Türkçe-Almanca

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse
Erster Teil / Die Wissenscahft der Logik

Hegel

ANAHATLARDA FELSEFİ BİLİMLER ANSİKLOPEDİSİ — I

Mantık Bilimi

(*KÜÇÜK MANTIK*)

Çeviren
Aziz Yardımlı

idea

G. W. F. Hegel

FELSEFİ BİLİMLER ANSİKLOPEDİSİ I

Mantık Bilimi

Sözel Zusätze *ile birlikte*

Çeviren
Aziz Yardımlı

İdea • İstanbul

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 2/19 34425 Karaköy — Beyoğlu, İstanbul
iletisim@ideayayınevi.com / www.ideayayınevi.com
Bu çeviri ve Arkasöz için © AZİZ YARDIMLI 2020
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi
Birinci basım 1991;
Almanca koşut metin ile beşinci basım 2020
Hegel'in
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse
([1813, 1817] 1830)
Erster Teil
Die Wissenscahft der Logik
(Mit den mündlichen Zusätzen)
başlıklı yapıtının bu çevirisi J. Hoffmeister tarafından düzenlenen
beşinci yayımdan yapılmıştır.
William Wallace tarafından "Logic of Hegel"e eklenen
"Notes and Illustrations" 1892 yayımından alınmıştır.

Baskı: Ümut Matbaacılık
Fatih Cad. Yüksek Sok. No 11, Merter — İstanbul
Printed in Türkiye

ISBN 978 975 397 039 6

Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)	ANAHATLARDA FELSEFİ BİLİMLER ANSİKLOPEDİSİ (1830)
Vorrede zur ersten Ausgabe [1817]	Önsöz 1817 — **9**
Vorrede zur zweiten Ausgabe [1827]	Önsöz 1827 — **12**
Vorwort zur dritten Ausgabe [1830]	Önsöz 1830 — **31**
Einleitung §§ 1-18	*Giriş* §§ 1-18 — **41**
Erster Teil DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK §§ 19-244	BİRİNCİ BÖLÜM MANTIK BİLİMİ §§ 19-244
Vorbegriff §§ 19-83	*Ön-Kavram* §§ 19-83 — **67**
A. Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität. Metaphysik §§ 26-36	A. Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Birinci Tutumu Metafizik §§ 26-36 — **92**
B. Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität §§ 37—60	B. Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu
I. Empirismus §§ 37-39	I. Görgücülük §§ 37-39 — **105**
II. Kritische Philosophie §§ 40-60	II. Eleştirel Felsefe §§ 40-60 — **110**
C. Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität Das unmittelbare Wissen §§ 61-78	C. Düşüncenin Nesn. Karşı Üçüncü Tutumu Dolaysız Bilme §§ 61-78 — **144**
Näherer Begriff und Einteilung der Logik §§ 79-83	Mantığın Daha Yakın Kavramı ve Bölümlenişi §§ 79-83 — **164**
Erste Abteilung: Die Lehre vom Sein §§ 84-111	*Birinci Alt-Bölüm:* Varlık Öğretisi §§ 84-111 — **175**
A. Qualität § 86	A. Nitelik — **176**
a. Sein § 86	*a. Varlık* § 86 — **176**
b. Dasein § 89	*b. Belirli-Varlık* § 89 — **187**
c. Fürsichsein § 96	*c. Kendi-için-Varlık* § 96 — **196**
B. Quantität § 99	B. Nicelik § 99 — **201**
a. Die reine Quantität § 99	*a. Arı Nicelik* § 99 — **201**
b. Quantum § 101	*b. Nice* § 101 — **206**
c. Der Grad § 103	*c. Derece* § 103 — **208**
C. Das Maß § 107	C. Ölçü § § 107-111 — **215**

İkinci Alt-Bölüm: Öz Öğretisi §§ 112-159 — 221

A. Varoluşun Zemini Olarak Öz § 115 — 226
a. Arı Yansıma Belirlenimleri § 115 — 226
α. Özdeşlik § 115 — 226
β. Ayrım § 116 — 228
γ. Zemin § 121 — 237
b. Varoluş § 123 — 242
c. Şey § 125 — 244
B. Görüngü § 131 — 249
a. Görüngü Evreni § 132 — 251
b. İçerik ve Biçim § 133 — 252
c. İlişki § 135 — 254
C. Edimsellik § 142 — 266
a. Tözsellik İlişkisi § 150 — 279
b. Nedensellik İlişkisi § 153 — 282
c. Etkileşim § 155 — 285

Üçüncü Alt-Bölüm: Kavram Öğretisi §§ 160-244 — 291

A. Öznel Kavram — 295
a. Kavram Olarak Kavram § 163 — 295
b. Yargı § 166 — 300
α. Nitel Yargı § 172 — 306
β. Yansıma Yargısı § 174 — 325
γ. Zorunluk Yargısı § 177 — 311
δ. Kavramın Yargısı § 178 — 312
c. Tasım § 181 — 314
α. Nitel Tasım § 183 — 317
β. Yansıma Tasımı § 190 — 323
γ. Zorunluk Tasımı § 191 — 325
B. Nesne — 331
a. Mekanik § 195 — 333
b. Kimyasallık § 200 — 336
c. Erekbilim § 204 — 339
C. İdea — 347
a. Yaşam § 216 — 355
b. Bilme § 223 — 356
α. Bilme § 226 — 358
β. İstenme § 233 — 364
c. Salt ık İdea § 236 — 364

Arkasöz / Aziz Yardımlı — 375
Wallace Notları — 383
SÖZLÜK — 419
DİZİN — 423

Zweite Abteilung: Die Lehre vom Wesen §§ 112-159

A. Das Wesen als Grund der Existenz § 115
a. Die reinen Reflexionsbestimmungen § 115
α. Identität § 115
β. Der Unterschied § 116
γ. Der Grund § 121
b. Die Existenz § 123
c. Das Ding § 125
B. Die Erscheinung § 131
a. Die Welt der Erscheinung § 132
b. Inhalt und Form § 133
c. Das Verhältnis § 135
C. Die Wirklichkeit § 142
a. Substantialitätsverhältnis § 150
b. Kausalitätsverhältnis § 153
c. Die Wechselwirkung § 155

Dritte Abteilung: Die Lehre vom Begriff §§ 160-244

A. Der subjektive Begriff § 163
a. Der Begriff als solcher § 163
b. Das Urteil § 166
α. Qualitatives Urteil § 172
β. Das Reflexionsurteil § 174
γ. Urteil der Notwendigkeit § 177
δ. Das Urteil des Begriffs § 178
c. Der Schluß § 181
α. Qualitativer Schluß § 183
β. Reflexionsschluß § 190
γ. Schluß der Notwendigkeit § 191

B. Das Objekt § 194
a. Der Mechanismus § 195
b. Der Chemismus § 200
c. Teleologie § 204

C. Die Idee § 213
a. Das Leben § 216
b. Das Erkennen § 223
α. Das Erkennen § 226
β. Das Wollen § 233
c. Die absolute Idee § 236

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
FELSEFİ BİLİMLER ANSİKLOPEDİSİ

Vorrede zur ersten Ausgabe

Das Bedürfnis, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben, ist die nächste Veranlassung, daß ich diese Übersicht des gesamten Umfanges der Philosophie früher ans Licht treten lasse, als mein Gedanke gewesen wäre.

Die Natur eines Grundrisses schließt nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem *Inhalte* nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Ableitung, welche das enthalten muß, was man sonst unter dem *Beweise* verstand und was einer wissenschaftlichen Philosophie unerläßlich ist. Der Titel sollte teils den Umfang eines Ganzen, teils die Absicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten.

Bei einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloß eine *äußerliche Zweckmäßigkeit* der Anordnung und Einrichtung in Betrachtung, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben dem Publikum gegenüber für vorteilhafter halten können, wenn mir die Umstände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die anderen Teile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Teil des Ganzen, die *Logik*, dem Publikum übergeben habe. Ich glaube übrigens, obgleich in gegenwärtiger Darstellung die

Birinci Yayıma Önsöz (1817)

Dinleyicilerime felsefe derslerim için yol gösterici bir el kitabı sunma gereksinimi felsefenin bütün bir eriminin bu gözden geçirilmesinin düşündüğümden daha önce gün ışığına çıkmasına yol açan en yakın nedendir.

Bir anahatlar çalışmasının doğası yalnızca düşüncelerin *içeriklerine* göre daha ayrıntılı işlenmesini dışlamakla kalmaz, ama özellikle dizgesel türetilişlerinin yerine getirilmesini de sınırlar — bir türetme ki, genellikle *tanıtlama* ile anlaşılan ve bilimsel bir felsefe için vazgeçilmez olan şeyi kapsamalıdır. Başlığın bir yandan bir bütünün erimini, öte yandan ayrıntıları sözel sunum için saklı tutma niyetini belirtmesi gerekir.

Ama daha şimdiden varsayılan ve tanıdık olan içeriği bilerek kısa bir biçimde sunmayı amaçlayan bir anahatlar çalışması durumunda düzenleme ve örgütlemedeki salt *dışsal uygunluk* daha çok dikkate alınır. Bu açımlamada durum böyle değildir; tersine, onda felsefenin henüz içerik ile özdeş biricik gerçek yöntem olarak tanınacağını umduğum bir yönteme göre yeni bir işlenişi kabul edilmiştir. Bu nedenle, eğer koşullar izin verseydi, felsefenin öteki bölümleri üzerine bütünün birinci bölümü olan *Mantık* üzerine kamuya sunduğum çalışma gibi daha ayrıntılı bir çalışmanın onu öncelemesini kamu açısından daha yararlı görebilirdim. Bunun dışında, inanıyorum ki şimdiki açımlamada içeriğin *tasarıma* ve görgül tanışıklığa daha yakın olan yanını sınırlamanın

zorunlu olmasına karşın, yalnızca *Kavram* yoluyla ortaya çıkan dolaylılık olabilecek geçişler açısından şu kadarı açıkça gösterilmiştir ki, ilerlemenin yöntemli karakteri başka bilimlerin aradıkları salt *dışsal düzenden* olduğu gibi felsefi nesneleri ele almada geleneksel olmuş bir *tarzdan* da yeterince ayrıdır. ['Özdeşlik Felsefesine' özgü] o tarz *bir şemayı varsayarak* onunla gereçte o bilimlerin yapıtı ile eşit ölçüde dışsal ve giderek daha da keyfi olan koşutluklar kurar, aşırı ölçüde tuhaf bir yanlış anlamaya dayanarak bağlantılardaki olumsallık ve özenç ile Kavramın zorunluğuna hakkını verdiğini ileri sürer. Bu aynı özencin felsefenin içeriğini gasp ettiğini, düşüncenin serüvenlerine doğru yola çıktığını ve bir süre için içten ve dürüst çabalar üzerinde etkili olduğunu da gördük; ama başka yerlerde delilik noktasına varmamış aptallık olarak da görüldü. Gene de, etkileyici ya da deli olmak yerine, içeriği daha doğru olarak ve daha sık olarak tanıdık sıradanlıklarda yatar, tıpkı biçimin barok bağlantıların ve zoraki bir ayrıksılığın amaçlı, yöntemli ve kolay kazanılan nüktecilik tarzını sergilemesi gibi, ve tıpkı genel olarak ciddilik havasının arkasında kendisine karşı ve kamuya karşı bir aldatmaca sergilemesi gibi. Öte yanda *düşünce yoksunluğunu* kendi gözünde bilgece bir kuşkuculuk olarak ve us için beklentilerinde alçakgönüllü bir eleştiricilik olarak damgalayan ve kibir ve kendini beğenmişliği düşüncelerinin boşluğu ile aynı derecede arttıran sığlığı gördük. — Bir süre için tinin bu iki yönü Alman dürüstlüğünü aptallaştırdı, onun daha derin felsefi gereksinimini zayıflattı ve felsefe bilimine karşı bir ilgisizliğe, sonuçta giderek öyle bir küçümsemeye yol açtı ki, şimdi kendini öyle adlandıran bir alçakgönüllülük giderek felsefenin en derin sorunları üzerine tartışmaya girme ve yargıda bulunma ve ona ussal bilgiyi, biçimi bir zamanlar *tanıtlamalar* altında kavranan bu bilgiyi yadsıma hakkını üstlenebileceği sanısı

Seite, wonach der Inhalt der *Vorstellung* und der empirischen Bekanntschaft näherliegt, beschränkt werden mußte, in Ansehung der Übergänge, welche nur eine durch den *Begriff* zu geschehende Vermittlung sein können, so viel bemerklich gemacht zu haben, daß sich das Methodische des Fortgangs hinreichend sowohl von der nur *äußerlichen Ordnung*, welche die anderen Wissenschaften aufsuchen, als auch von einer in philosophischen Gegenständen gewöhnlich gewordenen *Manier* unterscheidet, welche *ein Schema voraussetzt* und damit die Materien ebenso äußerlich und noch willkürlicher, als die erste Weise tut, parallelisiert und, durch den sonderbarsten Mißverstand, der Notwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will. Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigten, auf Abenteuer des Gedankens ausziehen und dem echtgesinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponieren, sonst aber auch für eine selbst bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imposanten oder Verrückten ließ der Gehalt eigentlicher und häufiger wohlbekannte Trivialitäten, sowie die Form die bloße Manier eines absichtlichen, methodischen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verschrobenheit, sowie überhaupt hinter der Miene des Ernstes Betrug gegen sich und gegen das Publikum erkennen. Auf der andern Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit *den Mangel an Gedanken* zu einem sich selbst klugen Skeptizismus und vernunftbescheidenen Kritizismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit steigern. — Diese beiden Richtungen des Geistes haben eine geraume Zeit den deutschen Ernst geäfft, dessen tieferes philosophisches Bedürfnis ermüdet und eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt, daß nun auch eine sich so nennende Bescheidenheit über das Tiefste der Philosophie mit- und absprechen und demselben die vernünftige Erkenntnis, deren Form man ehemals unter den *Beweisen* begriff, abzuleugnen sich herausnehmen zu dürfen meint. Die erste der berührten

Erscheinungen kann zum Teil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen ist. Wenn diese Lust die Morgenröte des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßte und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee ging und in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot, eine Zeitlang schwelgte, so versöhnt sie leichter mit ihren Ausschweifungen, weil ihr ein Kern zugrunde liegt und der oberflächliche Dunst, den sie um denselben ausgegossen, sich von selbst verziehen muß. Die andere Erscheinung aber ist widriger, weil sie die Ermattung und Kraftlosigkeit zu erkennen gibt und sie mit einem die philosophischen Geister aller Jahrhunderte meisternden, sie und am meisten sich selbst mißkennenden Dünkel zu bedecken strebt.

Um so erfreulicher ist aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie sich gegen beides das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der *höheren Erkenntnis* unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dies Interesse sich mitunter mehr auf die Form eines *unmittelbaren Wissens* und des *Gefühls* warf, so beurkundet es dagegen den inneren, weitergehenden Trieb vernünftiger Einsicht, welche allein dem Menschen seine Würde gibt, dadurch am höchsten, daß ihm selbst jener Standpunkt nur als *Resultat* philosophischen Wissens wird, somit dasjenige von ihm als *Bedingung* wenigstens anerkannt ist, was es zu verschmähen scheint. — Diesem Interesse am *Erkennen der Wahrheit* widme ich diesen Versuch, eine Einleitung oder Beitrag zu seiner Zufriedenheit zu liefern; ein solcher Zweck möge ihm eine günstige Aufnahme verschaffen.

Heidelberg, im Mai 1817

içindedir. Değinilen fenomenlerden birincisi bölümsel olarak bilim alanında olduğu gibi politik alanda da yükselen yeni çığırın gençlik tutkusu olarak görülebilir. Eğer bu tutku gençleşmiş tinin şafağını esrime ile karşılamış, daha derin çalışma olmaksızın dosdoğru İdeanın hazzına yönelmiş ve onun sunduğu umut ve beklentiler karşısında bir süre için coşkuya kapılmışsa, o zaman bu hazzın taşkınlıkları ile daha da kolay uzlaşılabilir, çünkü altında güçlü bir çekirdek yatar ve o çekirdeği çevreleyen yüzeysel sis kendiliğinden dağılmak zorundadır. Ama öteki fenomen daha aykırıdır, çünkü bitkinlik ve zayıflık sergiler ve bunu tüm yüzyılların felsefe tinlerine öğretmenlik yapan, onları, ama herşeyden önce kendini yanlış tanıyan bir kibir ile örtmeye çalışır.

Gene de felsefi ilginin ve *daha yüksek bilgi* için dürüst sevginin bu iki yönelime karşı kendilerini yansızlık içinde ve kibir olmaksızın nasıl sürdürdüklerini algılamak ve bunun sözünü etmek çok daha sevindiricidir. Eğer bu ilgi zaman zaman kendine daha çok *dolaysız bilmenin* ve *duygunun* biçimini veriyorsa, öte yandan insanı değerli kılan biricik ussal içgörünün daha ileri giden iç itkisine tanıklık eder, ve herşeyden önce o duruş noktasına ancak felsefi bilmenin *sonucu* olarak gelinebileceği, ve böylece küçümsüyor göründüğü şeyin onun tarafından koşul olarak tanınması olgusu ile tanıklık eder. — *Gerçekliği bilmeye* yönelik bu ilgiye onun doyumu için bir giriş ya da katkı olmak üzere bu girişimi adıyorum. Böyle bir amacın uygun bir kabul görmesi dileğiyle.

Heidelberg, Mayıs 1817

İkinci Yayıma Önsöz (1827)

Vorrede zur zweiten Ausgabe

Nazik okur bu yeni yayımda birçok bölümün yeniden ele alındığını ve daha tam belirlenimlerde geliştirildiğini bulacaktır. Bu yayımda sunumun biçimsel yanını yumuşatıp hafifletmeye, ve bunu, başka şeylerin yanısıra, soyut kavramlar üzerine daha geniş dışrak Notları sıradan anlağa ve o kavramların daha somut tasarımlarına yaklaştırarak yapmaya çalıştım. Gene de hiç kuşkusuz anlaşılması güç bir gereç üzerine bir anahatlar çalışmasının zorunlu kıldığı yoğunlaştırılmış kısalık bu ikinci yayımı birinci ile aynı belirlenim içinde bırakır: Zorunlu açıklamaları sözel sunum yoluyla kazanması gereken bir ön ders-kitabı olarak hizmet etmek. Bir *Ansiklopedi* başlığının hiç kuşkusuz başlangıçta daha az sağın bir bilimsel yöntem için ve dışsal bir düzenleme için yer bırakması gerekir; ama olgunun doğası mantıksal bağlantının temel olarak kalmasını gerektirir.

Felsefemin çağdaş kültürün tinsel olduğu gibi tinsellikten uzak da olabilen ilgileri karşısındaki dışsal konumu üzerine açıklama yapmamı gerektiriyor görünen pek çok vesile ve uyarı bulunacaktır. Ama böyle bir açıklama, örneğin bir Önsözde olduğu gibi, ancak dışrak bir yolda yerine getirilebilir, çünkü bu ilgiler felsefe ile bir ilişki içinde olsalar da, bilimselliğe izin vermez ve böylece bütününde felsefeye girmez, gevezeliklerini dışarıdan sürdürür ve onun dışında kalırlar. Bilime böylesine yabancı bir toprağa girmek uygunsuz ve giderek talihsiz birşeydir, çünkü böyle açıklamaların ve tartışmaların gerçek

Der geneigte Leser wird in dieser neuen Ausgabe mehrere Teile umgearbeitet und in nähere Bestimmungen entwickelt finden; dabei bin ich bemüht gewesen, das Formelle des Vortrags zu mildern und zu mindern, auch durch weitläuftigere exoterische Anmerkungen abstrakte Begriffe dem gewöhnlichen Verständnisse und den konkreteren Vorstellungen von denselben näherzurücken. Die gedrängte Kürze, welche ein Grundriß nötig macht, in ohnehin abstrusen Materien, läßt aber dieser zweiten Auflage dieselbe Bestimmung, welche die erste hatte, zu einem Vorlesebuch zu dienen, das durch mündlichen Vortrag seine nötige Erläuterung zu erhalten hat. Der Titel einer *Enzyklopädie* sollte zwar anfänglich einer minderen Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äußerlichen Zusammenstellen Raum lassen; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte.

Es wären nur zu viele Veranlassungen und Anreizungen vorhanden, die es erforderlich zu machen schienen, mich über die äußere Stellung meines Philosophierens zu geistigen und geistlosen Betrieben der Zeitbildung zu erklären, was nur auf eine exoterische Weise, wie in einer Vorrede, geschehen kann; denn diese Betriebe, ob sie sich gleich ein Verhältnis zu der Philosophie geben, lassen sich nicht wissenschaftlich, somit überhaupt nicht in dieselbe ein, sondern führen von außen her und draußen ihr Gerede. Es ist mißliebig und selbst mißlich, sich auf solchen der Wissenschaft fremden Boden zu begeben, denn solches Erklären und Erörtern fördert dasjenige

Verständnis nicht, um welches es allein zur wahrhaften Erkenntnis zu tun sein kann. Aber einige Erscheinungen zu besprechen mag nützlich oder vonnöten sein. Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Wert für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Mut der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu sein, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte und sich hinaussetzte, aber eine Wiederherstellung in dem eigentümlichsten, freisten Elemente des Geistes.

Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, eine mäßige Verstandesaufklärung sich mit dem Bedürfnisse der Einsicht und mit der Religion zugleich zufriedenstellte, ebenso ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug und empirische Physik den Namen natürlicher Philosophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbesondere jene Einsicht stand mit der Religion wie dieses Naturrecht mit dem Staat in der Tat in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so daß diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche selbst und mit dessen Übertünchung im Widerspruche ist. Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskenntnis, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der

bilginin biricik kaygısı olabilecek anlama sorununa hiçbir katkısı yoktur. Ama bu fenomenlerden kimilerini tartışmak yararlı ya da zorunlu olabilir. Genel olarak, felsefi çabalarımda uğruna çalıştığım ve çalışmayı sürdürdüğüm şey gerçekliğin bilimsel bilgisidir. Bu en güç yoldur; ama eğer tin bir kez düşüncenin yoluna girmişse ve onda kendini beğenmişliğe düşmüyor ama gerçeklik istencini ve yürekliliğini saklıyorsa, onun için ilgi ve değer taşıyabilecek biricik yol odur. Çok geçmeden ancak Yöntemin düşünceyi uslandırabileceğini ve onu olguya götürerek orada tutabileceğini bulur. Düşüncenin başlangıçta bu saltık içeriğin ötesine doğru çabalamış ve kendini onun üzerine koymuş olması ölçüsünde, böyle bir ilerleme o saltık içeriğin yeniden-kurulmasından, ama tinin kendine en özgü ve en özgür öğesinde yeniden-kurulmasından başka birşey olmadığını tanıtlar.

Henüz uzun olmayan bir süre önce, daha yansız, görünürde daha talihli bir durum vardı ki, felsefe bilimler ile ve kültür ile el ele ilerliyor, anlağın ılımlı Aydınlanması içgörünün gereksinimleri ile ve din ile aynı zamanda doyum buluyordu; benzer olarak, bir doğal-hak devlet ve politika ile uyum içindeydi ve görgül fizik 'doğal felsefe' adını taşıyordu. Ama barış yeterince yüzeyseldi ve özel olarak o içgörü din ile ve bu doğal-hak devlet ile gerçekte iç çelişki içinde duruyordu. Sonra bölünme doğdu, çelişki kendini geliştirdi. Ama felsefede tin kendi ile uzlaşmasını kutladı, öyle ki bu bilim yalnızca o çelişkinin kendisi ile ve onu beyaza boyama çabası ile çelişki içindedir. Felsefenin kendini duyusal deneyim bilgisi ile, hakkın ussal edimselliği ve yansız bir din ve dindarlık ile karşıtlık içinde bulduğu görüşü kötü bir önyargıya aittir. Bu şekiller felsefe tarafından tanınır, giderek aklanır; düşünen anlık, tersine, kendini onların içeriğinde derinleştirir, ve tıpkı doğanın, tarihin ve sanatın büyük sezgileri durumunda

olduğu gibi, onlarda da öğrenerek kendini güçlendirir; çünkü bu sağlam içerik, düşünüldüğü düzeye dek, kurgul İdeanın kendisidir. Felsefe ile çarpışma yalnızca bu toprak kendine özgü karakterinin dışına çıktığı ve içeriğinin kategorilerde kavranması ve onlara bağımlı kılınması gerektiği, ama bunlar Kavrama dek götürülmediği ve İdeada tamamlanmadığı düzeye dek ortaya çıkar.

Evrensel bilimsel kültürün anlağı sonlu kavramın yolunda gerçeklik ile hiçbir dolaylılığın olanaklı olmadığını bulduğu zaman, bu önemli olumsuz sonuç genellikle dolaysızca onda yatanın karşıtı olan bir vargıya götürür. Daha açık bir deyişle, o kanı sonlu ilişkilerin bilgiden uzaklaştırılmasını sağlamak yerine, dahaçok kategorilerin araştırılmasına yönelik ilgiyi ve onların uygulanmasında dikkati ve özeni ortadan kaldırmıştır. Kategorilerin kullanımı, bir umutsuzluk durumunda olduğu gibi, yalnızca daha da yüzsüz, bilinçsiz ve eleştiriden yoksun olmuştur. Sonlu kategorilerin gerçeklik için yetersizliğinin kendisi ile birlikte nesnel bilginin olanaksızlığını getirdiği yolundaki yanlış anlamadan, duyguya ve öznel sanıya dayalı konuşmanın ve karşı-konuşmanın aklanması sonucu doğar. Tanıtlamaların yerini inancalar ve anlatılar alır ki, bunlar ne denli arı sayılırsa eleştirel olmaktan o denli uzak olan bilinçte bulunan olgular üzerine kurulur. *'Dolaysızlık'* gibi öyle yavan bir kategori, daha öte araştırılmaksızın, tinin en yüksek gereksinimlerine temel yapılır ve bunlar ona göre karara bağlanır. Özellikle dinsel nesnelerin ele alındığı yerde felsefeciliğin kesinlikle bir yana atıldığı görülür, sanki bu yolla tüm kötülük yasaklanacak ve yanılgıya ve aldanmaya karşı güvence kazanılacakmış gibi. Gerçekliğin araştırılması o zaman herhangi bir yerden ve sıradan uslamlama yoluyla türetilen varsayımlar üzerinde sahnelenir, e.d. öz ve görüngü, zemin ve sonuç, neden ve etki ve benzerleri gibi sıradan düşünme-belirlenimlerinin kullanımı yoluyla ve

Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur insofern ein, als dieser Boden aus seinem eigentümlichen Charakter tritt und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.

Das wichtige negative Resultat, in welchem sich der Verstand der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung befindet, daß auf dem Wege des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der Wahrheit möglich sei, pflegt nämlich die entgegengesetzte Folge von der zu haben, welche unmittelbar darin liegt. Jene Überzeugung hat nämlich das Interesse an der Untersuchung der Kategorien und die Aufmerksamkeit und Vorsicht in der Anwendung derselben vielmehr aufgehoben, statt die Entfernung der endlichen Verhältnisse aus dem Erkennen zu bewirken; der Gebrauch derselben ist, wie in einem Zustande der Verzweiflung, nur um so unverhohlener, bewußtloser und unkritischer geworden. Aus dem Mißverstande, daß die Unzureichendheit der endlichen Kategorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis mit sich bringe, wird die Berechtigung, aus dem Gefühle und der subjektiven Meinung zu sprechen und abzusprechen, gefolgert, und an die Stelle des Beweisens treten Versicherungen und die Erzählungen von dem, was sich in dem Bewußtsein für Tatsachen vorfinden, welches für um so reiner gehalten wird, je unkritischer es ist. Auf eine so dürre Kategorie, wie die *Unmittelbarkeit* ist, und ohne sie weiter zu untersuchen, sollen die höchsten Bedürfnisse des Geistes gestellt und durch sie entschieden sein. Man kann, besonders wo religiöse Gegenstände abgehandelt werden, finden, daß dabei ausdrücklich das Philosophieren beiseite gelegt wird, als ob hiermit alles Übel verbannt und die Sicherung gegen Irrtum und Täuschung erlangt wäre, und dann wird die Untersuchung der Wahrheit aus irgendwoher gemachten Voraussetzungen und durch Räsonnement veranstaltet, d. i. im Gebrauch der gewöhnlichen Denkbestimmungen von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung

und so fort, und in dem üblichen Schließen nach diesen und den anderen Verhältnissen der Endlichkeit vorgenommen. »Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben«[1], und das Böse ist neunmal schlimmer als vorher, weil sich ihm ohne allen Verdacht und Kritik anvertraut wird; und als ob jenes Übel, das entfernt gehalten wird, die Philosophie, etwas anderes wäre als die Untersuchung der Wahrheit, aber mit Bewußtsein über die Natur und den Wert der allen Inhalt verhindenden und bestimmenden Denkverhältnisse.

Das schlimmste Schicksal hat dabei die Philosophie selbst unter jenen Händen zu erfahren, wenn sie sich mit ihr zu tun machen und sie teils auffassen, teils beurteilen. Es ist das *Faktum* der physischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird. Dieses Auffassen hat jedoch für sich den Sinn, erst das Faktum zu einem Gewußten zu erheben, und die Schwierigkeit liegt in diesem Übergange von der Sache zur Erkenntnis, welcher durch Nachdenken bewirkt wird. Diese Schwierigkeit ist bei der Wissenschaft selbst nicht mehr vorhanden. Denn das Faktum der Philosophie ist die schon zubereitete Erkenntnis, und das Auffassen wäre hiermit nur ein *Nachdenken* in dem Sinne eines *nachfolgenden* Denkens; erst das Beurteilen erforderte ein Nachdenken in der gewöhnlichen Bedeutung. Allein jener unkritische Verstand beweist sich ebenso ungetreu im nackten Auffassen der bestimmt ausgesprochenen Idee, er hat so wenig Arges oder Zweifel an den festen Voraussetzungen, die er enthält, daß er sogar unfähig ist, das bare Faktum der philosophischen Idee nachzusprechen. Dieser Verstand vereinigt wunderbarerweise das Gedoppelte in sich, daß ihm an der Idee die völlige Abweichung und selbst der ausdrückliche Widerspruch gegen seinen Gebrauch der Kategorien auffällt und daß ihm zugleich kein Verdacht kommt, daß eine andere Denkweise vorhanden sei und ausgeübt werde als die seinige und er hiermit anders

[1][vgl. *Faust*, i. Teil, Hexenküche, V. 2509: »Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben.«]

onlara ve daha başka sonluluk ilişkilerine göre yapılan kötü çıkarsamalar yoluyla yerine getirilir. "Kötülükten kurtulmuşlar, ama kötü olanlar geriye kalmıştır,"[1] ve kötülük öncekinden dokuz kat daha berbattır çünkü ona hiçbir kuşku ve eleştiri olmaksızın güvenilir; ve sanki uzakta tutulan o kötülük, felsefe, gerçekliğin, ama tüm içeriği bağlayan ve belirleyen düşünme-ilişkilerinin doğasının ve değerinin bilinci ile araştırılmasından başka birşeymiş gibi.

Ama felsefenin kendisi en kötü yazgıya ona karışmayı ve bir yandan onu yorumlarken öte yandan onu ölçüp biçmeyi iş edinen ellerden uğrar. Fiziksel ya da tinsel, ama ayrıca ve özellikle dinsel dirilik *olgusu* [*Faktum*] da onu ayrımsamaya yeteneksiz derin-düşünce tarafından biçimsizleştirilir. Ve gene de bu ayrımsama bile kendi için ilkin olguyu bilinen birşeye yükseltme anlamını taşır, ve güçlük olgudan [*Sache*] bilgiye derin-düşünme yoluyla ortaya çıkarılan bu geçişte yatar. Bu güçlük bilimin kendisinde bundan böyle bulunmaz. Çünkü felsefenin olgusu daha şimdiden hazır olan bilgidir, ve ayrımsama böylelikle yalnızca *arkadan-gelen* bir düşünmenin anlamında bir *derin-düşünme* olacaktır. Yalnızca değerlendirme olağan anlamda bir derin-düşünmeyi gerektirir. Ama o eleştirel-olmayan anlak belirli olarak anlatılan İdeanın çıplak ayrımsanmasında kendini bağlılıktan eşit ölçüde uzak olarak tanıtlar; kapsadığı katı varsayımlar üzerine güvensizlikten ve kuşkudan öylesine uzaktır ki felsefi İdeanın çıplak olgusunu yinelemeye bile yeteneksizdir. Bu anlak hayret verici bir biçimde şu çifte yaklaşımı kendi içinde birleştirir: Onun için İdeada onun kategorileri kullanımından tam bir sapma ve giderek ona karşı kesin bir çelişki vardır, ve aynı zamanda onunkinden başka bir düşünme yolunun olabileceği ve uygulanabileceği ve burada

[1][*Faust*, I. Bölüm, Cadılar mutfağı, V. 2509: "Kötülükten kurtulmuşlardır, geriye kötüler kalır."]

düşünmesinde başka türlü davranması gerekeceği gibi birşeyden kuşkulanmaz. Böyle bir yolda olan şey hemen kurgul felsefenin İdeasının ona ilişkin soyut tanımda saptanması, ve bunun bir tanımın kendi için açık ve kesin görünmesi gerektiği ve düzenleyicisini ve denek taşını yalnızca varsayılan tasarımlarda bulduğu sanısı içinde, en azından tanımın anlamının, tıpkı onun zorunlu tanıtlaması gibi, yalnızca gelişiminde ve bundan sonuç olarak ortaya çıkışında yattığının bilgisizliği içinde yapılmasıdır. Şimdi, daha tam olarak, İdeanın genel olarak *somut tinsel* birlik olmasına karşın, anlak kavram-belirlenimlerini yalnızca *soyutlukları* ve böylece tek-yanlılıkları ve sonlulukları içinde yorumlamaktan oluştuğu için, o birlik soyut ve tinden yoksun bir özdeşliğe çevrilir ki, onda böylelikle hiçbir ayrım bulunmaz, ama herşey, başkaları arasında giderek İyi ve Kötü bile birdir. Bu nedenle kurgul felsefe için *özdeşlik-dizgesi* ya da *özdeşlik-felsefesi* adı daha şimdiden kabul edilen bir ad olmuştur. Eğer biri inanç-kabulünü "Baba Tanrıya, göğün ve yerin Yaratıcısına inanırım," biçiminde yapıyorsa, başka birinin bu ilk bölümden inanç-kabulünde bulunan kişinin göğün Yaratıcısı Tanrıya inandığı, *öyleyse* yeri yaratılmamış ve özdeği ilksiz-sonsuz gördüğü sonucunu çıkarması şaşırtıcı olacaktır. O kişinin inanç-kabulünde göğün Yaratıcısı Tanrıya inandığını bildirmiş olması olgusu doğrudur, ve gene de olgu, başkalarının yorumladığı biçimiyle, bütünüyle yanlıştır; öylesine yanlıştır ki, bu örnek inanılmaz ve önemsiz olarak görülmelidir. Ve gene de felsefi İdeanın ayrımsanmasında olan şey bu zoraki yarıya-bölmedir, ve bunu kurgul felsefenin ilkesi olduğu inancası verilen o özdeşliğin nasıl bir yapıda olduğunun yanlış anlaşılmaması için sunulan belirtik bilgilendirme ve ilgili çürütme izler, buna göre öznenin nesneden, benzer olarak sonlunun sonsuzdan vb. *ayrı* olduğu söylenir, sanki somut tinsel birlik kendi içinde belirlenimden yoksunmuş ve kendisi ayrımı

als sonst denkend sich hier verhalten müsse. Auf solche Weise geschieht es, daß sogleich die Idee der spekulativen Philosophie in ihrer abstrakten Definition festgehalten wird, in der Meinung, daß eine Definition für sich klar und ausgemacht erscheinen müsse und nur an vorausgesetzten Vorstellungen ihren Regulator und Prüfstein habe, wenigstens in der Unwissenheit, daß der Sinn wie der notwendige Beweis der Definition allein in ihrer Entwicklung und darin liegt, daß sie aus dieser als Resultat hervorgeht. Indem nun näher die Idee überhaupt die *konkrete, geistige* Einheit ist, der Verstand aber darin besteht, die Begriffsbestimmungen nur in ihrer *Abstraktion* und damit in ihrer Einseitigkeit und Endlichkeit aufzufassen, so wird jene Einheit zur abstrakten geistlosen Identität gemacht, in welcher hiermit der Unterschied nicht vorhanden, sondern *alles eins*, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sei. Für spekulative Philosophie ist daher der Name *Identitätssystem, Identitätsphilosophie* bereits zu einem rezipierten Namen geworden. Wenn jemand sein Glaubensbekenntnis ablegte: »Ich glaube an Gott den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde«, so würde man sich wundern, wenn ein andererschon aus diesem ersten Teile herausbrächte, daß der Bekenner an Gott den Schöpfer des Himmels glaube, *also* die Erde für nicht geschaffen, die Materie für ewig halte. Das Faktum ist richtig, daß jener in seinem Bekenntnis ausgesprochen hat, er glaube an Gott den Schöpfer des Himmels, und doch ist das Faktum, wie es vom anderen aufgefaßt worden, vollkommen falsch; so sehr, daß dies Beispiel für unglaublich und für trivial angesehen werden muß. Und doch ist der Fall mit dem Auffassen der philosophischen Idee diese gewaltsame Halbierung, so daß, um es nicht mißverstehen zu können, wie die Identität, welche der Versicherung nach das Prinzip der spekulativen Philosophie sei, beschaffen sei, die ausdrückliche Belehrung und respektive Widerlegung folgt, etwa daß das Subjekt vom Objekt *verschieden* sei, ingleichen das Endliche vom Unendlichen usf., als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht

selbst den Unterschied *in sich enthielte*, als ob irgendein Mensch es nicht wüßte, daß das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verschieden sei, oder die Philosophie, in ihre Schulweisheit sich vertiefend, daran zu erinnern wäre, daß es außer der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verschiedenheit etwas Bekanntes sei.

Indem die Philosophie in Beziehung auf die ihr nicht bekannt sein sollende Verschiedenheit bestimmter so verunglimpft wird, daß in ihr damit auch der Unterschied des Guten und Bösen wegfalle, so pflegt gern die Billigkeit und Großmut geübt zu werden, daß zugestanden wird, 'daß die Philosophen in ihren Darstellungen die verderblichen Folgerungen, die mit ihrem Satze *verbunden* seien, nicht immer (— also doch vielleicht auch deswegen nicht, weil diese Folgerungen nicht ihnen angehören —) entwickelnd'.[1] Die

[1]Worte Herrn *Tholucks* in der *Blutensammlung aus der morgenländischen Mystik* [Berlin 1825], S. 13. Auch der tief fühlende Tholuck läßt sich daselbst verleiten, der gewöhnlichen Heerstraße des Auffassens der Philosophie zu folgen. Der Verstand könne, sagt er, nur auf folgende zwei Arten schließen: entweder gebe es einen alles bedingenden Urgrund, so liege auch der letzte Grund meiner selbst in ihm, und mein Sein und freies Handeln seien nur Täuschung; oder bin ich wirklich ein vom Urgrunde verschiedenes Wesen, dessen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt wird, so ist der Urgrund kein absolutes, alles bedingendes Wesen, also gebe es keinen unendlichen Gott, sondern eine Menge Götter usf. Zu dem ersteren Satze sollen sich alle tiefer und schärfer denkenden Philosophen bekennen (ich wüßte eben nicht, warum die erstere Einseitigkeit tiefer und schärfer sein solle als die zweite); die Folgen, die sie obenerwähntermaßen jedoch nicht immer entwickeln, seien, 'daß auch der sittliche Maßstab des Menschen kein absolut wahrer ist, sondern *eigentlich* (ist vom Verf. selbst unterstrichen) Gut und Böse gleich und nur dem Schein nach verschieden sei'. Man würde immer besser tun, über Philosophie gar nicht zu sprechen, solange man bei aller Tiefe des Gefühls noch so sehr in der Einseitigkeit des Verstandes befangen ist, um nur von dem *Entweder-Oder* eines Urgrundes, in dem das individuelle Sein und dessen Freiheit nur eine Täuschung, und der absoluten Selbständigkeit der Individuen zu wissen und von dem *Weder-Noch* dieser beiden Einseitigkeiten des, wie es Herr Tholuck nennt, gefährlichen Dilemmas nichts in Erfahrung gebracht zu haben. Zwar spricht er S. 14 von solchen Geistern, und diese seien die eigentlichen Philosophen, welche den zweiten Satz (dies ist doch wohl dasselbe, was vorher der erste Satz hieß) annehmen und den Gegensatz von *unbedingtem* und bedingtem Sein durch das *indifferente Ursein*, in welchem alle beziehungsweisen Gegensätze sich durchdringen, aufheben.

kendi içinde kapsamıyormuş gibi, ve sanki her insan öznenin nesneden, sonsuzun sonludan ayrı olduğunu bilmiyormuş, ya da sanki kenindini okul bilgeliğine gömen felsefeye okulun dışında o ayrımı tanıdık birşey olarak alan bir bilgeliğin bulunduğu anımsatılmalıymış gibi.

Felsefe onun için tanıdık olmaması gereken ayrım ile bağıntı içinde daha belirli olarak öylesine küçük düşürülür ki, onda bu nedenle iyi ve kötü arasındaki ayrımın yittiği bile söylenir. Gene de genellikle haktanır ve yücegönüllü kimileri memnuniyetle 'felsefecilerin her zaman açımlamalarında önermeleri ile *bağlanmış* yıkıcı sonuçlar geliştirmediklerini'[1] (— ama belki

[1]Herr Tholuck'ın *Batı Gizemciliğinden Çiçek Demetleri*'ndeki [Berlin, 1825] sözleri, s. 13. Giderek derin duyarlığına karşın Tholuck bile felsefeyi yorumlamanın alışıldık ana yolunu izleme ayartmasına izin verir. Anlak, der, ancak şu iki türde çıkarsamalar yapabilir: Ya herşeyi koşullandıran bir kök-zemin vardır, öyle ki benim kendi en son zeminim bile onda yatar ve varlığım ve özgür davranışım yalnızca bir aldanmacadır; ya da edimsel olarak bir kök-zeminden ayrı bir varlığımdır ve bunun davranışları kök-zemin tarafından koşullandırılmaz ve ortaya çıkarılmaz, böylece kök-zemin herşeyi koşullandıran salt bir varlık değildir, öyleyse sonsuz bir Tanrı değil ama bir tanrılar çokluğu vardır, vb. Tüm daha derin ve daha keskin düşünen felsefecilerin birinci önermeyi kabul etmeleri gerekir (niçin birinci tek-yanlılığın ikinciden daha derin ve daha keskin olması gerektiğini tam olarak bilemeyeceğim); ama, yukarıda değinildiği gibi her zaman geliştirilmeseler de, sonuçlar şunlardır: 'İnsanın törel ölçünü bile salt ık olarak doğru bir ölçün değildir; ama *aslında* (vurgu yazarın kendisi tarafından) iyi ve kötü aynıdır ve yalnızca görünüşe göre ayrıdır.' Duygunun tüm derinliğine karşın, anlağın tek-yanlılığına yakalandığı sürece birinin felsefe üzerine hiç konuşmaması her zaman daha iyi olacaktır, çünkü o zaman yalnızca ya bireysel varlığı ve onun özgürlüğünü salt bir aldanmacaya indiren bir kök-zeminin *'Ya—Ya da'sını*, ya da bireylerin salt ık kendine-yeterliğini bilecek, ve Herr Tholuck'un 'tehlikeli ikilem' dediği bu iki tek-yanlılığın *'Ne—Ne de'si* üzerine hiçbir deneyim edinmeyecektir. Sayfa 14'te hiç kuşkusuz böyle tinlerden söz eder ki, bunlar asıl felsefeciler olacaklardır ve ikinci önermeyi (bu gene de hiç kuşkusuz yukarıda birinci önermenin demek istediği şey ile aynıdır) kabul eder

de bu sonuçlar açımlamalarına ait olmadığı için —) kabul ederler. Felsefe ona gösterilen bu şefkati küçümsemelidir, çünkü ahlaksal aklama için böyle şefkate ancak ilkelerinin edimsel vargıları üzerine içgörüden yoksun

Philosophie muß diese Barmherzigkeit, die man ihr angedeihen lassen will, verschmähen, denn sie bedarf derselben ebensowenig zur moralischen Rechtfertigung, als es ihr an der Einsicht in die wirklichen Konsequenzen ihrer Prinzipien

ve *koşulsuz* ve koşullu varlıklar arasındaki karşıtlığı tüm bağıntılı karşıtlıkları birbirine kaynaştıran *ayrımsız kök-varlık* yoluyla ortadan kaldırırlar. Ama Herr Tholuck bu yolda konuşurken içine karşıtlığın yayılması gereken kök-varlığın ve tek-yanlılığının ortadan kaldırılması gereken o koşulsuz varlığın bütünüyle aynı olduklarına dikkat etmemiş midir? Böylece bir solukta o tek-yanlının tam olarak bu aynı tek-yanlıda ortadan kaldırılmasını ve öyleyse tek-yanlılığın ortadan kaldırılması yerine sürdürülmesini dile getirdiğini görmemiş midir? Eğer biri *tinlerin* ne yapığını söylemeyi isterse, o zaman olguyu tin ile ayrımsayabilmelidir; yoksa elinin altında olgu yanlışlanmış olur. — Bunun dışında, biraz ayrıntılı olarak belirtebilirim ki, burada ve daha sonra Herr Tholuck'ın felsefe tasarımı üzerine söylenenler deyim yerindeyse *bireysel olarak* onun hakkında söylenemez ve söylenmemesi gerekir; aynı şey yüzlerce kitapta, ve başkaları arasında özellikle tanrıbilimcilerin önsözlerinde okunur. Herr Tholuck'un açımlamasına değinmemin nedeni bir yandan raslantısal olarak hemen elimin alında bulunması, öte yandan yazılarını anlak-tanrıbiliminin bütünüyle öte yanına koyuyor görünen duygu derinliğinin anlam derinliğinin çok yakınında durmasıdır; çünkü o derinliğin temel belirlenimi (koşulsuz-varlık ya da bu türden bir soyutlama olmayan *uzlaşma*) kurgul İdea olan ve onun düşüncede anlatığı içeriğin kendisidir — bir içerik ki, o derin anlam tarafından en azından İdeada yanlış anlaşılmamalıdır.

Ama yazılarında, her yerde olduğu gibi giderek burada bile, Herr Tholuck kendini *panteizm* üzerine olağan söylentilerin arasına bırakır, ki bu konuyu *Ansiklopedi*'nin son Notunda [§ 573'e] ayrıntılı olarak ele aldım. Burada yalnızca Herr Tholuck'un içine düştüğü kendine özgü beceriksizliğe ve çarpıtmaya dikkati çekiyorum. Sözde felsefi ikileminin bir yanına kök-zemini koyar ve daha sonra (s. 33, 38) onu panteistik olarak belirtirken, öteki yanı Sozinianlar, Pelagianlar ve popüler felsefecilerin yanı olarak karakterize eder, öyle ki onda 'bir sonsuz Tanrı değil ama *büyük bir sayıda* tanrı vardır, yani sözde kök-zeminin yanısıra ondan ayrı olan ve kendi *varlıkları* ve edimleri bulunan *tüm* özlerin sayısı [kadar].' Gerçekte bu yanda yalnızca büyük bir sayıda tanrı yoktur, ama *herşey* (sonlu herşey burada kendi *varlığı* olan olarak geçerlidir) *tanrıdır;* bu yanda Herr Tholuck böylelikle gerçekte kesin olarak kendi *kamutanrıcılığını, panteizmini* bulur, birinci yanda değil, çünkü onun Tanrısını açıkça *tek* kök-zemin yapar ve orada böylece yalnızca *monoteizm* vardır.

Bemerkte denn aber Herr Tholuck, indem er so spricht, nicht, daß das indifferente Ursein, in welchem der Gegensatz sich durchdringen soll, mit jenem unbedingten Sein, dessen Einseitigkeit aufgehoben werden sollte, ganz dasselbe ist und daß er so in einem Atemzug das Aufheben jenes Einseitigen in einem solchen, welches genau eben dieses Einseitige ist, also statt des Aufhebens das Bestehenlassen der Einseitigkeit ausspricht? Wenn man das sagen will, was *Geister* tun, so muß man mit Geist das Faktum auffassen vermögen; sonst ist unter der Hand das Faktum falsch geworden. — Übrigens bemerke ich zum Überfluß, daß, was hier und weiterhin über Herrn Tholucks Vorstellung von der Philosophie gesagt ist, sozusagen nicht *individuell* über ihn sein kann und soll; man liest dasselbe in hundert Büchern, unter anderem besonders in den Vorreden der Theologen. Herrn Tholucks Darstellung habe ich angeführt, teils weil sie mir zufällig am nächsten, teils weil das tiefe Gefühl, das seine Schriften auf die ganz andere Seite von der Verstandes-Theologie zu stellen scheint, dem Tiefsinn am nächsten steht; denn die Grundbestimmung desselben, die *Versöhnung*, die nicht das unbedingte Ursein und dergleichen Absurdum ist, ist der Gehalt selbst, der die spekulative Idee ist und den sie denkend ausdrückt, — ein Gehalt, den jener tiefe Sinn am wenigsten in der Idee verkennen müßte.

Aber es geschieht Herrn Tholuck ebendaselbst wie überall anderwärts in seinen Schriften, sich auch in das gang und gäbe Gerede von dem *Pantheismus* gehen zu lassen, worüber ich in einer der letzten Anmerkungen [zu § 573] der Enzyklopädie weitläufiger gesprochen habe. Ich bemerke hier nur die eigentümliche Ungeschicklichkeit und Verkehrung, in die Herr Tholuck verfällt. Indem er auf die eine Seite seines vermeintlich philosophischen Dilemmas den Urgrund stellt und dieselbe nachher S. 33, 38 als pantheistisch bezeichnet, so charakterisiert er die andere als die der Sozinianer, Pelagianer und Popularphilosophen so, daß es auf derselben 'keinen unendlichen Gott, sondern eine *große Anzahl* Götter gebe, nämlich die Zahl *aller* derer Wesen, die von dem sogenannten Urgründe verschieden sind und ein eignes *Sein* und Handeln haben, nebst jenem sogenannten Urgrunde'. In der Tat gibt es so auf dieser Seite nicht bloß eine große Anzahl von Göttern, sondern *Alles* (alles Endliche gilt hier dafür, ein eigenes *Sein* zu haben) *sind Götter;* auf dieser Seite hat Herr Tholuck hiermit in der Tat seine *Allesgötterei*, seinen *Pantheismus* ausdrücklich, nicht auf der ersten, zu deren Gott er ausdrücklich den *einen* Urgrund macht, wo somit nur *Monotheismus* ist.

gebrechen kann und sowenig sie es an den ausdrücklichen Folgerungen ermangeln läßt. Ich will jene angebliche Folgerung, nach welcher die Verschiedenheit von Gut und Böse zu einem bloßen Scheine gemacht werden soll, kurz beleuchten, mehr um ein Beispiel der Hohlheit solchen Auffassens der Philosophie zu geben, als diese zu rechtfertigen. Wir wollen zu diesem Behuf selbst nur den Spinozismus vornehmen, die Philosophie, in welcher Gott nur als *Substanz* und nicht als Subjekt und Geist bestimmt wird. Dieser Unterschied betrifft die *Bestimmung* der Einheit; hierauf kommt es allein an, doch wissen von dieser *Bestimmung*, obgleich sie Faktum ist, diejenigen nichts, welche die Philosophie Identitätssystem zu nennen pflegen und gar den Ausdruck gebrauchen mögen, daß nach derselben *alles eins und dasselbe*, auch Gut und Böse *gleich* sei, — welches alles die schlechtesten Weisen der Einheit sind, von welchen in spekulativer Philosophie die Rede nicht sein, sondern nur ein noch barbarisches Denken bei Ideen Gebrauch machen kann. Was nun die Angabe betrifft, daß in jener Philosophie *an sich* oder *eigentlich* die Verschiedenheit von Gut und Böse nicht gelte, so ist zu fragen, was denn dies »*eigentlich*« heiße? Heißt es die Natur Gottes, so wird doch nicht verlangt werden, daß in dieselbe das Böse verlegt werde; jene substantielle Einheit ist das Gute selbst; das Böse ist nur Entzweiung; in jener Einheit ist hiermit nichts weniger als eine Einerleiheit des Guten und des Bösen, das letztere vielmehr ausgeschlossen. Damit ist in Gott als solchem ebensowenig der Unterschied von Gut und Böse; denn dieser Unterschied ist nur im Entzweiten, einem solchen, in welchem das Böse selbst ist. Weiter kommt nun im Spinozismus auch der Unterschied vor: *der Mensch verschieden von Gott*. Das System mag nach dieser Seite theoretisch nicht befriedigen; denn der Mensch und das Endliche überhaupt, mag es nachher auch zum Modus herabgesetzt werden, *findet* sich in der Betrachtung nur *neben* der Substanz ein. Hier nun, im Menschen, wo der Unterschied existiert, ist es, daß derselbe auch wesentlich als der Unterschied des Guten und Bösen existiert, und hier nur ist es, wo er *eigentlich* ist, denn hier ist nur die eigentümliche Bestimmung

olabileceği kadar ve kesin sonuçlarını gözden kaçırabileceği kadar gereksinimi vardır. Burada kısaca iyi ve kötü ayrımını salt bir yanılsamaya çevirdiği ileri sürülen bir vargı üzerine ışık düşürmek, ve bunu felsefeyi aklamaktan çok onu böyle yorumlamanın kofluğunun bir örneğini verebilmek için yapmak istiyorum. Bu amaçla yalnızca Spinozacılığı, Tanrıyı Özne ve Tin olarak değil ama yalnızca *Töz* olarak belirleyen felsefeyi ele alacağız. Bu ayrım birlik *belirlenimini* ilgilendirir; önemli olan yalnızca budur, ve gene de felsefeyi genellikle özdeşlik-dizgesi olarak adlandıranlar bir olgu olmasına karşın bu *belirlenimi* bilmezler, ve giderek bu felsefeye göre *herşeyin bir ve aynı*, aslında iyi ve kötünün de *aynı* olduğu anlatımını bile kullanabilirler, — ki bunların tümü de birliğin en kötü tipleridir, kurgul felsefede söz konusu bile olamazlar, ve ancak henüz barbarca bir düşünme yolu onları İdea ile ilgili olarak kullanabilir. O felsefede iyi ve kötü ayrımının *kendinde* ya da *aslında* geçerli olmadığı bildirimi söz konusu olduğunda, burada bu *"aslında"nın* ne demek olduğunu sormak gerekir. Eğer Tanrının doğası demekse, ona kötünün yerleştirilmesi istenmeyecektir; o tözsel birlik İyinin kendisidir; Kötü yalnızca bölünmedir; o birlikte öyleyse ne olursa olsun iyinin ve kötünün aynılığı bulunmaz; tersine, kötü dışlanır. Buna göre genel olarak Tanrıda iyinin ve kötünün ayrımı da bulunamaz; çünkü bu ayrım yalnızca ikiye bölünende, kötünün kendisini içerende vardır. Dahası, Spinozacılıkta ayrım da bulunur: *İnsan Tanrıdan ayrıdır*. Dizge bu yana göre kuramsal olarak doyurucu olmayabilir; çünkü insan ve genel olarak sonlu, daha sonra kipe indirgense de, irdelemede yalnızca Tözün *yanısıra bulunur*. Şimdi burada, ayrımın varolduğu insanda, ayrım özsel olarak iyinin ve kötünün ayrımı olarak da varolur, ve yalnızca burada ayrım *asıl olarak* vardır, çünkü ona özgü ayrım yalnızca burada bulunur.

Eğer Spinozacılık durumunda yalnızca Töz göz önüne alınırsa, o zaman onda hiç kuşkusuz iyinin ve kötünün ayrımı yoktur, ama kötü, tıpkı sonlu olan ve genel olarak dünya gibi (aşağıda § 50 Not), bu duruş noktasında *hiçbir biçimde yoktur*. Ama eğer bu dizgede bile yalnızca insanı ve insanın Töz ile ilişkisini gören ve iyiden ayrı olarak kötü olana yer verebilen biricik bakış açısını göz önüne alırsak, o zaman dizgenin ahlaksal vargıları üzerine konuşabilmek için *Törebilim*'in onları, duyguları, insan köleliğini ve insan özgürlüğünü ele alan bölümlerine bakmamız gerekir. Hiç kuşkusuz ilkesi arı Tanrı sevgisi olan bu ahlaksal yanın yüksek arılığı üzerine tıpkı ahlaksalın bu arılığının dizgenin bir sonucu olduğunu kabul edebilmesi gibi ikna olabiliriz. Lessing kendi gününde insanların Spinoza'dan ölü bir köpekten kaçınır gibi kaçındıklarını söylüyordu; yakın zamanlarda Spinozacılığa ve genel olarak kurgul felsefeye daha iyi davranıldığı söylenemez, çünkü açıktır ki bu sorunlar üzerine ders verenler ve yargıda bulunanlar olguları doğru olarak kavramak ve doğru olarak anlatıp açımlamak için bile sıkıntıya girmezler. Bu dürüstülüğün en azı olacaktır, ve felsefe gene de her durumda bunu isteyebilmelidir.

Felsefe tarihi *düşüncelerin* nesneleri olan Saltık üzerine buluşlarının tarihidir. Böylece örneğin Sokrates'in Platon tarafından ve özellikle Aristoteles tarafından geliştirilen ve belirlenen *erek* belirlenimini keşfettiği söylenebilir. Brucker'in felsefe tarihi[1] yalnızca dışsal tarihsel yan açısından değil ama düşüncelerin sunumu açısından da eleştirel olmaktan öylesine uzaktır ki eski Yunan felsefecilerinden onların *filosofemleri* olarak yirmi, otuz ya da daha çok tümcenin alıntılandığını bulsak bile, hiç biri onlara ait değildir. Bunlar Brucker'in zamanının

[1]Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1742-1744, 5 cilt; yeni yayın 1766, *Appendix* 1767.

desselben. Hat man beim Spinozismus nur die Substanz vor Augen, so ist in ihr freilich kein Unterschied des Guten und Bösen, aber darum, weil das Böse, wie das Endliche und die *Welt* überhaupt (s. § 50 Anm. S. 132), auf diesem Standpunkte *gar nicht ist*. Hat man aber den Standpunkt vor Augen, auf welchem in diesem Systeme auch der Mensch und das Verhältnis des Menschen zur Substanz vorkommt und wo nur das Böse im Unterschied desselben vom Guten seine Stelle haben kann, so muß man die Teile der Ethik nachgesehen haben, welche von demselben, von den Affekten, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit handeln, um von den moralischen Folgerungen des Systems erzählen zu können. Ohne Zweifel wird man sich von der hohen Reinheit dieser Moral, deren Prinzip die lautere Liebe Gottes ist, ebensosehr als davon überzeugen, daß diese Reinheit der Moral Konsequenz des Systems ist. *Lessing* sagte zu seiner Zeit: die Leute gehen mit Spinoza wie mit einem toten Hunde um: man kann nicht sagen, daß in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit spekulativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß diejenigen, welche davon referieren und urteilen, sich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu fassen und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dies das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fordern.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. So hat z. B. Sokrates, kann man sagen, die Bestimmung des *Zwecks* entdeckt, welche von Platon und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist. *Bruckers* Geschichte der Philosophie[1] ist so unkritisch, nicht nur nach dem Äußerlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken, daß man von den älteren griechischen Philosophen zwanzig, dreißig und mehr Sätze als deren Philosopheme aufgeführt findet, von denen ihnen kein einziger angehört. Es sind

[1]Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1742-1744, 5 Bde.; neue Aufl. 1766, *Appendix 1767*.

Folgerungen, welche Brucker nach der schlechten Metaphysik seiner Zeit macht und jenen Philosophen als ihre Behauptungen andichtet. Folgerungen sind von zweierlei Art, teils nur Ausführungen eines Prinzips in weiteres Detail herunter, teils aber ein Rückgang zu tieferen Prinzipien; das Geschichtliche besteht eben darin, anzugeben, welchen Individuen eine solche weitere Vertiefung des Gedankens und die Enthüllung derselben angehöre. Aber jenes Verfahren ist nicht bloß darum ungehörig, weil jene Philosophen die Konsequenzen, die in ihren Prinzipien liegen sollen, nicht selbst gezogen und also nur nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sondern vielmehr weil ihnen bei solchem Schließen ein Gehenlassen und ein Gebrauch von Gedankenverhältnissen der Endlichkeit geradezu angemutet wird, die dem Sinne der Philosophien, welche spekulativen Geistes waren, geradezu zuwider sind und die philosophische Idee vielmehr nur verunreinigen und verfälschen. Wenn bei alten Philosophien, von denen uns nur wenige Sätze berichtet sind, solche Verfälschung die Entschuldigung des vermeintlichen richtigen Schließens hat, so fällt sie bei einer Philosophie hinweg, welche ihre Idee selbst teils in die bestimmten Gedanken gefaßt, teils den Wert der Kategorien ausdrücklich untersucht und bestimmt hat, wenn dessenungeachtet die Idee verstümmelt aufgefaßt, aus der Darstellung nur *ein* Moment herausgenommen und (wie die Identität) für die Totalität ausgegeben wird, und wenn die Kategorien ganz unbefangen nach der nächsten besten Weise, wie sie das alltägliche Bewußtsein durchziehen, in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit hereingebracht werden. Die gebildete Erkenntnis der Gedankenverhältnisse ist die erste Bedingung, ein philosophisches Faktum richtig aufzufassen. Aber die Roheit des Gedankens wird ausdrücklich durch das Prinzip des unmittelbaren Wissens nicht nur berechtigt, sondern zum Gesetz gemacht; die Erkenntnis der Gedanken und damit die Bildung des subjektiven Denkens ist sowenig ein unmittelbares Wissen als irgendeine Wissenschaft oder Kunst und Geschicklichkeit.

en kötü metafiziğine göre ürettiği ve o felsefecilere onların önesürümleri olarak yüklediği çıkarsamalardır. Çıkarsamalar iki türdür. Bir bölümü yalnızca bir ilkenin daha öte ayrıntıda geliştirilmesi iken, ikinciler geriye daha derin ilkelere gidiştir; tarihsel yan tam olarak düşüncenin böyle daha öte derinleşmesinin ve bu derinleşmenin orta serilmesinin hangi birey lere ait olduğunu göstermekten oluşur. Ama bu yordam yalnızca o felsefecilerin ilkelerinde yatması gereken vargıları kendilerinin çıkarsamamış ve belirtik olarak bildirmemiş olmaları nedeniyle uygunsuz olmakla kalmaz; ama onların böyle bir çıkarsama yolunda sonlu düşünce-ilişkilerine doğrudan doğruya geçerlik ve kullanım yüklediklerini imlemesinde daha da uygunsuzdur, çünkü bunlar kurgul tindeki felsefecilerin anlayışına bütünüyle aykırıdır ve aslında felsefi İdeayı yalnızca kirletir ve yanlışlarlar. Bize yalnızca birkaç tümceleri iletilen eski felsefeciler durumunda böyle yanlışlamanın doğru çıkarsama olarak amaçlanması gibi bir özrü olsa da, bir yandan İdeasının kendisini belirli düşüncelere koyan, öte yandan kategorilerin değerini belirtik olarak araştıran ve belirleyen bir felsefe durumunda bu özür geçersizdir, çünkü o yaklaşımda herşeye karşın İdea çarpık bir yolda yorumlanır, açımlamadan yalnızca *bir* kıpı (örneğin özdeşlik) seçilerek bütünlüğün yerine geçirilir ve kategoriler tam bir düşüncesizlik ile, el altında bulunan en iyi yola göre, gündelik bilinçteki yaygın tek-yanlılıkları ve gerçekliksizlikleri içinde getirilir. Düşünce-ilişkilerinin eğitimli bilgisi bir felsefi olguyu doğru ayrımsamanın ilk koşuludur. Oysa dolaysız bilmenin ilkesi yoluyla düşüncenin hamlığı yalnızca belirtik olarak aklanmakla kalmaz, ama bir yasa yapılır; düşüncelerin bilgisi ve böylelikle öznel düşünmenin eğitimi olsa olsa herhangi bir bilimin ya da sanat ve becerinin olabileceği kadar bir dolaysız bilme biçimi olabilir.

Din onda gerçekliğin tüm insanlar için, her eğitim düzeyindeki insan için erişilebilir olduğu bilinç biçimidir; gerçekliğin bilimsel bilgisi ise gerçeklik bilincinin tikel bir türüdür ki, onun emeği herkesi değil ama yalnızca bir azınlığı ilgilendirir. *İçerik aynıdır;* ama, Homeros'un dediği gibi, tıpkı kimi şeylerin biri tanrıların dilinde, öteki bir günlük insanın dilinde olmak üzere iki adının olması gibi, o içerik için de iki dil vardır — biri duygunun, tasarımın, ve sonlu kategorilerde ve tek-yanlı soyutlamalarda yuvalanmış düşünmenin dili, öteki somut Kavramın dili. Eğer kişi felsefeyi dinin bakış açısından tartışmayı ve ölçüp biçmeyi isterse, yalnızca bir günlük bilincin dilinin alışkanlığını taşımaktan daha çoğu gerekir. Bilimsel bilginin temeli iç içerik, ona özünlü İdea ve onun tindeki etkin diriliğidir, tıpkı dinin de, daha az olmamak üzere, iyi işlenmiş bir anlık, düşünmeye uyanmış bir tin, gelişmiş içerik olması gibi. En yakın zamanlarda din içeriğinin eğitimli genişliğini giderek daha da yoğunlaştırmış ve kendini dindarlığın ya da duygunun, ve hiç kuşkusuz sık sık çok yoksul ve çıplak içerik sergileyen bir duygunun yeğinliğine geri çekmiştir. Dinin bir *Credosu,* bir öğretisi, bir dizgesel tanrıbilimi olduğu sürece, felsefe tarafından ele alınmasını ve genel olarak felsefenin onunla birleşmesini sağlayacak birşey taşır. Ama bunlar yine modern dindarlığı yakalamış ve salt ayırmayı bilen kötü anlağın bakış açısına göre alınmamalıdır. Onda felsefe ve din öyle bir yolda temsil edilir ki, biri öteki dışlar ya da genel olarak daha sonra ancak dışarıdan birleşecekleri bir yolda ayrılabilir olurlar. Şimdiye dek söylenenlerde imlenen şey gerçekte dinin hiç kuşkusuz felsefe olmaksızın olabilmesine karşın, felsefenin din olmaksızın olamayacağı ve dini kendi içerisinde kapsadığıdır. Gerçek dinin, tinin dininin bu türden bir *Credosu,* bir içeriği olmalıdır; tin özsel olarak bilinçtir, böylelikle [özneye karşı] nesnel kılınmış bir

Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen. *Der Gehalt ist derselbe,* aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den anderen in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs. Wenn man von der Religion aus auch die Philosophie besprechen und beurteilen will, so ist mehr erforderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des übertägigen Bewußtseins zu haben. Das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntnis ist der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüt, ein zur Besinnung erwachter Geist, ausgebildeter Gehalt ist. In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls, und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestiert, zurückgezogen. Solange sie ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als solche sich mit der Religion vereinigen kann. Dies ist jedoch wieder nicht nach dem trennenden, schlechten Verstande zu nehmen, in dem die moderne Religiosität befangen ist und nach welchem sie beide so vorstellt, daß die eine die andere ausschließe oder sie überhaupt so trennbar seien, daß sie sich dann nur von außen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, daß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern diese vielmehr in sich schließt. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muß ein solches Credo, einen Inhalt haben; der Geist ist wesentlich Bewußtsein, somit von dem gegenständlich gemachten

Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst (*qualiert* nur, um einen J. Böhmeschen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das *Denken* macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Tier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit. Die kontrakte, auf das Herz sich punktualisierende Religiosität muß dessen Zerknirschung und Zermürbung zum wesentlichen Momente seiner Wiedergeburt machen; sie müßte aber sich zugleich erinnern, daß sie es mit dem Herzen eines Geistes zu tun hat, der Geist zur Macht des Herzens bestellt ist und diese Macht nur sein kann, insofern er selbst wiedergeboren ist. Diese Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrtum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugnis des Geistes erfolgenden Glauben der *objektiven Wahrheit*, des Inhaltes. Diese Wiedergeburt des Geistes ist unter anderem auch unmittelbar Wiedergeburt des Herzens aus der Eitelkeit des einseitigen Verstandes, auf den es pocht, dergleichen zu wissen, wie daß das Endliche von dem Unendlichen verschieden sei, die Philosophie entweder Vielgötterei oder in scharfdenkenden Geistern Pantheismus sein müsse, usf., — die Wiedergeburt aus solchen jämmerlichen Einsichten, auf welchen die fromme Demut gegen Philosophie wie gegen theologische Erkenntnis hoch herfährt. Verharrt die Religiosität bei ihrer expansions- und damit geistlosen Intensität, so weiß sie freilich nur von dem Gegensatze dieser ihrer bornierten und bornierenden Form gegen die geistige Expansion religiöser Lehre als solcher, wie philosophischer.[1] Nicht nur aber beschränkt

içeriği vardır; duygu olarak, nesnel-olmayan içeriğin kendisidir (J[akop] Böhme'nin bir anlatımı ile, yalnızca *'nite'leşmiştir*) ve yalnızca en alt bilinç basamağında, aslında ruhun hayvanlar ile ortaklaşa taşıdığımız biçimindedir. Ancak *düşünme* hayvanlara da verili olan ruhu Tin yapar, ve Felsefe yalnızca o içerik üzerine, Tin ve Gerçekliği üzerine bir bilinçtir ve ayrıca tini hayvandan ayırdeden ve dine yetenekli kılan özselliğinin şeklinde ve kipindedir. Yoğunlaşan, kendini yürekte noktasallaştıran dinsellik o pişmanlığını ve çilesini yeniden-doğuşunun özsel kıpısı yapmalıdır; ama aynı zamanda anımsaması gerekecektir ki, işi bir tinin yüreği iledir, tin yüreğin gücü olarak atanmıştır ve bu güç yalnızca tin yeniden-doğduğu sürece onun olabilir. Tinin doğal bilgisizlikten olduğu gibi doğal yanılgıdan da bu yeniden-doğuşu bilgilendirme yoluyla ve tinin *nesnel gerçekliğe*, içeriğe tanıklığından doğan inanç yoluyla olur. Tinin bu yeniden-doğuşu, başka şeyler arasında, bir de yüreğin tek-yanlı anlağın kenini-beğenmişliğinden dolaysız yeniclendoğuşudur — bir yeniden-doğuş ki, yürek onun üzerinde direterek onunla nasıl sonlunun sonsuzdan ayrı olduğunu, felsefenin ya politeizm ya da (keskin kavrayışlı tinler için) pantezim olması gerektiğini vb. bildiğini ileri sürer. Bu böyle sefil görüşlerden kurtaran bir yeniden-doğuştur ki, onlara dayanarak dindar alçakgönüllülük felsefeye karşı olduğu gibi tanrıbilimsel bilgiye karşı da büyüklük taslar. Eğer dindarlık genişlikten ve dolayısıyla tinsellikten yoksun yeğinliğinde diretiyorsa, o zaman hiç kuşkusuz yalnızca bu dar-kafalı ve daraltıcı biçiminin genel olarak dinsel olduğu gibi felsefi öğretinin de tinsel genişliği ile karşıtlığını bilmektedir.[1] Ama

[1]Um noch einmal auf Herrn Tholuck zurückzukommen, der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann, so ist der Mangel an einer Lehre in seiner Schrift *Die Lehre von der Sünde*, 2. Aufl. [Hamburg 1825] (die mir soeben unter die Augen gekommen) ausgezeichnet. Es war mir dessen Behandlung der

[1]Bir kez daha pietistik yönelimin coşkulu bir temsilcisi olarak görülebilecek olan Herr Tholuck'a dönersek, *Günah Öğretisi* üzerine (çok yakınlarda gözüme çarpan) yazısında, 2'nci yayım [Hamburg, 1825], bir öğreti eksikliği bütünüyle belirgindir. Büyük bir çabayla toparlanan tarihsel notları için yürekten minnettar

düşünen tin kendini yalnızca daha arı, suçsuz dinsellik ile doyuma sınırlamaz; tersine, o duruş noktası kendinde üzerine-düşünmeden ve uslamlamadan doğan bir sonuçtur; yüzeysel anlağın yardımı ile, kendine aşağı yukarı tüm öğretilerden bu incelikli kurtuluşu sağlamıştır, ve ona bulaşmış olan düşünmeyi coşkuyla felsefenin karşısına çıkararak, kendini zorla soyut bir duygu-durumunun içeriksiz doruğunda sürdürür. — Herr Franz von Baader'in *Fermenta Cognitionis*'te, 5. Cilt [1823], Önsöz s. ix s., dindarlığın böyle bir şeklini salık verirken kullandığı sözleri aktarmadan yapamayacağım.

"Din ve öğretileri için bilim yanından özgür bir araştırma üzerine ve böylelikle gerçek kanı üzerine dayalı bir saygı sağlanmadıkça," der, "siz dindar ve dindar-olmayan ruhlar tüm buyruklarınız ve yasaklarınız

der denkende Geist sich nicht auf die Befriedigung in der reineren, unbefangenen Religiosität, sondern jener Standpunkt ist an ihm selbst ein aus Reflexion und Räsonnement hervorgegangenes Resultat; es ist mit Hilfe oberflächlichen Verstandes, daß er sich diese vornehme Befreiung von so gut als aller Lehre verschafft hat, und indem er das Denken, vom dem er angesteckt ist, zum Eifern gegen Philosophie gebraucht, ist es, daß er sich auf der dünnen inhaltslosen Spitze eines abstrakten Gefühlszustandes gewaltsam erhält. — Ich kann mich nicht enthalten, die Paränesis des Herrn *Franz von Baader* über eine solche Gestaltung der Frömmigkeit auszugsweise anzuführen, aus den *Fermenta Cognitionis*, 5. Heft [1823], Vorr. S. IX f.

»Solange«, sagt er, »der Religion, ihren Doktrinen, nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin auf wahrhafte Überzeugung gegründete Achtung verschafft worden sein wird, ... so

olduğum *Geç Doğunun Kurgul Üçlülük Öğretisi* üzerine yazısında [Berlin, 1826] dikkatimi çeken şey Üçlülük Öğretisini ele alışı idi. Bu öğretiye *skolastik* bir öğreti der; ama bu her durumda, skolastik denilen şeyden çok daha eskidir. Onu yalnızca İncil'in pasajları üzerine kurgudan ve Platon ve Aristoteles felsefelerinin etkisi altında (s. 41) sözde tarihsel bir ortaya-çıkış olgusu olarak yalnızca dışsal yana göre irdeler. Ama günah üzerine yazısında, denebilir ki şövalyelik ederek, bu dogmaya dokunmadan geçer, çünkü onun yalnızca inanç öğretilerinin (hangileri?) düzenlemesi için bir *çerçeve* olmaya yetenekli olduğunu bildirir (s. 220); aslında bu dogmaya göndermede bulunmak için onun kıyıda duranlara (tinin kumlarında?) bir *Fata Morgana* gibi göründüğü anlatımı da kullanılmalıdır (s. 219). Ama Üçlülük Öğretisi "hiçbir zaman üzerine inancın dayanabileceği bir temel değildir" (bu nedenle Herr Tholuck ondan üç-ayaklı bir tabure olarak söz eder, aynı yer s. 221). Bu öğreti, en kutsal öğreti olarak, başından bu yana — ya da hiç olmazsa uzunca bir süredir? — *Credo* olarak inancın kendisinin başlıca içeriği ve bu *Credo* öznel inancın temeli olmamış mıdır? Bu üçlülük öğretisi olmaksızın, sözü edilen yazıda Herr Tholuck'un büyük bir enerji ile duygularımıza ulaştırmaya çalıştığı uzlaşma öğretisi ahlaksal bir anlamdan ya da, eğer dilersek, putperest bir anlamdan daha çoğunu, bir Hıristiyan anlamı nasıl taşıyabilir? Bu yazıda ayrıca daha başka özel dogmalara ilişkin hiçbirşey bulunmaz; Herr Tholuck her zaman okuyucularını örneğin İsa'nın yaşamı ve ölümüne dek götürür, ama onun yeniden dirilişine ve Babanın sağ yanına yükselişine değil, ne de Kutsal Tinin

Trinitätslehre in seiner Schrift *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients* [Berlin 1826], für deren fleißig hervorgezogene historische Notizen ich ihm ernstlichen Dank weiß, aufgefallen; er nennt diese Lehre eine scholastische Lehre; auf allen Fall ist sie viel älter als das, was man scholastisch heißt; er betrachtet sie allein nach der äußerlichen Seite eines vermeintlich nur historischen Entstehens aus Spekulation über biblische Stellen und unter dem Einflüsse platonischer und aristotelischer Philosophie (S. 41). Aber in der Schrift über die Sünde geht er, man möchte sagen, cavalierement mit diesem Dogma um, indem er es nur für fähig erklärt, ein Fachwerk zu sein, darin sich die Glaubenslehren (welche?) ordnen lassen (S. 220), ja man muß auch den Ausdruck (S. 219) auf dies Dogma ziehen, daß es den am Ufer (etwa im Sande des Geistes?) Stehenden als eine Fata Morgana erscheine. Aber »ein Fundament« (so vom Dreifuß spricht Herr Tholuck ebenda S. 221) ist die Trinitätslehre »nimmermehr, auf das der Glaube gegründet werden kann«. Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher — oder seit wie lange wenigstens? — der Hauptinhalt des Glaubens selbst als Credo und dieses Credo das Fundament des subjektiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Herr Tholuck in der angeführten Schrift mit so viel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder, wenn man will, heidnischen, wie kann sie einen christlichen Sinn haben? Auch von anderen spezielleren Dogmen findet sich nichts in dieser Schrift; Herr Tholuck führt seine Leser z. B. immer nur bis zum Leiden und Tod Christi, aber nicht zu seiner Auferstehung

lange werdet ihr, Fromme und Nichtfromme, mit all euren Gehoten und Verboten, mit all eurem Gerede und Tun ... dem Übel nicht abhelfen, und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und aufrichtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen *amor generosus* gedient sein kann ... — Mit anderen Worten: wollt ihr, daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen, und räumt nicht euren Gegnern (den Atheisten) vollends das Feld mit jener *unvernünftigen* und *blasphemischen* Behauptung: daß an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, durchaus nicht zu denken, daß die Religion bloße Herzenssache sei, bei der man des Kopfes sich füglich entäußern könne, ja müsse."[1]

ile, tüm sözleriniz ve edimleriniz ile ... bu kötülüğe bir çare bulamayacaksınız, ve bu böyle olduğu sürece, saygı gösterilmeyen bir din sevilmeyecektir, çünkü insan yalnızca içtenlikle sayıldığını gördüğü ve kuşkunun ötesinde saygıya değer bildiği şeyi yürekten ve içtenlikle sevebilir, tıpkı dine de ancak böyle bir *amor generosus* ile hizmet edilebilmesi gibi. ... — Başka bir deyişle, eğer dinsel kılgının bir kez daha serpilmesini istiyorsanız, o zaman onun ussal bir kuramına erişmemiz üzerine kaygılanın, ve alanı şu bütünüyle *usdışı* ve *kafirce* önesürüm ile karşıtlarınıza (ateistlere) bırakmayın: Böyle bir din kuramı, olanaksız birşey olmakla, hiçbir biçimde düşünülemeyecek birşeydir ve din salt bir yürek sorunudur ki, onda kafadan haklı olarak vazgeçilebilir, aslında vazgeçmek zorunludur."[1]

und Erhebung zur Rechten des Vaters, noch bis zur Ausgießung des Heiligen Geistes. Eine Hauptbestimmung in der Versöhnungslehre ist die *Sündenstrafe*; diese ist bei Herrn Tholuck S. 119 ff. das lastende Selbstbewußtsein und die damit verbundene Unseligkeit, in welcher alle sind, die *außer* Gott leben, dem alleinigen Quell der Seligkeit wie der Heiligkeit; so daß Sünde, Schuldbewußtsein und Unseligkeit nicht ohne einander gedacht werden können (hier kommt es also auch zum Denken, wie S. 120 auch die Bestimmungen als aus der *Natur* Gottes fließend aufgezeigt werden). Diese Bestimmung der Sündenstrafe ist das, was man die *natürliche* Strafe der Sünde genannt hat und was (wie die Gleichgültigkeit gegen die Trinitätslehre) das Resultat und die Lehre der von Herrn Tholuck sonst so sehr verschrieenen Vernunft und Aufklärung ist. — Vor einiger Zeit fiel im Oberhause des englischen Parlaments eine Bill durch, welche die Sekte der Unitarier betraf; bei dieser Veranlassung gab ein englisches Blatt eine Notiz über die große Anzahl der Unitarier in Europa und in Amerika und fügt dann hinzu: »Auf dem europäischen Kontinent ist Protestantismus und Unitarianismus gegenwärtig meist synonym.« Theologen mögen entscheiden, ob Herrn Tholucks Dogmatik sich in noch mehr als in einem oder höchstens zwei Punkten und, wenn sie näher angesehen werden, ob selbst in diesen nicht, von der gewöhnlichen Theorie der Aufklärung unterscheidet.

[1] Herr Tholuck zitiert mehreremal Stellen aus Anselms Traktat *Cur Deus homo* und rühmt S. 127 *[Die Lehre von der Sünde]* »die tiefe Demut dieses großen Denkers«; warum bedenkt und führt er nicht auch die (zu § 77 der Enzyklopädie S. 167 zitierte) Stelle

taşmasına. Uzlaşma öğretisindeki ana belirlenimlerden biri *günahın cezalandırılmasıdır;* bu Herr Tholuck için (ss. 119 vs.) yüklü öz-bilinç ve onunla bağlı kutsallık yoksunluğu, Tanrının *dışında* yaşayan herkesin durumu, kutluluğun olduğu gibi kutsallığın da biricik kaynağıdır. Buna göre, günah, suçluluk bilinci ve kutsallıktan yoksunluk durumu birbirleri olmaksızın düşünülemez (burada öyleyse giderek düşünme bile ortaya çıkar, tıpkı s. 120'de de belirlenimlerin Tanrının *doğasından* akıyor olarak gösterilmesi gibi). Bu günahın cezalandırılması belirlenimi günahların *doğal* cezalandırılması denmiş olan şeydir ve (üçlülük öğretisine karşı ilgisizlik gibi) usun ve Aydınlanmanın Herr Tholuck tarafından başka bakımlardan çok sert olarak eleştirilen sonucu ve öğretisidir. — Bir süre önce İngiliz Parlamentosunun Senatosunda Üniteryenler mezhebini ilgilendiren bir yasa tasarısı düşürüldü. Bu vesile ile bir İngiliz gazetesi Avrupa ve Amerika'daki Üniteryenlerin sayılarının büyüklüğü üzerine bir haber yayımladı ve bunda şunları ekledi: "Avrupa kıtasında Protestanlık ve Üniteryenlik şimdi çoğunlukla anlamdaştır." Tanrıbilimciler Herr Tholuck'ın dizgesel tanrıbiliminin Aydınlanmanın geleneksel kuramından bir ya da en çoğundan iki noktada ayrı olup olmadığına ve, daha yakından bakıldığında, bunlarda bile ayrı olup olmadığına kendileri karar verebilirler.

[1] Herr Tholuck birçok kez Anselm'in *Cur Deus homo/ Tanrı Niçin İnsandır?* başlıklı incelemesinden alıntı yapar ve s. 127'de *[Günah Öğretisi]* "bu büyük düşünürün derin alçakgönüllülüğü"nü över; niçin aynı incelemeden şu pasajı da irdelemez ve alıntılamaz (Ansiklopedi'de s.

İçerik yoksulluğu açısından şu da belirtilebilir ki, bu ancak dinin tikel bir zamandaki dışsal durumunun görüngüsü olarak söz konusu edilebilir. Böyle bir zamandan, soylu Jacobi için öylesine iveğen olduğu gibi, ancak Tanrıya salt inancın yaratılması için ve dahası yalnızca yoğun bir Hıristiyan duyguyu uyundırmak için bir gereksinim olunca yakınılabilir. Aynı zamanda, kendilerini o duyguda bilinir kılan daha yüksek ilkeler gözden kaçırılamaz (bkz. *Mantığa* Giriş, § 64 için Not). Ama bilimin önünde bilme etkinliğinin yüzyılları ve binyılları tarafından kendi için yarattığı varsıl içerik yatar; ve bu içerik bilimin önünde yalnızca *başkalarının* iye olduğu ve bizim için geçmişte kalan tarihsel birşey olarak, yalnızca tanışmak ve anımsamak için ve anlatıları eleştirmede keskinliğimizi geliştirmek için ilgilendiğimiz birşey olarak, tinin bilgisine ve gerçekliğe duyulan ilgiye ilgisiz birşey olarak durmaz. En yüce, en derin ve en içsel olan dinlerde, felsefelerde ve sanat yapıtlarında arı ve arı-olmayan, açık ve bulanık ve sık sık itici şekillerde gün ışığına çıkarılmıştır. Herr Franz von Baader'in böyle biçimleri yalnızca anımsamamıza getirmekle kalmaması, ama ayrıca, derin bir kurgul tin ile, felsefi İdeayı onların temelinde açımlayarak ve doğrulayarak içeriklerine belirtik olarak bilimsel onur kazandırmayı sürdürmesi onun özel bir değeri olarak görülmelidir. Jacob Böhme'nin derinliği özel olarak bunun için vesileyi ve biçimleri sağlar. Bu güçlü tine *philosophus teutonicus* adı haklı olarak verilmiştir. Bir yandan dinin içeriğini kendi uğruna evrensel İdeaya genişletmiş, o içerikte usun en yüksek problemlerini kavramsallaştırmış, Tini ve Doğayı belirli alanları ve şekillenmeleri içinde kavramaya çalışmış, ve bunu insanın tininin ve

In Ansehung der Dürftigkeit an Inhalt kann noch bemerkt werden, daß von ihr nur als der Erscheinung an dem äußerlichen Zustande der Religion zu einer besonderen Zeit die Rede sein kann. Eine solche Zeit könnte beklagt werden, wenn es solche Not tut, nur den bloßen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edlen *Jacobi* so angelegentlich war, und weiter nur noch eine konzentrierte Christlichkeit der Empfindung zu erwecken; die höheren Prinzipien sind zugleich nicht zu verkennen, die selbst darin sich kundgeben (s. Einleitung zur *Logik* § *64* Anm.). Aber vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Tätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Historisches, das nur *andern* besessen und für uns ein Vergangenes, nur eine Beschäftigung zur Kenntnis des Gedächtnisses und für den Scharfsinn des Kritisierens der Erzählungen, nicht für die Erkenntnis des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre. Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zu Tage gefördert worden in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst, in reinerer und unreinerer, klarerer und trüberer, oft sehr abschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr *Franz von Baader* fortfährt, solche Formen nicht nur in Erinnerung, sondern mit tiefspekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponiert und erhärtet. *Jakob Böhmes* Tiefe gewährt insbesondere hierfür Gelegenheit und Formen. Diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name *philosophus teutonicus* zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion teils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft konzipiert und Geist und Natur in ihren bestimmteren Sphären und Gestal-

167'de § 77'ye gönderme ile alınılanır): "Negligentiae mihi videtur si ... non studemus quod credimus, intelligere" ["Eğer ... inandığımızı anlamaya çalışmadıysak ... bu bana savsaklama gibi görünür"]. — Hiç kuşkusuz, eğer *Credo* yalnızca birkaç maddeye indirgenirse, geriye bilinecek çok az şey kalır ve böyle bilgiden çok az şey gelebilir.

aus demselben Traktat an: »Negligentiae mihi videtur si ... non studemus quod credimus, *intelligere*.« — Wenn freilich das Credo kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig und kann aus der Erkenntnis wenig werden.

tungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines anderen als des *dreieinigen*, der Geist des Menschen und alle Dinge geschaffen und nur dies Leben sind, aus dem Verluste ihres Urbildes dazu reintegriert zu werden; teils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter usf., das Herbe, Bitre usf.) gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet. Die Gnosis des Herrn von Baader, welche sich an dergleichen Gestaltungen anschließt, ist eine eigentümliche Weise, das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig ebensosehr der Beruhigung bei der inhaltsleeren Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen. Herr von Baader beweist dabei in allen seinen Schriften, daß er entfernt davon ist, diese Gnosis für die ausschließende Weise der Erkenntnis zu nehmen. Sie hat für sich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphysik treibt sich nicht zur Betrachtung der Kategorien selbst und zur methodischen Entwicklung des Inhalts fort; sie leidet an der Unangemessenheit des Begriffs zu solchen wilden oder geistreichen Formen und Gestaltungen; so wie sie überhaupt daran leidet, daß sie den absoluten Inhalt als *Voraussetzung* hat und aus derselben erklärt, räsoniert und widerlegt.[1]

tüm şeylerin Tanrının, hiç kuşkusuz *birde üç olan* Tanrının imgesine göre yaratıldığı ve yalnızca bu kök-imgelerinin yitmesinden sonra onunla yeniden birleşmenin onların yaşamı olduğu [inancını] temel alarak yapmıştır. Öte yandan, evrik olarak doğal şeylerin (kükürt, güherçile vb., ekşilik, acılık vb.) biçimlerini zoraki bir yolda tinsel biçimler ve düşünce biçimleri üzerine uygulamıştır. Herr Baader'in kendini benzer şekiller üzerine yapıştıran gnosisi felsefi ilgiyi ateşlemenin ve ilerletmenin kendine özgü bir yoludur. Aydınlanmanın içeriksiz soğukluğundan doğan uyuşukluğa olduğu gibi, yalnızca duygusal yeğinliğini sürdürmeyi isteyen dindarlığa da eşit ölçüde güçlü olarak karşı çıkar. Tüm yazılarında Herr Baader bu gnosisi biricik bilme yolu olarak almaktan uzak olduğunu gösterir. Bunun kendi için uygunsuzlukları vardır, ve metafiziği kategorilerin kendilerini irdelemeye ve içeriğin yöntemli açınımına dek ilerlemez; kavramın böyle yabanıl ya da dahice biçimler ve şekiller için elverişsizliğinin sıkıntısını çeker; yine böyle, genel olarak saltık içeriği *varsayım* olarak alma ve ondan çıkarak açıklama, uslamlama ve çürütme yapma gibi bir zayıflık gösterir.[1]

[1]Es muß mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Herrn von *Baader*, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das meiste dessen oder leicht alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der Tat nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur einen Tadel, der in den *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, 1824, S. 5, vgl. S. 56 ff. vorkommt, will ich berühren: es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches, aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen, einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, indem es von dem vergänglichen und die Verderbnis in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet, daß solches, *unmittelbar* und ewig aus Gott hervorgegangen und -gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig *bedinge*. Was den ersten Teil dieser Vorstellung betrifft, von dem *Hervorgehen* (dies ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus

[1]Herr Baader'in birçok yeni yazısının içeriğinde olduğu gibi, birçok önermeme adımla yapılan göndermelerde de onlarla anlaşma içinde olduğunu görmek benim için memnuniyet vericidir. Karşı çıktığı noktaların çoğu ya da daha iyisi tümü açısından onunla anlaşmaya ulaşmam, başka bir deyişle gerçekte onun görüşlerinden uzaklaşılmadığını göstermek güç olmayacaktır. Yalnızca *Zamanımızın Kimi Din-Karşıtı Filosofemleri Üzerine Notlar*'da, 1824, s. 5, krş. s. 56 vs., bulunan bir eleştiriye değinmek istiyorum. 'Doğa felsefesi' okulundan kaynaklanan ve yanlış bir özdek kavramı kuran bir felsefi uslanılamadan söz eder, "çünkü," der, "bu dünyanın geçici olan ve içinde bozulma barındıran özü konusunda onun *dolaysızca* ve bengilik içinde Tanrıdan ortaya çıkmış ve çıkmakta olduğunu ve böylece Tanrının ilksiz-sonsuz çıkışı (dışlaşması) olarak onun ilksiz-sonsuz yeniden-girişini (Tin olarak) *koşullandırdığını* ileri sürer." Bu tasarımın ilk bölümü, özdeğin Tanrıdan *ortaya çıkması* (bu genel olarak kullanmadığım bir kategoridir, çünkü yalnızca imgesel bir anlatımdır, bir kategori değil) açısından, bu önermenin Tanrının dünyanın yaratıcısı olduğu

Denebilir ki elimizde Gerçekliğin *yeterince,* aslında *yeterinden öte* daha arı ve daha bulanık şekli vardır — dinlerde ve mitolojilerde, eski ve yeni zamanların gnostik ve mistik felsefelerinde. Bu şekillerde İdeayı *keşfetmek* sevindiricidir, ve felsefî Gerçekliğin salt yalnızlık içinde duran birşey olmaması, ama etkinliğinin o şekillerde hiç olmazsa mayalandırıcı etmen olarak bulunması olgusu doyum vericidir. Ama, Herr Baader'e öykünen birinin durumunda olduğu gibi, kaba saba bir kendini bilmezlik böyle mayalanma ürünlerini yeniden-ısıtma girişiminde bulunduğu zaman başka birşey olur. Bilimsel düşünme için tembelliği ve yeteneksizliği ile bu kişi kolayca böyle gnosisi biricik bilme kipine yükseltir. Çünkü böyle kurgulara girişmek ve onlara önesürümlü filosofemler bağlamak kavramın gelişimini üstlenmekten ve düşünmesini olduğu gibi anlığını da onun mantıksal zorunluğuna bırakmaktan daha az çaba gerektirir. Böyle

An reineren und trüberen Gestaltungen der Wahrheit haben wir, kann man sagen, *genug* und *zum Überfluß,* — in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mystizierenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; man kann seine Freude daran haben, die *Entdeckung* der Idee in diesen Gestaltungen zu machen und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben wenigstens als Gärung vorhanden gewesen. Wenn aber der Dünkel der Unreife, wie dies bei einem Nachahmer des Herrn von Baader der Fall war, an das Aufwärmen solcher Produktionen der Gärung geriet, so erhebt er sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens; denn es ist müheloser, in solchen Gebilden sich zu ergehen und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwicklung des Begriffs zu übernehmen und sein Denken, wie sein Gemüt, der logischen Notwendigkeit desselben

belirleniminde kapsandığı olgusundan kaçınılabileceğini düşünmüyorum. İkinci bölüme, ilksiz-sonsuz çıkışın Tanrının Tin olarak yeniden-girişini koşullandırmasına gelince, Herr Baader *koşullandırmayı* bu konuma yerleştirir ki, bu bir yandan kendinde ve kendi için uygunsuz ve benim kendimin bu bağıntı için çok az kullandığım bir kategoridir. Yukarıda düşünce-belirlenimlerinin eleştirel-olmayan değiş-tokuşu üzerine söylediklerimi anımsıyorum. Gene de özdeğin *dolaysız* ya da *dolaylı* ortaya çıkışını tartışmak yalnızca bütünüyle biçimsel belirlenimlere götürecektir. Herr Baader'in kendisinin özdek kavramı üzerine belirttiklerinde (s. 54 vs.) onun üzerine benim belirlenimlerimden uzaklaşan birşey görmüyorum. Benzer olarak, dünyanın yaratılışını kavram olarak ayrımsama saluk görevi için, Herr Baader'in özdek "birliğin dolaysız ürünü değil, ama onun yine *onun kendisi* tarafından bu amaçla çağrılan ilkelerinin (güçlüler, Elohim) ürünüdür" sözlerinde (s. 58) nasıl bir yararın bulanabileceğini anlamıyorum. Bunun anlamı (çünkü gramatik yapıya göre anlam bütünüyle açık değildir) ister 'Özdek ilkelerin ürünüdür' biçiminde olsun, isterse 'Özdek kendi için bu Elohim'i çağırmış ve kendini onlar tarafından üretilmeye bırakmıştır' biçiminde, her iki durumda da, o Elohim ya da bu bütün alan Tanrı ile bir bağıntı içine getirilmelidir. Ama bu bağıntı Elohim'in araya katılması yoluyla aydınlatılmış olmaz.

Gott, so sehe ich nicht anderes, als daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den anderen Teil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist *bedinge,* so setzt Herr von Baader *das Bedingen* an diese Stelle, eine teils an und für sich ungehörige und von mir ebensowenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das *unmittelbare* oder *vermittelte* Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Herr von Baader selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was Herr von Baader S. 58 angibt, daß die Materie »nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer *Prinzipien* (Bevollmächtigten, Elohim) sei, *welche sie* zu diesem Zwecke hervorrief«. Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Produkt der Prinzipien sei, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produzieren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.

zu unterwerfen. Auch liegt dem Dünkel nahe, sich das als Entdeckung zuzuschreiben, was er von anderen erlernt hat, und er glaubt dies um so leichter, wenn er sie bekämpft oder herabsetzt, oder ist vielmehr darum gereizt gegen sie, weil er seine Einsichten aus ihnen geschöpft hat.

Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vorwort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfnis und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium geoffenbart worden, aber in den reineren und noch mehr in den früheren Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnisvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, insofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Notwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, hindet und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat. Soll Altes erneut werden, d. i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr *Platon* und viel tiefer *Aristoteles* gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist. Aber solche Formen der Idee zu verstehen, liegt gleichfalls nicht so auf der Oberfläche, als gnostische und kabbalistische Phantasmagorien zu fassen, und noch weniger macht es sich so von selbst, jene fortzubilden, als in diesen Anklänge der Idee zu weisen oder anzudeuten.

Wie von dem Wahren richtig gesagt worden, daß es *index sui et falsi* sei, vom Falschen aus aber das Wahre nicht gewußt wird, so ist der Begriff das Verstehen

bir kendini bilmez başkalarından öğrendiklerini de kolayca kendi keşfi olarak görecek ve onlarla savaştığı ya da onları yendiği zaman ya da daha doğrusu içgörülerini onlardan türettiği için onlar tarafından rahatsız edildiği zaman buna daha da kolay inanacaktır.

Tıpkı çağın bu Önsözde göz önüne aldığımız görüngülerinde düşünme dürtüsünün kendini çarpık olarak da olsa bildirmesi gibi, hem kendini tinin yükseklerine dek eğitmiş düşüncenin kendisi için, hem de onun zamanı için, kendinde ve kendi için olan ve salt bu nedenle bilimimiz için değer taşıyan bir gereksinim vardır. Bu daha önce bir gizem olarak bildirilmiş olan, ve gene de bildirilişinin daha arı, ama özellikle daha bulanık şekillerinde biçimsel düşünce için tam bir giz olarak kalan şeyin düşünmenin kendisi için bildirilmesi gereksinimidir. Özgürlüğünün saltık hakkı içinde, bu düşünme dikbaşlılık içinde kendini sağlam içerik ile uzlaştırmada diretir, ama ancak bu içeriğin kendine aynı zamanda en değerli şekli, herşeyi, içeriği olduğu gibi düşünceyi de bağlayan ve tam olarak bunda onu özgür kılan Kavramın, zorunluğun şeklini vermeyi bildiği düzeye dek. Eğer eski olan yenilenecekse (e.d. eski bir şekil, çünkü içeriğin kendisi sonsuza dek gençtir), o zaman belki de İdeanın ona Platon tarafından ve çok daha derin olarak Aristoteles tarafından verilen şekli anımsama için sonsuz ölçüde daha değerlidir, çünkü şeklin bizim düşünce-oluşumumuz için kazanılması yoluyla açığa çıkışı dolaysızca onun bir anlaşılması değil, ama bilimin kendisinin bir ilerlemesidir. Ama İdeanın böyle biçimlerini anlamak benzer olarak gnostik ve kabalistik fantasmagoriaların ayrımsanması gibi yüzeysel birşey değildir, ve böyle biçimleri geliştirmek İdeanın bu yansılarını göstermekten ya da belirtmekten çok daha az kendiliğinden olan birşeydir.

Gerçek olan üzerine doğru olarak söylendiği gibi, o *index sui et falsi* ya da kendisinin ve yanlışlığın göstergesidir, ama gerçek olan yanlış olandan bilinmez. Yine böyle, Kavram da

kendisinin ve kavramsız şeklin anlaşılmasıdır, ama bu ikincisi kendi iç Gerçekliğinden Kavramı anlamaz. Bilim duyguyu ve inancı anlar, ama bilim ancak üzerine dayandığı Kavramdan değerlendirilebilir. Dahası, Bilim Kavramın öz-gelişimi olduğu için, onun Kavramdan bir değerlendirmesi onun üzerine bir yargılama olmaktan çok onunla birlikte giden birşeydir. Böyle yargılamayı bu girişim için de dilemeliyim, çünkü yalnızca böyle birşeyi dikkate alabilir ve sayabilirim.

Berlin, 25 Mayıs 1827

seiner selbst und der begrifflosen Gestalt, aber diese versteht von ihrer inneren Wahrheit aus nicht jenen. Die Wissenschaft versteht das Gefühl und den Glauben, sie kann aber nur aus dem Begriffe, als auf welchem sie beruht, beurteilt werden, und da sie dessen Selbstentwicklung ist, so ist eine Beurteilung derselben aus dem Begriffe nicht sowohl ein Urteilen über sie als ein Mitfortschreiten. Solches Urteilen muß ich auch diesem Versuche wünschen, wie ich ein solches nur achten und beachten kann.

Berlin, den 25. Mai 1827

Vorrede zur dritten Ausgabe

Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den kompendiarischen Zweck des Lehrbuchs mußte der Stil gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nötigen Erläuterungen zu erhalten.

Seit der zweiten Ausgabe sind mehrfältige Beurteilungen meines Philosophierens erschienen, die größtenteils wenig Beruf zu solchem Geschäft gezeigt haben; solche leichtsinnige Erwiderungen auf Werke, welche viele Jahre durchdacht und mit allem Ernste des Gegenstandes und der wissenschaftlichen Forderung durchgearbeitet worden, gewähren nichts Erfreuliches durch den Anblick der üblen Leidenschaften des Dünkels, Hochmuts, des Neides, Hohnes usf., die sich daraus aufdringen, noch viel weniger etwas Belehrendes. Cicero sagt *Tusculanae disputationes*, I. II [4]: »Est philosophia paucis contenta judicibus, *multitudinem* consulto ipsa fugiens, eique ipsi et *invisa* et *suspecta;* ut, si quis universam velit vituperare, *secundo id populo* facere possit.«[1] Es ist um so populärer, auf die Philosophie loszuziehen, mit je geringerer Einsicht und Gründlichkeit es geschieht; die kleinliche widrige Leidenschaft ist

[1][»Die Philosophie ist mit wenigen Richtern zufrieden, selbst mit Absicht die Masse fliehend und ihr wiederum verdächtig und verhaßt, so daß, wenn einer sie insgesamt tadeln wollte, er das wohl unter der Begünstigung des Volkes tun ... könnte.«]

Üçüncü Yayıma Önsöz (1830)

Bu üçüncü yayımda şurada burada çeşitli iyileştirmeler yapıldı, özellikle açımlamanın duruluğunu ve belirliliğini geliştirecek noktalar dikkate alındı. Gene de ders kitabı bir özet olarak amaçlandığı için, biçemin sıkıştırılmış, biçimsel ve soyut kalması zorunlu idi. Kitabın gerekli açıklamaları ilkin sözel anlatım yoluyla kazanma belirlenimi saklı kaldı.

İkinci yayımdan bu yana felsefemin çeşitli değerlendirmeleri göründü ve bunların büyük çoğunluğu böyle bir iş için çok az yetkinlik gösterdi. Yıllar boyunca inceden inceye düşünülmüş ve konunun ve bilimsel istemin tüm ciddiliği ile baştan sona işlenmiş çalışmalar üzerine böyle dikkatsiz karşılıklar kendilerini onlardan dayatan kibir, kendini beğenmişlik, haset, küçümseme vb. gibi kötü tutkuların görülmesinden sevindirici hiçbirşey kazanmaz. Böyle karşılıklarda öğretici birşey aramak da boşunadır. Cicero *Tusculanae disputationes*'te, I. II [4], şunları söyledi: "Est philosophia paucis contenta judicibus, *multitudinem* consulto ipsa fugiens, eique ipsi et *invisa* et *suspecta;* ut, si quis universam velit vituperare, *secundo id populo* facere possit."[1] İçgörü ve kavrayış derinliği ne denli cılız ise, felsefeye yapılan saldırı o denli popülerdir; küçük bir aykırı tutku kendini başkalarında yarattığı yankıda gösterir, ve bilgisizlik ona

[1]["Felsefe az sayıda yargıç ile yetinir ve *kalabalıktan* bilerek kaçar; kalabalığın kendisi felsefe için hem *haset* hem de *kuşku* duyar, öyle ki eğer biri bütün olarak felsefeyi kötülemeyi isterse, bunu halkın desteği ile yapabilir."]

aynı anlaşılırlık ile eşlik eder. Başka nesneler duyulara çarpar ya da tasarımın önünde bir sezgiler toplamı olarak durur; üzerlerine birşeyler söyleyebilmek için küçük de olsa belli bir tanışıklık derecesinin zorunluğu duyumsanır; ve sağlam insan-anlağı tanıdık, sağlam bulunuşlarından ötürü onları anımsamayı daha kolay bulur. Oysa tüm bunların yokluğu utanmadan kendini felsefeye karşı ya da daha doğrusu bilgisizliğin onun için uydurduğu ve kendini inandırdığı herhangi bir düşlemsel ve boş imgeye karşı salıverir; önünde kendini ona yönlendirebileceği hiçbirşey yoktur, ve bu nedenle bütünüyle belirsiz, boş ve böylece anlamsız olanın çevresinde dolaşır. — Başka bir yerde tutkulardan ve bilgisizlikten örülü bu tür fenomenlerden bir bölümünü tüm çıplaklıkları içinde aydınlığa çıkarma gibi tatsız ve verimsiz işi üstlenmiştim.[1]

Son zamanlarda sanki tanrıbilim ve giderek dindarlık alanları Tanrı, tanrısal şeyler ve us üzerine daha ciddi bir araştırmayı daha geniş bir erimde bilimsel olarak başlatabilecekmiş görünüşünü verebildi.[2] Ama daha devimin başlangıcı bile böyle bir umudun doğuşuna bile izin vermedi. Çünkü vesile *kişilikler* üzerine bağlıydı ve ne suçlayıcı dindarlığın istemi, ne de özgür usun saldırıya uğrayan istemi kendini *asıl soruna* yükseltti — sorunu tartışabilmek için felsefenin toprağına girilmesi gerektiğinin bilincine ulaşılması bir yana. Dinin çok özel dışsal yanları üzerine dayanan o kişisel saldırı kendini bireylerin Hıristiyanlıklarını birinin kendi saltık gücü zemininde yadsımayı ve onları böylelikle dünyasal ve sonsuza dek ilenç

faßlich in dem Wiederklange, der ihr in anderen begegnet, und die Unwissenheit gesellt sich mit gleicher Verständlichkeit dazu. Andere Gegenstände fallen in die Sinne oder stehen in Gesamtanschauungen vor der Vorstellung; es fühlt sich die Notwendigkeit eines wenngleich geringen Grades von Kenntnis derselben, um über sie mitsprechen zu können; auch erinnern sie leichter an den gesunden Menschenverstand, weil sie in bekannter, fester Gegenwart stehen. Aber der Mangel an allem diesem legt sich ungescheut gegen die Philosophie oder vielmehr gegen irgendein phantastisches leeres Bild los, das die Unwissenheit von ihr sich einbildet und einredet; sie hat nichts vor sich, an dem sie sich orientieren könnte, und *treibt* sich so völlig in Unbestimmtem, Leerem und damit in Sinnlosem herum. — Ich habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geschäft übernommen, einige dergleichen aus Leidenschaften und Unwissenheit gewobene Erscheinungen in ihrer unbedeckten Blöße zu beleuchten.[1]

Es hätte kürzlich den Anschein haben können, als ob vom Boden der Theologie und sogar der Religiosität aus eine ernsthaftere Untersuchung über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weiteren Bereiche wissenschaftlich angeregt werden sollte.[2] Allein sogleich der Anfang der Bewegung ließ solche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlassung ging von *Persönlichkeiten* aus, und weder die Prätention der anklagenden Frömmigkeit noch die angegriffene Prätention der freien Vernunft erhob sich zur *Sache*, noch weniger zum Bewußtsein, daß, um die Sache zu erörtern, der Boden der Philosophie betreten werden müsse. Jener Angriff des Persönlichen auf den Grund sehr spezieller Äußerlichkeiten der Religion zeigte sich mit der ungeheuren Anmaßung, über die Christlichkeit von Individuen aus eigener

[1] *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* 1829'de Hegel felsefesini ele alan beş yazının eleştirisinin duyurusunu yapıı. Bu yazılardan yalnızca ikisinin eleştirisi çıktı. *Berliner Schriften*, ss. 330-402.]

[2] [Gönderme von Hengstenberg'in *Evangelischen Kirchenzeitung* ve Halle Tanrıbilim Fakültesinin ussalcıları arasındaki Halle tartışmasınadır (1830). Bkz. Hegel'in Goeschel'e 659 numaralı mektubu, 13 Aralık 1830.]

[1] In den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* 1829 kündigt Hegel die Rezension von fünf Schriften an, die sich mit seiner Philosophie beschäftigen. Nur die Rezension von zweien dieser Schriften ist erschienen. Bd. 20, »Zwei Rezensionen.«

[2] [Gemeint ist der sogenannte Hallesche Streit zwischen der *Evangelischen Kirchenzeitung* und einigen Vertretern der theologischen Fakultät in Halle (1830).]

Machtvollkommenheit absprechen zu wollen und ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrücken. *Dante* hat es sich herausgenommen, in Kraft der Begeisterung göttlicher Poesie die Schlüssel Petri zu handhaben und viele seiner — jedoch bereits verstorbener — Zeitgenossen namentlich, selbst Päpste und Kaiser, in die höllische Verdammnis zu verurteilen. Es ist einer neueren Philosophie der infamierende Vorwurf gemacht worden, daß in ihr das menschliche Individuum sich als Gott setze; aber gegen solchen Vorwurf einer falschen Konsequenz ist es eine ganz andere wirkliche Anmaßung, sich als Weltrichter betragen, die Christlichkeit der Individuen aburteilen und die innerste Verwerfung damit über sie aussprechen. Das Schibboleth dieser Machtvollkommenheit ist der *Name des Herrn Christus* und die *Versicherung*, daß der Herr diesen Richtern im Herzen wohne. Christus sagt (Matth. 7, 20): »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, die ungeheure Insolenz des Verwerfens und Verdammens aber ist keine gute Frucht. Er fährt fort: »Es werden nicht alle, die zu mir sagen: *Herr, Herr,* in das Himmelreich kommen; es werden viele zu mir sagen an jenem Tage: *Herr, Herr,* haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? haben wir nicht *in deinem Namen* Teufel ausgetrieben? haben wir nicht *in deinem Namen* viel Taten getan? Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch *noch nicht erkannt; weichet alle von mir, ihr Übeltäter!*« Die, welche im ausschließlichen Besitz der Christlichkeit zu sein versichern und von anderen diesen Glauben an sie fordern, haben es nicht so weit gebracht, Teufel auszutreiben, vielmehr viele derselben, wie die Gläubigen an die Seherin von Prevorst, tun sich etwas darauf zugut, mit Gesindel von Gespenstern in gutem Vernehmen zu stehen und Ehrfurcht vor demselben zu haben, statt diese Lügen eines widerchristlichen knechtischen Aberglaubens zu verjagen und zu verbannen. Ebensowenig zeigen sie sich vermögend, Weisheit zu reden, und vollends unfähig, große Taten der Erkenntnis und Wissenschaft zu tun, was ihre Bestimmung und Pflicht wäre; Gelehrsamkeit ist noch nicht

ile damgalamayı isteme gibi muazzam bir küstahlıkta sergiledi. Dante, tanrısal şiirin coşkusunun verdiği güçle, Peter'in anahtarlarını kullanmayı üstlendi ve — aralarında daha şimdiden ölmüş olanlar da olmak üzere — çağdaşlarını, giderek papaları ve imparatorları bile yargılayarak adları ile cehenneme mahkum etti. Daha yakınlardaki bir felsefeye karşı onda insan bireyin kendini Tanrı yerine koyduğu biçiminde ünlü bir suçlama yapılmıştır; ama yanlış bir vargı üzerine dayanan böyle bir suçlamaya karşı, bireylerin Hıristiyanlıkları üzerine yargıda bulunan ve haklarında en iç hükmü veren dünya-yargıcı olarak davranmak bütünüyle başka türden bir küstahlıktır. Bu saltık gücün parolası *İsa'nın adı,* ve Tanrının bu yargıçların yüreğinde yattığı biçimindeki *inancadır.* İsa, "Onları meyvelerinden tanıyacaksınız," der (Matta, 7, 20); ama hükmün ve ilencin muazzam küstahlığı iyi bir meyve değildir. İsa sürdürür: "Bana *'Efendi, Efendi'* diyen herkes Cennetin Krallığına girmeyecektir; birçokları o gün bana *Efendi, Efendi,'* senin adına peygamberlik etmedik mi, *senin adına* şeytanları kovmadık mı, *senin adına* pekçok iş yapmadık mı?' diyecektir, O zaman onlara itiraf edeceğim: *Sizi hiçbir zaman tanımadım, uzaklaşın hepiniz benden, siz kötülük edenler!"* Hıristiyanlığın yalnızca kendi iyeliklerinde olduğu inancasını verenler ve bu inancı başkalarından bekleyenler işi şeytanları kovacak denli ileri götürmemişlerdir. Ama, aralarında Prevorst Görücüsüne inananlar da olmak üzere, birçokları bir hayaletler ayaktakımı ile iyi ilişkiler içinde olmaktan ve onlara büyük saygı beslemekten gurur duyar, ve Hıristiyanlığa aykırı kölece bir boşinancın bu yalanlarını uzaklaştırmayı ve yasaklamayı istemezler. Bilgelik sözlerini iletmede beceriksiz olduklarını ve belirlenimleri ve ödevleri olması gereken büyük bilgi ve bilim edimlerini yerine getirmede eşit ölçüde yeteneksiz olduklarını gösterirler; bilginlik henüz bilim değildir. İnancın ilgisiz dışsallıklarının bir kütlesi ile uzun

uzadıya uğraşırken, öte yandan inancın kendisinin anlam ve içeriği açısından tam bir kısırlık içinde İsa'nın adında durup kalır ve Hıristiyan Kilisenin inancının temeli olan öğretinin gelişimini bile bile ve hakaretler ile küçümserler; çünkü tinsel, bütünüyle düşünce üzerine dayalı ve bilimsel genişleme tinsellikten yoksun, iyilikte verimsiz, yalnızca kötü meyvelerde varsıl olan inanca üzerinde, Hıristiyanlığın iyeliğinde oldukları ve onu yalnızca kendilerinin bildiği inancası üzerinde öznel diretmenin büyüklenmesine karışacak, giderek onu yasaklayacak ve silecektir. — Kutsal Yazılarda bu tinsel genişleme salt inançtan en belirli bilinç ile öylesine ayırdedilir ki, ikincisi ancak birincisi yoluyla *gerçeklik* olur. "Kim bütünüyle bana inanıyorsa," der İsa (John, 7, 38), "bedeni üzerinden *dirimli suların ırmakları* akacaktır." Bu sözler hemen 39'uncu dizede açıklanır ve belirlenir: İsa'nın zamansal, duyusal, bulunan kişiliğine inanç böyle olarak bunu ortaya çıkarmaz; İsa henüz gerçeklik olarak gerçeklik değildir. Sonraki dizede (39) inanç şöyle belirlenir: İsa bunu ona *inananların kazanacakları Tin* ile ilgili olarak söyledi. Çünkü Kutsal Tin henüz *orada değildi,* çünkü İsa *henüz yüceltilmemişti;* — İsa'nın henüz yüceltilmemiş ya da görkemli kılınmamış şekli o sırada zamanda duyusal olarak bulunan ya da (yine aynı içerik olarak) daha sonra öyle temsil edilen kişiliktir ki, inancın dolaysız nesnesi budur. Bu bulunuşta İsa havarilerine ilksiz-sonsuz doğasını ve Tanrının onun kendisi ile ve insanların onunla uzlaşması biçimindeki belirlenimini, esenlik düzenini ve törel öğretiyi kendisi sözel olarak bildirmiştir, ve havarilerin ona duydukları inanç tüm bunları kendi içinde kapsıyordu. Buna karşın, en güçlü pekinlikten yoksun olmayan bu inanç yalnızca başlangıç ve koşullandırıcı temel olarak, henüz tamamlanmamış birşey olarak bildirilir; bu yolda inananlar henüz Tini kazanmamışlardır; ilkin onu *kazanmaları* gerekir — onu,

Wissenschaft. Indem sie mit der Masse der gleichgültigen Außendinge des Glaubens sich weitläufige Beschäftigungen machen, bleiben sie dagegen in Ansehung des Gehalts und Inhalts des Glaubens selbst um so dürrer bei dem Namen des Herrn Christus stehen und verschmähen vorsätzlich und mit Schmähen die Ausbildung der Lehre, welche das Fundament des Glaubens der christlichen Kirche ist, denn die geistige, vollends denkende und wissenschaftliche Expansion störte, ja verböte und tilgte den Eigendünkel des subjektiven Pochens auf die geistlose, am Guten unfruchtbare, nur an den bösen Früchten reiche Versicherung, daß sie im Besitze der Christlichkeit sich befinden und dieselbe ausschließlich sich zu eigen haben. — Diese geistige Expansion wird mit dem bestimmtesten Bewußtsein in der Schrift von dem bloßen Glauben so unterschieden, daß dieser erst durch jene zur *Wahrheit* werde. »Wer überhaupt an mich *glaubt*«, sagt Christus (Joh. 7, 38), »von des Leibe werden *Ströme des lebendigen Wassers* fließen.« Dies ist dahin sogleich in Vers 39 erläutert und bestimmt, daß aber nicht der Glaube als solcher an die zeitliche, sinnliche, gegenwärtige Persönlichkeit Christi dies bewirke, er noch nicht die Wahrheit als solche sei; im folgenden (39. Vers) ist der Glaube dahin bestimmt, daß Christus jenes vom *Geiste* gesagt, welchen *empfangen sollten,* die an ihn *glaubten;* denn der heilige Geist *war noch nicht da,* denn Jesus war *noch nicht verklärt;* — die noch unverklärte Gestalt Christi ist die damals in der Zeit sinnlich gegenwärtige oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorgestellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist. In dieser Gegenwart hat Christus seinen Jüngern selbst mündlich seine ewige Natur und Bestimmung zur Versöhnung Gottes mit sich selbst und der Menschen mit ihm, die Heilsordnung und die Sittenlehre geoffenbart, und der Glaube, den die Jünger an ihn hatten, begreift dies alles in sich. Dessenungeachtet wird dieser Glaube, dem an der stärksten Gewißheit nichts fehlte, nur für den Anfang und bedingende Grundlage, für das noch Unvollendete erklärt; die so glaubten, haben noch nicht den Geist, sollen ihn erst *empfangen* — ihn, die

Wahrheit selbst, ihn, der erst später als jener Glaube ist, der in alle Wahrheit leitet. Jene aber bleiben bei solcher Gewißheit, der Bedingung, stehen; die Gewißheit aber, selbst nur subjektiv, bringt nur die subjektive Frucht formell der *Versicherung*, und dann darin des Hochmuts, der Verunglimpfung und Verdammung. Der Schrift zuwider halten sie sich fest nur in der Gewißheit gegen den Geist, welcher die Expansion der Erkenntnis und erst die Wahrheit ist.

Diese Kahlheit an wissenschaftlichem und überhaupt geistigem Gehalt teilt diese Frömmigkeit mit dem, was sie unmittelbar sich zum Gegenstande ihrer Anklage und Verdammung macht. Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstraktes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert als jene Frömmigkeit durch ihre Reduktion des Glaubens auf das Schiboleth des »Herr, Herr«. Beide haben darin nichts voreinander voraus; und indem sie widerstreitend zusammentreffen, ist kein Stoff vorhanden, in dem sie sich berührten und einen gemeinsamen Boden und die Möglichkeit, es zur Untersuchung und ferner zur Erkenntnis und Wahrheit zu bringen, erlangen könnten. Die aufgeklärte Theologie hat sich ihrerseits in ihrem Formalismus, nämlich die *Gewissensfreiheit, Denkfreiheit, Lehrfreiheit*, selbst Vernunft und Wissenschaft anzurufen, festgehalten. Solche Freiheit ist allerdings die Kategorie des *unendlichen Rechts* des Geistes und die andere *besondere Bedingung* der Wahrheit zu jener ersten, dem Glauben. Allein *was* das wahrhaftige und freie Gewissen für vernünftige Bestimmungen und Gesetze *enthalte*, *was* das freie Glauben und Denken für *Inhalt* habe und lehre, diesen materiellen Punkt haben sie sich enthalten zu berühren und sind in jenem Formalismus des Negativen und in der Freiheit, die Freiheit nach Belieben und Meinung auszufüllen, stehengeblieben, so daß überhaupt der Inhalt selbst gleichgültig sei. Auch darum konnten diese nicht einem Inhalt nahetreten, weil die christliche Gemeinschaft durch das Band eines Lehrbegriffs, eines Glaubensbekenntnisses vereinigt sein muß und es immer noch sein soll, dagegen die Allgemeinheiten und

Gerçekliğin kendisini, ilkin o inançtan sonra gelen ve tüm Gerçekliğe götüren Tini. Ötekiler ise böyle pekinlikte, salt koşulda durup kalır; oysa kendisi yalnızca öznel olan pekinlik yalnızca biçimsel *inancanın*, ve böylece, daha sonra, kibrin, iftiranın ve ilencin öznel meyvesini getirir. Kutsal Yazılara aykırı olarak, yalnızca bilginin genişlemesi ve ancak o zaman gerçeklik olan Tin ile karşıtlık içinde duran pekinliğe sarılırlar.

Bu dindarlık bilimsel ve genel olarak tinsel içerikteki bu çıplaklığı dolaysızca suçlamasının ve ilencinin nesnesi yaptığı şey ile paylaşır. Anlağın Aydınlanması biçimsel, soyut, içeriksiz düşünmesi yoluyla dini tüm içerikten boşaltmıştır, tıpkı o dindarlığın da inancı *"Efendi, Efendi"* parolasına indirgeyerek yaptığı gibi. Bu bakımdan ikisinden hiç biri ötekinin önünde değildir; ve birbirlerine karşı çarpışırken birbirlerine dokunmalarını ve ortak bir zemine ulaşmalarını, sorunları araştırma altına alma ve dahası bilgi ve gerçekliğe getirme olanağını elde etmelerini sağlayacak hiçbir gereç bulamazlar. Aydınlanmış tanrıbilim kendi yanından biçimciliğine, eş deyişle *duyunç özgürlüğüne, düşünme özgürlüğüne, öğretim özgürlüğüne*, giderek us ve bilime başvurusuna sıkı sıkıya sarılmıştır. Böyle özgürlük hiç kuşkusuz Tinin *sonsuz hakkının* kategorisi, ve gerçekliğin o ilk koşula, inanca ek olarak öteki *tikel koşuludur*. Ama gerçek ve özgür duyuncun *ne tür* ussal belirlenim ve yasalar *kapsayabileceği*, özgür inancın ve düşünmenin *içerik* olarak *neyi* alabileceği ve öğretebileceği gibi özsel noktalara dokunmaktan kaçınmış, olumsuzun biçimciliğinde ve özgürlüğü keyfi görüşlere göre doldurma özgürlüğünde takılıp kalmışlardır, öyle ki genel olarak içeriğin kendisi ilgisizdir. Bir içeriğe yaklaşamamalarının bir başka nedeni de Hıristiyan topluluğun bir öğreti-kavramının, bir inanç bildiriminin bağı yoluyla birleştirilmek zorunda olması ve bunun her zaman gerekli olmasıdır; buna karşı genellemeleri ve soyutlamaları ile

bayat, dirimsiz, rasyonalistik anlağın akıntıları kendi içinde belirli, gelişmiş bir Hıristiyan içerik ve öğreti-kavramı için özgüllüğe izin veremez. Buna karşı ötekiler, "Efendi! Efendi!" adı üzerinde direterek, açıkça ve özgürce inancın Tin, içerik ve gerçeklik ile yerine gelmesini küçümser.

Böylece hiç kuşkusuz havaya kibirlilik, kincilik ve kişilik ve ayrıca boş genelliklerden büyük bir toz bulutu kaldırılmıştır; ama bu kısırlık ile çarpılmış bir buluttur, olguyu kapsayamaz, ve içeriğe ve bilgiye götüremez. — Felsefe oyunun dışında bırakılmış olmaktan memnun olabilir; onun yeri kişiliklerin ve soyut genelliklerin o boş savlarının bölgesinin dışındadır, ve eğer böyle bir zemine çekilmiş olsaydı, yalnızca tatsız ve verimsiz şeyler bekleyebilirdi.

O derin ve varsıl içerik insan doğasının en büyük ve koşulsuz ilgisinin önünden çekilirken, ve hem dindar hem de derindüşünen yanları ile dinsel tutum en büyük doyumunu içeriksiz olanda bulmaya başlarken, felsefe olumsal, öznel bir gereksinim olmuştur. O koşulsuz ilgiler iki dinsellik türü durumunda da, ve dahası yalnızca sıradan uslamlama yoluyla olmak üzere, öyle bir yolda düzenlenmiştir ki, felsefe bundan böyle onları doyurmak için gerekli değildir; giderek o yeni yaratılmış yeterlik ve öylesine daraltılmış doyum için rahatsız edici sayılır, ve hiç kuşkusuz haklı olarak öyle sayılır. Felsefe böylelikle bütünüyle öznenin özgür gereksinimine bırakılır; bu konuda ona hiçbir kısıtlama dayatılmaz; tersine, bu gereksinim, bulunduğu her yerde, kuşkulara ve uyarılara karşı kararlı olmalıdır; yalnızca bir iç zorunluk olarak varolur ki, özneden daha güçlüdür, onun tinini hiç durmadan güdüler, "ki yenebilsin" ve usun itkileri için hak ettiği doyumu sağlayabilsin. Böylece herhangi bir yetke, giderek dinsel yetke tarafından bile yüreklendirilmeksizin, aslında gereksiz ve tehlikeli ya da hiç olmazsa kuşkulu bir lüks olarak görülerek,

Abstraktionen des abgestandenen, nicht lebendigen rationalistischen Verstandeswassers das Spezifische eines in sich bestimmten, ausgebildeten christlichen Inhaltes und Lehrbegriffes nicht zulassen. Wogegen die anderen, pochend auf den Namen »Herr! Herr!«, frank und frei die Vollführung des Glaubens zum Geist, Gehalt und Wahrheit verschmähen.

So ist zwar viel Staub des Hochmuts, der Gehässigkeit und Persönlichkeit wie leerer Allgemeinheiten aufgeregt worden, aber er ist mit der Unfruchtbarkeit geschlagen, er konnte nicht die Sache enthalten, nicht zu Gehalt und Erkenntnis führen. — Die Philosophie hat zufrieden sein können, aus dem Spiel gelassen worden zu sein; sie findet sich außerhalb des Terrains jener Anmaßungen, wie der Persönlichkeiten so der abstrakten Allgemeinheiten, und hätte, auf solchen Boden gezogen, nur des Unerfreulichen und Ungedeihlichen gewärtig sein können.

Indem aus dem größten und unbedingten Interesse der menschlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen und die Religiosität, gemeinschaftlich die fromme und die reflektierende, dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden, so ist die Philosophie ein zufälliges, subjektives Bedürfnis geworden. Jene unbedingten Interessen sind bei beiden Arten von Religiosität, und zwar von nichts anderem als von dem Räsonnement, so eingerichtet worden, daß es der Philosophie nicht mehr bedarf, um jenen Interessen Genüge zu leisten; ja sie wird, und zwar mit Recht, dafür gehalten, jenem neuerschaffenen Genügen und solcher ins Enge gezogenen Befriedigung störend zu sein. Die Philosophie ist damit ganz dem freien Bedürfnis des Subjekts anheimgegeben; es ergeht keine Art von Nötigung dazu an dasselbe, vielmehr hat dies Bedürfnis, wo es vorhanden ist, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen standhaft zu sein; es existiert nur als eine innere Notwendigkeit, die stärker ist als das Subjekt, von der sein Geist dann ruhelos getrieben wird, »daß er überwinde« und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verschärfe. So ohne Anregung irgendeiner, auch nicht der religiösen Autorität, vielmehr für einen Überfluß und gefährlichen oder wenigstens bedenklichen Luxus erklärt, steht die

Beschäftigung mit dieser Wissenschaft um so freier allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit. Wenn, wie Aristoteles sagt, die Theorie das *Seligste* und unter dem Guten das *Beste* ist, so wissen die, welche dieses Genusses teilhaftig sind, was sie daran haben, die Befriedigung der Notwendigkeit ihrer geistigen Natur; können sich enthalten, Anforderungen darüber an andere zu machen, und können sie bei ihren Bedürfnissen und den Befriedigungen, die sie sich für dieselben finden, belassen. Es ist des unberufenen Herzudringens zum Geschäfte der Philosophie oben gedacht worden; wie dasselbe sich um so lauter macht, je weniger es geeignet ist, teil daran zu nehmen, so ist die gründlichere, tiefere Teilnahme einsamer mit sich und stiller nach außen; die Eitelkeit und Oberflächlichkeit ist schnell fertig und treibt sich zum baldigen Dreinsprechen; der Ernst aber um eine in sich große und nur durch die lange und schwere Arbeit vollendeter Entwicklung sich genügende Sache versenkt sich lange in stiller Beschäftigung in dieselbe.

Der baldige Verschluß der zweiten Ausgabe dieses enzyklopädischen Leitfadens, welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu sehen, daß außer dem Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit eine stillere, belohnendere Teilnahme stattgefunden habe, welche ich nun auch dieser neuen Ausgabe anwünsche.

Berlin, den 19. September 1830

bu bilim ile uğraş yalnızca olguya ve gerçekliğe yönelik bir ilgi için daha büyük bir özgürlük kazanır. Eğer Aristoteles'in dediği gibi, kuram *en kutlu* olan ve iyiler arasında *en iyi* olan ise,[1] o zaman bu hazza katılanlar onda neyi elde ettiklerini bilirler: Tinsel doğalarının zorunluğunun doyumu. Onun açısından başkaları üzerinde istemlerde bulunmaktan kaçınabilirler ve onları kendi gereksinimleri ve bunlara buldukları doyumlar ile başbaşa bırakabilirler. Felsefe uğraşına yönelik çağrısız güdü üzerine ne düşünüleceği yukarıda ele alındı. Güdü ne denli gürültülü ise o denli uygunsuzdur; daha temel, daha derin katılma kendi içinde daha yalnız ve dışarıya karşı daha dingindir; kendini beğenmişlik ve yüzeysellik işini çabuk bitirir ve onu hemen kesip atmaya itilir. Ama sorun kendi içinde büyük olduğu ve ancak uzun ve zorlu emek yoluyla tamamlanan bir gelişime gereksindiği zaman, böyle bir sorun ile ciddi kaygı kendini uzun bir süre boyunca onunla dingin bir uğraşın içine gömer.

Felsefe çalışmasını yukarıda verilen belirlenimine göre kolaylaştırmayan bu ansiklopedik kılavuzun ikinci yayımının hızla tükenmesi, yüzeyselliğin ve kendini beğenmişliğin şamatasının dışında, bana daha dingin, daha ödüllendirici bir katılmanın yer almış olduğunu görme doyumunu verdi. Dileğim şimdi bunun bu yeni yayım açısından da sürmesidir.

Berlin, 19 Eylül 1830

[1] *Metafizik* XII 7, 1072 b 24.

ANAHATLARDA
FELSEFİ BİLİMLER ANSİKLOPEDİSİ

Einleitung

§ 1

Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihre *Gegenstände* als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen voraussetzen zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne — in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf Gott als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine *Bekanntschaft* mit ihren Gegenständen, ja sie *muß* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen, — schon darum, weil das Bewußtsein sich der Zeit nach *Vorstellungen* von Gegenständen früher als *Begriffe* von denselben macht, der *denkende* Geist sogar nur *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten gibt's sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen*. Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und *Voraussetzungen* und *Versicherungen* zu machen oder gelten zu lassen als unzulässig. Die Schwierigkeit, einen *Anfang* zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein *Unmittelbares* seine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.

Giriş

§ 1

Felsefe başka bilimlerin yararlandığı bir üstünlükten, *nesnelerinin* tasarım yoluyla dolaysızca verili ve başlama ve ilerleme için bilme *yönteminin* daha şimdiden kabul edilmiş olduğunu *varsayabilme* üstünlüğünden yoksundur. Felsefe hiç kuşkusuz nesnelerine ilk olarak din ile ortaklaşa iyedir. İkisi de *Gerçekliği* nesneleri olarak alır, ve dahası en yüksek anlamda, — *Tanrının* Gerçeklik ve *salt* onun Gerçeklik olması anlamında. Bundan başka, ikisi de sonlunun alanlarını, *Doğayı* ve *insan Tinini*, bunların birbiri ile ve gerçeklikleri olarak Tanrı ile bağıntılarını ele alır. Felsefe buna göre nesneleri ile belli bir *tanışıklığı* varsayabilir, ya da daha doğrusu böyle bir tanışıklığı ve ayrıca onlara duyulan bir ilgiyi *varsaymalıdır* — salt şu nedenle ki, bilinç zamana göre nesnelerin *tasarımlarını* onların *kavramlarından* daha önce oluşturur, ve giderek *düşünen* Tin bile ancak tasarımlama *yoluyla* ve ona *doğru* dönerek düşünerek bilme ve kavrama düzlemine yükselir.

Ama düşünen irdelemede çok geçmeden açığa çıkar ki bu irdeleme içeriğinin *zorunluğunu* gösterme ve nesnelerinin belirlenimlerini olduğu gibi varlıklarını da *tanıtlama* gereksinimini kendi içinde taşır. Bu nedenle onlarla o ilk tanışıklık yetersiz, ve *varsayımlar* ve *inancalar* ileri sürme ya da bunları geçerli sayma tutumu kabul edilemez görünür. Ama bununla aynı zamanda bir *başlangıç* yapmanın güçlüğü ortaya çıkar, çünkü bir başlangıç *dolaysız* birşey olarak kendi varsayımını yapar ya da daha doğrusu kendisi böyle bir varsayımdır.

§ 2

Felsefe ilkin genel bir anlamda nesnelerin *düşünerek irdelenişi* olarak belirlenebilir. Ama eğer *insanın* kendini *hayvandan* düşünme yoluyla ayırdettiği doğruysa (ki hiç kuşkusuz doğrudur), o zaman insansal herşey yalnızca ve yalnızca düşünme yoluyla ortaya çıkarıldığı için insansal olacaktır. Ama gene de felsefe kendine özgü bir düşünme kipi, düşünmeyi bilgiye ve kavrayan bilgiye dönüştüren bir kip olduğu için, felsefi düşünmenin de insansal herşeyde etkin olan, giderek insansal olanın insansallığını ortaya çıkaran düşünme yolundan bir *ayrımı* olacaktır — üstelik onunla özdeş olmasına, *kendinde*yalnızca *bir*düşünme ediminin olmasına karşın. Bu ayrım bilincin düşünme yoluyla temellendirilmiş insansal içeriğinin ilkin *düşünce biçiminde* değil ama duygu, sezgi, tasarım olarak *görünmesine* bağlıdır — *biçimler* ki, *biçim olarak* düşünmeden ayırdedilmelidirler.

Eski bir önyargı, giderek sıradanlaşmış bir önerme vardır: İnsan kendini hayvandan düşünme yoluyla ayırdeder. Sıradanlaşmış, olabilir, ama gereksinim doğduğunda böyle eski inançları anımsamak, tuhaf görünse de, zorunlu olacaktır. Ve günün bir önyargısı karşısında bunu bir gereksinim olarak görebiliriz, çünkü bu önyargı *duyguyu* ve *düşünmeyi* birbirinden öylesine ayırır ki, bunların birbirine karşıt, giderek düşman olmaları gerekir, öyle ki, duygu, özellikle dinsel duygu, düşünme tarafından kirletilir, saptırılır, giderek bütünüyle yok edilir, ve dinin ve dindarlığın köklerini ve yerlerini özsel olarak düşünmede taşımamaları gerekir. Oysa böyle bir ayrılık durumunda unutulan şey salt insanın dine yetenekli olduğu, ve hayvanın bir dininin olmasının ise en iyisinden hakkının ve ahlakının olması kadar olanaklı olduğudur.

Dinin düşünmeden bu ayrılığı ileri sürüldüğü zaman genellikle göz önüne getirilen düşünme *derin-düşünme* olarak belirtilebilir — ya da *üzerine düşünme* olarak, ki

§ 2

Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist (und es wird wohl richtig sein), daß der *Mensch* durchs Denken sich vom *Tiere* unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosophie eine eigentümliche Weise des Denkens ist, ein Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine *Verschiedenheit* haben von dem in allem Menschlichen tätigen, ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken, so sehr es identisch mit demselben, *an sich* nur *ein* Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, daß der durchs Denken begründete, menschliche Gehalt des Bewußtseins zunächst nicht *in Form des Gedankens erscheint*, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — *Formen*, die von dem Denken *als Form* zu unterscheiden sind.

Es ist ein altes Vorurteil, ein trivial gewordener Satz, daß der Mensch vom Tiere sich durchs Denken unterscheide; es kann trivial, aber es müßte auch sonderbar scheinen, wenn es Bedürfnis wäre, an solchen alten Glauben zu erinnern. Für ein Bedürfnis aber kann dies gehalten werden bei dem Vorurteil jetziger Zeit, welche *Gefühl* und *Denken* so voneinander trennt, daß sie sich entgegengesetzt, selbst so feindselig sein sollen, daß das Gefühl, insbesondere das religiöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde und die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei solcher Trennung wird vergessen, daß nur der Mensch der Religion fähig ist, das Tier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt das Denken vorzuschweben, welches als *Nachdenken* bezeichnet werden kann, — das *reflektierende* Denken, welches *Gedanken* als solche zu seinem

Inhalte hat und zum Bewußtsein bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten, ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen — es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung — das *Denken* überhaupt nicht untätig gewesen; die Tätigkeit und die Produktionen desselben sind darin *gegenwärtig* und *enthalten*. Allein es ist verschieden, solche vom *Denken bestimmte* und *durchdrungene* Gefühle und Vorstellungen — und *Gedanken darüber* zu haben. Die durchs *Nachdenken* erzeugten Gedanken *über* jene Weisen des Bewußtseins sind das, worunter Reflexion, Räsonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.

Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Mißverstand obgewaltet, daß solches *Nachdenken* als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z. B. die (jetzt mehr *vormaligen*) *metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes* dafür ausgegeben worden, daß oder als ob durch ihre Kenntnis und die Überzeugung von ihnen der Glaube und die Überzeugung vom Dasein Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher essen könnten, als bis wir uns die Kenntnis der chemischen, botanischen oder zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müßten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolviert hätten. Wenn dem so wäre, würden diese Wissenschaften in ihrem Felde, wie die Philosophie in dem ihrigen, freilich sehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur absoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert; vielmehr aber würden sie alle, statt unentbehrlich zu sein, gar nicht existieren.

düşünce olarak *düşünceleri içeriği* olarak alır ve bilince getirir. Felsefenin düşünme açısından belirli olarak saptadığı bu ayrımı tanıma ve gözetmede savsaklık felsefe ile ilgili en kaba görüş ve suçlamaların kaynağıdır. Yalnızca insanın dini, tüzesi ve törel bir yaşamı vardır — ve hiç kuşkusuz salt düşünen varlık olduğu için vardır; bu nedenle dinsel, tüzel ve törel alanlarda — ister duygu ve inanç, isterse tasarım biçiminde olsun — genel olarak *düşünme* etkinliğine son vermez; etkinlik ve ürünleri orada *bulunur* ve *kapsanır*. Ama düşünmenin *belirlediği* ve *içlerine işlediği* böyle duygu ve tasarımları taşımak bir şeydir, *üzerlerine düşünceler* taşımak başka bir şey. Bu bilinç kipleri *üzerine derin-düşünme* yoluyla üretilen düşünceler üzerine-düşünme, uslamlama ve benzerlerini, giderek felsefeyi de altında kapsayan şeydir.

Bu bağlamda bu tür *derin-düşünmeyi* bizi ilksiz-sonsuz ve gerçek olanın bir tasarımına ve inancına ulaştıran koşul olarak, giderek biricik yol olarak ileri süren bir başka yanlış anlama ortaya çıkmış ve sık sık geçerli sayılmıştır. Böylece, örneğin *Tanrının varoluşunun metafiziksel tanıtları* (ki şimdi çok *eskimişlerdir*) Tanrının varoluşu üzerine inanç ve kanı özsel olarak ve yalnızca onlar üzerine bilgi ve kanı yoluyla ortaya çıkar ya da çıkarılabilirmiş gibi ele alınmıştır. Böyle bir önesürüm besinlerin kimyasal, botanik ya da zoolojik belirlenimlerinin bir bilgisini edinmeden önce yemek yemenin olanaksızlığını, ya da sindirim için anatomi ve fizyoloji öğrenimini bitirinceye dek beklemek gerektiğini ileri sürmeye denk düşecektir. Eğer böyle olsaydı, kendi alanlarında bu bilimler, tıpkı kendi alanındaki felsefe gibi, yararlık açısından hiç kuşkusuz çok şey kazanır, giderek yararlıkları saltık ve evrensel vazgeçilemezlik düzeyine yükselirdi; ya da, daha doğrusu, o zaman tümü de, vazgeçilemez olmak yerine, hiçbir biçimde varolmazlardı.

§ 3

Bilincimizi dolduran *içerik*, hangi türden olursa olsun, duyguların, sezgilerin, imgelerin, tasarımların, amaçların, ödevlerin vb. ve düşünce ve kavramların *belirliliğini* oluşturur. Duygu, sezgi, imge vb. bu bakımdan bu içeriğin *biçimleridir:* İçerik *bir ve aynı* kalır — ister duyulsun, sezilsin, tasarımlansın ya da istensin, isterse *yalnızca* duyulsun ya da düşüncelerin bir karışımı ile birlikte duyulsun, sezilsin vb., ya da bütünüyle *katışıksız* olarak düşünülsün. Bu biçimlerden herhangi birinde, ya da birçoğunun karışımında, içerik bilincin *nesnesidir.* Ama bu nesnellikte *bu biçimlerin belirliliği de* kendini *içeriğe katar,* öyle ki, bu biçimlerden her birine göre tikel bir nesne ortaya çıkıyor görünür, ve böylece kendinde aynı olan, ayrı bir içerik gibi görünebilir.

