubt wurde, muß für alle Zeit wahr bleiben, anders kann es auch zur Zeit seiner Geltung nicht wahr gewesen sein.

In diesem allein ontologisch haltbaren Sinn von Wahrsein hat Bolzano von der „Wahrheit an sich“ gesprochen. Er meinte damit die völlige Unabhängigkeit des Wahrseins (und Unwahrseins) von den wechselnden Meinungen und Überzeugungen der Menschen, von ihrem Wissen oder Nichtwissen um die Wahrheit, oder — was dasselbe ist — vom Fürwahrhalten und Anerkanntsein in bestimmter Zeit. Er hatte, wenn man seine These nur recht versteht, vollkommen Recht. Es ist der Relativismus unserer Tage, der sie nicht recht verstanden hat. Und nur so konnte er das Gegenteil behaupten.

Ist man so weit, so könnte man meinen, der ganze Wahrheitsrelativismus, der so viele ernste Köpfe beschäftigt und manche zu völliger Skepsis geführt hat, sei ein ganz primitives Mißverständnis. Das wird man im Hinblick auf den großen, von hier aus entfesselten Streit nicht annehmen dürfen. Man muß also nach einem anderen Sinn des Relativismus suchen.

Ein solcher ergibt sich, wenn man bedenkt, daß es sich ja gar nicht um Relativität des „Wahrseins“ handelt, sondern um die des Fürwahrhaltens resp. unseres Wissens um Wahr und Unwahr. Denn damit freilich ist es ganz anders bestellt als mit dem Wahrsein als solchem. Man kann die zutreffende Vorstellung haben und sie doch verwerfen, weil man ihr Wahrsein nicht einsieht, und man kann die unzutreffende haben und sie für wahr halten, weil man ihr Unwahrsein nicht einsieht. Das Wissen um Wahr und Unwahr ist eben etwas vollkommen anderes als Wahrheit und Unwahrheit. Um es zu haben, müßte man ein untrügliches Anzeichen des Wahrseins haben, ein zureichendes „Kriterium der Wahrheit“. Das aber haben wir in der Tat nicht — wenigstens kein absolutes, das jeden Irrtum ausschließen würde.

Hier liegt der eigentliche Sinn des Relativismus. Er wird durch den Bolzanoschen Satz in keiner Weise aufgehoben. Ja, wenn das, was wir Menschen unsere Erkenntnis nennen, deswegen auch immer gleich Erkenntnis wäre, da wären wir der Relativität überhoben. Nun aber ist es

[Bugün] yanlışsa, onun daha önce de yanlış olması gerekir. Ancak bu arada şeyde (nesnede) bir değişiklik olduysa, bu yargının daha önce doğru olması mümkündür. Ama doğruluğun göreliliği sorunuyla kastedilen hiç de bu değildir; aslında yukarıda söz edilen durumda verilen yargı, aynı şey (nesne) üzerine verilen ikinci bir yargı olmaktan çok, artık değişerek başka bir şey haline gelmiş olan, başka bir şeye (nesneye) ilişkin bir yargıdır.

Aynı şey her türlü tasarım veya görüş için de geçerlidir. Örneğin güneşin dünyanın etrafında döndüğüne ilişkin eski görüşün birgün yanlış olduğu anlaşılmışsa, bunun anlamı, bu görüşün önceleri de yanlış olduğudur. Görüşün kendisi değişmiştir. Bu da, tasarımın değişmiş olması demektir. Doğru "olmayan", doğru sayıldığı yer ve zamanda da doğru değildir; önceleri doğru "olmuş olan" ise, ona ne zaman ve nerede inanıldığından bağımsız olarak, her zaman doğru olmak durumundadır, yoksa geçerli sayıldığı zaman da doğru olmuş olamazdı.

Bolzano, ontolojik olarak savunulabilecek olan, işte bu anlamda doğrudan (hakikatten), "kendinde doğruluk"tan söz etmiştir. Bununla Bolzano, doğru olmanın (veya doğru olmamanın) insanın sürekli değişen görüşlerinden ve kanılarından, doğruluğun bilinmesinden ya da bilinmemesinden veya —bununla aynı şey olan—belirli bir zamanda doğru kabul edilmiş olunmasından veya doğruluğun geçerli sayılmasından tamamen bağımsız olduğunu anlatmak ister. Bolzano'nun savı doğru anlaşılırsa, onun tamamıyla haklı olduğu görülür. Onu doğru anlamamış olan, günümüzün görelilik kuramıdır. Yoksa onun savının tam tersini iddia edemezdi.

Eğer tüm sorun buysa, birçok ciddi insanı uğraştıran ve tam bir şüphecilğe düşüren doğruluğun göreliliği olduğu düşüncesinin tümüyle basit bir yanlış anlamadan kaynaklandığı söylenebilir. Ama, buradan kaynaklanan çok daha geniş kapsamlı tartışma göz önüne alındığında, bu kabul edilemez. O halde göreliliğin başka bir anlamını aramak gerekir.

Burada sorunun "doğru olma"nın göreliliğiyle değil de, doğru (olarak geçerli) sayılanın göreliliğiyle ilgili olduğu, yani bizim doğru ve doğru olmayana ilişkin bilgimizle ilgili olduğu düşünüldüğünde, böyle bir anlam ortaya çıkmaktadır. Çünkü bununla, aslında 'doğru olmak'la kastedilenden tamamen farklı bir şey beklenmektedir. (Nesneye) uygun düşen bir tasarıma sahip olunabilir, ama onun doğru olduğunun farkına varılmadığı için yine de reddedilebilir; aynı şekilde, doğru olmadığı bilindiği için, insan doğru olmayan bir tasarımı doğru da sayabilir. Bu nedenle doğruya ve doğru olmayana ilişkin bilgi, doğruluk ve yanlışlığın bilgisinden tamamen farklı bir bilgidir. Bu bilgiye sahip olmak için, insanın doğru olmaya ilişkin tam güvenilir bir göstergeye, yeterli bir "doğruluk ölçütüne" sahip bulunması gerekirdi. Ama gerçekte insan buna sahip değildir —en azından her türlü yanlışlığı dışarıda bırakabilecek saltık bir doğruluk ölçütü yoktur.

Göreliliğin asıl anlamı buradadır. Bunun Bolzano'nun söyledikleriyle ortadan kalkmayacağı da açıktır. Eğer biz insanların bilgimiz dediğimiz şey, bu nedenle hep aynı bilgi olsaydı, belki göreliliği aşmış olurduk. Ama

einer Vorstellung, einer Meinung oder einem Urteil nicht anzusehen, ob sie inhaltlich auf die Sache zutreffen oder nicht, also ob sie Erkenntnis oder Irrtum, wahr oder unwahr sind. Das kann sich günstigenfalls mit der Zeit zeigen, wenn die Erfahrung fortschreitet; aber es gibt auch Gegenstandsgebiete, auf denen sich die Entscheidung unabsehbar hinzieht oder ganz ausbleibt. Von der letzteren Art sind gerade die großen weltanschaulichen Grundfragen, die Rätsel des praktischen Lebens, alles das, was die Sinn- und Wertgehalte menschlichen Daseins ausmacht. Hier überall käme es darauf an, genau und sicher unterscheiden zu können, was wahr und was unwahr ist, wessen wir gewiß sein können.

Um die Gewißheit geht es im Relativismus. Daß Erkenntnis und Irrtum in unseren Vorstellungen unheilvoll gemischt sind, ist nicht schwer einzusehen. Aber was an ihnen Erkenntnis, was Irrtum ist, offenbart sich uns nicht so leicht. Es hilft uns wenig, daß das Wahrsein als solches keiner Relativität unterliegt. Was ihr ausgesetzt bleibt, ist das „Wissen“ um Wahrheit, die Gewißheit. Weil aber die Geltung von Urteilen, Meinungen, Auffassungen jederzeit an der Gewißheit hängt, die wir ihnen zuschreiben, so bleibt der Relativismus an der Geltung hängen.

Dieser Relativismus der Geltung ist um nichts weniger ernst und destruktiv als der vermeintliche Relativismus der Wahrheit. Aber man sollte ihn nicht beim unrechten Namen nennen. Man verunklart damit nur die wahre Sachlage und verschiebt das Problem auf ein falsches Gleis.

Die hiermit vollzogene Richtigestellung ist bereits ein Resultat der Ontologie. Denn natürlich kann man den haltbaren Sinn der Relativität erst begreifen, wenn man eingesehen hat, daß er nicht den Gegenstand, sondern nur das Erkenntnisgebilde betrifft. Aber das ist nur die Hälfte dessen, was im Lichte der Ontologie sichtbar wird. Auch der Geltungsrelativismus erfährt hier eine Einschränkung, die seine alarmierenden Konsequenzen auf ein vernünftiges Maß zurückbringt.

Die entscheidende Einsicht ist, daß letzten Endes alles auf das Problem des „Kriteriums der Wahrheit“ hinausläuft. Und da ist mit der Feststellung, daß es ein absolutes Kriterium nicht gibt, nur der erste Schritt getan. Der zweite zeigt, daß es deswegen doch sehr wohl ein relatives Kriterium gibt, und daß dieses keineswegs zu verachten ist, daß es sich vielmehr unter günstigen Bedingungen bis zur Gewährleistung hoher Gewißheitsgrade erheben kann.

Die ontologisch fundierte Erkenntnistheorie hat es nicht allzuschwer, das zu erweisen. Wäre unsere Erkenntnis auf einen Pfeiler allein gestützt — so wie der reine Empirismus und der reine Apriorismus (Rationalismus) es sich dachten, jener auf dem Sinneszeugnis allein, dieser auf dem reinen Intellekt allein alles aufbauend —, so wäre an ein tragfähiges Kriterium nicht zu denken. Setzt sie sich aber aus beiden Elementen zusammen, so daß diese wie zwei selbständige Pfeiler erst zusammen den Bogen der Erkenntnis tragen, so liegt die Sache ganz anders. Denn beide Erkenntniselemente sind auf dasselbe Feld der seienden

bu durumda da, bir tasarımın, görüşün veya bir yargının içeriksel olarak şeye (nesneye) uygun düşüp düşmediğini, yani onun bilgi ya da yanlış olup olmadığını, doğru veya yanlış bilgi olup olmadığını anlayamazdık. Bu, en iyi koşullarda deneyimin artmasıyla zamanla ortaya çıkabilir; ama öyle nesne alanları vardır ki, bu alanlarda bir karar vermek ya çok uzun sürer ya da hiç mümkün olmaz. Dünya görüşleriyle ilgili tüm temel sorular, pratik yaşamın gizine, insan varoluşunun anlam ve değerlerine ilişkin herşey bu türdendir. Burada önemli olan, emin olabileceğimiz şekilde, doğru ile yanlış, tam ve güvenilir bir biçimde ayırdedebilmektir.

Göreliliğin sorunu kesinlik ile ilgilidir. Bilgi ile yanlışın tasarımımızla ayrılmaz biçimde karışmış olduklarını görmek pek güç değildir. Ama tasarımımızda neyin bilgi, neyin yanlış olduğunu ortaya çıkarmak o kadar kolay değildir. Doğru olmanın hiçbir görelilik taşımaması bize pek yardımcı olmamaktadır. Göreliliğe maruz kalan, doğruluğa ilişkin bilgidir, kesinliktir. Yargı, görüş ve anlayışların geçerliği, onlara bizim yüklediğimiz kesinliğe bağlı olduğundan, görelilik de geçerliliğe dayanmaktadır.

Geçerliğe ilişkin bu görelilik, doğruluğa ilişkin sözde görelilikten hiç de daha az ciddî, daha az yıkıcı değildir. Ama onu yanlış adla adlandırmak da gerekmezdi. Bu adlandırmayla, yalnız asıl durum bulanıklaştırılmakla kalmamakta, sorun başka bir yola sokulmaktadır.

Buraya kadar yapılan düzeltme, zaten ontolojinin bir sonucudur. Çünkü göreliliğin asıl anlamı, ancak onun nesneye değil de, bilgi oluşumuna ilişkin olduğunun görülmesiyle kavranabilmektedir. Ama bu, ontolojinin ışığında görülebilecek olanın yalnızca yarısıdır. Geçerliğe ilişkin görelilik de burada, telaş yaratan sonuçlarını kabul edilebilir bir dereceye indiren bir sınırlandırmaya uğrar.

Önemli olan anlayış ise, sonunda herşeyin gelip "doğruluk ölçütü" sorununa dayandığını görmektir. Çünkü saltık bir ölçütün olmadığının saptanmasıyla, ancak ilk adım atılmış olur. İkinci adım bize göstermektedir ki, pekâlâ bir göreceli doğruluk ölçütü vardır; bu da hiçbir şekilde küçümsememelidir, çünkü bu ölçüt, uygun koşullarda yüksek bir kesinlik derecesine ulaşabilmektedir.

Ontolojik temelli bilgi felsefesi için bunu ortaya koymak hiç de güç değildir. Eğer bilğimiz tek bir kaynağa dayalı olsaydı —saf deneyciliğin ve saf *apriorizmin* (rasyonalizmin) düşündüğü gibi, herşey yalnız duyu verileri üzerine ya da yalnız saf zihin üzerine kurulu olsaydı—, bu durumda, sağlam bir ölçüt düşünülemezdi. Ama bilgi bu iki unsurdan meydana geliyorsa, bu iki bağımsız sütun bilgi kemerini taşıyorlarsa, durum bambaşkadır. Çünkü her iki bilgi ögesi de, varolan nesnelerden

Gegenstände bezogen: sie legen inhaltlich heterogenes Zeugnis vom Gegenstande ab, haben ihre sehr verschiedenen und weitgehend voneinander unabhängigen Mittel und Wege, bauen aber dennoch erst gemeinsam das Erkenntnisgebilde auf. Sie treffen also in ihm zusammen, und was sich da nicht miteinander reimt, schaltet von selbst aus. Deswegen braucht noch nicht alles, was zusammenstimmt, auf den Gegenstand zuzutreffen. Aber bei größeren Zusammenhängen im Fortschreiten der Erkenntnis nähert sich die Chance des Zutreffens doch der Gewißheit.

Mehr als Näherung an die Gewißheit kann der Mensch grundsätzlich nicht erwarten. Das aber ist nicht wenig. Denn es geht ja nicht um die individuell begrenzte Erkenntnis eines menschlichen Einzelbewußtseins; es geht vielmehr um den geschichtlichen Gesamtprozeß der Erkenntnis, und am meisten um den der Wissenschaft. Dieser Prozeß ist, ontologisch gesehen, ein Realprozeß, einmalig und unwiederholbar wie alles Reale. In ihm strömt noch viel mehr Heterogenes zusammen und fügt sich in dem gemeinsamen großen Erkenntnisgebilde des Wissens ineinander; und was zu bestimmter Zeit nicht seine klare Bestätigung oder Widerlegung findet, das gelangt doch im weiteren Fortschreiten irgendwann einmal zu ihr. Und dann wird es entweder fallengelassen, oder es rückt zu hohem Gewißheitsgrade auf.

Und so lichtet sich denn das Chaos des uferlosen Relativismus. Das geschieht nicht mit einem Schlage, und es kommt gewiß auch nie zu Ende. Aber auch der Erkenntnisprozeß selbst kommt ja nicht zu Ende. Und es ist schon viel, daß es in ihm überhaupt die Konvergenz des Vielspältigen und scheinbar Divergenten gibt, wenn sie auch stets zeitlich nachhinkt und den an seine Lebenszeit gebundenen Einzelmenschen in seiner Ungewißheit stecken läßt.

III

Es besteht nach dieser Durchmusterung der Probleme Grund genug, zur Ontologie zurückzukehren. Denn eine Rückkehr ist es freilich, wenn schon die Ontologie selbst heute sehr anders ausfallen muß als einst. Das Zeitalter der Alleinherrschaft erkenntnistheoretischer Besinnung ist am Seinsproblem nicht spurlos vorübergegangen. Es hat Errungenschaften gebracht, die nicht mehr unberücksichtigt bleiben können. Und gerade deswegen ist die Ontologie heute eine ganz anders tragfähige Basis geworden, als die alten Universalientheorien es sein konnten, — auch für das Erkenntnisproblem.

Es ist viel zu wenig gesagt, wenn man die Umkehr, wie oben geschehen, durch die Auffassung des Erkenntnisverhältnisses als Seinsverhältnis, des Erkenntnisaktes als transzendenten Akt, des Gegenstandes als übergegenständlich seienden charakterisiert. Es geht vielmehr um die Rückkehr der ganzen Sehweise zur natürlichen Einstellung. Denn in dieser allein, der direkten Richtung (*intentio recta*) der Erkenntnis nach außen — auf den Gegenstand —, ist überhaupt das „Seiende als Sei-

oluşan aynı alana ilişkindir: Bunlar içerik olarak, nesnenin farklı özelliklerini dile getirirler, çok farklı ve birbirinden bağımsız yol ve araçlara sahiptirler, ama yine de bu iki bilgi ögesi, ancak birlikte bilgi oluşumunu kurarlar. Yani bu iki bilgi ögesi bilgi oluşumunda biraraya gelmekte, onların birbiriyle uyuşmayan yanları ise kendiliğinden devreden çıkmaktadır. Bu nedenle, birbirine uygun düşen herşeyin nesneye de uygun düşmesi gerekmez. Ama bilginin ilerlemesi sürecinde görülen daha kapsamlı bağlantılarda ona uygun düşme olasılığı kesinliğe çok yaklaşabilmektedir.

İnsan zaten kesinliğe yaklaşımdan öte birşey bekleyemez. Ama bu da az şey değildir. Çünkü burada söz edilen, tek bir insan bilincinin, bireyin kendisiyle sınırlı bilgisi değil, bilginin tüm tarihsel gelişim süreci, özellikle de bilimin genel gelişim sürecidir. Ontolojik olarak bakıldığında, bu süreç real bir süreç, bütün real şeyler gibi bir defalık ve tekrarlanması olanaklı olmayan bir süreçtir. Bu süreçte daha çok farklı yapıda şeyler biraraya gelir, bilmeye ilişkin genel ve ortak bilgi oluşumunda birbirine eklenirler. Belirli bir zaman içinde açıkça onanmayan ya da reddedilmeyen şey, daha sonraki gelişim sürecinde, herhangi bir zamanda, onanır ya da reddedilir. O zaman da ya bir yana bırakılır, ya da yüksek bir kesinlik derecesine ulaşır.

Bu şekilde uçsuz bucaksız göreliliğin neden olduğu kaos aydınlanır. Ama bu bir hamlede olacak iş değildir ve elbette ki son bulacak birşey değildir. Zaten bilme sürecinin kendisi de son bulmayacaktır. Zaman bakımından hep arkadan gelse ve kendi yaşam süresiyle sınırlı olan tek insanı, kararsızlığa itse de, bu bilme sürecinde çok farklı şeylerin ve bazı görünüşte bağdaşmaz şeylerin birbiriyle uyuşması da az şey değildir.

III

Sorunlar bu şekilde saptandıktan sonra, ontolojiye geri dönmek için yeterli neden vardır. Bugün ontolojinin bir zamanlar olduğundan epeyce farklı bir yol tutması gerekse bile, bu kuşkusuz bir geri dönüş olur. Bilgikuramsal bakışın tek başına egemenliğini sürdürdüğü dönem, varlık sorunu üzerinde hiçbir iz bırakmadan geçip gitmiş değildir. Bu dönem, önemsiz sayılamayacak bazı kazanımlar da getirmiştir. Özellikle bu nedenle ontoloji, artık bugün eski Tümellere ilişkin kuramların olabileceğinden çok daha elverişli bir temel —bu bilgi sorunu için de bir temel— haline gelmiştir.

Eğer ontolojiye dönüşün, yukarıda olduğu gibi, bilgi ilişkisinin varlık ilişkisi olarak, bilgi ediminin aşkın bir edim olarak, nesnenin de nesneleştirilmesi ötesinde bir varolan olarak kavranması olduğu söylenirse, bu söylenen şey çok yetersiz kalır. Burada asıl söz konusu olan, tüm bakış tarzının doğal tavra geri dönüşüdür. Çünkü doğal tavrıla, ancak bilginin doğrudan dışarıya yönelmesiyle (*intentio recta*)

endes“ faßbar. Diese Einstellung ist die des vorwissenschaftlichen Bewußtseins und zugleich die der meisten Wissenschaften, in erster Linie der Naturwissenschaft. Ihre unmittelbare Fortsetzung ist die der Ontologie.

Das ist keine Selbstverständlichkeit. Die Erkenntnistheorie hat eine ganz andere Einstellung. Sie biegt die natürliche Richtung um, wendet sie gegen sich selbst zurück; ihr Gegenstand ist eben die Erkenntnis selbst. Diese „*reflexio*“ (buchstäblich als „Rückbiegung“ verstanden) — oder auch *intentio obliqua* — vollzieht sie notgedrungen; aber durch sie geschieht es, daß sie die natürliche Sehweise preisgibt und nun den Erkenntnisgegenstand in seinem Seinscharakter nicht mehr fassen kann. Das zieht die Verkennung ihrer eigenen Stellung in der Welt und zuletzt die ganze Reihe der subjektivistischen Mißverständnisse nach sich. So kommt es, daß man gerade für die richtige Anlage der Erkenntnistheorie, obgleich diese sich notwendig in der *intentio obliqua* bewegen muß, doch zuerst einmal auf die *intentio recta* zurückgreifen muß.

Vollzieht man nun die Rückkehr zur natürlichen Einstellung schlicht und ohne Vorbehalte, so nähert man sich damit zugleich dem natürlichen Realismus und verliert nun wiederum leicht die Errungenschaften der Erkenntnistheorie, das transzendente Problem und das „geistige Bilden“ aus dem Blick. Das ist natürlich ebenso falsch. Denn erstens ist Realismus ein viel zu enger Begriff; ist doch selbst der naive Realitätsbegriff falsch begrenzt, auf Dinge und dingliches Geschehen eingeschränkt, während die seelische und geistige Welt in Wirklichkeit eine ebenso reale ist. Zweitens aber nimmt die Ontologie vom natürlichen Realismus nur die Realitätsthese selbst auf, keineswegs dagegen die Adäquatheitsthese. Jene besagt nur, daß die Gegenstände ein von der Erkenntnis unabhängiges Sein haben, diese aber behauptet, sie seien auch so beschaffen, wie das unreflektierte Erleben sie zeigt. Daß das letztere sich nicht halten läßt, beweist schon die einfachste Überlegung und ist seit der Sophistenzeit wohlbekannt. Man muß also die Adäquatheitsthese fallen lassen. Damit ändert sich das Bild noch einmal: zwischen die naive Gegebenheit und das, was für real gelten darf, schaltet sich der ganze Prozeß aufbauender Arbeit ein, welche die Erkenntnis zu leisten hat. Und dafür ist nun Spielraum, weil das Erkenntnisverhältnis sich als ein dreigliedriges erwiesen hat und das Erkenntnisgebilde, ohne die Identität des Gegenstandes zu verletzen, die ganze Stufenfolge dieser aufbauenden Arbeit durchlaufen kann.

Konkret und bedeutungsvoll wird aber dieses Resultat erst, wenn man es nach seiner anderen Seite zu auswertet. Denn jetzt gliedert sich das ganze Erkenntnisverhältnis zwanglos den übrigen Seinsverhältnissen der realen Welt, in der es seinen Spielraum hat, ein. Von seiner Zugehörigkeit als Akt zur Gruppe der „transzendenten Akte“ war schon die Rede: es steht jetzt in einer Reihe mit dem Handeln und Wollen, dem Lieben und Hassen, dem Erleben und Erleiden, dem Erwarten und Fürch-

—nesneye yönelmesiyle— "varolan olarak varolan" kavranabilir. Bu, bilim öncesi bilincin tavrıdır, aynı zamanda da birçok bilimin, en başta da doğa biliminin tavrıdır. Ontolojik tavır bu tavrın doğrudan doğruya sürdürülmesidir.

Bu durum kendiliğinden anlaşılacak bir şey değildir. Bilgi kuramı tamamen farklı bir tavra sahiptir. Doğal tavrı tersine çevirmekte, yani kendine karşı cephe almaktadır; zaten nesnesi de bilginin kendisidir. Bu "*reflexio*" (kelime anlamıyla "geriye doğru kıvrılma"; "kendi üzerine dönme") -veya *intentio obliqua*- bunu zorunlu olarak yapar; bununla da doğal bakma biçimini terk eder, böylece de bilgi nesnesini varlıksal özellikleriyle kavrayamaz hale gelir. Bu ise, onun dünyadaki kendi yerini yanlış tanımasına, sonuçta da başka bir dizi öznelci yanlış anlaşılmaya yol açar. Böylece, bilgi kuramı için doğru olan, zorunlu olarak *intentio obliqua* ile iş görmesi gerektiği halde, başlangıçta bir kez *intentio recta*ya başvurmasıdır.

Bu doğal tavra dönüş çekincesiz, yalın bir biçimde gerçekleşirse, bununla aynı zamanda doğal realizme de yaklaşılmış olur; bunun sonucu olarak da bilgi kuramının kazanımları olan aşkınlık sorunu ve "tinsel kurma" [etkinliği] gözden yitirilir. Doğal olarak bu da aynı şekilde yanlıştır. Çünkü herşeyden önce realizm çok dar bir kavramdır: zaten naiv gerçeklik kavramının kendisi de yanlış olarak şeylerle, şeyssel olup bitenlerle sınırlandırılmıştır; aslında ruhsal ve tinsel olanlar da aynı biçimde realdir. İkinci olarak ontoloji, doğal realizmden yalnızca realite tezinin kendisini alır, ama kesinlikle onun uygunluk tezini almaz. Birincisi yalnızca bilgilerin nesneden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu söylerken, ikincisi nesnelerin doğrudan yaşantıların bize gösterdikleri gibi olduğunu da iddia etmektedir. Sonuncusunun kabul edilebilecek bir düşünce olmadığını anlamak için fazla düşünmeye bile gerek yoktur; bu zaten Sofistler'den bu yana iyi bilinen bir şeydir. O halde tam uygunluk tezi bir yana bırakılmalıdır. Bununla tablo bir kez daha değişir: Bilgiyi sağlayacak tüm kurma işi, naiv verilmişlik ile gerçek sayılabilecek şey arasına girer. Bu yapılabilecek bir şeydir, çünkü bilgi ilişkisi üç ögeli bir ilişki olduğu gibi, bilgi oluşumu da, nesnenin özdeşliğine bir zarar vermeksizin bu kurma sürecinin tüm aşamalarını katedebilir.

Ama bu sonuç, ancak öteki yanlarıyla birlikte değerlendirilirse somut ve anlamlı olur. Çünkü ancak bu durumda, tüm bilgi ilişkisi, kendine yer aldığı real dünyadaki diğer varlık ilişkilerine bir zorlanma olmadan katılmış olur. Edim olarak bilginin, "aşkın edimler" grubunda yer aldığından daha önce de söz edilmişti: Bilme edimi, eyleme ve isteme, sevmeye ve nefret etme, tecrübe edinme ve acı çekme, umut etme ve korkma türünden edimlerle aynı dizi içinde yer alır. Tüm bu edimlerin, yöneldiği

ten. Alle diese Akte haben ein seiendes Gegenglied, auf das sie gerichtet sind; und in der Gesamtheit solcher Gegenglieder besteht die reale Welt, soweit sie erfaßt wird (uns zum Gegenstande wird). Die transzendenten Akte machen die Wege der Beziehung zwischen dem Bewußtsein und der Welt, in der es steht, aus. Man kann auch sagen: sie machen dieses sein Darinstehen selbst aus.

Die Erkenntnis ist unter ihnen zwar eine sekundäre Form der Beziehung, aber eine sehr eigenartige und unvergleichliche. An ihr hängt die Orientierung des Menschen in der umgebenden Welt. Zunächst ist diese rein vitalen Zwecken der Lebenserhaltung unterworfen, steht also im Dienste des Organismus; dann erhebt sie sich zu höheren praktischen Zielen, zuletzt aber wird sie von allen ihr äußeren Zwecken frei und dient nur der reinen Umschau, dem Erfassen der Welt als solchem. Diese Stufe ist heute in vielen Wissenschaften erreicht und bildet nunmehr ein eigenes geistiges Lebensgebiet des Menschen.

Damit erst ist das Feld frei für die richtige Einordnung der Erkenntnis in den gesamten Lebens- und Seinszusammenhang der Welt. Einst glaubte man, die Welt sei nichts als das Gegenglied des erkennenden Subjekts, ihr „Objekt“. Jetzt sieht es umgekehrt aus: was sie sich zum Objekt zu machen weiß, ist nur ein Ausschnitt aus der Welt, die Erkenntnis selbst aber ist ein Stück der Welt, ein Glied, und zwar ein von vielen anderen Stücken getragenes, die alle ihr gegenüber primär sind und ein selbständiges Bestehen haben.

Dieses Getragensein nun, und mit ihm die Einordnung der Erkenntnis, läßt sich ontologisch sehr genau bestimmen, wenn man den allgemeinen Aufbau der realen Welt zugrunde legt. Die reale Welt nämlich ist nicht in sich einfach, sondern sehr mannigfaltig gestuft. Es überlagern sich in ihr vier Seinsschichten, von denen immer die niedere die höheren trägt. Die unterste umfaßt den Kosmos als Inbegriff aller physischen Gebilde, vom Atom bis zu den Riesensystemen, von denen die Astronomie uns Kunde gibt. Die zweite ist das Reich des Organischen, der Ausdehnung nach verschwindend klein im Kosmos, der Seinhöhe nach ihm weit überlegen und autonom bei aller Abhängigkeit. Über dem Organismus, von ihm getragen, aber ihm gänzlich unähnlich, erhebt sich die seelische Welt, das Bewußtsein mit seinen Akten und Inhalten. Und wiederum über diesem baut sich das geistige Leben auf, das nicht im Bewußtsein des Einzelnen aufgeht, sondern eine gemeinsame Sphäre bildet, deren Werdegang die Generationen überbrückt und verbindet.

Welcher dieser Seinsschichten die Erkenntnis angehört, kann nicht zweifelhaft sein. Das Bewußtsein, als primitives (geistloses) verstanden, mag ihre Anfänge enthalten. Zur Entfaltung kommt sie offenbar erst in der höchsten Schicht, im Geiste. Hier hat sie ihren ontologischen Ort, und von hier aus muß man das Verhältnis zur übrigen Welt, das sie herstellt, verstehen. Denn da sie ein transzendenter Akt ist, gehört dieses Verhältnis wesentlich zu ihr.

bir karşı öge vardır; kavrandığı (bizim için nesne haline getirildiği) kadarıyla, real dünya bu tür karşı ögelerin bütününden oluşur. Aşkın edimler, bilinç ve onun içinde yer aldığı dünya arasındaki ilişkinin yollarını oluştururlar. Denebilir ki, bilincin dünyada yer almasından bu edimler oluşur.

Bilgi, bu edimler arasında ikincil bir ilişki biçimi olmasına karşılık, oldukça kendine özgü ve benzersizdir. İnsanın kendini kuşatan dünyaya yönelmesi bilgiye bağlıdır. Öncelikle bilgi, yaşamın sürdürülmesi için saf dırimsel amaçların emrindedir, yani organizmanın hizmetindedir; sonra daha yüksek pratik hedeflere yönelir; ama en sonunda kendisi dışında her türlü amaçtan bağımsızlaşır ve yalnızca saf bakmaya, dünyanın bu şekilde kavranmasına hizmet eder. Günümüzde birçok bilimde bu düzeye erişilmiştir; artık bu düzey insanın kendine özgü bir tinsel yaşam alanını oluşturmaktadır.

Böylece bilginin genel yaşam ve varlık bağlantıları içinde doğru bir biçimde konumlandırılması, ilk kez mümkün olmaktadır. Bir zamanlar dünyanın bilen öznenin karşısındaki ögeden, onun "nesnesi"nden başka bir şey olmadığına inanılırdı. Ama şimdi durum tam tersi görünüyor: bilgiye nesne olabilecek olan, yalnızca dünyadan bir kesittir; bilginin kendisi de dünyanın bir parçası, bir ögesidir; hem de bilgiden önce gelen ve kendi başına varlığa sahip olan diğer ögelerce taşınan bir ögedir.

Şimdi real dünyanın genel yapısı temele alınırsa, bilginin diğer varlıklarca taşınıyor olması, bununla birlikte de bilginin konumu ontolojik olarak tam saptanabilir. Çünkü real dünya da kendi içinde yalın değil, çok tabakalıdır; altta olanın daima üstte olanı taşıdığı dört varlık tabakasından oluşmaktadır. En alttaki tabaka atomdan astronominin bize tanıttığı büyük sistemlere dek, tüm fiziksel şeylerin bütünü olarak evreni kapsamaktadır. İkincisi organik varlık alanıdır, —yayılm bakımından kosmosta görülemeyecek kadar küçük olan, varlık düzeyinin yüksekliği açısından ise çok üstün ve her türlü bağımlılıktan kurtulmuş olan organik varlık alanı. Organizmanın üzerinde, organizma tarafından taşınan, ama tamamıyla ondan farklı olan ruhsal dünya, içerik ve edimleriyle bilinç ortaya çıkar. Bunun da üzerinde, tek insanın bilincinde ortaya çıkmayan, oluşumu kuşaklar boyu süren ve kuşakları birbirine bağlayan ortak bir varlık alanı, tinsel yaşam yer alır.

Bilginin varlık tabakalarından hangisinde yer aldığı konusunda şüpheye yer yoktur. İlkel anlamda (tinsiz) bilinç, bilginin başlangıçlarını taşıyor olabilir; ama bilginin tam olarak gelişmesi, ancak en yüksek tabakada, tinsel varlıkta olmaktadır. Bilginin ontolojik yeri burasıdır; bilginin geri kalan dünyayla kurduğu bağlantı, ancak buradan hareketle anlaşılmalıdır. Bilgi aşkın bir edim olduğu için, bu bağlantı onun özüne aittir.

Man muß also weiter fragen: in welcher Seinsschicht liegt ihr Gegenglied, dem sie funktional zugeordnet ist? Als Gegenglied funktioniert für sie alles Seiende, das sie sich zum Gegenstande machen kann, und zwar gleichgültig dagegen, wie weit sie es wirklich zu erfassen imstande ist. Denn schon was sie sich zum Problem macht, wird eben damit in gewissen Grenzen zu ihrem Gegenstande. Da nun die Erkenntnis sich grundsätzlich auf alles Seiende erstrecken kann, muß man sagen: ihr Gegenstand liegt in allen vier Schichten, resp. sie ist allen vier in gleicher Weise zugeordnet. Sie ist also auch dem Geiste, und damit sich selbst als einem möglichen Gegengliede zugeordnet, kann auch sich selbst zum Gegenstande machen. Und das eben tut sie in der Erkenntnis-„Theorie“. Sie bildet demnach entsprechend den Stufen ihres Gegenstandes ihrerseits ein Stufenreich, ist Erkenntnis der Dinge, des Lebendigen, der seelischen Innerlichkeit und des geistigen Seins, sowohl des personalen, das im Individuum aufgeht, als auch des geschichtlich objektiven, von dem die Geisteswissenschaften handeln.

Das ergibt ein reiches Gesamtbild, dessen Glieder sich in der Mannigfaltigkeit der Wissensgebiete spiegeln. Aber der Reichtum ist keineswegs den Wissenschaften allein eigen. Er differenziert sich schon deutlich im Leben selbst heraus, denn das menschliche Leben ist auch im Alltag schon überall von Erkenntniselementen durchsetzt, und praktisch hängt jeder Schritt, den wir tun, bereits wesentlich von dem Grade der Einsicht ab, die uns die verschlungenen Seinsverhältnisse erleuchtet.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit, sich das ontische Doppelverhältnis, in dem die Erkenntnis steht, klarzumachen. Einerseits ist sie durch ihre Zugehörigkeit zum Geiste und als eminent geistige Funktion von der ganzen Stufenfolge der niederen Seinsschichten getragen und insofern von ihr abhängig. Andererseits ist sie als transzendenter Akt funktional eben denselben Seinsschichten als ihren Gegenstandsgebieten zugeordnet. Diese Zuordnung besteht in der Intention auf das Seiende aller Art und Seinshöhe. Sie erstreckt sich also vom Geiste aus rückwärts auf dieselben tragenden Seinsschichten bis hinab zur Materie. Das ganze Doppelverhältnis stellt sich also als eine Art Kreislauf dar, durch den die Welt als Inbegriff des Seienden im Menschengeniste zum Bewußtsein dessen kommt, was sie ist. Man kann in diesem Sinne auch sehr wohl von einem „Fürsichsein“ der Welt sprechen, das in der Erkenntnis zustande kommt; denn die Erkenntnis ist im Grunde ein Realverhältnis und gehört als Funktion des Geistes mit zur realen Welt. Soweit liegt keine Übertreibung in dem viel mißbrauchten Begriff des Fürsichseins. Man darf den letzteren nur nicht nach Hegelscher Art als „Fürsichsein des Geistes“ verstehen, sondern eben nur als Fürsichsein der Welt (oder des Seienden); und man darf seiner Realisation im Menschen nicht eine durch die ganze Welt gehende teleologische Tendenz unterschieben, durch welche sie zu einem bestimmenden Zweck der ontischen Stufenfolge gemacht würde.

O halde bir adım daha atılarak şu sorulmalıdır: Bilginin işlevsel olarak bağlantılı olduğu karşı öge hangi varlık tabakasındadır? Bilginin kendisine nesne yapabileceği her türlü varolan, bilgi için bir karşı öge oluşturur; bilginin, varolanı ne dereceye kadar gerçekten kavrayabilecek durumda olduğu da önemli değildir. Çünkü bilginin sorun edindiği şey, sorun edinmesiyle belli sınırlar içinde onun nesnesi olmaktadır. Bilgi esas olarak her türlü varolana uzanabildiği için, şunun söylenmesi gerekmektedir: Bilgi nesnesi her dört tabakadadır, yani bilgi dört tabakayla da aynı biçimde ilişkidedir. Bilgi tinle de, dolayısıyla kendisiyle de, olanaklı bir karşı öge olarak, bağlantılıdır, kendisini nesne edinebilir. Bilgi "kuram"ının yaptığı da aslında budur. Böylece bilgi, nesnelerinin tabakalarına uygun olarak, kendi içinde de bir tabakalar dizisi oluşturur; bilgi, şeylerin bilgisidir, canlı varlığın bilgisidir, ruhsal iç yaşantıların ve tinsel varlığın bilgisidir; tek insanda ortaya çıkan kişisel tinin bilgisi olduğu kadar, tin bilimlerinde ele alınan tarihsel nesnel tinin de bilgisidir.

Bu bize, öğeleri bilgi alanlarının çeşitliliğinde yansıyan şeyin, zengin bir genel tablosunu sunmaktadır. Ama bu zenginlik hiçbir şekilde yalnız bilimlere özgü değildir, yaşamın kendisinde de bütün ayrıntılarıyla görülür; çünkü insan yaşamı, günlük yaşamda da, baştan aşağı bilgilerle belirlenir; attığımız her adım, içiçe girmiş olan varlık ilişkilerini aydınlatan bakışın açıklık derecesine bağlıdır.

Bilginin içinde yer aldığı ikili varlıksal ilişkiyi açıklığa kavuşturmak çok önemlidir. Bilgi bir yandan, tine ait olması ve seçkin bir tinsel etkinlik olması nedeniyle, birbirini izleyen daha alt varlık tabakaları tarafından taşınmaktadır; dolayısıyla onlara bağımlıdır. Öte yandan aşkın bir edim olarak bilgi, işlevsel olarak kendi nesne alanları olan aynı varlık tabakalarına bağlıdır. Bu, her türden ve her yükseklikteki varolana yönelmede vardır. Yani bilgi, tinsel varlıktan aşağıya doğru, aynı taşıyıcı varlık tabakalarına, maddeye kadar uzanır. Böylece tüm bu ikili ilişki kendini bir tür döngü olarak gösterir, bu dolaşım yoluyla da, varolanın tümü olarak dünya, insan tininde ne olduğunun bilincine varır. Bu anlamda pekâlâ dünyanın bilgide ortaya çıkan bir "kendisi için olması"ndan söz edilebilir; çünkü bilgi de temelde bir real bağlantıdır, tinin bir işlevi olarak real dünyaya aittir. Böyle kullanıldığında, çoğunlukla yanlış kullanılan "kendisi için" kavramında hiçbir abartı yoktur. Ancak bu, yalnızca Hegel'in kullandığı anlamda, "tinin kendisi için olması şeklinde anlaşılmamalı; dünyanın (veya varolanın) kendisi için olması şeklinde anlaşılmalıdır. Bunun insanda gerçekleşmesi de, bu gerçekleşmeyi birbirini izleyen varlık tabakalarının belirli bir amacı haline getiren ve bütün dünyayı boydan boya geçen ereksel bir eğilime de yüklenemez.