Duygu, sezgi, istek, istenç vb. belirlilikleri, onların *bilincinde* olunduğu sürece, kabaca *tasarımlar* olarak adlandırıldıkları için, genel olarak diyebiliriz ki felsefe *düşünceleri, kategorileri,* ya da daha tam olarak *Kavramları* tasarımların yerine geçirir. Genel olarak tasarımlar düşünce ve Kavramların *eğretilemeleri* olarak görülebilir. Ama tasarımlara iye olmak henüz onların düşünme için imlemlerini, onlara karşılık düşen düşünce ve Kavramları bilmek demek değildir. Evrik olarak, düşünce ve Kavramlara iye olmak, ve onlara karşılık düşen tasarımların, sezgilerin ve duyguların neler olduklarını bilmek de iki ayrı şeydir. — Felsefenin *anlaşılmazlığı* denilen şey bir yanıyla bu nokta ile bağıntılıdır. Güçlük bir yandan kendinde salt *alışkanlık yoksunluğu* olan bir yeteneksizlikte, soyut düşünme, e.d. arı düşüncelere sarılarak onlarda devinme yeteneksizliğinde yatar. Sıradan bilincimizde düşünceler tanıdık duyusal ve tinsel gereç ile örtülmüş ve birleşmiştir; ve dterin-düşünmede, üzerine-düşünmede ve uslamlamada duyguları, sezgileri, tasarımları düşünce ile

§ 3

Der *Inhalt,* der unser Bewußtsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die *Bestimmtheit* der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten usf. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild usf. sind insofern *die Formen* solchen Inhalts, welcher *ein und derselbe* bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt und ob er *nur* gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut usf. oder ganz *unvermischt* gedacht wird. In irgendeiner dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseins. In dieser Gegenständlichkeit *schlagen sich* aber auch *die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte,* so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint und, was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens usf., insofern von ihnen *gewußt* wird, überhaupt *Vorstellungen* genannt werden, so kann im allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie *Gedanken, Kategorien,* aber näher *Begriffe* an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als *Metaphern* der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind. — Eine Seite dessen, was man *die Unverständlichkeit* der Philosophie nennt, bezieht sich hierauf. Die Schwierigkeit liegt einesteils in einer Unfähigkeit, die an sich nur *Ungewohntheit* ist, abstrakt zu denken, d. h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. In unserem gewöhnlichen Bewußtsein sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angetan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflektieren und

Räsonieren *vermischen* wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: «dies Blatt *ist* grün», sind schon Kategorien, *Sein, Einzelheit* eingemischt). Ein anderes aber ist, die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen. — Der andere Teil der Unverständlichkeit ist die Ungeduld, das in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewußtsein ist. Es kommt der Ausdruck vor, man wisse nicht, was man sich bei einem Begriffe, der gefaßt worden, *denken* solle; bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken als der Begriff selbst. Der Sinn jenes Ausdrucks aber ist eine Sehnsucht nach einer bereits *bekannten, geläufigen Vorstellung*; es ist dem Bewußtsein, als ob ihm mit der Weise der Vorstellung der Boden entzogen wäre, auf welchem es sonst seinen festen und heimischen Stand hat. Wenn es sich in die reine Region der Begriffe versetzt findet, weiß es nicht, wo es in der Welt ist. — *Unverständlichsten* werden daher Schriftsteller, Prediger, Redner usf. gefunden, die ihren Lesern oder Zuhörern Dinge vorsagen, welche diese bereits auswendig wissen, die ihnen geläufig sind und die sich *von selbst verstehen.*

karıştırırız (bütünüyle duyusal içerikli her önermeye — örneğin 'Bu yaprak yeşil*dir*' gibi — şimdiden *varlık* ve *tekillik* kategorileri karışmıştır). Ama düşüncelerin kendilerini karışımsız olarak nesne yapmak başka bir şeydir. — Anlaşılmazlığın bir başka yanı da bilinçte düşünce ve Kavram olarak bulunanı önüne tasarım kipinde almayı isteyen dayançsızlıktır. İnsanın önünde duran bir Kavramda neyi *düşünmesi* gerektiğini bilmediği söylenir; oysa bir Kavramda Kavramın kendisinden daha öte düşünülecek birşey yoktur. Bu nedenle o anlatımda daha önceden *bilinen, tanınan* bir *tasarıma* duyulan özlem yatar; tasarımlama yolu yitince, bilince sanki bir zamanlar üzerinde sağlam ve doğal dayanağını bulduğu toprak ayağının altından çekilmiş gibi gelir. Kendini arı Kavramlar ülkesine çekilmiş bulduğunda, dünyada *nerede* olduğunu bilemez. — Bu nedenle yazarlar, vaizler, konuşmacılar vb. okuyucularına ya da dinleyicilerine onların daha şimdiden ezbere bildikleri, onlara tanıdık gelen ve kendilerini *kendiliklerinden anlatan* şeylerden söz ettikleri zaman *en anlaşılır* bulunurlar.

§ 4

In Beziehung auf unser gemeines Bewußtsein zunächst hätte die Philosophie *das Bedürfnis ihrer eigentümlichen Erkenntnisweise* darzutun oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die *Wahrheit* überhaupt, hätte sie die *Fähigkeit* zu erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende *Verschiedenheit* von den *religiösen* Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu *rechtfertigen.*

§ 4

Sıradan bilincimiz ile bağıntısında felsefenin ilk olarak *kendine özgü bilme kipi için gereksinimi* göstermesi ya da giderek bu gereksinimi uyandırması gerekecektir. Ama dinin nesneleri ile, genel olarak *gerçeklik* ile bağıntısında, bunları kendi içinden bilme *yeteneğinde* olduğunu tanıtlaması gerekecektir; ve *dinsel* tasarımlar ile arasında ortaya çıkan bir *ayrılık* söz konusu olduğunda, ayrılık gösteren belirlenimlerini *aklaması* gerekecektir.

§ 5

Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen Unterschied und über die damit zusammenhängende Einsicht, daß der wahrhafte *Inhalt* unseres Bewußtseins

§ 5

Belirtilen ayrım üzerine bir ön anlaşmaya ulaşmak ve bununla bağlı olarak bilincimizin gerçek içeriğinin ancak bu içeriğin düşünce ve Kavram biçimine çevrilmesi

yoluyla kazanıldığını ve giderek ilk kez o zaman kendine özgü ışığı altında görüldüğü içgörüsü üzerinde birleşmek amacıyla, bir başka eski önyargı anımsatılabilir: Derler ki, nesnelerde ve olaylarda, giderek duygularda, sezgilerde, sanılarda, tasarımlarda vb. gerçek olanı deneyimlemek için *derin-düşünme* gereklidir. Ama derin-düşünmenin yaptığı en azından her durumda duyguları, tasarımları vb. düşüncelere dönüştürmektir.

Felsefenin işinin kendine özgü biçimi olarak ileri sürdüğü şey yalnızca düşünme olduğu için, ama her insan doğal olarak düşünebildiği için, böylece § 3'te belirtilen ayrımı göz ardı eden bu soyutlama nedeniyle, daha önce felsefenin anlaşılmazlığı üzerine yakınma olarak değinilmiş olan şeyin karşıtı ortaya çıkar. Bu bilim sık sık öyle bir küçümseme ile karşılaşır ki, giderek kendilerini onunla hiçbir sıkıntıya sokmamış olanlar bile onunla bir ilgisi olan herşeyi en yakından *anladıkları* kuruntusuna kapılırlar; sıradan bir eğitimin sınırları içerisinde kalmış olmalarına karşın, özellikle dinsel duygulardan yola çıkarak felsefe yapmaya başlar ve onun üzerine yargılarda bulunmaya yetenekli olduklarını düşünürler. Kabul edilecektir ki, başka bilimler ile tanışabilmek için üzerlerinde belli bir çalışma yapmak gerekecek, ve haklarında bir yargıda bulunabilmek herşeyden önce böyle bir bilgi konusunda yetkin olmayı gerektirecektir. Ve yine kabul edilecektir ki, bir çift ayakkabı üretebilmek için bu işi öğrenmiş ve uygulamış olmak zorunludur, üstelik herkes kendi ayağında bunun için gereken ölçünü ve ellerinde gerekli işlemler için doğal beceriyi bulabilsebile. Yalnızca felsefenin kendisi için böyle bir çalışma, öğrenme ve çaba gerekli değildir. — Bu rahatlatıcı görüş en yakın zamanlarda dolaysız bilgi, sezgi yoluyla bilgi öğretisinde doğrulama bulmuştur.

in dem Übersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs *erhalten*, ja erst in sein eigentümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes *altes Vorurteil* erinnert werden, daß nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen usf. *Wahres* sei, *Nachdenken* erforderlich sei. Nachdenken aber tut wenigstens dies auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen usf. in *Gedanken* zu verwandeln.

Insofern es nur das *Denken* ist, was die Philosophie zur eigentümlichen *Form* ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraktion, welche den § 3 angegebenen Unterschied wegläßt, das Gegenteil von dem ein, was vorhin als Beschwernis über die *Unverständlichkeit* der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, daß auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, sie *verstehen* von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandtnis habe, und seien fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung, insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophieren und über sie zu urteilen. Man gibt zu, daß man die anderen Wissenschaften studiert haben müsse, um sie zu kennen, und daß man erst vermöge einer solchen Kenntnis berechtigt sei, ein Urteil über sie zu haben. Man gibt zu, daß, um einen Schuh zu verfertigen, man dies gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fuße den Maßstab dafür und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte besitze. Nur zum Philosophieren selbst soll dergleichen Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich sein. — Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

§ 6

Von der andern Seite ist es ebenso wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sei, daß ihr Inhalt kein anderer ist als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur *Welt*, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, — daß ihr Inhalt die *Wirklichkeit* ist. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir *Erfahrung*. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur *Erscheinung*, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der *Wirklichkeit* verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig. Ja, diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äußeren Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der *seienden* Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der *Vorrede* zu meiner *Philosophie des Rechts* befinden sich die Sätze:

Was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Diese einfachen Sätze haben manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen nicht in Abrede sein wollen. Die Religion wird es unnötig sein in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, daß man wisse, nicht nur daß Gott wirklich, — daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das Dasein zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese

§ 6

Öte yandan, felsefe eşit ölçüde önemli bir nokta olarak anlamalıdır ki içeriği dirimli Tinin ülkesinde kökensel olarak üretilen ve kendini üreten, bilincin *Evreni*, dış ve iç Evreni yapılan bu gereçten başka birşey değildir — anlamalıdır ki içeriği *Edimselliktir*. Bu içeriğin en yakın bilincine *deneyim* deriz. Dünyanın sağ duyulu bir irdelemesi bile iç ve dış varlığın geniş ülkesinde neyin yalnızca geçici ve anlamsız bir *görüngü* olduğunu, ve neyin kendi içinde gerçekten *edimsellik* adına yaraşır olduğunu ayırdeder. Felsefe bu bir ve aynı içeriği bilmenin başka türlerinden salt biçim açısından ayrıldığı için, edimsellik ve deneyim ile bağdaşması zorunludur. Giderek bu bağdaşma bir felsefenin gerçekliği için en azından dışsal bir denektaşı olarak bile görülebilir, tıpkı bu bağdaşmanın bilgisi yoluyla özbilinçli Usun *varolan* Us ile, Edimsellik ile uzlaşmasını üretmenin bilimin en yüksek ereği olarak görülmesi gibi.

Tüze Felsefesi başlıklı çalışmama *Önsözde* şu önermeler bulunuyordu:

Ussal olan edimseldir;
ve edimsel olan ussaldır.

Bu yalın önermeler birçoklarına çarpıcı geldi ve düşmanca karşılandı, üstelik felsefeye ve herşeyden önce dinlerine bağlılıklarını tartışma konusu etmeyi bile istemeyenler tarafından. Bu bağıntıda dinin sözünü etmek gereksiz olacaktır, çünkü onun tanrısal dünya hükümdarlığı öğretileri bu önermelerin çok belirli anlatımlarıdır. Ama felsefi anlam söz konusu olunca öylesine derin bir eğitim düzeyi öngerekir ki, yalnızca Tanrının edimsel olduğu — en edimsel olduğu, yalnızca onun gerçekten edimsel olduğu — değil, ama, biçimsel açıdan genel olarak belirli-varlığın bölümsel olarak *görüngü* ve ancak bölümsel olarak edimsellik

olduğu da bilinmelidir. Gündelik yaşamda herhangi bir düşünceye, yanlışa, kötüye ve kötünün alanındaki herşeye, kısaca bozulmuş ve geçici her varoluşa olumsal bir yolda *edimsellik* denebilir. Oysa sıradan bir duygu bile olumsal bir varoluşa 'edimsel' gibi vurgulu bir adı yüklemede duraksayacaktır; çünkü olumsallık öyle bir varoluşu imler ki, bunun olabileceği gibi olmaya da bilen *olanaklı* birşeyden daha öte bir değeri yoktur. Gene de, eğer Edimsellikten söz etmişsem, açıktır ki bu anlatımı hangi anlamda kullanmış olduğumun kendiliğinden düşünülmesi gerekirdi, çünkü ayrıntılı bir *Mantık* çalışmasında da Edimselliği ele alarak onu yalnızca olumsal olandan değil (ki gene de bir varoluşu vardır), ama giderek belirli-varlıktan, varoluştan ve daha başka belirlenimlerden de sağın olarak ayırmıştım.[1] — *Ussal olanın edimselliği* İdeaların ve İdeallerin boş imgelerden başka birşey olmadığı ve felsefenin böyle uydurmaların bir dizgesi olduğu görüşüne karşıt olduğu gibi, evrik olarak, İdeaların ve İdeallerin edimsellik taşıyamayacak denli eşsiz ya da kendilerine bunu sağlayamayacak denli güçsüz şeyler oldukları görüşü ile de çatışır. Ama edimselliğin İdeadan ayrılışı özellikle anlak düzeyinde kalır — anlak ki soyutlamalarının düşlerini gerçek sanır ve giderek başlıca politik alanda olmak üzere sevinçle buyurduğu *Gerek* ile büyüklenir, sanki dünya nasıl olması *gerektiğini* ve nasıl olmadığını öğrenmek için onu beklemek zorundaymış gibi; eğer olması gerektiği gibi olsaydı, o zaman onun o 'Gerek'inin çok bilmişliği nerede kalırdı? Anlak bu Gerek ile basmakalıp, dışsal ve geçici nesnelere, kurumlara, durumlara vb. karşı çıktığı zaman — ki bunlar belki de belli bir süre ve özel çevreler için göreli olarak büyük bir önem taşıyabilirler — hiç kuşkusuz haklı olabilir ve böyle bir durumda genel olarak doğru belirlenimler ile bağdaşmayan pek çok şey bulabilir; kim çevresinde gerçekte hiç de olması gerektiği gibi olmayan pek çok şeyi göremeyecek denli

[1] [*Mantık Bilimi* (Büyük), "Edimsellik."]

Seite gehört, sowie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine *Wirklichkeit*. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; — das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größeren Wert als den eines *Möglichen* hat, die so gut *nicht sein* kann, als sie ist. Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe.[1] — Der *Wirklichkeit des Vernünftigen* stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl daß die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinsten sei, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das *Sollen*, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein *solle*, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usf. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu

sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usf. nur die oberflächliche Außenseite sind.

§ 7

Indem das *Nachdenken* überhaupt zunächst das Prinzip (auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie enthält und nachdem es in seiner *Selbständigkeit* wieder in neueren Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation), so ist, indem es sich gleich anfangs nicht bloß abstrakt wie in den philosophierenden Anfängen der Griechen gehalten, sondern sich zugleich auf den maßlos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name *Philosophie* allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntnis des festen Maßes und *Allgemeinen* in dem Meere der empirischen Einzelheiten und des *Notwendigen*, der *Gesetze* in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt und damit zugleich seinen *Inhalt* aus dem *eigenen* Anschauen und Wahrnehmen des Äußeren und Inneren, aus der *präsenten* Natur wie aus dem *präsenten* Geiste und der Brust des Menschen genommen hat.

Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei sein* müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der *Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtsein. — Es ist dies Prinzip dasselbe, was heutigentags Glauben, unmittelbares Wissen, die Offenbarung im Äußeren und vornehmlich im *eigenen* Innern genannt worden ist. Wir heißen jene

bilge değildir? Ama bu bilgelik bu nesnelerde ve bunların Gereklerinde kendini felsefi bilimin ilgilerinin ortasında bulduğu kuruntusuna kapıldığı zaman bunda yanılır. Bilimin ilgisi yalnızca İdea iledir, ve İdea ise salt olması gerekecek ve edimsel olamayacak denli güçsüz değildir; ve bilimin ilgisi öyle bir edimselliğe yöneliktir ki, burada o nesneler, kurumlar, durumlar vb. salt yüzeysel dış yanları oluşturur.

§ 7

İlk olarak, *derin-düşünme* bütününde alındığında felsefenin ilkesini (ki başlangıç da demektir) kapsar; ve bundan sonra, yakın zamanlarda (Luther Reformasyonu zamanından sonra) *bağımsızlığı* içinde yeniden çiçeklendiği zaman, başlangıcında Yunan felsefesinin başlangıçlarında olduğu gibi salt soyut bir tutuma girmeyip tersine kendini aynı zamanda görüngü dünyasının ölçüsüz görünüşü içindeki gerecine verdi; bütün bunların sonucunda *felsefe* adı öyle bilgi dallarına uygulanır oldu ki, bunlar görgül tekillikler denizindeki değişmez ölçün ve *evrensellerin* bilgisi için olduğu gibi, olumsalın sonsuz çokluğunun görünürdeki düzensizliğinde yatan *Zorunluk* ilkesinin ya da *Yasaların* saptanması ile de uğraşıyorlardı; böylece felsefe *içeriğini* dışın ve için doğrudan sezgi ve algısından, *şimdideki* doğadan ve o denli de insanın *şimdideki* tin ve yüreğinden almıştır.

Deneyimin ilkesi sonsuz önemdeki şu belirlenimi kapsar: Bir içeriğin onaylanması ve gerçek sayılması için insanın kendisi *orada olmalı*, ya da daha belirli olarak, insan bu içeriği *kendi öz-bilinçliği* ile birlik içinde ve birleşmiş bulmalıdır. Kendisi orada olmalıdır, ister salt dışsal duyuları ile olsun, isterse daha derin tini, özsel öz-bilinci ile. — Bu ilke bugünlerde inanç ya da dolaysız bilgi denilen ya da dış dünyada ve herşeyden önce kişinin *kendi* içinde tanrısal bildiriş olarak görülen şey ile aynıdır. *Felsefe* adı verilen o bilimlere kabul ettikleri başlangıç

noktası nedeniyle *görgül* bilimler deriz. Gene de amaçladıkları ve ortaya çıkardıkları özsel sonuçlar ise *yasalar* ve *genel önermelerdir*; bir *kuramdır*; varolan şeylere ilişkin *düşüncelerdir*. Böylece *Newton* fiziğine Doğa Felsefesi adı verilirken, öte yandan söz gelimi Hugo Grotius uluslar ın karşılıklı tarihsel eylemlerini biraraya toparlayarak sıradan bir uslamlamanın yardımı ile bir genel ilkeler bütünü, bir kuram oluşturdu ki, buna Devletlerarası Tüze Felsefesi adı verilebiliyordu. — *Felsefe* adı İngilizler arasında henüz genel olarak bu belirlenimi taşımakta ve Newton en büyük felsefeci ününü sürdürmektedir; ama giderek ad araç yapımcılarının eder listelerine dek indirilerek özel bir manyetik ya da elektrikli araçlar başlığı altına getirilmeyen termometre, barometre gibi aygıtlara *felsefi aletler* denir — hiç kuşkusuz bir tahta, demir vb. bileşimine değil ama yalnızca *düşünmeye* felsefenin aracı denmesi gerekirken.[1] — Böylece özellikle yakın zamanların bilimi olan ve [Almanya'da] *Ussal* Devlet Ekonomisi ya da *Kuramsal* Devlet Ekonomisi denilen Politik Ekonomi de Felsefe adını almışsur.[2]

Wissenschaften, welche *Philosophie* genannt worden sind, *empirische* Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen, Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind *Gesetze, allgemeine Sätze*, eine *Theorie*, die *Gedanken* des Vorhandenen. So ist die *Newtonische* Physik Naturphilosophie genannt worden, wogegen z. B. *Hugo Grotius* durch Zusammenstellung der geschichtlichen Benehmungen der Völker gegeneinander und mit der Unterstützung eines gewöhnlichen Räsonnements allgemeine Grundsätze, eine Theorie aufgestellt hat, welche Philosophie des äußeren Staatsrechts genannt werden kann. — Noch hat der Name *Philosophie* bei den Engländern allgemein diese Bestimmung. *Newton* hat fortdauernd den Ruhm des größten Philosophen; his in die Preiskurante der Instrumentenmacher herab heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer usf. *philosophische Instrumente*; freilich sollte nicht ein Zusammensetzung von Holz, Eisen usf., sondern allein das *Denken* das Instrument der Philosophie genannt werden.[1] — So heißt insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Ökonomie auch Philosophie, was wir *rationelle* Staatswirtschaft oder etwa Staatswirtschaft der *Intelligenz* zu nennen pflegen.[2]

[1]Thomson tarafından yayıma hazırlanan bir derginin başlığı şudur: *Felsefe Yıllığı; ya da Kimya, Mineraloji, Mekanik, Doğa Tarihi, Tarım ve Sanatlar Dergisi*. [Thomas Tomson, *Annals of Philosophy; or, Magazine of Chemistry, Mineralogy, Mechanics, Natural History, Agriculture, and the Arts*, Londra, 1813-20]. — Burada *felsefi* olarak adlandırılan gerecin neden oluştuğu kolayca anlaşılabilir. — Bir İngiliz gazetesinde yeni yayımlanan kitapların duyuruları arasında kısaca şunlar bulunur: *The Art of Preserving the Hair on Philosophical Principles*, neatly printed in post 8., price 7 sh. — Saçın korunması için *felsefi* ilkeler ile denmek istenen büyük olasılıkla kimyasal, fizyolojik vb. ilkelerdir.

[2]Genel politik ekonomi ilkeleri ile ilgili olarak "*felsefi*" temel-ilkele anlaumı İngiliz devlet adamlarının dilinden düşmez — üstelik açık oturumlarda bile. 1825'deki (2 Şubat) parlamento oturumunda Brougham sarayın sözlerine yanıt olarak sunması gereken söylevi dolayısıyla şöyle konuştu: "Özgür tecimin devlet-adamına yaraşır ve *felsefi* temel-ilkelerinin — çünkü

[1]Auch das von Thomson herausgegebene Journal hat den Titel: *Annalen der Philosophie oder Magazin der Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirtschaft und Künste*. [Thomas Thomson, *Annals of Philosophy; or, Magazine of Chemistry, Mineralogy, Mechanics, Natural History, Agriculture, and the Arts*, 16 Bde, London 1813-1820] — Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier *philosophische* heißen. — Unter den Anzeigen von neu erschienenen Büchern fand ich kürzlich in einer englischen Zeitung folgende: *The Art of preserving the Hair on philosophical principles*, neatly printed in post 8., price 7 sh. — Unter philosophischen Grundsätzen der Präservation der Haare sind wahrscheinlich chemische, physiologische und dgl. gemeint.

[2]In dem Munde englischer Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen staatswirtschaftlichen Grundsätze kommt der Ausdruck philosophischer Grundsätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentssitzung von 1825 (2. Febr.) drückte sich Brougham bei Gelegenheit der Adresse, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden sollte, so aus: „die eines Staatsmannes würdigen und philosophischen Grundsätze vom freien Handel — denn

§ 8

So befriedigend zunächst diese Erkenntnis in ihrem Felde ist, so zeigt sich *fürs erste* noch ein anderer Kreis von *Gegenständen*, die darin nicht befaßt sind, — *Freiheit, Geist, Gott*. Sie sind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten — sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewußtsein überhaupt ist, wird erfahren; dies ist sogar ein tautologischer Satz —, sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem *Inhalte* nach als unendlich darbieten.

Es ist ein alter Satz, der dem *Aristoteles* fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: «nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu», — es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Mißverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: «nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu», — in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der νοῦς und in tieferer Bestimmung *der Geist* die Ursache der Welt ist, und in dem näheren (s. § 2), daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

§ 8

Bu bilgi ilkin kendi alanında ne denli doyurucu olsa da, *ilkin* orada kapsanmayan bir başka *nesneler* çevresi daha kendini gösterir — *Özgürlük, Tin, Tanrı*. Bunların o alanda bulunmamasının nedeni deneyime ait olmamaları değildir — hiç kuşkusuz duyusal olarak deneyimlenmezler, ama genel olarak bilinçte bulunan herşey deneyimlenir, ki salt bir genele me önermesidir —, tersine, bunun nedeni bu nesnelerin kendilerini *içerikleri* açısından hemen sonsuz olarak göstermeleridir.

Aristoteles'e yanlış olarak yüklenen ve felsefesinin duruş noktasını anlatıyor olması gerektiği düşünülen eski bir önerme vardır: *"nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu"* — düşüncede hiçbir şey yoktur ki duyuda, deneyimde olmuş olmasın. Eğer kurgul felsefe bu önermeyi yadsımışsa, bu salt bir yanlış anlama olarak görülmelidir. Ama, evrik olarak, kurgul felsefe eşit ölçüde ileri sürecektir ki *"nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu,"* — ilk olarak bütünüyle genel anlamda, e.d. νοῦşun (*nous*) ve daha derin belirlenimi içinde *Tinin* evrenin nedeni olduğu anlamında, — ve ikinci olarak daha özel anlamda (bkz. § 2), e.d. tüzel, törel ve dinsel duygunun kaynak ve yerini yalnızca düşüncede taşıyan içeriğin bir duygusu ve böylelikle bir deneyimi olduğu anlamında.

---

zweifelsohne sind sie philosophisch —, über deren Annahme Se. Majestät heute dem Parlament Glück gewünscht hat". — Nicht aber nur dieses Oppositionsmitglied, sondern bei dem jährlichen Gastmahl, das (in demselben Monat) die Schiffseigner-Gesellschaft unter Vorsitz des ersten Ministers Earl Liverpool, zu seinen Seiten den Staatssekretär Canning und den General-Zahlmeister der Armee, Sir Charles Long, abhielt, sagte der Staatssekretär Canning in der Erwiderung auf die ihm gebrachte Gesundheit: „Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Minister es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen Maximen *in der Philosophie* anzuwenden." — Wie auch englische Philosophie von deutscher unterschieden sein möge, wenn anderwärts der Name Philosophie nur als ein Übername und Hohn oder als etwas Gehässiges gebraucht wird, so ist es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde englischer Staatsminister geehrt zu sehen.

bunlar hiç kuşkusuz felsefidir — onaylanması üzerine, majesteleri bu gün parlementoyu kutlamışlardır." Ama bu dil yalnızca muhalefet üyelerine özgü değildir. Tersine, yanında Devlet Bakanı Canning ve Ordunun Haznedar Generali Sir Charles Long da bulunan Başbakan Lord Liverpool'un başkanlığı altında verilen Gemicilik Birliğinin yıllık yemeğinde (aynı ayda), sağlığına kaldırılan kadehlere yanıt olarak Devlet Bakanı Canning şunları söyledi: "Kısa bir süre önce bir dönem başlamıştır ve bundan böyle bu ülkenin yönetiminde bakanlar *derin bir felsefenin* doğru düzgülerini uygulama gücünü kullanabileceklerdir." İngiliz felsefesi ve Alman felsefesi arasındaki ayrımlar ne denli büyük olursa olsun, başka yerlerde felsefe adı yalnızca küçümseyici bir ad ve alay konusu olarak ya da nefret uyandırıcı birşey olarak kullanılırken, onun İngiliz devlet adamlarının ağzında henüz onurlandırılmakta olduğunu görmek sevindiricidir.

§ 9

İkinci olarak, öznel Us *biçim açısından* daha öte bir doyum istemindedir; bu biçim genel olarak *Zorunluktur* (bkz. § 1). O bilimsel yolda *bir yandan* onda kapsanan *evrensel*, cins vb. gibi öğeler kendileri için belirsizdir, *tikeller* ile kendileri için bağıntılı değildir; tersine, iki yan birbirine dışsal ve olumsaldır, tıpkı birarada toplanmış tikelliklerin de kendi başlarına eşit ölçüde karşılıklı olarak dışsal ve olumsal olmaları gibi. *Öte yandan*, başlangıçlar tüm durumlarda *dolaysızlıklar, verilmişlikler, varsayımlardır*. Her iki durumda da zorunluk biçimi doyurucu olmaktan uzaktır. *Derin-düşünme*, bu gereksinimleri doyurmaya yöneldiği sürece, gerçek felsefi düşünme, e.d. *kurgul düşünmedir*. Öyleyse derin-düşünme olarak — ki daha önce sözü edilen derin-düşünme ile *ortaklığı* içinde aynı zamanda ondan *ayrıdır*— felsefi düşünmenin ortak biçimler dışında bir de *kendine özgü biçimleri* vardır ki, bunların evrenselleri *Kavramdır*.

Kurgul bilimin başka bilimler ile ilişkisi bu düzeye dek yalnızca şöyledir. Söz konusu bilimlerin görgül içeriklerini kesinlikle bir yana atmaz, tersine onları tanır ve kullanır; yine, bu bilimlerin evrensellerini, yasalarını, cinslerini vb. de kabul eder ve onları kendi içeriğine uygular; ama daha da ileri giderek bu kategorilere başkalarını katar ve onları geçerli kılar. Bu düzeye dek, aralarındaki ayrım yalnızca kategorilerdeki bu değişimi ilgilendirir. Kurgul mantık önceki mantık ve metafiziği kapsar, aynı düşünce-biçimlerini, yasa ve nesneleri saklar, ama aynı zamanda onları daha geniş kategoriler ile daha öte işleyip dönüştürür.

Kurgul anlamı içindeki *Kavramdan* sıradan anlamı içindeki kavramı ayırdetmek gerekir. Bu tek-yanlı ikinci anlamdadır ki 'sonsuz hiçbir Kavram ile kavranamaz' önesürümü ortaya sürülmüş ve binlerce kez yinelenerek bir önyargıya dönüştürülmüştür.

§ 9

Fürs andere verlangt die subjektive Vernunft *der Form nach* ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die *Notwendigkeit* überhaupt (s. § 1). In jener wissenschaftlichen Weise ist teils das in ihr enthaltene *Allgemeine*, die Gattung usf. als für sich unbestimmt, mit dem *Besonderen* nicht für sich zusammenhängend, sondern beides einander äußerlich und zufällig, wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich und zufällig sind. Teils sind die Anfänge allenthalben *Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen*. In beidem geschieht der Form der Notwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, *das spekulative Denken*. Als Nachdenken hiermit, das in seiner *Gemeinsamkeit* mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon *verschieden* ist, hat es außer den gemeinsamen auch *eigentümliche Formen*, deren allgemeine der *Begriff* ist.

Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen usf. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konserviert dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weiteren Kategorien weiterbildend und umformend.

Von dem *Begriffe* im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letzteren, einseitigen Sinne ist es, daß die Behauptung aufgestellt und tausend- und abertausendmal wiederholt und zum Vorurteile gemacht worden ist, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne.

§ 10

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnisweise bedarf es selbst, sowohl seiner Notwendigkeit nach gefaßt wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches Erkennen, das daher nur *innerhalb* der Philosophie fällt. Eine *vorläufige* Explikation würde hiermit eine unphilosophische sein sollen und könnte nicht mehr sein als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Räsonnements, — d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

Ein Hauptgesichtspunkt der *kritischen* Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das *Erkenntnisvermögen* selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das *Instrument* vorher kennenlernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittels desselben zustande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so *plausibel* geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt und das Erkennen aus seinem Interesse für die *Gegenstände* und dem Geschäfte mit denselben auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als *erkennend* geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anderes, als es erkennen. Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage.*

Reinhold,[1] der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem

§ 10

Felsefi bilginin aracı olarak alınan bu düşünmenin kendisi bir yandan zorunluğu açısından anlaşılma ve öte yandan saltık nesneleri bilme yeteneği açısından aklanma gereksinimindedir. Ama böyle bir içgörünün kendisi felsefi bilgidir ve buna göre yalnızca felsefenin *içerisine* düşer. Bu nedenle bir *ön* açımlamanın felsefi olmayan bir nitelikte olması gerekecek ve bir varsayımlar, inancalar ve uslamlamalar dokusundan, e.d. karşıtları da eşit hak ve inanca ile ortaya koyulabilecek bir olumsal önesürümler dokusundan öteye geçemeyecektir.

Eleştirel Felsefenin ana bakış açılarından birine göre, Tanrıyı, şeylerin özünü vb. bilmeye yönelmeden önce *bilme yetisinin* kendisi yoklanmalı ve böyle birşeyi başarmaya yetenekli olup olmadığı saptanmalıdır; *araç* onun aracılığıyla ortaya çıkarılması gereken iş üstlenilmeden önce tanınmalıdır, çünkü eğer elverişsiz ise, tüm çabalar boşa gitmiş olacaktır. — Bu düşünce öylesine *usayatkın* görünmüştü ki, büyük bir hayranlık ve onay kazanmış ve bilgi *nesneler* için ilgisinden ve onlarla ilgili uğraşından kendi üzerine, biçimsel olana geri dönmüştü. Gene de sözcükler ile aldatılmayı istemiyorsak kolayca görülebilir ki, hiç kuşkusuz başka araçlar uğruna belirlenmiş oldukları kendilerine özgü işin yerine getirilmesinden daha başka yollarda yoklanabilir ve ölçülüp biçilebilir. Ama bilmenin yoklanması *bilmeden* başka bir yolda olamaz; ve bu sözde alet durumunda onu yoklamak onu bilmekten başka birşey demek değildir. Ama bilmeden *önce* bilmeyi istemek Skolastik düşünürün bilgece bir kararla *yüzmeyi suya girmeyi göze almadan* önce öğrenme düşüncesi denli saçmadır.

Reinhold[1] böyle bir başlangıca egemen olan karışıklığı görmüş, ve bu güçlüğü

[1] [Karl Leonhard Reinhold, *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1801]

gidermek için geçici olarak *varsayımlı* ve *belkili* bir felsefe yoluyla başlamayı ve bu yolda, nasıldır bilinmez, *kökensel gerçeğe* ulaşılıncaya dek durmadan ilerlemeyi önermişti. Daha yakından bakıldığında böyle bir yolun oldukça sıradan bir yola, eş deyişle görgül bir dayanağın ya da bir tanımı içerisine getirilmiş geçici bir sayıltının çözümlemesine vardığı görülür. Reinhold'un yaklaşımında doğru bir bilincin yattığını, varsayımlara ve geçici ilkelere dayalı sıradan bir gidişin önsavlı ve belkili bir yöntem olarak açıklandığını görmek zor değildir. Ama bu doğru içgörü böyle bir yöntemin yapısını değiştirmez, tersine doğrudan doğruya elverişsizliğini ortaya serer.

Beginnen herrscht, hat zur Abhilfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem *hypothetischen* und *problematischen* Philosophieren anzufangen und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man auf solchem Wege zum *Urwahren* gelangt sei. Näher betrachtet liefe dieser Weg auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyse einer empirischen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es ist nicht zu verkennen, daß ein richtiges Bewußtsein darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Voraussetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetisches und problematisches Verfahren zu erklären. Aber die richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solchen Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus.

§ 11

Felsefeye duyulan gereksinim daha da öte şöyle belirlenebilir. Tin duyumsayan ve sezen tin olarak duyusal şeyleri, düşlem olarak imgeleri, istenç olarak erekleri vb. nesne alırken, belirli-varlığının ve nesnelerinin *bu biçimleri ile karşıtlık* içinde ya da yalnızca *ayrım* içinde bir de en yüksek içselliğine, *düşüncesine* doyum sağlamalı ve Düşünceyi nesnesi olarak kazanmalıdır. Tin böylece sözcüğün en derin anlamında *kendine* gelir, çünkü ilkesi, en katıksız 'kendi'liği Düşüncedir. Ama bu uğraşı içinde Düşünce kendini çelişkilere düşürür, e.d. düşüncelerin katı özdeşsizliğinde kendini yitirir, ve böylece kendi kendisine ulaşmak yerine karşıtında tutsak kalır. Sözü edilen o yüksek gereksinim salt anlak düzeyindeki düşüncenin bu sonucuna karşı durur, ve temelini düşüncenin kendisinden vaz geçmemesi, kendi-kendisinde-olmasının bu bilinçli yitişinde bile kendine bağlı kalması, *"üstesinden gelebileceği"* ve düşünmenin kendisinde kendi çelişkilerinin çözümlerini tamamlayabileceği olgusunda bulur.

Düşüncenin doğasının kendisinin Diyalektik olduğu, anlak olarak kendi kendisinin olumsuzuna, çelişki içine düşmesi

§ 11

Näher kann das Bedürfnis der Philosophie dahin bestimmt werden, daß, indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke usf. zu Gegenständen hat, er im *Gegensatze* oder bloß im *Unterschiede von diesen Formen* seines Daseins und seiner Gegenstände auch seiner höchsten Innerlichkeit, *dem Denken*, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er *zu sich selbst*, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, *"auf daß es überwinde"*, im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch

geraten muß, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken, verzweifelnd, *aus sich* auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in anderen seiner Weisen und Formen zuteil geworden sind. Das Denken hätte jedoch bei dieser Rückkehr nicht nötig, in die *Misologie* zu verfallen, von welcher *Platon* bereits die Erfahrung vor sich gehabt hat, und sich polemisch gegen sich selbst zu benehmen, wie dies in der Behauptung des sogenannten *unmittelbaren Wissens* als der *ausschließenden* Form des Bewußtseins der Wahrheit geschieht.

§ 12

Die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende *Entstehung* der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und räsonierende Bewußtsein, zum *Ausgangspunkte*. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, daß es über das natürliche, sinnliche und räsonierende Bewußtsein sich *erhebt* in das unvermischte Element seiner selbst und sich so zunächst ein sich entfernendes, *negatives Verhältnis* zu jenem Anfange gibt. Es findet so in sich, in der Idee des *allgemeinen* Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung; diese Idee (das Absolute, Gott) kann mehr oder weniger abstrakt sein. Umgekehrt bringen die Erfahrungswissenschaften den Reiz mit sich, *die Form* zu besiegen, in welcher der Reichtum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, *nebeneinander* gestelltes Vielfaches, daher überhaupt *Zufälliges* geboten wird, und diesen Inhalt zur Notwendigkeit zu erheben, — dieser Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der *an sich* gewährten Befriedigung heraus und treibt es zur *Entwicklung von sich aus*. Diese ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen und gibt demselben zugleich andererseits die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Notwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen.

gerektiği içgörüsü Mantığın başlıca yanlarından birini oluşturur. Düşünce kendini içine düşürmüş olduğu çelişkinin çözümünü *kendi içinden* başarabileceğinden umudunu kestiği zaman, başka kip ve biçimlerindeki Tine özgü çözümlere geri dönerek kendini dinginleştirir. Gene de, bu geri dönüşte düşünce Platon'un daha o zamanlar görmüş olduğu *us-nefretine* düşmemeli ve kendine karşı düşmanca bir polemik tutumuna girmemelidir — o *dolaysız bilme* denilen yaklaşım kendisini gerçeklik bilincinin *biricik* biçimi olarak ileri sürdüğü zaman olduğu gibi.

§ 12

Felsefenin o sözü edilen gereksinimi izleyen doğuşu *deneyimi*, e.d. dolaysız ve sıradan uslamlamalarda ilerleyen bilinci *başlangıç noktası* olarak alır. Bu yolla bir uyarı ile uyandırılan düşünce kendini özsel olarak öyle bir yolda belirler ki, doğal, duyusal ve- uslamlamacı bilincin üzerine kendi karışımsız öğesine *yükselir* ve böylece ilkin kendini o başlangıçtan uzaklaştırarak ona karşı *olumsuz bir tutuma* girer. Böylece kendi içinde, bu görüngülerin *evrensel* özlerinin İdeasında ilk doyumunu bulur; bu İdea (Saltık, Tanrı) az çok soyut olabilir. Evrik olarak, görgül bilimler de kendileri ile birlikte bir uyarı getirir ve buna göre içeriklerinin varsıllığını yalnızca dolaysız ve verili şeylerin bir toplağı olarak, *yan yana* koyulmuş çok-yanlı nesnelerin bir yığını olarak ve böylece bütününde bir *olumsallıklar* alanı olarak sunan *biçimin* yenilmesi ve bu içeriğin zorunluğa yükseltilmesi gerekir; bu uyarı düşünceyi o evrensellikten, *kendinde* sağlanmış doyumdan dışarı çeker ve *kendi içinden gelişmeye* iter. Bir yandan bu gelişim yalnızca içeriğin ve bunun ortaya sunulan belirlenimlerinin kabul edilmesidir; öte yandan, aynı zamanda bu içeriğe kökensel düşünceye özgü bir anlamda özgür olan ve salt olgunun kendisinin zorunluğu ile uyum içinde ortaya çıkan bir şekli verir.

Bilinçteki dolaysızlık ve *dolaylılık* ilişkisi üzerinde ilerde daha açık ve daha ayrıntılı olarak konuşacağız. Burada geçerken yalnızca şunu belirtebiliriz ki, bu iki kıpı ne denli ayrı *görünseler*de, *ikisinden hiç biri eksik* olamaz ve *ayrılmaz bir birlik* içinde dururlar. — Böylece, Tanrının bilgisi, genelde duyulur*üstü* herşeyin bilgisi durumunda olduğu gibi, özsel olarak duyusal algı ya da sezgi üzerine *yükselişi* kapsar; bu nedenle ilk duyusal veriye karşı *olumsuz* bir tutumu, ama böylelikle *dolaylılığı* kapsar. Çünkü dolaylılık bir başlangıç yapmış ve bir ikinciye doğru ilerlemiş olmaktır, öyle ki bu ikincisi ancak ona karşısındaki bir başkadan gelindiği sürece vardır. Gene de, Tanrının bilgisi o denli de bu görgül yandan bağımsızdır, üstelik kendine bağımsızlığı özsel olarak bu olumsuzlama ve yükseliş yoluyla verse bile. — Eğer dolaylılık koşulluluk olarak görülecek ve tek-yanlı olarak vurgulanacak olursa, o zaman denebilir ki — gene de bununla çok şey söylenmiş olmaz — felsefe ilk doğuşunu deneyime (*a posteriori* olana) borçludur (gerçekte düşünme özsel olarak dolaysızca bulunanın olumsuzlanmasıdır); ama yine eşit haklılık ile denebilir ki, insan yemesini besinlere borçludur, çünkü bunlar olmasaydı yeme edimi de olanaksız olurdu; yeme hiç kuşkusuz bu ilişkide iyilikbilmez yan olarak düşünülecektir, çünkü kendi kendisini borçlu olduğu şeyin tüketilmesidir. Düşünce de bu anlamda eşit ölçüde iyilikbilmezdir.

Ama düşüncenin kendisinin kendi içine yansıyan, öyleyse kendi içinde dolaylı *dolaysızlığı* (*a priori* yanı) *evrenselliktir*, genel olarak kendi-kendisinde-olmasıdır; onda kendi içinde doyumludur ve bu düzeye dek onun için *tikelleşmeye* karşı, ama böylece kendi açınımına karşı ilgisizlik doğasından gelir. Din için de aynı şey geçerlidir; ve ister açınmış ve gelişmiş isterse gelişmemiş olsun, ister bilimsel bilince gelişmiş isterse saf inançta ve yürekte tutuluyor olsun, o da

Von dem Verhältnisse der *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung im Bewußtsein* ist unten ausdrücklich und ausführlicher zu sprechen. Es ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn beide Momente auch als unterschieden *erscheinen*, *keines von beiden fehlen* kann und daß sie in *unzertrennlicher Verbindung* sind. — So enthält das Wissen von Gott, wie von allem *Übersinnlichen* überhaupt, wesentlich eine *Erhebung* über die sinnliche Empfindung oder Anschauung; es enthält damit ein *negatives* Verhalten gegen dies Erste, darin aber die *Vermittlung*. Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist. Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite nicht weniger selbständig, ja es gibt sich seine Selbständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. — Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem *Aposteriorischen*) ihre erste Entstehung — in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen —, so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.

Die eigene aber, in sich reflektierte, daher in sich vermittelte *Unmittelbarkeit* des Denkens (das *Aprioritische*) ist die *Allgemeinheit*, sein Beisichsein überhaupt; in ihr ist es befriedigt in sich, und insofern ist ihm die Gleichgültigkeit gegen die *Besonderung*, damit aber gegen seine Entwicklung, angestammt. Wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewußtsein ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur

der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der *Allgemeinheit* der Ideen stehenbleibt — wie [es] notwendig in den ersten Philosophien (z. B. dem *Sein* der eleatischen Schule, dem *Werden* Heraklits u. dgl.) der Fall ist —, wird ihm mit Recht *Formalismus* vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, daß nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z. B. daß im Absoluten Alles Eins [ist], die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefaßt und beim Besonderen nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, daß der Erfahrung die *Entwicklung* der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der *Einzelheiten* der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegengearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besonderen dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken, selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, ist zugleich ein *Entwickeln* des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, gibt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der *Freiheit* (des *Apriorischen*) des Denkens und die *Bewährung* der *Notwendigkeit*, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde.

§ 13

In der eigentümlichen Gestalt *äußerlicher Geschichte* wird die Entstehung und Entwicklung der Philosophie als *Geschichte dieser Wissenschaft* vorgestellt. Diese Gestalt gibt den

doyum ve mutluluğun aynı yeğin doğasına iyedir. Ama eğer düşünce İdeanın *evrenselliğinde* durup kalırsa, — ki ilk felsefelerde, (örneğin Eleatik Okulun *Varlık*ta, Herakleitos'un *Oluşta* takılması vb. gibi) durum zorunlu olarak budur —, haklı olarak *biçimcilik* ile suçlanabilir; gelişmiş bir felsefede bile yalnızca soyut önermelerin ya da belirlenimlerin saptandığı — örneğin 'Saltıkta herşey Birdir,' 'öznelin ve nesnelin özdeşliği' — ve tikellerde yalnızca bunların yinelendiği görülür. Düşüncenin ilk soyut evrenselliği göz önüne alındığında, felsefenin *gelişimini* deneyime borçlu olduğu sözlerinde doğru ve temel bir anlam yatar. Görgül bilimler bir yandan görüngünün *tekilliğinin* algılanışında durup kalmaz, tersine, düşüncenin yardımıyla evrensel belirlenimleri, türleri, yasaları bularak felsefeye gereç sağlarlar; böylece tüm bu tikellerin içeriklerini felsefeye alınmaya hazır bir duruma getirirler. Öte yandan, böylelikle bu somut belirlenimlere doğru ilerlemesi için düşüncenin kendi payına bir zorlamayı imlerler. Üzerine yapışan dolaysızlık ve verilmişliğin düşünce tarafından ortadan kaldırıldığı bu içeriğin felsefeye alınması aynı zamanda düşüncenin kendi içinden bir *gelişimidir*. Felsefe böylece gelişimini görgül bilimlere borçluyken, kendi payına onların içeriklerine düşüncenin (*a priori* olanın) özsel *özgürlük* şeklini ve *zorunluğun tanıtlamasını* verir; bununla onları salt verili olan ve deneyimlenen olgunun doğrulamasına bağımlılıktan kurtarır, böylece olgu düşüncenin kökensel ve bütünüyle bağımsız etkinliğinin bir betimlenmesi, bir eşlemi olur.

§ 13

Dışsal tarihin kendine özgü şekli içinde felsefenin doğuşu ve gelişimi *bu bilimin tarihi* olarak görülür. Bu şekil İdeanın gelişim basamaklarına *olumsal* bir ardışıklık biçimini

verir ve değişik felsefi dizgelerde somutlaşan ilkeleri yalnızca *türlülükleri* içinde sunar. Ama binlerce yıllık bu emeğin ustası *tek bir* dirimli Anlık ya da Tindir ki, düşünen doğası *ne olduğunun* bilincine varmak ve bu böylece nesne olurken aynı zamanda onun üzerine yükselerek kendi içinde daha yüksek bir basamağa ulaşmaktır. *Felsefe Tarihi* türlülük içinde görünen felsefelerde bir yandan salt değişik gelişim basamaklarındaki *tek bir* felsefeyi sergiler, ve öte yandan her biri bir dizgeye temel olan tikel *ilkelerin* yalnızca bir ve aynı bütünün *dalları* olduğunu gösterir. Zamana göre en son felsefe tüm önceki felsefelerin sonucudur ve öyleyse tümünün ilkelerini kapsıyor olmalıdır, ve bu nedenle, eğer başka bakımlardan felsefe adına yaraşıyorsa, en açınmış, en varsıl ve en somut felsefe olacaktır.

Felsefi dizgelerin çokluk ve *türlülük* görünüşleri göz önüne alındığında, *Evrensel* ve *Tikel* kendi özgün belirlenimlerine göre birbirinden ayırdedilmelidir. Evrensel biçimsel olarak alınıp tikelin *yanına* koyulduğu zaman, kendisi de tikel birşey olur. Böyle bir indirgeme kendini gündelik yaşamın nesneleri durumunda bile yetersiz ve uygunsuz olarak gösterir; örneğin, meyve isteyen biri kirazı, armudu, üzümü vb. bunlar kiraz, armut, üzüm vb. oldukları ama meyve *olmadıkları* için geri mi çevirir? Gene de felsefe söz konusu olduğu zaman ona dudak bükülmesi şöyle aklanır: Pek çok değişik felsefe vardır ve her biri yalnızca *bir* felsefedir, *genelinde* felsefe değildir, — sanki kiraz meyve değilmiş gibi. Sık sık görülen birşey de ilkesi evrensel olan bir felsefenin ilkesi tikel olanın *yanına*, giderek felsefe diye birşeyin olmadığı inancasını veren öğretilerin yanına koyulması, ve bu ikisinin *yalnızca değişik* felsefe görüşleri olduğunun söylenmesidir — tıpkı aydınlığın ve karanlığın da yalnızca iki *ayrı* aydınlık türü olduğunun söylenebilecek olması gibi.

Entwicklungsstufen der Idee die Form von *zufälliger* Aufeinanderfolge und etwa von bloßer *Verschiedenheit* der Prinzipien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophien. Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der *eine* lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, *was er ist*, zu seinem Bewußtsein zu bringen und, indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein. Die *Geschichte der Philosophie* zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophien teils nur *eine* Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, teils daß die besonderen *Prinzipien*, deren eines einem System zugrunde lag, nur *Zweige* eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Bei dem Anschein der so vielen, *verschiedenen* Philosophien muß das *Allgemeine* und *Besondere* seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine, formell genommen und *neben* das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z. B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usf. ausschlüge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, *nicht* aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe und jede nur *eine* Philosophie, nicht *die* Philosophie sei, — als ob nicht auch die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, daß eine solche, deren Prinzip das Allgemeine ist, *neben* solche, deren Prinzip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, daß es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, daß beides *nur verschiedene* Ansichten der Philosophie seien, etwa wie wenn Licht und Finsternis nur zwei *verschiedene* Arten des Lichtes genannt würden.

§ 14

Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, *rein im Elemente des Denkens*. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich *konkret*, und so ist er *Idee*, und in seiner ganzen Allgemeinheit *die* Idee oder *das Absolute*. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.

Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein; außerdem, daß solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur *Gesinnungen* und *Meinungen* auszusprechen. — Unter einem *Systeme* wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten, von anderen unterschiedenen *Prinzip* verstanden; es ist im Gegenteil Prinzip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Prinzipien in sich zu enthalten.

§ 14

Düşüncenin felsefe tarihinde sergilenen aynı açınımı felsefenin kendisinde de sergilenir, ama o tarihsel dışsallıktan kurtulmuş ve *düşünce öğesinde arı olarak*. Özgür ve gerçek düşünce kendi içinde *somuttur*, ve böylece *İdeadır;* ve bütün bir evrenselliği içinde ise *genelde* İdea ya da *Saltıktır*. Bunun bilimi özsel olarak *dizgedir*, çünkü *somut* olarak Gerçek yalnızca kendini kendi içinde açındırarak ve birlik içine getirip birarada tutarak, e.d. *bütünlük* olarak vardır; ve ancak ayrımlarının ayırdedilmesi ve belirlenmesi yoluyladır ki bütünlüğün zorunluğu ve bütünün özgürlüğü olanaklıdır.

Dizgesiz bir felsefecilik bilimsellikten yoksundur; bundan başka, dizgesel olmayan bir felsefecilik kendi başına olsa olsa öznel bir kafa yapısını anlatabilir, ve içeriğine göre olumsaldır. Bir içerik aklanışını ancak bütünün bir kıpısı olarak kazanır, ve bunun dışında temelsiz bir sayıltıdan ya da öznel bir pekinlikten başka birşey değildir; ve gene de pek çok felsefi çalışma böyle bir yolda kendini yalnızca yazarın *görüş* ve *sanılarını* dile getirmeye sınırlar. — Bir *dizge* ile yanlış olarak *ilkesi* bir başkası tarafından sınırlanan ya da başkalarından ayrı olan bir felsefe anlaşılır; tersine, tüm tikel ilkeleri kendi içinde kapsamak gerçek felsefenin ilkesidir.

§ 15

Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.

§ 15

Felsefenin her bir bölümü felsefi bir bütündür, kendini kendi içinde kapayan bir çemberdir; ama felsefi İdea tikel bir belirlilik ya da öğe içinde oradadır. Tekil çember, kendi içinde bütünlük olduğu için, kendi öğesinin sınırlarını parçalayarak daha geniş bir alan kurar; bütün kendini buna göre her biri zorunlu bir kıpı olan çemberlerden bir çember olarak sunar, öyle ki kendine özgü öğelerinin dizgesi bütün İdeayı oluşturur ve İdea da kendi payına eşit ölçüde her bir tekil çemberde görünür.

§ 16

Ansiklopedi olarak Bilim tikelleşmesinin ayrıntılı açımlanışı içinde sunulamaz; tersine, tikel bilimlerin başlangıçlarına ve temel kavramlarına sınırlanması gerekir.

Tikel bir bilimin oluşumuna ne denli tikel bölümün girdiği belli bir düzeye dek belirsiz kalır, çünkü gerçek olabilmek için bölüm salt yalıtılmış bir kıpı değil ama kendisi bir bütünlük olmalıdır. Felsefenin bütünü öyleyse gerçekte *tek bir* bilim oluşturur; ama o denli de birçok tikel bilimden oluşan bir bütün olarak görülebilir. — Felsefe Ansiklopedisi başka sıradan ansiklopedilerden ayrıdır, çünkü sıradan bir ansiklopedi aşağı yukarı bir bilimler *toplağı* olarak olumsal ve görgül bir yolda derlenir, ve bilimin ancak adını taşıyan ama bunun dışında bir bilgiler katışmacından daha ötesi olmayan şeyleri de kapsamına alır. Bilimleri böyle bir toplakta biraraya getiren birlik bu bilimler dışsal bir yolda derlendikleri için benzer olarak *dışsaldır*, — *bir düzenleme.* Aynı nedenle, ve özellikle gereçler de olumsal bir doğada oldukları için, düzenleme kaçınılmaz olarak bir *deneme*, bir *girişim* biçiminde kalır ve her zaman uyumsuz yanlar gösterir. — Bundan başka, Felsefe Ansiklopedisi (1) salt bilgi *toplaklarını* dışlar — örneğin ilk bakışta görüldüğü gibi filolojiyi; yine, bunun yanısıra (2) temellerini yalnızca olumsal ilkelerde bulan derlemeler de dışlanır, — söz gelimi heraldri —, çünkü bu tür bilimler *baştan sona pozitiftir.* (3) Yine *pozitif* olarak adlandırılmalarına karşın ussal bir temel ve başlangıçları olan başka bilimler de vardır. Ve felsefe bu bileşenleri kendi alanına alır; ama bunların *pozitif yanları* kendi özgünlükleri olarak kalır. Bu bilimlerdeki pozitif öğe değişik türlerde olabilir. (1) Kendinde ussal olan başlangıçları bu bilimlerin evrenseli *görgül bireysellik* ve *edimsellik* altına getirmeleri ölçüsünde olumsal birşeye döner. Bu

§ 16

Als *Enzyklopädie* wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften zu beschränken.

Wieviel von den besonderen Teilen dazu gehöre, eine besondere Wissenschaft zu konstituieren, ist insoweit unbestimmt, als der Teil nicht nur ein vereinzeltes Moment, sondern selbst eine Totalität sein muß, um ein Wahres zu sein. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft *eine* Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes von mehreren besonderen Wissenschaften angesehen werden. — Die philosophische Enzyklopädie unterscheidet sich von einer anderen, gewöhnlichen Enzyklopädie dadurch, daß diese etwa ein *Aggregat* der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger- und empirischerweise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine bloße Sammlung von Kenntnissen sind. Die Einheit, in welche in solchem Aggregate die Wissenschaften zusammengebracht werden, ist, weil sie äußerlich aufgenommen sind, gleichfalls eine *äußerliche*, — *eine Ordnung.* Diese muß aus demselben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur sind, ein *Versuch* bleiben und immer unpassende Seiten zeigen. — Außerdem denn, daß die philosophische Enzyklopädie 1. bloße *Aggregate* von Kenntnissen — wie z. B. die Philologie zunächst erscheint — ausschließt, so auch ohnehin 2. solche, welche die bloße Willkür zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die Heraldik; Wissenschaften der letzteren Art sind die *durch und durch positiven.* 3. Andere Wissenschaften werden auch *positive* genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieser Bestandteil gehört der Philosophie an; die *positive Seite* aber bleibt ihnen eigentümlich. Das Positive der Wissenschaften ist von verschiedener Art. 1. Ihr an sich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß sie das Allgemeine in die *empirische Einzelheit*

und *Wirklichkeit* herunterzuführen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der *Begriff*, sondern können nur *Gründe* geltend gemacht werden. Die Rechtswissenschaft z. B. oder das System der direkten und indirekten Abgaben erfordern *letzte genaue* Entscheidungen, die außer dem *An-und-für-sich-Bestimmtsein des Begriffes liegen* und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem anderen anders gefaßt werden kann und keines sicheren Letzten fähig ist. Ebenso verläuft sich die Idee der *Natur* in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die *Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medizin* usf. gerät in Bestimmungen der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von äußerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die *Geschichte* gehört hierher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist. 2. Solche Wissenschaften sind auch insofern *positiv*, als sie ihre Bestimmungen nicht für *endlich* erkennen, noch den Übergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für *schlechthin geltend* annehmen. Mit dieser Endlichkeit der *Form*, wie die erste die Endlichkeit des *Stoffes* ist, hängt 3. die des *Erkenntnisgrundes* zusammen, welcher teils das Räsonnement, teils Gefühl, Glauben, Autorität anderer, überhaupt die Autorität der inneren oder äußeren Anschauung ist. Auch die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Tatsachen des Bewußtseins, innere Anschauung oder äußere Erfahrung gründen will, gehört hierher. [4.] Es kann noch sein, daß bloß die *Form der wissenschaftlichen Darstellung* empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört zu solcher Empirie, daß durch die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die *äußerlichen, zufälligen Umstände* der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das *Allgemeine* vor den Sinn tritt. — Eine sinnige Experimentalphysik,

değişkenlik ve olumsallık alanında *Kavram* değil ama yalnızca *Zeminler* geçerli kılınabilir. Örneğin tüze biliminde ya da dolaysız ve dolaylı vergiler dizgesinde *tam* ve *kesin* kararlara gereksinim duyulur; ama bunlar *Kavramın kendinde-ve-kendi-için belirliliğinin* dışında yattıkları için belirlenimde belli bir genişliğe izin verirler ve bu nedenle belirlenim bir zemine göre böyle ve bir başkasına göre şöyle saptanabilir ve herhangi bir kesin sona yetenekli görünmez. Benzer olarak, tekilleşmesi içindeki *Doğa* İdeası olumsallıklara dağılır, Doğa tarihi, coğrafya, tıp vb. ise us tarafından değil ama dışsal olumsallığın oyunları tarafından belirlenen varoluş belirlenimleri, türler ve ayrımlarda kendini yitirir. Giderek *tarih* bile buraya düşer, çünkü özünün İdea olmasına karşın, burada özün görüngüsü olumsallık ve özenç alanındadır. (2) Bu tür bilimler de belli bir düzeyde *pozitiftir*; çünkü belirlenimlerini *sonlu* olarak tanımaz, bu belirlenimlerin ve bunların bütün alanlarının daha yüksek bir alana geçişlerini göstermeyip tersine onları *saltık olarak geçerli* sayarlar. Buradaki *biçim* sonluluğunun, ve ilk durumda yatan *gereç* sonluluğunun yanında (3) *bilgi-zemininin* sonluluğu bulunur. Bu bilgi-zemini bir yandan sıradan uslamlamadır, öte yandan duygu, inanç, ve başkalarının yetkesi, genel olarak iç ya da dış sezginin yetkesidir. Kendini insanbilime, bilincin olgularına, iç sezgiye ya da dış deneyime dayandırmak isteyen felsefe de buraya düşer. — Olabilir ki *bilimsel açımlamanın* yalnızca *biçimi* görgüldür, ama bilgece sezgi birer görüngüden daha ötesi olmayan şeyleri Kavramın iç sonuçları gibi düzenlemiştir. Böyle bir görgücülük söz konusu olduğu zaman, birarada toparlanan görüngülerin karşıtlık ve çoklukları yoluyla koşulların *dışsal, olumsal* yanları ortadan kaldırılır ve böylece *evrensel* kendini düşünceye gösterir. — İyi işlenmiş bir deneysel fizik, bir tarih

vb. bu yolda sırasıyla ussal Doğa bilimini ve insanların yaşadıkları olayları ve eylemlerini konu alan bilimi Kavramı yansılayan dışsal bir imgede sunacaklardır.

Geschichte usf. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Taten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen.

§ 17

Felsefenin yapması gereken *başlangıca* gelince, öyle görünebilir ki başka bilimler durumunda olduğu gibi o da bütününde düşünüldüğünde öznel bir varsayım ile başlamalı, başka bir deyişle tikel bir nesneyi, başka bilimlerdeki uzay, sayı vb. gibi o da burada *düşünceyi* düşüncenin nesnesi yapmalıdır. Ama Düşünce özgür edimi ile kendini öyle bir duruş noktasına getirir ki orada kendi kendisi içindir ve böylelikle *kendine nesnesinin kendisini üretir* ve *verir*. Dahası, böyle *dolaysız* olarak görünen duruş noktası bilimin içerisinde kendini sonuç, ve hiç kuşkusuz enson sonuç yapmalıdır — bir sonuç ki, onda bilim yine başlangıcına erişir ve kendi içine geri döner. Bu yolda felsefe kendini kendi içine geri dönen bir daire olarak gösterir ki, başka bilimlerde görülen anlamda hiçbir başlangıcı yoktur, öyle ki başlangıç yalnızca felsefe yapmaya karar veren kişi olarak özne ile ilgilidir, bilim olarak bilim ile değil. — Ya da, yine aynı şey, Bilim Kavramı, ve öyleyse ilk Kavram, — ki ilk olduğu için düşüncenin (benzer olarak dışsal bir yolda) felsefe yapan bir özne için nesne olması anlamında bir ayrılmayı kapsar — Bilimin kendisi tarafından kavranmalıdır. Bu giderek felsefenin biricik ereği, eylemi ve hedefidir: Kavramının Kavramına ve böylece geri-dönüşüne ve doyumuna ulaşmak.

§ 17

Für den *Anfang*, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besonderen Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl usf., so hier das *Denken* zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und *sich* hiermit *seinen Gegenstand selbst erzeugt* und *gibt*. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als *unmittelbarer* erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum *Resultate*, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. — Oder, was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste — und weil er der erste ist, enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophierendes Subjekt ist — muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Tun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

§ 18

Nasıl ki bir felsefenin genel bir ön tasarımı verilemezse — çünkü yalnızca bilimin *bütünü* İdeanın açımlanışıdır —, yine öyle *bölümlenişi* de ilkin ancak bu bütünden kavranabilir; bölümleniş, tıpkı ona kaynaklık eden genel ön tasarım gibi, ancak öngörülen birşey olabilir. Ama İdea kendini baştan sona kendi ile özdeş düşünce olarak ve bu sonuncuyu

§ 18

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige, allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur das *Ganze* der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre *Einteilung* nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Antizipiertes. Die Idee aber erweist sich als das

schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Teile:

I. *Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich,*
II. *Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein,*
III. *Die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.*

Oben § 15 ist bemerkt, daß die Unterschiede der besonderen philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein Anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der *Entäußerung*, so wie im Geiste ebendieselbe *als für sich seiend* und *an und für sich werdend*. Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein *fließendes* Moment; daher ist die einzelne Wissenschaft ebensosehr dies, ihren Inhalt als *seiendes* Gegenstand, als auch dies, unmittelbar darin seinen Übergang in seinen höheren Kreis zu erkennen. Die *Vorstellung* der *Einteilung* hat daher das Unrichtige, daß sie die besonderen Teile oder Wissenschaften *nebeneinander* hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie *Arten*, wären.

ise kendi kendisini kendi için olabilmek için kendi karşısına koyan ve bu başkasında salt kendi kendisinde olan etkinlik olarak tanıtlar. Böylece Bilim üç bölüme ayrılır:

I. Mantık, *kendinde ve kendi için İdeanın bilimi,*
II. Doğa Felsefesi, *başkalığı içindeki İdeanın bilimi,*
III. Tin Felsefesi, *başkalığından kendi içine geri dönen İdeanın bilimi.*

Yukarıda (§ 15) belirtildiği gibi, tikel felsefi bilimlerin ayrımları yalnızca İdeanın kendi belirlenimleridir ve bu değişik öğelerde sergilenmekte olan yalnızca ve yalnızca İdeadır. Doğada tanınacak olan şey İdeadan başkası değildir, ama burada İdea *dışlaşma* biçimindedir, tıpkı Tinde yine aynı İdeanın *kendi için varlık* ve *kendinde ve kendi için oluş* kiplerinde bulunması gibi. İçinde İdeanın göründüğü böyle bir belirlenim aynı zamanda *akışkan* bir kıpıdır; buna göre tekil bilimin bir yandan içeriğini *varolan* nesne olarak bilmesi ve öte yandan o denli de bu içeriğin orada nasıl dolaysızca kendi daha yüksek dairesine geçtiğini görmesi gerekir. *Bölümleme düşüncesi* buna göre kendi içinde doğru olmayan birşey kapsar, çünkü tikel bölümleri ya da bilimleri sanki bunlar yalnızca durağan ve ayrımları içinde tözsel birimlermiş gibi — *türler* gibi — *yanyana* koyar.

ENZYKLOPÄDIE DER
PHILOSOPHISCHEN
WISSENSCHAFTEN IM GRUNDRISSE

Erster Teil
DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK

Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi

BİRİNCİ BÖLÜM

MANTIK BİLİMİ

Vorbegriff

§ 19

Die Logik ist die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*.

Es gilt von dieser wie von anderen in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, daß sie *aus* und *nach* der Übersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.

Man kann wohl sagen, daß die Logik die Wissenschaft des *Denkens*, seiner *Bestimmungen und Gesetze sei*, aber das Denken als solches macht nur *die allgemeine Bestimmtheit* oder das *Element* aus, in der die Idee als logische ist. Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet.

Die Logik ist insofern die *schwerste* Wissenschaft, als sie es nicht mit Anschauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu tun hat und eine Kraft und Gewöhnheit erfordert, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der andern Seite könnte sie als die *leichteste* angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmungen und diese zugleich die *einfachsten* und das *Elementarische* sind. Sie sind auch das *Bekannteste*, Sein, Nichts usf., Bestimmtheit, Größe usw., Ansichsein, Fürsichsein, Eines, Vieles usw. Diese Bekannt-

Ön-Kavram

§ 19

Mantık *arı İdeanın*, eş deyişle soyut *düşünme* öğesindeki İdeanın bilimidir.

Bu belirlenim açısından olduğu gibi bu ön-kavramda kapsanan başkaları açısından da geçerli olan şey genel olarak felsefe üzerine daha önce değinilen kavramlar durumunda geçerli olanla aynıdır: Tümü de bütünün gözleminden *çıkarak* ve bu gözlem ile *uyumlu olarak* türetilmiş belirlenimlerdir.

Hiç kuşkusuz denebilirdi ki Mantık *düşünmenin*, onun *belirlenim ve yasalarının* bilimidir; ama gene de genel olarak düşünme yalnızca içinde İdeanın mantıksal olarak varolduğu *evrensel belirliliği* ya da *öğeyi* oluşturur. İdea biçimsel olarak düşünme değildir, tersine, daha önceden *iye* olmadığı ve kendi içinde hazır bulmadığı ama kendi kendisine verdiği özgün belirlenim ve yasalarının kendini açındıran ve geliştiren bütünlüğü olarak düşünmedir.

Mantık *en zor* bilimdir, çünkü sezgiler ile ilgilenmez, ne de geometri gibi soyut duyusal tasarımları ele alır; tersine arı soyutlamalar ile ilgilenir, ve arı düşünceler içine çekilebilmek, onlara sarılıp onlarda devinebilmek için bir güç ve beceri gerekir. Mantık, öte yandan, *en kolay* bilim olarak görülebilir, çünkü içerik kendi düşünmemizden ve bunun tanıdık belirlenimlerinden başka birşey değildir, ve bu belirlenimler aynı zamanda *en yalın* ve *en öğesel* şeylerdir. Bunlar ayrıca *en tanıdık* şeylerdir, Varlık, Yokluk vb., Belirlilik, Büyüklük vb., kendinde Varlık, kendi-için-Varlık, Bir, Çok vb. Gene de, böyle

bir tanışıklık dahaçok mantıksal çalışmanın güçlüğünü arttırır; bir yandan doğallıkla böylesine tanıdık şeyler ile uğraşmak sıkıntıya değmez gibi görünürken, öte yandan yapılması gereken şey onlarla öncekinden bütünüyle başka, üstelik ona karşıt bir yolda tanışmaktır. Mantığın *yararı* onun özne ile ilişkisini, bu öznenin kendine başka amaçlara yönelik olarak verebileceği eğitimin düzeyini ilgilendiren bir noktadır. Onun Mantık yoluyla eğitimi düşünmede ustalaşmasından — çünkü bu bilim düşünmenin düşünülmesidir — ve düşünceleri, üstelik kafadaki düşünceler olarak elde etmesinden oluşur. — Öte yandan, Mantık Gerçeğin saltık biçimi ve, bundan da çoğu, giderek arı Gerçeğin kendisi olduğu ölçüde, salt *yararlı* olandan bütünüyle başka birşeydir. Ama nasıl ki en eşsiz, en özgür ve en bağımsız olan o denli de en yararlı olan ise, Mantık da öyle görülebilir. Böylece, yararının yalnızca düşünmenin biçimsel uygulaması olmaktan başka türlü değerlendirilmesi gerekir.

schaft erschwert jedoch eher das logische Studium; einesteils wird es leicht der Mühe nicht wert gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen, anderenteils ist es darum zu tun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist. Der *Nutzen* der Logik betrifft das Verhältnis zum Subjekt, inwiefern es sich eine gewisse Bildung zu anderen Zwecken gibt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, daß es im Denken geübt wird, weil diese Wissenschaft Denken des Denkens ist, und daß es die Gedanken und auch als Gedanken in den Kopf bekommt. — Insofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit und, noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas anderes als bloß etwas *Nützliches*. Aber wie das Vortrefflichste, das Freiste und Selbständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefaßt werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloß die formelle Übung des Denkens zu sein.

Ek 1. İlk soru şudur: Bilimimizin nesnesi nedir? Bu soruya en anlaşılır ve en yalın yanıt bu nesnenin *Gerçeklik* olduğudur. Gerçeklik yüksek bir sözcük, ve daha da yüksek olgudur. Eğer kişinin tini ve yüreği henüz sağlamsa, o zaman Gerçeğin araştırılması doğasındaki tüm coşkuyu uyandırmalıdır. Ama bunun üzerine hemen bir *'ama'* ortaya çıkar: Acaba Gerçeği bilme yeteneğinde miyiz. Öyle görünür ki biz sınırlı insanlar ile kendinde ve kendi için varolan Gerçek arasında bir eşitsizlik vardır, ve sonlu ile sonsuz arasındaki köprü sorusu doğar. Tanrı Gerçektir; onu nasıl bilebiliriz? Alçakgönüllülük ve ılımlılık erdemleri böyle bir amaçla çelişiyor gibi görünürler. — Ama, öte yandan, Gerçeğin bilinip bilinemeyeceğini soran başkaları ise yaşamlarını sonlu ereklerinin sıradanlığı içinde sürdürmelerine bir aklama bulma amacını taşırlar. Böyle bir alçakgönüllülüğün burada pek bir değeri olmayacaktır. — Ben, zavallı yer solucanı, Gerçeği nasıl bilebilirim? sorusu artık geçmişte kalmıştır; yerini büyüklenme ve kuruntu almış ve kimileri dolaysızca Gerçeğin ellerinin altında olduğunu düşlemeye başlamışlardır. — Gençlere doğal olarak daha şimdiden (dinde ve törede) Gerçeğe iye oldukları inandırılmaya

Zusatz 1. Die erste Frage ist: was ist der Gegenstand unserer Wissenschaft? Die einfachste und verständlichste Antwort auf diese Frage ist die, daß die *Wahrheit* dieser Gegenstand ist. Wahrheit ist ein hohes Wort und die noch höhere Sache. Wenn der Geist und das Gemüt des Menschen noch gesund sind, so muß diesem dabei sogleich die Brust höher schlagen. Es tritt dann aber auch alsbald das *Aber* auf, ob wir auch die Wahrheit zu erkennen vermögen. Es scheint eine Unangemessenheit stattzufinden zwischen uns beschränkten Menschen und der an und für sich seienden Wahrheit, und es entsteht die Frage nach der Brücke zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Gott ist die Wahrheit; wie sollen wir ihn erkennen? Die Tugenden der Demut und der Bescheidenheit scheinen mit solchem Vorhaben im Widerspruch zu stehen. — Man fragt dann aber auch danach, ob die Wahrheit erkannt werden könne, um eine Rechtfertigung dafür zu finden, daß man in der Gemeinheit seiner endlichen Zwecke fortlebt. Mit solcher Demut ist es dann nicht weit her. Solche Sprache: wie soll ich armer Erdenwurm das Wahre zu erkennen vermögen?, ist vergangen; an deren Stelle ist der Dünkel und die Einbildung getreten, und man hat sich eingebildet, unmittelbar im Wahren zu sein. — Man hat der Jugend eingeredet, sie

besitze das Wahre (in der Religion und im Sittlichen) schon, wie sie geht und steht. Insbesondere hat man auch in dieser Rücksicht gesagt, die sämtlichen Erwachsenen seien versunken, verholzt und verknöchert in der Unwahrheit. Der Jugend sei die Morgenröte erschienen, die ältere Welt aber befinde sich im Sumpf und Morast des Tages. Die besonderen Wissenschaften hat man dabei als etwas bezeichnet, das allerdings erworben werden müsse, aber als bloßes Mittel für äußere Lebenszwecke. Hier ist es also nicht Bescheidenheit, welche von der Erkenntnis und vom Studium der Wahrheit abhält, sondern die Überzeugung, daß man die Wahrheit schon an und für sich besitze. Die Älteren setzen nun allerdings ihre Hoffnung auf die Jugend, denn sie soll die Welt und die Wissenschaft fortsetzen. Aber diese Hoffnung wird nur auf die Jugend gesetzt, insofern sie nicht bleibt, wie sie ist, sondern die saure Arbeit des Geistes übernimmt.

Es gibt noch eine andere Gestalt der Bescheidenheit gegen die Wahrheit. Dieses ist die Vornehmheit gegen die Wahrheit, die wir bei Pilatus sehen, Christus gegenüber. Pilatus fragte »was ist Wahrheit?« in dem Sinne dessen, der mit allem fertig geworden ist, dem nichts mehr Bedeutung hat, — in dem Sinn, in welchem Salomon sagt: »alles ist eitel«. — Hier bleibt nur die subjektive Eitelkeit übrig.

Ferner noch steht der Erkenntnis der Wahrheit die Furchtsamkeit entgegen. Dem trägen Geist fällt leicht ein, zu sagen: so sei es nicht gemeint, daß es mit dem Philosophieren Ernst werden solle. Man hört so wohl auch Logik, aber diese soll uns so lassen, wie wir sind. Man meint, wenn das Denken über den gewöhnlichen Kreis der Vorstellungen hinausgehe, so gehe es zu hohen Häusern; man vertraue sich da einem Meere an, auf dem man von den Wellen des Gedankens da- und dorthin geschlagen werde und am Ende doch wieder auf der Sandbank dieser Zeitlichkeit anlange, die man für nichts und wieder nichts verlassen habe. Was bei solcher Ansicht herauskommt, das sieht man in der Welt. Man kann sich mancherlei Geschicklichkeiten und Kenntnisse erwerben, ein routinierter Beamter werden und sich sonst für seine besonderen Zwecke ausbilden. Aber ein anderes ist es, daß man seinen Geist auch für das Höhere bildet und um dasselbe sich bemüht. Man darf hoffen, daß in unserer Zeit ein Verlangen nach etwas Besserem in der Jugend aufgegangen ist und daß diese sich nicht bloß mit dem Stroh der äußeren Erkenntnis begnügen will.

çalışılmıştır. Yine özellikle bu bakımdan bütün bir olgunluk çağının gerçekliği yitirmiş, taşlaşmış ve kemikleşmiş olduğu söylenir. Gençlik, derler, şafağın parlak ışığını görür, oysa yaşlı dünya kendini günlerin çamur ve batağında bulur. Tikel bilimleri her ne olursa olsun kazanılması gereken şeyler olarak gösterirler, ama yalnızca dışsal yaşam ereklerinin bir aracı olarak. Tüm bunlarda öyleyse Gerçeğin bilgisine ve araştırılmasına karşı engelleyici olan şey alçakgönüllülük değil, tersine insanın Gerçeğe daha şimdiden kendinde ve kendi için iye olduğu kanısıdır. Yaşlılar hiç kuşkusuz gençlere umutla bakarlar, çünkü onlar dünyayı ve bilimi ilerleteceklerdir. Ama bu umut onlarda ancak oldukları gibi kalmadıkları, tersine Tinin yeğin emeğini üstlendikleri ölçüde yaşar.

Gerçeğe karşı alçakgönüllü olmanın bir başka şekli daha vardır. Bu Gerçeğe karşı ince bir ilgisizliktir — örneğin İsa'ya karşı Pilatus'un durumunda göründüğü gibi. Pilatus "Gerçek nedir?" diye soruyordu, herşeyin işini görmüş ve artık onun için hiçbir şeyin önem taşımadığı birinin havasıyla; — Solomon'un "Herşey boştur" dediği anlamda. — Burada geriye kalan salt öznel bir kofluktur.

Bundan başka, Gerçeğin bilgisi korkaklıkta da bir engelle karşılaşır. Tembel bir kafa için şunu söylemek kolaydır: Sanılmasın ki felsefeyi ciddiye almak gerekir. Mantık üzerine de çok şey söylenir durur, ama bizi olduğumuz gibi bırakması gerekir. Sanılır ki, düşünce tasarımların sıradan çemberinin ötesine geçerse kötü bir yola girecektir; kişi böylece kendini bir denize bırakacaktır ki orada düşüncenin dalgalarıyla ileri geri atılacak ve sonunda yine o boşuna bırakmış olduğu zamansallık kumsalına geri dönecektir. Böyle bir bakış açısından neyin doğduğunu dünyada görürüz. Kişi çok yanlı beceri ve bilgiler kazanabilir, deneyimli bir devlet memuru olabilir ya da kendini özel erekleri için eğitebilir. Ama insanın tinini daha yüksek bir erek için eğitmesi ve çabalarını buna yöneltmesi başka bir şeydir. Umabiliriz ki çağımızda gençlerde daha iyi birşeyin özlemi doğmuştur ve salt dışsal bilgi samanı ile yetinmeyeceklerdir.

Zusatz 2. Daß das *Denken* der Gegenstand der Logik sei, darüber ist man allgemein einverstanden. Vom Denken aber kann man eine sehr geringe und auch eine sehr hohe Meinung haben. So sagt man einerseits: dies ist *nur* ein Gedanke, — und meint damit, daß der Gedanke nur subjektiv, willkürlich und zufällig, nicht aber die Sache selbst, das Wahre und Wirkliche sei. Andererseits kann man aber auch eine hohe Meinung vom Gedanken haben und denselben so fassen, daß nur er allein das Höchste, die Natur Gottes erreicht

Ek 2. Mantığın nesnesinin *düşünme* olduğu konusunda genel bir anlayış birliği vardır. Ama düşünme çok önemsiz birşey olarak görülebilir, ya da çok yüksek bir değerde tutulabilir. Böylece bir yandan 'bu *yalnızca* bir düşüncedir' denir ve bununla anlatılan şey düşüncenin yalnızca öznel, keyfi ve olumsal olduğu, olgunun kendisi, gerçek ve edimsel birşey olmadığıdır. Ama öte yandan, yine düşünceye yüksek bir kanıyla yaklaşılabilir ve öyle bir yolda anlaşılabilir

ki, salt o en yüksek olana, Tanrının doğasına erişebilecektir, ve duyular ile Tanrı üzerine hiçbirşey bilmek olanaklı değildir. Derler ki, Tanrı Tindir ve ona Tinde ve Gerçeklikte tapınmalıdır. Ama kabul ederiz ki salt duyumsanan ve duyulur olan tinsel/entellektüel değildir; onun en içi düşüncedir, ve tini ancak tin bilebilir. Tin hiç kuşkusuz (örneğin dinde) duyumsayan olarak da davranabilir, ama duygu olarak duygu, duygunun kipi bir şeydir, *içeriği* başka bir şey. Duygu olarak duygu duyulur olanın biçimidir ki, bunu genel olarak hayvanlar ile ortaklaşa taşırız. Bu biçim hiç kuşkusuz somut içeriği kendi altına alabilir, ama bu içerik bu biçime uymaz; duygu biçimi tinsel içerik için en alt biçimdir. Bu içerik, Tanrının kendisi, gerçekliği içinde yalnızca düşüncede ve düşünce olarak vardır. Bu anlamda öyleyse düşünce yalnızca *'salt* bir düşünce' olmamakla kalmaz, tersine ilksiz-sonsuz olanı ve kendinde ve kendi için varolanı kavramanın en yüksek ya da daha doğrusu biricik kipini oluşturur.

Düşünce üzerine olduğu gibi, düşüncenin bilimi üzerine de görüşümüz yüksek olabilir ya da ona önem vermeyebiliriz. İnsanın Mantık olmaksızın da düşünebildiğine inanılır, tıpkı fizyoloji çalışmaksızın sindirim yapabilmesi gibi. Ve biri Mantık üzerine belli bir çalışma yaptığı zaman bile daha önce olduğu gibi düşünmeyi sürdürür, belki de daha yöntemli olarak, ama gene de çok az bir değişiklik ile. Eğer Mantığın işi insanları salt biçimsel düşünme etkinliği ile tanıştırmaktan öte birşey olmasaydı, o zaman hiç kuşkusuz daha önceden yapılmış olmayan hiçbir şeyi üretmiyor olurdu. Ve gerçekten de Mantığın bugüne dek durumu bundan başka türlü değildi. Gene de, düşünmenin salt öznel bir etkinlik olarak bilinmesi bile hiç kuşkusuz insan için onur verici ve ilginç birşeydir; insan ne olduğunu ve ne yaptığını bilerek kendini hayvandan ayırır. — Ama öte yandan Mantık düşünmenin bilimi olarak yüksek bir konumda durur, çünkü yalnızca düşünce en yüksek ve gerçek olanın deneyimine yeteneklidir. Bu nedenle, eğer Mantık Bilimi etkinlik ve ürünleri içindeki düşünme edimini irdeliyorsa, (ve düşünme içeriksiz etkinlik değildir ve genel olarak düşünceleri ve tikel düşünceleri üretir), o zaman genelde içerik duyulurüstü dünyadır ve onunla ilgilenmek o dünyada yaşamaktır. Matematiğin işi sayı ve uzay soyutlamaları iledir; ama bunlar da duyulur şeylerdir, üstelik soyut olarak duyulur olmalarına ve belirli-varlıktan yoksun olmalarına karşın. Düşünce bu enson duyulurlardan da ayrılır ve kendi kendisinde özgürdür, dışsal ve içsel duyusallığı yadsıyarak tüm tikel ilgi ve eğilimleri uzaklaştırır. Mantık bu zeminde kaldığı sürece, onu genellikle sanıldığından daha değerli bir bilim olarak düşünmek gerekir.

und daß mit den Sinnen nichts von Gott zu erkennen sei. Man sagt, Gott sei Geist und wolle im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Das Empfundene aber und Sinnliche, geben wir zu, sei nicht das Geistige; sondern das Innerste desselben sei der Gedanke, und nur der Geist könne den Geist erkennen. Der Geist kann sich zwar (z. B. in der Religion) auch fühlend verhalten, aber ein anderes ist das Gefühl als solches, die Weise des Gefühls, und ein anderes der *Inhalt* desselben. Das Gefühl als solches ist überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Tieren gemein haben. Diese Form kann dann wohl des konkreten Inhalts sich bemächtigen, aber dieser Inhalt kommt dieser Form nicht zu; die Form des Gefühls ist die niedrigste Form für den geistigen Inhalt. Dieser Inhalt, Gott selbst, ist nur in seiner Wahrheit im Denken und als Denken. In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht bloß *nur* Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und, genau betrachtet, die einzige Weise, in der das Ewige und an und für sich Seiende gefaßt werden kann.

Wie vom Gedanken, so kann man auch von der Wissenschaft des Gedankens eine hohe und eine geringe Meinung haben. Denken, meint man, kann jeder ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Physiologie. Habe man auch Logik studiert, so denke man doch nach wie vor, vielleicht methodischer, doch mit wenig Änderung. Wenn die Logik kein anderes Geschäft hätte, als mit der Tätigkeit des bloß formellen Denkens bekanntzumachen, so brächte sie freilich nichts hervor, was man nicht sonst auch schon ebensogut getan hätte. Die frühere Logik hatte in der Tat auch nur diese Stellung. Übrigens gereicht auch die Kenntnis des Denkens als bloß subjektiver Tätigkeit dem Menschen schon zur Ehre und hat Interesse für ihn; dadurch, daß der Mensch weiß, was er ist und was er tut, unterscheidet er sich vom Tiere. — Andererseits hat nun aber auch die Logik als Wissenschaft des Denkens einen hohen Standpunkt, insofern der Gedanke allein das Höchste, das Wahre zu erfahren vermag. Wenn also die Wissenschaft der Logik das Denken in seiner Tätigkeit und seiner Produktion betrachtet (und das Denken ist nicht inhaltlose Tätigkeit, denn es produziert Gedanken und den Gedanken), so ist der Inhalt überhaupt die übersinnliche Welt und die Beschäftigung mit derselben das Verweilen in dieser Welt. Die Mathematik hat es mit den Abstraktionen der Zahl und des Raumes zu tun; diese sind aber noch ein Sinnliches, obschon das abstrakt Sinnliche und Daseinslose. Der Gedanke nimmt auch Abschied von diesem letzten Sinnlichen und ist frei bei sich selbst, entsagt der äußerlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle besonderen Interessen und Neigungen. Insofern die Logik diesen Boden hat, haben wir würdiger von ihr zu denken, als man gewöhnlich zu tun pflegt.

Zusatz. Das Bedürfnis, die Logik in einem tieferen Sinne als dem der Wissenschaft des bloß formellen Denkens zu erfassen, ist veranlaßt durch das Interesse der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit. Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, frisch vom Kopfe weg gedacht. Man dachte über Gott, Natur und Staat und hatte die Überzeugung, nur durch Gedanken komme man dazu, zu erkennen, was die Wahrheit sei, nicht durch die Sinne oder durch ein zufälliges Vorstellen und Meinen. Indem man so fort dachte, ergab es sich aber, daß die höchsten Verhältnisse im Leben dadurch kompromittiert wurden. Durch das Denken war dem Positiven seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer; die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen galten, sind untergraben worden, und der alte Glaube wurde in vielen Gemütern umgestürzt. So stellten sich z. B. die griechischen Philosophen der alten Religion entgegen und vernichteten die Vorstellungen derselben. Daher wurden Philosophen verbannt und getötet wegen Umsturzes der Religion und des Staats, welche beide wesentlich zusammenhingen. So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit. Dadurch wurde man aufmerksam auf diese Macht des Denkens, fing an, seine Ansprüche näher zu untersuchen, und wollte gefunden haben, daß es sich zu viel anmaße und nicht zu leisten vermöge, was es unternommen. Anstatt das Wesen Gottes, der Natur und des Geistes, überhaupt anstatt die Wahrheit zu erkennen, habe dasselbe den Staat und die Religion umgestürzt. Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über seine Resultate verlangt, und die Untersuchung über die Natur des Denkens und seine Berechtigung ist es, welche in der neueren Zeit zum großen Teil das Interesse der Philosophie ausgemacht hat.

§ 20

Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es α) zunächst in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung, als eine der geistigen Tätigkeiten oder Vermögen *neben* anderen, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie usf., Begehren, Wollen usf. Das *Produkt* desselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das *Allgemeine*, Abstrakte überhaupt. Das *Denken* als die *Tätigkeit* ist somit das *tätige* Allgemeine, und zwar das *sich* betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als *Subjekt* vorgestellt ist *Denkendes*, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist *Ich*.

Ek 3. Mantığı salt biçimsel düşüncenin bilimi olmaktan daha derin bir anlamda görme gereksinimi din, devlet, tüze ve törel yaşama duyulan ilgiden kaynaklanır. Eskiden insanlar düşünmede hiçbir kötülük görmezler, dinç kafalarla sınırsızca düşünürlerdi. Tanrı, Doğa ve Devlet üzerine düşünür ve Gerçeğin ne olduğunu bilmeye yalnızca düşünce yoluyla ulaşabilecekleri kanısını taşırlardı — duyular yoluyla ya da olumsal bir tasarım ve sanı yoluyla değil. Ama bu yolda düşünmenin yaşamdaki en yüksek ilişkileri tehlikeye düşürdüğü görüldü. Düşünme yoluyla pozitif öğeler güçlerinden yoksunlaştırıldı. Anayasalar düşünce karşısında yenik düştü, din düşüncenin saldırısına uğradı; ve saltık olarak tanrısal bildiriş değerini taşımış olan katı dinsel tasarımlar zayıfladı, yüreklerde eski inançlar yıkıldı. Böylece, örneğin Yunan felsefecileri eski dine karşı çıkarak onun tasarımlarını yok ettiler. Bu nedenle felsefeciler birbirleri ile özsel olarak bağlı olan din ve devlete düşman devrimciler olarak sürgüne gönderildiler ve öldürüldüler. Böylece düşünme kendini edimsellikte geçerli kıldı ve olağanüstü bir etki yarattı. Bunların sonunda insanlar düşüncenin bu gücünü dikkate almaya ve istemlerini daha yakından izlemeye başladılar, aşırıya gittiğinin ve üstlendiğini başaramayacağının anlaşıldığını ileri sürdüler. Tanrının, Doğanın ve Tinin özünü, genel olarak Gerçeği bilmek yerine, devleti ve dini devirmişti. Bu nedenle düşünceyi sonuçları üzerine aklamak gerekiyordu; ve düşüncenin doğası üzerine araştırma ve onu aklama sorunudur ki yakın zamanlarda felsefenin ilgisinin büyük bir bölümünü oluşturmuştur.

§ 20

Düşünmeyi en yakında yatan tasarımı içinde alırsak, (α) ilk olarak olağan öznel anlamı içinde tinsel etkinlik ya da yetilerden biri olarak görünür ve duyarlık, sezgi, düşlem vb. ya da istek, istenç vb. gibi başkalarının *yanında* durur. Bu etkinliğin *ürünü*, düşüncenin belirlilik ya da biçimi *evrensel*, bütününde soyut olandır. Düşünme, *etkinlik* olarak, böylelikle *etkin* evrenseldir, ve dahası edim ya da ürün de bir evrensel olduğu için, *kendini* etkinleştiren evrenseldir. Düşünme, *özne* olarak tasarımlandığında, *düşünendir*, ve düşünen olarak varolan öznenin yalın anlatımı *Bendir*.

Burada ve izleyen paragraflarda sunulan belirlenimler düşünme üzerine önesürümler ve *benim görüşlerim* olarak alınmamalıdır; gene de, bu ön kesimlerde hiçbir çıkarsama ya da hiçbir tanıtlama yer alamayacağı için, ancak birer *veri* değerini taşırlar, öyle ki, her insan düşünmekte ve düşüncelerini irdelemekte olduğu zaman evrensellik karakterinin ve benzer olarak onu izleyen daha öte belirlenimlerin de bilincinde bulunduğunu görgül olarak saptayacaktır. Hiç kuşkusuz bilincindeki verilerin ve tasarımlarının gözlemi için dikkat ve soyutlama yeteneklerinin bir ön eğitimden geçmiş olmaları gerekir.

Bu ön açımlamada daha şimdiden duyum, tasarım ve düşünce arasındaki ayrımdan söz ettik; ayrım bilginin doğasını ve türlerini anlamak için özsel önemde olduğu için, burada ona dikkati çekmek durumu aydınlatmada yardımcı olabilir. — *Duyulur* olanı açıklamak için ilkin dışsal kökenine, duyulara ya da duyu-örgenlerine gidilebilir. Ama örgeni adlandırmak onunla ayrımsanacak olanın bir belirlenimini vermez. *Duyulurun* düşünceden ayrımı şöyle anlatılabilir. Duyulurun belirlenimi *tekilliktir*, ve tekil olan (bütünüyle soyut olarak atom) ayrıca bağlam içerisinde durduğu için, duyulur kendilik *birbirine dışsallığı*, ve bunun daha ayrıntılı ve soyut biçiminde, *birbiri ile yanyanalığı* ve *ardardalığı* anlatır. — *Tasarım* böyle duyusal bir gereci içerik olarak alır, ama bu içeriğin *Bende* olmasından ötürü *'benimki'* belirleniminde, ve öyleyse *evrensellik*, kendi-ile-bağıntı, *yalınlık* belirleniminde koyulmuş olarak. — Öte yandan tasarım içerik olarak duyulur olandan başka ayrıca öz-bilinçli düşünceden kaynaklanan gereci de alabilir, örneğin tüzel, törel, dinsel ve giderek düşüncenin kendisinden türeyen tasarımlarda olduğu gibi; ama böyle *tasarımların* aynı içerikli *düşüncelerden* ayrımlarının nerede

Die hier und in den nächstfolgenden §§ angegebenen Bestimmungen sind nicht als Behauptungen und meine *Meinungen* über das Denken zu nehmen; jedoch da in dieser vorläufigen Weise keine Ableitung oder Beweis stattfinden kann, mögen sie als *Facta* gelten, so daß in dem Bewußtsein eines jeden, wenn er Gedanken habe und sie betrachte, es sich empirisch vorfinde, daß der Charakter der Allgemeinheit und so gleichfalls die nachfolgenden Bestimmungen darin vorhanden seien. Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zu Beobachtung von Factis seines Bewußtseins und seiner Vorstellungen erfordert.

Schon in dieser vorläufigen Exposition kommt der Unterschied von Sinnlichem, Vorstellung und Gedanken zur Sprache; er ist durchgreifend für das Fassen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung dienen, diesen Unterschied auch hier schon bemerklich zu machen. — Für das *Sinnliche* wird zunächst sein äußerlicher Ursprung, die Sinne oder Sinneswerkzeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges gibt keine Bestimmung für das, was damit erfaßt wird. Der Unterschied des *Sinnlichen* vom Gedanken ist darein zu setzen, daß die Bestimmung von jenem die *Einzelheit* ist, und indem das Einzelne (ganz abstrakt das Atom) auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche ein *Außereinander*, dessen nähere abstrakte Formen das *Neben-* und das Nacheinander sind. — Das *Vorstellen* hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte, aber in die Bestimmung des *Meinigen*, daß solcher Inhalt in *Mir* ist, und der *Allgemeinheit*, der Beziehung-auf-sich, der *Einfachheit*, gesetzt. — Außer dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem selbstbewußten Denken entsprungen [ist], wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher *Vorstellungen* von den *Gedanken* solchen Inhalts zu setzen sei. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allge-

meinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, daß ein Inhalt in *Mir*, überhaupt daß er Vorstellung sei. Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen Außereinander des *Raums*. Der Zeit nach erscheinen sie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt. Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls *vereinzelt* im weiten Boden der inneren, abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzelung *einfach;* Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, — oder gebildeter gibt sie Bestimmungen an, z. B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig usf. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinandergereiht, welche, der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, außereinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem *Verstande* zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem oder von Ursache und Wirkung usf. und dadurch Beziehungen der Notwendigkeit unter den isolierten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Räume durch das bloße *Auch* verbunden *nebeneinander* beläßt. — Der Unterschied von Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden kann, daß die Philosophie nichts anderes tue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, — aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff.

Übrigens wenn für das Sinnliche die Bestimmungen *der Einzelheit und des Außereinander* angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, daß auch

yattığını saptamak pek kolay değildir. Burada içeriğin düşünce olmasının yanısıra ayrıca evrensellik biçimi de bulunur ki onunla bir içerik *Bendedir*; genel olarak bir tasarımdır. Ama tasarımın özgünlüğü genel olarak bu bakımdan da onda bu içeriğin aynı yolda tekilleşmiş olarak durmasında yatar. Tüze, tüzel ve benzeri belirlenimler hiç kuşkusuz *uzayın* birbirlerini dışlayan duyulur tekilleşmeleri içerisinde durmazlar. Zamansal olarak belli bir düzeyde ardarda görünseler de, içeriklerinin kendisi zamandan etkilenmiş olarak ya da onda geçici ve başkalaşıcı olarak tasarlanamaz. Ama böyle kendilerinde tinsel belirlenimler de genel olarak tasarımın iç, soyut evrenselliğinin geniş alanında yine *tekilleşmiş* olarak dururlar. Bu tekilleşme içinde *yalındırlar* — Hak, Ödev, Tanrı. Tasarım bu durumda ya 'Hak Haktır,' 'Tanrı Tanrıdır' bildirimlerinde durup kalır, ya da, örneğin 'Tanrı evrenin Yaratıcısıdır, herşeyi bilir, herşeyden güçlüdür, vb.' belirlenimlerini öne sürebilecek denli eğitimlidir; burada da benzer olarak tekilleşmiş pek çok yalın belirlenim üst üste dizilidir ki, onları öznelerine bağlayan birliğe karşın birbirlerinin dışında kalırlar. Tasarım burada *anlak* ile çakışır: Aralarındaki biricik ayrım anlağın evrensel ve tikel ya da neden ve etki vb. ilişkilerini getirmesi ve bu yolla tasarımın yalıtılmış belirlenimlerini arasına zorunluk bağıntısını koymasıdır, çünkü tasarım bunları salt bir *Ayrıca* ile bağlayarak belirsiz uzayları içinde *yanyana* bırakır. — Tasarım ve düşünce arasındaki ayrımın özel bir önemi vardır, çünkü genel olarak denebilir ki felsefe tasarımları düşüncelere çevirmekten başka birşey yapmaz, — ama aslında biraz daha ileri gider ve salt düşünceleri Kavramlara çevirir.

Bundan başka, duyulur olanın *tekillik ve birbiri-dışındalık* belirlenimleri ile yüklü olmasına karşın, burada bunların kendilerinin de yine düşünceler ve evrenseller

oldukları eklenebilir. Mantıkta kendini göstereceği gibi, düşünce ve evrensel tam olarak kendisi ve kendi başkası olmaktan başka birşey değildir; kendi karşıtının üzerine yayılır ve hiçbirşeyin ondan kaçmasına izin vermez. *Dil* düşüncenin işi olduğu için, onda evrensel olmayan hiçbir şey söylenemez. Yalnızca *demek istediğim* [*meine*] şey *benimdir* [*mein*], bu tikel birey olarak bana aittir; ama dil yalnızca evrenseli anlatıyorsa, o zaman yalnızca *demek istediğimi* söyleyemem. Ve *söylenemeyen,* duygu, duyum en eşsiz, en gerçek değil, tersine en anlamsız ve gerçeklikten en yoksun olandır. *'Birey,' 'bu* birey,' 'burası,' 'şimdi' dediğim zaman, bunların tümü de evrenselliklerdir; *'her şey'* ve *'her bir şey'* bir 'tekil'dir, bir 'bu'dur, ve eğer duyulur ise, 'burası'dır, 'şimdi'dir. Benzer olarak, Ben dediğim zaman, tüm başkalarını dışlayan olarak *bu tikel* Beni *demek isterim;* ama söylemiş olduğum şey, Ben, tam olarak her bir Bendir; Ben, ki tüm başkalarını kendisinden dışlar. — Kant uygunsuz bir anlatımdan yararlanarak Ben tüm tasarımlarıma, ve ayrıca duyum, istek, eylemlerime vb. *eşlik eder* demişti.[1] Ben kendinde ve kendi için evrensel olandır, ve ortaklık da evrenselliğin bir biçimi, ama dışsal bir biçimidir. Tüm başka insanlar Ben olmada benimle ortaktır, tıpkı *benimkiler* olmanın tüm duyumlarıma, tasarımlarıma vb. ortak olması gibi. Ama *Ben,* böyle soyut Ben olarak, kendi ile arı ilişkidir ki onda tasarım ve duyum, tüm ansal durumlar gibi tüm doğa, yetenek ve deneyim tikellikleri de soyutlanır. Ben bu düzeye dek bütünüyle *soyut* evrenselliğin varoluşudur, soyut olarak *özgür* olandır. Bu nedenle Ben *özne* olarak *düşünmedir,* ve ben aynı zamanda tüm duyum, tasarım ve durumlarımda olduğum için, düşünce her yerde bulunur ve Kategori olarak tüm bu belirlenimlere yayılır.

[1] [*An Usun Eleştirisi,* B 131.]

diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht. Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine,* ist *mein,* gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine.* Und das *Unsagbare,* Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste. Wenn ich sage: »das *Einzelne*«, »*dieses* Einzelne«, »Hier«, »Jetzt«, so sind dies alles Allgemeinheiten; *Alles* und *Jedes* ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: »Ich«, *meine* ich Mich *als diesen* alle anderen Ausschließenden; aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle anderen von sich ausschließt. — *Kant* hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen usf. *begleite.*[1] Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen *meinen* Empfindungen, Vorstellungen usf. gemeinsam ist, die *meinigen* zu sein. *Ich* aber, abstrakt als solches, ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung usf. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz *abstrakten* Allgemeinheit, das abstrakt *Freie.* Darum ist das Ich das *Denken* als *Subjekt,* und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usf. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.

[1] [vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B 131.]

Zusatz. Wenn wir vom Denken sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als eine subjektive Tätigkeit, als ein Vermögen, deren wir vielerlei haben, wie z. B. Gedächtnis, Vorstellung, Willensvermögen u. dgl. Wäre das Denken bloß eine subjektive Tätigkeit und als solche Gegenstand der Logik, so hätte diese wie andere Wissenschaften ihren bestimmten Gegenstand. Es könnte dann als Willkür erscheinen, daß man das Denken zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft macht und nicht auch den Willen, die Phantasie usw. Daß dem Denken diese Ehre geschieht, dies möchte wohl darin seinen Grund haben, daß man demselben eine gewisse Autorität zugesteht und dasselbe als das Wahrhafte des Menschen, als dasjenige betrachtet, worin dessen Unterschied vom Tier besteht. — Das Denken auch bloß als subjektive Tätigkeit kennenzulernen, ist nicht ohne Interesse. Seine näheren Bestimmungen wären dann Regeln und Gesetze, deren Kenntnis man durch die Erfahrung erwirbt. Das Denken in diesem Verhältnis nach seinen Gesetzen betrachtet ist das, was sonst gewöhnlich den Inhalt der Logik ausmachte. *Aristoteles* ist der Begründer dieser Wissenschaft. Er hatte die Kraft, dem Denken zuzuweisen, was ihm als solchem zukommt. Unser Denken ist sehr konkret, aber an dem mannigfaltigen Inhalt muß unterschieden werden, was dem Denken oder der abstrakten Form der Tätigkeit angehört. Ein leises geistiges Band, die Tätigkeit des Denkens, verknüpft allen diesen Inhalt, und dieses Band, diese Form als solche, hob Aristoteles hervor und bestimmte sie. Diese Logik des Aristoteles ist bis auf den heutigen Tag das Logische, welches nur weiter ausgesponnen ist, vornehmlich von den Scholastikern des Mittelalters. Diese vermehrten den Stoff noch nicht, sondern entwickelten denselben nur weiter. Das Tun der neueren Zeit in Beziehung auf die Logik besteht vornehmlich nur einerseits in Hinweglassen von vielen durch Aristoteles und die Scholastiker hervorgebildeten logischen Bestimmungen und andererseits im Aufpropfen von vielem psychologischen Stoff. Das Interesse bei dieser Wissenschaft ist, das endliche Denken in seinem Verfahren kennenzulernen, und die Wissenschaft ist richtig, wenn sie ihrem vorausgesetzten Gegenstand entspricht. Die Beschäftigung mit dieser formellen Logik hat ohne Zweifel ihren Nutzen; es wird dadurch, wie man zu sagen pflegt, der Kopf ausgeputzt; man lernt sich sammeln, lernt abstrahieren, während man im gewöhnlichen Bewußtsein mit sinnlichen Vorstellungen zu tun hat, die sich durchkreuzen und verwirren. Bei der Abstraktion aber ist die Sammlung des Geistes auf *einen* Punkt vorhanden, und es wird dadurch die Gewohnheit erworben, sich mit der Innerlichkeit zu beschäftigen. Die Bekanntschaft mit den Formen des endlichen Denkens kann man als Mittel für die Bildung zu den empirischen Wissenschaften gebrauchen, welche nach diesen Formen verfahren, und man hat in diesem Sinn die Logik als Instrumentallogik bezeichnet. Man kann nun zwar liberaler tun und sagen, die

Eh. Düşünmeden söz ettiğimiz zaman bu ilkin öznel bir etkinlik olarak, bir yeti olarak görünür ki böyle pek çok yetiye iyeyizdir, örneğin bellek, tasarım, istenç-gücü vb. Eğer düşünme salt öznel bir etkinlik olsaydı ve böyle olarak Mantığa konu alınsaydı, o zaman Mantığın da tıpkı başka bilimler gibi belirli bir nesnesinin olması gerekirdi. Ve bu nedenle düşünmeyi tikel bir bilime nesne yaparak istenci, düşlemi vb. böyle bir ayrıcalıktan yoksun bırakmak keyfî bir tutum olurdu. Düşünmeye bu onurun verilmesinin nedeni hiç kuşkusuz ona belli bir yetkenin tanınmasında ve insanın Gerçekliği olarak, onun hayvandan ayrımını oluşturan şey olarak görülmesinde aranmalıdır. — Düşünmeyi salt öznel bir etkinlik olarak incelemek de önemsiz birşey değildir. Ama o zaman onun daha ayrıntılı belirlenimleri deneyim yoluyla kazanılan kurallar ve yasalar olacaktır. Düşünceyi bu bağıntı içinde yasalarına göre irdelemek bilindiği gibi bir zamanlar Mantığın içeriğini oluşturuyordu. *Aristoteles* bu bilimin kurucusudur. O düşünceye ona düşünce olarak ait olanları verme gücünü taşımıştı. Düşünmemiz çok somuttur, ama karmaşık içerikte neyin düşünmeye ve neyin soyut etkinlik biçimine ait olduğu ayırdedilmelidir. İnce bir ünsel bağ, düşünme etkinliği, tüm bu içeriği bağlar, ve Aristoteles bu bağı, bu biçim olarak biçimi vurguluyor ve belirliyordu. Aristoteles'in bu Mantığı günümüze dek onay görmüş olan mantıksal dizgedir ki, özellikle ortaçağ Skolastiklerinin elinde evrile çevrile daha öte genişletilmiştir. Bunlar gene de gereci arttırmamış ama yalnızca daha öte açındırmışlardır. Çağdaşlara gelince, bunların Mantık alanındaki başlıca işleri bir yandan Aristoteles ve Skolastikler tarafından geliştirilen pek çok mantıksal belirlenimi çıkarmak ve öte yandan onların yerine bir dizi ruhbilimsel gereci geçirmekten oluşur. Bu bilimin ilgisi sonlu düşünmeyi işlemleri içinde tanıyabilmektir; ve eğer varsayımsal nesnesine karşılık düşüyorsa bilim doğru olarak nitelendirilir. Bu biçimsel mantık ile ilgilenmenin hiç kuşkusuz yararları vardır; onunla, söylenegeldiği gibi, kafa temizlenir, düşünceleri toparlama yeteneği geliştirilerek soyutlama becerisi kazanılır; buna karşı sıradan bilinçte düşünmenin etkinliği birbirlerine dolaşan ve karışan duyusal tasarımlar düzeyine sınırlı kalır. Soyutlamada ansal etkinlik *tek bir* noktaya yönelir ve böylece içsellik ile uğraşma alışkanlığı kazanılır. Sonlu düşünce biçimleri ile tanışıklık bu biçimlere göre işleyen görgül bilimlerde eğitim için araç olarak kullanılabilir; ve bu anlamda mantık araçsal mantık olarak tanımlanmıştır. Gerçekte daha liberal davranabilir ve diyebiliriz ki, mantık yararı için değil ama kendi uğruna incelenmelidir, çünkü 'en

eşsiz' yalnızca yararı uğruna araştırılmamalıdır. Bu hiç kuşkusuz bir yandan bütünüyle doğrudur, ama öte yandan 'en eşsiz' o denli de en yararlıdır, çünkü tözsel olandır ki kendi içinde dayanıklıdır ve böylece geliştirip hedefe eriştirdiği tikel ereklerin taşıyıcısıdır. Hiç kuşkusuz tikel erekleri birincil olarak görmemek gerekir, ama 'en eşsiz' gene de onlara erişmeye katkıda bulunur. Böylece, örneğin din saltık değerini kendi içinde taşır; ama aynı zamanda başka erekler onun tarafından desteklenir ve sürdürülür. İsa şöyle demişti: "Gözünüz önce Tanrının ülkesinde olsun, o zaman size tüm başka şeyler de sunulacaktır." [Matta, 6.33.] — Tikel ereklere ancak kendinde-ve-kendi-için-olana erişildiği zaman erişilir.

Logik sei nicht um des Nutzens, sondern um ihrer selbst willen zu studieren, denn das Vortreffliche sei nicht um des bloßen Nutzens willen zu suchen. Dies ist nun zwar einerseits ganz richtig, andererseits ist aber auch das Vortreffliche das Nützlichste, denn es ist das Substantielle, das für sich feststeht und deshalb der Träger ist für die besonderen Zwecke, die es befördert und zum Ziel bringt. Man muß die besonderen Zwecke nicht als das Erste ansehen, aber das Vortreffliche befördert sie doch. So hat z. B. die Religion ihren absoluten Wert in sich selbst; zugleich werden die andern Zwecke durch dieselbe getragen und gehalten. Christus sagt: «Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, so wird euch das andere auch zufallen.» [Matth. 6, 33.] — Die besonderen Zwecke können nur erreicht werden, indem das Anundfürsichseiende erreicht wird.

§ 21

(β) Düşünme nesneler ile bağıntısında etkin olarak, birşey üzerine *derin-düşünme* olarak alındığı için, etkinliğinin ürünü olarak evrensel de *olgunun* ya da *şeyin* değerini kapsar, *özsel, iç, gerçek* olandır.

§ 5'te sözü edilen eski inanca göre nesnelerde, durumlarda, olaylarda gerçek olan, iç ve özsel olan, üzerine herşeyin dayandığı olgu *dolaysızca* bilinçte bulunmaz, ne de giderek ilk görünüş ya da izlenim yoluyla sunulduğu gibidir; tersine, nesnenin gerçek yapısına ulaşabilmek için ilkin onun üzerine *derin-düşünme* gerekir, ve derin-düşünme yoluyla bu yapıya erişilecektir.

§ 21

β) Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das *Nachdenken über* etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*.

Es ist § 5 der alte Glaube angeführt worden, daß, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche, die Sache sei, auf welche es ankommt, sich nicht *unmittelbar* im Bewußtsein einfinde, nicht schon dies sei, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern daß man erst darüber *nachdenken* müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes zu gelangen, und daß durch das Nachdenken dies erreicht werde.

Ek. Derin-düşünme bir *çocuk* için bile gereklidir. Ondan örneğin sıfatları adlar ile birleştirmesi istenir. Bu onu dikkatini toplamaya ve ayırdetmeye yöneltir; bir kuralı anımsaması ve daha sonra onu tikel duruma uyarlaması gerekir. Kural bir evrenselden başka birşey değildir ve çocuğun tikeli bu evrensele uydurması gerekir. — Yine, yaşamda *erekleriniz* vardır. Bunlarla ilgili olarak onlara erişebilmemizi sağlayacak şeyler *üzerine* düşünürüz. Burada erek evrenseldir, yönetendir, ve etkinliklerini ereğe göre belirlediğimiz araçlarımız vardır. — Benzer olarak derin-düşünme *ahlaksal ilişkilerde* de etkindir. Burada derin-düşünme hak ve ödevi, e.d. evrensel olanı anımsamak demektir ki bu, dayanıklı bir kural olarak, önümüzde bulunan durumda tikel davranışlarımızı düzenlemek için ölçüt olmalıdır. Tikel

Zusatz. Schon dem *Kinde* wird das Nachdenken geboten. Es wird ihm z. B. aufgegeben, Adjektive mit Substantiven zu verbinden. Hier hat es aufzumerken und zu unterscheiden; es hat sich einer Regel zu erinnern und den besonderen Fall danach einzurichten. Die Regel ist nichts anderes als ein Allgemeines, und diesem Allgemeinen soll das Kind das Besondere gemäß machen. — Wir haben ferner im Leben *Zwecke*. Dabei denken wir darüber nach, wodurch wir dieselben erreichen können. Der Zweck ist hier das Allgemeine, das Regierende, und wir haben Mittel und Werkzeuge, deren Tätigkeit wir nach dem Zweck bestimmen. — In ähnlicher Weise betätigt sich das Nachdenken bei *moralischen Verhältnissen*. Nachdenken heißt hier, sich des Rechten, der Pflicht erinnern, nach welchem Allgemeinen, als der feststehenden Regel, wir unser besonderes Benehmen in den vorliegenden Fällen einzurichten haben. In unserem besonderen Verfahren soll

die allgemeine Bestimmung erkennbar und enthalten sein. — Auch in unserem Verhalten zu *Naturerscheinungen* finden wir dasselbe. Wir bemerken z. B. Blitz und Donner. Diese Erscheinung ist uns bekannt, und wir nehmen sie oft wahr. Aber der Mensch ist mit der bloßen Bekanntschaft, mit der nur sinnlichen Erscheinung nicht zufrieden, sondern will dahinterkommen, will wissen, was sie ist, will sie begreifen. Man denkt deshalb nach, will die Ursache wissen, als ein von der Erscheinung als solcher Unterschiedenes, das Innere in seinem Unterschied von dem bloß Äußeren. Man verdoppelt so die Erscheinung, bricht sie entzwei in Inneres und Äußeres, Kraft und Äußerung, Ursache und Wirkung. Das Innere, die Kraft, ist hier wieder das Allgemeine, das Dauernde, nicht dieser und jener Blitz, diese und jene Pflanze, sondern das in allem dasselbe Bleibende. Das Sinnliche ist ein Einzelnes und Verschwindendes; das Dauernde darin lernen wir durch das Nachdenken kennen. Die Natur zeigt uns eine unendliche Menge einzelner Gestalten und Erscheinungen. Wir haben das Bedürfnis, in diese Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen; wir vergleichen deshalb und suchen das Allgemeine eines jeden zu erkennen. Die Individuen werden geboren und vergehen; die Gattung ist das Bleibende in ihnen, das in allem Wiederkehrende, und nur für das Nachdenken ist dasselbe vorhanden. Hierher gehören auch die Gesetze, so z. B. die Gesetze der Bewegung der himmlischen Körper. Wir sehen die Gestirne heute hier und morgen dort; diese Unordnung ist dem Geist ein Unangemessenes, dem er nicht traut, denn er hat den Glauben an eine Ordnung, an eine einfache, konstante und allgemeine Bestimmung. In diesem Glauben hat er sein Nachdenken auf die Erscheinungen gewendet und hat ihre Gesetze erkannt, die Bewegung der himmlischen Körper auf eine allgemeine Weise festgesetzt, so daß aus diesem Gesetz sich jede Ortsveränderung bestimmen und erkennen läßt. — Ebenso ist es mit den Mächten, welche das menschliche Tun in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit regieren. Auch hier hat der Mensch den Glauben an ein beherrschendes Allgemeines. — Aus allen diesen Beispielen ist zu entnehmen, wie das Nachdenken immer nach dem Festen, Bleibenden, Insichbestimmten und dem das Besondere Regierenden sucht. Dies Allgemeine ist mit den Sinnen nicht zu erfassen, und dasselbe gilt als das Wesentliche und Wahre. So sind z. B. die Pflichten und Rechte das Wesentliche der Handlungen, und deren Wahrheit besteht darin, jenen *allgemeinen* Bestimmungen gemäß zu sein.

Indem wir so das Allgemeine bestimmen, so finden wir, daß dasselbe den Gegensatz eines Anderen bildet, und dies Andere ist das bloß Unmittelbare, Äußerliche und Einzelne gegen das Vermittelte, Innere und Allgemeine. Dies Allgemeine existiert nicht äußerlich als Allgemeines: die Gattung als solche läßt sich nicht wahrnehmen; die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper sind nicht an den Himmel geschrieben. Das Allgemeine also hört man nicht und sieht man nicht, sondern dasselbe

davranışlarımızda evrensel belirlenimin tanınabilir ve kapsanmış olması gerekir. — Yine, *doğal görüngülere* yaklaşımımızda da aynı şeyi buluruz. Örneğin yıldırım ve şimşeği gözleriz. Sık sık algıladığımız bu görüngü tanıdık birşeydir. Ama insan salt tanışıklıkta, yalnızca duyusal görüngüde doyum bulamaz, tersine onun arkasına geçmeyi, ne olduğunu bilmeyi, onu kavramayı ister. Buna göre onun üzerine düşünür, nedeni genelde görüngüden ayrı birşey olarak ve içsel olanı salt dışsal olandan ayrımı içinde bilmeyi ister. Böylece görüngü çiftlenir, iç ve dışa, kuvvet ve belirişe, neden ve etkiye ayrılır. İç, kuvvet burada yine evrenseldir, kalıcı olandır, şu ya da bu yıldırım, şu ya da bu bitki değil, ama tümünde aynı kalandır. Duyulur olan tekil ve yiten birşeydir; ondaki kalıcı yan derin-düşünme yoluyla bilinebilir. Doğa bize sonsuz bir bireysel şekiller ve görüngüler çokluğu gösterir. Bu türlülüğün içerisine bir birlik getirme gereksinimini duyarız; bu nedenle karşılaştırma yapar ve her birinin evrenselini tanımaya çalışırız. Bireyler doğar ve yitip gider; onlarda kalıcı olan ve tümünde yineleyen ise türdür, ve tür yalnızca derin-düşünme için bulunur. Yasalar, örneğin gök cisimlerinin devim yasaları için de aynı şey geçerlidir. Yıldızları bugün burada, ertesi gün şurada görürüz; bu düzensizlik insanın ansal yapısı için uygunsuz, güvenilmez bir durumdur, çünkü onun bir düzene, yalın, değişmez ve evrensel bir belirlenime inancı vardır. Bu inançla, insan derin-düşünme yetisini görüngülere çevirerek onların yasalarını öğrenmiş, gök cisimlerinin devimlerini evrensel bir kipte saptamıştır, öyle ki bu yasalara dayanarak tüm yer değişimlerini belirler ve önceden bilebilir. — Sonsuz türlülüğü içindeki insan edimlerini yöneten güçler açısından da durum böyledir. Burada da insan egemen bir evrensele duyulan inancı taşır. — Tüm bu örneklerden derin-düşünmenin nasıl her zaman değişmez, kalıcı, kendi-içinde-belirli olanı ve tikeli yöneteni aradığı görülebilir. Duyuların ulaşamadığı bu evrensel öğe özsel ve gerçek olarak geçerli olandır. Böylece örneğin ödevler ve haklar eylemlerdeki özsel yandır ve eylemlerin gerçekliği bu *evrensel* belirlenimler ile uyumlu olmalarına bağlıdır.

Evrenseli böyle belirlerken, onun başka birşeyin karşısavını oluşturduğunu, ve bu başkasının dolaylı, iç ve evrensel olana karşı salt dolaysız, dış ve tekil birşey olduğunu görürüz. Bu evrensel dışsal dünyada bir evrensel olarak varolmaz: Tür tür olarak algılanamaz; gök cisimlerinin devim yasaları gökte yazılı değildirler. Öyleyse evrensel ne işitilir ne de görülebilir; tersine, yalnızca anlık için vardır. Din

bizi bir evrensele götürür ki başka herşeyi kendi içinde kapsar; bir Saluğa götürür ki başka herşey onun yoluyla üretilir, ve bu Saltık duyular için değil ama yalnızca anlık ve düşünce için vardır.

§ 22

(γ) Derin-düşünme yoluyla içeriğin ilk olarak duyumda, sezgide, tasarımda bulunuş yolunda birşey *değiştirilir;* öyleyse ancak bir değişim *dolayısıyladır* ki *nesnenin gerçek* doğası bilince gelir.

Ek. Derin-düşünmede ortaya çıkan şey düşünmemizin bir ürünüdür. Böylece, örneğin *Solon* Atinalılara verdiği yasaları kendi kafasından üretti. Ama öte yandan evrenseli, yasaları, salt öznel birşeyin karşıtı olarak görmeli ve onda şeylerin özsel, gerçek ve nesnel doğalarını tanımalıyız. Şeylerde neyin gerçek olduğunu görebilmek için yalnızca dikkat yeterli değildir; bu iş dolaysızca bulunanı dönüştüren öznel etkinliğimize düşer. Hiç kuşkusuz bu ilk bakışta olması gerekenin tam tersi ve bilme durumunda ortaya koyulan amaca aykırı olarak görünür. Gene de, denebilir ki tözsel olana ilkin derin-düşünmenin dolaysız olanda yarattığı değişim dolayısıyla erişilebileceği tüm çağların kanısı olmuştur. Buna karşı ilk kez zamanımızda bir kuşku uyanmış ve düşünmemizin ürünleri ile kendilerinde şeyler arasında aşılmaz bir ayrım bulunduğu ileri sürülmüştür. Denmiştir ki, şeylerin 'kendindeleri' bizim onlardan yaptıklarımızdan bütünüyle başka birşeydir. Bu ayrılık konumunun bakış açısı özellikle Eleştirel Felsefe tarafından ortaya sürülmüş, ve şeyin ve düşüncenin bağdaşmasını işi bitip kapanmış bir konu olarak gören tüm önceki çağların kanılarının karşısına çıkarılmışur. Bu karşıtlık yeni felsefenin ilgi odağıdır. Ama insanın doğal inancı bu karşıtlığın hiç de gerçek bir karşıtlık olmadığıdır. Gündelik yaşamda şeyler üzerine düşünürüz, ama bununla gerçeğin ortaya çıkacağını kendimize özellikle anımsatmaksızın; duraksamadan düşüncenin şey ile bağdaşması üzerine sağlam bir inançla düşünürüz, ve bu inancın çok büyük önemi vardır. Çağımızın neredeyse bir umutsuzluğa varan hastalığı bilgimizin salt öznel bir bilgi olduğu ve bu öznelliğin enson olduğu saplantısıdır. Oysa Gerçeklik nesneldir ve bunun herkesin kanısı için kural olması gerekir, öyle bir yolda ki, bireyin kanısı bu kurala bağdaşmadığı ölçüde kötüdür. Buna karşı, yeni görüş açısından kanı olarak kanı, yalnızca kanı

ist nur für den Geist. Die Religion führt uns auf ein Allgemeines, welches alles andere in sich befaßt, auf ein Absolutes, wodurch alles andere hervorgebracht ist, und dies Absolute ist nicht für die Sinne, sondern nur für den Geist und den Gedanken.

§ 22

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas *verändert;* es ist somit nur *vermittels* einer Veränderung, daß die *wahre* Natur des *Gegenstandes* zum Bewußtsein kommt.

Zusatz. Dasjenige, was beim Nachdenken herauskommt, ist ein Produkt unseres Denkens. So hat z. B. *Solon* die Gesetze, welche er den Athenäensern gab, aus seinem Kopf hervorgebracht. Das andere dagegen ist, daß wir das Allgemeine, die Gesetze, auch als das Gegenteil eines bloß Subjektiven ansehen und darin das Wesentliche, Wahrhafte und Objektive der Dinge erkennen. Um zu erfahren, was das Wahre in den Dingen sei, ist es mit der bloßen Aufmerksamkeit nicht abgetan, sondern es gehört dazu unsere subjektive Tätigkeit, welche das unmittelbar Vorhandene umgestaltet. Dies scheint nun auf den ersten Anblick ganz verkehrt und dem Zwecke, um den es sich beim Erkennen handelt, zuwiderlaufend zu sein. Gleichwohl kann man sagen, es sei die Überzeugung aller Zeiten gewesen, daß erst durch die vermittels des Nachdenkens bewirkte Umarbeitung des Unmittelbaren das Substantielle erreicht werde. Dagegen ist dann vornehmlich erst in der neueren Zeit Zweifel erregt und der Unterschied festgehalten worden zwischen dem, was die Erzeugnisse unseres Denkens und was die Dinge an ihnen selbst seien. Man hat gesagt, das Ansich der Dinge sei ein ganz anderes als dasjenige, was wir daraus machen. Der Standpunkt dieses Getrenntseins ist besonders durch die kritische Philosophie geltend gemacht worden gegen die Überzeugung der ganzen früheren Welt, welcher die Übereinstimmung der Sache und des Gedankens als etwas Ausgemachtes galt. Um diesen Gegensatz dreht sich das Interesse der neueren Philosophie. Der natürliche Glaube aber des Menschen ist, daß dieser Gegensatz kein wahrer sei. Im gewöhnlichen Leben denken wir nach, ohne die besondere Reflexion, daß dadurch das Wahre herauskomme; wir denken ohne weiteres, in dem festen Glauben der Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache, und dieser Glaube ist von der höchsten Wichtigkeit. Die Krankheit unserer Zeit ist es, welche zu der Verzweiflung gekommen ist, daß unser Erkennen nur ein subjektives und daß dieses Subjektive das Letzte sei. Nun aber ist die Wahrheit das Objektive, und dieselbe soll die Regel für die Überzeugung aller sein, dergestalt, daß die Überzeugung des Einzelnen schlecht ist, insofern sie dieser Regel nicht entspricht. Nach der neueren Ansicht dagegen ist die Überzeugung alssolche, die bloße Form des

Überzeugtseins, schon gut, — der Inhalt mag sein wie er will, denn es ist kein Maßstab für seine Wahrheit vorhanden. — Sagten wir nun vorher, es sei der alte Glaube der Menschen, daß es die Bestimmung des Geistes sei, die Wahrheit zu wissen, so liegt darin weiter dieses, daß die Gegenstände, die äußere und die innere Natur, überhaupt das Objekt, was es an sich ist, so sei, wie es als Gedachtes ist, daß also das Denken die Wahrheit des Gegenständlichen sei. Das Geschäft der Philosophie besteht nur darin, dasjenige, was rücksichtlich des Denkenden Menschen von altersher gegolten, ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf; was wir hier durch unsere Reflexion herausgebracht, ist schon unmittelbares Vorurteil eines jeden.

§ 23

δ) Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken *meine* Tätigkeit ist, so ist jene ebensosehr das *Erzeugnis meines* Geistes, und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin *bei sich seienden* Ichs. — oder meiner *Freiheit.*

Man kann den Ausdruck *Selbstdenken* häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes gesagt wäre. In der Tat kann keiner für den anderen denken, so wenig als essen und trinken; jener Ausdruck ist daher ein Pleonasmus. — In dem Denken liegt unmittelbar die *Freiheit*, weil es die Tätigkeit des Allgemeinen, ein hiermit abstraktes Sich-aufsichbeziehen, ein nach der Subjektivität bestimmungsloses Beisichsein ist, das nach dem *Inhalte* zugleich nur in der *Sache* und deren Bestimmungen ist. Wenn daher von Demut oder Bescheidenheit und von Hochmut in Beziehung auf das Philosophieren die Rede ist und die Demut oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjektivität nichts *Besonderes* von Eigenschaft und Tun zuzuschreiben, so wird das Philosophieren wenigstens von Hochmut freizusprechen sein, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die *Sache* vertieft ist und der Form nach nicht ein *besonderes* Sein oder Tun des Subjekts, sondern eben dies ist, daß das Bewußtsein sich als abstraktes

taşıyor olma gibi bir biçim hiç kuşkusuz iyidir — içerik ne olursa olsun, çünkü gerçekliği için hiçbir denek taşı yoktur. — İnsanların yukarıda sözü edilen o eski inançlarından, gerçeği bilmenin Tinin yazgısı olduğundan söz ettiğimiz zaman, bunun daha öte imlemi karşımızda duran dış ve iç Doğanın, genel olarak nesnenin kendinde ne ise düşünülmüş birşey olarak da o olduğu, ve öyleyse düşüncenin nesnel olanın gerçekliği olduğudur. Felsefenin işi yalnızca insanların düşünce açısından tüm çağlar boyunca geçerli saydıklarını belirtik olarak bilince getirmekten oluşur. Felsefe bu nedenle ortaya yeni hiçbir şey sürmez; ve burada düşüncemiz yoluyla ürettiğimiz şeyler daha şimdiden herkesin dolaysız önyargısıdır.

§ 23

(δ) Derin-düşünmede gerçek doğa ortaya çıkarken, bu düşünmenin *benim* etkinliğim olduğu da eşit ölçüde açıktır; böylece gerçek doğa o denli de *benim* — ve hiç kuşkusuz düşünen özne olarak — tinsel *ürünümdür:* Yalın evrenselliğimde, saltık olarak *kendisinde varolan* Benin evrenselliğinde, *Özgürlüğümde* üretilmiştir.

'Kendin düşün' anlatımını sık sık işitiriz, sanki bununla anlamlı birşey söylenirmiş gibi. Gerçekte hiç kimse başkası için onun için yiyip içebileceğinden daha öte düşünemez; bu deyim öyleyse bir pleonazmdır. — Düşünmede *özgürlük* dolaysızca bulunur, çünkü düşünme evrenselin etkinliğidir, bu nedenle soyut bir kendi-ile-ilişki, öznellik açısından belirlenimsiz bir kendindeolmadır ki *içerik* açısından aynı zamanda yalnızca *olguda* ve onun belirlenimlerindedir. Buna göre, eğer felsefe ile ilgili olarak alçakgönüllülük ve kendini beğenmişlik söz konusu edilirse, ve eğer alçakgönüllülük kendi öznelliğine hiçbir *tikel* özellik ya da edim yüklememekten oluşuyorsa, o zaman felsefecilik en azından kendini beğenmişlikten bağışlanır, çünkü düşünme içerik açısından yalnızca *olguda* derinleştiği ölçüde gerçektir; ve biçim açısından öznenin *tikel* bir varlığı ya da edimi değildir, tersine sözcüğün tam anlamıyla bilincin soyut Ben olarak, e.d. tüm başka nitelik, durum

ve benzeri *tikelliklerden özgür* bir yolda davranmasından ve yalnızca içinde tüm bireylerle özdeş olduğu evrensel etkinlikte bulunmasından oluşur. — Aristoteles bilinci böyle bir tutumun *değerine* yükselmeye çağırdığı zaman, bilince verdiği bu değer *tikel* sanı ve kanılarda diretmekten vazgeçerek *şeyi* kendi içinde egemen kılmaktan oluşuyordu.

Ich, als von *aller Particularität* sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. *befreites* verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist. — Wenn Aristoteles dazu auffordert, sich eines solchen Verhaltens *würdig* zu halten, so besteht die Würdigkeit, die sich das Bewußtsein gibt, eben darin, das *besondere* Meinen und Dafürhalten fahrenzulassen und die *Sache* in sich walten zu lassen.

§ 24

Düşünceler bu belirlenimlere göre *nesnel* düşünceler olarak adlandırılabilir, ve öncelikle sıradan mantıkta irdelenmiş ve orada genellikle salt *bilinçli* düşünce biçimleri olarak görülmüş olan biçimler de bunlar arasında sayılacaktır. Mantık, öyleyse, Metafizik ile, *düşüncelerde* saptanan *şeylerin* bilimi ile çakışır — düşünceler ki *şeylerin özselliklerini* anlatma gücünü taşırlar.

Böyle Kavram, Yargı ve Tasım gibi biçimlerin Nedensellik vb. gibi başkaları ile ilişkileri ancak Mantığın kendi içerisinde verilebilir. Ama şu kadarı şimdiden açıktır ki, eğer düşünce *şeylerin* bir Kavramını oluşturmaya çalışıyorsa, bu Kavram (ve onunla birlikte en dolaysız biçimleri, Yargı ve Tasım) şeylere yabancı ve dışsal olan belirlenim ve ilişkilerden oluşamaz. Derin-düşünme, yukarıda belirtildiği gibi, şeylerin *evrensellerine* götürür; ama bu evrenselin kendisi Kavram kıpılarından biridir. 'Anlak ya da Us dünyadadır' anlatımı "nesnel düşünce" anlatımı ile aynı şeyi belirtir. Ama bu ikinci anlatım bir uygunsuzlukla yüklüdür, çünkü *düşünce* olağan anlamı içinde yalnızca tine, bilince özgü iken, 'nesnel' terimi ise yine birincil olarak tinsel-olmayana uygulanır.

§ 24

Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen *objektive* Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen *des bewußten* Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken.

Das Verhältnis von solchen Formen wie Begriff, Urteil und Schluß zu anderen, wie Kausalität usf., kann sich nur innerhalb der Logik selbst ergeben. Aber so viel ist auch vorläufig einzusehen, daß, indem der Gedanke sich von Dingen einen *Begriff* zu machen sucht, dieser Begriff (und damit auch dessen unmittelbarste Formen, Urteil und Schluß) nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen kann, welche den Dingen fremd und äußerlich sind. Das Nachdenken, ist oben gesagt worden, führt auf das *Allgemeine* der Dinge; dies ist aber selbst eines der Begriffsmomente. Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck »objektiver Gedanke« enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil *Gedanke* zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewußtsein angehörig und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.

Ek 1. Eğer düşüncenin nesnel düşünce olarak dünyanın 'içi' olduğu söylenirse, bununla sanki doğal şeylere bilinç yükleniyormuş gibi gelebilir. Şeylerin iç etkinliklerini düşünce olarak görmeye karşı belli bir direnç duyarız, çünkü deriz ki insan kendini doğal olandan düşünme yoluyla ayırdeder. Buna

Zusatz 1. Wenn man sagt, der Gedanke als objektiver Gedanke sei das Innere der Welt, so kann es so scheinen, als solle damit den natürlichen Dingen Bewußtsein zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Tätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen, der Mensch unterscheide sich durch das Denken

vom Natürlichen. Wir müßten demnach von der Natur als dem Systeme des bewußtlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sei. Statt den Ausdruck *Gedanken* zu gebrauchen, ist es daher, um Mißverständnis zu vermeiden, besser, *Denkbestimmung* zu sagen. — Das Logische ist, dem Bisherigen zufolge, als ein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen, der νοῦς regiere die Welt, — oder wenn wir sagen, es sei Vernunft in der Welt, worunter wir verstehen, die Vernunft sei die Seele der Welt, wohne ihr inne, sei ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines. Ein näheres Beispiel ist, daß, wenn wir von einem bestimmten Tiere sprechen, wir sagen, es sei *Tier*. Das *Tier als solches* ist nicht zu zeigen, sondern nur immer ein bestimmtes. *Das* Tier existiert nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Tiere, und jedes existierende Tier ist ein viel konkreter Bestimmtes, ein Besonderes. Aber Tier zu sein, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem bestimmten Tier an und macht seine bestimmte Wesentlichkeit aus. Nehmen wir das Tiersein vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, was er sei. Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äußerliches Dasein. Sie leben und sterben, entstehen und vergehen; ihre Wesentlichkeit, ihre Allgemeinheit ist die Gattung, und diese ist nicht bloß als ein Gemeinschaftliches aufzufassen.

Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünschen usf. Dies alles sind nur weitere Spezifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältnis, als wenn wir bloß sagen: wir haben Denkvermögen unter und neben anderen Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen u. dgl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von allem. An diese Auffassung des Denkens in seiner objektiven Bedeutung (als νοῦς) können wir zunächst anknüpfen, was das Denken im subjektiven Sinn ist. Wir sagen vorerst: der Mensch ist denkend, — aber zugleich sagen wir auch, daß er anschauend, wollend usw. sei. Der Mensch ist denkend und ist Allgemeines, aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine *für* ihn ist. Das Tier ist auch *an sich* Allgemeines, aber das Allgemeine ist als solches nicht *für* dasselbe, sondern nur immer das Einzelne. Das Tier sieht ein Einzelnes, z. B. sein Futter, einen Menschen usw. Aber alles dies ist für

göre, Doğadan bilinçsiz düşünce dizgesi olarak, Schelling'in deyimiyle, taşlaşmış bir anlık olarak söz etmeliyiz. *Düşünce* anlatımını kullanmak yerine, yanlış anlamayı önlemek için, daha iyisi, *düşünce-belirlenimi* diyebiliriz. — Şimdiye dek söylenmiş olanlara göre, mantıksal ilkeler genelde düşünce-belirlenimlerinin bir dizgesi olarak araştırılmalıdır — bir dizge ki, orada öznel ve nesnel arasındaki karşıtlık (olağan anlamında) yiter. Düşüncenin ve belirlenimlerinin bu imlemi eskilerin "νοῦς/nous dünyayı yönetir" deyişlerinde daha doğru olarak anlatılır, — ya da, "Us dünyadadır" dendiği zaman, bununla anlaşılan şey Usun içine yerleştiği dünyanın ruhu, onun içkin ilkesi, en öz, en iç doğası, onun evrenseli olduğudur. Daha yakın bir örnek verirsek, belirli bir hayvandan söz ederken onun bir *hayvan* olduğunu söyleriz. *Hayvan olarak hayvan* değil ama ancak belirli bir hayvan gösterilebilir. *Genelde* hayvan varolmaz; o tekil hayvanların evrensel doğalarıdır, ve varolan her hayvan bütünüyle somut olarak belirli ve tikel birşeydir. Ama hayvan olmak, — bir evrensel olarak tür —, belirli hayvana özgüdür ve onun belirli özselliğini oluşturur. Köpekten hayvanlık uzaklaştırılacak olursa o zaman onun ne olduğu söylenemez. Genelde şeylerin kalıcı bir iç doğaları ve bir de dış-varlıkları vardır. Yaşarlar ve ölürler, ortaya çıkar ve yitip giderler; özsellikleri, evrenselleri türdür, ve bunu salt ortaklaşa birşey olarak anlamak doğru değildir.

Düşünce dışsal şeylerin tözünü oluşturduğu gibi, ayrıca tinsel olanın da evrensel tözüdür. Tüm insan sezgisinde düşünce vardır; yine, düşünce evrensel olarak tüm tasarımlarda, anılarda ve genel olarak her ansal etkinlikte, tüm isteklerde, dileklerde vb. bulunur. Bunların tümü de yalnızca düşünmenin daha öte tikelleşmeleridir. Düşünceyi bu yolda gördüğümüz zaman aldığı konum düşünme-yetisi yalnızca algılama, tasarımlama, isteme vb. gibi başka yetiler arasında ve yanında herhangi bir yetidir dediğimiz zaman olduğundan daha başka görünür. Düşünceyi tüm doğal ve ayrıca tüm tinsel şeylerin gerçek evrenseli olarak gördüğümüz zaman, o tüm bunların üzerine yayılır ve tümü için temel olur. Düşünceyi nesnel imlemi içinde (νοῦς/nous olarak) aldıktan sonra ilk olarak öznel anlamı içindeki düşünceye geçebiliriz. Önce şunu deriz: 'İnsan düşünen bir varlıktır,' — ama aynı zamanda deriz ki sezen, isteyen vb. bir varlıktır. İnsan düşünen bir varlıktır, ve bir evrenseldir; düşünebilir ama yalnızca evrensel ona *belirtik* olduğu için. Hayvan da *kendinde* evrenseldir, ama evrensel evrensel olarak onun *için* değildir, ona belirtik değildir, tersine onun için her zaman tekil birşey vardır. Hayvan tekil birşeyi görür, örneğin yiyeceğini, bir insanı vb. Ama

tüm bunlar onun için yalnızca tekil şeylerdir. Benzer olarak, duyum her zaman yalnızca tekil olanla ilgilidir (*bu* acı, *bu* tat vb.). Doğa νοῦşu bilince getirmez; ilkin insandır ki kendini çifte bir kendi yapar, bir evrensel *için* evrensel olur. Bu ilk kez insan kendini *Ben* olarak bildiği zaman yer alır. *Ben* dediğim zaman demek istediğim şey bu tekil, baştan sona belirli kişi olarak kendimdir. Gerçekte gene de bu yolla kendime ilişkin olarak tikel birşeyi bildirmiş olmam. Başka herkes de *Bendir*, ve kendimi *Ben* olarak belirttiğim zaman hiç kuşkusuz kendimi, bu tekili demek istiyor olmama karşın gene de bildirmiş olduğum şey baştan sona bir evrenseldir. Ben arı kendi-için-varlıktır ki onda tikel herşey olumsuzlanmış ve ortadan kaldırılmıştır: O bilincin enson, yalın ve arı ilkesidir. Diyebiliriz ki: Ben ve düşünce aynıdır, — ya da daha belirli olarak: Ben düşünen olarak düşüncedir. Bilincimde olan herşey benim içindir. Ben her şeyi kendi içine alabilen bir boşluktur; herşey onun için vardır ve herşeyi kendi içinde saklar. Her insan Benin gecesinde gömülü tasarımlardan bütün bir evrendir. Böylece Ben bir evrenseldir ki tikel herşey ondan soyutlanmışur, ama aynı zamanda tikel herşey örtülü olarak onda yatar. Bu nedenle yalnızca soyut evrensellik değil ama herşeyi içinde kapsayan evrenselliktir. Beni ilkin bütünüyle sıradan bir yolda kullanırız, ve ilkin felsefi derin-düşünme yoluyladır ki bir irdeleme nesnesi yapılır. Bende eksiksiz arılığı içinde olan düşünceyi buluruz. Hayvan değil ama yalnızca insan Ben diyebilir, çünkü doğası düşünmektir. Bende bir iç ve dış kaynaklı içerikler karmaşası vardır, ve bu içeriğin yapısı ile uyum içinde duyusal olarak sezen, tasarımlayan, anımsayan vb. olarak davranırız. Ama tümünde Ben vardır, ya da tümünde düşünce vardır. İnsan, öyleyse, her zaman düşünendir, üstelik salt sezmekte olduğu zaman bile; eğer birşeyi irdeliyorsa, onu her zaman bir evrensel olarak irdeler, tekil bir nokta saptayarak onu ayırır ve bu yolla dikkatini başka şeylerden uzaklaştırarak onu soyut ve evrensel birşey olarak alır, üstelik evrensellik salt biçimde olsa bile.

Tasarımlarımız açısından iki durum söz konusu olabilir, öyle ki ya *içerik* düşünülmüş birşeydir ama *biçim* değil, ya da tersine biçim düşünceye aittir ama içerik değil. Örneğin öfke, gül, umut dediğim zaman, bunların tümü de benim için duyum yoluyla tanıdık olan şeylerdir, ama bu içerikleri evrensel bir kipte, düşünce biçiminde dile getiririm; oradan tikel pek-çok şeyi uzaklaştırarak yalnızca içeriği evrensel olarak veririm, ama içerik yine de duyusal kalır. Ama evrik olarak, eğer Tanrıyı tasarımlarsam, o zaman içeriğin salt düşünülmüş birşey olmasına karşın biçim onu dolaysızca içimde bulduğum yolda henüz duyusal

dasselbe nur ein Einzelnes. Ebenso hat es die sinnliche Empfindung immer nur mit Einzelnem zu tun *dieser* Schmerz, *dieser* Wohlgeschmack usf.). Die Natur bringt den νοῦς sich nicht zum Bewußtsein; erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine *für* das Allgemeine zu sein. Dies ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als *Ich* weiß. Wenn ich *Ich* sage, so meine ich mich als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. *Ich* ist auch jeder andere, und indem ich mich als *Ich* bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, — oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtsein habe, das ist für mich. Ich ist diese Leere, das Rezeptakulum für alles und jedes, für welches alles ist und welches alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllt liegt. Es ist deshalb nicht die bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche alles in sich enthält. Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial, und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Tier kann nicht sprechen »Ich«, sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist. Im Ich ist nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nachdem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd usf. Bei allem aber ist das Ich, oder in allem ist das Denken. Denkend ist somit der Mensch immer, auch wenn er nur anschaut; betrachtet er irgend etwas, so betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixiert Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch seine Aufmerksamkeit von anderem, nimmt es als ein Abstraktes und Allgemeines, wenn auch nur formell Allgemeines.

Bei unseren Vorstellungen findet der gedoppelte Fall statt, daß entweder der *Inhalt* ein gedachter ist, aber die *Form* nicht, oder daß umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z. B. Zorn, Rose, Hoffnung, so ist mir dies alles der Empfindung nach bekannt, aber diesen Inhalt spreche ich in allgemeiner Weise, in der Form des Gedankens aus; ich habe daran viel Besonderes hinweggelassen und nur den Inhalt als Allgemeines gegeben, aber der Inhalt bleibt sinnlich. Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, so ist zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch sinnlich, wie ich dieselbe unmittelbar in mir vorfinde. Bei Vorstel-

hungen ist also der Inhalt nicht bloß sinnlich wie bei Beschauungen, sondern der Inhalt ist entweder sinnlich, die Form aberdem Denken angehörig oder umgekehrt. Im ersten Falle ist der Stoff gegeben, und die Form gehört dem Denken an; im andern Falle ist das Denken der Quell des Inhalts, aber durch die Form wird der Inhalt zu einem Gegebenen, dassomit äußerlich an den Geist kommt.

Zusatz 2. In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken oder den reinen Denkbestimmungen zu tun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht bloß reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist. In der Logik werden die Gedanken so gefaßt, daß sie keinen anderen Inhalt haben als einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten. So sind die Gedanken *reine* Gedanken. So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seinerselbst zu sein. In allen Trieben fange ich von einem Anderen an, von einem solchen, das für mich ein Äußerliches ist. Hier sprechen wir dann von Abhängigkeit. Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin. Der natürliche Mensch, welcher nur durch seine Triebe bestimmt wird, ist nicht bei sich selbst: wenn auch noch so eigensinnig, so ist der *Inhalt* seines Wollens und Meinens doch nicht sein eigener, und seine Freiheit ist nur eine *formelle*. Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzutue.

Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der *reinen* Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. Nehmen wir z. B. den *Schluß* (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, sondern in seiner Wahrheit), so ist er die Bestimmung, daß das Besondere die Mitte sei, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zusammenschließt. Diese Form des Schließens ist eine allgemeine Form aller Dinge. Alle Dinge sind besondere, die sich als ein Allgemeines mit dem Einzelnen zusammenschließen. Die Ohnmacht der Natur bringt es dann aber mit sich,

öğeler ile yüklüdür. Öyleyse tasarımlarda içerik görsel algıda olduğu gibi salt duyusal değildir; tersine, ya içerik duyusaldır, biçim düşünceye ait, ya da evrik olarak. İlk durumda gereç verilidir, ve biçim düşünceye aittir; ikinci durumda düşünce içeriğin kaynağıdır, ama biçim yoluyla içerik verili birşeye indirgenmiştir ki buna göre anlığa dışarıdan gelir.

Ek 2. Mantıkta ilgi alanımız arı düşüncelerden ya da arı düşünme-belirlenimlerinden oluşur. Sıradan anlamı içinde düşünce söz konusu olduğunda göz önüne getirilen şey her zaman yalnızca arı düşünce olmayan birşeydir, çünkü sıradan sanı için düşünülmüş herşey içeriği görgül olan birşeydir. Ama Mantıkta düşünce öyle bir yolda anlaşılır ki, düşünmenin kendisine ait olandan ve onun yoluyla üretilenden başka hiçbir içeriği yoktur. Böyle düşünceler *arı* düşüncelerdir. Buna göre Tin salt kendi kendisinde ve öyleyse özgürdür, çünkü özgürlük sözcüğün tam anlamıyla kendi başkasında kendi kendisinde olmak, kendine bağımlı olmak, kendi kendini belirleyen olmaktır. Tüm itkilerde başka birşeyden, benim için dışsal olan bir 'başkası'ndan başlarım. Bu durumda bağımlılıktan söz ederiz. Özgürlük yalnızca öyle bir yerde bulunur ki, orada benim kendim olmayan hiçbir 'başkası' benim için değildir. Salt itkileri yoluyla belirlenen doğal insan kendi kendisinde değildir: Ne denli dik-kafalı olursa olsun, istemesinin ve görüşünün *içeriği* gene de kendisinin değildir, özgürlüğü salt *biçimsel* bir özgürlüktür. Ama düşünürken öznel tikelliğimi yadsırım, kendimi şeyde derinleştirir, düşünceyi kendi başına bırakırım; ve eğer kendimden birşey eklersem, o zaman kötü bir yolda düşünmüş olurum.

Şimdiye dek söylediklerimizin ışığında Mantığı *arı* düşünce-belirlenimlerinin dizgesi olarak görürsek, bu durumda öteki felsefe bilimlerini — Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi — bir bakıma uygulamalı birer Mantık olarak alabiliriz, çünkü Mantık onların yaşam kaynağı olan ruhlarıdır. Bu bilimlerin ilgisi o zaman yalnızca mantıksal biçimleri Doğa ve Tin alanlarında aldıkları şekillenmeler alında tanımaya yöneliktir — şekiller ki, yalnızca arı düşünce biçimleri için tikel anlatım kipleridirler. Eğer örneğin *Tasım* (eski biçimsel mantıktaki anlamında değil ama gerçekliği içinde) alırsak, o zaman onun 'Tikel Evrensel ve Tekil *uçlarını* birleştiren *orta* terimdir' belirlenimini anlattığını görürüz. Bu tasım biçimi tüm şeylerin evrensel bir biçimidir. Varolan her şey tikel bir şeydir ki bir evrensel olarak kendini tekil ile birleştirir. Ama Doğanın güçsüzlüğü mantıksal biçimlerin arılıkları içinde sunulamamasına yol açar. Tasımın böyle zayıf bir sunuluşunun örneği mıknatıstır; bir mıknatısın *orta* ya da ayrımsızlık noktasında kutupları

biraraya gelir, öyle ki ayrılıkları içinde dolaysızca birdirler. Fizikte de evrensel, öz olan öğrenilir; onunla Doğa Felsefesi arasındaki ayrım bu ikincisinin Kavramın doğal şeylerdeki gerçek biçimlerini bilincimize getirmesinde yatar. — Mantık, böylece, tüm bilimlerin herşeyi-dirimli-kılan tinidir, ve Mantığın düşünce-belirlenimleri arı tinlerdir; en iç olandırlar, ama aynı zamanda her zaman dudaklarımızdan dökülür ve bu nedenle baştan sona tanıdık olarak görünürler. Oysa böyle tanıdık olanlar genellikle en az tanıdık olanlardır. Böylece, örneğin *Varlık* bir arı düşünce-belirlenimidir; gene de *'Dir'i* bir irdeleme nesnesi yapmak hiçbir zaman düşünülmez. Sıradan sanı için Saltığın uzaklarda, bir öte dünyada yatıyor olması gerekir; ama tersine o bütünüyle önümüzde, şimdide bulunur, öyle ki düşündüğümüz sürece açıkça bilincinde olmasak da her zaman onu kendimizle birlikte taşır ve kullanırız. Bu düşünce-belirlenimleri herşeyden önce dilde sergilenir; ve böylece çocuklara verilen dilbilgisi dersleri onların dikkatlerini bilinçsiz olarak düşünce ayrımları üzerine çevirme yararını taşır.

Genellikle denir ki Mantığın işi yalnızca *biçimler* ile ilgilidir ve bunların *içeriğini* ise başka bir yerden alır. Oysa mantıksal düşünceler tüm başka içeriğe karşı hiç de bir *'yalnızca'* değildir, tersine tüm başka içerik onlara karşı yalnızca bir yalnızcadır. Onlar herşeyin kendinde ve kendi için varolan zeminidir. — İlgiyi böyle arı belirlenimlere yöneltmek oldukça yüksek bir kültür düzeyini gerektirir. Bunları kendilerinde-ve-kendileri-için irdelemek bu belirlenimleri düşüncenin kendisinden türettiğimiz ve *gerçek* olup olmadıklarını kendilerinden gördüğümüz anlamına da gelir. Onları dışarıdan alıp daha sonra tanımlamamız, ya da değer ve geçerliliklerini bilinçte aldıkları şekiller ile karşılaştırarak göstermemiz söz konusu değildir. Böyle olsaydı, gözlem ve deneyimden yola çıkar, ve örneğin *'kuvvet'* terimini şurada ve şunun için kullanma alışkanlığındayız derdik. Bu tür tanımlar, eğer nesnelerine ilişkin olarak sıradan bilincimizde bulunan tasarımlar ile bağdaşıyorsa, 'doğru" olarak nitelendirilir. Gene de böyle bir yolda bir Kavram kendinde ve kendi için değil ama bir varsayıma göre belirlenir, ve bu varsayım daha sonra 'doğruluk' için bir ölçüt, bir denek taşı olarak kullanılır. Ama böyle bir denek taşını kullanmamalı, tersine kendi içlerinde dirimli belirlenimleri kendi devimlerini izlemeye bırakmalıyız. Düşünce-belirlenimlerinin gerçekliklerine ilişkin soru sıradan bilince tuhaf geliyor olmalıdır, çünkü bunlar yalnızca verili nesnelere uygulamalarında gerçeklik kapsıyor görünür ve bu nedenle bu uygulama olmaksızın gerçekliklerini sorgulamanın hiçbir anlamı olmaz. Oysa bu

die logischen Formen nicht rein darzustellen. Eine solche ohnmächtige Darstellung des Schlusses ist z. B. der Magnet, der in der Mitte, in seinem Indifferenzpunkt, seine Pole zusammenschließt, die hiermit in ihrer Unterschiedenheit unmittelbar eins sind. In der Physik lernt man auch das Allgemeine, das Wesen kennen, und der Unterschied ist nur der, daß die Naturphilosophie die wahrhaften Formen des Begriffs in den natürlichen Dingen uns zum Bewußtsein bringt. — Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften, die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister; sie sind das Innerste, aber zugleich sind sie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu sein scheinen. Aber solch Bekanntes ist gewöhnlich das Unbekannteste. So ist z. B. das *Sein* reine Denkbestimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das *Ist* zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen. Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen; aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtsein darum, immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich sind solche Denkbestimmungen niedergelegt, und so hat der Unterricht in der Grammatik, welcher den Kindern erteilt wird, das Nützliche, daß man sie unbewußt auf Unterschiede des Denkens aufmerksam macht.

Man sagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit *Formen* zu tun und ihren *Inhalt* anderswo herzunehmen. Die logischen Gedanken sind indes kein *Nur*gegen allen anderen Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein *Nur*gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seiende Grund von allem. — Es gehört schon ein höherer Standpunkt der Bildung dazu, auf solche reine Bestimmungen sein Interesse zu richten. Das An-und-für-sich-selbst-Betrachten derselben hat den weiteren Sinn, daß wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten und aus ihnen selbst sehen, ob sie *wahrhafte* sind. Wir nehmen sie nicht äußerlich auf und definieren sie dann oder zeigen ihren Wert und ihre Gültigkeit auf, indem wir sie vergleichen mit dem, wie sie im Bewußtsein vorkommen. Dann würden wir von der Beobachtung und Erfahrung ausgehen und z. B. sagen: *Kraft* pflegen wir da- und dafür zu gebrauchen. Solche Definition nennen wir dann richtig, wenn dieselbe mit dem übereinstimmt, was von dem Gegenstand derselben in unserem gewöhnlichen Bewußtsein sich findet. Auf solche Weise wird indes ein Begriff nicht an und für sich, sondern nach einer Voraussetzung bestimmt, welche Voraussetzung dann das Kriterium, der Maßstab der Richtigkeit ist. Wir haben indes solchen Maßstab nicht zu gebrauchen, sondern die in sich selbst lebendigen Bestimmungen für sich gewähren zu lassen. Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen und dem gewöhnlichen Bewußtsein seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten, und es hätte hierwach keinen Sinn, ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist

es gerade, worauf es ankommt. Dabei muß man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß sein soll. — Im philosophischen Sinn dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dies ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem *wahren* Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem *wahren* Kunstwerk. Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben. — Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird. Das Tier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung, und die Gattung befreit sich von der Einzelheit durch den Tod.

Die Betrachtung der Wahrheit in dem hier erläuterten Sinn, der Übereinstimmung mit sich selbst, macht das eigentliche Interesse des Logischen aus. Im gewöhnlichen Bewußtsein kommt die Frage nach der Wahrheit der Denkbestimmungen gar nicht vor. Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, daß in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seien, das Wahre zu fassen. Die Frage geht also darauf, welches die Formen des Unendlichen und welches die Formen des Endlichen sind. Im gewöhnlichen Bewußtsein hat man bei den endlichen Denkbestimmungen kein Arges und läßt sie ohne weiteres gelten. Alle Täuschung aber kommt daher, nach endlichen Bestimmungen zu denken und zu handeln.

Zusatz 3. Das Wahre kann man auf verschiedene Weise erkennen, und die Weisen des Erkennens sind nur als Formen zu betrachten. So kann man allerdings das Wahre durch Erfahrung erkennen, aber diese Erfahrung ist nur eine Form. Bei der Erfahrung kommt es darauf an, mit welchem Sinn man an die Wirklichkeit

soru gene de üzerine herşeyin dayandığı sorudur. Burada hiç kuşkusuz gerçeklikten ne anlaşılacağını bilmek gerekir. Genellikle gerçekliği bir nesnenin tasarımımız ile bağdaşması olarak tanımlarız. Burada bir nesne varsayarız ki ona ilişkin tasarımımızın onunla uyum içinde olması gerekir. — Öte yandan, felsefi anlamda gerçeklik, genel olarak soyut bir anlatımla, bir içeriğin kendi kendisi ile bağdaşması demektir. Bu öyleyse gerçekliğin yukarıda değinilenden bütünüyle başka bir anlamıdır. Aynı zamanda, gerçekliğin daha derin (felsefi) anlamı belli bir düzeyde dilin gündelik kullanımında da bulunur. Böylece, örneğin *gerçek* bir dosttan söz edilir, ve bundan davranış biçimi dostluk-Kavramı ile uyum içinde olan bir dost anlaşılır; benzer olarak, *gerçek* bir sanat yapıtından söz edilir. Gerçek-olmayan o zaman kötü ile aynı şey, ya da kendi içinde uygunsuz olan demektir. Bu anlamda kötü bir devlet gerçek olmayan bir devlettir; ve kötü olmak ve gerçek olmamak genel olarak bir nesnenin belirlenimi ya da Kavramı ve varoluşu arasında yer alan çelişkiden oluşur. Böyle kötü bir nesnenin doğru bir tasarımını oluşturabiliriz, ama bu tasarımın içeriği kendi içinde gerçek-olmayan birşeydir. Bu tür 'doğruluklar'dan — ki aynı zamanda 'gerçek-olmayanlar'dırlar — kafamızda pek çoğunu taşıyabiliriz. — Yalnızca Tanrı Kavramın ve olgusallığın gerçek bağdaşmasıdır; tüm sonlu şeyler ise kendilerinde gerçek-olmayan bir yan taşırlar: Bir Kavramları ve bir de varoluşları vardır, ama bu varoluşları Kavramlarına uygun düşmez. Bu nedenle yok olmalıdırlar, ve o zaman Kavramları ve varoluşları arasındaki uygunsuzluk sergilenir. Hayvan tekil birşey olarak Kavramını cinsinde taşır, ve cins kendini tekillikten ölüm yoluyla kurtarır.

Gerçekliğin burada açıklandığı anlamda kendi ile bağdaşma olarak irdelenişi Mantığın kendine özgü ilgisini oluşturur. Sıradan bilinçte düşünce-belirlenimlerinin gerçekliklerine ilişkin soru hiçbir biçimde bulunmaz. Mantığın işi şöyle de anlatılabilir: Onda düşünce-belirlenimleri Gerçeği kavramaya ne ölçüde yetenekli oldukları açısından irdelenir. Ve soru böylece şuna geçer: Sonsuzun biçimleri nelerdir, ve sonlunun biçimleri nelerdir? Sıradan bilinç sonlu düşünce-belirlenimlerinden hiç kuşku duymaz ve onları sorgusuzca geçerli sayar. Oysa tüm aldanma sonlu belirlenimlere göre düşünmek ve davranmaktan doğar.

Ek 3. Gerçeği bilmenin çeşitli yolları vardır ve bu bilmenin yolları yalnızca biçimler olarak görülür. Böylece hiç kuşkusuz Gerçek olan deneyim yoluyla bilinebilir, ama bu deneyim salt bir biçimdir. Deneyimde her şey edimselliğe nasıl bir anlam ile gidildiğine bağlıdır. Büyük bir anlam gücü deneyimlerinde de büyüktür

ve görüngülerin renkli oyunlarındaki özsel noktayı yakalar. İdea önümüzde bulunur ve edimselclir, ötede ve uzaklarda yatan birşey değildir. Büyük bir anlama yeteneği, örneğin derin doğa ve tarih gözlemleri ile bir Goethe, büyük bir deneyim alanına ulaşır, ussal olanı görerek ona anlatım verir. Bundan başka, Gerçek olan derin-düşünce ile de bilinebilir ve düşünce ilişkileri yoluyla belirlenebilir. Gene de kendinde ve kendi için Gerçek olan bu iki kipte de henüz kendi asıl biçiminde bulunmaz. En eksiksiz bilme yolu anı düşüncenin biçimlerinde devinir. İnsan burada baştan sona özgür olarak davranır. Düşüncenin biçiminin saltık biçim olduğu ve Gerçekliğin onda kendinde ve kendi için olduğu gibi göründüğü —, genel olarak felsefenin önesürümü budur. Bunun tanıtlanması her şeyden önce o başka bilgi biçimlerinin sonlu biçimler olduklarının gösterilmesi anlamına gelir. Antikçağın yüksek Kuşkuculuğu bunu tüm o biçimlerin kendi içlerinde bir çelişki kapsadıklarını göstererek yerine getirmiştir. Ama bu Kuşkuculuk daha da ileri giderek Usun biçimlerini de gözden çıkardı, ve onları sonlu birşeyin altına sürerek ona bağlamaya çalıştı. Sonlu düşüncenin tüm biçimleri mantıksal gelişim sürecinde ve hiç kuşkusuz zorunlukları içinde görünclükleri yolda ortaya çıkacaktır; burada (bu Giriş bölümünde) onların ilk olarak bilimsel olmayan bir yolda yalnızca verili şeyler olarak alınmaları gerekir. Mantıksal irdelemenin kendisinde bu biçimlerin yalnızca olumsuz yanları değil, ama olumlu yanları da sergilenecektir.

Bilmenin değişik biçimlerini birbiri ile karşılaştırırken, bunlardan ilki, dolaysız bilme biçimi, kolayca en uygun, en güzel ve en yüksek biçim olarak görünebilir. Ahlaksal açıdan suçsuzluk denebilecek olan herşey, dahası dinsel duygu, saf güven duygusu, sevgi, bağlılık ve doğal inanç da bu biçimin altına düşer. Öteki iki biçim, ilkin üzerine düşünce temelinde bilme ve ikinci olarak felsefi bilme, o dolaysız doğal birlikten çıkmak zorundadır. Bu noktada birbirleri ile ortak oldukları ölçüde, Gerçeği düşünce yoluyla anlamayı isteyen yöntemler doğallıkla Gerçeği kendi gücünden çıkarak saptamayı isteyen insanın gururu olarak görünebilir. Genel bir bölünmeyi imleyen bu konum hiç kuşkusuz tüm kötülüğün ve kötü herşeyin kökeni olarak, ilk suç olarak görülebilir, ve buna göre öyle görünür ki geriye dönerek uzlaşma ve barışa kavuşabilmek için düşüncenin ve bilmenin yadsınması gerekecektir. Doğal birlik durumundan bu ayrılış, Tinin kendi içinde bu hayranlık verici bölünüşü, eski zamanlardan bu yana ulusların bilinci için bir ilgi konusu olmuştur. Doğada böyle bir iç bölünme ile karşılaşılmaz ve doğal şeyler hiçbir kötülükte

geht. Ein großer Sinn macht große Erfahrungen und erblickt in dem hinten Spiel der Erscheinung das, worauf es ankommt. Die Idee ist vorhanden und wirklich, nicht etwas da drüben und hinten. Der große Sinn, wie z. B. der eines Goethe, der in die Natur oder in die Geschichte blickt, macht große Erfahrungen, erblickt das Vernünftige und spricht es aus. Das Fernere ist sodann, daß man das Wahre auch in der Reflexion erkennen kann und es durch Verhältnisse des Gedankens bestimmt. Das Wahre an und für sich ist indes in diesen beiden Weisen noch nicht in seiner eigentlichen Form vorhanden. Die vollkommenste Weise des Erkennens ist die in der reinen Form des Denkens. Der Mensch verhält sich hier auf durchaus freie Weise. Daß die Form des Denkens die absolute ist und daß die Wahrheit in ihr erscheint, wie sie an und für sich ist, dies ist die Behauptung der Philosophie überhaupt. Der Beweis dafür hat zunächst den Sinn, daß aufgezeigt wird, daß jene anderen Formen des Erkennens endliche Formen sind. Der hohe, antike Skeptizismus hat dieses vollbracht, indem er an allen jenen Formen aufgezeigt, daß dieselben einen Widerspruch in sich enthalten. Indem dieser Skeptizismus sich auch an die Formen der Vernunft begibt, so schiebt er denselben erst etwas Endliches unter, um sie daran zu fassen. Die sämtlichen Formen des endlichen Denkens werden im Verlauf der logischen Entwicklung vorkommen und zwar so, wie sie nach der Notwendigkeit auftreten: hier (in der Einleitung) müßten sie auf unwissenschaftliche Weise zunächst aufgenommen werden als etwas Gegebenes. In der logischen Abhandlung selbst wird nicht nur die negative Seite dieser Formen aufgezeigt, sondern auch die positive Seite derselben.

Indem man die verschiedenen Formen des Erkennens miteinander vergleicht, so kann die erste, die des unmittelbaren Wissens, leicht als die angemessenste, schönste und höchste erscheinen. In diese Form fällt alles, was in moralischer Rücksicht Unschuld heißt, sodann religiöses Gefühl, unbefangenes Zutrauen, Liebe, Treue und natürlicher Glaube. Die beiden andern Formen, zunächst die des reflektierenden Erkennens und dann auch das philosophische Erkennen, treten heraus aus jener unmittelbaren natürlichen Einheit. Indem sie dies miteinander gemein haben, so kann die Weise, durch das Denken das Wahre erfassen zu wollen, leicht als ein Stolz des Menschen, der aus eigener Kraft das Wahre erkennen will, erscheinen. Als Standpunkt der allgemeinen Trennung kann dieser Standpunkt allerdings angesehen werden als der Ursprung alles Übels und alles Bösen, als der ursprüngliche Frevel, und es scheint hiernach, daß das Denken und Erkennen aufzugeben sei, um zur Rückkehr und zur Versöhnung zu gelangen. Was hierbei das Verlassen der natürlichen Einheit anbetrifft, so ist diese wundervolle Entzweiung des Geistigen in sich von alters her ein Gegenstand des Bewußtseins der Völker gewesen. In der Natur kommt solche innere Entzweiung nicht vor,

und die natürlichen Dinge tun nichts Böses. Eine ahe Vorstellung über den Ursprung und die Folgen jener Entzweiung ist uns in dem mosaischen Mythus vom Sündenfall gegeben. Der Inhalt dieses Mythus bildet die Grundlage einerwesentlichen Glaubenslehre, der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen und der Notwendigkeit einer Hilfe dagegen. Es erscheint als angemessen, den Mythus vom Sündenfall an der Spitze der Logik zu betrachten, da diese es mit dem Erkennen zu tun hat und es sich auch in dieem Mythus um das Erkennen, um dessen Ursprung und Bedeutung handelt. Die Philosophie darf sich vor der Religion nicht scheuen und sich die Stellung nicht geben, als ob sie zufrieden sein müsse, wenn die Religion sie nur toleriere. Ebenso ist aber auch andererseits die Ansicht von der Hand zu weisen, als ob dergleichen Mythen und religiöse Darstellungen etwas Abgetanes seien, denn sie haben eine tausendjährige Ehrwürdigkeit unter den Völkern.

Betrachten wir nunmehr den Mythus vom Sündenfall näher, so finden wir, wie vorher hemerkt wurde, darin das allgemeine Verhähnis des Erkennens zum geistigen Leben ausgedrückt. Das geistige Leben in seiner Unmittelharkeit erscheint zunächst als Unschuld und unhefangenes Zutrauen; nun aber liegt es im Wesen des Geistes, daß dieser unmittelbare Zustand aufgehoben wird, denn das geistige Leben unterscheidet sich dadurch vom natürlichen und näher vom tierischen Leben, daß es nicht in seinem Ansichsein verhleibt, sondern *für sich* ist. Dieser Standpunkt der Entzweiung ist demnächst gleichfalls aufzuheben, und der Geist soll durch sich zur Einigkeit zurückkehren. Diese Einigkeit ist dann eine geistige, und das Prinzip jener Zurückführung liegt im Denken selbst. Dieses ist es, welches die Wunde schlägt und dieselbe auch heilt. — Es heißt nun in unserem Mythus, daß Adam und Eva, die ersten Menschen, der Mensch überhaupt, sich in einem Garten hefanden, worin sich ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen befand. Von Gott wird gesagt, er habe den Menschen verboten, von den Früchten des letzteren Baumes zu essen; vom Baum des Lebens ist zunächst nicht weiter die Rede. Hiermit ist also ausgesprochen, daß der Mensch nicht zum Erkennen kommen, sondern im Stande der Unschuld bleiben soll. Auch bei anderen Völkern tieferen Bewußtseins finden wir die Vorstellung, daß der erste Zustand des Menschen ein Zustand der Unschuld und der Einigkeit gewesen sei. Hierin liegt das Richtige, daß es allerdings bei der Entzweiung, in welcher wir alles Menschliche vorlinden, nicht sein Bewenden haben kann; dagegen ist es unrichtig, daß die unmittelbare, natürliche Einheit das Rechte sei. Der Geist ist nicht bloß ein Unmittelbares, sondern er enthäh wesentlich das Moment der Vermittlung in sich. Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen als eine natürliche, soll das Resulhat der Arbeit und Bildung des Geistes sein. — Christus sagt:

bulunmazlar. Bu bölünmenin köken ve sonuçları üzerine eski bir tasarımın kaynağı bize insanın cennetten düşüşü konusunda Musa'dan kalma bir mitte verilir. Bu mitin içeriği özsel bir dinsel öğretinin, insanın doğal günahkarlığı ve buna karşı bir çarenin zorunluğu üzerine öğretinin dayanağını oluşturur. Mantığın ele alması gereken bilginin kendisi ile ve giderek bu bilginin köken ve imlemi ile ilgili olduğu ölçüde, bu düşüş efsanesini Mantığın başında irdelemek yersiz olmayacakur. Felsefe dinden ürkmemeli ve sanki dinin yalnızca hoşgörüsü ile yetinmek zorundaymış gibi bir tutuma girmemelidir. Gene de öte yandan bu tür mitleri ve dinsel tasarımları sanki işleri bitmiş ve bir yana atılmaları gereken şeylermiş gibi alan görüş de kabul edilmemelidir, çünkü bunlar binlerce yıl boyunca uluslardan saygı görmüştür.

Düşüş mitine daha yakından bakarsak orada, daha önce de belirtildiği gibi, bilginin tinsel yaşam ile evrensel ilişkisinin anlatıldığını bulurız. Dolaysızlığı içindeki tinsel yaşam ilkin suçsuzluk ve saf güven olarak görünür; ama bu dolaysız durumun ortadan kaldırılması tinin özünde yatar, çünkü tinsel yaşam kendinde-varlığında kalmayarak tersine *kendi için* olmakla kendini doğal yaşamdan ve özellikle hayvansal yaşamdan ayırır. Buna göre bu bölünme konumu da kısa bir sürede ortadan kaldırılmalı ve tin kendi etkinliği yoluyla birliğe geri dönmelidir. Bu birlik öyleyse tinsel bir birliktir, ve o geriye dönüşün ilkesi düşüncenin kendisinde yatar. Yarayı açan ve daha sonra iyileştiren de yine odur. — Mitte denir ki, Adem ile Havva, ilk insanlar, insan olarak insanlar, kendilerini içinde bir yaşam-ağacı ve bir de iyi ve kötü bilgi-ağacı bulunan bir bahçede buldular. Tanrı insanlara bu ikinci ağacın meyvelerinden yemeyi yasaklamıştı; yaşam ağacı üzerine şimdilik daha öte söz edilmez; bu sözlerin iletmeye çalıştıkları nokta öyleyse insanın bilgiyi aramaması, tersine suçsuzluk durumunda kalması gerektiğidir. Daha derin bir bilinç taşıyan başka uluslarda da insanın ilk durumunun bir suçsuzluk ve birlik durumu olmuş olduğu düşüncesini buluruz. Tüm bunlarda doğru olan şudur ki, insansal olan herşeye yayılan bu bölünme hiç kuşkusuz içinde kalınabilecek bir durum değildir; ama buna karşı, dolaysız, doğal birliğin haklı bir durum olduğunu düşünmek de doğru değildir. Tin yalnızca dolaysız birşey değildir, tersine, özsel olarak dolaylılık kıpısını kendi içinde kapsar. Çocuksu suçsuzlukta hiç kuşkusuz çekici ve çarpıcı bir yan vardır, ama yalnızca bize Tinin kendi içinden üretecek olduklarını anımsattığı için. Çocukta doğal bir birlik olarak sezinlediğimiz o birliğin Tinin emeğin ve kültürün sonucu olması

gerekir. — İsa dedi ki, "Eğer çocuklar gibi *olmazsanız*"vb.; ama bununla anlatmak istediği şey çocuk kalmamız gerektiği değildi. — Musa'nın mitinde daha sonra insanı birliğin dışına çıkmaya iten durumun dışsal bir kışkırtmaya (yılana) yüklendiğini buluruz. Gerçekte gene de karşılığa giriş, bilincin uyanışı, insanın kendisinde yatar, ve kendini her insanda yineleyen öykü budur. Yılan iyi ve kötünün ne olduğunu bilmek olarak tanrısallığı simgeler, ve insanın dolaysız varlığının birliğini bozarak, yasak meyveden yiyerek katıldığı gerçekte bu bilgidir. Uyanan bilincin ilk düşüncesi insanların çıplak olduklarını anladıkları oldu. Bu oldukça saf ve derin bir noktadır. Çünkü insanın doğal ve duyusal varlığından ayrılışı utanma duygusunda imlenir. Bu ayrılmaya dek ilerleyemeyen hayvan bu nedenle utanmasızdır. O zaman örtünmenin tinsel ve törel kökeni insanın utanma duygusunda aranmalıdır; buna karşı salt fiziksel gereksinim yalnızca ikincil bir noktadır. — Daha sonra sözü edilen şey Tanrının insan üzerindeki ilencidir. Burada önemli olan nokta özellikle insan ve Doğa arasındaki karşıtlık ile ilgilidir. Erkek kan ter içinde çalışacak ve kadın acı içinde doğuracaktır. Burada emeğe daha yakından bakarsak, onun bölünmenin sonucu ve o denli de onun üzerinde utku olduğunu görürüz. Hayvan gereksinimlerinin doyumu için kullandığı şeyleri dolaysızca bulur; buna karşı insan gereksinimlerini doyuran araçlar ile kendi ürettiği ve biçimlendirdiği şeyler olarak ilişkidedir. Böylece bu dışsallıkta bile insan kendisi ile ilişkidedir. — Mit cennetten kovulma ile kapanmaz. Şöyle sürer: "Tanrı dedi ki: Bakın Adem bizlerden biri gibi oldu, çünkü iyinin ve kötünün ne olduğunu biliyor."[1. Musa 3.22.] — Bilgiden burada tanrısal birşey olarak söz edilir, daha önce olduğu gibi, olmaması gereken birşey olarak değil. Burada, felsefenin yalnızca Tinin sonluluk alanına düştüğü biçimindeki gevezelik de çürütülür. Felsefe bilgidir, ve ilkin bilgi yoluyladır ki insanın kökensel görevi — Tanrının eksiksiz imgesi olmak — olgusallaşır. — Dahası, mitte Tanrı insanları cennet bahçesinden yaşam ağacından yemesinler diye kovdu dendiği zaman, bununla anlaulmak istenen şey insanın doğal yanına göre hiç kuşkusuz sonlu ve ölümlü, ama bilgide sonsuz olduğudur.

Kilisenin bilinen öğretisine göre insan doğal olarak kötüdür, ve bu doğal kötülük ilk günah olarak belirtilir. Gene de bu bağlamda ilk günahın zeminini yalnızca ilk insanın olumsal bir edimine bağlayan dışsal bakış açısından vaz geçmek gerekir. Gerçekte insanın doğal olarak kötü olduğu Tinin Kavramında yatar, ve bu başka türlü olabilirmiş gibi

»Wenn Ihr nicht *werdet* wie die Kinder« usf.; damit ist aber nicht gesagt, daß wir Kinder bleiben sollen. — In unserem mosaischen Mythus finden wir mutatis mutandis, daß die Veranlassung, aus der Einheit herauszutreten, durch eine äußerliche Aufforderung (durch die Schlange) an den Menschen gelangt sei. In der Tat liegt jedoch das Eingehen in den Gegensatz, das Erwachen des Bewußtseins im Menschen selbst, und es ist dies die an jedem Menschen sich wiederholende Geschichte. Die Schlange setzt die Göttlichkeit darein, zu wissen, was gut und böse ist, und diese Erkenntnis ist es in der Tat, welche dem Menschen dadurch zuteil geworden, daß er mit der Einheit seines unmittelbaren Seins gebrochen, daß er von den verbotenen Früchten genossen. Die erste Reflexion des erwachenden Bewußtseins war, daß die Menschen bemerkten, daß sie nackt waren. Dies ist ein sehr naiver und gründlicher Zug. In der Scham nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Sein. Die Tiere, welche zu dieser Scheidung nicht vorschreiten, sind deshalb schamlos. In dem menschlichen Gefühl der Scham ist dann auch der geistige und sittliche Ursprung der Kleidung zu suchen; das bloß physische Bedürfnis ist dagegen nur etwas Sekundäres. — Weiter folgt nun der sogenannte Fluch, den Gott auf den Menschen gelegt hat. Was darin hervorgehoben ist, bezieht sich vornehmlich auf den Gegensatz des Menschen gegen die Natur. Der Mann soll arbeiten im Schweiße seines Angesichts, und das Weib soll mit Schmerzen gebären. Was hierbei näher die Arbeit anbetrifft, so ist dieselbe ebensosehr das Resultat der Entzweiung als auch die Überwindung derselben. Das Tier findet unmittelbar vor, was es zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht; der Mensch hingegen verhält sich zu den Mitteln zur Befriedigung seiner Bedürfnisse als (zu) einem durch ihn Hervorgebrachten und Gebildeten. Auch in dieser Äußerlichkeit verhält sich so der Mensch zu sich selbst. — Mit der Vertreibung aus dem Paradies ist der Mythus noch nicht beschlossen. Es heißt noch weiter: »Gott sprach: Siehe, Adam ist worden wie unsereiner, denn er weiß, was gut und böse ist.« — Das Erkennen ist hier bezeichnet als das Göttliche und nicht wie früher als das, was nicht sein soll. Hierin liegt dann auch die Widerlegung des Geredes, daß die Philosophie nur der Endlichkeit des Geistes angehöre; die Philosophie ist Erkennen, und erst durch das Erkennen ist der ursprüngliche Beruf des Menschen, ein Ebenbild Gottes zu sein, realisiert worden. — Wenn es dann noch heißt, Gott habe den Menschen aus dem Garten Eden vertrieben, damit er nicht auch vom Baum des Lebens esse, so ist hiermit ausgesprochen, daß der Mensch nach seiner natürlichen Seite allerdings endlich und sterblich ist, unendlich aber im Erkennen.

Bekannte Lehre der Kirche ist es, daß der Mensch von Natur böse sei, und dieses Bösesein von Natur wird als Erbsünde bezeichnet. Dabei ist jedoch die äußerliche Vorstellung aufzugeben, daß die Erbsünde nur in einem zufälligen Tun der ersten Menschen ihren Grund habe. In der Tat liegt es im Begriff des Geistes, daß der Mensch von Natur böse ist, und man hat sich nicht vorzustellen, daß dies auch anders sein

könnte. Insofern der Mensch als Naturwesen ist und sich als solches verhält, so ist dies ein Verhältnis, welches nicht sein soll. Der Geist soll frei und das, was er ist, durch sich selbst sein. Die Natur ist für den Menschen nur der Ausgangspunkt, den er umbilden soll. Der tiefen kirchlichen Lehre von der Erbsünde steht die Lehre der modernen Aufklärung gegenüber, daß der Mensch von Natur gut sei und also dieser getreu bleiben müsse. Das Heraustreten des Menschen aus seinem natürlichen Sein ist die Unterscheidung desselben als eines selbstbewußten von einer äußerlichen Welt. Dieser zum Begriff des Geistes gehörige Standpunkt der Trennung ist es dann aber auch nicht, auf welchem der Mensch bleiben soll. In diesen Standpunkt der Entzweiung fällt die ganze Endlichkeit des Denkens und des Wollens. Der Mensch macht sich hier Zwecke aus sich und nimmt aus sich den Stoff seines Handelns. Indem er diese Zwecke auf die höchste Spitze treibt, nur sich weiß und will in seiner Besonderheit mit Ausschluß des Allgemeinen, so ist er böse, und dieses Böse ist seine Subjektivität. Wir haben hier dem ersten Anschein nach ein gedoppeltes Böses; allein beide sind in der Tat dasselbe. Der Mensch, insofern er Geist ist, ist nicht ein Naturwesen; insofern er als solches sich verhält und den Zwecken der Begierde folgt, so *will* er dieses. Das natürliche Böse der Menschen ist also nicht wie das natürliche Sein der Tiere. Die Natürlichkeit hat dann näher diese Bestimmung, daß der natürliche Mensch ein Einzelner als solcher ist, denn die Natur liegt überhaupt in den Banden der Vereinzelung. Insofern der Mensch somit seine Natürlichkeit will, so will er die Einzelheit. Gegen dieses der natürlichen Einzelheit angehörige Handeln aus Trieben und Neigungen tritt dann allerdings auch das Gesetz oder die allgemeine Bestimmung auf. Dieses Gesetz mag nun eine äußere Gewalt sein oder die Form göttlicher Autorität haben. Der Mensch ist in der Knechtschaft des Gesetzes, solange er in seinem natürlichen Verhalten bleibt. In seinen Neigungen und Gefühlen hat nun der Mensch wohl auch über die selbstische Einzelheit hinausreichende, wohlwollende, soziale Neigungen, Mitleid, Liebe usf. Insofern aber diese Neigungen unmittelbar sind, so hat der an sich allgemeine Inhalt derselben doch die Form der Subjektivität; Selbstsucht und Zufälligkeit haben hier immer das Spiel.

§ 25

Der Ausdruck von *objektiven Gedanken* bezeichnet die *Wahrheit*, welche der absolute *Gegenstand*, nicht bloß das *Ziel* der Philosophie sein soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz, und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunktes jetziger Zeit und die Frage um die *Wahrheit* und um die Erkenntnis derselben sich dreht.

düşünmemek gerekir. İnsan doğal bir varlık olduğu ve böyle davrandığı sürece, bu olmaması gereken bir davranıştır. Tin özgür olmalıdır, ve ne ise kendi edimi yoluyla öyle olmalıdır. Doğa insan için yalnızca onun dönüştürmesi gereken bir başlangıç noktasıdır. Kilisenin ilk günah üzerine derin öğretisinin karşısında modern Aydınlanmanın öğretisi, insanın doğal olarak iyi olduğu ve bu nedenle doğasına bağlılığını sürdürmesi gerektiği görüşü durur. İnsanın doğal varlığının dışına çıkışı onun özbilinçli bir varlık olarak dışsal bir dünyadan ayrılışıdır. Ama Tinin Kavramına ait olan bu bölünme konumu genç de insanın takılıp kalması gereken bir nokta değildir. Düşünme ve istemenin bütün sonluluğu bu bölünme konumuna düşer. Bu sonlu konumda insan ereklerini kendi içinden oluşturur ve eylemlerinin gerecini kendi içinden alır. Bu ereklerin sonuna dek izlerken ve evrenselin dışlanması ile kendi tikelliği içinde salt kendini bilir ve isterken, insan kötüdür, ve bu kötülük onun öznelliğidir. Burada ilk bakışta ikili bir kötülük görürüz; ama gerçekte ikisi aynıdır. İnsan, Tin olduğu ölçüde, bir Doğa yaratığı değildir; doğal bir varlık olarak davrandığı ve isteklerine bağlı erekleri izlediği sürece, bunu *ister*. İnsanın doğal kötülüğü öyleyse hayvanların doğal varlıkları gibi değildir. Buna göre, doğallık daha tam olarak şu belirlenimi taşır: Doğal insan birey olarak bir bireydir, çünkü Doğa bütününde tekilleşme bağları içinde yatar. Buna göre, insan doğallığını istediği sürece bireyselliği istemektedir. Doğal bireyselliğe özgü olan ve itki ve eğilimlerden kaynaklanan bu eyleme karşı hiç kuşkusuz yasa ya da evrensel belirlenim ortaya çıkar. Bu yasa dışsal bir güç olabilir ya da tanrısal yetke biçimini taşıyabilir. İnsan, doğal davranışında kaldığı sürece, yasanın boyunduruğu altındadır. Eğilim ve duygularında hiç kuşkusuz bencil bireyselliğin ötesine uzanan, iyiliksever, toplumsal eğilimler, duygudaşlık, sevgi vb. gibi nitelikler de taşır. Ama bu eğilimlerin dolaysız olmaları ölçüsünde, bunların kendilerinde evrensel içeriği öznellik biçimini taşır: Bencilliğin ve başına buyrukluğun oyunu burada hiçbir zaman sona ermez.

§ 25

Nesnel Düşünceler anlatımı *Gerçekliği* belirtir — Gerçeklik ki felsefenin salık *nesnesi* olması gerekir, yalnızca *hedefi* değil. Ama tam bu anlatım genel olarak öyle bir karşıtlığı gösterir ki, belirlenmesi ve geçerliği çağın felsefi bakış açısının ilgisini oluşturur, ve Gerçekliğe ve saptanmasına ilişkin sorular onun çevresinde döner. Eğer düşünce-belirlenimleri

katı bir karşıtlık taşıyorsa, e.d., eğer salt *sonlu* doğada iseler, o zaman kendinde ve kendi için saltık olan Gerçeklik için uygun değildirler, ve böylece Gerçeklik düşüncede ortaya çıkamaz. Yalnızca *sonlu* belirlenimleri üreten ve bunlarda devinen düşünceye (sözcüğün sağın anlamında) *Anlak* denir. Dahası düşünme-belirlenimlerinin *sonluluğu* iki türde yorumlanabilir: İlk olarak *yalnızca özneldirler*ve nesnel olanda kalıcı bir karşıtlık bulurlar; ve ikincisi, genelde *sınırlı içerikler* olarak, birbirlerine karşı olduğu gibi daha da çok olmak üzere Saltığa karşı karşıtlıkta diretirler. Burada Mantığa verilen imlem ve konumu açıklayabilmek ve ortaya koyabilmek için şimdi *nesnelliğe yönelik düşüncenin üstlendiği tutumların* daha öte bir Giriş bölümü olarak irdelenmeleri gerekir.

Tinin Görüngübilimi başlıklı çalışmamda — ki bu nedenle yayımlanışında Bilim Dizgesinin birinci bölümü olarak belirtildi — Tinin en ilk, en yalın görüngüsünden, *dolaysız bilinçten* başlayan ve bunun diyalektiğini felsefi bilim konumuna dek geliştiren ve aynı zamanda bu süreç yoluyla bu konumun zorunluğunu tanıtlayan bir gidiş yolu kabul edildi. Ama bu durumda salt bilincin biçimsel yanında durup kalmak olanaksızdı; çünkü felsefi bilmenin duruş noktası aynı zamanda içsel olarak içerikte en varsıl ve en somut duruş noktasıdır; ve böylece bir sonuç olarak ortaya çıkarken, bilincin örneğin Ahlak, Törellik, Sanat, Din gibi somut şekillerini öngerektirdi. Felsefe biliminin özgül bölümlerinin nesneleri olarak *içeriğin* gelişimi bu nedenle aynı zamanda bilincin ilkin yalnızca biçimsel olana sınırlı gibi görünen o gelişimin içerisine düşer; ama içeriğin bilinç ile bir '*kendinde*' olarak ilişkili olması ölçüsünde bu süreç deyim yerindeyse bilincin arkasında ilerlemelidir. Açımlama böylelikle daha da karışık bir yapı kazanır ve somut bölümlere ait olan pek çok şey zamanından önce belli

Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur *endlicher* Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Das Denken, nur *endliche* Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt *Verstand* (im genaueren Sinne des Wortes). Näher ist die *Endlichkeit* der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen: die eine, daß sie *nur subjektiv* sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, daß sie, als *beschränkten Inhaltes* überhaupt, sowohl gegeneinander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren. Die *dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen* sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner *Phänomenologie des Geistes*, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, *dem unmittelbaren Bewußtsein*, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hierfür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins stehengeblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste; somit als Resultat hervorgehend, setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwicklung des *Gehalts*, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwicklung des Bewußtseins, hinter dessen Rücken jene Entwicklung sozusagen vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das *Ansich* zum Bewußtsein verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Teilen angehört, fällt zum Teil schon mit

in jene Einleitung. — Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und räsonierend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur *des Erkennens*, über *Glauben* und so ferner vor sich hat und für ganz *konkret* hält, sich in der Tat auf *einfache* Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

bir ölçüde giriş bölümüne alınır. — Burada üstleneceğimiz irdeleme giderek yalnızca tarihsel olma ve sıradan uslamlamada ilerleme gibi bir uygunsuzluğu da gösterir; ama başlıca insanın *bilginin* doğası üzerine, *inanç* ve benzerleri üzerine tasarımlarında önüne koyduğu ve bütünüyle *somut* olduklarını düşündüğü soruların gerçekte nasıl *yalın* düşünce-belirlenimlerine indirgenebilir oldukları içgörüsüne katkıda bulunması gerekir — belirlenimler ki, gerçek düzenlemelerini ilkin Mantıkta kazanırlar.

A
Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Birinci Tutumu

METAFİZİK

§ 26

Birinci Tutum *saf* ilerleme yoludur ki, henüz düşünmenin kendi içinde ve kendine karşı karşıtlığının bilincinden yoksun olarak, *derin-düşünme* yoluyla *Gerçekliğin bilindiği* ve nesnelerin gerçekten oldukları gibi bilincin önüne getirildiği *inancını* kapsar. Bu inanç ile düşünce dosdoğru nesnelerin üzerine gider, duyum ve sezgilerin içeriğini kendi içinden bir düşünce içeriği olarak yeniden üreterek böyle birşeyde Gerçekliğin doyumunu elde eder. Başlangıç evrelerindeki tüm felsefe, tüm bilimler, giderek bilincin gündelik etkinlik ve edimleri de bu inanç içinde yaşar.

§ 27

Bu düşünme yolu kendi karşıtlığı üzerine bilinçsizliği nedeniyle iç yapısına göre gerçek bir *kurgul* felsefecilik *olabileceği* gibi, *sonlu* düşünce-belirlenimlerinde, e.d. henüz *çözülmemiş* karşıtlık düzeyinde de takılıp kalabilir. Burada, bu Giriş bölümünde yalnızca bu düşünme tutumunu sınırında irdelemek ilginç olabilir ve buna göre ilk olarak bu son *felsefi* tutumu ele alacağız. — Bu en belirli ve bize en yakın duran gelişimi içinde Kant felsefesinden önce aramızda olduğu biçimiyle *eski Metafizik* idi. Bu Metafizik gene de ancak felsefe tarihi ile bağıntı içinde *eski* birşeydir; kendi için genel olarak her zaman bulunur ve Us nesnelerine ilişkin olarak *salt Anlak*

A
Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität

METAPHYSIK

§ 26

Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben.

§ 27

Dieses Denken *kann* wegen der Bewußtlosigkeit über seinen Gegensatz ebensowohl seinem Gehalte nach echtes *spekulatives* Philosophieren sein, als auch in *endlichen* Denkbestimmungen, d. i. in dem *noch unaufgelösten* Gegensatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse sein, diese Stellung des Denkens nach seiner Grenze zu betrachten und daher das letztere *Philosophieren* zunächst vorzunehmen. — Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die *vormalige Metaphysik*, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas *Vormaliges*; für sich

ist sie überhaupt immer vorhanden, die *bloße Verstandesansicht* der Vernunftgegenstände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dies nähere präsente Interesse.

§ 28

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge;* sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was *ist,* damit daß es *gedacht* wird, *an sich* erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren. Aber i. wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, *Prädikate des Wahren* zu sein. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß *ihm Prädikate beigelegt werden,* und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen.

Solche Prädikate sind z. B. *Dasein,* wie in dem Satze *»Gott hat Dasein«; Endlichkeit* oder *Unendlichkeit,* in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist; *einfach, zusammengesetzt,* in dem Satze »die Seele ist *einfach«;* ferner »das Ding ist *Eines,* ein *Ganzes«* usf. — Es wurde nicht untersucht, ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seien, noch ob die Form des Urteils Form der Wahrheit sein könne.

görüşüdür. Ve bu nedenledir ki tarzının ve başlıca içeriğinin daha yakından irdelenmesi aynı zamanda bu daha yakın ve daha doğrudan ilgiye değer.

§ 28

Bu bilim düşünce-belirlenimlerini *şeylerin temel-belirlenimleri* olarak gördü; *var* olanın *düşünülmekle kendinde* bilinebilir olduğu varsayımı yoluyla daha sonraki Eleştirel Felsefeden daha yüksek bir konumda duruyordu. Ama (1) bu belirlenimler soyutlukları içinde kendileri için geçerli olarak ve *Gerçek olanın yüklemleri* olmaya yetenekli olarak alındı. Bu Metafizik genel olarak Saltığın bilgisinin *ona yüklemler yüklenmesi* yoluyla elde edilebileceğini varsaydı; ve ne anlak-belirlenimlerini kendilerine özgü içerik ve değerlerine göre sorguladı, ne de Saltığı ona yüklemler ekleme yoluyla belirlemenin bu biçimini araştırdı.

Bu yüklemler örneğin şunlardır: *"Tanrının belirli-varlığı vardır"* önermesindeki *belirli-varlık;* "Evren sonlu mudur yoksa sonsuz mu?" sorusundaki *sonluluk* ya da *sonsuzluk;* "Ruh *yalındır"* önermesindeki *yalın, bileşik;* ayrıca, "Şey *Birdir,* bir *bütündür"* vb. — Bu yüklemlerin kendilerinde ve kendileri için gerçek birşey olup olmadıkları, ya da yargı biçiminin Gerçekliğin biçimi olup olamayacağı sorgulanmadı.

Zusatz. Die Voraussetzung der alten Metaphysik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, daß das Denken das *Ansich* der Dinge erfasse, daß die Dinge, was sie wahrhaft sind, nur als gedachte sind. Das Gemüt des Menschen und die Natur sind der sich stets verwandelnde Proteus, und es ist eine sehr naheliegende Reflexion, daß die Dinge, wie sie sich unmittelbar präsentieren, nicht an sich sind. — Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphysik ist das Gegenteil dessen, was die kritische Philosophie zum Resultat hatte. Man kann wohl sagen, daß nach diesem Resultat der Mensch bloß auf Spreu und Treber würde angewiesen sein.

Was nun aber näher das Verfahren jener alten Metaphysik anbetrifft, so ist darüber zu bemerken, daß dieselbe nicht über das bloß *verständige* Denken hinausging. Sie nahm die abstrakten Denkbestimmungen unmittelbar auf und ließ dieselben dafür

Ek. Eski Metafiziğin varsayımı genel olarak saf inancın varsayımı idi: Düşünce şeyin *'kendinde'sini* kavrar, ve şeyler gerçekte yalnızca düşünüldüklerinde oldukları gibidirler. İnsan Anlığı ve Doğa kendilerini biteviye dönüştüren Proteuslardır, ve şeylerin kendilerinde kendilerini dolaysızca sundukları gibi olmadıkları insanın çok yakınında yatan bir gözlemdir. — Eski Metafiziğin burada sözü edilen duruş noktası Eleştirel Felsefenin vardığı sonucun karşıtıdır. Hiç kuşkusuz denebilir ki bu sonuca göre insana yalnızca saman ve küspe salık verilmelidir.

Öte yandan, o eski Metafiziğin yöntemini daha yakından ele alırsak ilk olarak onun yalnızca *anlayan* düşüncenin ötesine geçmediğini belirtmek gerekir. Soyut düşünce-belirlenimlerini dolaysızca kabul ediyor ve onları Gerçeğin yüklemleri olarak geçerli

sayıyordu. Ama düşünce söz konusu olduğunda, *sonlu*, salt *anlayan* düşünmeyi, *sonsuz*, *ussal* düşünmeden ayırdetmek gerekir. Düşünme-belirlenimleri dolaysız tekillikleri içinde bulundukları zaman *sonlu* belirlenimlerdir. Ama Gerçek kendi içinde sonsuz olandır ki sonlu terimler yoluyla anlatılmaya ve bilince getirilmeye izin vermez. *Sonsuz düşünme* anlatımı son zamanların düşünmeyi her zaman sınırlı olarak alan görüşüne sarılan birine çarpıcı gelebilir. Ama gerçekte düşünme kendi özüne göre kendi içinde sonsuzdur. Sonlu, biçimsel olarak anlatıldığı zaman, bir sonu olan, *var*olan ama kendi başkası ile biüştiği ve böylece onunla sınırlandığı yerde sona eren demektir. Sonlu öyleyse kendi başkası ile ilişkiden oluşur; bu başkası onun olumsuzlanmasıdır ve kendini onun sınırı olarak sunar. Ama düşünme kendi kendisinde, kendi kendisi ile ilişkidedir ve kendini nesne alır. Bir düşünceyi nesne aldığım zaman kendi kendimde olurum. Ben, düşünme yetisi, buna göre sonsuzdur, çünkü düşünmede kendini kendisi olan bir nesne ile ilişkilendirir. Genel olarak alındığında, nesne bir 'başkası,' bana karşı olumsuz olandır. Düşünme kendi kendisini düşünüyorsa öyle bir nesnesi vardır ki aynı zamanda bir nesne değildir, e.d. ortadan kaldırılmış, ideal [*ideel*] bir nesnedir. Düşünme olarak düşünme, arılığı içindeki düşünme, öyleyse kendi içinde hiçbir sınır taşımaz. Düşünme ancak bir enson olarak geçerli olduklarına inandığı sonlu belirlenimlerde durup kalırsa sonludur. Buna karşı sonsuz ya da kurgul düşünme de benzer olarak belirler, ama belirlerken, sınırlarken, yine bu eksikliği ortadan kaldırır. Sonsuzluk sıradan bir tasarımda olduğu gibi soyut bir 'öte' ve 'her zaman daha da ötesi' olarak değil, ama daha önce değinilen yalın kipte anlaşılacakur.

Eski Metafiziğin düşünmesi *sonlu* düşünme idi, çünkü öyle düşünce-belirlenimleri içinde deviniyordu ki, bunların sınırları onun için artık daha öte olumsuzlanamayacak katı birşey olarak geçerli idiler. Böylece örneğin şu soruluyordu: 'Tanrının *belirli-varlığı* var mıdır?' Ve *belirli-varlık* burada salt olumlu birşey olarak, en son olan ve en eşsiz olan olarak görülüyordu. Ama daha sonra göreceğiz ki *belirli-varlık* hiçbir biçimde yalnızca olumlu birşey değil, tersine İdea için çok düşük ve Tanrı için değersiz bir belirlenimdir. — Bundan başka, Evrenin sonluluğu ya da sonsuzluğu üzerine sorular soruluyordu. Burada sonsuzluk sonluluğa sürekli bir karşıt olarak alınır, ve kolayca görülebilir ki, ikisi birbirlerine karşıt olarak koyulduğunda, sonsuzluk, ki hiç kuşkusuz bütün olması gerekir, salt *bir* yan olarak görünür ve sonlu tarafından sınırlanır. — Ama sınırlı bir sonsuzluğun kendisi salt bir sonludur. Aynı anlamda Ruhun yalın mı yoksa bileşik

gelten. Prädikate des Wahren zu sein. Wenn vom Denken die Rede ist, so muß man das *endliche*, bloß *verständige* Denken vom *unendlichen, vernünftigen* unterscheiden. Die Denkbestimmungen, so wie sie sich unmittelbar, vereinzelt vorfinden, sind *endliche* Bestimmungen. Das Wahre aber ist das in sich Unendliche, welches durch Endliches sich nicht ausdrücken und zum Bewußtsein bringen läßt. Der Ausdruck *unendliches Denken* kann als auffallend erscheinen, wenn man die Vorstellung der neueren Zeit, als sei das Denken immer beschränkt, festhält. Nun aber ist in der Tat das Denken seinem Wesen nach in sich unendlich. Endlich heißt, formell ausgedrückt, dasjenige, was ein Ende hat, was *ist*, aber da aufhört, wo es mit seinem Anderen zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird. Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Grenze darstellt. Das Denken aber ist bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand. Indem ich einen Gedanken zum Gegenstand habe, bin ich bei mir selbst. Ich, das Denken, ist demnach unendlich, darum, weil es sich im Denken zu einem Gegenstand verhält, der es selbst ist. Gegenstand überhaupt ist ein Anderes, ein Negatives gegen mich. Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d. h. ein aufgehobener, ideeller. Das Denken als solches, in seiner Reinheit, hat also keine Schranke in sich. Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehenbleibt, die demselben als ein Letztes gelten. Das unendliche oder spekulative Denken dagegen bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begrenzend, hebt es diesen Mangel wieder auf. Die Unendlichkeit ist nicht wie in der gewöhnlichen Vorstellung als ein abstraktes Hinaus und Immer-weiter-Hinaus aufzufassen, sondern in der einfachen Weise, wie solches vorher angegeben wurde.

Das Denken der alten Metaphysik war *endliches* Denken, denn dieselbe bewegte sich in solchen Denkbestimmungen, deren Schranke ihr als etwas Festes galt, welches nicht wieder negiert wurde. So wurde z.B. gefragt: hat Gott *Dasein?*, und das *Dasein* wurde hierbei als ein rein Positives, als ein Letztes und Vortreffliches betrachtet. Wir werden aber später sehen, daß *Dasein* keineswegs ein bloß Positives ist, sondern eine Bestimmung, die zu niedrig für die Idee und Gottes nicht würdig ist. — Man fragte ferner nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Hier wird die Unendlichkeit der Endlichkeit fest gegenübergestellt, und es ist doch leicht einzusehen, daß, wenn beide einander gegenübergestellt werden, die Unendlichkeit, die doch das Ganze sein soll, nur als *eine* Seite erscheint und durch das Endliche begrenzt ist. — Eine begrenzte Unendlichkeit ist aber selbst nur ein Endliches. In demselben Sinn hat man gefragt, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sei. Also auch die Einfachheit galt als eine letzte Bestimmung, fähig,

das Wahre zu fassen. Einfach ist aber eine so arme, abstrakte und einseitige Bestimmung wie Dasein, eine Bestimmung, von welcher wir später sehen werden, daß dieselbe als selbst unwahr, unfähig ist, das Wahre zu fassen. Wird die Seele nur als einfach betrachtet, so wird sie durch solche Abstraktion als einseitig und endlich bestimmt.

Die alte Metaphysik hatte also das Interesse, zu erkennen, ob Prädikate der erwähnten Art ihren Gegenständen beizulegen seien. Diese Prädikate aber sind beschränkte Verstandesbestimmungen, die nur eine Schranke, aber nicht das Wahre ausdrücken. — Hierbei ist dann besonders noch zu bemerken, wie das Verfahren darin bestand, daß dem zu erkennenden Gegenstand, so z. B. Gott, Prädikate *beigelegt* worden. Dies ist dann aber eine äußerliche Reflexion über den Gegenstand, denn die Bestimmungen (die Prädikate) sind in meiner Vorstellung fertig und werden dem Gegenstand nur äußerlich beigelegt. Dahingegen muß die wahrhafte Erkenntnis eines Gegenstandes von *der* Art sein, daß derselbe sich aus sich selbst bestimmt und seine Prädikate nicht äußerlich erhält. Verfährt man nun in der Weise des Prädizierens, so hat der Geist dabei das Gefühl der Unerschöpflichkeit durch solche Prädikate. Die Orientalen nennen demnach auf diesem Standpunkt ganz richtig Gott den Vielnamigen, den Unendlich-namigen. Das Gemüt befriedigt sich in keiner jener endlichen Bestimmungen, und die orientalische Erkenntnis besteht demnach in einem rastlosen Aufsuchen solcher Prädikate. Bei den endlichen Dingen ist es nun allerdings der Fall, daß dieselben durch endliche Prädikate bestimmt werden müssen, und hier ist der Verstand mit seiner Tätigkeit am rechten Platz. Er, der selbst Endliche, erkennt auch nur die Natur des Endlichen. Nenne ich z. B. eine Handlung einen *Diebstahl*, so ist dieselbe dadurch ihrem wesentlichen Inhalt nach bestimmt, und dies zu erkennen ist dem Richter genug. Ebenso verhalten sich die endlichen Dinge als *Ursache* und *Wirkung*, als *Kraft* und *Äußerung*, und indem sie nach diesen Bestimmungen gefaßt werden, so sind sie ihrer Endlichkeit nach erkannt. Aber Vernunftgegenstände können durch solche endliche Prädikate nicht bestimmt werden, und das Bestreben, dies zu tun, war der Mangel der alten Metaphysik.

§ 29

Dergleichen Prädikate sind für sich ein *beschränkter* Inhalt und zeigen sich schon als der *Fülle der Vorstellung* (von Gott, Natur, Geist usf.) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, daß sie Prädikate *eines* Subjekts seien, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber verschieden, so daß sie *gegeneinander* von *außen* her aufgenommen werden.

mi olduğu soruluyordu. Buna göre yalınlık Gerçeğe erişmeye yetenekli bir enson belirlenim olarak alınıyordu. Oysa yalınlık, tıpkı belirli-varlık gibi, öylesine yoksul, soyut ve tek-yanlı bir belirlenimdir ki, daha sonra göreceğimiz gibi, kendisi gerçek olmadığı için, Gerçeğe ulaşmaya yeteneksizdir. Eğer ruh salt yalın olarak görülürse, o zaman böyle bir soyutlama yoluyla tek-yanlı ve sonlu olarak belirlenmiş olur.

Eski Metafiziğin ilgisi öyleyse nesnelerine sözü edilen yüklem türlerinin yüklenip yüklenemeyeceğini saptamaktan oluşuyordu. Ama bu yüklemler sınırlı anlak-belirlenimleridir ki, salt bir sınırı anlatırlar, Gerçeği değil. — Bundan başka özellikle belirtmek gerek ki, yöntem bilinecek olan nesneye, diyelim ki Tanrıya yüklemler *yüklemekten* oluşuyordu. Oysa bu da nesne üzerine dışsal bir düşünme yoludur, çünkü belirlenimler (yüklemler) tasarımımda hazırdır ve nesneye salt dışsal olarak yüklenirler. Buna karşı, bir nesnenin gerçek bilgisi öyle bir türde gelişmelidir ki nesne kendini kendi içinden belirlemeli, yüklemlerini dışsal olarak kazanmamalıdır. Yüklemleme yolu izlenecek olsa bile, anlık nesnenin böyle yüklemler yoluyla tüketilemeyeceği duygusunu taşır. Doğululular bu bakış açısına göre bütünüyle doğru olarak Tanrıyı çok-adlı olarak, sonsuz-adlı olarak adlandırdılar. Anlık bu sonlu belirlenimlerin hiç birinde doyum bulamaz ve Doğu bilgeliği bu nedenle bu yüklemler uğruna sonu gelmez bir arayıştan oluşur. Sonlu şeyler söz konusu olduğu zaman durum hiç kuşkusuz bunların sonlu yüklemlerle belirlenmeleri gerektiğidir, ve burada anlak etkinliği ile doğru yerdedir. Kendisi sonlu olarak, yalnızca sonlunun doğasını tanıyabilir. Örneğin bir eylemi *hırsızlık* olarak adlandırırsam, bu yolla onu özsel içeriğine göre belirlemiş olurum, ve böyle bir bilgi yargıç için yeterlidir. Benzer olarak, sonlu şeyler birbirleri ile *neden* ve *etki* olarak, *kuvvet* ve *beliriş* olarak ilişkidedir, ve bu belirlenimlere göre anlaşılıklıları zaman sonluluklarına göre bilinirler. Ama Usun nesneleri böyle sonlu yüklemlerle belirlenemez, ve eski Metafiziğin yanılgısı bunu yapmaya çalışmaktı.

§ 29

Bu tür yüklemler kendi için *sınırlı* bir içeriktir ve kendilerini Tanrı, Doğa, Tin vb. gibi *tasarımların doluluğuna* uymayan ve onları hiçbir biçimde tüketemeyen belirlenimler olarak gösterir. Dahası, *bir* öznenin yüklemleri olarak birbirleri ile bağlı olsalar da, içerikleri yoluyla birbirlerinden ayrılır ve böylece *birbirlerine karşı dışarıdan* getirilmiş olarak alınırlar.

Doğulular ilk eksikliği örneğin Tanrı belirlenimi durumunda ona yükledikleri *adlar* çokluğu ile gidermeye çalıştılar; ama adların *sonsuz* çoklukta olması gerekiyordu.

Dem ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen *Namen*, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen *unendlich* viele sein.

§ 30

(2) Eski Metafiziğin *nesneleri* hiç kuşkusuz kendilerinde ve kendileri için *Usa*, kendi içinde *somut* evrenselin düşüncesine ait olan bütünlükler idi, — *Ruh, Dünya, Tanrı*. Ama Metafizik onları *tasarımdan* alıyor, anlak belirlenimlerinin uygulamasında *verili hazır özneler* olarak temel yapıyor ve yüklemlerin uygun ve yeterli olup olmadığını saptamanın *ölçütünü* yalnızca o tasarım alanında buluyordu.

§ 30

2. Ihre *Gegenstände* waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der *Vernunft*, dem Denken des in sich *konkreten* Allgemeinen angehören. — *Seele, Welt, Gott;* aber die Metaphysik nahm sie aus der *Vorstellung* auf, legte sie als *fertige gegebene Subjekte* bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zugrunde und hatte nur an jener Vorstellung den *Maßstab*, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht.

§ 31

Ruh, Dünya, Tanrı tasarımları ilkin düşünceye *sağlam* bir destek sunuyor gibi görünür. Ama kendilerine tikel öznellik karakterinin karışmış olması ve bu nedenle oldukça değişik anlamlar kazanabiliyor olmaları olgusu bir yana, öncelikle kendileri düşünce yoluyla sağlam birer belirlenim kazanma gereksinimindedirler. Bu durum öznenin, e.d. başlangıç tasarımının ne olduğunun ilkin *yüklem* yoluyla (felsefede düşünce-belirlenimi yoluyla) belirtilmesi gereken her önermede böyledir.

"Tanrı ilksiz-sonsuzdur vb." önermesinde "Tanrı" tasarımı ile başlanır; ama onun ne olduğu henüz *bilinmez;* ne *olduğunu* ilkin yüklem söyler. Bu nedenle mantıksalın alanında, ki orada içerik yalnızca ve yalnızca düşüncenin biçiminde belirlenir, bu belirlenimleri *özneleri* Tanrı ya da — daha bulanık olarak — Saltık olan önermelere yüklem yapmak salt gereksiz olmakla kalmaz, ama düşüncenin kendi doğasından başka bir denek taşının olabileceği izlenimini yaratma gibi bir sakınca da taşır. — Bundan başka, önerme biçimi ya da daha belirli olarak yargı biçimi somut olanı — ki Gerçek her zaman somuttur — ve kurgul olanı anlatmak için uygunsuzdur; yargı biçimi nedeniyle tek-yanlı ve o düzeye dek yanlıştır.

§ 31

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen *festen Halt* zu gewähren. Außerdem aber, daß ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr, erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dies drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das *Prädikat* (d. i. in der Philosophie durch die Denkbestimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt, d. i. die anfängliche Vorstellung sei.

In dem Satze »Gott ist ewig usf.« wird mit der Vorstellung »Gott« angefangen; aber was er *ist*, wird noch nicht *gewußt;* erst das Prädikat sagt aus, was er *ist*. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig, diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren *Subjekt* Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachteil haben, an einen anderen Maßstab, als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern. — Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete — und das Wahre ist konkret — und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.

Zusatz. Diese Metaphysik war kein freies und objektives Denken, da sie das Objekt sich nicht frei aus sich selbst bestimmen ließ, sondern dasselbe als fertig voraussetzte. — Was das freie Denken anbetrifft, so dachte die griechische Philosophie frei, die Scholastik aber nicht, da diese ihren Inhalt gleichfalls als einen gegebenen, und zwar von der Kirche gegebenen aufnahm. — Wir Modernen sind durch unsere ganze Bildung in Vorstellungen eingeweiht, welche zu überschreiten höchst schwierig ist, da diese Vorstellungen den tiefsten Inhalt haben. Unter den alten Philosophen müssen wir uns Menschen vorstellen, die ganz in sinnlicher Anschauung stehen und weiter keine Voraussetzung haben als den Himmel droben und die Erde umher, denn die mythologischen Vorstellungen waren auf die Seite geworfen. Der Gedanke ist in dieser sachlichen Umgebung frei und in sich zurückgezogen, frei von allem Stoff, rein bei sich. Dieses reine Beisichsein gehört zum freien Denken, dem ins Freie Ausschiffen, wo nichts unter uns und über uns ist und wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen.

Ek. Bu Metafizik özgür ve nesnel bir düşünme yolu olmaktan uzaktı, çünkü nesneyi özgürce kendi kendisini belirlemeye bırakmıyor, tersine önceden hazır olarak varsayıyordu. — Özgür düşünce söz konusu olduğu zaman belirtmek gerek ki Yunan felsefesi özgür düşünüyordu, Skolastik felsefe değil. Bu sonuncular da içeriği verili olarak, ve hiç kuşkusuz Kilise tarafından verili birşey olarak aldılar. — Biz modernler de bütün bir eğitimimiz yoluyla o en derin içeriğe iye oldukları için üzerlerinden atlaması da en güç olan tasarımlar ile tanıştırılırız. Eski felsefeciler denince bütünüyle duyusal sezgi aşamasında duran ve mitolojik tasarımları bir yana attıkları için yukarıdaki gökten ve çevrelerindeki yeryüzünden başka hiçbir varsayımları olmayan insanları göz önüne getirmeliyiz. Düşünce bu olgusal çevre içerisinde özgür ve kendi içine geri çekilmiştir, tüm gereçten kurtulmuş, salt kendi kendisindedir. Bu arı kendi-kendindelik özgür düşünceye özgüdür — bir açıklığa yükseliştir ki orada hiçbir şey altımızda ya da üstümüzde değildir ve yalnızlıkta salt kendimizle kalırız.

§ 32

3. Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andere aber falsch sein müsse.

§ 32

(3) Bu Metafizik *İnakçılık* biçimini aldı, çünkü sonlu belirlenimlerin doğasına göre *iki karşıt önesürümden* — ki yukarıdakiler bu tür önermeler idi— birinin *doğru*, ötekinin ise *yanlış* olması gerektiğini varsaymak zorunda kaldı.

Zusatz. Der Dogmatismus hat zunächst seinen Gegensatz am Skeptizismus. Die alten Skeptiker nannten überhaupt eine jede Philosophie dogmatisch, insofern dieselbe bestimmte Lehrsätze aufstellt. In diesem weiteren Sinne gilt auch die eigentlich spekulative Philosophie dem Skeptizismus für dogmatisch. Das Dogmatische im engeren Sinn besteht dann aber darin, daß einseitige Verstandesbestimmungen mit Ausschluß der entgegengesetzten festgehalten werden. Es ist dies überhaupt das strenge Entweder-Oder, und es heißt demgemäß z.B.: die Welt ist entweder endlich *oder* unendlich, aber *nur eines* von beiden. Das Wahrhafte, das Spekulative ist dagegen gerade dieses, welches keine solche einseitige Bestimmung an sich hat und dadurch nicht erschöpft wird, sondern als Totalität diejenigen Bestimmungen in sich vereinigt enthält, welche dem Dogmatismus in ihrer Trennung als ein Festes und Wahres gelten. — Es ist in der Philosophie häufig der Fall, daß die Einseitigkeit sich neben die Totalität stellt mit der Behauptung, ein Besonderes, Festes gegen sie zu sein. In der Tat aber ist das Einseitige nicht ein Festes und für sich Bestehendes, sondern dasselbe ist im Ganzen als

Ek. İnakçılık karşısavını ilkin *Kuşkuculukta* bulur. Eski Kuşkucular genel olarak belirli bir dizge kuran her felsefeyi İnakçı olarak adlandırdılar. Bu geniş anlamda, gerçek kurgul felsefe bile kuşkuculuk için inakçılık olarak geçerlidir. Ama dar anlamında, İnakçılık karşıt olanların dışlanması ile tek-yanlı anlak-belirlenimlerinde diretmekten oluşur. Bu genel olarak katı bir *'Ya—Ya da'* tutumunda görünür; buna göre, örneğin Evren *ya* sonlu *ya da* sonsuz, ama ikisinden *yalnızca biridir.* Gerçek olan, kurgul olan ise sözcüğün tam anlamıyla bu katılığın karşıtıdır; kendinde böyle tek-yanlı hiçbir belirlenimi taşımaz ve bunlarla tüketilemez, tersine bütünlük olarak o belirlenimleri kendi içinde birleşmiş olarak kapsar; ama inakçılık için bu belirlenimler ayrılıkları içinde sağlam ve gerçek birer şey değerindedir. — Tek-yanlılığın kendini bütünlüğün yanına koyması ve bunu ona karşı tikel, sağlam birşey olduğunu ileri sürerek yapması felsefede seyrek görülen birşey değildir. Oysa gerçekte tek-yanlı birşey ne sağlam birşeycilir ne de kendi başına kalıcıdır: Tersine, ortadan kaldırılmış olarak bütünde kapsanır. Anlak metafiziğinin inakçılığı yalıtılmışlıkları içindeki

tek-yanlı düşünce-belirlenimlerine sarılmaktan oluşur; buna karşı kurgul felsefenin İdealizmi bütünlük ilkesini taşır ve kendini soyut anlak-belirlenimlerinin tek-yanlılıklarının ötesine geçiyor olarak tanıtlar. Böylece İdealizm der ki, Ruh ne *yalnızca* sonlu ve ne de *yalnızca* sonsuzdur, tersine özsel olarak biri olduğu *denli de* ötekidir ve öyleyse *ne* biri *ne de* ötekidir, e.d. bu tür belirlenimler yalıtılmışlıkları içinde geçersiz, ve yalnızca ortadan kaldırılmış olarak geçerlidir. — İdealizm giderek gündelik bilincimizde bile kendini gösterebilir. Örneğin duyulur şeyler söz konusu olduğunda onların değişebilir, başkalaşabilir olduğundan, e.d. paylarına Varlık gibi Yokluğun da düşmesinden söz ederiz. — Anlak-belirlenimleri açısından dikkafalıyızdır. Bunlar, düşünce-belirlenimleri olarak, sağlam ve üstelik salık olarak sağlam şeyler değerinde görülür. Onları sonsuz bir uçurum ile birbirlerinden ayrılmış görürüz, öyle ki birbirlerine karşı duran belirlenimler hiçbir zaman birbirlerine erişemeyeceklerdir. Usun kavgası anlağın durağanlaşurmış olduklarının üstesinden gelme kavgasıdır.

§ 33

Düzenli şekli içindeki bu Metafiziğin birinci bölümü *Ontolojiyi* oluşturur — *soyut Varlık belirlenimleri* üzerine öğreti. Çoklukları ve sonlu geçerlikleri içinde bu belirlenimler bir ilkeden yoksundur; bu nedenle ancak *görgül* ve *olumsal* bir yolda sıralanabilirler, ve daha tam *içerikleri* yalnızca *tasarım* üzerine, bir sözcükte tam olarak şunun ya da bunun düşünüldüğü *inancası* üzerine, belki de giderek etimoloji üzerine dayandırılabilir. Burada yalnızca çözümlemenin dil kullanımı ile bağdaşan *doğruluğu* ve görgül *tamlık* ile ilgilenilir, bu tür belirlenimlerin kendilerinde ve kendileri için *gerçeklik* ve *zorunlulukları* ile değil.

Varlık, belirli-Varlık ya da Sonluluk, Yalınlık, Bileşiklik vb.nin *kendilerinde ve kendileri için gerçek Kavramlar* olup olmadıkları sorusu şaşırtıcı olmalıdır, eğer yalnızca *bir önermenin* 'gerçekliğinin' söz konusu olabileceği ve ancak (söylendiği gibi) bir *Kavramın bir özneye* gerçeklik ile yüklenip yüklenemeyeceğinin sorulabileceği sanılır ve gerçeklik yoksunluğunun tasarımın öznesi ile ona yüklenen Kavram arasında bulunan çelişkiye bağlı olduğu düşünülürse. Ama

aufgehoben enthalten. Der Dogmatismus der Verstandesmetaphysik besteht darin, einseitige Gedankenbestimmungen in ihrer Isolierung festzuhalten, wohingegen der Idealismus der spekulativen Philosophie das Prinzip der Totalität hat und sich als übergreifend über die Einseitigkeit der abstrakten Verstandesbestimmungen erweist. So wird der Idealismus sagen: Die Seele ist weder *nur* endlich noch *nur* unendlich, sondern sie ist wesentlich *sowohl* das eine *als auch* das andere und hiermit *weder* das eine *noch* das andere, d. h. solche Bestimmungen in ihrer Isolierung sind ungültig, und sie gelten nur als aufgehoben. — Auch in unserem gewöhnlichen Bewußtsein kommt schon der Idealismus vor. Wir sagen demgemäß von den sinnlichen Dingen, sie seien veränderlich, d. h. es komme ihnen das Sein zu wie das Nichtsein. — Hartnäckiger sind wir rücksichtlich der Verstandesbestimmungen. Diese, als Denkbestimmungen, gelten für ein Festeres, ja für ein absolut Festes. Wir betrachten dieselben als durch einen unendlichen Abgrund voneinander getrennt, so daß die einander gegenüberstehenden Bestimmungen sich nie zu erreichen vermögen. Der Kampf der Vernunft besteht darin, dasjenige, was der Verstand fixiert hat, zu überwinden.

§ 33

Den *ersten Teil* dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt machte die *Ontologie* aus — die Lehre von den *abstrakten Bestimmungen des Wesens*. Für diese in ihrer Mannigfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Prinzip; sie müssen darum *empirisch* und *zufälligerweise* aufgezählt, und ihr näherer *Inhalt* kann nur auf die *Vorstellung*, auf die *Versicherung*, daß man sich bei einem Worte gerade dies denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei bloß um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende *Richtigkeit* der Analyse und empirische *Vollständigkeit*, nicht um die *Wahrheit* und *Notwendigkeit* solcher Bestimmungen an und für sich zu tun sein.

Die Frage, ob Sein, Dasein, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung usf. *an und für sich wahre Begriffe* seien, muß auffallend sein, wenn man meint, es könne bloß von der Wahrheit *eines Satzes* die Rede sein und nur gefragt werden, ob ein *Begriff einem Subjekte* mit Wahrheit *beizulegen* sei (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem

von demselben zu prädizierenden Begriffe fände. Allein der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen. Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre als der Mangel des Widerspruchs, so müßte bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen inneren Widerspruch enthalte.

somut birşey olarak Kavram ve giderek genel olarak her belirlilik özsel olarak kendi içinde değişik belirlenimlerin bir birliğidir. Eğer buna göre gerçeklik çelişkinin yokluğundan başka birşey olmasaydı, o zaman her Kavram durumunda ilkin onun kendi için böyle bir iç çelişki kapsayıp kapsamadığının incelenmesi gerekirdi.

§ 34

Der *zweite* Teil war die *rationelle Psychologie* oder *Pneumatologie*, welche die metaphysische Natur der *Seele*, nämlich des Geistes als eines *Dinges* betrifft.

Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo *Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu-* oder *Abnehmen* ihre Stelle haben.

§ 34

İkinci bölüm *Ruhun*, e.d. bir *şey* olarak görülen Tinin metafiziksel doğası ile ilgili olan *Ussal Ruhbilim* ya da *Pnömatoloji* idi.

Ölümsüzlüğün arandığı yer *bileşiklik, zaman, nitel başkalaşım, nicel artma* ya da *azalmanın* yer aldığı alandı.

Zusatz. Rationell hieß die Psychologie im Gegensatz der empirischen Betrachtungsweise der Äußerungen der Seele. Die rationelle Psychologie betrachtete die Seele nach ihrer metaphysischen Natur, wie sie bestimmt wird durch das abstrakte Denken. Sie wollte die innere Natur der Seele erkennen, wie sie an sich, wie sie für den Gedanken ist. — Heutzutage wird in der Philosophie wenig von der Seele gesprochen, sondern vornehmlich vom Geist. Der Geist unterscheidet sich von der Seele, welche gleichsam das Mittlere zwischen der Leiblichkeit und dem Geist oder das Band zwischen beiden ist. Der Geist als Seele ist in die Leiblichkeit versenkt, und die Seele ist das Belebende des Körpers.

Die alte Metaphysik betrachtete die Seele als Ding. »Ding« aber ist ein sehr zweideutiger Ausdruck. Unter Ding verstehen wir zunächst ein unmittelbar Existierendes, ein solches, das wir uns sinnlich vorstellen, und in diesem Sinn hat man von der Seele gesprochen. Man hat demgemäß gefragt, wo die Seele ihren Sitz habe. Als einen Sitz habend ist aber die Seele im Raum und wird sinnlich vorgestellt. Ebenso gehört es zur Auffassung der Seele als eines Dinges, wenn danach gefragt wird, ob dieselbe einfach oder zusammengesetzt ist. Diese Frage interessierte besonders in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele, insofern dieselbe als durch die Einfachheit der Seele bedingt betrachtet wurde. Nun aber ist in der Tat die abstrakte Einfachheit eine Bestimmung, die dem Wesen der Seele so wenig entspricht als die der Zusammengesetztheit.

Was das Verhältnis der rationellen zur empirischen Psychologie anbetrifft, so steht die erstere dadurch höher als die letztere, daß sie es sich zur Aufgabe macht, den Geist durch das Denken zu erkennen und das Gedachte auch zu beweisen, während die empirische Psychologie von der Wahrnehmung ausgeht und nur aufzählt und beschreibt, was diese an die Hand

Ek. Ruhun belirişlerinin görgül irdeleniş yoluyla karşıtlık içinde görülen bu ruhbilime Ussal Ruhbilim adı veriliyordu. Ussal Ruhbilim ruhu metafiziksel doğasına göre, soyut düşünce yoluyla belirlenmiş olarak irdeliyordu. Ruhun iç doğasını kendinde olduğu gibi, düşünce için olduğu gibi tanımayı istiyordu. — Bugünlerde felsefede Ruhtan değil ama özellikle Tinden söz edilir. Tin Ruhtan ayrıdır ve bu sonuncusu bir bakıma tensellik ve Tin arasındaki aracı ya da bağ olarak görünür. Ruh olarak Tin bedenselliğe batmıştır, ve Ruh bedenin dirimsellik ilkesidir.

Eski Metafizik Ruhu bir "şey" olarak görüyordu. Ama 'şey' çok ikircimli bir anlatımdır. Şeyden ilk anladığımız duyusal olarak tasarımlanan dolaysız bir varoluştur, — ve Ruhtan bu anlamda söz ediliyordu. Buna göre Ruhun yerinin neresi olduğu soruluyordu. Ama bir yeri olduğu söylenebilen Ruh uzaydadır ve duyusal olarak tasarımlanabilir. Benzer olarak, yalın mı yoksa bileşik mi olduğu sorusu da Ruhu bir şey olarak alan görüşten kaynaklanır. Bu sorunun özellikle Ruhun ölümsüzlüğü ile bağıntı içinde önemi vardı, çünkü ölümsüzlük Ruhun yalınlığı ile koşullu görülüyordu. Ama gerçekte soyut yalınlık öyle bir belirlenimdir ki ruhun özüne tıpkı bileşiklik denli bağdaşmazdır.

Ussal ve görgül ruhbilimler arasındaki ilişkide birincisi ikinciden daha yüksekte durur, çünkü Tini düşünme yoluyla bilmeyi ve giderek düşünülmüş olanı tanıtlamayı görev sayarken, görgül ruhbilim algıdan yola çıkarak yalnızca onun sunduklarını

sıralıyor ve betimliyordu. Ama Tini düşünmeyi istiyorsak, o zaman tikellikleri karşısında öyle çekingen olmamak gerekir. Tin daha önce Skolastiklerin 'Tanrı saltık enerjidir [*Aktuosität*] 'dedikleri anlamda etkinliktir. Ama Tinin etkin olmasında onun kendini dışlaştırması yatar. Bu nedenle Tini süreçsiz bir *ens* olarak görmemek gerekir — Tinin süreçsiz içselliğini onun dışsallığından ayıran eski Metafizikte olduğu gibi. Tin özsel olarak somut edimselliği içinde, enerjisi içinde irdelenmeli, ve, dahası, dışsallaşmaları içselliği tarafından belirleniyor olarak tanınmalıdır.

§ 35

Üçüncü bölümün, *Kozmolojinin* ele aldığı konular *Evren*, olumsallığı, zorunluğu, ilksiz-sonsuzluğu, uzay ve zamanda sınırlanmışlığı, başkalaşımları içindeki biçimsel yasalar, ve ayrıca insan özgürlüğü ve kötülüğün kökeni idi.

Burada saltık karşıtlıklar olarak geçerli sayılanlar arasında başta gelenler: Olumsallık ve zorunluk; dışsal ve içsel zorunluk; etker ve ereksel neden, ya da genel olarak nedensellik ve erek; öz ya da töz ve görüngü; biçim ve özdek; özgürlük ve zorunluk; mutluluk ve acı; iyi ve kötü.

Ek. Evrenbilim Doğayı olduğu gibi dışsal karışıklığı içindeki, görüngüleri içindeki Tini de nesne olarak alıyordu — ve böylece bir bütün olarak belirli-varlığı, sonlular toplamını. Ama bu nesnesini somut bir bütün olarak değil, tersine yalnızca soyut belirlenimlere göre irdeliyordu. Böylece ele aldığı sorular örneğin şunlardı: Evrende olumsallık mı egemendir yoksa zorunluk mu? Evren ilksiz-sonsuz mudur, yoksa yaratılmış mı? Bu öğreti dalının başlıca ilgilerinden birini buna göre o sözde genel evrenbilimsel yasaların saptanması oluşturuyordu — örneğin, 'Doğada hiçbir sıçrama yoktur' gibi. Sıçrama burada dolaysızca göründüğü biçimiyle hem nitel ayrım hem de nitel başkalaşım demektir; oysa (nicel) aşamalı değişim kendini dolaylı birşey olarak sunar.

Dünyada göründüğü biçimiyle Tin ile ilgili olarak Evrenbilim özellikle insan özgürlüğü ve kötülüğün kökeni üzerine getirilen soruları ele alıyordu. Bunlar hiç kuşkusuz en yüksek ilgiye değer sorulardır. Gene de bunlara doyurucu bir yanıt verebilmek için öncelikle gerekli olan şey soyut anlak-belirlenimleri üzerinde diretmemek ve bunları sanki bir karşıtlığın iki belirleniminden her biri kendi başına

gibi. Allein wenn man den Geist denken will, so muß man gegen seine Besonderheiten gar nicht so spröde sein. Der Geist ist Tätigkeit in dem Sinn, in welchem schon die Scholastiker von Gott sagten, er sei absolute Aktuosität. Indem nun aber der Geist tätig ist, so liegt darin, daß er sich äußert. Man hat deshalb den Geist nicht als ein prozeßloses *ens* zu betrachten, wie solches in der alten Metaphysik geschehen, welche die prozeßlose Innerlichkeit des Geistes von seiner Äußerlichkeit trennte. Der Geist ist wesentlich in seiner konkreten Wirklichkeit, in seiner Energie zu betrachten, und zwar so, daß die Äußerungen derselben als durch seine Innerlichkeit bestimmt erkannt werden.

§ 35

Der *dritte* Teil, die *Kosmologie*, handelte von der *Welt*, ihrer Zufälligkeit, Notwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztsein in Raum und Zeit, den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen und dem Ursprünge des Bösen.

Als absolute Gegensätze gelten hierbei vornehmlich: Zufälligkeit und Notwendigkeit; äußerliche und innerliche Notwendigkeit; wirkende und Endursachen, oder die Kausalität überhaupt und Zweck; Wesen oder Substanz und Erscheinung; Form und Materie; Freiheit und Notwendigkeit; Glückseligkeit und Schmerz; Gutes und Böses.

Zusatz. Die Kosmologie hatte sowohl die Natur als auch den Geist in seinen äußerlichen Verwicklungen, in seiner Erscheinung, also überhaupt das Dasein, den Inbegriff des Endlichen zum Gegenstand. Dieselbe betrachtete aber diesen ihren Gegenstand nicht als ein konkretes Ganzes, sondern nur nach abstrakten Bestimmungen. So wurden z. B. hier die Fragen verhandelt, ob Zufall in der Welt herrsche oder Notwendigkeit, ob die Welt ewig sei oder erschaffen. Ein Hauptinteresse dieser Disziplin bildete demnächst die Aufstellung sogenannter allgemeiner kosmologischer Gesetze, wie z. B. dies, daß es in der Natur keinen Sprung gebe. Sprung heißt hier soviel als qualitativer Unterschied und qualitative Veränderung, welche als unvermittelt erscheinen, während dagegen das (quantitative) Allmähliche sich als ein Vermitteltes darstellt.

In Beziehung auf den Geist, wie solcher in der Welt erscheint, waren es dann vornehmlich die Fragen nach der Freiheit des Menschen und nach dem Ursprung des Bösen, welche in der Kosmologie verhandelt wurden. Dies sind nun allerdings Fragen von höchstem Interesse. Um dieselben jedoch auf eine genügende Weise zu beantworten, dazu gehört vor allen Dingen, daß man die abstrakten Verstandesbestimmungen nicht als ein Letztes festhält, in *dem* Sinn, als ob jede

der beiden Bestimmungen eines Gegensatzes für sich ein Bestehen hätte und in ihrer Isolierung als ein Substantielles und Wahrhaftes zu betrachten wäre. Dies war jedoch der Standpunkt der alten Metaphysik, wie überhaupt so auch bei den kosmologischen Erörterungen, welche um deswillen ihrem Zweck, die Erscheinungen der Welt zu begreifen, nicht zu entsprechen vermochten. So wurde z. B. der Unterschied von Freiheit und Notwendigkeit in Betrachtung gezogen und wurden diese Bestimmungen in der Art auf die Natur und auf den Geist angewendet, daß man jene in ihren Wirkungen als der Notwendigkeit unterworfen, diesen aber als frei betrachtete. Dieser Unterschied ist nun allerdings wesentlich und im Innersten des Geistes selbst begründet; Freiheit jedoch und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit an sich hätte, und eine bloße Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich notwendig. Wenn von Notwendigkeit gesprochen wird, so pflegt man darunter zunächst nur Determination von außen zu verstehen, wie z. B. in der endlichen Mechanik ein Körper sich nur bewegt, wenn er durch einen anderen Körper gestoßen wird, und zwar in der Richtung, welche ihm durch diesen Stoß erteilt wird. Dies ist jedoch eine bloß äußerliche Notwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese ist die Freiheit. — Ebenso verhält es sich mit dem Gegensatz des *Guten* und *Bösen*, diesem Gegensatz der in sich vertieften modernen Welt. Betrachten wir das Böse als ein Festes für sich, das nicht das Gute ist, so ist dies insofern ganz richtig und der Gegensatz anzuerkennen, als dessen Scheinbarkeit und Relativität nicht so genommen werden darf, als seien Böses und Gutes im Absoluten eins, wie man denn wohl neuerdings gesagt hat, böse werde etwas erst durch unsere Ansicht. Das Falsche aber ist, daß man das Böse als ein festes Positives ansieht, während es das Negative ist, welches kein Bestehen für sich hat, sondern nur für sich sein will und in der Tat nur der absolute Schein der Negativität in sich ist.

§ 36

Der *vierte* Teil, die *natürliche* oder *rationelle Theologie*, betrachtete den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Dasein und seine Eigenschaften.

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was *wir uns* unter Gott *vorstellen*. Der Gegensatz von

kalıcılık taşıyabilirmiş ve yalıtılmışlığı içinde tözsel ya da gerçek birşey olarak görülebilirmiş anlamında birer enson olarak almamaktır. Ama gene de eski Metafiziğin duruş noktası buydu, ve evrenbilimsel tartışmalar durumunda da genel olarak aynı bakış açısı geçerli olduğu için bu tartışmalar kendi amaçları ile, Evrenin görüngülerini kavrama işi ile bağdaşamıyordu. Böylece, örneğin özgürlük ve zorunluk arasındaki ayrım irdelemeye alındığı zaman bu belirlenimler Doğaya ve Tine öyle bir yolda uygulanıyordu ki, etkinlikleri içindeki Doğa zorunluğa altgüdümlü olarak ve Tin ise özgür olarak görülüyordu. Bu ayrım hiç kuşkusuz özseldir ve Tinin en iç özünde temellenir; ama gene de özgürlük ve zorunluk, eğer soyut olarak birbirine karşı alınacak olursa, yalnızca sonluluğa özgü ve ancak onun toprağında geçerlidir. İçinde hiçbir zorunluk taşımayan bir özgürlük, ve özgürlüksüz yalın bir zorunluk, — bunlar soyut ve bu nedenle gerçek olmayan belirlenimlerdir. Özgürlük özsel olarak somuttur, sonsuza dek kendi içinde belirli ve böylece aynı zamanda zorunludur. Zorunluktan söz edildiği zaman, genellikle bundan ilkin yalnızca dışarıdan belirlenim anlaşılıyordu, örneğin sonlu mekanikte bir cismin ancak bir başka cisim tarafından itildiği zaman ve hiç kuşkusuz ona bu itme yoluyla iletilen yönde devinmesi durumunda olduğu gibi. Bu gene de salt dışsal bir zorunluktur, gerçek bir iç zorunluk değil, çünkü bu ikincisi özgürlüktür. — Benzer olarak, *iyi* ve *kötü* karşıtlığı, kendi içinde derinleşen modern dünyanın bu karşıtlığı açısından da aynı şey geçerlidir. Eğer kötüyü iyi olmayan ve kendi başına değişmez ve durağan birşey olarak görürsek, bu belli bir düzeye dek doğrudur: Aralarındaki karşıtlığın tanınması gerekir; ve giderek bu karşıtlığın görünürde ve göreli olması da iyinin ve kötünün Salukta bir oldukları, ya da, yakın zamanların deyimiyle, birşeyin ilkin ona bakış açımız yoluyla kötü olduğu anlamına gelmez. Burada yanlış olan şey kötüyü katı bir pozitif olarak görmektir: Oysa o olumsuz olandır ki kendi başına hiçbir kalıcılığı yoktur ve salt kendi için olmayı istiyor olmasına karşın gerçekte yalnızca kendi içinde olumsuzluğun saltık görünüşüdür.

§ 36

Dördüncü bölüm, *doğal* ya da *ussal Tanrıbilim*, Tanrı Kavramını ya da olanağını, varoluşunun tanıtlarını ve özelliklerini irdeler.

(*a*) Tanrının anlak düzeyindeki bu irdelenişindeki belirleyici nokta *bizim* Tanrı olarak *tasarımladığımız* şeye hangi yüklemlerin uydukları ya da uymadıklarıdır. Olgusallık ve olumsuzlama karşıtlığı burada saltık bir

karşıtlık olarak ortaya çıkar; buna göre, anlağın aldığı biçimiyle *Kavram* için sonunda geriye kalan şey yalnızca boş bir belirsiz *Varlık*, arı olgusallık ya da olumluluk soyutlaması, modern Aydınlanmanın ölü ürünüdür. (*b*) Sonlu bilginin *tanıtlama* yolu genel olarak şeylerin konumlarını tersine çevirmeye götürür. Bu yolda Tanrının varlığına nesnel bir zeminin verilmesi gerekir ve sonuçta Tanrı kendini başkası ile *dolaylı* birşey olarak gösterir. Anlak özdeşliğini kural alan bu tanıtlama *sonludan sonsuza* geçiş yapına gibi bir güçlükle karşılaşır. Böylece ya Tanrıyı dışsal olarak varolan Evrenin olumlu kalan sonluluğundan kurtaramaz ve böylece Tanrının kendini Evrenin dolaysız tözü olarak belirlemesi gerekir (Kamutanrıcılık), — ya da Tanrı özneye karşı duran bir nesne olarak, ve böylece *sonlu* birşey olarak kalır (İkicilik). (*c*) *Özellikler*, gene de belirli ve türlü olmaları gerektiği için, gerçekte arı olgusallık gibi, belirsiz Varlık gibi soyut bir Kavramda yitip gitmişlerdir. Ama tasarım düzeyinde henüz *gerçek* bir varlık olarak sonlu Evren ve karşısında Tanrı duruyor olduğu sürece, Tanrı ile Evren arasındaki değişik ilişkilerin bir tablosu kendini gösterir. Bunlar, özellikler olarak belirlendikleri için, bir yandan sonlu durumlarla ilişkiler olarak kendileri sonlu bir türde olmalıdırlar (örneğin doğru, iyi, güçlü, bilge vb.); ama öte yandan aynı zamanda sonsuz olmaları gerekir. Bu çelişki bu duruş noktasında ancak özelliklerin nicel bir yükseltilişleri yoluyla bulanık bir çözüme izin verir ve onları belirlenimsizliğe, *sensum eminentiorem* içerisine iter. Ama böylece özellik gerçekte hiçe indirgenir ve kendisine salt bir ad kalır.

Eh. Eski Metafiziğin bu bölümünde ilgi Usun kendi başına Tanrının bilgisinde nereye dek erişebileceğini saptamaktı. Tanrıyı Us yoluyla bilmek hiç kuşkusuz bilimin en yüksek görevidir. Din herşeyden önce Tanrıya ilişkin tasarımları kapsar; bu tasarımlar, dinsel metinlerde toparlanmış olarak, bize gençlikte din

Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den *Begriff*, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten *Wesens*, der reinen Realität oder Positivität, das tote Produkt der modernen Aufklärung. b) Das *Beweisen* des endlichen Erkennens zeigt überhaupt die verkehrte Stellung, daß ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, welches somit sich als ein durch ein anderes *Vermitteltes* darstellt. Dies Beweisen, das die Verstandesidentität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen, den Übergang vom *Endlichen* zum *Unendlichen* zu machen. So konnte es entweder Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseienden Welt nicht befreien, so daß er sich als die unmittelbare Substanz derselben bestimmen mußte (Pantheismus), — oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein *Endliches* (Dualismus). c) Die *Eigenschaften*, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens untergegangen. Insofern aber noch die endliche Welt als ein *wahres* Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche, als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise usf.) sein müssen, andererseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den *sensum eminentiorem* zu treiben. Hierdurch aber wird die Eigenschaft in der Tat zunichte gemacht und ihr bloß ein Name gelassen.

Zusatz. Es war in diesem Teil der alten Metaphysik darum zu tun, festzustellen, wie weit es die Vernunft für sich in der Erkenntnis Gottes bringen könne. Gott zu erkennen durch die Vernunft ist nun allerdings die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Die Religion enthält zunächst Vorstellungen von Gott; diese Vorstellungen, wie solche im

Glaubensbekenntnis zusammengestellt sind, werden uns von Jugend auf als Lehren der Religion mitgeteilt, und insofern das Individuum an diese Lehren glaubt und sie ihm die Wahrheit sind, so hat es, was es als Christ braucht. Die Theologie aber ist die Wissenschaft dieses Glaubens. Gibt die Theologie bloß eine äußerliche Aufzählung und Zusammenstellung der Religionslehren, so ist sie noch nicht Wissenschaft. Auch durch die heutzutage so beliebte bloß historische Behandlung ihres Gegenstandes (wie z. B. dadurch, daß erzählt wird, was dieser und jener Kirchenvater gesagt hat) erhält die Theologie noch nicht den Charakter der Wissenschaftlichkeit. Dies geschieht erst dadurch, daß zum begreifenden Denken fortgeschritten wird, welches das Geschäft der Philosophie ist. Die wahrhafte Theologie ist so wesentlich zugleich Religionsphilosophie, und dies war sie auch im Mittelalter.

Was dann näher die *rationelle Theologie* der alten Metaphysik anbetrifft, so war dieselbe nicht *Vernunft*wissenschaft, sondern *Verstandes*wissenschaft von Gott, und ihr Denken bewegte sich nur in abstrakten Gedankenbestimmungen. — Indem hier der *Begriff* Gottes abgehandelt wurde, so war es die *Vorstellung* von Gott, welche den Maßstab für die Erkenntnis bildete. Das Denken aber hat sich frei in sich zu bewegen, wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, daß das Resultat des freien Denkens mit dem Inhalt der christlichen Religion übereinstimmt, da diese Offenbarung der Vernunft ist. Zu solcher Übereinstimmung kam es indes nicht bei jener rationellen Theologie, indem diese sich daran begab, die Vorstellung von Gott durch das Denken zu bestimmen, so ergab sich als Begriff Gottes nur das Abstraktum von Positivität oder Realität überhaupt, mit Ausschluß der Negation, und Gott wurde demgemäß definiert als das *allerrealste Wesen*. Nun aber ist leicht einzusehen, daß dieses allerrealste Wesen dadurch, daß die Negation von demselben ausgeschlossen wird, gerade das Gegenteil von dem ist, was es sein soll und was der Verstand an ihm zu haben meint. Anstatt das Reichste und schlechthin Erfüllte zu sein, ist dasselbe, um seiner abstrakten Auffassung willen, vielmehr das Allerärmste und schlechthin Leere. Das Gemüt verlangt mit Recht einen konkreten Inhalt; ein solcher aber ist nur dadurch vorhanden, daß er die Bestimmtheit, d. h. die Negation in sich enthält. Wird der Begriff Gottes bloß als der des abstrakten oder aller-realsten Wesens aufgefaßt, so wird Gott dadurch für uns zu einem bloßen Jenseits, und von einer Erkenntnis desselben kann dann weiter nicht die Rede sein; denn wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntnis möglich. Das reine Licht ist die reine Finsternis.

Das zweite Interesse dieser rationellen Theologie betraf die Beweise vom Dasein Gottes. Die Hauptsache dabei ist, daß das Beweisen, wie dasselbe vom Verstand genommen wird, Abhängigkeit einer Bestimmung von einer anderen ist. Man hat bei diesem Beweisen ein Vorausgesetztes, ein Festes, aus dem ein Anderes folgt. Es wird hier also die Abhängigkeit einer Bestimmung von einer

öğretileri biçiminde iletilirler; ve birey bu öğretilere inandığı ve onları gerçek olarak aldığı ölçüde bir Hıristiyan olarak tüm gereksinimlerine kavuşmuş olur. Öte yandan, Tanrıbilim bu inancın bilimidir. Eğer Tanrıbilim din öğretilerinin salt dışsal bir sıralanışını ve toparlanışını veriyorsa, o zaman henüz bilim değildir. Yine, nesnesinin günümüzde çok yaygın olan o salt tarihsel işlenişi (örneğin şu ya da bu kilise babasının söylemiş olduklarının anlatılması) yoluyla da Tanrıbilim henüz bilimsellik karakterini kazanmış olmaz. Bu ilk olarak kavrayıcı düşünceye ilerleme yoluyla olur — ki felsefenin işidir. Gerçek Tanrıbilim öyleyse özünde aynı zamanda din felsefesidir, ve Ortaçağda böyleydi.

Eski Metafiziğin *ussal Tanrıbilimine* daha yakından bakıldığında görülen şey bunun Tanrı üzerine bir *Us*-bilimi değil ama bir *anlak*-bilimi olmuş ve düşüncesinin yalnızca soyut düşünce-belirlenimleri içinde devinmiş olduğudur. — Burada Tanrının *Kavramı* incelense bile, bilgi için denek taşı Tanrının *tasarımı* tarafından oluşturuluyordu. Oysa düşüncenin kendi içinde özgürce devinmesi gerekir; bununla birlikte hemen belirtmek gerek ki özgür düşüncenin sonucu Hıristiyan dininin içeriği ile bağdaşır, çünkü bu din Usun bildirilişidir. Ama o ussal Tanrıbilimde böyle bir bağdaşmaya ulaşılamıyordu. Ussal Tanrıbilim düşünce yoluyla Tanrı tasarımını belirlemeye giriştiği zaman Tanrı Kavramı olarak ortaya çıkan şey olumsuzlamanın dışlanması ile gerçekte olumluluk ya da olgusallık soyutlaması idi ve buna göre Tanrı *en olgusal Varlık* olarak tanımlanıyordu. Ama bu en olgusal Varlığın, olumsuzlamanın ondan dışlanması yoluyla, olması gerekenin ve anlağın onda bulduğunu sandığının bütünüyle karşıtı olduğunu görmek kolaydır. En varsıl ve saltık olarak dolu olmak yerine, bu soyut yorumu nedeniyle, tersine en yoksuldur ve saltık olarak boştur. Anlık haklı olarak somut bir içerik ister; ama böyle bir içerik ancak belirliliği, e.d. olumsuzlamayı kendi içinde kapsama yoluyla bulunabilir. Eğer Tanrı Kavramı yalnızca soyut ya da en olgusal Varlık Kavramı olarak anlaşılırsa, o zaman Tanrı bizim için salt bir öte-yan olur ve bundan böyle ona ilişkin hiçbir bilgiden söz edilemez; çünkü nerede belirlilik yoksa, orada hiçbir bilgi olanaklı değildir. Arı aydınlık arı karanlıktır.

Bu ussal Tanrıbilimin ikinci ilgi alanını Tanrının varoluşunun tanıtları oluşturuyordu. Burada en önemli nokta anlak tarafından alındığı biçimiyle tanıtlamanın bir belirlenimin bir başkası üzerine bağımlılığı demek olmasıdır. Bu tanıtlamada bir varsayım, durağan ve değişmez birşey vardır ki bundan bir başkası türeyecektir. Böylece burada

bir belirlenimin bir varsayıma bağımlılığı gösterilmiş olur. Bu nedenle, eğer Tanrının varoluşu bu tanıtlama kipinde gösterilecek olursa, o zaman bunun anlamı Tanrının varlığının başka belirlenimlere bağımlı olması gerektiği ve bu nedenle Tanrının varlığının zeminini bunların oluşturduklarıdır. Burada bir eğriliğin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu ilk bakışta açıktır, çünkü Tanrının salık olarak herşeyin zemini olması ve böylece başka hiçbirşeye bağımlı olmaması gerekir. Bu bağlamdadır ki yakın zamanlarda Tanrının varoluşunun tanıtlanamaz olduğunun, tersine dolaysızca bilinmesi gerektiğinin söylendiğini duyarız. Bununla birlikte, us ve giderek sağlam sağ-duyu bile tanıtlamayı anlaktan bütünüyle başka bir yolda anlar. Usun tanıtlaması da hiç kuşkusuz başlangıç noktası olarak Tanrıdan başka birşeyi alır; ama ilerleyişinde bu başkasını dolaysızca varolan birşey olarak bırakmaz, tersine onu dolaylı ve koyulu birşey olarak gösterir. Böylelikle aynı zamanda açığa çıkar ki, Tanrı, dolaylılığı ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar, gerçekten dolaysız, kökensel ve kendi üzerine dayanan olarak görülmelidir. — Denir ki "Doğayı inceleyin, Tanrıya götürecektir, salık bir son erek bulacaksınız"; burada denmek istenen şey Tanrının dolaylı birşey olduğu değil, ama yalnızca *bizim* o ilerlemeyi başka birşeyden Tanrıya doğru yaptığımızdır, öyle bir yolda ki, Tanrı sonuç olarak aynı zamanda o ilk adımın da salık zeminidir, ve öyleyse konumlar evrilir, sonuç olarak görünen kendini zemin olarak da gösterir, ve ilkin kendini zemin olarak sunmuş olan şey bir sonuca indirgenir. Ussal tanıtlamanın gidiş yolu her zaman budur.

Bu noktaya dek gelen tartışmanın ışığında genel olarak bu Metafiziğin yöntemine bir kez daha göz atarsak onun Us nesnelerini soyut, sonlu anlak-belirlenimleri içinde saptamaktan ve soyut özdeşliği ilke yapmaktan oluştuğunu görürüz. Ama bu anlak-sonsuzluğu, bu arı öz, henüz salt bir sonludur, çünkü tikellik ondan dışlanmıştır, onu sınırlar ve olumsuzlar. Bu Metafizik, somut özdeşliğe varmak yerine, soyut özdeşlik üzerinde diretti; ama iyi yanı varolanın özselliğinin yalnızca düşünce tarafından oluşturulduğunun bilinci idi. Bu Metafizik için gereci daha önceki felsefeciler, özellikle Skolastikler sağladı. Kurgul felsefede anlak hiç kuşkusuz bir kıpıdır, ama bir kıpı ki üzerinde takılıp kalmamak gerekir. Platon böyle bir metafizikçi değildi, ne de Aristoteles'i böyle görmek olanaklıdır, üstelik genellikle karşıtına inanılsa da.

Voraussetzung aufgezeigt. Soll nun das Dasein Gottes auf diese Weise bewiesen werden, so enthält dies den Sinn, daß das Sein Gottes von anderen Bestimmungen abhängen soll, daß diese also den Grund vom Sein Gottes ausmachen. Hier sieht man denn sogleich, daß etwas Schiefes herauskommen muß, denn Gott soll gerade schlechthin der Grund von Allem und hiermit nicht abhängig von Anderem sein. Man hat in dieser Beziehung in der neueren Zeit gesagt, Gottes Dasein sei nicht zu beweisen, sondern müsse unmittelbar erkannt werden. Die Vernunft versteht indes unter Beweisen etwas ganz anderes als der Verstand, und auch der gesunde Sinn tut dies. Das Beweisen der Vernunft hat zwar auch zu seinem Ausgangspunkt ein Anderes als Gott, allein es läßt in seinem Fortgang dies Andere nicht als ein Unmittelbares und Seiendes, sondern indem es dasselbe als ein Vermitteltes und Gesetztes aufzeigt, so ergibt sich dadurch zugleich, daß Gott als der die Vermittlung in sich aufgehoben Enthaltende, wahrhaft Unmittelbare, Ursprüngliche und auf sich Beruhende zu betrachten ist. — Sagt man: »betrachtet die Natur, sie wird euch auf Gott führen, ihr werdet einen absoluten Endzweck finden«, so ist damit nicht gemeint, daß Gott ein Vermitteltes sei, sondern daß nur *wir* den Gang machen von einem Anderen zu Gott, in *der* Art, daß Gott als die Folge zugleich der absolute Grund jenes Ersten ist, daß also die Stellung sich verkehrt und dasjenige, was als Folge erscheint, sich auch als Grund zeigt, und was erst als Grund sich darstellte, zur Folge herabgesetzt wird. Dies ist dann auch der Gang des vernünftigen Beweisens.

Werfen wir nach der bisher angestellten Erörterung noch einen Blick auf das Verfahren dieser Metaphysik überhaupt, so ergibt sich uns, wie dasselbe darin bestand, daß sie die Vernunftgegenstände in abstrakte, endliche Verstandesbestimmungen faßte und die abstrakte Identität zum Prinzip machte. Diese Verstandesunendlichkeit aber, dies reine Wesen, ist selbst nur ein Endliches, denn die Besonderheit ist davon ausgeschlossen, beschränkt und negiert dieselbe. Diese Metaphysik, anstatt zur konkreten Identität zu kommen, beharrte auf der abstrakten; aber ihr Gutes war das Bewußtsein, daß der Gedanke allein die Wesenheit des Seienden sei. Den Stoff zu dieser Metaphysik gaben die früheren Philosophen und namentlich die Scholastiker. In der spekulativen Philosophie ist der Verstand zwar ein Moment, aber ein Moment, bei welchem nicht stehengeblieben wird. Platon ist kein solcher Metaphysiker und Aristoteles noch weniger, obgleich man gewöhnlich das Gegenteil glaubt.

B
Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität

I. Empirismus

§ 37

Das Bedürfnis teils eines *konkreten* Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, teils eines *festen Halts* gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen *alles beweisen zu können*, führte zunächst auf den *Empirismus*, welcher, statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der *Erfahrung*, der äußeren und inneren Gegenwart, zu holen geht.

Zusatz. Der Empirismus verdankt seinen Ursprung dem im vorstehenden § angegebenen Bedürfnis eines *konkreten Inhalts* und eines *festen Halts*, welchem Bedürfnis die abstrakte Verstandesmetaphysik nicht zu genügen vermag. Was hierbei das Konkrete des Inhalts anbetrifft, so ist es überhaupt darum zu tun, daß die Gegenstände des Bewußtseins, als in sich bestimmt und als Einheit unterschiedener Bestimmungen gewußt werden. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, dies bei der Verstandesmetaphysik, nach dem Prinzip des Verstandes, keineswegs der Fall. Das bloß verständige Denken ist auf die Form des abstrakt Allgemeinen beschränkt und vermag nicht zur Besonderung dieses Allgemeinen fortzuschreiten. So begab sich z. B. die alte Metaphysik daran, durch das Denken auszumitteln, was das Wesen oder die Grundbestimmung der Seele sei, und es hieß dann, die Seele sei *einfach*. Diese der Seele zugeschriebene Einfachheit hat hier die Bedeutung der abstrakten Einfachheit mit Ausschließung des Unterschiedes, welcher, als Zusammengesetztheit, als die Grundbestimmung des Leibes und dann weiter der Materie überhaupt betrachtet wurde. Nun aber ist die abstrakte Einfachheit eine sehr dürftige Bestimmung, wodurch der Reichtum der Seele und dann weiter des Geistes keineswegs zu

B
Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu

I. Görgücülük

§ 37

Bir yandan kendi başına evrenselliklerinden tikelleşmeye ve belirlenime ilerleyemeyen anlağın soyut kuramlarına karşı *somut* bir içerik gereksinimi, öte yandan sonlu belirlenimler alanında ve onların yöntemine göre *herşeyi tanıtlayabilme* olanağına karşı *sağlam bir destek* gereksinimi öncelikle *Görgücülüğe* götürdü — Görgücülük ki, Gerçeği düşüncenin kendisinde aramak yerine *deneyimden*, dış ve iç şimdiden bulup getirmeye gider.

Ek. Görgücülük kökenini yukarıda belirtilen o *somut bir içerik* ve *sağlam bir destek* bulma yönünde soyut anlak metafiziği tarafından karşılanamayan gereksinimine borçludur. Burada içeriğin somutluğu ile denmek istenen şey genel olarak bilincin nesnelerinin kendi içlerinde belirli olarak ve değişik belirlenimlerin birliği olarak bilinmesi gerektiğidir. Ama bu, gördüğümüz gibi, kendi ilkesini izleyen anlağın metafiziği durumunda kesinlikle söz konusu değildir. Salt anlayan düşünce soyut evrensel biçime sınırlıdır ve bu evrenselin tikelleşmesine ilerleyemez. Böylece örneğin eski Metafizik düşünce aracılığıyla Ruhun özünün ya da temel belirlenimini ne olduğunu saptamaya girişiyor ve daha sonra bunun *yalın* olduğunu bildiriyordu. Burada Ruha yüklenen bu yalınlık ayrımın dışlanması ile soyut bir yalınlık anlamını taşırken, ayrım ise bileşiklik olarak, bedenin temel belirlenimi ve böylece genelde özdek olarak düşünülüyordu. Ama soyut yalınlık çok sıradan bir belirlenimdir, ve onunla Ruhun ve üstelik Tinin varsıllığına hiçbir biçimde ulaşılamaz. Soyut metafiziksel düşünce bu yolda ancak elverişsizliğini

tanıtlarken görgül ruhbilime sığınma zorunluğu doğmaya başladı. Ussal fizik durumunda da aynı şey oldu. Burada örneğin 'Uzay sonsuzdur,' 'Doğa hiçbir sıçrama yapmaz' vb. dendiği zaman yine bunlar da Doğanın yaşam ve doluluğu karşısında doyurucu olmaktan bütünüyle uzaktılar.

§ 38

Görgücülük bu kaynağı bir yandan Metafiziğin kendisi ile paylaşır, çünkü Metafizik de tanımlarının — hem varsayımları ve hem de daha belirli içerikleri kapsamak üzere — inandırıcılığı için tıpkı Görgücülük gibi tasarımları, e.d. ilkin deneyimden türeyen içeriği güvence olarak alır. Öte yandan, tekil algı deneyim ile aynı şey değildir, ve Görgücülük algı, duygu ve sezgiye ait içeriği *evrensel tasarımlar, önermeler, yasalar vb. biçimine* yükseltir. Gene de bunu öyle bir anlamda yapar ki, bu evrensel belirlenimlerin (örneğin Kuvvet) kendileri için algıdan alınandan daha öte hiçbir imlem ve geçerlilik taşımamaları ve görüngüde gösterilen bağlantıdan başka hiçbir aklanışlarının olmaması gerekir. Görgül bilginin *öznel* yan açısından sağlam desteği bilincin algıda *kendi dolaysız bulunuşunu* ve *pekinliğini* bulmasına bağlıdır.

Görgücülükte şu büyük ilke yatar: Gerçek olan edimsellikte olmalı ve algı için orada olmalıdır. Bu ilke *'Gerek'* ile karşıtlık içindedir, çünkü tam bu Gerek iledir ki üzerine düşünce büyüklenir ve şimdinin edimselliğini küçümseyerek yerini ve varoluşunu yalnızca öznel anlakta taşıması gereken bir *öte-yanı* gösterir. Görgücülük gibi felsefe de salt *var* olanı tanır (§ 7); yalnızca olması *gereken* ve bu nedenle *olmayan* ile hiçbir ilgisi yoktur. — Yine, öznel yana göre, Görgücülükte yatan *özgürlük* ilkesinin önemi de benzer olarak tanınmalıdır: Kişinin bilgisinde geçerli sayması gereken herşeyi *kendisinin* görmesi, *kendini* orada *bulunuyor* olarak bilmesi gerekir. — Ama, içeriği açısından kendini sonluda sınırladığı ölçüde, Görgücülüğün *tutarlı* bir

erfassen ist. Indem so das abstrakt metaphysische Denken sich als unzureichend erwies, sah man sich genötigt, zur empirischen Psychologie seine Zuflucht zu nehmen. Ebenso verhält es sich mit der rationellen Physik. Wenn hier z. B. gesagt wurde, daß der Raum unendlich sei, daß die Natur keinen Sprung tue usw., so ist dies durchaus unbefriedigend der Fülle und dem Leben der Natur gegenüber.

§ 38

Der *Empirismus* hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen — der Voraussetzungen sowie des bestimmteren Inhalts — ebenfalls die Vorstellungen, d. h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Andernteils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt in die *Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze* und *Gesetze* usf. Dies geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der *subjektiven* Seite hat das empirische Erkennen darin, daß das Bewußtsein in der Wahrnehmung seine *eigene unmittelbare Gegenwart* und *Gewißheit* hat.

Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem *Sollen* entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem *Jenseits* verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll. Wie der Empirismus, erkennt (§ 7) auch die Philosophie nur das, was *ist;* sie weiß nicht solches, was nur sein *soll* und somit *nicht da ist.* — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Prinzip der *Freiheit* anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, *selbst* sehen, sich *selbst* darin *präsent* wissen soll. — Die *konsequente* Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich

auf Endliches beschränkt, leugnet aber das Übersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntnis und Bestimmtheit desselben und läßt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit, auch Unendlichem usf. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fort*schließt*, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.

sürdürülüşü genel olarak duyulurüstünü ya da en azından bunun bilgi ve belirliliğini yadsıyarak düşünceyi yalnızca soyutlama ve biçimsel evrensellik ve özdeşlik düzeyine sınırlar. — Bilimsel Görgücülükte her zaman işleyen temel aldanış özdek, kuvvet, ve bundan başka bir, çok, evrensellik, ve giderek sonsuz vb. gibi metafiziksel kategorileri sürekli kullanması, ve dahası böyle kategorilerin izinde daha öte *çıkarsamalara* ilerlemesi, böylelikle tasım biçimini kabul ederek uygulamasıdır; ve tüm bunlarda bilmediği şey metafiziği kapsadığı ve izlediği ve o kategorileri ve birleşmelerini bütünüyle eleştirel-olmayan ve bilinçsiz bir yolda kullandığı olgusudur.

Zusatz. Vom Empirismus erging der Zuruf: Laßt das Herumtreiben in leeren Abstraktionen, schaut auf eure Hände, erfaßt das *Hier* des Menschen und der Natur, genießt die Gegenwart, — und es ist nicht zu verkennen, daß hierin ein wesentlich berechtigtes Moment enthalten ist. Das *Hier*, die Gegenwart, das Diesseits sollte mit der leeren Jenseitigkeit, mit den Spinnengeweben und Nebelgestalten des abstrakten Verstandes vertauscht werden. Hiermit wird dann auch der in der alten Metaphysik vermißte feste Halt, d. h. die unendliche Bestimmung gewonnen. Der Verstand klaubt nur endliche Bestimmungen heraus; diese sind an sich haltlos und wankend, und das auf denselben errichtete Gebäude stürzt in sich zusammen. Eine unendliche Bestimmung zu finden, war überhaupt der Trieb der Vernunft; es war aber noch nicht an der Zeit, dieselbe im Denken zu finden. So faßte denn dieser Trieb die Gegenwart auf, das Hier, das Dieses, welches die unendliche Form an sich hat, wenn auch nicht in der wahrhaften Existenz dieser Form. Das Äußerliche ist *an sich* das Wahre, denn das Wahre ist wirklich und muß existieren. Die unendliche Bestimmtheit also, die die Vernunft sucht, ist in der Welt, wenngleich in sinnlich einzelner Gestalt, nicht in ihrer Wahrheit. — Näher ist nun die *Wahrnehmung* die Form, worin begriffen werden sollte, und dies ist der Mangel des Empirismus. Die Wahrnehmung als solche ist immer ein Einzelnes und Vorübergehendes; dabei bleibt jedoch das Erkennen nicht stehen, sondern dasselbe sucht in dem wahrgenommenen Einzelnen das Allgemeine und Bleibende auf, und dies ist der Fortgang von der bloßen Wahrnehmung zur Erfahrung. — Um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der *Analyse*. In der Wahrnehmung hat man ein mannigfach Konkretes, dessen

Ek. Görgücülükten şu çığlık geldi: Boş soyutlamalarda dönüp durmayı bırakın, gözlerinizi açın, insanın ve doğanın *'burası'nı* anlayın, 'şimdi'den yararlanın,— ve burada özsel olarak doğru bir kıpının kapsandığı yadsınamaz. *'Burası'nın*, 'şimdi'nin, 'bu-yan'ın bundan böyle boş 'öte-yan'ın, soyut anlağın puslu şekillerinin ve örümcek ağlarının yerini alması gerekliydi. Böylece eski metafizikte yitik olan o sağlam destek, e.d. sonsuz belirlenim kazanılmış oldu. Anlak yalnızca sonlu belirlenimleri seçip çıkarabilir; bunlar kendilerinde dayanıksız ve sallantılıdır, ve üzerlerine kurulan yapı kendi içine çöker. Usun itkisi her zaman sonsuz bir belirlenim bulmaktı; ama bunu düşüncede bulmanın zamanı henüz gelmemişti. Böylece bu itki *'şimdi'ye*, *'burası'na*, *'bu'na* sarıldı — ki hiç kuşkusuz kendilerinde sonsuz biçimi taşırlar, gerçi bu biçimin gerçek varoluşu içinde olmasa da. Dışsal olan *kendinde* Gerçek olandır, çünkü Gerçek olan edimseldir ve varolmalıdır. Usun aradığı sonsuz belirlilik öyleyse Evrendedir, ama gene de duyusal ve tekil şekli içindedir, Gerçekliği içinde değil. — Daha yakından alındığında, içinde kavramanın yer alması gereken biçim *algıdır*; ve bu ise Görgücülüğün eksikliğini oluşturur. Genel olarak duyusal algı her zaman tekil ve geçici olandır; hiç kuşkusuz bilme etkinliği onda durup kalmaz, tersine algılanan tekil kendilikte evrensel ve kalıcı olanı arar, ve bu yalın algı ediminden deneyime bir ilerleyiştir. — Deneyimler oluşturabilmek için Görgücülük başlıca *Analiz* biçiminden yararlanır. Algının saptadığı nesne çok yanlı somut birşeydir ki, belirlenimlerinin tıpkı zarları soyulan bir soğan gibi tek tek ayrılmaları gerekir. Bu ayrıştırmadan anlaşılacak olan

şey öyleyse kaynaşmış belirlenimlerin çözülmesi, ayrılması ve bu sürece öznel ayırma etkinliğinden başka hiçbir şeyin eklenmemesidir. Analiz gene de belli bir ölçüde algının dolaysızlığından düşünceye bir yükseliştir, çünkü çözümlenen nesnenin kendi içinde birleşmiş olarak kapsadığı belirlenimler birbirlerinden ayrılmakla evrensellik biçimini kazanırlar. Görgücülük nesneleri çözümlerken onları oldukları gibi bıraktığı sanısında yanılır, çünkü gerçekte somut olanı soyut olana dönüştürür. Böylelikle aynı zamanda dirimli olan öldürülür, çünkü yalnızca somut olan, 'bir' olan dirimlidir. Hiç kuşkusuz, amaç kavramak ise, o ayrılma olmalıdır, ve Tinin kendisi kendi içinde bir ayrılmadır. Ama bu işin salt *bir* yanıdır, ve ana sorun ayrılanların birleşmesinde yatar. Analiz ayırma duruş noktasından ileriye gidemediği zaman, şairin şu sözleri doğrudur:

> Derler ki Doğanın laboratuarıdır Kimya,
> Alay eder kendisi ile ve bilmez niye.
> Parçalar elinde olsa da,
> Ne yazık ki eksiktir tinsel bağ.[1]

Analiz somut olandan başlar ve bu gereç ona eski Metafiziğin soyut düşüncesi karşısında üstünlük kazandırır. Ayrımları saptar, ve bu çok önemlidir; ama bu ayrımların kendileri yine yalnızca soyut belirlenimler, e.d. *düşüncelerdir*. Dahası, bu düşünceler şimdi kendilerinde oldukları gibi nesneleri temsil ettiği için, karşımıza yine eski Metafiziğin varsayımı çıkar: Şeylerde gerçek olan düşüncede yatar.

Görgücülüğün bakış açısını içerik açısından eski Metafiziğin içeriği ile karşılaştırırsak, daha önce gördüğümüz gibi, bu ikincisi içeriği olarak o evrensel Us-nesnelerini alıyordu — Tanrı, Ruh ve genel olarak Evren; bu içerik tasarımdan alınıyor ve felsefenin işi bu içeriği düşünce biçimine indirgemekten oluşuyordu. Skolastik felsefe için de durum böyle idi; bu felsefe için Hıristiyan Kilisenin inakları varsayılan içeriği oluşturuyordu ve amaç bunların düşünce yoluyla daha öte belirlenmesi ve dizgeselleştirilmesi idi. — Görgücülüğün varsaydığı içerik ise bütünüyle başka bir türdendir. Bu Doğanın duyulur içeriği ve sonlu Tinin içeriğidir. Böylece burada gereç sonlu iken, eski Metafiziğin gereci ise sonsuz idi, gerçi anlağın sonlu biçimleri yoluyla o da sonlulaştırılıyor olsa da. Görgücülükte de bu aynı sonluluk biçimini bulurız, ama burada bundan başka içerik de sonludur. Böylece yöntemler her iki felsefe yolunda da belli bir düzeye dek

Bestimmungen auseinandergelegt werden sollen wie eine Zwiebel, deren Haute man ablöst. Diese Zergliederung hat also den Sinn, daß man die zusammengewachsenen Bestimmungen auflost, zerlegt und nichts hinzutut als die subjektive Tätigkeit des Zerlegens. Die Analyse ist jedoch der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zum Gedanken, insofern die Bestimmungen, welche der analysierte Gegenstand in sich vereinigt enthält, dadurch, daß sie getrennt werden, die Form der Allgemeinheit erhalten. Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysiert, befindet sich im Irrtum, wenn er meint, er lasse dieselben, wie sie sind, da er doch in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt. Hierdurch geschieht es zugleich, daß das Lebendige getötet wird, denn lebendig ist nur das Konkrete. Eine, Gleichwohl muß jene Scheidung geschehen, um zu begreifen, und der Geist selbst ist die Scheidung in sich. Dies ist jedoch nur die *eine* Seite, und die Hauptsache besteht in der Vereinigung des Geschiedenen. Indem die Analyse auf dem Standpunkt der Scheidung stehenbleibt, so gilt von derselben jenes Wort des Dichters:

> Encheiresin naturae nennts die Chemie,
> Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.
> Hat die Teile in ihrer Hand,
> Fehlt leider nur das geistige Band.

Die Analyse geht vom Konkreten aus und hat in diesem Material viel vor dem abstrakten Denken der alten Metaphysik voraus. Dieselbe setzt die Unterschiede fest, und dies ist von großer Wichtigkeit; diese Unterschiede sind dann aber selbst nur wieder abstrakte Bestimmungen, d. h. *Gedanken*. Indem nun diese Gedanken als dasjenige gelten, was die Gegenstände an sich sind, so ist dies wieder die Voraussetzung der alten Metaphysik, daß nämlich im Denken das Wahrhafte der Dinge liege.

Vergleichen wir jetzt weiter den Standpunkt des Empirismus mit dem der alten Metaphysik rücksichtlich des Inhalts, so hatte, wie wir früher gesehen haben, die letztere zu ihrem Inhalt jene allgemeinen Vernunftgegenstände, Gott, die Seele und die Welt überhaupt; dieser Inhalt war aus der Vorstellung aufgenommen, und das Geschäft der Philosophie bestand darin, denselben auf die Form der Gedanken zurückzuführen. In ähnlicher Weise verhielt es sich mit der scholastischen Philosophie; für diese bildeten die Dogmen der christlichen Kirche den vorausgesetzten Inhalt, um dessen nähere Bestimmung und Systematisierung durch das Denken es zu tun war. — Von ganz anderer Art ist der vorausgesetzte Inhalt des Empirismus. Dies ist der sinnliche Inhalt der Natur und der Inhalt des endlichen Geistes. Hier hat man also endlichen Stoff vor sich, und in der alten Metaphysik den unendlichen. Dieser unendliche Inhalt wurde dann durch die endliche Form des Verstandes verendlicht. Beim Empirismus haben wir dieselbe Endlichkeit der Form, und außerdem ist auch noch der Inhalt endlich. Die Methode ist übrigens insofern bei beiden Weisen des Philosophierens dieselbe, als bei bei-

[1] [*Faust*, 1. Teil, Studierzimmer, V. 1940-41 ve 1938-39.]

den von Voraussetzungen als etwas Festem ausgegangen wird. Für den Empirismus ist überhaupt das Äußerliche das Wahre, und wenn dann auch ein Übersinnliches zugegeben wird, so soll doch eine Erkenntnis desselben nicht stattfinden können, sondern man sich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben. Dieser Grundsatz aber in seiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man später als *Materialismus* bezeichnet hat. Diesem Materialismus gilt die Materie als solche als das wahrhaft Objektive. Materie aber ist selbst schon ein Abstraktum, welches als solches nicht wahrzunehmen ist. Man kann deshalb sagen, es gibt keine Materie; denn wie sie existiert, ist sie immer ein Bestimmtes, Konkretes. Gleichwohl soll das Abstraktum der Materie die Grundlage für alles Sinnliche sein, — das Sinnliche überhaupt, die absolute Vereinzelung in sich und daher das Außereinanderseiende. Indem nun dies Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes ist und bleibt, so ist dies eine Lehre der Unfreiheit, denn die Freiheit besteht gerade darin, daß ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhänge von einem Inhalt, der ich selbst bin. Weiter sind auf diesem Standpunkt Vernunft und Unvernunft nur subjektiv, d. h. wir haben uns das Gegebene gefallen zu lassen, so wie es ist, und wir haben kein Recht danach zu fragen, ob und inwiefern dasselbe in sich vernünftig ist.

aynıdır, çünkü ikisinde de başlangıç noktaları sağlam ve durağan noktalar olarak görülen varsayımlardan oluşur. Görgücülük için genel olarak dışsal olan gerçek olandır; ve gerçi bir duyulurüstüne izin verilse de, gene de bunun bir bilgisi yer alamaz, ama yalnızca algının alanına ait olana sarılmak gerekir. Ama sonuna dek götürülünce bu daha sonraları *Özdekçilik* olarak adlandırılan görüşe varır. Bu Özdekçilik için özdek olarak özdek gerçekten nesnel olanın geçerliğini taşır. Ama özdeğin kendisi salt bir soyutlamadır, öyle ki böyle iken özdek olarak algılanamaz. Bu nedenle denebilir ki hiçbir özdek yoktur; çünkü varolduğu biçimiyle özdek her zaman belirli birşey, somut birşeydir. Bununla birlikte, özdek soyutlamasının duyulur herşey için temel olması gerekir, — genelde duyuluru, kendi içinde saltık tekilleşmeyi ve öyleyse birbiri-dışında-olmayı anlatmalıdır. Şimdi, bu duyulur kendilik Görgücülük için verili birşey olduğu ve böyle kaldığı için, bu bir özgürlüksüzlük öğretisidir, çünkü özgürlük sözcüğün tam anlamıyla karşımda hiçbir saltık *başkasının* olmamasından, tersine benim kendim olan bir içeriğe bağımlı olmamdan oluşur. Bundan başka, bu bakış açısından us ve us-dışı yalnızca özneldir, e.d. verili olanı olduğu gibi kabul etmemiz gerekir ve bunun kendi içinde ussal olup olmadığını ve ne ölçüde ussal olduğunu sorma hakkımız yoktur.

§ 39

Über dies Prinzip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was *Erfahrung* genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Tatsachen zu unterscheiden ist, sich *zwei Elemente* finden, — das eine der für sich vereinzelte, unendlich *mannigfaltige Stoff*, das andere die *Form*, die Bestimmungen der *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*. Die Empirie zeigt wohl viele, etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz anderes ist noch die *Allgemeinheit* als die große Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von *aufeinanderfolgenden* Veränderungen oder von *nebeneinanderliegenden* Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang *der Notwendigkeit*. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Notwendigkeit als etwas *Unberechtigtes*, als eine subjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen

§ 39

Bu ilke üzerine ilkin doğru bir düşünce ile *deneyim* denilen ve tekil olguların salt tekil algısından ayırdedilen şeyde iki öğenin bulunduğu kabul edildi, — biri kendi için tekilleşmiş sonsuz *çokluktaki özdek*, ikincisi *biçim*, e.d. *evrensellik* ve *zorunluk* belirlenimleri. Deneyim pek çok, belki de sayılamayacak denli çok benzer algı sunar; ama *evrensellik* gene de büyük bir çokluktan bütünüyle başka birşeydir. Benzer olarak, deneyim hiç kuşkusuz *birbirini izleyen* başkalaşımların ya da *yanyana yatan* nesnelerin algılarını da sunar; ama bir *zorunluk* bağlantısı vermez. Eğer bu durumda algının Gerçeklik olarak geçerli olanın temeli kalması gerekirse, o zaman evrensellik ve zorunluk *aklanmamış* olarak, öznel bir olumsallık ya da salt bir alışkanlık olarak görünecektir ki içeriği şöyle ya da böyle oluşmuş olabilir. Buradan çıkan önemli bir sonuç bu görgül yöntemde

tüzel ve törel belirlenim ve yasalar gibi dinin içeriğinin de olumsal şeyler olarak görünmesi ve bunların nesnellik ve iç gerçekliklerinden vaz geçilmesidir.

Hume'un kuşkuculuğu — ki yukarıda söylenenler başlıca onunla ilgilidir — *Yunan Kuşkuculuğundan* açıkça ayırdedilmelidir. Onun kuşkuculuğu görgül olanın, duygunun ve sezginin *gerçekliğini* temel olarak aldı ve duyusal algı yoluyla aklanmış olmamaları zemininde evrensel belirlenim ve yasalara karşı çıktı. Eski kuşkuculuk duyguyu, sezgiyi Gerçekliğin ilkesi yapmaktan öylesine uzaktı ki, tersine özellikle kendini duyulur olana karşı çeviriyordu. (Eskisi ile karşılaştırma içinde modern kuşkuculuk üzerine bkz. Schelling ve Hegel tarafından *Kritische Journal der Philosophie*, 1802, I. Bd., 2. St.[1])

sein kann. Eine wichtige Konsequenz hiervon ist, daß in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze sowie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist.

Der *Humesche* Skeptizismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom *Griechischen Skeptizismus* sehr wohl zu unterscheiden. Der Humesche legt die *Wahrheit* des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zum Grunde und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skeptizismus war so weit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Prinzip der Wahrheit zu machen, daß er sich vielmehr zuallererst gegen das Sinnliche kehrte. (Über den modernen Skeptizismus in seiner Vergleichung mit dem alten, s. Sendlings und Hegels *Kritisches Journal der Philosophie*, 1802, 1. Bd., 2. St.6)

II. Eleştirel Felsefe

II. Kritische Philosophie

§ 40

Eleştirel Felsefe deneyimi *biricik* bilgi kaynağı olarak almada Görgücülük ile ortaktır, ama bu bilgileri gerçeklikler olarak değil, tersine salt görüngülerin bilgileri olarak geçerli sayar.

Eleştirel Felsefe başlangıcını deneyimin çözümlemesinde bulunan öğelerin, *duyusal gereçlerin* ve bunların *evrensel ilişkilerinin* ayrımı ile yapar. Bu noktada Eleştirel Felsefe Görgücülüğün yukarıda § 39'da değinilen yanı ile, e.d. algıda belirtik olarak yalnızca *tekil olan* ve yalnızca *olmuş olan* kapsanır biçimindeki gözlem ile anlaşırken, aynı zamanda deneyim denilen şeyde *evrensellik* ve *zorunluğun* da eşit ölçüde özsel belirlenimler olarak bulundukları *olgusu üzerinde diretir*. Çünkü bu öğe, genel olarak deneyimden gelmediği için, *düşüncenin*

§ 40

Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den *einzigen* Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt.

Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausgegangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des *sinnlichen Stoffes* und der *allgemeinen Beziehungen* desselben. Indem sich hiermit die im vorhergehenden § angeführte Reflexion verbindet, daß in der Wahrnehmung für sich nur *Einzelnes* und nur solches, *was geschehe*, enthalten sei, wird zugleich bei dem *Faktum beharrt*, daß die *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* als ebenso wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herstammt, so gehört es der

[1] [Hegel, "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten." :: "Kuşkuculuğun felsefe ile ilişkisi, çeşitli değişkilerinin betimlemesi ve yeninin eskisi ile karşılaştırması."]

Spontaneität des *Denkens* an oder ist a priori. — Die Denkbestimmungen oder *Verstandesbegriffe* machen die *Objektivität* der Erfahrungserkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt *Beziehungen*, und es formieren sich daher durch sie *synthetische* Urteile a priori (d. i. ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter).

Daß sich in der Erkenntnis die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit finden, dies Faktum stellt der Humesche Skeptizismus nicht in Abrede. Etwas anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der Kantischen Philosophie auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, daß sie nur eine andere *Erklärung* jenes Faktums aufgestellt habe.

§ 41

Die *kritische* Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik — übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen — gebrauchten *Verstandesbegriffe* zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den *Inhalt* und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von *Subjektivität* und *Objektivität* überhaupt. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vorherg. §) auf den Unterschied der Elemente *innerhalb* der Erfahrung. Die *Objektivität* heißt hier das Element von *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*, d. i. von den Denkbestimmungen selbst, — dem sogenannten *Aprioritschen*. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, daß in die *Subjektivität* das *Gesamte* der Erfahrung, d. h. jene beiden Elemente zusammen, fällt und derselben nichts gegenüber bleibt als das *Ding-an-sich*.

Die näheren *Formen* des *Aprioritschen*, d. i. des Denkens, und zwar desselben als der seiner Objektivität ungeachtet nur subjektiven Tätigkeit, ergeben sich auf folgende Weise, — einer Systematisierung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.

Zusatz 1. Es ist dadurch, daß die Bestimmungen der alten Metaphysik der Untersuchung unterworfen worden sind, ohne Zweifel ein sehr wichtiger Schritt geschehen. Das unbefangene Denken erging sich ohne Arg in

kendiliğindenliğine özgü ya da *a prioridir*. — Düşünce-belirlenimleri ya da *anlak-kavramları* deneyim bilgilerinin *nesnelliğini* oluşturur. Bunlar genel olarak *bağıntılar* kapsar, ve böylece *a priori sentetik* yargıları (e.d. karşıtların kökensel bağıntılarını) olanaklı kılar.