Solche spekulativen Vereinfachungen sind und bleiben völlig unbegründet und müssen in einer ernsthaften Untersuchung aus dem Spiele bleiben. Der Sinn des Kreislaufes ist ein weit schlichterer. Die Welt ist nicht auf Erkenntnis hin angelegt. Der Kosmos und die lebendige Natur bestehen auch ohne sie und bedürfen ihrer nicht, und auch vom geistlosen Bewußtsein gilt noch dasselbe. Erst mit dem Aufkommen geistigen Lebens tritt sie in Erscheinung. Dann aber erstreckt sie sich der Intention und dem Gegenstandsfelde nach auf alles, was auch ohne sie bestand. Ein Interesse an ihr hat nur der Geist selbst. Mit ihrem Einsetzen aber begreift er auch sein eigenes Aufrufen auf dem, was ohne ihn vorbestand. Getragen ist die ganze Schichtenfolge von der Materie, erleuchtet aber wird sie vom Geiste. Die Erleuchtung besteht freilich nicht in der Erkenntnis allein, denn alle Sinngebung durch menschliche Zwecke und alle Realisation durch menschliches Schaffen gehört mit zu ihr. Aber Erkenntnis ist doch in alledem das führende Moment; und sie trägt selbst den Stempel des Schaffens und der Sinngebung an der Stirn. Denn der Geist weitet sich mit dem Weltbilde, das sie ihm erarbeitet. Er wächst mit ihrem Wachstum ständig über sich hinaus — hinein in die ihn tragende Welt und wird im Maße seines Umspannens ihrer teilhaftig.

Nun aber differenziert sich die Erkenntnis entsprechend den Seinsgebieten ihres Gegenstandes. Nicht alles Seiende ist ihr in gleicher Weise zugänglich. Hier waltet vielmehr eine beträchtliche Abstufung, und zwar nicht gleichlaufend mit der Schichtenfolge. Sie richtet sich auch keineswegs — wie man wohl erwarten möchte — nach der Seinsdistanz des Gegenstandes vom Geiste. Es ist keineswegs so, daß das ihm fernste und unähnlichste Seinsgebiet, das Physisch-Materielle, ihm am meisten verschlossen, er selbst aber sich am leichtesten zugänglich wäre. Und auch das umgekehrte Verhältnis waltet hier nicht. Vielmehr ist die Abstufung viel komplizierter. Oder richtiger, es steht unter einem ganz anderen Gesetz, das man nicht ohne weiteres in ein allgemeines Schema zwingen kann. Man muß es vielmehr erst aus der Analyse der einzelnen Erkenntnisgebiete zu gewinnen suchen.

Es spielt hier vor allem der Gegensatz von *intentio recta* und *obliqua*, von natürlicher und reflektierter Einstellung, hinein. Der niedersten Seinsschicht gegenüber herrscht eindeutig die erstere. Dinge und dingliche Verhältnisse, räumliche Körper und Vorgänge treten uns als äußere Gegenstände entgegen; sie bestimmen wesentlich den Charakter der Außenwelt. Anders ist es schon mit dem Organischen. Dieses ist uns in zwei Richtungen gegeben: einerseits im Innenaspekt als das eigene körperliche Leben, das sich uns unmittelbar im physischen Schmerz und Wohlbefinden ankündigt, aber dabei zumeist nicht gegenständlich aufgefaßt wird; andererseits am fremden Organismus, in dessen sichtbarer Gestalt, Bewegung usw., also im Außenaspekt. Hier sind beide Einstellungen beteiligt. Eine Stufe höher ist uns die seelische Welt, als unsere eigene, rein im Innenaspekt gegeben — durch „innere Wahrnehmung“ oder „inneren Sinn“, wie man es genannt hat; hier herrscht also

Bu tür kurgusal basitleştirmeler tamamen temelsizdir ve temelsiz kalmak zorundadır, bu nedenle ciddi bir araştırmada yer almamalıdır. Döngünün anlamı çok daha basittir. Dünya, bilgi üzerine kurulmuş değildir. Evren ve canlı doğa, bilgi olmaksızın da varlığını sürdürmektedirler; onların bilgiye gereksinimleri yoktur; aynı şey tine sahip olmayan bilinç için de geçerlidir. Bilgi ancak tinsel yaşamla birlikte ortaya çıkar. Daha sonraları, yönelim ve nesne alanına göre, onsuz da varolan herşeye uzanır. Bilgiye ilgi duyan yalnızca tindir. Bilginin ortaya çıkmasıyla birlikte, tin kendisi olmadan da varolan şeye dayandığını kavrar. Gerçi madde tüm varlık tabakalarını taşır, ama onu aydınlığa kavuşturan tindir. Bu aydınlanma şüphesiz yalnız bilgide olmaz, insanın amaç koymakla yaptığı her anlamlandırma, insanın yaratmasıyla gerçekleşen her şey bir aydınlatmadır. Ama bilgi, tümünde belirleyici unsurdur: alnında yaratıcı ve anlamlandırıcı damgasını taşır. Çünkü tin bilginin kendisine kazandırdığı dünya tasarımıyla genişler. Bilginin artmasıyla, o da sürekli kendi dışına taşar —kendisini taşıyan dünyanın içine daha fazla girer ve kapsamı ölçüsünde dünyanın bir parçası olur.

Bilgi, nesnesinin varlık alanlarına göre farklılaşır. Bilgi için her türlü varlık aynı biçimde ulaşılır değildir. Burada dikkat çekici bir basamaklılık görülür ve bu basamaklılık tabakalarla aynı çizgiyi izlemez. Bu —doğal olarak beklenebileceği gibi—, nesnenin tine olan uzaklığına göre de düzenlenmiş değildir. Tine en uzak ve tinsel varlık alanından en farklı varlık alanı olan fiziksel-maddesel varlık alanının, tine daha kapalı olduğu; kendi varlık alanının tin için en kolay bilinebilir varlık alanı olduğu da söylenemez. Burada bunun tersi bir ilişki de söz konusu değildir. Bu basamaklılık çok daha karmaşıktır, daha doğrusu burada, bu kadarıyla yetinildiğinde, insanın genel bir şema çıkarmakta zorlanabileceği başka bir yasa egemendir. Bunun da tek tek bilgi alanlarının çözülmesiyle ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Burada herşeyden önce, *intentio recta* ve *intentio obliqua*, doğal ve refleksiyonlu tavır karşıtlığı önemli rol oynamaktadır. En alt tabakada açıkça doğal tavır egemendir. Şeyler ve şey ilişkileri, mekândaki nesneler ve oluşlar dış nesneler olarak karşımıza çıkarlar; bunlar öz olarak dış dünyanın niteliğini belirlerler. Organik alandaki ise durum farklıdır. Organik varlık alanı bize iki yönlü verilmektedir: Bir yandan içten, bir ağrı duyduğumuzda veya kendimizi iyi hissettiğimizde doğrudan kendisini gösteren, ama nesnel olarak kavranamayan, bedensel yaşamımız olarak; öte yandan, görünür biçimler, hareketler, v.b. yoluyla başka organizmalarda olup bitenler olarak, yani dıştan. Burada her iki tavrın da yeri vardır. Bir üst tabaka olan ruhsal dünya, bizim kendi iç dünyamız olarak, bize yalnız içten verilir —genellikle adlandırıldığı gibi, "iç algı" veya "iç duygu" yoluyla verilir; burada yalnız *intentio obliqua*

die *intentio obliqua* allein. Im Reich des Geistes hingegen ist es wiederum ganz anders; denn der Geist tritt uns als „objektiver“ auch als äußerer Gegenstand und als umgebende Welt entgegen. Recht, Sitten, Religion, Sprache, Wissen lernen wir kennen, indem wir in das Bestehende hineinwachsen und an ihm teilgewinnen. Dem Einzelnen tritt dieses alles als vorbestehende Sphäre entgegen. Darum ist es ihm vorwiegend durch die *intentio recta* zugänglich. Daneben ist es freilich immer auch in gewissen Grenzen dem Innenaspekt gegeben. Und so haben wir denn auch hier, ähnlich wie im Erfassen des Organischen ein Zusammentreffen beider Aspekte.

Dieser merkwürdigen Verteilung der beiden intentiones auf die verschiedenen Erkenntnisbereiche entspricht nun die Abstufung der Gegebenheit — verstanden als eine solche der empirischen (aposteriorischen) Seite der Erkenntnis.

Am stärksten und unmittelbarsten geben die äußeren Sinne, vor allem der Gesichtssinn, die dingliche Welt. Darum haben wir von der niedersten Seinsordnung — der physisch-materiellen — die stärkste, unbestrittenste und gleichsam prototypische Gegebenheit. Das ist merkwürdig genug, weil doch gerade hier die größte Heterogenität zum Geiste waltet, „für“ den allein die Gegebenheit besteht. Aber hier sieht man es eben, wie wenig sinnliche Gegebenheit mit Homogenität des Gegenstandes zu tun hat. Worauf es ankommt, ist offenbar etwas ganz anderes: der Gegenstand ist in dieser Seinsschicht noch ein verhältnismäßig einfacher, das macht ihn leichter zugänglich, und zwar nicht nur für die Erkenntnis *a posteriori*; was sich sogleich noch von anderer Seite zeigen wird.

Zunächst aber gilt das nur von der Wahrnehmung. Und im Hinblick auf sie tritt auch der Gegensatz, in dem die Gegebenheit des Organischen dazu steht, am deutlichsten zutage. Das Lebendige als solches ist uns zwar im Doppelaspekt zweier Intentionen gegeben, aber in beiden nur vermittelt. Die innere Wahrnehmung gibt direkt nur das seelische Sein, die äußere nur das Dingliche. In beiden spiegeln sich freilich die organischen Prozesse, aber sie werden nicht direkt wahrgenommen. Das leibliche Selbstgefühl ist nur ein diffuses Bewußtsein der wirklichen Leibzustände ohne Bild der physiologischen Vorgänge; und die Wahrnehmung des fremden Organismus durch die äußeren Sinne sagt erst recht nichts über deren eigentlichen Verlauf. In beiden Richtungen dringt erst eine späte, auf mannigfaltige Beobachtung, Erfahrung und Schlußfolgerung basierte Einsicht tiefer ein, im wesentlichen also die wissenschaftliche. Wir haben eben keinen direkten Sinn für das Lebendige als solches. Wenn wir ein Glied bewegen, so wissen wir nichts von den komplizierten Vorgängen der Innervation und muskulären Kontraktion, erst die Physiologie und Anatomie belehren uns darüber. Aber unsere Aktivität wartet nicht auf die Belehrung, sondern funktioniert völlig unabhängig von ihr. Der Innenaspekt hat zwar unmittelbare Gewißheit, bleibt aber inhaltlich arm; der Außenaspekt ist reich und objektiv, und

egemendir. Buna karşılık tinsel varlık alanında durum yine tamamen farklıdır: çünkü tin karşımıza hem "nesnel" tin olarak, hem dış nesne, hem de kuşatıcı bir dünya olarak çıkar. Hukuku, ahlâkı, dini, dili ve bilimi, mevcut olanın içinde yetişerek ve ona ortak olarak, öğreniyoruz. Tüm bunlar önceden hazır bulunan bir alan olarak, her kişinin karşısına çıkar. Bu nedenle kişi bu alana daha çok *intentio recta*yla ulaşır. Bunun yanında tinsel alan belli ölçüde içten verilir. Sonuç olarak burada da, organik varlığın kavranmasında olduğu gibi, her iki bakışın birleştiklerini görürüz.

Her iki yönelimin farklı bilgi alanlarına göre dikkat çekici bir biçimde dağılımı, —bilginin deneysel (*a posteriori*) yanı olarak anlaşılan— verilmişliğin basamaklanmasına da uygun düşmektedir.

Dış duyuların, özellikle de görme duyusunun bize en güçlü ve dolaysızca ulaştırdığı şey, şeyler dünyasıdır. Bu nedenle en alt varlık tabakası—fiziksel-maddesel varlık— en güçlü ve en tartışmasız, aynı zamanda diğerleri için de örnek olacak biçimde verilir. Bu oldukça dikkat çekicidir; çünkü özellikle bu varlık tabakası, verilmişliğin yalnız onun "için" söz konusu olduğu, tinden en çok heterojen olan tabakadır. Ama yine burada, duysal verilmişliğin nesnenin homojenliğiyle ne kadar az ilgili olduğu da görülmektedir. Bunun nedeni ise, açıktır ki, tamamen farklıdır: Bu varlık tabakasında nesne kısmen daha yalındır, bu da onu kavramayı kolaylaştırır; hem de yalnız *a posteriori* bilgi için değil. Bu, kendisini başka bir açıdan da gösterecektir.

Ama herşeyden önce bu yalnız algı için geçerlidir. Organik varlığın verilmişliğinin de içinde yer aldığı karşılık en açık biçimde burada ortaya çıkar. Canlı olarak canlı gerçi bu iki yönelimin, iki farklı açıdan verilir; ama her ikisinde de bu verilmişlik yalnızca dolaylıdır. İç algı doğrudan yalnızca ruhsal varlığı, dış algı ise yalnızca şeysel varlığı bize verir. Şüphesiz her ikisinde de organik süreçler kendilerini gösterir, ama doğrudan doğruya algılanmazlar. Bedensel kendilik duygusu, fizyolojik süreçlere ilişkin bir tasarıma sahip olmaksızın, gerçek bedensel durumların belirsiz bilincidir. Başka bir organizmanın dış duyular yoluyla algılanması da, bu süreçlerin asıl gelişimi hakkında başta bize hiçbir bilgi vermez. Her iki yönde de, ancak daha sonraları ortaya çıkan ve çok yönlü gözlem, deneyim ve akıl yürütmeye dayanan kavrayış, esas olarak da bilimsel kavrayış kendini gösterir. Aslında canlı olarak canlıyı doğrudan doğruya bilme olanağımız yoktur. Bir uzvumuzu hareket ettirdiğimizde, kasların kasılmaları ve sinir sisteminin karmaşık işleyişi hakkında birşey bilmeyiz, ancak fizyoloji ve anatomi bize bu konuda bilgi verir. Ama bizim etkinliğimiz bu öğrenmeyi beklemez, tamamen ondan bağımsız olarak iş görür. Gerçi iç bakış açısı dolaysız bir kesinlik taşır, ama bu da içerik bakımından fakirdir; dış bakış açısı zengin ve nesneldir, ayrıca

er kann in der Wissenshaft unbegrenzt erweitert werden, aber er bleibt an weite Umwege gebunden, und die eigentlichen Geheimnisse der Lebendigkeit verrät auch er nicht.

Dieses komplizierte Verhältnis ist im Vergleich mit der unmittelbaren Gegebenheit des Dinglich-Materiellen sonderbar genug, weil doch das letztere uns, die wir selbst organische Wesen sind, so viel ferner steht als das eigene Leben. Erkenntnistheoretisch läßt sich das auch nicht weiter erklären. Wohl aber können wir anthropologisch — und das besagt ontologisch — die Sachlage verstehen. Unsere Erkenntnis ist von Hause aus ein Organ des Sich-Zurechtfindens in der umgebenden Welt und dient diesem praktischen Zweck. Dafür ist die Gegebenheit der dinglichen Umgebung wesentlich, die der inneren Lebensvorgänge aber nicht nur unnötig, sondern geradezu hinderlich. Die Atmung, der Blutkreislauf, die chemischen Reaktionen des Stoffwechsels, die innere Sekretion sind von Natur zweckmäßig gesteuert und unterliegen einer subtil funktionierenden Regulation. Diese funktioniert am besten, wenn sie dem Bewußtsein entzogen ist und von seiner Willkür nicht gestört wird. Ihr Vorborgensein für uns ist also selbst organisch zweckmäßig. Wir bedürfen im Leben nicht nur keiner wissentlichen Orientierung über sie, sondern sind auch am besten geschützt dadurch, daß sie dem Wissen entzogen ist. In der Außenwelt dagegen bedürfen wir der Orientierung, denn hier bedeutet sie das Verfügbarmachen der Dinge für uns und die Möglichkeit, die umgebende Welt in den Grenzen des Lebensnotwendigen auch zu beherrschen.

An diesem Verhältnis kann man es wie an einem Standardbeispiel mit Händen greifen, warum die Erkenntnistheorie heute nicht mehr ohne ontologische Fundierung zu bewerkstelligen ist. Die Rätsel in den weit auseinanderklaffenden Graden der Gegebenheit sind ohne Berücksichtigung der Natur des Menschen und seiner Stellung in der Welt nicht lösbar. Sie erzwingen gebieterisch die Eingliederung des Erkenntnisproblems in den größeren anthropologischen Problemzusammenhang.

Indessen geht die Stufenfolge weiter. Das seelische Sein ist, wie gezeigt, nur der *intentio obliqua* direkt gegeben. Hier aber stößt sie auf ein anderes Hindernis. Ist schon die reflektierte Einstellung als solche im Vergleich mit der natürlichen eine Erschwerung, so wird sie vollends behindert durch die Beeinflussung des seelischen Vorganges, den sie erfassen soll, durch ihr eigenes Tun. Denn auch dieses Tun ist ein seelischer Akt und wirkt auf den beobachteten Vorgang zurück. Die Reflexion verändert den Vorgang, der ihr Gegenstand ist. Die Psychologie unserer Tage hat dauernd mit dieser Schwierigkeit zu kämpfen. Sie mißtraut der direkten Selbstbeobachtung, verlegt das Objekt in die fremde Person, experimentiert mit deren seelischer Reaktion als mit der des ungestörten Bewußtseins, muß sich aber dabei auf Aussagen der Versuchsperson verlassen, ohne dabei die Garantie zu haben, daß diese auch objektiv zutreffend sind. Das Verfahren bewährt sich zwar in gewissen einfacheren Problembereichen; bei den komplizierteren — die meist gerade die wichtigeren sind — stößt es auf unüberwindliche Grenzen.

bilimde sınırsızca genişletilebilir; ama o da çok dolaylı yollardan gitmek zorundadır, ayrıca da canlılığın asıl gizlerini ele vermez.

Bu karmaşık ilişki[nin verilmişliği], şeysel-maddesel olanın dolaysız verilmişliğiyle karşılaştırıldığında oldukça garip görünüyor; çünkü şeysel-maddesel varlıklar, organik varlıklar olan bizlere, kendi hayatımıza göre çok daha uzaktırlar. Bilgikuramsal olarak bu daha fazla açıklanamaz. Ama durumu pekâlâ antropolojik olarak —bu aynı zamanda ontolojik olarak da demektir— açıklayabiliriz. Doğası gereği bilgimiz, bizi kuşatan dünyada yolu bulmanın bir organıdır, bu pratik amaca hizmet eder. Bunun için şeysel çevrenin verilmişliği önemlidir; ama iç yaşantıların verilmişliğine gelince, bunlar yalnız gereksiz değil, aynı zamanda engelleyici de olmaktadır. Nefes alıp verme, kan dolaşımı, kimyasal metabolizma reaksiyonları ve iç salgılamalar, doğa tarafından bir amaca yönlendirilmiştir ve oldukça hassas bir işleyiş düzenine sahiptirler. Bu düzen, en iyi, bilinçten kurtulduğunda ve onun keyfililiği tarafından rahatsız edilmediğinde işler. Dolayısıyla onun bize kapalı olması organik bakımdan amaca uygundur. Yaşamda ona ilişkin bir bilimsel yönlendirmeye gereksinimimiz olmadığı gibi, bu düzenlemenin bilgiden uzak kalmasıyla, aynı zamanda en iyi biçimde korunmuş da oluruz. Buna karşılık dış dünyada yönlendirmeye gereksinim duyarız; çünkü burada yönlendirme, şeylerin kullanımımıza hazır hale getirilmesi ve içinde yaşadığımız dünyaya, yaşamın gerekli kıldığı sınırlar çerçevesinde egemen olabilme olanağı anlamına gelmektedir.

Bu ilişkide, standart bir örnekte olduğu gibi, bugün artık ontolojik temel olmadan niçin bilgi kuramı yapılamayacağı, apaçık görünmektedir. Verilmişliğin oldukça biribiri içine geçmiş derecelerindeki bilmece, insanın doğası ve onun dünya içindeki yeri dikkate alınmadan çözülemez. Bunlar, bilgi sorununun, büyük ölçekli antropolojik sorunlar bağlamında ele alınmasını kaçınılmaz bir biçimde zorunlu kılmaktadır.

Bununla birlikte basamaklar da devam eder. Ruhsal varlık, daha önce gösterildiği gibi, yalnız *intentio obliqua*ya doğrudan verilmiştir. Ama burada onun karşısına başka bir engel çıkar. Doğal tavırla karşılaştırıldığında, refleksiyonlu tavrın kendisi zaten bir güçlülük; ama o, kavramaya çalıştığı ruhsal olaydan, yani kendi kavrama girişiminden etkilenmesi nedeniyle tamamen engellenir. Çünkü bu girişim de bir ruhsal edimdir ve gözlenen olayı etkiler. Refleksiyon kendi nesnesi olan olayı değiştirir. Günümüzde psikoloji sürekli bu güçlülükle savaşmak durumunda kalmaktadır. Doğrudan kendimizi gözlemeye güven duymadığımız için, nesne olarak başka bir kişiyi seçer ve bu kişinin bozulmamış bilincin bir tepkisi sayılan ruhsal tepkisini araştırırız. Ama bu durumda da psikoloji, deneğin söylediklerine, onların nesnel olarak da doğru olduğuna ilişkin elinde hiçbir güvence bulunmadan, güvenmek zorunda kalır. Bu yöntem, gerçi bazı basit sorunların çözümünde başarılıdır, ama daha karmaşık sorunlarda —çoğunlukla önemli olan da bunlardır— aşılamaz bazı sınırlarla karşılaşır.

Einst hatte Descartes gelehrt, das unmittelbare Selbstbewußtsein sei das Gewisseste, was wir haben. Das ist richtig, wenn man es auf die eigene Existenz bezieht, wie sein Satz „cogito ergo sum“ es aussprach. Aber es geht hier nicht um die bloße Existenz, sondern um das inhaltliche Erfassen der seelischen Vorgänge in ihrem unübersehbaren Reichtum der Differenziertheit. Und da gilt ein ganz anderes Gesetz: die seelischen Vorgänge sind nicht identisch mit ihrem Erlebtwerden, das Bewußtsein ist in ihnen auf Gegenstände ganz anderer Art (vorwiegend der umgebenden Welt) gerichtet, nicht auf sich selbst. Macht man sie selbst zu Gegenständen, so erhebt man das spezifisch Subjektive in die Objektivität und verfälscht sie damit. Das seelische Leben hat seine eigene, psychische Realität, und diese wird von dem zweiten Bewußtsein, dem der auf sie gerichteten Erkenntnis teilweise verdeckt. Oder, wie Fichte es summarisch aussprach: „Das Ich steht sich selbst im Wege.“

Auch im praktischen Leben kennen wir dieses Phänomen. Es ist seit Sokrates wohlbekannt als der schwer überwindbare Widerstand der Menschenseele gegen die „Selbsterkenntnis“. Freilich ist diese hier als ethische Rechenschaft des Menschen gemeint, und die Motive des Widerstandes sind andere. Heute sprechen wir lieber in neutralerer Weise von einem „Sichselbstverstehen“ im Sinne von Diltheys verstehender Psychologie. Aber das Grundphänomen bleibt dasselbe: ob sich der Akt gegen das helle Bewußtsein seines Vollzuges sträubt, oder ob dieses ihn stört, die Schwierigkeit des Erkennens ist dieselbe. Das eigentlich Subjektive entzieht sich immer teilweise der Objektwerdung, und der nicht objizierbare Teil ist gerade das Wichtigste und Eigentliche an ihm. Alle unsere Vorstellungen und Begriffe sind eben ursprünglich auf Erfassung der äußeren Objektwelt zugeschnitten. Was wunder also, wenn sie auf die innere Welt, die keine gegenständlich scharfen Grenzen und Formen kennt, nicht zupassen?

Wieder ganz anders steht es mit der Gegebenheit des Geistes. Man sollte meinen, das Wissen um ihn müßte doch erst recht die Form der Reflexion und des Selbstbewußtseins haben und darum von denselben Aporien betroffen sein. Dem ist keineswegs so: der Geist ist nicht als Subjektsphäre allein gegeben, er tritt uns auch objektiv als eine ganze Lebenssphäre entgegen, in der wir uns bewegen und zurechtfinden müssen, ähnlich wie in der natürlichen Welt. Von dieser Sphäre wurde schon gezeigt, wie sie als gemeinsame und geschichtlich fortbestehende — als „objektiver Geist“ — in der Sprache, im Wissen, in Recht, Moral und Religion ein inhaltlich geformtes Reich größten Stiles bildet, das geschichtliche Realität hat und durch ihre Prägungen auch den personalen Geist des Einzelmenschen prägt. Subjekt der Erkenntnis ist dagegen nur der in ihr stehende Einzelne. Aber auch sein Wissen um sie wird in die gemeinsame Objektivität erhoben und erscheint als das die Individuen verbindende Rechtsbewußtsein, sittliche Wertung, Wissenschaft, Ausdrucksform und historisches Bewußtsein.

Bir zamanlar Descartes, dolaysız olan kendimize ilişkin bilincin, sahip olduğumuz en kesin şey olduğunu anlatıyordu. Descartes'ın *cogito ergo sum* ifadesinin dile getirdiği gibi, insan kendi varoluşu hakkında konuşursa, bu doğrudur. Ama burada konu yalnız varoluş değildir, aynı zamanda, ruhsal olayların, gözardı edilemez zengin farklılıklarıyla, içerikleriyle kavranmasıdır. Burada tamamen başka bir yasa geçerlidir: Ruhsal olaylar, onların yaşanmış olmasıyla özdeş değildir; onlarda bilinç kendisine değil, tamamen farklı türden nesnelere (ağırlıklı olarak da bizi kuşatan dünyadaki nesnelere) yönelmektedir. Eğer bu olayların kendisi nesne yapılırsa, bu durumda, özellikle öznel olan şey nesnel kılınmış, sonuçta da bu olaylar çarpıtılmış olur. Ruhsal yaşamın kendine özgü, psikik gerçekliği vardır; bu gerçeklik, ikinci bilinç tarafından, yani ona yönelen bilginin bilinci tarafından kısmen gizlenmektedir ya da Fichte'nin kısa ve özlü bir biçimde söylediği gibi, "Ben kendi kendisini engellemektedir".

Bu fenomeni günlük hayattan da tanıyoruz. Bu, insan ruhunun "kendisini bilme"ye karşı aşılması oldukça güç olan direnişi olarak Sokrates'ten bu yana iyi bilinmektedir. Burada kastedilen şüphesiz insanın etik hesap vermesidir; karşı koymanın nedenleri ise başkadır. Bugün daha tarafsız bir biçimde, Dilthey'in anlama psikolojisinde kullandığı anlamda "kendi kendini anlamak"tan söz ediyoruz. Ama temel fenomen hep aynıdır: İster edim kendisine ilişkin açık bir bilince sahip olmaya karşı dirensin, isterse de bu bilinç, edimi rahatsız etsin, her iki durumda da bilme güçlüğünde bir değişiklik olmaz. Asıl öznel olan şey, nesneleştirmede kısmen yiter; bu nesneleştirilemeyen kısım ise tam da onun en önemli ve en esaslı yanını meydana getirir. Bütün tasarım ve kavramlarımız, aslında dış dünyanın kavranmasının koşullarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. Bu durumda, —nesnel olarak hiçbir kesin sınır ve form tanımayan— bu tasarım ve kavramların, iç dünyaya uygun düşmemelerinde şaşılacak ne olabilir ki?

Tinin verilmişliğiyle ilgili durum da tamamen farklıdır. Tine ilişkin bilginin de refleksiyon ve kendi olma bilinci biçiminde olması, bu nedenle de aynı çıkmazlara düşmesi beklenirdi. Ama durum hiç de böyle değildir: Tin yalnızca özne alanı olarak verilmiş değildir; tin, doğada olduğu gibi, içerisinde hareket etmek ve yaşamımızı sürdürmek zorunda olduğumuz tüm bir yaşam alanı olarak, nesnel olarak da karşımıza çıkar. Bu alanın —"nesnel tin olarak"— nasıl dilde, bilgide, hukukta, ahlâk ve dinde ortak ve tarihsel olarak kalıcı, içerik bakımından biçimlendirilmiş büyük ölçekli bir alan oluşturduğunu, bu alanın da tarihsel gerçekliğe sahip olduğunu ve etkileriyle tek tek insanların kişisel tinlerini de belirlediğini daha önce de göstermiştik. Buna karşılık bilgi öznesi yalnızca bu gerçeklikte yer alan bir tek insandır. Ama bu tek insanın bu gerçekliğe ilişkin bilgisi de, genel nesnellik düzeyine çıkarılıyor ve kişileri birbirine bağlayan hukuk bilinci, ahlâksal değerlendirme, bilim, ifade biçimleri ve tarihsel bilinç olarak kendini gösteriyor.

Durch diese Objektivität ist die Welt des Geistes den Schwierigkeiten des unmittelbaren Selbstbewußtseins und der reinen *intentio obliqua* enthoben. Ihre Erlebbarkeit und Erfahrbarkeit steht der des Physischen wieder um vieles näher; sie ist wie dieses der natürlichen Einstellung gegeben; und da auch die Akte des personalen Geistes weitgehend durch den objektiven geprägt sind, überträgt sich der Vorzug der *intentio recta* auch auf deren Erfassung.

Übersieht man nun das ganze Feld der Gegebenheit in seiner Differenzierung nach Gegenstandsgebieten, so ergibt sich das Bild einer Kurve. Die Gegebenheit ist am stärksten im Bereich der beiden Extreme, der niedersten und der höchsten Seinsschicht, d. h. im Gegenstandsfelde des Dinglich-Materiellen und des Geistes. Das dem Geiste Heterogenste und das ihm Homogenste ist ihm am besten zugänglich, wenn auch aus sehr verschiedenen Gründen und in sehr verschiedener Weise: das eine weil es das gegenständlich Einfachste und das den fünf Sinnen direkt sich Darbietende ist; das andere weil es die unmittelbare Lebensphäre des Geistes, die seiner ständigen Situationen, Konflikte und Entscheidungen ist. Auf beiden Gebieten ist die Lebensaktualität die gleiche, und für beide trifft daher das gleiche anthropologische Argument der Dringlichkeit immer neuer Orientierung zu. In beiden Fällen also wird der Reichtum der Gegebenheit aus der ursprünglich praktischen Angepaßtheit der Erkenntnis an das Lebensnotwendige verständlich.

Das Umgekehrte gilt für die beiden mittleren Schichten des Seienden. Das organische Leben ist zwar beiden Intentionen gegeben, aber nur mittelbar, und die Welt des Seelischen ist auf die reflektierte Einstellung beschränkt, die es nur teilweise und im Kampf gegen die schwersten inneren Widerstände zur Objektivität bringt.

Die Abstufung der aposteriorischen Erkenntnis beschreibt auf diese Weise eine gebogene Linie. Sie beginnt am unteren Ende mit einem Maximum inhaltlicher Fülle, gleichsam in größter Nähe zum Gegenstande, entfernt sich dann in den mittleren Bereichen von ihm, erreicht um die psychophysische Grenzscheide (die zwischen Organischem und Seelischem) herum die größte Distanz zu ihm, und damit zugleich ihr eigenes Minimum, führt aber an ihrem oberen Ende wieder zu ihm zurück, indem sie zu einem zweiten Maximum aufsteigt.

Diese eigenartige Kurve der Gegebenheit ist ein erstes Resultat des hier eingeschlagenen Vorgehens, welches die Erkenntnis im Lichte der Ontologie zu sehen sucht. Es erleuchtet einen Teil der Erkenntnisphänomene aus den Seinszusammenhängen, in denen der Mensch als erkennendes Wesen steht. Verständlich wird von hier aus vor allem, warum alle Theorien, die vom Subjekt allein, oder auch nur von der Bewußtseinsseite des Erkenntnisaktes ausgehen, besonders aber diejenigen, die das Selbstbewußtsein als Hauptphänomen zugrunde legen, das Wesen der Erkenntnis verfehlt haben. Das Selbstbewußtsein ist gerade der am wenigsten geeignete Ausgangspunkt, weil es zu dicht am Minimum der

Bu nesnellik sayesinde tin dünyası, doğrudan kendi bilincinin ve saf *intentio obliqua*nın yarattığı güçlükleri yok eder. Bu dünyanın yaşanabilirliği ve bilinebilirliği de, fiziksel dünyanınkine oldukça benzerdir; tinsel dünya da, fiziksel dünya gibi doğal tavra verilir. Kişisel tinin edimleri geniş ölçüde nesnel tin tarafından belirlendiği için, *intentio recta*nın üstünlüğü, aynı şekilde, onun kavranmasında da sürer.

Nesne alanlarına göre gösterdiği farklılıklarla, verilmişlik alanına, bir bütün olarak bakılırsa, sonuç bir eğri biçiminde kendini gösterir. Verilmişlik iki uçta, en alt ve en üst varlık alanlarında, yani şeysel-maddesel ve tinsel varlık alanlarında en fazladır. Bu, çok farklı nedenlerden dolayı ve çok farklı biçimlerde olsa bile, tin için en heterojen ve en homojen olan, en kolay kavranabilendir: Birisi nesnel olarak en yalını ve beş duyuya kendini veren bir alan olduğu için; öteki, tinin doğrudan yaşam alanı, tinin devamlı içerisinde yer aldığı durumlar, çatışmalar ve kararlar alanı olduğu için. İki alanda da yaşamın güncelliği aynıdır; sürekli yeni oryantasyonların gerekli olduğunu ileri süren antropolojik sav, ikisi için de söz konusudur. Her iki durumda da, bilginin yaşamın pratik ihtiyaçlarına uygunluğundan hareket edilerek, verilmişliğin zenginliği anlaşılabilir.

Ortada kalan diğer iki varlık tabakası için bunun tam tersi geçerlidir. Gerçi organik yaşam her iki yönelime de verilir; ama yalnız dolaylı olarak. Ruhsal varlık alanı ise, refleksiyonlu bakışla sınırlıdır; bu bakış da onu ancak kısmî olarak ve ancak sert iç direnmeyle mücadele ederek nesneleştirir.

Böylece *a posteriori* bilginin basamaklılığı da aynı şekilde bir eğri çizgiyle betimlenebilir. En alt sınırdan en fazla içeriksel dolulukla başlar, nesneye de en yakın durumdadır; ortadaki alanlarda gittikçe nesneden uzaklaşır ve psiko-fizik sınır çizgisinde (organik ve ruhsal varlığın arasında) nesneden en uzak mesafeye ulaşır. Bu aynı zamanda bu çizginin en alt noktasıdır; ama çizgi ikinci kez en yüksek noktaya erişmekle, en üst sınırdan yeniden nesneye geri döner.

Bu kendine özgü verilmişlik eğrisi, burada önerilen, bilgiyi ontolojinin ışığında görmeye çalışan yöntemin ilk sonucudur. Bu, insanın bilen varlık olarak içerisinde yer aldığı varlık bağlantılarından hareketle, bilgi fenomeninin bir bölümüne ışık tutmaktadır. Burada herşeyden önce, yalnızca öznenin ya da bilgi ediminin yalnızca bilinç yanından yola çıkan, özellikle de kendi bilincini asıl fenomen olarak temele alan kuramların niçin bilginin neliğini gözden kaçırdıkları ortaya çıkacaktır. Özellikle kişinin kendini bilmeye ilişkin bilinci, burada uygun olabilecek en son hareket noktasıdır; çünkü bu, en yoğun olarak, en alt verilmişlik

Gegebenheit liegt. Aber auch die bloß introspektive Analyse des Erkenntnisaktes, wie die Phänomenologen sie versucht haben, gelangt an das eigentliche Wesen der Gegebenheit nicht heran. Sie bleibt am Bewußtseinsvorgang in seiner Immanenz stehen und faßt das transzendente Verhältnis zum Gegenstande nicht. Was sie als Gegebenes beschreibt, ist keine Seinsgegebenheit.

Erst die ontologische Sicht, indem sie das Erkenntnisverhältnis als Seinsverhältnis versteht, vermag es aus seiner Einbettung in den Lebenszusammenhang heraus zu begreifen. Dieser aber zeigt es ganz zuerst in seiner Differenzierung nach Gegenstandsgebieten, die ihrerseits identisch mit den Schichten des Realen sind, von denen der erkennende Geist getragen ist.

IV

Die andere Instanz der Erkenntnis, die apriorische, unterliegt gleichfalls einer Differenzierung, und zwar nach denselben Gegenstandsgebieten. Da sie von grundlegend anderer Art ist, mit anderen Mitteln arbeitet, auf anderen Prinzipien beruht und wesentlich andere Seiten des Gegenstandes erfaßt, so hat man Grund zu erwarten, daß ihre Abstufung gleichfalls eine andere sein wird.

Ist sie doch ausschließlich auf das Allgemeine, Wesensnotwendige und Gesetzmäßige am Gegenstande gerichtet, während die empirische Gegebenheit unmittelbar stets nur den Einzelfall als solchen erfaßt. Der Unterschied könnte nicht größer sein: auf der einen Seite das unverstandene Mannigfaltige in seiner Unverbundenheit und Zufälligkeit, auf der anderen das Verstehen und Begreifen der Seinszusammenhänge, der Abhängigkeit, der Bedingungsketten, an denen das Möglichein und Notwendigsein — und zwar auch das des Einzelfalles — hängt. Alles „geistige Bilden“ und „Umbilden“ im Bereich der Vorstellung ist Sache der Synthesen, die auf Grund eines A priori vollzogen werden, während das Gegebene für diese nur eine Ausgangsebene bildet.

Die Erwartung erweist sich — um es gleich zu sagen — als trügerisch. Der Gang der Abstufung apriorischer Einsicht zeigt sich im wesentlichen als ein ähnlicher wie der soeben geschilderte der Gegebenheit, gleichsam als parallel zu ihm laufende Kurve.

Um das zu erweisen, müssen wir auf den Anfang der ganzen Untersuchung zurückgreifen. Das apriorische Element der Erkenntnis beruht auf gewissen allgemeinen Prinzipien, welche das Subjekt mitbringt und in seiner Verarbeitung des Gegebenen einsetzt. Man ist seit Kant gewohnt, sie Kategorien zu nennen; die Geschichte ihres Problems aber weist mancherlei ältere Bezeichnungen für sie auf: vom Eidos der Alten, über die *essentiae* und *universalia* der Scholastik, bis zu den *simplices* der Rationalisten und den Wesensgesetzen Husserls. Das Entscheidende in ihnen aber liegt nicht im Wechsel der Fassung, sondern in der Doppelheit ihres Auftretens: als Erkenntnisprinzipien einerseits und als Seinsprinzipien andererseits.

düzeyine yakın bulunur. Ama fenomenologların yapmaya çalıştıkları gibi, bilgi ediminin yalnız kendini gözlemeye dayanan çözümlemesi de, verilmiş olanın asıl neliğine ulaşamaz. Bilinçte olup bitenin içkinliğine takılır kalır, nesneyle olan aşkın ilişkiyi kavrayamaz. Bu türden bir çözümlemenin verilmiş olan olarak betimlediği şey, hiçbir şekilde varlığın verilmişliği değildir.

İlk olarak bilgi ilişkisini bir varlık ilişkisi olarak ele alan ontolojik bakış, ancak bilgi ilişkisini yaşam bağlantıları içerisindeki yerinden hareketle kavrayabilir. Ama bilgi ilişkisi de kendini, ilk kez bilen tını taşıyan real varlığın tabakalarıyla özdeş olan, verilmişlik alanlarına göre farklılaşmasında gösterir.

IV

Diğer bilgi ögesi olan *a priori* bilgide de aynı şekilde bir farklılaşma söz konusudur, hem de aynı nesne alanlarına göre. *A priori* bilgi temelde başka türden bir bilgi olduğu, başka araçlarla iş gördüğü, başka ilkelere dayandığı ve nesnenin esas olarak öteki yanlarını kavradığı için, onun basamaklılığının da farklı olmasını beklemek doğaldır.

Gerçekten de deneysel verilmişlik, hep yalnız tekleri tekliğinde kavrarken, *a priori* bilgi nesnede genel olana, öz açısından zorunlu olana ve yasaya uygun olana yönelir. Bundan daha büyük farklılık da olamaz: Bir yandan bağlantısızlığında ve rastlantısallığında anlaşılamayan bir çokluk, diğer yandan olanaklı olmanın ve zorunlu olmanın —ve hatta teklerin zorunlu olmasının da— bağlı olduğu, varlık bağlantılarının, bağımlılığın, koşullar zincirinin kavranması ve anlaşılması. Tasarım alanında her "tinsel kurma" ve "yeniden kurma", bir *a priori* olana dayanılarak yapılan çözümlemelerin işidir; oysa verilmiş olan, bunun yalnız çıkış noktasını oluşturur.

Hemen söylemek gerekirse, bu beklentinin yanıltıcı olduğu görülmektedir. *A priori* bakışa ilişkin basamaklılığın gidişi, esas olarak, hem biraz önce betimlenen verilmişliğe ilişkin gidişe, hem de bu gidişle koşutluk içinde olan eğriye benzerlik göstermektedir.

Bunu göstermek için, tüm araştırmanın başlangıcına geri dönmeliyiz. Bilgideki *a priori* öge, öznenin birlikte getirdiği ve verilmiş olanın işlenmesine kattığı, belirli genel ilkelere dayanır. Bunlar Kant'tan bu yana kategori diye adlandırılmaktadır; ama sorunun tarihi, bunların farklı, daha eski adları olduğunu da göstermektedir; bu, eskilerin *eidōs*undan, Skolastiğin *essentiae* ve *universalias*ından geçerek, Rasyonalistler'in *simplicesine* ve Husserl'in öz yasalarına kadar uzanmaktadır. Ama bunlarda asıl belirleyici olan şey, kavrayışın değişmesi değil, onların ikili ortaya çıkmaları: bir yandan bilgi ilkeleri olarak, diğer yandan varlık ilkeleri olarak ortaya çıkmalarıdır.

Der Sinn dieser Doppelheit ist auch zu Anfang schon angedeutet worden. Er liegt in einem Identitätsverhältnis von Seins- und Erkenntniskategorien, an dessen Reichweite die Erkennbarkeit a priori auf allen Gegenstandsgebieten hängt. Das volle Gewicht dieses Verhältnisses aber läßt sich erst auf Grund jener Gegenüberstellung von Erkenntnisgebilde und Gegenstand ermessen, die in der ontologischen Analyse des Erkenntnisaktes als eines „transzendenten Aktes“ greifbar wurde.

Erkenntnis besteht darin, daß das Erkenntnisgebilde mit dem Gegenstande übereinstimmt. Nichtübereinstimmung ist Irrtum. Es kommt also in der apriorischen Erkenntnis darauf an, daß die Kategorien, die das Subjekt im „Bilden“ der Vorstellung einsetzt, dieselben sind, auf denen der Gegenstand aufgebaut ist. Darum formulierte Kant seinen obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori dahin, daß die Kategorien der Erfahrung zugleich die des Gegenstandes sein müßten.

Diese fundamentale Identitätsthese aber ist nur teilweise zutreffend. Sie behauptet zuviel. Wären alle Kategorien des Gegenstandes zugleich Kategorien der Erkenntnis, so könnte es nichts Unerkennbares geben. Das widerstreitet dem Phänomen der unübersteigbaren Erkenntnisgrenzen, an die wir auf allen Gegenstandsgebieten stoßen. Es muß also einen Überschuß an Seinskategorien geben, die nicht im Bewußtsein als die seinigen wiederkehren. Mit anderen Worten, es kann sich nur um partielle Identität der Erkenntnis- und Seinskategorien handeln, und zwar muß die Identität so begrenzt gedacht werden, daß die Reichweite der Erkenntnis a priori genau der Reichweite der Identität von Seins- und Erkenntniskategorien entspricht. In abgekürzter Formel also darf man sagen: die Erkennbarkeitsgrenze am Gegenstande ist gezogen durch die Grenze der kategorialen Identität. Mit der Erkennbarkeit der Kategorien selbst hat sie dagegen nichts zu tun¹.

Das Kategorienproblem, im Lichte der Ontologie gesehen, erweitert sich demnach zu einem Problem der kategorialen Differenz. Man muß nun statt mit einem Kategorienreich vielmehr mit zweien rechnen, wobei das Hauptgewicht auf die genaue Ziehung der Identitätsgrenze fällt. Man kann diese Aufgabe als die einer „differenziellen Kategorialanalyse“ bezeichnen. Sie ist insofern keine einfache, als sie nicht durch eine scharfe Grenzlinie zwischen Kategorien, die nur Seinsprinzipien, und solchen, die „auch“ Erkenntnisprinzipien sind, lösbar ist. Es stellt sich nämlich in der Analyse selbst heraus, daß auch einzelne Kategorien nur teilweise in beiden Bereichen identisch sind, d. h., daß sie als Erkenntnisprinzipien nur teilweise mit den entsprechenden Seinsprinzipien identisch sind, teilweise aber von ihnen abweichen. Anders ausgedrückt: die Grenze der kategorialen Identität geht mitten durch sie hindurch. Hier hat die

¹ Über dieses in sich nicht ganz einfache Verhältnis und die Geschichte seiner Entdeckung habe ich ausführlich gehandelt in den Werken: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921, 4. Aufl. 1949), Kap. 46–49, und „Der Aufbau der realen Welt“ (1940, 2. Aufl. 1950), Kap. 12–14.

Bu ikiliğin ne anlama geldiğine daha en başta işaret edilmişti. Bu anlam, tüm nesne alanlarındaki *a priori* bilinebilirlik derecesinin de kendisine dayandığı, bilgi ve varlık kategorilerinin özdeşlik ilişkisinde bulunur. Ama bu ilişkinin önemi, ancak bilgi ediminin ontolojik çözümlenmesiyle "aşkın bir edim" olarak kavranabilir hale gelmiş olan, bilgi oluşumu ile nesnenin karşılıklı varlığı sayesinde tam olarak anlaşılabilir.

Bilgi, bilgi oluşumu ile nesnenin uyuşması sonucu meydana gelmektedir. Uyuşmama ise yanlıgıdır. O halde, *a priori* bilgide söz konusu olan, öznenin, tasarımı "oluştururken" kullandığı kategoriler ile nesnenin üzerlerine kurulduğu kategorilerin aynı kategoriler olmasıdır. Bunun için Kant, tüm sentetik *a priori* yargılara ilişkin en üst temel ilkesini, yani deneyin kategorilerinin aynı zamanda nesnenin de kategorileri olması gerektiğini dile getirmiştir.

Ama bu temel özdeşlik tezi ancak kısmen doğrudur; biraz da fazla ileri gitmektedir. Eğer tüm nesne kategorileri, aynı zamanda bilgi kategorileri olsaydı, bu durumda bilinmeyecek hiçbir şey kalmazdı. Bu ise bütün nesne alanlarında karşımıza çıkan, bazı aşılması olanaksız bilme sınırlarının olması fenomeniyle gelişmektedir. Bu durumda bilinç kategorisi olarak bilinçte ortaya çıkmayan bir varlık kategorileri fazlalığı olsa gerektir. Başka bir deyişle, varlık ve bilgi kategorilerinin yalnızca kısmi özdeşliği söz konusu olabilir; hatta özdeşlik böyle sınırlı bir özdeşlik olarak düşünülme zorundadır ki, bununla *a priori* bilginin kapsamı, varlık ile bilgi kategorilerinin özdeşliğinin kapsamına tam olarak uygun düşsün. Kısaca şöyle denebilir: Nesnedeki bilinebilirlik sınırı, kategorilerin özdeşliğinin sınırı tarafından çizilmektedir. Ama bunun kategorilerin kendi bilinebilirliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur¹.

Ontolojinin ışığında bakıldığında kategoriler sorunu, kategorilerin farklılık sorununa kadar uzanmaktadır. Bu da bir kategoriler alanı yerine iki kategori alanı göz önüne almayı, böylece de esas ağırlığı özdeşlik sınırının tam olarak çizilmesine vermeyi gerektirmektedir. Söz konusu iş, "farklılıkları dikkate alan bir kategoriler çözümlemesinin" ödevi olarak nitelenebilir. Bu, yalnız varlık ilkeleri olan kategorilerle, "aynı zamanda" bilgi kategorileri de olan varlık ilkeleri arasına kesin bir sınır çizgisinin çizilmesiyle çözülebilecek basit bir iş değildir. Çözümlemenin kendisinin de ortaya koyduğu gibi, her iki alana ait tek tek kategoriler de, ancak kısmen özdeşler, yani bu kategoriler bilgi ilkeleri olarak, yalnız kısmen ilgili varlık ilkeleriyle özdeş olup, kısmen onlardan farklıdırlar. Başka türlü söylenirse, kategoriler özdeşliğinin sınırı kategorilerin tam ortasından geçmektedir. Burada farklılıkları dikkate alan kategoriler çözümlemesine

¹ Kendi başına da pek basit olmayan bu ilişki ve onun ortaya çıkarılmasının tarihi üzerinde şu çalışmalarında ayrıntılı olarak durmuştum: "*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921, 4. Basım 1949), Böl. 46-49 ile "*Der Aufbau der realen Welt*" (I. Basım 1940, 2. Basım 1950), Böl. 12-14.

differenzielle Kategorialanalyse ein weites Arbeitsfeld, das heute noch kaum in Angriff genommen ist, auf dem aber die wichtigsten Entscheidungen über fast alle Probleme des philosophischen Weltbildes zu suchen sind.

Die Beispiele dafür sind gar nicht so entlegen, wie man meinen sollte. Der Realraum etwa hat sich gerade in unserer Zeit als nicht identisch mit dem Anschauungsraum erwiesen, die Realzeit ebensowenig mit der Anschauungszeit. Der Realprozeß in den Naturvorgängen ist weit entfernt, seiner inneren Struktur nach mit dem erlebten Geschehnis identisch zu sein. Auch das Allgemeine in ihm, das wir als Gesetzlichkeit bezeichnen, deckt sich nicht ohne weiteres mit den Formeln, in denen die Naturwissenschaft es faßt; dafür ist das in unserer Zeit aktuell gewordene Problem der statistischen Gesetze, die den Einzelprozeß als solchen gar nicht betreffen, der sprechende Beleg. Die Vorstellungen von Substanz und Kausalität haben im Laufe der Jahrhunderte derartig gewechselt, daß es anmaßend wäre, irgendeine von ihnen als Seinskategorie auszuspielen zu wollen. Weiter aufwärts aber von den Kategorien des organischen und des seelischen Seins wissen wir heute noch wenig, ein Zeichen dafür, wie sehr sie unserem erkennenden Bewußtsein fehlen. Aber auch von den einfachsten Fundamentalkategorien, die allen Seinsstufen gemeinsam sind, gilt das gleiche. Am greifbarsten ist das im Gebiet der Modalität: Realmöglichkeit deckt sich nicht mit der Denkmöglichkeit, Realnotwendigkeit nicht mit Wesensnotwendigkeit, die Modi der Erkenntnis weichen weit ab von denen des Seienden, und das in der Gegebenheit für „wirklich“ Geltende ist weit entfernt, das Realwirkliche zu sein.

Vielleicht gibt es überhaupt nur ein einziges Gegenstandsgebiet, auf dem wir mit einer wirklich weitgehenden Identität von Seins- und Erkenntniskategorien rechnen können: das der Mathematik. Die einzigartige Gewißheit mathematischer Erkenntnis ist das Zeugnis dafür. Aber sie gilt streng nur für die „reine“ Mathematik, und diese hat es direkt nur mit dem idealen Sein der Zahlen und Figuren, Mengen und Größenverhältnisse zu tun. Diese Gegenstände sind zwar weit entfernt, bloß in Gedanken zu bestehen — wäre das der Fall, so wäre die Mathematik gar nicht Erkenntnis, sondern leeres Gedankenspiel —, aber ihr Sein ist zunächst ein bloß „ideales“. Mittelbar allerdings überträgt sich die Mannigfaltigkeit der mathematischen Verhältnisse auf die reale Welt; nicht auf die ganze zwar, aber um so mehr auf ihre niederste Schicht, das Physisch-Materielle. Sie durchdringt es und macht es mathematisch exakt faßbar. Darauf beruht die wunderbare Leistung der mathematischen Naturwissenschaft, ihre durchsichtige Gesetzlichkeit und Rationalität. Erkenntnistheoretisch gesprochen: es ist der hohe Einschlag apriorischer Einsicht, der sie zu ihren großartigen Erfolgen geführt hat.

Von hier aus kann man es nun sehr deutlich sehen, wie sich die ganze Kurve der Erkenntnis a priori über die Seinsschichten ihres Gegenstandes hin gestaltet, warum sie sich von derjenigen der Gegebenheit nicht weit

düşen, bugün de hiç el atılmamış olan, ama felsefi dünya tasarımına ilişkin hemen hemen tüm önemli sorunların çözümünün kendinde aranması gereken başka bir çalışma alanı vardır.

Bunun örnekleri hiç de sanıldığı gibi uzaklarda değildir. Özellikle günümüzde, real mekânın görü mekânıyla özdeş olmadığı, aynı şekilde real zamanın da görü zamanıyla özdeş olmadığı ortaya konulmuştur. Doğa olaylarındaki real süreç, iç yapısı bakımından, insanın yaşadığı olaylarla özdeş olmaktan çok uzaktır. Bu süreçte bizim yasalılık diye adlandırdığımız genel olan da, doğa bilimlerinin bu süreci kavramak için kullandıkları formüllerle bire bir örtüşmez; bunun için güncel olan istatistiksel yasalar —ki bu yasalar bu türden tek süreçlere hiçbir şekilde uygun düşmezler— sorunu, bunun canlı bir kanıtıdır. Yüzyılımızda töz ve nedensellik tasarımları o kadar değişti ki, bunlardan herhangi birini varlık kategorisi diye ortaya atmak biraz fazla iddialı olurdu. Ama yukarı doğru çıktığımızda, organik varlığın ve ruhsal varlığın kategorilerini bugün bile pekaz tanıyoruz; bu da, bu kategorilerin bizim bilincimizde eksik olmalarının bir göstergesidir. Ama aynı şey, bütün varlık tabakalarında ortak olan ve bu nedenle belirli bir nesne alanına ait olmayan en basit temel kategoriler için de geçerlidir. Bunun en iyi görüldüğü yer modalite alanıdır: Real olanaklılık, düşüncenin olanaklılığıyla örtüşmez, real zorunluluk da öze ilişkin zorunlulukla. Bilginin varlık tarzları varlığın varlık tarzlarından, verilmiş olanda "gerçek" sayılan şey ise real gerçek olandan çok farklıdır.

Belki de varlık ve bilgi kategorilerinin gerçekten kapsamlı bir özdeşliğinden söz edebileceğimiz yalnızca bir tek nesne alanı vardır: Matematiksel bilginin kendine özgü kesinliği bunun bir kanıtıdır. Ama bu kesinlik de yalnız saf matematik için geçerlidir; "saf" matematik de, doğrudan, yalnızca sayıların, figürlerin, çokluk ve büyüklük ilişkilerinin ideal varlığıyla ilgilidir. Gerçi bu nesneler yalnız düşüncede var değildirlir —böyle olsaydı, matematik bilgi değil, boş bir düşünce oyunu olurdu—, ama onların varlığı, öncelikle yalnız bir "ideal" varolmadır. Ama dolaylı olarak matematiksel ilişkilerin bu çokyönlülüğü, aynı biçimde real dünyaya da taşınır; gerçi onun tümüne değil, ama en azından onun en alt katmanına, fiziksel-maddesel varlık alanına taşınır. Bu varlık alanına "nüfuz eder" ve bu alanı matematiksel olarak "sağın" bilinebilir kılar. Matematiksel doğa biliminin büyük başarısı ve onun açıkça görülebilir olan yasalılığı ve ussallığı buna dayanır. Bilgikuramsal olarak ifade edilirse: Doğa bilimlerini büyük başarılarla götürmüş olan şey, *a priori* bakışın işte bu büyük katkısıdır.

Buradan hareketle, tüm *a priori* bilgi eğrisinin nasıl nesnenin varlık tabakalarına göre biçimlendiği, neden varlık tabakalarının verilmişlik eğrisinden pek ayrılmadığı, neden esas olarak onlara koşut gittiği açıkça

abhebt, sondern im wesentlichen ihr parallel läuft. Die Kategorien der Erkenntnis stehen denen des Seienden auf dessen unterster Stufe (im Anorganischen) am nächsten. Sie entfernen sich von ihnen ziemlich weit auf der Ebene des organischen und des seelischen Seins, nähern sich ihnen aber wieder im Bereich des geistigen Lebens. Oder kategorial ausgedrückt: die Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien variiert in der Weise, daß sie an der unteren und oberen Grenze des Realen am besten erfüllt ist, auf den mittleren Stufen aber weitgehend fehlt. Die Gebiete größter kategorialer Deckung also fallen mit denen der reichsten aposteriorischen Gegebenheit zusammen, die der geringsten Deckung mit den Gebieten ärmster und am meisten fragwürdiger Gegebenheit.

In dieser Geschlossenheit ist das Gesamtbild der Abstufung freilich noch ein bloß vorweg genommenes. Nur am unteren Pol ist das Phänomen aufgewiesen. Der Beleg für die höheren Schichten wird also noch nachzuholen sein. Zuvor aber muß, um das Kategorienverhältnis im ganzen zu übersehen, noch eine Ergänzung vorgenommen werden.

Das Reich der Kategorien gliedert sich zwar in seiner Besonderung nach den Schichten des Realen, ist aber auf die sich überlagernden Gruppen, die diesen Schichten entsprechen, nicht beschränkt. Es gibt auch Kategorien von solcher Allgemeinheit, daß sie sich in gleicher Weise auf alle Seinsschichten erstrecken. Von dieser Art ist die große Gruppe der Fundamentalkategorien und die bereits oben erwähnte der Modal-kategorien. Zu den ersteren zählen Einheit und Mannigfaltigkeit, Einstimmigkeit und Widerstreit, Gegensatz und Dimension, Kontinuität und Diskretion, Determination und Dependenz, Element und Gefüge und viele andere. Sie wandeln sich in ihrem Gang aufwärts durch die Seinsschichten mannigfach ab, bleiben aber dabei bis zum Geiste hinauf im Grunde dieselben. Auch in ihnen gibt es eine gewisse Differenz der Seins- und Erkenntniskategorien, aber weit geht die Abweichung bei ihnen nicht¹. Und schließlich muß man hierher auch die Quantitäts-kategorien zählen, von denen schon gezeigt wurde, daß sie die des Mathematischen sind und als solche noch keinem Bereich des Realen angehören, aber dafür die Gruppe der größten kategorialen Identität bilden.

Das ergibt nun eine Verlängerung des Kategorienreiches „nach unten zu“. Das räumliche Bild will dabei nur dieses besagen, daß die Fortsetzung in Richtung auf das noch Allgemeineren, also auf das Elementare und Primäre geht. Denkt man sich nun im Schema das ganze Kategorienreich symbolisch so angeordnet, daß auf jeder Seinshöhe die Seinskategorien (S. K.) links, die Erkenntniskategorien (E. K.) rechts zu stehen kommen, die Divergenz zwischen ihnen aber als horizontaler Abstand erscheint, während die Vertikale den Stufengang von den einfachsten bis zu den höchsten Kategorien darstellt, so fällt sofort in die Augen, daß

¹ Auch über sie ist im „Aufbau der realen Welt“, Kap. 23–34, das Nötigste gesagt.

görülebilir. Bilgi kategorileri varlık kategorilerine en çok en alt varlık tabakasında (anorganik varlıkta) yaklaşmaktadır. Organik ve psişik varlık düzeyinde bu kategoriler varlık kategorilerinden iyice uzaklaşmakta, tinsel yaşam alanında ise yeniden birbirine yaklaşmaktadır. Bu, kategoriler açısından ifade edilirse, bilgi ve varlık kategorilerinin özdeşliği şöyle bir değişim gösterir: Bu özdeşlik, real varlığın en üst ve en alt basamaklarında en iyi biçimde gerçekleşirken, orta katmanlarda oldukça düşük kalmaktadır. O halde, kategorilerin örtüşmesinin fazla olduğu alanlar, *a posteriori* verilmişliğin en fazla olduğu alanlarla; kategoriler örtüşmesinin en az olduğu alanlar ise, verilmişliğin en az ve sorunlu olduğu alanlarla örtüşmektedir.

Bu çizilen çerçeve içerisinde, basamaklılığa ilişkin genel tablo, biraz erken çıkarılmış bir tablodur. Yalnızca alt kutupta fenomen ortaya konulmuştur. Daha yüksek tabakalar için gerekli kanıtlar ise, henüz ortaya konmayı beklemektedir. Ama kategoriler ilişkisini bütünlüğünde görebilmek için, bundan önce başka bir eksikliğin daha giderilmesi gerekmektedir.

Gerçi kategoriler alanı, özellikleri açısından real varlığın tabakalarına göre düzenlenmiştir; ama o, bu tabakalara karşılık gelen ve üstüste olan gruplarla da sınırlı değildir. Bunun yanında, öyle genellik düzeyinde kategoriler vardır ki, bunlar tüm varlık kategorilerine uzanmaktadır. Temel kategorilerin büyük çoğunluğu ve biraz önce anılan modal kategoriler, işte bu türden kategorilerdir. Bunların en başında, birlik ve çokluk, uyumluluk ve çatışma, karşıtlık ve boyut, süreklilik ve kesinti, belirlenim ve bağımlılık, öge ve yapı v.b. gelmektedir. Bunlar varlık tabakaları boyunca yukarıya doğru çıktıklarında çok yönlü değişikliğe uğrarlar, ama tinsel varlık alanına kadar yine de kategoriler olarak temelde aynı kalırlar. Bu temel kategoriler içinde bilgi ve varlık kategorilerinin kesin bir farklılaşmasından da söz edilebilir, fakat bu farklılaşma fazla ileri gitmez¹. Son olarak nicelik kategorilerinin de bu grupta sayılması gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu kategoriler matematiksel alanının kategorileri olup, hiçbir şekilde real varlık alanına ait değildirler; işte bu nedenle de, bu kategoriler, en büyük özdeş kategoriler grubunu oluşturur.

Bu ise kategoriler alanının "aşağıya doğru" genişletilmesi sonucunu doğurur. Bu mekânsal görünüm, yalnızca gelişmenin yönünün daha genele, aynı zamanda daha temel ve birincil olana doğru giden bir gelişme olduğunu gösterir. Tüm kategoriler alanının bir şemayla sembolik olarak şu biçimde gösterildiğini düşünelim: Her varlık tabakasına göre varlık kategorileri (V.K.) solda, bilgi kategorileri (B.K.) sağda yer alsın; onların birbirinden ayrılması da yatay mesafe olarak görülsün, dikey çizgi ise en basitten en üstteki kategorilere kadar giden basamaklılığı gösterebilir. Bu durumda, hemen göze çarpan şey, bilgi kategorilerine ilişkin eğrinin bir

¹ Yine, *Der Aufbau der realen Welt*, Böl. 23 ve 24'te konuya ilişkin en gerekli şeyler söylenmiştir.

die Kurve der Erkenntniskategorien eine S-förmige Gestalt annimmt. Ihre größte Nähe zu den Seinskategorien liegt unterhalb der Realitäts-grenze im Gebiet des Mathematischen, hier ist das ideale Verhältnis einer fast totalen Identität erreicht. Nach unten wie nach oben zu nimmt sie ab. Die größte Entfernung von den Seinskategorien haben wir im Gebiet der biologischen und psychologischen Erkenntnis, auffällige Nahstellung dagegen in der physikalischen und geisteswissenschaftlichen. Unter dem Strich macht sich überdies die beträchtliche Zunahme der Entfernung im Bereich der Modalität bemerkbar.

Für das Seiende ist die Abstufung der kategorialen Identität gleichgültig — nämlich soweit es selbst gleichgültig gegen das Erkenntwerden dasteht —, für die Erkenntnis dagegen und für den Menschen in seiner Stellung zur umgebenden Welt ist sie ausschlaggebend. Denn kategoriale Identität bedeutet Erkenntnis a priori, diese aber bedeutet Orientierung, Auswertung und Beherrschung.

Von hier aus läßt sich auch die Abstufung der Identität selbst, deren Bild die Kurve ist, aus den Phänomenen ergänzend belegen. Ihr Abfall beim Übergang vom An-

S. K.	E. K.
Geist	G.-Wiss.
Seele	Psychol.
Org.	Biol.
Anorg.	Physik
Quant.	Mathem.
Fund.	Fund.
Mod.	Ontol.

organischen zum Organischen ist in der hohen Kompliziertheit der Lebensprozesse, die sich in manchen Stücken zur Undurchdringlichkeit steigert, deutlich erkennbar. Das Denken des Alltags steht dem Begreifen ihres Wesens ganz fern, aber auch die Begriffe, in denen die Biologie sie zu fassen sucht, sind keine eigentlichen Kategorienbegriffe — gemessen an denen der exakten Wissenschaft. Sie verharren mehr in der bloßen Beschreibung und Zusammenfassung des Beobachteten und dringen nur langsam und mit immer neuen Schwierigkeiten ringend in das dahinterstehende Konstitutive. Die Induktionen bleiben weitgehend unvollständig, weil das eigentlich Prinzipielle sich so leicht nicht aufdecken läßt. Mit Recht sprechen wir bis heute von dieser Wissenschaft als „beschreibender“ Naturwissenschaft, wenn es auch wahr ist, daß die Fortschritte des Eindringens in unseren Tagen auf einzelnen Teilgebieten recht bedeutende sind. Die Geheimnisse des morphogenetischen Prozesses sind noch nicht enträtselt, obgleich die Zuordnung einzelner „Gene“ in den Chromosomen der Keimzellen zu einzelnen Formteilen des somatischen Baues feststeht; das Wie der Funktion in ihnen verharret noch im Dunkel.

S biçimini aldığıdır. Bilgi kategorilerinin varlık kategorilerine en çok yaklaştığı yer, realite sınırının altındaki matematik alanıdır; burada ideal ilişki hemen hemen tam bir özdeşliğe erişir. Aşağıya doğru olduğu gibi, yukarıya doğru gidildiğinde de bu özdeşlik azalır. Varlık kategorilerinden en büyük uzaklaşma biyolojik ve psikolojik bilgi alanlarındadır; buna karşılık fiziksel ve tinsel varlık alanlarında belirgin bir yakınlaşma görülür. Bir de çizginin altındaki modalite alanında, uzaklaşmanın açık bir biçimde artması dikkat çekicidir.

Varolan için kategorilerin özdeşliğine ilişkin basamaklılık önemsizdir —aslında varolan, kendisinin bilinmesine karşı da aynı şekilde kayıtsızdır— ; buna karşılık bilgi için ve insan için onu çevreleyen dünyadaki yeri açısından bu özdeşlik çok önemlidir. Çünkü kategorilerin özdeşliği, *a priori* bilgi, bu bilgi de yön bulma, değerlendirme ve egemen olma demektir.

Buradan hareketle, bu eğri biçimindeki özdeşliğin kendi basamaklılığı da fenomenlere dayalı olarak tamamlanarak gösterilebilir. Anorganik varlıktan organik varlığa geçişte görülen özdeşlikteki düşüş, bazı bölümlerde nüfuz edilmezlik derecesine kadar varan yaşam süreçlerinin büyük karmaşıklığında açıkça görünebiliyor. Sıradan düşünme onun özünü kavramaktan çok uzaktır; biyolojinin onu kavramak için kullandığı kavramlar da kesin bilimlerin kavramlarıyla karşılaştırıldığında, hakikî kavramlar değildirler. Bu kavramlar yalnızca gözlenmiş olanın betimlenmesi ve özetlenmesiyle yetinmekte, temelde yatan esas olana ulaşma, ancak çok yavaş ve hep yeni karşılaşılan güçlüklerle mücadele ederek mümkün olmaktadır. Tümevarımlar da oldukça eksik kalmaktadır; çünkü gerçekte ilkesel olan şey, kendisinin kolayca ortaya çıkarılmasına olanak vermemektedir. Bugüne kadar haklı olarak bu bilimden "betimleyici" doğa bilimi diye söz ettik; bu doğru olsa da, günümüzde bazı alanlarda görülen bilme-ye ilişkin ilerlemeler gerçekten anlamlıdır. Morfogenetik sürecin gizleri henüz çözülmemiş değildir; embriyon hücrelerinin kromozomlarındaki genlerin, somatik yapının parçalarını oluşturduğu bilinse de, bunların ne gibi işler gördüğü henüz karanlıktır.

V. K.	B. K.
Tin	Tinbilimleri
Ruh	Psikoloji
Org.	Biyoloji
Anorg.	Fizik
Nicel.	Matematik
Tem.	Tem.
Kip	Ontoloji

Das Verhältnis, das Kant seinerzeit als das der „reflektierenden Urteilkraft“ entwickelt hat, ist auch heute noch in Kraft. Die „besonderen Gesetze“, die das konstitutive Element bilden und auf die hier die Forschung abzielt, entziehen sich immer noch der Faßbarkeit, und es bedarf nach wie vor des „regulativen Prinzips“, um ihr die Richtung zu weisen. Das eindringende Begreifen behilft sich mit dem „Als ob“, wohl wissend, daß der erscheinenden Zweckmäßigkeit der Formen und Funktionen kein bestimmendes Zweckprinzip zugrunde liegt.

Das ist in der Begriffssprache der Kantischen Philosophie nichts anderes als das Versagen der kategorialen Identität: es fehlen eben unserem Verstande die maßgebenden Kategorien des organischen Gegenstandes, oder doch wenigstens viele von ihnen, wahrscheinlich die wichtigsten. Und das bedeutet nicht bloß, daß wir sie nicht erkennen, sondern daß sie in unserem Gegenstandsbewußtsein auch nicht unerkannt enthalten sind. Denn das Funktionieren von Erkenntniskategorien in der Gegenstandserfassung hängt nicht an ihrem Erkenntnissein, wohl aber kündigt es sich im Gelingen der Gegenstandserfassung an.

Diese Sachlage reimt sich sehr genau mit der anthropologischen Perspektive, welche das „dem-Bewußtsein-Entzogenensein“ des organischen Geschehens als zweckmäßig für den Organismus verstehen lehrte. Auch der Mensch ist organisches Wesen und als solches mit Instinkten und unbewußten Reaktionen, soweit er sie hat, weit besser an die Lebensbedingungen seiner Umgebung angepaßt, als er es mit durchgehendem Bewußtsein des eigenen organischen Geschehens wäre. Er bedarf also nicht nur keiner weiterreichenden kategorialen Identität auf diesem Gegenstandsgebiet, sondern würde sie auch gar nicht vertragen. Er hat auch hier nur so viel Erkenntnis a priori, wie für ihn zweckmäßig ist, d. h. nur ein Minimum, und ist damit vor der inneren Gefahr seiner Freiheit am besten geschützt.

Biologisch kann man sich das weiter so zusammenreimen, daß ein Wesen mit größerer kategorialer Identität in der Konkurrenz der Lebewesen unterlegen gewesen wäre, sich nicht mit gleichem Erfolg hätte durchsetzen und zu jener Beherrschung der umgebenden Welt hätte aufschwingen können, die für den Menschen charakteristisch ist. Man wird eine solche selektivistische Deutung gewiß nicht auf die Spitze treiben dürfen. Wohl aber zeigt sie, daß es ontologisch einen gewichtigen Grund für das Zurücktreten auch des apriorischen Elements in der Erkenntnis des Lebendigen gibt und daß wir diesen ohne große Schwierigkeit in der Schichtung des Menschenwesens erkennen können, gemäß welcher der Geist einschließlich der Erkenntnis vom Organismus getragen ist. Wenn der Geist auch auf seiner Höhe sich nach und nach die Kategorien der ihn tragenden Grundlage erarbeitet und sie nun zu deren Schutz gebrauchen lernt (in der Medizin etwa), in seinen Anfängen müssen sie ihm doch fehlen, weil sie in seiner Hand die Grundlage gefährden. Die Anfänge aber sind im Werdegang jedes Individuums neu gegeben.

Kant'ın "refleksiyonda bulunan yargı gücü"nün ilişkisi diye ortaya koyduğu ilişki de bugün hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. Kurucu öğeyi oluşturan ve burada araştırmanın hedeflediği "özel yasalar", bugün hâlâ kavranamamakta, önceden olduğu gibi bugün de "düzenleyici ilkelere" gereksinim duyulmaktadır. Sınırları zorlayan bir kavrama, biçimlerin ve işlevlerin görünüşteki amaca uygunluğunun temelinde hiçbir belirleyici amaç ilkesinin bulunmadığını bilmesine karşın, "sanki varmış gibi" [farzedip] başının çaresine bakmaktadır.

Bu, Kant felsefesinin kavram diliyle söylenirse, kategoriler özdeşliğinin olmaması ötesinde bir şey ifade etmez: Anlama yetimizde, organik nesne[ler] için en belirleyici olan kategoriler, en azından da onların birçoğu, aslında da en önemlileri eksiktir. Bu yalnızca bizim onları tanımadığımız anlamına gelmez, onların bizim nesne bilincimizde aynı zamanda bilinmeyen olarak da kapsanmadığı anlamına gelir. Çünkü bilgi kategorilerinin nesnelerin kavranılmasında gördükleri işlev, onların bilinir olmasına bağlı değildir; ama nesnenin kavranılması başarıldığında, bu işlev kendini göstermektedir.

Bu durum, organik oluşların "bilincin kontrolü dışında olması"nın organizmanın amacına uygun düştüğünü söyleyen antropolojik bakış açısıyla da tam uyum içindedir. İnsan da organik bir varlıktır; organik varlık olarak da sahip olduğu kadarıyla içgüdüleri ve bilinçsiz tepkileriyle çevresindeki yaşam koşullarına, organik süreçlerin tam bilincine sahip olmakla başarabileceğinden çok daha iyi uyum sağlar. Demek ki organik varlık alanında insan, kategorilerin daha fazla bir özdeşliğine hiç gereksinim duymaz; aslında insan böyle bir özdeşliğe tahammül de edemezdi. Burada da insan kendisi için amaca uygun olduğu kadarıyla, yani en alt düzeyde *a priori* bilgiye sahiptir; bununla da, özgürlüğünün iç tehlikelerinden en iyi biçimde korunmuş olur.

Biraz daha ileri gidilerek, biyolojik olarak, bu şöyle anlaşılabılır: kategorilerin daha büyük bir özdeşliğine sahip bir varlık, canlı varlıkla rekabet etmek durumunda bırakılmış olsaydı, bu varlık aynı başarıyı gösteremezdi; insanın belirgin bir özelliği olan kendini kuşatan dünyaya egemen olma çabası da, bugünkü düzeye erişemezdi. Böyle seçmeci bir anlamlandırmada aşırıya kaçılmaması gerektiği açıktır. Ama bu anlamlandırma bize şunu da göstermektedir: Canlıya ilişkin bilgideki *a priori* öğelerin azalmasının da ontolojik olarak önemli bir nedeni vardır; bu nedeni de, insanın tabakalı yapısında büyük bir güçlük karşışmadan bilebiliriz; buna göre tin, bilgiyi de içine alacak biçimde organizma tarafından taşınmaktadır. Eğer tin de kendi yüksek düzeyinde, kendini taşıyan temelin kategorilerini gitgide ele geçirmeye çalışır ve (tıpta olduğu gibi), kategorileri temeli korumak için kullanmayı öğrenirse, doğal olarak bu kategorilerin başlangıçta tinde bulunmamaları gerekir; yoksa bu kategoriler tinin elinde varlıksal temeli tehlikeye sokarlardı. Ama her tekin gelişmesinde başlangıçlar yeniden verilmiş durumdadır.

Etwas Ähnliches läßt sich aber auch am Bewußtsein als Gegenstand aufzeigen. Es ist allbekannt, daß die Psychologie eine späte Wissenschaft ist, daß sie heute noch in den Kinderschuhen steckt und gerade erst dabei ist, ihre Grundbegriffe von unten auf zu revidieren. Sie steht heute in den Anfängen dieses Umbildungsprozesses; ob sein Resultat ein affirmatives sein wird, ist nicht vorauszusehen. Aber auch wenn er auf echtes kategoriales Gut hinausführen sollte, wird das doch nur ein Anfang sein können.

Denn hier waltet ein Verhältnis zwischen erkennendem und erkanntem Bewußtsein, das man als dialektisch bezeichnen kann. Das „Sich selbst im Wege stehen“, von dem oben die Rede war, ist nur die Hälfte davon, diejenige Seite an ihm, welche die Gegebenheit betrifft. Alle Gegebenheit aber betrifft nur die Oberfläche dessen, wovon sie zeugt. Das Begreifen dagegen dringt ein, seine Tendenz ist, das Innere zu erschließen. Und gerade damit hat es am Bewußtsein als Gegenstand seine Schwierigkeit. Das Bewußtsein, ja das Subjekt selbst, kann wohl zum Objekt gemacht werden, aber nicht direkt, sondern nur in der Rückkehr von einem andern her, dem seine unmittelbare Intention zuvor gegolten haben muß.

Das Bewußtsein kann nur aus der Distanz zu sich selbst her zum Selbstbewußtsein werden. Oder auch so: das Selbstbewußtsein vollzieht sich nur in der Entfernung zu sich selbst. Erkenntnis besteht nur in der Gegenstellung zum Objekt; ist ihr eigenes Subjekt das Objekt, so wird die Gegenstellung aufgehoben: dann „ist“ sie zwar, was sie erkennen wollte, aber sie erkennt es nicht. Tritt sie aber in Distanz zu ihm, so erkennt sie zwar, aber nicht mehr sich selbst.

Diese Dialektik ist deutlich aufweisbar im Wissen um die Bewußtseinsakte, und zwar nicht bloß um die transzendenten. Und sie betrifft das „begreifende“ Element dieses Wissens, keineswegs bloß das der Gegebenheit. Sie bezieht sich also auf das dahinterstehende Kategorienverhältnis. Die Vorstellung z. B. ist auf einen gegenständlichen Inhalt gerichtet, das Begreifen der Vorstellung aber lenkt von diesem ab und zurück auf sie selbst. So kann der Akt vom Gegenstande aus als dessen subjektives Korrelat begriffen werden, nicht aber als das, was er im Vollzuge selbst ist. Denn der Vollzug ist im Gegenstande (auch dem inneren, intentionalen) nicht greifbar. Daß Akt und gegenständlicher Inhalt eine strenge Korrelation bilden, ist ein apriorischer Satz (als solcher z. B. von Husserl geltend gemacht); man kann ihn auch weiter ausspinnen als feste Bezogenheit von νόσις und νόημα aufeinander. Das bedeutet noch nicht, daß wir vom Inhalt (dem intentionalen Gegenstande) aus auch die besondere Struktur des Aktes begreifen; denn daß seine Struktur in der des Inhalts mitgegeben sei, ihr ähnlich, ja auch nur vergleichbar sei, ist in jenem apriorischen Satz nicht gesagt. Meint man diesen Satz aber so, daß sie wohl mitgegeben sei, so wird er selbst, der Satz, zu einem völlig unbegründeten; er ist dann weder in sich selbst noch aus irgend etwas anderem heraus evident.

Buna benzer birşey, bilinçte nesne olarak da gösterilebilir. Herkesçe bilindiği gibi, psikoloji oldukça yeni bir bilimdir ve bugün hâlâ emekleme döneminindedir. Temel kavramlarını baştan aşağı gözden geçirmekle meşguldür. Psikoloji bugün bu yapılanma sürecinin başlarında bulunmaktadır, bu sürecin sonucunun olumlu olup olmayacağı da şu an kestirilememektedir. Ama bu süreç hakikî bir kategoriler zenginliği sağlayacak bile olsa, bu yalnızca bir başlangıç olabilir.

Çünkü burada bilinen ve bilen bilinç arasında diyalektik diye adlandırılabilir bir ilişki söz konusudur. Yukarıda söz edilen "kendi kendine engel olmak" bunun sadece yarısıdır; bu, ondaki verilmişliğe karşılık gelen yandır. Ama her türlü verilmişlik, kendisinden çıktığı şeyin yalnızca yüzeysel yanına karşılık gelir. Buna karşılık kavrama ona nüfuz eder; onun eğilimi içsel olanı ortaya çıkarmaktır. İşte tam bu noktada kavrama, nesne olarak bilinçte güçlüklerle karşılaşır. Bilinç, hatta öznenin kendisi pekâlâ nesne edinilebilir; ama bu, doğrudan doğruya değil, yalnızca bilincin dolaysız yöneliminin daha önceden kendisine yönelmiş olması gereken başka bir nesneden geriye dönmesiyle mümkün olur.