Bilgide evrensellik ve zorunluk belirlenimlerinin yer aldığını, bu olguyu Hume'un Kuşkuculuğu bile yadsımaz. Ama yine bu Kant'ın felsefesinde bile yalnızca varsayımsal bir olgudan başka birşey değildir; bilimdeki sıradan bir anlatımla konuşursak, Kant bu olgunun salt bir başka *açıklamasını* sunmuştur.

§ 41

Eleştirel Felsefe ilkin Metafizikte — bunun dışında ayrıca başka bilimlerde ve sıradan tasarımsal düşünmede de — kullanılan *anlak-kavramlarının* değerini sınamaya geçer. Bu eleştiri gene de bu düşünce-belirlenimlerinin *içeriklerine* ve birbirlerine karşı belirli ilişkilerinin kendilerine yönelmez, ama onları genel olarak *öznellik* ve *nesnellik* karşıtlığı açısından irdeler. Bu karşıtlık, burada alındığı biçimiyle, deneyimin *içerisindeki* öğelerin ayrımı ile ilgilidir (bkz. önceki §). *Nesnellik* burada *evrensellik* ve *zorunluk* öğesi, e.d. düşünce-belirlenimlerinin kendileri demektir — *a priori* denilen yan. Ama Eleştirel Felsefe karşıtlığı öyle bir yolda genişletir ki, *öznellik* deneyimin *toplamını*, e.d. birarada o iki öğeyi içine alır ve karşısında *Kendindeşeyden* başka hiçbirşey kalmaz.

A priori öğenin, e.d. düşüncenin, ama hiç kuşkusuz nesnelliğine bakılmaksızın salt öznel etkinlik olarak görülen düşüncenin daha yakın *biçimleri* kendilerini aşağıdaki yolda sunar, — bir dizgeselleştirme ki, aslında yalnızca ruhbilimsel-tarihsel temellere dayanır.

Ek 1. Eski Metafiziğin belirlenimlerinin yoklanması ile hiç kuşkusuz çok önemli bir adım atılmıştır. Saf düşünce hiçbir kötülük görmeksizin kendini kendilerini doğrudan doğruya ve kendiliklerinden sunan

belirlenimlere bırakıyordu. Bu arada bu belirlenimlerin kendi başlarına ne denli değer ve geçerlilik taşıdıkları üzerine düşünülmüyordu. Daha önce de belirtildiği gibi, özgür düşünce hiçbir varsayım taşımayan düşüncedir. Eski Metafiziğin düşüncesi bu nedenle özgür bir düşünce değildi, çünkü belirlenimlerini doğrudan doğruya verili şeyler olarak, *a priori* geçerli olgular olarak alıyordu ki, üzerine-düşünmenin kendisi tarafından sınanmış değillerdi. Buna karşı, Eleştirel Felsefe düşünce biçimlerinin Gerçeğin bilgisini sağlamaya genel olarak ne ölçüde yetenekli olduğunu araşurmayı kendine görev bildi. Daha açık bir deyişle, bilmeden önce bilme-yetisini yoklaması gerekliydi. Burada hiç kuşkusuz doğru birşey yatar: Düşünmenin biçimleri bile bilmenin nesnesi yapılmalıdır; ama yanlış-anlama hemen içeri süzülür — bilmeden önce bilmek, ya da yüzmeyi öğrenmeden önce suya girmeyi istememek. Hiç kuşkusuz düşünce biçimlerinin yoklanmaksızın kullanılmaması gerekir; ama bu yoklamanın kendisi daha şimdiden bir bilgidir. Öyleyse, düşünce-biçimlerinin etkinlikleri ve eleştirileri onları bilme sürecinde birleştirilmelidir. Düşünce-biçimleri kendilerinde ve kendileri için irdelenmelidir; nesnedirler ve nesnenin kendisinin etkinliğidirler; kendilerini kendileri yoklamalıdırlar, — sınırlarını kendi kendilerinde belirlemeli ve eksikliklerini göstermelidirler. Bu düşüncenin bundan böyle *Diyalektik* adı altında özel olarak irdelenecek olan etkinliğidir ve burada şimdilik düşünce-belirlenimleri üzerine dışarıdan getirilen birşey olarak değil, tersine onların kendilerine özünlü olarak irdeleneceğini belirtmek yeterlidir.

Kant Felsefesinde ele alınan ilk nokta öyleyse düşüncenin bilmeye ne ölçüde yetenekli olduğu konusunda kendini yoklaması gerektiğidir. Günümüzde Kant Felsefesinin ötesine geçilmiştir, ve herkes daha ötede olmayı ister. Gene de, ötede olmanın iki yolu vardır — biri ileriye ve biri geriye doğru. Gün ışığında görüldüklerinde, felsefi çalışmalarımızın pek çoğu eski Metafiziğin işlemlerinin yinelenmelerinden başka birşey değildir — herkesin kendi kafasına göre belirlenen bir çizgide eleştirel-olmayan bir düşünce akışı.

Ek 2. Kant'ın düşünce-belirlenimlerini yoklaması özünde bunların kendilerinde ve kendileri için değil ama yalnızca *nesnel* mi yoksa *öznel* mi oldukları açısından irdeleniyor olması gibi bir eksiklik taşır. Dilin gündelik yaşamdaki kullanımında '*nesnel*'ile dışımızda bulunan ve bize algı yoluyla dışarıdan ulaşan birşey anlaşılır. Kant düşünce-belirlenimlerinin (örneğin neden ve etki) burada değinilen anlamda nesnellik taşıdıklarını, ya da, başka bir deyişle, algıda verildiklerini yadsıdı, tersine onları düşüncemizin kendisine

jenen Bestimmungen, die sich geradezu und von selbst machten. Es wurde dabei nicht darauf gedacht, inwiefern diese Bestimmungen für sich Wert und Gültigkeit hätten. Früher ist bereits bemerkt worden, das freie Denken sei ein solches, welches keine Voraussetzungen habe. Das Denken der alten Metaphysik war deshalb kein freies, weil dasselbe seine Bestimmungen ohne weiteres als ein Voraussetzendes, als ein Apriori gelten ließ, welches die Reflexion nicht selbst geprüft hatte. Die kritische Philosophie machte es sich dagegen zur Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen. Näher sollte nun das Erkenntnisvermögen vor dem Erkennen untersucht werden. Hierin liegt nun allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens selbst zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen; allein es schleicht sich auch bald das Mißverständnis ein, vor dem Erkennen schon erkennen oder nicht eher ins Wasser gehen zu wollen, bevor man schwimmen gelernt hat. Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dies Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein. Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden: sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. Dies ist dann diejenige Tätigkeit des Denkens, welche demnächst als *Dialektik* in besondere Betrachtung gezogen werden wird und von welcher hier nur vorläufig zu bemerken ist, daß dieselbe nicht als von außen an die Denkbestimmungen gebracht, sondern vielmehr als denselben selbst innewohnend zu betrachten ist.

Das nächste in der Kantischen Philosophie ist also dies, daß das Denken selbst sich untersuchen soll, inwiefern es zu erkennen fähig sei. Heutigentags ist man nun über die Kantische Philosophie hinausgekommen, und ein jeder will weiter sein. Weitersein ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts- und ein Rückwärts-Weiter. Viele unserer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nichts anderes als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben jedem gegeben ist.

Zusatz 2. Kants Untersuchung der Denkbestimmungen leidet wesentlich an dem Mangel, daß dieselben nicht an und für sich, sondern nur unterdem Gesichtspunkt betrachtet werden, ob sie *subjektiv* oder *objektiv* seien. Unter dem *Objektiven* versteht man im Sprachgebrauch des gemeinen Lebens das außer uns Vorhandene und durch die Wahrnehmung von außen an uns Gelangende. Kant stellte nun von den Denkbestimmungen (wie z. B. Ursache und Wirkung) in Abrede, daß denselben Objektivität in dem hier erwähnten Sinn zukomme, d. h.

daß dieselben in der Wahrnehmung gegeben seien, und betrachtete dieselben dagegen als unserem Denken selbst oder der Spontaneität des Denkens angehörig und in *diesem* Sinn als subjektiv. Nun aber nennt Kant gleichwohl das Gedachte, und näher das Allgemeine und Notwendige, das Objektive, und das nur Empfundene das Subjektive. Der vorher erwähnte Sprachgebrauch erscheint hiermit als auf den Kopf gestellt, und man hat Kant deshalb den Vorwurf der Sprachverwirrung gemacht; jedoch mit großem Unrecht. Es verhält sich damit näher folgendermaßen. Dem gemeinen Bewußtsein erscheint das demselben Gegenüberstehende, sinnlich Wahrnehmbare (z. B. dieses Tier, dieser Stern usw.) als das für sich Bestehende, Selbständige, und die Gedanken gelten demselben dagegen als das Unselbständige und von einem Anderen Abhängige. Nun aber ist in der Tat das sinnlich Wahrnehmbare das eigentlich Unselbständige und Sekundäre, und die Gedanken sind dagegen das wahrhaft Selbständige und Primitive. In diesem Sinn hat Kant das Gedankenmäßige (das Allgemeine und Notwendige) das *Objektive* genannt, und zwar mit vollem Recht. Andererseits ist das sinnlich Wahrnehmbare insofern allerdings das *Subjektive*, als dasselbe seinen Halt nicht in sich selbst hat und ebenso flüchtig und vorübergehend ist, als dem Gedanken der Charakter der Dauer und des inneren Bestandes zukommt. Die hier erwähnte und durch Kant geltend gemachte Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Objektiven und Subjektiven finden wir denn auch heutzutage im Sprachgebrauch des höher gebildeten Bewußtseins; so wird z. B. von der Beurteilung eines Kunstwerkes gefordert, daß dieselbe objektiv und nicht subjektiv sein soll, und darunter wird dann verstanden, daß dieselbe nicht von zufälliger, partikulärer Empfindung und Stimmung des Augenblicks ausgehen, sondern die allgemeinen und im Wesen der Kunst begründeten Gesichtspunkte ins Auge fassen soll. In demselben Sinne wird bei einer wissenschaftlichen Beschäftigung zwischen einem objektiven und einem subjektiven Interesse unterschieden werden können.

Ferner ist nun aber auch die Kantische Objektivität des Denkens insofern selbst nur wieder subjektiv, als nach Kant die Gedanken, obschon allgemeine und notwendige Bestimmungen, doch *nur unsere* Gedanken und von dem, was das Ding *an sich* ist, durch eine unübersteigbare Kluft unterschieden sind. Dagegen ist die wahre Objektivität des Denkens diese, daß die Gedanken nicht bloß unsere Gedanken, sondern zugleich das *Ansich* der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind. — *Objektiv* und *subjektiv* sind bequeme Ausdrücke, deren man sich mit Geläufigkeit bedient und bei deren Gebrauch gleichwohl sehr leicht Verwirrung entsteht. Nach der bisherigen Erörterung hat die Objektivität eine dreifache Bedeutung. *Zunächst* die Bedeutung des äußerlich Vorhandenen, im Unterschied vom *nur* Subjektiven, Gemeinten, Ertümmten usf.; *zweitens* die von Kant festgestellte Bedeutung des Allgemeinen und Notwendigen im Unterschied von dem unserer Empfindung

ya da düşüncenin kendiliğindenliğine ait olarak ve *bu* anlamda öznel olarak gördü. Ama gene de Kant düşünüleni, ve daha açık olarak evrensel ve zorunlu olanı nesnel, ve duyumsananı ise öznel olarak adlandırır. Yukarıda değinilen dil kullanımı böylece kafası üzerinde duruyor gibi görünür, ve bu nedenle Kant dil karışıklığı yaratmakla suçlanmışur — ama büyük bir haksızlıkla. Bu nedenle durumu daha yakından irdelemeliyiz. Sıradan bilince karşısında duran ve duyusal olarak algılanabilir olan şeyler (örneğin bu hayvan, bu yıldız vb.) kendileri için kalıcı ve bağımsız şeyler olarak, ve buna karşı düşünceler ise bağımsızlıktan yoksun ve başka birşeye bağımlı olarak görünür. Ama gerçekte duyusal olarak algılanabilir olanlar sözcüğün tam anlamıyla bağımsızlıktan yoksun ve ikincil iken, buna karşı düşünceler gerçekten bağımsız ve birincildir. Bu anlamda Kant 'düşünce-gibi' olana (evrensel ve zorunlu olana) *nesnel* dedi, ve hiç kuşkusuz bütünüyle haklı olarak. Öte yandan, duyusal olarak algılanabilir olan hiç kuşkusuz *özneldir*, çünkü desteğini kendi içinde taşımaz, ve düşünceye süreklilik ve iç kalıcılık karakteri düşerken o ise o denli kaçıcı ve geçicidir. Öznel ve nesnel arasındaki ayrımın burada değinilen ve Kant tarafından saptanan belirlenimini günümüzün eğitimli bilincinin kullandığı dilde de buluruz; böylece, örneğin bir sanat çalışmasının değerlendirmesinden öznel değil ama nesnel olması istenir ve bununla bu değerlendirmenin o anın olumsal, tikel duyum ve duygularından kaynaklanmaması, ama evrensel olan ve sanatın özünde yatan bakış açısını göz önüne alması gerektiği anlaşılır. Aynı anlamda, bilimsel bir uğraş durumunda bir yanda nesnel ve öte yanda öznel ilgileri ayırdetmek olanaklıdır.

Ama, tüm bunların ötesinde, düşüncenin Kantçı anlamda nesnelliği de yine yalnızca özneldir, çünkü Kant'a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da *yalnızca bizim* düşüncelerimizdirler ve *kendinde* şey olandan aşılamaz bir uçurum ile ayrılmışlardır. Buna karşı, düşüncenin gerçek nesnelliği yalnızca bizim düşüncemiz olmamasında, ama aynı zamanda şeylerin ve nesnel olan herşeyin *'kendinde'si* de olmasında yatar.— *Nesnel* ve *öznel* terimleri kendilerini dirençsizce sunan kullanışlı anlatımlardır, ama kullanılışlarında karışıklığa düşmek de eşit ölçüde kolaydır. Bu noktaya dek süren tartışmada nesnellik üç yanlı bir anlam gösterir. *Birincisi*, dışsal olarak bulunan birşey anlamında —, *salt* öznel, sanısal, düşsel vb. olandan ayrı olarak; *ikincisi*, evrensel ve zorunlu olanın Kant tarafından saptanan anlamında —, duyumumuza ait olumsal,

tikel ve öznelden ayrı olarak; ve *üçüncüsü*, var olanın düşünülen 'kendinde'si anlamında—, ki az önce değinilen ve salt bizim tarafımızdan düşünülenden ve böylece henüz olgunun kendisinden, ya da *kendinde*ayrı olandan, ayrı olarak.

§ 42

(*a*) *Kuramsal Yeti*, genel olarak bilme.

Eleştirel Felsefe anlak-kavramlarının belirli *zemini* olarak *Benin* düşüncedeki *kökensel özdeşliğini* (özbilincin aşkınsal birliği) gösterir. Duygu ve sezgi yoluyla verilen tasarımlar *içeriklerine* göre birer *çokludurlar;* ve yine, biçimleri yoluyla, duyarlığa özgü *bir-biri-dışındalık* yoluyla da birer çokludurlar, çünkü duyarlığın iki biçiminin — uzay ve zaman — altında dururlar, ve bu biçimler sezgi biçimleri (evrenseller) olarak kendileri *a prioridir*. Bu duyum ve sezgi çoklusu Ben tarafından kendisi ile bağıntılanır ve kendi içinde *tek bir* bilinç olarak birleştirilirken (arı tamalgı), böylelikle özdeşlik içine, kökensel bir bireşim içine getirilir. Bu ilişkinin belirli kipleri arı anlak-kavramlarıdır, — *Kategoriler.*

Bilindiği gibi Kant Felsefesi kategorileri *bulmada* kendini sıkıntıya sokmadı. *Ben,* özbilincin birliği, bütünüyle soyut ve baştan sona belirsizdir; öyleyse Benin *belirlenimlerine,* kategorilere nasıl gidilecektir? Hoş bir raslantı ile, sıradan mantıkta *değişik yargı türleri* daha şimdiden görgül bir yolda verili olarak bulunur. Ama yargı belirli bir nesne üzerine *düşünmedir.* Önceden hazır olarak sıralanmış değişik yargı türleri öyleyse değişik *düşünce belirlenimlerini* sağlar. — Fichte felsefesinin düşünce-belirlenimlerini *zorunlukları* içinde gösterme ve onları özsel olarak *çıkarsama* gereksinimini anımsatmış olma gibi büyük bir değeri vardır. — Bu felsefenin yöntem ile, Mantık ile ilgilenmiş olması gerekirdi; en azından beklenebilirdi ki, genelde düşünce-belirlenimlerinin ya da olağan mantıksal gerecin, Kavram, Yargı ve Tasım *türlerinin* bundan

angehörigen Zufälligen, Partikulären und Subjektiven, und *drittens* die vorher zuletzt erwähnte Bedeutung des gedachten Ansich, dessen, was da ist, im Unterschied von dem nur durch uns Gedachten und somit noch von der Sache selbst oder *an sich* Unterschiedenen.

§ 42

a) *Das theoretische Vermögen*, die Erkenntnis als solche.

Als den bestimmten *Grund* der Verstandesbegriffe gibt diese Philosophie die *ursprüngliche Identität* des *Ich* im Denken (transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem *Inhalte* nach ein *Mannigfaltiges*, und ebensosehr durch ihre Form, durch das *Außereinander* der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens selbst a priori sind. Dieses Mannigfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in *einem* Bewußtsein vereinigt (reine Apperzeption), wird hiermit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die *Kategorien.*

Bekanntlich hat es die Kantische Philosophie sich mit der *Auffindung* der Kategorien sehr bequem gemacht. *Ich*, die Einheit des Selbstbewußtseins, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt; wie ist also zu den *Bestimmungen* des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die *verschiedenen Arten des Urteils* bereits empirisch angegeben vor. Urteilen aber ist *Denken* eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urteilsweisen liefern also die verschiedenen *Bestimmungen des Denkens.* — Der *Fichteschen* Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, daß die *Denkbestimmungen* in ihrer *Notwendigkeit* aufzuzeigen, daß sie wesentlich *abzuleiten* seien. — Diese Philosophie hätte auf die Methode, die Logik abzuhandeln, doch wenigstens die Wirkung gehabt haben sollen, daß die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die

Arten der Begriffe, der Urteile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so bloß empirisch aufgefaßt, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muß, daß *Beweise* gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigentümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein.

böyle yalnızca gözlemden alınmaması ve böylece salt görgül olarak anlaşılmaması, ama düşüncenin kendisinden türetilmesi gerektiği gibi bir sonucu göstermiş olması gerekirdi. Eğer düşünce herhangi birşeyi tanıtlama yeteneğinde olacaksa, eğer Mantık *tanıtlamanın* verilmesini istemeli ise, ve eğer tanıtlamayı öğretecekse, o zaman her şeyden önce kendine özgü içeriğini tanıtlayabilme ve onun zorunluğunu anlayabilme yeteneğinde olmalıdır.

Zusatz 1. Kants Behauptung also ist, daß die Denkbestimmungen ihre Quelle im Ich haben und daß demnach ich die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit gibt. — Betrachten wir, was wir zunächst vor uns haben, so ist es überhaupt ein Mannigfaltiges; die Kategorien sind dann Einfachheiten, auf welche dieses Mannigfaltige sich bezieht. Das Sinnliche dagegen ist das Außereinander, das Außersichseiende; dies ist die eigentliche Grundbestimmung desselben. So hat z. B. »Jetzt« nur Sein in Beziehung auf ein Vorher und ein Nachher. Ebenso ist das Rot nur vorhanden, insofern demselben Gelb und Blau entgegensteht. Dies Andere aber ist außer dem Sinnlichen, und dieses ist nur, insofern es das Andere nicht ist, und nur, insofern das Andere ist. — Gerade umgekehrt wie mit dem außereinander und außer sich seienden Sinnlichen verhält es sich mit dem Denken oder dem Ich. Dieses ist das ursprünglich Identische, mit sich Einige und schlechthin bei sich Seiende. Sage ich »Ich«, so ist dies die abstrakte Beziehung auf sich selbst, und was in diese Einheit gesetzt wird, das wird von derselben infiziert und in sie verwandelt. Ich ist somit gleichsam der Schmelztiegel und das Feuer, wodurch die gleichgültige Mannigfaltigkeit verzehrt und auf Einheit reduziert wird. Dies ist es dann, was Kant *reine Apperzeption* nennt, zum Unterschied von der gewöhnlichen Apperzeption, welche das Mannigfaltige als solches in sich aufnimmt, wohingegen die reine Apperzeption als die Tätigkeit des Verneinigens zu betrachten ist. — Hiermit ist nun allerdings die Natur alles Bewußtseins richtig ausgesprochen. Das Streben der Menschen geht überhaupt dahin, die Welt zu erkennen, sie sich anzueignen und zu unterwerfen, und zu dem Ende muß die Realität der Welt gleichsam zerquetscht, d. h. idealisiert werden. Zugleich ist dann aber zu bemerken, daß es nicht die subjektive Tätigkeit des Selbstbewußtseins ist, welche die absolute Einheit in die Mannigfaltigkeit hineinbringt. Diese Identität ist vielmehr das Absolute, das Wahrhafte selbst. Es ist dann gleichsam die Güte des Absoluten, die Einzelheiten zu ihrem Selbstgenuß zu entlassen, und dieses selbst treibt sie in die absolute Einheit zurück.

Ek 1. Kant'ın öne sürdüğü şey öyleyse düşünme-belirlenimlerinin kaynaklarını Bende taşıdıkları ve buna göre evrensellik ve zorunluk belirlenimlerini Benin verdiğidir. — Eğer ilk olarak önümüzdeki herhangi birşeyi irdelersek, görürüz ki bu genel olarak çok yanlı birşey, bir çokludur; ve kategoriler ise bu çoklunun bağınılı olduğu yalınlıklardır. Öte yandan duyulur olan 'birbiri-dışındalığı,' 'kendi-dışında-olma'yı anlatır; duyulurun asıl temel-belirlenimi budur. Böylece örneğin 'şimdi' yalnızca bir 'önce' ve bir 'sonra' ile bağıntı içinde varlık taşır. Benzer olarak kırmızı ancak sarı ve mavi onun karşısında durdukları sürece vardır. Bu 'başkası' ise duyulur olanın dışıdır, ve duyulur olan ancak 'başkası' değilse ve ancak 'başkası' varsa vardır. — Düşünme ya da Ben birbiri-dışındalık ve kendi-dışındalık ile karakterize edilen duyulurun karşısında tam tersi olan bir yolda davranır. Ben kökensel olarak özdeş, kendi ile bir ve saltık olarak kendisinde varolan birşeydir. 'Ben' dediğim zaman bu sözcük kendi ile soyut bağınıyı anlatır, ve bu birlik içine koyulan herşey ondan etkilenerek ona dönüştürülür. Böylece Ben bir bakıma ilgisiz çokluğu tüketen ve birliğe indirgeyen pota ve ateştir. Bu Kant'ın *arı tamalgı* dediği şeydir ve sıradan tamalgıdan ayrılır; bu sonuncusu genel olarak çokluyu içine alırken, buna karşı arı tamalgı ise 'benimkileştirme' etkinliği olarak görülür. — Hiç kuşkusuz bu yolla gene de tüm bilincin doğası doğru olarak bildirilmiş olur. Tüm insan çabaları genel olarak Dünyayı anlamaya, onu kendinin edinmeye ve ona boyun eğdirmeye yöneliktir, ve bu erek için Dünyanın olgusallığı bir bakıma ezilip parçalanmalı, e.d. idealleştirilmelidir. Ama aynı zamanda belirtmek gerek ki çoğulluk durumuna saltık birliği getiren şey özbilincin öznel etkinliği değildir. Tersine, bu özdeşlik Saltıktır, Gerçek olanın kendisidir. Öyleyse, bir bakıma Saltığın iyiliğidir ki bireysellikleri öz-hazlarını yaşamaya bırakır, ve Saltığın kendisi onları geriye saltık birliğe iter.

Ek 2. Böyle *'özbilincin aşkınsal birliği'* gibi anlatımlar çok güç oldukları izlenimini yaratırlar, sanki arkalarında bir canavar gizliymiş gibi; oysa sorun çok daha yalındır. Kant'ın *aşkınsal* sözcüğünden ne anladığı bunun *aşkın* terimi ile ayrımından çıkar. Aşkın, genel olarak, anlak belirliliğinin ötesine geçendir, ve bu anlamda ilk kez matematikte ortaya çıkar. Böylece örneğin geometride denir ki dairenin çevresi sonsuz çokluktaki sonsuz ölçüde küçük doğru çizgiden oluşuyor olarak tasarımlanmalıdır. Burada öyleyse anlak düzeyinde salık olarak ayrı görülen belirlenimler (doğru ve eğri) kesinlikle özdeş olarak koyulur. Böyle bir başka aşkın kendilik de kendi ile özdeş ve kendi içinde sonsuz özbilinçtir — sonlu gereç yoluyla belirlenen sıradan bilinçten ayrı olarak. Ama Kant özbilincin bu birliğini yalnızca *aşkınsal* olarak belirtti ve bununla o birliğin salt öznel olduğunu ve kendilerinde oldukları gibi nesneler için geçerli olmadığını anladı.

Ek 3. Kategorileri salt *bize* ait olarak (öznel olarak) görmek doğal bilince oldukça tuhaf geliyor olmalıdır; ve hiç kuşkusuz burada çarpık birşey vardır. Ama kategorilerin dolaysız duyumda kapsanmadığı da o denli doğrudur. Örneğin bir parça şekeri alalım; serttir, aktır, tatlıdır vb. Şimdi, tüm bu özelliklerin *tek bir* nesnede birleştiğini, ve bu *birliğin* duyumda olmadığını söyleriz. Yine, iki olayı birbirine karşı neden ve etki ilişkisinde duruyor olarak düşündüğümüz zaman da ayrı şey olur; burada algılanan şey zaman içinde birbirini izleyen tek tek iki olaydır. Ama birinin neden ve ötekinin etki olduğu (aralarındaki nedensel bağ) algılanamaz, tersine salt düşüncemiz için bulunur. Gene de, gerçi kategoriler (örneğin birlik, neden ve etki vb.) genel olarak düşünceye ait olsalar da, bundan bu nedenle kategorilerin yalnızca bizim oldukları ve eşit ölçüde nesnelerin kendilerinin belirlenimleri de olmadıkları sonucu çıkmaz. Oysa Kant'ın görüşünde kategorilerin yalnızca bize ait olmaları gerekir, ve Benin (bilen özne) bilginin *biçimini* olduğu gibi *gerecini* de sağlıyor olması ölçüsünde — birinciyi *düşünen* özne ve ikinciyi *duyumsayan* özne olarak — Kant'ın felsefesi *öznel İdealizmdir.* — Bu öznel idealizmin içeriği üzerine gerçekte tek bir sözcük bile harcamaya değmez. Belki de ilk bakışta sanılabilir ki birlikleri özneye taşındığı için nesneler olgusallıktan yoksun kalacaktır. Ama yalnızca *varlıkları* olması olgusundan ne nesneler ve ne de biz birşey kazanırız. Herşey gelip *içeriğe,* bunun *gerçek* bir içerik olup olmadığına dayanır. Şeylerin yalnızca *var* olduğunu söylemenin onlara hiçbir yararı yoktur. *Var olan* zamanı geldiğinde *var olmayan*

Zusatz 2. Solche Ausdrücke wie *transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins* sehen sehr schwer aus, als ob da etwas Ungeheures hinter dem Berge halte, aber die Sache ist einfacher. Was Kant unter dem *Transzendentalen* versteht, dies ergibt sich aus dem Unterschied desselben vom *Transzendenten.* Das *Transzendente* nämlich ist überhaupt dasjenige, was über die Bestimmtheit des Verstandes hinausschreitet, und in diesem Sinn kommt dasselbe zunächst in der Mathematik vor. So wird z. B. in der Geometrie gesagt, man müsse sich die Peripherie des Kreises als aus unendlich viel unendlich kleinen gerad(en Linien bestehend vorstellen. Hierwerden also Bestimmungen, die dem Verstand als schlechthin verschieden gehen (das Gerade und das Krumme), ausdrücklich als identisch gesetzt. Ein solches Transzendentes ist nun auch das in sich idemische und in sich unendliche Selbstbewußtsein, im Unterschied von dem durch endlichen Stoff bestimmten gemeinen Bewußtsein. Kant bezeichnete indes jene Einheit des Selbstbewußtseins nur als *transzendental* und verstand darunter, daß dieselbe nur subjektiv sei und nicht auch den Gegenständen selbst, wie sie an sich sind, zukomme.

Zusatz 3. Daß die *Kategorien* nur als *uns* angehörig (als subjektive) zu betrachten seien, muß dem natürlichen Bewußtsein als sehr bizarr vorkommen, und es liegt darin allerdings etwas Schiefes. Soviel ist indes richtig, daß die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten sind. Betrachten wir z. B. ein Stück Zucker; dieses ist hart, weiß, süß usw. Wir sagen nun, alle diese Eigenschaften sind in *einem* Gegenst,and vereinigt, und diese *Einheit* ist nicht in der Empfindung. Ebenso verhält es sich, wenn wir zwei Begebenheiten als im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehend betrachten; was hier wahrgenommen wird, das sind die vereinzelten beiden Begebenheiten, welche in der Zeit nacheinander folgen. Daß aber die eine die Ursache und die andere die Wirkung ist (der Kausalnexus zwischen beiden), dies wird nicht wahrgenommen, sondern ist bloß für unser Denken vorhanden. Ob nun schon die Kategorien (wie z. B. Einheit, Ursache und Wirkung usw.) dem Denken als solchem zukommen, so folgt daraus doch keineswegs, daß dieselben deshalb bloß ein Unsriges und nicht auch Bestimmungen der Gegenst,ände selbst wären. Dies soll nun aber nach Kants Auffassung der Fall sein, und seine Philosophie ist *subjektiver Idealismus,* insofern *Ich* (das erkennende Subjekt) sowohl die *Form* als auch den *Stoff* des Erkennens liefere — jenen als *denkend* und diesen als *empfindend.* — Nach dem Inhalt dieses subjektiven Idealismus ist in der Tat nicht die Hand umzukehren. Man kann etwa zunächst meinen, es werde den Gegenständen dadurch, daß ihre Einheit in das Subjekt verlegt wird, die Realität entzogen. Bloß dadurch indes, daß ihnen das *Sein* zukäme, gewönnen weder die Gegenstände noch wir etwas. Es kommt auf den *Inhalt* an, darauf, ob dieser ein *wahrer* ist. Damit, daß die Dinge bloß *sind,* ist denselben noch nicht geholfen. Über das *Seiende* kommt die Zeit, und wird dasselbe demnächst auch

nicht wesend. — Man könnte auch sagen, der Mensch könne nach dem subjektiven Idealismus sich viel auf *sich* einbilden. Allein wenn seine Welt die Masse sinnlicher Anschauungen ist, so hat er nicht Ursache, auf eine solche Welt stolz zu sein. Auf jenen Unterschied von Subjektivität und Objektivität kommt also überhaupt nichts an, sondern der Inhalt ist es, worauf es ankommt, und dieser ist ebensowohl subjektiv als auch objektiv. Objektiv im Sinn der bloßen Existenz ist auch ein Verbrechen, aber eine in sich nichtige Existenz, welche denn auch als solche in der Strafe zum Dasein kommt.

olacaktır. — Yine, denebilir ki, insan öznel idealizme göre kendisi ile büyüklenebilir. Ama, eğer dünyası bir duyusal sezgiler kütlesi ise, o zaman böyle bir dünya ile böbürlenmek için hiçbir neden yoktur. Öyleyse, öznellik ve nesnellik arasındaki bu ayrım genel olarak bir hiçe iner; tersine, herşeyin gelip dayandığı nokta içeriktir, ve içerik nesnel olduğu denli de özneldir. Eğer yalnızca varoluş nesnelliği anlatıyorsa, bir suç da nesneldir, ama kendi içinde boş bir varoluştur ki böyle olduğu ceza günü ortaya çıkar.

§ 43

Einerseits ist es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur *Erfahrung* erhoben wird, andererseits aber sind diese Begriffe, als Einheiten bloß des subjektiven Bewußtseins, durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandteil, die Gefühlsund Anschauungsbestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist.

§ 43

Bir yandan kategoriler yoluyladır ki yalın algı nesnelliğe, *deneyime* yükseltilir; ama öte yandan yine bu kavramlar, yalnızca öznel bilincin birlikleri olarak, verili gereç yoluyla koşulludur, kendileri için boştur, ve uygulama ve kullanımlarını yalnızca deneyimde bulur; deneyimin duygu- ve sezgi-belirlenimleri olarak öteki bileşeni de benzer olarak salt öznel birşeydir.

Zusatz. Von den Kategorien zu behaupten, daß dieselben für sich leer seien, ist insofern unbegründet, als dieselben jedenfalls darum, daß sie *bestimmt* sind, ihren Inhalt haben. Nun ist zwar der Inhalt der Kategorien allerdings nicht ein sinnlich wahrnehmbarer, nicht ein räumlich-zeitlicher; allein dies ist nicht als ein Mangel, sondern vielmehr als ein Vorzug derselben zu betrachten. Dies findet dann auch schon im gewöhnlichen Bewußtsein seine Anerkennung, und zwar in *der* Art, daß man z. B. von einem Buch oder von einer Rede in dem Maße mehr sagt, dieselben seien *inhaltsvoll*, als darin mehr Gedanken, allgemeine Resultate usf. zu finden sind, — so wie man dann auch umgekehrt ein Buch, etwa näher einen Roman, darum noch nicht als inhaltsvoll gelten läßt, weil eine große Menge von vereinzelten Begebenheiten, Situationen u. dgl. darin aufgehäuft ist. Hiermit ist also auch von dem gewöhnlichen Bewußtsein ausdrücklich anerkannt, daß zum *Inhalt mehr* gehört als der sinnliche Stoff; dieses *Mehr* aber sind die Gedanken und hier zunächst die *Kategorien*. — Hierbei ist dann noch zu bemerken, daß die Behauptung, die Kategorien seien für sich leer, allerdings insofern einen richtigen Sinn hat, als bei denselben und ihrer Totalität (der logischen Idee) nicht stehenzubleiben, sondern zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes fortzuschreiten ist, welches Fortschreiten jedoch nicht so aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, daß es die eigene Tätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiterzubestimmen und zu entfalten.

Ek. Kategorilerin kendileri için boş olduklarını öne sürmek her durumda *belirli* olmaları olgusunda içeriklerini bulmaları ölçüsünde temelsiz olacaktır. Hiç kuşkusuz kategorilerin içeriği duyusal olarak algılanabilir bir içerik, uzaysal-zamansal bir içerik değildir; genç de bu onların bir eksiklikleri olmaktan çok üstünlükleri olarak görülmelidir. Bu durum sıradan bilinçte de doğrulanır, öyle bir yolda ki, örneğin bir kitap ya da konuşma söz konusu olduğu zaman, kapsadığı düşünceler, genel sonuçlar vb. ile orantılı olarak *içerikli* olduğu söylenir, — tıpkı, evrik olarak, bir kitabın, diyelim ki bir romanın bir dizi tekil olay, durum vb. kapsadığı için içerikli görülmeyecek olması gibi. Öyleyse, günlelik bilinç tarafından bile açıkça kabul edilir ki, *içeriğe* duyusal gereçten *daha çoğu* düşer: Bu *'daha çoğu'* ise düşünceler ve burada ilk olarak *kategorilerdir*. — Ama genç de belirtmek gerek ki, kategorilerin kendileri için boş oldukları önesürümü hiç kuşkusuz belli bir anlamda doğrudur: Onlarda ve bütünlüklerinde (mantıksal İdea) durup kalınmamalı, tersine Doğanın ve Tinin olgusal alanlarına ilerlenmelidir; ama bu ilerleme onunla mantıksal İdeaya dışarıdan yabancı bir içerik getiriliyor anlamında anlaşılmamalıdır: Tersine, kendini Doğaya ve Tine doğru daha öte belirleyen ve açımlıran mantıksal İdeanın kendisinin etkinliğidir.

§ 44

Kategoriler buna göre Salтığın belirlenimleri olmaya yeteneksizdir, çünkü Saltığın bir algıda verilmesi söz konusu değildir; ve anlak, eş deyişle kategoriler yoluyla bilgi, bu nedenle *kendilerinde şeyleri* bilme yeteneğinde değildir.

Kendinde-şey (ve *şey* altında giderek Tin ve Tanrı bile kapsanır) nesneyi anlatır, ama öyle bir nesne ki burada bilinç için taşıdığı tüm özelliklerinden, tüm duyusal-belirlenimlerinden olduğu gibi, ona ilişkin tüm belirli düşüncelerden de *soyutlanır*. Geriye neyin kaldığını görmek kolaydır — *eksiksiz* bir *soyutlama*, salt bir *öte-yan* olarak belirlenen tam bir *boşluk;* tasarımın, duygunun, belirli düşüncenin vb. *olumsuzu*. Ama bu *caput mortuumun* kendisinin salt bir düşünce *ürünü* olduğunu, arı soyutlamaya dek ilerlemiş düşüncenin, kendi kendisinin bu boş *özdeşliğini nesne* yapan boş Benin bir yaratısı olduğunu düşünmek de o denli kolaydır. Bu soyut özdeşliğin bir *nesne* olarak kazandığı *olumsuz* belirlenim de yine Kant'ın kategorileri arasında sayılır, ve, tıpkı daha önce sözü edilen o boş özdeşlik gibi, tanıdık birşeydir. — Bu nedenle *kendinde-şeyin* ne olduğu bilinemez yolundaki sözlerin öylesine sık yinelenmesi karşısında ancak şaşkınlık duyabiliriz; ve bunu bilmekten daha kolay birşey yoktur.

§ 45

Bu deneyim bilgilerinin *koşullu* doğalarını gören *Ustur, Koşulsuzun* yetisidir. Burada Us-nesnesi denilen şey, — *Koşulsuz* ya da *Sonsuz* —, kendine-özdeş olandan başka birşey değildir, ya da *Benin* yukarıda (§ 42) değinilen *düşünmedeki kökensel özdeşliğidir*. Us *soyut Ben* ya da bu arı *özdeşliği* kendine nesne ya da erek yapan düşünme demektir (bkz. önceki §, not). Bu bütünüyle *belirlenimsiz* özdeşlik için deneyim bilgileri elverişsizdir, çünkü bunlar genel olarak *belirli* içeriklere ilişkindir. Böyle Koşulsuzun kendisi Salтık ya da Usun Gerçeği olarak (*İdea* olarak) alındığı zaman, böylece

§ 44

Die Kategorien sind daher unfähig, Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvermögend, die *Dinge an sich* zu erkennen.

Das *Ding-an-sich* (und unter dem *Ding* wird auch der Geist, Gott befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben *abstrahiert* wird. Es ist leicht zu sehen, was übrigbleibt — das *völlige Abstraktum*, das ganz *Leere*, bestimmt nur noch als *Jenseits;* das *Negative* der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies *caput mortuum* selbst nur *das Produkt* des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere *Identität* seiner selbst sich zum *Gegenstande* macht. Die *negative* Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als *Gegenstand* erhält, ist gleichfalls unter den Kantischen Kategorien aufgeführt und ebenso etwas ganz Bekanntes wie jene leere Identität. — Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das *Ding-an-sich* sei; und es ist nichts leichter, als dies zu wissen.

§ 45

Es ist nun die *Vernunft*, das Vermögen des *Unbedingten*, welche das Bedingte dieser Erfahrungskenntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heißt, das *Unbedingte* oder *Unendliche*, ist nichts anderes als das Sich-selbst-Gleiche, oder es ist die (§ 42) erwähnte *ursprüngliche Identität* des *Ich* im *Denken*. *Vernunft* heißt dies *abstrakte Ich* oder Denken, welches diese reine *Identität* sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vgl. Anm. z. vorh. §. Dieser schlechthin *bestimmungslosen* Identität sind die Erfahrungserkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von *bestimmtem* Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute

und Wahre der Vernunft (für die *Ideen*) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungskenntnisse für das Unwahre, für *Erscheinungen* erklärt.

Zusatz. Erst durch Kant ist der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bestimmt hervorgehoben und in der Art festgestellt worden, daß jener das Endliche und Bedingte, diese aber das Unendliche und Unbedingte zum Gegenstand hat. Ob es nun schon als ein sehr wichtiges Resultat der Kantischen Philosophie anzuerkennen ist, daß dieselbe die Endlichkeit der bloß auf Erfahrung beruhenden Verstandeserkenntnis geltend gemacht und den Inhalt derselben als *Erscheinung* bezeichnet hat, so ist doch bei diesem negativen Resultat nicht stehenzubleiben und die Unbedingtheit der Vernunft nicht bloß auf die abstrakte, den Unterschied ausschließende Identität mit sich zu reduzieren. Indem die Vernunft auf solche Weise bloß als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe hiermit in der Tat selbst zu einem Endlichen und Bedingten herabgesetzt, denn das wahnhaft Unendliche ist nicht ein bloßes Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst. Dasselbe gilt dann auch von der *Idee* welche Kant zwar insofern wieder zu Ehren gebracht hat, daß er dieselbe im Unterschied von abstrakten Verstandesbestimmungen oder gar bloß sinnlichen Vorstellungen (dergleichen man im gemeinen Leben wohl auch schon Ideen zu nennen pflegt) der Vernunft vindiziert hat, rücksichtlich deren er aber gleichfalls beim Negativen und beim bloßen *Sollen* stehengeblieben ist. — Was dann noch die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungserkenntnis bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewußtseins als bloßer *Erscheinungen* anbetrifft, so ist dies jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der Kantischen Philosophie zu betrachten. Dem gemeinen (d. h. dem sinnlich-verständigen) Bewußtsein gelten die Gegenstände, von denen er weiß, in ihrer Vereinzelung als selbständig und auf sich beruhend, und indem dieselben sich als aufeinander bezogen und durch einander bedingt erweisen, so wird diese gegenseitige Abhängigkeit derselben voneinander als etwas den Gegenständen Äußerliches und nicht zu ihrem Wesen Gehöriges betrachtet. Dagegen muß nun allerdings behauptet werden, daß die Gegenstände, von denen wir unmittelbar wissen, bloße Erscheinungen sind, d. h. daß dieselben den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen haben. Dabei kommt es dann aber weiter darauf an, wie dieses Andere bestimmt wird. Nach der Kantischen Philosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für *uns*, und das *Ansich* derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits. An diesem subjektiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unseres Bewußtseins bildet, ein *nur* Unsriges, nur durch *uns* Gesetztes ist, hat das unbefangene Bewußtsein mit Recht Anstoß genommen. Das wahre Verhältnis ist in der Tat dieses, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur *für uns*, sondern *an sich* bloße Erscheinungen

deneyim bilgilerinin de gerçek olmadıkları, *görüngüler* oldukları açığa çıkar.

Elt. İlkin Kant iledir ki Anlak ve Us arasındaki ayrım belirli olarak vurgulanır, ve öyle bir yolda saptanır ki, birincisi sonlu ve koşullu olanı nesne alırken, ikincisi sonsuz ve koşulsuz olanı alır. Yalnızca deneyime dayanan anlak-bilgisinin sonlu olduğu görüşünü geçerli kılmış ve bu bilginin içeriğini *görüngü* olarak belirtmiş olması Kant Felsefesinin en önemli sonuçlarından biri olarak kabul edilmelidir; ama genc de bu felsefenin bu olumsuz sonuçta durup kalmaması ve Usun koşulsuzluğunu yalnızca soyut, ayrımı dışlayan bir kendine-özdeşliğe indirgememesi gerekirdi. Us böyle bir yolda yalnızca anlağın sonlusu ve koşullusu üzerinden aşma olarak görülürken, gerçekte bununla kendisi sonlu ve koşullu birşeye indirgenir, çünkü gerçek sonsuz yalnızca sonlunun öte-yanı değildir, tersine onu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar. Yine Kant tarafından saygınlığına kavuşturulan *İdea* için de aynı şey geçerlidir; Kant onu soyut anlak-belirlenimlerinden ya da salt duyusal tasarımlardan (ki bunlar bile gündelik Almanca'da genellikle *'Idee'* olarak adlandırılır) ayrı olarak Us için akladı; ama yine onun açısından da olumsuzda ve salt *'gerek'te* durup kaldı. — Dolaysız bilincimizin görgül bilgilerin içeriğini oluşturan nesnelerinin yalnızca *görüngüler* olarak anlaşılmasına gelince, bu da hiç kuşkusuz Kant Felsefesinin önemli sonuçlarından biri olarak görülmelidir. Sıradan (e.d. duyusal-anlaksal) bilinç için bildiği nesneler tekillikleri içinde bağımsız ve kendi üzerlerine dayanan şeyler olarak geçerlidir; ve kendilerini birbirleri ile bağıntılı ve birbirleri ile koşullu olarak tanıtladıkları zaman, bu birbirlerine karşılıklı bağımlılıkları nesnelere dışsal olan ve özlerine ait olmayan bir durum olarak görülür. Buna karşı kuşkusuzca ileri sürülmelidir ki, dolaysızca bilinen nesneler yalnızca görüngülerdir, ya da bunlar varlıklarının zeminlerini kendi içlerinde değil ama bir başkasında taşırlar. Böylece sorun gelip bu başkasının nasıl belirlendiğine dayanır. Kant Felsefesine göre, bildiğimiz şeyler *bizim* için salt görüngülerdir, ve *'kendinde'leri* bizim için erişilmez bir öte-yan olarak kalır. Bilincimizin içeriğini oluşturan şeyleri yalnızca *'bizimkiler'* olarak alan, salt *bizim* tarafımızdan koyulan birşey olarak alan bu öznel idealizme saf bilinç haklı olarak içerlemiştir. İşin gerçeği şudur: Dolaysızca bildiğimiz şeyler salt *bizim için* değil, ama *kendilerinde* de yalnızca görüngülerdir, ve böylece sonlu

şeylerin gerçek belirlenimleri varlıklarının zeminini kendilerinde değil ama evrensel tanrısal İdeada taşıyor olmalarıdır. Şeyleri bu yolda alan görüş de eşit ölçüde idealizm olarak, ama gene de Eleştirel Felsefenin o öznel idealizminden ayrım içinde *saltık İdealizm* olarak belirtilmelidir; Saltık İdealizm, sıradan realist bilincin çok ötesinde olmasına karşın, gene de gerçekte yalnızca felsefenin bir iyeliği olarak görülmemelidir; tersine, belli bir düzeye dek tüm dinsel bilincin temelini oluşturur, çünkü bu bilinç de var olan herşeyin toplamını, genel olarak varolan Evreni, Tanrı tarafından yaratılıyor ve yönetiliyor olarak görür.

sind und daß dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschied von jenem subjektiven Idealismus der kritischen Philosophie als *absoluter Idealismus* zu bezeichnen, welcher absolute Idealismus, obschon über das gemein realistische Bewußtsein hinausgehend, doch der Sache nach so wenig bloß als ein Eigentum der Philosophie zu betrachten ist, daß derselbe vielmehr die Grundlage alles religiösen Bewußtseins bildet, insofern nämlich auch dieses den Inbegriff alles dessen, was da ist, überhaupt die vorhandene Welt, als von Gott erschaffen und regiert betrachtet.

§ 46

Ama bu özdeşliği ya da boş *kendinde-şeyi* bilme gereksinimi ortaya çıkar. Şimdi, *bilme* bir nesne ile onun *belirli* içeriğine göre tanışıklıktan başka birşey demek değildir. Ama belirli içerik nesnenin kendisinde çoklu bir *bağlantı* kapsar ve başka birçok nesne ile bağlantıyı temellendirir. O Sonsuzun ya da *kendinde-şeyin* bu belirlenimi için bu Us *kategorilerden* başka hiçbirşey bulamaz; ve onları böyle kullanmayı isterken Us *aşkın* (*transzendent*) olur.

Burada *Usun Eleştirisinin* ikinci yanı ortaya çıkar, ve bu ikincisi kendi uğruna birinciden daha önemlidir. Birincisi, yukarıda açıklandığı gibi, *kategorilerin* kaynaklarını özbilincin birliğinde bulduklarını, böylece onlar yoluyla elde edilen bilginin gerçekte nesnel hiçbirşey kapsamadığını ve onlara yüklenen nesnelliğin (§ 40, 41) kendisinin salt *öznel* birşey olduğunu bildirir. Buradan da görüldüğü gibi, Kant'ın Eleştirisi yalnızca *öznel* (bayağı) bir *idealizmdir* ki, *içerik* ile ilgilenmez, yalnızca soyut öznellik biçimlerini göz önüne alır, ve dahası tek yanlı olarak birincide, öznellikte, bütünüyle olumlu enson belirlenim olarak takılıp kalır. Ama Usun nesnelerinin bilgisini edinmek için kategorilerle yaptığı o sözde *uygulamanın* irdelemesinde en azından kimi belirlenimler açısından kategorilerin içeriği söz konusu edilir, ya da orada en azından söz

§ 46

Es tritt aber das Bedürfnis ein, diese Identität oder das leere *Ding-an-sich* zu erkennen. *Erkennen* heißt nun nichts anderes, als einen Gegenstand nach seinem *bestimmten* Inhalte zu wissen. Bestimmter Inhalt aber enthält mannigfaltigen *Zusammenhang* in ihm selbst und begründet Zusammenhang mit vielen anderen Gegenständen. Für diese Bestimmung jenes Unendlichen oder *Dings-an-sich* hätte diese Vernunft nichts als die *Kategorien;* indem sie diese dazu gebrauchen will, wird sie *überfliegend* (transzendent).

Hier tritt die zweite Seite der *Vernunftkritik* ein, und diese zweite ist für sich wichtiger als die erste. Die erste ist nämlich die oben vorgekommene Ansicht, daß die *Kategorien* in der Einheit des Selbstbewußtseins ihre Quelle haben; daß somit die Erkenntnis durch dieselbe in der Tat nichts Objektives enthalte und die ihnen zugeschriebene Objektivität (§ 40, 41) selbst nur etwas *Subjektives* sei. Wird nun hierauf gesehen, so ist die Kantische Kritik bloß ein *subjektiver* (platter) *Idealismus*, der sich nicht auf den *Inhalt* einläßt, nur die abstrakten Formen der Subjektivität vor sich hat, und zwar einseitigerweise bei der ersteren, der Subjektivität, als letzter schlechthin affirmativer Bestimmung stehenbleibt. Bei der Betrachtung aber der sogenannten *Anwendung*, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntnis ihrer Gegenstände mache, kommt der Inhalt der Kategorien wenigstens nach einigen Bestimmungen zur Sprache, oder wenigstens läge darin eine

Veranlassung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein besonderes Interesse zu sehen, wie *Kant* diese *Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte*, d. h. die Metaphysik beurteilt; dies Verfahren soll hier mit wenigem angeführt und kritisiert werden.

konusu edilebileceği elverişli bir durum yatar. Kant'ın *kategorilerin Koşulsuz üzerine* bu *uygulanışını*, e.d. metafiziği nasıl yargıladığını görmek özellikle ilginçtir; bu yöntem burada kısaca aktarılacak ve eleştirilecektir.

§ 47

1. Das *erste Unbedingte*, welches betrachtet wird, ist (s. oben § 34) die *Seele*. — In meinem Bewußtsein finde ich mich immer α) als das *bestimmende Subjekt*, β) als ein *Singuläres* oder Abstrakt-Einfaches, γ) als das in allem Mannigfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewußt bin, *Ein und Dasselbe*, — als *Identisches*, δ) als ein *mich* als Denkendes von allen *Dingen außer mir Unterscheidendes*.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, daß sie an die Stelle dieser *empirischen* Bestimmungen *Denkbestimmungen*, die entsprechenden *Kategorien* setze, wodurch diese vier Sätze entstehen, α) die *Seele ist Substanz*, β) sie ist *einfache* Substanz, γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseins nach *numerisch-identisch*, δ) sie steht im *Verhältnisse zum Räumlichen*.

An diesem Übergange wird der Mangel bemerklich gemacht, daß zweierlei Bestimmungen miteinander verwechselt werden *(Paralogismus)*, nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, daß es etwas Unberechtigtes sei, aus jenen auf diese *zu schließen*, überhaupt an die Stelle der ersteren die anderen zu setzen.

Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt als die oben § 39 angeführte *Humesche* Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt — Allgemeinheit und Notwendigkeit — nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sei von der Gedankenbestimmung.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich, in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können. — Daß von der Seele nicht die Substantialität, Einfachheit, Identität mit sich und die in der Gemeinschaft mit der materiellen Welt sich erhaltende

(1) Kant'ın irdelediği *ilk koşulsuz* kendilik (bkz. yukarıda § 34) *Ruhtur*. — Bilincimde kendimi her zaman (α) *belirleyen özne* olarak, (β) *tekil* ya da soyut-yalın birşey olarak, (γ) bilincinde olduğum şeylerin tüm çokluğunda *bir ve aynı* olarak, *özdeş* olarak bulurum, ve (δ) 'düşünen' bir varlık olarak *dışımdaki herşeyden ayırdederim*.

Eski Metafiziğin yöntemi, Kant tarafından doğru olarak sunulduğu gibi, bu *görgül* belirlenimlerin yerine *düşünce-belirlenimlerini*, karşılık düşen *kategorileri* koymaktı; ve böylece şu dört önerme doğar: (α) *Ruh Tözdür*, (β) *yalın* Tözdür, (γ) belirli-varlığının değişik zamanlarına göre *sayıca-özdeştir*; (δ) *uzaysal* olan ile *ilişki* içinde durur.

Bu geçişte Kant iki tür belirlenimi, görgül belirlenimleri ve kategorileri birbirleri ile karıştırma yanlışına (*bozukvargı* ya da *paralogizm*) dikkati çeker ve birincilerden ikincileri *çıkarsamanın*, genel olarak birincilerin yerine ikincileri koymanın aklanamaz olduğunu gösterir.

Görüldüğü gibi bu Eleştiri Hume'un yukarıda (§ 39) değinilen gözleminden başka birşeyi anlatmaz: Genelde düşünce-belirlenimleri — evrensellik ve zorunluk — ile algıda karşılaşılmaz, ve görgül öğe içeriğine göre olduğu gibi biçimine göre de düşünce-belirleniminden ayrıdır.

Eğer düşünceye verilecek onayı görgül öğe oluşturacak olsaydı, o zaman hiç kuşkusuz düşüncenin algılarda sağın olarak tanıtlanabilir olması gerekirdi. — Ruh açısından tözselliğin, yalınlığın, kendine-özdeşliğin ve kendini özdeksel dünya ile birlik içinde sürdüren bağımsızlığın ileri

sürülemeyeceği görüşü Kant'ın metafiziksel ruhbilimi eleştirisinde salt şu temele dayandırılır: Bilincin Ruh üzerine *deneyimlememize* izin verdiği belirlenimler tam anlamıyla *düşüncenin* orada üretmiş oldukları ile aynı belirlenimler değildir. Ama, yukarıda belirtildiği gibi, Kant da genelde *bilginin*, ve giderek *deneyimin* bile *algıların* düşünülmesinden, e.d. ilkin algıya ait olan belirlenimlerin düşünce-belirlenimlerine *dönüştürülmesinden* oluştuğunu kabul eder. — Kant'ın Eleştirisinin sonsuza dek değerli bir sonucu olarak görülebilecek olan bir başka nokta da onun Tin felsefesini *'ruh-şey'den*, ruhun *yalınlığı* ya da *bileşikliği*, *özdekselliği* vb. gibi kategorilerden ve böylece bunlara ilişkin sorulardan kurtarmış olmasıdır. — Böyle biçimlerin *uygunsuzluklarını* ortaya seren doğru bakış açısı, giderek sıradan insananlağı için bile, onların *düşünceler* olması değil, ama dahaçok böyle düşüncelerin kendilerinde ve kendileri için Gerçeği kapsayamayacak olmasıdır. — Düşünce ve görüngü birbiri ile eksiksiz olarak çakışmadığı zaman, ilkin birini ya da ötekini eksikli görme seçeneği vardır. Kant'ın idealizminde ne zaman ussallık ile ilgili bir sorun çıksa eksiklik düşüncelere yüklenir ve yetersiz oldukları, çünkü algılananlar için ve algılama alanına sınırlı bir bilinç için uygun olmadıkları, böyle bir yerde düşünceler ile karşılaşılmayacağı söylenir. Düşüncenin içeriği burada kendi uğruna söz konusu edilmez.

Selbständigkeit behauptet werden könne, dies wird in der Kantischen Kritik der metaphysischen Psychologie allein darauf gestellt, daß die Bestimmungen, welche uns das Bewußtsein über die Seele *erfahren* läßt, nicht genau dieselben Bestimmungen sind, welche das *Denken* hierbei produziert. Nach der obigen Darstellung aber läßt auch Kant das *Erkennen* überhaupt, ja selbst das *Erfahren* darin bestehen, daß die *Wahrnehmungen* gedacht werden, d. h. die Bestimmungen, welche zunächst dem Wahrnehmen angehören, in Denkbestimmungen *verwandelt* werden. — Immer ist es für einen guten Erfolg der Kantischen Kritik zu achten, daß das Philosophieren über den *Geist* von dem *Seelending*, von den Kategorien und damit von den Fragen über die *Einfachheit* oder *Zusammengesetztheit*, *Materialität* usf. der Seele befreit worden ist. — Der wahrhafte Gesichtspunkt aber von der *Unzulässigkeit* solcher Formen wird selbst für den gewöhnlichen Menschenverstand doch nicht der sein, daß sie *Gedanken* sind, sondern vielmehr, daß solche Gedanken an und für sich nicht die Wahrheit enthalten. — Wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen entsprechen, so hat man zunächst die Wahl, das eine oder das andere für das Mangelhafte anzusehen. In dem Kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geschoben, so daß diese darum unzulänglich seien, weil sie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschränkenden Bewußtsein adäquat, die Gedanken nicht als in solchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für sich selbst kommt hier nicht zur Sprache.

Ek. Paralogizmler genel olarak bozuk tasımlardır ki bozuklukları daha özel olarak her iki öncülde bir ve aynı sözcüğün değişik anlamlarda kullanılmasından oluşur. Kant'a göre eski metafiziğin ussal ruhbilimdeki yöntemi böyle bozukvargılara dayanıyor, çünkü orada ruhun salt görgül belirlenimleri kendinde ve kendi için ruha uygun görülüyordu. — Bundan başka, *yalınlık*, *değişmezlik* vb. gibi yüklemlerin ruha yüklenemeyeceği bütünüyle doğrudur, ama gene de Kant'ın verdiği nedenden, Usun böylelikle onun

Zusatz. Paralogismen sind überhaupt fehlerhafte Schlüsse, deren Fehler näher darin besteht, daß man in den beiden Prämissen ein und dasselbe Wort in verschiedenem Sinn anwendet. Auf solchen Paralogismen soll nach Kant das Verfahren der alten Metaphysik in der rationellen Psychologie beruhen, insofern nämlich hier bloß empirische Bestimmungen der Seele als derselben an und für sich zukommend betrachtet werden. — Es ist übrigens ganz richtig, daß dergleichen Prädikate wie *Einfachheit*, *Unveränderlichkeit* usw. der Seele nicht beizulegen sind,

jedoch nicht aus dem von Kant dafür angegebenen Grunde, weil die Vernunft dadurch die ihr angewiesene Grenze überschreiten würde, sondern darum, weil dergleichen abstrakte Verstandesbestimmungen für die Seele zu schlecht sind und dieselbe noch etwas ganz anderes ist als das bloß Einfache, Unveränderliche usw. So ist z. B. die Seele allerdings einfache Identität mit sich, aber zugleich ist dieselbe, als tätig, sich in sich selbst unterscheidend, wohingegen das *nur* d. h. das abstrakt Einfache eben als solches zugleich das Tote ist. — Daß Kant durch seine Polemik gegen die alte Metaphysik jene Prädikate von der Seele und vom Geist entfernt hat, ist als ein großes Resultat zu betrachten, aber das »Warum« ist bei ihm ganz verfehlt.

§ 48

2. Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des *zweiten* Gegenstandes (§ 35), *der Welt*, zu erkennen, gerät sie in *Antinomien*, d. h. in die Behauptung zweier *entgegengesetzter* Sätze über *denselben* Gegenstand, und zwar so, daß jeder dieser Sätze mit gleicher Notwendigkeit behauptet werden muß. Hieraus ergibt sich, daß der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch geraten, nicht *an sich*, sondern nur Erscheinung sein könne. Die *Auflösung* ist, daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, daß der Inhalt selbst, nämlich die Kategorien für sich es sind, welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke, daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, *wesentlich* und *notwendig* ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung: sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht sein, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe *nur* der denkenden Vernunft, dem *Wesen des Geistes* zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, daß die *erscheinende* Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, — erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für *Sinnlichkeit* und *Verstand* ist. Aber wenn nun

için saptanan sınırların ötesine geçecek olmasından değil, tersine bu tür soyut anlak-belirlenimlerinin ruh için çok kötü olmamından ve ruhun salt yalın, değişmez vb. gibi birşeyden bütünüyle ayrı türde olmasından. Böylece, örneğin ruh hiç kuşkusuz kendi ile yalın özdeşlik iken, gene de aynı zamanda etkin olarak kendini kendi içinde ayrımlaşırır; buna karşı, *salt* yalın, e.d. soyut olarak yalın olan tam anlamıyla böyle olarak aynı zamanda ölüdür. — Kant'ın eski metafiziğe karşı polemiği yoluyla o yüklemleri ruhtan ve tinden uzaklaştırmış olması önemli bir sonuç olarak görülmelidir; ama öne sürdüğü nedenlere gelince, bunlarda bütünüyle başarısızdı.

§ 48

(2) Us *ikinci* nesnenin (§ 35), *Evrenin* 'koşulsuz'unu tanıma çabasında *antinomilere* ya da çatışkılara düşer; eş deyişle, *aynı* nesne üzerine iki *karşıt* önerme ileri sürer, ve dahası bu iki önermeden her birini eşit zorunluk ile ileri sürmesi gerekir. Buradan belirlenimleri böyle bir çelişkiye düşen dünyasal içeriğin *kendinde* değil, ama yalnızca görüngü olabileceği sonucu çıkar. *Çözüm* çelişkinin kendinde ve kendi için nesnede bulunmadığı, ama yalnızca bilme etkinliği içindeki Usa düştüğüdür.

Burada çelişkiyi ortaya çıkaranın içeriğin kendisi, e.d. kendileri için kategoriler olduğu düşüncesi söz konusu edilir. Anlak-belirlenimleri yoluyla Us alanına getirilen çelişkinin *özsel* ve *zorunlu* olduğu düşüncesi çağın felsefedeki en önemli ve en ileri adımlarından biri olarak görülmelidir. Ama bu görüş açısı ne denli derinse, çözüm öylesine basma kalıptır; yalnızca dünyanın şeylerine duyulan bir şefkatten oluşur. Çelişki lekesini üzerinde taşıyan dünyasal varlık olmamalı, tersine bu *yalnızca* düşünen Usa, *Tinin özüne* yüklenmelidir. Hiç kuşkusuz hiç kimse *görüngü* dünyasının gözlemci anlığa çelişkiler sunmakta olduğu olgusuna karşı çıkmayacaktır, — görüngüsel dünya öznel anlık için, e.d. *duyarlık* ve *anlak* için olduğu biçimiyle dünya anlamında olmak üzere. Ama dünyasal *öz* tinsel *öz* ile karşılaştırıldığı zaman,

kendi içinde çelişkili olanın dünyasal öz değil ama düşünen öz, e.d. Us olduğu biçimindeki alçakgönüllü önesürümün nasıl safça ortaya sürüldüğünü ve arkasından başkaları tarafından nasıl yinelendiğini duymak şaşırtıcıdır. Bir dönüş yaparak Usun kesinlikle *yalnızca kategorilerin uygulaması* yoluyla çelişkiye düştüğünü açıklamaya yönelmenin hiçbir yararı yoktur. Çünkü bu uygulamanın *zorunlu* olduğu ve Usun bilmek için kategorilerden başka hiçbir belirlenime iye olmadığı ileri sürülmüştür. Bilme, gerçekte, *belirleyen* ve *belirli* düşünmedir; eğer Us salt boş, belirsiz düşünce ise, o zaman *hiçbirşey* düşünmemektedir. Ama, eğer sonunda Us o *boş özdeşliğe* indirgeniyorsa (bkz. sonraki §), böylece sonunda tüm içerik ve iç-gereçten kolayca özveride bulunarak o da çelişkiden mutlu bir kurtuluş bulacaktır.

Daha öte belirtilebilir ki antinomiyi daha derin olarak irdelemedeki eksikliği Kant'ı ilk olarak yalnızca *dört* antinomi sıralamaya götürdü. Bu dördü ile karşılaştı, çünkü sözü edilen bozukvargıları irdelemesinde kategoriler tablosunu temel aldı, ve burada daha sonra büyük yaygınlık kazanan bir işlem uygulayarak bir nesnenin belirlenimlerini Kavramdan türetmek yerine nesneyi yalnızca önceden hazır olan bir *şemanın* altına aldı. Antinomilerin ele alınışındaki daha öte eksiklikleri *Mantık Bilimi* başlıklı çalışmamda yeri geldikçe gösterdim. — Belirtilmesi gereken başlıca nokta antinomilerin yalnızca Evrenbilimden alınan dört tikel nesnede değil, ama tersine tüm cinslerin *tüm* nesnelerinde, *tüm* tasarımlarda, Kavramlarda ve İdealarda bulunuyor olmasıdır. Bunu bilmek ve nesneleri bu özellik içerisinde tanımak felsefi irdelemenin özsel yanına aittir; ve bu özellik daha sonra kendini mantıksalın *eytişimsel* kıpısı olarak belirleyecek olan şeyi oluşturur.

das weltliche *Wesen* mit dem geistigen *Wesen* verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demütige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich widersprechende sei. Es hilft nichts, daß die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerate *nur* durch *die Anwendung der Kategorien* in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sei *notwendig* und die Vernunft habe für das Erkennen keine anderen Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der Tat *bestimmendes* und *bestimmtes* Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie *nichts*. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene *leere Identität* reduziert (s. im folg. §), so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tieferen Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlaßte, daß Kant nur *vier* Antinomien aufführt. Er kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte, wobei er die späterhin so beliebt gewordene Manier anwendete, statt die Bestimmungen eines Gegenstandes aus dem Begriffe abzuleiten, denselben bloß unter ein sonst fertiges *Schema* zu setzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner *Wissenschaft der Logik* aufgezeigt. — Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonderen, aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in *allen* Gegenständen aller Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das *dialektische* Moment des Logischen bestimmt.

Zusatz. Auf dem Standpunkt der alten Metaphysik wurde angenommen, daß, wenn das Erkennen in Widersprüche gerate, so sei dieses nur eine zufällige Verirrung und beruhe auf einem subjektiven Fehler im Schließen und Räsonieren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens selbst, in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will. Ob nun schon, wie in der Anmerkung zum obigen § erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien insofern als eine sehr wichtige Förderung der philosophischen Erkenntnis zu betrachten ist, als dadurch der starre Dogmatismus der Verstandesmetaphysik beseitigt und auf die dialektische Bewegung des Denkens hingewiesen worden ist, so muß doch dabei zugleich bemerkt werden, daß Kant auch hier bei dem bloß negativen Resultat der Nichterkennbarkeit des Ansich der Dinge stehengeblieben und nicht zur Erkenntnis der wahren und positiven Bedeutung der Antinomien hindurchgedrungen ist. Die wahre und positive Bedeutung der Antinomien besteht nun überhaupt darin, daß alles Wirkliche entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält und daß somit das Erkennen und näher das Begreifen eines Gegenstandes eben nur soviel heißt, sich dessen als einer konkreten Einheit entgegengesetzter Bestimmungen bewußt zu werden. Während nun, wie früher gezeigt wurde, die alte Metaphysik bei Betrachtung der Gegenstände, um deren metaphysische Erkenntnis es zu tun war, so zu Werke ging, daß abstrakte Verstandesbestimmungen mit Ausschluß derselben entgegengesetzten zur Anwendung gebracht werden, so hat Kant dagegen nachzuweisen gesucht, wie den auf solche Weise sich ergebenden Behauptungen immer mit gleicher Berechtigung und gleicher Notwendigkeit andere Behauptungen des entgegengesetzten Inhalts gegenüberzustellen sind. Kant hat sich beim Aufzeigen dieser Antinomien auf die Kosmologie der alten Metaphysik beschränkt und bei seiner Polemik gegen dieselbe unter Zugrundelegung des Schemas der Kategorien vier Antinomien herausgebracht. Die *erste* betrifft die Frage, ob die Welt als nach Raum und Zeit begrenzt zu denken sei oder nicht. Bei der *zweiten* Antinomie handelt es sich um das Dilemma, ob die Materie als ins Unendliche teilbar oder aber als aus Atomen bestehend zu betrachten sei. Die *dritte* Antinomie bezieht sich auf den Gegensatz der Freiheit und Notwendigkeit, insofern nämlich, als die Frage aufgeworfen wird, ob in der Welt alles als durch den Kausalnexus bedingt angesehen werden müsse oder ob auch freie Wesen, d. h. absolute Anfangspunkte der Aktion in der Welt anzunehmen seien. Hierzu kommt dann endlich noch als *vierte* Antinomie das Dilemma, ob die Welt überhaupt eine Ursache habe oder nicht. — Das Verfahren, welches Kant bei seiner Erörterung über diese Antinomien beobachtet, ist nun zunächst dieses, daß er die darin enthaltenen entgegengesetzten Bestimmungen als Thesis und Antithesis einander gegenüberstellt und beide zu beweisen, d. h. als notwendige Ergebnisse des Nachdenkens darüber darzustellen sucht, wobei er sich

Ek. Eski Metafiziğin bakış açısına göre, bilme çelişkilere düştüğü zaman, bunun yalnızca olumsal bir sapınç olduğu ve çıkarsama ve uslamlamadaki öznel bir yanlışa bağlı olduğu sanılırdı. Buna karşı, Kant'a göre sonsuzu bilmeyi istediği zaman çelişkilere (antinomilere) düşmesi düşüncenin doğasına özünlü bir eğilimdir. Şimdi, yukarıdaki paragrafa notta değinildiği gibi, antinomilerin gösterilmesi felsefi bilginin çok önemli bir istemi olarak görülmelidir, çünkü böylelikle anlak metafiziğinin katı inakçılığının üstesinden gelinir ve düşüncenin eytişimsel devimine dikkat çekilir; ama gene de belirtmek gerek ki, burada da Kant şeylerin 'kendindeleri'nin bilinemezliği gibi salt olumsuz bir sonuçta durup kaldı ve antinomilerin gerçek ve olumlu anlamlarının bilgisine dek varamadı. Antinomilerin gerçek ve olumlu anlamları genel olarak edimsel herşeyin kendi içinde karşıt belirlenimler kapsamasından oluşur; ve böylece bir nesneyi bilmek ya da daha doğrusu kavramak onu karşıt belirlenimlerin somut bir birliği olarak bilmek demektir. Daha önce gösterildiği gibi, eski metafizik, metafiziksel bilgileri söz konusu olan nesnelerin irdelemesinde, soyut anlak-belirlenimlerini bunlara karşıt olanların dışlanması ile uygulayarak işe başlarken, buna karşı Kant böyle bir yöntemden kaynaklanan önesürümlerin karşısına nasıl her zaman eşit haklılık ve eşit zorunluk ile karşıt içerikten gelen başka önesürümlerin çıktığını göstermeye çalıştı. Kant bu antinomilerin sergilenmesinde kendini eski metafiziğin evrenbilimine sınırladı ve buna karşı polemiğinde kategoriler şeması temelinde dört antinomi çıkardı. *Birincisi* Evrenin uzay ve zamana göre sınırlı olarak düşünülüp düşünülemeyeceği sorusu ile ilgiliydi. *İkinci* antinomide şu ikilem ele alındı: Özdek sonsuza dek bölünebilir olarak mı, yoksa atomlardan oluşuyor olarak mı görülmelidir? *Üçüncü* antinomi, şu soruda ortaya koyulduğu düzeye dek, özgürlük ve zorunluk karşıtlığı ile ilgiliydi: Evrende herşey nedensel-bağ ile koşullu olarak mı görülmelidir, yoksa Evrende özgür varlıkların, e.d. eylem için saltık başlangıç noktalarının olduğu kabul edilebilir mi? Son olarak *dördüncü* antinomide şu ikilem gelir: Evrenin, genel olarak, bir nedeni var mıdır, yoksa yok mudur? — Kant'ın bu antinomileri tartışmada izlediği yöntem ilk olarak orada kapsanan karşıt belirlenimleri sav ve karşısav olarak birbirinin karşısına koymak, ve her ikisini de tanıtlamaya, e.d. o nokta üzerine düşünmenin zorunlu sonuçları olarak sunmaya çalışmaktı; bu konuda göz boyamaya çalışmış ve gerçekte bir avukat tanıtı gibi birşey kullanmış olduğu

yolundaki suçlamalara kesinlikle karşı çıktı. Ama aslında Kant'ın savları ve karşısavları için getirdiği tanıtlamar salt düzmece tanıtlamalar olarak görülmelidir, çünkü, tanıtlanması gereken noktalar her zaman başlangıç noktası olan varsayımda önceden kapsanır, ve yalnızca uzun uzadıya bir apagojik yordama başvurularak bir dolaylılık görünüşü üretilir. Gene de, bu antinomilerin ortaya sürülmesi her zaman Eleştirel Felsefenin çok önemli ve bilinmeye değer bir sonucu olarak kalır, çünkü böylelikle (ilkin yalnızca öznel ve dolaysız bir yolda olsa bile) anlak tarafından sürekli olarak ayrılıkları içinde tutulan o belirlenimlerin olgusal birlikleri anlatılmış olur. Buna göre, örneğin daha önce değinilen evrenbilimsel antinomilerin birincisinde uzay ve zaman yalnızca sürekli olarak değil ama kesikli olarak da görülürken, buna karşı eski metafizikte salt süreklilikte kalınıyor ve bununla uyumlu olarak Evren uzay ve zamana göre sınırsız olarak görülüyordu. Her *belirli* uzayın ve benzer olarak her *belirli* zamanın ötesine gidilebileceği bütünüyle doğrudur; ama uzay ve zamanın yalnızca belirlilikleri (*burası* ve *şimdi*) yoluyla edimsel oldukları ve bu belirliliğin Kavramlarında yattığı ise daha az doğru değildir. Daha önce değinilen öteki antinomiler için de aynı şey geçerlidir; örneğin *özgürlük* ve *zorunluk* antinomisine daha yakından bakıldığında görülen şey anlağın özgürlük ve zorunluktan anladıklarının aslında gerçek özgürlük ve gerçek zorunluğun yalnızca düşünsel [*ideel*] kıpıları oldukları ve ayrılıkları içinde alındıklarında ikisine de hiçbir gerçeklik düşmediğidir.

ausdrücklich dagegen verwahrt, als habe er Blendwerke gesucht, um etwa einen Advokatenbeweis zu führen. Nun aber sind in der Tat die Beweise, welche Kant für seine Thesen und Antithesen beibringt, als bloße Scheinbeweise zu betrachten, da dasjenige, was bewiesen werden soll, immer schon in den Voraussetzungen enthalten ist, von denen ausgegangen wird, und nur durch das weitschweifige, apagogische Verfahren der Schein einer Vermittlung hervorgebracht wird. Gleichwohl bleibt die Aufstellung dieser Antinomien insofern immer ein sehr wichtiges und anerkennenswertes Resultat der kritischen Philosophie, als dadurch (wenn auch zunächst nur subjektiv und unmittelbar) die tatsächliche Einheit jener Bestimmungen ausgesprochen ist, welche vom Verstand in ihrer Trennung festgehalten werden. So ist z. B. in der ersten der vorher erwähnten kosmologischen Antinomien dies enthalten, daß der Raum und die Zeit nicht nur als kontinuierlich, sondern auch als diskret zu betrachten sind, wohingegen in der alten Metaphysik bei der bloßen Kontinuität stehengeblieben und demgemäß die Welt als dem Raum und der Zeit nach unbegrenzt betrachtet wurde. Es ist ganz richtig, daß über jeden *bestimmten* Raum und ebenso über jede *bestimmte* Zeit hinausgegangen werden kann; allein es ist nicht minder richtig, daß Raum und Zeit nur durch ihre Bestimmtheit (d. h. als *hier* und *jetzt*) wirklich sind und daß diese Bestimmtheit in ihrem Begriff liegt. Dasselbe gilt dann auch von den übrigen vorher angeführten Antinomien, so z. B. von der Antinomie der *Freiheit* und *Notwendigkeit*, mit welcher es sich, näher betrachtet, so verhält, daß dasjenige, was der Verstand unter Freiheit und Notwendigkeit versteht, in der Tat nur ideelle Momente der wahren Freiheit und der wahren Notwendigkeit sind und daß diesen beiden in ihrer Trennung keine Wahrheit zukommt.

§ 49

(γ) Bilinmesi, e.d. *düşünce ile belirlenmesi* gereken *üçüncü* Us nesnesi *Tanrıdır* (§ 36). Anlak için yalın *özdeşlik* karşısında tüm belirlenim salt bir *sınır*, genel olarak bir olumsuzlamadır; buna göre tüm olgusallık yalnızca sınırsız, e.d. *belirsiz* olarak alınmalıdır; ve böylece Tanrı tüm olgusallığın toplamı olarak ya da en olgusal Varlık olarak *yalın soyut* birşey olur, ve belirlenim olarak geriye yalnızca yine bütünüyle soyut belirlilik, *Varlık* kalır. Soyut *özdeşlik* — ki burada Kavram olarak adlandırılır — ve *Varlık* Usun birleştirmeye çalıştığı iki kıpıdır; bu birleşme *Usun İdealidir*.

§ 49

γ) Der *dritte* Vernunftgegenstand ist *Gott* (§ 36), welcher erkannt, d. i. *denkend bestimmt* werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache *Identität* alle Bestimmung nur eine *Schranke*, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos, d. i. *unbestimmt* zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum *einfachen Abstraktum*, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das *Sein*, übrig. Abstrakte *Identität*, welche auch hier der Begriff genannt wird, und *Sein* sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird; sie ist das *Ideal* der Vernunft.

§ 50

Diese Vereinigung läßt *zwei Wege* oder Formen zu: es kann nämlich von dem *Sein* angefangen und von da zum *Abstraktum des Denkens* übergegangen, oder umgekehrt kann der Übergang vom *Abstraktum* aus zum *Sein* bewerkstelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem Sein betrifft, so stellt sich das Sein, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Sein, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im *kosmologischen* Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen *Zwecken* und *zweckmäßigen* Verhältnissen (im *physikotheologischen* Beweise). — Dieses erfüllte Sein *denken* heißt, ihm die Form von Einzelheiten und Zufälligkeiten abstreifen und es als ein allgemeines, an und für sich notwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und tätiges Sein, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen, — als Gott. — Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, daß derselbe ein Schließen, ein Übergang ist. Indem nämlich die *Wahrnehmungen* und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiermit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der *Humesche* Standpunkt entgegengesetzt (wie bei den Paralogismen, s. § 47) — der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt, die Wahrnehmungen zu *denken*, d. i. das Allgemeine und Notwendige aus denselben herauszuheben.

Weil der Mensch denkend ist, wird es ebensowenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, *von* und *aus* der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu erheben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage als die *denkende*, nicht bloß sinnliche, tierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und *nur* für das Denken ist das *Wesen*, die *Substanz* die *allgemeine Macht* und *Zweckbestimmung* der Welt. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als die

§ 50

Bu birleşme *iki yol* ya da biçime izin verir; *Varlıktan* başlayarak ondan *düşüncenin soyutuna* geçilebilir, ya da, evrik olarak, geçiş *soyut* olandan *Varlık* yönünde yerine getirilebilir.

Varlık ile başlangıç söz konusu olduğunda, Varlık, dolaysız olan olarak, kendini sonsuz türlülükte belirli bir Varlık olarak, doluluğu içindeki Evren olarak sunar. Daha yakından bakıldığında, bu Evren sonsuz çoklukta bir olumsallıklar toplamı olarak (*evrenbilimsel* tanıtlamalarda) ya da sonsuz çokluktaki *ereklerin* ve *erekisel* ilişkilerin bir toplamı olarak (*fiziksel-tanrıbilimsel* tanıtlamalarda) belirlenebilir. — Bu dolu varlığı *düşünmek* onu tekillik ve olumsallık biçimlerinden sıyırmak ve evrensel, kendinde ve kendi için zorunlu, kendini evrensel ereklere göre belirleyen etkin bir varlık olarak — ki o ilk varlıktan ayrıdır —, kısaca Tanrı olarak almak demektir. — Kant'ın bu gidiş yolunu eleştirisinde ana nokta bunun bir tasım, bir geçiş olması ile ilgilidir. Daha açık bir deyişle, *algılar* ve toplakları, Evren, böyle olarak kendilerinde düşüncenin o içerikten arıttığı evrenselliği göstermedikleri için, bu evrensellik o görgül Evren-tasarımı yoluyla aklanamaz. Düşüncenin görgül Evren-tasarımından Tanrıya yükselişi böylece Hume'un konumu ile karşıtlık içindedir (bozukvargılar durumunda olduğu gibi, bkz. § 47), — bir konum ki algıları *düşünmeyi*, e.d. onlardan evrensel ve zorunlu olanı çıkarsamayı kabul edilemez bulur.

İnsan düşünen bir varlık olduğu için, sağlam sağduyu gibi felsefe de insanın Tanrıya görgül dünya-görüşünden *çıkarak* ve onun *yoluyla* yükselme hakkından vaz geçmeyecektir. Bu yükselişin biricik temeli Evrenin *düşünsel* irdelemesidir, onun salt duyusal, hayvansal algısı değil. Evrenin özü, tözü, gücü ve ereksel belirlenimi düşünme için ve *yalnızca* düşünme için vardır. Tanrının varoluşunun tanıtları olarak bilinen uslamlamalar yalnızca *düşünen* bir varlık

olan ve duyusalı düşünen *Anlığın* kendi iç *yolunun betimleme* ve çözümlemeleri olarak görülmelidir. Düşünmenin duyusalın üzerine *yükselişi*, sonlunun üzerine sonsuza *geçişi*, duyulurlar dizisinin kırılışı ile duyulurüstüne *sıçrayış*, tüm bunlar düşünmenin kendisi, ve bu geçiş *yalnızca düşünmedir*. Eğer bu geçiş yapılmayacaksa, bu düşünülmeyecek demektir. Gerçekte hayvanlar böyle bir geçişi yapmaz; *onlar* duyusal algı ve sezgi düzeyinde durup kalır; bu nedenle hiçbir dinleri yoktur. Genel olarak olduğu gibi özel olarak da düşüncenin bu yükselişinin eleştirisi üzerine iki noktaya değinmek gerekir. *İlk olarak*, eğer yükseliş *tasım* biçimine (Tanrının varoluşunun *tanıtlamaları*) getirilirse, o zaman *başlangıç-noktası* hiç kuşkusuz bir dünya-görüşüdür ve herhangi bir yolda olumsallıkların ya da ereklerin ve ereksel bağıntıların bir toplağı olarak belirlenmiştir. Bu başlangıç noktası *tasımsal çıkarsama* etkinliği içinde kaldığı ölçüde düşünmede *sağlam bir temel* olarak görünebilir ve bu görgül gereç ile uyumlu olarak bütünüyle görgül bir yolda *kalacağı* ve *bırakılacağı* sanılabilir. Böylece başlangıç noktası ve kendisine doğru ilerlediği son nokta arasındaki bağıntı salt *olumlu* bir bağıntı olarak, *olan* ve *kalan* birşeyden yine eşit ölçüde *olan* bir başka şeye doğru bir çıkarsama olarak görülür. Ama düşüncenin doğasını salt bu anlak-biçimi içinde bilmeyi istemek büyük bir yanılgıdır. Görgül Evreni düşünmek tersine özsel olarak onun görgül biçimini değiştirmek ve onu bir evrensele dönüştürmek demektir; böylece düşünce aynı zamanda o temel üzerinde *olumsuz* bir etkinlik uygular; algılanan gereç, evrensellik yoluyla belirlendiği zaman, o ilk görgül şekli içinde *kalmaz*. Algılananın iç *anlamı* kabuğun uzaklaştırılması ve *olumsuzlanması* ile ortaya çıkar (bkz. § 13 ve 23). Tanrının varoluşunun metafiziksel tanıtları Tinin Evrenden Tanrıya yükselişinin eksik

Beschreibungen und Analysen *des Ganges des Geistes* in sich anzusehen, der ein *denkender* ist und das Sinnliche denkt. Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*. Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heißt dies, es soll nicht gedacht werden. In der Tat machen die Tiere solchen Übergang nicht; *sie* bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. *Erstens*, wenn dasselbe in die Form von *Schlüssen* (sogenannten *Beweisen* vom Dasein Gottes) gebracht ist, so ist der *Ausgangspunkt* allerdings die Weltanschauung, auf irgendeine Weise als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen bestimmt. Dieser Ausgangspunkt kann scheinen, im Denken, insofern es *Schlüsse* macht, als *feste Grundlage* und ganz so empirisch, wie dieser Stoff zunächst ist, *zu bleiben* und *belassen* zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird so als nur *affirmativ* vorgestellt als ein Schließen von *einem*, das *sei* und *bleibe*, auf ein *anderes*, das ebenso *auch sei*. Allein es ist der große Irrtum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heißt vielmehr wesentlich, ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine *negative* Tätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, *bleibt nicht* in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere *Gehalt* des Wahrgenommenen mit Entfernung und *Negation* der Schale herausgehoben (vgl. § 13 u. 23). Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen

und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment *der Negation*, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin, daß die Welt *zufällig* ist, liegt es selbst, daß sie nur ein *Fallendes*, Erscheinendes, an und für sich *Nichtiges* ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung *Übergang* und *Vermittlung* ist, so ist sie ebensosehr *Aufheben* des *Überganges* und der Vermittlung, denn das, wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird. — Es ist vornehmlich jenes nur als *affirmativ* gefaßte Verhältnis als Verhältnis zwischen zwei Seienden, an das sich *Jacobi* hält, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft; er macht demselben den gerechten Vorwurf, daß damit *Bedingungen* (die Welt) für das *Unbedingte* aufgesucht werden, daß das *Unendliche* (Gott) auf solche Weise als *begründet* und *abhängig* vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, korrigiert selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektion dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektierenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Übersehen des *negativen* Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem *Spinozismus* gemacht wird, daß er Pantheismus und Atheismus sei. Die

yorumları ve betimlemeleridir, çünkü bu yükselişte kapsanan *olumsuzlama* kıpısını anlatmaz ya da daha doğrusu öne çıkarmazlar: Evrenin *olumsal* olması giderek onun salt geçici bir görüngü olduğunu, kendinde ve kendi için bir *hiç* olduğunu imler. Tinin yükselişinin anlamı Evrenin hiç kuşkusuz bir varlık taşıdığı, ama bunun salt bir Görünüş olduğu, gerçek Varlık, saltık Gerçeklik olmadığı, tersine Gerçekliğin her Görüngünün ötesinde yalnızca Tanrıda olduğu, yalnızca Tanrının gerçek Varlık olduğudur. Bu yükseliş *geçiş* ve *dolaylılık* iken, o denli de geçişin ve dolaylılığın ortadan kaldırılmasıdır, çünkü Tanrıya bir dolaylılık yüklüyor olaak görünebilen Evren tersine bir hiç olarak açıklanır; yalnızca Evrenin *varlığının hiçliği* yükselişin bağıdır, öyle ki, dolaylı kılan şey yiter ve böylece bu dolaylılığın kendisinde dolaylılık ortadan kalkar. — Varolan iki şey arasındaki bir ilişki gibi yalnızca *olumlu* olarak görülen bu ilişkiyidir ki Jacobi anlak tanıtları ile savaşımında başlıca ilgi noktası olarak göz önünde tutar; *koşulsuz* olan için koşullar (Evren) aradıkları için o tanıtlamaları haklı olarak suçlarken, *sonsuz* olanın (Tanrı) böyle bir yolda *türev* ve *bağımlı* olarak tasarımlandığını bildirir. Ama Tinde olduğu biçimiyle o yükselişin kendisi bu görünüşü düzeltir; daha doğrusu bütün bir anlamı bu görünüşün düzeltilmesinde yatar. Ama Jacobi özsel düşüncenin bu gerçek doğasını, dolaylılıkta dolaylılığın kendisinin ortadan kaldırılmasını anlayamamış ve bu nedenle yalnızca derin-düşünce düzeyindeki anlak için yaptığı doğru suçlamayı yanlışlıkla genel olarak düşünceye ve böylece ussal düşünceye yönelik bir suçlama olarak görmüştü.

Olumsuz kıpının gözardı edilmesinin ne anlama geldiğini açıklamak için örnek olarak Spinozacılığa karşı yapılan kamutanrıcılık ve tanrıtanımazlık suçlamasına değinebiliriz. Spinoza'nın

saltık Tözü hiç kuşkusuz henüz saltık *Tin* değildir, ve Tanrının saltık Tin olarak belirlenmesi istemi haklı bir istemdir. Ama Spinoza'nın tanımı onun Tanrıyı Doğa ile, sonlu Evren ile karıştırdığı ve Evreni Tanrı yaptığı biçiminde anlaşıldığı zaman, burada sonlu Evrenin gerçek bir edimselliği, *olumlu olgusallığı* olduğu varsayılır. Bu varsayımla hiç kuşkusuz bir Tanrı ve Evren birliği ile Tanrı bütünüyle sonlulaştırılır ve salt sonlu, dışsal bir varoluş çoklusuna indirgenir. Spinoza'nın Tanrıyı Tanrının ve Evrenin birliği olarak değil ama *düşünce* ve uzamın (özdeksel Evren) birliği olarak tanımlaması olgusu bir yana, bu birlikte imlenen şey, üstelik o ilk ve bütünüyle uygunsuz yolda alındığında bile, tersine Spinoza'nın dizgesinde Evrenin yalnızca hiçbir edimsel olgusallığı olmayan bir fenomen olarak belirlendiğidir, öyle ki bu dizgeyi dahaçok *akozmizm* olarak görmek gerekir. Tanrının ve *yalnızca* Tanrının *var* olduğunu ileri süren bir felsefe hiç olmazsa tanrıtanımazlık olarak görülmemelidir. Gene de, maymunlara, ineğe, taştan, pirinçten yontulara vb. Tanrı diye tapınan uluslara bile din yüklenir. Ama insanın düşünme yetisi kendine özgü varsayımından, *Evren* denilen bu sonluluk katışmacının edimsel olgusallık taşıdığı görüşünden vazgeçmeye karşı bir direnç gösterir. Söz gelimi *'Evren yoktur'* gibi bir anlatım kolayca bütünüyle olanaksız, ya da en azından *'Tanrı yoktur'* gibi bir düşünceyi kafaya sığdırabilmekten çok daha olanaksız görülür. İnsan, bu onun onuruna olmasa da, Tanrıyı yadsıyan bir dizgeye Evreni yadsıyan bir dizgeden daha kolay inanır; Tanrının yadsınması onun için Evrenin yadsınmasından daha kavranabilir birşeydir.

İkinci nokta o düşünsel yükselişin ilk olarak kazandığı *içeriğin* eleştirisini ilgilendirir. Bu içerik, eğer yalnızca Evrenin

absolute Substanz Spinozas ist freilich noch nicht der absolute *Geist*, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinozas Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, *affirmative Realität* besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannigfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht [so] definiert, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des *Denkens* und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste, ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als *Akosmismus* anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und *nur* Gott *ist*, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eherne Statuen usf. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, daß dies ihr Aggregat von Endlichkeit, welches *Welt* genannt wird, wirkliche Realität habe. Daß es, wie sie sich etwa ausdrücken könnte, *keine Welt gebe*, so etwas anzunehmen hält man leicht für ganz unmöglich oder wenigstens für viel weniger möglich, als daß es einem in den Kopf kommen könne, daß es *keinen Gott gebe*. Man glaubt, und dies eben nicht zur eigenen Ehre, viel leichter, daß ein System Gott leugne, als daß es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, daß Gott geleugnet werde, als daß die Welt geleugnet werde.

Die *zweite* Bemerkung betrifft die Kritik des *Gehalts*, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den

Bestimmungen der *Substanz* der Welt, des *notwendigen Wesens* derselben, einer *zweckmäßig einrichtenden* und *dirigierenden Ursache* usf. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter *Gott* verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen von der Manier, eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurteilen, so haben jene Bestimmungen schon großen Wert und sind notwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muß freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die *bloß zufälligen* Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestimmungen gehören dem höheren Kreise, *dem Leben*, an. Allein außerdem, daß die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhandenen Dinge auf *Zwecke* durch Geringfügigkeit von Zwecken, ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der Tat noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte *Bestimmung* der Idee Gottes gefaßt werden kann; Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die *geistige* Natur ist allein der würdigste und wahrhafteste *Ausgangspunkt* für das Denken des Absoluten, insofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will.

tözü, onun *zorunlu özü*, *ereksel olarak düzenleyen* ve *yöneten bir neden* vb. gibi belirlenimlerden oluşuyorsa, o zaman hiç kuşkusuz *Tanrı* ile anlaşılan ya da anlaşılması gereken şey için uygun olmayacaktır. Ama bir Tanrı tasarımını varsayma ve bir sonucu böyle bir varsayıma göre yargılama yolu bir yana bırakılırsa, o zaman bu belirlenimlerin hiç kuşkusuz büyük değeri vardır ve Tanrı İdeasındaki zorunlu kıpılar olarak görülmeleri gerekir. Bu yolda gerçek belirlenimi içindeki içeriği, gerçek Tanrı İdeasını düşüncenin önüne getirebilmek için, başlangıç noktası hiç kuşkusuz altgüdümlü bir içerikten alınmamalıdır. Evrenin *yalnızca olumsal* şeyleri oldukça soyut bir belirlenim aşamasında durur. Örgensel yapılar ve bunların ereksel belirlenimleri daha yüksek bir alana, *Yaşam* düzlemine düşer. Ama dirimli Doğa üzerine ve varolan şeylerin *erekler* ile daha başka bağıntıları üzerine yapılan irdelemenin ereklerin önemsizliği yoluyla, ya da giderek ereklerin ve bağıntılarının çocukça bir düzeyde örneklenmesi yoluyla arılığını yitirebilmesinden ayrı olarak, yalnızca dirimselliği içindeki Doğanın kendisi bile gerçekte henüz Tanrı İdeasının gerçek *belirleniminin* anlaşılabilmesini sağlayabilecek birşey olmaktan uzaktır; Tanrı dirimli olandan daha çoğudur, Tindir. Eğer düşünce kendisine bir başlangıç noktası arıyorsa, ve en yakında olanı alacaksa, yalnızca *tinsel* doğa Saltığın düşüncesi için en değerli ve en gerçek *başlangıç-noktasıdır*.

§ 51

Der *andere Weg der Vereinigung*, durch die das *Ideal* zustande kommen soll, geht vom *Abstraktum des Denkens* aus fort zur Bestimmung, für die nur *das Sein* übrigbleibt; — *ontologischer Beweis* vom *Dasein Gottes*. Der Gegensatz, der hier vorkommt, ist der des *Denkens* und *Seins*, da im ersten Wege das *Sein* den beiden Seiten gemeinschaftlich ist und der Gegensatz nur den Unterschied von dem Vereinzelten

§ 51

İdeali ortaya çıkarması gereken öteki *birleşme yolu düşünmede soyut olandan* başlar ve belirlenime doğru ilerler, ama belirlenim için geriye yalnızca *Varlık* kalmıştır; — *Tanrının varoluşunun ontolojik tanıtı*. Burada bulunan karşıtlık *Düşünce* ve *Varlık* karşıtlığı iken, öte yandan o ilk yolda *Varlık* her iki yana da ortaktır ve karşıtlık yalnızca bireyselleşmiş olan ve evrensel olan arasındaki ayrımı

ilgilendirir. Anlağın bu ikinci yola yönelttiği karşıçıkış kendinde daha önce sözü edilen o ilk karşıçıkış ile aynıdır: Onun için nasıl görgül olanda evrensel bulunmuyorsa, evrik olarak evrenselde de belirli olan kapsanmaz, ve belirli olan burada Varlıktır. Ya da, Varlık Kavramdan türetilemez ve çözümleme yoluyla çıkarılamaz.

Kant'ın varlıkbilimsel tanıta yönelttiği eleştirinin kazandığı açıkça olumlu ve sınırsız onay hiç kuşkusuz yararlandığı benzetmeden gelir; Kant Düşünce ve Varlık arasındaki ayrımı açıklamak için *yüz Taler* örneğini kullandı ki bu, ister olanaklı isterse edimsel olsun, *Kavram* açısından aynı yüzlük olacak, ama *benim* para durumum söz konusu olduğunda bu durum özsel bir ayrıma yol açacaktı. — Hiçbirşey düşündüğümün ya da tasarımladığımın bu nedenle edimsel olmamasından daha açık olamaz: Tasarımlamanın ya da giderek Kavramın bile Varlığa erişemeyeceği düşüncesi. — Gene de, öyle yüz Taler gibi şeyleri Kavram diye adlandırmaya hiçbir haksızlığa yol açmaksızın barbarlık denebilir; bu bir yana, durmaksızın felsefi İdeaya karşı Düşünce ve Varlığın ayrı olduklarını yineleyenlerin en sonunda felsefecilerin de eşit ölçüde bu durumun bilgisizi olmadıklarını kabul etmeleri gerekir; gerçekte bundan daha basmakalıp bir bilgi olabilir mi? Bununla birlikte, Tanrı söz konusu olduğu zaman, onun yüz Talerden başka türlü bir nesne olduğu, *herhangi bir* tikel Kavramdan, tasarımdan ya da nasıl adlandırılırsa adlandırılsın böyle birşeyden bütünüyle ayrıldığı göz önüne alınmalıdır. Gerçekte tüm *sonlular* yalnızca ve yalnızca *belirli-varlıkları Kavramlarından ayrı olan* şeylerdir. Tanrının ise, tersine, kesinlikle yalnızca *"varolan olarak düşünülebilen"* olması ve onda Kavramın Varlığı kendi içinde kapsaması gerekir. Kavram ve Varlığın bu birliğidir ki Tanrı Kavramını oluşturur. — Bu hiç kuşkusuz henüz Tanrının biçimsel bir belirlenimidir

und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem anderen Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was soeben angeführt worden, daß nämlich, wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sei ebenso umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht enthalten, und das Bestimmte ist hier das Sein. Oder das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und herausanalysiert werden.

Die Kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den *hundert Talern* gebraucht hat, die dem *Begriffe* nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für *meinen* Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. — Nichts kann so einleuchtend sein, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht *wirklich ist*, — der Gedanke, daß Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht. — Abgesehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte, dergleichen wie hundert Taler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß *Denken und Sein . verschieden* seien, endlich voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben? Alsdann aber müßte bedacht werden, daß, wenn von *Gott* die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und *irgendein* besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles *Endliche* dies und *nur* dies, daß das *Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist.* Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur *»als existierend gedacht«* werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes

ausmacht. — Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des *Begriffes* selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das *Sein* in sich schließe, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst *unmittelbare Beziehung* auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses. — Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie *Sein* ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als *Sein*. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine *äußerliche, sinnliche* Existenz wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Übrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik, daß der Gedanke und das Sein verschieden seien, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom *Gedanken* Gottes aus zu der Gewißheit, daß er *ist*, höchstens zu stören, aber nicht zu benehmen. Dieser Übergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Sein ist es auch, was in der Ansicht *des unmittelbaren Wissens* oder *Glaubens* in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§ 52

Dem *Denken* bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die *Bestimmtheit* etwas *Äußerliches* —, es bleibt nur schlechthin *abstraktes Denken*, welches hier immer *Verstand* heißt. Diese, ist hiermit das Resultat, liefert nichts als *die formelle Einheit* zur Vereinfachung und Systematisierung der Erfahrungen, ist ein *Kanon*, nicht ein *Organon* der *Wahrheit*, vermag nicht eine *Doktrin*

ve bu nedenle gerçekte yalnızca *Kavramın* kendisinin doğasını kapsar. Ama bütünüyle soyut anlamı içindeki Kavramın daha şimdiden *Varlığı* kendi içinde kapsadığını görmek kolaydır. Çünkü Kavram, başka belirlenimleri ne olursa olsun, en azından dolaylılığın ortadan kaldırılması yoluyla ortaya çıkandır ve böylece kendisi *kendi ile dolaysız bağıntıdır;* ama Varlık bundan başka birşey değildir. — Tinin bu en içi, Kavram, ya da giderek Ben ya da hepsinden de ötesi Tanrı olan somut bütünlük eğer Varlık gibi çok yoksul, giderek en yoksul ve en soyut belirlenimi kendi içinde kapsayacak denli varsıl değilse, bu, denebilir ki, hiç kuşkusuz saçmadır. Düşünce için hiçbirşey içerik açısından *Varlıktan* daha önemsiz olamaz. Gene de daha önemsiz birşey olabilir — belki de Varlık durumunda ilk olarak tasarımlanan birşey, diyelim ki *dışsal, duyusal* bir varoluş, örneğin burada önümde duran kağıdın varoluşu gibi; ama sınırlı, geçici birşeyin duyusal varoluşundan söz etmeyi hiç kuşkusuz kimse istemeyecektir. — Bundan başka, Eleştirinin düşünce ve varlığın ayrı oldukları yolundaki sıradan gözlemi, insanı Tininin Tanrı *düşüncesinden* onun *var* olduğunun pekinliğine götüren yolunda en çoğundan belki de rahatsız edebilir, ama durduramaz. Bu geçiş, Tanrı düşüncesinin onun varlığından saltık ayrılmazlığı olgusu *dolaysız bilme* ya da *İnanç* kuramında hakkını yeniden kazanır — daha sonra sözü edileceği gibi.

§ 52

Düşünme için bu yolda en yüksek noktasında *belirlilik* ona *dışsal* birşey olarak kalır; ve böylece burada her zaman *Us* olarak adlandırılmasına karşın, baştan sona *soyut düşünme* olarak kalır. Tüm bunların sonucu Usun deneyimlerin yalınlaştırılması ve dizgeselleştirilmesi için *biçimsel birlikten* başka hiçbirşey sağlamıyor olmasıdır; o gerçekliğin bir

kanonudur, bir *organonu* değil; sağlayabileceği şey bir sonsuzluk *öğretisi* değil, ama ancak bilmenin bir *Eleştirisidir*. En son çözümlemesinde bu Eleştiri düşüncenin kendi içinde ancak *belirsiz birlik* ve bu *belirsiz birliğin etkinliği* olduğu *inancasından* oluşur.

Ek. Kant hiç kuşkusuz Usu 'koşulsuz'un yetisi olarak gördü; ama Us yalnızca soyut özdeşliğe indirgenecekse, o zaman bu aynı zamanda onun koşulsuzluğundan vazgeçiş anlamına da gelir ve böylece Us gerçekte yalnızca boş anlak düzeyine indirgenir. Us ancak dışarıdan ona yabancı bir içerik yoluyla belirlenmemesi, tersine kendi kendisini belirlemesi ve böylece içeriğinde kendi kendisinde kalması yoluyla koşulsuzdur. Oysa Kant'a göre Usun etkinliği kesinlikle yalnızca algı yoluyla sağlanan gereci kategorilerin uygulanışı yoluyla dizgeselleştirmekten, e.d. dışsal bir düzen içine getirmekten oluşur, ve buradaki ilkesi yalnızca çelişkisizlik ilkesidir.

des Unendlichen, sondern nur eine *Kritik* der Erkenntnis zu liefern. Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der *Versicherung*, daß das Denken in sich nur die *unbestimmte Einheit* und die *Tätigkeit* dieser *unbestimmten Einheit* sei.

Zusatz. Kant hat zwar die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten aufgefaßt; wenn dieselbe indes bloß auf die abstrakte Identität reduziert wird, so liegt darin zugleich das Verzichten auf ihre Unbedingtheit, und die Vernunft ist dann in der Tat nichts anderes als leerer Verstand. Unbedingt ist die Vernunft nur dadurch, daß dieselbe nicht von außen durch einen ihr fremden Inhalt bestimmt wird, sondern vielmehr sich selbst bestimmt und hiermit in ihrem Inhalt bei sich selbst ist. Nun aber besteht nach Kant die Tätigkeit der Vernunft ausdrücklich nur darin, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung der Kategorien zu systematisieren, d. h. in eine äußerliche Ordnung zu bringen, und ihr Prinzip ist dabei bloß das der Widerspruchslosigkeit.

§ 53

(b) Eleştirel Felsefede *Kılgısal Us* kendi kendisini belirleyen, ama hiç kuşkusuz *evrensel* kipte belirleyen, e.d. *düşünen* istenç olarak alınır. Bunun imperativ, nesnel özgürlük yasalarını, e.d. neyin *olması gerektiğini* söyleyen yasaları vermesi gerekir. Burada düşünceyi *nesnel olarak belirleyen* bir etkinlik olarak (e.d. gerçekte *bir Us* olarak) almanın haklılığı kılgısal özgürlüğün *deneyim yoluyla tanıtlanabilmesi*, e.d. özbilincin görüngüsünde gösterilebilmesi olgusuna dayandırılır. Bilinçteki bu deneyime karşı Determinizmin de benzer olarak karşıt deneyimden ürettiği herşey, özellikle insanlar arasında hak ve ödev olarak geçerli olan şeylerin, e.d. nesnel olmaları gereken özgürlük yasalarının *sonsuz türlülüğünden* kuşkucu (ayrıca Humecu) tümevarım çıkarılır.

§ 53

b) Die *praktische Vernunft* wird als der sich selbst und zwar auf *allgemeine* Weise bestimmende, d. i. *denkende* Wille gefaßt. Sie soll imperative, objektive Gesetze der Freiheit geben, d. i. solche, welche sagen, was *geschehen soll*. Die Berechtigung, hier das Denken als *objektiv bestimmende* Tätigkeit (d. i. in der Tat *eine Vernunft*) anzunehmen, wird darein gesetzt, daß die praktische Freiheit *durch Erfahrung bewiesen*, d. i. in der Erscheinung des Selbstbewußtseins nachgewiesen werden könne. Gegen diese Erfahrung im Bewußtsein rekurriert alles, was der Determinismus ebenso aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbesondere die skeptische (auch Humesche) Induktion von der *unendlichen Verschiedenheit* desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d. i. der objektiv sein sollenden Gesetze der Freiheit.

§ 54

Kılgısal düşünmenin kendine yasa yapacağı şey için, kendini kendi içinde *belirlemesinin* ölçütü için yine Anlağın şu aynı soyut *özdeşliğinden* başka hiçbirşey bulunmaz: Belirlemede hiçbir çelişki yer almamalıdır;

§ 54

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium *des Bestimmens* seiner in sich selbst, ist wieder nichts anderes vorhanden als dieselbe *abstrakte Identität* des Verstandes, daß kein Widerspruch in dem

Bestimmen stattfinde; — die *praktische* Vernunft kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das Letzte der *theoretischen* Vernunft sein soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, *das Gute*, nicht nur *in sich*, sondern ist erst eigentlicher *praktisch* in der Forderung, daß das Gute weltliches Dasein, äußerliche Objektivität habe, d. i. daß der Gedanke nicht bloß *subjektiv*, sondern objektiv überhaupt sei. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

Zusatz. Was Kant der theoretischen Vernunft abgesprochen — die freie Selbstbestimmung —, das hat derselbe der praktischen Vernunft ausdrücklich vindizien. Es ist vornehmlich diese Seite der Kantischen Philosophie, welche derselben große Gunst erworben hat, und zwar mit vollem Recht. Um das Verdienst, welches Kant in dieser Hinsicht gebührt, zu würdigen, hat man sich zunächst diejenige Gestalt der praktischen Philosophie und näher der Moralphilosophie, welche derselbe als herrschend vorfand, zu vergegenwärtigen. Es war dies überhaupt das System des *Eudämonismus*, von welchem auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen die Antwort erteilt wurde, daß derselbe sich seine *Glückseligkeit* zum Ziel zu setzen habe. Indem nun unter der Glückseligkeit die Befriedigung des Menschen in seinen besonderen Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen usw. verstanden wurde, so war hiermit das Zufällige und Partikuläre zum Prinzip des Willens und seiner Betätigung gemacht. Diesem alles festen Halts in sich entbehrenden und aller Willkür und Laune Tür und Tor öffnenden Eudämonismus hat dann Kant die praktische Vernunft entgegengestellt und damit die Forderung einer allgemeinen und für alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens ausgesprochen. Während, wie in den vorhergehenden §§ bemerkt worden, die theoretische Vernunft nach Kant bloß das negative Vermögen des Unendlichen und, ohne eigenen positiven Inhalt, darauf beschränkt sein soll, das Endliche der Erfahrungserkenntnis einzusehen, so hat derselbe dagegen die positive Unendlichkeit der praktischen Vernunft ausdrücklich anerkannt, und zwar in der Art, daß er dem *Willen* das Vermögen zuschreibt, auf allgemeine Weise, d. h. *denkend*, sich selbst zu bestimmen. Dies Vermögen besitzt nun zwar der Wille allerdings, und es ist von hoher Wichtigkeit zu wissen, daß der Mensch nur insofern frei ist, als er dasselbe besitzt und in seinem Handeln sich desselben bedient; allein es ist mit diesem Anerkenntnis die Frage nach dem *Inhalt* des Willens oder der praktischen Vernunft noch nicht beantwortet. Wenn dann gesagt wird, der Mensch solle das *Gute* zum Inhalt seines Willens machen, so rekurriert sofort die Frage nach dem Inhalt, d. h. nach der Bestimmtheit dieses Inhalts, und mit dem bloßen Prinzip der Übereinstimmung des Willens mit sich selbst sowie mit der Forderung, die Pflicht um der Pflicht willen zu tun, kommt man nicht von der Stelle.

— *kılgısal* Us böylece *kuramsal* Usun doruk noktası olması gereken biçimciliğin ötesine geçmez.

Ama bu kılgısal Us evrensel belirlenimi, *İyiyi* salt *kendi içine* sınırlamaz, ama ilkin İyinin dünyasal belirli-varlık, dışsal nesnellik taşıması isteminde, e.d. düşüncenin yalnızca *öznel* değil ama genel olarak nesnel olması isteminde sözcüğün tam anlamıyla *kılgısal* olur. Kılgısal Usun bu konutlaması üzerinde daha sonra duracağız.

Ek. Kant kuramsal Usa yadsıdığını — özgür öz-belirlenim — kılgısal Us için kesinlikle doğruladı. Kant Felsefesine o büyük ilgiyi ve hiç kuşkusuz bütünüyle haklı olarak kazandıran nokta başlıca bu yanı idi. Kant'a bu bakımdan neyi borçlu olduğumuzu değerlendirebilmek için ilk olarak kılgısal felsefenin ve özel olarak ahlak felsefesinin onun zamanında yürürlükte olan şeklini anımsamamız gerekir. Bu genel olarak *Mutçuluk* dizgesi idi ki, insanın belirlenimine ilişkin soruya insan kendine *mutluluğunu* hedef almalıdır yanıtını veriyordu. Bu felsefede mutluluktan insanın tikel eğilimlerinde, dileklerinde, gereksinimlerinde vb. doyumu anlaşılırken, böylelikle olumsallık ve tikellik istencin ilkesi ve etkinleşmesi olarak alınıyordu. Kendi içinde sağlam bir destekten bütünüyle yoksun olarak tüm özence ve kaprise kapıyı ardına dek açan bu Mutçuluğun karşısına Kant kılgısal Usu çıkardı ve böylece herşey için eşit ölçüde bağlayıcı evrensel bir istenç belirlenimi için istemi dile getirdi. Öte yandan, önceki paragraflarda belirtildiği gibi, Kant'a göre kuramsal Us yalnızca sonsuzun olumsuz yetisidir ve, kendi olumlu içeriğinden yoksun olarak, görgül bilginin sonluluğunu saptamaya sınırlanması gerekir; buna karşın kılgısal Usa kesin bir biçimde olumlu sonsuzluk tanınır, ve dahası öyle bir yolda ki, *istence* kendini evrensel kiplerde, e.d. *düşünerek* belirleme yeteneği verilir. İstenç hiç kuşkusuz bu yeteneğe iyedir, ve insanın ancak ona iye olduğu ve eyleminde onu kullandığı ölçüde özgür olduğunu bilmenin büyük önemi vardır; ama bu gücün tanınması ile henüz istencin ya da kılgısal Usun *içeriğine* ilişkin soru yanıtlanmış olmaz. Bu nedenle, insan *İyi* olanı istencinin içeriği yapmalıdır denir denmez içeriğe, bu içeriğin belirliliğine ilişkin soru doğar; ve ne istencin kendi kendisi ile bağdaşması biçimindeki yalın ilke, ne de ödevin ödev uğruna yapılması istemi güçlüğü ortadan kaldırır.

§ 55

(c) *Derin-düşünen Yargı-yetisine sezgisel* bir *anlağın* ilkesi yüklenir; eş deyişle, *evrensel* (soyut özdeşlik) için *olumsal* olan ve ondan türetilemeyen *tikel* o anlakta bu evrenselin kendisi yoluyla belirlenir —, tikel ki Sanatın ve *örgensel* Doğanın ürünlerinde dencyimlenir.

Yargının Eleştirisi'nde çarpıcı olan nokta Kant'ın orada *İdeanın* tasarımına, giderek bir düşüncesine anlatım vermiş olmasıdır. *Sezgisel* bir anlak, bir *iç* ereksellik vb. gibi bir tasarım aynı zamanda kendi içinde somut olarak düşünülen bir *evrenseldir*. Buna göre Kant Felsefesi kendini yalnızca bu tasarımlarda *kurgul* olarak gösterir. Birçokları, özellikle Schiller, *sanatsal Güzellik* İdeasında, düşüncenin ve duyusal tasarımın *somut* birliğinde bölünmüş anlağın *soyutlamalarından* kaçış yolu buldu, — başkaları ise, ister doğal isterse entellektüel dirimsellik olsun, genel olarak *dirimselliğin* sezgisinde ve bilincinde. — Sanat ürünü de hiç kuşkusuz dirimli bireysellik gibi içeriğinde sınırlıdır; ama, içeriğine göre de kapsamlı olan İdeayı Kant Doğa ya da zorunluk ve özgürlük ereği arasında konutlanan uyumda, dünyanın olgusallaşmış olarak düşünülen son-ereğinde sundu. Ama *düşünce* tembelliği diyebileceğimiz tutum, bu en yüksek İdea ile ilgilenirken, son-ereğin edimsel olgusallaşmasına karşı Kavram ve olgusallığın ayrılmışlığına sarılmak için *'Gerek*'te çok kolay bir kaçış yolu bulur. Gene de, dirimsel örgenliklerin ve sanatsal güzelliğin *bulunuşu* daha şimdiden *duyu* ve *sezgi* için *İdealin edimselliğini* gösterir. Kant'ın bu nesneler üzerine gözlemleri öyleyse bilinci *somut* İdeayı saptamaya ve düşünmeye götürmek için özellikle uygundu.

§ 56

Burada anlağın *evrenseli* ve sezginin *tikeli* arasında kuramsal ve kılgısal Us öğretilerinin temelinde yatandan daha başka bir ilişki

§ 56

c) Der *reflektierenden Urteilskraft* wird das Prinzip eines *anschauenden Verstandes* zugeschrieben, d. i. worin das *Besondere*, welches für das *Allgemeine* (die abstrakte Identität) *zufällig* sei und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dies Allgemeine selbst bestimmt werde, — was in den Produkten der Kunst und der *organischen* Natur erfahren werde.

Die *Kritik der Urteilskraft* hat das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken *der Idee* ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines *intuitiven Verstandes*, *innerer* Zweckmäßigkeit usf. ist das *Allgemeine* zugleich als an ihm selbst *konkret* gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die Kantische Philosophie sich *spekulativ*. Viele, namentlich *Schiller*, haben an der Idee des *Kunstschönen*, der *konkreten* Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den *Abstraktionen* des trennenden Verstandes gefunden, — andere an der Anschauung und dem Bewußtsein der *Lebendigkeit* überhaupt, es sei natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. — Das Kunstprodukt wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulierten Harmonie der Natur oder Notwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisiert gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des *Gedankens*, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem *Sollen* einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisierung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die *Gegenwart* hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den *Sinn* und die *Anschauung* schon die *Wirklichkeit* des *Ideals*. Die Kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewußtsein in das Fassen und Denken der *konkreten* Idee einzuführen.

§ 56

Hier ist der Gedanke eines anderen Verhältnisses vom *Allgemeinen* des Verstandes zum *Besonderen* der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von

der theoretischen und praktischen Vernunft zugrunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, daß jenes das *wahrhafte*, ja die *Wahrheit* selbst *ist*. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen, wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in der *Erfahrung* aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im *Subjekte* gewährt teils das *Genie*, das Vermögen, ästhetische Ideen zu produzieren, d. i. Vorstellungen der freien *Einbildungskraft*, die einer Idee dienen und zu *denken* geben, ohne daß solcher Inhalt in einem *Begriffe* ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken ließe, — teils das *Geschmacksurteil*, das Gefühl der *Zusammenstimmung* der *Anschauungen* oder Vorstellungen in ihrer Freiheit zum *Verstande* in seiner Gesetzmäßigkeit.

§ 57

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ferner für die *lebendigen Naturprodukte* wird als der *Zweck* bestimmt, der tätige *Begriff*, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der *äußerlichen* oder *endlichen Zweckmäßigkeit* entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisiert, nur äußerliche Form ist. Wohingegen im *Lebendigen* der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Tätigkeit ist und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind.

§ 58

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältnis von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiermit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche *nur als Vorstellung*, d. h. als ein *Subjektives* existiere und tätig sei, — hiermit denn auch die Zweckbestimmung nur für ein *unserem* Verstande angehöriges Prinzip der Beurteilung erklärt.

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur *Erscheinungen* erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei *gleich subjektiven* Denkweisen und nach der

düşüncesi ortaya sürülür. Ama bu düşünce birincinin *gerçek* ilişki, giderek *gerçekliğin* kendisi olduğu içgörüsüne bağlanmaz. Bunun yerine, bu birlik yalnızca sonlu görüngülerde varoluşa çıktığı biçimiyle alınır ve *deneyimde* gösterilir. Böyle bir deneyim ilk olarak *özne*den kaynaklanır: — ya *Dehadan*, estetik idealar üretme yetisinden gelir (estetik idealar ile anlaşılan şey *özgür* imgelemin bir ideaya hizmet eden ve *düşünmeye* götüren tasarımlarıdır, ama böyle bir içerik bir Kavramda anlatılmaz ya da onda anlatılmasına izin vermez); — ya da *beğeni yargısından*, özgürlükleri içindeki *sezgiler* ya da tasarımlar ve yasallığı ya da kurallılığı içindeki *anlak* arasındaki *bağdaşma* duygusundan gelebilir.

§ 57

Derin-düşünme düzeyindeki Yargı-yetisinin *dirimli Doğa-ürünleri* için ilkesi Kant tarafından *Erek* olarak belirlenir — etkin Kavram, kendi içinde belirlenmiş ve belirleyen evrensel. Aynı zamanda *dışsal* ya da *sonlu ereksellik* tasarımı uzaklaştırılır ki bunda Erek içlerinde kendini olgusallaştıracağı araç ve gereç için salt dışsal biçimdir. Buna karşı, *dirimli* kendilikte Erek özdeğe içkin belirlenim ve etkinliktir ve tüm üyeler birbirleri karşısında eşit ölçüde Araç ve Erektir.

§ 58

Böyle bir İdeada erek ve araç arasındaki, öznellik ve nesnellik arasındaki anlak-ilişkisinin ortadan kaldırılmasına karşın, bununla çelişki içinde Erek öyle bir neden olarak bildirilir ki, salt bir *tasarım* olarak, e.d. *öznel* birşey olarak varolur ve davranır —, ve buna göre ereksel belirlenim de salt *bizim* anlağımıza özgü bir yargı ilkesi olarak bildirilir.

Eleştirel Felsefe Usun yalnızca *görüngüleri* bilebileceği sonucuna vardıktan sonra bile, dirimli Doğa açısından en azından *eşit ölçüde öznel* iki düşünce kipi arasında bir seçim yapma olanağı vardı, ve giderek Kant'ın betimlemesine göre bile Doğa

ürünlerinin bilgisini yalnızca nitelik, neden ve etki, bileşim, bileşenler vb. gibi kategorilere sınırlamama gibi bir yükümlülük vardı. Eğer *iç erekselliğin* ilkesi, bilimsel uygulamada saptanıp geliştirilmiş olsaydı, Doğanın bütünüyle başka ve daha yüksek bir irdeleme kipine götürürdü.

§ 59

Bu ilkeye göre bütün bir sınırsızlığı içindeki İdea şöyle olacaktır: Us tarafından belirlenen evrensellik, saltık son-erek, *İyi*, dünyada edimselleştirilecektir, ve dahası, bir üçüncü tarafından, bu son-ereğin kendisini koyan ve olgusallaştıran güç, e.d. *Tanrı* tarafından; ve böylelikle Onda, saltık Gerçeklikte, o evrensellik ve bireysellik, öznellik ve nesnellik karşıtlıkları çözülür ve bağımsız ve gerçek olmadıkları gösterilir.

§ 60

Ama dünyanın son-ereğini imliyor olarak getirilen *İyi* daha baştan salt *bizim* İyimiz olarak, *bizim* kılgısal Usumuzun ahlaksal yasası olarak belirlenir; öyle ki, birlik dünya durumunun ve dünya olaylarının ahlakımız ile bağdaşmasından daha öteye geçmez.[1] Bundan başka, bu sınırlama içinde bile *Son-erek, İyi* gibi terimler belirlenimsiz birer soyutlama olarak kalır, tıpkı *Ödev* olması gereken şey gibi. Dahası, bu uyuma karşı içeriğinde *gerçek olmadığı* saptanmış olan karşısav uyandırılarak yeniden ortaya sürülür ve böylece uyum salt *öznel* birşey olarak belirlenir, — salt olması *gereken*, e.d. aynı zamanda *olgusallık* taşımayan birşey olarak,

[1] *Yargının Eleştirisi*'nde [§ 88], Kant'ın kendi sözleri ile: "Son-erek yalnızca kılgısal usumuzun bir kavramıdır ve Doğanın kuramsal olarak yargılanması için *hiçbir deneyim verisinden* çıkarsanamaz, ne de Doğanın bilgisi ile ilişkilendirilebilir. Bu kavram için yalnızca ahlaksal yasalar ile uyumlu olarak kılgısal Us için olan dışında hiçbir kullanım olanaklı değildir; ve *yaratılışın son-ereği* öyle bir evren yapısıdır ki, yalnızca yasalara göre belirli olarak ortaya koyabileceğimiz şey ile, e.d. *arı kılgısal usumuzun* son ereği ile, ve dahası kılgısal olması ölçüsünde, bağdaşır."

Kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloß nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandteilen usf. zu erkennen. Das Prinzip *der inneren Zweckmäßigkeit*, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise derselben herbeigeführt haben.

§ 59

Die Idee nach diesem Prinzip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, daß die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, der absolute Endzweck, *das Gute*, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein Drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisierende Macht, — *Gott*, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiermit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbständig und unwahr erklärt sind.

§ 60

Allein das *Gute*, worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vornherein nur als *unser* Gutes, als das moralische Gesetz *unserer* praktischen Vernunft bestimmt; so daß die Einheit weiter nicht geht als auf die Übereinstimmung des Weltzustands und der Welterei gnisse mit unserer Moralität.[1] Außerdem, daß selbst mit dieser Beschränkung der *Endzweck*, das *Gute*, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was *Pflicht* sein soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als *unwahr* gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so daß die Harmonie als ein nur *Subjektives* bestimmt wird, — als ein solches, das nur sein *soll*, d. i. das zugleich *nicht Realität* hat, — als ein *Geglaubtes*, dem nur subjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, d.

[1] In den eigenen Worten von Kants *Kritik der Urteilskraft* [1. Aufl.], S. 427 § 88]: »Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann *aus keinen Data der Erfahrung* zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen; und der *Endzweck der Schöpfung* ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke *unserer reinen praktischen Vernunft*, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt.«

i. *nicht* jene der Idee entsprechende Objektivität zukomme. — Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, daß die Realisierung der Idee in die *Zeit*, in eine Zukunft, wo die Idee auch sei, verlegt wird, so ist solche sinnliche Bedingung wie die Zeit das Gegenteil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, *der unendliche Progreß*, ist unmittelbar nichts als der perennierend gesetzte Widerspruch selbst.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Resultat gemacht werden, welches sich aus der kritischen Philosophie für die Natur des *Erkennens* ergeben und zu einem der Vorurteile, d. i. allgemeinen Voraussetzungen der Zeit erhoben hat.

In jedem dualistischen System, insbesondere aber im Kantischen, gibt sich sein Grundmangel durch die Inkonsequenz, das zu *vereinen*, was einen Augenblick vorher als selbständig, somit als *unvereinbar* erklärt worden ist, zu erkennen. Wie soeben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, daß die *beiden Momente*, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Fürsichbestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophieren das einfache Bewußtsein, daß mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken — und es sind der Form nach nur *zwei* vorhanden — zusammenzubringen. Es ist darum die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als *etwas Absolutes* zu behaupten, indem man sagt, das Erkennen *können* nicht weiter, dies sei die *natürliche*, absolute *Schranke* des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeinen *Schranke wissen*, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für* — *inanılan* birşey olarak ki, salt öznel pekinlik taşır, gerçeklikten, İdeaya karşılık düşen o nesnellikten *yoksundur*. — Bu çelişki İdeanın olgusallaşmasının orada İdeanın da olacağı bir *zamana*, bir geleceğe ertelenmesi yoluyla gizlenmiş gibi görünse de, zaman gibi duyusal bir koşul dahaçok çelişkinin bir çözümünün tersidir; ve karşılık düşen anlak tasarımı olarak *sonsuz ilerleme* ise doğrudan doğruya o bitimsiz olarak koyulan çelişkinin kendisinden başka birşey değildir.

Bilginin doğasına ilişkin olarak Eleştirel Felsefeden kaynaklanan ve çağın önyargılarından, e.d. genel varsayımlarından birine dönüşmüş olan sonuç üzerine genel bir gözlemde bulunabiliriz.

Tüm ikici dizgelerde, ama özellikle Kant'ın dizgesinde, temel eksikliği ele veren şey az önce bağımsız olarak ve bu nedenle *birleşemez* olarak bildirilmiş olanı *birleştirme* tutarsızlığıdır. Birleşmiş olan gerçek olarak bildirilir bildirilmez hemen gerçeklikleri olan birlikleri içinde kendi başlarına kalıcılıkları yadsınan *iki kıpının* ancak ayrı iken gerçeklik ve edimsellik taşıdığının doğru olarak bildirildiğini görürüz. Böyle bir felsefecilik bu ileri geri gidip gelmenin kendisinin bile bu tekil belirlenimlerden her birinin doyurucu olmaktan ne denli uzak olduğunu gösterdiği olgusunun yalın bir bilincine ulaşamaz; bunu başaramaz, çünkü iki düşünceyi — ve biçim açısından yalnızca *iki* düşünce vardır — biraraya getirme gibi yalın bir yetenekten yoksundur. Bir yandan anlağın yalnızca görüngüleri bildiğini kabul etmek, öte yandan bilgi daha öteye *gidemez*, bu insan bilgisinin *doğal*, saltık *sınırdır* diyerek bu bilgiyi *saltık birşey* olarak ileri sürmek tutarsızlıkların en büyüğüdür. Doğal şeyler evrensel sınırları üzerine *hiçbirşey bilmedikleri* ölçüde, belirlilikleri *onlar için* değil ama salt *bizim için* bir sınır olduğu ölçüde sınırlıdırlar ve salt bu nedenle doğal şeylerdirler. Birşey ancak aynı zamanda ötesine geçilebiliyorsa

bir *sınır* olarak, bir eksiklik olarak bilinebilir, ya da giderek duyumsanabilir. Dirimli şeyler dirimsiz olanlara karşı acı duyma ayrıcalığını gösterir; dirimli şeyler için bile *tekil* bir belirlilik *olumsuz* birşeyin duyumuna dönüşür, çünkü onlar dirimli şeyler olarak dirimliliğin tekil olanın ötesinde olan *evrenselliğini* kendi içlerinde taşırlar, ve kendilerini kendi olumsuzlarında sürdürür ve bu *çelişkinin* kendilerinde varolduğunu duyumsarlar. Bu çelişki ancak onların yaşam duygularının evrenselliğinin ve buna karşı duran olumsuz tekilliğin ikisi de *bir* öznede olduğu sürece onlardadır; ve bilginin sınırı, eksikliği de benzer olarak ancak evrenselin, bütünlenmiş ve tamamlanmış birşeyin *varolan* İdeası ile *karşılaştırma* yoluyla bir sınır olarak, bir eksiklik olarak belirlenir. Bu nedenle, birşeyi sonlu ya da sınırlı olarak belirtmenin sonsuzun, sınırsızın *edimsel bulunuşunun* tanıtlamasını içerdiğini, sınırı bilmenin ancak sınırsızın bilinçte *bu yanda* olması ile olanaklı olabileceğini görmemek olsa olsa bir bilinçsizliktir.

Kant'ın bilgi anlayışının bu sonuçları üzerine *daha öte bir gözlem* olarak felsefesinin bilimlerin ele alınması üzerine hiçbir etkide bulunamadığını da ekleyebiliriz. *Bu felsefe sıradan bilginin kategorilerini ve yöntemini hiç dokunmadan bırakmıştır.* O dönemin bilimsel çalışmalarında arada bir Kant Felsefesinin önermeleri ile başlandığını görsek de, incelemenin gidişinin gösterdiği şey o önermelerin salt yüzeysel birer süs oldukları ve o ilk birkaç sayfa atlandıktan sonra aynı görgül içeriğin ortaya çıktığıdır.[1]

[1]Hermann'ın *Şiirsel Ölçü Elkitabı* bile [Gottfried Hermann, *Handbuch der Metrik*, Leipzig 1799] başlangıcını Kant felsefesinin paragrafları ile yapar; § 8'de ileri sürüldüğüne göre Dizem Yasası 1) bir *nesnel*, 2) bir *biçimsel*, 3) bir *a priori belirli* yasa olmalıdır. Bu istemleri ve daha sonra bunları izleyen nedensellik ve etkileşim ilkelerini, bu biçimsel ilkelerin üzerinde en küçük bir etkide bile bulunmadıkları ölçü incelemesinin kendisi ile karşılaştırmak ilginç olacaktır.

sir. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen; selbst für jene wird eine *einzelne* Bestimmtheit zur Empfindung eines *Negativen*, weil sie als lebendig die *Allgemeinheit* der Lebendigkeit, die über das Einzelne *hinaus* ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen *Widerspruch* als in ihnen existierend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, insofern beides in dem *einen* Subjekt ist, die Allgemeinheit seines Lebensgefühls und die gegen dasselbe negative Einzelheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur *als* Schranke, Mangel bestimmt durch die *Vergleichung* mit der *vorhandenen* Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *dieswits* im Bewußtsein ist.

Über jenes Resultat vom Erkennen kann noch *die weitere Bemerkung* angeschlossen werden, daß die Kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß hat haben können. *Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten.* Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der Kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger Zierat waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären.[1]

[1]Sogar im *Handbuch der Metrik* [Leipzig 1799] von [Gottfried] Hermann ist der Anfang mit Paragraphen Kantischer Philosophie gemacht; ja, in § 8 wird gefolgert, daß das Gesetz des Rhythmus i. ein *objektives*, 2. ein *formales*, 3. ein a priori *bestimmtes* Gesetz sein müsse. Man vergleiche nun mit diesen Forderungen und den weiter folgenden Prinzipien von Kausalität und Wechselwirkung die Abhandlung der Versmaße selbst, auf welche jene formelle Prinzipien nicht den geringsten Einfluß ausüben.

Was die nähere Vergleichung der Kantischen Philosophie mit dem *metaphysizierenden Empirismus* betrifft, so hält sich zwar der *unbefangene* Empirismus an die sinnliche Wahrnehmung, aber läßt ebenso eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr *Inhalt* beschaffen sei, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie usf. abstamme. Der *Form* nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung, wie der sonstige Inhalt des empirischen Wissens in der Autorität der äußeren Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der *reflektierende* und die *Konsequenz* sich zum Prinzip machende *Empirismus* bekämpft solchen Dualismus des letzten, höchsten Inhalts und negiert die Selbständigkeit des denkenden Prinzips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der *Materialismus, Naturalismus* ist das *konsequente* System des Empirismus. — Die Kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Prinzip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber und schließt sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus dessen allgemeinem Prinzip herauszutreten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektierenden Verstandes. Diese Welt wird zwar für eine Welt von *Erscheinungen* ausgegeben. Dies ist jedoch ein bloßer Titel, eine nur formelle Bestimmung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die Selbständigkeit des sich erfassenden Denkens, das Prinzip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphysik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dies Denken, hier *Vernunft* genannt, wird, als aller Bestimmung beraubt, aller *Autorität* enthoben. Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen, weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze, hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert,

Kant Felsefesinin *metafiziksel görgücülük* ile yakından bir karşılaştırmasına gelince, bu *saf* görgücülük, duyusal algı üzerinde diretmesine karşın, tinsel bir edimselliğe, duyulurüstü bir evrene de izin verir — *içeriği* nasıl sağlanırsa sağlansın, ister düşünceden isterse düşlemden vb. türetilsin. *Biçim* açısından bu içerik inancasını tinsel yetkede bulur, tıpkı görgül bilgide kapsanan öteki içeriğin dışsal algının yetkesi üzerine dayanması gibi. Ama *derin-düşünce* düzeyinde işleyen ve *tutarlılığı* kendine ilke yapan *görgücülük* en son, en yüksek içerikteki bu düalizm ile savaşır ve düşünen ilkenin ve kendini bu ilkede geliştiren tinsel bir dünyanın bağımsızlığını yadsır. *Materyalizm, Natüralizm* görgücülüğün *tutarlı* dizgesidir. — Kant Felsefesi düşünce ve özgürlük ilkesini saltık olarak bu görgücülüğün karşısına koyar, kendini sözü edilen o ilk görgücülüğe bağlar ve bunu onun genel ilkesinden en küçük bir yolda sapmaksızın yapar. Kant'ın ikiciliğinin bir yanında algının ve onun üzerine düşünen anlağın dünyası durur. Bu dünya hiç kuşkusuz bir *görüngüler* dünyası olarak bildirilir. Ama bu salt bir başlık, salt biçimsel bir belirlenimdir, çünkü kaynak, içerik, ve irdeleme yolu bütünüyle görgücülükte olduğu gibi kalır. Buna karşı öte yanda kendini anlayan düşüncenin bağımsızlığı, özgürlük ilkesi durur ki, Kant bunu önceki sıradan metafizik ile paylaşır; ama tüm içeriği boşaltılmış ve yerine bir yenisi getirilmemiştir. Eleştirel Felsefede *Us* adını alan bu düşünme tüm belirlenimlerinden koparılarak tüm *yetkeden* de soyutlanır. Kant Felsefesinin yarattığı başlıca etki bu saltık içselliğin bilincini uyandırmış olmasıdır; bu içsellik hiç kuşkusuz soyutluğu nedeniyle kendini hiçbir şeye geliştirememiş ve ister bilgiler olsun isterse ahlak yasaları olsun hiçbir belirlenim üretememiş, ama gene de *dışsallık* karakterini taşıyan herhangi birşeyi kendi

içine almayı ve geçerli saymayı kesinlikle yadsımıştır. *Usun bağlantısızlık* ilkesi, ya da kendi içinde saltık bağımsızlık ilkesi, bundan böyle hem felsefenin evrensel ilkesi hem de çağın bir önyargısı olarak görülecektir.

etwas, das den Charakter einer *Äußerlichkeit* hat, in sich gewähren und gehen zu lassen. Das Prinzip der *Unabhängigkeit der Vernunft*, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie wie als eines der Vorurteile der Zeit anzusehen.

Ek 1. Eleştirel Felsefenin büyük olumsuz yararı anlak-belirlenimlerinin sonluluğa ait olduğu ve bunların içerisinde devinen bilginin Gerçeğe ulaşamayacağı kanısını geçerli kılmış olmasında yatar. Ama bu felsefe o denli de tek-yanlıdır, çünkü anlak-belirlenimlerinin sonluluğunu bunların yalnızca bizim öznel düşüncemize ait olmasına bağlar ve bu düşünce için kendinde-şeyin saltık bir *öte-yan* olarak kalması gerektiğini ileri sürer. Oysa gerçekte anlak-belirlenimlerinin sonluluğu onların özelliklerinde yatmaz; tersine kendilerinde sonludurlar ve sonluluklarının kendilerinde gösterilmesi gerekir. Bununla birlikte, Kant'a göre düşündüklerimiz onları düşünen *biz* olduğumuz için yanlıştır. — Bu felsefenin daha öte bir eksikliği de düşüncenin salt anlatısal bir betimlemesini ve bilincin kıpılarının yalnızca bir sıralamasını vermesidir. Bu sıralama hiç kuşkusuz ana noktalarda doğrudur, ama böyle görgül olarak biraraya getirilen şeylerin zorunluklarından hiç söz edilmez. Bilincin değişik evreleri üzerine yapılan düşünsel irdelemelerin sonucu olarak söylenen tek şey hakkında birşeyler bildiğimiz herşeyin içeriğinin yalnızca görüngü olduğudur. Bu sonuç sonlu düşüncenin yalnızca görüngüler ile ilgili olması ölçüsünde onaylanabilir. Ama bu görüngü basamağı ile herşey bitmiş olmaz; tersine, bundan da yüksek bir alan daha vardır ki, Kant Felsefesi için ulaşılmaz bir öteyan olarak kalır.

Zusatz 1. Der kritischen Philosophie gebührt das große negative Verdienst, die Überzeugung geltend gemacht zu haben, daß die Verstandesbestimmungen der Endlichkeit angehören und daß die innerhalb derselben sich bewegende Erkenntnis nicht zur Wahrheit gelangt. Allein die Einseitigkeit dieser Philosophie besteht dann darin, daß die Endlichkeit jener Verstandesbestimmungen darein gesetzt wird, daß dieselben bloß unserem subjektiven Denken angehören, für welches das Ding-an-sich ein absolutes Jenseits bleiben soll. In der Tat liegt jedoch die Endlichkeit der Verstandesbestimmungen nicht in ihrer Subjektivität, sondern dieselben sind an sich endlich, und ihre Endlichkeit ist an ihnen selbst aufzuzeigen. Nach Kant ist dagegen dasjenige, was wir denken, falsch, darum, weil *wir* es denken. — Als ein fernerer Mangel dieser Philosophie ist es zu betrachten, daß dieselbe nur eine historische Beschreibung des Denkens und eine bloße Herzählung der Momente des Bewußtseins gibt. Diese Herzählung ist nun zwar in der Hauptsache allerdings richtig, allein es ist dabei von der Notwendigkeit des so empirisch Aufgefaßten nicht die Rede. Als Resultat der über die verschiedenen Stufen des Bewußtseins angestellten Reflexionen wird dann ausgesprochen, daß der Inhalt dessen, wovon wir wissen, nur Erscheinung sei. Diesem Resultat ist insofern beizustimmen, als das endliche Denken allerdings es nur mit Erscheinungen zu tun hat. Allein mit dieser Stufe der Erscheinung ist es noch nicht abgemacht, sondern es gibt noch ein höheres Land, welches indes für die Kantische Philosophie ein unzugängliches Jenseits bleibt.

Ek 2. Kant Felsefesinde düşünmenin kendini kendi içinden belirlemesi ilkesi ilkin yalnızca biçimsel olarak ortaya sürüldü ve düşüncenin bu öz-belirleniminin *'nasıl'ı* ve *'ne denli'si* tanıtlanmadan bırakıldı; buna karşı, bu eksikliği gören Fichte kategorilerin tümdengelimi için bir istemden söz etti ve aynı zamanda böyle bir tümdengelimi edimsel olarak sağlama girişiminde bulundu. Fichte'nin felsefesi Beni felsefi açınımın başlangıç noktası yapığı için, kategorilerin kendilerini onun etkinliğinin sonucu olarak göstermeleri gerekir. Ama Fichte'de Ben gerçekten özgür, kendiliğinden etkinlik olarak görünmez, çünkü ilk olarak dışarıdan bir dürtü ile uyarıldığı düşünülür; bu dürtüye karşı Benin tepki göstermesi, ve ilkin bu tepki yoluyla kendinin bilincine varması

Zusatz 2. Während in der Kantischen Philosophie zunächst nur formellerweise das Prinzip aufgestellt ist, daß das Denken sich aus sich selbst bestimme, das *Wie* und *Inwiefern* dieser Selbstbestimmung des Denkens von Kant aber noch nicht nachgewiesen worden ist, so ist es dagegen *Fichte*, welcher diesen Mangel erkannt und, indem er die Forderung einer Deduktion der Kategorien ausgesprochen, zugleich den Versuch gemacht hat, eine solche auch wirklich zu liefern. Die Fichtesche Philosophie macht das Ich zum Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung, und die Kategorien sollen sich als das Resultat seiner Tätigkeit ergeben. Nun aber erscheint das Ich hier nicht wahrhaft als freie, spontane Tätigkeit, da dasselbe als erst durch einen Anstoß von außen erregt betrachtet wird; gegen diesen Anstoß soll dann das Ich reagieren, und erst durch diese

Reaktion soll es zum Bewußtsein über sich selbst gelangen. — Die Natur des Anstoßes bleibt hierbei ein unerkanntes Draußen, und das Ich ist immer ein Bedingtes, welches ein Anderes sich gegenüber hat. Sonach bleibt also auch Fichte bei dem Resultat der Kantischen Philosophie stehen, daß nur das Endliche zu erkennen sei, während das Unendliche über das Denken hinausgehe. Was bei Kant »das Ding-an-sich« heißt, das ist bei Fichte der *Anstoß von außen*, dieses Abstraktum eines Anderen als Ich, welches keine andere Bestimmung hat als die des Negativen oder des Nicht-Ich überhaupt. Ich wird hierbei betrachtet als in Relation mit dem Nicht-Ich stehend, durch welches erst seine Tätigkeit des Sichbestimmens erregt wird, und zwar in der Art, daß Ich nur die kontinuierliche Tätigkeit des sich vom Anstoß Befreiens ist, ohne daß es jedoch zur wirklichen Befreiung kommt, da mit dem Aufhören des Anstoßes das Ich selbst, dessen Sein nur seine Tätigkeit ist, aufhören würde zu sein. Ferner ist nun der Inhalt, den die Tätigkeit des Ich hervorbringt, kein anderer als der gewöhnliche Inhalt der Erfahrung, nur mit dem Zusatz, daß dieser Inhalt bloß Erscheinung sei.

gerekir. — Dürtünün doğası burada bilinmeyen yabancı birşey olarak kalır ve Ben karşısında her zaman bir Başkasını bulan koşullu birşeydir. Buna göre Fichte de Kant felsefesinin sonucunda durup kalır: Salt sonlu olan bilinebilirdir, ama sonsuz olan düşüncenin ötesine geçer. Kant'ta "kendinde-şey" olana Fichte *dışarıdan dürtü* der — Benin Başkası olarak bir soyutlama ki, olumsuzluk ya da genel olarak Ben-olmayan belirleniminden başka hiçbir belirlenimi yoktur. Burada Ben ilk kez onun kendini belirleme etkinliğini uyandıran Ben-olmayan ile ilişkide duruyor olarak düşünülür; ve dahası öyle bir yolda ki, Ben sürekli olarak kendini dürtüden kurtarma etkinliğidir, ama gene de edimsel bir kurtuluşa erişmeksizin, çünkü dürtünün sona ermesi ile varlığı yalnızca etkinliği olan Benin kendisi de sona erecektir. Bundan başka, Benin etkinliğinin ürettiği içerik deneyimin sıradan içeriğinden başka birşey değildir, salt şu ekleme ile ki, bu içerik yalnızca görüngüdür.