Bilinç, yalnızca kendine belirli bir mesafeden kendi bilincine erişebilir. Ya da şöyle: Kendi bilincinde olma, yalnızca kendinden uzaklaşmakla gerçekleşir. Bilgi yalnızca nesneyi karşıya koymakla ortaya çıkar; eğer bilginin kendi öznesi nesne ise, bu durumda karşıya koyma ortadan kalkacaktır: Çünkü o, "bilmek istediği şey"dir; ama onu tanımaz. Belirli bir mesafeden ona yaklaşırsa, bu durumda nesneyi bilir; ama artık o da kendisi değildir.

Bu diyalektik, bilinç edimlerinin bilinmesinde açıkça gösterilebilir —hem de yalnız aşkın olanların bilinmesinde değil. Bu diyalektik yalnızca verilmiş olana değil, bilmenin "kavrayan" ögesine de ilişkindir. Örneğin tasarım, bir nesneyle ilgili içeriğe yöneliktir; ama bu tasarımın kavranılması, içerikten ayrılarak tasarımın kendisine geri döner. Böylece edim, nesneden yola çıkarak, nesnenin öznel karşılığı olarak kavranabilir, ama bu, gerçekleşmekte olan bir şey olarak kavranamaz. Çünkü bu gerçekleşme nesnede (iç, yönelimsel nesnede de) kavranamaz. Edim ile nesne içeriğinin sıkı bir korelasyon oluşturdıkları, *a priori* bir tümcedir (örneğin Husserl'in iddia ettiği türden bir tümce); *νοῦσις* ve *νοῦμα* arasındaki sıkı bağlantı olarak daha ileriye götürülebilir. Bu, içerikten (yönelimsel nesneden) hareketle edimin kendine özgü yapısını kavradığımız anlamına gelmez; çünkü bu edimin yapısının, edimin içeriğinin yapısıyla birlikte verilmiş olması, hatta yalnızca onunla karşılaştırılabilir olması, her *a priori* tümcede dile getirilmiş değildir. Ama bu tümceyle, yapının da pekâlâ birlikte verilmiş olduğu kastedilmişse, bu durumda, bu tümcenin kendisi de tümüyle temellendirilmemiş bir tümce olacaktır; sonuç olarak tümce, ne kendi başına, ne de başka bir şeyden dolayı açıktır.

Nun ist es wohlbekannt, daß die phänomenologische Aktanalyse fast auf der ganzen Linie vom Inhalt auf den Akt schließt, oder auch ohne ausdrückliches Schließen die Struktur überträgt, in Analogie bringt und gegenständlich verbildlicht beschreibt. Es ist dafür einerlei, ob der Akt ein auffassender, fühlender, wollender, wertender oder ein Gesinnungsakt ist. Immer gibt es ein gegenständliches Korrelat, und immer bietet sich die Rückübertragung der Wesenszüge von diesem aus an. Was man auf diese Weise gewinnt, ist ein reiches Material des Beschriebenen. Aber ob das Beschriebene das Subjektive und eigentlich Aktmäßige ist, bleibt völlig unentschieden. Und ein Korrektiv dafür, an das wir uns zur Kontrolle halten könnten, gibt es nicht.

Es ist offenkundig die kategoriale Identität, die hier versagt. Man sieht das schon an der Apriorität des Husserlschen Satzes. Man kann es aber auch daran sehen, daß die in diesem Verfahren ausgewerteten Strukturmomente des Gegenstandes weitgehend schon einem höheren Seinsbereich angehören, dem des Geistes; wie denn die herangezogenen Akte alle bereits dem geistigen Bewußtsein angehören und vom objektiven Geiste, in den das Individuum hineinwächst, überformt sind. Dort aber herrscht in der Tat ein anderes Verhältnis der Kategorien, und es ist sehr verständlich, daß der Mensch in seiner Ratlosigkeit dem rein Subjektiven gegenüber sie auf dieses überträgt. Gegen die Übertragung ist gewiß auch nichts einzuwenden. Aber was sie dem Forscher einbringt, ist ein Formmoment geistig-objektiver Prägung, das sich über den Akt legt; sie macht diesen damit allerdings greifbar, nur trifft sie nicht das seelische Geschehen des Aktes selbst.

Daß das geistige Leben als Gegenstandsgebiet der apriorischen Erkenntnis weitgehend zugänglich ist, ergibt sich schon aus der reichen Entfaltung der Geisteswissenschaften. Diese Entfaltung ist zwar eine späte, aber dafür um so mächtigere. Wäre die kategoriale Identität an unser Wissen um die Kategorien gebunden, so könnte man meinen, sie sei auch hier nur eine geringe; und dann müßte auch unser Verstehen geistiger Strömungen in der Geschichte, unser Begreifen rechtlicher, sittlicher, politischer oder religiöser Verhältnisse ein eng begrenztes sein. Denn von den Kategorien geistigen Seins ist uns bis heute noch wenig bekannt. Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts hat sich die Philosophie auch kaum um sie gekümmert. Die ältere ontologische Forschung hatte noch nicht begriffen, daß geistiges Leben ein Seinsgebiet von ebenbürtiger Realität ist; Kant beschränkte sich bewußt auf die Kategorien der Naturwissenschaft, und selbst die entscheidende Grundkategorie des „objektiven Geistes“ ist erst von Hegel entdeckt. Sogar diese konnte nicht ohne weiteres zur Anerkennung gelangen, weil Hegel selbst ihr eine spekulative metaphysische Deutung (als Substanz) gegeben hatte, die dem Phänomen nach gar nicht auf sie paßte, aber um so mehr seine große Bedeutung verdunkelt hat.

Erst in unseren Tagen beginnt langsam die bewußte Umschau nach den Kategorien des Geistes, aber sie steckt noch in den Anfängen; und

Bilindiği gibi, fenomenolojik edim çözümlemesi, hemen hemen (izlediği) tüm yol boyunca, içerikten edim hakkında sonuç çıkarır, ya da açık bir çıkarımda bulunmadan yapıyı aktarır, analogi biçimine sokar ve nesneyi imgeleştirerek betimler. Bu nedenle edimin bilen, hisseden, isteyen, değerlendiren bir edim ya da niyetle ilgili bir edim olması hiç de önemli değildir. Edimin hep bir nesne türünden karşılığı vardır ve bu her zaman öze ilişkin niteliklerin kendisinden tekrar geriye aktarılmasına olanak tanır. Bu şekilde zengin bir betimleme malzemesi elde edilmiş olur. Ama bu betimlemenin öznel ve gerçekten edime uygun olup olmadığı konusu tamamen açık kalır. Bununla ilgili kendimizi kontrol edebileceğimiz bir düzeltici yoktur.

Burada eksik olan, açıkça kategorilerin özdeşliğidir. Bunu Husserl'in ilkesinin *a priori*liğinde görmek mümkündür. Yine burada görebilir ki, bu yolla değerlendirilen nesnenin yapı öğeleri, yukarıda anılan edimlerin tinsel bilince ait olması ve bireyin içinde yetiştiği nesnel tin tarafından biçimlendirilmiş olmaları nedeniyle, geniş ölçüde daha yüksek bir varlık alanına, tinsel varlık alanına aittirler. Ama burada da, gerçekte başka bir kategoriler ilişkisi hüküm sürmektedir; saf öznel olana karşı çaresizlik içinde olan insanın, nesnenin yapı öğelerini bu kategoriler ilişkisine taşımasında anlaşılmayacak bir şey yoktur. Bu taşımaya karşı söylenecek birşey de yoktur. Bu taşımının araştırıcıya kazandırdığı şey, edime verdiği, nesnel-tinsel bir özelliği ait bir biçim ögesidir: taşıma herşeyden önce edimi kavranır kılar, ama edimin ruhsal oluşuyla ilgili değildir.

Tinsel yaşamın *a priori* bilginin nesne alanı olarak büyük ölçüde kavranabilir olması, tinsel bilimlerin gösterdiği büyük gelişmede de olmasında da kendisini göstermektedir. Gerçi bu gelişme biraz gecikmiştir, ama o oranda da güçlü bir gelişmedir. Eğer kategorilerin özdeşliği, kategorilere ilişkin bilgimize bağlı olsaydı, bu durumda, bu özdeşliğin burada da az olduğu söylenebilirdi; bunun sonucu olarak da tarihteki tinsel akımları anlamamız, hukuksal, ahlâksal, siyasal ve dinsel ilişkileri kavramamız da çok sınırlı olurdu. Çünkü tinsel varlık alanının kategorileri hâlâ pekaz bilinmemektedir. 18. yüzyılın başlarına kadar felsefe bunlarla neredeyse hiç ilgilenmemişti. Eski ontolojik araştırmalar da, tinsel yaşamın da diğerleriyle aynı derecede gerçekliğe sahip bir varlık alanı olduğunu anlayamamışlardı. Kant kendini, bilinçli olarak, doğa bilimlerinin kategorileriyle sınırlamış; en önemli temel kategori olan "nesnel tin"i ilk ortaya çıkaran kişi ise Hegel olmuştur. Ama bu da Hegel'in ortaya koyduğu biçimiyle kabul edilebilecek durumda değildi; çünkü Hegel, (onu *Substanz* olarak ele alarak) bu kategori için, fenomene hiç uygun düşmeyen, hatta onun anlamını daha da karartan kurgusal, metafizik bir açıklama getirmiştir.

İlk olarak günümüzde tinin kategorilerine yavaş yavaş bilinçli bir biçimde bakılmaya başlanmıştır; ama bu da henüz işin başlarındadır;

es wird noch viel phänomenologische und analytische Arbeit nötig sein, um sie vorwärts zu bringen. Aber diese Rückständigkeit des Wissens um die Kategorien ändert nichts an ihrem Vorhandensein und auch nichts an der kategorialen Identität und der mit ihr gegebenen Reichweite des Begreifens. Es ist damit grundsätzlich hier nicht anders als in den Naturwissenschaften, deren geschichtlich alte und stetig fortschreitende Arbeit durch das Nichtwissen um ihre Kategorien nicht gehindert war. Überhaupt muß hier grundsätzlich daran erinnert werden, daß alles Wissen um Kategorien — und zwar sowohl Seins- wie Erkenntnis-kategorien — sekundär ist, während ihr Bestehen im Sein wie in der Erkenntnis unerkannt vorhergeht.

Dieses besonders nachzuweisen, ist gerade im Gebiet der Geisteswissenschaften unnötig, da der hohe Einschlag begreifender Erkenntnis in ihnen außer Frage steht. Begreifen aber ist niemals Sache der Gegebenheit, sondern kategoriale Leistung höherer Synthesen, die vom erkennenden Bewußtsein vollzogen werden müssen. Und gerade diese Art Leistung ist in den Geisteswissenschaften zur Genüge aufweisbar. Der sprechende Beleg dafür ist der von Dilthey nachgewiesene Anteil des „Sinnverstehens“ auf diesem Gebiet, und zwar nicht nur in der reinen Geisteswissenschaft, sondern ebenso in der Wissenschaft vom Recht, vom Staat, von der Kultur, von der Religion, Kunst, Moral, vom Lebensstil u. a. m. Es braucht hier auch nicht diskutiert zu werden, was „Sinn“ ist; die enge Verwandtschaft aller Sinngehalte mit dem, was wir Werte nennen, ist nicht zu bestreiten, und von den Werten wiederum hat sich zur Genüge gezeigt, daß sie nicht empirisch gegeben, sondern in ihrer Reinheit nur a priori einsichtig sind.

Will man aber ein schlagendes Beispiel anderer Art für die hohe kategoriale Identität im Gebiete des Geistes haben, so liegt ein solches in der Kategorie des Zweckes vor. Nur der Geist kann Zwecke setzen und verwirklichen, denn nur dem geistigen Bewußtsein steht der Vorgriff in die Zukunft offen, und nur er kann Mittel für die Verwirklichung eines „Vorgesetzten“ seligieren. Auf dieser Fähigkeit beruht alle Macht des Geistes über die Seinsverhältnisse der umgebenden Welt, alle Überlegenheit des Menschen über sie, alles Handeln und Wollen, ja alle eigentliche Aktivität überhaupt. Diese Kategorie also ist Geisteskategorie im eminenten Sinne, und zwar sowohl als Realkategorie wie als Erkenntnis-kategorie. Denn einerseits bestimmt sie im weitesten Maße das reale Verhalten des geistigen Wesens, andererseits wird durch sie auch das Verhalten fremder Personen und ganzer Gemeinschaften von solchen verständlich. Und insofern liegt sie auch dem historisch-kulturellen Sinnverstehen bereits überall zugrunde.

Das eine zentrale Beispiel mag genügen. Es ist noch insofern von besonderem Gewicht, als es die für den Geist entscheidende Determinationskategorie betrifft — im Gegensatz zu den Determinationsformen der niederen Seinsgebiete. Von diesen kennen wir nur die des physisch Materiellen, die Kausalität, genauer; die des organischen und des seelischen

gelişmesi için, daha pek çok fenomenolojik ve çözümleyici çalışmanın yapılması gerekecektir. Ama kategorilere ilişkin bilgimizdeki gerilik onların varolmalarını etkilemez; aynı şekilde kategorilerin özdeşliğinde ve bu özdeşlikle ulaşılmış olan kavramanın kapsamında da bir değişikliğe yol açmaz. Doğa bilimlerine ilişkin kategorilerin bilinmemesi, doğa bilimlerinin oldukça eski olan ve sürekli gelişme gösteren çalışmalarını engellemiştir; burada da durum doğa bilimlerinden farklı değildir. Genel olarak burada kategorilere ilişkin her tür bilginin —bu ister bilgi, ister varlık kategorilerine ilişkin olsun— ikincil olduğu, bilgide ya da varlıkta kategorilerin varolmalarının bilinmelerinden önce geldiği unutulmamalıdır.

Özellikle tin bilimleri alanında bunu ispatlamaya çalışmak gereksizdir; çünkü tin bilimlerinde kavrayıcı bilginin yüksek oranı zaten dikkat çekicidir. Fakat kavrama kesinlikle verilmişliğe ilişkin bir şey değildir, bilgi ortaya koyan bilincin yerine getirmesi gereken, daha üst düzeydeki çözümlemelerin kategorilere ilişkin bir başarısıdır. Bu tür bir başarı, özellikle tin bilimlerinde açıkça görülür. Bunun canlı bir kanıtı, Dilthey'in ortaya koyduğu "anlamı anlama" düşüncesidir; bu yalnız saf tin bilimleri için geçerli olmayıp, aynı zamanda hukuk, devlet, kültür, din, sanat, ahlâk, yaşam biçimi ve benzerlerine ilişkin bilimler için de geçerlidir. "Anlam"ın ne olduğunu burada tartışmaya gerek yoktur; her türlü anlam içeriğinin bizim değerler olarak adlandırdığımız şeylerle yakın akrabalığına itiraz etmenin de. Değerlerin hiçbir zaman deneysel olarak verilmedikleri, yalnızca saf halde *a priori* olarak kavranabildikleri de yeterince ortaya çıkmıştır.

Ama tinsel varlık alanındaki kategorilerin yüksek özdeşliğine ilişkin farklı türden çarpıcı bir örnek istenirse, bu örnek amaç kategorisinde bulunabilir. Yalnız tin amaç koyabilir ve gerçekleştirebilir; gelecek, yalnızca tinsel bilince açıktır ve yalnızca tin "ileri sürülmüş olan" birşeyin gerçekleşmesi için bir araç kullanabilir. Tini kuşatan dünyadaki varlık ilişkileri, insanın bu ilişkiler hakkındaki tüm görüşleri, her türden eylem ve isteme gücü, yani tinin her türlü etkinliğiyle ilgili gücü bu yeteneğine dayanır. Öyleyse amaçlılık kategorisi, kelimenin asıl anlamında tin kategorisidir —bilgi kategorisi olarak da, real kategori olarak da. Çünkü bu kategori, bir yandan tinsel varlığın real davranışlarını önemli ölçüde belirlemekte, diğer yandan yine onun aracılığıyla başka kişilerin ve tüm toplulukların davranışları da anlaşılır olmaktadır. İşte bunun için, amaç kategorisi aynı zamanda tarihsel-kültürel nitelikteki anlamı anlamının da temelini oluşturmaktadır.

Bu tek önemli örnek yeterli olsa gerek. Bu kategorinin —alttaki varlık alanlarındaki belirleyici biçimlere karşılık— tin için esas belirleyici kategori olduğu düşünülürse, o daha da önem kazanmaktadır. Bu belirleyici biçimlerden bizim iyi bildiğimiz, yalnızca fiziksel-maddesel varlığın kategorisi olan nedensellik kategorisidir; organik ve ruhsal

Seins sind uns tief verborgen. Und auch darin spiegelt sich greifbar die Kurve der begreifenden Erkenntnis und ihres Apriorismus. Denn wenn auch die kategoriale Identität nicht an unserem Wissen um die Kategorien hängt, so ist dieses Wissen doch seinerseits durch sie mitbestimmt, und es ist a priori unwahrscheinlich, daß wir eine Kategorie als solche erkennen, die in unserem Verstande gar nicht vertreten ist. —

Was oben vorweggenommen wurde, die Rückkehr der Identitätskurve aus der Entfernung der Erkenntniskategorien von den Seinskategorien in den mittleren Gegenstandsgebieten zu größerer Nähe und Übereinstimmung im Gebiete des Geistes, hat sich in den Grenzen der hier möglichen Überschau bestätigt. Das Gesamtbild einer Abstufung der Erkennbarkeit in der Schichtenfolge des Seienden rundet sich damit ab. Es ist dasselbe Bild in der Gegebenheit wie im Begreifen, letzten Endes also dasselbe in der aposteriorischen wie in der apriorischen Erkenntnis.

Dieses überraschend einfache Resultat darf einen nicht über seine Hintergründigkeit täuschen. Es hängen beträchtliche Konsequenzen, bis in die Methodologie der verschiedenen Wissenschaftszweige hinein, an ihm. Es ist weder ein selbstverständliches noch auch ein zufälliges. Die Parallelität der Kurven hat vielmehr ihre sehr bestimmten Gründe, und diese sind keine erkenntnistheoretischen mehr, sondern anthropologische, und letzten Endes ontologische. Sie liegen in dem schon bei der Gegebenheit aufgezeigten Verhältnis des Menschen zu den ontischen Stufen des Gegenstandes, sofern diese auch die tragenden Seinsschichten des erkennenden Geistes sind.

Denn eben bei dem Getragensein des Geistes von ihnen liegt der Grund jener Parallelität. Die Erkenntnis dient dem Sichzurechtfinden des Menschen in der umgebenden Welt, und diese liegt bei den Dingen und den mitlebenden Menschen; die letzteren aber sind geistig personale Wesen. Dem Organismus und dem seelischen Geschehen gegenüber ist das Sichzurechtfinden nicht so aktuell; ja, es zeigte sich sogar, daß es hier lebenshemmend sein kann, so daß der getragene Geist sein Fundament angreifen würde. So ist es verständlich, daß nicht nur die empirische Gegebenheit, sondern auch der Apriorismus des Begreifens auf diesen Gegenstandsgebieten eingeschränkt ist. Ob die Einschränkung durchbrochen, die apriorische Einsicht auch auf den mittleren Seinsgebieten erweitert werden kann, ist eine andere Frage. Zu ihrer Lösung bedarf es noch eines anderen Zuganges.

Darüber hinaus kann man hier noch die Anzeichen eines Erkenntnisgesetzes feststellen, das mit dem anthropologischen Hintergrund der Abstufung offenkundig zusammenhängt: je größer der Einschlag der *intentio obliqua*, um so geringer ist das Maß der Gegebenheit und der kategorialen Identität; und je größer der Spielraum der *intentio recta*, um so größer wird das Maß beider. Das Vorherrschen der natürlichen Richtung „nach außen“ bedeutet für beide Stämme der Erkenntnis einen Vorteil, die reflektierte für beide einen Nachteil.

varlığın kategorileri bizim için çok derinlerde gizlenmiştir. Kavrayıcı bilgiye ve bu bilginin *a priori*liğine ilişkin eğri de onda elle tutulur bir biçimde yansımaktadır. Çünkü kategorilerin özdeşliği, bizim kategorileri bilmemize bağlı olmasa da, kategorilere ilişkin bilgimiz bu özdeşlik tarafından belirlenmektedir. Yine anlama yetimizde temsil edilmeyen bir kategoriye tanımamız da *a priori* olarak olası değildir.

Yukarıda daha zamanı gelmeden değinildiği gibi, ortadaki nesne alanlarında bilgi kategorilerinin varlık kategorilerinden uzaklaşması, tinsel varlık alanında ise oldukça birbirine yaklaşması ve ikisinin çakıştığını gösteren özdeşlik eğrisinin geriye dönüşü, buradaki olanaklı genel bakış çerçevesinde onaylanmıştır. Bununla, varolanların basamaklı yapısındaki bilinebilirliğin derecelenmesine ilişkin genel tablo tamamlanmış oluyor. Burada verilmişlikle ilgili ortaya çıkan tablo kavramadakiyle aynıdır, yani sonuçta *a priori* bilgide olduğu gibi *a posteriori* bilgide de aynı tabloyla karşılaşılacaktır.

Şaşırtıcı biçimde yalın olan bu sonuç, kendisinin esrarengizliği konusunda bizi yanıltmamalıdır. Çeşitli bilim dallarının metodolojisine kadar uzanan önemli birçok yan sonuç, buna dayanmaktadır. Bu sonuçlar, ne çok doğal, ne de tamamıyla rastlantısaldır. Eğrilerin koşut olmasının çok açık bazı nedenleri vardır; bunlar da artık bilgikuramsal değil, antropolojik, son temelde de ontolojiktir. Bu nedenler, insanın, verilmişlikte gösterilmiş olan, nesnenin ontolojik tabakalarıyla olan ilişkisinde bulunurlar; bu basamaklar da bilen tini taşıyan tabakalardır.

Çünkü her türlü koşutluğun nedeni, tinin bu varlık tabakaları tarafından taşınıyor olmasında bulunur. Bilgi, insanın kendini kuşatan dünyada yolunu bulmasına hizmet eder; bu dünya ise nesnelerden ve birlikte yaşayan insanlardan meydana gelmektedir; insanlar ise tinsel-kişisel varlıklardır. Buna karşılık, organizma ve psikolojik olaylar için kendi yollarını bulmaları o kadar güncel bir konu değildir; hatta bunun hayatı engelleyici olabileceği, bunun sonucu olarak da diğer tabakalarca taşınan tinin kendi temelini sarsabileceği görülmektedir. Böylece, yalnızca deneysel verilmişliğin değil, kavramanın *a priori*liğinin de bu nesne alanlarıyla sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sınırlamanın aşılp aşılamayacağı, *a priori* bakışın ortadaki varlık alanlarına kadar genişletilip genişletilemeyeceği tamamen ayrı bir konudur. Bunun çözümü için başka bir girişe daha gereksinim duyulmaktadır.

Ayrıca, değerlendirmenin antropolojik arka plânıyla doğrudan bağlantılı olan bir bilgi yasasının izleri ortaya çıkarılabilir: *intentio obliquanın* katkısı ne kadar büyükse, verilmişlik ve kategoriler özdeşliği o kadar azdır; *intentio rectanın* alanı ne kadar büyükse, her ikisi o kadar fazladır. "Dışarıya doğru" olan doğal bakışın egemenliği, bilginin her iki kökeninin yararına, refleksiyonlu bakışın egemenliği ise zararınadır.

V

Mit dieser Differenzierung des Erkenntnisverhältnisses nach den Seinsgebieten des Gegenstandes gehen indessen noch andere Arten der Abwandlung Hand in Hand.

Die eine von diesen ist die Verschiebung der Indifferenz des Seienden gegen sein Erkanntwerden — oder, was dasselbe ist, gegen sein Gegenstandwerden für ein erkennendes Subjekt. Der Sinn dieser Indifferenz ist, daß ein Seiendes als solches sich weder gegen das Erkennen wehrt, das sich ihm zuwendet und es zur „Objektion“ bringt, noch auch danach verlangt. Es kommt dem Erkennen nicht entgegen, aber es entzieht sich ihm auch nicht. Das ist die einfache Folge davon, daß die Erkenntnis sich zu ihrem Gegenstande nicht aktiv oder „spontan“ verhält, sondern grundsätzlich „rezeptiv“ (d. h. empfangend). Es wurde oben gezeigt, wie diese Rezeptivität gegen ihn sich sehr wohl mit Spontaneität gegen das Erkenntnisgebilde verträgt. Die Vorstellung des Gegenstandes, der Begriff, die Theorie wird vom Subjekt geleistet, vollzogen, und in diesem Vollzuge kommen die Synthesen zustande, die schließlich das Gesamtbild ergeben. Aber auch das Gesamtbild ist und bleibt Erkenntnisgebilde im Bewußtsein und wird nicht zum Gegenstande. Das Gegenüber von Gegenstand und Vorstellung wird niemals aufgehoben.

Das ist tief im Wesen des Erkenntnisverhältnisses verwurzelt, das nie aufhört, ein transzendentes — und das bedeutet, ein Seinsverhältnis — zu sein. Das Sein des Gegenstandes ändert sich nicht durch sein Erkanntwerden, weder dem Dasein noch dem Sosein nach. Es ist auch, wo die Erkenntnis ihn nur teilweise erfaßt, diesseits und jenseits der jeweiligen Erkenntnisgrenze ein und dasselbe; und dasselbe gilt auch von der zweiten Grenze, die im Hintergrunde der ersten liegt, der Erkennbarkeits- oder Rationalitätsgrenze. Es ist nicht so, wie Kant es sich dachte, daß das Ansichsein erst jenseits der Erkennbarkeitsgrenze beginnt; auch der erkennbare und der jeweilig erkannte Teil des Gegenstandes ist in gleicher Weise seiend, und zwar eben weil er sich gleichgültig gegen sein Erkanntsein verhält. Jede Grenze dieser Art ist eine bloß gnoseologische, keine ontologische. Denn alles was „ist“, ist an sich auch erkennbar; es bietet sich dem Erkennen dar, wo und wie auch immer ein erkennendes Subjekt die Fähigkeit aufbringt, es sich zum Gegenstande zu machen. „Für uns“ kann es trotzdem ein teilweise Unerkennbares sein, insoweit wir nämlich die Fähigkeit nicht haben (z. B. die Kategorien nicht haben), es zu erfassen. Ein Intellekt, der sie hätte, würde vom Gegenstande nicht daran gehindert werden.

Diesen primären Sinn der gnoseologischen Indifferenz des Seienden gegen die Erkenntnis muß man festhalten. Er bildet die Voraussetzung für das Phänomen, das jetzt in die Beobachtung zu ziehen ist. Dieses ist ein sekundäres und hebt das Grundverhältnis nicht auf.

V

Bilgi ilişkisinin nesnenin varlık alanına göre farklılaşması, başka türden değişikliklerle de el ele gitmektedir.

Bunlardan birisi, varolanın bilinmesine —veya aynı şey demek olan, varolanın bilen bir özneye nesne olmasına— kayıtsız kalmasında görülen değişiktir. Bu kayıtsızlığın anlamı şudur: Varolan olarak bir varolan, kendisine yönelen ve kendisini "nesneleştiren" bilme edimine ne karşı koyar, ne de onu ister. Kendisini bilmeye sunmaz, ama geri de çekmez. Bunun en basit sonucu ise, bilginin nesne karşısında etkin veya "kendiliğinden" değil, esas olarak "alıcı biçimde" davranmasıdır. Nesneye karşı bu alıcılığın nasıl olup da bilgi oluşumuna karşı kendiliğindenlikle uyum içinde olduğunu yukarıda göstermiştik. Nesne tasarımı, kavram ve kuram, özne tarafından meydana getirilmekte ve gerçekleştirilmekte; bu gerçekleştirme sırasında da, sonuçta bize genel tabloyu sağlayan çözümlemeler ortaya çıkmaktadır. Ama bu genel tablo da, bilinçte yer alan bilgi oluşumudur ve öyle kalır, hiçbir zaman nesne olmaz. Nesne ile tasarımın karşılıklı varolmaları hiçbir zaman ortadan kalkmaz.

Bilgi ilişkisinin hep aşkın bir ilişki olmaktan— yani bu bir varlık ilişkisi olmaktan— çıkmayacağı bilgi ilişkisinin özü gereğidir. Nesnenin bilinmesiyle varlığı —ne "varolma" ne de "böyle olma" bakımından— değişmez. Bilginin nesnesini yalnız kısmen kavradığı yerde de, söz konusu bilgi sınırının öte ya da beri yanında durum bir ve aynıdır. Aynı şey, ilk sınırın arkasında yer alan ikinci sınır, bilinebilirlik ya da ussallık sınırı için de geçerlidir. Kant'ın sandığı gibi, kendi başına var olma, ilk olarak bilinebilirlik sınırının ötesinde başlamaz; özellikle nesnenin kendisinin bilinmesine karşı kayıtsız kalması nedeniyle, nesnenin bilinebilir olan ve bilinen kısmı da aynı şekilde vardır. Bu türden her sınır, yalnız gnoseolojik bir sınırdır. Ontolojik değil. O halde "varolan" her şey kendi başına bilinebilir; bir bilen öznenin onu nesneleştirmek için gerekli yeteneği gösterdiği her durumda ve yerde, varolan kendisini bilmeye sunar. Ama onu kavramak için gereken yeteneğe sahip değilsek (örneğin kategorilere sahip değilsek), "bizim için" o yine kısmen bilinmeyen olarak kalır. Bu yeteneğe sahip olacak bir zihin ise, nesnenin hiçbir engellemesiyle karşılaşmayacaktır.

Varolanın, bilgi karşısındaki bu gnoseolojik kayıtsızlığının birincil anlamı konusunda ısrarlı olmak gerek. Bu anlam, gözlenecek fenomen için bir önkoşul oluşturur. Fenomen ikincildir, temel ilişkiyi de ortadan kaldırmaz.

Denn es legt sich darüber ein zweites Verhältnis, in dem es eine Grenze der Indifferenz gibt. Praktisch nämlich sind schon die höheren Tiere nicht ganz gleichgültig gegen das Erkenntwerden. Wohl bekannt ist ihre „Scheu“ vor dem Blick des Menschen. Aber auch ohne eigentliches Bedrohtsein gibt es an ihnen die Tendenz, sich zu verbergen, ja selbst die bloße Reaktion in ihrem Verhalten, wenn sie sich beobachtet fühlen. Hier ist der Gegenstand der Erkenntnis nicht mehr gleichgültig gegen sein Erkenntwerden, sondern sucht sich ihm zu entziehen. Oder aber er ändert sich sonstwie durch das Wissen um sein Erkenntsein. Der Hund benimmt sich anders unter dem Blick des Herren, ja er schaut nach ihm hin, um zu sehen, ob er beobachtet ist, und verhält sich dementsprechend.

Nun ist auch der Mensch Gegenstand der Erkenntnis. Und sein Bewußtsein ist als geistiges noch ganz anders empfindlich gegen das Erkenntwerden. Im Zusammenleben der Menschen ist das Sicherkennen ein durchgehend bestimmender Faktor des menschlichen Verhaltens. Der Mensch kann sich weitgehend dem Erkenntwerden entziehen. Er kann sein Inneres nicht nur passiv verbergen, seine wahren Absichten oder Gesinnungen „für sich behalten“, sondern auch aktiv etwas ganz anderes vortäuschen, er kann sich eine Pose, eine Maske geben, kann den Mitmenschen irreführen. Und er macht im Leben umfänglichen Gebrauch davon, und zwar keineswegs bloß aus böser Absicht, um ein lichtscheues Tun zu bemänteln, sondern auch harmlos in der bloßen Tendenz, das Eigene und Innere für sich zu behalten, das keinen anderen etwas angeht, es der Neugier oder Zudringlichkeit zu entziehen.

Hier aber begegnet er der entsprechenden Fähigkeit des Gegenspielers, ihn zu durchschauen. Auch diese Fähigkeit — es ist echte Erkenntnisfähigkeit — braucht man nicht von vorn herein auf ein geistiges bellum omnium contra omnes hinauszuspielen, obwohl es sich in gewissen Fällen entsprechend der Aktualität gewisser Situationen zu einem wahren Kampf der Geister auswachsen kann. Der Einzelne ist vielmehr stets darauf angewiesen, sich in der Sphäre der Personen, mit denen er es zu tun hat, auszukennen, zu orientieren, um die Situation, in der er steht und sich verhalten muß, richtig zu verstehen. Die Situation mit Personen ist stets wesentlich durch deren innere Einstellung, ihre Interessen, Absichten, Hoffnungen, Wünsche, Befürchtungen bestimmt. Wer diese versteht, kann auch richtig handeln, nicht nur gegen, sondern auch für den anderen; wer sie nicht erfaßt, wird auch beim besten Willen fehlgehen.

Es ist eine ganze Seite des Menschenlebens, die in dem Wechselspiel von Sich-Verbergen und Durchschauen besteht. Und es läßt sich darum streiten, welches der beiden Gegenglieder im Ringen um die Oberhand im Vorteil ist. Grundsätzlich gibt es wohl für jedes Verstecken das überlegene Durchschauen, und ebenso umgekehrt. Denn auf beiden Seiten kommt es auf die geistige Überlegenheit an, für die es natürlich keine

Çünkü bunun üzerinde ikinci bir ilişki daha vardır ki, bu kayıtsızlığa bir sınır getirir. Aslında, pratik olarak dile getirilirse, gelişmiş hayvanlar da bilinmelerine karşı tam anlamıyla kayıtsız değildirler. Onların insanların bakışından "ürkmeleri" herkesçe bilinen bir şeydir. Ama gerçekte tehdit altında olmadıkları zaman da, hayvanlarda kendilerini gizleme eğilimi vardır; hatta kendilerini gözleniyor hissettiklerinde hareketlerinde görülen tepki bile bu gizlenme eğilimidir. Artık burada bilgi nesnesi, bilinmesine karşı kayıtsız değildir, tam aksine kendisini bilme ediminden kaçırmaya çalışır; ya da kendisinin bilinmeye çalışıldığının farkına varmasıyla, bir biçimde kendini değiştirir. Bir köpek sahibinin gözleri önünde farklı hareket eder, hatta gözlenip gözlenmediğini anlamak için sahibine bakar ve ona uygun davranır.

Ama insan da bilgi nesnesidir. Tinsel bir bilinç olarak insan bilincinin, bilinmesine karşı duyarlılığı da oldukça farklı türdendir. İnsanların ortak yaşamında, insanın kendisinin bilindiğini bilmesi, insan davranışları için belirleyici bir etkindir. İnsan büyük oranda kendisini bilinmekten kaçırabilir. Yalnız edilgin olarak, iç dünyasını gizlemekle, asıl amaç ve düşüncelerini "kendine saklamakla" kalmaz; aynı zamanda aktif olarak olduğundan başka türlü davranabilir, poz yapabilir, bir maske takınabilir, diğer insanları yanıltabilir. İnsan hayatta bu yola oldukça sık başvurur, hem de yalnız kötü niyetle, içten olmayan bir davranışı gizlemek için bunu yapmaz; tamamen zararsız bir biçimde, başkalarını ilgilendirmeyen, kendine ve kendi iç dünyasına ait olan şeyleri, yalnız kendine saklamak, onları başkalarının merakından ve sırnaşıklığından sakınmak için de böyle davranabilir.

Ama burada insan, karşı tarafın aynı konudaki yeteneğiyle, yani onun niyetini sezme yeteneğiyle karşı karşıya gelir. Belirli durumlarda, durumun güncelliğine uygun olarak hakikî bir tinsel savaşıma dönüşebilmekle birlikte, insanın bu yeteneği —ki bu hakikî bir bilme yeteneğidir— her durumda, herkese karşı tinsel savaşımında (*bellum omnium contra omnes*) kullanması da gerekmez. Tek insan ise daha çok ilişki içerisinde bulunduğu kişilerin oluşturduğu çevre içinde kendini tanımaya, yerini bulmaya, içerisinde bulunduğu durumu ve nasıl davranması gerektiğini anlamaya çalışır. Kişilerle ilgili durumları belirleyen, esas olarak, hep kişilerin iç dünyaları, ilgileri, niyetleri, umutları, arzuları ve korkularıdır. Bunu anlayan, yalnız başkalarına karşı değil, aynı zamanda onlar için de doğru eylemde bulunabilir; bunu anlamayan, en iyi şeyi [yapmak] istese de yanlış yapar.

Kendini gizleme ve niyetleri sezme karşılıklı oyunu insan yaşamının tümüyle bir yanını oluşturur. Üstünlük mücadelesinde bu iki unsurdan hangisinin daha iyi durumda olduğu tartışmalıdır. Her gizleme karşısında pekâlâ ona üstün gelecek bir sezme ve her sezme karşısında ona üstün gelecek bir gizlenme vardır. Çünkü her iki yanda da söz konusu olan, doğal olarak hiçbir saltık sınırı olmayan tinsel üstünlüktür. Bu nedenle,

absoluten Grenzen gibt. Darum hängt an solcher Überlegenheit stets ein so großes Interesse. Und eben dieses Interesse ist es, das der Indifferenz des Gegenstandes — denn hier ist jedermann Gegenstand — radikal entgegensteht.

Und nicht nur im Negativen, d. h. im Sinne der Abwehr, gibt es die Aufhebung der Gleichgültigkeit gegen das Erkenntwerden, sondern auch im positiven Sinne. Es gibt auch ein Erkenntwerden-Wollen, ja die Sehnsucht, „verstanden zu werden“. Das Unerkannthbleiben kann schmerzhaftes Verkennen, ja drückende innere Einsamkeit bedeuten. Vielleicht ist das stille Sehnen des Menschenherzens nach dem verstehenden Blick, nach Würdigung und adäquatem Zur-Geltung-Kommen, im ganzen gesehen, um nichts geringer als die Tendenz, sich zu verbergen. Denn an ihm hängt das stärkere Moment der Sinnerfüllung.

Wie dem aber auch sei, das Gegengewicht zur gnoseologischen Indifferenz ist am Menschen in einer überwältigenden Fülle von wohlbekannten Phänomenen gegeben. Die Frage ist also, wie sich diese Phänomene mit der grundsätzlichen Gleichgültigkeit des Erkenntnisgegenstandes reimen. Soll man die Konsequenz ziehen, daß die Indifferenz selbst im Bereich möglicher Erkenntnisgegenstände nach oben zu — in Richtung auf die höheren Seinsschichten — abnimmt und zuletzt ganz aufhört? Oder waltet hier ein zweites, ganz anderes Verhältnis, das sich in das Erkenntnisverhältnis hineinmischt und es modifiziert?

Es läßt sich zeigen, daß letzteres zutrifft und die gnoseologische Indifferenz bestehen bleibt. Das kündigt sich schon darin an, daß alles Sich-Verbergen seine Grenze im ungewollten Sich-Verraten findet. Worte, Taten, jedes menschliche Verhalten, sogar das Verbergen selbst, ist transparent. Der Mensch kann nicht hindern, daß er sich darbietet; es kommt nur darauf an, ob der Gegenspieler im Leben den Blick, die Einsicht, die Menschenkenntnis dafür hat. Auch dort, wo die größte Freiheit des Ausdrucks herrscht, im Wort — denn was ist leichter als Lügen — reißt dieses Ausgesetztsein nicht ab. Wir denken im Leben selten daran, daß es im Wesen der Rede liegt, nicht nur das zu sagen, was die Worte bezeichnen, sondern stets auch etwas über die redende Person, von der sie nicht handeln. Noch weniger denkt, wer durch das Wort etwas entstellt, daran, daß Lügen nichts weniger als leicht ist, daß hohe Lebenskunst und Konsequenz dazu gehören, wenn es nicht in sein Gegenteil umschlagen und seine sprichwörtlichen „kurzen Beine“ erweisen soll.

Aber das ist nur eine äußere Grenze der Gegenwehr. Entscheidend ist hier etwas anderes. Das ganze interpersonale Verhältnis, in dem es die Abwehr der Erkenntnis gibt, ist kein Erkenntnisverhältnis. Es ist ein von Grund aus anderes, ein praktisches Verhältnis, in dem ganz andere Mächte ins Spiel kommen. Man faßt es noch zu oberflächlich, wenn man es als ein Verhältnis der Absichten, Zwecke, Interessen oder Gesinnungen versteht. Das Grundmoment in alledem ist vielmehr das in alle praktischen Situationen hinein verflochtene Mitwissen um einander sowie das mannigfach abgestufte und oft nur ahnende Wissen der Menschen

bu tür üstünlüğe daima büyük ilgi vardır. Nesnenin kayıtsızlığına kökten karşı duran da, işte bu ilgidir; burada ise herkes nesnedir.