C
Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Üçüncü Tutumu

Dolaysız Bilme [Sezgi]

§ 61

Eleştirel Felsefede düşünce öyle bir yolda anlaşılır ki, *özneldir* ve *enson* ve üstesinden gelinemez belirlenimi *soyut evrensellik* ya da biçimsel özdeşliktir; düşünce böylece kendi içinde somut evrensellik olan Gerçeklik ile karşıtlık içine koyulur. Düşüncenin Us olan bu en yüksek belirleniminde kategoriler irdeleme altına alınmaz. — Karşıt duruş noktası ise düşüncenin yalnızca *tikel* olanın etkinliği olarak görülmesinden ve bu yolda benzer olarak Gerçeğe erişmeye yeteneksiz olduğunun bildirilmesinden oluşur.

§ 62

Tikelin etkinliği olarak düşünme ürün ve içeriği olarak yalnızca *kategorileri* alır. Bunlar, anlak tarafından sıkı sıkıya tutuldukları zaman, *sınırlı* belirlenimler, *koşullu, bağımlı, dolaylı* olanın biçimleridir. Bunlara sınırlı düşünme için Sonsuz olan ve Gerçek olan yoktur; onlara hiçbir geçiş yapılamaz (Tanrının varoluşunun tanıtlarına karşı). Bu düşünme-belirlenimlerine *Kavramlar* da denir, ve bir nesneyi *kavramak* bu düzeye dek ona *koşullu* ve *dolaylı* birşey biçiminde ulaşmaktan başka bir anlama gelmez; böylece eğer o nesne Gerçek, Sonsuz ve Koşulsuz ise, koşullu ve dolaylı birşeye çevrilir ve böyle bir yolda Gerçek olanı düşünerek kavramak yerine, tersine, Gerçek olan gerçek olmayana evrilir.

C
Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität

Das unmittelbare Wissen

§ 61

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es *subjektiv* und dessen *letzte*, unüberwindliche Bestimmung die *abstrakte Allgemeinheit*, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht. — Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Tätigkeit nur *des Besonderen* aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen.

§ 62

Das Denken als Tätigkeit des Besonderen hat nur die *Kategorien* zu seinem Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind *beschränkte* Bestimmungen, Formen des *Bedingten, Abhängigen, Vermittelten*. Für das darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keinen Übergang zu demselben machen (gegen die Beweise vom Dasein Gottes). Diese Denkbestimmungen werden auch *Begriffe* genannt; und einen Gegenstand *begreifen* heißt insofern nichts als ihn in der Form eines *Bedingten* und *Vermittelten* fassen, somit, insofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dies ist die einzige einfache Polemik, welche der Standpunkt vorbringt, der das nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher sind von Gott die sogenannten anthropopathischen Vorstellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Wesen gediehen. Aber die Denkbestimmungen wurden im allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathischen befaßt; vielmehr galt das Denken dafür, daß es den Vorstellungen des Absoluten die Endlichkeit abstreife, — nach dem oben [§ 5] bemerkten Vorurteile aller Zeiten, daß man erst durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun sind zuletzt auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus und das Denken für die Tätigkeit, *nur zu verendlichen*, erklärt worden. — In der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza hat *Jacobi*[1] diese Polemik am bestimmtesten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinozas Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch *Reihen* von *Bedingtem* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; — durch *bedingte Bedingungen*. Erklären und Begreifen heißt hiernach, etwas als *vermittelt* durch ein *Anderes* aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein *besonderer, abhängiger* und *endlicher* —, das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei. — Es ist wichtig, daß, indem die Kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer *Subjektivität* gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird. — Jacobi

Tanrı ve Gerçek üzerine yalnızca dolaysız bilmeyi ileri süren bakış açısının ortaya koyduğu biricik yalın polemik budur. Daha önceleri her türden sözde anthropopathik tasarım sonlu olarak ve buna göre sonsuz için değersiz olarak Tanrıdan uzaklaştırılıyor ve bu yolla Tanrı büyük ölçüde boş bir varlığa indirgeniyordu. Ama düşünce-belirlenimleri henüz genel olarak anthropopathik bir başlık altında toparlanmamıştı; tersine, düşünmenin Saltığın tasarımlarından sonluluğu kaldırdığına inanılıyordu — yukarıda [§ 5] değinilen o tüm çağların önyargısı ile, ilkin 'üzerine-düşünme' yoluyla Gerçekliğe ulaşılacağı kanısı ile uyumlu olarak. Ama şimdi en sonunda genel olarak düşünce-belirlenimlerinin bile anthropopathik ve düşüncenin salt bir *sonlulaştırma* etkinliği olduğu ileri sürülmektedir. — Spinoza üzerine mektuplarına VII. Ek'te *Jacobi*[1] bu polemiği bütünüyle belirli olarak sunmuştur; aslında bunu Spinoza'nın kendi felsefesinden türetmiş ve genel olarak bilgiye karşı bir silah olarak kullanmıştır. Bu polemikte bilgi yalnızca sonlunun bilgisi olarak, düşünmede bir *dizi* yoluyla bir *koşulludan* başka bir *koşulluya* ilerleme olarak görülür, öyle ki burada her bir koşulun kendisi yine salt bir koşulludur: — *Koşullu koşullar* yoluyla yer alan bir ilerleme. Buna göre, açıklama ve kavrama birşeyi bir *başkası* ile *dolaylı* olarak göstermek demektir; böylece tüm içerik salt *tikel, bağımlı* ve *sonlu* bir içeriktir; — Sonsuz, Gerçek, Tanrı bilgiye sınırı oluşturan böyle bir bağlantı düzeneğinin dışında yatar. — Bir başka önemli nokta da Kant felsefesinde kategorilerin sonluluğu başlıca bunların *öznellikleri* gibi biçimsel bir belirlenime koyulurken, bu polemikte ise kategorilerin belirliliklerine göre söz konusu edilmeleri ve genel

[1][Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), neue verm. Ausgabe, 1789.]

olarak kategorinin sonluluğun kabul edilmesidir. — Jacobi özellikle Doğa ile ilgili bilimlerin (*sciences exactes*) doğal kuvvet ve yasaları saptamadaki parlak başarılarını göz önünde bulundurmuştur. İçkin sonsuz hiç kuşkusuz kendini bu sonlular alanında göstermez; *Lalande*[1] bütün göğü taradığını ama Tanrıyı bulamadığını söylemiştir (bkz. § 60 Not). Bu alanda enson sonuç olarak dışsal sonluların *belirsiz* toplağı olarak *evrensel* ortaya çıkar — *Özdek*; ve Jacobi haklı olarak salt *dolaylılıklar* içinden ilerlemenin bundan başka bir çıkış yolunun olmadığını gördü.

hat insbesondere die glänzenden Erfolge der Wissenschaften, die sich auf die Natur beziehen (der *sciences exactes*), im Erkennen der natürlichen Kräfte und Gesetze vor Augen gehabt. Immanent auf diesem Boden des Endlichen läßt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn *Lalande* gesagt hat, daß er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe (vgl. Anm. zu § 60). Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das *Allgemeine* als das *unbestimmte* Aggregat des äußerlichen Endlichen, die *Materie;* und Jacobi sah mit Recht keinen anderen Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in *Vermittlungen.*

§ 63

Aynı zamanda *Gerçeklik Tin içindir* görüşü ileri sürülür, öyle bir vurgu ile ki, insanı oluşturanın yalnızca *Us* ve Usun ise *Tanrının bilgisi* olduğu bildirilir. Ama dolaylı bilmenin salt sonlu içeriğe sınırlı olması gerektiği için, Us *dolaysız bilme olarak, İnanç* olarak alınır.

Bilgi, İnanç, Düşünce, Sezgi bu duruş noktasında karşılaşılan kategorilerdir ki, *tanıdık* olarak *varsayıldıkları* için, sık sık salt ruhbilimsel tasarım ve ayrımlara göre keyfi olarak kullanılırlar; doğalarının ve Kavramlarının ne olduğu ise — ki üzerine herşeyin dayandığı nokta budur — araştırılmaz. Böylece *bilginin* sık sık *inancın* karşısına çıkarıldığını, ama aynı zamanda inancın dolaysız bilme olarak belirlendiğini ve böylece o denli de bir bilgi olarak tanındığını görürüz. Hiç kuşkusuz görgül bir olgu olarak belirtilebilir ki, inanılan şey bilinçtedir, ve bu nedenle hiç olmazsa *bilinir;* yine, inanılan şey de, *pekin* birşey olarak bilinçte olmakla, bilinir. — Bundan başka, herşeyden önce *düşüncenin* dolaysız bilmenin ve inancın ve özel olarak sezginin karşısına koyulduğunu görürüz. Sezgi *entellektüel* olarak belirlenirse, o zaman bu *düşünen* sezgiden başka birşey demek

§ 63

Zugleich wird behauptet, daß *die Wahrheit für den Geist ist,* so sehr, daß es die *Vernunft* allein ist, durch welche der Mensch besteht, und daß sie *das Wissen von Gott* ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft *unmittelbares Wissen, Glaube.*

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als *bekannt vorausgesetzt* werden, nur zu häufig nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden; was ihre Natur und Begriff ist, dies, worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das *Wissen* sehr gewöhnlich dem *Glauben* entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiermit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Tatsache finden, daß das im Bewußtsein ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens *davon weiß;* auch daß, was man glaubt, als etwas *Gewisses* im Bewußtsein ist, daß man es also weiß. — So wird ferner vornehmlich *Denken* dem unmittelbaren Wissen und Glauben und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt. Wird das Anschauen als *intellektuell* bestimmt, so kann

[1] [Joseph Jérôme Lalande, 1732-1807, Fransız gökbilimci.]

dies nichts als *denkendes* Anschauen heißen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nicht auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will. Es geschieht in der Sprache dieses Philosophierens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der *sinnlichen* Gegenwart gesagt wird. Wir *glauben*, sagt Jacobi, daß wir einen *Körper* haben, wir glauben an die *Existenz* der *sinnlichen Dinge*. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sei, so sind dies keine sinnlichen Dinge, sondern ein *in sich allgemeiner* Inhalt, nur Gegenstände für den *denkenden* Geist. Auch indem die *Einzelheit* als Ich, die *Persönlichkeit*, insofern nicht ein *empirisches* Ich, eine *besondere* Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewußtsein ist, so ist von *reiner*, d. i. der *in sich allgemeinen* Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu. — Reines *Anschauen* ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist. Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewußtsein verbinden; so sind sie vom Denken freilich verschieden, und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich. Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in höherem Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes genommen werden, d. h. es soll gerade von dem abstrahiert werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen, in diese höhere Region versetzt, noch vom Denken verschieden seien. Man meint mit solchen leer gewordenen Unterschieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind. — Der Ausdruck *Glauben* jedoch führt den besonderen Vorteil mit sich, daß er an den *christlich-religiösen* Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint, so daß dieses

olamaz — eğer burada, Tanrının nesne olduğu yerde, 'entellektüel' ile düşlemsel-tasarımlardan ve imgelerden başka birşeyin anlaşılması isteniyorsa. Bu felsefeciliğin dilinde İnanç sözcüğünün giderek *duyusal* bulunuşun sıradan şeyleri ile bağıntılı olarak kullanıldığı bile görülür. *İnanırız* ki, der Jacobi, bir *bedenimiz* vardır, ve *duyusal şeylerin varoluşuna* inanırız. Ama eğer gerçek ve ilksiz-sonsuz olana inanç söz konusu ise, ve Tanrının dolaysız bilmede ya da sezgide bildirildiği ve verildiği söylenirse, o zaman bu duyusal bir şey değil ama *kendi içinde evrensel* bir içeriktir, yalnızca *düşünen* Tin için nesnedir. Yine, Ben olarak *tekillik*, e.d. *kişilik*, eğer *görgül* bir Ben, *tikel* bir kişilik olarak anlaşılmıyorsa, bilincin önünde olan özellikle Tanrının kişiliği ise, o zaman *arı*, e.d. *kendi içinde evrensel* kişilik söz konusudur; böyle bir kişilik düşüncedir ve yalnızca düşünmenin alanına düşer. — Dahası, arı *sezgi* arı düşünce ile bütünüyle aynıdır. Sezgi, inanç ilk olarak sıradan bilinçte bu sözcüklere bağladığımız belirli tasarımları anlatır; böylece hiç kuşkusuz düşünmeden ayrıdırlar, ve bu ayrım aşağı yukarı herkes için anlaşılabilirdir. Ama burada inanç ve sezgi en yüksek anlamlarında, Tanrıya inanç olarak, entellektüel Tanrı sezgisi olarak alınmalıdır, eş deyişle, sezgi ya da inanç ile düşünce arasındaki ayrımı oluşturan şey bütünüyle soyutlanmalıdır. Bu yüksek alana koyulduklarında, inanç ve sezginin düşünceden nasıl ayrıldığını söylemek olanaksızdır. Böylesine boşalmış ayrımlar ile çok önemli şeyler söylendiği ve ileri sürüldüğü, ve üstelik ileri sürülenler ile aynı belirlenimlerin yadsındığı sanılır. — Gene de, *inanç* anlatımı özel bir üstünlüğü kendisi ile birlikte getirerek *Hıristiyan dinsel* inancı anımsatır, bu inancı kendi içinde kapsıyor olarak ve belki de giderek onunla aynı olarak görünür, öyle ki bu inanç düzeyindeki felsefe özsel

olarak dinsel ve Hıristiyan anlamda dinsel olarak görünür ve bu dinsellik zemininde kendine keyfi inancalarını daha yetkeli bir hava ile ileri sürme özgürlüğünü verir. Ama yalnızca sözel bir benzerlik yoluyla gizlice içeri süzülen birşeyin görünüşüne aldanmaya izin vermemek ve ayrıma sıkıca sarılmak gerekir. Hıristiyan inanç kendi içinde bir kilise yetkesini taşır; ama Jacobi'nin felsefi konumunun inancında bu dahaçok yalnızca birinin kendi öznel bildirişinin yetkesidir. Dahası, o Hıristiyan inanç nesnel, kendi içinde varsıl bir içeriktir, bir öğreti ve bilgi dizgesidir; ama bu felsefi inancın içeriği ise kendi içinde öylesine belirsizdir ki, hiç kuşkusuz Hıristiyan içeriğe izin verse de, eşit ölçüde 'Dalai-Lama, boğa, maymun, vb. Tanrıdır' gibi inançları da içerisinde kapsar, ve kendi için kendini *genel olarak Tanrı, en yüksek Varlık* terimlerine sınırlar. İnancın kendisi bu felsefi olması gereken anlamda kuru bir dolaysız bilme *soyutlamasından* başka birşey değildir, — bütünüyle biçimsel bir belirlenim ki, ne inanan yürek ve ona özünlü kutsal Tin yanına göre, ne de içerikte varsıl tanrıbilimsel öğreti yanına göre Hıristiyan inancın tinsel doluluğu ile karıştırılmalı, ne de bu doluluğun yerine alınmalıdır.

Burada inanç ve dolaysız bilme denilen şey esin ile, yüreğin bildirişleri ile, insanda Doğanın kökleştirdiği içerik, ve dahası özellikle sağlam insan-anlağı, *common sense,* sağ-duyu denilen şey ile bütünüyle aynıdır. Tüm bu biçimler benzer olarak dolaysızlığı, e.d. bir içeriğin bilinçte bir olgu olarak bulunuş yolunu ilke olarak alırlar.

gläubige Philosophieren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit gibt, um so mehr mit Prätention und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich; der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eigenen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntnis; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zuläßt, aber ebensosehr auch den Glauben, daß der Dalai-Lama, der Stier, der Affe usf. Gott ist, in sich begreift, und daß er für sich sich auf den *Gott überhaupt,* das *höchste Wesen,* einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch seinsollenden Sinne ist nichts als das trockene *Abstraktum* des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist [es] übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, *common sense,* Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip.

§ 64

Bu dolaysız bilmenin bildiği Sonsuz olanın, ilksiz-sonsuz olanın, Tanrının *tasarımımızda* olduğu denli de *var* olduğu, ve bilinçte bu *tasarımın* onun *varlığının* pekinliği

§ 64

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer *Vorstellung* ist, auch *ist,* — daß im Bewußtsein mit dieser *Vorstellung* unmittelbar und

unzertrennlich die Gewißheit ihres *Seins* verbunden ist.

Es kann der Philosophie am wenigsten in Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, daß diese *ihre* alten Sätze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermaßen ebenfalls zu allgemeinen Vorurteilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, daß man meinen konnte, der Philosophie seien diese Sätze entgegengesetzt, — die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§ 63) und daß für den Geist Wahrheit sei (ebenda). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, daß nämlich mit dem *Gedanken* Gottes sein *Sein*, mit der *Subjektivität*, die der Gedanke zunächst hat, die *Objektivität* unmittelbar und unzertrennlich verknüpft ist. Ja, die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, daß nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, sondern auch in der Anschauung mit der *Vorstellung* meines *Körpers* und der *äußerlichen* Dinge die Bestimmung ihrer *Existenz* ebenso unzertrennlich verbunden sei. — Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d. i. zu zeigen bestrebt ist, daß es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Sein oder der Objektivität zu sein, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandtnis haben, welche es wollte, die Philosophie muß auf allen Fall damit ganz zufrieden sein, daß behauptet und gezeigt wird, daß ihre Sätze auch *Tatsachen des Bewußtseins* sind, hiermit mit der *Erfahrung* übereinstimmen. — Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und der Philosophie läuft allein darauf hinaus, daß das unmittelbare Wissen sich eine *ausschließende* Stellung gibt, oder allein darauf, daß es sich dem Philosophieren entgegenstellt. — Aber auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neueren Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden: *Cogito, ergo sum.* Man muß von der Natur des

ile dolaysızca ve ayrılmamacasına bağlı olduğudur.

Dolaysız bilmenin bu önermeleri ile çelişmeyi istemek felsefe için en anlamsız şeylerden biri olacaktır; tersine, *onun* giderek bütün bir evrensel içeriğini anlatan bu eski önermelerinin, bu açıkça felsefi olmayan yolda bile olsa, belli bir ölçüde çağın genel önyargıları olmuş olmasından ötürü kendini kutlamalıdır. Aslında hayret edilecek şey bu önermelerin felsefeye karşıt olduklarının sanılabilmesidir, — önermeler: Gerçek sayılan herşey Tine içkindir (§ 63) ve Tin için Gerçeklik vardır (aynı yer). Biçimsel açıdan şu önerme özellikle ilginçtir: Tanrı *düşüncesi* onun *varlığı* ile, ve düşüncenin ilk olarak taşıdığı *öznellik nesnellik* ile dolaysızca ve ayrılmamacasına bağlıdır. Böylece, dolaysız bilme felsefesi soyutlamasında öylesine ileri gider ki, yalnızca Tanrı düşüncesinin değil, ama giderek sezgide *bedenimin* ve *dışsal* şeylerin *tasarımlarının* da onların *varoluş* belirlenimi ile eşit ölçüde ayrılmamacasına bağlı olduklarını bildirir. — Felsefe böyle bir birliği tanıtlamaya, e.d. varlıktan ya da nesnellikten ayırılamaz olmanın düşüncenin ya da öznelliğin kendisinin doğasında yattığını göstermeye çalıştığı zaman, böyle tanıtlamaların değeri ne olursa olsun, tüm durumlarda önermelerinin o denli de *bilincin olguları* olduğunun ve böylelikle *deneyim* ile bağdaştığının ileri sürülmesinden ve gösterilmesinden bütünüyle hoşnut kalmalıdır. — Dolaysız bilmenin savları ve felsefe arasındaki ayrım yalnızca dolaysız bilmenin kendine *dışlayıcı* bir konum vermesi, ya da yalnızca kendini felsefenin karşısına koyması noktasında toplanır. — Ama, denebilir ki çevresinde modern felsefenin bütün bir ilgisinin özeklendiği şu önerme de yaratıcısı tarafından hemen dolaysızlık kipinde bildirilmiştir: *Cogito, ergo sum.* Bu önermeyi bir tasım olarak

görebilen biri tasımın doğası konusunda onda *ergo* sözcüğünün bulunmasından daha çoğunu bilmiyor olmalıdır: *medius terminus* neredediir? Ve bu orta terim hiç kuşkusuz tasım için *ergo* sözcüğünden çok daha özseldir. Ama, eğer adın aklanması için Descartes'taki o bağıntıya *dolaysız* bir tasım denecekse, o zaman bu gereksiz biçim *ayrı* belirlenimlerin *hiçbirşey ile dolaylı kılınmamış bağlantısından* başka bir anlama gelmez. Ve o zaman varlık ile tasarımlarımız arasında dolaysız bilmenin önermesi tarafından anlatılan bağlantı bir tasımdan ne daha çoğu ne de daha azı olacaktır. — Herr Hotho'nun[1] *Kartezyen Felsefe* üzerine 1826 yılında yayımlanan denemesinden şimdi sunacağımız alıntıda Descartes'ın kendisi de *Cogito, ergo sum* önermesinin kesinlikle bir tasım olmadığını belirtir; yerler: *Respons. ad sec. obj.* [*Meditasyonlar*]; *De Methodo* IV; *Epistolae* I, 118.[2] İlk yerden konuya en yakın anlatımı alıyorum. Descartes ilkin der ki, düşünen varlıklar olmamız "prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur [hiçbir tasımdan çıkarsanmamış belli bir temel kavramdır]," ve sürdürür: "neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, *existentiam ex cogitatione per syllogismum* deducit [ne de biri düşünüyorum, öyleyse varım derse, *varoluşu tasım yoluyla düşünceden* çıkarsamış olur]." Descartes neyin bir tasıma özgü olduğunu bildiği için ekliyordu ki, eğer o önermede bir tasım yoluyla bir çıkarsama yer alacaksa, buraya şu büyük-önerme bağlı olacaktır: "illud om ne, quod cogitat, est sive existit [düşünen herşey vardır]." Bu son önermenin kendisi ise hiç kuşkusuz ilk olarak o birinci önermeden çıkarsanacak bir önerme olacaktır.

Schlusses etwa nicht viel mehr wissen, als daß in einem Schlüsse »ergo« vorkomme, um jenen Satz für einen Schluß anzusehen; wo wäre der *medius terminus*? und ein solcher gehört doch wohl wesentlicher zum Schlüsse als das Wort »ergo«. Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen *unmittelbaren* Schluß nennen, so heißt diese überflüssige Form nichts anderes als eine *durch nichts vermittelte Verknüpfung unterschiedener* Bestimmungen. Dann aber ist die Verknüpfung des Seins mit unseren Vorstellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wissens ausdrückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluß. — Aus Herrn *Hothos* Dissertation über die *Cartesische* Philosophie, die im Jahre 1826 erschienen ist, entnehme ich die Zitate, in denen auch *Descartes* selbst ausdrücklich sich darüber erklärt, daß der Satz *cogito, ergo sum* kein Schluß ist; die Stellen sind *Respons. ad sec. object.* [*Meditationes*]; *De Methodo IV*; *Epistolae* I, 11812. Aus ersterer Stelle führe ich die näheren Ausdrücke an. Descartes sagt zunächst, daß wir denkende Wesen seien, sei »prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur«, [»ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird«], und fährt fort: »neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, *existentiam ex cogitatione per syllogismum* deducit« [»wenn jemand sagt: 'ich denke, also bin ich oder existiere ich', so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab«]. Da Descartes weiß, was zu einem Schlüsse gehört, so fügt er hinzu, daß, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluß stattfinden sollte, so gehörte hierzu der Obersatz: »illud omne, quod cogitat, est sive existit« [»alles, was denkt, ist oder existiert«]. Dieser letztere Satz sei aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

[1][Heinrich Gustav Hotho, *De philosophie Cartesiana*, Berlin 1826.]

[2][*Lettres de M. Descartes*, yay. haz. Clerselier, 3. Cilt, Paris 1657 vs. Bkz. Mektup No: CDXL, *Oeuvre*, IV.]

Descartes'ın 'düşünen birşey olarak varlıktan ayrılmazlığım' önermesi üzerine sözleri, bu bağlantının bilincin *yalın sezgisinde* kapsandığı ve verildiği, ve yine bu bağlantının saltık olarak ilk, ilke, en pekin ve en açık olduğu ve böylece hiçbir kuşkuculuğun buna izin vermeyecek denli aşırı olarak düşünülemeyeceği, tüm bunlar öylesine anlamlı ve belirlidir ki, bu dolaysız bağlantı üzerine Jacobi ve başkalarının modern önermeleri salt gereksiz yinelemeler olmaktan öteye geçemez.

§ 65

Bu dolaysız bilme konumu *dolaylı* bilmenin, *yalıtılmış* olarak alındığında, Gerçeklik için yetersiz olduğunu göstermekle yetinmez; ama kendine özgü yanı *dolaysız* bilmenin ancak dolaylılığın *dışlanması* ile *yalıtılmış* olarak alındığında Gerçekliği içerik olarak alabileceği sanısında yatar. — Böyle bir dışlamanın kendisinde sözü edilen bu konum kendini hemen metafiziksel anlağa, onun *'Ya—Ya da'* tutumuna bir geri düşüş olarak ele verir; böylece gerçekte kendisi dışsal dolaylılık yoluyla ilerleme tutumuna geri düşer ki, burada sonluluk alanının tek-yanlı belirlenimlerine sarılır ve yanlış olarak bu alanı arkada bıraktığını sanır. Gene de bu noktayı daha ileri götürmeden bırakmalıyız; dışlayıcı dolaysız bilme ancak *bir olgu* olarak ileri sürülür, ve burada Giriş bölümünde onu yalnızca bu dışsal bakış açısından ele alabiliriz. Sorunun özü kendinde gelip dolaysızlık ve dolaylılık karşıtlığının mantıksal yapısına dayanır. Ama o konum olgunun doğasını, e.d. Kavramı irdelemeyi yadsır, çünkü böyle bir irdeleme dolaylılığa, giderek bilgiye bir ilerleme olacaktır. Gerçek irdeleme, e.d. mantıksal irdeleme yerini Bilimin kendisinin içerisinde bulacaktır.

Mantığın bütün ikinci bölümü, *Öz Öğretisi* dolaysızlığın ve dolaylılığın özsel olarak kendini koyan birliğinin bir irdelemesidir.

Die Ausdrücke Descartes' über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Sein, daß in der *einfachen Anschauung* des Bewußtseins dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, daß dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Prinzip, das Gewisseste und Evidenteste sei, so daß kein Skeptizismus so enorm vorgestellt werden könne, um dies nicht zuzulassen, — sind so sprechend und bestimmt, daß die modernen Sätze Jacobis und anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§ 65

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem *vermittelten* Wissen gezeigt zu haben, daß es, *isoliert* genommen, für die Wahrheit ungenügend sei, sondern seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß das *unmittelbare* Wissen nur *isoliert* genommen, mit *Ausschließung* der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. — In solchen Ausschließungen selbst gibt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das *Entweder-Oder* desselben, damit in der Tat selbst in das Verhältnis der äußerlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d. i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschließend unmittelbare Wissen wird nur als *eine Tatsache* behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äußerlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, d. i. den Begriff zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntnis. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst zu finden.

Der ganze zweite Teil der *Logik*, die Lehre von dem *Wesen*, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§ 66

Böylece burada dolaysız bilmeyi bir *olgu* olarak alma konumundan daha öteye geçmiyoruz. Ama böylelikle irdeleme *deneyim* alanına, *ruhbilimsel* bir fenomene yönelir. — Bu bakımdan en sıradan deneyimlerden biri olarak belirtmek gerek ki, karışık olan ve çok yüksek bir düzeyde dolaylılık içeren irdelemelerin sonuçları oldukları oldukça iyi bilinen Gerçeklikler kendilerini böyle bir bilgi ile tanışık olan birinin bilincine *dolaysızca* sunar. Matematikçi, tıpkı bir bilimde öğrenim görmüş olan herkes gibi, çok karışık bir çözümleme süreci ile ulaşılan çözümleri dolaysızca kafasında taşır; ve her eğitimli insan, ancak çok yönlü bir derin-düşünme sürecinden ve uzun bir yaşam deneyiminden üretilmiş olan pekçok genel bakış açısını ve ilkeyi bilgisinde dolaysızca taşır. Herhangi bir tikel bilgi türünde, ve ayrıca sanatsal ve uygulayımsal becerilerde ulaştığımız akıcılık ve ustalık yalnızca böyle bilgilerin ya da etkinlik türlerinin ortaya çıkan her durumda *dolaysızca* bilincimizde, ve giderek dışa yönelik etkinliklerde ve örgenlerimizde bulunmasından oluşur. — Tüm bu durumlarda bilmenin dolaysızlığı onun dolaylılığını yalnızca dışlamamakla kalmaz, tersine bunlar birbiri ile öyle bir yolda bağlıdır ki, giderek dolaysız bilme dolaylı bilmenin ürünü ve sonucudur.

Eşit ölçüde sıradan bir başka içgörü de dolaysız *varoluşun* kendi dolaylılığına bağlı olmasıdır; üreme hücreleri ve ebeveynler üretilmiş olan çocuklar vb. açısından dolaysız ve başlangıç durumunda olan varoluşlardır. Ama üreme hücreleri, ebeveynler, gerçi varoldukları için genel olarak *dolaysız* olsalar da, benzer olarak kendileri üretilmiş varlıklardır; ve çocuklar vb., varoluşlarının dolaylılığına bakılmaksızın, dolaysızdırlar, çünkü *vardırlar*. Berlin'de *olmam*, bu *dolaysız* bulunuşum, buraya yapılmış olan yolculuk *dolaysızladır*, onunla *dolaylı kılınmıştır*.

§ 66

Wir bleiben hiermit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als *Tatsache* genommen werden soll. Hiermit aber ist die Betrachtung auf das Feld der *Erfahrung*, auf ein *psychologisches* Phänomen geführt. — In dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten, höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, *unmittelbar* in seinem Bewußtsein präsentieren. Der Mathematiker, wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete, hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat; jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmittelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgendeiner Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Tätigkeit im vorkommenden Falle *unmittelbar* in seinem Bewußtsein, ja selbst in einer nach außen gehenden Tätigkeit und in seinen Gliedern zu haben. — In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.

Eine ebenso triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer *Existenz* mit der Vermittlung derselben; Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der Kinder usf., welche Erzeugte sind. Aber die Keime, Eltern, sosehr sie als existierend überhaupt *unmittelbar* sind, sind gleichfalls Erzeugte, und die Kinder usf., der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie *sind*. Daß ich in Berlin *bin*, diese meine *unmittelbare* Gegenwart, ist *vermittelt* durch die gemachte Reise hierher usf.

§ 67

Was aber das *unmittelbare Wissen* von *Gott*, vom *Rechtlichen*, vom *Sittlichen* betrifft — und hierher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angeborenen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft usf. —, welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, daß, damit das, was darin enthalten ist, zum Bewußtsein gebracht werde, wesentlich *Erziehung*, Entwicklung (auch zur *Platonischen Erinnerung*) erforderlich sei (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung); d. i. daß Religion, Sittlichkeit, sosehr sie ein *Glauben*, *unmittelbares* Wissen sind, schlechthin bedingt durch die *Vermittlung* seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt.

Bei der Behauptung *angeborener* Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschließender Bestimmungen herrschend gewesen als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen *unmittelbaren* Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der *Seele* und von einer anderen Verknüpfung, die auf äußerliche Weise geschähe und durch *gegebene* Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung *angeborener Ideen* den empirischen Einwurf, daß alle Menschen diese Ideen haben, z. B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewußtsein haben, ihn wissen müßten, als welcher Satz mit anderen dergleichen unter die angeborenen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesem Einwurf einen Mißverstand zuschreiben, insofern die gemeinten Bestimmungen als angeborene darum nicht auch schon in der *Form* von Ideen, Vorstellungen von Gewußtem sein sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen insofern, als sie im Bewußtsein seien. — Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugibt, daß insbesondere für

§ 67

Tanrının, tüzel olanın ya da *törel olanın dolaysız bilgisi* söz konusu olduğunda — ki başka durumlarda içgüdü, doğuştan düşünceler, sağ-duyu, doğal us vb. olarak adlandırılan belirlenimler, ya da bu kökenselliğe verilebilecek daha başka biçimler de dolaysız bilgi başlığı altına düşer —, onlarda neyin kapsandığını bilince getirebilmek için özsel olarak *eğitimin*, gelişimin gerekli olduğu (üstelik Platonik *anımsama* için bile bu böyleydi) bir genel deneyim sorunudur (Hıristiyan vaftiz bile, bir ayin olmasına karşın, ek bir Hıristiyanlık eğitimi gibi bir yükümlülüğü kapsar); başka bir deyişle, din, törellik, ne denli bir *inanç* ya da *dolaysız* bilgi olsalar da, gelişim, eğitim, kültür denilen *dolaylılık* süreci ile baştan sona koşulludurlar.

Doğuştan düşünceler önesürümünde olduğu gibi onlara karşı çıkış durumunda da birbirini dışlayan belirlenimlerin burada irdelenen karşıtlığa benzer bir karşıtlığı egemen olmuştur. Bu karşıtlık, bir yanda belli evrensel belirlenimlerin *Ruh* ile — eğer anlatım yerindeyse — özsel ve *dolaysız* bağlantıları, ve öte yanda dışsal bir yolda yer alması ve *verili* nesneler ve tasarımlar yoluyla dolaylı olması gereken bir başka bağlantı arasındadır. *Doğuştan* düşünceler kuramına görgül olarak karşı çıkılarak denmiştir ki, tüm insanlar bu düşünceleri taşır, örneğin çelişki ilkesi bilinçlerinde bulunur, onu bilinelidirler, çünkü bu ilke de bu türden başkaları gibi doğuştan düşünceler arasında sayılır. Bu karşıçıkış bir yanlış anlamaya yüklenebilir, çünkü söz konusu belirlenimlerin, gerçi doğuştan olsalar da, bu nedenle daha şimdiden bilincinde olduğumuz birşeyin düşünceleri ya da tasarımları *biçiminde* olmaları gerekmez. Ama gene de bu karşıçıkış dolaysız bilmeyc karşı bütünüyle etkilidir, çünkü bu sonuncusu kesinlikle belirlenimlerini bilinçte oldukları düzeye dek öne sürer. — Eğer dolaysız bilme konumu özellikle dinsel inanç açısından

bir gelişmenin ve Hıristiyan ya da dinsel bir eğitimin *zorunlu* olduğunu ekliyorsa, o zaman inanç açısından da bunun gerekli olduğunu gözardı etmeye çalışması bir tutarsızlıktır, ya da bir eğitim zorunluğunun kabul edilmesi ile doğrudan doğruya dolaylılığın özselliğinin söz konusu edildiğini bilmemesi bir düşüncesizliktir.

den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung *notwendig* sei, so ist es ein Belieben, dies bei dem Reden von dem Glauben wieder ignorieren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit, nicht zu wissen, daß mit der zugegebenen Notwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

Ek. Platonik Felsefede İdeaların *anımsanması* söz konusu olduğu zaman, bunun anlamı İdeaların kendilerinde insanda oldukları ve (Sofistlerin öne sürdükleri gibi) insana yabancı olan ve ona dışarıdan ulaşan şeyler olmadıklarıdır. Bu *anımsama* olarak bilgi anlayışı ile gene de *kendinde* insanda olanın gelişimi dışlanmış olmaz, ve bu gelişim ise dolaylılıktan başka birşey değildir. Descartes'ta ve İskoç felsefecilerinde görülen *doğuştan düşünceler* için de aynı şey geçerlidir; bunlar da benzer olarak ilkin salt *kendilerinde* ve yatkınlık kipinde insanda bulunuyor olarak görülmelidir.

Zusatz. Wenn in der Platonischen Philosophie gesagt wird, daß wir uns der Ideen *erinnern*, so hat dies den Sinn, daß die Ideen an sich im Menschen sind und nicht (wie die Sophisten behaupteten) als etwas dem Menschen Fremdes von außen an denselben gelangen. Durch diese Auffassung des Erkennens als *Erinnerung* ist jedoch die Entwicklung dessen, was *an sich* im Menschen [ist], nicht ausgeschlossen, und diese Entwicklung ist nichts anderes als Vermittlung. Ebenso verhält es sich mit den bei Descartes und den schottischen Philosophen vorkommenden *angeborenen Ideen*, welche gleichfalls zunächst nur als *an sich* und in der Weise der Anlage im Menschen vorhanden zu betrachten sind.

§ 68

Sözü edilen deneyimlerde kendini dolaysız bilme ile *bağlı* gösteren birşey üzerine dayanılır. Eğer bu bağıntı ilkin yalnızca *dışsal*, görgül bir bağlantı olarak alınırsa, gene de kendini görgül irdelemenin kendisi için bile özsel ve ayrılamaz olarak tanıtlar, çünkü değişmezdir. Ama, dahası, eğer bu dolaysız bilme görgül bakış açısından kendi uğruna alınırsa, Tanrıya ve tanrısal olana ilişkin bilme olduğu sürece, böyle bir bilinç genellikle duyulurun, sonlunun *üzerine*, doğal yüreğin dolaysız istek ve eğilimlerinin *üzerine* bir *yükseliş* olarak betimlenir — bir yükseliş ki, Tanrıya ve tanrısal olana inanca geçer ve onlarda sonlanır, öyle ki bu inanç dolaysız bir bilme ve pekinliktir, ama gene de eşit ölçüde o dolaylılık sürecini öngereği ve koşulu olarak alır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Tanrının varoluşunun sonlu varlıktan yola çıkan tanıtlamaları bu yükselişi anlatır, ve aşırı ince bir düşüncenin uydurmaları değil ama tersine Tinin kendisinin zorunlu

§ 68

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen *verbunden* zeigt. Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein *äußerlicher*, empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesentlich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, insofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewußtsein allgemein als ein *Erheben über* das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschrieben — ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so daß dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichtsdestoweniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, welche von dem endlichen Sein ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künstelnden

Reflexion, sondern die eigenen, notwendigen Vermittlungen des Geistes sind, wenn sie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

olarak başvurduğu dolaylı kılma edimleridirler — üstelik o tanıtlamaların sıradan biçimleri içinde eksiksiz ve doğru anlatımlarını bulamasalar bile.

§ 69

Der (§ 64) bezeichnete Übergang von der subjektiven Idee zum Sein ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt *in ihm* selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Äußerliches, sondern als sich in sich selbst beschließend.

§ 69

Öznel İdeadan varlığa sözü edilen o geçiş (§ 64) dolaysız bilmenin bakış açısı için başlıca ilgi noktasıdır, ve bunun özsel olarak kökensel, dolaylılıksız bir bağlantı olduğu ileri sürülür. Görgül olarak görünen bağıntılar bütünüyle gözardı edilerek alındığında, bu orta-nokta sözcüğün tam anlamıyla *ondaki* dolaylılığı gösterir; ve dahası, bu dolaylılık burada gerçek belirlenimi içinde olduğu gibidir — dışsal birşey aracılığıyla ve onun yoluyla değil, ama kendi içinde karar veren bir dolaylılık olarak.

§ 70

Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, daß weder die *Idee* als ein bloß *subjektiver* Gedanke, noch bloß ein Sein für sich das Wahre ist; — das Sein nur für sich, ein Sein nicht der Idee, ist das sinnliche, endliche Sein der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, daß die Idee nur *vermittels* des Seins und umgekehrt das Sein nur *vermittels* der Idee *das Wahre ist*. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte, leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit *der Idee* mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit, nicht zu sehen, daß die Einheit *unterschiedener* Bestimmungen nicht bloß rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern daß eben darin gesetzt ist, daß die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt Wahrheit hat — oder, wenn man will, jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist. — Daß die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiermit als *Faktum* aufgezeigt, gegen welches der *Verstand*, dem eigenen Grundsatze des unmittelbaren Wissens gemäß, nichts einzuwenden haben darf.

Bu duruş noktasının önesürümü şudur: Ne salt *öznel* bir düşünce olarak İdea, ne de salt bir kendi için varlık Gerçektir; — yalnızca kendi için varlık, İdeanın varlığı olmayan bir varlık evrenin duyusal, sonlu varlığıdır. Bununla öyleyse dolaysızca İdeanın yalnızca varlık *dolayısıyla* ve evrik olarak varlığın yalnızca İdea *dolayısıyla Gerçek* olduğu ileri sürülmüş olur. Dolaysız bilmenin savı haklı olarak belirsiz, boş dolaysızlığı, soyut varlığı ya da kendi için arı birliği değil, tersine *İdeanın* Varlık ile birliğini ister. Gene de *ayrı* belirlenimlerin birliğinin yalnızca arı dolaysız bir birlik, e.d. bütünüyle belirsiz ve boş bir birlik olmadığını, ama belirlenimlerden birinin ancak öteki *dolayısıyla* Gerçeklik taşıdığının tam bu birlikte koyulduğunu, ya da — eğer deyim yeğlenirse — her bir belirlenimin yalnızca öteki yoluyla Gerçeklik ile dolaylı kılındığını görmemek düşüncesizliktir. — Dolaylılık belirleniminin o dolaysızlığın kendisinde kapsanmış olduğu böylece bir *olgu* olarak gösterilir ve dolaysız bilmenin kendi temel ilkesi ile uyumlu olarak *anlak* buna hiçbir biçimde karşı çıkamaz. Yalnızca

gündelik soyut anlaktır ki dolaysızlık ve dolaylılık belirlenimlerinin her birini kendi başına salık olarak alır ve onlarda *sağlam* bir ayrım bulduğunu sanır; ama böylece kendine onları birleştirme gibi üstesinden gelinemez bir güçlük yaratır — bir güçlük ki, gösterildiği gibi, olguda bulunmazken kurgul Kavramda ise bütünüyle yiter.

Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt und an ihnen etwas *Feste* von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen, — eine Schwierigkeit, welche ebensosehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist, als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

§ 71

Bu duruş noktasının tek-yanlılığı kendisi ile birlikte kimi sonuç ve belirlenimler getirir ki, temel ilkeler üzerine bu açıklamamızdan sonra şimdi bunların ana çizgileri verilecektir. *İlk olarak, içeriğin doğası* değil ama *bilincin olgusu* Gerçekliğin ölçütü olarak ortaya sürüldüğü için, *öznel* bilme ve 'Ben *kendi* bilincimde pekin bir içerik bulurum' *inancası* gerçek olarak bildirilen şeyin temeli olur. Benim *kendi* bilincimde bulduğum böylece *herkesin* bilincinde bulunma noktasına dek götürülerek bilincin *doğasının* kendisi olarak gösterilir.

Önceleri Tanrının varoluşunun tanıtları arasına *consensus gentium* da alınırdı ki, Cicero bile ona baş vuruyordu. *Consensus gentium* önemli bir yetkedir, ve bir içeriğin *herkesin* bilincinde bulunmasından onun bilincin doğasının kendisinde yattığı ve onun için zorunlu olduğu vargısına geçiş oldukça kolaydır. Bu *genel* uylaşım kategorisinde en eğitimsiz insanın bile gözünden kaçmayan özsel bir bilinç yatıyordu: Bireyselin bilinci aynı zamanda *tikel, olumsal* birşeydir. Eğer bu bilincin doğasının kendisi yoklanmıyor, e.d. tikel ve olumsal yanları uzaklaştırılarak derindüşünmenin yorucu işlemi yoluyla kendinde ve kendi için evrensel yanı bulunup çıkarılamıyorsa, o zaman ancak bir içerik üzerine *herkesin* görüş birliği o içeriğin bilincin doğasının kendisine ait olduğu biçimindeki saygın bir önyargıya dayanak sağlayabilir. Düşüncenin kendini böyle *genel olarak* bulunuyor olarak gösteren

§ 71

Die Einseitigkeit dieses Standpunktes bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzüge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. *Fürs erste*, weil nicht die *Natur des Inhalts*, sondern das *Faktum des Bewußtseins* als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird, so ist das *subjektive* Wissen und die *Versicherung*, daß Ich in *meinem* Bewußtsein einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was Ich in *meinem* Bewußtsein vorfinde, wird dabei dazu gesteigert, in dem Bewußtsein *aller* sich vorzufinden, und für die *Natur* des Bewußtseins selbst ausgegeben.

Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes der *consensus gentium* aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero beruft. Der *consensus gentium* ist eine bedeutende Autorität, und der Übergang davon, daß ein Inhalt sich in dem Bewußtsein *aller* finde, dazu, daß er in der Natur des Bewußtseins selbst liege und ihm notwendig sei, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie *allgemeiner* Übereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende Bewußtsein, daß das Bewußtsein des Einzelnen zugleich ein *Besonderes, Zufälliges* ist. Wenn die Natur dieses Bewußtseins nicht selbst untersucht, d. i. das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an und für sich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Übereinstimmung *aller* über einen Inhalt ein respektables Vorurteil begründen, daß derselbe zur Natur des Bewußtseins selbst gehöre. Für das Bedürfnis des Denkens, das, was

sich als *allgemein* vorhanden zeigt, als *notwendig* zu wissen, ist der *consensus gentium* allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, daß jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, daß es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden.[1] Kürzer und bequemer aber gibt es nichts,

şeyi *zorunlu* olarak bilme gereksinimi için *consensus gentium* hiç kuşkusuz yeterli değildir; ama olgunun o genelliğinin doyurucu bir tanıtlama olacağı varsayılsa bile, Tanrıya inanmayan bireylerin ve ulusların bulunması gibi bir gözlem üzerine o ilkeden bu inancın bir tanıtı olarak vazgeçilmiştir.[1] Oysa daha kısası ve daha uygunu salt şu yalın *inancayı* ileri sürmek

[1]Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man mit der Bestimmung von einem Gott *überhaupt* zufrieden ist oder ob eine bestimmtere Erkenntnis desselben gefordert wird. Von den chinesischen und indischen usf. Götzen wenigstens, ebensowenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Göttern selbst wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, daß solche Götzen Gott sind; wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, daß in solchem Glauben an Götzen doch *an sich* der Glaube an Gott *überhaupt*, wie in besonderen Individuum die Gattung, liege, so gilt der Götzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, sondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus usf. nur für Wolken usf. hielten und etwa nur einen *Gott überhaupt* behaupteten, als Atheisten behandelt. — Es kommt nicht darauf an, was *an sich* in einem Gegenstande enthalten sei, sondern was davon für das Bewußtsein *heraus* ist. Jede, die gemeinste sinnliche Anschauung des Menschen wäre, wenn man die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten läßt, Religion, weil allerdings *an sich* in jedersolchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Prinzip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein anderes aber ist, der Religion *fähig zu sein* (und jenes *Ansich* drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus), ein anderes, Religion *zu haben*. — So haben in neueren Zeiten wieder Reisende (z. B. die Kapitäne *Ross*[A] und *Parry*[B]) Völkerschaften (Eskimos) gefunden, denen sie alle Religion absprachen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen *Zauberern* (den *Geten* Herodots) finden möchte. Nach einer ganz andern Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahres in Rom zubrachte, in seiner Reisebeschreibung von den heutigen *Römern*, daß das gemeine Volk bigott, daß aber die, die lesen und schreiben können, sämtlich Atheisten seien. — Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neueren Zeiten wohl vornehmlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Forderung über Religion sich auf ein Minimum reduziert hat (s. § 73).

[1]Tanrıtanımazlığın ya da Tanrıya inancın görgül olarak ne düzeye dek yaygın olduğunu saptamada herşey insana *genel* bir Tanrı belirleniminin mi yeterli olduğu, yoksa onun daha belirli bir bilgisine mi gerek duyulduğu noktasına gelip dayanır. Hiç olmazsa Çin, Hint vb. putlarının, Afrika fetişlerinin ve giderek Yunan Tanrılarının da Tanrı oldukları Hıristiyan dünyada kabul edilmez; öyleyse bunlara inananlar Tanrıya inanmaz. Buna karşı, putlara duyulan bu inançta gene de örtük olarak *genelde* Tanrıya inancın yattığı düşünülürse — tıpkı tikel bireyde türün yatması gibi —, o zaman putperestlik de salt bir puta değil ama Tanrıya inanç değerini taşıyacaktır. Evrik olarak, Atinalılar Zeus'u vb. yalnızca bulut vb. olarak gören ve *evrensel* tek Tanrıyı ileri süren şairleri ve felsefecileri tanrıtanımazlar olarak görmüşlerdi. — Burada önemli olan şey bir nesnenin *kendinde* neyi kapsadığı değil, ama onda bilinç için neyin *dışarıda* ya da *açıkta* olduğudur. Eğer bu belirlenimlerin karıştırılmasına izin verilirse, insanların en sıradan duyusal sezgileri bile din olacaktır, çünkü *kendinde* böyle her sezgide, tinsel olan herşeyde, gelişip arılaştıklarında kendilerini dine yükseltecek ilkeler kapsanır. Ama dine *yetenekli olmak* (ki o az önceki '*kendinde*' yalnızca yeteneği ve olanağı anlatır) bir şeydir, ona *iye olmak* başka bir şey. — Böylece, yakınlarda yine gezginler (örneğin Kaptan Ross[A] ve Parry[B]) tüm dinden ve giderek Afrika *büyücülerinde* (Herodotus'un *Goeteleri*) bulunabilecek din kırıntılarından bile yoksun olduklarını ileri sürdükleri boylar (Eskimolar) bulmuşlardır. Bütünüyle başka bir yandan, en son Jubile yılının ilk aylarını Roma'da geçiren bir İngiliz gezi notlarında bugünkü Romalılardan söz ederken sıradan halkın sofu olduğunu, ama okur yazarların tümüyle tanrıtanımazlar olduklarını söyler. — Tanrıtanımazlık suçlaması son zamanlarda oldukça seyrek duyulur olmuştur, hiç kuşkusuz özellikle dinin içerik ve istemleri bir minimuma indirgendiği için (bkz. § 73).

[A][Sir John Ross (1777-1856), *A Voyage of discovery ... for the purpose of exploring Baffin's Bay ...*, Londra 1819.]

[B][Sir William Edward Parry, 1790-1815, sayısız gezi yazısı ile tanınır.]

olacaktır: Bilincimde bir içeriği gerçekliğinin pekinliği ile bulurum ve buna göre bu pekinlik tikel öznc olarak bana değil ama Tinin kendisinin doğasına aittir.

§ 72

Dolaysız bilmenin gerçekliğin ölçütü olması gerekir düşüncesini *ikinci olarak* tüm boşinanç ve putperestliğin gerçeklik olarak bildirilmesi ve istencin en haksız ve geleneğe en aykırı içeriğinin aklanması sonucu izler. Hintli için ineğin, maymunun, Brahmanın ya da Lamanın Tanrı olarak geçerli olmasının nedeni dolaylı bilme denilen şey, uslamlama ya da tasım değildir, — tersine, o buna *inanır*. Ama doğal istekler ve eğilimler ilgilerini kendiliklerinden bilince bırakır, ahlaka aykırı amaçlar kendilerini bütünüyle dolaysız bir yolda onda bulurlar; iyi ya da kötü karakter istencin *belirli varlığını* anlatacaktır, ki bu da ilgilerde ve amaçlarda bilinecek, ve dahası en dolaysızca bilinecektir.

§ 73

Son olarak, Tanrıya ilişkin dolaysız bilginin yalnızca 'Tanrı *vardır*' anlatımına ulaşması gerekir, 'Tanrı *nedir*?' sorusuna değil; çünkü bu ikincisi bir bilgi olacak ve dolaylı bilmeye götürecektir. Böylece Tanrı dinin nesnesi olarak kesinlikle *genelde Tanrıya*, belirsiz duyulurüstüne sınırlanmış ve din ise içeriğinde minimumuna indirgenmiş olur.

Eğer *bir Tanrı olduğu* inancını sürdürmek, ya da giderek bu inancı ortaya çıkarmayı başarmak gerçekten de zorunlu olsaydı, o zaman dinsel bilginin en küçük kırıntısını bile bir kazanç sayabilen ve kilisesinde o çok eskiden Atina'da bulunmuş ve *Bilinmeyen Tanrıya* adanmış olan altara geri dönen çağın yoksulluğuna şaşırmak gerekirdi.

§ 74

Henüz *dolaysızlık biçiminin* genel doğasını kısaca vermemiz gerekiyor. Kendisi *tek-yanlı*

als die bloße *Versicherung* zu machen zu haben, daß Ich einen Inhalt in meinem Bewußtsein mit der Gewißheit seiner Wahrheit finde und daß daher diese Gewißheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre.

§ 72

Daraus, daß das *unmittelbare Wissen* das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt *fürs zweite*, daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist. Dem Inder gilt nicht aus sogenanntem vermittelten Wissen, aus Räsonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmane, der Lama als Gott, sondern er *glaubt* daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückte das *bestimmte Sein* des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre.

§ 73

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, *daß* Gott ist, nicht *was* Gott ist; denn das letztere würde eine Erkenntnis sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den *Gott überhaupt*, auf das unbestimmte Übersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr Minimum reduziert.

Wenn es wirklich nötig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, *es sei ein Gott*, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zustande komme, so wäre sich nur über die Armut der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in *Athen* befand, welcher *dem unbekannten Gotte!* gewidmet war.

§ 74

Noch ist die allgemeine Natur der *Form der Unmittelbarkeit* kurz anzugeben. Es ist nämlich diese Form selbst,

olduğu için içeriğini de tek-yanlı ve böylece *sonlu* yapan yine bu biçimin kendisidir. *Evrensele* bir *soyutlamanın* tek-yanlılığını verir ve böylece Tanrı belirlenimsiz bir varlık olur; oysa Tin ancak *kendisini* kendi içinde *kendi ile dolaylı kılan* birşey olarak bilindiği sürece Tanrı olarak görülebilir. Salt böylece *somut,* dirimli ve Tindir; Tanrının Tin olarak *bilgisi* tam bu nedenle dolaylılığı kendi içinde kapsar. — Dolaysızlık biçimi *tikel* olana *kendi kendisi ile* bağıntılı *olma* belirlenimini verir. Ama tikel olma sözcüğün tam anlamıyla kendini dışındaki *başka* birşey ile bağıntılı kılmadır; o biçim yoluyla *sonlu* olan saltık olarak koyulur. Dolaysızlık biçimi bütünüyle soyut olarak *her içeriğe* karşı *ilgisiz* ve tam bu nedenle her içeriğe karşı alıcı olduğu için, putperest ve ahlaka aykırı içeriği de tıpkı karşıt içerik gibi onaylayabilir. Yalnızca bu içeriğin bağımsız olmadığı, tersine *bir başkası ile dolaylı* olduğu içgörüsüdür ki onu sonluluk ve gerçekliksizliğine indirger. Böyle bir içgörü, içerik dolaylılığı kendisi ile birlikte taşıdığı için, dolaylılık kapsayan bir bilgidir. Bir içerik ancak bir başkası ile dolaylı kılınmadığı, sonlu olmadığı, öyleyse kendini kendi kendisi ile dolaylı kıldığı ve böylece dolaylılık ve aynı zamanda kendi ile dolaysız ilişki olduğu sürece Gerçek olarak bilinebilir. — Kendini sonlu bilgiden, Metafiziğin ve Aydınlanmanın *anlak-özdeşliğinden* uzaklaştırmış olduğunu sanan anlak, doğrudan doğruya yine bu *dolaysızlığı,* e.d. *soyut kendi-ile-ilişkiyi,* soyut özdeşliği Gerçekliğin ilkesi ve ölçütü yapar. *Soyut düşünme* (üzerine düşünme düzlemindeki Metafiziğin biçimi) ve *soyut sezgi* (dolaysız bilmenin biçimi) bir ve aynıdır.

Ek. Dolaysızlık biçimine dolaylılık biçimine karşıt olarak sarılmak birinciyi tek-yanlı yapar, ve bu tek-yanlılık kendini salt bu biçim altına getirilen her içeriğe iletir. Dolaysızlık genel olarak soyut kendi-ile-ilişkidir ve böylece aynı zamanda soyut özdeşlik, soyut evrensellikti'r. Eğer buna göre kendinde ve kendi için evrensel salt dolaysızlık biçiminde alınırsa, o zaman yalnızca soyut evrenseldir, ve bu bakış açısından Tanrı

welche, weil sie *einseitig* ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit *endlich* macht. Dem *Allgemeinen* gibt sie die Einseitigkeit einer *Abstraktion*, so daß Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als *sich in sich selbst mit sich vermittelnd* gewußt wird. Nur so ist er *konkret*, lebendig und Geist; das *Wissen* von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich. — Dem *Besonderen* gibt die Form der Unmittelbarkeit die Bestimmung, zu *sein, sich auf sich* zu beziehen. Das Besondere ist aber eben dies, sich auf *Anderes* außer ihm zu beziehen; durch jene Form wird das *Endliche* als absolut gesetzt. Da sie als ganz abstrakt gegen *jeden Inhalt gleichgültig* und eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgöttischen und unmoralischen ebensogut sanktionieren als den entgegengesetzten Inhalt. Nur diese Einsicht in denselben, daß er nicht selbständig, sondern *durch ein Anderes vermittelt* ist, setzt ihn auf seine Endlichkeit und Unwahrheit herab. Solche Einsicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit sich führt, ist ein Wissen, welches Vermittlung enthält. Für das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, insofern er nicht mit einem Anderen vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt und so in eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist. — Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, *der Verstandesidentität* der Metaphysik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese *Unmittelbarkeit*, d. i. *die abstrakte Beziehung-auf-sich*, die abstrakte Identität zum Prinzip und Kriterium der Wahrheit. *Abstraktes Denken* (die Form der reflektierenden Metaphysik) und *abstraktes Anschauen* (die Form des unmittelbaren Wissens) sind ein und dasselbe.

Zusatz. Indem die Form der Unmittelbarkeit als der Form der Vermittlung entgegengesetzt festgehalten wird, so ist dieselbe hiermit einseitig, und diese Einseitigkeit teilt sich jedem Inhalt mit, welcher nur auf diese Form zurückgeführt wird. Die Unmittelbarkeit ist überhaupt abstrakte Beziehung-auf-sich und somit zugleich abstrakte Identität, abstrakte Allgemeinheit. Wenn dann das an und für sich Allgemeine nur in der Form der Unmittelbarkeit genommen

baştan sona belirlenimsiz varlığın imlemini taşır. Bu durumda gene de Tanrıdan Tin olarak söz edilirse bu salt boş bir sözdür, çünkü Tin bilinç ve özbilinç olarak her zaman kendinin kendi kendisinden ve bir başkasından ayrımı ve böylece aynı zamanda dolaylılıktır.

§ 75

Gerçekliğe yönelik düşünmeye verilen bu üçüncü tutumun *değerlendirmesi* ancak bu duruş noktasının kendi içinde dolaysızca bildirdiği ve onayladığı bir kipte yerine getirilebilirdi. Böylelikle, dolaysız bir bilmenin, e.d. ister başkası ile isterse kendi içinde kendisi ile olsun dolaylılık olmaksızın yer alan bir bilmenin *var olduğu* bir *olgu* olarak yanlışlanmış olur. Benzer olarak, düşüncenin *yalnızca başka birşey ile dolaylı* — sonlu ve koşullu — belirlenimlerde ilerlediği, ve yine dolaylılıkta bu dolaylılığın kendisini ortadan kaldırmadığı görüşünün bir olgunun gerçekliğini taşımadığı da açıklanmıştır. Öte yandan, tek-yanlı dolaysızlıkta olduğu gibi tek-yanlı dolaylılıkta da ilerlemeyen bir bilginin bir *olgu* olduğunu göstermek için *Mantığın* kendisi ve *bütün bir Felsefe örnektir.*

§ 76

Dolaysız bilmenin ilkesini yukarıda kendisi ile başladığımız *saf* Metafizik ile bağıntı içinde ele alırsak, bu karşılaştırmada onun bu Metafiziğin yakınlarda Kartezyen Felsefe olarak almış olduğu başlangıç noktasına *geri döndüğü* görülecektir. Hem Jacobi hem de Descartes ileri sürerler ki:

(1) *Düşünmenin* ve düşünenin *varlığının* yalın ayrılmazlığı — *Cogito, ergo sum* — şununla bütünüyle aynıdır: Bana bilinçte Benin varlığı, olgusallığı, varoluşu dolaysızca bildirilir (Descartes aynı zamanda kesinlikle düşünme ile genel olarak *bilinci* anladığını bildirir — *Principia philosophiae* I, 9), ve bu ayrılmazlık salt olarak *ilk* (dolaylı ya da tanıtlı değil) ve *en pekin* bilgidir;

(2) benzer olarak, *Tanrının* tasarımı ile *varoluşu* da ayrılmazdır, öyle ki bu ikincisi

wird, so ist dasselbe nur das abstrakt Allgemeine, und Gott erhält von diesem Standpunkt aus die Bedeutung des schlechthin bestimmungslosen Wesens. Spricht man dann noch von Gott als Geist, so ist dies nur ein leeres Wort, denn der Geist ist als Bewußtsein und Selbstbewußtsein jedenfalls Unterscheidung seiner von sich selbst und von einem Anderen und hiermit sogleich Vermittlung.

§ 75

Die *Beurteilung* dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angibt und zugesteht. Es ist hiermit als *faktisch* falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen *gebe*, ein Wissen, welches ohne Vermittlung, es sei mit Anderem oder in ihm selbst mit sich, sei. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken *nur* an durch *Anderes vermittelten* Bestimmungen — endlichen und bedingten — fortgehe und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem *Faktum* aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die *Logik* selbst und die *ganze Philosophie* das *Beispiel.*

§ 76

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben so genannte *unbefangene* Metaphysik, das Prinzip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergibt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neueren Zeit als *Cartesische* Philosophie genommen hat, *zurückgekehrt* ist. In beiden ist behauptet:

1. Die einfache Untrennbarkeit des *Denkens* und *Seins* des Denkenden, — *cogito ergo sum* ist ganz dasselbe, [wie] daß mir im Bewußtsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbart sei (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich *Principia philosophiae* I. 9. daß er unter Denken das *Bewußtsein* überhaupt als solches verstehe) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin *erste* (nicht vermittelte, bewiesene) und *gewisseste* Erkenntnis sei;

2. ebenso die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von *Gott* und seiner *Existenz*, so daß diese in der

Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine notwendige und ewige ist.[1]

3. Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtsein von der Existenz *äußerer* Dinge betrifft, so heißt dasselbe nichts anderes als das *sinnliche* Bewußtsein; daß wir ein solches haben, ist die geringste der Erkenntnisse; es hat allein Interesse zu wissen, daß dies unmittelbare Wissen von dem *Sein* der äußerlichen Dinge Täuschung und Irrtum und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das *Sein* dieser äußerlichen

Tanrının tasarımının kendisinde kapsanır, bu tasarım kesinlikle varoluş belirlenimi olmaksızın olamaz, ve öyleyse bu varoluş zorunlu ve ilksiz-sonsuzdur.[1]

(3) Benzer olarak *dışsal* şeylerin varoluşunun dolaysız bilincine gelince, bu *duyusal* bilinçten başka birşey demek değildir; böyle bir bilinci taşımamız bilgilerin en önemsizidir; bunda bilme açısından ilgiye değer biricik nokta dışsal şeylerin *varlıklarının* bu dolaysız bilgisinin bir aldanma ve yanılgı olduğu ve genel olarak duyulur olanda hiçbir gerçekliğin olmadığı, bu dışsal şeylerin

[1]Cartesius, *Principia philosophiae* I. 15: »Magis hoc (ens summe perfectum existere) *credet*, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque *non potest non existere*, cum necessaria existentia *in ea contineatur*.« [Er wird um so mehr davon überzeugt sein (daß ein höchst vollkommenes Wesen existiert), wenn er beachtet, daß in keiner anderen von seinen Ideen dieses notwendige Dasein in derselben Weise enthalten ist: denn er wird daraus ersehen, daß diese Idee nur eine wahre und unveränderliche Natur darstellt, welche existieren muß, da das notwendige Dasein in ihr enthalten ist.« — Übers. A. Buchenau.] Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lautet, tut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag. — Bei Spinoza ist es ganz dasselbe, daß Gottes *Wesen*, d. i. die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schließe. Die erste Definition Spinozas ist die von *causa sui*, daß sie ein solches sei, »cujus *essentia* involvit existentiam; sive id, cujus *natura non potest concipi*, nisi existens« [»dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, oder das dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann«, *Ethik* I. Def. 1. — Übers. C. Gebhardt]; — die Untrennbarkeit des Begriffs vom Sein ist die Grund-bestimmung und Voraussetzung. Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Sein zukommt? Nicht der von *endlichen Dingen*, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine *zufällige* und erschaffene ist. »Daß bei Spinoza die 11. Proposition: daß Gott notwendig existiere, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20.: daß Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, — ist ein überflüssiger Formalismus des Beweisens. Gott ist die (und zwar einzige) Substanz; die Substanz aber ist *causa sui*, *also* existiert Gott notwendig — heißt nichts anderes, als daß Gott dies ist, dessen Begriff und Sein unzertrennlich ist.

[1]Descartes, *Principia philosophiae*, I, 15: "Magis hoc (ens summe perfectum existere) *credet*, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque *non potest non existere*, cum necesseria existentia *in ea contineatur*."[(Okur) eğer başka hiçbir şey durumunda kendisinde zorunlu varoluşu aynı yolda kapsayan bir düşünce bulamadığına dikkat ederse (en eksiksiz olgusallığın varolduğuna) daha çok *inanacaktır*; çünkü böylece anlayacaktır ki bu düşünce gerçek ve değişmez bir doğa sergiler — bir doğa ki *varolmaksızın olamaz*, çünkü *onda* zorunlu varoluş *kapsanır*.] Bunu izleyen ve dolaylılık getiren bir tanıtlama gibi görünen anlatımın bu ilk temele hiçbir katkısı yoktur. — Spinoza'da da durum bütünüyle aynıdır: Tanrının *özü*, e.d. soyut tasarım, varoluşu kendi içinde kapsar. Spinoza'nın ilk tanımı *causa sui* üzerinedir ve bunu şöyle açıklar: "cujus *essentia* involvit existentiam; sive id, cujus *natura non potest concipi*, nisi existens" ["*özü* varoluş içeren ya da *doğası* varolmaksızın *kavranamayan*"; *Törebilim*, 1. Tanım]; — Kavramın Varlıktan ayrılmazlığı temel belirlenim ve varsayımdır. Ama hangi Kavram bu Varlıktan ayrılmazlığı içerir? *Sonlu şeylerinki* değil, çünkü bunlar öyle bir doğadadır ki varoluşları *olumsal* ve yaratılmış bir varoluştur. — Spinoza'da [*Törebilim*] bir tanıtlama tarafından izlenen "Tanrı [...] zorunlu olarak vardır" biçimindeki 11. Önerme, ve yine "Tanrının varoluşu ve özü bir ve aynıdır" biçimindeki 20. Önerme yüzeysel bir tanıtlama biçimciliği sunar. "Tanrı genel olarak (ve hiç kuşkusuz biricik) Tözdür; ama Töz *causa suidir, öyleyse* Tanrı zorunlu olarak vardır" demek, Tanrı Kavramı ve Varlığı ayrılamaz olandır demekten başka birşey değildir.]

varlığının olumsal, geçici bir varlık olduğu, bir *görünüş* olduğu, bunların özsel olarak yalnızca Kavramlarından, özlerinden ayrılabilir bir varoluş taşıdıklarıdır.

§ 77

Bu iki konumun ayrımları ise:

(1) Kartezyen Felsefe bu tanıtlanmamış ve tanıtlanamaz olarak alınan varsayımlardan ileriye *daha öte açınan* bilgiye geçer ve bu yolda modern bilimlere kaynaklık eder. Öte yandan, [Jacobi'nin] modern bakış açısı *sonlu* dolaylılıkta ilerleyen bilginin yalnızca sonlu olanı bildiği ve hiçbir gerçeklik kapsamadığı biçimindeki kendi için önemli sonuca varmıştır (§ 62), ve Tanrıya ilişkin bilinçten o bütünüyle soyut inançta durup kalmasını ister.[1]

(2) Bu modern bakış açısı bir yandan sıradan bilimsel bilginin Descartes tarafından başlatılan yönteminde hiçbirşeyi değiştirmez ve oradan kaynaklanan görgül ve sonlu bilimleri bütünüyle aynı kipte sürdürür; — ama öte yandan bu yöntemin bu konumunu yadsır ve böylece, hiçbir başkasını tanımadığı için, içeriğine göre sonsuz olanın bilgisi için *tüm* yöntemleri yadsımış olur; buna göre kendini imgelem ve inancaların yabanıl özencine, ahlaksal bir kendini beğenmişliğe ve duygusal bir büyüklenmeye, ya da felsefeye ve felsefi sonuçlara karşı bütünüyle kişisel görüşlere ve sıradan uslamlamalara bırakır. Felsefe hiç kuşkusuz salt inancalara ya da kuruntulara, gündelik uslamlamanın ileri geri düşüncelerine hoşgörü ile davranamaz.

Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein *Schein* ist, — daß sie wesentlich dies sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist.

§ 77

Unterschieden sind aber beide Standpunkte:

1. Die Cartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen *fort zu weiterer* entwickelter Erkenntnis und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§ 62), daß das Erkennen, welches an *endlichen* Vermittlungen fortgehe, nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte, und verlangt an das Bewußtsein von Gott, daß es bei jenem, und zwar ganz abstrakten Glauben stehenbleibe.[1]

2. Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an dervon Cartesius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens und führt die daraus entsprungenen Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, — andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode und damit, weil er keine andere kennt, *alle* Methoden für das Wissen von dem, was seinem Gehalte nach unendlich ist; er überläßt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmut des Empfindens oder einem maßlosen Gutdünken und Räsonnement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt. Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Räsonnements.

[1]Buna karşın Anselmus der ki: "*Negligentiae* mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non *studemus*, quod *credimus*, *intelligere*" (*Tractat. Cur Deus Homo* [I, 1 — "Bana öyle görünüyor ki, inancımızı doğruladıktan sonra neye *inandığımızı anlamaya çalışmamak umursamazlıktır*"].) —Anselm böylece Hıristiyan öğretinin somut içeriği açısından bu yeni inanç konumunun kapsadığından bütünüyle başka ağır bir bilme görevini üstlendi.

[1]*Anselmus* sagt dagegen: »*Negligentiae* mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non *studemus*, quod *credimus*, *intelligere*« (*Tractat. Cur Deus homo* [I, 1 — »so scheint es mir Nachlässigkeit, wenn wir, nachdem wir im Glauben gefestigt sind, uns nicht zu verstehen bemühen, was wir glauben«. — Übers. F. S. Schmitt]). — Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen als das, was jener moderne Glaube enthält.

§ 78

Der *Gegensatz* von einer selbständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sei, ist zunächst deswegen beiseite zu setzen, weil er eine bloße *Voraussetzung* und beliebige *Versicherung* ist. Ebenso sind alle anderen Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und, was an ihnen und ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll.

Der *Skeptizismus*, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Übrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft *das Zweifeln an allem*, d. i. die gänzliche *Voraussetzungslosigkeit* an allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.

§ 78

İçeriğin ya da bilmenin bağımsız bir dolaysızlığı ile buna karşı eşit ölçüde bağımsız ve onunla bağdaşmaz olması gereken bir dolaylılık arasındaki *karşıtlık* ilkin salt bir *varsayım* ve temelsiz bir *inanca* olduğu için bir yana bırakılmalıdır. Yine, bilime girişte ister tasarımdan isterse düşünceden alınmış olsunlar tüm başka varsayım ya da önyargılardan da vazgeçilmelidir; çünkü bu tür tüm belirlenimleri ilk kez sınayacak ve kendilerinde ve karşısavlarında neyin bulunduğunu saptayacak olan şey bilimdir.

Kuşkuculuk, tüm bilgi biçimlerine uygulanan olumsuz bir bilim olarak, kendini böyle varsayımların hiçliğini gösteren bir giriş olarak sunabilir. Ama kuşkucu bir giriş yalnızca sıkıcı olmakla kalmayacak, ayrıca gereksiz de olacakur, çünkü eytişimsel olanın kendisi, az sonra gösterileceği gibi, pozitif bilimin özsel bir kıpısıdır. Yine, Kuşkuculuk sonlu biçimleri ancak bilimsellikten uzak görgül bir yolda bulabilir ve verili olarak alabilir. Böyle sonuna dek vardırılan bir kuşkuculuk isteminde bulunmak Bilimin *herşeye uygulanan bir ikircim* tarafından, e.d. herşey için istenen genel bir *varsayımsızlık* tarafından öncelenmesinde diretmek ile aynı şeydir. Bu istem sözcüğün tam anlamıyla *arı düşünmeyi isteme* kararında özgürlük yoluyla yerine getirilir — bir özgürlük ki herşeyi soyutlar ve kendi arı soyutluğunu, düşüncenin yalınlığını ele geçirir.

Mantığın Daha Tam Kavramı ve Bölümlenişi

Näherer Begriff und Einteilung der Logik

§ 79

Mantıksalın biçim açısından üç yanı vardır: (α) *soyut* ya da *anlayan*, (β) *eytişimsel* ya da *olumsuz-ussal*, (γ) *kurgul* ya da *olumlu-ussal*. Bu üç yan Mantığın üç *bölümünü* oluşturmaz, ama *mantıksal-olgusal herşeyin*, e.d. her Kavramın ya da genel olarak gerçek olan herşeyin *kıpılarıdırlar*. Tümü de ilk kıpının, *anlama* kıpısının altına getirilebilir ve böylece birbirlerinden yalıtılmış olarak tutulabilir; ama böyle iken Gerçeklikleri içinde görülemezler. — Burada Mantıksalın belirlenimleri üzerine yapılan açıklama da tıpkı bölümleme gibi yine salt bir öncelemedir ve tarihseldir.

§ 79

Das *Logische* hat der Form nach drei Seiten: α) *die abstrakte* oder *verständige*, β) *die dialektische* oder *negativ-vernünftige*, γ) *die spekulative* oder *positiv-vernünftige*. Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das *Verständige*, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet. — Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch.

§ 80

(α) Düşünce *Anlak* olarak durağan belirlenimlerde ve bunların başkalarına karşı ayrımlarında durup kalır; onun için böyle sınırlı soyut birşey kendi için kalıcı ve varolan birşey olarak geçerlidir.

§ 80

α) Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.

Ek. Genel olarak düşünce ya da giderek Kavram söz konusu olduğunda göz önüne getirilen çoğunlukla yalnızca Anlağın etkinliğidir. Ve hiç kuşkusuz düşünce ilk olarak anlayan düşüncedir, ama orada durup kalmaz, ve Kavram yalnızca anlak-belirlenimi değildir. — Anlağın etkinliği genel olarak içeriğine evrensellik biçimi vermekten oluşur; ve dahası Anlak yoluyla koyulan evrensel soyut bir evrenseldir ki, böyle olarak katı bir biçimde tikelin karşısında tutulur, ama bu yolla aynı zamanda kendisi de yine bir tikel olarak belirlenir. Nesnelerine karşı ayrıştırıcı ve soyutlayıcı bir yolda davranan Anlak bu nedenle her zaman somut olanla ilgilenen ve onda durup kalan dolaysız sezginin ve duyumun karşıtıdır.

Zusatz. Wenn vom Denken überhaupt oder näher vom Begreifen die Rede ist, so pflegt man häufig dabei bloß die Tätigkeit des Verstandes vor Augen zu haben. Nun ist zwar allerdings das Denken zunächst verständiges Denken, allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen, und der Begriff ist nicht bloße Verstandesbestimmung. — Die Tätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem Besonderen gegenüber festgehalten, dadurch aber auch zugleich selbst wiederals Besonderes bestimmt wird. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen nennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu tun hat und dabei stehenbleibt.

Auf diesen Gegensatz des Verstandes und der Empfindung beziehen sich jene so oft wiederholten Vorwürfe, welche dem Denken überhaupt gemacht zu werden pflegen und welche darauf hinausgehen, daß das Denken hart und einseitig sei und daß dasselbe in seiner Konsequenz zu verderblichen und zerstörenden Resultaten führe. Auf solche Vorwürfe, insofern dieselben ihrem Inhalt nach berechtigt sind, ist zunächst zu erwidern, daß dadurch nicht das Denken überhaupt und näher das vernünftige, sondern nur das verständige Denken getroffen wird. Das Weitere ist dann aber, daß vor allen Dingen auch dem bloß verständigen Denken sein Recht und sein Verdienst zugestanden werden muß, welches überhaupt darin besteht, daß sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt. Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen usw. unterschieden und in dieser ihrer Isolierung für sich fixiert. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und das Prinzip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur anderen bedingt wird. So ist namentlich in der Mathematik die Größe *die* Bestimmung, an welcher mit Hinweglassung aller anderen fortgegangen wird. Man vergleicht demgemäß in der Geometrie Figuren miteinander, indem man das Identische daran hervorhebt. Auch in anderen Gebieten des Erkennens, so z. B. in der Jurisprudenz, geht man zunächst an der Identität fort, indem hier aus der einen Bestimmung auf eine andere Bestimmung geschlossen wird, so ist dies Schließen nichts anderes als ein Fortgang nach dem Prinzip der Identität. — Wie im Theoretischen, so ist auch im Praktischen der Verstand nicht zu entbehren. Zum Handeln gehört wesentlich Charakter, und ein Mensch von Charakter ist ein verständiger Mensch, der als solcher bestimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt. Wer etwas Großes will, der muß sich, wie Goethe sagt, zu beschränken wissen. Wer dagegen alles will, der will in der Tat nichts und bringt es zu nichts. Es gibt eine Menge interessanter Dinge in der Welt; spanische Poesie, Chemie, Politik, Musik, das ist alles sehr interessant, und man kann es keinem übel nehmen, der sich dafür interessiert; um aber als ein Individuum in einer bestimmten Lage etwas zustande zu bringen, muß man sich an etwas Bestimmtes halten und seine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zersplittern. Ebenso ist es bei jedem Beruf darum zu tun, daß derselbe mit Verstand verfolgt wird. So hat z. B. der Richter sich an das Gesetz zu halten, demselben gemäß sein Urteil zu fällen und sich nicht durch dieses und jenes abhalten, keine Entschuldigung gelten zu lassen, ohne rechts und links zu blicken. — Weiter ist nun überhaupt der Verstand ein wesentliches Moment der Bildung. Ein gebildeter

Bir bütün olarak düşünceye karşı yönelen ve onun katı ve tek-yanlı olduğu ve tutarlı olarak geliştirildiğinde zararlı ve yıkıcı sonuçlara götürdüğü biçimindeki o sık yinelenen suçlamalar Anlak ve duyum arasındaki bu karşıtlıkla ilgilidir. Eğer içerikleri açısından aklanıyorlarsa, bu suçlamalara verilecek ilk yanıt bundan genel olarak düşüncenin ya da özel olarak ussal düşüncenin değil, ama ancak anlak düzeyindeki düşüncenin etkilendiği biçiminde olacaktır. Bununla birlikte eklemek gerek ki, yalnızca anlama işlevindeki düşüncenin hakkı ve değeri de hiç duraksamadan tanınmalıdır ve bu değer genel olarak kuramsal olduğu gibi kılgısal alana da Anlak olmaksızın hiçbir sağlamlığın ve belirliliğin girememesi olgusunda yatar. Bu bakımdan bilgiyi ilgilendiren ilk şey önünde bulunan nesneleri belirli ayrımları içinde yakalamak, ve böylece Doğanın irdelenişinde örneğin özdekleri, kuvvetleri, türleri vb. ayırdetmek ve bu yalıtılmışlıklarında kendileri için saptamaktır. Düşünce burada Anlak olarak davranır ve ilkesi özdeşlik, yalın kendi ile bağıntıdır. Bilgide bir belirlenimden bir başkasına ilerleyişi koşullandıran ilkin bu özdeşlikten başkası değildir. Böylece örneğin Matematikte büyüklük, tüm başka belirlenimlerin gözardı edilmesiyle, üzerine ilerlemenin dayandığı *genel* belirlenimdir. Buna göre, Geometride betiler birbirleri ile karşılaştırılır ve özdeşlikleri bu yolla saptanır. Yine, bir başka bilgi alanında, örneğin Tüze biliminde, ilk olarak özdeşlik üzerinde ilerlenir. Burada bir belirlenimden bir başkası çıkarsanırken bu çıkarsama özdeşlik ilkesine göre ilerlemeden başka birşey değildir. — Kuramda olduğu gibi kılgıda da Anlaktan vazgeçilemez. Karakter davranışta özseldir, ve karakterli bir insan anlaklı bir insandır ki, böyleyken belirli erekleri göz önünde tutar ve bunları sıkı sıkıya izler. Kim büyük birşey yapmayı isterse, Goethe'nin dediği gibi, kendini sınırlamayı bilmelidir. Buna karşı kim herşeyi isterse, gerçekte hiçbirşey istiyor değildir ve hiçbirşey başaramaz. Dünyada ilginç pek çok şey vardır; İspanyol şiiri, kimya, politika, müzik —, tümü de çok ilginçtir ve bunlara ilgi duymada hiçbir kötülük aranması gerekmez; ama bir birey olarak belirli bir durumda birşey ortaya çıkarabilmek için belirli birşeye sarılmalı ve güç çok yana dağıtılmamalıdır. Yine, her meslekte önemli olan onun Anlak ile izlenmesidir. Böylece örneğin yargıç yasalara sarılmalı, onlarla uyumlu yargılarda bulunmalı, ve şundan ya da bundan etkilenmemeli, sağına soluna bakmaksızın ve hiçbir özre izin vermeksizin davranmalıdır. — Dahası, genel olarak, Anlak özsel bir kültür kıpısıdır. Eğitimli bir insan

bulanık ve belirsiz izlenimlerle yetinmez, tersine nesneleri kati ve sağlam belirlilikleri içinde kavrar; buna karşı eğitimsiz insan güvensizlik içinde ileri geri yalpalar ve söz konusu birşey üzerine onunla bir anlaşmaya varmak ve ele alınan belli bir noktayı kararlı olarak göz önünde tutmasını sağlamak çoğu kez büyük çabalara patlar.

Öte yandan, önceki tartışmaya göre, genelde Mantıksal yalnızca öznel bir etkinlik olarak değil ama tersine bütünüyle evrensel ve böylece aynı zamanda nesnel olarak anlaşıldığında, bu olgu uygulamasını Anlakta, mantıksalın bu ilk biçiminde de bulur. Anlak buna göre Tanrının *iyiliği* denilen şeye karşılık düşüyor olarak görülebilir. eğer bu iyilikten sonlu şeylerin *var* oldukları, bir kalıcılık taşıdıkları anlaşılıyorsa. Böylece örneğin Doğada Tanrının iyiliği değişik hayvansal ve bitkisel sınıf ve türlerin kendilerini sürdürmek ve serpilip gelişmek için gereksindikleri herşeyin sağlanmış olması olgusunda tanınır. Yine insan için de durum böyledir ve o da, hem bir birey olarak hem de bütün bir ulus olarak, kalıcılık ve gelişimi için gerekenleri bir yandan dolaysızca verili olarak bulur (örneğin ülkenin iklimi, doğası ve ürünleri gibi), ve öte yandan yetenek, beceri vb. olarak taşır. Böyle bir yolda anlaşıldığında, Anlak kendini genel olarak nesnel dünyanın tüm alanlarında gösterir, ve bir nesnenin eksiksizliği özsel olarak onda Anlak ilkesine hakkının verilmesine bağlıdır. Böylece örneğin eğer bir Devlette henüz konum ve görevlerin belirli bir ayrımlaşmasına ulaşılamamışsa, ve eğer Kavram ile uyumlu olarak ayrımlaşan politika ve hükümet işlevleri henüz benzer olarak tikel örgenlere gelişmemiş ise — örneğin duyum, devim, sindirim vb. gibi değişik işlevleri ile gelişmiş hayvan örgenliğinde olduğu gibi—, o Devlet eksiktir. — Bu noktaya dek süren tartışmadan çıkarabileceğimiz gibi, sıradan bakış açısına göre Anlağın en uzağında yatıyor görünen etkinlik alanlarında bile ondan vazgeçilemez, ve orada Anlağın olmaması ölçüsünde bu bir eksiklik olarak görülmelidir. Bu özellikle sanat, din ve felsefe için geçerlidir. Böylece, örneğin sanatta Anlak Kavrama göre değişik güzellik biçimlerinin yine bu ayrımları içinde tutulmalasında ve sergilenmesinde kendini gösterir. Aynı şey tek tek sanat çalışmaları için de geçerlidir. Buna göre, dramatik bir şiir güzellik ve eksiksizliğini değişik kişilerin karakterlerinin arılık ve belginlikleri içinde işlenmelerine, ve yine, söz konusu olan değişik erek ve ilgilerin açık ve belirgin olarak sunulmasına borçludur. — Bundan sonra dinsel alanı ele alırsak, örneğin (başka içerik ve anlayış ayrımlarına

Mensch begnügt sich nicht mit Nebulosem und Unbestimmtem, sondern faßt die Gegenstände in ihrer festen Bestimmtheit, wohingegen der Ungebildete unsicher hin und her schwankt und es oft viele Mühe kostet, sich mit einem solchen über das, wovon die Rede ist, zu verständigen und ihn dazu zu bringen, den bestimmten Punkt, um den es sich handelt, unverrückt im Auge zu behalten.

Während nun ferner, früherer Erörterung zufolge, das Logische überhaupt nicht bloß in dem Sinn einer subjektiven Tätigkeit, sondern vielmehr als das schlechthin Allgemeine und hiermit zugleich Objektive aufzufassen ist, so findet dies auch auf den Verstand, diese erste Form des Logischen, seine Anwendung. Der Verstand ist hiernach als demjenigen entsprechend zu betrachten, was man die *Güte* Gottes nennt, insofern darunter dies verstanden wird, daß die endlichen Dinge *sind*, daß sie ein Bestehen haben. So erkennt man z. B. in der Natur die Güte Gottes darin, daß die verschiedenen Klassen und Gattungen, sowohl der Tiere als auch der Pflanzen, mit allem versehen sind, dessen sie bedürfen, um sich zu erhalten und zu gedeihen. Ebenso verhält es sich demnach mit dem Menschen, mit den Individuen und mit ganzen Völkern, welche gleichfalls das zu ihrem Bestand und zu ihrer Entwicklung Erforderliche teils als ein unmittelbar Vorhandenes (wie z. B. Klima, Beschaffenheit und Produkte des Landes usw.) vorfinden, teils als Anlage, Talent usw. besitzen. In solcher Weise aufgefaßt, zeigt sich nun überhaupt der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, und es gehört wesentlich zur Vollkommenheit eines Gegenstandes, daß in demselben das Prinzip des Verstandes zu seinem Recht kommt. So ist z. B. der Staat unvollkommen, wenn es in demselben noch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Stände und Berufe gekommen ist und wenn die dem Begriffe nach verschiedenen politischen und obrigkeitlichen Funktionen noch nicht in derselben Weise zu besonderen Organen herausgebildet sind, wie dies z. B. in dem entwickelten animalischen Organismus mit den verschiedenen Funktionen der Empfindung, der Bewegung, der Verdauung usw. der Fall ist. — Aus der bisherigen Erörterung ist nun ferner zu entnehmen, daß auch in solchen Gebieten und Sphären der Betätigung, die nach der gewöhnlichen Vorstellung dem Verstand am fernsten zu liegen scheinen, dieser gleichwohl nicht fehlen darf und daß in dem Maße, als dies der Fall ist, solches als ein Mangel betrachtet werden muß. Dies gilt namentlich von der Kunst, von der Religion und von der Philosophie. So zeigt sich z. B. in der Kunst der Verstand darin, daß die dem Begriff nach verschiedenen Formen des Schönen auch in diesem ihrem Unterschied festgehalten und zur Darstellung gebracht werden. Dasselbe gilt dann auch von den einzelnen Kunstwerken. Es gehört demgemäß zur Schönheit und Vollendung einer dramatischen Dichtung, daß die Charaktere der verschiedenen Personen in ihrer Reinheit und Bestimmtheit durchgeführt, und ebenso, daß die verschiedenen Zwecke und Interessen, um die es sich handelt, klar und entschieden dargelegt werden. — Was hiernächst das religiöse Gebiet anbetrifft, so besteht z. B. (abgesehen von der sonstigen Verschiedenheit des Inhalts und der Auffassung) der Vorzug der griechischen vor

der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, daß in der ersteren die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letzteren im Nebel trüber Unbestimmtheit durcheinanderfließen. — Daß endlich auch die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf nach der bisherigen Erörterung kaum noch einer besonderen Erwähnung. Zum Philosophieren gehört vor allen Dingen, daß ein jeder Gedanke in seiner vollen Präzision aufgefaßt wird und daß man es nicht bei Vagem und Unbestimmtem bewenden läßt.

Ferner pflegt nun aber auch gesagt zu werden, der Verstand dürfe nicht zu weit gehen, und darin liegt das Richtige, daß das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art ist, daß dasselbe auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt. Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte *Entweder-Oder* nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält.

§ 81

β) Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.

1. Das Dialektische, vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den *Skeptizismus* aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. 2. Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen *Schein* von *Widersprüchen* in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Räsonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Räsonnement erzeugt. — In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten

bakmaksızın) Yunan Mitolojisinin kuzey Mitolojisine üstünlüğü özünde ondaki bireysel Tanrı şekillerinin plastik belirliliğe dek geliştirilmişken ötekinde ise bunların bulanık bir belirsizliğin sisinde birbirine karışmış olarak bırakılmasında yatar. — Son olarak, öyle görünür ki felsefenin Anlaksız yapamayacağına özel olarak değinmek bu noktaya dek süren tartışmanın ışığında pek gerekli olmayacaktır. Felsefe için her bir düşüncenin eksiksiz sağlınlığı içinde anlaşılması ve hiçbir şeyin bulanık ya da belirsiz bırakılmaması herşeyden önce gelir.

Ama bunların yanısıra genellikle Anlağın çok ileri gitmemesi gerektiği de söylenir; ve Anlağın bir enson olmadığı, tersine sonlu bir doğada olduğu ve doruğuna dek getirildiğinde karşıtına döndüğü hiç kuşkusuz doğrudur. Kendini soyutlamalara atmak gençliğin alışkanlığıdır; buna karşı yaşamda deneyimli insan kendini '*Ya—Ya da*'nın soyutluğuna bırakmaz, tersine somut olana sarılır.

§ 81

(β) *Eytişimsel* kıpı böyle sonlu belirlenimlerin kendi kendilerini ortadan kaldırmaları ve karşıtlarına geçişleridir.

(1) Eytişimsel kıpı Anlak tarafından kendi başına yalıtılmış olarak alındığında, özellikle bilimsel Kavramlarda göründüğü gibi, *Kuşkuculuğu* oluşturur; Kuşkuculuk eytişimsel kıpının sonucu olarak yalnızca olumsuzlama kapsar. (2) Diyalektik genellikle özenç yoluyla belirli Kavramlara bir karışıklık getiren ve onlarda salt bir *çelişki görünüşü* üreten dışsal bir sanat olarak görülür, öyle bu belirlenimler değil ama bu görünüş bir hiçlik olmalı ve gerçeklik yanı Anlağa düşmelidir. Gerçekten de, Diyalektik çoğu kez ileri geri gidip gelen uslamlamanın öznel bir salınımından başka birşey değildir; orada iç-değer eksiktir ve çıplaklık böyle uslamlamaları üreten kafa oyunları tarafından örtülür. — Oysa gerçek belirliliği içindeki Diyalektik, tersine, anlak-belirlenimlerinin, şeylerin ve genel olarak sonlu herşeyin kendilerinin gerçek doğasıdır. Üzerine düşünme ilkin yalıtılmış belirliliğin ötesine bir geçiş ve onun bir bağıntılanmasıdır; ama onu başka bakımlardan yine yalıtılmış geçerliği

içinde bırakır. Buna karşı Diyalektik *içkin* öteye geçiştir ki, bununla Anlak-belirlenimlerinin tek-yanlılık ve sınırlılığı kendini olduğu gibi, e.d. onların olumsuzlanması olarak gösterir. Sonlu olmak kendini ortadan kaldırmaktır. Buna göre Diyalektik bilimsel ilerlemenin devinen ruhunu oluşturur ve bilimin içeriğine *içkin bağlantı* ve *zorunluk* veren biricik ilke odur —, tıpkı sonlunun üzerine dışsal değil ama gerçek yükselişin genel olarak onda yatması gibi.

wird. Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.

Ek 1. Diyalektiği gerektiği gibi anlamanın ve tanımanın sınırsız önemi vardır. Genel olarak tüm devimin, tüm yaşamın ve edimsellikteki tüm etkinliğin ilkesi odur. Yine Diyalektik gerçekten bilimsel tüm bilginin de ruhudur. Soyut anlak-belirlenimlerine takılıp kalmamak sıradan bilincimizde bütünüyle haklı olarak görülür ve bunu şu özdeyiş anlatır: "Yaşa, ve bırak yaşasın," öyle ki biri geçerlidir, ve öteki *de.* Ama daha yakından bakıldığında, sonlu yalnızca dışarıdan sınırlı değildir, tersine kendi doğası yoluyla kendini ortadan kaldırır ve kendisi yoluyla karşıtına geçer. Böylece örneğin denir ki 'insan ölümlüdür,' ve sonra ölüm zeminini yalnızca dış koşullarda taşıyan birşey olarak görülür; ve bu bakış açısına göre insanın iki tikel özelliği vardır — dirimli ve *ayrıca* ölümlü olmak. Ama işin gerçeği yaşam olarak yaşamın ölümün tohumunu kendi içinde taşıdığı, genel olarak sonlunun kendi içinde kendisi ile çeliştiği ve bu yolla kendini ortadan kaldırdığıdır. — Diyalektik, bundan başka, salt *sofistlik* ile de karıştırılmamalıdır; bunun özü sözcüğün tam anlamıyla tek-yanlı ve soyut belirlenimleri yalıtılmışlıkları içinde kendileri için geçerli saymaktan oluşur, öyle ki ne zaman bireyin çıkarı ve tikel durumu gerektiriyorsa ona uyabilsinler. Böylece örneğin varolmanın ve varoluş araçlarına iye olmam eylem açısından özsel bir kıpırdır. Ama gönencimin bu yanını, bu ilkesini kendi başına abartır ve bundan hırsızlık edebileceğim ya da ülkeme ihanet edebileceğim sonucunu çıkarırsam, bu bir sofistliktir. — Yine, eylemlerimde ne yaptığımı bilmem ve buna inanmam anlamında öznel özgürlüğüm özsel bir ilkedir. Ama *salt* bu ilkeden uslamlama yaparsam, bu da benzer olarak sofistliktir ve bununla törelliğin tüm ilkeleri alt üst olacaktır. — Diyalektik böyle bir davranıştan özsel olarak ayrıdır, çünkü doğrudan doğruya şeyleri kendilerinde ve kendileri için irdelemeye gider, ve böylece

Zusatz 1. Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. Ebenso ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens. In unserem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: »leben und leben lassen«, so daß das eine gilt und *auch* das andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigene Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht. So sagt man z.B.: der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußeren Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen sind, lebendig und *auch* sterblich zu sein. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt. — Die Dialektik ist nun ferner nicht mit der bloßen *Sophistik* zu verwechseln, deren Wesen gerade darin besteht, einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolierung für sich geltend zu machen, je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besonderen Lage mit sich bringt. So ist es z. B. in Beziehung auf das Handeln ein wesentliches Moment, daß ich existiere und daß ich die Mittel zur Existenz habe. Wenn ich dann aber diese Seite, dieses Prinzip meines Wohles für sich herausnehme und die Folge daraus ableite, daß ich stehlen oder daß ich mein Vaterland verraten darf, so ist dies eine Sophisterei. — Ebenso ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit in dem Sinn, daß bei dem, was ich tue, ich mit meiner Einsicht und Überzeugung bin, ein wesentliches Prinzip. Räsoniere ich aber aus diesem Prinzip *allein*, so ist dies gleichfalls Sophisterei und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. — Die Dialektik ist von solchem Tun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge

an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergibt. — Übrigens ist die Dialektik in der Philosophie nichts Neues. Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar insofern mit Recht, als in der Platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier wissenschaftlicher und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophierens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die der *Ironie*. Sokrates richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewußtsein überhaupt und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er tat in dieser Beziehung allerhand Fragen und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zunächst als das Richtige erschienen war. Wenn z. B. die Sophisten sich Lehrer nannten, so brachte Sokrates durch eine Reihe von Fragen den Sophisten Protagoras dahin, zugeben zu müssen, daß alles Lernen bloß Erinnerung sei. — Platon zeigt dann in seinen strengen wissenschaftlichen Dialogen durch die dialektische Behandlung überhaupt die Endlichkeit aller festen Verstandesbestimmungen. So leitet er z. B. im *Parmenides* vom Einen das Viele ab und zeigt demungeachtet, wie das Viele nur dies ist, sich als das Eine zu bestimmen. In solcher großen Weise hat Platon die Dialektik behandelt. — In der neueren Zeit ist es vornehmlich Kant gewesen, der die Dialektik wieder in Erinnerung gebracht und dieselbe aufs neue in ihre Würde eingesetzt hat, und zwar durch die bereits (§ 48) besprochene Durchführung der sogenannten Antinomien der Vernunft, bei denen es sich keineswegs um ein bloßes Hinundhergehen an Gründen und um ein bloß subjektives Tun, sondern vielmehr darum handelt, aufzuzeigen, wie eine jede abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst gibt, unmittelbar in ihr Entgegengesetztes umschlägt. — Wie sehr nun auch der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflegt, so ist dieselbe doch gleichwohl keineswegs als bloß für das philosophische Bewußtsein vorhanden zu betrachten, sondern es findet sich vielmehr dasjenige, um was es sich hierbei handelt, auch schon in allem sonstigen Bewußtsein und in der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dies ist nichts anderes als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Entgegengesetztes umschlägt. Wenn früher (§ 80) gesagt wurde, der Verstand sei als dasjenige zu betrachten, was in der Vorstellung von der *Güte* Gottes enthalten ist, so ist nunmehr von der Dialektik in demselben (objektiven) Sinn zu bemerken, daß das Prinzip derselben der Vorstellung von

tek-yanlı anlak-belirlenimlerinin sonluluğu burada kendini ortaya serer. — Bundan başka, Diyalektik felsefede yeni birşey değildir. Eskiler arasında Platon Diyalektiğin bulucusu olarak adlandırılır; ve Diyalektiğe bilimsel olarak özgür ve böylece aynı zamanda nesnel bir biçimi ilk kez Platon felsefesinin vermiş olması ölçüsünde bu hiç kuşkusuz doğrudur. Sokrates'te eytişimsel öğe, onun felsefe yolunun genel karakteri ile uyumlu olarak, başat bir öznel şekli, *ironi* şeklini taşır. Sokrates Diyalektiğini ilkin genelde sıradan bilince ve sonra özellikle sofistlere karşı yöneltti. Söyleşilerinde söz konusu olan şeyler üzerine daha yakından bilgi edinmek istiyor görünüşünü takınırdı; bu amaçla her tür soruyu sorar ve böylece söyleşide bulunduğu kişileri onlara ilkin doğru görünmüş olanın karşıtına götürürdü. Örneğin, eğer sofistler kendilerini öğretmenler olarak görürlerse, o zaman Sokrates bir dizi soru ile sofist Protagoras'ı tüm öğrenmenin yalnızca anımsama olduğunu onaylamak zorunda bırakırdı. — Platon daha kesin bilimsel diyaloglarında eytişimsel irdeleme yoluyla genel olarak tüm katı anlak-belirlenimlerinin sonluluğunu gösterir. Böylece, örneğin *Parmenides*'te Birden Çoku türetir ve gene de Çokun nasıl yalnızca kendini Bir olarak belirleyen bir doğada olduğunu gösterir. Platon Diyalektiği böyle güçlü bir yolda ele almıştır. — Çağımızda Diyalektiği yeniden anımsatan ve ona bir kez daha değer ve saygınlık kazandıran özellikle Kant oldu ve bunu Usun daha önce (§ 48) sözünü ettiğimiz o antinomilerinin geliştirilmesi ile yaptı; bu antinomilerde özsel nokta kesinlikle yalnızca zeminler üzerinde ileri geri gidip gelme ile ve salt öznel bir edilm ile ilgili değildir; tersine, burada her soyut anlak-belirleniminin, salt kendini sunduğu gibi alındığında, dolaysızca karşıtına döndüğü gösterilir. — Anlak Diyalektiğe karşı ne denli direnirse direnşin, gene de onun yalnızca felsefi bilinç için bulunduğu düşünülmemelidir; tersine, Diyalektiğin tüm başka bilinç biçimlerinde ve genel deneyim alanında da işlediği görülür. Bizi çevreleyen herşey Diyalektiğin bir örneği olarak görülebilir. Biliriz ki sonlu herşey, sağlam ve enson olmak yerine, tersine değişebilir ve geçicidir, ve bu sonlunun Diyalektiğinden başka birşey değildir, çünkü onunla sonlu kendinde kendi başkası olarak dolaysız varlığının ötesine itilir ve karşıtına döner. Daha önce (§ 80) anlağın Tanrının *iyiliği* düşüncesinde imlenen şey ile özdeşleştirilebileceği söylenmişti; şimdi, Diyalektik üzerine aynı (nesnel) anlamda belirtilebilir ki, onun ilkesi Tanrının *gücü* tasarımı ile bağdaşır. Deriz ki, tüm şeyler (e.d. tüm sonlu olarak sonlular) yok olacaktır, ve

bunda direnilmez ve evrensel bir güç olarak Diyalektiğin sezgisi yatar, öyle ki kendini ne denli güvenli ve sağlam saysa da hiçbirşey onun önünde kalıcılık taşıyamaz. Bu güç belirlenimi ile gene de tanrısal Varlığın derinliği, Tanrı Kavramı henüz tamamlanmış olmaz; ama bu hiç kuşkusuz tüm dinsel bilinçte özsel bir kıpı oluşturur. — Dahası, Diyalektik kendini doğal ve tinsel dünyaların tüm tikel alan ve şekillerinde de geçerli kılar. Örneğin gök cisimlerinin devinimde bu böyledir. Bir gezegen şimdi belli bir yerde durur, ama bu kendinde bir başka yerde olmaktır, ve bu başkalığını devinerek varoluşa getirir. Yine, fiziksel öğeler de kendilerini eytişimsel olarak tanıtlar ve meteorolojik süreç onların Diyalektiğinin görüngüsüdür. Tüm başka Doğa süreçlerinin temelini oluşturan ve böylece aynı zamanda Doğanın kendi ötesine geçmesini sağlayan yine aynı ilkedir. Diyalektiğin tinsel dünyada ve özellikle tüzel ve törel alanlardaki bulunuşunu örneklemek için burada gereken şey yalnızca, genel deneyimin gösterdiği gibi, bir durumun ya da bir eylemin aşırısının nasıl karşıtına döndüğünü anımsamaktır: Bir Diyalektik ki pek çok özdeyişte de onaylanır. Böylece örneğin *summum ius summa iniuria* [en büyük hak en büyük haksızlıkur, Cicero] denir, ve bununla anlatılan soyut hakkın, aşırıya vardırıldığında, haksızlığa dönmesidir. Yine bilinir ki, politik yaşamda anarşi ve despotizm uçları çoğu kez karşılıklı olarak birbirini doğurur. Bireysel şekli içindeki törellik alanında Diyalektiğin bilincini o çok iyi bilinen özdeyişlerde buluruz: 'Gurur düşüşün önünde gelir'; 'Aşırı keskinlik kendini köreltir' vb. — Duyumun da, ister bedensel olsun isterse tinsel, kendi Diyalektiği vardır. Aşırı üzüntü ve sevincin nasıl birbirine geçtiği bilinir; sevinç dolan yürek kendini göz yaşlarında rahatlatır, ve en derin keder zaman zaman kendini bir gülümseme ile ele verir.

Ek 2. Kuşkuculuk yalnızca bir ikircim öğretisi olarak görülmemelidir; tersine, kendi sorunu, e.d. tüm sonluların hiçliği konusunda saluk olarak pekindir. Salt ikircim duyan biri gene de ikirciminin çözülebileceği ve aralarında yalpaladığı belirlenimlerden birinin ya da ötekinin kendini sağlam ve gerçek birşey olarak göstereceği umuduna sarılır. Buna karşı gerçek Kuşkuculuk anlağın sağlam saydığı herşey üzerine tam bir umutsuzluktur, ve bundan doğan duygu sarsılmazlık ve kendi içinde tam dinginliktir. Bu antikçağın soylu Kuşkuculuğudur ve böyle olarak özellikle Sextus Empiricus'un yazılarında sergilenmiş ve Roma'nın son zamanlarında Stoacıların ve Epikürcülerin inakçı dizgelerinin bütünleyici bir

der *Macht* Gottes entspricht. Wir sagen, daß alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die Anschauung der Dialektik als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts, wie sicher und fest dasselbe sich auch dünken möge, zu bestehen vermag. Mit dieser Bestimmung ist dann allerdings die Tiefe des göttlichen Wesens, der Begriff Gottes noch nicht erschöpft; wohl aber bilden dieselbe ein wesentliches Moment in allem religiösen Bewußtsein. — Weiter macht sich nun auch die Dialektik in allen besonderen Gebieten und Gestaltungen der natürlichen und der geistigen Welt geltend. So z. B. in der Bewegung der Himmelskörper. Ein Planet steht jetzt an diesem Ort, ist aber an sich, dies auch an einem anderen Ort zu sein, und bringt dies sein Anderssein zur Existenz dadurch, daß er sich bewegt. Ebenso erweisen sich die physikalischen Elemente als dialektisch, und der meteorologische Prozeß ist die Erscheinung ihrer Dialektik. Dasselbe Prinzip ist es, welches die Grundlage aller übrigen Naturprozesse bildet und wodurch zugleich die Natur über sich selbst hinausgetrieben wird. Was das Vorkommen der Dialektik in der geistigen Welt und näher auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, so braucht hier nur daran erinnert zu werden, wie, allgemeiner Erfahrung zufolge, das Äußerste eines Zustandes oder eines Tuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflegt, welche Dialektik dann auch vielfältig in Sprichwörtern ihre Anerkennung findet. So heißt es z. B.: *summum ius summa iniuria*, womit ausgesprochen ist, daß das abstrakte Recht, auf seine Spitze getrieben, in Unrecht umschlägt. Ebenso ist es bekannt, wie im Politischen die Extreme der Anarchie und des Despotismus einander gegenseitig herbeizuführen pflegen. Das Bewußtsein der Dialektik im Gebiet des Sittlichen in seiner individuellen Gestalt finden wir in jenen allbekannten Sprichwörtern: Hochmut kommt vor dem Fall, Allzuscharf macht schartig usw. — Auch die Empfindung, die leibliche sowohl als die geistige, hat ihre Dialektik. Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude ineinander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Tränen, und die innigste Wehmut pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.

Zusatz 2. Der Skeptizismus darf nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne und daß das eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin und her schwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skeptizismus die vollkommene Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dies ist der hohe, antike Skeptizismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empiricus dargestellt finden und wie derselbe als Komplement zu den dogmatischen Systemen der Stoiker und

Epikureer in der späteren Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat. Mit diesem hohen antiken Skeptizismus ist nicht jener bereits früher (§ 39) erwähnte moderne, teils der kritischen Philosophie voran —, teils aus dieser hervorgegangene Skeptizismus zu verwechseln, welcher bloß darin besteht, die Wahrheit und Gewißheit des Übersinnlichen zu leugnen und dagegen das Sinnliche und in der unmittelbaren Empfindung Vorhandene als dasjenige zu bezeichnen, worum wir uns zu halten haben.

Wenn übrigens der Skeptizismus noch heutzutage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens überhaupt und somit auch der Philosophie, insofern es bei dieser um positive Erkenntnis zu tun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der Tat bloß das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skeptizismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Dies aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des *Spekulativen* oder Positiv-Vernünftigen.

yanı olarak gelişmiş biçimini kazanmıştır. Bu yüksek antikçağ Kuşkuculuğu daha önce (§ 39) değinilen ve bir yandan Eleştirel Felsefeyi öncelerken öte yandan ondan kaynaklanan o modern Kuşkuculuk ile karıştırılmamalıdır; bu daha sonraki Kuşkuculuk başlıca duyulurüstünün gerçeklik ve bekinliğini yadsımaktan ve buna karşı duyulur olanları ve dolaysız duyumda bulunanları kendilerine sarılmamız gereken şeyler olarak görmekten oluşuyordu.

Kuşkuculuk günümüzde de sık sık tüm olumlu bilginin ve böylece olumlu bilgiyle ilgili olduğu ölçüde felsefenin de direnilemez bir düşmanı olarak görülür; ama buna karşı belirtmek gerek ki gerçekte Kuşkuculuktan korkması gereken ve ona karşı bir direnç gösteremeyen yalnızca soyut anlağa özgü sonlu düşüncedir, ve felsefe ise Kuşkuculuğu bir kıpı olarak, eytişimsel kıpı olarak kendi içinde kapsar. Ama felsefe, Kuşkuculuğun tersine, Diyalektiğin salt olumsuz sonucunda durup kalmaz. Kuşkuculuk kendi sonucunu yanlış tanır çünkü ona yalın, e.d. soyut bir olumsuzlama olarak sarılır. Ama Diyalektik sonucu olarak olumsuzu alırken, bu sonuncusu, sözcüğün tam anlamıyla bir sonuç olarak, aynı zamanda olumludur, çünkü kendisinden sonuçlandığını ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar ve onsuz değildir. Bu ise Mantıksalın üçüncü biçiminin, e.d. *kurgul*'ya da olumlu-ussal biçimin temel belirlenimidir.

§ 82

γ) Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.

1. Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen *bestimmten Inhalt* hat oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstrakte Nichts*, sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist. 2. Dies Vernünftige ist daher, obwohl ein Gedachtes, auch Abstraktes, zugleich ein *Konkretes*, weil es nicht *einfache, formelle* Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3. In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und

§ 82

(γ) *Kurgul* ya da *Olumlu-Ussal* kıpı karşıtlıkları içindeki belirlenimlerin birliğini kavrar, — onların çözülüş ve geçişlerinde kapsanan *olumlu* öğe.

(1) Diyalektiğin *olumlu* bir sonucu vardır, çünkü *belirli* bir *içerik* taşır ya da sonucu gerçekte *boş, soyut yokluk* değil ama *belli belirlenimlerin* olumsuzlanmasıdır; ve bunlar sonuçta kapsanır çünkü sonuç *dolaysız bir yokluk* değil ama bir sonuçtur. (2) Bu Ussal [sonuç] buna göre düşünülmüş, giderek soyut olmasına karşın, aynı zamanda *somut birşeydir*, çünkü *yalın, biçimsel* birlik değil ama *ayrı belirlenimlerin birliğidir*. Öyleyse genelde felsefenin salt soyutlamalar ya da biçimsel düşünceler ile hiçbir işi yoktur, tersine, felsefe yalnızca somut düşünceler ile ilgilenir. (3) Kurgul Mantıkta yalın *Anlak Mantığı* kapsanır ve bu

sonuncusu ondan hemen türetilebilir; yapılacak tek şey ondan yalnızca Eytişimsel ve Ussal yanları uzaklaştırmaktır; böylece *sıradan Mantık* olarak bilinen şeye döner, sonlulukları içerisinde sonsuz sayılan çeşitli düşünce-belirlenimlerini toparlayan bir *anlatıya* indirgenir.

kann aus jenem sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

Ek. Ussal öğe *içeriğine* göre yalnızca felsefenin iyeliği olmaktan öylesine uzaktır ki, tersine, eğitimin ve tinsel gelişimin hangi basamağında olursa olsun tüm insanlar için buluncluğu söylenmelidir; ve bu anlamdadır ki insan eskiden beri haklı olarak ussal bir varlık olarak adlandırılmıştır. Ussal olanı bilmenin görgül genel yolu ilk önce önyargı ve varsayım yoludur, ve Ussalın karakteri, önceki tartışmayı izlersek (§ 45), genel olarak koşulsuz birşey ve böylece kendi belirliliğini kendi içinde kapsayan birşey olmakur. Bu anlamda insan her şeyden önce Tanrıyı biliyorsa, ve onu bütünüyle öz-belirlenimli birşey olarak biliyorsa, Ussal olanı bilir. Yine, bir yurttaşın kendi ülkesi ve bunun yasaları üzerine bilgisi Ussalın bir bilgisi olacakur, eğer bunlar onun için onlara kendi bireysel istenci ile boyun eğeceği koşulsuz ve aynı zamanda evrensel güçler olarak geçerli iseler; ve aynı anlamda, çocuğun bilgisi ve istenci de ussaldır, eğer büyüklerinin istencini biliyor ve istiyorsa.

Dahası, genelde *Kurgul* kıpı, *düşünüldüğü* sürece, Ussaldan (ve hiç kuşkusuz Olumlu-Ussaldan) başka birşey değildir. Gündelik yaşamda *Spekülasyon* ya da *Kurgu* anlatımı oldukça bulanık ve aynı zamanda altgüdümlü bir anlamda kullanılır, örneğin evlilik ya da tecim alanına düşen bir spekülasyondan söz edildiğinde olduğu gibi; bununla anlatılmak istenen şey yalnızca bir yandan dolaysızca içinde bulunulan durumun ötesine geçilmesi gerektiği, ve öte yandan böyle bir kurgunun içeriğini oluşturan şeyin ilkin salt öznel birşey olmasına karşın gene de böyle kalmaması, ama olgusallaştırılması ya da nesnelliğe çevrilmesi gerektiğidir.

Daha önce İdea ile ilgili olarak belirtilmiş olanlar dilin bu gündelik kullanımında Kurgu terimi açısından da geçerlidir; buna ek olarak denebilir ki, kendilerini eğitimli sayan birçok insan bile Kurgudan kesinlikle *yalnızca* öznel bir şey anlamında söz eder; derler ki, doğal ya da tinsel durumlar ve ilişkiler üzerine belli bir görüş yalnızca kurgul olarak alındığında hiç kuşkusuz çok güzel ve doğru olabilir, ama yaşanılar bununla bağdaşmaz ve edimsellikte böyle birşeye izin verilmez. Buna yanıt olarak denebilir ki,

Zusatz. Seinem *Inhalt* nach ist das Vernünftige so wenig bloß Eigentum der Philosophie, daß vielmehr gesagt werden muß, dasselbe sei für alle Menschen vorhanden, auf welcher Stufe der Bildung und der geistigen Entwicklung sie sich auch befinden mögen, in welchem Sinn man mit Recht den Menschen von alters her als ein vernünftiges Wesen bezeichnet hat. Die empirisch-allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des Vorurteils und der Voraussetzung, und das Charakter des Vernünftigen ist, früherer Erörterung zufolge (§ 45), überhaupt das, ein Unbedingtes und somit seine Bestimmtheit in sich selbst Enthaltendes zu sein. In diesem Sinn weiß vor allen Dingen der Mensch vom Vernünftigen, insofern er von Gott und diesen als den schlechthin durch sich selbst Bestimmten weiß. Ebenso ist dann ferner das Wissen eines Bürgers von seinem Vaterland und dessen Gesetzen insofern ein Wissen von Vernünftigem, als ihm dieses als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er sich mit seinem individuellen Willen zu unterwerfen hat, und in demselben Sinn ist selbst schon das Wissen und Wollen des Kindes vernünftig, indem dasselbe den Willen seiner Eltern weiß und diesen will.

Weiter ist nun das *Spekulative* überhaupt nichts anderes als das Vernünftige (und zwar das Positiv-Vernünftige), insofern dasselbe *gedacht* wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck *Spekulation* in einem sehr vagen und zugleich untergeordneten Sinn gebraucht zu werden, so z. B., wenn von Heirats- oder Handelsspekulationen die Rede ist, worunter dann nur so viel verstanden wird, einerseits daß über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden soll und andererseits daß dasjenige, was den Inhalt solcher Spekulationen bildet, zunächst nur ein Subjektives ist, jedoch nicht ein solches bleiben, sondern realisiert oder in Objektivität übersetzt werden soll.

Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen dasselbe, was früher von der Idee bemerkt wurde, worauf sich dann noch die weitere Bemerkung schließt, daß vielfältig von solchen, die sich schon zu den Gebildeteren rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines *bloß* Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar, bloß spekulativ genommen, sehr schön und tichtig sein, allein die Erfahrung stimme damit nicht überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden. Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren

Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich enthält und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden. Sagen wir z. B., das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dies zwar richtig, jedoch insofern einseitig, als hier nur die *Einheit* ausgesprochen und auf diese der Akzent gelegt wird, während doch in der Tat das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind.

Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein und dessen Inhalt, als das *Mystische* bezeichnet zu werden pflegte. Wenn heutzutage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dies in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimniswollen und Unbegreiflichen, und dies Geheimnisvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschiedenheit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den einen als das Eigentliche und Wahrhafte, von den anderen aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet. Hierü er ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnisvolles ist, jedoch nur für den Verstand, und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Prinzip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Mystische als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden lassen, daß dasselbe ein schlechthin Geheimnisvolles sei, so wird damit ihrerseits nur ausgesprochen, daß das Denken für sie gleichfalls nur die Bedeutung des abstrakten Identischsetzens hat und daß man um deswillen, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten oder, wie auch gesagt zu werden pflegt, daß man die Vernunft gefangennehmen müsse. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das abstrakt verständige Denken so wenig ein Festes und Letztes, daß dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten. Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei.

Kurgul olan gerçek imlemine göre ne geçici olarak, ne de üstelik kesin olarak yalnızca öznel birşeydir; tersine, kesinlikle Anlağın ötelerine geçemediği o karşıtlıkları (dolayısıyla öznel ve nesnel arasında olanı da) ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsayan ve tam bu nedenle kendini somut olarak ve bütünlük olarak tanıtlayan birşeydir. Kurgul bir içerik bu nedenle tek-yanlı bir önermede anlatılamaz. Örneğin eğer Saltık öznel ve nesnelin birliğidir dersek, bu hiç kuşkusuz doğrudur, ama gene de burada yalnızca *birlik*ten söz edilmiş ve onun vurgulanmış olması ölçüsünde tek-yanlıdır; oysa gerçekte öznel ve nesnel yalnızca özdeş değil ama o denli de ayrıdırlar.

Burada Kurgul sözcüğü ile ilgili olarak sözünü edebileceğimiz bir başka nokta da bir zamanlar onunla özellikle dinsel bilinç ve içeriği ile bağıntı içinde *gizemsel* olarak belirtilenin anlaşılmış olduğudur. Günümüzde gizemsellik söz konusu olduğunda bunun bir kural olarak esrarengiz ve kavranılmaz ile eşanlamlı sayıldığını görürüz; ve bu esrarengizlik ve kavranılmazlık, ekin ve anlayış yollarındaki değişikliklere göre, kimileri tarafından su götürmez bir gerçeklik olarak, ama başkaları tarafından ise boşinanç ve aldanış ile ilgili herşeye bağlı bir özellik olarak görülür. Burada belirtilmesi gereken ilk nokta gizemselin hiç kuşkusuz giz dolu olduğu, ama bunun gene de yalnızca anlak için böyle olduğudur — yalnızca soyut özdeşliğin anlağın ilkesi olması gibi yalın bir nedenle; oysa gizemsel (Kurgul ile eşanlamlı olarak) anlağın yalnızca ayrılık ve karşıtlıkları içinde gerçek saydığı belirlenimlerin somut birliğidir. Ve eğer gizemseli gerçek olarak kabul edenler onu yine öyle baştan sona gize bürülü birşey olarak bırakmakla yetinirlerse, bununla onlar payına söylenen tek şey düşüncenin onlar için de soyut özdeşleştirme anlamını taşıdığı ve Gerçeğe erişebilmek için düşüncenin yadsınması, ya da — genellikle dendiği gibi — Usun durdurulması gerektiğidir. Ama, gördüğümüz gibi, anlağın soyut düşüncesi sağlam ve enson olmaktan öylesine uzaktır ki, tersine kendini biteviye kendisini ortadan kaldıran ve karşıtına dönüştüren birşey olarak tanıtlar; buna karşı genel olarak Ussallık sözcüğün tam anlamıyla karşıtları ideal/düşünsel kıpılar olarak kendi içinde kapsamaktan oluşur. Ussal olan herşey böylece aynı zamanda gizemsel olarak da belirtilebilir, ve gene de bununla onun yalnızca anlağın ötesine geçtiği söylenmiş olur; hiçbir biçimde genel olarak düşünce için erişilemez ve kavranamaz olarak görülmesi gerektiği değil.

§ 83

Mantık üç bölüme ayrılır:

I. *Varlık öğretisi,*
II. *Öz öğretisi,*
III. *Kavram ve İdea öğretisi.*

Eş deyişle, üç Düşünce Öğretisine ayrılır:

I. *Dolaysızlığı* içinde, — *kendinde Kavram.*
II. *Yansıması* ve *dolaylılığı* içinde, — Kavramın *kendi-için-varlığı* ve *görünüşü.*
III. *Kendi içine geri dönmüşlüğü* ve gelişmiş kendisinde-kalışı içinde, — *kendinde* ve *kendi için* Kavram.

Ek. Mantığın burada verilen bölümleri, tıpkı düşünme yetisi üzerine bu noktaya dek süren bütün tartışma gibi, salt bir önceleme olarak görülmelidir; ve aklanması ya da tanıtlanması ilk kez düşüncenin kendisinin ayrınılı bir irdelenişinden çıkabilir; çünkü felsefede tanıtlama nesnenin kendini ne ise nasıl kendisi yoluyla ve kendi içinden öyle yapuğını göstermek demektir. — Düşüncenin ya da mantıksal İdeanın burada değinilen üç ana basamağının birbirleri ile ilişkileri genel olarak şöyle düşünülecektir. İlk olarak, *Kavram* Gerçek olandır ve daha tam olarak *Varlığın* ve *Özün* Gerçekliğidir, ki bu ikisi, yalıulmışlıkları içinde kendileri için alındıklarında, bu nedenle aynı zamanda gerçek olmayan şeyler olarak görülmelidir, — *Varlık* ilkin salt *dolaysız* olduğu için, ve *Öz* ilkin salt *dolaylı* olduğu için. Burada ilk olarak şu sorulabilir: Niçin, öyleyse, hemen Gerçek-olan ile değil de Gerçek-olmayan ile başlanır? Buna yanıt Gerçekliğin kendini sözcüğün tam anlamıyla Gerçeklik olarak *tanıtlaması* gerekliği olacaktır; bu tanıtlama burada, Mantığın içerisinde, Kavramın kendini kendisi yoluyla ve kendisi ile dolaylı ve böylece aynı zamanda gerçekten dolaysız olan olarak göstermesinden oluşur. Mantıksal İdeanın üç basamağı arasında burada sözü edilen ilişki kendini somut ve olgusal şekli içinde şöyle gösterir: Tanrı, ki Gerçekliktir, bu Gerçekliği içinde, e.d. salık Tin olarak, bizim tarafımızdan ancak aynı zamanda onun tarafından yaratılan Evreni, Doğayı ve sonlu Tini ondan ayrımları içinde gerçek-olmayan olarak tanıdığımız sürece bilinir.

§ 83

Die Logik zerfällt in drei Teile:

I. *Die Lehre von dem Sein.*
II. *Die Lehre von dem Wesen.*
III. *Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.*

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In seiner *Unmittelbarkeit,* — dem *Begriffe an sich.*
II. In seiner *Reflexion* und *Vermittlung,* — dem *Für sich sein* und *Schein* des Begriffes.
III. In seinem *Zurückgekehrtsein in sich selbst* und seinem entwickelten Beisichsein, — dem Begriffe *an* und *für sich.*

Zusatz. Die hier angegebene Einteilung der Logik ist, ebenso wie die ganze bisherige Erörterung über das Denken, als eine bloße Antizipation zu betrachten, und die Rechtfertigung oder der Beweis derselben kann sich erst aus der durchgeführten Abhandlung des Denkens selbst ergeben: denn beweisen heißt in der Philosophie soviel als aufzeigen, wie der Gegenstand durch und aus sich selbst sich zu dem macht, was er ist. — Das Verhältnis, worin die hier genannten drei Hauptstufen des Gedankens oder der logischen Idee zueinander stehen, ist überhaupt so aufzufassen, daß erst der *Begriff* das Wahre und näher die Wahrheit des *Seins* und des *Wesens* ist, welche beiden, in ihrer Isolierung für sich festgehalten, hiermit zugleich als unwahr zu betrachten sind, — das *Sein,* weil es nur erst das *Unmittelbare,* und das *Wesen,* weil dasselbe nur erst das *Vermittelte* ist. Es könnte hierbei zunächst die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn dem so ist, mit dem Unwahren und nicht sofort mit dem Wahren angefangen wird. Darauf dient zur Antwort, daß die Wahrheit eben als solche sich zu *bewähren* hat, welche Bewährung hier, innerhalb des Logischen, darin besteht, daß der Begriff sich als das durch und mit sich selbst Vermittelte und hiermit zugleich als das wahrhaft Unmittelbare erweist. In konkreter und realer Gestalt zeigt sich das hier erwähnte Verhältnis der drei Stufen der logischen Idee in der Art, daß Gott, der die Wahrheit ist, in dieser seiner Wahrheit, d. h. als absoluter Geist, nur insofern von uns erkannt wird, als wir zugleich die von ihm erschaffene Welt, die Natur und den endlichen Geist, in ihrem Unterschied von Gott als unwahr anerkennen.

Erste Abteilung der Logik

Die Lehre vom Sein

§ 84

Das Sein ist der Begriff nur *an sich*; die Bestimmungen desselben sind *seiende*, in ihrem Unterschiede *Andere* gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein *Übergehen in Anderes*. Diese Fortbestimmung ist in einem ein *Herausstetzen* und damit Entfalten des *an sich* seienden Begriffs und zugleich das *Insichgehen* des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seins wird ebensosehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird.

§ 85

Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definieren heißt, dessen Natur in *Gedanken* als solchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. Die *zweiten* Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer *Differenz* sind, dagegen sind die Definitionen des *Endlichen*. Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie dies enthalten, daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch *das Absolute*, als welches Gott im Sinne und in der Form des

Mantığın Birinci Bölümü

Varlık Öğretisi

§ 84

Varlık salt *kendinde* kavramdır; belirlenimleri *olan* belirlenimlerdir ve ayrımları içinde birbirlerine karşı birer *başkadırlar*, ve daha öte belirlenimleri (eytişimselin biçimi) *başkasına* bir *geçiştir*. Bu öte-belirlenim *kendinde* varolan kavramın bir *ortaya koyuluşu* ve böylelikle açılışı ve aynı zamanda Varlığın *kendi-içine-gidişi*, kendi içinde bir derinleşmesidir. Kavramın Varlık alanında açımlaması Varlığın bütünlüğü olurken, böylelikle Varlığın dolaysızlığı ya da Varlık olarak Varlık biçimi de ortadan kalkar.

§ 85

Varlığın kendisi ve onu izleyen belirlenimleri, ve ayrıca genel olarak mantıksal belirlenimler Saltığın tanımları olarak, *Tanrının metafiziksel tanımları* olarak görülebilir; ya da, daha tam olarak, her zaman yalnızca bir alanın ilk yalın belirlenimi, ve sonra ayrımdan yalın kendi ile bağıntıya geri dönüş olarak üçüncüsü. Çünkü Tanrıyı metafiziksel olarak tanımlamak doğasını genel olarak *düşüncelerde* anlatmak demektir; ve Mantık henüz düşünce biçiminde oldukları sürece tüm düşünceleri kapsar. Buna karşı *ikinci* belirlenimler, *ayrımları* içinde birer alan olarak, *sonlunun* tanımlarıdır. Ama tanım biçimi kullanılırsa, bu tasarımsal bir dayanağın göz önüne getirildiğini imler; çünkü *Saltık* bile, Tanrıyı düşüncenin anlam ve biçiminde anlatması gereken birşey olarak, yüklemi

ile, düşüncelerdeki belirli ve edimsel anlatım ile ilişki içinde salt *sanısal* bir düşünce, kendi için belirsiz bir dayanak olarak kalır. Düşünce, burada herşeyin çevresinde döndüğü olgu, yalnızca yüklemde kapsandığı için, önerme biçimi de tıpkı o özne gibi bütünüyle gereksiz birşeydir (bkz. § 31, ve aşağıda Yargı ile ilgili bölüm [§ 166 vs.]).

Ek. Mantıksal İdeanın her bir alanı kendini bir belirlenimler bütünlüğü ve Saltığın bir betimlenişi olarak tanıtlar. *Nitelik, Nicelik* ve *Ölçü* gibi üç basamağı kendi içinde kapsayan Varlık için de bu böyledir. *Nitelik* ilk olarak Varlık ile özdeş belirliliktir, öyle bir yolda ki, eğer birşey Niteliğini yitirirse, ne ise o olmaya son verir. *Nicelik* buna karşı Varlığa dışsal, onun için ilgisiz belirliliktir. Böylece, örneğin bir ev, ister büyük olsun isterse küçük, ne ise öyle kalır, ve kırmızı, ister açık olsun isterse koyu, kırmızı kalır. Varlığın üçüncü basamağı, *Ölçü*, ilk ikisinin birliğidir, nitel Nicelik. Tüm şeylerin Ölçüsü vardır, e.d. nicel olarak belirlidirler, ve şu ya da bu büyüklükte olmalarına karşı ilgisizdirler; ama aynı zamanda bu ilgisizliğin de sınırı vardır ki, biraz daha çok ya da az ile aşılırsa şeyler olmuş oldukları gibi olmaya son verirler. Ölçüyü İdeanın ikinci ana alanına, *Öze* ilerleme izler.

Varlığın burada değinilen üç biçimi, yalnızca ilk olmaları nedeniyle, aynı zamanda en yoksul, e.d. en soyut biçimlerdir. Dolaysız, duyusal bilinç, aynı zamanda düşünen olarak davrandığı sürece, özellikle soyut Nitelik ve Nicelik belirlenimleri ile sınırlıdır. Bu duyusal bilinç genellikle en somut ve bu nedenle aynı zamanda en varsıl bilinç olarak görülür; bu gene de salt gerece göre böyledir, ama düşünce içeriği açısından ise gerçekte en yoksul ve en soyut bilinçtir.

Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädikate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein *gemeinter* Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache, um die es hier allein zu tun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt, etwas völlig Überflüssiges (vgl. § 31 und unten Kap. vom Urteile [§ 166 ff.]).

Zusatz. Eine jede Sphäre der logischen Idee erweist sich als eine Totalität von Bestimmungen und als eine Darstellung des Absoluten. So auch das Sein, welches die drei Stufen der *Qualität*, der *Quantität* und des *Maßes* in sich enthält. Die *Qualität* ist zunächst die mit dem Sein identische Bestimmtheit, dergestalt, daß etwas aufhört, das zu sein, was es ist, wenn es seine Qualität verliert. Die *Quantität* ist dagegen die dem Sein äußerliche, für dasselbe gleichgültige Bestimmtheit. So bleibt z. B. ein Haus das, was es ist, es mag größer oder kleiner sein, und Rot bleibt Rot, es mag dasselbe heller oder dunkler sein. Die dritte Stufe des Seins, das *Maß*, ist die Einheit der beiden ersten, die qualitative Quantität. Alle Dinge haben ihr Maß, d. h. sie sind quantitativ bestimmt, und ihr so oder so groß Sein ist für dieselben gleichgültig; zugleich hat aber auch diese Gleichgültigkeit ihre Grenze, bei deren Überschreitung durch ein weiteres Mehr oder Weniger die Dinge aufhören, das zu sein, was sie waren. Vom Maß aus ergibt sich dann der Fortgang zur zweiten Hauptsphäre der Idee, zum *Wesen*.

Die hier genannten drei Formen des Seins sind, eben weil es die ersten sind, zugleich die ärmsten, d. h. abstraktesten. Das unmittelbare, sinnliche Bewußtsein ist, insofern sich dasselbe zugleich denkend verhält, vornehmlich auf die abstrakten Bestimmungen der Qualität und der Quantität beschränkt. Dies sinnliche Bewußtsein pflegt als das konkreteste und damit zugleich reichste betrachtet zu werden; dies ist es jedoch nur dem Stoff nach, wohingegen dasselbe in Hinsicht auf seinen Gedankeninhalt in der Tat das ärmste und abstrakteste ist.

A
Nitelik

a. Varlık

§ 86

Arı Varlık başlangıcı yapar, çünkü belirlenimsiz, yalın, dolaysız birşey olarak o denli de arı düşüncedir; ilk başlangıç ise dolaylı ya da daha öte belirli birşey olamaz.

A
Qualität

a. Sein

§ 86

Das *reine Sein* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren *Sein* gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewußtsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Sein kann bestimmt werden als Ich = Ich, als die *absolute Indifferenz* oder *Identität* usf. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin *Gewissen*, d. i. der Gewißheit seiner selbst, oder mit einer Definition oder Anschauung des *absoluten Wahren* anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, daß sie die ersten sein müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits *Vermittlung* ist, so sind sie nicht wahrhaft die ersten; die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen. Wenn Ich = Ich oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als *Sein*, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird *Sein* als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: *Das Absolute ist das Sein*. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. Sie ist die Definition der *Eleaten*, aber zugleich auch das Bekannte, daß *Gott der Inbegriff aller Realitäten* ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahiert werden, so daß Gott nur das *Reale* in aller Realität, das *Allerrealste* sei. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, so ist dies unmittelbarer in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, daß er das Principium *des Seins in allem Dasein* sei.

Zusatz 1. Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, denn zur Bestimmung gehört schon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Bestimmungslose, wie wir

Bilimin soyut boş *Varlık* ile başlamasına karşı çevrilebilecek tüm kuşkular ve uyarılar başlangıcın doğasının kendisi ile birlikte neyi getirdiğinin yalın bilinci yoluyla kalkacaktır. Varlık Ben = Ben olarak, *saltık ayrımsızlık* ya da *özdeşlik* vb. olarak belirlenebilir. Ya saltık olarak *pekin* birşey, e.d. öz-pekinlik ile, ya da *saltık Gerçeğin* bir tanımı ya da sezgisi ile başlama gereksiniminde, bu ve buna benzer biçimlere sanki ilk olmaları gerekirmiş gibi bakılabilir. Ama bu biçimlerden her birinin içerisinde daha şimdiden *dolaylılık* olduğu için, bunlar gerçek ilk değildir; dolaylılık bir ilkten bir ikinciye geçmişliği ve kendinden ayrı birşeyden ortaya çıkmayı imler. Eğer Ben = Ben ya da giderek anlıksal sezgi gerçekten de yalnızca ilk olan olarak alınırsa, o zaman bu arı dolaysızlıkta *Varlıktan* başka hiçbirşey yoktur: Tıpkı, evrik olarak, arı Varlığın da bundan böyle bu soyut olmayan ama kendi içinde dolaylılık kapsayan Varlık olarak arı düşünme ya da sezgi olması gibi.

Eğer *Varlık* Saltığın yüklemi olarak bildirilirse, bu onun ilk tanımını verir: *Saltık Varlıktır*. Bu (düşüncede) saltık olarak başlıngıçta duran, en soyut ve en yetersiz tanımdır. Eleatiklerin tanımıdır, ama aynı zamanda ayrıca Tanrının *tüm olgusallıkların toplamı* olarak bilinen tanımıdır. Buna göre her olgusallıkta bulunan sınırlanmışlık soyutlanacak, öyle ki Tanrı yalnızca tüm olgusallıktaki *olgusal, en-olgusal* olacaktır. Gene de olgusallığın daha şimdiden bir derin-düşünce öğesi [ya da dolaylılık] kapsadığı Jacobi'nin Spinoza'nın Tanrısı üzerine 'O *tüm belirli-varlıktaki Varlık* ilkesidir' sözlerinde dolaysızca anlatılır.

Ek 1. Düşünme başlayacağı zaman, arı belirlenimsizliği içindeki düşünceden başka hiçbir şeyimiz yoktur, çünkü birşey ve bir başkası olmaksızın belirlenim olamaz; ve başlangıçta henüz hiçbir Başka yoktur. Belirlenimsiz olan, burada onu önümüzde bulduğumuz

gibi, dolaysız olandır, dolaylı belirlenimsizlik değil, tüm belirliliğin ortadan kaldırılmışlığı değil, tersine belirlenimsizliğin dolaysızlığı, tüm belirlilikten önceki belirlenimsizlik, herşeye karşı ilk olan belirlenimsizdir. Ve buna Varlık deriz. Bu duyumsanmaz, sezilmez, tasarımlanmaz, tersine arı Düşüncedir, ve böyle olarak başlangıcı yapar. Öz de belirlenimsizdir, ama öyle bir belirlenimsiz ki, önceden dolaylılık içinden geçmiş olmakla belirlenimi daha şimdiden ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar.

es hier haben, ist das Unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, nicht die Aufhebung aller Bestimmtheit, sondern die Unmittelbarkeit der Bestimmungslosigkeit, die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes. Dies aber nennen wir das Sein. Dieses ist nicht zu empfinden, nicht anzuschauen und nicht vorzustellen, sondern es ist der reine Gedanke, und als solcher macht es den Anfang. Auch das Wesen ist ein Bestimmungsloses, aber das Bestimmungslose, welches als bereits durch die Vermittlung gegangen die Bestimmung schon als aufgehoben in sich enthält.

Ek 2. Mantıksal İdeanın değişik basamaklarını Felsefe Tarihinde birbiri ardına ortaya çıkan felsefi dizgeler şeklinde buluruz ki, bunlardan her biri Saltığın tikel bir tanımını kendine temel alır. Nasıl mantıksal İdeanın açınımı kendini soyuttan somuta bir ilerleme olarak tanıtlıyorsa, Felsefe Tarihinde de en erken dizgeler en soyut ve böylece aynı zamanda en yoksul dizgeler olarak görünür. Erken felsefi dizgelerin sonrakiler ile ilişkisi genel olarak mantıksal İdeanın önceki basamaklarının sonrakiler ile ilişkisine benzer, ve hiç kuşkusuz sonrakilerin öncekileri ortadan kaldırılmış olarak kendi içlerinde kapsadıkları bir yolda. Felsefe Tarihinde karşılaşılan ve çoğu kez yanlış anlaşılan bir olgunun, bir felsefi dizgenin bir başkası tarafından, ya da daha doğrusu öncekinin sonraki tarafından çürütülmesinin gerçek imlemi budur. Bir felsefenin çürütülmesi söz konusu olduğunda, bu ilkin yalnızca soyut olumsuz bir anlamda alınır, öyle bir yolda ki, çürütülen dizge bündün böyle geçerliliğini bütününde yitirmiş, işi bitmiş ve bir yana atılmalıdır. Eğer bu böyle olsaydı, Felsefe Tarihi incelemesinin baştan sona hüzünlü bir iş olarak görülmesi gerekir, ve bu çaba zamanın akışı içinde ortaya çıkan tüm felsefi dizgelerin nasıl çürütüldüklerini öğretmekten başka bir işe yaramazdı. Gene de, tüm felsefelerin çürütülmüş oldukları onaylanmakla birlikte, eşit ölçüde ileri sürülmelidir ki hiçbir felsefe çürütülmüş değildir, ne de çürütülebilir. Bu sonuncusu iki bağlamda böyledir; birincisi, felsefe adına yaraşır her felsefe genel olarak İdeayı içeriği olarak alır; ikincisi, her felsefi dizge İdeanın açınım sürecinde tikel bir kıpının ya da tikel bir basamağın sunuluşu olarak görülmelidir. Bir felsefenin çürütülmesi, öyleyse, yalnızca sınırının aşılması ve belirli ilkesinin ideal bir kıpıya indirgenmesi anlamına gelir. Felsefe Tarihi böylece özsel içeriği ile uyumlu olarak geçmiş olan ile değil, tersine ilksiz-sonsuz olan ve saltık olarak bulunan ile ilgilenir, ve sonuçları açısından insan tininin sapınçlarının bir galerisini değil, tersine tanrısal şekillerden bir Panteonu andırır. Ama bu tanrısal

Zusatz 2. Die verschiedenen Stufen der logischen Idee finden wir in der Geschichte der Philosophie in der Gestalt nacheinander hervorgetretener philosophischer Systeme, deren jedes eine besondere Definition des Absoluten zu seiner Grundlage hat. So wie nun die Entfaltung der logischen Idee sich als ein Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten erweist, ebenso sind dann auch in der Geschichte der Philosophie die frühesten Systeme die abstraktesten und damit zugleich die ärmsten. Das Verhältnis aber der früheren zu den späteren philosophischen Systemen ist im allgemeinen dasselbe wie das Verhältnis der früheren zu den späteren Stufen der logischen Idee, und zwar von der Art, daß die früheren die späteren als aufgehoben in sich enthalten. Dies ist die wahre Bedeutung der in der Geschichte der Philosophie vorkommenden und so oft mißverstandenen Widerlegung des einen philosophischen Systems durch ein anderes, und näher des früheren durch die späteren. Wenn von Widerlegen einer Philosophie die Rede ist, so pflegt dies zunächst nur im abstrakt negativen Sinn genommen zu werden, dergestalt, daß die widerlegte Philosophie überhaupt nicht mehr gilt, daß dieselbe beseitigt und abgetan ist. Wenn dem so wäre, so müßte das Studium der Geschichte der Philosophie als ein durchaus trauriges Geschäft betrachtet werden, da dieses Studium lehrt, wie alle im Verlauf der Zeit hervorgetretenen philosophischen Systeme ihre Widerlegung gefunden haben. Nun aber muß, ebensogut als zuzugeben ist, daß alle Philosophien widerlegt worden sind, zugleich auch behauptet werden, daß keine Philosophie widerlegt worden ist noch auch widerlegt zu werden vermag. Letzteres ist in der gedoppelten Beziehung der Fall, als einmal eine jede Philosophie, welche diesen Namen verdient, die Idee überhaupt zu ihrem Inhalt hat und als zweitens ein jedes philosophisches System als die Darstellung eines besonderen Momentes oder einer besonderen Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee zu betrachten ist. Das Widerlegen einer Philosophie hat also nur den Sinn, daß deren Schranke überschritten und daß das bestimmte Prinzip derselben zu einem ideellen Moment herabgesetzt wird. Die Geschichte der Philosophie hat es somit ihrem wesentlichen Inhalt nach nicht mit Vergangenem, sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun und ist in ihrem Resultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menschlichen Geistes, sondern vielmehr

einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen. Diese Göttergestalten aber sind die verschiedenen Stufen der Idee, wie solche in dialektischer Entwicklung nacheinander hervortreten. Während es nun der Geschichte der Philosophie überlassen bleibt, näher nachzuweisen, inwiefern die in derselben stattfindende Entfaltung ihres Inhalts mit der dialektischen Entfaltung der reinen logischen Idee einerseits übereinstimmt und andererseits von derselben abweicht, so ist hier zunächst nur zu erwähnen, daß der Anfang der Logik derselbe ist wie der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie. Diesen Anfang finden wir in der eleatischen und näher in der Philosophie des Parmenides, welcher das Absolute als das Sein auffaßt, indem er sagt: »das Sein nur ist, und das Nichts ist nicht«. Es ist dies um deswillen als der eigentliche Anfang der Philosophie zu betrachten, weil die Philosophie überhaupt denkendes Erkennen, hier aber zuerst das reine Denken festgehalten und sich selbst gegenständlich geworden ist.