Yalnız negatif olarak, yani savunma anlamında değil, aynı zamanda pozitif olarak da, bilinmeye kayıtsızlığın ortadan kaldırılması söz konusudur. Ama insanda bir tanınma isteği, bir "anlaşılma" özlemi de vardır. Tanınmayan olarak kalma, acı veren bir yanlış tanınma, rahatsız edici bir iç yalnızlık anlamına gelebilir. Belki de, genel olarak bakıldığında, insan kalbinin kendini anlayan bakışa, onurlandırılmaya ve kendine uygun bir saygınlık kazanmaya duyduğu sessiz özlem, onun kendini gizleme eğiliminden hiç de daha az değildir. Çünkü anlamlılığın en güçlü ögesi bu özleme dayanmaktadır.

Her ne olursa olsun, insanda gnoseolojik kayıtsızlığa karşı denge oluşturan, iyi bilinen bir sürü fenomen bulunmaktadır. O halde sorulması gereken soru, bu fenomenlerin nasıl olup da, bilgi nesnesinin temelde bilinmesine kayıtsız olmasıyla uyuşabildikleri sorusudur. Buradan, olanaklı bilgi nesnelerinin oluşturduğu varlık alanında, kayıtsızlığın yukarıya çıktıkça —yüksek varlık tabakalarına doğru— azaldığı ve sonunda tamamen ortadan kalktığı sonucu mu çıkarılmalıdır? Yoksa burada tümüyle farklı, bilgi ilişkisine karışan ve onu değiştiren ikinci bir ilişki mi söz konusudur?

Bunlardan ikincisinin doğru olduğu ve gnoseolojik kayıtsızlığın varlığını sürdürdüğü görülür. Her kendini gizlemenin, istemeden kendini ele vermeye kadar gidebilmesi de bize bunu göstermektedir. Sözcükler, eylemler, her türlü insan davranışı, hatta gizlenmenin kendisi de saydamdır. İnsan kendisini açığa vurmaya engel olamaz; [bunu görmek] sadece karşıdaki kişinin bunun için gerekli göze, görme gücüne ve insan hakkında bilgi sahibi olup olmamasına bağlıdır. İfade serbestliğinin en fazla olduğu yerde, yani konuşmada da —yalan söylemekten kolay ne vardır—, bu kendini ele verme sürer. Özünde konuşmanın, yalnızca sözcüklerin imlediği şeyleri dile getirmek olmadığını, aynı zamanda konuşmanın doğrudan konusu olmayan konuşan kişi hakkında da bize birşeyler anlattığını yaşamda pek nadir düşünürüz. Sözleriyle birşeyi çarpıtan kimse, yalanı tam karşısına dönüşmeyecek ve atasözünde de dile geldiği gibi, "mumu yatsıya kadar yanacaksa", yalan söylemenin hiç de kolay bir şey olmadığını, yüksek yaşama sanatı ve tutarlılık da gerektirdiğini pekaz düşünür.

Ama bu da, karşı savunmanın yalnız dış sınırıdır. Burada belirleyici olan başka şeydir. İçinde bilginin engellenmesinin söz konusu olduğu kişilerarası ilişki, bir bilgi ilişkisi değildir. Bu tamamen farklı güçlerin işe karıştığı, temelde farklı bir ilişki, bir pratik ilişkidir. Bu ilişki, eğer niyetler, amaçlar, ilgiler veya düşünüş tarzları ilişkisi olarak görülürse, bu çok yüzeysel bir anlama olur. Bu ilişkinin esas ögesi, öncelikle, her türlü pratik durumda ilişkide olanların, birbiriyle ilgili bilgisi ve aynı şekilde farklı dereceleri olan ve çok defa yalnızca sezilen, bu ortak

um dieses Mitwissen. Bis in die subtilsten Tönungen im eigenen Verhalten ist der Einzelne durch das begleitende Bewußtsein fremden Mitwissens bestimmt, gewissermaßen durch das Leben unter den Augen der Mitlebenden.

Eben dieses Bestimmte ist aber weit entfernt, ein reines Erkenntnisverhältnis zu sein. Die ganze Mannigfaltigkeit praktischer Aktualität, der Situationen und Konflikte, Spannungen und Lösungen bildet hier das Grundelement. Der Einschlag der Erkenntnis ist ganz in diese Aktualität hineingezogen, ist ein durchaus dienendes Element in ihr. Sie ist Mittel zu Zwecken, die nicht die ihrigen sind, Mittel der Überlegenheit, der Beherrschung, der Situationsgestaltung und Auswertung jeden Vorteils. Alle diese praktischen Beziehungen stehen der gnoseologischen Indifferenz himmelfern. In ihnen allen ist ein Moment der Handlung enthalten; als Gegenstand der Handlung aber — d. h. als der von ihr Betroffene — ist der Mensch natürlich nicht gleichgültig gegen den auf ihn gerichteten Akt.

Von dieser Sphäre der Aktualität aus empfängt die in sie hineingezogene und ihr dienstbare Erkenntnis die Einschränkung der Indifferenz, und im extremen Falle ihre Aufhebung. Aber die Modifikation ist nicht die ihrige, sondern das Werk eines ganz anderen Verhältnisses. Freilich ist es auch ein falsches Bild, wenn man nun meint, diese ganz andere Sphäre von Beziehungen lege sich nur sekundär über sie, und die Modifikation sei eine nachträgliche. Denn die Sphäre des Aktuellen ist gerade das Ursprüngliche, und erst durch den Druck der Lebenswichtigkeit entwickelt sich die Erkenntnis; ja erst spät macht sie sich von ihr frei und wird selbständig. Aber das ändert nichts daran, daß nicht sie als solche den Menschen als Gegenstand beeinflußt und wie ein Handeln an ihm trifft. Alles solche Treffen hängt vielmehr an den primären Beziehungen des Handelns selbst — und alles dessen, was von gleicher Aktivität ist, — und selbst das Bewußtsein des Mitwissens ist nur darum von solchem Gewicht, weil in ihm die Chance fremder Aktivität gegen die eigene Person vorweggenommen ist.

Die Probe auf das Exempel ist, daß es auch ein stilles, anteilhabendes und nicht in das Getriebe zurückwirkendes Mitwissen des gereiften Menschen gibt, ein solches, das da nicht ausnutzt und niemanden Überlegenheit fühlen läßt. Das mag in voller Reinheit ein seltener Fall sein. Aber menschenunmöglich ist es nicht.

Die Stufenfolge der nach oben hin — auf den Geist zu — abnehmenden Indifferenz darf hiernach etwa folgendermaßen gefaßt werden. Von Hause aus dient alle Erkenntnis praktischen Zwecken; in diesem weiten Sinne gibt es überhaupt kein Unberührtbleiben des Gegenstandes von ihr. So ist auch die gnoseologische Indifferenz nicht gemeint. Sie gilt eben nicht für das, was anthropologisch als treibendes Motiv hinter der Erkenntnis steht, sondern durchaus nur für sie selbst. Auf den Gegenstandsgebieten niederer Seinsschicht aber löst sich das Erkennen relativ leicht von der Lebensaktualität ab. Deswegen tritt die Indifferenz

bilgiyle ilgili bilgileridir. Kişinin davranışları, en ince ayrıntılarına kadar, başkalarının kendisi hakkındaki bilgilerine ilişkin bilinci tarafından, belirli bir dereceye kadar da, birlikte yaşadığı insanların gözü önünde [geçen] yaşam tarafından belirlenmektedir.

Hatta bu belirlenme de, saf bir bilgi ilişkisi olmaktan çok uzaktır. Burada temel öğeyi oluşturan şey, durumların ve çatışmaların, gerilimlerin ve çözümlerin çok yönlü pratik güncelliğidir. Bilgi, tamamıyla bu güncelliğin içine katılmış, ona hizmet eden bir öge olmuştur. Bilgi, kendisine ait olmayan amaçlar için bir araçtır; üstünlük, egemenlik sağlama aracı, uygun bir ortam oluşturma ve her fırsatı değerlendirme aracıdır. Tüm bu pratik bağlantılar, gnoseolojik kayıtsızlığa gökyüzü kadar uzaktırlar. Bu bağlantıların tümünde eylemin bir ögesi bulunur; ama eylemin nesnesi olarak —yani eylemin ilişkin olduğu şey olarak— insan, elbette, kendisine yönelmiş edime kayıtsız değildir.

Bu güncellik alanından hareketle, güncelliğin içine çekilmiş olan ve onun hizmetine girmiş olan bilgi, kayıtsızlığı sınırlandırır, uç durumlarda da onu tamamen ortadan kaldırır. Ama bu değiştirmeye, bilginin kendisinin yaptığı bir şey değil, tamamen farklı bir ilişkinin sonucudur. Tümüyle farklı olan bu bağlantılar alanının, ikincil bir şey olarak bilgi üzerinde yer aldığı ve değişimin ondan sonra gelen birşey olduğu düşünülecek olursa, bu da yanlış bir imge olur. Çünkü aslı olan güncellik alanıdır ve ancak yaşamın zorlaması sonucu bilgi ortaya çıkar; bilgi ancak daha sonra kendisini bu güncellikten sıyrır ve bağımsızlaşır. Ama bu onun bilgi olarak insanı etkilemesini ve bir eylem gibi insana isabet etmesini değiştirmez. Bu türden tüm etkiler, eylemin kendi birincil ilişkilerine, —ve benzer etkinlikten gelen şeylere— dayanmaktadır; ortak bilgilerin bilinci bile, bu bilinçte kişinin kendisine değil de, başkasından gelen bir edime öncelik tanıdığı için bu kadar önemlidir.

Örneklerle kanıtlanmıştır ki, sinanan, olgun insanda görülen dingin, paylaşılan, ters tepmeyen bir bilme vardır—bu bilme, kötüye kullanılmasına ve kimsenin üstünlük duymasına olanak vermez. Bu, tüm saflığıyla çok seyrekleşen bir durum olabilir, ama insan için olanaksız da değildir.

Basamaklı yapıya uygun olarak, yukarıya —tinsel alana— doğru gittikçe azalan kayıtsızlık, aşağı yukarı şöyle anlaşılabilir: Esas olarak her bilgi, pratik amaçlara hizmet eder; bu anlamda, nesnenin bilgi tarafından etkilenmemiş olarak kalmasından söz edilemez. Gnoseolojik kayıtsızlıkla kastedilen de bu değildir. Bu kayıtsızlık, antropolojik bakımdan, itici güç olarak her bilginin arkasında yer alan şey için geçerli değildir; yalnız bilginin kendisi için geçerlidir. Ama alt varlık tabakalarında yer alan nesne alanlarında bilme, görelilik olarak daha kolay bir biçimde yaşam güncelliğinden sıyrılabilir. Bu nedenle nesnenin [bilinmesine karşı] kayıtsızlığı, gözlem yapmada ve tam olarak da,

des Gegenstandes hier ohne weiteres zutage, so schon im Beobachten und vollends in der Naturwissenschaft, wo sie so gut wie rein greifbar ist. Beim Organischen hat die Natur selbst für Abwehr der Erkenntnis gesorgt, doch bleibt diese auf gewisse Anfangsstufen der Erkenntnis beschränkt. Fühlbar macht sich der Widerstand des Gegenstandes gegen das Erfassen erst beim Bewußtsein, und zumal beim geistigen; hier ist alles Erkennen durch ihn gehemmt, der Gegenstand wird zum Gegenspieler mit gleicher Fähigkeit und setzt die eigene Erkenntnis zur Abwehr ein. Aber diese Abwehr — oder auch umgekehrt das bewußte Sichöffnen und Sichdarbieten — ist keine Funktion der Erkenntnis selbst, sondern jener selben praktischen Lebensaktualität, aus der sich das Naturerkennen so leicht losreißt. Nur daß das interpersonale Erkennen sich nicht so leicht aus ihm heraushebt. Wo aber das Erkennen nicht frei wird, da bleibt auch die ihm allein eigentümliche Indifferenz des Gegenstandes verdeckt. Sie ist im Getriebe des Menschenlebens verschwunden.

Dieses Minimum, das sie an der Einzelperson als Gegenstand erreicht, wird aber im Gegenstandsfelde des objektiven Geistes wieder überschritten. Die Sprache, das Recht, die Moral, die Kunst leisten dem eindringenden Erkennen keinen Widerstand mehr, und vollends der geschichtliche Gegenstand steht in völliger Gleichgültigkeit gegen das „historische“ Erfastwerden da. Das entspricht seiner vollkommenen Enthobenheit allem aktiven Zugriff gegenüber. Und die Schwierigkeiten, die er dem erfassenden Eindringen bereitet, haben mit Gegenwehr nichts mehr zu tun. Nur das Erkennen selbst hat hier mit der Einmischung bewertender Beurteilung zu ringen. Aber das ist kein Ringen mit dem Gegenstand, sondern ein solches des erkennenden Subjekts mit sich selbst.

Die Kurve der Indifferenz kehrt also nach oben zu doch schließlich wieder in die Nähe ihrer natürlichen Ausgangsposition zurück. An ihrem unteren und oberen Ende ist die Indifferenz des Gegenstandes am größten, in den mittleren Schichten tritt sie bedeutend zurück. Die Ähnlichkeit mit der Kurve der Gegebenheit und der des Begreifens fällt in die Augen. Und man könnte nun denken, daß alle drei Abstufungen im Grunde nur eine und dieselbe seien; was dann weiter den Schluß nahelegen könnte, daß eine einzige einheitliche Abwandlung des Erkenntnisverhältnisses zugrunde liegen müsse. Und da wäre man dann nicht mehr weit davon entfernt, die dritte Abwandlung, die der Indifferenz, als die zugrunde liegende anzusehen; denn sie basiert auf der Verwurzelung der Erkenntnis im aktuellen Lebenszusammenhang, der ja als tragender Boden alles Erkennens gelten muß, während die kategoriale Identität und die empirische Gegebenheit anthropologisch nur als Anpassungen an das Bedürfnis des Geistes, sich in eben derselben natürlichen und menschlichen Umgebung zu orientieren, aufzufassen sind, in denen auch jener Lebenszusammenhang sein Bestehen hat.

Vor solchen Schlüssen muß man indessen doch auf der Hut sein. Schon die beiden ersten Kurven fallen nur annähernd zusammen. Die dritte aber weicht doch beträchtlich von ihnen ab. Die gnoseologische

—hemen hemen saf bir biçimde kavranabilir olduğu— doğa bilimlerinde doğrudan kendini gösterir. Organik varlıkta bilinmeyi engellemeyi doğanın kendisi sağlar; ama bu da belirli basit bilgilerle sınırlı kalır. Nesnenin bilinmeye karşı koyuşu, kendisini ilk kez bilinçte, esas olarak da tinsel varlıkta hissettirir. Burada her türlü bilme girişimi nesnenin direnişiyle karşılaşır; nesne bilmeye aynı yeteneğe sahip karşı güç haline gelir ve kendi bilgisini engellemek için devreye sokar. Ama bu engelleme —veya bunun tersine bilinçli olarak kendini açığa vurma ve sunma—, bilginin kendisinin bir işlevi değildir; doğayı tanımanın kendisinden kolayca ayrılabilirdiği, pratik yaşamın güncelliğinin bir işlevidir. Burada yalnızca kişilerin birbirlerine ilişkin bilgileri yaşamın güncelliğinden pek kolay ayrılamaz. Ama bilmenin engellendiği yerde, nesnenin kendine özgü kayıtsızlığı da örtük kalır. Fakat nesnenin bu kayıtsızlığı insan yaşamının hürgüründe yok olup gider.

Bilinmesine karşı nesnenin kayıtsızlığının nesne olarak tek kişide ulaştığı bu en alt düzey, nesnel tinin nesne alanlarında yeniden aşılar. Dil, hukuk, ahlâk, sanat kendilerine nüfuz eden bilmeye artık hiçbir direnç göstermezler; tarihsel nesne, "tarihsel" kavranmasına karşı tam bir kayıtsızlık içinde ortada durur. Bu, onun her türlü aktif müdahaleden tam olarak kurtulmasına uygun düşer. Tarihsel nesnenin kavranılmasına ilişkin yarattığı güçlüklerin karşı koymayla hiçbir ilişkisi yoktur. Bilme yalnızca değerlendirci yargılamaların işe karışmasıyla mücadele etmek durumundadır. Ama bu, nesneyle mücadele etmek değil, bilen öznenin kendi kendisiyle mücadelesidir.

O halde kayıtsızlık eğrisi [önce] yukarıya doğru [çıkarak], ama yine de sonuçta tekrar doğal başlangıç noktasının yakınlıklarına geri döner. Eğrinin alt ve üst noktalarında nesnenin kayıtsızlığı en yüksek düzeye ulaşırken, orta tabakalarda belirgin biçimde azalır. Bu eğrinin verilmişlik ve kavrama eğrileriyle benzerliği dikkat çekicidir. Bu durumda, aslında üç basamaklar dizisinin de aynı olduğu düşünülebilir; doğruya daha yakın olansa, bilgi ilişkisinin temelinde bir tek bütünsel değişiminin yattığı düşüncesidir. Üçüncü değişimi, kayıtsızlık eğrisinin geçirdiği değişimi, temel değişim olarak görmekle de, bu doğru saptamadan fazla uzaklaşmış olmaz; çünkü kayıtsızlıkla ilgili değişim, bilginin, —her türlü bilginin taşıyıcısı olarak kabul edilmesi gereken— güncel yaşam bütünlüğünde kök salmasına dayanmaktadır; buna karşılık, kategorilerin özdeşliği ve deneysel verilmişlik, antropolojik olarak, tinin —o yaşam bağlantısının varlık bulduğu doğal ve kültürel çevrede yön bulma— gereksinmelerine uyum sağlaması olarak anlaşılmalıdır.

Yine de bu tür sonuçlara gitmekten kaçınmak gerek. İlk iki eğri çakışmaya yalnızca yaklaşmaktadır. Ama üçüncüsü açıkça onlardan ayrılmaktadır. Kategorilerin özdeşliğinin en az olduğu yerde, yani organik

Indifferenz ist dort, wo die kategoriale Identität am geringsten ist, im Gegenstandsbereich des Organischen, nur wenig beeinträchtigt, nämlich nur so weit, als das Wissen und die Willkür des Bewußtseins biologisch unzweckmäßig sind. Sie hat dort auch noch gar nicht den Charakter eigentlicher Abwehr; wie denn die organischen Prozesse von der höheren, wissenschaftlichen Erkenntnis auch nicht beeinflußt werden. Und umgekehrt ist das Versagen unmittelbarer Gegebenheit im Gebiet des Seelischen offenbar ganz anders bedingt als durch die praktische Aktualität; denn diese betrifft den Einblick in das fremde Bewußtsein, und zwar wesentlich auf der Höhe des geistig-personalen Bewußtseins, jenes dagegen spielt im Selbstbewußtsein der eigenen Person und ist am stärksten dort, wo die reflexive Einstellung noch unentwickelt ist.

Die Abwandlung des Begreifens und der Gegebenheit zeigt also bei näherem Zusehen ein ganz anderes Gesamtbild als die der gnoseologischen Indifferenz. Und jedenfalls läßt sie sich nicht auf die letztere zurückführen. Das würde freilich noch nicht hindern, daß hinter der oberflächlichen Ähnlichkeit der drei Kurven ein gemeinsamer Grund steckte. Soweit aber sind die einschlägigen Phänomene noch nicht entfernt geklärt, um solch einen Grund aufzudecken. Für die Entscheidung darüber wird unser Wissen einen anderen, gereifteren Stand der Forschung abzuwarten haben.

Bis dahin aber gilt es noch mancherlei zu tun, manches auch, was sehr wohl schon im heutigen Stadium in Angriff genommen werden kann. Zu den Aufgaben der letzteren Art zählt die vierte Differenzierung des Erkenntnisverhältnisses: diejenige, die im Dominieren einzelner Kategorien oder Kategoriengruppen in der Erkenntnis, sowie im zeitlichen Wandel der Dominanz besteht. Die Abwandlung aber, um die es hierbei geht, ist nicht mehr einfach eine solche nach Gegenstandsgebieten, sondern zugleich, und noch viel mehr, eine solche nach geschichtlichen Stufen und Zeitaltern.

VI

Denn die Erkenntnis steht nicht still. Sie bewegt sich auch nicht nur in dem Sinne fort, daß sie inhaltlich vorwärtskommt, das Bild der Welt erweitert und vertieft, sondern auch in dem andern Sinne, daß ihr eigenes Tun sich ändert, mit anderem Werkzeug arbeiten lernt, ja dieses Werkzeug erst erschafft, erfindet, an ihm verbessert und feilt.

Das Werkzeug sind die Erkenntniskategorien. Der Mensch wird nicht mit ihnen geboren, sie sind keine *ideae innatae*. Aber wenn sie auch erst mit der Erfahrung sich im Bewußtsein entfalten, so greifen sie ihr doch auch wieder in rätselhafter Weise vor; denn die fortschreitende Erfahrung setzt sie schon voraus. Das ist ein altbekanntes Verhältnis. Aber weniger bekannt ist, daß es auch einen Wandel, ja in gewissen Grenzen einen Wechsel der Kategorien gibt. Dafür ist die Geschichte der menschlichen Erkenntnis — und nicht nur der wissenschaftlichen — der Beleg.

varlık alanında, gnoseolojik kayıtsızlık pek az zedelenmektedir; bu da yalnız bilincin keyfiliğinin ve bilgisinin biyolojik olarak amaçsız oldukları ölçüde olmaktadır. Organik süreçlerin, kendilerinden daha üstte yer alan bilimsel bilgidен etkilenmemelerinde de olduğu gibi, gnoseolojik kayıtsızlık da, burada artık asıl engelleyici niteliğini sürdürmez. Bunun tam tersine, ruhsal varlık alanında dolaysız verilmişliğin olmaması, günlük koşullardan tamamıyla farklı bazı başka nedenlere dayanmaktadır. Çünkü bu, başka insanların bilinciyle, hem de esas olarak, tinsel-kişisel düzeydeki bilinçle ilgili iken, öteki, kişinin kendi bilincinde olup biter; en güçlü olduğu yer de, refleksiyonlu bakışın henüz pek gelişmemiş olduğu yerdir.

O halde daha yakından bakıldığında, bilmenin ve verilmişliğin geçirdiği değişim, gnoseolojik kayıtsızlığın geçirdiği değişimden tamamıyla farklı görünümündedir. Her koşulda, bu ikisi sonuncusuna indirgenemez. Gerçi bu da üç eğrinin yüzeysel benzerliğinin arkasında ortak bir temel in olmasını engellemez. Ama böyle bir temeli ortaya çıkarmak için, belirleyici fenomenler henüz açıklanmış değildir. Buna karar vermek için, bilginin daha gelişmiş bir araştırma düzeyine çıkmasını beklememiz gerekecektir.

Ama o zamana kadar, şu andaki bilgi düzeyimizle de, pekâlâ girilebilecek olan bazı şeyler vardır. Bilgi ilişkisinin dördüncü değişmesi bunlardan biridir: bu da, tek tek kategorilerin ya da kategori gruplarının bilgide egemen olmasıyla veya egemenliğin zamansal değişimiyle oluşur. Ama burada söz konusu olan değişim, yalnız nesne alanlarına göre bir değişim değil; aynı zamanda ve daha çok tarihsel basamaklara ve çağlara göre olup biten bir değişimdir.

VI

Nitekim bilgi hiç olduğu gibi kalmaz. Yalnız içerik bakımından ilerleme, dünya imgesini genişletme ve derinleştirme anlamında değil, kendi edimini değiştirme, başka âletlerle de çalışmayı öğrenme, hatta bu âletleri bulma, icat etme, bunlarda kendini iyileştirme ve kendine çeki düzen verme anlamında da ilerleme gösterir.

Âletler bilgi kategorileridir. İnsan onlarla doğmaz, bu kategoriler *ideae innatae* değildirler. Ama bu kategorilerin ilk defa deneyle bilinçte geliştikleri düşünülürse, bu durumda da, biraz bilmecemsi bir biçimde bu kategoriler deneyden önce gelmektedir; çünkü ilerleme gösteren deney daha baştan bu kategorileri varsaymaktadır. Bu, eskiden beri iyi bilinen bir bağlantıdır. Ama bunun bir dönüşüm, belirli sınırlar içinde kategorilerin bir değişmesi de olduğu pek bilinmemektedir. Yalnız bilimsel bilginin değil, insan bilgisinin tarihi bunun bir kanıtıdır.

Vor allem weiteren müssen hier aber zwei Einschränkungen gemacht werden. Erstens kann aller kategoriale Wandel natürlich nur die Erkenntniskategorien betreffen, nicht die Seinskategorien. Die letzteren liegen fest, sie bilden das invariante Gegenglied der Erkenntniskategorien; und wenn der Wandel der letzteren eine Annäherung an sie bedeutet, so bilden sie die Grenzwerte, auf die hin die Näherung tendiert. Das wiederum bedeutet nicht, daß die Seinskategorien gar keines Wandels fähig wären, nur schreitet der Wandel an ihnen nach einem anderen Gesetz und hat einen anderen Sinn: so müssen z. B. die Kategorien der Gemeinschaft andere werden, wenn geschichtlich neue Formen des Staates sich herausbilden, — wenn also etwa die *πόλις* vom Nationalstaat, der Nationalstaat vom Weltreich abgelöst wird. Das läßt sich freilich nicht auf alle Seinschichten übertragen, aber es beweist doch, daß auch bei den Seinsprinzipien kein absoluter Stillstand waltet. Und vielleicht ist der zeitliche Werdegang der Welt von den Atomen bis zum Geistesleben als periodisches Einsetzen neuer Kategoriengruppen zu verstehen.

Wie dem aber auch sei, nicht ein solches Neueinsetzen von Seinskategorien ist hier gemeint, sondern nur der Wandel der Erkenntniskategorien, und zwar gerade im Hinblick auf gleichbleibende Seinskategorien.

Zweitens aber handelt es sich auch nicht um alle Erkenntniskategorien, sondern nur um die des Begreifens. Einst hatte Kant die letzteren — er nannte sie „reine Verstandsbegriffe“ — von den Anschauungsformen (Raum und Zeit) durch einen scharfen Grenzstrich getrennt. Wenn diese Abtrennung auch vielleicht zu schroff war — denn auch die Verstandesbegriffe sind ja letzten Endes Formen einer Schau, nur eben einer höheren —, so bleibt doch etwas Richtiges daran: die Anschauungsformen verändern sich nicht, unterliegen keinem geschichtlichen Wandel, können auch nicht durch irgendwelche anderen Formen ersetzt werden; oder, anthropologisch gesprochen, sie sind uralte, schon im geistlosen Bewußtsein verwurzelte Sehweisen, sind schon in der Wahrnehmung enthalten (als deren Bedingungen) und funktionieren im Bewußtsein ganz unwillkürlich. Sie werden nicht erst „angewandt“. Verstandeskategorien dagegen werden „angewandt“; d. h. sie können angewandt oder auch nicht angewandt werden. Ihr Gebrauch ist in gewissem Grade in die Willkür des Menschen gestellt. Sie können auch falsch angewandt werden, nämlich auf Gegenstände, auf die sie nicht zupassen; in diesem Falle entsteht statt der Erkenntnis der Irrtum. Und selbst wenn eine Kategorie auf bestimmtem Gegenstandsgebiete die zutreffende ist, so kann sie doch immer leicht über die Grenze ihrer Reichweite hinausbezogen werden, dorthin, wo am Gegenstande ganz andere Kategorien die maßgebenden sind.

Auf solcher Willkür des Verstandes im Kategoriengebrauch beruht nach Kant alle spekulative Metaphysik. Darum richtete sich gerade gegen sie der Gedanke der „Kritik“; darum auch ist die Frage der „objektiven Gültigkeit“ nur gegen den Mißbrauch der Verstandeskategorien

Ama daha ileri gitmeden, burada iki sınırlamanın daha yapılması gerekmektedir. Bunlardan birincisi, kategorilerin dönüşümünün yalnızca bilgi kategorileri için söz konusu olduğu, varlık kategorileri için söz konusu olmadığıdır. Varlık kategorileri sabit kalmakta, bilgi kategorilerinin değişmeyen karşı ögesini meydana getirmektedirler; bilgi kategorilerindeki dönüşüm, varlık kategorilerine yaklaşma demek ise, bu durumda onlar, varlık kategorilerine yaklaşmanın yöneldiği sınır değerlerini oluşturmaktadırlar. Buradan, varlık kategorilerinde dönüşümün olanaklı olmadığı sonucu da çıkarılmamalıdır; bu, sadece onlarda dönüşümün başka yasalara göre olup bittiğini ve başka bir anlama geldiğini bize göstermektedir: örnek olarak yeni devlet biçimleri ortaya çıkınca —yani $\pi\delta\lambda\iota\chi\iota\varsigma$ için ulusal devletten, ulusal devletin de dünya imparatorluğundan ayrılmasında olduğu gibi—, topluluk kategorileri de farklı olacaktır. Şüphesiz tüm varlık katmanları için bu söylenemez, ama bu bize, varlık ilkelerinde mutlak bir durgunluğun egemen olmadığını da pekâlâ göstermektedir. Belki de atomlardan tinsel yaşama dek dünyanın zamansal gelişimi, periyodik olarak yeni kategori gruplarının ortaya çıkması olarak anlaşılabilir.

Ama ne olursa olsun, burada kastedilen varlık kategorilerinin böyle bir yeni ortaya çıkması değil, bilgi kategorilerinin dönüşümü, özellikle de aynı kalan varlık kategorilerine göre dönüşümüdür.

Yapılması gereken ikinci saptama, burada söz konusu olan kategorilerin tüm bilgi kategorileri değil, yalnız kavramayla ilgili bilgi kategorileri olduklarıdır. Kant da bu sonucuları "anlama yetisinin saf kavramları" olarak adlandırmış ve kesin bir çizgiyle görünün formlarından (zaman ve mekândan) ayırmıştı. Bu ayırım çok keskin bulunsa bile —çünkü anlama yetisinin formları da sonuçta bir görünün formlarıdır, yalnızca daha yüksek bir görünün formlarıdır—, yine de onda bir doğruluk payı vardır: Görünün formları değişikliğe uğramazlar, onlarda tarihsel dönüşüm görülmez, onların yerini başka formlar da dolduramaz. Antropoloji diliyle söylenenirse, bu formlar çok eski formlardır, tinden yoksun bilinçte sağlam kökleri olan görme tarzlarıdır; (algılamanın koşulu olarak) algılamada da yer almakta, tamamen [kişi] farkında olmadan bilinçte işlevlerini yerine getirmektedirler. Bunlar "uygulanıyor" değildirler. Buna karşılık, anlama yetisi kategorileri "uygulanırlar", yani uygulanabilir ya da uygulanamazlar. Kullanılışları belirli sınırlar içinde insanın isteğine bırakılmıştır. Yanlış da uygulanabilirler, yani aslında uygun düşmedikleri nesnelere de uygulanabilirler; bu durumda bilgi yerine yanlış ortaya çıkar. Bir kategorinin belirli bir nesne alanı için uygun kategori olduğu durumda da, bu kategori kolayca kendi alanının sınırlarını aşarak, tamamen başka kategorilerin belirleyici olduğu bir nesne alanına da uygulanabilir.

Kant'a göre, tüm kurgusal metafizik, anlama yetisi kategorilerinin bu tür rastgele kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bunun için "eleştiri" düşüncesi özellikle buna yönelir; yine bu nedenle "nesnel geçerlilik" sorunu, yalnızca anlama yetisi kategorilerinin yanlış kullanımına

gerichtet, und nur für sie wird eine „transzendente Deduktion“ zum Zweck ihrer „Restriktion“ notwendig. Nun aber ist doch soviel klar, daß man durch Kritik nur solche Kategorien „restringieren“ kann, deren „Gebrauch“ in unsere Freiheit gestellt ist. Um diese Freiheit aber geht es hier. An ihr wird, wie an einem ersten Phänomengliede die Beweglichkeit der Verstandeskategorien, und zwar gerade als spontane, greifbar.

Hier also ist der Spielraum jenes Wechsels, durch den sich variable von konstanten Kategorien unterscheiden. Zur konkreten Perspektive gestaltet sich der Gegensatz, wenn man bedenkt, daß anthropologisch gesehen die Erkenntnis überhaupt als Anpassung des Geistes an die schon vorbestehende Welt, in der er als spätes Glied sich entfaltet, zu verstehen ist. Man darf nur die Anpassung nicht eng biologisch nehmen, denn sie setzt sich in der Geschichte fort, die ja nichts anderes ist als derjenige spät einsetzende Abschnitt des Weltgeschehens, in welchem der Mensch einschließlich seines Geisteslebens die Ereignisse mitbestimmt. Hier ist die Erkenntnis der Faktor der Orientierung in der Welt, zwar zunächst immer nur in der jeweilig gewordenen (geschichtlichen) Weltlage, zu der jederzeit auch die eigene geistige Situation des Menschen gehört, mittelbar aber doch auch immer in der Welt überhaupt, von unten auf und als ganzer. Orientierung dieser Art ist ihrem Wesen nach zugleich mehr als Anpassung, denn sie hat den Richtungssinn auf Entfaltung, Beherrschung und Erhöhung des Menschenwesens in sich. Nicht als gäbe es in der Erkenntnis nur den reinen Fortschritt; der Weg des Geistes ist ein verschlungener, voller Irrwege und Abwege. Wohl aber wohnt die „Tendenz“ des Fortschreitens, Eindringens und Überschauens ihr inne.

Was Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ von der Arbeit überhaupt lehrte, daß sie immer zugleich Arbeit an der Sache und an sich selbst ist und dadurch den Geist zu Beherrschung und Freiheit emporführt, das gilt von der Erkenntnisarbeit auch. Die Erkenntnis selbst lernt zu in ihrer Arbeit, lernt nicht den Gegenstand allein kennen, sondern auch ihre Mittel gebrauchen. Und in gewissen Grenzen muß sie sich die Mittel erst suchen, gewinnen, schaffen.

Freilich, nicht alles Schaffen solcher Art ist sogleich ein kategoriales. Nur wo es sich um wirklich fundamentale Grundlagen handelt, geht es um Kategorien. Der Wandel der Denkformen ist um vieles reicher und beweglicher. In jeder Art des Weltbildes, und nicht nur der philosophischen, steckt eine eigene Denkform, aber diese ist nicht immer grundlegend; die mythischen und religiösen Weltbilder haben ihre deutliche Denkformtypik, und nicht weniger die Mehrzahl der philosophischen Systeme. In ihnen dominieren stets einzelne Kategorien, bleiben aber zumeist als solche verborgen; meist sind es vom Geiste hergenommene und dann auf die ganze „Welt“ übertragene Kategorien, wie denn die Mehrzahl der Systeme einen anthropomorphistischen Einschlag haben. Darum halten sie der Kritik nicht stand und brechen beim leisesten Rühren an ihren Voraussetzungen haltlos zusammen.

yöneltilmiş olup, yalnız bu soru için, onun "sınırlanmasını" amaçlayan bir "transsendental dedüksiyon" gerekli olmaktadır. Ama bu kadarıyla da, yalnız "kullanılışları" bizim isteğimize bırakılmış olan kategorilerin eleştiri yoluyla "sınırlandırılabilceği" açıktır. Burada önemli olan da bu özgürlüktür. Bu özgürlükte, fenomen zincirinin ilk halkasında olduğu gibi, anlama yetisi kategorilerinin hareketliliği, hem de kendiliğinden, kavranabilir hale gelir.

Değişken ve sabit kategorileri birbirinden ayıran, her türlü değişimin olup bittiği yer, işte burasıdır. Ama antropolojik bakışla bilgi, tinin —sonra ortaya çıkan bir ögesi olarak içinde geliştiği— kendisinden önce varolan dünyaya kendini uydurması diye anlaşılırsa, aykırılık somut bir görünüm kazanır. Ancak bu uyma yalnız biyolojik olarak ele alınamaz; çünkü insanın —ve bu arada kendi tinsel yaşamının— belirleyicilerinden birini oluşturduğu, dünya olaylarının sonradan ortaya çıkan bir parçasından başka bir şey olmayan bu uyma [süreci], tarih boyunca devam eder. Burada bilgi, dünyada yön bulmayı sağlayan bir etkendir; herşeyden önce hep dünyanın her an ortaya çıkan —insanın tarihsel durumunun da ait olduğu— (tarihsel) durumunda yön bulmayı, ama dolaylı olarak da genel olarak dünyada —aşağıdan yukarıya doğru ve bir bütün olarak dünyada— yön bulmayı sağlar. Bu türden bir yön bulma, özü gereği, uyumdan öte bir şeydir; çünkü bu yön bulma, insanın özünün biçimlendirilmesine, egemen kılınmasına ve yükseltilmesine doğru gidişi de kendinde taşımaktadır. Ama bilgide yalnız saf ilerleme yoktur; tinin yolu dolambaçlıdır, yanılı ve sapmalarla doludur. Ama yine de bilgide ilerleme, derini kavrama ve bütünü görme "eğilimi" vardır.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde çalışmaya ilişkin ortaya koyduğu şey, yani çalışmanın aynı anda hem bir şey üzerine, hem de kendi üzerine bir çalışma olduğu, bu yolla da tini egemenliğe ve özgürlüğe kavuşturduğu, bilgi için yapılan çalışma için de geçerlidir. Bilginin kendisi de kendi çalışması sırasında birşeyler öğrenir; yalnız nesneyi değil, aynı zamanda kendi araçlarını kullanmayı da öğrenir. Belirli bir yere kadar bilgi, kendi araçlarını kendi aramak, kazanmak ve yaratmak durumundadır.

Doğal olarak bu türden her yaratma, kategorik bir yaratma değildir. Bu, gerçekten temel olan ögelere ilişkin bir yaratma olduğunda, kategorik yaratma söz konusu olur. Düşünce biçimlerindeki dönüşüm daha zengin, daha hızlıdır. Yalnız felsefi dünya imgesinde değil, her türlü dünya imgesinde kendine özgü bir düşünme biçimi bulunmaktadır; ama bu her durumda temel bir düşünme biçimi değildir; mistik ve dinsel dünya imgeleri de, kendilerine özgü düşünce tipine sahiptirler, felsefi sistemlerin çoğu da öyledir. Bunlarda hep tek tek kategoriler hüküm sürmektedir; ama bu kategoriler çoğunlukla gizli kalmaktadır. Sistemlerinin çoğu insanbiçimsel bir renk taşıdığı gibi, çoğu zaman bunlar tinden alınan, sonra da tüm "dünya"ya taşınan kategorilerdir. İşte bu nedenle, bu kategoriler eleştiriye dayanamazlar, varsayımlarına şöyle bir dokunmayla yıkılıp giderler.

Und neben die Denkformen kann man die Begriffe setzen. Einst glaubte man, Begriffe seien das Konstanteste in unserem Denken. Man „definierte“ sie und meinte in den Definitionen feste Grundpfeiler zu haben. Dieser abstrakten Auffassung des Begriffs hat die formale Logik mit ihrem Schematismus Vorschub geleistet. Daß das Wesen des Begriffs etwas ganz anderes ist als das im indirekten Verhältnis von Umfang und Inhalt Definierte, ist vielleicht erst durch die Hegelsche Verflüssigung der Begriffe wieder zum Vorschein gekommen; aber durchgedrungen ist es auch in unseren Tagen noch nicht. Der Begriff ist im Grunde eine Form der Schau (der Sehweise, Auffassung); die Schau steht freilich im Gegensatz zur sinnlich-naiven Anschauung da, es gibt eben höhere Formen der Schau, und in diesen muß das Schauen jederzeit erst vollzogen werden, denn es fällt dem Menschen nicht in den Schoß. Darum sprach Hegel von der „Anstrengung des Begriffs“, die der Mensch aufbringen muß, um die definierte Form mit Anschauung zu erfüllen. Ohne sie bleibt die Form leer, bleibt Abstraktion, die sich in „Merkmalen“ erschöpft.

Es gibt „tote“ Begriffe, von denen nicht viel mehr als der Terminus und eine Nominaldefinition übrig geblieben ist, Begriffe, die wir nicht mehr mit Anschauung erfüllen können. Man kann sie „abgesunkene Begriffe“ nennen, denn einmal waren sie mit konkreter Schau und Leben erfüllt; sie sind nur noch ein Ballast der Wissenschaft und oft genug ihr Hemmschuh. Will man sie zum Leben erwecken, so muß man auf ihre geschichtliche Quelle zurückgreifen, die stets in einer ganzen „Theorie“ (d. h. einer Gesamtschau) liegt. Solche abgesunkenen Begriffe sind in der Tat starr, unbeweglich, abstrakt, d. h. in Wahrheit sind sie gar keine Begriffe mehr. Der lebendige Begriff ist das genaue Gegenteil davon, er ist das Beweglichste, was wir haben, mit jeder neuen Einsicht werden ihm neue „Merkmale“ eingefügt, im Lauf der Zeit wird er um- und umgebildet. Darum gibt es eine Geschichte der Begriffe, sie geht mit der Geschichte der Wissenschaft und der Erkenntnis überhaupt Hand in Hand. Der Wandel aber, in dem solche Geschichte besteht, ist im Grunde ein Wandel der Sehweise. Darum ist Geschichte der Begriffe ein so wesentlicher Bestandteil der Geschichte der Philosophie. Hinter ihr steht nur noch die Geschichte der Probleme. Aber sie ist mit ihr nicht identisch; denn in den Problemgehalten gibt es die unwandelbar wiederkehrenden Grundfragen, die nur die äußere Form verändern, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind, sondern an der Rätselhaftigkeit der Gegenstände haften. Der Begriff dagegen ist Menschenwerk, Form menschlicher Schau. Er kann in sein Gegenteil umschlagen (man denke an den Bedeutungswandel von „subjektiv und objektiv“). An ihm unterliegt alles dem Wandel.

Gerade daran aber wird es klar, daß er als solcher niemals Kategorie und seine Geschichte nicht Geschichte von Kategorien ist. Wohl gibt es auch eine Geschichte der Kategorien menschlichen Begreifens, aber sie schreitet in anderen Zeitmaßen vorwärts; nur langsam und mit den stärksten Widerständen ringend verdrängt eine Kategorie die andere.

Kavramlar da düşünce biçimlerinin yanına konulabilir. Eskiden kavramların düşüncemizde yer alan en kalıcı şeyler olduğuna inanılırdı. Bunlar "tanımlanırdı", bu tanımlarla da sağlam dayanakların bulunduğu düşünülürdü. Formal mantık da şematizmiyle, kavramlara ilişkin bu soyut anlayışı destekledi. Kavramların özünün, kaplam ile işlemin dolaylı ilişkisiyle tanımlanandan tamamen farklı olduğu, ilk kez Hegel'in kavramlara hareketlilik kazandırmasıyla ortaya çıktı; ama günümüzde de bu hâlâ tam olarak başarılmış değildir. Temelde kavram, bir seyretme (bakış tarzı, kavrayış) biçimidir; seyretme, duysal-yalın görünün karşıtıdır; daha yüksek biçimleri de vardır ve bakmanın her zaman öncelikle bu biçimlerde gerçekleşmesi gerekmektedir; çünkü bu, hazır olarak insanın kucağına düşmez. Hegel bu nedenle, tanımlanan formu görüyle doldurmak için, insanın yerine getirmesi gereken "kavram açılımı"ndan söz eder. Bu açılım olmaksızın form boş kalır, "özelikler"de tükenen soyutlama olarak kalır.

Terimden ve nominal bir tanımdan öte bir şey olmayan "ölü" kavramlar, artık bir görüyle dolduramadığımız kavramlar vardır. Bunlar "yozlaşmış" kavramlar diye adlandırılabilir; bunlar daha önce somut bakış ve yaşamla dolu kavramlardı. Bu kavramlar bugün de bilimin safralarıdır, sıkça da bilime ayak bağı olmaktadır. Bunlara yeniden yaşam kazandırılmak istenilirse, bu kavramların bütün bir "kuram"da (bir bütünü seyretmede) yer alan tarihsel kaynaklarına geri gidilmesi gerekmektedir. Bu tür yozlaşmış kavramlar, aslında sabit, hareketsiz ve soyutturlar; aslında bunlar artık kavram da değildirler. Yaşayan bir kavramla ilgili durum, bunun tam tersidir; o, sahip olduğumuz en hareketli şeydir, her yeni bakış ona yeni "özellikler" katar; zamanla kavram hep yeniden biçimlendirilir durur. Bu nedenle, bilgi ve bilim tarihiyle elele giden bir kavramlar tarihi vardır. Ama böyle bir tarihi meydana getiren dönüşüm, temelde bakış tarzlarındaki dönüşümdür. Bu nedenle kavramlar tarihi, felsefe tarihinin böylesine aslı bir bölümünü oluşturmaktadır. Ancak bunların arkasında da sorunlar tarihi bulunmaktadır. Ama bu onlarla özdeş değildir; çünkü sorunların içeriğinde, insanlardan kaynaklanmadığı için, yalnız dış görünüşleri değişen, nesnenin gizemliliğinde bulunan, bir türlü dönüştürülemeyen, hep yeniden ortaya çıkan bazı temel sorunlar bulunmaktadır. Buna karşılık kavram insan işidir, insansal seyretme biçimidir. Karşıtına dönüşebilir (örneğin "nesnel" ve "öznel" arasındaki anlam dönüşümü gibi). Kavramda herşey dönüşüm halindedir.

Özellikle bu noktada, kavramın hiçbir zaman kategori, kavramlar tarihinin de kategoriler tarihi olmadığı açık hale gelir. Gerçi insanın bilmesine ilişkin kategorilerin de bir tarihi vardır, ama bu tarih farklı bir zaman ölçüsüne göre ilerler; bir kategori yalnız yavaş ve en güçlü direnişlere karşı savaşarak öbürünün yerini alır. Gerçi düşünce

Eine scharfe Grenze gegen den Wandel der Denkformen und Begriffe läßt sich zwar nirgends ziehen, und es gibt Grenzfälle, bei denen man sehr wohl im Zweifel sein kann, ob es sich bloß um den Begriff oder um die Kategorie selbst handelt. Nehmen doch die Kategorien, wenn sie voll bewußt werden, selbst die Form des Begriffs an, wobei es dann für die Erkenntnistheorie zu einer ernsten Aufgabe wird, den Kategorienbegriff als solchen von der Kategorie zu unterscheiden. Aber gerade die leichtfüßige Wandelbarkeit des Begriffs ist es dann, an die sich das philosophische Bewußtsein halten kann; denn die Kategorie selbst macht diesen Wandel nicht mit.

Unsere Begriffe der Kategorien sind eben Menschenwerk, etwas Nachträgliches, sind Versuche, die Kategorien zu fassen; und die Fassung ist, wie bei allen empirischen Begriffen auch, stets eine inadäquate. Die Kategorien als solche bedürfen ihrer nicht, sie funktionieren im Verstande — d. h. im Begreifen des Gegenstandes — auch ohne begriffliche Fassung. Das aber bedeutet, daß sie in der Regel schon vor aller „Fassung“ da sind, sei es in der alltäglichen Gegenstandserkenntnis, sei es in der wissenschaftlichen. Wie denn ihre bewußte Erfassung stets erst vom philosophischen Bewußtsein, und zwar meist in der besonderen Arbeit der Kategorialanalyse, vollzogen wird. Der Philosoph weiß dann sehr wohl darum, daß er sie nicht erdenkt, gibt oder einführt, sondern nur entdeckt. Entdecken kann man nur, was schon vorhanden ist. Ein schönes Beispiel für diesen Prozeß ist die Kategorie des Zweckes, die von alters her in den Weltbildern des mythischen Denkens das Grundelement bildet, aber erst von Aristoteles aufgedeckt und zu begrifflicher Fassung gebracht wurde, um dann jahrhundertlang im Weltverständnis der Philosophie dominant zu bleiben.

Das Wesentliche hierbei liegt in den drei Momenten. 1. Im Gegensatz zu Kant und den älteren Erkenntnistheoretikern überhaupt muß gelten, daß auch die Kategorien des Verstandes einem gewissen Wandel unterliegen. 2. Die Grundform ihres Wandels ist das „Durchdringen“ neuer Kategorien (oder kategorialer Momente) ins Bewußtsein. 3. Die einmal durchgedrungenen Kategorien bleiben auch nicht unverändert stehen, sondern wandeln sich weiter, und zwar mit der Tendenz fortschreitender Annäherung an den Gegenstand. Die Tendenz garantiert freilich keineswegs den Fortschritt. In diesem sekundären Prozeß aber spielt der Wechsel der begrifflichen Fassungen und des Begriffswandels selbst die Rolle des geschichtlich greifbaren Phänomens, das sich beschreiben und für die tiefer verborgene Geschichte des kategorialen Bestandes im menschlichen Begreifen auswerten läßt. Denn immer spiegelt sich der schwerfällige kategoriale Wandel teilweise auch im leichtbeweglichen Wandel der Begriffe. Und das ist möglich, weil die Begriffe nicht abstrakte logische Formen sind, sondern Sehweisen, Arten der Schau und der inhaltlichen Ordnung. Darin sind sie den Erkenntniskategorien innerlich verwandt, und darum können sie deren Fassungen im philosophischen Bewußtsein hergeben.

biçimlerinin ve kavramların dönüşümü kesin çizgilerle birbirinden ayıramaz; yalnız kavramların mı, yoksa kategorilerin kendilerinin mi söz konusu olduğu konusunda, insanı pekâlâ şüpheye düşürebilecek bazı sınır durumlar vardır. Çünkü kategorilerin kendileri de, tam bilindiklerinde kavram biçimini almaktadırlar; bu nedenle bu türden kategori kavramını, asıl kategoriden ayırmak bilgi kuramı için önemli bir ödev olmaktadır. Felsefi bilincin kendisine dayanabileceği şey de, özellikle kavramın bu hızlı dönüşebilirliğidir; çünkü kategorilerin kendileri bu dönüşüme katılamaktadırlar.

Bizim kategorilere ilişkin kavramlarımız da insan işidir, sonradan yapılmış şeylerdir, kategorileri kavrama girişimleridir. Bu kavrama da, tüm deneysel kavramalarda olduğu gibi, her zaman tam uygun bir kavrama değildir. Kendi başlarına kategoriler böyle bir kavramaya gereksinim duymazlar; kavramsal kavrayış olmaksızın anlama yetisinde —yani nesnenin kavranmasında— işlevlerini yerine getirirler. Ama bu, onların ilke olarak, günlük nesnelere ilişkin bilgide olsun, bilimsel bilgide olsun, her türlü "kavrama"dan önce geldikleri anlamına gelir. Çünkü bu kategorilerin bilinçli bir kavranışı, hep öncelikle felsefi bilinç tarafından, çoğunlukla da kategorileri çözümleme yoluyla gerçekleştirilmektedir. Filozof, kategorileri icat etmediğini, üretmediğini ve dışarıdan getirmediğini, yalnızca keşfettiğini pekâlâ bilir. Yalnız önceden varolan şey keşfedilebilir. Bu süreci iyi bir örnek, eski dönemlerden bu yana mistik dünya imgelerinde temel öğeyi oluşturan, ama felsefi dünya anlayışında yüzyıllarca belirleyici bir öğe olmasını, Aristoteles tarafından ortaya çıkarılmasına ve kavramsal olarak ifade edilmesine borçlu olan, amaç kategorisidir.

Burada esas olarak söylenen, üç noktada toplanabilir: 1. Kant'ın ve eski bilgi kuramcılarının söylediklerinin aksine, anlama yetisi kategorilerinin de belirli bir dönüşüm geçirdikleri kabul edilmelidir. 2. Dönüşümün temel biçimi, bilince yeni kategorilerin (veya kategori öğelerininin) "katılması"dır. 3. Bilince katılmış olan kategoriler de değişmeden kalmazlar, dönüşümü sürdürürler; özellikle de nesneye gittikçe daha fazla yaklaşma eğilimindedirler. Bu eğilim şüphesiz ilerlemeyi güvence altına almaz. Ama bu ikincil süreçteki kavramsal kavrayışlarda ve kavramsal dönüşümde görülen değişimin kendisi, betimlenmesine ve insanın kavrama yetisinde bulunan ve daha derinlere gizlenmiş kategorilerin tarihi için kullanılmasına olanak veren, tarihsel olarak kavranabilir fenomen rolünü oynamaktadır. Böylece kategorilerin yavaş gerçekleşen dönüşümü, kısmen de olsa, hızla gerçekleşen kavramların dönüşümünde de kendini gösterir. Bu olanaklıdır, çünkü kavramlar soyut mantıksal biçimler değil, görme biçimleri, seyretme ve içeriksel düzen türleridir. Onun için kavramlar bilgi kategorilerine içten akrabadırlar; bu nedenle, kavramlar bilgi kategorilerinin felsefi bilinçte kavranmasını sağlayabilirler.

Daß dieses ganze Verhältnis, wenn es sich als wirklich bestehend nachweisen läßt, ein fundamentales ist, und alle Abstufung in ihm ohne weiteres als eine gleichgewichtige neben die oben dargelegten Abstufungen rückt, braucht nicht besonders bewiesen zu werden. Ob es aber ein wirklich bestehendes ist, darüber kann es nur in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis, soweit wir sie übersehen, eine Entscheidung geben. Eine solche kann natürlich keine absolute sein. Denn sie muß aus Beispielen, wie die Geschichte sie liefert, gezogen werden. Das bedeutet, daß man ihre Allgemeinheit nicht erbringen kann. Und auf diese käme es schließlich an. Aber es ist klar, daß die Erkenntnistheorie, wenn sie einmal auf der Spur eines Grundverhältnisses ist, die Tendenz hat, dieses auch in der Form eines Gesetzes zu erfassen. Diese Aufgabe ist zur Zeit nicht erfüllbar. Die geschichtlich-empirische Aufweisung kann nur bis zur „Vermutung“ des Gesetzes führen. Mit dieser Einschränkung freilich ist das, was die Beispiele sagen, überaus bedeutungsvoll.

Die Beispiele selbst würden, in ihrem Zusammenhang dargelegt, eine ganze Geschichte der Philosophie und z. T. auch der Wissenschaften ausmachen — freilich eine solche, wie sie bisher im Ganzen noch nicht geschrieben vorliegt. Denn sie erstrecken sich über alle Gegenstandsbereiche und alle Zeitalter. Es kann hier nur eine kleine Auslese derjenigen Kategorien gebracht werden, an denen das Durchdringen ins Bewußtsein oder auch der weitere Wandel an dem bekannten Begriffsmaterial der Philosophie einigermaßen leicht aufweisbar ist. Für die meisten der übrigen würde es besonderer geschichtlicher und systematischer Untersuchung bedürfen. Die ältesten Beispiele haben für uns Heutige die größte Plastik, weil wir die größte Distanz zu ihnen haben; die Mannigfaltigkeit der Denkformen, in denen sie dominant gewesen sind, hat ihr Problem zu einer gewissen Spruchreihe gebracht.

1. Man kann hier gleich mit der „Seins“-Kategorie der Vorsokratiker anfangen. Sie ist weit entfernt, eine schlichte Selbstverständlichkeit zu sein. Sie war von Anbeginn im Gegensatz zum Werden verstanden: nur das Beharrende galt als seiend, was dagegen „entsteht und vergeht“, schien ein Gemisch aus Sein und Nichtsein zu sein. Denn im Entstehen sah man den Übergang vom Nichtsein zum Sein, im Vergehen den vom Sein zum Nichtsein. Wie aber sollte man das Nichtseiende denken, da doch vielmehr alles, was wir denken, ein Seiendes ist? So meinte es Parmenides. Und in dieser Prägung ist sein Seinsbegriff bis in die Neuzeit hinein stehen geblieben, obgleich der kategoriale Wandel an ihm bereits gleichzeitig mit seiner Prägung einsetzt. Denn der im Gegensatz zum Werden geprägte Seinsbegriff wird schon von Heraklit aufgehoben: jetzt ist das Werdende das eigentlich Seiende, und der Werdeprozeß als solcher ist das Sein der Dinge. Das ist kategorialer Wandel. Denn hier setzt eine radikal andere Form, die Welt zu sehen, ein. In heutigen Begriffen könnte man sie so aussprechen: der Prozeß ist die allgemeine Seinsform des Realen, einerlei ob dieses nun Ding, Lebendiges, Mensch oder Gott sei. Gerade am Radikalismus der These ist ihr kategorialer Charakter kenntlich.

Gerçekten varolduğu gösterilebilirse, tüm bu ilişkinin temel bir ilişki olduğunun, bu ilişkideki basamaklılığın da yukarıda sunulan basamaklanmayla aynı önemi taşıdığına kanıtlanması gerekmez. Ama böyle bir ilişkinin gerçekten varolup olmadığı konusunda, görebildiğimiz kadarıyla, insan bilgisinin tarihine bakılarak karar verilebilir. Böyle bir saptama da, doğal olarak, son karar olamaz. Çünkü böyle bir karar, tarihin bize sunduğu biçimiyle, varolan örneklerden hareketle verilme zorundadır. Bu ise, onun genelliğinin hiçbir zaman kanıtlanamayacağı anlamına gelir. Burada önemli olan da genelliktir. Ama bilgi kuramının, eğer bir kez bir temel ilişkinin izini yakalamışsa, bu ilişkiyi bir de yasa biçiminde ortaya koyma eğiliminde olduğu açıktır. Bu ödev şimdilik yerine getirilemez. Bu genelliğin tarihsel-deneysel olarak gösterilmesi, yalnızca yasanın "tahmin edilmesi"ne kadar gidebilir. Bu sınırlamayla da, örneklerin gösterdikleri şey tümüyle anlamlıdır.

Bağlantılarıyla sunulsaydı örneklerin kendileri, tüm felsefe tarihini, kısmen de bilimlerin tarihini oluşturabilirdi —ama böyle, bütünlüğünde yazılmış bir tarih henüz ortada yoktur. Çünkü bu örnekler bütün nesne alanlarına ve çağlara dağılmış durumdadır. Burada yalnızca, felsefenin bilinen kavram malzemesinin bilince girişinin ve daha başka dönüşümlerin, daha kolay bir şekilde gösterilebilmesini de sağlayan kategorilerden küçük bir seçme yapılabilir. Geriye kalanların çoğu için, özel bir tarihsel ve sistematik araştırma gereklidir. Bugün bizim için en esnek örnekler en eski örneklerdir; çünkü bize en uzak olan onlardır. Bu örneklerde egemen olmuş düşünce biçimlerinin çeşitliliği, bu düşünce biçimleri sorununu belirli bir olgunluk düzeyine getirmiştir.

1. Burada doğrudan Presokratiklerin "varlık" kategorisiyle işe başlanabilir. Bu kategori basit, kendiliğinden anlaşılır olmaktan çok uzaktır. Başlangıcından beri oluşun karşıtı olarak anlaşılmıştır: Yalnız değişmez olan varolan sayılmış, "meydana gelen ve yok olan"lar ise varolma ile varolmamanın bir karışımı olarak görülmüştür. Çünkü meydana gelme, varolmaktan varlığa geçiş; yok olma ise varlıktan varolmamaya geçiş olarak görülmüyordu. Ama insan nasıl olur da varolmayanı düşünebilirdi, bizim düşündüğümüz herşey bir varolan değil midir? Parmenides böyle diyordu. Parmenides'in varlık kavramı, bu şekliyle Yeniçağa kadar devam etti, her ne kadar onun kategoriler dönüşümü o zaman başlamış olsa da. Oluşun karşıtı olarak ortaya atılan bu varlık kavramı, daha o sıralarda Herakleitos tarafından bir yana itilmiştir: asıl varolan oluşmakta olandır, şeylerin varolması oluş sürecinin kendisidir. Bu, kategorilerin dönüşümüdür. Çünkü burada, dünyaya bakışta tamamen başka, bir biçim ortaya çıkmıştır. Bugünün kavramlarıyla bu form şöyle ifade edilebilir: Süreç real varolanın genel varlık biçimidir; bu real varolanın madde (şey), canlı, insan ya da Tanrı olması birşeyi değiştirmez. Tezin tam da bu köktenliğinde, onun kategorilerle ilgili niteliği açıkça görülebilmektedir.

2. Parallel zu dem Wandel des Seinsbegriffs läuft der des Werdensbegriffs selbst, und zwar unabhängig von dem Hinauslaufen des ersteren auf ihn. Wenn das Werden im Entstehen und Vergehen besteht, diese beiden aber als Übergänge zwischen Nichtsein und Sein verstanden werden, so wird der Weltprozeß in zahllose kleine Doppelvorgänge aufgeteilt und gleichsam atomisiert: jedes Ding steigt aus dem Nichts auf und verschwindet wieder ins Nichts, es durchläuft die stereotype Kurve hinauf und hinab, hat aber keine Verbindung mit dem Auftauchen und Verschwinden anderer Dinge. Das ändert sich, wenn man begreift, daß die Dinge ja gar nicht in Nichts übergehen, sondern in anderes Seiendes, also auch nicht aus Nichts entstehen, sondern aus anderem. Jetzt fällt die ganze Kategorie des Nichtseins fort, sie scheidet aus dem Weltprozeß aus, alles Vergehen des einen ist zugleich Entstehen des anderen und umgekehrt, oder, wie Heraklit sagt: der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe. Damit ist das Werden als einheitlicher, kontinuierlicher Weltprozeß verstanden. Die Kategorie des Werdens ist eine andere geworden.

3. Ähnlich fundamental ist der Wandel im Realitätsbegriff, der anderthalb Jahrhunderte später eingesetzt und erst in unserer Zeit zum Abschluß gekommen ist. Aristoteles sprach es zuerst aus, daß ein vollständiges Sein nur das Concretum (σύνολον) habe, das aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Der hierauf fußende Realitätsbegriff gilt in erster Linie für das dingliche Sein. Er schloß also von Anfang an die Zeitlichkeit, das Werden und die Vergänglichkeit ein und beschwor damit das Problem der Individuation herauf. Dem stand die Platonische Überzeugung entgegen, daß die Ideen das eigentlich Seiende sind, die Dinge aber nur Erscheinung. Im Universalienrealismus drang dieser Platonismus durch und führte bis zur Entwertung der dinglichen Welt, während alle „Realität“ in die essentia verlegt wurde. Den Gegenschlag brachte der Nominalismus, der das Allgemeine auf ein Bestehen in mente beschränkte und dadurch die Realität der Dinge wiederherstellte. Die so gefaßte Kategorie des Realen setzte sich in der neuzeitlichen Naturwissenschaft durch, blieb aber auf die physische Realität eingeschränkt, schloß also — wenn man sie konsequent anwandte — die seelische und geistige Realität aus. Mit dem Erstarken des geisteswissenschaftlichen Denkens wurde das ein unhaltbarer Standpunkt. Das psychische und das geschichtliche Geschehen zeigt dieselbe Zeitlichkeit und Individualität, ja dieselbe Faktizität. Man mußte also den Realitätsbegriff erweitern. Damit aber wurde er kategorial etwas ganz anderes. Es gehören nun nicht mehr die Räumlichkeit und Materialität zum Wesen des Realen, sondern nur noch die Zeitlichkeit und Einmaligkeit (Individualität); erst so entspricht die Seinsweise der Realität dem Ganzen der realen Welt, in der unser Leben verläuft. — Dieser kategoriale Wandel zeigt die interessante Kurve, daß er sich zwischen den Extremen hin und her bewegt, bis er zuletzt auf einer mittleren Linie zur Ruhe kommt.

4. Weitere plastische Beispiele sind die Modalkategorien: Möglichkeit und Wirklichkeit. Sie beginnen in der Aristotelischen Metaphysik als

2. Oluş kavramının dönüşümü varlık kavramının dönüşümüne koşut olarak gerçekleşir; hem de varlık kavramına ilişkin dönüşümün, oluş kavramına götürülmesinden bağımsız olarak olup biter bu. Oluş, ortaya çıkma ve ortadan kalkmadan ibaretse, bu ikisi de varolmama ile varolma arasında geçişler olarak anlaşılırsa, dünyanın [akış] süreci, sayısız küçük ikili süreçlere ayrılmış, aynı zamanda da atomlaştırılmış olur: Her şey (nesne) hiçten ortaya çıkar ve tekrar hiçte yok olur, sürekli tekrarlanan bir eğri çizerek, bir yukarı, bir aşağı gider; ama bunun diğer şeylerin ortaya çıkması ve yok olmasıyla hiçbir bağlantısı yoktur. Şeylerin hiçte yok olmadıkları, yalnız diğer varolanlara dönüştükleri; aynı şekilde, hiçten değil de, diğer varolanlardan geldikleri anlaşılırsa durum değişir. Böylece varolmama kategorisi tümüyle ortadan kalkar, dünyanın [akış] sürecinin dışına çıkar; her türlü yok olma, başka bir şeyin meydana gelmesidir ya da tersidir; Herakleitos'un söylediği gibi: İniş ve çıkış bir ve aynıdır. Böylece oluş, dünyanın birlikli ve sürekli akış süreci olarak anlaşılmış; oluş kategorisi de başka bir kategori olmuştur.

3. Bundan bir buçuk yüzyıl sonra ortaya çıkmış ve ancak günümüzde tamamlanmış olan realite kavramındaki dönüşüm de, oluş kategorisindeki kadar temel bir dönüşümdür. İlk kez Aristoteles, biçim ve maddeden oluşan somut bir şeyin tam varlığa sahip olduğunu belirtir. Burada dayananın realite kavramı, öncelikle cisimsel varolma için geçerlidir. Böylece realite kavramının daha en başından itibaren zamansallığı, oluşu ve geçiciliği kapsadığı ve bununla da tekleşme sorununu gündeme getirdiği görülür. Bunun karşısında, ideaların asıl varolanlar, şeylerin ise yalnızca görünüşler olduğunu söyleyen Platoncu görüş yer almaktadır. Tümeller realizminde bu Platoncu görüş egemen olmuş, şeyler dünyasının değerini yitirmesine götürmüştür, tüm "realite" ise *essentiada* görülmüştür. Karşı öneriyi getiren, genel olanı zihindeki varolmayla sınırlayan, böylece de şeylerin realitesini tekrar ortaya koyan Nominalizm olmuştur. Bu anlamıyla realite kategorisi, yeniçağın doğa bilimlerine yerleşmiş; ama bu, yalnız fiziksel gerçeklikle sınırlı kalmış; ruhsal ve tinsel realite tutarlı bir şekilde bunun dışında kalmıştır. Tinbilimsel düşüncenin güçlenmesiyle birlikte, bu artık savunulamayacak bir bakış açısı haline gelir. Fiziksel ve tarihsel olaylar, aynı zamansallığı ve tekliliği, hatta aynı olgusalılığı gösterir. O halde, realite kavramının genişletilebilmesi gerekiyordu. Ama bununla da bu kavram kategorilerle ilgili olarak tamamen başka birşey olur. Şimdi artık mekânsallık ve maddilik real olanın özüne ait şeyler değildir; yalnız zamansallık ve birdefalık (teklik) onun özünü meydana getirmektedirler. Yalnız bu şekilde, gerçekliğin varlık tarzı, içinde yaşamımızın geçtiği real dünyanın bütününe uygun düşer. —Bu kategoriler dönüşümü ilginç bir eğri çizer; önce uç noktalar arasında gidip gelir, ama sonunda ortalarda bir yerde kalır.

4. Kolay değişebilirliğe başka bir örnek kiplik kategorileri: olanak ve gerçeklik kategorileridir. Bunlar Aristoteles *Metafizigi*'nde "*dynamis* ve

„Dynamis und Energeia“ und gehen, als *potentia* und *actus*, nur wenig verschoben, durch die Systeme des Mittelalters. Ihr Grundschema ist ein teleologisches, denn *Dynamis* ist nicht reine Möglichkeit, sondern nur Anlage oder Fähigkeit zu etwas, *Energeia* aber nicht reines Wirklichsein, sondern Verwirklichung von etwas, auf das die Tendenz schon vorbesteht. Hiernach ist jederzeit sehr vieles „möglich“, was nicht verwirklicht wird, und eine Menge freischwebender Möglichkeiten erfüllt neben dem Wirklichen die reale Welt. Welche von ihnen wirklich wird, bleibt völlig unbestimmt. Es fehlt eben in der *Dynamis* stets eine Reihe von Bedingungen, die hinzukommen müssen, um das Mögliche wirklich werden zu lassen. Mit dem Aufkommen der neuen Physik konnten diese Modalbegriffe sich nicht halten; hier kam es überall auf die vollständige Kette der Bedingungen an. Ist die Kette aber vollständig, so bleibt nur noch eine Möglichkeit übrig, und die Pluralität der Möglichkeiten fällt hin. Dann wird die Verbundenheit beider Realmodi eine ganz andere: möglich ist jederzeit nur das, was auch wirklich ist. So wenigstens ist es im Reich der Realität. Im Reich des Gedankens (in *mente*) ist es ganz anders: da ist alles widerspruchsfrei Denkbare möglich; denn hier werden die Bedingungsketten achtlos übersprungen. Und das Resultat ist: am kategorialen Gegensatz der logischen und ontologischen Modi scheidet sich radikal die reale Welt von der des Gedankens. Aber eben dieser kategoriale Gegensatz ist erst in unseren Tagen klar zum Vorschein gekommen¹.

5. Parallel zum kategorialen Wandel von Möglichkeit und Wirklichkeit läuft der der Notwendigkeit. Er ist von größtem Gewicht, weil von jeher das Determinismusproblem an ihm hängt. Im mythischen Denken steht an der Stelle der Notwendigkeit noch das Schicksal (Verhängnis), das deutlich die teleologische, oft genug gar anthropomorphe Struktur zeigt. Im Aristotelischen Weltbilde fehlt sie; das ist konsequent: wo viele Möglichkeiten zusammenbestehen, ist nichts notwendig. Erst mit dem Einsetzen des Gesetzes-Gedankens ändert sich das, doch ist es auch hier noch nicht eigentliche Realnotwendigkeit, sondern nur Wesensnotwendigkeit, die den Einzelfall nicht durchgehend determiniert. Dagegen kommt mit dem Durchdringen des Kausalitätsprinzips in der Naturwissenschaft das Bewußtsein auf, daß auch der Einzelfall seine Bedingungsketten im Realzusammenhang hat, und daß er, wenn die Bedingungen alle beisammen sind, nicht ausbleiben und nicht anders ausfallen kann, als er tatsächlich ausfällt. Damit ist die Kategorie der Realnotwendigkeit erreicht, und im 17. Jahrhundert nimmt sie bei Leibniz die Form des „Satzes vom Grunde“ an. Wohl schwebt die *ratio sufficiens* zunächst als vollständiger Erkenntnisgrund vor; aber dieses Zeitalter hat den Blick für ontologische Hintergründe der Erkenntnis noch nicht verloren, und so springt der Gedanke des Grundes auf den Seinszusammen-

¹ Vgl. „Möglichkeit und Wirklichkeit“ (2. Aufl. 1949), insonderheit Kap. 18–23; zum folgenden auch Kap. 24–32.

energeia" olarak başlar. Ortaçağ sistemlerince pek az değişerek *potentia* ve *actus* olarak sürerler. Bunların temel özelliği ereksel olmalarıdır. Çünkü *dynamis* saf olanak değil, yalnız bir şeye yatkın ya da yetenekli değildir; *energeia* ise saf gerçek olma değil, eğilimi zaten taşınan bir şeyin gerçekleşmesidir. Buna göre her zaman pekçok şey "olanaklı"dır, ama [her zaman] gerçekleştirilemez; ve real dünya, gerçek varlıkların yanında ortalıkta dolaşan bir sürü olanakla doludur. Bunlardan hangisinin gerçekleşeceği tamamıyla belirsizdir. *Dynamiste*, hep olanaklı olanın gerçekleşmesini sağlayacak koşullardan birçoğu eksiktir. Yeni fiziğin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu modal kavramlar artık varlıklarını sürdüremediler; burada herşey, tam koşullar zincirine bağlıydı. Zincirin tam olduğu durumda ise, geriye yalnız bir tek olanak kalmakta, ve olanakların çokluğu ortadan kalkmaktadır. Bunun sonucunda da, her iki gerçeklik kipinin bağlılığı tamamen farklı bir bağlılık olmaktadır: Olanaklı olan, aynı zamanda hep gerçek olandır da. Bu en azından realite alanında böyledir. Düşünce alanında ise durum tamamen farklıdır: orada çelişkisiz olarak düşünülebilen herşey olanaklıdır; çünkü burada koşullar zinciri dikkatsizce aşılır. Bunun sonucu da mantıksal ve ontolojik kiplerin kategorilerle ilgili karşılığında, gerçek dünyanın düşünceler dünyasından kesin olarak ayrılmasıdır. Ama bu kategorilerle ilgili karşıtlık, ancak günümüzde açıkça ortaya çıkmıştır¹.

5. Zorunluluk kategorilerinin ilgili dönüşümü, olanak ve gerçeklik kategorilerinin dönüşümüne koşutluk gösterir. Bu kategorilerle ilgili dönüşüm çok önemlidir, çünkü determinizm sorunu bu dönüşüme dayanmaktadır. Mitolojik düşüncede zorunluluğun yerini, açıkça ereksel, sıkça da insanbiçimsel bir yapı gösteren kader (alın yazısı) alır. Aristolesçi dünya tasarımı zorunluluğun yeri yoktur; bu tutarlıdır da, çünkü birçok olanağın birlikte varolduğu yerde, hiçbir şey zorunlu değildir. İlk olarak yasa düşüncesinin ortaya çıkmasıyla durum değişir, ama henüz söz konusu olan da real zorunluluk değil, tek durumları bütünüyle belirlemeyen öze ilişkin zorunluluktur. Buna karşılık, nedensellik ilkesinin doğa bilimlerinde yer etmesiyle birlikte, tek durumların koşullar zincirinin de real bağlantıların içinde yer aldığının; tüm koşullar yerine gelmişse, bir durumun meydana gelmemesinin ve gerçekte olduğundan başka türlü olmasının olanaklı olmadığının bilincine varılıyor. Bununla da real zorunluluk kategorisine varılıyor 17. yüzyılda Leibniz'le bu kategori "neden ilkesi" biçimini alıyor. Önceleri *ratio sufficiens* tam bir bilgi nedeni olarak düşünülüyor; ama bu yüzyılda, bilginin arkasındaki ontolojik temellere bakmayı henüz unutmadığı için, neden düşüncesi, nesnelerin ve olayların varlıksal bağlantılarını

1. Karş. "Möglichkeit und Wirklichkeit" (2. Basım, 1949), özellikle Böl. 18-23, daha sonra da Böl. 24-32.

hang der Dinge und Geschehnisse über. — Welche Bedeutung dieser kategoriale Wandel hat, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß erst auf dieser Basis das Freiheitsproblem jener Spruchreife zusteuert, die es in der Kantischen Philosophie gewonnen hat.

6. Bekanntter als diese Dinge ist das Durchdringen der Kausalitätskategorie ins Bewußtsein. Sie ist bereits in der Atomistik der Alten enthalten; ja sie reicht im praktischen Denken des Menschen so weit zurück wie das Verständnis der Folgezusammenhänge im Leben; aber sie wird vom teleologischen Denken verdeckt und in der Metaphysik auf lange Zeit zurückgedrängt. Erst spät löst sie sich aus der Aristotelischen Gleichsetzung der *causa efficiens* mit der *causa finalis*. Fast schwerer noch wirkt sich an ihr die scholastische Zusammenspannung der *causa immanens* mit der *causa transiens* aus. Denn in der ersteren steckt das Formprinzip als metaphysischer Bestimmungsgrund, und nur in der letzteren liegt das Kernstück eigentlicher Kausalität, also gerade in dem, was man damals als das Unwesentliche beiseite schob. Der bekannte Durchbruch des kausalen Denkens und die Neugestaltung der Naturwissenschaft beruht also wesentlich darauf, daß die transeunte *causa* vom Nebengleise auf das Hauptgleis verschoben wurde. Denn der neue Kausalitätsbegriff wurzelt gerade in der Einsicht, daß die Ursache etwas im neuen Sinne Reales ist, also etwas Zeitliches, Vergängliches, ein bloßes Prozeßstadium; folglich kann sie sich in der Wirkung nicht erhalten, sondern muß in ihr „verschwinden“, oder in anderer Fassung, sie geht, indem sie die Wirkung hervorbringt, in sie über und in ihr zugrunde. Erst damit ist die „dynamische“ Kategorie der Kausalität erreicht. Auf ihr beruht das neue Verständnis des Naturprozesses. Es ist auf der fortlaufenden „Kausalreihe“ aufgebaut, in der es keine hervorbringenden Mächte gibt, die nicht selbst hervorgebrachte Wirkungen ebensolcher Ursachen wären.

7. Und wiederum in einer gewissen Parallele zum kategorialen Wandel der Kausalität im menschlichen Verstande steht das Aufkommen des Gesetzesprinzips in der Naturwissenschaft. Der große Unterschied ist nur, daß diese Bewegung sich auf rein wissenschaftlichem Gebiete vollzieht; denn ein Analogon zum Naturgesetz gibt es im populären Alltagsbewußtsein nicht, die vagen empirischen Analogien, die dort herrschen, können hier nicht mitzählen. Bedenkt man aber, daß der kategoriale Sinn des „Gesetzes“ das Allgemeine in den Naturvorgängen ist — die Gleichartigkeit oder das Schema der Abläufe —, so sieht man, daß der Grundgedanke darin doch seine sehr alte Vorläuferschaft hat. Sie steckt im Prinzip der „Form“. Die Aristotelische „Formsubstanz“ war bereits ein solches real Allgemeines, nur freilich unmittelbar nicht das des Prozesses, sondern des in ihm entstehenden Gebildes. Sie erhielt sich in den Systemen der Scholastik als *forma substantialis* in Gleichsetzung mit der *causa immanens*, und sie versagte erst, als man mit der exakten Erfassung des Prozesses selbst Ernst machte. Von da ab konnte ein statisches Formprinzip nicht mehr zureichen, das gesuchte bewegliche

düşünmeye dönüşüyor. -Özgürlük sorununun Kant felsefesinde ulaştığı olgunluğa doğru yol almanın ancak bu temel üzerinde olabileceği düşünülmüşse, bu kategorilerle ilgili dönüşümün önemi açıkça görülür.

6. Bunlardan daha iyi bilinen, nedensellik kategorisinin bilince yerleşmesidir. Bu kategori, eski atomcuların görüşünde de yer alır; yaşamda birbiriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan olayların anlaşılmasında olduğu gibi, insanın pratik düşüncesinde çok eskilere gider; ama ereksel düşünce nedenselliği gölgelemiş, metafizik de onu uzun süre geriye itmiştir. Nedensellik kategorisi ancak daha sonraları, *causa efficiens* ile *causa finalis* aynı şeyler olarak gören Aristotelesçi düşünceden uzaklaşır. Skolastiğin *causa immanens* ile *causa transiense* aynı işlevi yüklemesi, onda çok daha derin izler bırakır. Çünkü ilkinde form ilkesi, metafizik belirleyici neden olarak yer alırken, ancak ikincisinde, esas nedenselliğin özü bulunur, yani daha önceleri öze ilişkin bulunmayarak bir yana bırakılan şeyde bulunur. Nedensellik düşüncesinin bilinen patlaması ve doğa bilimlerindeki yeni biçimlenmesi, *transeunte causanın* yan çizgiden ana çizgiye kaydırılmasına dayanır. Nitekim yeni nedensellik kavramı temelini, nedenin yeni anlamda real bir şey olduğu anlayışında bulur. Buna göre neden zamansal, geçici, bir sürecin bir safhasını oluşturan bir şeydir; dolayısıyla neden etkide yer alamaz, onun etkide "yok olması" gerekmektedir; başka bir dile getirile de, neden, etkisini yaratmakla onu aşar ve onda yok olur. Ancak bununla "dinamik" nedensellik kategorisine ulaşılmış olur. Yeni doğa süreci anlayışı da bu kategoriye dayanır. Bu yeni anlayış, kendileri bu türden nedenlerin etkileri olmayan hiçbir yapıcı gücün bulunmadığı kesintisiz bir "nedenler dizisi" düşüncesi üzerinde kuruludur.