Gedacht haben zwar die Menschen von Anfang an, denn nur durch das Denken unterscheiden sie sich von den Tieren; allein es haben Jahrtausende dazu gehört, bevor es dazu gekommen ist, das Denken in seiner Reinheit und dasselbe zugleich als das schlechthin Objektive zu erfassen. Die Eleaten sind berühmt als kühne Denker; zu dieser abstrakten Bewunderung gesellt sich dann aber häufig die Bemerkung, diese Philosophen seien doch zu weit gegangen, indem dieselben bloß das Sein als das Wahre anerkannt und allein, was sonst noch den Gegenstand unseres Bewußtseins bildet, die Wahrheit abgesprochen. Nun ist es zwar ganz richtig, daß beim bloßen Sein nicht stehengeblieben werden darf; allein es ist gedankenlos, den sonstigen Inhalt unseres Bewußtseins als gleichsam *neben* und *außer* dem Sein befindlich oder als etwas zu betrachten, was es nur *auch* gibt. Das wahre Verhältnis ist dagegen dieses, daß das Sein als solches nicht ein Festes und Letztes, sondern vielmehr als dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist. Es bleibt somit dabei, daß das Sein der erste reine Gedanke ist und daß, womit auch sonst der Anfang gemacht werden mag (mit dem Ich = Ich, mit der absoluten Indifferenz oder mit Gott selbst), dies Sonstige zunächst nur ein Vorgestelltes und nicht ein Gedachtes, und daß dasselbe seinem Gedankeninhalt nach eben nur das Sein ist.

§ 87

Dieses reine Sein ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *Absolut-Negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist.

1. Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das *Nichts* ist; in der Tat ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding-an-sich das Unbestimmte, schlechthin Form- und damit Inhaltslose ist,

şekiller İdeanın eytişimsel gelişimde birbiri ardına ortaya çıkan değişik basamaklarıdır. Bu arada Felsefe Tarihine düşen görev, daha belirli olarak, bir yandan bu içeriğin onda yer alan açınımının arı mantıksal İdeanın eytişimsel açınımı ile ne ölçüde uyuştuğunu, öte yandan ondan ne ölçüde saptığını ortaya çıkarmaktır; böylece burada ilkin Mantığın başlangıcının gerçek Felsefe Tarihinin başlangıcı ile aynı olduğuna değinmek yeterli olacaktır. Bu başlangıcı Eleatiklerde, ve özellikle "Yalnızca Varlık vardır, ve Yokluk yoktur" diyerek Saltığı Varlık olarak kavrayan *Parmenides*'te görürüz. Bu felsefenin gerçek başlangıcı olarak görülmelidir, çünkü felsefe genel olarak düşünerek bilmedir —, ve ilk kez buradadır ki arı düşünce sıkı sıkıya yakalanmış ve kendi kendisi için nesnel olmuştur.

İnsanlar hiç kuşkusuz başlangıçtan bu yana düşünmüşlerdir, ve kendilerini hayvanlardan yalnızca düşünce yoluyla ayırdıkları söylenmelidir; ama düşünceyi arılığı içinde ve aynı zamanda gerçekten nesnel olarak görünceye ulaşmak için binlerce yılın geçmesi gerekti. Eleatikler yürekli düşünürler olarak ünlüdürler; ama bu soyut hayranlığa sık sık bu felsefecilerin çok ileri gittikleri, çünkü yalnızca Varlığı Gerçek olarak tanıyarak bilincimizin içeriğini oluşturan başka herşeye Gerçekliği yadsıdıkları biçimindeki gözlem eşlik eder. Salt Varlıkta durup kalınamayacağı hiç kuşkusuz bütünüyle doğrudur; ama bilincimizin daha öte içeriğini sanki Varlığın *yanında* ve *dışında* bulunuyormuş gibi ya da *ayrıca* o da varmış gibi görmek düşüncesizlik olacaktır. Buna karşı gerçek ilişki şudur: Varlık olarak Varlık değişmez bir enson değildir, tersine eytişimsel olarak karşıtına döner ki, benzer olarak dolaysızca alındığında, *Yokluktur*. Herşey bir yana, önemli olan nokta Varlığın ilk arı düşünce olmasıdır, ve başlangıç başka ne ile yapılırsa yapılsın (Ben = Ben ile, saltık ayrımsızlıkile ya da Tanrının kendisi ile), bu başkası ilkin salt tasarımlanmış birşeydir, düşünülmüş birşey değil, ve başlangıç düşünce içeriğine göre sözcüğün sağın anlamıyla yalnızca Varlıktır.

§ 87

Ama bu arı Varlık *arı soyutlama*, böylece *saltık-olumsuzdur* ki, benzer olarak dolaysızca alındığında, *Yokluktur*.

(1) Buradan Saltığın ikinci tanımı çıkar: Saltık *Yokluktur*. Kendinde-şeyin belirsiz, bütünüyle biçimsiz ve böylece içeriksiz birşey olduğu, ya da Tanrının *yalnızca*

en yüksek Varlık olduğu ve başka birşey olmadığı söylendiği zaman da gerçekte bu tanım imlenir, çünkü böyle iken ondan az önceki olumsuzluk olarak söz edilmiş olur. Budistlerin herşeyin ilkesi ve o denli de herşeyin enson erek ve hedefi yaptıkları Yokluk da yine bu aynı soyutlamadır. — (2) Eğer karşıtlık bu dolaysızlık içinde *Varlık* ve *Yokluk* olarak anlatılırsa, hiçliği öylesine çarpıcı olarak görünür ki, Varlığı sağlamlaştırma ve geçişe karşı koruma çabasına girişmeyi bile gereksizleştirir. Gene de bu noktada derin-düşünce Varlık için onu Yokluktan ayırdedecek değişmez bir belirlenim arama işine girişmekten kaçınamaz. Böylece Varlık örneğin o tüm değişim içinde kalıcı, sonsuz ölçüde belirlenebilir *Özdek* vb. olarak, ya da giderek derin-düşünceye bile başvurulmaksızın herhangi bir *tekil* varoluş olarak, en yakındaki duyusal ya da tinsel birşey olarak alınır. Ama tüm böyle daha öte ve daha somut belirlenimler bundan böyle Varlığı *arı Varlık* olarak, burada başlangıçtaki dolaysızlığı içinde olduğu gibi bırakmaz. Varlık salt bu arı belirsizlikte ve onun yoluyla *Yokluktur*, *söylenemez* birşeydir; Yokluktan ayrımı salt bir *sanı, denmek istenen* birşeydir. — Önemli olan biricik nokta tam olarak bu başlangıçların bu boş soyutlamalardan başka birşey olmadıklarının, ikisinden her birinin tıpkı öteki denli boş olduğunun bilincidir; Varlıkta ya da her ikisinde birden değişmez bir anlam bulma *itkisi* Varlığı ve Yokluğu daha ileri götüren ve onlara gerçek, e.d. somut bir anlam veren *Zorunluğun* kendisidir. Bu ilerleme mantıksal işleyiş, ve ortaya çıkanda kendini sergileyen akıştır. Varlık ve Yokluk için daha derin belirlenimler *bulan derin-düşünme* mantıksal düşünmedir ki onun yoluyla bu belirlenimler kendilerini olumsal değil ama zorunlu bir kipte üretirler. — Onları içeren her sonraki imlem buna göre yalnızca *Saltığın daha tam bir belirlenimi* ve *daha gerçek bir tanımı* olarak görülmelidir; böyle bir sonuç bundan böyle Varlık ya da Yokluk gibi boş bir soyutlama

— oder auch, daß Gott *nur* das *höchste Wesen* und sonst weiter nichts *ist*, denn als solches ist er als ebendieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die *Buddhisten* zum Prinzip von allem wie zum letzten Endzweck und Ziel von allem machen, ist dieselbe Abstraktion. — 2. Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als *Sein* und *Nichts* ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, daß er nichtig sei, als daß man nicht versuchen sollte, das Sein zu fixieren und es gegen den Übergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Sein eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel Beharrende, die unendlich bestimmbare *Materie* usf. oder auch ohne Nachdenken als irgendeine *einzelne* Existenz, das nächstbeste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weiteren und konkreteren Bestimmungen lassen das Sein nicht mehr als das *reine Sein*, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es *Nichts*, — ein *Unsagbares*; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße *Meinung*. — Es ist gerade nur um das Bewußtsein über diese Anfänge zu tun, nämlich daß sie nichts als diese leere Abstraktionen [sind] und jede von beiden so leer ist als die andere; der *Trieb*, in dem Sein oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese *Notwendigkeit* selbst, welche das Sein und Nichts weiterführt und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung gibt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das *Nachdenken*, welches tiefere Bestimmungen für sie *findet*, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige, sondern notwendige Weise, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine *nähere Bestimmung*

und *wahrere Definition des Absoluten* anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion wie Sein und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Sein und Nichts, Momente sind. — Die höchste Form des Nichts für sich wäre die *Freiheit*, aber sie ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist.

değil ama içinc her ikisini de, Varlığı olduğu gibi Yokluğu da kıpılar olarak alan somut birşey olacaktır. — Kendi başına alındığında, Yokluğun en yüksek biçimi *Özgürlük* olacaktır, ama Özgürlük ancak kendini kendi içinde en yüksek yeğinliğe dek derinleştirdiği ve kendisi bir olumlama, dahası saltık olumlama olduğu düzeye dek olumsuzluktur.

Zusatz. Sein und Nichts *sollen* nur erst unterschieden sein, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst *an sich*, aber er ist noch nicht *gesetzt*. Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukommt, die sich in dem anderen nicht findet. Nun aber ist das Sein eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist. Bei allem sonstigen Unterscheiden haben wir immer auch ein Gemeinsames, welches die Unterschiedenen unter sich befaßt. Sprechen wir z. B. von zwei verschiedenen Gattungen, so ist die Gattung das beiden Gemeinschaftliche. Ebenso sagen wir: es gibt natürliche und geistige Wesen. Hier ist das Wesen ein beiden Zukommendes. Beim Sein und Nichts dagegen ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit. Wollte man etwa sagen, Sein und Nichts seien doch beide Gedanken und der Gedanke somit das beiden Gemeinschaftliche, so würde dabei übersehen, daß das Sein nicht ein besonderer, bestimmter Gedanke, sondern vielmehr der noch ganz unbestimmte und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke ist. — Das Sein stellt man sich dann auch wohl vor als den absoluten Reichtum und das Nichts dagegen als die absolute Armut. Betrachten wir aber alle Welt und sagen von ihr, alles sei, und weiter nichts, so lassen wir alles Bestimmte hinweg und haben dann anstatt der absoluten Fülle nur die absolute Leerheit. Dasselbe findet dann auch seine Anwendung auf die Definition Gottes als des bloßen Seins, welcher Definition mit gleicher Berechtigung die Definition der Buddhisten gegenübersteht, daß Gott das Nichts sei, in deren Konsequenz dann auch behauptet wird, daß der Mensch dadurch zu Gott werde, daß er sich selbst vernichte.

Ek. Varlık ve Yokluğun ayırdedilmesi ilkin yalnızca *gerekir*, e.d. ayrımları ilkin salt *kendindedir*, henüz *koyulmuş* değil. Bir ayrımdan söz ederken genellikle biri ötekinde bulunmayan bir belirlenimi olan *iki* şey düşünürüz. Oysa Varlık yalnızca saltık olarak belirlenimsiz olandır, ve Yokluk da bu aynı belirlenimsizliktir. Bu ikisinin ayrımı böylece salt sanısal bir ayrım, bütünüyle soyut bir ayrımdır ki aynı zamanda bir ayrım değildir. Tüm başka ayrım durumlarında her zaman bir de ayırdedilenleri kendi altına alan ortak bir nokta buluruz. Örneğin iki ayrı türden söz ediyorsak, burada tür ikisine de ortak olandır. Benzer olarak deriz ki, doğal ve tinsel kendilikler vardır. Burada kendilik her ikisine de ortaktır. Buna karşı Varlık ve Yokluk durumunda ayrım temelsizliği içindedir, ve her iki belirlenim de aynı temelsizlik olduğu için ayrım bir ayrım değildir. Eğer dense ki Varlık ve Yokluğun her ikisi de düşüncedir ve böylece düşünce her ikisine de ortak olandır, o zaman burada Varlığın tikel, belirli bir düşünce olmadığı, ama tersine bütünüyle belirsiz ve tam bu nedenle Yokluktan ayırdedilmeyen bir düşünce olduğu gözden kaçırılmış olur. — Yine hiç kuşkusuz Varlığı saltık varsıllık olarak ve Yokluğu ise saltık yoksulluk olarak tasarımlamak da olanaklıdır. Ama tüm evrene bakıp da herşeyin var olduğu söylenir ve daha öte hiçbir şey söylenmezse, o zaman belirli herşey uzaklaştırılmış ve böylece saltık doluluk yerine yalnızca saltık boşluk alınmış olur. Aynı şeyi Tanrının yalın Varlık olarak tanımı üzerine uygulamak da olanaklıdır; ama bu tanımın Budistlerin tanımlarının karşısında daha yüksek bir değeri olduğu söylenemez — Budistler ki Tanrıyı Yokluk olarak görür ve bundan çıkarak insanın kendini yok ederek Tanrı olacağını ileri sürerler.

§ 88

Das *Nichts* ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt *dasselbe*, was das *Sein* ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die *Einheit* beider; diese Einheit ist das *Werden*.

§ 88

Yokluk bu dolaysız ve kendine özdeş Yokluk olarak o denli de evrik olarak *Varlık* olan ile *aynıdır*. Varlık gibi Yokluğun Gerçekliği de öyleyse ikisinin *birliğidir;* bu birlik *Oluştur.*

(1) *"Varlık ve Yokluk aynıdır"* önermesi *tasarım* yetisi ya da anlak için öylesine paradoksal bir önerme olarak görünür ki, belki de ciddiye alınması bile gerekmez. Gerçekten de bu düşünceden beklenebilecek en zor işlerden biridir, çünkü Varlık ve Yokluk karşıtlığı bütün *dolaysızlığı* içinde, e.d. terimlerden hiç birinde onun ikinci ile bağıntısını kapsayacak bir belirlenim *koyulmuş* olmaksızın sergiler. Ama, yukarıdaki §'da gösterildiği gibi, bu belirlenimi *kapsarlar,* — bir belirlenim ki ikisinde de bütünüyle aynıdır. Birliklerinin çıkarsanması bu düzeye dek bütünüyle *analitiktir;* tıpkı, genel olarak, felsefenin bütün bir ilerlemesinin yöntemsel olarak, e.d. *zorunlu olarak* yalnızca bir Kavramda daha şimdiden kapsanmakta olanın *koyulmasından* başka birşey olmaması gibi. — Ama Varlık ve Yokluğun bir olduğunu söylemek ne denli doğru ise, *bütünüyle ayrı* olduklarını, birinin öteki olan *olmadığını* söylemek de o denli doğrudur. Ama ayrının burada henüz kendini belirlememiş olduğu için (çünkü Varlık ve Yokluk henüz dolaysızdırlar), onlarda olduğu düzeye dek *söylenemeyendir,* salt bir *sanı* ya da *denmek istenendir.*

(2) Varlık ve Yokluk aynıdır önermesini saçmalaştırmak için, ya da daha doğrusu bu önermenin sonuç ve uygulamaları oldukları biçimindeki gerçek dışı bir inanca ile tutarsızlıklar ortaya sürmek için çok büyük bir kavrayış gücü gerekmez; örneğin derler ki, eğer Varlık ile Yokluk özdeş ise, o zaman evim, iyeliklerim, soluduğum hava, bu kent, güneş, hak, Tin, Tanrı, — tüm bunların *olmaları* ya da *olmamaları* birdir. Bu tür örneklerde *bir yandan* el altından ortaya *tikel amaçlar,* birşeyin *benim* için taşıdığı *yararlık* sürülür ve yararlı şeyin var ya da yok olmasının *benim için* ilgisiz olup olmadığı sorulur. Gerçekte felsefe sözcüğün tam anlamıyla öyle bir öğretidir ki, insanı sonlu erek ve niyetlerin sonsuz kalabalığından özgürleştirerek onlara karşı ilgisizleştirir, böylece bu tür şeylerin olmaları ya da olmamaları

1. Der Satz *»Sein und Nichts ist dasselbe«* erscheint für die *Vorstellung* oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der Tat ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen *Unmittelbarkeit,* d. h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung *gesetzt* wäre, welche dessen Beziehung auf das andere enthielte. Sie *enthalten* aber diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden § aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist insofern ganz *analytisch;* wie überhaupt der ganze Fortgang des Philosophierens als methodischer, d. h. als *notwendiger* nichts anderes ist als bloß das *Setzen* desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. — Ebenso richtig als die Einheit des Seins und Nichts ist es aber *auch,* daß *sie schlechthin verschieden* sind, — das eine *nicht* ist, was das andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, so ist er, wie er an denselben ist, das *Unsagbare,* die bloße *Meinung.*

2. Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z.B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott *sei* oder *nicht.* In solchen Beispielen werden zum Teil *besondere Zwecke,* die *Nützlichkeit,* die etwas für *mich* hat, untergeschoben und gefragt, ob es *mir* gleichgültig sei, daß die nützliche Sache sei oder nicht sei. In der Tat ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien und ihn dagegen gleichgültig zu machen.

so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt, sowie von einem *Inhalte* die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit *anderen* Existenzen, Zwecken usf. gesetzt, die als gültig *vorausgesetzt* sind; von *solchen Voraussetzungen* ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein *eines bestimmten Inhalts dasselbe* sei oder *auch nicht*. Es wird ein *inhaltsvoller* Unterschied dem leeren Unterschiede von Sein und Nichts untergeschoben. — Zum Teil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des *Seins* oder Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur *Seiende* oder auch *Nichtseiende*; dürftige Abstraktionen wie Sein und Nichts — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es gibt — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloß vom abstrakten Sein und Nichts die Rede.

3. Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seins und Nichts nicht *begreife*. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§ angegeben, und er ist weiter nichts als dies Angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres, reicheres Bewußtsein, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. Insofern das Nichtbegreifenkönnen nur die Ungewohntheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten

gibi bir sorun onun için bütün anlamını yitirir. Ama gene de belirtmek gerek ki, bir *içerik* söz konusu olur olmaz, geçerli olarak *varsayılan* daha *başka* varoluşlar, erekler vb. ile bir bağlantı kurulur, ve *belirli bir içeriğin* Varlığının ya da Yokluğunun *aynı* olup olmadığı böyle *sayıltılara* bağımlı kılınır. Böylece Varlık ve Yokluğun boş ayrımı yerine gizlice ortaya *içerikli* bir ayrım sürülür. — *Öte yandan*, yine o örneklerde yalnızca Varlık ya da Yokluk belirlenimleri altına getirilenler kendilerinde özsel erekler, saltık varoluşlar ve düşüncelerdir. Böyle somut nesnelerin yalnızca *olma* ya da *olmamadan* bütünüyle başka imlemleri vardır; Varlık ve Yokluk gibi eksik ve dar soyutlamalar — ki bunlar salt başlangıç belirlenimleri oldukları için bulunabilecek en eksik belirlenimlerdir — o nesnelerin doğaları için bütünüyle yetersizdir; gerçek içerik bu soyutlamaların kendilerinin ve karşısavlarının çok ötelerinde yatar. — Ne zaman somut birşey Varlık ve Yokluk belirlenimlerinin altına sürülmek istense, boş kafalılık olağan yanılgısını sergiler, söz konusu olandan bütünüyle başka birşeyin tasarımını alarak bunun üzerine konuşur, ve burada yalnızca soyut Varlığın ve Yokluğun söz konusu olduğunu göremez.

(3) Kolayca denebilir ki Varlık ve Yokluğun birliği *kavranamaz*. Oysa bunun Kavramı önceki paragraflarda verilmiştir ve bu verilenden daha ötesi değildir; onu kavramak bunları ayrımsamaktan başka birşey değildir. Öte yandan, 'kavrama' ile asıl Kavramın kendisinden çok daha öte birşey anlaşılır; daha karmaşık, daha varsıl bir bilinç, bir tasarım istenir, öyle ki bir Kavram alışıldık kılgısı içindeki düşüncenin yakından tanıdığı daha somut bir durum olarak sunulabilsin. Kavranamazlık yalnızca soyut düşüncelere tüm duyusal karışımlardan arı olarak sıkıca sarılabilme ve kurgul önermeleri kafaya sığdırabilme alışkanlığından yoksunluğu anlattığı

sürece, bu konuda söylenmesi gereken biricik şey, felsefeye özgü bilme kipinin hiç kuşkusuz gündelik yaşamdaki alışıldık bilme yollarından olduğu gibi başka bilimlerde egemen olan bilme kipinden de ayrı olduğudur. Ama 'kavramama' yalnızca Varlık ve Yokluğun birliğini tasarımlayamama ise, o zaman gerçekte bu öylesine seyrek görülen bir durumdur ki, tersine, herkesin kafasında bu birliğe ilişkin sayılamayacak denli çok tasarım bulunur, ve böyle tasarımları taşımamak ancak insanın önündeki Kavramı bu tasarımların herhangi birinde tanımamasını ve bunları onun birer örneği olarak bilmemesini anlatır. Kavramın en yakın örneği *Oluştur*. Herkesin kafasında bir Oluş tasarımı vardır ve giderek bunun *tek bir* tasarım olduğunu da kabul edecektir; dahası, çözümlendiği zaman, *Varlık* belirleniminin, ama ayrıca bunun saltık başkasının, *Yokluğun* da onda kapsandığını kabul edecektir; ve kabul edecektir ki, bu iki belirlenim ayrılmaksızın bu *bir*tasarımda bulunur ve böylece Oluş Varlık ve Yokluğun birliğidir. — Yine, eşit ölçüde yakında duran bir başka örnek de *başlangıçtır;* şey başlangıcında *henüz yoktur*, ama başlangıç yalnızca onun *Yokluğu* değildir, tersine *Varlığı* daha şimdiden orada bulunur. Başlangıcın kendisi de Oluştur, ama daha öte bir ilerlemenin göz önünde alındığını anlatır. — Bilimlerdeki olağan gidiş yoluna uygun davranabilmek için, Mantığa arı düşünsel başlangıç tasarımı ile, ve öyleyse başlangıç olarak başlangıç tasarımı ile başlanabilir ve daha sonra bu tasarım çözümlenebilirdi; o zaman belki de çözümlemenin sonucu olarak Varlık ve Yokluğun kendilerini bölünmez bir birlik içinde gösterdikleri daha kolay kabul edilebilirdi.

(4) Ama gene de belirtmek gerek ki, "Varlık ve Yokluk *aynıdır*" ya da "Varlık ve Yokluğun *birliği*" gibi anlatımlar — ve benzer olarak tüm bu tür *birlikler* (özne ve nesnenin birliği vb.) — haklı olarak uygunsuz

und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in anderen Wissenschaften herrscht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seins und Nichts nicht *vorstellen* könne, so ist dies in der Tat so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgendeiner jener Vorstellungen erkennt und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das *Werden*. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es *eine* Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysiert, die Bestimmung von *Sein*, aber auch von dem schlechthin Anderen desselben, dem *Nichts*, darin enthalten ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser *einen* Vorstellung sind, so daß Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. — Ein gleichfalls naheliegendes Beispiel ist der *Anfang;* die Sache *ist noch nicht* in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloß ihr *Nichts*, sondern es ist schon auch ihr *Sein* darin. Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um sich dem gewöhnlicheren Gang der Wissenschaften zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs als Anfangs, beginnen und diese Vorstellung analysieren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebnis der Analyse gefallen lassen, daß sich Sein und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4. Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck »Sein und Nichts ist *dasselbe*« oder »*die Einheit* des Seins und Nichts«, ebenso alle anderen solchen *Einheiten*, des Subjekts und Objekts

usf., mit Recht anstößig sind, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die *Einheit* herausgehoben und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist), aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahiert, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der Tat läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit *in* der zugleich *vorhandenen* und *gesetzten* Verschiedenheit gefaßt werden. *Werden* ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die *Einheit* des Seins und Nichts, sondern ist die *Unruhe* in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das *Dasein* dagegen ist diese *Einheit* oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein *einseitig* und *endlich*. Der Gegensatz ist, als ob er verschwunden wäre; er ist nur *an sich* in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit *gesetzt*.

5. Dem Satze, daß das Sein das Übergehen in Nichts und das Nichts das Übergehen ins Sein ist, — dem Satze des *Werdens* steht der Satz »*Aus nichts wird nichts*«, »etwas wird nur aus etwas« gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz »aus etwas wird etwas« oder »aus nichts wird nichts« das Werden in der Tat aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandesidentität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze »aus nichts wird nichts« oder »aus etwas wird nur etwas« auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtsein, daß sie die Grundlage des Pantheismus [sind], sowie ohne Kenntnis davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

görülür, çünkü belli bir çarpıklık ve yanlışlıkla yüklüdürler; birliği abartır, ama aynı zamanda yine onda yatan türlülüğü (çünkü birlikleri koyulanlar örneğin Varlık ve Yokluktur) bildirmeyi ve tanımayı başaramadıkları için onu uygunsuz bir biçimde soyutlayıp gözardı ediyor görünürler. Gerçekte kurgul bir belirlenim kendini böyle bir önermenin biçiminde doğru olarak anlatamaz: Birlik aynı zamanda *bulunan* ve *koyulan* bir türlülük *içinde* kavranmalıdır. *Oluş* Varlık ve Yokluğun sonucunun gerçek anlatımıdır, onların birliğidir; ama yalnızca Varlık ve Yokluğun *birliği* değildir, tersine o denli de kendi içinde *dinginliksizliktir*, — bir birlik ki, yalnızca kendi-ile-bağıntı olarak devimsiz değildir, tersine Varlık ve Yokluğun ondaki türlülükleri yoluyla kendi içinde kendine karşıdır. — Buna karşı, *belirli-Varlık* bu *birlik* ya da bu birlik biçimindeki Oluştur; bu nedenle belirli-Varlık *tek-yanlı* ve *sonludur*. Karşıtlık sanki yitmiş gibidir; yalnızca *kendinde* birlikte kapsanmış, ama birlikte *koyulmuş* değildir.

(5) 'Varlık Yokluğa ve Yokluk Varlığa geçiştir' önermesinin, bu *Oluş* önermesinin karşısında, *'Yokluktan yoklık gelir,'* "Birşey ancak birşeyden olur" önermesi, Kamutanrıcılığın, özdeğin bengiliği öğretisinin önermesi durur. Eskiler "Birşey birşeyden gelir" ya da "Yoktan yokluk gelir" önermesinin gerçekte Oluşu ortadan kaldırdığı biçimindeki yalın gözlemi gözden kaçırmıyorlardı; çünkü 'oluşan' ve 'ondan oluştuğu' bir ve aynıdır; o önerme yalnızca soyut anlak-özdeşliği için geçerlidir. Ama "Yokluktan yokluk gelir," "Birşey birşeyden gelir" önermelerinin çağımızda bile tam bir saflıkla ileri sürüldüğünü görmek, ve bunun bu önermelerin Kamutanrıcılığın temeli olduklarının en küçük bir bilinci bile olmaksızın ve eskilerin bu önermeler üzerine söylenebilecek herşeyi söylemiş olduğu bilinmeksizin yapıldığını görmek yalnızca şaşırtıcıdır.

Ek. Oluş ilk somut düşünce ve öyleyse ilk Kavramdır; buna karşı Varlık ve Yokluk ise boş soyutlamalardır. Varlığın Kavramından söz ediyorsak, bu yalnızca Oluştan söz etmek anlamına gelebilir, çünkü Varlık olarak Varlık boş Yokluktur ve Yokluk olarak ise boş Varlık. Varlıkta öyleyse Yokluğu buluruz ve Yoklukta Varlığı; bu Varlık ise, ki Yoklukta kendi kendisinde kalır, Oluştur. Oluşun birliğinde ayrımı atlamamak gerekir, çünkü o olmaksızın yine kaçınılmaz olarak soyut Varlığa geri düşülecektir. Oluş yalnızca Varlığın gerçekliğine göre koyulmuşluğudur.

Sık sık düşüncenin Varlığa karşıt olduğunun ileri sürüldüğü duyulur. Bu ileri sürüldüğü zaman sorulacak ilk şey Varlıktan neyin anlaşıldığıdır. Varlığı derin-düşünce tarafından belirlendiği yolda alırsak, onun yalnızca saltık olarak özdeş ve olumlu birşey olduğunu söyleyebiliriz. Ve daha sonra düşünceyi irdelersek, onun da en azından benzer olarak bütünüyle kendine özdeş olduğu gözümüzden kaçmaz. Varlığa ve Düşünceye, ikisine de böylece aynı belirlenim düşer. Ama Varlık ve Düşüncenin bu özdeşliği somut olarak alınmamalı ve böylece varolan birşey olarak taşın düşünen bir insan ile aynı olacağı söylenmemelidir. Somut birşey genel olarak soyut bir belirlenimden bütünüyle başka birşeydir. Oysa Varlık durumunda somut hiçbirşey söz konusu değildir, çünkü Varlık sözcüğün tam anlamıyla yalnızca soyut olandır. Ve böylelikle kendi içinde sonsuz ölçüde somut olan Tanrının Varlığına ilişkin soru da bütünüyle önemsizleşir.

Oluş ilk somut düşünce-belirlenimi olarak aynı zamanda ilk gerçek düşünce-belirlenimidir. Felsefe Tarihinde mantıksal İdeanın bu basamağına karşılık düşen dizge Herakleitos'un felsefesidir. Herakleitos "Herşey akıyor" (πάντα ρεῖ/panta rei) dediği zaman, bu *Oluşun* var olan herşeyin temel belirlenimi olduğunu anlatıyordu; buna karşı Eleatikler ise, daha önce belirtildiği gibi, Varlığı, değişmez ve süreçsiz Varlığı biricik Gerçek olarak düşündüler. Eleatiklerin ilkesi ile ilgili olarak Demokritos'[1]şunları söyler: "Varlık Yokluktan daha çoğu değildir" (οὐδέν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἐσί); ve burada soyut Varlığın olumsuzluğu ve onunla kendi soyutluğu içinde eşit ölçüde dayanıksız olan Yokluğun Oluşta koyulan özdeşliği anlatılır. — Burada aynı zamanda bir felsefî dizgenin bir başkası tarafından gerçek çürütülüşünün bir örneğini de görürüz ve çürütme çürütülen felsefenin ilkesini kendi diyalektiği içinde göstermekten ve İdeanın daha yüksek bir somut biçiminin ideal kıpısına indirgemekten oluşur. — Dahası, Oluş da yine kendinde ve kendi için henüz çok yoksul bir belirlenimdir ve

[1][Alıntılanan fragman Demokritos'tan, Diels Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Demokrit B 156).]

Zusatz. Das Werden ist der erste konkrete Gedanke und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seins, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu sein, denn als das Sein ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Sein. Im Sein also haben wir das Nichts und in diesem das Sein; dieses Sein aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterschied nicht fortgelassen werden, denn ohne denselben würde man wieder zum abstrakten Sein zurückkehren. Das Werden ist nur das Gesetztsein dessen, was das Sein seiner Wahrheit nach ist.

Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sei dem Sein entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indes zunächst zu fragen, was unter dem Sein verstanden werde. Nehmen wir das Sein auf, wie solches die Reflexion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sei dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Sein und dem Denken, kommt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seins und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen und somit nicht zu sagen, der Stein sei als seiender dasselbe, was der denkende Mensch ist. Ein Konkretes ist noch etwas ganz anderes als die abstrakte Bestimmung als solche. Beim Sein aber ist von keinem Konkreten die Rede, denn Sein ist gerade nur das ganz Abstrakte. Hiernach ist dann auch die Frage nach dem Sein Gottes, welches das in sich unendlich Konkrete ist, von geringem Interesse.

Das Werden ist als die erste konkrete zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung. In der Geschichte der Philosophie ist es das System des Heraklit, welches dieser Stufe der logischen Idee entspricht. Wenn Heraklit sagt: »Alles fließt« (πάντα ρεῖ), so ist damit das *Werden* als die Grundbestimmung alles dessen, was da ist, ausgesprochen, wohingegen, wie früher bemerkt wurde, die Eleaten das Sein, das starre, prozeßlose Sein als das allein Wahre auffaßten. Mit Beziehung auf das Prinzip der Eleaten heißt es dann weiter bei Demokrit: »das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein« (οὐδέν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἐσί), womit dann eben die Negativität des abstrakten Seins und dessen im Werden gesetzte Identität mit dem in seiner Abstraktion ebenso haltlosen Nichts ausgesprochen ist. — Wir haben hieran zugleich ein Beispiel der wahrhaften Widerlegung eines philosophischen Systems durch ein anderes, welche Widerlegung eben darin besteht, daß das Prinzip der widerlegten Philosophie in seiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höheren konkreten Form der Idee herabgesetzt wird. — Weiter ist nun aber auch das Werden an und für sich noch eine höchst arme Bestimmung und hat

dasselbe sich in sich weiter zu vertiefen und zu erfüllen. Eine solche Vertiefung des Werdens in sich haben wir z. B. am *Leben*. Dieses ist ein Werden, allein der Begriff desselben ist damit nicht erschöpft. In höherer Form noch finden wir das Werden im *Geiste*. Dieser ist auch ein Werden, aber ein intensiveres, reicheres als das bloß logische Werden. Die Momente, deren Einheit der Geist ist, sind nicht die bloßen Abstrakta des Seins und des Nichts, sondern das System der logischen Idee und der Natur.

kendini kendi içinde derinleştirmesi ve doldurması gerekir. Oluşun kendi içinde böyle bir derinleşmesini örneğin *Yaşamda* buluruz. Yaşam bir Oluştur, ama Yaşam Kavramı bununla tükenmez. Daha da yüksek biçimindeki Oluşu *Tinde* buluruz. Tin de bir Oluştur, ama yalın mantıksal Oluştan daha yeğin, daha varsıl bir Oluş. Birlikleri Tin olan kıpılar yalın Varlık ve Yokluk soyutlamaları değil, ama mantıksal İdea ve Doğa dizgeleridir.

b. Dasein

§ 89

Das Sein im Werden als eins mit dem Nichts, so das Nichts [als] eins mit dem Sein sind nur Verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein *Resultat* ist somit das *Dasein*.

Es ist an diesem ersten Beispiele ein für allemal an das zu erinnern, was § 82 und Anm. daselbst angegeben ist; was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten. Wenn in irgendeinem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird (und es ist überall *gar nichts*, worin nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; das Abstrahieren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an *einer* Bestimmtheit, eine Anstrengung, das Bewußtsein der anderen [Bestimmtheit], die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen), — wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen: »*Also* ist dieser Gegenstand *nichts*« —, wie *Zenon* zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht *sei*, oder wie die Alten das *Entstehen* und *Vergehen*, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, daß das *Eine*, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein *bestimmtes* Resultat, hier ein reines *Nichts*,

b. Belirli-Varlık

§ 89

Oluşta Yokluk ile bir olarak Varlık, böylece Varlık ile bir olarak Yokluk, yalnızca yiten yanlardır; Oluş kendi içindeki çelişkisi yoluyla içinde ikisinin de ortadan kaldırıldıkları birliğe söner; *sonucu* böylece *belirli-Varlıktır*.

Bu ilk örnekte § 82 ve aynı yerdeki Notta verilmiş olanlar ilk ve son kez anımsanmalıdır; bilmede ilerleme ve gelişmeye temel olabilecek biricik şey sonuçlara gerçeklikleri içinde sarılmaktır. Eğer herhangi bir nesnede ya da Kavramda çelişki gösterilirse (ve genel olarak içinde çelişkinin, e.d. karşıt belirlenimlerin gösterilemeyeceği ve gösterilmemesi gereken *hiçbirşey* yoktur; anlağın soyutlaması *tek bir* belirlilik üzerinde zoraki diretme, orada yatan öteki belirliliğin bilincini bulanıklaştırma ve uzaklaştırma çabasıdır), — eğer böyle bir çelişki tanınırsa, bundan yapılan çıkarsama çoğu kez şudur: *"Öyleyse* bu nesne *yoktur"*; böylece ilk olarak *Zenon*'dur ki devimin kendi ile çeliştiğini, ve buna göre *olmadığını* belirtmişti; yine, *ortaya çıkış* ve *yitip gidiş*, Oluşun bu iki türü, eskiler tarafından gerçek olmayan belirlenimler olarak kabul edildi ve bu anlayış *'Bir,* e.d. Saltık, ne ortaya çıkar, ne de yiter' sözleri ile anlatıldı. Bu diyalektik böylece sonuçların yalnızca olumsuz yanında durup kaldı ve aynı zamanda edimsel olarak bulunanı, *belirli* olan sonucu soyutladı, — burada arı *Yokluğu*, ama bir *Yokluk* ki kendi içinde

Varlığı kapsar, ve benzer olarak, bir Varlık ki içinde Yokluğu kapsar. Böylece (1) Belirli-Varlık Varlık ve Yokluğun birliğidir, öyle ki onda bu belirlenimlerin dolaysızlıkları ve böylece bağıntılarında çelişkileri yiter, — bir birlik ki, onda bu belirlenimler yalnızca kıpılardır; (2) sonuç ortadan kaldırılmış çelişki olduğu için, kendi ile *yalın birlik* biçimindedir ya da kendisi bir *Varlık*, ama olumsuzlama ya da belirlilik ile bir Varlıktır; kıpılarından *birinin*, Varlığın *biçiminde* koyulmuş Oluştur.

aber [ein] *Nichts*, welches das *Sein*, und ebenso ein Sein, welches das Nichts in sich schließt. So ist i. das Dasein die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, — eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2. da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form *einfacher Einheit* mit sich oder selbst als ein *Sein*, aber ein Sein mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der *Form* des *einen* seiner Momente, des Seins, gesetzt.

Ek. Sıradan tasarım düzeyinde bile kabul edilir ki, eğer bir Oluş varsa orada birşey ortaya çıkar ve böylece Oluşun bir sonucu vardır. Ama burada niçin Oluş salt Oluş olarak kalmaz da bir sonucu olur sorusu doğar. Bu soruya yanıt kendini bize daha önce Oluş olarak göstermiş olan şeyden gelir. Oluş her zaman kendi içinde Varlığı ve Yokluğu kapsar, ve dahası öyle bir yolda ki, bu ikisi her zaman birbirine döner ve karşılıklı olarak birbirini ortadan kaldırır. Böylece Oluş kendini baştan sona dinginliksiz olan, ama bu soyut dinginliksizlikte kendini saklayamayan birşey olarak tanıtlar; çünkü Varlık ve Yokluk Oluşta yittiği ve salt bu yitiş onun Kavramı olduğu için, böylelikle kendisi de yiten birşeydir, — sanki bir ateştir ki, gerecini tüketince kendi içinde söner. Ama bu sürecin sonucu boş Yokluk değil, tersine olumsuzlama ile özdeş Varlıktır ki, bunu *belirli-Varlık* olarak adlandırırız ve birincil imlemi açıktır ki *olmuş olmasında* yatar.

Zusatz. Auch in unserer Vorstellung ist dies enthalten, daß, wenn ein Werden ist, etwas dabei herauskommt und daß somit das Werden ein Resultat hat. Hier entsteht dann aber die Frage, wie das Werden dazu kommt, nicht bloßes Werden zu bleiben, sondern ein Resultat zu haben. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem, was sich uns vorher als das Werden gezeigt hat. Das Werden enthält nämlich in sich das Sein und das Nichts, und zwar so, daß diese beiden schlechthin ineinander umschlagen und sich einander gegenseitig aufheben. Hiermit erweist sich das Werden als das durchaus Rastlose, welches sich aber in dieser abstrakten Rastlosigkeit nicht zu erhalten vermag; denn indem Sein und Nichts im Werden verschwinden und nur dieses sein Begriff ist, so ist es hiermit selbst ein Verschwindendes, ein Feuer gleichsam, welches in sich selbst erlischt, indem es sein Material verzehrt. Das Resultat aber dieses Prozesses ist nicht das leere Nichts, sondern das mit der Negation identische Sein, welches wir *Dasein* nennen und als dessen Bedeutung sich zunächst dies erweist, *geworden* zu sein.

§ 90

(α) *Dasein* bir *belirliliği* olan Varlıktır, ve bu belirlilik, dolaysız ya da varolan belirlilik olarak, *Niteliktir*. Belirli-Varlık, bu belirliliğinde *kendi içine* yansımış olarak, *belirli bir varlık, Birşeydir*. — *Belirli-Varlıkta* açınan Kategoriler yalnızca özetle verilecektir.

§ 90

α) Das *Dasein* ist Sein mit einer *Bestimmtheit*, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, die *(Qualität*. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit *in sich* reflektiert ist *Daseiendes, Etwas*. — Die Kategorien, die sich an dem Dasein entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

Ek. Nitelik genel olarak Varlık ile özdeş, dolaysız belirliliktir, — daha sonra irdelenecek olan ve hiç kuşkusuz benzer olarak Varlık belirliliği olmasına karşın gene de bundan böyle onunla dolaysızca özdeş olmayan, tersine Varlığa karşı ilgisiz ve onun için dışsal bir belirlilik olan *Nicelikten* ayrımı içinde. — Birşey ne ise Niteliği yoluyla odur, ve Niteliğini yitirince ne ise o olmaya son verir. Bundan başka, Nitelik özsel olarak salt bir sonluluk kategorisidir, ve bu nedenle kendine

Zusatz. Die *Qualität* ist überhaupt die mit dem Sein identische, unmittelbare Bestimmtheit, im Unterschied von der demnächst zu betrachtenden *Quantität*, welche zwar gleichfalls Bestimmtheit des Seins, jedoch nicht mehr mit demselben unmittelbar identische, sondern gegen das Sein gleichgültige, demselben äußerliche Bestimmtheit ist. — Etwas ist durch seine Qualität das, was es ist, und indem es seine Qualität verliert, so hört es damit auf, das zu sein, was es ist. Weiter ist die Qualität wesentlich nur eine Kategorie

des Endlichen, die um deswillen auch nur in der Natur und nicht in der geistigen Welt ihre eigentliche Stelle hat. So sind z. B. in der Natur die sogenannten einfachen Stoffe, Sauerstoff, Stickstoff usw., als existierende Qualitäten zu betrachten. In der Sphäre des Geistes dagegen kommt die Qualität nur in einer untergeordneten Weise vor und nicht so, als ob dadurch irgendeine bestimmte Gestalt des Geistes erschöpft würde. Betrachten wir z. B. den subjektiven Geist, welcher den Gegenstand der Psychologie bildet, so können wir zwar sagen, die logische Bedeutungdessen, was man *Charakter* nennt, sei die der Qualität, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als sei der Charakter ebenso eine die Seele durchdringende und mit derselben unmittelbar identische Bestimmtheit, wie dies in der Natur mit den vorher erwähnten einfachen Stoffen der Fall ist. Dahingegen zeigt sich die Qualität bestimmter als solche auch am Geiste, insofern sich derselbe in einem unfreien, krankhaften Zustande befindet. Dies ist namentlich der Fall mit dem Zustand der Leidenschaft und der zur Verrücktheit gesteigerten Leidenschaft. Von einem Verrückten, dessen Bewußtsein ganz von Eifersucht, Furcht usw. durchdrungen ist, kann man füglich sagen, sein Bewußtsein sei als Qualität bestimmt.

§ 91

Die Qualität als *seiende* Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen *Negation* ist *Realität*. Die Negation, nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Dasein und *Etwas*, ist nur Form an diesem, sie ist als *Anderssein*. Die Qualität, indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, *ist Sein-für-Anderes*, — eine Breite des Daseins, des Etwas. Das *Sein* der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes, ist das *Ansich sein*.

Zusatz. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (*omnis determinatio est negatio*, wie Spinoza sagt). Das gedankenlose Meinen betrachtet die bestimmten Dinge als nur positiv und hält dieselben unter der Form des Seins fest. Mit dem bloßen Sein ist es indes nicht abgetan, denn dieses ist, wie wir früher gesehen haben, das schlechthin Leere und zugleich Haltlose. Übrigens liegt in der hier erwähnten Verwechslung des Daseins, als des bestimmten Seins, mit dem abstrakten Sein das Richtige, daß im Dasein allerdings das Moment der Negation gleichsam nur erst als eingehüllt enthalten ist, welches Moment der Negation dann erst im Fürsichsein frei hervortritt und zu seinem Rechte gelangt. — Betrachten wir nun ferner das Dasein als seiende Bestimmtheit, so haben wir an demselben dasjenige, was man unter *Realität* versteht. Man spricht so

özgü yerini Tinin dünyasında değil ama yalnızca Doğada bulur. Böylece, örneğin Doğadaki yalın özdekler, oksijen, azot vb., varolan Nitelikler olarak görülmelidir. Buna karşı Tin alanında Nitelik ancak altgüdümlü bir kipte ortaya çıkar ve ondan Tinin herhangi belirli bir şeklini tam olarak tüketmesi beklenemez. Örneğin Ruhbilimin nesnesini oluşturan öznel Tini irdelersek, hiç kuşkusuz diyebiliriz ki insanda *karakter* olarak adlandırılan yanın mantıksal imlemi onu bir Nitelik olarak sunar; ama bu genel de demek değildir ki karakter o denli de ruha yayılan ve onunla dolaysızca özdeş olan bir belirliliktir; bu bakış açısı Doğanın yukarıda değinilen yalın özdekleri açısından da geçerlidir. Bununla birlikte, sözcüğün tam anlamıyla Nitelik olarak Nitelik kendini belli durumlarda giderek Tinde bile gösterebilir, örneğin bağımsızlığını yitirip hastalıklı bir duruma düştüğü zaman olduğu gibi. Özellikle tutku, ve çılgınlığa dek yeğinleşmiş tutku durumunda olan budur. Bilincini bütünüyle kıskançlık, korku vb. bürümüş çılgın biri için bilincinin Nitelik olarak belirlenmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.

§ 91

Varolan belirlilik olarak Nitelik onda içerilen ama ondan ayırdedilen *Olumsuzlamaya* karşıt olarak *Olgusallıktır*. Olumsuzlama, bundan böyle soyut Yokluk değil ama bir belirli-Varlık ve *Birşey* olarak, yalnızca bu sonuncudaki biçimdir, *Başkalık* olarak vardır. Nitelik, bu başkalık onun kendi belirlenimi, ama ilk olarak ondan ayrı olduğu için, *başkası-için-Varlıktır*, — belirli-Varlığın, Birşeyin bir genleşmesi. Niteliğin genelde Varlığı, başkası ile bu bağıntıya karşıt olarak, *kendinde-Varlıktır*.

Ek. Tüm belirliliğin temeli olumsuzlamadır (*omnis determinatio est negatio*, Spinoza'nın dediği gibi). Düşüncesiz sarı belirli Şeyi salt olumlu olarak görür ve ona sıkı sıkıya Varlık biçimi altında sarılır. Oysa yalın Varlık işin sonu değildir, çünkü daha önce gösterdiğimiz gibi saltık olarak boş ve aynı zamanda dayanıksızdır. Öte yandan, genel olarak belirli-Varlığın soyut Varlık ile az önce sözü edilen karıştırılmasında genel de doğru birşey yatar, çünkü belirli-Varlıkta olumsuzlama kıpısı bir bakıma ilkin salt örtük olarak kapsanırken, bu kıpı ilk kez kendi-için-Varlıkta özgür olarak ortaya çıkar ve hakkını kazanır. — Bundan başka, eğer belirli-Varlığı varolan belirlilik olarak düşünürsek, o zaman onda *Olgusallık* ile anlaşılan şeyi buluruz. Böylece örneğin bir tasarın ya da bir niyetin

olgusallığından söz edildiği zaman bundan o tür şeylerin artık yalnızca içsel ve öznel kalmadıkları, tersine belirli-Varlığa geçtikleri anlaşılır. Yine aynı anlamda, beden ruhun olgusallığı ve bu tüze özgürlüğün olgusallığı, ya da bütünüyle genel olarak, Evren tanrısal Kavramın olgusallığı olarak adlandırılabilir. Bundan başka [Almanca'da] *Realität* bir başka anlamda daha kullanılır ve bununla birşeyin özsel belirlenimine ya da Kavramına uygun olarak davrandığı anlaşılır. Örneğin *'dies ist eine reelle Beschäftigung'*ya da *'dies ist ein reeller Mensch'*dendiği zaman olduğu gibi. Burada anlatılmak istenen şey dolaysızlığı içindeki dışsal varlık değil, ama dışsal olarak varolan birşeyin Kavramı ile bağdaşmasıdır. Ama böyle anlaşıldığında realite ilk kez kendi-için-Varlık olarak tanıyacağımız idealiteden başka birşey değildir.

§ 92

(β) Belirlilikten sıkı sıkıya ayrı tutulan Varlık, *kendinde-Varlık*, yalnızca boş Varlık soyutlaması olacaktır. Belirli-Varlıkta belirlilik Varlık ile birdir, ve aynı zamanda Olumsuzlama olarak koyulduğunda, *Sınırdır*. Buna göre Başkalık onun dışında ve ona ilgisiz olan birşey değil, ama onun kendi kıpısıdır. *Birşey* Niteliği yoluyla ilkin *sonlu* ve ikinci olarak *başkalaşabilirdir*, öyle ki sonluluk ve başkalaşabilirlik onun Varlığına aittir.

Ek. Belirli-Varlıkta Olumsuzlama Varlık ile henüz dolaysızca özdeştir, ve bu olumsuzlama *Sınır* dediğimiz şeydir. *Birşey* ne ise yalnızca Sınırı *içinde* ve Sınırı *yoluyla* odur. Öyleyse Sınırı belirli-Varlığa yalnızca dışsal olarak göremeyiz, tersine bütün bir belirli-Varlığın içine yayılır. Sınırın belirli-Varlığın yalnızca dışsal bir belirlenimi olarak anlaşılması zeminini nicel Sınırın nitel Sınır ile karıştırılınasında bulur. Burada ilk olarak nitel Sınır söz konusudur. Örneğin, üç dönüm büyüklüğünde bir toprak parçası alırsak, bu onun nicel Sınırıdır. Ama bundan ayrı olarak yine bu toprak parçası bir koru ya da göl değil de bir çayırdır, ve bu ise nitel Sınırıdır. — İnsan, edimsel olmayı istediği sürece, belirli olarak varolmalı ve kendini ereğine sınırlamalıdır. Kim sonluya karşı aşırı küçümseyici ise, hiçbir edimselliğe ulaşamaz, tersine soyutta kalır ve kendi içinde söner.

Sınırda bulduklarımızı daha yakından irdelersek, nasıl kendi içinde bir çelişki kapsadığını ve bununla kendini eytişimsel olarak tanıtladığını görürüz. Sınır bir yandan belirli-Varlığın olgusallığını oluştururken,

z. B. von der Realität eines Plans oder einer Absicht und versteht dann darunter, daß dergleichen nicht mehr ein nur Inneres, Subjektives, sondern ins Dasein herausgetreten sei. In demselben Sinn kann dann auch der Leib die Realität der Seele und dies Recht die Realität der Freiheit oder, ganz allgemein, die Welt die Realität des göttlichen Begriffs genannt werden. Weiter pflegt man aber auch von der Realität noch in einem anderen Sinn gesprochen und darunter dies verstanden zu werden, daß etwas sich seiner wesentlichen Bestimmung oder seinem Begriff gemäß verhält. So z. B., wenn gesagt wird: dies ist eine reelle Beschäftigung, oder: dies ist ein reeller Mensch. Hier ist es nicht das unmittelbare, äußere Dasein, um welches es sich handelt, sondern vielmehr die Übereinstimmung eines Daseienden mit seinem Begriff. So aufgefaßt ist dann aber die Realität auch nicht weiter von der Idealität, die wir zunächst als Fürsichsein kennenlernen werden, unterschieden.

§ 92

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das *Ansichsein*, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation gesetzt, *Grenze, Schranke* ist. Daher ist das Anderssein nicht ein Gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. *Etwas* ist durch seine Qualität erstlich *endlich* und zweitens *veränderlich*, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört.

Zusatz. Die Negation ist im Dasein mit dem Sein noch unmittelbar identisch, und diese Negation ist das, was wir *Grenze* heißen. Etwas ist nur *in* seiner Grenze und *durch* seine Grenze das, was es ist. Man darf somit die Grenze nicht als dem Dasein bloß äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Dasein hindurch. Die Auffassung der Grenze als einer bloß äußerlichen Bestimmung des Daseins hat ihren Grund in der Verwechslung der quantitativen mit der qualitativen Grenze. Hier ist zunächst von der qualitativen Grenze die Rede. Betrachten wir z. B. ein Grundstück, welches drei Morgen groß ist, so ist dies seine quantitative Grenze. Weiter ist nun aber auch dieses Grundstück eine Wiese und nicht Wald oder Teich, und dies ist seine qualitative Grenze. — Der Mensch, insofern er wirklich sein will, muß dasein, und zu dem Ende muß er sich begrenzen. Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kommt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.

Betrachten wir nunmehr näher, was wir an der Grenze haben, so finden wir, wie dieselbe einen Widerspruch in sich enthält und sich somit als dialektisch erweist. Die Grenze

macht nämlich einerseits die Realität des Daseins aus, und andererseits ist sie dessen Negation. Weiter ist nun aber die Grenze als die Negation des Etwas nicht ein abstraktes Nichts überhaupt, sondern ein seiendes Nichts oder dasjenige, was wir ein Anderes heißen. Beim Etwas fällt uns sogleich das Andere ein, und wir wissen, daß es nicht nur Etwas, sondern auch noch Anderes gibt. Nun aber ist das Andere nicht ein solches, welches wir nur so finden, dergestalt, daß Etwas auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, sondern Etwas ist *an* sich das Andere seiner selbst, und dem Etwas wird im Anderen seine Grenze objektiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Anderen, so zeigt es sich, daß beide dasselbe sind, welche Identität dann auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als *aliud-aliud* ausgedrückt ist. Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas, und wir sagen demgemäß: *etwas* Anderes; ebenso ist andererseits das erste Etwas, dem gleichfalls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber, selbst ein Anderes. Wenn wir sagen: *etwas* Anderes, so stellen wir uns zunächst vor, Etwas, für sich genommen, sei nur Etwas, und die Bestimmung, ein Anderes zu sein, komme demselben nur durch eine bloß äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen so z. B., der Mond, welcher etwas anderes ist als die Sonne, könnte wohl auch sein, wenn die Sonne nicht wäre. In der Tat aber hat der Mond (als Etwas) sein Anderes an ihm selbst, und dies macht seine Endlichkeit aus. Platon sagt: »Gott hat die Welt aus der Natur des Einen und des Anderen (τοῦ ἑτεροῦ) gemacht; diese hat er zusammengebracht und daraus ein Drittes gebildet, welches von der Natur des Einen und des Anderen ist.« — Hiermit ist überhaupt die Natur des Endlichen ausgesprochen, welches als Etwas dem Anderen nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern an sich das Andere seiner selbst ist und hiermit sich verändert. In der Veränderung zeigt sich der innere Widerspruch, mit welchem das Dasein von Haus aus behaftet ist und welcher dasselbe über sich hinaustreibt. Für die Vorstellung erscheint das Dasein zunächst als einfach positiv und zugleich als innerhalb seiner Grenze ruhig beharrend; wir wissen dann zwar auch, daß alles Endliche (und ein solches ist das Dasein) der Veränderung unterworfen ist. Allein diese Veränderlichkeit des Daseins erscheint der Vorstellung als eine bloße Möglichkeit, deren Realisierung nicht in ihm selbst begründet ist. In der Tat aber liegt es im Begriff des Daseins, sich zu verändern, und die Veränderung ist nur die Manifestation dessen, was das Dasein an sich ist. Das Lebendige stirbt, und zwar einfach um deswillen, weil es als solches den Keim des Todes in sich selbst trägt.

§ 93

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und so fort ins *Unendliche*.

öte yandan onun olumsuzlamasıdır. Ama dahası, Sınır Birşeyin olumsuzlaması olarak salt soyut bir Yokluk değil, tersine varolan bir Yokluk ya da bir Başkası dediğimiz şeydir. Birşeyde hemen Başkası ile karşılaşırız, ve biliriz ki yalnızca Birşey değil ama Başkası da vardır. Ama Başkasının öyle bir doğası vardır ki Birşeyi o olmaksızın da düşünebilmemiz olanaklı değildir; tersine, Birşey *kendinde* kendi Başkasıdır, ve Birşeye kendi sınırı Başkasında nesnel olur. Eğer şimdi Birşey ve Başkası arasındaki ayrımı sorgularsak, ikisinin de aynı oldukları çıkar. Bu özdeşlik Latince'de ikisinin *aliud-aliud* olarak belirtilmesi yoluyla anlatılır. Birşeye karşıt olan Başkasının kendisi bir Birşeydir, ve buna göre deriz ki: Başka *Birşey*; yine öte yandan ilk Birşey, eşit ölçüde Birşey olarak belirlenen Başkasına karşıt olarak, kendisi de bir Başkasıdır. Başka *Birşey* dediğimiz zaman, ilk olarak Birşeyin, kendi için alındığında, yalnızca Birşey olduğunu ve bir Başkası olma belirleniminin ona ancak bütünüyle dışsal bir irdeleme yoluyla yüklendiğini düşünürüz. Böylece örneğin Ayın, ki Güneşten başka birşeydir, Güneş olmasaydı da pekala olabileceği sanılır. Gerçekte ise Ay (Birşey olarak) kendi Başkasını kendisinde taşır, ve bu onun sonluluğunu oluşturur. Platon "Tanrı Evreni Birin ve Başkasının (τοῦ ἑτεροῦ) doğasından yapmıştır; bunları biraraya getirerek bundan bir üçüncüyü oluşturmuştur ki Birin ve Başkasının doğasındadır" der [*Timaeus*, 34-5]. — Burada genel olarak sonlunun doğasından söz edilmektedir. Sonlu olan Birşey olarak Başkasına karşı ilgisiz kalmaz, tersine kendinde kendisinin Başkasıdır ve böylece kendini başkalaştırır. Başkalaşmada böylece belirli-Varlığa daha başından yüklü olan ve onu kendi ötesine iten iç çelişki kendini gösterir. Tasarım için belirli-Varlık ilkin yalın olumlu olarak ve aynı zamanda kendi sınırı içeresinde dingin ve kalıcı olarak görünür; yine hiç kuşkusuz biliriz ki tüm sonlular (ve belirli-Varlık da böyle bir sonludur) başkalaşıma uğrar. Ama belirli-Varlığın bu başkalaşabilirliği tasarım düzeyindeki düşünceye salt bir olanak olarak görünür, öyle ki olgusallaşması sanki kendi içinde temellenmiş değildir. Gerçekte ise kendini başkalaştırmak belirli-Varlığın Kavramında yatar, ve başkalaşım yalnızca belirli-Varlığın kendinde ne olduğunun sergilenişidir. Dirimli olan ölür, ve hiç kuşkusuz yalnızca dirimli olarak ölümün tohumunu kendi içinde taşıdığı için.

§ 93

Birşey bir Başkası olur, ama Başkasının kendisi bir Birşeydir, öyleyse benzer olarak bir Başkası olur, ve bu *sonsuza* dek sürer.

§ 94

Bu Sonsuzluk *kötü* ya da *olumsuz* sonsuzluktur, çünkü sonlunun olumsuzlanmasından başka birşey değildir; ama sonlu eşit ölçüde yeniden ortaya çıkar, öyleyse o denli de ortadan kaldırılmamıştır, — ya da bu sonsuzluk yalnızca sonlunun ortadan kaldırılmasının *gereğini* anlatır. Sonsuza ilerleme sonlunun kapsadığı çelişkinin — o eşit ölçüde *Birşey* ve bir *Başkasıdır* — bildirilmesinde takılır, ve birbirini ortaya çıkaran bu belirlenimler arasındaki almaşın bitimsiz yinelenişidir.

Ek. Eğer belirli-Varlığın kıpılarını, Birşeyi ve Başkasını, birbiri dışına bırakırsak, sonuç Birşeyin bir Başkası olmasıdır, ve bu Başkası kendisi bir Birşeydir ki, böyle iken benzer olarak kendini başkalaştırır, ve bu sonsuza dek böyle sürer. Üzerine düşünme burada çok yüksek birşey ile, giderek en yüksek şey ile karşılaştığı sanısına kapılır. Ama bu sonsuza ilerleme gerçek sonsuz değildir; gerçek sonsuz, tersine, kendi başkasında kendisinde olmaktan, ya da, süreç olarak anlatıldığında, kendi başkasında kendisine gelmekten oluşur. Gerçek sonsuz Kavramını doğru olarak anlamanın ve yalnızca sonlu ilerlemenin kötü sonsuzluğunda takılıp kalmamanın büyük önemi vardır. Zamanın ve uzayın sonsuzluğu söz konusu olduğunda, düşünce genellikle ilkin sonsuz ilerlemeye sarılır. Örneğin denir ki, *'bu zaman,' 'şimdi';* ve bundan sonra sürekli olarak bu sınırın ötesine geçilir — ileriye doğru ve geriye doğru. Yüksek duygular ile dolu gökbilimciler tarafından sonsuzluğu üzerine pek çok boş bildirimlerde bulunulan uzay açısından da durum böyledir. Kendini bu sonsuzluğun irdelenişine veren düşüncenin bununla başedemeyeceği, bitip tükeneceği ileri sürülür. Hiç kuşkusuz böyle bir irdelemede öteye ve durmaksızın daha öteye ilerleme çabasından vaz geçmemiz gerektiği doğrudur, ama gene de bu işin yüceliğinden değil tersine usandırıcılığından. Kendini bu sonsuz ilerlemenin irdelemesine vermek sıkıcıdır, çünkü burada sürgit aynı şey yinelenir. Bir sınır koyulur, ötesine geçilir, ve sonra bir kez daha bir sınır koyulur, ve bu sonsuza dek böyle sürer. Öyleyse burada her zaman sonluda durup kalan yüzeysel bir alınaştan daha öte birşey yoktur. Bu sonsuzluğa doğru adımlayarak kendini sonludan kurtardığını sanmak gerçekte kaçarak kurtulmaktır. Kaçan ise henüz özgür değildir, çünkü kaçarken kendisinden kaçtığı ile koşuludur. Yine dense ki sonsuza erişmek olanaksızdır, bu bütünüyle

§ 94

Diese *Unendlichkeit* ist die *schlechte* oder *negative* Unendlichkeit, indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebensosehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das *Sollen* des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl *Etwas* ist als sein *Anderes*, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.

Zusatz. Wenn wir die Momente des Daseins, Etwas und Anderes, ansich anderfallen lassen, so haben wir dieses: Etwas wird ein Anderes, und dieses Andere ist selbst ein Etwas, welches als solches sich dann gleichfalls verändert, und so fort ins Unendliche. Die Reflexion meint hier zu etwas sehr Hohem, ja zum Höchsten gekommen zu sein. Dieser Progreß ins Unendliche ist nun aber nicht das wahrhaft Unendliche, welches vielmehr darin besteht, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein oder, als Prozeß ausgesprochen, in seinem Anderen zu sich selbst zu kommen. Es ist von großer Wichtigkeit, den Begriff der wahren Unendlichkeit gehörig zu fassen und nicht bloß bei der schlechten Unendlichkeit des unendlichen Progresses stehenzubleiben. Wenn von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit die Rede ist, so ist es zunächst der unendliche Progreß, an welchen man sich zu halten pflegt. Man sagt so z.B.: *diese* Zeit, *jetzt*, und über diese Grenze wird dann fortwährend hinausgegangen, rückwärts und vorwärts. Ebenso ist es mit dem Raume, über dessen Unendlichkeit von erhabenen Astronomen viele leere Deklamationen vorgebracht werden. Es pflegt dann wohl auch behauptet zu werden, das Denken müsse erliegen, wenn es sich an die Betrachtung dieser Unendlichkeit begebe. So viel ist nun allerdings richtig, daß wir es zuletzt bleiben lassen, in solcher Betrachtung weiter und immer weiter vorzuschreiten, jedoch nicht um der Erhabenheit, sondern um der Langweiligkeit dieses Geschäfts willen. Langweilig ist das Sich-Ergehen in der Betrachtung dieses unendlichen Progresses um deswillen, weil hier fortwährend dasselbe wiederholt wird. Eine Grenze wird gesetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Grenze, und so fort ins Endlose. Wir haben hier also nichts als eine oberflächliche Abwechslung, die immer im Endlichen stehenbleibt. Wenn man meint, durch das Hinausschreiten in jene Unendlichkeit sich vom Endlichen zu befreien, so ist dies in der Tat nur die Beheimung der Flucht. Der Fliehende aber ist noch nicht frei, denn er ist im Fliehen noch durch dasjenige bedingt, wovor er flieht. Sagt man dann weiter, das Unendliche sei nicht zu

erreichen, so ist dies ganz richtig, aber nur um deswillen, weil die Bestimmung, etwas abstrakt Negatives zu sein, in dasselbe gelegt wird. Die Philosophie treibt sich nicht mit solchem Leeren und bloß Jenseitigen herum. Das, womit die Philosophie es zu tun hat, ist immer ein Konkretes und schlechthin Gegenwärtiges. — Man hat wohl auch die Aufgabe der Philosophie so gestellt, daß dieselbe die Frage zu beantworten habe, wie das Unendliche sich dazu entschließe, aus sich selbst herauszugehen. Auf diese Frage, welcher die Voraussetzung eines festen Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem zugrunde liegt, ist nur zu antworten, daß dieser Gegensatz ein Unwahres und daß das Unendliche in der Tat ewig aus sich heraus und ewig auch nicht aus sich heraus ist. — Wenn wir übrigens sagen, das Unendliche sei das *Nicht*endliche, so haben wir damit in der Tat das Wahre schon ausgesprochen, denn das *Nicht*endliche ist, da das Endliche selbst das erste Negative ist, das Negative der Negation, die mit sich identische Negation und somit zugleich wahre Affirmation.

Die hier besprochene Unendlichkeit der Reflexion ist nur der Versuch, die wahre Unendlichkeit zu erreichen, ein unglückseliges Mittelding. Es ist dies überhaupt derjenige Standpunkt der Philosophie, welcher in der neueren Zeit in Deutschland geltend gemacht worden ist. Das Endliche *soll* hier nur aufgehoben werden, und das Unendliche soll nicht bloß ein Negatives, sondern auch ein Positives sein. In diesem Sollen liegt immer die Ohnmacht, daß etwas anerkannt wird als berechtigt und daß sich dasselbe doch nicht geltend zu machen vermag. Die Kantische und die Fichtesche Philosophie sind rücksichtlich des Ethischen auf diesem Standpunkt des Sollens stehengeblieben. Die perennierende Annäherung an das Vernunftgesetz ist das Äußerste, wozu man auf diesem Wege gelangt. Man hat dann auf dieses Postulat auch die Unsterblichkeit der Seele begründet.

doğru olacaktır, ama yalnızca ona soyut olumsuz birşey olma gibi bir belirlenim yüklenmiş olduğu için. Ama felsefenin böyle boş ve salt dünya-ötesi şeyler ile hiçbir işi yoktur. Felsefenin ilgisi her zaman somut olan ve baştan sona bulunan şeyler iledir. — Kimi zaman felsefenin görevi sonsuzun nasıl kendi dışına çıkmaya karar verdiği sorusuna yanıt bulmak olarak ortaya koyulur. Sonsuz ve sonlu arasındaki katı bir karşıtlık varsayımı üzerine dayanan bu sorunun biricik yanıtı bu karşıtlığın gerçek bir karşıtlık olmadığı, sonsuzun gerçekte sonsuzdan bu yana kendi dışında olduğu ve o denli de sonsuzdan bu yana kendi dışında olmadığıdır. — Bundan başka, desek ki sonsuz sonlu-*olmayandır*, bununla hiç kuşkusuz gerçeği anlatmış oluruz, çünkü sonlunun kendisi ilk olumsuz olduğu için, sonlu-olmayan olumsuzlamanın olumsuzu, kendi ile özdeş olumsuzlama ve öyleyse aynı zamanda gerçek olumlamadır.

Derin-düşüncenin burada tartışılan sonsuzluğu yalnızca gerçek sonsuzluğa erişme çabasıdır, talihsiz bir ara-şeydir. Bu, genel olarak konuşursak, yakın zamanlarda Almanya'da geçerli kılınan felsefe konumudur. Bu görüş için sonlunun yalnızca ortadan kaldırılması *gerekir*, ve sonsuzun salt olumsuz değil ama o denli de olumlu birşey olması gerekir. Bu 'Gerek'te her zaman birşeyin aklanmış olarak tanınması ama gene de bunun kendini geçerli kılamaması gibi bir güçsüzlük kendini ele verir. Kant ve Fichte felsefeleri törellik konusunda bu Gerek noktasında durup kalmışlardır. Bu yolda varılan en son nokta Us yasasına sonu gelmez bir yaklaşıma konutlamasıdır. Bu konutlama üzerine ayrıca Ruhun ölümsüzlüğü de dayandırılmıştır.

§ 95

γ) Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein *Anderes* zu sein — so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur *mit sich selbst* zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Anderen auf sich selbst ist die *wahrhafte Unendlichkeit*. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das *Andere*, es wird das *Andere* des *Anderen*. So ist das Sein, aber als Negation der

§ 95

(γ) Burada önümüzde bulunan şey gerçekte Birşeyin Başkası ve genel olarak Başkasının Başkası oluş sürecidir. Birşey bir Başkası ile ilişkide iken kendisi de ona karşı bir Başkasıdır; öyleyse içine geçilen ve geçen bütünüyle aynı olduğu için, — ikisi de bir *Başkası* olma gibi bir ve aynı belirlenimden daha öte hiçbir belirlenim taşımadığı için —, böylece Birşey Başkasına geçişinde salt *kendi kendisi ile* biraraya gelir, ve geçişte ve Başkasında kendi kendisi ile bu bağıntı *gerçek Sonsuzluktur*. Ya da, olumsuz olarak görüldüğünde: Başkasılaşan *Başkasıdır, Başkasının Başkası* olur. Böylece Varlık, ama olumsuzlamanın

olumsuzlanması olarak, yeniden kurulmuştur ve *kendi-için-Varlıktır.*

Sonlu ve Sonsuz karşıtlığını üstesinden gelinemez kılan düalizm böyle bir yolda hemen sonsuzun yalnızca *ikisinden biri* olduğunu, böylece salt bir *tikele* indirgendiğini, bu sonuncusu için sonlunun öteki tikel olduğunu görmeyi başaramaz. Böyle salt bir tikel olan sonsuz sonlunun *yanındadır*, tam bu nedenle onda sınırını bulur, olması gerektiği gibi *değil*, sonsuz değil, tersine yalnızca *sonludur*. — Sonluyu *bu yanda*, sonsuzu *öte yanda*, birinciyi *bu-dünya*, ikinciyi *öte-dünya* olarak alan böyle bir ilişkide sonluya sonsuz ile *eşit değerde* kalıcılık ve bağımsızlık yüklenir; sonlunun Varlığı salık bir Varlık yapılır ve böyle bir ikicilikte kaskatı kendi başına durur. Deyim yerindeyse, sanki sonsuzun dokunuşu tarafından yok edilecektir; ve sonsuzun ona dokunamaması, aralarında bir uçurumun, sonsuzu saltık olarak öte-yanda ve sonluyu bu-yanda *bırakan* aşılmaz bir boşluğun bulunması gerekir. Sonlunun sonsuz karşısındaki bu katı direngenliğini ileri sürerek tüm metafiziğin ötesinde olduklarını sananlar gerçekte henüz en sıradan anlak metafiziği düzeyinde devinmektedirler. Burada yine sonsuz ilerleme durumunda olana benzer birşey olur: İlk olarak sonlunun *kendinde ve kendi için olmadığı*, bağımsız edimsellikten, *saltık* Varlıktan yoksun ve yalnızca geçici birşey olduğu kabul edilir; ama ikinci olarak bu hemen unutulur ve sonlu sonsuza yalnızca karşıt, ondan bütünüyle ayrı ve yok olmaktan kurtarılmış, bağımsız, kendi başına kalıcı birşey olarak tasarımlanır. — Düşünce bu yolda sonsuza yükseldiğini sanırken, tam tersi ile karşılaşarak bir sonsuza ulaşır ki salt bir sonludur, ve onun için arkada kalmış olan sonlu ise tersine sürekli olarak korunur ve saltık birşey yapılır.

Negation, wieder hergestellt und ist das *Für sich sein.*

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf solche Weise sogleich das Unendliche nur *das eine der beiden* ist, daß es hiermit zu einem nur *Besonderen* gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, *neben* dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Grenze hat, ist *nicht* das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur *endlich*. — In solchem Verhältnisse, wo das Endliche *hüben*, das Unendliche *drüben*, das erste *diesseits*, das andere *jenseits* gestellt ist, wird dem Endlichen die *gleiche Würde* des *Bestehens* und der *Selbständigkeit* mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten Sein gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen sozusagen berührt, würde es vernichtigt; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben und das Endliche hüben *verharren*. Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandesmetaphysik. Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Progreß ausdrückt: das eine Mal wird zugegeben, daß das Endliche *nicht an und für sich sei*, daß ihm *nicht* selbständige Wirklichkeit, nicht *absolutes* Sein zukomme, daß es nur ein Vorübergehendes ist; das *andere Mal* wird dies sogleich vergessen und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt von demselben und der Vernichtung entnommen, als selbständig, für sich beharrend vorgestellt. — Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegenteil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandesgegensatzes vom Endlichen und Unendlichen (womit Platons *Philebos* mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiermit *eins* sei, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als *Einheit* des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist ebensosehr schief und falsch, wie vorhin von der *Einheit* des Seins und Nichts bemerkt worden ist. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als *aufgehoben* ausgedrückt. — Oder indem darauf reflektiert würde, daß es, als eins mit dem Unendlichen gesetzt, allerdings nicht bleiben könnte, was es außer dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte (wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften verliert), so widerführe eben dies dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits gleichfalls an dem Anderen abgestumpft würde. In der Tat geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloß wie die einseitige Säure, sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürsichsein ist die Bestimmung der *Idealität* eingetreten. Das *Dasein*, zunächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefaßt, hat *Realität* (§ 91), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine *Idealität*. Ebensosehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches, *neben* das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein *ideelles*. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie,

Sonlu ve sonsuz arasındaki anlak-karşıtlığının hiçliğini göstermeye yönelik bu irdelemeden çıkarak (ki bunu Platon'un *Filebus*'u ile karşılaştırmak yararlı olabilir), burada kolayca sonsuz ve sonlunun bu durumda *bir* oldukları, gerçeğin, gerçek sonsuzluğun sonsuz ve sonlunun *birliği* olarak belirlenmesi ve bildirilmesi gerektiği anlatımına gidilebilir. Ama böyle bir anlatımın doğrular taşıyor olmasına karşın, o denli de daha önce varlık ve yokluğun *birliği* açısından belirtilmiş olan aynı çarpıklık ve yanlışlıkla yüklüdür. Dahası, haklı olarak sonsuzluğu sonlulaştırma, sonlu bir sonsuz yaratma ile de suçlanabilir. Çünkü böyle bir anlatımda sonlu olduğu gibi bırakılmış görünür, kesinlikle *ortadan kaldırılmış* olarak anlatılmaz. — Ya da sonlunun, eğer sonsuz ile bir olarak koyulursa, hiç kuşkusuz bu birliğin dışında olduğu gibi kalamayacağı ve en azından belirleniminde bir değişikliğe uğrayacağı düşünülürse (tıpkı asit ile birleşen alkalinin özelliklerini yitirmesi gibi), sonsuzun da, olumsuz birşey olarak, kendi payına yine başkasında köreltileceğini görmek gerekir. Ve gerçekte anlağın soyut, tek-yanlı sonsuzunun başına gelen budur. Ama gerçek sonsuz yalnızca tek-yanlı asit gibi davranmaz, tersine kendini saklar; olumsuzlamanın olumsuzlanması bir yüksüzleştirme değildir; sonsuz olumludur ve yalnızca sonlu ortadan kaldırılandır.

Kendi-için-varlıkta *İdealite* belirlenimi ortaya çıkar. *Belirli-Varlık*, ilk olarak, yalnızca Varlığına ya da olumluluk yanına göre anlaşıldığında, *Realite/ Olgusallık* taşır (§ 91), ve böylece giderek sonluluk bile ilk olarak realite belirlenimindedir. Ama sonlunun gerçekliği tersine *idealliğidir*. Benzer olarak, anlak-sonsuzunun — ki sonlunun *yanına* koyulur — kendisi de yalnızca iki sonludan biridir, gerçek-olmayan, *ideal* birşeydir [ein *ideelles*]. Sonlunun bu idealliği felsefenin temel önermesidir, ve her

gerçek felsefe bu nedenle *İdealizmdir*. Herşey yalnızca belirleniminin kendisinde hemen tikel ve sonlu birşey yapılmış olanı sonsuz birşey olarak almamaya dayanır. — Bu ayrım üzerinde böylesine dikkatle durmamızın nedeni budur; felsefenin temel Kavramı, gerçek Sonsuz, buna bağlıdır. Bu ayrım bu §'da kapsanan bütünüyle yalın, bu nedenle belki de göze çarpmayan ama çürütülemez gözlemler yoluyla işlenmiş ve geliştirilmiştir.

und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen *Idealismus*. Es kommt allein darauf ein, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besonderen und Endlichen gemacht wird. — Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im § enthalten sind.

c. Kendi-için-Varlık

c. Fürsichsein

§ 96

(α) Kendi-için-Varlık kendi ile bağıntı olarak *dolaysızlık*, ve olumsuzun kendi ile bağıntısı olarak kendi-için-varolandır, *Birdir*, — kendi içinde ayrımsız olan, böylelikle *başkasını* kendisinden *dışlayandır*.

§ 96

a) Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist *Unmittelbarkeit*, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das *Eins*, — das in sich selbst Unterschiedslose, damit das *Andere* aus sich *Ausschließende*.

Ek. Kendi-için-Varlık tamamlanmış Niteliktir ve böyle olarak Varlığı ve belirli-Varlığı ideal kıpıları olarak kendi içinde kapsar. *Varlık* olarak kendi-için-Varlık yalın kendi ile bağıntıdır, ama *belirli-Varlık* olarak belirlidir; ama bu belirlilik bundan böyle Başkasından ayrımı içindeki Birşeyin sonlu belirliliği değil, tersine sonsuz, ayrımı ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsayan belirliliktir.

Kendi-için-Varlığın en yakın örneğini Bende buluruz. Dışsal varlığımızda kendimizi ilkin başka belirli-Varlıklardan ayrı ve onlarla bağıntılı olarak biliriz. Dahası, belirli-Varlığın bu genleşmesini yine bir bakıma yalın kendi-için-Varlık biçimine doğrtı odaklaşmış olarak biliriz. Ben dediğimiz zaman bu sonsuz ve aynı zamanda olumsuz kendi ile bağıntının anlatımıdır. Denebilir ki, insan hayvandan ve böylece genel olarak doğadan kendini Ben olarak bilmesi ile ayrılır; bununla aynı zamanda doğal şeylerin özgür kendi-için-Varlığa ulaşamadıkları, tersine belirli-Varlıkta sınırlı olarak her zaman salt Başkası-için-Varlık oldukları anlatılır. — Yine, genel olarak kendi-için-Varlık *İdealite* olarak anlaşılırken, buna karşı belirli-Varlık ise daha önce Olgusallık ya da Realite olarak belirlenmişti. *Realite* ve *İdealite* genellikle eşit bağımsızlıkla birbirine karşı duran bir çift belirlenim olarak görülür, ve buna göre Realitenin dışında *bir*

Zusatz. Das Fürsichsein ist die vollendete Qualität und enthält als solche das Sein und das Dasein als seine ideellen Momente in sich. Als *Sein* ist das Fürsichsein einfache Beziehung auf sich, und als *Dasein* ist dasselbe bestimmt; diese Bestimmtheit ist dann aber nicht mehr die endliche Bestimmtheit des Etwas in seinem Unterschied vom Anderen, sondern die unendliche, den Unterschied in sich als aufgehoben enthaltende Bestimmtheit. Das nächste Beispiel des Fürsichseins haben wir am *Ich*.

Wir wissen uns als daseiend zunächst unterschieden von anderem Daseienden und auf dasselbe bezogen. Weiter wissen wir dann aber auch diese Breite des Daseins als zugespitzt gleichsam zur einfachen Form des Fürsichseins, indem wir sagen: *Ich*, so ist dies der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf sich. Man kann sagen, daß der Mensch sich vom Tier und somit von der Natur überhaupt dadurch unterscheidet, daß er sich als Ich weiß, womit dann zugleich ausgesprochen ist, daß die natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürsichsein bringen, sondern als auf das Dasein beschränkt immer nur Sein-für-Anderes sind. — Weiter ist nun das Fürsichsein überhaupt als *Idealität* aufzufassen, wohingegen das Dasein früher als *Realität* bezeichnet wurde. *Realität* und *Idealität* werden häufig als ein Paar mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehende Bestimmungen betrachtet, und man sagt demgemäß, daß es außer der Realität *auch* eine Idealität gebe. Nun aber ist die Idealität nicht etwas, das es außer und neben der Realität gibt, sondern der Begriff der Idealität besteht

ausdrücklich d.min, die *Wahrheit* der Realität zu sein, d. h. die Realität als das gesetzt, was sie an sich ist, erweist sich selbst als Idealität. Man darf somit nicht glauben, der Idealität die nötige Ehre erwiesen zu haben, wenn man nur einräumt, daß es mit der Realität noch nicht abgetan sei, sondern daß man außer derselben auch noch eine Idealität anzuerkennen habe. Eine solche Idealität, neben oder immerhin auch über der Realität, wäre in der Tat nur ein leerer Name. Einen Inhalt aber hat die Idealität nur, insiem dieselbe Idealität von etwas ist: dieses Etwas aber ist dann nicht bloß ein unbestimmtes Dieses oder Jenes, sondern das als Realität bestimmte Dasein, welchem, für sich festgehalten, keine Wahrheit zukommt. Man hat nicht mit Unrecht den Unterschied der Natur und des Geistes so aufgefaßt, daß jene auf die Realität und dieser auf die Idealität als ihre Grundbestimmung zurückzuführen seien. Nun aber ist die Natur eben nicht ein Festes und Fertiges für sich, welches somit auch ohne den Geist bestehen könnte, sondern dieselbe gelangt erst im Geist zu ihrem Ziel und ihrer Wahrheit, und ebenso ist der Geist an seinem Teil nicht bloß ein abstraktes Jenseits der Natur, sondern derselbe *ist* wahrhaft und bewährt nur erst als Geist, insofern er die Natur als aufgehoben in sich enthält. Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks *aufheben* zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal soviel als hinwegräumen, negieren, und sagen demgemäß z. B., ein Gesetz, eine Einrichtung usw. seien aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben soviel als *aufbewahren*, und wir sprechen in diesem Sinn davon, daß etwas wohl aufgehoben sei. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder-Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen.

de İdealitenin olduğu söylenir. Oysa İdealite Realitenin dışında ve yanında olan birşey değildir, tersine İdealite Kavramı kesinlikle onun Realitenin *Gerçekliği* olmasından oluşur, e.d. Realite, kendinde olduğu gibi koyulduğu zaman, kendini İdealite olarak tanıtlar. Böylece, yalnızca Realite ile işin bitmediği, ama onun dışında bir de İdealitenin tanınması gerektiği kabul edildiği zaman, henüz İdealiteye gereken onurlu yer verilmiş olmaz. Böyle Realitenin yanında ya da giderek her nasılsa onun üzerinde duran bir İdealite gerçekte salt boş bir ad olacaktır. Ama bir içerik İdealiteyi ancak birşeyin İdealitesi olduğu ölçüde taşır: Bu birşey ise yalnızca belirsiz bir Bu ya da Şu değil, tersine Realite olarak belirlenmiş belirli-varlıktır ki, salt kendi başına alındığında, hiçbir gerçeklik taşımaz. Doğa ve Tin arasındaki ayrım, eğer birincisi temel belirlenimi olarak Realiteye ve ikincisi İdealiteye götürülürse, yanlış anlaşılır. Ama gene de Doğa kendi için değişmez ve bitmiş olan, ve böylece Tin olmaksızın da kalıcı olabilen birşey değildir; tersine, hedefine ve gerçekliğine ilk kez Tinde ulaşır; ve benzer olarak Tin de kendi payına yalnızca Doğanın soyut bir öte-yanı değildir, tersine ancak Doğayı ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsadığı ölçüde Tin olarak gerçekten *vardır* ve tanıtlanır. Burada *aufheben* ya da *ortadan kaldırma* sözcüğünün ikili anlamını anımsamak yerinde olacaktır. Ortadan kaldırma ile ilkin bir yana atmayı, olumsuzlamayı anlarız ve buna göre örneğin bir yasanın, bir düzenlemenin ortadan kaldırılmasından söz edilir. Ama, öte yandan, *ortadan kaldırma* o denli de *saklama* demektir ve bu anlamda bir eşyanın bir yerde tutulmak üzere kaldırılmasından söz edilir. Dilin aynı sözcüğe bir olumsuz ve bir de olumlu anlam veren bu iki-anlamlı kullanımının olumsal olduğu düşünülmemelidir, ne de karışıklığa neden oluyor diye dilin suçlanması gerekir. Tersine, bunda dilin salt anlak düzeyinde kalan *Ya—Ya da*'nın üzerine yükselen kurgul tinini tanımalıyız.

§ 97

β) Die Beziehung des Negativen auf sich ist *negative* Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die *Repulsion* des Eins, d. i. Setzen *vieler Eins*. Nach der *Unmittelbarkeit* des Fürsichseienden sind diese Viele *Seiende*, und die Repulsion der seienden Eins wird insofern ihre Repulsion *gegeneinander* als Vorhandener oder gegenseitiges *Ausschließen*.

§ 97

(β) Olumsuzun kendi ile bağıntısı *olumsuz* bağıntıdır, öyleyse Birin kendini kendisinden ayırdetmesi, Birin *itmesi*, e.d. *birçok Birin* koyulmasıdır. Kendi-için-varolanın *dolaysızlığı* ile uyumlu olarak, bu Çokluk *varolan* birşeydir, ve varolan Birlerin itişi bu düzeye dek bunların bulunan [Birler] olarak *birbirlerine karşı* itişleri ya da karşılıklı *dışlamalarıdır*.

Zusatz. Wenn vom Eins die Rede ist, so pflegen uns dabei zunächst die *Vielen* einzufallen. Hier entsteht dann die Frage,

Ek. Birden söz edildiği zaman genellikle onunla birlikte ilkin *Çok* da kafamızdan geçer. Burada bu Çokun

nereden geldiği sorusu doğar. Bu soruya tasarım yetisi hiçbir yanıt veremez, çünkü tasarım için Çok dolaysızca bulunan birşeydir ve Bir yalnızca bir Çoktaki Bir olarak geçerlidir. Ama buna karşı Kavrama göre Bir Çok olmanın öngereğini oluşturur, ve kendini Çok olarak koymak Birin düşüncesinde yatar. Başka bir deyişle, kendi için varolan Bir, Bir olarak, Varlık gibi bağıntısız birşey değildir; tersine, belirli-Varlık gibi o da bir bağıntıdır; ama Birşey olarak bir Başkası ile bağıntılı değildir, tersine Birşey ile Başkasının birliği olarak kendi kendisi ile bağıntıdır, ve dahası bu bağıntı olumsuz bir bağıntıdır. Böylece Bir kendini kendisi ile bütünüyle geçimsiz olarak, kendini kendisinden iten birşey olarak tanıtlar, ve kendini olduğu gibi koyduğunda *Çoktur*. Kendi-için-Varlık sürecindeki bu yanı imgesel bir anlatımla *İtme* olarak belirtebiliriz. İtmeden ilk olarak özdeğin irdelenişi durumunda söz edilir ve bununla bir Çok olarak özdeğin bu birçok Birin her birinde tüm geri kalanlara karşı dışlayıcı olarak davrandığı anlaşılır. Gene de itme sürecini sanki Bir *iten* ve Çok ise *itilen* imiş gibi anlamamak gerekir; tersine, Bir, daha önce belirtildiği gibi, yalnızca kendini kendisinden dışlayan ve Çok olarak koyandır; ama Çoktakilerin her birinin kendisi Birdir, ve böyle olarak davrandığında bu tüm yanlardaki İtme karşıtına döner, — *Çekme*.

wo die Vielen herkommen. In der Vorstellung findet sich für diese Frage keine Antwort, da dieselbe die Vielen als unmittelbar vorhanden betrachtet und das Eins eben nur als Eines unter den Vielen gilt. Dem Begriffe nach bildet dagegen das Eins die Voraussetzung der Vielen, und es liegt in dem Gedanken des Eins, sich selbst als das Viele zu setzen. Das fürsich seiende Eins als solches ist nämlich nicht ein Beziehungsloses wie das Sein, sondern es ist Beziehung so gut wie das Dasein; nun aber bezieht es sich nicht als Etwas auf ein Anderes, sondern als Einheit des Etwas und des Anderen ist es Beziehung auf sich selbst, und zwar ist diese Beziehung negative Beziehung. Hiermit erweist sich das Eins als das schlechthin mit sich selbst Unverträgliche, als das sich von [sich] selbst Abstoßende, und dasjenige, als was es sich setzt, ist das *Viele*. Wir können diese Seite im Prozeß des Fürsichseins mit dem bildlichen Ausdruck *Repulsion* bezeichnen. Von der Repulsion spricht man zunächst bei Betrachtung der Materie und versteht darunter eben dies, daß die Materie als ein Vieles in einem jeden dieser vielen Eins sich als ausschließend gegen alle übrigen verhält. Man darf übrigens den Prozeß der Repulsion nicht so auffassen, als sei Eins das *Repellierende* und die Vielen das *Repellierte*; vielmehr ist das Eins, wie vorher bemerkt wurde, eben nur dies, sich von sich selbst auszuschließen und als das Viele zu setzen; ein jedes der Vielen aber ist selbst Eins, und indem es sich als solches verhält, so schlägt hiermit diese allseitige Repulsion um in ihr Entgegengesetztes — die *Attraktion*.

§ 98

(γ) Ama *Çok* olanların her biri başkasının olduğu şeydir, her biri Bir ve ayrıca Çoğun Biridir; öyleyse bir ve aynıdırlar. Ya da eğer İtme kendinde irdelenecek olursa, onun birçok Birin birbirine karşı olumsuz *davranışı* olduğu gibi özsel olarak birbirleri ile *bağıntıları* olduğu da görülecektir; ve Birin itişinde bağıntılı olduğu şeyler Birler olduğu için, onlarda kendisi ile bağıntılıdır. İtme, öyleyse, o denli de özsel olarak *Çekmedir;* ve dışlayan Bir ya da kendi-için-Varlık kendini ortadan kaldırır. Birde kendinde-ve-kendi-için-belirlenmişliğine erişen nitel belirlilik böylece *ortadan kaldırılmış olarak* belirliliğe, e.d. *Nicelik* olarak Varlığa geçmiştir.

Atomcu felsefe Saltığı kendi-için-Varlık olarak, Bir olarak, ve birçok Bir olarak belirleyen duruş noktasıdır. Bunların temel kuvvetleri olarak kendini Bir Kavramında gösteren İtme alınır; onları

§ 98

γ) Die *Vielen* sind aber das eine was das andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives *Verhalten* der vielen Eins gegeneinander ebenso wesentlich ihre *Beziehung* aufeinander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich *Attraktion;* und das ausschließende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An-und-für-sich-Bestimmtsein erreicht hat, ist hiermit in die Bestimmtheit *als aufgehobene* übergegangen, d. i. in das Sein als *Quantität*.

Die *atomistische* Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins, und als viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion,

sondern der *Zufall*, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixiert ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit anderen allerdings als etwas ganz Äußerliches anzusehen. — Das *Leere*, welches als das andere Prinzip zu dem Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst, vorgestellt als das *seiende* Nichts zwischen den Atomen. — Die neuere Atomistik — und die Physik behält noch immer dies Prinzip bei — hat insofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Teilchen, Moleküle, hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen nähergebracht, aber die denkende Bestimmung verlassen. — Indem ferner der Repulsivkraft eine Attraktivkraft an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar *vollständig* gemacht, und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sogenannten Naturkraft gewußt. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reißen, in der sie auch noch in Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* gelassen ist. — Noch wichtiger als im Physischen ist in neueren Zeiten die atomistische Ansicht im *Politischen* geworden. Nach derselben ist der Wille der *Einzelnen* als solcher das Prinzip des Staates; das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags.

biraraya getirmesi gereken şey ise Çekme değil, tersine *olumsallık*, e.d. düşüncesizliktir. Bir Bir olarak durağanlaştırıldığı için, başkaları ile biraraya gelmesi hiç kuşkusuz bütünüyle dışsal birşey olarak görülecektir. — Atomlar için ikinci bir ilke olarak alınan *Boşluk* İtmenin kendisidir ve Atomlar arasında *varolan* Yokluk olarak tasarımlanır. — Modern Atomculuk — ve Fizik henüz bu ilke düzeyinde kalmayı sürdürmektedir — küçük parçacıklara, moleküllere sarıldığı ölçüde Atomlardan vaz geçmiştir; böylece kendini duyusal tasarımlara yaklaştırır, ama düşünce belirlenimlerini terk eder. — Dahası, İtme kuvvetini bir Çekme kuvvetinin yanına koymak hiç kuşkusuz karşıtlığa bir *bütünlük* verir; ve bu sözde doğa-kuvvetinin bilinir olması büyük bir gurur kaynağı olmuştur. Ama ikisinin onlarda somut ve gerçek olanı oluşturan karşılıklı bağıntısının Kant'ın *Doğa Biliminin Metafiziksel Başlangıç İlkeleri*'nde bile içinde bırakıldığı bulanıklık ve karışıklıktan kurtarılması gerekirdi. — Çağımızda Atomistik bakış açısı politik bilimlerde fiziksel bilimlerde olduğundan daha büyük bir önem kazanmıştır. Bu kurama göre *bireylerin* bireyler olarak istençleri Devletin ilkesidir; çekim kuvveti gereksinimlerin, eğilimlerin tikelliğinde yatarken, evrensel öğe ya da Devletin kendisi ise dışsal sözleşme ilişkisidir.

Zusatz 1. Die atomistische Philosophie bildet eine wesentliche Stufe in der geschichtlichen Entwicklung der Idee, und das Prinzip dieser Philosophie ist überhaupt das Fürsichsein in der Gestalt des Vielen. Wenn noch heutzutage die Atomistik bei solchen Naturforschern, die von Metaphysik nichts wissen wollen, in großer Gunst steht, so ist hier daran zu erinnern, daß man der Metaphysik und näher der Zurückführung der Natur auf Gedanken dadurch nicht entgeht, daß man sich der Atomistik in die Arme wirft, da das Atom in der Tat selbst ein Gedanke und somit die Auffassung der Materie als aus Atomen bestehend eine metaphysische Auffassung ist. Newton hat zwar die Physik ausdrücklich gewarnt, sich vor der Metaphysik zu hüten; zu seiner Ehre muß indes bemerkt werden, daß er selbst sich dieser Warnung keineswegs gemäß

Ek 1. Atomistik Felsefe İdeanın tarihsel açılımında özsel bir basamak oluşturur ve bu felsefenin ilkesi genel olarak Çok şeklindeki kendi-için-Varlıktır. Bugünlerde Atomculuk Metafizik konusunda hiçbirşey bilmeyen Doğa araştırmacılarının gözünde büyük bir saygınlık kazanmış olsa da, Metafizikten ve Doğanın kökensel olarak düşünce terimlerine getirilmesinden Atomculuğun kollarına atılarak kaçılamayacağını anımsamak gerekir, çünkü gerçekte Atomun kendisi bir düşüncedir ve bu nedenle özdek Atomlardan oluşur anlayışı metafiziksel bir anlayıştır. Newton bilindiği gibi Fiziğe Metafizikten sakınması için kesin bir uyarı getirmişti; gene de onun onuruna belirtmek gerek ki, kendisi hiç de bu uyarı ile uyum içinde davranmamıştır. Katıksız, arı fizikçiler gerçekte

yalnızca hayvanlardır, çünkü düşünmezler; buna karşı insan, düşünen bir varlık olarak, doğuştan bir metafizikçidir. Önemli olan nokta yalnızca kişiuin uygulamaya koyduğu metafiziğin doğru türden olup olmadığıdır, ya da, daha açık bir anlatımla, somut, mantıksal İdea yerine tek-yanlı, anlak tarafından durağanlaştırılmış düşünce-belirlenimlerine sarılıp sarılmadığımız ve bunları kuramsal olduğu gibi kılgısal etkinliğimizin de temelleri yapıp yapınadığımızdır. Atomcu felsefenin karşılaştığı suçlama da bu zemindedir. Eski Atomcular (tıpkı sık sık bugün de olduğu gibi) herşeyi bir Çok olarak görüyor, ve boşlukta dolaşan Atomları biraraya getirme işini olumsallıktan bekliyorlardı. Oysa Çoktaki birimlerin birbirleri ile bağıntıları hiç de salt olumsal bir bağıntı değildir; tersine bu bağıntı (daha önce belirtildiği gibi) onların kendilerinde temellenir. Özdeği itme ve çekmenin birliği olarak görerek bütünüyle anlaşılır kılmış olmanın onuru Kant'tan başkasına ait değildir. Bu kuramdaki doğruluk çekmenin hiç kuşkusuz kendi-için-Varlık Kavramında kapsanan öteki kıpı olarak tanınması ve böylece çekmenin itme ile eşit ölçüde özdeğin özüne özgü görülmesidir. Bununla birlikte, özdeğin bu sözde dinamik kuruluşu itmeyi ve çekmeyi çıkarsamaksızın doğrudan doğruya verili olarak konutlama gibi bir eksiklik ile yüklüdür; ve eğer bu çıkarsama ya da tümdengelim yapılmış olsaydı, onların salt ileri sürülmüş olan birliğinin Nasılı ve Niçini de görülmüş olurdu. Öte yandan, Kant özdeği kendi için bulunan ve daha sonra (sanki rastlantısal bir yolda) burada sözü edilen o iki kuvvet ile donatılı olarak değil, ama tersine yalnızca bunların birliğinden oluşuyor olarak görmek gerektiğini açık olarak vurguladı. Alman fizikçiler bir süre için bu arı dinamik öğretisinden hoşlandılar. Ama buna karşın son zamanlarda bu fizikçilerin çoğunluğu yine Atomcu kurama geri dönmeyi daha uygun bularak meslektaşları Kästner'in[1] uyarılarına karşın özdeği Atom denilen sonsuz küçüklükte şeyciklerden oluşuyor olarak görmeye yönelmişlerdir, — Atomlar ki, daha sonra üzerlerine gelip yapışan çekici, itici ve başka türlü kuvvetlerin oyunları yoluyla birbirleri ile bağıntı içine getirilmeleri gerekir. Benzer olarak bu da bir metafiziktir, ama düşünceden yoksunluğundan ötürü hiç kuşkusuz ona karşı dikkatli olmak için yeterli nedenler bulunacaktır.

Ek 2. Önceki §'da verilen Nitelikten Niceliğe geçiş doğal bilincimizde bulunmaz. Bu bilinç için Nitelik ve Nicelik bağımsız olarak birbirinin yanısıra duran bir çift belirlenim olarak geçerlidir, ve buna göre

verhalten hat. Reine, pure Physiker sind in der Tat nur die Tiere, da diese nicht denken, wohingegen der Mensch, als ein denkendes Wesen, ein geborener Metaphysiker ist. Dabei kommt es dann nur darauf an, ob die Metaphysik, welche man zur Anwendung bringt, von der rechten Art ist, und namentlich, ob es nicht, anstatt der konkreten, logischen Idee, einseitige, vom Verstand fixierte Gedankenbestimmungen sind, an welche man sich hält und welche die Grundlage unseres theoretischen sowohl als unseres praktischen Tuns bilden. Dieser Vorwurf ist es, welcher die atomistische Philosophie trifft. Die alten Atomistiker betrachteten zwar dies noch heutzutage häufig der Fall ist) alles als ein Vieles, und der Zufall sollte es dann sein, welcher die im Leeren herumschwebenden Atome zusammenbringt. Nun aber ist die Beziehung der Vielen aufeinander keineswegs eine bloß zufällige, sondern diese Beziehung ist (wie vorher bemerkt wurde) in ihnen selbst begründet. Kant ist es, welchem das Verdienst gebührt, die Auffassung der Materie dadurch vervollständigt zu haben, daß er dieselbe als die Einheit von Repulsion und Attraktion betrachtet. Hierin liegt das Richtige, daß die Attraktion allerdings als das andere im Begriff des Fürsichseins enthaltene Moment anzuerkennen ist und daß somit die Attraktion ebenso wesentlich zur Materie gehört als die Repulsion. Diese sogenannte dynamische Konstruktion der Materie leidet dann aber an dem Mangel, daß die Repulsion und die Attraktion ohne weiteres als vorhanden postuliert und nicht deduziert werden, aus welcher Deduktion sich dann auch das Wie und Warum ihrer bloß behaupteten Einheit ergeben haben würde. Wenn übrigens Kant ausdrücklich eingeschärft hat, daß man die Materie nicht als für sich vorhanden und dann (gleichsam beiläufig) mit den beiden hier erwähnten Kräften ausgestattet, sondern dieselbe als lediglich in deren Einheit bestehend zu betrachten habe, und die deutschen Physiker sich eine Zeitlang diese reine Dynamik haben gefallen lassen, so hat es die Mehrzahl dieser Physiker in der neueren Zeit wieder bequemer gefunden, auf den atomistischen Standpunkt zurückzukehren und, gegen die Warnung ihres Kollegen, des seligen Kästner-I, die Materie als aus unendlich kleinen Dingerchen, Atome genannt, bestehend zu betrachten, welche Atome dann durch das Spiel der an ihnen haftenden Attraktiv-, Repulsiv- oder auch sonstigen beliebigen Kräfte miteinander in Beziehung gesetzt werden sollen. Dies ist dann gleichfalls eine Metaphysik, vor welcher, um ihrer Gedankenlosigkeit willen, sich zu hüten allerdings hinlänglicher Grund vorhanden wäre.

Zusatz 2 Der im vorstehenden § angegebene Übergang der Qualität in die Quantität findet sich nicht in unserem gewöhnlichen Bewußtsein. Diesem gelten die Qualität und die Quantität als ein Paar selbständig

[1][Abraham Gotehelf Kästner, 1719-1800, matematikçi ve felsefeci.]

nebeneinander bestehende Bestimmungen, und es heißt demgemäß, die Dinge seien nicht nur qualitativ, sondern *auch* quantitativ bestimmt. Wo diese Bestimmungen herkommen und wie sich dieselben zueinander verhalten, danach wird hier weiter nicht gefragt. Nun aber ist die Quantität nichts anderes als die aufgehobene Qualität, und die hier betrachtete Dialektik der Qualität ist es, wodurch diese Aufhebung zustande kommt. Wir hatten zunächst das *Sein*, und als dessen Wahrheit ergab sich das Werden; dieses bildete den Übergang zum Dasein, als dessen Wahrheit wir die Veränderung erkannten. Die Veränderung aber zeigte sich in ihrem Resultate als das der Beziehung auf Anderes und dem Übergang in dasselbe entnommene Fürsichsein, welches Fürsichsein dann endlich in den beiden Seiten seines Prozesses, der Repulsion und der Attraktion, sich als das Aufheben seiner selbst und somit der Qualität überhaupt, in der Totalität ihrer Momente, erwiesen hat. Diese aufgehobene Qualität ist nun aber weder ein abstraktes Nichts noch das ebenso abstrakte und bestimmungslose Sein, sondern nur das gegen die Bestimmtheit gleichgültige Sein, und diese Gestalt des Seins ist es, welche auch in unserer gewöhnlichen Vorstellung als *Quantität* vorkommt. Wir betrachten demgemäß die Dinge zunächst unter dem Gesichtspunkt ihrer Qualität, und diese gilt uns als die mit dem Sein des Dinges identische Bestimmtheit. Schreiten wir dann weiter zur Betrachtung der Quantität, so gewährt uns diese sofort die Vorstellung der gleichgültigen, äußerlichen Bestimmtheit, dergestalt, daß ein Ding, obschon seine Quantität sich ändert und es größer oder kleiner wird, dennoch bleibt, was es ist.

B
Quantität

a. Die reine Quantität

§ 99

Die *Quantität* ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als *aufgehoben* oder *gleichgültig* gesetzt ist.

1. Der Ausdruck *Größe* ist insofern für Quantität nicht passend, als er vornehmlich *die bestimmte* Quantität bezeichnet. 2. Die Mathematik pflegt die Größe als das zu definieren, was *vermehrt* oder *vermindert* werden kann; so fehlerhaft diese Definition ist, indem sie das Definitum selbst wieder enthält, so liegt doch dies darin, daß die Größenbestimmung eine solche ist, die als

genellikle şeylerin yalnızca nitel değil ama nicel olarak *da* belirli oldukları söylenir. Bu belirlenimler nereden gelir ve birbirleri ile nasıl ilişkidedir — bunlar daha öte sorgulanmayan noktalardır. Ama Nicelik ortadan kaldırılmış Nitelikten başka birşey değildir, ve bu ortadan kalkma Niteliğin burada irdelenen diyalektiği yoluyla yer alır. İlk olarak önümüzde *Varlık* vardı ve Oluş onun gerçekliği olarak ortaya çıktı; bu belirli-Varlığa geçişi oluşturur ve bu ikincinin gerçekliği olarak Başkalaşımı tanıdık. Başkalaşım ise sonucunda kendini Başkası ile bağıntıdan ve Başkasına geçişten türetilen kendi-için-Varlık olarak gösterdi; bu kendi-için-Varlık da son olarak sürecinin iki yanında — itme ve çekme — kendini kendi kendisinin ve böylece kıpılarının bütünlüğü içinde genel olarak Niteliğin ortadan kaldırılması olarak tanıtladı. Ama bu ortadan kaldırılmış Nitelik şimdi ne soyut bir Yokluk ve ne de eşit ölçüde soyut ve belirsiz Varlıktır, tersine yalnızca belirliliğe ilgisiz Varlıktır, ve bu Varlık şekli gündelik tasarımsal düşüncemizde *Nicelik* olarak bulunur. Buna göre şeyleri ilk olarak Niteliklerinin bakış açısından irdeleriz ve bu bizim için şeyin Varlığı ile özdeş belirlilik olarak geçerlidir. Buradan Niceliğin irdelemesine geçtiğimiz zaman bu bize hemen ilgisiz, dışsal bir belirlilik tasarımını verir, öyle bir türde ki, bir şey, Niceliği değişse de, büyüse de küçülse de, ne ise o kalır.

B
Nicelik

a. Arı Nicelik

§ 99

Nicelik arı Varlıktır ki onda belirlilik bundan böyle Varlığın kendisi ile bir olarak değil ama *ortadan kaldırılmış* ya da *ilgisiz* olarak koyulur.

(1) *Büyüklük* anlatımı başlıca *belirli* Niceliği imlediği ölçüde Nicelik için uygun değildir. (2) Matematik büyüklüğü genellikle *artabilen* ya da *azalabilen* olarak tanımlar; bu tanım tanımlananın kendisini bir kez daha kapsadığı için hatalı olmasına karşın gene de yararlıdır, çünkü büyüklük belirleniminin *değişebilir* ve *ilgisiz* olarak

koyulduğunu gösterir, öyle ki, artan bir uzamın ya da yeğinliğin getirdiği değişime karşın, şey, örneğin bir ev, ev olmaya, kırmızı kırmızı olmaya son vermez. (3) Saltık arı Niceliktir, — bu konum genel olarak Saltığa *Özdek* belirleniminin verilmesi ile çakışır — Özdek ki, hiç kuşkusuz Biçim taşımasına karşın, bunu gene de ilgisiz bir belirlenim olarak taşır. Nicelik de Saltığın temel belirlenimini oluşturur, eğer Saltık onda, Saltık-İlgisiz-de, tüm ayrımların yalnızca nicel olacağı bir yolda anlaşılırsa. — Bundan başka arı Uzay, Zaman vb. de Nicelik örnekleri olarak alınabilir, ama ancak olgusal olanı Uzay ya da Zaman dolduran *ilgisiz* birşey olarak görmeyi kabul edebilirsek.

Ek. Büyüklüğün artabilen ya da azalabilen olarak matematikteki geleneksel tanımı ilk bakışta önceki §'da kapsanan Kavram belirleniminden daha açık ve usayatkın gibi görünür. Gene de, daha yakından bakıldığında, bunun varsayım ve tasarım biçimi altında, yalnızca mantıksal gelişim yolunda kendini Nicelik Kavramı olarak gösteren şeyi kapsadığı görülür. Daha açık bir deyişle, büyüklük Kavramının artabilmek ya da azalabilmekten oluştuğunu söylediğimiz zaman, burada belirtilen şudur: Büyüklük (ya da daha doğrusu Nicelik) — Nitelikten ayrım içinde — öyle bir belirlenimdir ki, belirli şey ondaki değişime ilgisiz kalır. Bu durumda, geleneksel Nicelik tanımının yukarıda eleştirilen hatasına dönersek görülecektir ki, bu daha tam olarak artma ya da azalmanın yalnızca büyüklüğün başka türlü belirlenmesi demek olmasına bağlıdır. Ama böylelikle Nicelik ilkin salt genelde değişebilen birşey olarak tanımlanabilir. Ama Nitelik de değişebilirdir, ve Niceliğin Nitelikten az önce sözü edilen ayrımı da bu durumda artma *ya da* azalma ile anlatılır ki, bu ise büyüklük belirlenimi hangi yana değişirse değişsin şeyin ne ise o kalacağını imler. — Bu noktada belirtmemiz gerek ki, bütününde felsefe yalnızca doğru olan ya da giderek yalnızca usayatkın olan tanımlar ile, e.d. doğrulukları tasarım düzeyindeki bilinç açısından dolaysız bir açıklık taşıyan tanımlar ile ilgilenmez; tersine, felsefe *tanıtlanmış* olan, e.d. içerikleri yalnızca birer veri olarak alınmayan ama özgür bir düşüncede ve böylece aynı zamanda kendi içinde temellendirilmiş olarak tanınan tanımlar

veränderlich und *gleichgültig* gesetzt sei, so daß unbeschadet einer Veränderung derselben, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache, z. B. ein Haus, Rot, nicht aufhöre, Haus, Rot zu sein. 3. Das Absolute ist reine Quantität. — dieser Standpunkt fällt im allgemeinen damit zusammen, daß dem Absoluten die Bestimmung von *Materie* gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sei. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefaßt wird, daß an ihm, dem Absolut-Indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sei. — Sonst können der reine Raum, die Zeit usf. als Beispiele der Quantität genommen werden, insofern das Reale als *gleichgültige* Raum- oder Zeiterfüllung aufgefaßt werden soll.

Zusatz. Die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Größe, dasjenige zu sein, was vermehrt oder vermindert werden kann, scheint beim ersten Anblick einleuchtender und plausibler zu sein als die im vorstehenden § enthaltene Begriffsbestimmung. Näher besehen enthält dieselbe jedoch in der Form der Voraussetzung und der Vorstellung dasselbe, was sich nur auf dem Wege der logischen Entwicklung als Begriff der Quantität ergeben hat. Wenn nämlich von der Größe gesagt wird, daß ihr Begriff darin bestehe, vermehrt oder vermindert werden zu können, so ist eben damit ausgesprochen, daß die Größe (oder richtiger die Quantität) — im Unterschied von der Qualität — eine solche Bestimmung ist, gegen deren Veränderung die bestimmte Sache sich als gleichgültig verhält. Was dann den oben gerügten Mangel der gewöhnlichen Definition der Quantität anbetrifft, so besteht derselbe näher darin, daß Vermehren und Vermindern eben nur heißt, die Größe anders bestimmen. Hiermit wäre indes die Quantität zunächst nur ein Veränderliches überhaupt. Nun aber ist auch die Qualität veränderlich, und der vorher erwähnte Unterschied der Quantität von der Qualität ist dann durch das Vermehren *oder* Vermindern ausgedrückt, worin dies liegt, daß, nach welcher Seite hin auch die Größenbestimmung verändert werden mag, die Sache doch bleibt, was sie ist. — Hier ist dann noch zu bemerken, daß es in der Philosophie überhaupt gar nicht bloß um richtige und noch viel weniger bloß um plausible, d. h. solche Definitionen zu tun ist, deren Richtigkeit dem vorstellenden Bewußtsein unmittelbar einleuchtet, sondern vielmehr um *bewährte*, d. h. solche Definitionen, deren Inhalt nicht bloß als ein vorgefundener aufgenommen, sondern als ein im freien Denken und damit zugleich in sich selbst begründeter

erkannt wird. Dies findet seine Anwendung auf den vorliegenden Fall in der Art, daß, wie richtig und unmittelbar einleuchtend auch immerhin die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Quantität sein möchte, damit doch immer der Forderung noch nicht genügt sein würde, zu wissen, inwiefern dieser besondere Gedanke im allgemeinen Denken begründet und hiermit notwendig ist. Hieran schließt sich dann die weitere Betrachtung, daß, indem die Quantität, ohne durch das Denken vermittelt zu sein, unmittelbar aus der Vorstellung aufgenommen wird, es sehr leicht geschieht, daß dieselbe hinsichtlich des Umfangs ihrer Gültigkeit überschätzt, ja selbst zur absoluten Kategorie gesteigert wird. Dies ist in der Tat dann der Fall, wenn nur solche Wissenschaften, deren Gegenstände dem mathematischen Kalkül unterworfen werden können, als *exakte* Wissenschaften anerkannt werden. Hier zeigt sich dann wieder jene früher (§ 98 *Zusatz*) erwähnte schlechte Metaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der Tat übel beschaffen mit unserem Erkennen, wenn von solchen Gegenständen wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntnis, im allgemeinen bloß mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten und dann, was das Nähere oder Besondere derselben anbetrifft, dem Belieben eines jeden Einzelnen überlassen bliebe, daraus zu machen, was er will. — Welche praktisch verderbliche Konsequenzen sich aus einer solchen Auffassung ergeben, ist unmittelbar einleuchtend. Näher betrachtet ist übrigens der hier erwähnte, ausschließlich mathematische Standpunkt, auf welchem die Quantität, diese bestimmte Stufe der logischen Idee, mit dieser selbst identifiziert wird, kein anderer Standpunkt als der des *Materialismus*, wie denn auch solches in der Geschichte des wissenschaftlichen Bewußtseins, namentlich in Frankreich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seine volle Bestätigung findet. Das Abstrakte der Materie ist eben dies, an welchem die Form zwar vorhanden ist, jedoch nur als eine gleichgültige und äußerliche Bestimmung. — Man würde übrigens die hier angestellte Erörterung sehr mißverstehen, wenn man dieselbe so auffassen wollte, als ob dadurch der Würde der Mathematik zu nahe getreten oder als ob durch Bezeichnung der quantitativen Bestimmung, als bloß äußerlicher und gleichgültiger Bestimmung, der Trägheit und Oberflächlichkeit ein gutes Gewissen gemacht und behauptet werden sollte, man könne die quantitativen Bestimmungen auf sich beruhen lassen oder brauche es wenigstens damit eben so genau nicht zu nehmen. Die Quantität ist jedenfalls eine Stufe der Idee, welcher als solcher auch ihr Recht werden muß, zunächst als logischer Kategorie und sodann weiter auch in der gegenständlichen Welt, sowohl in der natürlichen als auch in der geistigen. Hier zeigt sich dann aber auch sogleich der Unterschied, daß bei Gegenständen der natürlichen Welt und bei Gegenständen der geistigen Welt die Größenbestimmung

ile ilgilenir. Bunu önümüzdeki duruma uygulayalım. Matematikteki olağan Nicelik tanımı ne denli doğru ve dolaysızca usayatkın olursa olsun, gene de bu tikel düşüncenin ne düzeyde evrensel düşüncede temellenmiş ve böylece zorunlu olduğunu bilme istemini doyurmak için hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. Burada irdelemeyi biraz daha ileri götürmemiz gerekir. Eğer Nicelik, düşünce yoluyla dolaylı kılınmaksızın dolaysızca tasarımdan alınırsa, geçerlik alanı açısından abartılması ve giderek saltık kategori düzeyine yükseltilmesi çok kolay olacaktır. Gerçekte, yalnızca nesneleri matematiksel işlemler altına alabilen bilimler *sağın* bilimler olarak kabul edildiği zaman durum budur. Burada yine o daha önce (§ 98'e Ekte) değinilen ve tek-yanlı ve soyut anlak-belirlenimlerini somut İdeanın yerine koyan kötü metafizik kendini gösterir. Eğer Özgürlük, Tüze, Törellik, ya da giderek Tanrının kendisi gibi nesnelere ölçülüp hesaplanamayacakları ya da matematiksel bir formülde anlatılamayacakları için sağın bir bilgiyi yadsıyarak genel olarak yalnızca belirsiz bir tasarım ile yetinecek ve bunların ayrıntılarını ya da tikellerini onlardan dilediğini yapması için her bir bireyin isteğine bırakacak olsaydık, o zaman bilgimiz gerçekten de kötü bir duruma düşmüş olurdu. — Böyle bir anlayışta kılgısal açıdan hangi zararlı sonuçların yattığı dolaysızca açıktır. Daha yakından bakıldığında, burada değinilen ve Niceliği, mantıksal İdeanın bu belirli basamağını İdeanın kendisi ile özdeşleştiren dışlayıcı matematiksel konum *Özdeşçiliğin* konumundan başkası değildir. Böyle bir konum bilimsel bilincin tarihinde özellikle Fransa'da önceki yüzyılın ortalarından bu yana tam kabul görmüştür. Soyutluğu içinde alınmış bile olsa, Özdek hiç kuşkusuz biçimden yoksun değildir, ama bunu yalnızca ilgisiz ve dışsal bir belirlenim olarak taşır. — Burada sürdürülen tartışma, eğer sanki onunla matematiğin değerine gölge düşürülüyormuş gibi alınırsa, bütünüyle yanlış anlaşılmış olacaktır. Ya da, nicel belirlenimin salt dışsal ve ilgisiz bir belirlenim olarak belirtilmesi ile ne bir gevşeklik ve yüzeysellik aklanmış, ne de nicel belirlenimlerin olduğu gibi bırakılabileceği ya da en azından sağın olarak ele alınmaya gereksinmediği öne sürülmüş olur. Nicelik hiç kuşkusuz İdeanın bir basamağıdır, ve böyle iken ona ilkin mantıksal kategori olarak ve daha sonra doğal olduğu gibi tinsel nesneler dünyasında da hakkı verilmelidir. Ama bunun böyle olmasına karşın, ayrım kendini hemen gösterir: Doğal dünyanın nesneleri durumunda ve tinsel dünyanın nesneleri durumunda

büyüklük belirlenimi eşit önemde değildir. Daha açık bir deyişle, başkalık ve aynı zamanda kendidışındalık biçimindeki İdea olarak Doğada, yine tam bu nedenle, Nicelik Tinin dünyasında, bu özgür içsellik dünyasında olduğundan daha büyük bir önem taşır. Hiç kuşkusuz tinsel içeriği de nicel bakış açısı altında irdeleriz; ama çok geçmeden açığa çıkar ki, Tanrıyı bir Üçlülük olarak görürken, buradaki *üç* sayısının imlemi örneğin uzayın üç boyutundan, ya da temel belirlenimi yalnızca üç çizgi ile sınırlı bir yüzey olmak olan üçgenin üç kenarından söz ederken olduğundan çok daha alt güdümlüdür. Dahası, Doğanın içerisinde bile nicel belirlenimin daha büyük ve daha küçük önemde olmasına bağlı olarak yine bu sözü edilen ayrım söz konusudur, öyle ki örgensel-olmayan Doğada Nicelik bir bakıma örgensel Doğada olduğundan daha önemli bir rol oynar. Giderek, örgensel olmayan Doğanın içerisinde bile, mekanik alanını daha dar anlamdaki fiziksel ve kimyasal alanlardan ayırdettiğimiz zaman, burada bir kez daha aynı ayrım kendini gösterir, ve mekanik, genellikle kabul edildiği gibi, içinde matematiğin yardımının enaz gereksiz olduğu, giderek, içinde onsuz hiçbir sağlam adımın atılamayacağı bilim dalıdır; bu nedenle genellikle matematiğin kendisinden sonra gelen *par excellence* sağın bilim olarak görülür. Burada da yine özdekçi ve salt matematiksel konumların çakışması ile ilgili yukarıdaki not anımsanmalıdır. — Tüm bu açıklananlardan sonra, sağın ve temel bilgi için en rahatsız edici önyargılardan biri olarak belirtilecek şey sık sık görüldüğü gibi nesnelerin tüm ayrım ve tüm belirliliklerini yalnızca nicel alanda aramaktır. Hiç kuşkusuz örneğin Tin Doğadan daha çoğu, hayvan bitkiden daha çoğudur; ama eğer yalnızca bu çokta ya da azda durup kalınıyor ve bu nesneleri kendilerine özgü, e.d. burada öncelikle nitel belirliliklerinde anlamaya geçilmiyorsa, o zaman bunlar ve ayrımları konusunda bilinenler de o denli yetersiz olacaktır.

nicht von gleicher Wichtigkeit ist. In der Natur nämlich, als der Idee in der Form des Anders- und zugleich des Außersichseins, hat eben um deswillen auch die Quantität eine größere Wichtigkeit als in der Welt des Geistes, dieser Welt der freien Innerlichkeit. Wir betrachten zwar auch den geistigen Inhalt unter dem quantitativen Gesichtspunkt, allein es leuchtet sofort ein, daß, wenn wir Gott als den Dreieinigen betrachten, die Zahl *drei* hier eine viel untergeordnetere Bedeutung hat, als wenn wir z. B. die drei Dimensionen des Raumes oder gar die drei Seiten eines Dreiecks betrachten, dessen Grundbestimmung eben nur die ist, eine von drei Linien begrenzte Fläche zu sein. Weiter findet sich dann auch innerhalb der Natur der erwähnte Unterschied einer größeren und geringeren Wichtigkeit der quantitativen Bestimmung, und zwar in der Art, daß in der unorganischen Natur die Quantität sozusagen eine wichtigere Rolle spielt als in der organischen. Unterscheiden wir dann noch innerhalb der unorganischen Natur das mechanische Gebiet von dem im engeren Sinn physikalischen und chemischen, so zeigt sich hier abermals derselbe Unterschied, und die Mechanik ist anerkanntermaßen diejenige wissenschaftliche Disziplin, in welcher die Hilfe der Mathematik am wenigsten entbehrt, ja in welcher ohne dieselbe fast kein Schritt getan werden kann und welche dann auch um deswillen nächst der Mathematik selbst als die exakte Wissenschaft par excellence betrachtet zu werden pflegt, wobei dann wiederum an die obige Bemerkung hinsichtlich des Zusammenfallens des materialistischen und des ausschließlich mathematischen Standpunkts zu erinnern ist. — Es muß übrigens nach allem, was hier ausgeführt wurde, getrost für eine exakte und gründliche Erkenntnis als eines der störendsten Vorurteile bezeichnet werden, wenn, wie dies häufig geschieht, aller Unterschied und alle Bestimmtheit des Gegenständlichen bloß im Quantitativen gesucht wird. Allerdings ist z. B. der Geist mehr als die Natur, das Tier ist mehr als die Pflanze, allein man weiß auch sehr wenig von diesen Gegenständen und ihrem Unterschied, wenn man bloß bei solchem Mehr oder Weniger stehenbleibt und nicht dazu fortschreitet, dieselben in ihrer eigentümlichen, hier zunächst qualitativen Bestimmtheit aufzufassen.

§ 100

Nicelik ilk olarak kendi ile dolaysız bağıntısında ya da çekim yoluyla koyulan kendi ile özdeşlik belirleniminde *sürekli* büyüklüktür; ikinci olarak onda kapsanan *Bir* belirleniminde *kesikli* büyüklüktür. Ama sürekli Nicelik o denli de kesiklidir, çünkü salt *Çokun* sürekliliğidir; kesikli Nicelik de eşit ölçüde süreklidir, [çünkü] sürekliliği birçok Birin *'aynı'sı* olarak Birdir, *Birimdir.*

§ 100

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst ist *kontinuierliche;* in der anderen in ihr enthaltenen Bestimmung des *Eins* ist sie *diskrete* Größe. Jene Quantität ist aber ebensowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität *des Vielen;* diese ebenso kontinuierlich, [denn] ihre Kontinuität ist das Eins als *Dasselbe* der vielen Eins, *die Einheit.*

1. Die kontinuierliche und diskrete Größe müssen daher nicht insofern als *Arten* angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der anderen nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, daß *dasselbe Ganze* das eine Mal unter der einen, das andere Mal unter der anderen seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2. Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Teilbarkeit ins Unendliche oder aber ihres Bestehens aus Unteilbaren, ist nichts anderes als die Behauptung der Quantität das eine Mal als kontinuierlicher, das andere Mal als diskreter. Werden Raum, Zeit usw. nur mit der Bestimmung kontinuierlicher Quantität gesetzt, so sind sie *teilbar* ins *Unendliche;* mit der Bestimmung diskreter Größe aber sind sie an sich *geteilt* und bestehen aus unteilbaren Eins; das eine ist so einseitig als das andere.

(1) Sürekli ve kesikli büyüklükler öyleyse iki büyüklük *türü* olarak görülmemelidir, sanki birinin belirlenimi ötekine de ait değilmiş gibi; tersine, kendilerini yalnızca *aynı bütünün* bir kez belirlenimlerinden birinin, ikinci kez ötekinin altına koyulması ile ayırdederler. (2) Uzayın, Zamanın ya da Özdeğin her birinin sonsuza bölünebilirliği ya da tersine bölünmez birimlerden oluşmuş olması açısından antinomileri Niceliğin bir kez sürekli olarak ve bir ikinci kez kesikli olarak ileri sürülmesinden başka birşeyi anlatmaz. Uzay, Zaman vb. yalnızca sürekli Nicelik belirlenimi ile koyulursa, *sonsuza bölünebilirdir;* ama kesikli büyüklük belirlenimi ile kendilerinde *bölünmüşlerdir* ve bölünmez Birimlerden oluşurlar; biri tıpkı öteki gibi tek-yanlıdır.

Zusatz. Die Quantität, als nächstes Resultat des Fürsichseins, enthält die beiden Seiten seines Prozesses, die Repulsion und die Attraktion, als ideelle Momente in sich und ist demnach sowohl kontinuierlich als auch diskret. Ein jedes dieser beiden Momente enthält auch das andere in sich, und es *gibt* somit weder eine bloß kontinuierliche noch eine bloß diskrete Größe. Wenn gleichwohl von beiden als zwei besonderen, einander gegenüberstehenden Arten der Größe gesprochen wird, so ist dies bloß das Resultat unserer abstrahierenden Reflexion, welche bei Betrachtung bestimmter Größen das eine Mal von dem einen und das andere Mal von dem anderen der im Begriff der Quantität in untrennbarer Einheit enthaltenen Momente absieht. Man sagt so z. B. der Raum, den dieses Zimmer einnimmt, ist eine kontinuierliche Größe, und diese hundert Menschen, die darin versammelt sind, bilden eine diskrete Größe. Nun aber ist der Raum kontinuierlich und diskret zugleich, und wir sprechen demgemäß von Raumpunkten und teilen den Raum dann auch ein, z. B. eine gewisse Länge in soundsoviel Fuß. Zoll usw., welches nur unter der Voraussetzung geschehen kann, daß der Raum *an sich* auch diskret ist. Ebenso ist dann auch andererseits die aus hundert Menschen bestehende diskrete Größe zugleich kontinuierlich, und das denselben Gemeinschaftliche, die Gattung Mensch, welche durch alle Einzelnen hindurch geht und dieselben untereinander verbindet, ist es, worin die Kontinuität dieser Größe begründet ist.

Ek. Nicelik, kendi-için-Varlığın en yakın sonucu olarak, onun sürecindeki iki yanı, itme ve çekmeyi, ideal kıpılar olarak kendi içinde kapsar ve buna göre sürekli olduğu denli de kesiklidir. Bu iki kıpıdan her biri yine ötekini kendi içinde kapsar ve buna göre ne salt sürekli ve ne de salt kesikli bir büyüklükten söz edilebilir. Eğer ikisinden birbirine karşı duran iki tikel büyüklük türü olarak söz edebilirsek, bu yalnızca soyutlamacı üzerine-düşüncemizin sonucudur, çünkü bu düşünce belirli büyüklüğün irdelemesinde Nicelik Kavramında bölünmez birlik içinde kapsanan kıpılardan bir kez birini ve bir ikinci kez ise ötekini görmezden gelir. Böylece söz gelimi denir ki bu odanın kapladığı uzay sürekli bir büyüklüktür ve orada toplanmış bu yüz insan ise kesikli bir büyüklük oluşturur. Ama gene de uzay sürekli ve aynı zamanda kesiklidir, ve buna göre uzay-noktalarından söz eder ve sonra da uzayı, örneğin belli bir uzunluğu, şu kadar m., cm. vb. olarak böleriz, ve bu ancak uzayın *kendinde* kesikli de olması varsayımı altında olanaklıdır. Öte yandan yine aynı yolda yüz insandan oluşan kesikli büyüklük aynı zamanda da sürekli dir, ve üzerine bu büyüklüğün sürekliliğinin dayandığı şey tümüne ortak olan öğe, tüm bireylere yayılan ve onları birbirleri ile birleştiren cins insandır.

b. Nice (Das Quantum)

§ 101

Nicelik, özsel olarak onda kapsanan dışlayıcı belirlilik ile *koyulmuş* olarak, *Nicedir;* sınırlı Nicelik.

Ek. Nice Niceliğin *belirli-Varlığıdır;* buna karşı arı Nicelik *Varlığa* ve (bundan sonra irdelenecek olan) Derece *kendi-için-Varlığa* karşılık düşer. — Arı Nicelikten Niceye ilerleyişe daha yakından bakıldığında, temeli şudur: Arı Nicelikte ayrım süreklilik ve kesiklilik ayrımı olarak ilkin salt kendinde bulunurken, buna karşı Nicede koyulur, ve dahası öyle bir yolda ki, bundan böyle genel olarak Nicelik ayırdedilmiş olarak ya da sınırlı olarak görünür. Ama böylece Nice aynı zamanda belirsiz bir Niceler çokluğuna ya da belirli büyüklüklere dağılır. Bu belirli büyüklüklerden her biri, başkalarından ayrı olarak, bir Birlik oluşturur, ve öte yandan salt kendi için irdelendiğinde bir Çoktur. Ama böylece Nice *Sayı* olarak belirlenir.

§ 102

Nice gelişimini ve tamamlanmış belirliliğini *Sayıda* bulur. Sayı, öğesi olan Bir gibi, kesiklilik kıpısına göre *Miktarı*, süreklilik kıpısına göre *Birimi* nitel kıpıları olarak kendi içinde kapsar.

Aritmetikte *işlem türleri* genellikle Sayıları ele almanın olumsal yolları olarak sunulur. Eğer bu işlemlerde bir zorunluğun ve böylece bir anlamın yatması gerekiyorsa, bu bir ilkede olmalıdır, ve bu ilke ancak Sayı Kavramının kendisinde kapsanan belirlenimlerde yatıyor olabilir; bu ilkenin burada kısaca gösterilmesi gerekir. — Sayı Kavramının belirlenimleri *Miktar* ve *Birim*, ve Sayının kendisi ikisinin birliğidir. Ama Birim, görgül Sayılara uygulandığında, yalnızca onların *Eşitliğidir;* böylece işlem türlerinin ilkesi Sayıları Birim ve Miktar ilişkisine koymak ve bu belirlenimlerin Eşitliğini ortaya çıkarmak olmalıdır.

Birler ya da Sayıların kendileri birbirlerine karşı ilgisiz oldukları için, içerisine alındıkları birlik genel olarak dışsal bir

b. Das Quantum

§ 101

Die Quantität wesentlich *gesetzt* mit der ausschließenden Bestimmtheit, die in ihr enthalten ist, ist *Quantum;* begrenzte Quantität.

Zusatz. Das Quantum ist das *Dasein* der Quantität, wohingegen die reine Quantität dem *Sein* und der (demnächst zu betrachtende) Grad dem *Fürsichsein* entsprechen. — Was das Nähere des Fortganges von der reinen Quantität zum Quantum anbetrifft, so ist derselbe darin begründet, daß, während in der reinen Quantität der Unterschied, als Unterschied von Kontinuität und Diskretion, nur erst an sich vorhanden ist, im Quantum dagegen der Unterschied gesetzt wird, und zwar so, daß nunmehr die Quantität überhaupt als unterschieden oder begrenzt erscheint. Hiermit zerfällt dann aber auch zugleich das Quantum in eine unbestimmte Menge von Quanta oder bestimmten Größen. Eine jede dieser bestimmten Größen, als unterschieden von der anderen, bildet eine Einheit, so wie dieselbe andererseits für sich allein betrachtet ein Vieles ist. So aber ist das Quantum als *Zahl* bestimmt.

§ 102

Das Quantum hat seine Entwicklung und vollkommene Bestimmtheit in der *Zahl*, die als ihr Element das Eins, nach dem Momente der Diskretion die *Anzahl*, nach dem der Kontinuität die *Einheit* als seine qualitativen Momente in sich enthält.

In der Arithmetik pflegen die *Rechnungsarten* als zufällige Weisen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Notwendigkeit und damit ein Verstand liegen soll, so muß derselbe in einem Prinzip, und dies kann nur in den Bestimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl selbst enthalten sind; dies Prinzip soll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Bestimmungen des Begriffs der Zahl sind die *Anzahl* und die *Einheit*, und die Zahl selbst ist die Einheit beider. Die Einheit aber, auf empirische Zahlen angewendet, ist nur die *Gleichheit* derselben; so muß das Prinzip der Rechnungsarten sein, Zahlen in das Verhältnis von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen selbst gleichgültig gegeneinander sind, so erscheint die Einheit, in

welche sie versetzt werden, überhaupt als ein äußerliches Zusammenfassen. Rechnen ist darum überhaupt *Zählen*, und der Unterschied der *Arten* zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Prinzip.

Numerieren ist das erste, die Zahl *überhaupt* machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen *Eins*. — Eine Rechnungsart aber ist das Zusammenzählen von solchen, die schon Zahlen, nicht mehr das bloße Eins sind.

Die Zahlen sind *unmittelbar* und *zuerst* ganz unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen oder Zählen von solchen ist *Addieren*.

Die *nächste* Bestimmung ist, daß die Zahlen *gleich* überhaupt sind, damit machen sie *eine Einheit* aus, und es ist eine *Anzahl* solcher vorhanden; solche Zahlen zu zählen ist das *Multiplizieren*, — wobei es gleichgültig ist, wie die Bestimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, verteilt werden, welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die *dritte* Bestimmtheit ist endlich die *Gleichheit* der *Anzahl* und der *Einheit*. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das *Erheben in die Potenz* — und zunächst in das *Quadrat*. — Das weitere Potenzieren ist das formelle, wieder in die unbestimmte Anzahl ausgehende Fortsetzen der Multiplikation der Zahl mit sich selbst. — Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterschieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. — Dem Zusammenzählen entspricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es gibt daher neben den drei angeführten Arten, welche insofern die *positiven* genannt werden können, auch drei *negative*.

toparlama olarak görünür. Hesaplama öyleyse genel olarak *Saymadır*, ve hesap yapma *türlerinin* ayrımı yalnızca biraraya toplanan Sayıların nitel yapısında yatar, ve yapı için ilke Birim ve Miktar belirlenimleridir.

Numaralandırma ilktir —, *genel olarak* Sayı yapma, istediğimiz çoklukta *Birin* toparlanması. — Bir hesap *türü* ise bundan böyle yalnızca Birlerin değil ama daha şimdiden Sayılar olan kendiliklerin birlikte sayılmasıdır.

Sayılar *dolaysızca* ve *ilk* olarak bütünüyle belirsiz genelde Sayılardır, ve öyleyse genel olarak eşitsizdirler; biraraya toparlanmaları ya da sayılmaları *Toplamadır*.

Hemen sonraki belirlenim Sayıların genel olarak *eşit* olmaları ve böylece *tek bir Birim* oluşturmalarıdır, — ve bunların belli bir *Miktarı* önümüzde bulunur; böyle Sayıları saymak *Çarpmadır*. Burada Miktar ve Birim belirlenimlerinin çarpma işlemindeki iki Sayı ya da etmen arasında nasıl dağıldığı, hangisinin Miktar, hangisinin Birim olarak alındığı ilgisizdir.

Üçüncü ve son belirlilik *Miktar* ve *Birimin eşitliğidir*. Böyle belirlenmiş Sayıları biraraya sayma *Üsse yükseltmedir* — ve ilkin *kareye*. — Daha yüksek bir Üsse yükseltme biçimsel açıdan yine Sayının kendi kendisi ile belirsiz bir miktarda sürdürülen çarpımıdır. — Bu üçüncü belirlenimde [Sayıda] bulunan biricik ayrımın, Miktar ve Birim ayrımının tam eşitliğine erişildiği için, bu üç işlem türünden daha çoğu olamaz. — Birarada toparlanmaya Sayıların yine o aynı belirliliklere göre çözülmesi karşılık düşer. Buna göre, yukarıda değinilen ve o düzeye dek *olumlu* denebilecek işlem türlerinin yanında bir de üç *olumsuz* işlem türü vardır.

Zusatz. Da die Zahl überhaupt das Quantum in seiner vollkommenen Bestimmtheit ist, so bedienen wir uns desselben nicht nur zur Bestimmung der sogenannten diskreten, sondern ebenso auch der sogenannten

Ek. Genel olarak Sayı tamamlanmış belirliliği içindeki Nice olduğundan, yalnızca kesikli denilen büyüklüklerin değil ama ayrıca sürekli denilen büyüklüklerin belirlenmesi açısından da işimize yarar. Bu nedenle

giderek Geometride bile belirli uzaysal betilerin ve bunların oranlarının verilmesi söz konusu olduğunda Sayıdan yardım alınmalıdır.

kontinuierlichen Größen. Die Zahl muß deshalb auch in der Geometrie zu Hilfe genommen werden, wo es sich darum handelt, bestimmte Figurationen des Raums und deren Verhältnisse anzugeben

c. Derece

c. Der Grad

§ 103

Sınır Nicenin kendisinin bütünü ile özdeştir; *kendi içinde* çoklu olarak *uzamlı*, ama kendi içinde *yalın* belirlilik olarak *yeğin* büyüklük ya da *Derecedir.*

Sürekli ve kesikli büyüklüklerin uzamlı ve yeğin büyüklüklerden ayrımı birincilerin *genelde Niceliğe* uygulanırken, ikincilerin *sınır*a ya da onun sınır olarak belirliliğine uygulanmalarından oluşur. — Benzer olarak uzamlı ve yeğin büyüklükler de biri ötekinin taşımadığı bir belirliliği kapsayan iki büyüklük türü değildir; uzamlı büyüklük olan o denli de yeğin olarak büyüklüktür, ve evrik olarak.

§ 103

Die *Grenze* ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als *in sich* vielfach ist sie die *extensive*, aber als in sich *einfache* Bestimmtheit die *intensive* Größe oder der *Grad.*

Der Unterschied der kontinuierlichen und diskreten Größen von den extensiven und intensiven besteht darin, daß die ersteren auf die *Quantität überhaupt* gehen, diese aber auf die *Grenze* oder Bestimmtheit derselben als solcher. — Gleichfalls sind die extensive und intensive Größe auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Größe ist, ist ebensosehr als intensive, und umgekehrt.

Ek. Yeğin büyüklük ya da *Derece* Kavrama göre *uzamlı büyüklükten* ya da *Niceden* ayrıdır, ve bu nedenle, sık sık yapıldığı gibi, bu ayrımı tanımayarak iki büyüklük biçimini doğrudan doğruya özdeşleştirmenin kabul edilemeyeceğini belirtmek gerekir. Bu durum kendini Fizikte gösterir ve burada eğer örneğin özgül ağırlık ayrımını açıklamak için özgül ağırlığı bir başkasınınkinden iki kat büyük olan bir cismin aynı uzay içerisinde ötekinden bir kat daha fazla özdeksel parça (atom) kapsadığı söylenirse Derece ve Nice özdeş olarak alınmış olur. Ve, sıcaklık ve aydınlık durumunda da, eğer değişik ısı ve parlaklık Dereceleri sıcaklık ve aydınlık parçacıklarının (ya da moleküllerinin) azlık ya da çoklukları ile açıklanırsa, yine aynı şey olur. Böyle bir açıklama yoluna başvuran fizikçiler bunun savunulamazlığı uyarısı ile karşılaştıklarında, özürlerini çoğu kez bununla böyle fenomenlerin (bilinemeyeceği bilinen) 'kendinde'leri üzerine hiçbir yolda karar verilemeyeceği ve sözü edilen anlatımdan yalnızca gösterdiği büyük *uygunluk* nedeniyle yararlanıldığı sözleriyle anlatırlar. Burada ilkin büyük uygunluğa bakarsak, bunun matematiğin kolay uygulanabilirliğine bağlı olması gerekir; ama belirli anlatımlarını benzer olarak Sayıda bulan yeğin büyüklüklerin de hesaplamalar açısından niçin uzamlı büyüklükler kadar uygun

Zusatz. Die *intensive Größe* oder der *Grad* ist dem Begriff nach von der *extensiven Größe* oder dem *Quantum* verschieden, und es muß deshalb als unzulässig bezeichnet werden, wenn man, wie dies häufig geschieht, diesen Unterschied nicht anerkennt und beide Formen der Größe ohne weiteres identifiziert. Es ist dies namentlich der Fall in der Physik, wenn hier z. B. der Unterschied der spezifischen Schwere dadurch erklärt wird, daß man sagt, ein Körper, dessen spezifische Schwere noch einmal so groß ist als die eines anderen, enthalte innerhalb desselben Raumes noch einmal soviel materielle Teile (Atome) als der andere. Ebenso verhält es sich mit der Wärme und mit dem Licht, wenn die verschiedenen Grade der Temperatur und der Helligkeit durch ein Mehr oder Weniger von Wärme- oder Lichtpartikeln (oder Molekülen) erklärt werden sollen. Die Physiker, welche sich solcher Erklärungen bedienen, pflegen zwar, wenn ihnen die Unstatthaftigkeit derselben vorgehalten wird, sich damit auszureden, es solle damit über das (bekanntermaßen unerkennbare) Ansich solcher Phänomene keineswegs entschieden werden und man bediene sich der erwähnten Ausdrücke nur um der größeren *Bequemlichkeit* willen. Was hierbei zunächst die größere Bequemlichkeit anbetrifft, so soll sich dieselbe auf die leichtere Anwendung des Kalküls beziehen; es ist indes nicht einzusehen, warum nicht intensive Größen, welche ja gleichfalls an der Zahl ihren bestimmten Ausdruck haben, ebenso bequem zu berechnen sein sollen als extensive Größen. Bequemer noch wäre es freilich, sich sowohl des Rechnens als auch des Denkens selbst

gänzlich zu entschlagen. Weiter ist dann noch gegen die erwähnte Ausrede zu bemerken, daß, indem man sich auf Erklärungen dieser Art einläßt, man jedenfalls das Gebiet der Wahrnehmung und der Erfahrung überschreitet und sich auf das Gebiet der Metaphysik und der (bei anderer Gelegenheit für müßig, ja verderblich erklärten) Spekulation begibt. In der Erfahrung wird es sich allerdings finden, daß, wenn von zwei mit Talern gefüllten Beuteln der eine noch einmal so schwer ist als der andere, dies um deswillen der Fall ist, weil der eine dieser Beutel zweihundert und der andere nur hundert Taler enthält. Diese Geldstücke kann man sehen und überhaupt mit den Sinnen wahrnehmen; dahingegen liegen Atome, Moleküle u. dgl. außerhalb des Bereiches der sinnlichen Wahrnehmung, und es ist Sache des Denkens, über deren Zulässigkeit und Bedeutung zu entscheiden. Nun aber ist es (wie früher, §98 Zusatz, erwähnt wurde) der abstrakte Verstand, welcher das im Begriff des Fürsichseins enthaltene Moment des Vielen in der Gestalt der Atome fixiert und als ein Letztes festhält, und derselbe abstrakte Verstand ist es dann auch, welcher im vorliegenden Fall, ebensosehr in Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung als mit dem wahrhaften konkreten Denken, die extensive Größe als die einzige Form der Quantität betrachtet und da, wo intensive Größen sich finden, diese in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit nicht anerkennt, sondern dieselben, gestützt auf eine in sich haltlose Hypothese, gewaltsamerweise auf extensive Größen zurückzuführen sich bemüht. Wenn unter den Vorwürfen, welche man der neueren Philosophie gemacht hat, besonders häufig auch der vernommen worden ist, daß dieselbe alles auf Identität zurückführe, und man derselben dann auch wohl den Spottnamen der Identitätsphilosophie gegeben hat, so ist aus der hier angestellten Erörterung zu entnehmen, daß es gerade die Philosophie ist, welche darauf dringt, dasjenige zu unterscheiden, was sowohl dem Begriff als auch der Erfahrung nach verschieden ist, wohingegen es Empiriker von Profession sind, welche die abstrakte Identität zum höchsten Prinzip des Erkennens erheben und deren Philosophie deshalb füglicher als Identitätsphilosophie zu bezeichnen wäre. Übrigens ist es ganz richtig, daß, sowenig es bloß kontinuierliche und bloß diskrete Größen, es ebensowenig auch bloß intensive und bloß extensive Größen gibt und daß somit die beiden Bestimmungen der Quantität nicht als selbständige Arten einander gegenüberstehen. Eine jede intensive Größe ist auch extensiv, und ebenso verhält es sich auch umgekehrt. So ist z. B. ein gewisser Temperaturgrad eine intensive Größe, welcher als solcher auch eine ganz einfache Empfindung entspricht; gehen wir dann ans Thermometer, so finden wir, wie diesem Temperaturgrade eine gewisse Ausdehnung der Quecksilbersäule korrespondiert, und diese extensive Größe verändert sich zugleich mit der Temperatur als der intensiven Größe. Ebenso verhält es sich dann auch auf dem Gebiet des Geistes; ein intensiverer Charakter reicht weiter mit seiner Wirkung als ein minder intensiver.

olmaması gerektiğini anlamak güçtür. Eğer önemli olan uygunluk ise, hiç kuşkusuz hesaplama işlemlerini ve giderek düşünmenin kendisini bütünüyle bir yana atmak en uygunu olacaktır. Bu sözü edilen özürlere karşı daha öte belirtmek gerek ki, bu tür açıklamalara girişmek ne olursa olsun algı ve deneyim alanını aşmak ve kendini metafiziğin ve (başka durumlarda boş ve giderek zararlı denebilecek olan) kurgunun alanına bırakmaktır. Eğer Taler dolu iki keseden biri ötekinden iki kat daha ağırsa, bunun nedeninin bu keselerden birinin iki yüz ve ötekinin yalnızca yüz Taler kapsaması olduğu hiç kuşkusuz bir deneyim sorunudur. Bu paralar görülebilir ve genel olarak duyular ile algılanabilir; buna karşı, atomlar, moleküller vb. duyusal algı alanının dışında yatarlar, ve kabul edilebilirlikleri ve imlemleri üzerine karar vermek bir düşünce sorunudur. Ama (daha önce § 98'e Ekte değinildiği gibi) kendi-için-Varlık Kavramında kapsanan Çok kıpısını atomlar şeklinde saptayan ve ona bir enson olarak sarılan soyut anlaktır. Ve yine, önümüzdeki durumda da, saf sezgi ile olduğu gibi gerçek somut düşünce ile de çelişki içinde, uzamlı büyüklüğü biricik Niceliksel biçimi olarak gören, ve yeğin büyüklüklerin bulunduğu her yerde bunları kendi özgün belirlilikleri içinde tanımayıp tersine kendi içinde desteksiz bir önsava dayanarak zorla uzamlı büyüklüğe indirgemeye çalışan da o aynı soyut anlaktır. Modern felsefeye yönelik suçlamalardan biri özellikle sık duyulur. Denir ki, yeni felsefe herşeyi özdeşliğe indirger —, ve bu nedenle adı özdeşlik felsefesine çıkmıştır. Ama burada sunulan tartışmadan açıktır ki, Kavrama göre olduğu gibi deneyime göre de ayrı olanların ayırdedilmesi konusunda direten yalnızca ve yalnızca felsefedir; buna karşı soyut özdeşliği bilginin en yüksek ilkesi olarak yükseltenler ise meslekten görgücülerdir ve felsefeleri bu nedenle yerinde bir biçimde özdeşlik felsefesi olarak belirtilebilir. Bundan başka, bütünüyle doğrudur ki yalnızca sürekli ve yalnızca kesikli büyüklüklerin olmaması gibi yalnızca yeğin ve yalnızca uzamlı büyüklükler de yoktur ve böylece Niceliğin her iki belirlenimi bağımsız türler olarak karşı karşıya durmaz. Her yeğin büyüklük o denli de uzanımlıdır, ve evrik olarak. Böylece örneğin belli bir ısı derecesi yeğin bir büyüklüktür ki, böyle iken ona bütünüyle yalın bir duyum da karşılık düşer; ısıölçere bakarsak görürüz ki bu tikel ısı derecesine civa sütununda belli bir genleşme karşılık düşer, ve bu uzamlı büyüklük kendini yeğin büyüklük olarak ısı ile eşzamanlı bir yolda değiştirir. Tin alanında da durum böyledir; yeğin bir karakter etkilerinde daha az yeğin bir karakterden daha öteye yayılır.

§ 104

Derecede Nice *Kavramı koyulur*. Derece *kendi için* ilgisiz-ayrımsız ve yalın olarak büyüklüktür, ama öyle bir yolda ki, onu Nice yapan belirliliği bütünüyle *dışındaki* başka büyüklüklerde bulur. Bu çelişkide, *kendi-için-varolan* ilgisiz sınırın saltık *dışsallık* olmasında *sonsuz* nicel *ilerleme* koyulur, — bir *dolaysızlık* ki, dolaysızca karşıtına, *dolaylılığa* döner (az önce koyulan Nicenin ötesine geçiş), ve evrik olarak.

Sayı düşüncedir, ama kendinde bütünüyle dışsal bir Varlık olarak düşünce. Sezgiye ait değildir, çünkü düşünce, ama sezginin dışsallığını belirlenimi olarak alan düşüncedir. — Nice buna göre yalnızca sonsuza dek artabilmek ya da azalabilmekle kalmaz, tersine kendisi Kavramı yoluyla bu kendi ötesine *gidiştir*. Sonsuz nicel ilerleme benzer olarak bir ve aynı çelişkinin düşüncesiz yinelemesidir — bir çelişki ki, genel olarak Nice, ve belirliliği içinde koyulduğunda Derecedir. Bu çelişkiden sonsuz ilerleme biçiminde söz etmenin gereksizliği üzerine haklı olarak Zenon — Aristoteles'ten aktarırsak — şöyle diyordu: 'Birşeyi *bir kez* söylemek ve *sürekli* söylemek aynıdır.'[1]

Ek 1. Daha önce (§ 99) değinildiği gibi matematikteki olağan tanımına göre büyüklük artabilen ya da azalabilen olarak gösterildiği zaman, burada temelde yatan sezginin doğruluğuna karşı çıkmanın yersiz olmasına karşın, gene de ilkin böyle bir *artabilirlik* ya da *azalabilirlik* varsayımının nereden çıktığı sorusu ortada kalır. Bu sorunun yanıtı için yalnızca deneyime baş vuruluyorsa bu yeterli değildir, çünkü bu durumda büyüklüğün düşüncesini değil ama yalnızca tasarımını elde edecek olmamız bir yana, büyüklük kendini salt bir olanak (artabilme ve azalabilme olanağı) olarak gösterecek ve bu davranışı göstermesinin zorunlu olduğunun bilgisi eksik kalacaktır. Buna karşı, mantıksal gelişim yolumuzda yalnızca Nicelik kendini belirleyen Düşüncenin bir basamağı olarak ortaya çıkmakla kalmamış, ama dahası Nicelik

[1] [Diels-Kranz, Zenon B 1.]

§ 104

Im Grade ist der *Begriff* des Quantums *gesetzt*. Er ist die Größe als gleichgültig *für sich* und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin *außer ihr* in anderen Größen hat. In diesem Widerspruch, daß die *fürsichseiende* gleichgültige Grenze die absolute *Äußerlichkeit* ist, ist der *unendliche* quantitative *Progreß* gesetzt, — eine *Unmittelbarkeit*, die unmittelbar in ihr Gegenteil, in das *Vermittelt sein* (das Hinausgehen über das soeben gesetzte Quantum), und umgekehrt, umschlägt.

Die *Zahl* ist Gedanke, aber der Gedanke als ein sich vollkommen äußerliches Sein. Sie gehört nicht der Anschauung an, weil sie Gedanke ist, aber ist der die Äußerlichkeit der Anschauung zu seiner Bestimmung habende Gedanke. — Das Quantum *kann* daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses *Hinausschicken* über sich. Der unendliche quantitative Progreß ist ebenfalls die gedankenlose Wiederholung eines und desselben Widerspruchs, der das Quantum überhaupt und, in seiner Bestimmtheit gesetzt, der Grad ist. Über den Überfluß, diesen Widerspruch in der Form des unendlichen Progresses auszusprechen, sagt mit Recht *Zenon* bei Aristoteles: »es ist dasselbe, etwas *einmal* sagen und es *immer* sagen«.

Zusatz 1. Wenn nach der früher (§ 99) erwähnten, in der Mathematik gewöhnlichen Definition die Größe als dasjenige bezeichnet wird, was vermehrt und vermindert werden kann, und auch gegen die Richtigkeit der hierbei zugrunde liegenden Anschauung nichts einzuwenden ist, so bleibt doch zunächst noch die Frage übrig, wie wir dazu kommen, ein solches *Vermehr*- oder *Verminderbares* anzunehmen. Wollte man zur Beantwortung dieser Frage sich einfach auf die Erfahrung berufen, so würde dies um deswillen nicht genügen, weil abgesehen davon, daß wir dann bloß die Vorstellung und nicht den Gedanken der Größe hätten, diese sich bloß als eine Möglichkeit (des Vermehrt- und Vermindertwerdens) erweisen und uns die Einsicht in die Notwendigkeit dieses sich so Verhaltens fehlen würde. Dahingegen hat sich auf dem Wege unserer logischen Entwicklung nicht nur die Quantität als eine Stufe des sich selbst bestimmenden Denkens ergeben, sondern

es hat sich auch gezeigt, daß es im *Begriff* der Quantität liegt, schlechthin über sich hinauszuschicken, und daß wir somit hier nicht bloß mit einem Möglichen, sondern mit einem Notwendigen zu tun haben.

Zusatz 2. Der quantitative unendliche Progreß ist es vornehmlich, an welchen der reflektierende Verstand sich zu halten pflegt, wenn es demselben um die Unendlichkeit überhaupt zu tun ist. Nun aber gib von dieser Form des unendlichen Progresses zunächst dasselbe, was früher über den qualitativ unendlichen Progreß bemerkt wurde, daß nämlich dieselbe nicht der Ausdruck der wahren, sondern nur jener schlechten Unendlichkeit ist, welche über das bloße *Sollen* nicht hinauskommt und somit in der Tat im Endlichen stehenbleibt. Was dann näher die quantitative Form dieses endlichen Progresses anbetrifft, welche Spinoza mit Recht als eine bloß eingebildete Unendlichkeit (*infinitum imaginationis*) bezeichnet, so haben nicht selten auch Dichter (namentlich Haller und Klopstock) sich dieser Vorstellung bedient, um dadurch nicht nur die Unendlichkeit der Natur, sondern auch Gottes selbst zu veranschaulichen. Wir finden z. B. bei Haller eine berühmte Beschreibung der Unendlichkeit Gottes, worin es heißt:

> Ich häufe ungeheure Zahlen,
> Gebirge Millionen auf.
> Ich setze Zeit auf Zeit
> Und Welt auf Welt zu Häuf.
> Und wenn ich von der grausen Höh
> Mit Schwindel wieder nach Dir seh:
> Ist alle Macht der Zahl,
> Vermehrt zu tausendmal,
> Noch nicht ein Teil von Dir.

Hier haben wir also zunächst jenes beständige Hinausschicken der Quantität und näher der Zahl über sich selbst, welches Kant als schauderhaft bezeichnet, worin indes das eigentlich Schauderhafte nur die Langweiligkeit sein dürfte, daß beständig eine Grenze gesetzt und wieder aufgehoben wird und man somit nicht von der Stelle kommt. Weiter fügt nun aber der genannte Dichter zu jener Beschreibung der schlechten Unendlichkeit treffend noch als Schluß hinzu:

Ich zieh sie ab, und du liegst ganz vor mir—

womit dann eben ausgesprochen wird, daß das wahrhaft Unendliche nicht als ein bloßes Jenseits des Endlichen zu betrachten ist und daß wir, um zum Bewußtsein desselben zu gelangen, auf jenen *progressus in infinitum* zu verzichten haben.

Zusatz 3. Pythagoras hat bekanntlich in Zahlen philosophiert und die Grundbestimmung der Dinge als Zahl aufgefaßt. Diese Auffassung muß dem gewöhnlichen Bewußtsein auf den ersten Anblick als durchaus paradox, ja als verrückt erscheinen, und es entsteht deshalb die Frage, was von derselben zu

Kavramında saluk olarak kendi ötesine geçmenin yattığı olgusu da kendini göstermiştir, ve böylece burada önümüzde bulunan şey yalnızca bir olanak değil ama bir zorunluk durumudur.

Ek 2. Genel olarak sonsuzluk ile ilgilenen derin-düşünce düzeyindeki anlağın bulabildiği biricik dayanak nicel sonsuz ilerlemedir. Ama bu sonlu ilerleme biçimi açısından da ilkin daha önce nitel sonsuz ilerleme üzerine belirtilmiş olanlar geçerlidir ve o zaman da dendiği gibi, bu sonsuz ilerleme gerçek sonsuzluğun değil ama ancak o yalın *'Gerek'*in ötesine geçemeyen ve böylece gerçekte sonluda takılıp kalan kötü sonsuzluğun anlatımıdır. Bu nicel sonsuz ilerleme biçimi — ki bunu Spinoza haklı olarak salt imgesel bir sonsuzluk(*infinitum imaginationis*) olarak belirtiyordu — seyrek olmamak üzere şairler için (özellikle Haller ve Klopstock) yararlı bir esin kaynağı olmuş, ve yalnızca Doğanın değil ama giderek Tanrının sonsuzluğunu da örneklemek için kullanılmıştır. Örneğin Haller'de Tanrının sonsuzluğunun ünlü bir betimlemesini bulurız:

> *Yığarım engin sayıları,*
> *Milyonlardan dağları üstüste*
> *Koyarım zamanı zaman*
> *Ve dünyayı dünya üstüne,*
> *Ve tüyler ürpertici yükselden*
> *Başım dönereh yine Sana baktığımda:*
> *Tüm gücü sayının,*
> *Bin kez artsa bile,*
> *Gene de bir parçan değildir Senin.*[1]

Burada öyleyse ilk olarak Niceliğin ve özellikle Sayının kendi ötesine o sürekli itilişini görürüz ki, Kant bunu ürkütücü buluyordu. Gene de burada gerçekte ürkütücü olan şey sürekli olarak bir sınırın koyulması ve sonra hemen ortadan kaldırılması ve böylece tek bir adım bile atamamanın verdiği sıkıntıdır. Ama sözü edilen şairin yine o kötü sonsuzluğun betimlemesine eklediği vargı yerindedir:

> *Bunları çekerim, ve bütünüyle önümdesin—.*

Burada anlatılan şey gerçek sonsuzluğun yalnızca sonlunun bir ötesi olarak görülemeyeceği ve onun bilincine ulaşabilmek için o *progressus in infinitumu* yadsımamız gerektiğidir.

Ek 3. Pisagoras, bilindiği gibi, sayılarda felsefe yapmış ve şeylerin temel belirlenimlerini sayı olarak görmüştü. Bu anlayış sıradan bilince ilk bakışta baştan sona bir paradoks, belki de bir çılgınlık olarak görünüyor olmalıdır, ve buna göre ortaya bu konuda

[1][Albrecht von Haller, "Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit," *Versuch schweizerischer Gedichte*'den, Bern 1732.]

ne düşüneceğiz sorusu çıkar. Bu soruyu yanıtlamak için ilkin anımsamak gerek ki, genelinde felsefenin görevi şeyleri düşüncelere, ve dahası belirli düşüncelere indirgemekten oluşur. Sayı ise hiç kuşkusuz bir düşüncedir, ve dahası duyulur olana en yakın duran düşünce, ya da daha belirli bir anlatımla, duyulurun kendisinin düşüncesidir, çünkü genel olarak duyulurun alanını birbirine-dışsallık ve çoğulluk yanları altında anlamak olanaklıdır. Böylece, Evreni sayı olarak anlama çabasında Metafiziğe doğru atılan ilk adımı görürüz. Bilindiği gibi Pisagoras felsefe tarihinde İyonyalı felsefeciler ve Eleatikler arasında durur. Birinciler, Aristoteles'in daha önce belirttiği gibi, şeylerin özünü özdeksel bir kendilik olarak (bir ὕλε olarak) görme aşamasında takılmış ve ikinciler, özellikle Parmenides, Varlık biçimindeki arı düşünceye dek ilerlemiş iken, ilkesi bir bakıma duyulur ve duyulurüstü alanlar arasında bir köprü oluşturan felsefe Pisagoras'ın felsefesidir. Şeylerin özünü yalnızca sayılar olarak anlamakla Pisagoras'ın açıkça çok *ileri* gittiğini sananların görüşleri üzerine söylenecekler buradan çıkar; bunlar şeylerin ne de olsa sayılabilecek oldukları konusunda karşı çıkılacak hiçbirşeyin olmadığını belirtir, ama onların sayılardan daha *çoğu* olduğunda diretirler. Burada şeylere yüklenen bu *Çoka* gelince, şeylerin yalnızca sayılardan daha çoğu oldukları hiç kuşkusuz duraksamadan kabul edilecek bir noktadır; ama önemli olan şey bu *Çok* ile neyin anlaşılacağıdır. Sıradan duyusal bilinç kendi konumu ile uyum içinde duraksamadan burada ortaya çıkan soruyu duyusal algılanabilirliğe göndermede bulunarak yanıtlar ve böylece şeylerin yalnızca sayılabilir olmadıklarını, ama bunun dışında görülebilir, koklanabilir, duyulabilir vb. de olduklarını belirtir. Pisagoras felsefesine karşı yapılan suçlama çağdaş anlatım yolumuza göre onun aşırı idealist olmasına indirgenebilir. Oysa gerçekte durum daha önce Pisagoras felsefesinin tarihsel konumu üzerine belirtilmiş olanlardan da çıkarılabileceği gibi tam tersidir. Şeylerin sayılardan daha *çoğu* olduklarını kabul etmek gerekiyorsa, bu yalın *sayı* düşüncesinin şeylerin belirli özlerini ya da Kavramlarını anlatmak için henüz yeterli olmadığı biçiminde anlaşılmalıdır. Bu nedenle Pisagoras'ın sayı-felsefesi ile çok *ileri* gittiğini öne sürmek yerine, tersine, *yeterince ileri* gitmediğini söylemek gerekir; ve hiç kuşkusuz arı düşünceye en yakın adımı atanlar Eleatikler olmuştur. — Gene de, eğer şeyler değilse bile, şeylerin durumları ve doğal fenomenler vardır ki belirlilikleri özsel olarak belirli sayılara ve sayısal oranlara dayanır. Özellikle müzikal notaların ayrımları ve uyumlu eşlenişleri açısından durum

haben ist. Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Aufgabe der Philosophie überhaupt darin besteht, die Dinge auf Gedanken, und zwar auf bestimmte Gedanken zurückzuführen. Nun aber ist die Zahl allerdings ein Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher dem Sinnlichen am nächsten steht, oder bestimmter ausgedrückt, der Gedanke des Sinnlichen selbst, insofern wir darunter überhaupt das Außereinander und das Viele verstehen. Wir erkennen somit in dem Versuch, das Universum als Zahl aufzufassen, den ersten Schritt zur Metaphysik. Pythagoras steht in der Geschichte der Philosophie bekanntlich zwischen den ionischen Philosophen und den Eleaten. Während nun die ersteren, wie schon Aristoteles bemerkt, noch dabei stehenbliebe, das Wesen der Dinge als ein Materielles (als eine ὕλε) zu betrachten, die letzteren aber, und näher Parmenides, zum reinen Denken in der Form des Seins fortgeschritten sind, so ist es die pythagoreische Philosophie, deren Prinzip gleichsam die Brücke zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen bildet. Hieraus ergibt es sich dann auch, was von der Ansicht solcher zu halten ist, die da meinen, Pythagoras sei offenbar zu *weit* gegangen, indem er das Wesen der Dinge als bloße Zahlen aufgefaßt, und dann bemerken, zählen könne man allerdings die Dinge, dawider sei nichts einzuwenden, aber die Dinge seien dann doch noch *mehr* als bloße Zahlen. Was hierbei das den Dingen zugeschriebene *Mehr* anbetrifft, so ist zwar bereitwillig zuzugeben, daß die Dinge mehr sind als bloße Zahlen, nur kommt es darauf an, was unter diesem *Mehr* verstanden wird. Das gemeine sinnliche Bewußtsein wird seinem Standpunkt gemäß keinen Anstand nehmen, die hier aufgeworfene Frage durch Verweisung auf die sinnliche Wahrnehmbarkeit zu beantworten und somit zu bemerken, die Dinge seien doch nicht bloß zählbar, sondern außerdem auch noch sichtbar, riechbar, fühlbar usw. Der der pythagoreischen Philosophie gemachte Vorwurf würde sich hiernach, nach unserer modernen Weise ausgedrückt, darauf reduzieren, daß dieselbe zu idealistisch sei. Nun aber verhält es sich in der Tat gerade umgekehrt, wie schon aus demjenigen zu entnehmen ist, was vorher über die historische Stellung der pythagoreischen Philosophie bemerkt wurde. Wenn nämlich zugegeben werden muß, daß die Dinge *mehr* als bloße Zahlen sind, so ist dies so zu verstehen, daß der bloße Gedanke der *Zahl* noch nicht hinreicht, um das bestimmte Wesen oder den Begriff der Dinge dadurch auszusprechen. Anstatt somit zu behaupten, Pythagoras sei mit seiner Zahlenphilosophie *zu weit* gegangen, so wäre vielmehr umgekehrt zu sagen, daß derselbe noch nicht *weit genug* gegangen ist, und zwar sind es bereits die Eleaten gewesen, welche den nächsten Schritt zum reinen Denken getan haben. — Weiter gibt es dann aber auch, wo nicht Dinge, so doch Zustände von Dingen und überhaupt Naturphänomene, deren Bestimmtheit wesentlich auf bestimmten Zahlen und Zahlenverhältnissen beruht. Dies ist namentlich der Fall mit dem Unterschied der Töne und ihrem harmonischen

Zusammenstimmen, von welchem Phänomen bekanntlich erzählt wird, daß durch dessen Wahrnehmung Pythagoras zuerst veranlaßt worden sei, das Wesen der Dinge als Zahl aufzufassen. Ob es nun schon von entschiedenem wissenschaftlichen Interesse ist, diejenigen Erscheinungen, denen bestimmte Zahlen zugrunde liegen, auch auf dieselben zurückzuführen, so ist es doch auf keine Weise zulässig, die Bestimmtheit des Gedankens überhaupt als bloß numerische Bestimmtheit zu betrachten. Man kann sich zwar zunächst veranlaßt finden, die allgemeinsten Gedankenbestimmungen an die ersten Zahlen zu knüpfen, und demgemäß sagen, *eins* sei das Einfache und Unmittelbare, *zwei* der Unterschied und die Vermittlung, und *drei* die Einheit dieser beiden. Diese Verbindungen sind indes ganz äußerlich, und in den genannten Zahlen als solchen liegt es nicht, der Ausdruck gerade dieser bestimmten Gedanken zu sein. Je weiter man übrigens in dieser Weise fortschreitet, um so mehr zeigt sich die bloße Willkür in der Verbindung bestimmter Zahlen mit bestimmten Gedanken. Man kann so z. B. 4 als die Einheit von 1 und 3 und der damit verknüpften Gedanken betrachten; allein 4 ist auch ebensogut die Verdoppelung von 2, und ebenso ist 9 nicht bloß das Quadrat von 3, sondern auch die Summe von 8 und 1, von 7 und 2 usw. Wenn noch heutzutage gewisse geheime Gesellschaften auf allerhand Zahlen und Figuren ein großes Gewicht legen, so ist dies einerseits als ein harmloses Spiel und andererseits als ein Zeichen von Unbehilflichkeit im Denken zu betrachten. Man sagt dann auch wohl, hinter dergleichen stecke ein tiefer Sinn und man könne sich viel dabei denken. In der Philosophie kommt es indes nicht darauf an, daß man sich etwas denken *kann*, sondern darauf, daß man *wirklich* denkt, und das wahrhafte Element des Gedankens ist nicht in willkürlich gewählten Symbolen, sondern nur im Denken selbst zu suchen.

budur — bir fenomen ki, bilindiği gibi Pisagoras'ın ilk kez onun algılanması yoluyla şeylerin özlerini sayı olarak görmeye başladığı söylenir. Temellerine belirli sayıları alan bu görüngüleri geriye bu sayılara dek izlemenin bilimsel açıdan kesin bir önemi olmasına karşın, gene de genel olarak düşünce belirliliğini salt sayısal belirlilik olarak görmek ne olursa olsun onaylanamayacak bir tutumdur. Kişi hiç kuşkusuz kendini en genel düşünce belirlenimlerini ilk sayılar ile bağlamaya itiliyor olarak bulabilir ve buna göre diyebilir ki *Bir* yalın ve dolaysız, *İki* ayrım ve dolaylılık, *Üç* ise bu ikisinin birliğidir. Ama bu bağıntılar bütünüyle dışsaldır, ve bu sayı olarak sayılarda tanı olarak bu belirli düşüncelerin anlatımı olabilecek hiçbirşey yoktur. Bu yolda atılan her yeni adımda belirli sayıları belirli düşünceler ile ilişkilendirmedeki özenç kendini daha da açık olarak ele verir. Böylece örneğin 4 1'in ve 3'ün ve bunlara bağlı düşüncelerin birliği olarak görülebilir; ama 4 o denli de ikinin çiftlenmesidir; yine, 9 yalnızca 3'ün karesi değil, ama o denli de 8 ve 1'in, 7 ve 2'nin vb. toplamıdır. Günümüzde belli gizli toplulukların yaptıkları gibi her tür sayıya ve betiye büyük bir önem yüklemek bir yandan zararsız bir oyun ama ve öte yandan düşünsel bir umutsuzluğun bir belirtisi olarak görülmelidir. Derler ki bu sayıların arkasında derin bir anlam gizlidir ve üzerlerine pek çok şey düşünülebilir. Ama felsefede önemli olan nokta birşeyi *düşünebilmek* değil, tersine *edimsel* olarak düşünmektir, ve gerçek düşünce öğesi keyfi olarak seçilmiş simgelerde değil, tersine yalnızca düşüncenin kendisinde aranmalıdır.

§ 105

Dieses sich selbst in seiner *für sich seienden* Bestimmtheit *Äußerlichsein* des Quantums macht seine *Qualität* aus; es ist in demselben eben es selbst und auf sich bezogen. Es ist die Äußerlichkeit, d. i. das Quantitative, und das Fürsichsein, das Qualitative, darin vereinigt. — Das Quantum, *an ihm selbst* so gesetzt, ist das quantitative *Verhältnis*, — Bestimmtheit, welche ebensosehr ein *unmittelbares* Quantum, der Exponent, als *Vermittlung* ist, nämlich die *Beziehung* irgendeines Quantums auf ein anderes, — die beiden Seiten des Verhältnisses, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werte gelten, sondern deren Wert nur in dieser Beziehung ist.

§ 105

Nicenin bu *kendi-için-varolan* belirliliğinde kendine *dışsallığı Niteliğini* oluşturur; Nice tam bu dışsallıkta kendisidir ve kendi ile bağıntılıdır. Dışsallık, e.d. Nicel, ve Kendiiçin-varlık, e.d. Nitel, onda birleşmiştir. — Nice, *kendi kendisinde* böyle koyulduğunda, nicel *Orandır*, — belirlilik ki, *dolaysız* bir Nice, bir eksponent, ve o denli de *dolaylılık*, e.d. herhangi bir Nicenin bir başkası ile bağıntısıdır, — oranın iki yanı, ki ikisi de dolaysız değerlerine göre geçerli değildir, ama değerleri salt bu bağıntıda yatar.

Zusatz. Der quantitative unendliche Progreß erscheint zunächst als ein fortwährendes Hinausschicken der Zahl über sich selbst. Näher betrachtet erweist sich jedoch die Quantität als

Ek. Nicel sonsuz ilerleme ilkin sayının sürekli bir kendi ötesine itilmesi olarak görünür. Ama daha yakından irdelendiğinde, Nicelik bu ilerlemede

kendi kendisine geri döndüğünü gösterir, çünkü düşünce açısından orada kapsanan genel olarak sayının sayı yoluyla belirlenmişliğidir ve bu ise *nicel Oranı* verir. Örneğin 2:4 oranını alalım. Burada iki büyüklük vardır ki, genel olarak dolaysızlıkları içinde geçerli değildirler, ve ilgilendiğimiz nokta yalnızca bunların birbirleri ile karşılıklı bağıntılarıdır. Ama bu bağınının kendisi (oranın eksponenti) bir büyüklüktür ki, değişmesi ile oranın kendisinin değişmesi yoluyla kendini birbiri ile bağıntılı büyüklüklerden ayırdeder; öte yandan, oran ancak eksponent değişmediği sürece iki yanının değişimine karşı ilgisiz davranarak aynı kalır. Bu nedenle oran değişmeksizin 2:4 yerine söz gelimi 3:6 geçirilebilir, çünkü 2 eksponenti her iki durumda da aynı kalır.

in diesem *Progreß zu* sich selbst zurückkehrend, denn was dem Gedanken nach darin enthalten ist, das ist überhaupt das Bestimmtsein der Zahl durch die Zahl, und dies gibt das *quantitative Verhältnis*. Sagen wir z. B. 2:4, so haben wir hiermit zwei Größen, die nicht in ihrer Unmittelbarkeit als solche gehen, sondern bei denen es nur um ihre gegenseitige Beziehung aufeinander zu tun ist. Diese Beziehung aber (der Exponent des Verhältnisses) ist selbst eine Größe, die sich dadurch von den aufeinander bezogenen Größen unterscheidet, daß mit ihrer Veränderung das Verhältnis selbst sich ändert, wohingegen das Verhältnis sich gegen die Veränderung seiner beiden Seiten als gleichgültig verhält und dasselbe bleibt, solange nur der Exponent sich nicht verändert. Wir können deshalb auch an die Stelle von 2:4 3:6 setzen, ohne daß das Verhältnis sich ändert, denn der Exponent 2 bleibt in beiden Fällen derselbe.

§ 106

Oranın *yanları* henüz dolaysız Nicelerdir ve nitel ve nicel belirlenimler henüz birbirine dışsaldır. Ama gerçekliklerine göre, — e.d. nicel olanın kendisinin dışsallığında kendi ile bağıntı olduğu ya da belirliliğin kendi-için-varlığının ve ilgisizliğinin birleşmiş olduğu göz önüne alındığında —, oran *Ölçüdür*.

§ 106

Die *Seiten* des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äußerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, daß das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Äußerlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das *Maß*.

Ek. Nicelik kendini bu noktaya dek kıpıları boyunca irdelenen eytişimsel devimin aracılığıyla Niteliğe geri dönüş olarak tanıtlamıştır. Nicelik Kavramı olarak ilkin ortadan kaldırılmış Niteliği, e.d. Varlık ile özdeş olmayan, tersine ona karşı ilgisiz, salt dışsal belirliliği bulmuştuk. Bu Kavram (daha önce de belirtildiği gibi) matematikte büyüklüğün artabilen ya da azalabilen birşey olarak sıradan tanımının temelinde yatar. Bu tanım ilkin büyüklüğün yalnızca genel olarak değişebilir birşey olduğu izlenimini yaratabilir (çünkü artma gibi azalma da yalnızca büyüklüğün başka türlü belirlenmesi demektir), ve böylece bu büyüklüğün benzer olarak yine Kavramına göre değişebilir olan *belirli-Varlıktan* (Niteliğin ikinci basamağı) ayırdedilmesini önleyebilir; bu durumda yapılması gereken şey Nicelikte onun değişimine bakılmaksızın aynı kalabilen bir değişken bulduğumuzu ekleyerek o tanımın içeriğini tamamlamaktır. Nicelik Kavramı böylece kendini içinde bir çelişki kapsıyor olarak gösterir, ve bu çelişkidir ki Niceliğin diyalektiğini oluşturur. Ama bu diyalektiğin sonucu yalnızca Niteliğe geri dönüş değildir, sanki Nitelik gerçek ama buna karşı Nicelik ise gerçek-olmayan imiş gibi; tersine, sonuç bu ikisinin birliği ve gerçekliğidir, nitel Nicelik, ya da *Ölçü*. — Burada belirtilebilir ki, nesnel

Zusatz. Die Quantität hat sich vermittels der bisher betrachteten dialektischen Bewegung durch ihre Momente als Rückkehr zur Qualität erwiesen. Als Begriff der Quantität hatten wir zunächst die aufgehobene Qualität, d. h. die nicht mit dem Sein identische, sondern dagegen gleichgültige, nur äußerliche Bestimmtheit. Dieser Begriff ist es dann auch, welcher (wie früher bemerkt wurde) der in der Mathematik gewöhnlichen Definition der Größe, dasjenige zu sein, was vermehrt und vermindert werden kann, zugrunde liegt. Wenn nun nach dieser Definition es zunächst so scheinen kann, als sei die Größe nur das Veränderliche überhaupt (denn vermehren sowohl als auch vermindern heißt eben nur, die Größe anders bestimmen), hiermit aber dieselbe von dem seinem Begriff nach gleichfalls veränderlichen *Dasein* (der zweiten Stufe der Qualität) nicht unterschieden wäre, so mußte der Inhalt jener Definition dahin vervollständigt werden, daß wir an der Quantität ein Veränderliches haben, welches ungeachtet seiner Veränderung doch dasselbe bleibt. Der Begriff der Quantität erweist sich hiermit als einen Widerspruch in sich enthaltend, und dieser Widerspruch ist es, welcher die Dialektik der Quantität ausmacht. Das Resultat dieser Dialektik ist nun aber nicht die bloße Rückkehr zur Qualität, so als ob diese das Wahre, die Qualität dagegen das Unwahre wäre, sondern die Einheit und Wahrheit dieser beiden, die qualitative Quantität — oder das *Maß*. — Hierbei kann

dann noch bemerkt werden, daß, wenn wir uns bei Betrachtung der gegenständlichen Welt mit quantitativen Bestimmungen beschäftigen, es in der Tat immer schon das Maß ist, welches wir als Ziel solcher Beschäftigung vor Augen haben, wie solches dann auch in unserer Sprache dadurch angedeutet ist, daß wir das Ermitteln quantitativer Bestimmungen und Verhältnisse als ein *Messen* bezeichnen. Man mißt so z. B. die Länge verschiedener Saiten, welche in Schwingung versetzt werden, unter dem Gesichtspunkt des diesem Längenunterschied entsprechenden qualitativen Unterschieds der durch die Schwingung hervorgebrachten Töne. Ebenso wird in der Chemie die Quantität miteinander in Verbindung gebrachter Stoffe ermittelt, um die solche Verbindungen bedingenden Maße, d. h. diejenigen Quantitäten, welche bestimmten Qualitäten zugrunde liegen, zu erkennen. Auch in der Statistik haben die Zahlen, mit welchen man sich beschäftigt, nur ein Interesse wegen der dadurch bedingten qualitativen Resultate. Bloße Zahlenermittlungen als solche, ohne den hier angegebenen leitenden Gesichtspunkt, gelten dagegen mit Recht als eine leere Kuriosität, welche weder ein theoretisches noch ein praktisches Interesse zu befriedigen vermag.

Evrenin irdelemesinde ne zaman nicel belirlenimler ile iş görsek, bu işlemlerimizin hedefi olarak göz önünde tuttuğumuz şey gerçekte her zaman Ölçüdür ve bu yine nicel belirlenim ve ilişkileri saptamanın bir *Ölçme* olarak belirtilmesi yoluyla giderek dilimizde de imlenir. Böylece, örneğin titreşime geçen değişik tellerin uzunlukları bu uzunluk ayrımlarına karşılık düşen ve titreşim yoluyla üretilen notaların nitel ayrımlarının bakış açısından ölçülür. Benzer olarak kimyada birbirleri ile bileştirilen özdeklerin Niceliklerini saptamanın amacı böyle bileşimleri koşullandıran Ölçüleri, e.d. belirli Niteliklerin temelinde yatan Nicelikleri bilmektir. Yine istatistikte de ele alınan sayılar yalnızca onlar tarafından koşullandırılan nitel sonuçlar açısından önemlidir. Ama burada sunulan yönlendirici bakış açısına bakmaksızın yalnızca sayısal veriler toplama işine haklı olarak boş bir merak denebilir ki, ne kuramsal ve ne de kılgısal bir ilgiye doyum verebilir.

C
Das Maß

§ 107

Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als *unmittelbares*, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist.

Zusatz. Das Maß als die Einheit der Qualität und der Quantität ist hiermit zugleich das vollendete Sein. Wenn wir vom Sein sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als das ganz Abstrakte und Bestimmungslose; nun aber ist das Sein wesentlich dies, sich selbst zu bestimmen, und seine vollendete Bestimmtheit erreicht dasselbe im Maß. Man kann das Maß auch als eine Definition des Absoluten betrachten, und es ist demgemäß gesagt worden, Gott sei das Maß aller Dinge. Diese Anschauung ist es denn auch, welche den Grundton mancher althebräischen Gesänge bildet, in welchen die Verherrlichung Gottes im wesentlichen darauf hinausläuft, daß er es sei, welcher allem seine Grenze gesetzt, dem Meer und dem festen Lande, den Flüssen und den Bergen und ebenso den verschiedenen Arten von Pflanzen und von Tieren. — Im religiösen Bewußtsein der Griechen finden wir die Göttlichkeit des Maßes in näherer Beziehung auf das Sittliche als *Nemesis* vorgestellt. In dieser Vorstellung liegt dann überhaupt, daß alles Menschliche — Reichtum, Ehre, Macht und ebenso Freude, Schmerz usw. — sein bestimmtes Maß hat, dessen Überschreitung zum Verderben und zum Untergang führt. — Was nunmehr weiter das Vorkommen des Maßes in der gegenständlichen

C
Ölçü

§ 107

Ölçü nitel Nicedir, ilkin *dolaysız* olarak, — bir Nice ki, ona bir belirli-Varlık ya da bir Nitelik bağlıdır.

Ek. Ölçü Nitelik ile Niceliğin birliği olarak böylece aynı zamanda tamamlanmış Varlıktır. Varlıktan söz ettiğimiz zaman bu ilkin bütünüyle soyut ve belirlenimsiz olarak görünür; ama Varlık özsel olarak kendi kendisini belirlemektir, ve tamamlanmış belirliliğine Ölçüde erişir. Ölçü de Saltığın bir tanımı olarak görülebilir, ve buna göre Tanrının tüm şeylerin Ölçüsü olduğu söylenmiştir. Pek çok eski İbrani ezgisinde ana tonu oluşturan şey bu sezgidir ve bunlarda Tanrının yüceltilmesi özsel olarak *Onun* herşeye, denize ve sert toprağa, ırmaklara ve dağlara, ve ayrıca değişik bitki ve hayvan türlerine sınırlarını veren olmasında sonuçlanır. — Yunanlıların dinsel bilincinde Ölçünün tanrısallığının özellikle törellik ile bağını içinde *Nemesis* olarak tasarımlandığını görürüz. Bu tasarıma göre genel olarak insansal herşeyin — varsıllık, onur, güç ve ayrıca sevinç, acı vb. — belirli Ölçüsü vardır ki çiğnenmesi yıkım ve yok oluş getirir. — Bundan başka, nesnel Evrende Ölçünün

bulunuşuna gelirsek, ilkin Doğada özsel içerikleri Ölçü tarafından oluşturulan varoluşlar görürüz. Bu durumun özellikle geçerli olduğu alan Güneş dizgesidir ki, genel olarak özgür Ölçüler alanı olarak görülür. Bundan sonra örgensel-olmayan Doğanın irdelenişine geçersek, burada bulunan çeşitli nitel ve nicel belirlenimlerin kendilerini birbirlerine karşı ilgisiz olarak göstermeleri düzeyinde Ölçü bir bakıma arkatasara çekilir. Böylece, örneğin bir kaya parçasının ya da ırmağın Niteliği belirli bir büyüklüğe bağlı değildir. Ama daha yakından irdelersek bu sözü edilen nesnelerin bile bütünüyle Ölçüsüz olmadıklarını buluruz, çünkü bir ırmaktaki su ve bir kayanın tekil bileşenleri kimyasal ayrıştırmada kendilerini yine kapsadıkları özdeklerin nicel oranları ile koşullanmış Nitelikler olarak tanıtlarlar. Ama örgensel Doğada Ölçü yine bütünüyle dolaysız sezgi düzeyinde saptanabilir olur. Değişik bitki ve hayvan türlerinin, bütünde olduğu gibi tekil bölümlerinde de, belli Ölçüleri vardır; ama gene de burada belirtmek gerek ki, tamamlanmamış ve örgensel olmayan Doğaya daha yakın duran örgensel şekiller kendilerini daha yüksek olanlardan bir düzeye dek Ölçülerinin daha büyük belirsizliği ile ayırdederler. Böylece, örneğin fosiller arasında yalnızca mikroskopta tanınabilecek Ammonitlerin yanısıra bir araba tekerleği denli büyük başkalarını da buluruz. Bu Ölçü belirsizliği kendini yine örgensel gelişimin alt basamaklarında duran pek çok bitkide, örneğin eğreltiotlarında gösterir.

Weh anbetrifft, so finden wir zunächst in der Natur solche Existenzen, deren wesentlichen Inhalt das Maß bildet. Dies ist namentlich der Fall mit dem Sonnensystem, welches wir überhaupt als das Reich der freien Maße zu betrachten haben. Schreiten wir dann weiter vor in der Betrachtung der unorganischen Natur, so tritt hier das Maß insofern gleichsam in den Hintergrund, als hier vielfältig die vorhandenen qualitativen und quantitativen Bestimmungen sich als gleichgültig gegeneinander erweisen. So ist z. B. die Qualität eines Felsen oder eines Flusses nicht an eine bestimmte Größe gebunden. Bei näherer Betrachtung finden wir indes, daß auch Gegenstände wie die genannten nicht schlechthin maßlos sind, denn das Wasser in einem Fluß und die einzelnen Bestandteile eines Felsen erweisen sich bei der chemischen Untersuchung wieder als Qualitäten, die durch quantitative Verhältnisse der in denselben enthaltenen Stoffe bedingt sind. Entschiedener in die unmittelbare Anschauung fallend tritt dann aber das Maß wieder in der organischen Natur hervor. Die verschiedenen Gattungen der Pflanzen und Tiere haben sowohl im Ganzen als auch in ihren einzelnen Teilen ein gewisses Maß, wobei noch der Umstand zu bemerken ist, daß die unvollkommeneren, der unorganischen Natur näherstehenden organischen Gebilde sich von den höheren zum Teil durch die größere Unbestimmtheit ihres Maßes unterscheiden. So finden wir z. B. unter den Peperfakten sogenannte Ammonshörner, die nur durch das Mikroskop zu erkennen sind, und andere bis zur Größe eines Wagenrades. Dieselbe Unbestimmtheit des Maßes zeigt sich auch bei manchen Pflanzen, die auf einer niederen Stufe der organischen Ausbildung stehen, wie dies z. B. bei den Farnkräutern der Fall ist.

§ 108

Ölçüde Nitelik ve Niceliğin salt *dolaysız* birlik içinde olduğu düzeye dek ayrımları kendini onda eşit ölçüde dolaysız bir kipte gösterir. Özgül Nice bu düzeye dek bir yandan salt Nicedir, ve belirli-Varlık bir artma ya da azalmaya yeteneklidir, gene de o düzeye dek bir *kural/ölçün* olan Ölçü böylelikle ortadan kaldırılmaksızın; ama öte yandan Nicenin değişimi ayrıca bir Nitelik değişimidir.

§ 108

Insofern im Maß Qualität und Quantität nur in *unmittelbarer* Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine ebenso unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das spezifische Quantum ist insofern teils bloßes Quantum, und das Dasein ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maß, welches insofern eine *Regel* ist, dadurch aufgehoben wird, teils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

Ek. Ölçüde bulunan Nitelik ve Nicelik özdeşliği ilkin salt *kendindedir*, henüz *koyulmuş* değil. Başka bir deyişle, birlikleri Ölçü olan bu iki belirlenimin her biri kendini kendi için geçerli kılar, öyle bir yolda ki, bir yandan belirli-Varlığın nicel belirlenimleri onun Niteliği etkilenmeksizin değiştirilebilirken, öte yandan gene de bu ilgisiz artma ve azalmanın bir sınırı vardır ki aşılması ile Nitelik değişime uğrar.

Zusatz. Die im Maß vorhandene Identität der Qualität und der Quantität ist nur erst *an sich*, aber noch nicht *gesetzt*. Hierin liegt, daß diese beiden Bestimmungen, deren Einheit das Maß ist, sich auch eine jede für sich geltend machen, dergestalt, daß einerseits die quantitativen Bestimmungen des Daseins verändert werden können, ohne daß dessen Qualität dadurch afficiert wird, daß aber auch andererseits dies gleichgültige Vermehren

und Vermindern seine Grenze hat, durch deren Überschreitung die Qualität verändert wird. So ist z. B. der Temperaturgrad des Wassers zunächst gleichgültig in Beziehung auf dessen tropfbare Flüssigkeit; es tritt dann aber beim Vermehren oder Vermindern der Temperatur des tropfbar flüssigen Wassers ein Punkt ein, wo dieser Kohäsionszustand sich qualitativ ändert und das Wasser einerseits in Dampf und andererseits in Eis verwandelt wird. Wenn eine quantitative Veränderung stattfindet, so erscheint dies zunächst als etwas ganz Unbefangenes, allein es steckt noch etwas anderes dahinter, und diese scheinbar unbefangene Veränderung des Quantitativen ist gleichsam eine List, wodurch das Qualitative ergriffen wird. Die hierin liegende Antinomie des Maßes haben bereits die Griechen unter mancherlei Einkleidungen veranschaulicht. So z. B. in der Frage, ob *ein* Weizenkorn einen Haufen Weizen, oder in jener anderen, ob das Ausreißen *eines* Haares aus dem Schweif eines Pferdes einen Kahlschweif mache? Wenn man im Hinblick auf die Natur der Quantität als gleichgültiger und äußerlicher Bestimmtheit des Seins vorerst geneigt sein wird, jene Fragen verneinend zu beantworten, so wird man doch demnächst zugeben müssen, daß dieses gleichgültige Vermehren und Vermindern auch seine Grenze hat und daß hierbei endlich ein Punkt erreicht wird, wo durch das fortgesetzte Hinzufügen immer nur *eines* Weizenkorns ein Haufen Weizen und durch das fortgesetzte Ausziehen immer nur *eines* Haares ein Kahlschweif entsteht. Ebenso wie mit diesen Beispielen verhält es sich mit jener Erzählung von einem Bauer, welcher die Last seines munter einherschreitenden Esels so lange um *ein* Lot nach dem anderen vermehrte, bis daß derselbe endlich unter der unerträglich gewordenen Last zusammensank. Man würde sehr Unrecht tun, wenn man dergleichen bloß für ein müßiges Schulgeschwätz erklären wollte, da es sich dabei in der Tat um Gedanken handelt, mit denen vertraut zu sein auch in praktischer und näher in sittlicher Beziehung von großer Wichtigkeit ist. So findet z. B. in Beziehung auf die Ausgaben, welche wir machen, zunächst ein gewisser Spielraum statt, innerhalb dessen es auf ein Mehr und Weniger nicht ankommt; wird dann aber nach der einen oder nach der andern Seite hin das durch die jedesmaligen individuellen Verhältnisse bestimmte Maß überschritten, so macht sich die qualitative Natur des Maßes (in derselben Weise wie bei dem vorher erwähnten Beispiel der verschiedenen Temperatur des Wassers) geltend, und dasjenige, was soeben noch als gute Wirtschaft zu betrachten war, wird zu Geiz oder zu Verschwendung. — Dasselbe findet dann auch seine Anwendung auf die Politik, und zwar in der Art, daß die Verfassung eines Staates ebensowohl als unabhängig als auch als abhängig von der Größe seines Gebiets, von der Zahl seiner Bewohner und anderen solchen quantitativen Bestimmungen angesehen werden muß. Betrachten wir z. B. einen Staat mit einem Gebiet von tausend Quadratmeilen und einer Bevölkerung von vier Millionen Einwohnern, so wird man zunächst unbedenklich zuzugeben haben, daß ein paar Quadratmeilen Gebiet oder ein paar Tausend Einwohner mehr oder weniger auf die Verfassung eines solchen Staates keinen wesentlichen Einfluß haben können. Dahingegen ist dann

Böylece örneğin suyun ısı derecesi ilkin sıvılığı açısından ilgisizdir; ama sıvı ve akıcı suyun ısısındaki artma ya da azalma ile öyle bir noktaya gelinir ki, burada bu kohezyon durumu kendini nitel olarak değiştirir ve su bir yandan buhara ve öte yandan buza değişir. Nicel bir değişim yer aldığı zaman, bu ilkin bütünüyle önemsiz birşey olarak görünür; ama gene de arkada başka birşey gizlenir ve Niceliğin bu görünürde önemsiz değişimi bir bakıma Niteliği yakalayacak olan bir hiledir. Burada yatan Ölçü antinomisi daha önce Yunanlılar arasında değişik örtüler altında örneklendirildi. Söz gelimi *Tek bir* buğday tanesinden bir buğday yığını olur mu?, ya da, Bir at kuyruğundan *tek bir* kıl koparmakla kel bir kuyruk olur mu? gibi sorular ileri sürülüyordu. Eğer ilkin Niceliğin doğasına Varlığın ilgisiz ve dışsal belirliliği olarak bakılırsa, bu sorulara olumsuz yanıtlar verilecektir; ama gene de kabul etmek gerek ki, bu ilgisiz artma ve azalmanın da bir sınırı vardır ve sonunda bir noktaya erişilir ki, burada *tek bir* buğday tanesinin daha eklenmesi ile bir buğday yığını ve *tek bir* kılın daha koparılması ile kel bir kuyruk ortaya çıkacaktır. Yine bu örneklere andırımlı bir de köylü öyküsü vardır. Köylü canlı adımlarla ilerleyen eşeğinin yükünü ardarda küçük ağırlıklar ekleyerek arttırır ve eşek sonunda dayanılmaz olan yükün altında çöker. Bu örnekleri salt boş gevezelikler olarak almak yanlış olacaktır, çünkü gerçekte öyle düşünceler çevresinde dönerler ki, onlarla tanışıklığın kılgısal ve özellikle törel açıdan büyük önemi vardır. Böylece örneğin yapılan harcamalar açısından ilkin belli bir alan vardır ki bunun içerisinde daha azın ya da daha çoğun bir önemi yoktur; ama bireysel durumların belirlediği Ölçü bir yana ya da ötekine doğru aşılacak olursa, o zaman Ölçünün nitel doğası (suyun değişen ısıları açısından daha önce verilen örnekler durumunda olduğu gibi) kendini duyumsatır, ve az önce iyi bir ekonomi gibi görünen gidiş pintiliğe ya da savurganlığa dönüşür. — Aynı şey politik alanda da geçerlidir. Bir Devletin anayasası yüzölçümünün büyüklüğünden, nüfusundan ve buna benzer başka nicel belirlenimlerden bağımsız ve o denli de bunlara bağımlı olarak görülmelidir. Örneğin on bin km² yüzölçümü ve dört milyonluk nüfusu ile bir devleti göz önüne alalım; hiç düşünmeksizin kabul edilecektir ki, yüzölçümünde birkaç km² ya da nüfusta birkaç binlik bir azalmanın ya da artmanın böyle bir devletin anayasası üzerinde hiçbir özsel etkisi olamaz. Ama öte yandan eşit ölçüde

doğrudur ki, bir devletin sürekli olarak büyümesi ya da sürekli olarak küçülmesi ile sonunda öyle bir noktaya gelinir ki, burada, tüm başka durumlara bakılmaksızın, bu nicel değişim nedeniyle bundan böyle anayasanın Niteliği de değişmeksizin kalamaz. Küçük bir İsviçre kantonunun anayasası bir krallığa uymaz; ve Roma Cumhuriyeti anayasasının Almanya'nın küçük imparatorluk kentlerine aktarılması da o denli uygunsuzdu.

aber auch ebensowenig zu verkennen, daß in der fortgesetzten Vergrößerung oder Verkleinerung eines Staats endlich ein Punkt eintritt, wo, abgesehen von allen anderen Umständen, schon um dieser quantitativen Veränderung willen auch das Qualitative der Verfassung nicht mehr unverändert bleiben kann. Die Verfassung eines kleinen Schweizer Kantons paßt nicht für ein großes Reich, und ebenso unpassend war die Verfassung der römischen Republik in ihrer Übertragung auf kleine deutsche Reichsstädte.

§ 109

Ölçüsüz ilk olarak bir Ölçünün nicel doğası yoluyla nitel belirliliğinin ötesine geçişidir. Ama ikinci nicel oran, birincinin Ölçüsüzü, o denli de nitel olduğu için, Ölçüsüz de benzer olarak bir Ölçüdür; Nitelikten Niceye ve ondan yine birinciye bu iki geçiş *sonsuz ilerleme* olarak tasarımlanabilir — Ölçünün kendini Ölçüsüzde ortadan kaldırıp yeniden kurması olarak.

Ek. Nicelik, gördüğümüz gibi, yalnızca değişmeye, e.d. artmaya ya da azalmaya *yetenekli* değildir: Genelde Nicelik olarak kendi ötesine geçen bir doğadadır. Nicelik bu doğasını giderek Ölçüde bile doğrular. Ama Ölçüde bulunan Nicelik belli bir sınırın ötesine geçerse, böylelikle ona karşılık düşen Nitelik de ortadan kalkar. Gene de bununla bütününde Nitelik değil ama salt bu belirli Nitelik olumsuzlanmış olur ki, yeri hemen yine bir başka Nitelik tarafından alınır. Kendini almaşımlı bir yolda yalnızca Nicelik değişimi olarak ve daha sonra Niceliğin Niteliğe bir dönüşümü olarak tanıtlayan bu Ölçü süreci düğümlü bir çizgi olarak göz önüne getirilebilir. Bu tür düğümlü çizgileri ilkin Doğada çeşitli biçimler alında buluruz. Suyun ısı artışı ya da azalışı ile koşullu nitel olarak değişik toplak durumlarına daha önce değinmiştik. Metallerin değişik oksitlenme basamakları açısından da durum .böyledir. Müzikal notaların ayrımları da yine Ölçü sürecinde ilkin yalnızca nicel olanın nitel başkalaşıma dönmesinin bir örneği olarak görülebilir.

§ 110

Burada gerçekte yer alan şey henüz genel olarak Ölçüye özgü *dolaysızlığın* ortadan kaldırılmasıdır; Nitelik ve Niceliğin kendileri Ölçüde ilkin *dolaysız* olarak bulunur, ve Ölçü salt *göreli özdeşlikleridir*. Ama

§ 109

Das *Maßlose* ist zunächst dies Hinausgehen eines Maßes durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältnis, das Maßlose des ersten, ebensosehr qualitativ ist, so ist das Maßlose gleichfalls ein Maß; welche beiden Übergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als *unendlicher Progreß* vorgestellt werden können — als das sich im Maßlosen Aufheben und Wiederherstellen des Maßes.

Zusatz. Die Quantität ist, wie wir gesehen haben, nicht nur der Veränderung, d. h. der Vermehrung und Verminderung *fähig*, sondern sie ist überhaupt als solche das Hinausschreiten über sich selbst. Diese ihre Natur bewährt die Quantität dann auch im Maße. Indem nun aber die im Maß vorhandene Quantität eine gewisse Grenze überschreitet, so wird dadurch auch die derselben entsprechende Qualität aufgehoben. Hiermit wird jedoch nicht die Qualität überhaupt, sondern nur diese bestimmte Qualität negiert, deren Stelle sofort wieder durch eine andere Qualität eingenommen wird. Man kann diesen Prozeß des Maßes, welcher sich abwechselnd als bloße Veränderung der Quantität und dann auch als ein Umschlagen der Quantität in Qualität erweist, unter dem Bilde einer Knotenlinie zur Anschauung bringen. Dergleichen Knotenlinien finden wir zunächst in der Natur unter mancherlei Formen. Der durch Vermehrung und Verminderung bedingten, qualitativ verschiedenen Aggregatzustände des Wassers wurde bereits früher gedacht. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den verschiedenen Oxydationsstufen der Metalle. Auch der Unterschied der Töne kann als ein Beispiel des im Prozeß des Maßes stattfindenden Umschlagens des zunächst bloß Quantitativen in qualitative Veränderung betrachtet werden.

§ 110

Was hierin in der Tat geschieht, ist, daß die *Unmittelbarkeit*, welche noch dem Maße als solchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität selbst sind an ihm zunächst als *unmittelbare*, und es ist nur ihre *relative Identität*. Das Maß zeigt sich aber, in das Maßlose

sich aufzuheben, jedoch in diesem, welches dessen Negation, aber selbst Einheit der Quantität und Qualität ist, ebensosehr nur *mit sich selbst* zusammenzugehen.

Ölçü kendini Ölçüsüzde ortadan kaldırılmış olarak gösterir; gene de bu Ölçüsüzde, ki Ölçünün olumsuzlanması olmasına karşın kendisi Nicelik ve Niteliğin birliğidir, Ölçü eşit ölçüde salt *kendisi ile* karşılaşır.

§ 111

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte statt der abstrakteren Seiten, des Seins und Nichts, Etwas und eines Anderen usf., nun die Qualität und Quantität zu seinen Seiten. Diese sind α) zunächst die Qualität in die Quantität (§ 98) und die Quantität in die Qualität (§ 105) *übergegangen* und damit beide als *Negationen* aufgezeigt, β) Aber in ihrer *Einheit* (dem Maße) sind sie zunächst unterschieden und die eine nur *vermittels* der anderen; und γ) nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so ist diese Einheit nunmehr *gesetzt* als das, was sie *an sich* ist, als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Sein überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält. — Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung *mit sich* und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist *das Wesen*.

§ 111

Sonsuz olan, e.d. olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak olumlama, şimdi yanları olarak Varlık ve Yokluk, Birşey ve bir Başkası vb. gibi soyut öğeler yerine Nitelik ve Niceliği alır. Bunlardan (α) ilkin Nitelik Niceliğe (§ 98) ve Nicelik Niteliğe (§ 105) *geçmiş* ve böylece ikisi de *olumsuzlamalar* olarak gösterilmiştir. (β) Ama *birliklerinde* (Ölçüde) ilk olarak ayrıdırlar ve biri salt öteki *dolaysızlıdır;* ve (γ) bu birliğin dolaysızlığı kendini kendisini ortadan kaldıran birşey olarak gösterdikten sonra, bundan böyle bu birlik *kendinde* olduğu gibi, e.d. yalın kendi-ile-bağıntı olarak *koyulur* ki, genel olarak Varlığı ve biçimlerini ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar. — Varlık ya da dolaysızlık, ki kendi kendisini olumsuzlama yoluyla *kendi ile* dolaylılık ve kendi ile bağıntıdır, ki öyleyse eşit ölçüde kendini ortadan kendi-ile-bağıntıya, dolaysızlığa kaldıran dolaylılıktır, — bu Varlık *Özdür.*

Zusatz. Der Prozeß des Maßes ist nicht bloß die schlechte Unendlichkeit des unendlichen Progresses in der Gestalt eines perennierenden Umschlagens von Qualität in Quantität und von Quantität in Qualität, sondern zugleich die wahre Unendlichkeit des in seinem Anderen mit sich selbst Zusammengehens. Qualität und Quantität stehen im Maß einander zunächst als Etwas und Anderes gegenüber. Nun aber ist die Qualität *an sich* Quantität, und ebenso ist umgekehrt die Quantität *an sich* Qualität. Indem somit diese beiden im Prozeß des Maßes ineinander übergehen, so wird eine jede dieser beiden Bestimmungen nur zu dem, was sie an sich schon ist, und wir erhalten jetzt das in seinen Bestimmungen negierte, überhaupt das aufgehobene Sein, welches das *Wesen* ist. Im Maß war an sich schon das Wesen, und sein Prozeß besteht nur darin, sich als das zu setzen, was es an sich ist. — Das gewöhnliche Bewußtsein faßt die Dinge als seiende auf und betrachtet dieselben nach Qualität, Quantität und Maß. Diese unmittelbaren

Ek. Ölçü süreci yalnızca Nitelikten Niceliğe ve Nicelikten Niteliğe bitimsiz bir dönüşüm şeklindeki sonsuz ilerlemenin kötü sonsuzluğu değil, ama aynı zamanda kendi başkasında kendi kendisi ile buluşmanın gerçek sonsuzluğudur. Nitelik ve Nicelik Ölçüde ilkin birbirine karşı Birşey ve Başkası olarak durur. Ama Nitelik *kendinde* Nicelik ve yine evrik olarak Nicelik *kendinde* Niteliktir. Böylece bu ikisi Ölçü sürecinde birbirine geçerken, bu iki belirlenimden her biri daha şimdiden kendinde ne ise o olur; ve şimdi elde ettiğimiz şey belirlenimlerinde olumsuzlanmış, genel olarak ortadan kaldırılmış Varlıkur. Ama bu Varlık *Özdür.* Ölçüde Öz kendinde daha şimdiden vardı, ve süreci yalnızca kendini kendinde olduğu gibi koymaktan oluşur. — Sıradan bilinç şeyleri var olarak ayrımsar ve Nitelik, Nicelik ve Ölçü açısından irdeler. Bu dolaysız belirlenimler ise kendilerini sağlam ve kalıcı değil ama geçici olarak

tanıtlar ve diyalektiklerinin sonucu Özdür. Özde hiçbir geçiş yer almaz, ama yalnızca bağıntı vardır. Varlıkta bağıntı biçimi ilkin yalnızca bizim üzerine-düşüncemizdir; buna karşı Özde bağıntı onun kendi belirlenimidir. Eğer (Varlık alanında) Birşey Başkası olursa, bununla Birşey yiter. Özde böyle değildir; burada hiçbir gerçek Başkası yoktur, ama yalnızca Türlülük, birinin *kendi* başkası ile bağıntısı vardır. Özün geçişi öyleyse aynı zamanda bir geçiş değildir; çünkü ayrımlının ayrımlıya geçişinde ayrımlı yitmez, tersine ayrımlılar bağıntıları içinde kalır. Örneğin *Varlık* ve *Yokluk* dediğimizde, Varlık kendi içindir, ve Yokluk da kendi için. *Olumlu* ve *Olumsuz* ile durum bütünüyle başka türlüdür. Bunlar hiç kuşkusuz Varlık ve Yokluk belirlenimlerini taşır. Ama Olumlu kendi için hiçbir anlam taşımaz, tersine Olumsuz ile baştan sona bağıntılıdır. Olumsuz için de durum aynıdır. Varlık alanında bağıllık salt *kendindedir;* buna karşı Özde koyuludur. Bu böylece genel olarak Varlık ve Öz biçimlerinin ayrımıdır. Varlıkta herşey dolaysızdır; öte yandan Özde herşey görelidir.

Bestimmungen erweisen sich dann aber nicht als feste, sondern als übergehende, und das Wesen ist das Resultat ihrer Dialektik. Im Wesen findet kein Übergehen mehr statt, sondern nur Beziehung. Die Form der Beziehung ist im Sein nur erst unsere Reflexion; im Wesen dagegen ist die Beziehung dessen eigene Bestimmung. Wenn (in der Sphäre des Seins) das Etwas zu Anderem wird, so ist hier mit das Etwas verschwunden. Nicht so im Wesen: hier haben wir kein wahrhaft Anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf *sein* Anderes. Das Übergehen des Wesens ist also zugleich kein Übergehen: denn beim Übergehen des Verschiedenen in Verschiedenes verschwindet das Verschiedene nicht, sondern die Verschiedenen bleiben in ihrer Beziehung. Sagen wir z. B. *Sein* und *Nichts*, so ist Sein für sich, und ebenso ist Nichts für sich. Ganz anders verhält es sich mit dem *Positiven* und *Negativen*. Diese haben zwar die Bestimmung des Seins und des Nichts. Aber das Positive hat für sich keinen Sinn, sondern es ist dasselbe schlechthin auf das Negative bezogen. Ebenso verhält es sich mit dem Negativen. In der Sphäre des Seins ist die Bezogenheit nur *an sich;* im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt. Dies ist also überhaupt der Unterschied der Formen des Seins und des Wesens. Im Sein ist alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist alles relativ.

Zweite Abteilung der Logik

Die Lehre vom Wesen

Mantığın İkinci Bölümü

Öz Öğretisi

§ 112

Das Wesen ist der Begriff als *gesetzter* Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur *relative*, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert; darum ist der Begriff noch nicht als *Für sich*. Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist. — Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen, als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein; fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, *unmittelbares* zu sein, zu einem nur negativen *herabgesetzt*, zu einem *Scheine*. — Das Wesen ist hiermit das Sein als *Scheinen* in sich selbst.

Das Absolute ist das *Wesen*. — Diese Definition ist insofern dieselbe als die, daß es das *Sein* ist, insofern Sein gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das *in sich* gegangene Sein ist, d. i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung, gesetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst. — Indem das Absolute als *Wesen* bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne *einer Abstraktion* von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Tun, das Abstrahieren, fällt dann außerhalb des Wesens, und das Wesen selbst ist so nur als ein Resultat *ohne diese seine Prämisse*, das *caput mortuum* der Abstraktion. Aber da diese Negativität dem Sein nicht äußerlich,

§ 112

Öz *koyulmuş* Kavram olarak Kavramdır —, belirlenimler Özde salt *görelidir*, henüz saltık olarak kendi içlerine yansımış değil; bu nedenle Kavram henüz *kendi-için* değildir. Öz, olumsuzluğu yoluyla kendini kendi ile dolaylı kılan Varlık olarak, kendi ile bağıntıdır, ama ancak bu bağıntı başkası ile bağıntı olduğu için; ama bu başkası dolaysızca var olan birşey olarak değil, tersine *koyulmuş* ve *dolaylı* birşey olarak vardır. — Varlık yitmemiştir, tersine ilkin Öz, kendi ile yalın bağıntı olarak, Varlıktır; ama ikinci olarak Varlık tekyanlı *dolaysız* olma belirlenimine göre salt bir olumsuza, bir *Görünüşe* indirgenmiştir. — Öz böylece kendi içinde *ışıma* olarak Varlıktır.

Saltık *Özdür*. — Bu tanım, Varlığın da benzer olarak kendi ile yalın bağıntı olması ölçüsünde, 'Saltık *Varlıktır*' tanımı ile aynıdır; ama aynı zamanda daha yüksektir, çünkü Öz *kendi içine* gitmiş Varlıktır, e.d. Varlığın yalın kendi ile bağıntısı olumsuzun olumsuzlaması olarak, kendisinin kendi içinde kendi ile dolaylılığı olarak koyulmuştur. — Ama Saltık Öz olarak belirlenirken, olumsuzluk sık sık yalnızca tüm belirli yüklemlerin *bir soyutlaması* olarak alınır. Bu olumsuz edim, soyutlama, böylece Özün dışına düşer, ve Özün kendisi böylece *bu öncülleri olmaksızın* salt bir sonuç olarak kalır, — soyutlamanın *caput mortuumu*. Ama bu olumsuzluk Varlığa dışsal olmadığı, tersine onun kendi

diyalektiği olduğu için, Gerçekliği, e.d. Öz, *kendi içine* gitmiş ya da *kendi içinde* varolan Varlık olacaktır; o *yansıma*, kendi içinde ışıması dolaysız Varlıktan ayrımını oluşturur ve Özün kendisinin kendine özgü belirlenimidir.

sondern seine eigene Dialektik ist, so ist seine Wahrheit, das Wesen, als das *in sich* gegangene oder *in sich* seiende Sein: seinen Unterschied vom unmittelbaren Sein macht jene *Reflexion*, sein Scheinen in sich selbst, aus, und sie ist die eigentümliche Bestimmung des Wesens selbst.

Ek. Öz üzerine konuşurken ondan dolaysızlık olarak Varlığı ayırdeder ve bunu Öz açısından salt bir *Görünüş* olarak görürüz. Ama bu Görünüş bir Hiçlik, bir Yokluk değildir, tersine ortadan kaldırılmış olarak Varlıktır. — Özün konumu genel olarak *üzerine-düşünmenin* (ya da *yansımanın* [*Reflexion*]) konumudur. *'Reflexion'* anlatımı ilkin ışık ile ilgili olarak kullanılır ve onun doğru bir çizgide giderken parlak bir yüzeye çarparak onun tarafından yansıtılmasını anlatır. Burada iki noktayı belirtebiliriz: İlkin dolaysız, var olan birşey, ve ikincisi dolaylı ya da koyulmuş olarak yine aynı şey. Biz bir nesne üzerine düşünürken ['*wenn wir über einen Gegenstand reflektieren*'], ya da (yine yaygın bir anlatımla) bir nesne üzerine *derinine-düşünürken* ['*nachdenken*'] olan şey de tam olarak budur, çünkü burada nesne dolaysızlığı içinde geçerli değildir, tersine onu dolaylı kılınmış olarak bilmeyi isteriz. Felsefenin görevi ya da amacı genellikle şeylerin Özlerini bilmek olarak görülür, ve bundan yalnızca şeylerin dolaysızlıkları içinde bırakılmamaları, tersine başka birşey yoluyla dolaylı kılınmış ya da temellendirilmiş olarak tanıtlanmaları gerektiği anlaşılır. Şeyin dolaysız Varlığı burada bir bakıma bir kabuk olarak ya da bir perde olarak tasarımlanır ki, arkasında Öz gizlidir. — Dahası, tüm şeylerin bir Özü vardır dendiği zaman, bununla onların gerçekte kendilerini dolaysızca gösterdikleri gibi olmadıkları anlatılır. Öyleyse sorun yalnızca bir nitelikten bir başkasına gidip gelmekten ve yalnızca nitel birşeyden nicel birşeye ya da nicel birşeyden nitel birşeye ilerlemekten daha çoğudur: Şeylerde kalıcı bir yan vardır, ve bu ilk olarak Özdür. Öz kategorisinin başka imlem ve kullanımlarına gelince, burada öncelikle anımsanabilecek olan şey Almanca'da *sein* [*olmak*] yardımcı eylem-sözcüğünde geçmiş zamanı anlatmak için *Wesen* [*Öz*] sözcüğünden yararlanılmasıdır: Geçmiş varlık *gewesen* olarak belirtilir. Dil kullanımındaki bu kuralsızlık belli bir ölçüde Varlık ve Öz ilişkisinin doğru bir sezgisine dayanır, çünkü Özü hiç kuşkusuz geçmiş Varlık olarak görebiliriz; ama gene de belirtmek gerek ki, geçmiş olan bu nedenle soyut olarak olumsuzlanmaz, tersine yalnızca ortadan kaldırılır ve böylece aynı zamanda saklanır. Böylece, örneğin 'Cäsar ist in Gallien *gewesen*' dendiği zaman, bununla

Zusatz. Wenn wir vom Wesen sprechen, so unterscheiden wir davon das Sein als das Unmittelbare und betrachten dieses im Hinblick auf das Wesen als einen bloßen *Schein*. Dieser Schein ist nun aber nicht gar nicht, nicht ein Nichts, sondern das Sein als aufgehobenes. — Der Standpunkt des Wesens ist überhaupt der Standpunkt der Reflexion. Der Ausdruck Reflexion wird zunächst vom Lichte gebraucht, insofern dasselbe in seinem geradlinigen Fortgange auf eine spiegelnde Fläche trifft und von dieser zurückgeworfen wird. Wir haben somit hier ein Gedoppeltes: einmal ein Unmittelbares, ein Seiendes, und dann zweitens dasselbe als ein Vermitteltes oder Gesetztes. Dies ist nun aber eben der Fall, wenn wir über einen Gegenstand reflektieren oder (wie man auch zu sagen pflegt) *nachdenken*, insofern es hier nämlich den Gegenstand nicht gilt in seiner Unmittelbarkeit, sondern wir denselben als vermittelt wissen wollen. Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philosophie so aufzufassen, daß das Wesen der Dinge erkannt werden soll, und versteht darunter eben nur so viel, daß die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit gelassen, sondern als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewiesen werden sollen. Das unmittelbare Sein der Dinge wird hier gleichsam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist. — Wenn dann ferner gesagt wird: alle Dinge haben ein Wesen, so wird damit ausgesprochen, daß sie wahrhaft nicht das sind, als was sie sich unmittelbar erweisen. Es ist dann auch nicht abgetan mit einem bloßen Herumtreiben aus einer Qualität in eine andere und mit einem bloßen Fortgehen aus dem Qualitativen ins Quantitative und umgekehrt, sondern es ist in den Dingen ein Bleibendes, und dies ist zunächst das Wesen. Was nunmehr die sonstige Bedeutung und den Gebrauch der Kategorie des Wesens anbetrifft, so kann hier zunächst daran erinnert werden, wie wir uns im Deutschen beim Hilfszeitwort *sein* zur Bezeichnung der Vergangenheit des Ausdrucks *Wesen* bedienen, indem wir das vergangene Sein als *gewesen* bezeichnen. Dieser Irregularität des Sprachgebrauchs liegt insofern eine richtige Anschauung vom Verhältnis des Seins zum Wesen zugrunde, als wir das Wesen allerdings als das vergangene Sein betrachten können, wobei dann nur noch zu bemerken ist, daß dasjenige, was vergangen ist, deshalb nicht abstrakt negiert, sondern nur aufgehoben und somit zugleich konserviert ist. Sagen wir z.B.: Cäsar ist in Gallien *gewesen*, so ist damit

nur die Unmittelbarkeit dessen, was hier vom Cäsar ausgesagt wird, nicht aber sein Aufenthalt in Gallien überhaupt negiert, denn dieser ist es ja eben, der den Inhalt dieser Aussage bildet, welcher Inhalt aber hier als aufgehoben vorgestellt wird. — Wenn im gemeinen Leben vom Wesen die Rede ist, so hat dies häufig nur die Bedeutung einer Zusammenfassung oder eines Inbegriffs, und man spricht demgemäß z. B. vom Zeitungswesen, vom Postwesen, vom Steuerwesen usw., worunter dann nur so viel verstanden wird, daß diese Dinge nicht einzeln in ihrer Unmittelbarkeit, sondern als ein Komplex und dann etwa auch weiter in ihren verschiedenen Beziehungen genommen werden sollen. In solchem Sprachgebrauch ist dann nur so ungefähr dasjenige enthalten, was sich uns als das Wesen ergeben hat. — Man spricht dann auch von *endlichen* Wesen und nennt den Menschen ein endliches Wesen. Wenn indes vom Wesen gesprochen wird, so ist man eigentlich über die Endlichkeit hinaus, und diese Bezeichnung des Menschen ist insofern ungenau. Wenn dann ferner gesagt wird: es gibt ein höchstes Wesen, und Gott damit bezeichnet werden soll, so ist hierüber zweierlei zu bemerken. Einmal nämlich ist der Ausdruck *gibt* ein solcher, der auf Endliches hindeutet, und wir sagen so z.B.: es gibt soundsoviel Planeten, oder: es gibt Pflanzen von solcher und es gibt Pflanzen von solcher Beschaffenheit. Das, was es so gibt, ist somit etwas, außer und neben welchem es auch noch anderes gibt. Nun aber ist Gott, als der schlechthin Unendliche, nicht ein solcher, den es eben nur gibt und *außer* und *neben* welchem es auch noch andere Wesen gibt. Was es außer Gott sonst noch gibt, dem kommt in seiner Trennung von Gott keine Wesentlichkeit zu, vielmehr ist dasselbe in dieser Isolierung als ein in sich Halt- und Wesenloses, als ein bloßer Schein zu betrachten. Hierin liegt nun aber auch *zweitens*, daß es ungenügend genannt werden muß, von Gott bloß als *höchstem* Wesen zu sprechen. Die hier zur Anwendung gebrachte Kategorie der Quantität findet in der Tat ihre Stelle nur im Bereich des Endlichen. Wir sagen so z.B.: dies ist der höchste Berg auf der Erde, und haben dabei die Vorstellung, daß es außer diesem höchsten Berg auch noch andere, gleichfalls hohe Berge gibt. Ebenso verhält es sich, wenn wir von jemand sagen, daß er der reichste oder der gelehrteste Mann in seinem Lande ist. Gott ist indes nicht bloß *ein* und auch nicht bloß das *höchste*, sondern vielmehr *das* Wesen, wobei dann aber auch sogleich zu bemerken ist, daß, obschon diese Auffassung Gottes eine wichtige und notwendige Stufe in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins bildet, doch durch dieselbe die Tiefe der christlichen Vorstellung von Gott noch keineswegs erschöpft wird. Betrachten wir Gott nur als das Wesen schlechthin und

yalnızca burada Sezar üzerine söylenmiş olanın dolaysızlığı yadsınır, ama genel olarak Gal'deki kalışı olumsuzlanmaz, çünkü tam bu kalış bu söylenenin içeriğini oluşturur, gerçi bu içerik burada ortadan kaldırılmış olarak düşünülse de. — Gündelik Almanca'da *Wesen* sık sık bir birlik ya da bir tümlük imlemini taşır, ve böylece örneğin *Zeitungswesen* [*Basın,*] *Postwesen* [*Posta-işleri.*] *Steuerwesen* [*Vergi-işleri*] vb. gibi anlatımlar söz konusu olduğu zaman, bununla anlaşılacak olan en çoğundan bu şeylerin tekil olarak ve dolaysızlıkları içinde değil, tersine karmaşık şeyler olarak ve bundan başka belki de çeşitli bağıntıları içinde alınıyor olmalarıdır. Böyle bir dil kullanımında bizim için Öz olarak ortaya çıkmış olan şey ancak yaklaşık olarak kapsanır. — Yine Almancada '*endlichen* Wesen' [sonlu 'Öz'] anlatımı kullanılır ve insandan 'ein endlichen Wesen' olarak söz edilir. Ama Özden her söz edilişinde gerçekte sonluluğun ötesine geçilir, ve buna göre insanı bu anlatımla belirtmek o düzeye dek doğru değildir. Dahası, yine denir ki: 'Es gibt ein höchstes Wesen' ['bir en yüksek Öz vardır/verilidir'], ve bununla belirtilmek istenen Tanrıdır. Burada iki noktayı belirtebiliriz. İlkin, '*geben*' [*vermek*] anlatımı sonluyu imleyen bir anlatımdır, ve böylece denir ki 'es gibt soundsoviel Planeten' ['şu kadar gezegen vardır/verilidir'], ya da 'es gibt Pflanzen von solcher und es gibt Pflanzen von solcher Beschaffenheit' ['şu ya da bu yapıda bitkiler vardır/verilidir']. Böyle bulunan birşey bu nedenle *dışında* ve *yanında* daha başkaları da bulunan birşeydir. Oysa Tanrı, saltık olarak sonsuz birşey olmakla, böyle yalnızca bulunan ve *dışında* ve *yanında* daha başka 'Öz'lerin de bulunduğu birşey değildir. Tanrının dışında bulunan birşeye Tanrıdan ayrılığı içinde hiçbir özsellik düşmez, tersine bu yalıtılmışlıkta kendi içinde destek ve özden yoksun olarak, salt bir görünüş olarak görülmelidir. Ama, *ikinci* olarak, Tanrıdan yalnızca *en yüksek* Öz olarak söz etmek uygunsuz bir anlatım olarak görülmelidir. Burada kullanılan nicelik kategorisi gerçekte yerini yalnızca sonlunun alanında bulur. Buna göre örneğin bu yeryüzündeki en yüksek dağdır dediğimiz zaman bu en yüksek dağın dışında benzer olarak yüksek başka dağların da olduğunu düşünürüz. Yine, birinin ülkesindeki en varsıl ya da en bilgili insan olduğunu söylediğimiz zaman da durum böyledir. Oysa Tanrı yalnızca *tek* ve üstelik yalnızca *en yüksek* değil ama *genel olarak* Özdür; ama burada hemen belirtmek gerek ki, bu Tanrı anlayışının dinselbilincin gelişiminde önemli ve zorunlu bir aşama oluşturmasına karşın, gene de bununla Hıristiyan Tanrı tasarımının derinliği hiçbir biçimde tüketilmiş olmaz. Eğer Tanrıyı yalnızca Öz olarak görüyor ve burada durup kalıyorsak, onu ilkin yalnızca evrensel, direnilmez güç olarak, ya da başka türlü

anlatılırsa, *Efendi* olarak biliriz. Efendi korkusu ise hiç kuşkusuz bilgeliğin başlangıcı, ama yalnızca başlangıcıdır. — Tanrıyı Efendi olarak, ve özde *yalnızca* Efendi olarak anlayan dinler ilkin Musevi ve sonra da İslam dinleridir. Bu dinlerin eksikliği genel olarak onlarda sonluya hakkının verilmemesinden oluşur; bu sonlunun kendi uğruna vurgulanması ise (bu ister doğal birşey, isterse Tinin sonlusu olsun) putperestliğin ve böylece aynı zamanda çoktanrılı dinlerin karakteristiğini oluşturur. — Öte yandan, yine sık sık ileri sürülen bir başka şey de Tanrının, en yüksek Varlık olduğu için, bilinemeyecek olmasıdır. Bu genel olarak modern Aydınlanmanın ve daha tam olarak soyut anlağın konumudur ki, *il y a un être suprême* [*bir en yüksek varlık vardır*] demekle yetinir ve sorunu bu noktada bırakır. Böyle konuşmak ve Tanrıyı yalnızca en yüksek *öte-dünya* Varlığı olarak görmek Evreni dolaysızlığı içinde değişmez ve olumlu birşey olarak almak ve gerçek Varlığın [*Wesen*] yalnızca dolaysız herşeyin ortadan kaldırılması olduğunu unutmaktır. Eğer Tanrı soyut öte-dünya Varlığı ise, böylece tüm ayrım ve belirlilik onun dışına düşüyorsa, gerçekte salt bir addır, yalnızca soyutlama yapan anlağın bir *caput mortuum*udur. Gerçek Tanrı bilgisi böylece şeylerin dolaysız Varlıkları içinde hiçbir gerçeklik taşımadıklarının bilinmesi ile başlar.

Yalnızca Tanrı ile değil ama başka bağıntıları ile ilgili olarak da Öz kategorisi çoğunlukla soyut bir yolda kullanılır ve buna göre şeyin irdelenişinde Öz görüngüsünün belirli içeriğine karşı ilgisiz ve kendi için kalıcı birşey olarak saptanır. Böylece örneğin insanda onun edim ve davranışlarının değil ama yalnızca Özünün önemli olduğu söylenir. Bu hiç kuşkusuz belli bir ölçüde doğrudur, çünkü bir insanın yaptığı dolaysızlığı içinde değil ama yalnızca içi ile dolaylı olarak ve içinin sergilenişi olarak görülmelidir. Ama gene de gözden kaçırmamak gerek ki, Öz ve daha da ötesi İç kendini böyle olarak ancak görümgüye çıkmakla tanıtlar; buna karşı insanların edimlerinin içeriğinden ayrı olan Öze başvurmalarının altında yatan neden genellikle yalnızca öznelliklerini geçerli kılma ve kendinde ve kendi için geçerli olandan kaçma niyetleridir.

bleiben wir dabei stehen, so wissen wir ihn nur erst als die allgemeine, widerstandslose Macht oder, anders ausgedrückt, als den *Herrn*. Nun aber ist die Furcht des Herrn wohl der Anfang, aber auch nur der Anfang der Weisheit. — Es ist zunächst die jüdische und dann weiter die mohammedanische Religion, in welchen Gott als der Herr und wesentlich *nur* als der Herr aufgefaßt wird. Der Mangel dieser Religionen besteht überhaupt darin, daß hier das Endliche nicht zu seinem Rechte kommt, welches Endliche für sich festzuhalten sei es als ein Natürliches oder als ein Endliches des Geistes) das Charakteristische der heidnischen und hiermit zugleich polytheistischen Religionen ausmacht. — Ferner ist es nun aber auch häufig geschehen, daß man behauptet hat, Gott, als das höchste Wesen, könne nicht erkannt werden. Dies ist überhaupt der Standpunkt der modernen Aufklärung und näher des abstrakten Verstandes, welcher sich dann begnügt zu sagen: *il y a un être suprême*, und es dann dabei bewenden läßt. Wenn so gesprochen und Gott nur als das höchste *jenseitige* Wesen betrachtet wird, so hat man die Welt in ihrer Unmittelbarkeit vor sich als etwas Festes, Positives, und vergißt dabei, daß das Wesen gerade die Aufhebung alles Unmittelbaren ist. Gott als das abstrakte jenseitige Wesen, außerhalb dessen hiermit der Unterschied und die Bestimmtheit fällt, ist in der Tat ein bloßer Name, ein bloßes *caput mortuum* des abstrahierenden Verstandes. Die wahre Erkenntnis Gottes fängt damit an, zu wissen, daß die Dinge in ihrem unmittelbaren Sein keine Wahrheit haben.

Nicht bloß in Beziehung auf Gott, sondern auch in sonstiger Beziehung geschieht es häufig, daß man sich der Kategorie des Wesens in abstrakter Weise bedient und dann bei Betrachtung der Dinge das Wesen derselben als ein gegen den bestimmten Inhalt ihrer Erscheinung Gleichgültiges und für sich Bestehendes fixiert. Man pflegt so namentlich zu sagen, es komme bei den Menschen nur auf ihr Wesen an und nicht auf ihr Tun und ihr Betragen. Darin liegt nun zwar das Richtige, daß dasjenige, was ein Mensch tut, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern nur als vermittelt durch sein Inneres und als Manifestation seines Inneren zu betrachten ist. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß das Wesen und dann weiter das Innere sich eben nur dadurch als solche bewähren, daß sie in die Erscheinung heraustreten; wohingegen jener Berufung der Menschen auf ihr von dem Inhalt ihres Tuns unterschiedenes Wesen nur die Absicht zugrunde zu liegen pflegt, ihre bloße Subjektivität geltend zu machen und sich dem, was an und für sich gültig ist, zu entziehen.

§ 113

Özde kendi-ile-bağıntı Özdeşliğin, *kendi-içine-yansımanın* biçimidir; bu burada Varlığın *dolaysızlığının* yerini almıştır; ikisi de aynı kendi-ile-bağıntı soyutlamasıdır.

§ 113

Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der *Identität*, der *Reflexion-in-sich*; diese ist hier an die Stelle der *Unmittelbarkeit* des Seins getreten; beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich.

Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein *Seiendes* zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als *ein mit sich Identisches, sich in sich nicht Widersprechendes* zu fassen.

Duyarlığın sınırlı ve sonlu herşeyi *varolan* birşey olarak alan düşüncesizliği anlağın yine sonlu ve sınırlı herşeyi kendi-ile-özdeş, kendi içinde kendi ile çelişmeyen birşey olarak alan dikkafalılığına geçer.

§ 114

Diese Identität erscheint, als aus dem Sein herkommend, zunächst nur mit den Bestimmungen des Seins behaftet und darauf als auf ein *Äußerliches* bezogen. Wird dasselbe so von dem Wesen abgesondert genommen, so heißt es das *Unwesentliche*. Aber das Wesen ist Insichsein, es ist *wesentlich*, nur insofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-Anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eigenen Schein in sich. Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene aber im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kommt und in der es nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seins; die Sphäre des Wesens wird dadurch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*. Es ist in ihr alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist, — als ein *Sein der Reflexion*, ein Sein, in dem ein Anderes scheint und das in einem Anderen scheint. — Sie ist daher auch die Sphäre des *gesetzten Widerspruches*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist.

Es kommen in der Entwicklung des Wesens, weil der *eine* Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor als in der Entwicklung des Seins, aber in *reflektierter* Form. Also statt des *Seins* und *Nichts* treten jetzt die Formen des *Positiven* und *Negativen* ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als *Identität* entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der *Unterschied;* — so ferner das *Werden* als *Grund* sogleich selbst des *Daseins*, das, als auf den Grund reflektiert, *Existenz* ist usf. — Dieser (der schwerste) Teil der

§ 114

Bu özdeşlik, Varlıktan ortaya çıkarken, ilkin yalnızca Varlık belirlenimleri ile yüklü ve Varlık ile *dışsal* birşey ile olduğu gibi bağıntılı görünür. Eğer böyle Özden ayrı birşey olarak alınırsa, bu Varlığa *özsel-olmayan* denir. Ama Öz kendi-içinde-Varlık olduğu için, ancak olumsuzunu, e.d. başkası-ile-bağıntıyı, dolaylılığı kendi içinde taşıdığı ölçüde *özseldir*. Öyleyse özsel-olmayanı kendi Görünüşü olarak kendi içinde taşır. Ama Görünüşte ya da dolaylılıkta ayrım kapsandığı için, ve ayırdedilenin ise içinden çıktığı ve içinde olmadığı ya da görünüş olarak yattığı özdeşlikten ayrım içinde kendisi özdeşlik biçimini kazandığı için, Görünüş böylece kendini kendi ile bağıntılayan dolaysızlık ya da Varlık kipindedir. Öz alanı bu yolla *dolaysızlık* ve *dolaylılığın* henüz eksik bir bağlantısı olur. Onda herşey öyle bir yolda koyulmuştur ki, kendini kendisi ile bağıntılar ve aynı zamanda bunun ötesine geçer, — *yansımış* bir Varlık olarak, içinde bir Başkasının göründüğü ve kendisi bir Başkasında görünen bir Varlık olarak. — Bu öyleyse aynı zamanda Varlık alanında salt *kendinde* olan çelişkinin *koyulduğu* alandır.

Herşeyde tözsel olan *tek bir* Kavram olduğu için, Özün gelişiminde Varlığın gelişiminde olanlarla aynı belirlenimler bulunur, ama *yansımış* biçimde. Böylece *Varlık* ve *Yokluk* yerine şimdi *Olumlu* ve *Olumsuz* biçimleri ortaya çıkar; birincisi ilkin *Özdeşlik* olarak karşıtlıksız Varlığa karşılık düşerken, ikincisi (kendi içinde görünerek) *Ayrım* olarak gelişir; böylece yine *Oluşun* kendisi de *Zemin* olarak hemen *belirli-Varlığın* Zemini olur, ama burada belirli-Varlık Zemine yansımış olarak *Varoluştur*, vb.

— Mantığın bu (en güç) bölümü başlıca Metafiziğin ve genel olarak Bilimlerin kategorilerini kapsar. Bu kategoriler üzerinedüşünme düzeyindeki anlağın ürünleridir — anlak ki, ayrımları *bağımsız* olarak alır ve aynı zamanda göreliliklerini *de* koyar, ama ikisini bir '*de*' yoluyla yanyana ya da ardarda bağlar ve bu düşünceleri biraraya getirip Kavrama birleştirmez.

Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt, — als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der die Unterschiede als *selbständig* annimmt und zugleich *auch* ihre Relativität setzt, beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein *Auch* verbindet und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.

A
Varoluşun Zemini Olarak Öz

a. Arı Yansıma Belirlenimleri

α. Özdeşlik

§ 115

Öz *kendi içinde* ışır ya da arı yansımadır; böylece salt kendi ile bağıntıdır, dolaysız olarak değil, tersine yansımış olarak —, *kendi ile Özdeşlik.*

Bu Özdeşlik, sıkı sıkıya tutulup Ayrımdan *soyutlandığı* ölçüde, *biçimsel* Özdeşlik ya da *anlak-Özdeşliğidir.* Ya da daha doğrusu soyutlama bu biçimsel Özdeşliğin koyulması, kendi içinde somut birşeyin bu yalınlık biçimine dönüştürülmesidir. Bu iki yolda olabilir: Ya somut olanda bulunan belirlenimler çoklusunun bir bölümü *gözardı edilerek (analiz* denilen şey ile) bunlardan salt *biri* seçilebilir, ya da türlülükleri gözardı edilerek belirlilikler çokluğu *bire yoğunlaştırılabilir.*

Özdeşlik bir önermenin öznesi olarak Saltık ile bağlanırsa önerme şöyle olur: *Saltık kendi ile özdeş olandır.* — Bu önerme ne denli doğru olsa da, gerçekliği içinde amaçlanıp amaçlanmadığı ikircimlidir; ve bu nedenle en azından anlatımında eksiktir, çünkü soyut *anlak-Özdeşliğinin* mi, e.d. Özün başka belirlenimleri ile karşıtlık içindeki Özdeşliğin mi, yoksa kendi içinde *somut* Özdeşliğin mi denmek istendiğine karar verilmemiştir; bu son Özdeşlik,

A
Das Wesen als Grund der Existenz

a. Die reinen Reflexionsbestimmungen

a. Identität

§ 115

Das Wesen scheint *in sich* oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, — *Identität mit sich.*

Formelle oder *Verstandesidentität* ist diese Identität, insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede *abstrahiert* wird. Oder die *Abstraktion* ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, — es sei, daß ein Teil des am Konkreten vorhandenen Mannigfaltigen *weggelassen* (durch das sogenannte *Analysieren)* und nur *eines* derselben herausgenommen wird, oder daß mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannigfaltigen Bestimmtheiten in *eine zusammengezogen* werden.

Die Identität mit dem Absoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, — so lautet er: *das Absolute ist das mit sich Identische.* — So wahr dieser Satz ist, so ist es zweideutig, ob er in seiner Wahrheit gemeint ist; er ist darum in seinem Ausdrucke wenigstens unvollständig: denn es ist unentschieden, ob die abstrakte *Verstandesidentität*, d. i. im Gegensatze gegen die anderen Bestimmungen des Wesens, oder aber die Identität als in sich

konkrete gemeint ist; so ist sie, wie sich ergeben wird, zunächst der *Grund* und dann in höherer Wahrheit der *Begriff*. — Auch das Wort »*absolut*« selbst hat häufig keine weitere Bedeutung als die von »*abstrakt*«; so heißt *absoluter* Raum, *absolute Zeit* nichts weiter als der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit.

Die Bestimmungen des Wesens als *wesentliche* Bestimmungen genommen, werden sie Prädikate eines vorausgesetzten Subjekts, das, weil sie wesentlich [sind], *Alles* ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als *die allgemeinen Denkgesetze* ausgesprochen worden. *Der Satz der Identität* lautet demnach: »*Alles ist mit sich identisch*; A = A«; und negativ: »*A kann nicht zugleich A und nicht A sein*«. — Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des *abstrakten Verstandes*. Die *Form des Satzes* widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. Namentlich wird es aber durch die folgenden sogenannten Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegenteil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen. — Wenn man behauptet, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, aber *jedes* Bewußtsein verfahre danach und stimme ihm nach der Erfahrung sogleich zu, wie es ihn vernehme, so ist dieser angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzusetzen, daß kein Bewußtsein nach diesem Gesetze denkt, noch Vorstellungen hat usf., noch spricht, daß keine Existenz, welcher Art sie sei, nach demselben existiert. Das Sprechen nach diesem seinsollenden Gesetze der Wahrheit (ein Planet ist — ein Planet; der Magnetismus ist — der Magnetismus; der Geist ist — ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern; dies ist wohl allgemeine Erfahrung. Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe ernsthaft vortrâgt, bei dem gesunden Menschenverstände wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

görüleceği gibi, ilk olarak Zemin ve sonra daha yüksek gerçekliği içinde *Kavramdır*. — Giderek *'saltık'*sözcüğünün kendisi bile çoğu kez *'soyut'*tan daha öte bir anlamda kullanılmaz; böylece *saltık* uzay, *saltık* zaman soyut uzaydan ve soyut zamandan daha ötesi demek değildir.

Özün belirlenimleri *özsel* belirlenimler olarak alındıklarında varsayılan bir öznenin yüklemleri olurlar ki, bu özne, o belirlenimler özsel olduğu için, *herşeydir*. Bu yolla ortaya çıkan önermeler *evrensel Düşünce-yasaları* olarak adlandırılır. Buna göre *Özdeşlik Önermesi* şöyledir: "*Herşey kendi ile özdeştir;* A = A"; ve olumsuz olarak: "A *aynı zamanda* A *ve* A-*olmayan olamaz*." — Bu önerme, gerçek bir Düşünce-yasası olmak yerine, *soyut Anlak* yasasından başka birşey değildir. *Önerme biçiminin* kendisi bile onunla çelişir, çünkü bir önerme her zaman Özne ve Yüklem arasındaki bir ayrımı bildirirken, bu önerme ise biçiminin gerektirdiğini yerine getiremez. Ama bu yasa özellikle onun karşıtından yasalar yapan daha sonraki Düşünce Yasaları tarafından ortadan kaldırılır. — Bu özdeşlik önermesinin tanıtlanamayacağı, ama gene de *her* bilincin ona göre işlediği ve deneyim onu gösterir göstermez onunla anlaştığı ileri sürüldüğü zaman, bu sözde kitap deneyiminin karşısına hiçbir bilincin bu yasaya göre düşünmediği, tasarımlar üretmediği ya da konuşmadığı, hangi türde olursa olsun hiçbir varoluşun ona göre varolmadığı biçimindeki evrensel deneyim çıkarılabilir. Bu sözde gerçeklik yasasına göre konuşmalar (bir gezegen — bir gezegendir; manyetizma — manyetizmadır; anlık — bir anlıktır) bütünüyle hak ettikleri gibi, budalalık olarak geçerlidir, ve hiç kuşkusuz genel deneyim budur. Bu tür yasaların yalnızca onda geçerli oldukları Skolastizm, bunları ciddi olarak ortaya süren Mantığı ile birlikte, çoktandır sağlam sağduyu ve Us için tüm inandırıcılığını yitirmiştir.

Ek. Özdeşlik ilkin yine daha önce Varlık olarak bulmuş olduğumuz şey ile aynıdır, ama dolaysız belirliliğin ortadan kaldırılması yoluyla 'olmuş' olarak —, böylece İdeallik olarak Varlıktır. Özdeşliğin gerçek imlemini gerektiği gibi anlamanın büyük önemi vardır, ve bunun için her şeyden önce onu yalnızca soyut Özdeşlik olarak, e.d. Ayrımın dışlanması ile Özdeşlik olarak anlamamak gerekir. Bu tüm kötü felsefenin kendini felsefe adına yaraşır biricik felsefe karşısında ele verdiği noktadır. Gerçekliği içindeki Özdeşlik, dolaysızca varolanın İdealliği olarak, dinsel bilincimiz için olduğu gibi genel olarak başka düşünce ve bilinç türleri için de yüksek bir belirlenimdir. Denebilir ki, gerçek Tanrı bilgisi onu Özdeşlik olarak, saluk Özdeşlik olarak bilmekle başlar. Bu aynı zamanda Evrenin tüm gücünün ve görkeminin Tanrı önünde çöktüğünü ve yalnızca *Onun* gücünün ve *Onun* görkeminin görünüşü olarak kalıcılığını sürdürebileceğini imler. — Yine aynı yolda Özdeşlik özbilinç olarak insanın kendini genel olarak Doğadan ve özellikle hayvanlardan ayırdetmesini sağlayan şeydir, — hayvan ki kendini Ben olarak, e.d. kendisinin kendi içinde arı birliği olarak anlamaya ulaşamaz. — Bundan başka, Özdeşliğin düşünce açısından taşıdığı imleme gelince, burada her şeyden önemli olan nokta Varlığı ve belirlenimlerini ortadan kaldırılmış olarak içinde kapsayan gerçek Özdeşliği soyut, yalnızca biçimsel Özdeşlik ile karıştırmamaktır. Duyum ve dolaysız sezgi konumundan düşünceye sık sık yöneltilen tek-yanlılık, katılık, içeriksizlik vb. gibi suçlamaların tümü de zeminlerini düşünme etkinliğinin yalnızca soyut özdeşleştirme olduğu biçimindeki sapık varsayımda bulurlar, ve biçimsel mantığın kendisi bu varsayımı yukarıda §'da üzerine ışık düşürülmüş olan sözde en yüksek düşünce-yasasını kurarak doğrular. Eğer düşünme o soyut özdeşlikten başka birşey olmasaydı, o zaman onun en gereksiz ve en sıkıcı işlerden biri olduğunu kabul etmek gerekirdi. Hiç kuşkusuz Kavram ve giderek İdea da kendi ile özdeştir, ama yalnızca aynı zamanda Ayrımı kendi içlerinde kapsadığı ölçüde.

Zusatz. Die Identität ist zunächst wieder dasselbe, was wir früher als Sein hatten, aber als geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit, und somit das Sein als Idealität. — Es ist von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieselbe nicht bloß als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefaßt wird. Dies ist der Punkt, wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient. Die Identität in ihrer Wahrheit, als Idealität des unmittelbar Seienden, ist eine hohe Bestimmung, sowohl für unser religiöses Bewußtsein als auch für alles sonstige Denken und Bewußtsein überhaupt. Man kann sagen, daß das wahre Wissen von Gott damit beginnt, ihn als Identität — als absolute Identität zu wissen, worin dann zugleich dies liegt, daß alle Macht und alle Herrlichkeit der Welt vor Gott zusammensinkt und nur als das Scheinen *seiner* Macht und *seiner* Herrlichkeit zu bestehen vermag. — Ebenso ist es dann auch die Identität als Bewußtsein seiner selbst, wodurch sich der Mensch von der Natur überhaupt und näher vom Tier unterscheidet, welches letztere nicht dazu gelangt, sich als Ich, d. h. als reine Einheit seiner in sich selbst zu erfassen. — Was dann ferner die Bedeutung der Identität in Beziehung auf das Denken anbetrifft, so kommt es hierbei vor allen Dingen darauf an, die wahre, das Sein und dessen Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltende Identität nicht mit der abstrakten, bloß formellen Identität zu verwechseln. Alle jene, namentlich vom Standpunkt der Empfindung und der unmittelbaren Anschauung aus, dem Denken so häufig gemachten Vorwürfe der Einseitigkeit, der Härte, der Inhaltslosigkeit usw. haben ihren Grund in der verkehrten Voraussetzung, daß die Tätigkeit des Denkens nur die des abstrakten Identischsetzens sei, und die formelle Logik ist es selbst, welche diese Voraussetzung durch Aufstellung des im obigen § beleuchteten, angeblich höchsten Denkgesetzes bestätigt. Wenn das Denken weiter nichts wäre als jene abstrakte Identität, so müßte dasselbe für das überflüssigste und langweiligste Geschäft erklärt werden. Allerdings sind der Begriff und weiter die Idee mit sich identisch, allein nur insofern dieselben zugleich den Unterschied in sich enthalten.

*

β. Ayrım

§ 116

Öz yalnızca arı Özdeşlik ve kendi içinde Görünüştür, çünkü kendini kendisi ile bağıntılayan olumsuzluk ve böylece kendisinin kendinden itilmesidir; öyleyse özsel olarak *Ayrım* belirlenimini kapsar.

β. Der Unterschied

§ 116

Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des *Unterschieds.*

Das Anderssein ist hier nicht mehr das *qualitative*, die Bestimmtheit, Grenze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, *Unterschied, Gesetztsein, Vermitteltsein.*

Başkalık burada bundan böyle *nitel* başkalık, belirlilik, sınır değildir; ama, kendini kendi ile bağıntılayan Özde olduğu için, olumsuzlama aynı zamanda bağıntı, *ayrım, koyulmuşluk, dolaylı kılınmışlık* olarak vardır.

Zusatz. Wenn gefragt wird: wie kommt die Identität zum Unterschied?, so liegt in dieser Frage die Voraussetzung, daß die Identität als bloße, d. h. als abstrakte Identität etwas für sich sei, und dann ebenso der Unterschied etwas anderes, gleichfalls für sich. Durch diese Voraussetzung wird indes die Beantwortung der aufgeworfenen Frage unmöglich gemacht, denn wenn die Identität als vom Unterschied verschieden betrachtet wird, so hat man in der Tat hiermit bloß den Unterschied, und es kann um deswillen der Fortgang zum Unterschied nicht nachgewiesen werden, weil dasjenige, von welchem fortgegangen werden soll, für den, welcher nach dem Wie des Fortganges fragt, gar nicht vorhanden ist. Diese Frage erweist sich somit, näher besehen, als durchaus gedankenlos, und [es] wäre dem, welcher dieselbe aufwirft, zuvörderst die andere Frage vorzulegen, was er sich unter der Identität denkt, wobei sich dann ergeben würde, daß er sich eben nichts dabei denkt und daß die Identität für ihn bloß ein leerer Name ist. Weiter ist nun, wie wir gesehen haben, die Identität allerdings ein Negatives, jedoch nicht das abstrakte, leere Nichts überhaupt, sondern die Negation des Seins und seiner Bestimmungen. Als solche aber ist die Identität zugleich Beziehung, und zwar negative Beziehung auf sich oder Unterscheidung ihrer von sich selbst.

Ek. Özdeşlik nasıl Ayrıma varır? diye sorulduğu zaman bu soruda yalın olarak Özdeşliğin, e.d. soyut olarak Özdeşliğin kendi için birşey olduğu, ve yine benzer olarak Ayrımın da eşit ölçüde kendi için başka birşey olduğu varsayımı yatar. Ama bu varsayım ortaya atılan bu sorunun yanıtlanmasını olanaksızlaşır, çünkü eğer Özdeşlik Ayrımdan ayrı olarak görülürse, o zaman gerçekte geriye yalnızca Ayrım kalır, ve bu nedenle Ayrıma ilerleyiş tanıtlanamaz, çünkü kendisinden ilerlenmesi gereken şey ilerlemenin 'nasıl'ını soran için ortada yoktur. Böylece bu soru, daha yakından bakıldığında, kendini baştan sona bir düşüncesizlik olarak gösterir. Bu soruyu getirene herşeyden önce Özdeşlikten ne anladığı gibi ikinci bir soru yöneltildiğinde, bunun üzerine hiçbirşey düşünmediği ve Özdeşliğin onun için salt boş bir ad olduğu ortaya çıkacaktır. Dahası, gördüğümüz gibi, Özdeşlik hiç kuşkusuz olumsuz birşeydir, ama gene de soyut, boş bir Yokluk olarak Yokluk değil, tersine Varlığın ve belirlenimlerinin olumsuzlanmasıdır. Ama böyle olarak Özdeşlik aynı zamanda kendi ile bağıntı, ve dahası olumsuz bağıntıdır, ya da kendinin kendi kendisinden ayırdedilmesidir.

§ 117

Der Unterschied ist 1. *unmittelbarer* Unterschied, *die Verschiedenheit*, in der die Unterschiedenen jedes *für sich ist*, was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das Andere, welche also eine ihm äußerliche ist. Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied willen fällt derselbe außer ihnen in ein Drittes, *Vergleichendes*. Dieser äußerliche Unterschied ist als Identität der Bezogenen die *Gleichheit*, als Nichtidentität derselben die *Ungleichheit*.

Diese Bestimmungen selbst läßt der Verstand so auseinanderfallen, daß, obschon die Vergleichung ein und dasselbe Substrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dies verschiedene *Seiten* und *Rücksichten* an demselben sein sollen, aber die Gleichheit für sich ist nur das vorige, die Identität, und die Ungleichheit für sich ist der Unterschied.

§ 117

Ayrım (1) *dolaysız* Ayrım, e.d. *Türlülüktür* ki, bunda ayırdedilenlerin her biri *kendi için* ne ise odur ve başkası ile bağıntısına karşı ilgisizdir; bu bağıntı öyleyse ona dışsal bir bağıntıdır. Türlü olanların Ayrımlarına karşı ilgisizliklerinden ötürü bu bağıntı onların dışındaki bir üçüncüye, *karşılaştırana* düşer. Bu dışsal Ayrım bağıntılı olanların Özdeşliği olarak *Benzerlik*, ve Özdeşsizlikleri olarak *Benzemezliktir*.

Anlak bu belirlenimleri birbirinden öylesine ayırır ki, karşılaştırma Benzerlik ve Benzemezlik için bir ve aynı dayanağı alsa da, — ki bu ikisinin ondaki değişik *yanlar* ve *bakış açıları* olmaları gerekir —, gene de kendi için Benzerlik yalnızca birincisi, e.d. Özdeşlik, ve kendi için Benzemezlik ise Ayrımdır.

Tûrlûlûk de benzer olarak Özdeşlik gibi bir önermeye çevrilmiştir: *Herşey türlüdür* ya da *Eksiksiz olarak birbirine benzeyen iki şey yoktur.*[1] Burada *'herşey'* e ona *ilk* önermede yüklenen *Özdeşliğe karşıt* bir yüklem verilir ve öyleyse birincisi ile çelişen bir yasa getirilir. Oysa Tûrlûlûğûn yalnızca dışsal karşılaştırmaya bağlı olması ölçüsünde, birşeyin *kendi için* salt kendi ile *özdeş* olması ve böylece bu ikinci önermenin birincisi ile çelişmemesi *gerekir*. Ama bu durumda Tûrlûlûk birşeye ya da herşeye *ait değildir*, bu öznenin özsel bir belirlenimini oluşturmaz; ama bu yolda bu ikinci önermeyi bildirmek bile olanaksızdır. — Ama eğer birşeyin *kendisi* [ikinci] önermenin bildirdiği gibi tûrlû ise, *kendi* belirliliği yoluyla böyledir; ama böylece denmek istenen artık genelde Tûrlûlûk değil, tersine *belirli* Ayrımdır. — Leibniz'in önermesinin anlamı budur.

Die Verschiedenheit ist gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, *daß alles verschieden ist* oder *daß es nicht zwei Dinge gibt, die einander vollkommen gleich sind.* Hier wird *Allem* das *entgegengesetzte* Prädikat von der ihm im *ersten* Satze beigelegten *Identität* gegeben, also ein dem ersten widersprechendes Gesetz gegeben. Jedoch aber *soll*, insofern die Verschiedenheit nur der äußeren Vergleichung angehörig sei, etwas *für sich selbst* nur *identisch* mit sich und so dieser zweite Satz nicht dem ersten widersprechend sein. Dann aber *gehört* auch die Verschiedenheit *nicht* dem Etwas oder Allem *an*, sie macht keine wesentliche Bestimmung dieses Subjekts aus; dieser zweite Satz kann auf diese Weise gar nicht gesagt werden. — Ist aber das Etwas *selbst*, nach dem Satze, verschieden, so ist es dies durch *seine eigene* Bestimmtheit; hiermit ist dann aber nicht mehr die Verschiedenheit als solche, sondern der *bestimmte* Unterschied gemeint. — Dies ist auch der Sinn des Leibnizischen Satzes.

Ek. Anlak kendini Özdeşliği irdelemeye verdiği zaman gerçekte daha şimdiden onun ötesindedir, ve önünde duran salt Tûrlûlûk şeklindeki Ayrımdır. Eğer Özdeşlik üzerine o sözde düşünce yasasına uyar ve 'Deniz denizdir,' 'Hava havadır,' 'Ay Aydır' dersek, bu durumda bu nesneler bizim için birbirlerine karşı ilgisiz olarak geçerlidir ve böylece önümüzde olan şey Özdeşlik değil ama Ayrımdır. Ama gene de şeyleri yalnızca tûrlûlûkleri içinde görme noktasında durup kalmayız; tersine onları birbiri ile *karşılaştırır*, ve bu yolla *Benzerlik* ve *Benzemezlik* belirlenimlerini elde ederiz. Sonlu bilimlerin işi büyük ölçüde bu belirlenimlerin uygulanmasından oluşur; ve bugünlerde ne zaman bilimsel irdeleme söz konusu olsa, bununla öncelikle irdeleme altına alınan nesneleri birbiri ile karşılaştırmayı amaçlayan yöntem anlaşılır. Bu yolda hiç kuşkusuz çok önemli sonuçlara ulaşıldığını yadsımamak gerekir, ve bu bağlamda çağımızın özellikle karşılaştırmalı Anatomi ve karşılaştırmalı Dilbilim alanlarındaki büyük başarıları anımsanmalıdır. Ama gene de belirtmek gereksizdir ki, bu karşılaştırma yönteminin tüm bilgi alanlarında eşit başarı ile uygulanabileceğini sanmak çok şey beklemek olacaktır. Özellikle vurgulamak

Zusatz. Indem der Verstand sich an die Betrachtung der Identität begibt, so ist er in der Tat bereits darüber hinaus, und was er vor sich hat, das ist der Unterschied in der Gestalt der bloßen Verschiedenheit. Sagen wir nämlich nach dem sogenannten Denkgesetz der Identität: das Meer ist das Meer, die Luft ist die Luft, der Mond ist der Mond usw., so gelten uns diese Gegenstände als gleichgültig gegeneinander, und es ist somit nicht die Identität, sondern der Unterschied, welchen wir vor uns haben. Weiter bleiben wir dann aber auch nicht dabei stehen, die Dinge bloß als verschieden zu betrachten, sondern wir *vergleichen* dieselben miteinander, und wir erhalten hierdurch die Bestimmungen der *Gleichheit* und der *Ungleichheit*. Das Geschäft der endlichen Wissenschaften besteht zum großen Teil in der Anwendung dieser Bestimmungen, und man pflegt heutzutage, wenn von wissenschaftlicher Behandlung die Rede ist, darunter vorzugsweise dasjenige Verfahren zu verstehen, welches darauf ausgeht, die zur Betrachtung gezogenen Gegenstände miteinander zu vergleichen. Es ist nicht zu verkennen, daß man auf diesem Wege zu manchen sehr wichtigen Resultaten gelangt ist, und in dieser Beziehung ist insbesondere an die großen Leistungen der neueren Zeit auf den Gebieten der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden Sprachforschung zu erinnern. Dabei ist jedoch nicht nur zu bemerken, daß man zu weit gegangen ist, wenn man gemeint hat, es sei dieses vergleichende Verfahren auf alle Gebiete des Erkennens mit gleichem Erfolg

[1] [Bkz. Leibniz, *Monadoloji*, § 9.]

anzuwenden, sondern auch außerdem noch besonders hervorzuheben, daß durch das bloße Vergleichen dem wissenschaftlichen Bedürfnis noch nicht letztlich genügt zu werden vermag und daß Resultate der vorher erwähnten Art nur als (allerdings unentbehrliche) Vorarbeiten für das wahrhaft begreifende Erkennen zu betrachten sind. — Insofern es übrigens beim Vergleichen darum zu tun ist, vorhandene Unterschiede auf Identität zurückzuführen, so muß die Mathematik als diejenige Wissenschaft betrachtet werden, in welcher dieses Ziel am vollständigsten erreicht wird, und zwar um deswillen, weil der quantitative Unterschied nur der ganz äußerliche Unterschied ist. So werden z. B. in der Geometrie ein Dreieck und ein Viereck, welche qualitativ verschieden sind, indem von diesem qualitativen Unterschied abstrahiert wird, ihrer Größe nach einander gleichgesetzt. Daß die Mathematik um diesen Vorzug weder von Seiten der empirischen Wissenschaften noch von Seiten der Philosophie zu beneiden ist, davon ist bereits früher (§ 99 Zusatz) die Rede gewesen, und [es] ergibt sich außerdem aus demjenigen, was vorher über die bloße Verstandesidentität bemerkt wurde. — Man erzählt, daß, als Leibniz einst bei Hofe den Satz der Verschiedenheit ausgesprochen, die Hofkavaliere und Hofdamen, im Garten herumspazierend, sich bemüht hätten, zwei nicht voneinander zu unterscheidende Blätter zu finden, um durch deren Vorzeigung das Denkgesetz des Philosophen zu widerlegen. Es ist dies ohne Zweifel eine bequeme, auch noch heutzutage beliebte Weise, sich mit Metaphysik zu beschäftigen; jedoch ist rücksichtlich des Leibnizischen Satzes zu bemerken, daß der Unterschied eben nicht bloß als die äußerliche und gleichgültige Verschiedenheit, sondern als Unterschied an sich aufzufassen ist und daß es somit den Dingen an ihnen selbst zukommt, unterschieden zu sein.

§ 118

Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die *nicht dieselben*, nicht identisch miteinander sind, — und die Ungleichheit ist *Beziehung* der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die andere. Die Verschiedenheit ist daher Unterschied der Reflexion oder *Unterschied an sich selbst, bestimmter* Unterschied.

Zusatz. Während die bloß Verschiedenen sich als gleichgültig gegeneinander erweisen, so sind dagegen die Gleichheit und die Ungleichheit ein Paar Bestimmungen, die sich schlechthin aufeinander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann. Dieser Fortgang von der bloßen Verschiedenheit zur Entgegensetzung findet sich dann auch insofern schon im gewöhnlichen Bewußtsein, als wir einräumen, daß das Vergleichen nur einen Sinn hat unter der Voraussetzung eines vorhandenen Unterschiedes, und ebenso umgekehrt das Unterscheiden nur unter der Voraussetzung

gerek ki, yalnızca karşılaştırma hiçbir zaman bilimin gereksinimlerini sonuna dek karşılayamaz ve sonuçları hiç kuşkusuz vazgeçilemez olsalar da, yalnızca gerçek kavrayıcı bilgi için ön çalışmalar olarak görülmelidirler. — Eğer karşılaştırmanın işi varolan Ayrımları Özdeşliğe indirgemek ise, o zaman matematik bu hedefe en eksiksizce erişilmesini sağlayan bilim olarak görülmelidir, — hiç kuşkusuz nicel Ayrım bütünüyle dışsal olan Ayrım olduğu için. Böylece örneğin geometride nitel olarak ayrı olan bir üçgen ve bir dörtgen bu nitel ayrımdan soyutlanınca büyüklüklerine göre birbiri ile eşitlenir. Daha önce (§ 99 *Ek*) sözü edildiği gibi, ve bunun dışında salt anlak Özdeşliği üzerine söylenenlerden de görüldüğü gibi, matematiği bu üstünlüğü nedeniyle ne görgül bilimler ne de felsefe yanından kıskanmak gerekir. — Öyküye göre, Leibniz bir gün sarayda Türlülük önermesinden söz edince bahçede dolaşan saraylı beyler ve hanımlar felsefecinin yasasını çürütebilmek için göstermek amacıyla birbirinden ayırdedilemeyecek iki yaprak bulmaya çalışırlar. Bu hiç kuşkusuz Metafizikle uğraşmanın elverişli ve bugün bile yaygınlığını sürdüren bir yoludur; gene de Leibniz'in ilkesi açısından belirtmek gerek ki, Ayrım yalnızca dışsal ve ilgisiz Türlülük değil, tersine kendinde Ayrım olarak anlaşılmalıdır ve bu nedenle ayrı olmak şeylerin özsel doğalarına özgüdür.

§ 118

Benzerlik yalnızca birbiri ile *aynı olmayanların*, özdeş olmayanların bir Özdeşliğidir, — ve Benzemezlik benzemezlerin *bağıntısıdır*. Öyleyse ikisi de ilgisizce birbiri dışına değişik yanlara ya da bakış açılarına düşmez, tersine biri ötekinde Görünüştür. Türlülük buna göre üzerine düşüncenin Ayrımı ya da *kendinde Ayrım, belirli* Ayrımdır.

Ek. Salt Türlülük içindeki şeyler kendilerini birbirlerine karşı ilgisiz olarak gösterirken, buna karşı Benzerlik ve Benzemezlik saltık olarak birbiri ile bağıntılı bir çift belirlenimdir ve birini öteki olmaksızın düşünmek olanaksızdır. Yalın Türlülükten karşıtlığa bu ilerleme belli bir ölçüde sıradan bilinçte de bulunur, ve buna göre bu bilinç bile karşılaştırmanın yalnızca bulunan bir Ayrım varsayımı altında, ve evrik olarak ayırdetmenin

de yalnızca bulunan bir Benzerlik varsayımı altında bir anlam taşıdığını kabul eder. Buna göre, eğer görev bir Ayrımı bildirmekse, yalnızca Ayrımları dolaysızca gün ışığında yatan nesneleri (örneğin bir kalem ve bir deve) birbirlerinden ayırdeden bir kimseye hiç de büyük bir düşünsel derinlik yüklenemez; yine, benzer olarak, yalnızca birbirine yakın nesneleri — bir kayını ve bir meşeyi, bir tapınağı ve bir kiliseyi — karşılaştırmayı bilmek de ileri bir karşılaştırma gücünün belirtisi değildir. Öyleyse, Ayrımda Özdeşliği ve Özdeşlikte Ayrımı isteriz. Bununla birlikte, görgül bilimler alanında sık sık bu iki belirlenimden biri üzerine öteki gözden kaçırılır ve böylece bilimsel ilgi bir kez ortada duran Ayrımları Özdeşliğe indirgemeye yönelirken, bir başka kez eşit ölçüde tek-yanlı bir yolda yeni Ayrımların bulunmasına yönelir. Durum özellikle Doğa bilimlerinde böyledir. Burada amaç ilk olarak her zaman yeni ve daha da yeni özdekler, kuvvetler, cinsler, türler vb. bulmaktır. Ya da, bir başka yönde, şimdiye dek yalınlıkları içinde geçerli sayılmış cisimleri bileşik olarak tanıtlamaktır, ve çağdaş fizikçi ve kimyacılar yalnızca yalın bile olmayan dört öğe ile yetinmiş olan eskilere hiç kuşkusuz güleceklerdir. Öte yandan, yine salt Özdeşlik başlıca sorun olarak alınır, ve buna göre yalnızca elektrikselliğin ve kimyasallığın özsel olarak bir ve aynı görülmesi ile kalınmaz, ama giderek örgensel sindirim ve özümseme süreçleri bile yalın birer kimyasal süreç olarak kabul edilir. Daha önce belirtildiği gibi (§ 103, Ek), çağdaş felsefenin adı Özdeşlik Felsefesine çıkmıştır. Ama gene de Ayrımı soyutlayan yalın anlak-özdeşliğinin hiçliğini gösteren sözcüğün tam anlamıyla felsefe ve özellikle kurgul mantık olmuştur; gerçi salt Türlülük ile yetinmemeyi, tersine varolan herşeyin iç birliğini saptamayı da eşit ölçüde vurgulayan hiç kuşkusuz yine o olmuş olsa da.

vorhandener Gleichheit. Man schreibt demgemäß auch, wenn die Aufgabe gestellt wird, einen Unterschied anzugeben, demjenigen keinen großen Scharfsinn zu, der nur solche Gegenstände voneinander unterscheidet, deren Unterschied unmittelbar zutage liegt (wie z. B. eine Schreibfeder und ein Kamel), so wie man andererseits sagen wird, daß es derjenige nicht weit im Vergleichen gebracht hat, welcher nur einander Naheliegendes — eine Buche mit einer Eiche, einen Tempel mit einer Kirche — zu vergleichen weiß. Wir verlangen somit beim Unterschied die Identität und bei der Identität den Unterschied. Gleichwohl geschieht es auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften sehr häufig, daß über der einen dieser beiden Bestimmungen die andere vergessen und daß das eine Mal das wissenschaftliche Interesse nur in das Zurückführen vorhandener Unterschiede auf Identität und ein anderes Mal wieder ebenso einseitigerweise in das Auffinden neuer Unterschiede gesetzt wird. Dies ist namentlich in der Naturwissenschaft der Fall. Hier macht man es sich zunächst zum Geschäft, neue und immer mehr neue Stoffe, Kräfte, Gattungen, Arten usw. zu entdecken oder, nach einer anderen Wendung, Körper, welche bisher für einfach gegolten, als zusammengesetzt nachzuweisen, und neuere Physiker und Chemiker belächeln wohl die Alten, welche sich nur mit vier und nicht einmal einfachen Elementen begnügt haben. Andererseits wird dann aber auch wieder die bloße Identität ins Auge gefaßt und werden demgemäß z. B. nicht nur Elektrizität und Chemismus als wesentlich dasselbe, sondern sogar auch die organischen Prozesse der Verdauung und Assimilation als ein bloß chemischer Prozeß betrachtet. Es wurde bereits früher (§ 103 Zusatz) bemerkt, daß, wenn man die neuere Philosophie nicht selten spottweise als Identitätsphilosophie bezeichnet hat, es gerade die Philosophie, und zwar zunächst die spekulative Logik ist, welche die Nichtigkeit der vom Unterschied absurahierenden, bloßen Verstandesidentität aufzeigt, dann aber allerdings auch ebensosehr darauf dringt, es nicht bei der bloßen Verschiedenheit bewenden zu lassen, sondern die innere Einheit alles dessen, was da ist, zu erkennen.

§ 119

(2) *Kendinde* Ayrım *özsel* Ayrımdır, *Olumlu* ve *Olumsuz*, öyle ki birincisi Olumsuz *olmadığı* bir yolda kendi ile özdeş bağıntı ve ikincisi Olumlu *olmadığı* bir yolda kendi için ayırdedilendir. Her biri *başkası olmadığı* ölçüde kendi için olduğundan her biri başkasında *görünür* ve ancak başkası var olduğu ölçüde vardır. Özün Ayrımı öyleyse *Karşıtlıktır* ki, buna göre ayrı olanın karşısında *genel olarak* bir başkası değil ama *kendi* başkası vardır; e.d. Olumlu ve

§ 119

2. Der Unterschied *an sich* ist der *wesentliche*, das *Positive* und das *Negative*, so daß jenes so die identische Beziehung auf sich ist, daß es *nicht* das Negative, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, daß es *nicht* das Positive ist. Indem jedes so für sich ist, als *es nicht das Andere ist, scheint* jedes in dem Anderen und ist nur, insofern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die *Entgegensetzung*, nach welcher das Unterschiedene nicht ein *Anderes überhaupt*, sondern *sein* Anderes sich gegenüber hat; d. h.

jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektiert, als es in das Andere reflektiert ist, und ebenso das Andere; jedes ist so des Anderen *sein* Anderes.

Der Unterschied an sich gibt den Satz: »*Alles ist ein wesentlich Unterschiedenes*«, — oder wie er auch ausgedrückt worden ist: »*Von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das eine zu, und es gibt kein Drittes*«. — Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem einen nur *die Beziehung auf sich*, nach dem anderen aber ein *Entgegengesetztes*, *die Beziehung auf sein Anderes* sein soll. Es ist die eigentümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze nebeneinanderzustellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. — Der Satz *des ausgeschlossenen Dritten* ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will und, indem er dies tut, denselben begeht. A soll entweder +A oder –A sein: damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches *weder + noch–* ist, und das *ebensowohl auch* als +A und als –A gesetzt ist. Wenn +W 6 Meilen Richtung nach Westen, –W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet und + und – sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das bloße *plus* und *minus* der Zahl oder der abstrakten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der leere Verstandesgegensatz von + und – nicht auch seine Stelle habe bei ebensolchen Abstraktionen wie Zahl, Richtung usf.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heißt der eine Begriff z. B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt), der andere *Nichtblau*, so daß dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa *Gelb* wäre, sondern nur [als] das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. — Daß das Negative in ihm selbst ebensosehr positiv ist, s. folg. §; dies liegt auch schon in der Bestimmung, daß das

Olumsuzun her biri kendi belirlenimini ancak öteki ile bağıntısında taşır ve ancak ötekine yansırken kendine yansır; bu öteki için de eşit ölçüde böyledir; böylece her biri *kendi* başkasının başkasıdır.

Kendinde Ayrım şu önermeyi verir: *"Herşey özsel olarak ayrı birşeydir,"* — ya da şöyle de anlatılır: *"İki karşıt yüklemden birşeye salt biri düşer, ve bir üçüncüsü yoktur."* — Bu Karşıtlık önermesi Özdeşlik önermesi ile kesin bir çelişki içinde durur, çünkü birine göre Birşeyin salt *kendi ile bağıntı* olması gerekirken, ötekine göre ise bir *karşıt* olması, *kendi başkası ile bağıntı* olması gerekir. Böyle iki çelişkili önermeyi, üstelik onları karşılaştırmaya bile gitmeksizin, yasalar olarak yanyana koymak soyutlamanın kendine özgü düşüncesizliğidir. — *Dışlanmış üçüncü* önermesi çelişkiyi kendinden uzak tutmak isteyen ama bunu yaparken onun içine düşen belirli anlağın önermesidir. *A* ya + *A* ya da – *A* olmalıdır; böylece daha şimdiden bir üçüncü, öyle bir *A* söz konusudur ki, *ne* + *ne de*– dir ve *o denli de* + *A* olarak ve – *A* olarak koyulur. Eğer + *B* Batı yönünde 6 mili, ve – *B* Doğu yönünde 6 mili imliyorsa, ve + ve – birbirini ortadan kaldırıyorsa, o zaman 6 millik yol ya da uzay bu karşıtlık ile ve onsuz ne idi ise öyle kalır. Sayının ya da soyut yönün yalın *artısı* ya da *eksisi* bile, eğer dilersek, sıfırı üçüncüleri olarak alır; ama + ve – arasındaki boş anlak-karşıtlığının böyle sayı, yön vb. gibi soyutlamalar durumunda bir yeri olduğu yadsınmamalıdır.

Çelişkili Kavramlar öğretisinde bir Kavram örneğin mavi iken (çünkü bu öğretide duyusal bir renk tasarımına bile Kavram denir), öteki Kavram *mavi-olmayandır*, öyle ki bu başkası olumlu birşey, söz gelimi *sarı* olamaz, tersine ona yalnızca soyut-olumsuz birşey olarak sarılmak gerekir. — Olumsuzun kendi içinde o denli de olumlu olması (sonraki §) bir başkasına karşıt olanın *onun* başkası

olması belirleniminde daha şimdiden imlenir. — Çelişkili denilen Kavramların karşıtlıklarının boşluğu evrensel bir yasanın şu sözde görkemli anlatımında bütünüyle sergilenir: *Her* şeye *tüm* böyle karşıt yüklemlerden biri düşer, öteki değil, öyle ki Tin ya aktır ya da ak değil, ya sarıdır ya da sarı değil, ve bu sonsuza dek sürer.

Özdeşliğin ve Karşıtlığın kendilerinin karşıt oldukları unutulurken, Karşıtlık önermesi Çelişki önermesi biçiminde Özdeşlik önermesi olarak da alınır, ve birbirleri ile çelişen ayırmaçlardan hiç birini içermeyen (yukarıya bkz.) ya da ikisini de içeren bir *Kavram* mantıksal olarak yanlış sayılır, söz gelimi çokgen bir daire. Çokgen bir dairenin ve doğrusal bir yayın bu önerme ile eşit ölçüde çelişmesine karşın geometriciler hiç duraksamadan daireyi doğrusal kenarları olan bir çokgen olarak görür ve ele alırlar. Ama böyle daire gibi birşey (onun salt belirliliği) henüz bir *Kavram* değildir; daire Kavramında özek ve çevre eşit ölçüde özseldir, iki ayırmaç da ona aittir; ve gene de çevre ve özek karşıt ve çelişkilidir.

Fizikte öylesine önemli olan *Kutupsallık* tasarımı Karşıtlığın daha doğru bir belirlenimini kendi içinde kapsar. Ama Fizik düşünceler açısından sıradan mantığa dayandığı için, kutupsallığı açındırarak onda yatan düşüncelere varacak olursa bundan kolayca ürkecektir.

einem Anderen Entgegengesetzte *sein* Anderes ist. — Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem sozusagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, daß *jedem* Dinge von *allen* so entgegengesetzten Prädikaten das eine zukomme und das andere nicht, so daß der Geist sei entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb usf. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen und ein *Begriff*, dem von zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Zirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Zirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebensosehr diesem Satze widerstreitet, haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigen Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber so etwas wie ein Zirkel (seine bloße Bestimmtheit) ist noch kein *Begriff*; im Begriffe des Zirkels ist Mittelpunkt und Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch ist Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend.

Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von *Polarität* enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung, aber wenn die Physik sich in Ansehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, so würde sie leicht erschrecken, wenn sie sich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.

Ek 1. Olumlu yine Özdeşliktir, ama bunun daha yüksek gerçekliğinde, kendi ile özdeş bağıntı olarak ve aynı zamanda Olumsuz olmamak üzere. Olumsuz kendi için alındığında Ayrımın kendisinden başka birşey değildir. Özdeş olan böyle olarak ilkin belirlenimden yoksundur; buna karşı Olumlu kendi ile özdeş olandır, ama bir başkasına karşı belirli olarak; ve Olumsuz Özdeşlik olmama belirlenimi içindeki genelde Ayrımdır. Bu belirlenim Ayrımın kendi içindeki Ayrımıdır. — Olumluda ve Olumsuzda salık bir Ayrım bulunduğu sanılır. Oysa

Zusatz 1. Das Positive ist wieder die Identität, aber in ihrer höheren Wahrheit, als identische Beziehung auf sich selbst und zugleich so, daß es nicht das Negative ist. Das Negative für sich ist nichts anderes als der Unterschied selbst. Das Identische als solches ist zunächst das Bestimmungslose; das Positive dagegen ist das mit sich Identische, aber als gegen ein Anderes bestimmt, und das Negative ist der Unterschied als solcher in der Bestimmung, nicht Identität zu sein. Dies ist der Unterschied des Unterschiedes in ihm selbst. — Am Positiven und Negativen meint man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide sind indes an sich dasselbe, und man könnte deshalb das Positive auch das

Negative nennen und ebenso umgekehrt das Negative das Positive. So sind denn auch Vermögen und Schulden nicht zwei besondere, für sich bestehende Arten von Vermögen. Was bei dem einen, als Schuldner, ein Negatives ist, dasselbe ist bei dem anderen, dem Gläubiger, ein Positives. Ebenso verhält es sich mit einem Weg nach Osten, welcher zugleich ein Weg nach Westen ist. Positives und Negatives sind also wesentlich durch einander bedingt und nur in ihrer Beziehung aufeinander. Der Nordpol am Magnet kann nicht sein ohne den Südpol und der Südpol nicht ohne den Nordpol. Schneidet man einen Magnet auseinander, so hat man nicht an dem einen Stück den Nordpol und am anderen den Südpol. Ebenso sind dann auch bei der Elektrizität die positive und die negative Elektrizität nicht zwei verschiedene, für sich bestehende Fluida. In der Entgegensetzung hat überhaupt das Unterschiedene nicht nur *ein* Anderes, sondern *sein* Anderes sich gegenüber. Das gewöhnliche Bewußtsein betrachtet die Unterschiedenen als gleichgültig gegeneinander. Man sagt so: Ich bin ein Mensch, und um mich herum ist Luft, Wasser, Tiere und Anderes überhaupt. Alles fällt da auseinander. Der Zweck der Philosophie ist dagegen, die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Notwendigkeit der Dinge zu erkennen, so daß das Andere als *seines* Anderen gegenüberstehend erscheint. So ist z. B. die unorganische Natur nicht bloß als etwas anderes als das Organische zu betrachten, sondern als das notwendige Andere desselben. Beide sind in wesentlicher Beziehung aufeinander, und das Eine von beiden ist nur, insofern es das Andere von sich ausschließt und eben dadurch sich auf dasselbe bezieht. Ebenso ist auch die Natur nicht ohne den Geist, und dieser ist nicht ohne die Natur. Es ist überhaupt ein wichtiger Schritt, wenn man im Denken davon abgekommen ist, zu sagen: nun ist auch noch anderes möglich. Indem man so spricht, so ist man noch mit Zufälligem behaftet, wohingegen, wie vorher bemerkt wurde, das wahre Denken ein Denken der Notwendigkeit ist. — Wenn man, in der neueren Naturwissenschaft dazu gekommen ist, die zunächst am Magnetismus als Polarität wahrgenommene Entgegensetzung als durch die ganze Natur hindurchgehend, als ein allgemeines Naturgesetz anzuerkennen, so ist dies ohne Zweifel als ein wesentlicher Fortschritt der Wissenschaft, zu betrachten, nur wäre es dabei zunächst darum zu tun, daß man nicht stehen der Entgegensetzung ohne weiteres auch wieder die bloße Verschiedenheit gehen ließ. So betrachtet man aber z. B. das eine Mal mit Recht die Farben als in polarer Entgegensetzung einander gegenüberstehend (als sogenannte Ergänzungsfarben), sodann aber auch wieder als den gleichgültigen und bloß quantitativen Unterschied des Roten, des Gelben, des Grünen usw.

kendilerinde ikisi de aynıdır ve buna göre Olumlu Olumsuz olarak ve evrik olarak Olumsuz Olumlu olarak da adlandırılabilir. Böylece eldeki değerler ve borçlar kendileri için kalıcı iki tikel değer türü değildir. Borçlu olanın durumunda Olumsuz olan şey alacaklının durumunda Olumludur. Yine benzer olarak Doğuya doğru bir yol aynı zamanda Batıya doğru bir yoldur. Olumlu ve Olumsuz öyleyse özsel olarak birbiri ile koşulludur ve yalnızca birbiri ile bağıntılarında vardır. Mıknatıstaki Kuzey kutup Güney kutup olmaksızın ve Güney kutup Kuzey kutup olmaksızın olamaz. Eğer bir mıknatıs ikiye bölünürse bir parçada Kuzey kutup ve öteki parçada Güney kutup elde edilmez. Yine elektrik durumunda da pozitif elektrik ve negatif elektrik ayrı ve kendi başlarına kalıcı iki akım türü değil. Karşıtlıkta genel olarak ayrı olan salt *bir* başkasına değil ama *kendi* başkasına karşı durur. Sıradan bilinç aralarında ayrımlı olanları birbirlerine karşı ilgisiz olarak görür. Buna göre denir ki, Ben bir insanım ve çevremde hava, su, hayvanlar ve genel olarak başka şeyler vardır. Orada herşey birbiri dışına düşer. Buna karşı felsefenin amacı ilgisizliği yasaklamak ve şeylerin zorunluklarını saptamaktır, öyle ki başkası *kendi* başkasına karşı duruyor olarak görünür. Örneğin örgensel-olmayan Doğa yalnızca örgensel Doğadan başka birşey olarak değil, ama onun zorunlu başkası olarak görülmelidir. İkisi birbiri ile özsel bağıntı içindedir, ve her ikisi de ancak ötekini kendinden dışladığı ve tam bu yolla kendini ona bağladığı sürece vardır. Yine, giderek Doğa bile Tin olmaksızın olamaz ve Tin ise Doğa olmaksızın. Kişi düşüncesinde 'öteki de olanaklıdır' gibi anlatımları bir yana bırakabildiği zaman genel olarak önemli bir adım atılmıştır. Böyle konuşurken insan henüz olumsal olan ile lekelidir; buna karşı, daha önce belirtildiği gibi, gerçek düşünce bir zorunluk düşüncesidir. — Modern Doğabilim ilk kez mıknatısta kutupsallık olarak algılanan karşıtlığın bütün bir Doğaya yayılmış olarak evrensel bir Doğa yasası olarak saptandığı bir düzeye ulaşmışsa ve bunun hiç kuşkusuz bilimde özsel bir ilerleme olarak görülmesi gerekir; ama ne yazık ki karşıtlığın yanında duraksamaksızın yalın türlülüğe de geçerlik tanınarak buna gölge düşürülmüştür. Böylece, örneğin renkler bir zaman doğru olarak birbirlerine karşı kutupsal karşıtlık içinde duruyor olarak görülür (tümleyici denilen renkler olarak), ama bunun hemen arkasından yine onları kırmızının, sarının, yeşilin vb. ilgisiz ve yalın nicel ayrımları içinde ele almaya geçilir.