7. İnsanın anlama yetisindeki nedenselliğin kategorilerle ilgili dönüşümüne koşut bir dönüşüm de, doğa bilimlerinde yasa ilkesinin ortaya çıkışıdır. İkisi arasındaki büyük fark, bu hareketin yalnızca saf bilim alanında gerçekleşmiş olmasıdır; çünkü popüler sıradan bilinçte doğa yasasına denk düşen bir şey yoktur; burada egemen olan belirsiz deneysel analogiler, hesaba katılamaz. Ama "yasa"nın kategorilerle ilgili anlamının, doğa olaylarındaki genel olan şey—olup bitmelerin aynı türden olması ya da şeması— olduğu düşünülmüşse, buradaki temel düşüncenin de çok eski öncülerinin olduğu görülür. Bu düşünce, "biçim" ilkesinde saklıdır. Aristoteles'in "biçim töz"ü böyle bir real genel olan idi; ama bu yalnız doğrudan doğruya sürecin genel olması değil, aynı zamanda bu süreçte ortaya çıkanın da genel olmasıdır. Skolastik düşünce sistemlerinin *forma substantialis* ile *causa immanens*in aynılaştırmasında da, Aristotelesçi "biçim töz" devam ettirilir; ancak sürecin kendisinin tam olarak kavranmasıyla ciddî olarak onunla uğraşıldığında etkisiz hale gelir. Bundan sonra artık durağan bir form ilkesi yeterli olamazdı, aranan hareketli şey ise yasa kavramında ve matematiksel formülde bulundu.

aber fand sich im Gesetzesbegriff und in der mathematischen Formel. — Dieser Wandel ist geschichtlich wohlbekannt, man gibt sich nur meist nicht Rechenschaft darüber, daß es kein bloß begrifflicher, sondern ein kategorialer ist. Und das bestätigt sich wunderbar in unserer Zeit. Denn nun genügt auch der damals gewonnene Gesetzesbegriff (der „klassische“ wie man heute sagt) nicht mehr. Der kategoriale Wandel ist einen Schritt weiter fortgeschritten — im Prinzip des „statistischen Gesetzes“, das nicht mehr den Einzeltvorgang, sondern nur noch den Durchschnitt einer unübersehbaren Menge von Vorgängen betrifft.

8. Neben die gebrachten Beispiele, die zur Erleuchtung der Sachlage wohl genügen würden, seien zum Vergleich noch einige aus neuester Zeit gestellt, und zwar ohne nähere Ausführung, dafür aber aus heterogenen Gegenstandsgebieten.

So erfuhr die Kategorie der Bewegung durch das Newtonsche Relativitätsprinzip einen grundlegenden Wandel; und in unseren Tagen hat sie durch die Einsteinsche Relativitätstheorie einen zweiten Wandel erfahren.

9. Mit dem Aufkommen des Energiebegriffs setzte zwar nicht eine neue Kategorie ein (wie es zuerst wohl scheinen mochte), wohl aber wandelte sich eine altbekannte, die Substanz, so grundlegend um, daß die ganze Physik damit auf einen neuen Weg geriet. Daß es in aller Veränderung etwas geben muß, was sich erhält, ist ein alter Gedanke. Daß aber dieses Etwas sich in dynamischer Form fassen ließ und dadurch eine Mannigfaltigkeit heterogener Phänomene auf einen Nenner brachte, ist die neue Entdeckung.

10. Im Reich des Organischen setzt die Umwälzung mit der Entdeckung ein, daß die „Arten“ des Lebendigen nicht konstant sind; es resultiert der kategoriale Gedanke der Deszendenz, und mit ihm der Ausblick auf die natürliche Einheit des gesamten Pflanzen- und Tierreiches.

11. Daneben tritt als eine zweite völlig neue Kategorie das Selektionsprinzip. Wichtig ist an ihm nicht, wieviel oder wiewenig im einzelnen es „erklärt“ — darum ist der Streit noch nicht abgeschlossen —, sondern allein die Tatsache, daß es die erste und bisher einzige greifbar gewordene Kategorie ist, die überhaupt eine Antwort auf die Frage der Entstehung organischer Zweckmäßigkeit gibt. Diese Frage wurde von Kant exakt umrissen im Begriff der „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“. Aber das ist nur ein „regulatives Prinzip“. Das dahinterstehende „konstitutive“ vermochte Kant nicht aufzuzeigen; d. h. es fehlte die zugehörige Kategorie. Im Selektionsprinzip haben wir das erste, noch in mancher Hinsicht unklare Durchdringen einer solchen ins Bewußtsein. Die weiteren Schritte haben bis heute noch auf sich warten lassen.

12. Das seelische Sein hat am längsten auf seine kategoriale Fassung im menschlichen Begreifen warten müssen. Die Alten hatten noch keinen Bewußtseinsbegriff, und was sie „Psyche“ nannten, gehörte nur teil-

—Tarihsel olarak bu dönüşüm iyi bilinmektedir, ancak bu dönüşümün yalnız kavramsal değil, aynı zamanda kategorilerle ilgili bir dönüşüm olduğu hesaba katılmaz. Günümüzdeki durum bunu tam doğrulamaktadır. Nitekim ("klasik" yasa kavramı denen) eski yasa kavramı, bugün artık yeterli olmamaktadır. Kategorilerle ilgili dönüşüm bir adım daha ileri gitmiştir —tek tek olup bitenlere değil, sayısız olayın ortalamasına ilişkin olan "istatistiksel yasa" ilkesine.

8. Durumun aydınlatılmasında yeterli sayılabilecek bu örnekler yanında, karşılaştırma için daha yakın zamandan da bazı örnekler verildi. Bu örnekler ayrıntılı olarak ele alınmayacağı için de, farklı nesne alanlarından seçilmiştir.

İşte hareket kategorisi, Newton'un görelilik ilkesiyle köklü bir dönüşüme uğradı; günümüzde de Einstein'ın görelilik kuramıyla ikinci bir dönüşüm geçirdi.

9. Enerji kavramının ortaya çıkmasıyla, gerçi ilk başta görüldüğü gibi, yeni bir kategori doğmadı, ama çok eskiden beri bilinen bir kategori, *substans* kategorisi, öylesine dönüştü ki, tüm fizik onunla yeni bir yola girdi. Her türlü değişmede değişmeyen birşeyin kalması, eski bir düşüncedir. Ama bu değişmeden kalan şeyin dinamik olarak kavranabileceği ve bununla da heterojen fenomenlerin çeşitliliğinin bir tek sözcikle adlandırılabilceği yeni bir buluştur.

10. Organik varlık alanıyla ilgili köklü değişiklik, canlı "türleri"nin hep aynı kalmadığının ortaya çıkarılmasıyla gerçekleşir ve kategorilerle ilgili olan evrim düşüncesiyle sonuçlanır; bununla da tüm bitki ve hayvanlar evreninin doğal birliği düşüncesine gelinir.

11. Bunun yanında tamamen yeni ikinci bir kategori olarak, [doğal] ayıklanma ilkesi ortaya çıkar. Bu ilkede önemli olan, onun tekler için ne kadar çok ya da az "açıklayıcı olduğu" değil —bu konudaki tartışma henüz kapanmamıştır—, yalnızca bu ilkenin, organik amaçlılığın ortaya çıkmasına ilişkin soruya bir yanıt getiren ilk ve şu ana kadar da tek kavranabilir kategori olduğu olgusudur. Bu soru Kant tarafından "amaçsız amaçlılık" kavramıyla ana hatlarıyla ortaya kondu. Ama bu yalnızca "düzenleyici bir ilke"dir. Kant, bunun arkasında yatan "kurucu" ilkeyi gösterecek durumda değildi, yani buna ilişkin kategori henüz ortada yoktu. Ayıklanma ilkesiyle, bazı açılardan hâlâ karanlık olan bu türden bir kategorinin bilincine ilk kez ulaşmış bulunuyoruz. Bu konuda bugün hâlâ daha ileri adımların atılması beklenmektedir.

12. Kategorileri bakımından kavranmayı en uzun süre beklemek zorunda kalan, ruhsal varlık olmuştur. Eskilerin bilinç kavramı yoktu; onların "*psyche*" dedikleri şey de kısmen iç dünyaya aitti, kısmen de bir

weise dem Bereich der Innenwelt an, zum anderen Teil war es ein Lebensprinzip, Vitalseele. Die Psychologie ist eine junge Wissenschaft. Mit dem traditionellen Begriff der „Vermögen“, wie noch das 18. Jahrhundert ihn hatte, war wenig anzufangen. Erst mit dem Widerspiel von „Akt und Inhalt“ treten neue Kategorien in ihren Bereich; beide aber sind erst in der Phänomenologie wirklich ausgewertet worden, haben sich erst langsam gegen die von außen eingedrungenen Kategorien der Naturwissenschaft durchsetzen müssen. Erst am ausgereiften Aktbegriff konnte die Aktanalyse erfolgreich einsetzen. Wichtiger aber noch ist die Überwindung der Vorstellungsweise seelischer „Elemente“; denn in ihr war vorausgesetzt, daß die Elemente (z. B. einzelne „Empfindungen“ der Sinne) vorweg gegeben seien. Das hat sich nicht bewahrheitet. Die genauere Analyse zeigte, daß gerade größere Wahrnehmungszusammenhänge, „Ganzheiten“, das Primäre sind. Dieser kategoriale Wandel ist zur Zeit noch nicht abgeschlossen. Wir stehen mitten in ihm. Und wie die maßgebenden Kategorien aussehen werden, wenn er sich schließt, läßt sich noch nicht voraussagen.

13. Ebenso im Werden begriffen ist ein zweiter kategorialer Wandel, der das Hintergründige des Seelenlebens, das unbewußt Seelische, betrifft. Hier verdanken wir der „Tiefenpsychologie“ maßgebende Einsichten. In dem Gedanken einer „Schichtung“ des Seelischen, in der die einzelnen Schichten ein relativ selbständiges Bestehen haben, und doch einander mannigfach beeinflussen, ringt sich zusehends eine heute noch undurchsichtige Kategoriengruppe ans Licht, von der vielleicht eine größere Umwälzung zu erwarten ist¹.

14. Die größte Ausbeute neu einsetzender oder im Durchdringen begriffener Kategorien ließe sich im Gebiete des geistigen Seins geben. Denn hier ist alles wieder gegenständlich faßbar und doch zugleich noch in einem Frühstadium der Erkenntnis. Darum sind die im Bewußtwerden begriffenen Kategorien noch umstritten.

Am personalen Geiste ist oben von solch einer Kategorie die Rede gewesen, es ist die des „transzendenten Aktes“. Die wichtigsten Betätigungen des geistigen Bewußtseins, vom Lieben und Hassen bis zum Wollen, Handeln und Erkennen, zeigen dieselbe Grundform der die Grenzen des Bewußtseins übersteigenden Beziehung zur umgebenden Welt. Andere Beispiele derselben Seinshöhe sind die aus dem ethischen Verhältnis bekannten Fähigkeiten der Vorsehung und Vorbestimmung, der Zwecktätigkeit und der Entscheidungskraft (Freiheit); sie machen zusammengekommen den Menschen zum aktiven, und damit zugleich zum sittlichen Wesen. Die Philosophie kennt sie alle seit langem, aber ihr kategorialer Charakter ist doch erst spät ins Bewußtsein gedrungen.

15. Noch eine Stufe höher begegnen wir der Kategorie des „objektiven Geistes“. Sie ist erst von Hegel entdeckt, aber zugleich auch von ihm als Substanz verkannt worden. Darum ist sie erst langsam, nach mancherlei

¹ Vgl. Erich Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 2. Aufl. 1941.

canlılık ilkesi olan dirimsel ruh idi. Psikoloji yeni bir bilimdir.¹⁸ yüzyıldaki biçimiyle geleneksel "yeti" kavramı pek işe yaramazdı. İlk kez "edim ve içerik" karşıtlığıyla bu alanda yeni kategoriler ortaya çıktı; ama bunların ikisi de daha önce fenomenolojide kötü kullanıldıkları için, dışarıdan gelmiş olan doğa bilimlerindeki kategorilere karşı, kendilerini yavaş yavaş kabul ettirmek zorunda kaldı. Ancak edim kavramının olgunlaşmasıyla, edim çözümlemesi başarıyla başlayabildi. Ama bundan da önemlisi, ruhsal "öğeler"e ilişkin tasarımılama tarzının aşılmasıdır; çünkü bu tasarımılama tarzında, öğelerin (örneğin tek tek "duyumlar"ın) önceden verilmiş olduğu varsayılmaktaydı. Bunun doğruluğu kanıtlanmış değildir. Daha tam bir çözümleme, özellikle daha büyük algısal bağlantılılıkların, "bütünlerin" birincil olduklarını göstermiştir. Bu kategorilerle ilgili dönüşüm günümüzde tamamlanmış değildir. Biz onun ortasında bulunmaktayız. Kategorilerle ilgili dönüşüm tamamlanmadığından, belirleyici kategorilerin nasıl olacağı şimdiden kestirilemez.

13. Aynı şekilde, ruhsal yaşamda en zor ulaşılabilenlerle ilgili olan ve oluşturma kavranan, kategorilerle ilgili ikinci bir dönüşüm daha görülmektedir. Buradaki önemli görüşleri "derinlik psikolojisi"ne borçluyuz. Tek tek tabakaların göreceli olarak bağımsız bir varlığa sahip oldukları, ama yine de birbirlerini çok yönlü etkiledikleri ruhsal varlığın "tabakalılığı"na ilişkin düşüncede, bugün hâlâ pek açık görülemeyen ve belki köklü bir değişiklik yaratabilecek bir kategoriler grubunun açık bir biçimde ortaya çıkma mücadelesi verdiği görülmektedir¹.

14. Yeni ortaya çıkan veya ancak bilince ulaşmakla kavranan kategoriler, en büyük yararı tinsel varlık alanına sağlar. Çünkü burada herşey yeniden nesnel olarak kavranabilir durumdadır, ama aynı zamanda da henüz bilginin ilk dönemlerindedir. İşte bu nedenle, bilincine varılarak kavranan kategoriler bugün hâlâ tartışmalıdır.

Yukarıda kişisel tinin bu tür bir kategorisinden söz edilmişti; bu, "aşkın edim" kategorisidir. Sevgi ve nefretten istemeye, eylemeye ve bilmeye kadar tinsel bilincin en önemli etkinlikleri, hep bilincin sınırlarını aşan, [bizi] kuşatan dünyayla kurulan aynı ilişki biçimindedirler. Aynı varlık düzeyinde yer alan diğer örnekler, etik ilişkiden dolayı bilinen önceden görme ve önceden belirleme, amaçlılık ve karar verme gücü (özgürlük) gibi yeteneklerdir: bunlar birlikte ele alındığında, insanı etkin, bununla da aynı zamanda ahlâksal bir varlık kılmaktadırlar. Felsefe bunları uzun zamandan beri bilmektedir, ama ancak çok sonraları onların kategori özelliğine sahip olduklarının farkına varmıştır.

15. Bir basamak daha yukarıda "nesnel tin" kategorisiyle karşılaşmaktayız. Bu kategoriye ilk ortaya çıkaran Hegel'dir, ama onu yanlışlıkla töz olarak gören de Hegel'dir. Bu nedenle bu kategori,

¹ Karş. Erich Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 2. Basım, 1941.

Verkennung und vorschneller Ablehnung ins Bewußtsein der Geisteswissenschaften durchgedrungen: Denn rätselhaft blieb nach Abstreifung der Substanzmetaphysik das eigentliche Grundmoment in ihr, die Form der geschichtlichen Erhaltung über den Wechsel der Individuen und der Generationen hinweg. Gerade diese Erhaltung aber macht den objektiven Geist zum Geschichtsträger — und zwar in jenem prägnanten Sinne, in dem das kurzlebige Individuum nicht Träger von Geschichte sein kann. Auf ihm als Grundkategorie beruht das geistige Leben, dessen über Jahrhunderte gehende Entfaltung wir an der Sprache, am Recht, an der Moral, an der politischen Gestaltung des Gemeinwesens, an der Wissenschaft und Religion sehen.

16. An dieser Kategorie wird es überzeugend klar, daß es noch andere Formen der Erhaltung gibt als die der Substanz, Erhaltung ohne Substrat, Erhaltung im Aufrufen auf wechselnden Elementen (Trägern, Individuen) — eine Erhaltung durch inneren Zusammenhalt (Konsistenz) und durch die stetige Überformung der tragenden Elemente. Erhaltung dieser Art mit geschichtlichem Spielraum für Wandlung mannigfachster Art, ist eine weitere Grundkategorie des Geistes. Aber auch sie ist heute noch im Durchdringen begriffen.

VII

Von den gebrachten Beispielen kategorialen Wandels gehören die ersten fünf den allgemeinen oder Fundamentalkategorien an. Die übrigen sind dem Gegenstandsfelde einzelner Seinsschichten zugeordnet, es sind Fälle spezieller Kategorien. An ihnen läßt sich leicht einsehen, daß sowohl das Durchdringen ins Bewußtsein als auch der nachfolgende Gestaltwandel sich auf alle Gegenstandsgebiete der Erkenntnis erstreckt. Und dabei zeigt sich nun zweierlei.

Erstens gehören die geschichtlich älteren Fälle der Erkenntnis der niedersten Seinsschicht (des Anorganischen), die neueren wenigstens vorwiegend dem Begreifen der höheren Schichten an. Das Durchdringen der Kategorien ins Bewußtsein scheint hiernach „von unten her“ zu beginnen und sich erst langsam „nach oben hin“ fortzusetzen.

Zweitens aber scheinen die höheren von diesen Kategorien, wenn sie überhaupt einmal durchgedrungen sind, die größere Beweglichkeit zu haben. Das fällt besonders an denen des geistigen Seins auf, deren Schwergreifbarkeit eine so ganz andere ist als die der niederen und mittleren Schichten.

Beides wird verständlich, wenn man erwägt, daß Kategorien, deren Durchdringen ins Bewußtsein und weiteren Wandel wir verfolgen können, für uns ganz anders dastehen als die unbeweglichen. Alle diese Kategorien werden erst vom wissenschaftlichen Denken entdeckt und zum Teil sogar anfangs hypothetisch eingeführt, um erst allmählich in der Bewährung eine gewisse Stabilität zu gewinnen. Manche von ihnen schwanken noch lange im Wandel der Auffassung hin und her.

birçok yanlış değerlendirmelerden ve aceleci yadsımalardan sonra, ancak yavaş yavaş tin bilimlerinin düşünce dünyasına girebilmiştir. Çünkü töz metafiziği bir yana bırakıldıktan sonra, bu kategorinin asıl ögesi, bireylerin ve kuşakların değişmesinin ötesinde, tarihsel devamlılığın biçimi anlaşılmadan kaldı. Nesnel tını tarihin taşıyıcısı yapan —hem de kısa ömürlü kişinin olamayacağı anlamda taşıyıcısı yapan— şey de, özellikle bu devamlılıktır. Yüzyılları aşan gelişimin, dilde, hukukta, ahlâkta, kamunun siyasal biçimlenmesinde, bilimde ve dinde gördüğümüz tinsel yaşam, temel kategori olarak bu devamlılığa dayanmaktadır.

16. Bu kategoriyle, *substansın* devamlılığı dışında, başka devamlılık biçimlerinin —taşıyıcısız devamlılık, değişen öğelere (taşıyanlara, kişilere) dayanan devamlılık gibi biçimlerin— de olduğu inandırıcı bir biçimde açıklığa kavuştu. Bu, taşıyıcı öğelerin iç bağıllığıyla ve sürekli olarak birbiri üstünde kurulmalarıyla gerçekleşen bir devamlılıktır. Çeşitli türden dönüşümlere tarihte yer bırakan bu tür devamlılık, tının başka bir temel kategorisidir. Ama bu kategori de bugün hâlâ yeni yeni kavranmaktadır.

VII

Kategorilerle ilgili dönüşüm konusunda verilen örneklerinden ilk beşi genel ya da temel kategorilere ilişkindir. Geri kalanlar ise, farklı varlık tabakalarının nesne alanlarına denk düşen, bu alanlara özgü kategorilerdir. Bu kategoriler sayesinde bilince girme kadar bunu izleyen biçim dönüşümünün de, bilginin tüm nesne alanlarına yayıldığı kolayca görülebilmektedir. Bu da kendisini iki biçimde gösterir.

İlk olarak, tarih bakımından eski olan bilgiler, alt varlık tabakasının (organik varlığın), yeniler ise, en azından ağırlıklı olarak, yüksek varlık tabakalarının kavranmasına ilişkindir. Kategorilerin bilince girip yerleşmesinin "aşağıdan" başladığı, ancak yavaş yavaş "yukarıya doğru" çıktığı görülmektedir.

İkinci olarak, bu kategorilerden yüksek olanların, bir kez bilinçte yer aldıktan sonra büyük hareketliliğe sahip oldukları görülmektedir. Bu, bilinme güclüğü alt ve ortadaki varlık tabakalarının bilinme güclüğünden tamamen farklı olan tinsel varlık kategorilerinde özellikle dikkat çekmektedir.

Eğer bilince yerleşmelerini ve daha sonraki dönüşümlerini izleyebildiğimiz kategorilerin, hareketsiz olan kategorilere göre, bizim için tamamen farklı oldukları düşünülürse, her iki nokta da anlaşılır hale gelir. Tüm bu kategoriler bilimsel düşünce tarafından ortaya çıkarılmış, hatta başlangıçta kısmen varsayımsal olarak geliştirilmiş, ancak sonraları adım adım kanıtlanarak belirli bir kararlılık kazanmıştır. Kavramalarında değişiklik görülen bu kategorilerden bazıları ise uzun zamandır sallantıdadır.

Ob es an ihnen auch ein festes Endstadium des Wandels gibt, mag dahingestellt bleiben. Eines aber läßt sich sagen: wenn sie zu einem solchen gelangen, so müssen sie sich damit der Stellung der Anschauungskategorien im Bewußtsein nähern. Denn diese sind es, die sich nicht mehr wandeln, weil sie ohne spontane „Anwendung“ und gleichsam automatisch funktionieren, während die Kategorien des Begreifens auf eine gewisse Freiheit des Bewußtseins gestellt sind, sich ihrer zu bedienen oder nicht. Denkbar wäre es, daß zuletzt alle Kategorien zu Anschauungsformen werden. Das zu entscheiden ist im heutigen Problemstadium noch nicht möglich. Wohl aber läßt sich sagen, daß an den Kategorien des Begreifens mit dem fortschreitenden Durchdringen ins Bewußtsein die spontane Anwendung mehr zurücktritt, während die Weise der Schau immer reiner hervortritt. Die Erkenntnis lernt mit den selbstgeschaffenen Instrumenten arbeiten, solange bis diese ihr zu unwillkürlich funktionierenden Organen werden.

Dieser Umbildungsprozeß von der Anwendung zur Sehweise — welches auch sein Endstadium sein mag — setzt nun offenbar am frühesten in der einfachen Dingerkenntnis ein und ist dort heute am weitesten vorgeschritten, während er an den höheren Gegenstandsgebieten noch mehr im Rückstande ist. Und da andererseits seine Spätstadien sich der Anschauungsform nähern, diese aber relativ stabil geworden ist, so müssen die dem Gegenstände nach höchsten Kategorien der Erkenntnis die beweglichsten sein.

Man kann das auch so ausdrücken: im Erkennen des Anorganischen sind heute die wichtigsten Kategorien bereits vorhanden und relativ fest geworden; im Bewußtsein des Organischen und des Seelischen fehlen uns bislang noch die meisten; im Wissen um den Geist dagegen ist die Wissenschaft gerade dabei, sie sich zu erobern. Darum ist der kategoriale Wandel hier am greifbarsten.

Man kann sich nun auch diesen Stufengang als Kurve gezeichnet denken, die sich durch die Gegenstandsschichten der Erkenntnis hinzieht. Ihr Gang ist zwar nicht ganz sicher feststellbar, weil in den mittleren Schichten zu wenig Fälle erfaßbarer Kategorien vorliegen. Im Ganzen aber dürfte sie im unteren Teile der Kurve der Gegebenheit und der kategorialen Identität gleichen, während sie im oberen von ihr abweicht. Konkret gesprochen: sie beginnt am unteren Ende mit der größten Stabilität der Erkenntniskategorien, kehrt aber am oberen nicht wieder zu ihr zurück, sondern verliert sich umgekehrt in die größte Beweglichkeit. Die Erwartung eines analogen Ganzen also bestätigt sich nicht. Man darf daraus wohl schließen, daß Stabilität von Erkenntniskategorien mit kategorialer Identität und Apriorismus der Gegenstandserkenntnis nichts zu tun hat. Das würde dem anderen Satze der Erkenntnistheorie, daß Apriorität und kategoriale Identität auch mit der Erkennbarkeit der Kategorien nichts zu tun hat, aufs beste entsprechen. Aber eine innere Beziehung dieser beiden Indifferenzverhältnisse läßt sich nicht konstatieren.

Bu kategorilerle ilgili dönüşümün kesin bir son dönemi olup olmadığı karara bağlanmadan kalsın. Ama bir şey söylenebilir: Eğer bu kategoriler böyle bir döneme ulaşırlarsa, bu durumda onların bilinçteki görü kategorilerine yaklaşmış olmaları gerekir. Çünkü artık dönüşemeyen bunlardır; çünkü bunlar, kendiliğinden "uygulanmadan" ve adeta otomatik olarak işlevlerini yerine getirirler; buna karşılık kavramaya ilişkin kategoriler, —ister kullanılsın ister kullanılsın— bilince hep belirli bir özgürlük bırakırlar. Sonuçta tüm kategorilerin görünün formları olduğu düşünülebilirdi. Problemin bugünkü durumunda buna karar vermek olanaklı değildir. Ama bilinçte gittikçe daha çok yer etmeleriyle, kavrama kategorilerinin kendiliğinden uygulanmasının azaldığı, buna karşılık görme tarzının gittikçe daha saf bir biçimde ortaya çıktığı pekâlâ söylenebilir. Bu aletler istemeye bağlı olmaksızın işleyen organlar haline gelinceye kadar, bilgi, kendi meydana getirdiği aletlerle çalışmayı öğrenir.

Uygulamadan görme tarzına doğru bu değişim süreci — ki bu onun son dönemi olabilir—, ilk olarak kendisini açık bir biçimde basit nesne bilgisinde gösterir, bugün en geliştiği yer de orasıdır; buna karşılık yüksek nesne alanlarında bu süreç çok daha gerilerdedir. Öte yandan bu sürecin ileri safhaları, görünün formuna yaklaştıkları, görü ise görelilik olarak kararlı hale geldiği için, nesnesine göre en yüksek olan bilgi kategorilerinin, en hareketli kategoriler olması gerekmektedir.

Bu şu şekilde de ifade edilebilir: anorganik varlığın bilinmesinde bugün en önemli kategorilere ulaşılmış ve bunlar görelilik olarak sabit hale gelmiştir; organik ve ruhsal varlığın bilinmesinde söz konusu olan kategorilerin çoğu hâlâ bilinmiyor; buna karşılık tıne ilişkin bilgide, bilim bu kategorileri tam ele geçirme noktasındadır. Bu nedenle, kategorilerle ilgili dönüşüm burada en açık biçimde bilinebilir durumdadır.

Bu basamaklılığa gidiş, bilginin nesne tabakalarına göre yol alan bir eğri olarak da düşünülebilir. Gerçi böyle bir eğrinin gidişi tam olarak saptanamaz; çünkü orta tabakalarda kavranabilir kategorilerden henüz pek azı ortadadır. Ama bütün olarak ele alındığında, eğrinin, alt kısımlarda verilmişlik ve kategorilerle ilgili özdeşlik eğrilerine benzemesi, yukarılarda ise bu eğrilerden uzaklaşması beklenektir. Somut olarak ifade edilirse: bu eğri başladığı yerde, en alt noktada, bilgi kategorileri en büyük sabitliği gösterir; ama yukarıda bu eğri tekrar bu sabitliğe dönmez; aksine yüksek hareketlilik içinde kaybolur. Demek ki ona denk bir bütünlük beklentisi doğrulanmaz. Buradan hareketle, bilgi kategorilerinin sabitliğinin, kategorilerle ilgili özdeşlik ve nesne bilgisinin *a priori*liğiyle hiçbir ilgisinin olmadığı sonucu çıkarılabilir. Bu, *a priori*liğin ve kategorilerle ilgili özdeşliğin de, kategorilerin bilinebilirliğiyle hiçbir ilgisinin olmadığını dile getiren başka bir bilgikuramsal ilkeye de çok uygun düşerdi. Ama bu iki kayıtsızlık ilişkisinin iç bağlantısı saptanamıyor.

Was dagegen klar in die Augen springt, ist die weitgehende Auflösung des „festen“ a priori überhaupt. Denn das eben besagen die Beispiele, daß jene Kategorien, auf denen der Apriorismus beruhen sollte, wenigstens zum Teil durchaus nicht unwandelbar feststehen, wenn auch der Grund ihrer Beweglichkeit ein sehr verschiedener ist. Dieses Resultat ist immerhin ein wichtiges; vermutungsweise ausgesprochen ist es wohl schon öfters, aber der geschichtliche Nachweis dafür wurde noch nicht erbracht — begreiflicher Weise, weil es in allen philosophischen Lagern an Kategorialanalyse fehlt. Hier muß mit einer großen Tradition, insonderheit der Kantischen, gebrochen werden. Es ist damit ähnlich wie einst mit dem traditionellen Dogma von den festen Artformen des Organischen: ein ganzer Himmel geheiligter Überzeugungen stürzte ein mit der Einsicht, daß die Arten veränderlich sind. Ein vielstöckiges Bauwerk der Erkenntnistheorie bricht ein mit der Wandelbarkeit des Apriori. Man hielt das Apriori, weil es das Überempirische in der Erkenntnis ist, auch für überzeitlich. Seine Veränderlichkeit schien seinen Sinn aufzuheben.

Eben das aber war das Vorurteil. Was in der Erkenntnis unabhängig von der Wahrnehmung einsichtig ist, braucht deswegen noch lange nicht unumstößlich zu sein. Was den Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit erhebt, braucht deswegen noch nicht einmal „objektive Gültigkeit“ zu haben. Darum gerade bedurfte es noch zu Kants Zeiten einer Kritik der reinen (d. h. der apriorischen) Vernunft, weil es so viel apriorische Behauptung in der Metaphysik gab, die sich als unhaltbar erwies. Man befindet sich also auch mit den eigentlichen Intentionen Kants im Einklang, wenn man die Auflösung des „festen“ Apriori anerkennt und in den aporetischen Befund des erweiterten Erkenntnisproblems mit hineinnimmt.

Die Sachlage stellt sich dann so dar: der Wandel der Erkenntniskategorien gliedert sich in den allgemeinen Prozeß der Anpassung des Menschen an die umgebende Welt. Er steht im Hintergrunde aller geschichtlichen Fortbewegung der Erkenntnis, alles Wandels der Denkformen und Begriffe und bildet vielleicht das Kernstück darin. Aber der Erkenntnisprozeß im Großen ist ein Bestandteil des größeren Prozesses geistigen Lebens in der Geschichte, und dieser ist wesentlich durch die fortlaufende Orientierung des Menschen in der Welt bestimmt. Er gehört also der allgemeinen Anpassungstendenz an und kann aus ihr nur in der Abstraktion herausgelöst werden. Solche Abstraktion hat freilich in der Erkenntnistheorie lange genug geherrscht. Erst der Umschwung in der Anthropologie unserer Tage ist im Begriff, ihr ein Ende zu machen.

Ist das nun Biologismus? Ist es, wie heute gewiß noch viele meinen, die Preisgabe des alten und eigentlichen Erkenntnisproblems?

Man kann sich leicht davon überzeugen, daß es weit eher eine Vertiefung und geradezu die Wiedergeburt des Erkenntnisproblems ist. Das 19. Jahrhundert hatte das Problem isoliert, es immer mehr auf das

Buna karşılık genel olarak "sıkı" *a priori*nin büyük ölçüde ortadan kalktığı açıkça göze çarpmaktadır. Örneklerin gösterdiği de zaten şudur: hareketliliklerinin nedeni tamamen farklı olsa da, *a priori*zmin kendilerine dayanması beklenen kategoriler, en azından kısmî olarak değişmeden kalmıyorlar. Bu, her durumda önemli bir sonuçtur; tahmin olarak bugün de sık sık dile getirildi, ama buna ilişkin tarihsel kanıt henüz ortaya konmuş değildir —bunda şaşılacak birşey yok, çünkü bütün felsefe kamplarında kategoriler çözümlemesi eksiktir. Burada köklü bir gelenekten, özellikle de Kantçı gelenekten ayrılmak gerekir. Bu, organik varlığın sabit türlerinin olduğuna ilişkin eski geleneksel dogmaya benzemektedir: türlerin değişebilir olduğu görülünce, tüm göğü kaplayan kutsallaştırılmış kanılar yıkılıp gitti. *A priori* olanın değişebilirliğiyle çok katlı bilgi kuramı binası da çöker. Bilgide deneyüstü yanı olduğu için *a priori* olan, aynı zamanda zaman üstü sayıldı. Değişebilir olmasının onun anlamını yok edeceği sanıldı.

Özellikle bu, bir önyargıydı. Bilgide, algıdan bağımsız olarak görülen şeyin, çürütülemez olması gerekmez. Genellik ve zorunluluk iddiasında olanın, bundan dolayı "nesnel geçerliliğe" de sahip olması gerekmez. Bunun için, Kant'ın zamanında bile saf aklın (yani *a priori* aklın) bir eleştirisine gerek duyulmuştur; çünkü metafizikte savunulmaz olduğu görülen pekçok *a priori* iddia yer almaktaydı. Eğer "sıkı" *a priori*deki gevşeme kabul edilir ve bu genişletilmiş bilgi sorununun diğer çıkmazlarının yanına konulursa, Kant'ın asıl yapmak istediğiyle de uyum içinde olur.

Durum şöyle görünüyor: Bilgi kategorilerinin dönüşümü, insanın onu kuşatan dünyaya genel uyumu sürecinde yer alıyor. Bu dönüşüm, bilgideki her türlü tarihsel ilerlemenin, düşünce biçimlerinde ve kavramlardaki her türlü dönüşümün arka plânında yer almakta, belki de onun özünü oluşturmaktadır. Ama bilgi süreci, büyük oranda, tarihteki tinsel yaşam sürecinin bir parçasıdır; bu süreç de, esas olarak, insanın dünyada sürekli yön bulmasıyla belirlenir. O halde bu süreç de, insanın dünyaya uyma eğiliminin bir parçasıdır ve bu eğilimden ancak bir soyutlamayla ayrılabilir. Bu tür bir soyutlama, oldukça uzun bir süre bilgi kuramında egemen olmuştur. Buna son vermek ancak günümüz antropolojisinde yaşanan köklü değişimden sonra akla geliyor.

Peki bu biyolojizm midir? Bugün de birçoklarının düşündüğü gibi bu, eski ve esas bilgi sorununun terk edilmesi midir?

Bunun daha çok bir derinleşme, adeta bilgi sorunun yeniden doğuşu olduğuna kişi kendini ikna edebilir. 19. yüzyıl sorunu soyutlamış,

tote Gleis der „Logik“ und zuletzt gar auf das einer bloßen Methodologie verschoben. Erkenntnis wurde dem „Urteil“ gleichgesetzt, vom Transzendenzverhältnis blieb kaum der Name bestehen, Wahrheit bedeutete nur noch die innere Übereinstimmung der Begriffe, Wissenschaft ihr System. Ihr Zusammenhang mit dem Leben und der Geschichte wurde vergessen. Im Lichte der Ontologie tritt dieser Zusammenhang wieder in seine Rechte. Mit ihm aber gliedert sich die Erkenntnis dem Kreis der menschlichen Existenz wieder ein, und zwar sowohl der persönlichen als auch der geschichtlich-gemeinsamen. „Anpassung“ ist hierbei freilich nur ein übernommener Ausdruck, aber es besteht kein Grund, ihn eng biologisch zu verstehen. Denn die Anpassung des Menschen setzt sich im geschichtlichen Geistesleben fort, und was im Tierreich unter dem Druck harter Selektion beginnt, geht auf der Höhe des Geistes aktiv und im Lichte des zur Entfaltung gelangten Bewußtseins zweckmäßig weiter. Aber seine Form und seine Gesetze sind hier andere, und die Aufgabe, der es dient, erschöpft sich nicht in der Erhaltung, sondern dringt selbst als Sinnkategorie der Höherbildung ins Bewußtsein durch.

Vor allem eines: die Auflösung des „festen Apriori“ ist nicht Auflösung des Apriori überhaupt. Das letztere ist ganz gleichgültig dagegen, ob es ewig besteht oder nicht. Daß man es für zeitlos gehalten hat, lag an der irrigen Vorstellung, die man von seiner Seinsweise und seiner unmittelbaren inneren Gegebenheit hatte. Man schrieb ihm ein ideales Sein zu und orientierte sich dafür an mathematischen Sätzen. Die Husserlsche Phänomenologie der Wesenheiten hat dem noch weiteren Vorschub geleistet; sie berief sich für die Überzeitlichkeit des „vor die Klammer Gehobenen“ auf das Evidenzphänomen. Gerade dieses aber ist fraglich geworden, nicht zwar in seiner Tatsächlichkeit, wohl aber in seiner objektiven Gültigkeit. Auch die intuitive Erkenntnis ist dem Irrtum ausgesetzt, und auch sie bedarf der Bestätigungen. Denn auch sie unterliegt dem kategorialen Wandel.

Es genügt dem recht verstandenen Problem des Apriorismus völlig, wenn man an die Stelle des zeitlosen Bestehens ein langfristiges setzt. Ein solches schließt nicht aus, daß manche Erkenntniskategorien mit der Zeit auch wirklich „fest“ werden. Die Anschauungsformen sind dafür lehrreiche Beispiele; nur die Verstandeskategorien haben einen feststellbaren Wandel, und wahrscheinlich unterliegt auch dieser einer fortschreitenden Verfestigung. Erkenntnis a priori bedeutet ja nicht, daß die Kategorie selbst a priori erkannt werde, sondern nur daß durch sie als Sehweise etwas Grundsätzliches (nur vom prius aus Faßbares) am Gegenstande erkannt wird. Wenn also sie sich wandelt oder einer anderen, neu ins Bewußtsein durchdringenden Kategorie weicht, so bedeutet das nur, daß hinfort andere Seiten am Gegenstande a priori (d. h. vom Prinzipiellen her) erfaßbar werden. Solches neu einsetzende Erfaßbarwerden aber ist die Grundlage und Wurzel alles Erkenntnisfortschrittes. So wenigstens wenn dieser ein wesentlicher ist und in etwas mehr als dem bloßen Bekanntwerden neuer Tatsachen besteht.

onu önce "mantığın" ölü çizgisine, sonunda da sırf metodolojinin çizgisine kaydirmiştir. Bilgi "yargı"yla aynılaştırılmış, aşkın ilişkisinin adı bile anılmaz olmuştur. Doğruluk yalnızca, kavramların iç uyuşması, bilim de bu kavramların iç uyuşması, bilim de bu kavramların sistemi anlamında kullanılıyordu. Bilginin yaşam ve tarihle olan bağları unutulmuştur. Ontolojinin ışığında bu bağlantı yeniden hak ettiği yeri alır. Bu bağlantının kurulmasıyla bilgi, tekrar insanın varoluş dünyasına, hem de kişisel varoluşun varlık alanına olduğu kadar, tarihsel ve ortak varoluşun varlık alanına da girmiş olur. Burada "uyum sağlama" başka bir alandan alınmış bir ifadedir; ama onu dar biyolojik anlamda anlamak için de hiçbir neden yoktur. Çünkü insanın uyması tarihsel-tinsel yaşamda da sürer; hayvanlar dünyasında sert doğal ayıklanmanın baskısı altında başlamış olan, tinsel varlığın yüksekliğinde aktif şekilde ve gelişen bilincin ışığında amaca uygun biçimde sürüp gider. Ama onun biçimi ve yasaları burada farklıdır; onun yerine getirdiği ödev de yalnız devamlılığın sağlanmasıyla sona ermez, kendisi durumun daha yüksek bir anlam kategorisi olarak bilinçte yer alır.

Öncelikle şuna dikkat etmek gerekir: "Sıkı *a priori*"nin ortadan kalkması, hiç de *a priori*nin ortadan kalkması demek değildir. *A priori*, kendi varlığının sonsuza kadar sürüp sürmemesinden de etkilenmez. *A priori*nin zaman dışı sayılması, onun varlık tarzından ve dolaysız iç verilmişliğinden çıkarılmış yanlış bir tasarıma dayanmaktaydı. *A priori* ideal varlık sayılmış, bunun için de matematiğin önermelerine yönelinmiştir. Husserl'in özler fenomenolojisi, ona daha ileri destek sağlamış, "ayraç içine alınanın" zaman dışılığı için, *evidenz* fenomeni kanıt olarak kullanılmıştır. Ne var ki, özellikle bu nokta sorun oldu, fakat olgusallığıyla ilgili olarak değil de, nesnel geçerliliğiyle ilgili olarak. Aynı şekilde sezgisel bilgide de yanlışlanabilir; bunun da sınanıp onaylanması gerekmektedir. Çünkü sezgisel bilgi de kategorilerle ilgili dönüşüme uğrar.

Eğer zaman dışı varolma yerine, uzun süreli bir varolma konursa, bu *a priorizm* sorununun doğru anlaşılması için tümüyle yeterli olur. Böyle bir şey bazı bilgi kategorilerinin zamanla "sabit" hale gelmelerini dışlamaz. Görünür formları bunun için öğretici örneklerdir; yalnızca anlama yetisi kategorileri saptanabilir bir dönüşüm geçirmektedirler; bu dönüşüm de büyük bir olasılıkla gittikçe artan bir şekilde sabit hale gelir. *A priori* bilgi, kategorinin kendisinin *a priori* bilinebilir olduğu anlamına gelmez, sadece bakış tarzı olarak bu kategori vasıtasıyla nesnede temel bir şeyin (yalnız önceden kavranabilir olanın) bilindiğini gösterir. O halde, eğer bir kategori dönüşüm geçirir ve yerini bilince yeni gelmiş olan bir kategoriye bırakırsa, bu sadece bundan sonra nesnenin başka yanlarının *a priori* (yani bu ilkelerden hareketle) bilinebilir hale geldikleri anlamına gelir. Ama böyle yeni ortaya çıkan kavranabilirlik, bilgideki her türlü ilerlemenin kökeni ve temelidir. En azından bu ilerleme öze ilişkin olduğunda ve yeni olguların bilinmesinden oluştuğunda bu böyledir.

Die Anpassung, um die es hier geht, ist deswegen keine biologische, weil sie vielmehr eine kategoriale ist und diese sich im geschichtlichen Prozeß des Geisteslebens abspielt. Man muß also ihren Prozeß zwei Stufen höher im Schichtenbau der Welt suchen. Und dort bewegt er sich in weitgehender Freiheit von den Anpassungsvorgängen des Organischen; wie er denn auch inhaltlich keine Ähnlichkeit mit dem phylogenetischen Werdegang organischer Formen und Funktionen hat. Das Wissensgebiet, auf dem ein Prozeß seiner Art greifbar wird, ist die Anthropologie; und auch sie natürlich nur, sofern sie selbst nicht im Biologischen stecken bleibt, sondern das geistig-kulturelle Leben des Menschen in ihren Phänomenbereich einbezieht.

Anpassung in diesem erweiterten Sinne gehört zu den urwüchsigen Eigentümlichkeiten der Erkenntnis. Etwas vom Wissen um sie steckt denn auch schon in dem alten Adäquationsbegriff, wie die traditionelle Definition der „Wahrheit“ ihn als *adaequatio intellectus et rei* ausspricht. Bezieht man das auf die apriorische Erkenntnis, so betrifft es unmittelbar die kategoriale Identität. Denn hier kommt es darauf an, ob und wie weit die Kategorien des Gegenstandes im Intellekt vertreten sind. Als „kategoriale Adäquation“ verstanden, bedeutet also das Auftreten neuer Kategorien im Bewußtsein, resp. ihre Umwandlung mit der Tendenz zur adäquaten Erkenntnis, nichts anderes als die Erweiterung oder den Fortschritt unserer Fähigkeit apriorischen Erfassens. Oder, ontologisch gesprochen, es bedeutet das Fortschreiten der kategorialen Identität selbst, indem der bewegliche Apparat der Erkenntniskategorien sich inhaltlich dem Bestande der Seinskategorien anpaßt.

Daß hierbei der „Fortschritt“ *cum grano salis* zu verstehen ist, muß freilich immer hinzugefügt werden. Es liegt im Wesen aller Bewegung des Geistes, daß sie auch rückschrittlich sein kann. Und auch dafür gibt es wohl geschichtliche Belege. Aber das ändert nichts an der Beweglichkeit selbst, ja vielleicht auch nicht einmal an der Grundtendenz des Fortschritts. Die Tendenz ist einfach die allgemeine des Geistes überhaupt. Daß sie das Gelingen nicht garantiert, darf als selbstverständlich gelten. —

Für den Erkenntnistheoretiker alter Schule gibt es hier vieles, worüber er umlernen muß. Etwas von der idealistischen Überzeugung, der Geist sei ewig, ein überzeitliches Reich ideenhaften Seins, hat sich bis nahe an unser Jahrhundert in den Systemen der Philosophie erhalten. Es ist, als hätte der Mythos von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus — als fertige vollendete Gestalt — seine Kreise in der Geschichte der Weltanschauungen gezogen. So dachte Platon sich das Versenktsein der Ideen in der Tiefe der Seele, so meinte es Aristoteles mit dem bekannten Satz, der Geist „träte zur Tür herein“, so glaubte es das Mittelalter vom *intellectus divinus* und seiner „Einstrahlung“ in den menschlichen Intellekt; und so hat es im Grunde noch Hegel gemeint, indem er die Welt als Selbstentfaltung des Geistes verstand und ihre

Bu nedenle, burada söz konusu olan uyum sağlama, hiçbir şekilde biyolojik uyum sağlama değildir; bu daha çok kategorilerin uyum sağlamasıdır ve tinsel yaşamın tarihsel sürecinde gerçekleşir. Öyleyse uyum sağlama süreci, dünyanın tabakalı yapısında iki basamak yukarıda aranmalıdır. Orada uyum sağlama süreci, organik varlığın uyum sağlamasından çok daha serbest hareket etmektedir; çünkü bu süreç içerik olarak da, soyların organik biçim ve işlevlerinin oluşumuyla hiçbir benzerlik göstermemektedir. Bu tür bir sürecin kavranabileceği bilgi alanı antropolojidir; bu da antropolojinin yalnız biyolojik olanda saplanıp kalmaması, insanın tinsel-kültürel yaşamını da kendi fenomen alanı içine alması durumunda söz konusu olmaktadır.

Bu geniş anlamıyla uyum sağlama, bilginin en aslı özelliklerinden biridir. *Adequatio intellectus et rei* biçiminde ifade edilen geleneksel "doğruluk" tanımında olduğu gibi, eski tam uygunluk kavramında bile bu uyum sağlamayı bilmeye ilişkin bazı şeyler yer almaktadır. Bu, a priori bilgiyle ilgi içine sokulunca, bunun kategorilerin özdeşliğiyle ilgili olduğu görülür. Çünkü burada önemli olan, nesne kategorilerinin zihinde temsil edilip edilmediği, temsil ediliyorsa ne derece temsil edildikleridir. Biliçte yeni kategorilerin ortaya çıkması veya (daha uygun bir ifadeyle de) kategorilerin tam uygun bilgi eğilimiyle dönüşüme uğramaları —"kategorilerle ilgili tam uygunluk" olarak anlaşıldığında—, a priori bilme yeteneğimizin genişlemesinden veya ilerlemesinden başka şey demek değildir, ya da ontolojik olarak dile getirilirse, bu, kategoriler özdeşliğinin kendisinin ilerlemesi anlamına gelir; çünkü bilgi kategorilerinin hareketli aleti, içerik bakımından varlık kategorilerini oluşturan şeye uyum sağlıyor.

Burada "ilerleme"nin *cum grano salis* olarak anlaşılması gerektiğini de hemen eklemek gerekir. Tinin hareketi geriye doğru da olabileceği, tinin her hareketinin özüne aittir. Bunun tarihsel kanıtları da vardır. Ama bu, [tinin] devingenliğin[in] kendisinde hiçbir şey değiştirmez, hatta onun temel eğilimi olan ilerleme eğiliminde de bir değişikliğe yol açmaz. Bu eğilim tinin genel eğilimidir. Bu eğilimin başarıyı garanti etmemesi ise doğal sayılabilir.

Eski felsefe okullarının bilgi kuramcılarının bundan öğrenmeleri gereken çok şey vardır. Tinin ebedî, ideaların varlığı gibi zaman dışı bir varlık alanı olduğu türünden idealist bir kabul, yüzyılımıza gelinceye kadar felsefî sistemlerde yer almaya devam etmiştir. Bu da, Athena'nın Zeus'un kafasından — tam gelişmiş olarak— doğmuş olduğuna ilişkin mitosun, etkilerini tüm dünya görüşleri tarihine yaymış olması gibidir. Platon, ideaların ruhun derinliklerine gömülmüş olduklarını söylediğinde böyle düşünmekteydi; Aristoteles'in şu ünlü "ya tin kapıdan içeri girerse" tümcesiyle kastettiği budur; bunun gibi, Ortaçağ *intellectus divinus* a ve bunun insan zihninde "ışığına" inanmaktaydı; dünyayı tinin kendini açması olarak, dünyanın gelişimini tamamlamasını da tinin "kendisi için olması" olarak gören Hegel de temelde aynı şeyi kastetmekteydi. Hegel

Vollendung im „Fürsichsein“ des Geistes erblickte. Wie sehr er auch den Geschichtsprozeß in die Selbstentfaltung einbezog, es sollte doch in den Kategorien des Absoluten schon alles angelegt sein, und darum allein kehren die dialektischen Stufen des Systems im Gange des Geistes durch die Jahrhunderte als seine Phasen wieder.

Sogar die Neuidealisten sind diesem Schema gefolgt. Darum verschlossen sie sich der Einsicht, daß Erkenntnis ein Seinsverhältnis, ihr Akt ein transzendenter, ihr Fortschreiten ein kategoriales ist; darum verstanden sie Erkenntnis als Urteil, das Urteil aber als reines zeitloses „Sinngebilde“, das nichts von Vollzug und Werden in sich habe. Sogar das fieri der Erkenntnis (Natorp), dessen Geschichtlichkeit sie deutlich sahen, meinten sie doch im Grunde als zeitlosen Prozeß, und das Problem seiner geschichtlichen Realität lag ihnen himmelfern.

Auf dem Boden der Ontologie sieht alles ganz anders aus. Gerade die Realität des geschichtlichen Prozesses ist das Grundphänomen. Der Geist selbst, um dessen Geschichte es geht, ist realer Geist. Seine Entfaltung ist fortschreitende Anpassung, Beherrschung, Besitzergreifung der Welt, die Erkenntnis zunehmende Orientierung in der Welt. Erkenntnis hat kein ideales Sein, ist kein Sinngebilde, auch kein bloßes System des Sinnes, wie das der Urteile, sondern fortschreitende Arbeit an den Rätselfragen des Seienden, Bewältigung von Aufgaben und zum Teil von sehr aktuellen. Das Transzendenzverhältnis in ihr schreitet selbst fort, ist in ständiger Ausweitung über die umgebende Welt begriffen. Und mit ihm schreitet die Adäquation im Kategorienverhältnis fort.

Der erkenntnistheoretische Glaube an die Unwandelbarkeit der Kategorien ist das letzte Residuum des alten Dogmas vom eleatischen Stillstande des Geistes. Er fällt, im Lichte der Ontologie gesehen, in sich zusammen. Wie die Transzendenz Geschichte hat, so auch die kategoriale Identität. Das fügt sich organisch dem neuen Bilde vom Geiste ein. Denn der Geist, den allein wir kennen, ist gewordener, realer, geschichtlicher Geist. Sein Werden aber geht weiter. Es war der Irrtum der alten Theorien, daß geistiges Sein kein Werden habe. Der Geist ist vielmehr selbst geworden, und zwar erst spät im Gesamtprozeß des Weltgeschehens. Wir stehen noch mitten in seinem Werden und sehen das Ende nicht ab. Dieses Werden ist die Geschichte des Geistes. Und eines der vielen Geleise, auf denen es abrollt, ist die Geschichte der Erkenntnis.

Im Hinblick auf die Schichtenmannigfaltigkeit des Gegenstandes geht der Adäquationsprozeß von den niedersten und einfachsten Gebieten aus. Hier hat die Erkenntnis es am leichtesten, und hier kommt es zuerst zu einem gewissen Bestande der kategorialen Identität. Der Prozeß springt dann auf das höchste Gegenstandsgebiet, das geistige Sein über. Er folgt darin dem Gesetz der Aktualität. Und hier stehen wir nun in der Phase der größten Beweglichkeit der Kategorien des

tarih sürecini de hernekadar kendiliğinden açılma olarak görse de, bunun saltık olana ilişkin kategorilerde önceden bulunmuş olması gerekmektedir; bu nedenle sistemin diyalektik basamakları, tinin yüzyıllar süren ilerleyiş sürecinde, onun evreleri olarak teker teker geri dönmektedirler.

Hatta Yeni İdealistler de bu şemayı izlediler. Bu nedenle, bilginin bir varlık ilişkisi, bilgi ediminin aşkın bir edim, bilgideki ilerlemenin de kategorilerle ilgili bir ilerleme olduğu görüşüne kulaklarını tıkadılar; bu nedenle bilgiyi yargı olarak, ama içinde hiçbir oluş ve edim yer almayan saf, zaman dışı bir "anlam oluşumu" olarak kabul ettiler. Tarihselliğini açıkça gördükleri bilginin yapılmış birşey olmasını (Natorp), temelde zaman dışı bir süreç olarak düşündüler; tarihsel realite sorunu ise onlara gökyüzü kadar uzaktı.

Ontolojiye dayanarak bakıldığında herşey çok farklı görünmektedir. İşte tarihsel sürecin bu realitesi, temel fenomendir. Tarihi söz konusu olan tinin kendisi de realdir. Tinin açılımı, dünyaya gittikçe artan ölçüde uyum sağlaması, egemen olması, ona sahip olmasıdır; bilgi onun dünyada gittikçe daha fazla yön bulmasıdır. Bilginin varlık tarzı ideal değildir, bir anlam oluşturma da değildir, yargılardaki gibi yalnız bir anlam sistemi de değildir; bilgi varolana ilişkin çözölemeyen sorular üzerine gittikçe ilerleyen bir çalışma, sorunların —bir kısmı çok güncel olan sorunların— üstesinden gelmedir. Bilgideki aşkınlık ilişkisinin kendisi de ilerleme gösterir; bu, onun içinde yer aldığı dünyaya doğru sürekli genişlemesi olarak anlaşılır. Bu ilişkisiyle birlikte kategorilerin ilişkisindeki tam uygunluk da ilerleme gösterir.

Kategorilerin değişmezliklerine ilişkin bilgikuramsal inanç, tinin hareketsiz olduğuna ilişkin eski Elea dogmasının en son kalıntısıdır. Ontolojinin ışığında bakıldığında, bu inanç kendiliğinden yıkılır. Nasıl aşkınlığın bir tarihi varsa, kategorilerin özdeşliğinin de bir tarihi vardır. Bu, organik olarak tinin yeni imgesine katılır. Çünkü yalnız bizim tanıdığımız tin, olmuş, real, tarihsel tindir. Ama oluşu hâlâ sürmektedir. Tinsel varlığın oluşa sahip olmadığını söylemeleri, eski kuramların yanlışlığıydı. Tin daha ziyade kendisi varolmuştur, hem de daha sonraları dünyanın oluşumunun genel süreci içinde varlık kazanmıştır. Biz bu oluşmanın ortasında durmaktayız, sonunu da şimdiden kestiremiyoruz. Bu oluş tinin tarihidir. Onun üzerinde ilerlediği birçok raydan birisi de bilginin tarihidir.

Nesnenin çoktabakalılığı açısından bakıldığında, tam uygunluk sürecinin en alt ve en yalın varlık alanlarından başladığı görülür. Bilgi ona en kolay burada erişmektedir; ilk olarak burada kategorilerin belirli bir özdeşliğine ulaşılır. Daha sonra o, bu süreç en yüksek varlık alanına, tinsel varlık alanına sıçrar. Burada güncelliğin yasasını izler. İşte burada kavrama kategorilerinin en fazla hareketliliğe sahip oldukları aşamada

Begreifens. Die mittleren Seinsschichten folgen erst in beträchtlichem Abstände nach. Dafür sind die anthropologischen Gründe oben erörtert worden.

Was dagegen den Charakter des Sinngebildes in der Erkenntnis anlangt, so wird dieser vom Wandel und vom Werden überhaupt nicht berührt. Er haftet dem Inhalt an, auch gerade dem jeweiligen, und bildet an ihm die Begleiterscheinung, gewissermaßen die andere Seite, greifbar am Urteil, am Begriff, an der Theorie, ja schon am Wort. Von ihm gilt die Lehre Bolzanos vom „Satz an sich“ und von der „Wahrheit an sich“. Denn jeder Inhalt läßt sich ohne Widerstand in die Idealität erheben, in die Zeitlosigkeit und in die logische Sphäre. Mit solcher Erhebung aber reißt man ihn aus dem Realzusammenhang des geschichtlichen Erkenntnisprozesses heraus, aus der Bewegung des Begriffes und aus dem Werdegange des Geistes, dessen Inhalt er ist.

Darüber hinaus gibt es freilich noch ein anderes Sinnphänomen an der Erkenntnis. Es betrifft den Sinn des Erkennens selbst, einschließlich seines Prozeßcharakters. Denn einen solchen gibt es, er ist nur kein erkenntnistheoretisches und auch kein ontologisches Problem mehr. Sein Problem ist ein axiologisches, er wurzelt im Reich der Werte, die keine realen Mächte mehr sind und bloß ein ideales Sein haben. In diesem anderen Sinne von „Sinn“ ist in der Tat die Erkenntnis, schon rein als solche, ein sinngebender Prozeß, und zugleich ein sinnen deckender und sinnerfüllender. Das kommt am stärksten dort zum Vorschein, wo sie sich auf das geistige Sein und seine Entfaltung in der Welt richtet. Denn Erkenntnis ist Teilhabe am Seienden, ist das Fürunssein dessen, was sonst nur an sich ist. Und in ihrer Wendung auf das geistige Sein ist sie dessen bewußte Teilhabe an sich selbst, sein Fürsichsein.

Aber die höchsten Formen dieser Teilhabe sind nicht solche der Erkenntnis, sondern die der Künste. Erst in ihnen wird das geistige Leben sich selbst in der Konkretheit — und das besagt, in der Rückkehr zur sinnlichen Gegebenheit und zur Erlebbarkeit — greifbar.

Das sind hochwertige Spitzenphänomene des Geistes. Getragen sind sie von weit elementareren Funktionen, von denen wir in den transzendenten Akten einige kennengelernt haben. Unter diesen steht auch die Erkenntnis da, und nicht als die erste. Aber weil auch sie auf einer gewissen Höhe ihrer Entfaltung die Form des Wissens um sich selbst annimmt, ist es verständlich, daß die vom Sinnphänomen ausgehende Erkenntnistheorie ihr Wesen am besten vom Selbstbewußtsein aus fassen zu können meint.

So haben es die Denker des Deutschen Idealismus, Fichte an der Spitze, durchzuführen gesucht. Und auch heute noch finden sich vereinzelt Vertreter dieser Tendenz. Ihr Ziel ist rein und unanfechtbar, aber ihr Weg ist der unrechte: sie können vom Spitzenphänomen aus den reich gegliederten und von unten her gestuften Aufbau der Erkenntnis nicht fassen, die allgemeineren Grundphänomene fehlen, und

bulunmaktayız. Ortadaki varlık tabakaları bunu belirgin bir mesafeyle izlemektedir. Bunun antropolojik nedenleri ise yukarıda açıklanmıştır.

Buna karşılık bilgide anlamın oluşması, bu dönüşümden ve genellikle oluştan hiçbir biçimde etkilenmez. Bu anlam, içerikte —hatta o andaki içerikte— bulunur; ve ona eşlik eden ve yargıda kavramda, kuramda, hatta sözde kavranabilir bir görüntü— bir dereceye kadar da onun öteki yüzü olan bir görüntü— oluşturmaktadır. Bu görüntü ise, yargıda, kavramda, kuramda ve hatta sözcükte kavranabilir haldedir. Bolzano'nun "kendi başına tümce" ve "kendi başına doğruluk" görüşü bunun için geçerlidir. Çünkü her içerik, direnme göstermeden, ideal varlığa, zaman dışılığı ve mantıksal alana yükseltilebilir. Ama böyle bir yükseltmeyle içerik, tarihsel bilgi sürecindeki real bağlamından, kavramın hareketliliğinden, içeriği olduğu tinin oluşum sürecinden koparılmış olur.

Bunun yanında bilgide başka bir anlam fenomeni daha göze çarpar. Bu, bilmenin kendisinin anlamıyla, bu arada da onun süreç olma özelliğinin anlamıyla ilgilidir. Çünkü böyle bir anlam vardır, ama bu artık ne bilgikuramsal bir sorun, ne de ontolojik bir sorundur, aksiyolojik bir sorundur, kökleri, artık hiçbir real gücün bulunmadığı, varolanların yalnız ideal tarzda varoldukları değerler alanındadır. Gerçekten de bilgi —kendi başına saf bilgi—"anlam"ın bu öteki anlamıyla, anlam katan, aynı zamanda da anlam ortaya çıkaran ve anlamı gerçekleştiren bir süreçtir. Bu, en açık biçimde, bilginin tinsel varlığa ve tinsel varlığın dünyadaki açılımına yöneldiği durumda ortaya çıkar. Nitekim bilgi varolana bir katılmadır, normalde yalnız kendisi için olanın bizim için olmasıdır. Tinsel varlığa yöneliminde bilgi, tinin kendi kendisine, kendisi için olmasına bilinçli katılmasıdır.

Ama bu katılmanın en yüksek olduğu biçimler, bilginin değil, sanatın biçimleridir. Ancak bu biçimlerde tinsel yaşamın kendisi somutluğunda —ki bu duyuşsal verilmişliğe ve yaşanabilirliğe geri dönmek demektir— kavranır hale gelir.

Bunlar tinin yüksek değer taşıyan en üst fenomenleridir. Bu fenomenler, birkaçını aşkın edimlerde gördüğümüz, çok daha temel bazı işlevlerce taşınmaktadır. Bilgi de bu temel işlevlerden birisidir, ama ilki değildir. Ne var ki, bilgi kendi gelişmesinin belirli bir aşamasında kendini bilme şeklini aldığından, anlam fenomeninden yola çıkan bilgi kuramının, özünü kendi bilincinden yola çıkarak en iyi kavrayabildiğini düşünmesi doğaldır.

Alman İdealizmi düşünürleri, başta Fichte olmak üzere, bunu gerçekleştirmeye çalıştılar. Bugün de, çok az da olsa, bu eğilimin temsilcileri vardır. Amaçları saf ve itiraz edilemeyecek niteliktedir, ama yolları yanlışır: en üstte yer alan fenomenlerden yola çıkarak, bilginin zengin çokparçalı kuruluşunu ve aşağıdan yukarıya doğru olan basamaklı yapısını kavrayamazlar; en genel temel fenomenler eksik kalır ve yukarıdan yola çıkılarak yapılan her yeniden kurma çarpık bir tablo

alle Rekonstruktion von oben her gibt ein schiefes Bild. Die Einzigartigkeit der höchsten Stufe wird zu Unrecht auf die niederen übertragen. Und der Zusammenhang mit den tragenden Seinsschichten geht vollends verloren.

Man erinnere sich hier, wie das natürliche Grundverhältnis im Erkenntnisakt die Form der *intentio recta* hat, wie überall wo diese Form vorherrscht, das Eindringen in den Gegenstand begünstigt, wo sie dagegen der *intentio obliqua* weicht, erschwert und behindert wird — bis zum „Sich selbst im Wege stehen“. Die *reflexio* selbst ist das Hemmnis. Sie führt freilich auch gerade zum höheren Begreifen, und das heißt hier: zum Begreifen des höheren Gebildes (des Geistes selbst); aber natürlich nur soweit sie gelingt. Ihr Gelingen aber ist vom Mißlingen weit schwerer zu unterscheiden als auf anderen Gebieten Erkenntnis von Irrtum, weil hier auch die relativen Kriterien versagen. So kommt es, daß beim Ausgehen ganzer Theorien vom Selbstbewußtsein sich leicht ein erster Fehler (*πρῶτον ψεῦδος*) einschleicht, der sich in den folgenden Deduktionen nicht mehr verbessern läßt, sondern mit der Breite der Folgerungen wächst und zuletzt alles verfälscht.

Man kann das auch noch anders ansehen. Es war oben vom Sichwehren und Sichentziehen des Erkenntnisgegenstandes in den höheren Seinsschichten die Rede. Im Selbstbewußtsein liegt der extreme Fall vor: hier ist die natürliche gnoseologische Indifferenz am meisten gestört, der Gegenstand wehrt die Erkenntnis am stärksten ab, weil er selbst das erkennende Subjekt ist und sich durch die eigene Intention alteriert. Hierzu kommt aber noch ein ganzer Stufengang in der Art der Reflexion. Die leichteste dürfte noch die logische sein, weil hier die inverse Intention nur bis auf den Begriff und das Urteil geht, die beide noch der Form nach objektive Prägung haben. Schwerer ist schon die psychologische Einstellung der Sehrichtung, sofern hier nicht der Inhalt allein, sondern der Akt selbst zum Objekt gemacht wird; denn er ist es, der von der Reflexion beeinträchtigt wird. Anders wieder ist es im ethischen Selbstbewußtsein, der sog. Selbsterkenntnis, hier setzt ein aktiver Widerstand des Selbst ein, weil es um Bloßstellung und Bewertung seiner aktiven Intentionen geht. Und wieder ganz anders steht es in der erkenntnistheoretischen Reflexion. In jenen drei ersten Typen der Rückbiegung richtet sich das Erkennen immer noch auf etwas anderes am Geiste als das Erkennen, hier aber richtet es sich auf sich, das Erkennen selbst. Die Identität von Subjekt und Objekt ist also in dieser Form der *intentio obliqua* in extremer Zuspitzung gefordert. Es ist wohlverständlich, daß diese Art der Reflexion die am schwersten vollziehbare ist.

Die idealistischen Erkenntnistheoretiker hätten bei einigem Verständnis der Sachlage streng darauf halten müssen, dieser Anforderung, die im Wesen ihres Problems liegt, zu genügen: sie hätten die gnoseologische Reflexion wirklich zustandezubringen suchen müssen. Sie wären dann sehr bald auf die Grenzen ihrer Vollziehbarkeit gestoßen.

ortaya çıkarır. Yüksek basamakların kendine özgülüğü, oldukça yanlış bir biçimde alt basamaklara taşınır. Taşıyıcı varlık tabakalarıyla bağlantı da tamamen kaybolur.

Burada, bilgi edimindeki doğal temel ilişkinin nasıl *intentio recta* biçimde olduğu, bu biçimin egemen olduğu her yerde, bunun nasıl nesneyi bilmeyi olanaklı kıldığı; buna karşılık ilişkinin *intento obliqua*ya dönüştüğü yerde, bunun nasıl nesneyi kavramayı güçleştirdiği ve engellediği —"kendi yolunu kesmeye" kadar gittiği— anımsanmalıdır. Refleksiyonun kendisi bir engeldir. Ama bu aynı zamanda daha üst düzeyde bir kavramaya da götürmektedir; bu da burada, üst oluşumun (tinin kendisinin) kavranması demektir; ama doğal olarak refleksiyonun bunu başarabildiği ölçüde. Ne var ki refleksiyonun başarılı olmasını başarısızlığından ayırmak, öteki alanlarda bilgiyi yanıltmadan ayırmaktan çok daha güçtür; çünkü burada görelî ölçütler de işe yaramazlar. Böylece, bilinç kuramları yola çıkarken, onlara kolayca bir ilk hata (πρῶτον ψεύδος) karışır, bu da daha sonraki çıkarımlarla da düzeltilemez, aksine sonuçların artmasıyla, o da büyür ve sonunda her şeyi yanlış kılar.

Buna başka türlü de bakılabilir. Yukarıda bilgi nesnesinin yüksek varlık tabakalarında kendini engellemesinden ve kendinden kaçmasından söz etmiştik. Kendi bilincinde olmada, bunun en uç durumu görülür: doğal gnoseolojik kayıtsızlığın en fazla bozulduğu, nesnenin kendisini bilgiden en güçlü biçimde kaçırdığı yer burasıdır; çünkü burada nesnenin kendisi, bilen öznedir ve kendine yönelmesiyle kendini başkalaştırır. Buna bir de refleksiyonu gerçekleştirmesindeki tüm basamaklı gidiş eklenir. En kolayı mantıksal refleksiyon olsa gerek, çünkü buradaki ters yönelme yalnızca kavrama ve yargıya kadar gidebilmektedir; bunların her ikisi de hâlâ nesnellik niteliği taşırlar. Daha güç olan, bakma yönünün psiko-mantıksal ayarlanmasıdır; çünkü burada yalnızca içerik değil, edimin kendisi de nesne yapılır; refleksiyondan zarar gören de bu edimdir. İnsanın kendine ilişkin bilgisi denen etik bilinçle ilgili durum yine farklıdır: burada "kendi"nin aktif bir direnişi başlar; çünkü burada onun fiilî yönelimlerinin çıplak olarak ortaya çıkması ve değerlendirilmesi söz konusudur. Bilgikuramsal refleksiyonda da durum yine tamamen farklıdır. İlk üç kendi üzerine dönme tipinde bilme, bilmenin dışında, tinde yer alan bir şeye yönelir; ama burada bilme kendi kendisine yönelir. O halde özne ile nesnenin özdeşliği, bu *intentio obliqua* biçiminde en uç noktaya ulaşır. Bu refleksiyonun en güç gerçekleştirilebilen refleksiyon olması da doğaldır.

İdealist bilgikuramcılar bu durumu biraz anlasalardı, problemlerinin özünde bulunan bu talebi karşılamak için, buna sıkı bir şekilde uymaya ve gnoseolojik refleksiyonu gerçekten gerçekleştirmeye çalışırlardı. Bunu yapsalardı, çok geçmeden bu refleksiyonun gerçekleştirilebilirliğinin

Statt dessen haben sie alle mehr oder weniger die um vieles einfachere logische Reflexion vorgezogen und gleichsam untergeschoben, natürlich ohne zu wissen, was sie taten. Diese Reflexion bot sich ja geradezu an, und die traditionelle Verwechslung von Logik und Erkenntnistheorie, die sich durch die ganze Neuzeit hinzieht, lieferte dazu sogar einengewissen Schein des Rechts.

Das ist der Irrweg, auf dem man zu jenen begrifflichen Mißgeburten kam, wie dem „logischen Subjekt“ oder „erkenntnistheoretischen Subjekt“ der Neukantianer. Auch das „transzendente Subjekt“ Kants zählt bereits halbwegs hierher, wenschon die Reflexion, die dahinter stand, eine der gnoseologischen viel nähere war. Hätte man an der logischen Einstellung streng festgehalten, so hätte man überhaupt zu keinem „Subjekt“ kommen können: Urteil und Begriff, in logischer Dimension gesehen, haben gar kein Subjekt, ja die ganze logische Sphäre hat kein Subjekt, sie ist eine durchaus objektive Sphäre. Vollzüge und Akte gibt es in ihr nicht, nur diese allein aber enthalten den subjektiven Pol. Man übertrug also diesen aus der psychologischen Sphäre auf die logische und konstruierte auf diese Weise ein logisches Subjekt. Und so erst konnte der Schein entstehen, als stieße man in konsequenter Analyse auf ein Selbstbewußtsein von erhöhter Gewißheit, von dem man nun alles weitere ableiten dürfte.

Ein wirklich kritisches Verfahren hätte den Schein mühelos aufzudecken vermocht. Von Kritik aber war dieser überhebliche Kritizismus weit entfernt. Es hätte dazu vor allem der Rückkehr zur intentio recta und zur natürlichen Einstellung überhaupt bedurft. Man hätte damit erst das ursprüngliche Wesen der Erkenntnis selbst wiederentdeckt. Dazu aber hätte man auf die unreflektierte ontologische Intention mit ihrem Transzendenzcharakter zurückgreifen müssen. Diese ist die natürliche Ausrichtung der Erkenntnis; an ihr, und nicht am Selbstbewußtsein, wäre das Grundphänomen zu greifen gewesen. Und erst von da aus hätte die „erkenntnistheoretische Reflexion“ sich auf ihr eigenes Wesen besinnen können.

Dieser weite Umweg läßt sich nicht abkürzen und nicht umkehren. Die Erkenntnis, wenn man ihre Funktionen begreifen will, läßt sich nur von unten auf verfolgen, in derselben Weise, wie sie selbst der ontologischen Schichtenfolge des Seienden nachgeht, in die sie ihrem Sein nach eingebaut und von der sie getragen ist. Sie kann ihrer ganzen Stellung in der Welt nach nicht als erstes, sondern nur als spätes Glied im Gesamtbau dessen verstanden werden, was den Inbegriff ihrer möglichen Gegenstände ausmacht. Darum kann sie auch sich selbst erst ganz zuletzt und nur in Abhängigkeit von allen anderen Erkenntnisgebieten zu ihrem Gegenstande machen. Erkenntnis-„Theorie“ kann nicht philosophia prima sein.

Erst im Lichte der Ontologie zeigt sich die wahre Stellung ihres Gegenstandes, d. h. der Erkenntnis selbst, in der Welt. Denn wir finden uns als geistige Wesen mitten in der Welt stehend, und auf diesem Be-

sınırlarıyla karşı karşıya geleceklerdi. Bunun yerine hepsi, bundan çok daha basit olan mantıksal refleksiyonu az veya çok tercih ettiler, ama ona da haksızlık ettiler —elbette ne yaptıklarını bilmeden. Bu refleksiyon doğrudan kendini sundu ve tüm Yeniçağ boyunca görülen geleneksel mantık ve bilgi kuramı karıştırması buna belirli bir haklılık görüntüsü kazandırdı.

Yeni Kantçılar'ı "mantıksal özne" ya da "bilgikuramsal özne" gibi, kavramsal garebetlere götüren yol, bu yanıltıcı yoldur. Kant'ın "aşkın öznesi" de bir dereceye kadar buraya dahil edilebilir, her ne kadar onun arkasında yatan refleksiyon, gnoseolojik refleksiyona çok daha yakın olsa da. Mantıksal bakışa sıkı sıkıya bağlı kalınsaydı, bir "özne"ye ulaşamazdı; mantıksal açıdan bakıldığında yargı ve kavramın bir öznesi yoktur, tüm mantık alanının bir öznesi yoktur; o, nesnel bir alandır. Onda gerçekleştirmeler ve edimler yoktur, oysa özne kutbu onlarda bulunur. Demek ki bunlar psikolojik alandan mantık alanına taşınmış, bu şekilde de mantıksal bir özne kurgulanmıştır. Ancak bu şekilde, tutarlı bir çözümlemeyle diğer herşeyin çıkarılabileceği, yüksek kesinliği olan bir kendilik bilincine ulaşılabilirdi.

Gerçekten eleştirel olan bir yöntem bu yanlış kuruntuyu kolayca ortaya çıkarabilirdi. Ama bu kendini beğenmiş eleştiricilik, eleştiriden çok uzaktı. Bunun için, ilk önce *intentio recta*ya ve doğal tavra dönmek gerekirdi. Ancak bununla bilginin asıl özü yeniden keşfedilebilirdi. Ama bunun için, refleksiyonsuz ontolojik yönelime ve tekrar aşkınlığa başvurmak gerekiyordu. Bilginin doğal doğrultusu da budur; ancak bunda temel fenomen kavranabilirdi ve ancak buradan hareketle "bilgikuramsal refleksiyon" kendi özünü düşünebilirdi.

Bu uzun dolaşık yol kısaltılamaz, tersine de yürünemez. Bilginin işlevleri bilinecekse, bilgi ancak aşağıdan yukarıya doğru izlenebilir, tıpkı kendisinin de —kurduğu ve taşındığı— ontolojik tabakalar dizisini izlediği gibi. Bilgi, dünyadaki yerine göre, ilk unsur olarak değil, olanaklı nesnelerin tümünü oluşturan şeyin bütünlüğünde daha geç ortaya çıkan bir unsur olarak anlaşılabilir. Bu nedenle de bilgi kendisini, ancak en sonda ve ancak tüm bilgi alanlarına bağlı olarak nesne edebilir. Bilgi "kuram"ı *philosophia prima* olamaz.

Bilgi kuramının nesnesinin, yani bilginin kendisinin dünyadaki asıl yeri, ancak ontolojinin ışığında ortaya çıkar. Nitekim biz kendimizi tinsel varlıklar olarak dünyanın ortasında durur buluyoruz; varlığa ilişkin her

funde fußt alle Seinerkenntnis. Diese unsere Stellung zu erfassen, ist bereits eine Leistung der Erkenntnis. Mit ihr aber stehen wir bereits in jenem Prozeß der Erkenntnis, dessen Anfang und Ende wir nicht kennen. Und ganz zuletzt erst lernen wir das Wunder ermessen, das sein Wesen ausmacht. Dieses späte Lernen ist es, was sich in der erkenntnistheoretischen Reflexion vollzieht.

türlü bilgi de buna dayanmakta. Bu kendi yerimizi kavramamız da bilginin bir başarısıdır. Ama bu yerimizle, başını ve sonunu bilmediğimiz bilgi sürecinin içindeyiz bile. Bilginin özünü oluşturan mucizeyi takdir etmeyi de ancak çok sonraları öğreniyoruz. Bilgikuramsal refleksiyonda gerçekleşen, işte bu geç öğrenmedir.

METİNDE GEÇEN YUNANCA VE LÂTİNCE İFADELERİN TÛRKÇELERİ

1. Πρῶτον ψεῦδος (s. 4, 57): ilk yanılgı
2. fieri (s. 11): olmak
3. intentio obliqua, intentio recta (s.16): dolaylı yönelim, doğrudan yönelim
4. νόησις, νοήμα (s. 30): düşünme, düşünülen
5. bellum omnium contra omnes (s.35): herkesin herkese karşı savaşı
6. ideae innatae (s.39): insanın yapısından gelen ideler
7. dynamis, energeia (s.46): olanak, etkinlik
8. potentia, actus (s. 46): olanak, etkinlik
9. causa efficiens, causa finalis (s.47): etkin neden, ereksel neden
10. causa immanens, causa transiens (s.47): içkin neden, aşkın neden
11. transuente causa (s.47): yan neden, ikincil neden
12. forma substantialis (s.47): tözsel biçim
13. adaequatio intellectus et rei (s.54): zihin ile şeyin tam uygunluğu
14. cum grano salis (s.54): (bir tuz zerresiyle) , toleranslı bir şekilde
15. intellectus divinus (s.54): tanrısal zihin
16. prima philosophia (s. 58): ilk felsefe

İÇİNDEKİLER

Çeviri Üzerine Not	III
Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış	V
Ontolojinin Işığında Bilgi	1
Metinde Geçen Yunanca ve Lâtinçe İfadelerin Türkçeleri	61

TÜRKİYE FELSEFE KURUMUNUN YAYINLARI

- Seminerler Dizisi:
1. *Felsefe Kurumu Seminerleri, 1-2-3, 1977*
 1. Günümüz Sorunları
 2. Türkiye'de Felsefe Eğitimi
 3. Türkiye'de Tarih Eğitimi
 2. *Birinci Balkan Ülkeleri Felsefe Semineri, Proceedings of the First Balkan Countries Seminar of Philosophy, 1982.*
 3. *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe, 1988.*
 4. *Philosophy Facing World Problems, 1988.*
 5. *The Idea of Development. Between its Past and its Future (Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonunun işbirliğiyle), 1993.*
 6. *Philosophy and Cultural Development (Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonunun işbirliğiyle), 1993.*
 7. *The Idea and the Documents of Human Rights (Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonunun işbirliğiyle), 1995.*
- Konferanslar Dizisi:
1. *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları, 1986.*
- Türk Felsefesi ya da Simurg Dizisi
1. Ioanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları, 1997.*
 2. Harun Tepe, *Etik ve Metaetik, 1992.*
 3. Kurtuluş Dinçer, *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli, 1993.*
 4. Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan, 1997.*
 5. Ioanna Kuçuradi, *Etik, 1996.*
 6. Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri, 1998.*
- Çeviri Dizisi
1. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir? (Almanca-Türkçe), Çev. Yusuf Örnek, 1991.*
 2. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi (Almanca-Türkçe), Çev. Ioanna Kuçuradi, Füsün Akatlı, Ülker Gökberk, 1994.*
 3. Immanuel Kant, *Prolegomena (Almanca-Türkçe), Çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 1995.*
 4. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (Almanca-Türkçe), Çev. Ioanna Kuçuradi, 1995.*
 5. Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (Almanca-Türkçe), Çev. Abdullah Kaygı, 1997.*
 6. Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi (Almanca-Türkçe), Çev. Harun Tepe, 1998.*
- Diğer
1. Arslan Kaynardağ, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.*
 2. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi, Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına, 1997.*