Zusatz 2. Anstatt nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten (welches der Satz des abstrakten Verstandes ist) zu sprechen, wäre

Ek 2. Dışlanmış Üçüncü önermesine göre konuşmak yerine (ki soyut anlağın önermesidir), 'Herşey

karşıttır' demek daha doğrudur. Gerçekte ne gökte ne de yerde, ne tinsel ne de doğal dünyalarda öyle anlağın ileri sürdüğü gibi soyut bir *'Ya — Ya da'* vardır. Var olan her şey somut birşey, ve böylece kendi içinde ayrım ve karşıtlık taşıyan birşeydir. Şeylerin sonluluğu buna göre dolaysız belirli-Varlıklarının kendilerinde oldukları gibi onlara karşılık düşünemesinden oluşur. Böylece örneğin örgensel-olmayan Doğada kendinde asit aynı zamanda bazdır, e.d., varlığı salık olarak kendi başkası ile bağıntılı olmaktır. Öyleyse bu durumda asit de karşıtlıkta dingin olarak kalıcı birşey değildir, ama kendini kendinde olduğu gibi koymaya çabalar. Genel olarak dünyayı devindiren şey çelişkidir ve çelişkinin düşünülemez olduğunu söylemek gülünçtür. Bu ileri sürülende doğru olan tek şey sorunun kendini çelişkide sona erdiremeyeceği ve çelişkinin kendini kendisi yoluyla ortadan kaldırdığıdır. Ortadan kaldırılmış çelişki ise soyut Özdeşlik değildir, çünkü bunun kendisi yalnızca karşıtlığın bir yanıdır. Çelişki olarak koyulan karşıtlığın en yakın sonucu *Zemindir*ki, Özdeşliği olduğu gibi Ayrımı da ortadan kaldırılmış ve yalın düşünsel kıpılara indirgenmiş olarak kendi içinde kapsar.

vielmehr zu sagen: alles ist entgegengesetzt. Es gibt in der Tat nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt, ein so abstraktes Entweder-Oder, wie der Verstand solches behauptet. Alles, was irgend ist, das ist ein Konkretes, somit in sich selbst Unterschiedenes und Entgegengesetztes. Die Endlichkeit der Dinge besteht dann darin, daß ihr unmittelbares Dasein dem nicht entspricht, was sie an sich sind. So ist z. B. in der unorganischen Natur die Säure an sich zugleich die Basis, d. h. ihr Sein ist schlechthin nur dies, auf ihr Anderes bezogen zu sein. Somit ist dann aber auch die Säure nicht das im Gegensatz ruhig Beharrende, sondern dahin strebend, sich als das zu setzen, was sie an sich ist. Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken. Das Richtige in dieser Behauptung ist nur dies, daß es beim Widerspruch nicht sein Bewenden haben kann und daß derselbe sich durch sich selbst auflebt. Der aufgehobene Widerspruch ist dann aber nicht die abstrakte Identität, denn diese ist selbst nur die eine Seite des Gegensatzes. Das nächste Resultat der als Widerspruch gesetzten Entgegensetzung ist der *Grund*, welcher sowohl die Identität als auch den Unterschied als aufgehoben und zu bloß ideellen Momenten herabgesetzt in sich enthält.

§ 120

Olumlu olan o *türlü* olandır ki, kendi için olması ve aynı zamanda *kendi başkası ile* bağıntısına karşı ilgisiz *olmaması* gerekir. *Olumsuzun* da eşit ölçüde bağımsız olması, *kendi ile* olumsuz bir bağıntı olarak *kendi için olması*, ama aynı zamanda Olumsuz olarak ne olursa olsun bu kendi ile bağıntısını, Olumlusunu, yalnızca başkasında taşıması gerekir. Öyleyse Olumlu ve Olumsuzun her ikisi de açıkça koyulmuş çelişkidir, ikisi de *kendinde* aynıdır. İkisi de ayrıca *kendi için* böyledir, çünkü her biri başkasının ve kendisinin ortadan kaldırılmasıdır. Böylece *Zemine* düşerler [ortadan kalkarlar]. — Ya da özsel Ayrım, kendinde ve kendi için Ayrım olarak, dolaysızca salt kendisinden Ayrımıdır, öyleyse özdeş olanı kapsar; bütünüyle kendinde ve kendi için varolan Ayrıma öyleyse kendisi gibi Özdeşlik de aittir. — *Kendini kendi ile bağıntılayan* Ayrım olarak ondan benzer olarak *kendi ile özdeş olarak* da söz edilir, ve karşıt genel olarak *birini* ve *bunun başkasını, kendini* ve *kendi karşıtını* kendi içinde kapsayandır. Özün kendi-içinde-Varlığı, böyle belirlendiğinde, *Zemindir*.

§ 120

Das *Positive* ist jenes *Verschiedene*, welches für sich und zugleich *nicht* gleichgültig gegen seine Beziehung *auf sein Anderes* sein soll. Das *Negative* soll ebenso selbständig, die negative Beziehung *auf sich, für sich sein*, aber zugleich als Negatives schlechthin diese seine Beziehung auf sich, sein Positives, nur im Anderen haben. Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind *an sich* dasselbe. Beide sind es auch *für sich*, indem jedes das Aufheben des Anderen und seiner selbst ist. Sie gehen hiermit zu *Grunde*. — Oder unmittelbar ist der wesentliche Unterschied, als Unterschied an und für sich, nur der Unterschied seiner von ihm selbst, enthält also das Identische; zum ganzen an und für sich seienden Unterschiede gehört also sowohl er selbst als die Identität. — *Als sich auf sich beziehender* Unterschied ist er gleichfalls schon *als das mit sich Identische* ausgesprochen, und das *Entgegengesetzte* ist überhaupt dasjenige, welches *das Eine* und *sein Anderes, sich* und *sein Entgegengesetztes*, in sich selbst enthält. Das Insichsein des Wesens, so bestimmt, ist der *Grund*.

γ. Der Grund

§ 121

Der *Grund* ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-sich, die ebensosehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist. Er ist *das Wesen* als *Totalität* gesetzt.

Der *Satz des Grundes* heißt: »Alles hat seinen zureichenden *Grund*«, d. h. nicht die Bestimmung von Etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives ist die wahre Wesenheit von Etwas, sondern daß es sein Sein in einem Anderen hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist ebensosehr nicht abstrakte Reflexion *in sich*, sondern *in Anderes*. Der Grund ist das *in sich* seiende Wesen, und dieses ist wesentlich Grund, und Grund ist es nur, insofern es Grund von Etwas, von einem Anderen ist.

Zusatz. Wenn vom Grunde gesagt wird, er sei die *Einheit* der Identität und des Unterschiedes, so ist unter dieser Einheit nicht die abstrakte Identität zu verstehen, da wir sonst nur eine andere Benennung, dem Gedanken nach hingegen nur wieder die als unwahr erkannte Verstandesidentität selbst hätten. Man kann deshalb, um jenem Mißverständnis zu begegnen, auch sagen, daß der Grund nicht nur die Einheit, sondern ebensowohl auch der Unterschied der Identität und des Unterschiedes ist. Der Grund, welcher sich uns zunächst als die Aufhebung des Widerspruchs ergab, erscheint hiermit als ein neuer Widerspruch. Als solcher aber ist er nicht das ruhig in sich Beharrende, sondern vielmehr Abstoßen seiner von sich selbst. Der Grund ist nur Grund, insofern er begründet; das aus dem Grunde Hervorgegangene aber ist er selbst, und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittlung oder des Gesetztseins. Wenn wir nach den Gründen der Dinge fragen, so ist dies überhaupt der bereits früher (§ 112 Zusatz) erwähnte Standpunkt der Reflexion; wir wollen die Sache dann gleichsam doppelt sehen, einmal in ihrer Unmittelbarkeit und zweitens in ihrem Grunde, wo sie nicht mehr unmittelbar ist. Dies ist dann auch der einfache Sinn des sogenannten

γ. Zemin

§ 121

Zemin Özdeşlik ve Ayrımın birliğidir; kendilerini Ayrım ve Özdeşlik olarak ortaya çıkarmış olanların gerçekliğidir, — kendi-içine-yansıma ki o denli de başkası-içine-yansımadır, ve evrik olarak. Zemin *bütünlük* olarak koyulmuş *Özdür.*

Zemin önermesi şöyledir: "Herşeyin yeterli Zemini vardır"; şu demektir ki, birşeyin gerçek özselliği ne kendi ile özdeş olarak ne de ayrımlı olarak, ne salt olumlu ne de salt olumsuz birşey olarak belirlenimi değil, ama Varlığını bir başkasında taşımasıdır — ki bu başkası onun kendi-ile-özdeşi olarak Özüdür. Öz bu düzeye dek soyut *kendi içine* yansıma değil, tersine *başkasına* yansımadır. Zemin *kendi içinde* var olan Özdür, ve Öz özsel olarak Zemindir, ve Zemin ancak birşeyin, bir başkasının Zemini olduğu sürece Zemindir.

Ek. Zemin konusunda onun Özdeşlik ve Ayrımın *birliği* olduğu söylendiğinde, bu birlikten soyut Özdeşliği anlamamak gerekir, çünkü o zaman salt başka bir adlandırma yapılmış, ama düşünce açısından yine gerçek olmadığı kabul edilen o anlak-Özdeşliğinin kendisi elde edilmiş olur. Bu nedenle o yanlış anlamayı önlemek için Zeminin Özdeşlik ve Ayrımın yalnızca birliği değil ama o denli de ayrımı olduğu söylenebilir. Bize kendini ilkin Çelişkinin ortadan kaldırılması olarak gösteren Zemin böylece yeni bir Çelişki olarak görünür. Ama bu Çelişki böyle iken dingin olarak kendi içinde kalıcı değil, tersine kendini kendinden itiştir. Zemin ancak birşeye Zemin olabildiği ölçüde Zemindir; Zeminden çıkan ise onun kendisidir, ve burada Zeminin biçimselliği yatar. Zeminli olan ve Zemin bir ve aynı içeriktir, ve aralarındaki ayrım bir yanda kendi ile yalın bağıntı ve öte yanda dolaylılık ya da koyulmuşluk arasındaki salt biçimsel ayrımdır. Eğer şeylerin Zeminlerini soruşturursak, bu genel olarak üzerinedüşüncenin daha önce (§ 112, Ek) değinilen bakış açısıdır; bu durumda şeyi bir bakıma ikili olarak görmeyi isteriz, bir kez dolaysızlığı içinde ve bir ikinci kez bundan böyle orada dolaysız olmadığı Zemininde. Bu yeterli Zemin yasası denilen yasanın da yalın anlamıdır; bu yasa yalnızca şeylerin özsel olarak dolaylı görülmeleri gerektiğini söyler. Biçimsel mantık bu düşünce-yasasının kuruluşunda başka bilimlere belli ölçüde

kötü örnek olur, çünkü onlardan içeriklerini dolaysızca geçerli saymamalarını istemesine karşın kendisi bu düşünce-yasasını kurarken onu çıkarsamaz, dolaylılığını göstermez. Mantıkçının düşünce yetimizin herşeyin Zeminini sormamızı gerektirecek bir yolda oluştuğunu ileri sürme hakkı ile eşit hakla doktor da ona suya düşen bir insan niçin boğulur diye sorulduğu zaman insanın suyun altında yaşayamayacak bir yolda oluştuğu yanıtını verebilir, ve kendisine bir suçlunun niçin cezalandırıldığı sorulan bir tüzeci yurttaş toplumunun suçlunun cezasız bırakılamayacağı bir yolda oluştuğunu ileri sürebilir. Ama Mantık Zemin ile ilgili düşünce-yasasına bir Zemin verme görevini gözardı etse bile, gene de hiç olmazsa Zeminden ne anlaşılacağı sorusunu yanıtlamalıdır. Zeminin 'bir sonucu olan' biçimindeki sıradan açıklaması ilk bakışta yukarıda verilen Kavramsal tanımdan daha açık ve daha anlaşılır görünür. Ama, bundan sonra, sonucun ne olduğu sorulduğu zaman, onun 'bir Zemini olan' olduğu yanıtı alındığında görülür ki, bu açıklamanın anlaşılırlığı yalnızca kendini bizim durumumuzda daha önceki bir düşünce deviminin sonucu olarak göstermiş olan birşeyi varsaymasında yatar. Oysa Mantığın işi yalnızca ve yalnızca tasarımlanan ve böyle olarak kavranmayan ve tanıtlanmayan düşünceleri kendi kendini belirleyen düşüncenin evreleri olarak göstermektir, ve bu yolladır ki bunlar kavranmış ve aynı zamanda tanıtlanmış olur. — Gündelik yaşamda ve benzer olarak sonlu bilimlerde bu üzerine-düşünme biçiminden onun uygulanması yoluyla irdeleme altındaki nesnelerin gerçekte nasıl davrandığını saptama amacıyla sık sık yararlanılır. Yine bu irdeleme biçimine, eğer deyim yerindeyse, bilginin yalnızca günlük gereksinimleri ile uğraşmakta olduğu sürece karşı çıkmak anlamsızdır; ve gene de vurgulamak gerek ki, bu yaklaşım ne kuramsal ne de kılgısal bakımdan kesin bir doyum verme gücündedir. Hiç kuşkusuz şu nedenle ki, Zeminin henüz kendinde ve kendi için belirli hiçbir içeriği yoktur ve böylelikle birşeyi Zeminli olarak görmekle dolaysızlık ve dolaylılık arasında yatan salt biçimsel ayrımı sürdürmüş oluruz. Böylece, örneğin elektriksel bir görüngü ile karşılaşılır ve Zemini sorgulanır; buna yanıt olarak elektriğin bu görüngünün Zemini olduğu söylenir. Ama bu, yalnızca içsel birşey biçimine çevrilmiş olarak, dolaysızca önümüzde bulunanla aynı içeriktir. — Öte yandan, Zemin yalın olarak kendine özdeş birşey değil, ama o denli de ayrımlıdır, ve bu nedenle bir ve aynı içeriğe değişik Zeminler verilebilir. Bu Zeminler türlülüğü, ayrım

Denkgesetzes vom zureichenden Grunde, durch welches eben nur ausgesprochen wird, daß die Dinge wesentlich als vermittelt zu betrachten sind. Die formelle Logik gibt übrigens den anderen Wissenschaften bei Aufstellung dieses Denkgesetzes insofern ein übles Beispiel, als sie verlangt, daß dieselben ihren Inhalt nicht unmittelbar gelten lassen sollen, während sie doch selbst dieses Denkgesetz aufstellt, ohne dasselbe abzuleiten und dessen Vermittlungauf zuzeigen. Mit demselben Recht, mit welchem der Logiker behauptet, unser Denkvermögen sei einmal so beschaffen, daß wir bei allem nach einem Grund fragen müßten, könnte dann auch der Mediziner, wenn er gefragt wird, weshalb ein Mensch, der ins Wasser fällt, ertrinkt, antworten, der Mensch sei einmal so eingerichtet, unterm Wasser nicht leben zu können, und ebenso ein Jurist, welcher gefragt wird, weshalb ein Verbrecher bestraft wird, die bürgerliche Gesellschaft sei einmal so beschaffen, daß Verbrechen nicht unbestraft bleiben dürften. Wenn dann aber auch von der an die Logik zu machenden Forderung einer Begründung des Denkgesetzes vom Grunde abgesehen wird, so hat dieselbe doch wenigstens die Frage zu beantworten, was man unter dem Grund zu verstehen hat. Die gewöhnliche Erklärung, der Grund sei dasjenige, was eine Folge hat, erscheint auf den ersten Anblick einleuchtender und faßlicher als die im Obigen angegebene Begriffsbestimmung. Fragt man indes weiter, was die Folge sei, und erhält zur Antwort, die Folge sei dasjenige, was einen Grund hat, so zeigt es sich, daß die Faßlichkeit dieser Erklärung nur darin besteht, daß bei derselben dasjenige vorausgesetzt wird, was sich bei uns als das Resultat einer vorangegangenen Gedankenbewegung ergeben hat. Nun aber ist das Geschäft der Logik eben nur dies, die bloß vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken als Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens auf zuzeigen, womit dieselben dann zugleich begriffen und bewiesen werden. — Im gewöhnlichen Leben und ebenso in den endlichen Wissenschaften bedient man sich sehr häufig dieser Reflexionsform, in der Absicht, durch deren Anwendung dahinterzukommen, wie es sich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenständen eigentlich verhält. Ob nun schon wider diese Betrachtungsweise, insofern es sich dabei sozusagen nur um den nächsten Hausbedarf des Erkennens handelt, nichts einzuwenden ist, so muß doch zugleich bemerkt werden, daß dieselbe weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht eine definitive Befriedigung zu gewähren vermag, und zwar um deswillen, weil der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und wir somit dadurch, daß wir etwas als begründet betrachten, den bloßen Formunterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittlung erhalten. Man sieht so z. B. eine elektrische Erscheinung und fragt nach dem Grund derselben; erhalten wir darauf zur Antwort, die Elektrizität sei der Grund dieser Erscheinung, so ist dieses derselbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines Innerlichen übersetzt. — Weiter ist nun aber auch der Grund nicht bloß das einfach mit sich Identische, sondern auch unterschieden, und es lassen sich deshalb für einen und denselben Inhalt verschiedene Gründe angeben, welche Verschiedenheit

der Gründe, nach dem Begriff des Unterschiedes, dann weiter zur Entgegensetzung in der Form von Gründen *für* und *wider* denselben Inhalt fortschreitet. — Betrachten wir z. B. eine Handlung, etwa näher einen Diebstahl, so ist dies ein Inhalt, an welchem mehrere Seiten unterschieden werden können. Es ist dadurch Eigentum verletzt worden: der Dieb, welcher in Not war, hat dadurch aber auch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten, und es kann ferner der Fall sein, daß derjenige, welcher bestohlen worden, keinen guten Gebrauch von seinem Eigentum machte. Es ist nun zwar richtig, daß die hier stattgefundene Eigentumsverletzung der entscheidende Gesichtspunkt ist, vor welchem die übrigen zurücktreten müssen, allein im Denkgesetz vom Grunde liegt diese Entscheidung nicht. Zwar ist nach der gewöhnlichen Fassung dieses Denkgesetzes nicht bloß vom Grunde überhaupt, sondern vom *zureichenden* Grunde die Rede, und man könnte deshalb meinen, die bei der beispielsweise erwähnten Handlung außer der Eigentumsverletzung sonst noch hervorgehobenen Gesichtspunkte seien wohl Gründe, allein diese Gründe seien nicht zureichend. Darüber ist indes zu bemerken, daß, wenn von einem zureichenden Grund gesprochen wird, dies Prädikat entweder müßig oder von der Art ist, daß durch dasselbe über die Kategorie des Grundes als solchen hinausgeschritten wird. Müßig und tautologisch ist das gedachte Prädikat, wenn dadurch nur überhaupt die Fähigkeit zu begründen ausgedrückt werden soll, da der Grund eben nur insofern Grund ist, als er diese Fähigkeit besitzt. Wenn ein Soldat aus der Schlacht entläuft, um sein Leben zu erhalten, so handelt er zwar pflichtwidrig, allein es ist nicht zu behaupten, daß der Grund, der ihn so zu handeln bestimmt hat, nicht zureichend wäre, da er sonst auf seinem Posten geblieben sein würde. Ferner muß nun aber auch gesagt werden, daß, so wie einerseits alle Gründe zureichen, ebenso andererseits kein Grund als solcher zureicht, und zwar um deswillen, weil, wie oben bereits bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und somit nicht selbsttätig und hervorbringend ist. Als solcher an und für sich bestimmter und somit selbsttätiger Inhalt wird sich uns demnächst der *Begriff* ergeben, und dieser ist es, um den es sich bei *Leibniz* handelt, wenn derselbe vom *zureichenden* Grunde spricht und darauf dringt, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Leibniz hat dabei zunächst die noch heutzutage bei vielen so beliebte, bloß mechanische Auffassungsweise vor Augen, welche er mit Recht für unzureichend erklärt. So ist es z. B. eine bloß mechanische Auffassung, wenn der organische Prozeß des Blutumlaufs bloß auf die Kontraktion des Herzens zurückgeführt wird, und ebenso mechanisch sind jene Strafrechtstheorien, welche die Unschädlichmachung, die Abschreckung oder andere dergleichen äußerliche Gründe als Zweck der Strafe betrachten. Man tut Leibniz in der Tat sehr Unrecht, wenn man meint, daß derselbe sich

Kavramına göre, daha sonra aynı içerikten *yana* ve ona *karşı* Zeminler biçimindeki karşıtlığa doğru ilerler. — Söz gelimi bir eylemi, daha belirli olarak diyelim ki hırsızlığı ele alalım. Bu üzerinde bir çok yanın ayırdedilebileceği bir içeriktir. Hırsızlık yoluyla mülkiyet çiğnenmiştir; sıkıntı içinde olan hırsız ise bu yolla gereksinimlerini karşılayacak araçları kazanmıştır; dahası, hırsızlığa uğrayanın kendisi mülkiyetini iyi bir yolda kullanmamış da olabilir. Hiç kuşkusuz doğrudur ki burada yer alan mülkiyete saldırı olayı önünde tüm başkalarının geri çekilmeleri gereken belirleyici bakış açısıdır: Ama bu karar Zemin yasasında yatmaz. Hiç kuşkusuz bu düşünce yasasının sıradan biçimine göre söz konusu olan şey yalnızca genel olarak Zemin değil, ama *yeterli* Zemindir, ve bu nedenle örnek olarak alınan eylemde mülkiyete saldırı dışında belirtilen başka noktaların da Zemin olabilecekleri düşünülecek olsa bile, bunlar yeterli Zemin olamayacaklardır. Ama bu noktada belirtmek gerek ki, eğer yeterli bir Zeminden söz ediliyorsa, bu yüklem ya boş ve yararsızdır, ya da öyle bir türdedir ki, onunla genel olarak Zemin kategorisinin ötesine geçilir. Düşünülen yüklem, eğer onunla yalnızca genel olarak bir Zemin verme yeteneğinin anlatılması gerekiyorsa, boş bir genelemeden öteye varamayacaktır, çünkü Zemin ancak bu yeteneğe olduğu sürece Zemindir. Eğer bir asker yaşamını kurtarmak için savaştan kaçıyorsa, hiç kuşkusuz ödeve aykırı davranmaktadır, ama onu böyle davranmaya belirlemiş olan Zeminin yeterli olmadığı ileri sürülemez, yoksa yerinde kalmış olması gerekirdi. Dahası, şunu da söylemek gerek ki, bir yandan tüm Zeminler yeterli iken, öte yandan o denli de hiçbir Zemin salt Zemin olarak yeterli değildir; hiç kuşkusuz şu nedenle ki, daha önce yukarıda belirtildiği gibi, Zemin kendinde ve kendi için belirli hiçbir içerik taşımaz, ve öyleyse kendiliğinden-etkin ve üretken değildir. Daha sonra *Kavram* bize kendini böyle kendinde ve kendi için belirli ve öyleyse kendiliğinden-etkin içerik olarak gösterecektir. *Yeterli Zemin* üzerine konuşurken ve şeylerin bu bakış açısı altında irdelenmesi gerektiğini vurgularken Leibniz'in üzerinde durduğu şey bu Kavramdır. Leibniz bu bağlamda öncelikle bugünlerde bile çok yaygın olan salt düzenekçi anlayışı göz önünde tutuyor ve haklı olarak bunun yeterli olmadığını bildiriyordu. Örneğin örgensel kan-dolaşımı süreci yalnızca yürek kasılmalarına indirgendiği zaman bu salt düzenekçi bir anlayıştır. Ve suçluyu zararsızlaştırma, caydırma ya da bunlar gibi başka dışsal Zeminleri cezanın amacı olarak gören ceza yasası kuramları da eşit ölçüde düzenekçidir. Leibniz'in bu biçimsel Zemin yasası gibi böylesine yüzeysel birşeyle yetinmiş

olduğunu sanmak gerçekte ona karşı haksızlık etmek olacaktır. Onun tarafından geçerli kılınan irdeleme yöntemi, kavrayıcı bir bilginin söz konusu olduğu yerde salt Zeminler ile yetinen biçimciliğin tam karşıtıdır. Leibniz bu bakımdan *causas efficentes* ve *causas finalesi* birbirinin karşısına koydu ve birincide durup kalmayarak ikinciye doğru ilerleme isteminde bulundu. Bu ayrıma göre örneğin ışık, ısı, nem hiç kuşkusuz bitkilerin büyümesinde *causae efficentes* olarak görülecektir, *causa finalis* olarak değil. *Causa finalis* bitkinin kendisinin Kavramından başka birşey değildir. — Yine burada belirtilebilir ki, özellikle tüze ve töre alanlarında salt Zeminde durup kalmak genel olarak Sofistlerin konumları ve ilkeleridir. Sofistlik söz konusu olduğunda bundan genellikle öyle bir irdeleme yöntemi anlaşılır ki, amacı haklı ve doğru olanı çarpıtmak ve genel olarak şeyleri yanlış bir ışıkta göstermektir. Bu eğilim gene de bakış açısı birincil olarak gündelik uslamlamanın bakış açısından başkası olmayan Sofistlikte doğrudan doğruya yer almaz. Sofistler Yunanlıların bundan böyle dinsel ve törel alanlarda yalnızca yetke ve uylaşım ile yetinemeyecekleri ve onlar için bir yükümlülük olması gereken şeyi yalnızca düşünce aracılığıyla üretilen bir içerik olarak bilme gereksinimini duydukları bir zamanda ortaya çıktılar. Sofistlerin bu istemi yurttaşları şeylerin irdelenmesini sağlayacak çeşitli bakış açılarını araştırmaya yönelterek karşıladı. Bu değişik bakış açıları ise birincil olarak değişik Zeminlerden başka birşey değildi. Ama, daha önce de belirtildiği gibi, Zemin kendinde ve kendi için belirli hiçbir içerik taşımaz ve töreye aykırı ya da tüzeye aykırı olan için bir Zemin bulmak tıpkı törel ve tüzel olan için bulmak kadar kolaydır. Ve böylece hangi Zeminlerin geçerli olması gerektiğine karar vermek özneye düşer ve onun neye karar vereceği ise sonunda gelip bireysel yatkınlığına ve amaçlarına dayanır. Ama böylece kendinde ve kendi için geçerli olan ve herkes tarafından tanınan şeyin nesnel temeli çürütülür, ve bu olumsuz yanıdır ki Sofistliğe haklı olarak yukarıda değinilen o kötü ünü getirmiştir. Sokrates, bilindiği gibi, Sofistlere karşı her yönden savaştı. Gene de bunu onların uslamlamalarının karşısına yalnızca doğrudan doğruya yetkeyi ve uylaşımı çıkararak değil, ama yalın Zeminlerin dayanıksızlığını eytişimsel olarak göstererek ve öte yandan doğruyu ve iyiyi, ya da genel olarak istencin evrenselini ya da Kavramını geçerli kılarak yaptı. Bugünlerde yalnızca dünyasal şeyler üzerine tartışmalarda değil, ama vaazlarda da sık sık işe öncelikle uslamlama ile başlanır ve böylece söz gelimi Tanrıya karşı minnettarlığın tüm olanaklı Zeminleri ortaya koyulur.

mit etwas so Dürftigem, wie dies das formelle Denkgesetz vom Grunde ist, begnügt habe. Die von ihm geltend gemachte Betrachtungsweise ist gerade das Gegenteil von jenem Formalismus, der, wo es sich um ein begreifendes Erkennen handelt, es mit bloßen Gründen sein Bewenden haben läßt. Leibniz stellt in dieser Hinsicht *causas efficientes* und *causas finales* einander gegenüber und macht die Forderung, nicht bei den ersteren stehenzubleiben, sondern zu den letzteren hindurchzudringen. Nach diesem Unterschied würden z. B. Licht, Wärme, Feuchtigkeit zwar als *causae efficientes*, nicht aber als *causa finalis* des Wachstums der Pflanzen zu betrachten sein, welche *causa finalis* dann eben nichts anderes ist als der Begriff der Pflanze selbst. — Es kann hier noch bemerkt werden, daß das Stehenbleiben bei bloßen Gründen, namentlich auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen, überhaupt der Standpunkt und das Prinzip der Sophisten ist. Wenn von Sophistik gesprochen wird, so pflegt man darunter häufig bloß eine solche Betrachtungsweise zu verstehen, bei welcher es darum zu tun ist, das Rechte und das Wahre zu verdrehen und überhaupt die Dinge in einem falschen Lichte darzustellen. Diese Tendenz liegt indes nicht unmittelbar in der Sophistik, deren Standpunkt zunächst kein anderer als der des Räsonnements ist. Die Sophisten sind bei den Griechen aufgetreten zu einer Zeit, als diesen auf dem religiösen und auf dem sittlichen Gebiet die bloße Autorität und das Herkommen nicht mehr genügte und sie das Bedürfnis empfanden, sich dessen, was ihnen gelten sollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewußt zu werden. Dieser Forderung sind die Sophisten dadurch entgegengekommen, daß sie Anweisung dazu erteilten, die verschiedenen Gesichtspunkte aufzusuchen, unter denen sich die Dinge betrachten lassen, welche verschiedenen Gesichtspunkte dann zunächst eben nichts anderes als Gründe sind. Da nun, wie vorher bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und für das Unsittliche und Widerrechtliche nicht minder als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden sind, so fällt die Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt, und es kommt auf dessen individuelle Gesinnung und Absichten an, wofür dasselbe sich entscheidet. Hiermit ist dann der objektive Boden des an und für sich Gültigen, von allen Anerkannten untergraben, und diese negative Seite der Sophistik ist es, welche dieselbe verdientermaßen in den vorher erwähnten üblen Ruf gebracht hat. Sokrates hat bekanntlich die Sophisten überall bekämpft, jedoch nicht dadurch, daß er dem Räsonnement derselben nur ohne weiteres die Autorität und das Herkommen entgegengestellt, sondern vielmehr dadurch, daß er die Haltlosigkeit der bloßen Gründe dialektisch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und das Gute, überhaupt das Allgemeine oder den Begriff des Willens geltend gemacht hat. Wenn heutzutage nicht nur in Erörterungen über weltliche Dinge, sondern auch in Predigten oft vorzugsweise nur

räsonierend zu Werke gegangen wird und so z. B. alle möglichen Gründe zur Dankbarkeit gegen Gott beigebracht werden, so würden Sokrates und ebenso Platon keinen Anstand genommen haben, dergleichen für Sophisterei zu erklären, da es, wie gesagt, bei dieser zunächst nicht um den Inhalt zu tun ist, welcher immerhin der wahrhafte sein kann, sondern um die Form der Gründe, durch welche alles verteidigt, aber auch alles angegriffen werden kann. In unserer reflexionsreichen und räsonierenden Zeit muß es einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste, einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden. Wenn auf Gründe provoziert wird, so ist man zunächst geneigt, davor zurückzutreten; hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es sich damit verhält, so wird man harthörig dagegen und läßt sich dadurch nicht weiter imponieren.

§ 122

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittlung *in sich*: als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun *gesetzt* als das Sichaufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der *Unmittelbarkeit* oder des *Seins*, aber des Seins, insofern es *durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt* ist; — *die Existenz*.

Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten *Inhalt*, noch ist er *Zweck*, daher ist er nicht *tätig* noch *hervorbringend*; sondern eine Existenz *geht* aus dem Grunde nur *hervor*. Der *bestimmte* Grund ist darum etwas Formelles, irgendeine Bestimmtheit, insofern sie als *bezogen auf sich selbst*, als Affirmation gesetzt wird, im Verhältnis zu der damit zusammenhängenden unmittelbaren Existenz. Er ist eben damit, daß er *Grund* ist, auch ein *guter* Grund, denn »gut« heißt ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Bestimmtheit ist gut, die in irgendeiner Weise als ein zugestanden Affirmatives ausgesprochen werden kann. Ein Grund kann daher für alles gefunden und angegeben werden, und ein *guter Grund* (z. B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder *auch nicht*, eine Folge haben oder *auch nicht*. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z. B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erst zum tätigen und einer Ursache macht.

Sokrates ve Platon bunları Sofistlik olarak nitelemede hiç duraksamayacaklardı, çünkü, söylendiği gibi, Sofistlik birincil olarak içerik ile ilgilenmez; — bu pekala doğru olabilir; tersine, ilgilendiği nokta herşeyi savunmayı olduğu gibi herşeye saldırmayı da olanaklı kılan Zemin biçimidir. Derin-düşünme yoluyla varsıllaştırılmış bir uslamlama çağı olarak çağımızda herşey için, üstelik en kötü ve en sapık olan şeyler için bile iyi bir Zemin ileri süremeyecek birini oldukça beceriksiz olarak görmek gerekir. Dünyada bozulan herşey iyi Zeminlerde bozulur. Zeminlere başvurulması kişiye ilkin onların önünde geri çekilmek zorunda kaldığı duygusunu verir; ama deneyim ona işlerin gerçek durumunu öğrettiği zaman bunlara kulaklarını tıkar ve bundan böyle bu yolla daha öte etkilenmeye izin vermez.

§ 122

Öz ilk olarak *kendi içinde* görünme ve dolaylılıktır; dolaylılığın bütünlüğü olarak kendi ile birliği şimdi ayrımın ve böylece dolaylılığın kendini ortadan kaldırması olarak *koyulur*. Bu öyleyse *dolaysızlığın* ya da *Varlığın* yeniden kuruluşudur, ama *dolaylılığın ortadan kaldırılması yoluyla dolaylı* olduğu sürece; — *Varoluş*.

Zemin henüz kendinde ve kendi için belirli hiçbir *içerik* taşımaz, ne de *Erektir*; öyleyse ne *etkin* ne de *üretkendir*; tersine, bir Varoluş Zeminden yalnızca *ortaya çıkar*. *Belirli* Zemin öyleyse biçimsel birşey, herhangi bir belirliliktir, yeter ki onunla birlikte giden dolaysız Varoluş ile ilişki içinde *kendi kendisi ile bağıntılı* olarak, olumlama olarak koyulmuş olsun. Değil mi ki Zemindir, öyleyse o denli de *iyi* bir Zemindir, çünkü *'iyi'* bütünüyle soyut olarak olumlu birşeyden daha çoğu değildir, ve herhangi bir yolda açıkça olumlu birşey olarak sözü edilebilen her belirlilik iyidir. Böylece herşey için bir Zemin bulunabilir ve verilebilir, ve *iyi* bir Zemin (örneğin eylem için iyi bir güdü) birşey ortaya çıkarabilir ya da *çıkaramaz*, bir sonucu olabilir ya da *olamaz*. O örneğin onu ilk kez etkin kılan ve bir neden yapan istence alınarak birşeyi ortaya çıkaran bir güdü olur.

b. Varoluş

§ 123

Varoluş kendi-içine-yansıma ile başkası-içine-yansımanın dolaysız birliğidir. Buna göre kendi-içlerine-yansıyanlar olarak varolanların belirsiz bir çokluğudur ki, bu sonuncular aynı zamanda o denli de başkasına ışıyarak *görelidirler,* ve Zeminlerin ve Zeminlilerin karşılıklı bağımlılıklarından ve sonsuz eşgüdümlerinden bir *dünya* oluştururlar. Zeminlerin kendileri Varoluşlardır ve varolanlar da benzer olarak birçok yöne göre Zeminler ve Zeminlilerdir.

Ek. Existenz anlatımı (*'existere'*den türev) ortaya çıkmışlığı belirtir, ve Varoluş zeminden ortaya çıkmış, dolaylılığın ortadan kaldırması yoluyla yeniden kurulmuş Varlıktır. Öz, ortadan kaldırılmış Varlık olarak, bize kendini ilkin kendi içinde ışıyan birşey olarak göstermiştir, ve bu ışımanın belirlenimleri Özdeşlik, Ayrım ve Zemindir. Bu sonuncusu Özdeşlik ve Ayrımın birliğidir, ve böyle olarak aynı zamanda kendini kendisinden ayırdedendir. Ama Zeminden ayırdedilen ise yalın Ayrım değildir, tıpkı Zeminin kendisinin de soyut Özdeşlik olmaması gibi. Zemin kendi kendisinin ortadan kaldırılmasıdır, ve kendisini ona ortadan kaldırdığı şey, olumsuzlanmasının sonucu, Varoluştur. Varoluş Zeminden çıkmış birşey olarak onu kendi içinde kapsar, ve Zemin geride Varoluşun arkasında kalmaz, tersine kendini ortadan kaldırarak Varoluşa çevirir. Bu olgu belli bir ölçüde sıradan bilinçte bile bulunur, öyle ki birşeyin Zemini irdelenirken bu Zemin soyut, içsel birşey değil ama tersine kendisi de varolan birşey olarak görülür. Böylece, örneğin bir yapıyı ateşe veren bir şimşek çakışı yangının Zemini olarak görülürken, yine bir ulusun töreleri ve yaşam koşulları da onun anayasasının Zemini olarak görülür. Bu, genel olarak, varolan dünyanın kendini üzerine-düşünmeye ilk sunuş şeklidir, — belirsiz bir varolanlar çokluğu ki, kendi içlerine ve aynı zamanda başkasına yansımış olmakla, birbirlerine karşı Zemin ve Zeminli olarak davranırlar. Evrenin varolan şeyler toplamı olarak bu renkli oyununda ilkin hiçbir yerde sağlam bir destek kendini göstermez: Burada herşey yalnızca göreli, başkası ile koşullu ve yine başkasını koşullandıran birşey olarak görünür. Üzerine düşünen anlak bu her yana yayılan bağıntıları ortaya çıkarmayı ve izlemeyi kendine iş edinir; ama bir son-erek sorusu orada yanıtlanmamış kalır, ve

b. Die Existenz

§ 123

Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-Reflektierten, die zugleich ebensosehr in-Anderes-scheinen, *relativ* sind, und eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.

Zusatz. Der Ausdruck *Existenz* (abgeleitet von *existere*) deutet auf ein Hervorgegangensein, und die Existenz ist das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittlung wiederhergestellte Sein. Das Wesen, als das aufgehobene Sein, hat sich uns zunächst als Scheinen in sich erwiesen, und die Bestimmungen dieses Scheinens sind die Identität, der Unterschied und der Grund. Dieser ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes, und als solche zugleich Unterscheiden seiner von sich selbst. Nun aber ist das vom Grund Unterschiedene ebensowenig der bloße Unterschied, als er selbst die abstrakte Identität ist. Der Grund ist das Aufheben seiner selbst, und das, wozu er sich aufhebt, das Resultat seiner Negation, ist die Existenz. Diese als das aus dem Grund Hervorgegangene enthält denselben in sich, und der Grund bleibt nicht hinter der Existenz zurück, sondern er ist eben nur dies, sich aufzuheben und in Existenz zu übersetzen. Dies findet sich dann auch insofern im gewöhnlichen Bewußtsein, daß, wenn wir den Grund von etwas betrachten, dieser Grund nicht ein abstrakt Innerliches, sondern vielmehr selbst wieder ein Existierendes ist. So betrachten wir z. B. als Grund einer Feuersbrunst den Blitzstrahl, welcher ein Gebäude in Brand gesetzt hat, und ebenso als Grund der Verfassung eines Volkes dessen Sitten und Lebensverhältnisse. Dies ist nun überhaupt die Gestalt, unter welcher sich die existierende Welt der Reflexion zunächst präsentiert als eine unbestimmte Menge von Existierenden, die sich, als zugleich in sich und in Anderes reflektiert, zueinander gegenseitig als Grund und als Begründetes verhalten. In diesem bunten Spiel der Welt als des Inhegriffs des Existierenden zeigt sich zunächst nirgends ein fester Halt, alles erscheint hier nur als ein Relatives, bedingt durch Anderes und ebenso Anderes bedingend. Der reflektierende Verstand macht es sich zum Geschäft, diese allseitigen Beziehungen zu ermitteln und zu verfolgen; allein die Frage nach einem Endzweck bleibt dabei unbeantwortet,

und das Bedürfnis der begreifenden Vernunft schreitet deshalb mit der weiteren Entwicklung der logischen Idee über diesen Standpunkt der bloßen Relativität hinaus.

§ 124

Die Reflexion-in-Anderes des Existierenden ist aber ungetrennt von der Reflexion-in-sich; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existierende enthält daher die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang mit anderen Existierenden an ihm selbst und ist in sich als *Grund reflektiert*. So ist das Existierende *Ding*.

Das *Ding-an-sich*, das in der Kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstrakte Reflexion-in-sich, an der gegen die Reflexion-in-Anderes und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt als an der leeren *Grundlage* derselben festgehalten wird.

Zusatz. Wenn behauptet wird, daß das *Ding-an-sich* unerkennbar sei, so ist dies insofern zuzugeben, als man unter dem Erkennen das Auffassen eines Gegenstandes in seiner konkreten Bestimmtheit zu verstehen hat, das Ding-an-sich aber nichts anderes ist als das ganz abstrakte und unbestimmte Ding überhaupt. Mit demselben Recht übrigens, mit welchem vom *Ding-an-sich* gesprochen wird, wäre auch von der *Qualität-an-sich*, von der *Quantität-an-sich* und ebenso weiter von allen übrigen Kategorien zu sprechen, und [es] würden darunter diese Kategorien in ihrer abstrakten Unmittelbarkeit, d. h. abgesehen von ihrer Entwicklung und inneren Bestimmtheit zu verstehen sein. Es ist insofern als eine Willkür des Verstandes zu betrachten, wenn gerade nur das Ding in seinem Ansich fixiert wird. Weiter pflegt nun aber auch das Ansich auf den Inhalt der natürlichen sowohl als auch der geistigen Welt angewendet und demgemäß z. B. von der Elektrizität oder von der Pflanze *an sich* und ebenso vom Menschen oder vom Staat *an sich* gesprochen und unter dem Ansich dieser Gegenstände das Rechte und Eigentliche derselben verstanden zu werden. Hiermit verhält es sich nicht anders als mit dem Ding-an-sich überhaupt, und zwar näher so, daß, wenn bei dem bloßen Ansich der Gegenstände stehengeblieben wird, dieselben nicht in ihrer Wahrheit, sondern in der einseitigen Form der bloßen Abstraktion aufgefaßt werden. So ist z. B. der Mensch-an-sich das Kind, dessen Aufgabe darin besteht, nicht in diesem abstrakten und unentwickelten Ansich zu verharren, sondern das, was es zunächst nur *an sich* ist — nämlich ein freies und vernünftiges Wesen —, auch *für sich* zu werden. Ebenso ist der Staat-an-sich der noch unentwickelte, patriarchalische Staat, in

kavramsal Usun gereksinimi bu nedenle manuksal İdeanın daha öte gelişimi ile bu yalın bağıllık ya da görelilik konumunun ötesine geçer.

§ 124

Ama varolanın başkası-içine-yansıması kendi-içine-yansımadan ayrılmaz; Zemin onların birliğidir ki, Varoluş ondan ortaya çıkmıştır. Varolan öyleyse göreliliği ve başka varolanlar ile çok yanlı bağlantıları kendisinde kapsar ve kendi içine *Zemin* olarak *yansımıştır*. Varolan böylece *Şeydir*.

Kant felsefesinde büyük bir ün kazanmış olan *kendinde-Şey* burada kendini ortaya çıkışı içinde, e.d. soyut kendi-içine-yansıma olarak gösterir ki, başkası-içine-yansımaya karşı ve genel olarak ayrımlaşmış belirlenimlere karşı bunların boş *temelleri* olarak üzerinde diretilen şey odur.

Ek. Kendinde-Şeyin bilinemez olduğu ileri sürüldüğünde, bilmenin bir nesnenin somut belirliliği içinde ayrımsanması olarak anlaşılması ölçüsünde bunu kabul etmek gerekir. Ama kendinde-Şey bütünüyle soyut ve belirsiz Şey olarak Şeyden başkası değildir. Dahası, nasıl *kendinde-Şeyden* söz edilirse, eşit hakla *kendinde-Nitelikten*, *kendinde-Nicelikten* ve benzer olarak tüm geri kalan kategorilerden de söz edilebilir, ve bu durumda bu kategoriler soyut dolaysızlıkları içinde, e.d. gelişim ve iç belirliliklerine bakılmaksızın anlaşılıyor olacaklardır. Eğer 'kendinde'si içinde saptanan yalnızca Şey ise, bu olsa olsa anlağın bir özenci olarak görülmelidir. Ama 'kendinde' bunun dışında doğal ve tinsel dünyaların içeriğine de uygulanır ve buna göre örneğin *kendinde* elektrikten ya da bitkiden, ve yine *kendinde* insandan ya da Devletten de söz edilir ve bu nesnelerin 'kendinde'leri ile onlarda doğru ve gerçek olan yanlar anlaşılır. Burada da genelde kendinde-Şey için geçerli olanlar geçerlidir, ve soruna daha yakından bakarsak, eğer nesnelerin salt 'kendinde'lerinde durup kalınırsa, bunların gerçeklikleri içinde değil ama tek-yanlı yalın soyutlama biçimi altında anlaşıldıkları görülecektir. Böylece örneğin kendinde-insan çocuktur ki, ereği bu soyut ve gelişmemiş 'kendinde'de durup kalmamak, tersine ilkin yalnızca *kendinde* ne ise — özgür ve ussal bir varlık — *kendi için* de o olmaktan oluşur. Benzer olarak, kendinde Devlet henüz gelişmemiş, ataerkil

Devlettir ki, bunda Devlet Kavramında yatan değişik politik işlevler Kavrama-uygun yapılaşmalarına henüz erişmemiştir. Aynı anlamda tohum da kendinde-bitki olarak görülebilir. Bu örneklerden açıkur ki Şeyin 'kendinde'sinin ya da genel olarak kendinde-Şeyin bilgimiz için ulaşılmaz birşey olduğunu sanmak büyük bir yanılgıdır. Tüm şeyler ilkin *kendindedir*, ama sorun burada sonlanmaz, ve nasıl ki tohum — ki kendinde bitkidir — yalnızca kendini geliştirmeyi imliyorsa, genel olarak Şey de öyle soyut kendi-içine-yansıma olarak yalın 'kendinde'sinin ötesine geçer, kendini o denli de başkası-içine-yansıma olarak tanıtlar ve *böylece Özellikler taşır.*

welchem die im Begriff des Staats liegenden verschiedenen politischen Funktionen noch nicht zu ihrer begrifflsmäßigen Konstituierung gelangt sind. In demselben Sinn kann auch der Keim als die Pflanze-an-sich betrachtet werden. Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, daß man sich sehr im Irrtum befindet, wenn man meint, das Ansich der Dinge oder das Ding-an-sich überhaupt sei etwas für unser Erkennen Unzugängliches. Alle Dinge sind zunächst *an sich*, allein es hat dabei nicht sein Bewenden, und so wie der Keim, welcher die Pflanze an sich ist, nur dies ist, sich zu entwickeln, so schreitet auch das Ding überhaupt über sein bloßes Ansich, als die abstrakte Reflexion-in-sich, dazu fort, sich auch als Reflexion-in-Anderes zu erweisen, und *so hat es Eigenschaften.*

c. Şey

§ 125

Şey Zemin ve Varoluş belirlenimlerinin birlik içinde koyulmuş gelişimi olarak bütünlüktür. Kıpılarından birine, *başkası-içine-yansımaya* göre, kendisinde Ayrımlar taşır ki, bunlara göre *belirli* ve somut bir Şeydir. (α) Bu belirlenimler *birbirlerinden* ayrıdır; kendi-içlerine-yansımalarına kendilerinde değil, Şeyde iyedirler. Şeyin *Özellikleridirler* ve onunla bağıntıları *'iye olma'dır* [*Haben*].

'*İye olma*' bağıntı olarak *'olma'nın* yerini alır. *Birşey* de hiç kuşkusuz *Niteliklere* iyedir, ama 'iye olma'nın Varlık alanına bu aktarılması doğru değildir, çünkü belirlilik Nitelik olarak Birşey ile doğrudan doğruya birdir ve Birşey Niteliğini yitirdiği zaman *var olmaya son verir.* Ama *Şey*, ayrımdan, e.d. belirlenimlerinden de ayırdedilen özdeşlik olarak, kendi-içine-yansımadır. — *'Haben'* kimi dillerde *geçmiş zamanı* belirtmek için kullanılır, — ve doğru olarak, çünkü geçmiş *ortadan kaldırılmış Varlıktır* ve Tin onun kendi-içine-yansımasıdır; bu geçmiş zaman kalıcılığını ancak Tinde bulur, ama Tin onda ortadan kaldırılan bu Varlığı da kendisinden ayırdeder.

İlk. Şeyde tüm üzerine-düşünce belirlenimleri varolan belirlenimler olarak yineler. Böylece Şey, ilkin kendinde-Şey olarak, kendi ile özdeş olandır. Ama Özdeşlik, gördüğümüz gibi, Ayrımsız değildir ve

c. Das Ding

§ 125

Das *Ding* ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente, der *Reflexion-in-Anderes*, die Unterschiede an ihm, wonach es ein *bestimmtes* und konkretes Ding ist. α) Diese Bestimmungen sind *voneinander* verschieden; an dem Dinge, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion-in-sich. Sie sind *Eigenschaften* des Dings, und ihre Beziehung auf dasselbe ist das *Haben*.

Haben tritt als Beziehung an die Stelle des *Seins*. *Etwas* hat zwar auch *Qualitäten* an ihm, aber diese Übertragung des Habens auf das Seiende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist und Etwas *aufhört zu sein*, wenn es seine Qualität verliert. Das *Ding* aber ist die Reflexion-in-sich, als die von dem Unterschiede, seinen Bestimmungen, auch unterschiedene Identität. — Das *Haben* wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der *Vergangenheit* gebraucht, — mit Recht, indem die Vergangenheit das *aufgehobene Sein* und der Geist deren Reflexion-in-sich ist, worin sie allein noch Bestehen hat, der aber dieses in ihm aufgehobene Sein auch von sich unterscheidet.

Zusatz. Am Dinge rekurrieren die sämtlichen Reflexionsbestimmungen als existierend. So ist das Ding, zunächst als Ding-an-sich, das mit sich Identische. Die Identität aber ist, wie wir gesehen haben, nicht ohne den Unterschied, und die Eigenschaften, welche

das Ding hat, sind der existierende Unterschied, in der Form der Verschiedenheit. Während früher die Verschiedenen sich als gegeneinander gleichgültig erwiesen und die Beziehung derselben aufeinander nur durch die ihnen äußerliche Vergleichung gesetzt wurde, so haben wir nunmehr am Dinge ein Band, welches die verschiedenen Eigenschaften untereinander verknüpft. Übrigens ist die Eigenschaft nicht mit der Qualität zu verwechseln. Man sagt zwar auch, etwas *habe* Qualitäten. Diese Bezeichnung ist indes insofern unpassend, als das Haben eine Selbständigkeit andeutet, die dem mit seiner Qualität unmittelbar identischen Etwas noch nicht zukommt. Etwas ist das, was es ist, nur durch seine Qualität, wohingegen das Ding zwar gleichfalls nur existiert, insofern es Eigenschaften hat, jedoch nicht an diese oder jene bestimmte Eigenschaft gebunden ist und somit auch dieselbe verlieren kann, ohne daß es deshalb aufhört, das zu sein, was es ist.

Şeyin iye olduğu Özellikler türlülük biçiminde varolan Ayrımdır. Daha önce türlülük içinde duran öğeler kendilerini birbirlerine karşı ilgisiz olarak gösterir ve birbirleri ile bağıntıları yalnızca onlara dışsal bir karşılaştırma yoluyla koyulurken, bundan böyle Şeyde türlü Özellikleri birbiri altına bağlayan bir bağ buluruz. Bundan başka, Özellik Nitelik ile karıştırılmamalıdır. Hiç kuşkusuz birşeyin Niteliklere *iye* olduğu da söylenir. Ama bu anlatım yolu 'iye olma'nın henüz Niteliği ile dolaysızca özdeş olan Birşeyin payına düşmeyen bir bağımsızlığı imliyor olması ölçüsünde yerinde değildir. Birşey, ne ise, salt Niteliği yoluyla odur; buna karşı Şey de benzer olarak Özelliklere iye olduğu sürece varolmasına karşın, gene de şu ya da bu belirli özelliğe bağlı değildir ve öyleyse bu özellik yitebilir, ama Şey bu nedenle ne ise o olarak sona ermeksizin.

§ 126

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im *Grunde* unmittelbar an ihr selbst die Reflexion-in-sich, daher sind die Eigenschaften ebensosehr mit sich identisch, *selbständig* und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit. Weil sie aber die *voneinander unterschiedenen* Bestimmtheiten des Dinges als reflektiert-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge, als welche konkret sind, sondern in sich reflektierte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, *Materien*.

Die Materien, z. B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht *Dinge* genannt. — Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eins mit ihrem Sein, die zur Unmittelbarkeit gelangte Bestimmtheit, aber einem Sein, welches ein reflektiertes, Existenz ist.

§ 126

(β) Ama başkası-içine-yansıma *Zeminde* bile dolaysızca kendinde kendi-içine-yansımadır, buna göre Özellikler de eşit ölçüde kendi ile özdeş, *bağımsız* ve Şeye bağlanmışlıklarından kurtulmuşlardır. Gene de bunlar kendi-içlerine-yansımış olarak Şeyin *birbirinden ayırdedilen* belirlilikleri oldukları için kendileri Şeyler değil, çünkü somutturlar; tersine, soyut belirlilikler olarak kendi-içlerine-yansımış Varoluşlardır — *Özdekler*.

Özdekler de — söz gelimi manyetik, elektriksel Özdekler — *Şeyler* olarak adlandırılmaz. — Onlar belirli Niteliklerdir, Varlıkları ile birdirler, dolaysızlığa ulaşmış belirliliktirler, ama bu Varlık yansımış bir Varlık, Varoluştur.

Zusatz. Die Verselbständigung der Eigenschaften, welche das Ding *hat*, zu Materien oder Stoffen, *aus* welchen dasselbe *besteht*, ist zwar im Begriff des Dinges begründet und findet sich deshalb auch in der Erfahrung, allein es ist ebenso gedanken— als erfahrungswidrig, daraus, daß gewisse Eigenschaften eines Dinges, wie z. B. die Farbe, der Geruch usw., sich als besonderer Farbstoff, Riechstoff usw. darstellen lassen, zu folgern, daß damit alles abgetan sei und daß man, um dahinterzukommen, wie es sich mit den Dingen eigentlich verhalte, weiter nichts zu tun habe, als dieselben in die Stoffe zu zerlegen, aus denen dieselben zusammengesetzt sind. Dieses Zerlegen in selbständige Stoffe findet seine eigentliche

Ek. Şeyin *iye olduğu* özelliklerin onu *oluşturan* Özdekler olarak bağımsızlaştırılması hiç kuşkusuz Şeyin Kavramında temellenir ve bu nedenle deneyimde de bulunur. Ama, bir Şeyin örneğin renk, koku vb. gibi belli özelliklerinin kendilerini tikel renk-özdeği, koku-özdeği vb. olarak sundukları görüşünden çıkarak sorunun tamamlanmış olduğu, ve Şeylerin gerçeğine ulaşmak için onları bileşimlerinde bulunan Özdeklere ayrıştırmaktan başka yapacak birşeyin kalmadığı vargısı düşünce ile bağdaşmayacağı gibi deneyime de aykırıdır. Bağımsız Özdeklere bu ayrıştırma kendine özgü yerini yalnızca örgensel-olmayan Doğada bulur, ve kimyacı

örneğin tuzu ya da alçıyı Özdeklerine ayırarak birincinin klor ve sodyumdan ve ikincinin sülfürik asit ve kalsiyumdan oluştuğunu söylediği zaman hiç kuşkusuz doğru birşey söylemiş olur. Ve yerbilimci de graniti kuartz, feldspat ve mika bileşiği olarak gördüğü zaman haklıdır. Şeyi oluşturan bu Özdeklerin yine bir ölçüde kendileri de Şeylerdir ki, böyle iken bir kez daha soyut Özdeklere ayrıştırılabilirler — örneğin sülfürik asit kükürt ve oksijenden oluşur. Bu tür Özdekler olgusallıkları açısından kendileri için kalıcı olarak görülebilir; ama öte yandan sık sık Şeylerin bu bağımsızlıktan bütünüyle yoksun başka Özelliklerinin de tikel Özdekler olarak alındığı görülür. Böylece örneğin ısı Özdeklerinden, elektriksel ve manyetik Özdeklerden söz edilir; ama bu tür Özdekler yalnızca anlağın yaratıları olarak görülmelidir. Burada soyut anlağın her zamanki üzerine-düşünme yöntemi işler. Bu yöntem geçerliklerini yalnızca İdeanın belirli gelişim basamakları olarak kazanan tekil kategorileri keyfi olarak alır ve daha sonra bunları sözde bir açıklamada bulunma amacıyla ama saf gözlem ve deneyim ile çelişki içinde kullanır, bu yolda irdeleme altına alınan tüm nesneleri onlara dek izlemeye çalışır. Böylece, Şeylerin bağımsız özdeklerden oluştuğu görüşü çoğu kez öyle bir alanda uygulamaya koyulur ki, orada bundan böyle hiçbir geçerliği yoktur. Örneğin Doğanın içerisinde bile örgensel yaşam söz konusu olduğu sürece bu kategori kendini elverişsiz olarak gösterir. Denir ki, bu hayvan kemiklerden, kaslardan, sinirlerden vb. oluşur; ama dolaysızca açık olan şey burada durumun granit parçasının yukarıda sözü edilen Özdeklerden oluşması durumuna pek benzemediğidir. Bu Özdekler birleşmelerine karşı bütünüyle ilgisiz davranır ve pekala onsuz da kalıcı olabilirler. Buna karşı örgensel bedenin değişik bölüm ve üyeleri kalıcılıklarını yalnızca birlikleri içinde kazanır ve birbirlerinden ayrılınca bütünün üyeleri olarak varolmaya son verirler.

Stelle nur in der unorganischen Natur, und der Chemiker befindet sich in seinem Recht, wenn er z. B. das Küchensalz oder den Gips in ihre Stoffe zerlegt und dann sagt, jenes bestehe aus Salzsäure und Natron und dieser aus Schwefelsäure und Kalk. Ebenso betrachtet dann auch die Geognosie mit Recht den Granit als aus Quarz, Feldspat und Glimmer zusammengesetzt. Diese Stoffe, aus denen das Ding besteht, sind dann zum Teil selbst wieder Dinge, die als solche abermals in abstraktere Stoffe zerlegt werden können, wie z. B. die Schwefelsäure, welche aus Schwefel und Sauerstoff besteht. Während nun dergleichen Stoffe oder Materien tatsächlich als für sich bestehend dargestellt werden können, so geschieht es auch häufig, daß andere Eigenschaften der Dinge gleichfalls als besondere Materien betrachtet werden, denen gleichwohl diese Selbständigkeit nicht zukommt. So spricht man z. B. von Wärmestoff, von elektrischer und von magnetischer Materie, welche Stoffe und Materien indes als bloße Fiktionen des Verstandes zu betrachten sind. Es ist dies überhaupt die Weise der abstrakten Verstandesreflexion, einzelne Kategorien, die nur als bestimmte Entwicklungsstufen der Idee ihre Gültigkeit haben, willkürlich zu ergreifen und diese dann, wie es heißt, zum Behuf der Erklärung, jedoch im Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung und Erfahrung, dergestalt zu handhaben, daß alle zur Betrachtung gezogenen Gegenstände darauf zurückgeführt werden. So wird dann auch das Bestehen des Dinges aus selbständigen Stoffen vielfältig auf solchen Gebieten zur Anwendung gebracht, wo dasselbe keine Gültigkeit mehr hat. Schon innerhalb der Natur, beim organischen Leben, erweist sich diese Kategorie als ungenügend. Man sagt wohl, dieses Tier besteht aus Knochen, Muskeln, Nerven usw., allein es leuchtet unmittelbar ein, daß es damit eine andere Bewandtnis hat als mit dem Bestehen eines Stücks Granit aus den vorhergenannten Stoffen. Diese Stoffe verhalten sich vollkommen gleichgültig gegen ihre Vereinigung und können auch ebensogut ohne dieselbe bestehen, wohingegen die verschiedenen Teile und Glieder des organischen Leibes nur in ihrer Vereinigung ihr Bestehen haben und getrennt voneinander aufhören, als solche zu existieren.

§ 127

Özdek böylece *soyut* ya da belirsiz *başkası*-içine-yansıma ya da aynı zamanda *belirli* olarak kendi-içine-yansımadır; öyleyse *dışsal olarak varolan Şeylik*, Şeyin kalıcılığıdır. Şey bu yolla Özdeklerde kendi-içine-yansımasını bulur (§ 125'in tersi), kendisinden değil ama *Özdeklerden* oluşur ve yalnızca onların yüzeysel bir biraraya toplanışı, dışsal bir bağlanışıdır.

§ 127

Die *Materie* ist so die *abstrakte* oder unbestimmte Reflexion-*in-Anderes* oder die Reflexion-in-sich zugleich als *bestimmte* —, sie ist daher die *daseiende Dingheit*, das Bestehen des Dings. Das Ding hat auf diese Weise an den Materien seine Reflexion-in-sich (das Gegenteil von § 125), besteht nicht an ihm selbst, sondern *aus den Materien* und ist nur deren oberflächlicher Zusammenhang, eine äußerliche Verknüpfung derselben.

§ 128

γ) Die Materie ist als die *unmittelbare Einheit* der Existenz mit sich auch gleichgültig gegen die Bestimmtheit; die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die *eine Materie*, die Existenz in der Reflexionsbestimmung der *Identität* zusammen, welcher gegenüber diese unterschiedenen Bestimmtheiten und deren äußerliche *Beziehung*, die sie im Ding aufeinander haben, die *Form* sind, — die Reflexionsbestimmung des *Unterschiedes*, aber als existierend und als Totalität.

Diese eine, bestimmungslose Materie ist auch dasselbe, was das Ding-an-sich, nur dieses als in sich ganz abstraktes, jene als an sich auch für-Anderes, zunächst für die Form Seiendes.

Zusatz. Die verschiedenen Materien, aus denen das Ding besteht, sind *an sich* die eine dasselbe, was die andere ist. Wir erhalten hiermit die *eine* Materie überhaupt, an welcher der Unterschied als derselben äußerlich, d. h. als bloße *Form* gesetzt ist. Die Auffassung der Dinge als sämtlich die eine und selbe Materie zur Grundlage habend und bloß äußerlich, ihrer Form nach verschieden, ist dem reflektierenden Bewußtsein sehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an sich durchaus unbestimmt, jedoch aller Bestimmung fähig und zugleich schlechthin permanent und in allem Wechsel und aller Veränderung sich selbst gleichbleibend. Diese Gleichgültigkeit der Materie gegen bestimmte Formen findet sich nun allerdings in endlichen Dingen; so ist es z.B. einem Marmorblock gleichgültig, ob demselben die Form dieser oder jener Statue oder auch einer Säule gegeben wird. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß solche Materie wie ein Marmorblock nur relativ (in Beziehung auf den Bildhauer) gegen die Form gleichgültig, jedoch keineswegs überhaupt formlos ist. Der Mineralog betrachtet demgemäß auch den nur relativ formlosen Marmor als eine bestimmte Steinformation, in seinem Unterschied von anderen, ebenso bestimmten Formationen, wie z. B. Sandstein, Porphyr u. dgl. Es ist somit nur der abstrahierende Verstand, welcher die Materie in ihrer Isolierung und als an sich formlos fixiert, wohingegen in der Tat der Gedanke der Materie das Prinzip der Form durchaus in sich schließt und darum auch in der Erfahrung nirgends eine formlose Materie als existierend vorkommt. Die Auffassung der Materie als ursprünglich vorhanden und also sich formlos ist übrigens sehr alt und begegnet uns schon bei den Griechen, zunächst in der mythischen Gestalt des Chaos, welches als die formlose Grundlage der existierenden Welt vorgestellt wird. In der Konsequenz dieser Vorstellung liegt es dann, Gott nicht als den Erschaffer

§ 128

(γ) Özdek Varoluşun kendi ile *dolaysız birliği* olarak belirliliğe karşı da ilgisizdir; buna göre birçok değişik Özdek *bir Özdeğe*, ya da derin-düşüncenin *özdeşlik* belirlenimi altında Varoluşa birleşir ki, buna karşı olarak bu değişik belirlilikler ve bunların birbirleri ile Şeydeki dışsal *bağıntıları Biçimdir*, — üzerine-düşünmenin *ayrım* belirlenimi, ama varolan ayrım olarak ve bütünlük olarak.

Bu belirlenimsiz tek Özdek kendinde-Şey olanla aynıdır, yalnızca bu ikincisi kendi içinde bütünüyle soyut iken, birincisi kendinde ayrıca başkası için ve ilk olarak Biçim için varolan birşeydir.

Ek. Şeyi oluşturan değişik Özdekler *kendilerinde* alındığında biri öteki ile aynıdır. Böylece genel olarak *tek* Özdek elde ederiz ki, onda ayrım ona dışsal olarak, e.d. salt *Biçim* olarak koyulur. Şeyleri tümüyle bir ve aynı Özdeği temel alıyor olarak ve salt dışsal olarak biçimleri açısından türlülük içinde görmek üzerine-düşünce düzlemindeki bilincin çok yaygın bir tutumudur. Bu durumda Özdek kendinde baştan sona belirsiz ve gene de tüm belirlenimlere yetenekli, aynı zamanda saltık olarak sürekli, tüm değişim ve başkalaşımlarda kendine özdeş kalan birşey olarak geçerlidir. Özdeğin belirli biçimlere karşı bu ilgisizliği hiç kuşkusuz sonlu Şeylerde kendini açıkça gösterir; örneğin bir mermer kütlesi ona şu ya da bu yontunun ya da bir sütunun biçiminin verilmesine karşı ilgisizdir. Gene de gözden kaçırmamak gerek ki, böyle mermer kütlesi gibi bir Özdek Biçime karşı yalnızca göreli olarak (yontucu ile bağıntı içinde) ilgisizdir, ama hiçbir zaman genel olarak Biçimden yoksun değildir. Buna göre mineralbilimci de salt göreli olarak Biçimsiz mermeri belirli bir taş oluşumu ya da biçimlenişi olarak, eşit ölçüde belirli kumtaşı, porfir vb. gibi başka oluşumlardan ayrımı içinde düşünür. Öyleyse, Özdeği yalıtılmışlığı içinde ve kendinde Biçimsiz olarak saptayan soyutlamacı anlağın kendisidir; buna karşı gerçekte Özdek düşüncesi Biçim ilkesini baştan sona kendi içinde kapsar ve bu nedenle giderek deneyimde bile hiçbir yerde Biçimsiz bir Özdek ile varolan birşey olarak karşılaşılmaz. Gene de, Özdeğin kökensel olarak bulunan ve kendinde Biçimsiz Özdek olarak anlaşılması çok eskilere gider ve ilk olarak Yunan kültüründe varolan Evrenin Biçimsiz temeli olarak tasarımlanan mitsel Kaos şeklinde karşımıza çıkar. Böyle bir tasarımın sonucunda Tanrı imgesi Evrenin yaratıcısı olarak değil ama yalnızca

Evren-Biçimlendirici olarak, Demiurge olarak görülür. Öte yandan. Tanrının Evreni Yokluktan yaratmış olması gene de daha derin bir sezgi boyutunu gösterir ve bunun genel imlemini izlersek, bir yandan genel olarak Özdek bağımsız değildir, ve öte yandan Biçim Özdeğe dışarıdan gelmez, ama bütünlük olarak Özdek ilkesini kendi içinde taşır. Bu özgür ve sonsuz Biçim bize kendini daha sonra *Kavram* olarak gösterecektir.

der Welt, sondern als bloßen Weltbildner, als Demiurgen zu betrachten. Die tiefere Anschauung ist dagegen diese, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, womit dann überhaupt ausgesprochen ist, einerseits daß der Materie als solcher keine Selbständigkeit zukommt, und andererseits daß die Form nicht von außen an die Materie gelangt, sondern als Totalität das Prinzip der Materie in sich selbst trägt, welche freie und unendliche Form sich uns demnächst als der *Begriff* ergeben wird.

§ 129

Şey böylece *Özdek* ve *Biçime* ayrılır ki bunlardan her biri Şeyliğin *bütünlüğüdür* ve bağımsız olarak kendi içindir. Ama *Özdek*, ki olumlu, belirsiz Varoluş olması gerekir, Varoluş olarak kendi-içinde-Varlığı olduğu gibi başkası-içine-yansımayı da kapsar; bu belirlenimlerin birliği olarak kendisi Biçim bütünlüğüdür. Ama Biçim belirlenimler bütünlüğü olarak daha şimdiden kendi-içine-yansımayı kapsar, ya da, *kendi ile bağıntılı* Biçim olarak, Özdeğin belirlenimini oluşturması gerekeni taşır. İkisi *kendilerinde* aynıdır. Bu birlikleri, *koyulunca*, genel olarak Özdek ve Biçim *bağıntısıdır* — Özdek ve Biçim ki, o denli de birbirlerinden ayrıdırlar.

§ 129

Das Ding zerfällt so in *Materie* und *Form*, deren jedes die *Totalität* der Dingheit und selbständig für sich ist. Aber die *Materie*, welche die positive, unbestimmte Existenz sein soll, enthält als Existenz ebensowohl die Reflexion-in-Anderes als das Insichsein; als Einheit dieser Bestimmungen ist sie selbst die Totalität der Form. Die Form aber enthält schon als Totalität der Bestimmungen die Reflexion-in-sich, oder *als sich auf sich beziehende* Form hat sie das, was die Bestimmung der Materie ausmachen soll. Beide sind *an sich* dasselbe. Diese ihre Einheit, *gesetzt*, ist überhaupt die *Beziehung* der Materie und Form, welche ebenso unterschieden sind.

§ 130

Şey bu bütünlük olarak çelişkidir: — olumsuz birliğine göre *Biçim* olmak, ki Özdek onda belirlenir ve *özelliklere* indirgenir (§ 125), — ve aynı zamanda *Özdeklerden oluşmak*, ki Şeyin kendi içine yansımasında aynı zamanda bağımsız oldukları denli de olumsuzlanırlar. Şey böyle kendini kendi içinde ortadan kaldıran bir Varoluş olarak özsel Varoluştur, — *Görüngü*.

Şeyde Özdeklerin bağımsızlığı gibi *koyulmuş olumsuzlanması* da Fizikte kendini *gözeneklilik* olarak gösterir. Birçok Özdekten (renk-özdeği, koku-özdeği ve kimilerine göre giderek ses-özdeği, ve ayrıca ısı-özdeği, elektriksel özdek vb. gibi başkaları) her biri o denli de olumsuzlanır, ve bu olumsuzlanmalarında, gözeneklerinde, başka birçok bağımsız Özdek vardır ki benzer olarak gözeneklidirler ve kendi içlerinde karşılıklı

§ 130

Das Ding als diese Totalität ist der Widerspruch, nach seiner negativen Einheit die *Form* zu sein, in der die Materie bestimmt und zu *Eigenschaften* herabgesetzt ist (§ 125), und zugleich aus *Materien* zu *bestehen*, die in der Reflexion des Dings in sich zugleich ebenso selbständige als negierte sind. Das Ding ist so, die wesentliche Existenz als eine sich in sich selbst aufhebende zu sein, ist *Erscheinung*.

Die im Ding ebenso *gesetzte Negation* als Selbständigkeit der Materien kommt in der Physik als die *Porosität* vor. Jede der vielen Materien (Färbestoff, Riechstoff und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallstoff, dann ohnehin Wärmestoff, elektrische Materie usw.) ist *auch negiert*, und in dieser ihrer Negation, ihren Poren, sind die vielen anderen selbständigen Materien, die ebenso porös sind und in sich die

anderen so gegensetzig existieren lassen. Die Poren sind nichts *Empirisches*, sondern Erdichtungen des Verstandes, der das Moment der Negation der selbständigen Materien auf diese Weise vorstellt und die weitere Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulosen Verwirrung, in der alle *selbständig* und alle ineinander ebenso *negiert* sind, deckt. — Wenn auf gleiche Weise im Geiste die Vermögen oder Tätigkeiten hypostasiert werden, so wird ihre lebendige Einheit ebenso zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (von den Poren im Organischen, denen des Holzes, der Haut ist nicht die Rede, sondern von [denen] in den sogenannten Materien, wie im Färbestoff, Wärmestoff usf. oder in den Metallen, Kristallen u. dgl.) nicht in der Beobachtung ihre Bewährung haben, so ist auch die Materie selbst, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächst das Ding und das Bestehen desselben aus Materien, oder daß es selbst besteht und nur Eigenschaften hat, Produkt des reflektierenden Verstandes, der, indem er beobachtet und das anzugeben vorgibt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphysik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerspruch ist, der ihm jedoch verborgen bleibt.

olarak başkalarının varolmalarına da izin verirler. Gözenekler *görgül* kendilikler değildir, tersine bağımsız Özdeklerin olumsuzlanma kıpılarını bu kipte tasarımlayan anlağın uydurmalarıdırlar. Çelişkilerin daha öte gelişimi o bulutsu kargaşa ile örtülüdür ki orada tüm Özdekler *bağımsızdır* ve tümü de birbirinde eşit ölçüde *olumsuzlanır*. — Eğer benzer olarak yetiler ya da etkinlikler de Tinde tözselleştirilirse, o zaman bunların dirimli birlikleri de yine aynı yolda her birinin ötekiler üzerindeki etkilerinin bir karışıklığı olacaktır.

Nasıl ki gözenekler (söz konusu gözenekler tahtada, deride olduğu gibi örgensel bir dokunun gözenekleri değil, ama tersine renk-özdeği, ısı-özdeği vb. gibi sözde Özdeklerdeki ya da metallerdeki, kristallerdeki vb. gözeneklerdir) gözlemde tanıtlama bulamıyorlarsa, yine öyle Özdeğin kendisi de, dahası ondan ayrılmış bir Biçim, ilk olarak Şey ve onun Özdeklerden oluşması, ya da Şeyin kendisinin kalıcı olması ve yalnızca özellikler taşıması — tüm bunlar da derin-düşünen anlağın ürünleridir ki, gözlemlerken ve yalnızca gözlemlediğini bildirirken gerçekte öyle bir metafizik üretmektedir ki, tüm yanlarına göre çelişki, ama gene de ondan gizli kalan bir çelişkidir

B

Die Erscheinung

§ 131

Das Wesen muß *erscheinen*. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so *Bestehen* (Materie) ist, als sie *Form*, Reflexion-in-Anderes, *sich aufhebendes* Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung.

B

Görüngü

§ 131

Öz *görünmelidir*. Işıması onda kendini ortadan dolaysızlığa kaldırmasıdır. Bu dolaysızlık kendi-içine-yansıma olarak *kalıcılık* (Özdek) iken, o denli de Biçim, başkasına-yansıma, *kendini ortadan kaldıran* kalıcılıktır. Işıma ya da Görünüş Özü Varlık değil ama Öz yapan belirlenimdir, ve açınmış Görünüş Görüngüdür. Öz öyleyse Görüngünün *arkasında* ya da *ötesinde* değildir; tersine, Özün varolan olması yoluyla, Varoluş Görüngüdür.

Ek. Varoluş, çelişkisi içinde koyulduğunda, Görüngüdür. Ama bu salt Görünüş ile karıştırılmamalıdır. Görünüş Varlığın ya da dolaysızlığın en yakın gerçekliğidir. Dolaysız olan, onda bulduğumuzu sandığımız gibi, bağımsız olan ve kendi üzerine dayanan değil, ama salt Görünüştür, ve böyle olarak kendi içinde varolan Özün yalınlığında toplanmıştır. Öz ilk olarak kendi içinde ışımanın bütünlüğüdür; ama bu içsellikte durup kalmaz, tersine Zemin olarak Varoluşa çıkar; ve bu Varoluş, Zeminini kendi içinde değil ama bir başkasında taşımakla, yalnızca Görüngüdür. Görüngüden söz ettiğimiz zaman ona varolan Şeylerin belirsiz bir çokluğunun tasarımını yükleriz; bu Şeylerin varlıkları baştan sona dolaylılıktır ve buna göre kendi üzerlerine dayanmazlar, ama geçerliklerini yalnızca kıpılar olarak taşırlar. Ama burada aynı zamanda Özün Görüngünün arkasında ya da ötesinde kalmadığı da imlenir; tersine, sanki Öz sonsuz iyiliktir ki ışımasını özgürce dolaysızlığa çıkmaya bırakır ve ona belirli varlığın sevincini bağışlar. Böyle koyulan Görüngü kendi ayakları üzerinde durmaz ve Varlığını kendi içinde değil ama bir başkasında taşır. Öz olarak Tanrı kendi içinde ışımasının kıpılarına Varoluş vererek bir Evren yaratan iyilik gibidir; ve aynı zamanda kendini onun üzerindeki güç ve türe olarak tanıtlar, öyle ki varolan bu Evrenin içeriğini, bu Evren kendi için varolmayı istediği ölçüde, yalnızca bir Görüngü olarak sergiler.

Görüngü bütününde alındığında mantıksal İdeanın çok önemli bir basamağıdır, ve denebilir ki felsefe kendini sıradan bilinçten bu bilinç için varolan ve bağımsız birşey değerinde olanı salt Görüngü olarak görmekle ayırdeder. Ama burada herşey Görüngünün anlamının doğru olarak anlaşılmasına dayanır. Birşey ile ilgili olarak onun *yalnızca* Görüngü olduğu söylendiği zaman bu öylesine yanlış anlaşılabilir ki, sanki bu salt görüngüsel olanla karşılaştırıldığında *varolan* ya da *dolaysız* olan daha yüksek birşeymiş gibi görünür. Ama sorunun gerçeği bunun tam tersidir, ve Görüngü salt Varlıktan daha yüksek bir basamaktır. Görüngü genel olarak Varlığın gerçekliğidir ve ondan daha varsıl bir belirlenimdir, çünkü kendi-içine-yansıma ve başkası-içine-yansıma kıpılarını kendi içinde birleşmiş olarak kapsarken, buna karşı Varlık ya da dolaysızlık ise henüz tek-yanlı ve bağıntısız olandır ve (görünüşte) salt kendi üzerine dayanır. Dahası, Görüngünün o *'yalnızca'sı* hiç kuşkusuz bir eksikliği imler, ve bu eksiklik Görüngünün henüz kendi içinde bölünmüş olan ve kendi desteğini kendi içinde taşımayan birşey olmasından oluşur. Salt Görüngüden daha yüksek olan ise ilk olarak *Edimselliktir* ki, onu Özün üçüncü basamağı olarak daha sonra ele

Zusatz. Die Existenz, gesetzt in ihrem Widerspruch, ist die Erscheinung. Diese ist nicht mit dem bloßen Schein zu verwechseln. Der Schein ist die nächste Wahrheit des Seins oder der Unmittelbarkeit. Das Unmittelbare ist nicht dasjenige, was wir an ihm zu haben meinen, nicht ein Selbständiges und auf sich Beruhendes, sondern nur Schein, und als solcher ist dasselbe zusammengefaßt in die Einfachheit des in sich seienden Wesens. Dieses ist zunächst Totalität des Scheinens in sich, bleibt dann aber nicht bei dieser Innerlichkeit stehen, sondern tritt als Grund heraus in die Existenz, welche, als ihren Grund nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen habend, eben nur Erscheinung ist. Wenn wir von der Erscheinung sprechen, so verbinden wir damit die Vorstellung einer unbestimmten Mannigfaltigkeit existierender Dinge, deren Sein schlechthin nur Vermittlung ist und welche somit nicht auf sich selbst beruhen, sondern nur als Momente ihre Gültigkeit haben. Hierin liegt nun aber auch zugleich, daß das Wesen nicht hinter oder jenseits der Erscheinung verbleibt, sondern vielmehr gleichsam die unendliche Güte ist, seinen Schein in die Unmittelbarkeit zu entlassen und ihm die Freude des Daseins zu gönnen. Die hiernit gesetzte Erscheinung steht nicht auf eigenen Füßen und hat ihr Sein nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen, Gott als das Wesen, so wie er die Güte ist, dadurch, daß er den Momenten seines Scheinens in sich Existenz verleiht, eine Welt zu erschaffen, erweist sich zugleich als die Macht über dieselbe und als die Gerechtigkeit, den Inhalt dieser existierenden Welt, insofern dieselbe für sich existieren will, als bloße Erscheinung zu manifestieren.

Die Erscheinung ist überhaupt eine sehr wichtige Stufe der logischen Idee, und man kann sagen, daß die Philosophie sich vom gemeinen Bewußtsein dadurch unterscheidet, daß sie dasjenige, was diesem als ein Seiendes und Selbständiges gilt, als bloße Erscheinung betrachtet. Dabei kommt es indes darauf an, daß die Bedeutung der Erscheinung gehörig aufgefaßt wird. Wenn nämlich von etwas gesagt wird, daß es *nur* Erscheinung sei, so kann dies so mißverstanden werden, als ob in Vergleichung mit diesem nur Erscheinenden das *Seiende* oder *Unmittelbare* das Höhere sei. In der Tat verhält es sich gerade umgekehrt, so nämlich, daß die Erscheinung ein Höheres ist als das bloße Sein. Die Erscheinung ist überhaupt die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose und (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist. Weiter deutet dann aber jenes *Nur* der Erscheinung allerdings auf einen Mangel, und dieser besteht darin, daß die Erscheinung noch dies in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist. Das Höhere als die bloße Erscheinung ist zunächst die *Wirklichkeit*, von welcher, als der dritten Stufe des Wesens, späterhin gehandelt werden wird. — In

der Geschichte der neueren Philosophie ist es *Kant*, welchem das Verdienst gebührt, den vorher erwähnten Unterschied zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Bewußtsein zuerst wieder geltend gemacht zu haben. Kant ist indes insofern noch auf halbem Wege stehengeblieben, als er die Erscheinung nur im subjektiven Sinn aufgefaßt und außer derselben das abstrakte Wesen als das unserem Erkennen unzugängliche *Ding an sich* fixiert hat. Nur Erscheinung zu sein, dies ist die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, und indem wir dieselbe als solche wissen, so erkennen wir damit zugleich das Wesen, welches nicht hinter oder jenseits der Erscheinung bleibt, sondern eben dadurch sich als Wesen manifestiert, daß es dieselbe zur bloßen Erscheinung herabsetzt. — Es ist übrigens dem unbefangenen Bewußtsein bei seinem Verlangen nach einer Totalität nicht zu verargen, wenn dasselbe Anstand nimmt, sich bei der Behauptung des subjektiven Idealismus, daß wir es schlechthin bloß mit Erscheinungen zu tun haben, zu beruhigen. Nur widerfährt es diesem unbefangenen Bewußtsein, indem es sich darum begibt, die Objektivität des Erkennens zu retten, leicht, daß es zur abstrakten Unmittelbarkeit zurückkehrt und diese ohne weiteres als das Wahre und Wirkliche festhält. *Fichte* hat in einer kleinen Schrift unter dem Titel: »Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie; ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen« [Berlin 1801], den Gegensatz zwischen dem subjektiven Idealismus und dem unmittelbaren Bewußtsein in der Form eines Gesprächs zwischen dem Autor und dem Leser in populärer Form abgehandelt und sich bemüht, die Berechtigung des subjektiv idealistischen Standpunktes nachzuweisen. In diesem Gespräch klagt der Leser dem Autor seine Not, daß es ihm durchaus nicht gelingen wolle, sich auf jenen Standpunkt zu versetzen, und äußert sich trostlos darüber, daß die Dinge, die ihn umgeben, nicht wirkliche Dinge, sondern bloß Erscheinungen sein sollen. Diese Betrübnis ist insofern allerdings dem Leser nicht zu verdenken, als ihm zugemutet wird, sich als in einen undurchdringlichen Kreis bloß subjektiver Vorstellungen eingebannt zu betrachten; übrigens muß indes, abgesehen von der bloß subjektiven Auffassung der Erscheinung, gesagt werden, daß wir alle Ursache haben, zufrieden damit zu sein, daß wir an den Dingen, welche uns umgeben, es bloß mit Erscheinungen und nicht mit festen und selbständigen Existenzen zu tun haben, da wir in diesem Fall sowohl leiblich als geistig alsbald verhungern würden.

alacağız. — Modern felsefenin tarihinde sıradan ve felsefi bilinç arasında yukarıda sözü edilen ayrıma bir kez daha eski değerini vermiş olmanın onuru Kant'a düşer. Ama Kant Görüngüyü yalnızca öznel anlamda aldığı ve soyut Özü onun dışında bilgimizin erişemeyeceği *kendinde-Şey* olarak saptadığı ölçüde yarı yolda takılmıştır. Yalnızca Görüngü olmak dolaysız nesnel Evrenin kendisinin doğasıdır, ve onu öyle bildiğimiz içindir ki aynı zamanda Özü biliriz — Öz ki, Görüngünün arkasında ya da ötesinde kalmaz, tersine tam olarak Evreni salt Görüngüye indirgemekle kendini Öz olarak sergiler. — Öte yandan, eğer bir bütünlük özlemi içindeki saf bilinç kendini öznel idealizmin yalnızca Görüngüler ile ilgileniriz önesürümünde rahatlatmayı kabul edemiyorsa, buna karşı çıkmak gereksiz olacaktır. Gene de bu saf bilincin başına gelecek olan şey bilginin nesnelliğini kurtarmaya giderken soyut dolaysızlığa geri düşmek ve hiç duraksamadan gerçek ve edimsel olarak ona sarılmaktır. Fichte'nin şu başlık altında kısa bir yazısı vardı: *En Son Felsefenin Gerçek Doğası Üzerine Genel Kamu İçin Gün Gibi Açık Bir Bildiri; Okuru Anlamaya Zorlamak İçin Bir Girişim* [Berlin, 1801]. Fichte burada öznel idealizm ile dolaysız bilinç arasındaki karşıtlığı yazar ve okuru arasındaki bir diyalog biçiminde halksal bir düzlemde ele aldı ve öznel idealist konumun doğruluğunu tanıtlamak için büyük çaba gösterdi. Bu söyleşide okur yazara içine düştüğü güçlükten yakınarak kendini o idealist konuma koymayı bütünüyle başaramadığını ve çevresindeki şeylerin edimsel şeyler değil ama yalnızca Görüngüler olmaları gerektiği görüşünden umutsuzluğa düştüğünü söyler. Kendini yalnızca içine işlenemez bir öznel tasarımlar çemberinin ortasına sıkışmış görmesi beklenen okurun bu sıkıntısı hiç kuşkusuz kınanmamalıdır. Gene de, bu salt öznel Görüngü anlayışını bir yana bırakırsak, kabul etmemiz gerek ki, bizi çevreleyen şeylerde kalıcı ve bağımsız Varoluşlar ile değil ama yalnızca Görüngüler ile karşı karşıya kalmaktan hoşnut olmamak için hiçbir nedenimiz eksik değildir, — çünkü eğer böyle olmasaydı tinsel olarak olduğu gibi bedensel olarak da açlıktan ölürdük.

a. Die Welt der Erscheinung

§ 132

Das Erscheinende existiert so, daß sein *Bestehen* unmittelbar aufgehoben, dieses nur *ein* Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in

a. Görüngü Evreni

§ 132

Görüngüsel olan öyle bir yolda varolur ki, *kalıcılığı* dolaysızca ortadan kaldırılmıştır ve bu kalıcılık salt Biçimin kendisinin *bir* kıpısıdır; Biçim kalıcı olanı ya da Özdeği

belirlenimlerinden biri olarak kendi içinde kapsar. Görüngüsel olan böylece Zeminini Özü olarak bu Biçimde, dolaysızlığına karşı olarak kendi-içine-yansımasında, ama böylelikle yalnızca bir başka Biçim belirliliğinde taşır. Bu Zemini de eşit ölçüde görüngüseldir, ve Görüngü böylece Biçim yoluyla, ve dolayısıyla o denli de kalıcı-olmayan yoluyla, kalıcı olanın sonsuz bir dolaylılığına geçer. Bu sonsuz dolaylılık aynı zamanda kendi ile bağıntının bir birliğidir, ve Varoluş bir *bütünlüğe*ve Görüngü *evrenine*, yansımış sonluluğa gelişir.

sich. Das Erscheinende hat so seinen Grund in dieser als seinem Wesen, seiner Reflexion-in-sich gegen seine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer anderen Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist ebensosehr ein Erscheinendes, und die Erscheinung geht so zu einer unendlichen Vermittlung des Bestehens durch die Form, somit ebenso durch Nichtbestehen fort. Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich, und die Existenz (ist) zu einer *Totalität* und *Welt* der Erscheinung, der reflektierten Endlichkeit, entwickelt.

b. İçerik ve Biçim

§ 133

Görüngü Evreninin birbiri-dışındalığı bütünlüktür ve bütünüyle *kendi-ile-bağıntısı* içinde kapsanır. Görüngünün kendi ile bağıntısı böylece tam olarak belirlidir, *Biçimi* kendi içinde taşır, ve onu bu özdeşlik içinde taşıdığı için özselliği içinde kalıcı birşey olarak taşır. Böylece Biçim *İçeriktir*, ve gelişmiş belirliliğine göre Görüngünün *Yasasıdır*. *Kendi içine yansımamış* olarak *Biçime* Görüngünün olumsuzu, bağımsız-olmayan ve başkalaşabilir-olan düşer, — ve o Biçim ilgisiz, *dışsal Biçimdir*.

Biçim ve İçerik karşıtlığında İçeriğin Biçimsiz olmadığı, tersine Biçimi onun için *dışsal birşey* olması ile *eşit* ölçüde *kendi içinde* taşıdığı olgusunun özsel önemini kavramak gerekir. Bir Biçim çiftlenişi söz konusudur. Bir kez kendi içine yansımış olarak Biçim İçeriktir, ve ikinci kez kendi içine yansımamış olarak dışsal, İçeriğe ilgisiz Varoluştur. *Kendinde* burada bulunan şey İçerik ve Biçim arasındaki Saltık İlişki, başka bir deyişle, bunların birbirine dönmesidir, öyle ki İçerik Biçimin İçeriğe *dönmesinden* ve Biçim İçeriğin Biçime *dönmesinden* başka birşey değildir. Bu dönüşüm en önemli belirlenimlerden biridir. Ama bu ilk kez *Saltık İlişkide koyulur*.

b. Inhalt und Form

§ 133

Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer *Beziehung-auf-sich* enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die *Form* in ihr selbst und, weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form *Inhalt* und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das *Gesetz* der Erscheinung. In die *Form* als *in sich nicht reflektiert* fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, *äußerliche Form*.

Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, *als* sie ihm *ein Äußerliches* ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das eine Mal als in sich reflektiert der Inhalt, das andere Mal als nicht in sich reflektiert die äußerliche, dem Inhalte gleichgültige Existenz ist. *An-sich* ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinander, so daß *der Inhalt* nichts ist als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts *als Umschlagen des Inhalts* in Form. Dies Umschlagen ist eine der wichtigsten Bestimmungen. *Gesetzt* aber ist dies erst im *absoluten Verhältnisse*.

Zusatz. Form und Inhalt sind ein Paar Bestimmungen, deren sich der reflektierende Verstand sehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, daß der Inhalt als das Wesentliche und Selbständige, die Form dagegen als das Unwesentliche und Unselbständige betrachtet wird. Dawider ist jedoch zu bemerken, daß in der Tat beide gleich wesentlich sind und daß, während es einen formlosen Inhalt so wenig gibt als einen formlosen Stoff, diese beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) sich eben dadurch voneinander unterscheiden, daß die letztere, obschon an sich nicht ohne die Form, doch in ihrem Dasein sich als gegen dieselbe gleichgültig erweist, wohingegen der Inhalt als solcher das, was er ist, nur dadurch ist, daß er die ausgebildete Form in sich enthält. Weiter finden wir dann aber die Form auch als eine gegen den Inhalt gleichgültige und demselben äußerliche Existenz, und dies ist um deswillen der Fall, weil die Erscheinung überhaupt noch mit der Äußerlichkeit behaftet ist. Betrachten wir z. B. ein Buch, so ist es für den Inhalt desselben allerdings gleichgültig, ob dasselbe geschrieben oder gedruckt, ob es in Papier oder in Leder eingebunden ist. Damit ist dann aber keineswegs gesagt, daß, abgesehen von solcher äußerlichen und gleichgültigen Form, der Inhalt des Buches selbst ein formloser sei. Es gibt freilich Bücher genug, die auch in Beziehung auf ihren Inhalt nicht mit Unrecht als formlos zu bezeichnen sind; in dieser Beziehung auf den Inhalt ist jedoch die Formlosigkeit gleichbedeutend mit Unförmlichkeit, worunter nicht die Abwesenheit der Form überhaupt, sondern nur das Nichtvorhandensein der *rechten* Form zu verstehen ist. Diese rechte Form aber ist so wenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieselbe vielmehr der Inhalt selbst ist. Ein Kunstwerk, welchem die rechte Form fehlt, ist eben darum kein rechtes, d. h. kein wahres Kunstwerk, und es ist für einen Künstler als solchen eine schlechte Entschuldigung, wenn gesagt wird, der Inhalt seiner Werke sei zwar gut (ja, wohl gar vortrefflich), aber es fehle denselben die rechte Form. Wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen. Man kann von der Ilias sagen, ihr Inhalt sei der Trojanische Krieg oder bestimmter der Zorn des Achill; damit haben wir alles und doch nur sehr wenig, denn was die Ilias zur Ilias macht, das ist die poetische Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet ist. Ebenso ist der Inhalt von *Romeo und Julia* der durch die Zwietracht ihrer Familien herbeigeführte Untergang zweier Liebenden; allein dies ist noch nicht Shakespeares unsterbliche Tragödie. Was dann ferner das Verhältnis von Inhalt und Form auf dem wissenschaftlichen Gebiete anbetrifft, so ist in dieser Beziehung an den Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften zu erinnern. Die Endlichkeit der letzteren besteht überhaupt darin, daß hier das Denken als bloß formelle Tätigkeit seinen Inhalt als einen gegebenen von außenher aufnimmt und daß der Inhalt nicht als durch die ihm zugrunde liegenden Gedanken von innen heraus bestimmt gewußt wird, daß somit Form und Inhalt einander nicht

Ek. Biçim ve İçerik üzerine-düşünen anlağın sık sık yararlandığı bir çift belirlenimdir. Ama bunlar başlıca öyle bir yolda ele alınır ki, İçerik özsel ve bağımsız olarak görülürken Biçim ise özsel olmayan ve bağımlı olarak görülür. Gene de buna karşı gerçekte ikisinin de eşit ölçüde özsel olduğunu belirtmek gerekir, ve Biçimsiz bir İçeriğin bulunması tıpkı Biçimsiz bir Özdeğin bulunması gibi olanaksız iken, bu ikisi (İçerik ve Özdek) ikincinin kendinde Biçimsiz olmasına karşın varoluşunda kendini Biçime karşı ilgisiz göstermesi, ve öte yandan genel olarak İçeriğin ancak gelişmiş Biçimi kendi içinde kapsayarak bir İçerik olması ile birbirinden ayrılır. Ama öte yandan Biçimi İçeriğe karşı ilgisiz ve ona dışsal bir Varoluş olarak da buluruz, ve bu durumun nedeni genelde Görüngünün henüz dışsallık ile yüklü olmasında yatar. Söz gelimi bir kitabı alırsak, bu hiç kuşkusuz İçeriğine karşı ilgisizdir — ister elle yazılmış isterse basılmış olsun, ister kağıt ile isterse deri ile ciltli olsun. Ama böyle dışsal ve ilgisiz Biçim bir yana bırakılırsa, ne olursa olsun kitabın İçeriğinin kendisinin Biçimsiz olduğu söylenemez. Hiç kuşkusuz İçerikleri açısından Biçimsiz olarak görülmeleri haksız olmayan yeterince kitap vardır; ama gene de bu bağlamda İçerikteki Biçimsizlik kötü bir Biçim ile eş anlamlıdır, ve bununla genel olarak Biçimin yokluğu değil, ama yalnızca *doğru* Biçimin bulunmayışı anlaşılmalıdır. Bu doğru Biçim ise İçeriğe karşı ilgisizlikten öylesine uzaktır ki, tersine İçeriğin kendisidir. Doğru Biçimden yoksun bir sanat yapıtı tam bu nedenle doğru, e.d. gerçek bir sanat yapıtı değildir, ve yapıtlarının İçeriğinin çok iyi (giderek eşsiz) olduğunu ama doğru bir Biçimden yoksun olduklarını söylemek bir sanatçı için kötü bir özürdür. Gerçek sanat yapıtları öyle çalışmalardır ki İçerik ve Biçim özdeşliğini baştan sona sergilerler. *İliada*'nın İçeriğinin Truva Savaşları ya da daha belirli olarak Akhilles'in öfkesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunda herşeyve gene de yalnızca çok az şey yatar, çünkü *İliada*'yı *İliada* yapan şey o İçeriği yoğuran şiirsel Biçimdir. Yine, *Romeo ve Juliet*'in İçeriği iki sevgilinin aileleri arasındaki anlaşmazlığın neden olduğu yıkımlarıdır; ama bu kadarı henüz Shakespeare'in ölümsüz trajedisi değildir. — İçerik ve Biçimin bilimsel alandaki ilişkisine gelince, bu bağlamda felsefe ve başka bilimler arasındaki ayrımı anımsamak yerinde olacaktır. Bu sonuncuların sonluluğu genel olarak burada düşüncenin salt biçimsel bir etkinlik olarak İçeriğini dışarıdan verilen bir İçerik olarak almasından ve İçeriğin onun temelinde yatan düşünce yoluyla içeriden belirlenmiş olarak bilinmemesi ve buna göre Biçim

ve İçeriğin baştan sona içiçe geçmiş olmamasından oluşur. Buna karşı felsefede bu bölünme giderilir ve bu nedenle felsefe sonsuz bilgi olarak adlandırılır. Gene de, felsefi düşünce bile sık sık yalnızca biçimsel bir etkinlik olarak görülür; ve özellikle yalnızca düşünceler olarak düşünceleri ele aldığı kabul edilen mantığın İçeriksizliği ise üzerinde görüş birliği olan bir noktadır. Eğer İçerikten yalnızca ele gelir olan, duyusal olarak algılanabilir olan anlaşılırsa, o zaman hiç kuşkusuz bütün bir felsefenin ve özellikle Mantığın *hiçbir* İçeriğinin, e.d. öyle duyusal olarak algılanabilir türden bir İçeriğinin olmadığını seve seve kabul etmek gerekir. Ama sıradan bilinç ve genel dil kullanımı bile İçerikten ne anlaşıldığı noktasında kesinlikle ne salt duyusal algılanabilirlikte ne de genel olarak salt dış varlıkta durup kalır. İçeriksiz bir kitaptan söz edildiği zaman, bundan herkesin bildiği gibi yaprakları boş bir kitap değil ama İçeriği en iyisinden yok denecek bir kitap anlaşılır. Ve daha yakın bir gözlem yoluyla son çözümlemede ortaya çıkar ki, kültürlü bir bilinç için ilkin İçerik olarak belirtilen şeyin düşünceye-uygunluktan başka bir anlamı yoktur. Bununla aynı zamanda düşüncelerin İçeriğe karşı ilgisiz ve kendilerinde boş Biçimler olarak görülmemesi gerektiği de kabul edilmiş olur, ve sanatta olduğu gibi tüm başka alanlarda da İçeriğin gerçekliği ve sağlamlığı özsel olarak kendini Biçim ile özdeş olarak tanıtlamasında yatar.

vollständig durchdringen, wohingegen in der Philosophie diese Trennung hinwegfällt und dieselbe deshalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen ist. Gleichwohl wird auch das philosophische Denken sehr häufig als bloße Formtätigkeit betrachtet, und zumal von der Logik, welche es zugestandenermaßen nur mit Gedanken als solchen zu tun hat, gilt deren Inhaltslosigkeit als eine ausgemachte Sache. Versteht man unter Inhalt nur das Handgreifliche überhaupt, das sinnlich Wahrnehmbare, so wird allerdings, wie von der Philosophie überhaupt, so insbesondere von der Logik, bereitwillig zuzugeben sein, daß dieselbe *keinen*, d. h. nicht einen solchen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt hat. Nun aber bleiben auch schon das gewöhnliche Bewußtsein und der allgemeine Sprachgebrauch rücksichtlich dessen, was unter Inhalt verstanden wird, keineswegs bloß bei der sinnlichen Wahrnehmbarkeit noch überhaupt beim bloßen Dasein stehen. Wenn von einem inhaltslosen Buche die Rede ist, so versteht man darunter bekanntlich nicht bloß ein Buch mit leeren Blättern, sondern ein solches, dessen Inhalt so gut wie keiner ist, und wird es sich bei näherer Betrachtung in letzter Analyse ergeben, daß für ein gebildetes Bewußtsein dasjenige, was zunächst als Inhalt bezeichnet wird, keine andere Bedeutung als die der Gedankenmäßigkeit hat. Damit ist dann aber auch zugleich eingeräumt, daß die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an sich leere Formen zu betrachten sind und daß, wie in der Kunst, ebenso auch auf allen anderen Gebieten die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, daß derselbe sich als mit der Form identisch erweist.

§ 134

Ama *dolaysız* Varoluş Biçimin olduğu gibi kalıcılığın kendisinin de belirliliğidir; buna göre İçeriğin belirliliğine dışsaldır, tıpkı [buna karşı] İçeriğin kendi kalıcılık kipisi yoluyla taşıdığı bu dışsallığın ona eşit ölçüde özsel olması gibi. Görüngü, böyle koyulduğunda, *İlişkidir*, öyle ki bir ve aynı şey — gelişmiş Biçim olarak İçerik — dışsallık olarak ve bağımsız Varoluşların *karşıtlığı* ve özdeş bağıntıları olarak bulunur, — bir bağıntı ki ayırdedilenler ne iseler ancak onda öyledir.

§ 134

Die *unmittelbare* Existenz aber ist Bestimmtheit des Bestehens selbst wie der Form; sie ist daher ebenso der Bestimmtheit des Inhalts äußerlich, als diese Äußerlichkeit, die er durch das Moment seines Bestehens hat, ihm wesentlich ist. Die Erscheinung, so gesetzt, ist das *Verhältnis*, daß ein und dasselbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Äußerlichkeit und *Entgegensetzung* selbständiger Existenzen und deren *identische* Beziehung ist, in welcher Beziehung die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind.

c. İlişki

c. *Das Verhältnis*

§ 135

(α) *Dolaysız* İlişki Bütünün ve *Parçaların* İlişkisidir; İçerik Bütündür ve Parçalardan (Biçim), karşıtından *oluşur*. Parçalar

§ 135

α) Das *unmittelbare* Verhältnis ist das des Ganzen und *der Teile*: der Inhalt ist das Ganze und *besteht* aus den Teilen (der Form), dem Gegenteile

seiner. Die Teile sind voneinander verschieden und sind das Selbständige. Sie sind aber nur Teile in ihrer identischen Beziehung aufeinander oder insofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen. Aber *das Zusammen* ist das Gegenteil und Negation des Teiles.

birbirlerinden ayrıdır ve bağımsız kendiliklerdir. Ama ancak birbirleri ile özdeş bağıntı içinde, ya da birarada alınarak Bütünü oluşturdukları ölçüde Parçalardırlar. Oysa bu *'birarada'* Parçanın karşıtı ve olumsuzlanmasıdır.

Zusatz. Das wesentliche Verhältnis ist die bestimmte, ganz allgemeine Weise des Erscheinens. Alles, was existiert, steht im Verhältnis, und dies Verhältnis ist das Wahrhafte jeder Existenz. Das Existierende ist dadurch nicht abstrakt für sich, sondern nur in einem Anderen, aber in diesem Anderen ist es die Beziehung auf sich, und das Verhältnis ist die Einheit der Beziehung auf sich und der Beziehung auf Anderes.

Das Verhältnis des Ganzen und der Teile ist insofern *unwahr*, als dessen Begriff und Realität einander nicht entsprechen. Der Begriff des Ganzen ist der, Teile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das gesetzt, was es seinem Begriff nach ist, wird es geteilt, so hört es damit auf, ein Ganzes zu sein. Es gibt nun zwar Dinge, welche diesem Verhältnis entsprechen, allein dies sind auch eben um deswillen nur niedrige und unwahre Existenzen. Dabei ist überhaupt daran zu erinnern, daß, wenn in einer philosophischen Erörterung von Unwahrem die Rede ist, dies nicht so verstanden werden darf, als ob dergleichen nicht existiere. Ein schlechter Staat oder ein kranker Leib mögen immerhin existieren; diese Gegenstände sind aber unwahr, denn ihr Begriff und ihre Realität entsprechen einander nicht. — Das Verhältnis des Ganzen und der Teile, als das unmittelbare Verhältnis, ist überhaupt ein solches, welches dem reflektierenden Verstand sehr naheliegt und mit welchem sich derselbe um deswillen häufig auch da begnügt, wo es sich in der Tat um tiefere Verhältnisse handelt. So sind z. B. die Glieder und Organe eines lebendigen Leibes nicht bloß als dessen Teile zu betrachten, da dieselben das, was sie sind, nur in ihrer Einheit sind und sich gegen dieselbe keineswegs als gleichgültig verhalten. Zu bloßen Teilen werden diese Glieder und Organe erst unter den Händen des Anatomen, welcher es dann aber auch nicht mehr mit lebendem Körpern, sondern mit Kadavern zu tun hat. Es ist damit nicht gesagt, daß solche Zerlegung überhaupt nicht stattfinden sollte, wohl aber, daß das äußerliche und mechanische Verhältnis des Ganzen und der Teile nicht hinreicht, um das organische Leben in seiner Wahrheit zu erkennen. — In noch viel höherem Grade ist dies der Fall mit der Anwendung dieses Verhältnisses auf den Geist und die Gestaltungen der geistigen Welt. Wenn auch in der Psychologie nicht ausdrücklich von Teilen der Seele oder des Geistes gesprochen wird, so liegt doch der bloß verstandesmäßigen Behandlung dieser Disziplin die Vorstellung jenes endlichen Verhältnisses insofern gleichfalls zugrunde, als die verschiedenen Formen der geistigen Tätigkeit bloß in ihrer

Ek. Özsel İlişki belirli, bütünüyle evrensel görünüş kipidir. Varolan herşey İlişki içinde durur ve bu İlişki her varoluşta gerçek olandır. Varolan böylelikle soyut olarak kendi için değil, tersine yalnızca bir başkasındadır, ama bu başkasında kendi ile bağıntılıdır, ve İlişki kendi ile bağıntının ve başkası ile bağıntının birliğidir.

Bütün ve Parçaların İlişkisi bu ilişkinin Kavram ve olgusallığının birbiri ile uyuşmuyor olmaları ölçüsünde *gerçeklikten yoksundur*. Bütünün Kavramı Parçalar kapsamaktır; ama Bütün Kavramına göre olduğu yolda koyulacak olursa, parçalanırsa, bir Bütün olmaya son verir. Hiç kuşkusuz bu İlişkiye karşılık düşen şeyler vardır, ama bunlar gene de tam bu nedenle yalnızca alt ve gerçek-olmayan varoluşlardır. Burada anımsanmalıdır ki bir felsefi tartışma bağlamında gerçek-olmayan şeyler söz konusu olduğunda, bundan bu tür şeylerin varolmadıklarının izlerinin sürüldüğü anlaşılmamalıdır. Kötü bir Devlet ya da hasta bir beden gene de varolabilir; ama bu nesneler gerçek-olmayan nesnelerdir, çünkü Kavramları ve olgusallıkları birbirine karşılık düşmez. — Bütün ve Parçaların ilişkisi, dolaysız ilişki olarak, genelde derin-düşünce düzeyindeki anlağın çok yakınında yatan bir ilişkidir ve bu nedenle gerçekte daha derin ilişkilerin söz konusu olduğu yerde bile anlak çoğu kez onunla yetinir. Örneğin dirimli bir bedenin üyeleri ve örgenleri yalnızca onun Parçaları olarak görülmez, çünkü ne iseler ancak birlikleri içinde öyledirler ve hiçbir zaman bu birliğe karşı ilgisiz davranmazlar. Bu üyeler ve örgenler ilk kez dirimli beden ile olmaktan çok kadavra ile ilgilenen anatomicinin elinde Parçalar olurlar. Bu hiç kuşkusuz böyle bir parçalanmanın genel olarak yer almaması gerektiğini imlemez; önemli olan nokta Bütün ve Parçaların dışsal ve düzeneksel ilişkilerinin örgensel yaşamı gerçekliği içinde tanımak için elverişli olmadığıdır. — Bu ilişkinin Tine ve tinsel dünyanın şekillenmelerine uygulamasında da durum böyledir, ama daha yüksek bir derecede. Ruhbilimde ruhun ya da anlığın parçalarından kesinlikle söz edilmese de, gene de bu bilim dalının salt anlak düzleminde kalan irdelemelerinde belli bir düzeyde o sonlu ilişki tasarımı temel alınır ve böylece değişik tinsel

etkinlik biçimleri yalnızca yalıtılmışlıkları içinde alınarak tikel güçler ve yetiler başlığı altında ardarda sıralanıp betimlenir.

Isolierung als sogenannte besondere Kräfte und Vermögen nacheinander aufgezählt und beschrieben werden.

§ 136

(β) Bu İlişkinin 'bir ve aynı'sı, onda bulunan kendi ile bağıntı, böylelikle dolaysızca kendi ile *olumsuz* bağıntıdır, ve dahası bir dolaylı kılma edimi olarak böyledir, öyle ki o 'bir ve aynı' bir yandan ayrıma karşı *ilgisiz* iken, öte yandan *kendi ile olumsuz* bağıntı olarak kendi kendisini kendi-içine-yansıma olarak ayrıma iterek kendini başkası-içine-yansıma olarak varoluşa koyar ve evrik olarak bu başkası-içinde-yansımayı kendi ile bağıntıya ve ilgisizliğe geri götürür, — *Kuvvet* ve *Belirişi.*

Bütün ve Parça İlişkisi dolaysız ve öyleyse düşüncesiz İlişkidir ve kendi-ile-özdeşliğin türlülüğe çevrilişidir. Bütünden Parçalara ve Parçalardan Bütüne geçilir, birinde ötekine karşı karşıtlık unutulur, her biri kendi için iken, bir kez Bütün ve bir başka kez Parçalar bağımsız varoluşlar olarak alınır. Ya da Parçaların Bütün*de* kalması ve bunun onlar*dan* oluşması gerekirken, bir kez biri, bir başka kez ise öteki *kalıcı* olarak alınır ve yine her zaman bunun başkası *özsel-olmayan* olarak görülür. Yüzeysel biçimi içindeki düzeneksel ilişki genel olarak Parçaların birbirlerine karşı ve Bütüne karşı kendine-bağımlı olmalarından oluşur.

Sonsuza ilerleme, ki *Özdeğin bölünebilirliğini* ilgilendirir, bu İlişkiden de yararlanabilir ve bu durumda o İlişkinin iki yanı ile düşüncesiz bir almaşım devimidir. Bir şey bir kez bir *Bütün* olarak alınır, sonra *Parçaların belirlenmesine* geçilir; bu belirlenme daha sonra unutulur ve Parça olmuş olan şimdi Bütün olarak görülür; sonra yine Parçanın belirlenmesi ortaya gelir, ve bu sonsuza dek böyle gider. Ama bu sonsuzluk olumsuz olan olarak alındığında — ki budur — İlişkideki *olumsuz* kendi

§ 136

β) Das Eine und Dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm vorhandene Beziehung auf sich, ist somit unmittelbar *negative* Beziehung auf sich, und zwar als die Vermittlung, daß ein und dasselbe *gleichgültig* gegen den Unterschied, und daß es die *negative* Beziehung *auf sich* ist, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstößt und sich als Reflexion-in-Anderes existierend setzt und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, — die *Kraft* und ihre *Äußerung.*

Das *Verhältnis des Ganzen und der Teile* ist das unmittelbare, daher das gedankenlose Verhältnis und Umschlagen der Identität-mit-sich in die Verschiedenheit. Es wird vom Ganzen zu den Teilen und von den Teilen zum Ganzen übergegangen und in einem der Gegensatz gegen das andere vergessen, indem jedes für sich, das eine Mal das Ganze, das andere Mal die Teile, als selbständige Existenz genommen wird. Oder indem die Teile *in* dem Ganzen und dieses *aus* jenen bestehen soll, so ist das eine Mal das eine, das andere Mal das andere das *Bestehende* und ebenso jedesmal das andere desselben das *Unwesentliche.* Das *mechanische* Verhältnis besteht in seiner oberflächlichen Form überhaupt darin, daß die Teile als selbständige gegeneinander und gegen das Ganze sind.

Der *Progreß ins Unendliche,* welcher die *Teilbarkeit* der *Materie* betrifft, kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den beiden Seiten desselben. Ein Ding wird das eine Mal als ein *Ganzes* genommen, dann wird zur *Teilbestimmung* übergegangen; diese Bestimmung wird nun vergessen und, was Teil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Bestimmung des Teils auf usf. ins Unendliche. Diese Unendlichkeit aber als das Negative, das sie ist, genommen ist die *negative* Beziehung des Verhältnisses auf sich, die *Kraft,* das mit sich

identische Ganze als Insichsein. — und als dies Insichsein [sich] aufhebend und sich äußernd, und umgekehrt die Äußerung, die verschwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das *Eine und Dasselbe* der Kraft und der Äußerung, ist nur erst *an sich* diese Identität; die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher füreinander Verschiedene und das Verhältnis ein *endliches*. Die Kraft bedarf daher der Sollizitation von außen, wirkt blind, und um dieser Mangelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an und für sich Bestimmte ist. — Dieser Unterschied ist höchst wesentlich, aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird er übersehen, so führt dies in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der *Herders* Gott vornehmlich leidet.

Man pflegt zu sagen, daß die *Natur der Kraft* selbst *unbekannt* sei und nur ihre Äußerung erkannt werde. Einesteils ist die ganze *Inhaltsbestimmung der Kraft* ebendieselbe als die der *Äußerung;* die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der Tat nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Äußerung unterschieden ist. — eine Form, die ebenso etwas Wohlbekanntes ist. Diese Form tut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nichts hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden; es ist also nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist.

ile bağıntıdır, *Kuvvettir,* içkin-varlık olarak kendi ile özdeş Bütündür, — ve bu içkin-varlık olarak kendini ortadan kaldıran ve belirtendir, ve evrik olarak Beliriştir ki yiter ve Kuvvete geri döner.

Kuvvet bu sonsuzluğa bakılmaksızın o denli de sonludur; çünkü içerik, Kuvvetin ve Belirişin *'bir ve aynısı'* ilkin salt *kendinde* bu özdeşliktir; ilişkinin iki yanının her biri henüz kendi için o 'bir ve aynı'nın somut özdeşliği değil, henüz bütünlük değildir. Bu nedenle birbirleri için ayrıdırlar ve ilişki *sonlu* bir ilişkidir. Kuvvet öyleyse dışarıdan kışkırtılmaya gereksinir, kör olarak işler, ve bu biçim eksikliği nedeniyle içerik de sınırlı ve olumsaldır. Henüz biçim ile gerçekten özdeş değildir, ne de kendinde ve kendi için belirli olan Kavram ve Erek olarak bulunur. — Bu ayrımın ölçüsüz bir önemi vardır, ama ayrımsanması kolay değildir ve kendini ilkin Erek-Kavramının kendisinde daha yakından belirleyeccektir. Eğer gözden kaçırılırsa bir karışıklık doğar ve Tanrı Kuvvet olarak anlaşılır, — bir karışıklık ki özellikle Herder'in Tanrısını etkiler.[1]

Sık sık denir ki *Kuvvetin doğasının* kendisi *bilinemez* ve ancak Belirişi saptanabilir. Bir yandan Kuvvetin bütün bir *içerik-belirlenimi* Belirişin belirlenimi ile tam olarak aynıdır; bu nedenle bir Kuvvetten doğan bir görüngünün açıklanması boş bir genelemedir. Bilinemez kalması gereken öyleyse gerçekte boş kendi-içine-yansıma biçiminden başka birşey değildir ki, Kuvveti Belirişinden salt o ayırır — bir biçim ki eşit ölçüde iyi bilinen birşeydir. Bu biçim yalnızca görüngüden saptanmaları gereken içerik ve yasaya en küçük bir ekleme yapmaz. Yine sık duyulan bir başka inanca da Kuvvet üzerine hiçbir şeyin ileri sürülmemesi gerektiğidir; ve bu durumda Kuvvet biçiminin bilimlere niçin getirildiğini anlamak güçtür. — Öte yandan Kuvvetin

[1] [Bkz. örneğin *Gott. Einige Gespräche,* Gotha 1787.]

doğası hiç kuşkusuz bilinmeyen birşeydir, çünkü içeriğinin kendi içindeki bağlantısının zorunluğu gibi içeriğin kendisinin zorunluğu da, içeriğin kendi için sınırlı olması ve böylece belirliliğini ona dışsal başka birşey dolayısıyla taşıması ölçüsünde, henüz eksiktir.

— Andernteils ist aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil sowohl die Notwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst als [auch] desselben, insofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittels eines Anderen außer ihm hat, noch mangelt.

Ek 1. Kuvvet ve Belirişi arasındaki ilişki eğer geriye bütün ve parçaları arasındaki dolaysız ilişkiye bakarsak sonsuz olarak görünecektir, çünkü iki yanın bu ikinci ilişkide ilkin salt kendinde bulunmuş olan özdeşliği o ilişkide ortaya koyulur. Bütün, kendinde parçalardan oluşmasına karşın, gene de bölündüğünde bir bütün olmaya son verir; buna karşı Kuvvet ilkin kendini belirtmekle kendini Kuvvet olarak tanıtlar ve Belirişinde kendi kendisine geri döner, çünkü Belirişin kendisi yine Kuvvettir. Ama bundan başka, bu ilişki de sonludur, ve sonluluğu genel olarak bu dolaylı kılınmışlıktan oluşur, tıpkı evrik olarak bütün ve parçaların ilişkisinin kendini dolaysızlığı nedeniyle sonlu olarak tanıtlaması gibi. Kuvvet ve Belirişinin dolaylı ilişkisinin sonluluğu kendini ilkin her bir Kuvvetin koşullu olmasında ve kalıcılığı için kendisi olandan başka birşeye gerek duymasında gösterir. Böylece örneğin manyetik Kuvvet çok iyi bilindiği gibi taşıyıcısını özellikle demirde bulur ki, bunun başka özellikleri (renk, özgül ağırlık, asitler ile ilişki vb.) manyetizma ile bu bağıntıdan bağımsızdır. Yine kendilerini baştan sona kendilerinden başka şeyler ile koşullu ve dolaylı olarak tanıtlayan tüm başka Kuvvetler için de aynı şey geçerlidir. — Kuvvetin sonluluğu bundan başka onun kendini belirtmek için kışkırtmaya gereksinim duymasında da kendini gösterir. Kuvvetin kışkırtılmasını sağlayanın kendisi de yine bir Kuvvetin belirişidir ki, bunun da kendini belirtmek için benzer olarak kışkırtılması gerekir. Bu yolda ya yine sonsuz ilerlemeyi, ya da kışkırtan ve kışkırtılanın karşılılığını elde ederiz ve her iki durumda da her zaman devim için saluk bir başlangıç eksikliği kendini duyurur. Kuvvet henüz Erek gibi kendini kendi içinde belirleyen birşey değildir; içerik ona belirli bir içerik olarak verilir, ve Kuvvet kendini belirtirken, söylenegeldiği gibi, etkisinde körlür — bir deyim ki, soyut Kuvvet-belirişi ile Ereksel Etkinlik arasındaki ayrımı anlatır.

Zusatz 1. Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung ist im Rücklick auf das unmittelbare Verhältnis des Ganzen und der Teile als unendlich zu betrachten, da in demselben die Identität der beiden Seiten, welche in diesem letzten Verhältnis nur erst an sich vorhanden war, gesetzt ist. Das Ganze, obschon an sich aus Teilen bestehend, hört gleichwohl auf, ein Ganzes zu sein, indem es geteilt wird, wohingegen die Kraft erst dadurch, daß sie sich äußert, sich als Kraft bewährt und in ihrer Äußerung zu sich selbst zurückkehrt, denn die Äußerung ist selbst wieder Kraft. Ferner ist nun aber auch dies Verhältnis wieder endlich, und die Endlichkeit desselben besteht überhaupt in diesem Vermitteltsein, so wie umgekehrt das Verhältnis des Ganzen und der Teile sich um seiner Unmittelbarkeit willen als endlich erwiesen hat. Die Endlichkeit des vermittelten Verhältnisses der Kraft und ihrer Äußerung zeigt sich zunächst darin, daß eine jede Kraft bedingt ist und zu ihrem Bestehen eines Anderen bedarf, als sie selbst ist. So hat z. B. die magnetische Kraft bekanntlich ihren Träger vornehmlich am Eisen, dessen sonstige Eigenschaften (Farbe, spezifische Schwere, Verhältnis zu Säuren usw.) von dieser Beziehung zum Magnetismus unabhängig sind. Ebenso verhält es sich mit allen übrigen Kräften, welche sich durchgängig als durch anderes, als sie selbst sind, bedingt und vermittelt erweisen. — Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, daß dieselbe, um sich zu äußern, der Sollizitation bedarf. Dasjenige, wodurch die Kraft sollizitiert wird, ist selbst wieder Äußerung einer Kraft, welche, um sich zu äußern, gleichfalls sollizitiert werden muß. Wir erhalten auf diese Weise entweder wieder den unendlichen Progreß oder die Gegenseitigkeit des Sollizitierens und des Sollizitiertwerdens, wobei es dann aber immer noch an einem absoluten Anfang der Bewegung fehlt. Die Kraft ist noch nicht wie der Zweck das sich in sich selbst Bestimmende; der Inhalt ist ein bestimmt gegebener, und indem dieselbe sich äußert, so ist sie, wie man zu sagen pflegt, in ihrer Wirkung blind, worunter dann eben der Unterschied zwischen der abstrakten Kraftäußerung und der zweckmäßigen Tätigkeit zu verstehen ist.

Ek 2. Sık sık Kuvvetin kendisinin değil ama yalnızca Belirişinin bilinebileceği ileri sürülür. Ama bu ne denli yinelenirse yinelensin temelsiz olduğu için yadsınmalıdır, çünkü Kuvvetin doğası kendini

Zusatz 2. Obschon die so oft wiederholte Behauptung, daß nur die Äußerung der Kräfte, nicht aber diese selbst zu erkennen seien, um deswillen als unbegründet von der Hand gewiesen werden muß, weil die Kraft

eben nur dies ist, sich zu äußern, und wir somit in der als Gesetz aufgefaßten Totalität der Äußerung zugleich die Kraft selbst erkennen, so ist dabei doch nicht zu übersehen, daß in dieser Behauptung von der Unerkennbarkeit des Ansich der Kräfte eine richtige Ahnung der Endlichkeit dieses Verhältnisses enthalten ist. Die einzelnen Äußerungen einer Kraft treten uns zunächst in unbestimmter Mannigfaltigkeit und in steter Vereinzelung als zufällig entgegen; wir reduzieren dann dieses Mannigfaltige auf seine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen, und werden uns des scheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrschende Gesetz erkennen, als eines Notwendigen bewußt. Nun aber sind die verschiedenen Kräfte selbst wieder ein Mannigfaltiges und erscheinen in ihrem bloßen Nebeneinander als zufällig. Man spricht demgemäß in der empirischen Physik von Kräften der Schwere, des Magnetismus, der Elektrizität usw., und ebenso in der empirischen Psychologie von Erinnerungskraft, von Einbildungskraft, von Willenskraft und allerhand sonstigen Seelenkräften. Hierbei rekurriert dann das Bedürfnis, sich dieser verschiedenen Kräfte gleichfalls als eines einheitlichen Ganzen bewußt zu werden, und dieses Bedürfnis würde seine Befriedigung dadurch nicht erhalten, daß man die verschiedenen Kräfte etwa auf eine denselben gemeinsame Urkraft reduzierte. Wir hätten in solcher Urkraft in der Tat nur eine leere Abstraktion, ebenso inhaltslos als das abstrakte Ding an sich. Dazu kommt, daß das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung wesentlich das vermittelte Verhältnis ist und daß es somit dem Begriff der Kraft widerspricht, wenn dieselbe als ursprünglich oder auf sich beruhend aufgefaßt wird. — Wir lassen es uns bei dieser Bewandnis, die es mit der Natur der Kraft hat, zwar gefallen, wenn gesagt wird, die existierende Welt sei eine Äußerung göttlicher Kräfte, allein wir werden Anstand nehmen, Gott selbst als bloße Kraft zu betrachten, weil die Kraft noch eine untergeordnete und endliche Bestimmung ist. In diesem Sinn hat dann auch die Kirche, als man beim sogenannten Wiedererwachen der Wissenschaften sich daran begab, die einzelnen Erscheinungen der Natur auf denselben zugrunde liegende Kräfte zurückzuführen, dies Unternehmen um deswillen für gottlos erklärt, weil, wenn es die Kräfte der Gravitation, der Vegetation usw. seien, welche die Bewegung der Himmelskörper, das Wachstum der Pflanzen usw. veranlassen, für die göttliche Weltregierung nichts zu tun übrig bleibe und Gott somit zu einem müßigen Zuschauer bei solchem Spiel der Kräfte herabgesetzt werde. Nun haben zwar die Naturforscher und namentlich Newton, indem sie sich der Reflexionsform der Kraft zur Erklärung der Naturerscheinungen bedient, zunächst ausdrücklich befürwortet, daß damit der Ehre Gottes, als des Erschaffers und Regierers der Welt, kein Abbruch geschehen solle; es liegt indes in der Konsequenz dieses Erklärens aus Kräften, daß der räsonierende Verstand dazu fortschreitet, die einzelnen Kräfte eine jede für sich zu fixieren und dieselben in dieser Endlichkeit als ein Letztes festzuhalten, welcher

belirtmektir, ve böylece Belirişin yasa olarak düşünülen bütünlüğünde aynı zamanda Kuvvetin kendisini tanırız. Ama gene de gözden kaçırmamak gerek ki, Kuvvetin 'kendinde'sinin bilinemezliği üzerine bu önesürümde bu ilişkinin sonluluğunun doğru bir önsezisi yatar. Bir Kuvvetin tekil Belirişleri karşımıza ilkin belirsiz bir çokluk içinde çıkar ve tekilleşmeleri içinde olumsal olarak görünürler; daha sonra bu çokluyu Kuvvet olarak adlandırdığımız iç birliğine indirgeriz ve görünüşte olumsal olandaki egemen yasayı tanıyarak onun zorunlu olduğunun bilincine varırız. Ama değişik Kuvvetlerin kendileri de yine birer çokludur ve salt yanyanalıkları içinde olumsal olarak görünürler. Buna göre görgül Fizikte yerçekimi, manyetizma, elektrik vb. Kuvvetlerinden, ve benzer olarak görgül Ruhbilimde bellek, imgelem, istenç Kuvvetlerinden ve daha başka ruhsal Kuvvetlerden söz edilir. Burada da bu değişik Kuvvetleri yine türdeş bir bütün olarak bilme gereksinimi kendini duyumsatır, ve bu gereksinim değişik Kuvvetler bir bakıma ortak bir kök-Kuvvete indirgenseler de doyum bulamaz. Böyle bir kök-Kuvvette gerçekte tıpkı soyut kendinde-Şey gibi içeriksiz, salt boş bir soyutlama elde edilecektir. Ve bundan başka, Kuvvet ve Belirişinin ilişkisi özsel olarak dolaylı bir ilişkidir ve bu nedenle eğer Kuvvet kökensel ya da kendi üzerine dayanan birşey olarak anlaşılırsa bu onun Kavramı ile çelişecektir. — Kuvvetin doğasının durumu böyleyken, varolan Evrenin tanrısal Kuvvetlerin bir belirişi olduğunun söylenmesini uygun bulsak bile, gene de Tanrının kendisinin salt Kuvvet olarak görülmesi karşısında duraksarız, çünkü Kuvvet henüz altgüdümlü ve sonlu bir belirlenimdir. Bilimlerin yeniden-doğuşu denilen olayda insan Doğanın tekil görüngülerini geriye temellerinde yatan Kuvvetlere dek izlemeye başladığı zaman, kilise de bu girişimi aynı anlamda dinsizlik olarak yorumladı. Çünkü, eğer gök cisimlerinin devimlerine, bitkilerin büyümesine vb. neden olan şey yerçekimi, büyüme vb. gibi Kuvvetler ise, geriye tanrısal Evren yönetimi diye birşey kalmayacak ve böylece Tanrı bu Kuvvetlerin oyununda aylak bir seyirci düzeyine indirgenmiş olacaktı. Hiç kuşkusuz, Doğa-bilimciler, ve özellikle Newton, Doğanın görüngülerini açıklamak için Kuvvet biçiminin yansıma ilişkisinden yararlanırken, herşeyden önce bununla kesinlikle Evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olarak Tanrının onuruna hiçbir zararın gelmemesi gerektiğini savundular; gene de, Kuvvetlere dayalı bu açıklamanın vargısında sıradan uslamlamalarda ilerleyen anlağın tekil Kuvvetlerin her birini kendi için saptama ve bunlara bu sonluluk içinde birer

enson olarak sarılma eğilimi yatar. Bağımsız Kuvvetlerin ve Özdeklerin bu sonlulaştırılmış Evrenine karşı Tanrının belirlenimi olarak geriye yalnızca öte dünyada yatan bilinemez bir en yüksek Varlığın soyut sonsuzluğu kalır. Bu ise özdekçiliğin ve modern Aydınlanmanın konumudur ve bunların Tanrıya ilişkin bilgileri onun Varlığının *ne* olduğunu bir yana bırakarak kendini yalnızca onun *olduğunu* ileri sürmeye indirger. Kilise ve dinsel bilinç burada sözü edilen polemikte bir ölçüde haklıdır, çünkü sonlu anlak-biçimleri hiç kuşkusuz Doğayı olduğu gibi tinsel dünyanın şekillerini de gerçeklikleri içinde bilmek için elverişli değildir; buna karşın, gene de görgül bilimlerin biçimsel haklarını gözardı etmemek özellikle gerekir — bir hak ki, genel olarak içeriğinin belirliliği içinde varolan Evrenin düşünen bilme için aklanmasından ve yalnızca Evrenin Tanrı tarafından yaratılması ve yönetilmesi gibi soyut inançlar ile yetinmemekten oluşur. Kilise yetkesi üzerine dayanan dinsel bilincimiz bize Tanrının herşeye gücü yeten istenci ile Evreni yaratan olduğunu, yıldızları kendi yollarında yönlendiren ve tüm yaratıklara kalıcılıklarını ve gelişmelerini bağışlayanın o olduğunu öğretirken, gene de burada *Niçin?* sorusu yanıtlanmamış kalır, ve bu sorunun yanıtı genel olarak Bilimin, görgül olduğu gibi felsefi Biliminin de ortak görevini oluşturur. Dinsel bilinç bu görevi ve onda kapsanan hakkı tanımayıp kendini tanrısal kararın araştırılamazlığı görüşüne dayandırdığı zaman kendisi salt anlak Aydınlanmasının yukarıda değinilen konumunu üstlenir; böyle bir yola başvuru Hıristiyan dininin Tanrıyı Tinde ve gerçeklikte bilmek gerekir biçimindeki kesin buyruğu ile çelişen boş bir inanca olarak görülmeli ve kesinlikle Hıristiyanca olmayan kibirli ve fanatik bir alçakgönüllülüğe yüklenmelidir.

§ 137

Kuvvet, kendisinde kendi ile olumsuz bağıntı olan bütün olarak, kendini kendinden itme ve kendini *belirtmedir.* Ama bu başkası-içine-yansıma, parçaların ayrımı, o denli de kendi-içine-yansıma olduğu için, beliriş bir dolaylılık sürecidir ki kendi içine geri dönen Kuvvetin Kuvvet olarak varolmasını sağlar. Belirişinin kendisi bu ilişkide bulunan iki yanın türlülüklerinin ortadan kaldırılışı ve *kendinde* içeriği oluşturan özdeşliğin koyulmasıdır. Kuvvet ve Belirişinin gerçeklikleri öyleyse iki yanı salt *İç* ve *Dış* olarak ayırdedilen ilişkidir.

verendlichen Welt selbständiger Kräfte und Stoffe gegenüber zur Bestimmung Gottes nur die abstrakte Unendlichkeit eines nicht erkennbaren, höchsten jenseitigen Wesens übrigbleibt. Dies ist dann der Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung, deren Wissen von Gott, unter Verzichtleistung auf das *Was*, sich auf das bloße *Daß* seines Seins reduziert. Oh nun schon der Kirche und dem religiösen Bewußtsein bei der hier erwähnten Polemik insofern recht zu geben ist, als die endlichen Verstandesformen allerdings nicht genügen, weder um die Natur noch um die Gestaltungen der geistigen Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen, so ist doch auch andererseits die formelle Berechtigung zunächst der empirischen Wissenschaft nicht zu übersehen, welche Berechtigung überhaupt darin besteht, die vorhandene Welt in der Bestimmtheit ihres Inhalts der denkenden Erkenntnis zu vindizieren und es nicht bloß bei dem abstrakten Glauben an das Erschaffensein und Regiertwerden der Welt durch Gott bewenden zu lassen. Wenn unser auf die Autorität der Kirche gestütztes religiöses Bewußtsein uns darüber belehrt, daß Gott es ist, welcher durch seinen allmächtigen Willen die Welt erschaffen hat, und daß er es ist, der die Gestirne in ihren Bahnen lenkt und aller Kreatur ihr Bestehen und Gedeihen verleiht, so bleibt dabei doch auch das *Warum* zu beantworten, und die Beantwortung dieser Frage ist es überhaupt, welche die gemeinschaftliche Aufgabe der Wissenschaft, sowohl der empirischen als auch der philosophischen, bildet. Indem das religiöse Bewußtsein, diese Aufgabe und das darin enthaltene Recht nicht anerkennend, sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse beruft, so tritt dieselbe damit selbst auf den vorher erwähnten Standpunkt der bloßen Verstandesaufklärung und ist solche Berufung nur als eine mit dem ausdrücklichen Gebot der christlichen Religion, Gott im Geist und in der Wahrheit zu erkennen, im Widerspruch stehende, heuchlerische Versicherung einer keineswegs christlichen, sondern hoffärtig fanatischen Demut zu betrachten.

§ 137

Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, dies, sich von sich abzustoßen und sich zu *äußern*. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Teile, ebensosehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Äußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Äußerung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die *an sich* den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältnis, dessen beide Seiten nur als *Inneres* und *Äußeres* unterschieden sind.

§ 138

γ) Das *Innere* ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen *Seite* der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion-in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als *Äußeres* gegenübersteht. Ihre Identität ist die erfüllte, der *Inhalt*, die in der Bewegung der Kraft gesetzte *Einheit* der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe *eine* Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§ 138

(γ) *İç* Zemindir, — bu sonuncusu Görüngünün ve İlişkinin bir *yanının* yalnızca biçimi olmak üzere; ya da boş kendi-içine-yansıma biçimidir ki, karşısında Varoluş (ki benzer olarak İlişkinin öteki yanının biçimidir) boş başkası-içine-yansıma belirlenimi ile *Dış* olarak durur. İç ve Dışın özdeşliği yerine getirilmiş özdeşliktir, *İçerik*tir, kendi-içine-yansıma ve başkası-içine-yansımanın Kuvvetin deviminde koyulmuş *birliğidir;* ikisi *bir* ve aynı bütünlüktür, ve bu birlik onları İçerik yapar.

§ 139

Das Äußere ist daher *fürs erste derselbe Inhalt* als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.

§ 139

Dış öyleyse *ilkin* İç ile *aynı İçeriktir.* İçsel olan dışsal olarak da bulunur, ve evrik olarak; Görüngü Özde olmayanı göstermez, ve sergilenmeyen Özde bulunmaz.

§ 140

Zweitens, Inneres und Äußeres sind aber auch als Formbestimmungen sich, und zwar schlechthin, *entgegengesetzt* als die Abstraktionen von Identität mit sich und von bloßer Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Momente der einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was *nur* erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, *unmittelbar* auch *nur* in der anderen. Was daher *nur* ein *Innerliches* ist, ist auch damit *nur* ein *Äußerliches*, und was *nur* ein Äußerliches ist, ist auch *nur* erst ein *Innerliches*.

Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das *Wesen* als das bloß *Innere* zu nehmen. Wenn es bloß so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz *äußerliche* und jenes Wesen die leere äußerliche Abstraktion.

Ins *Innre* der Natur — sagt ein Dichter —

dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wenn er nur die *äußre* Schale weißt.

§ 140

İkinci olarak, İç ve Dış biçim-belirlenimleri olarak birbirine ve hiç kuşkusuz saltık olarak *karşıttır*—, biri kendi ile özdeşlik soyutlaması olarak, ve öteki salt çokluluk ya da olgusallık soyutlaması olarak. Ama tek bir biçimin kıpıları olmakla özsel olarak özdeş oldukları için, ilkin *yalnızca* bir soyutlamada koyulan *dolaysızca* o denli de *yalnızca* ötekinde koyulur. Buna göre *yalnızca içsel* birşey olan böylelikle o denli de *yalnızca dışsal* birşeydir, ve *yalnızca* dışsal birşey olan o denli de ilkin *yalnızca içsel* birşeydir.

Özü salt *İç* olarak almak üzerine-düşünmenin olağan yanılgılarından biridir. Eğer Öz yalnızca böyle alınırsa, o zaman giderek bu bakış bile bütünüyle *dışsal* bir bakış ve o öz ise boş dışsal soyutlamadır.

Doğanın *İçine* — *diyordu bir şair*—
hiçbir tin işlemez eğer yaratılmışsa,
Ne mutlu, salt *dış* kabuğu bilirse.[1]

[1]Bkz. Goethe'nin kızgın seslenişi, *Zur Naturwissenschaft* [*Zur Morphologie*], 1. Bd., 3. Heft.

Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen, ...
Natur hat weder Kern noch Schale
Alles ist sie mit einemmale, usw.

[*Duyarım altmış yıldır biteviye,*
Ve lânetlerim buna, ama gizlice, ...
Doğanın ne çekirdeği vardır ne de kabuğu
Hem biridir hem de öteki.]

Tersine, denmeliydi ki, eğer onun için Doğanın özü *İç* olarak belirlenseydi, o zaman salt *dış* kabuğu bilirdi.[1] — Genelde *Varlıkta* ya da giderek salt duyusal algıda bile *Kavram* ilkin salt İç olduğu için Varlığa dışsal birşeydir — tıpkı düşünme gibi öznel, gerçekliksiz bir varlıktır. — Doğada da, tıpkı Tinde olduğu gibi, Kavram, Erek, ya da Yasa ilkin salt *iç* yatkınlık, arı olanak olduğu ölçüde, ilkin salt dışsal, örgensel-olmayan bir doğadır, bir üçüncünün, yabancı bir gücün vb. bilgisidir. — İnsan, dışsal olarak, e.d. cylemlerinde (hiç kuşkusuz salt bedensel dışsallığında değil) [iken] içseldir; ve eğer *yalnızca* içsel olarak, e.d. *yalnızca* niyetlerde, duygusal eğilimlerde erdemli, ahlaklı vb. ise ve dışı bunlar ile özdeş değilse, o zaman biri öteki denli kof ve boştur.

Es hätte vielmehr heißen müssen, eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als *Inneres* bestimmt ist, weiß er nur die *äußere* Schale. — Weil im *Sein* überhaupt oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen der *Begriff* nur erst das Innere, ist er ein demselben Äußeres — ein subjektives, wahrheitsloses Sein wie Denken. — An der Natur, so wie am Geiste, insofern der Begriff, Zweck, Gesetz nur erst *innere* Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äußerliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt usf. — Der Mensch, wie er äußerlich, d. i. in seinen Handlungen (freilich nicht in seiner nur leiblichen Äußerlichkeit) [ist], ist er innerlich; und wenn er *nur* innerlich, d. i. *nur* in Absichten, Gesinnungen tugendhaft, moralisch usf. und sein Äußeres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und leer als das andere.

Ek. İç ve Dışın ilişkisi, önceki iki ilişkinin birliği olarak, aynı zamanda salt göreliliğin ve genel olarak görüngünün ortadan kaldırılmasıdır. Ama gene de anlak İçin ve Dışın ayrılıklarında dirttiği sürece, bunlar bir çift boş biçimdir ki biri tıpkı öteki denli hiçtir. — Hiç kuşkusuz Doğanın gözleminde olduğu gibi tinsel dünyanın gözleminde de İç ve Dış arasındaki ilişkinin doğru bir değerlendirmesini yapmanın ve yalnızca *birincinin* özsel yan olduğunu ve herşeyin gelip ona dayandığını, buna karşı ikincinin ise özsel olmayan ve ilgisiz yan olduğunu sanma yanılgısına düşmemenin büyük önemi vardır. Bu yanılgı ile ilk olarak Doğa ve Tin arasındaki ayrımın — sık sık yapıldığı gibi — İç ve Dış arasındaki soyut ayrıma indirgenmesi durumunda karşılaşırız. Burada Doğanın nasıl ele alındığına gelince, o hiç kuşkusuz salt Tin için değil, ama *kendinde* de genel olarak dışsal birşeydir. Ama bu *'genel olarak'* gene de soyut dışsallık anlamında alınmamalıdır, çünkü böyle birşey yoktur. Tersine, bunun anlamı Doğanın ve Tinin ortaklaşa içeriğini oluşturan İdeanın Doğada yalnızca dışsal olarak ama tam bu nedenle

Zusatz. Das Verhältnis des Inneren und des Äußeren ist, als die Einheit der beiden vorangehenden Verhältnisse, zugleich die Aufhebung der bloßen Relativität und der Erscheinung überhaupt. Indem nun aber gleichwohl der Verstand das Innere und das Äußere in ihrer Trennung festhält, so sind dies ein Paar leere Formen, die eine so nichtig als die andere. — Es ist sowohl bei Betrachtung der Natur als auch der geistigen Welt von großer Wichtigkeit, die Bewandtnis, welche es mit dem Verhältnis des Inneren und des Äußeren hat, gehörig ins Auge zu fassen und sich vor dem Irrtum zu hüten, daß nur *jenes* das Wesentliche sei, worauf es eigentlich ankommt, dieses dagegen das Unwesentliche und Gleichgültige. Dieser Irrtum begegnet uns zunächst, wenn, wie dies häufig geschieht, der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste auf den abstrakten Unterschied des Äußeren und des Inneren zurückgeführt wird. Was hierbei die Auffassung der Natur anbetrifft, so ist dieselbe zwar allerdings nicht nur das für den Geist, sondern auch *an sich* Äußerliche überhaupt. Dieses *überhaupt* ist jedoch nicht in dem Sinne der abstrakten Äußerlichkeit zu nehmen, denn eine solche gibt es gar nicht, sondern vielmehr so, daß die Idee, welche den gemeinschaftlichen Inhalt der Natur und des Geistes bildet, in der Natur als

[1] [Dizeler ilk kez Albrecht von Haller'in "Die menschlichen Tugenden" başlıklı şiirinde görünür (*Versuch schweizerischer Gedichte*'de, Bern 1732), V. 289 vs.:

Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich wenn sie nur die äußre Schale weißt!
Hiçbir yaratılmış Tin işleyemez Doğanın İçine,
Ne mutlu eğer Doğa salt dış kabuğu gösterirse!

Hegel "weißt"ı (= gösterir) "weist" (= bilir) olarak okuyor.]

nur äußerlich, aber eben um deswillen auch zugleich als nur innerlich vorhanden ist. Wie sehr nun auch der abstrakte Verstand mit seinem Entweder-Oder sich gegen diese Auffassung der Natur sträuben mag, so findet sich dieselbe doch gleichwohl auch in unserem sonstigen und am bestimmtesten in unserem religiösen Bewußtsein. Diesem zufolge ist die Natur nicht minder als die geistige Welt eine Offenbarung Gottes und unterscheiden sich beide dadurch voneinander, daß, während die Natur es nicht dazu bringt, sich ihres göttlichen Wesens bewußt zu werden, dies die ausdrückliche Aufgabe des (hiermit zum ersten Mal endlichen) Geistes ist. Diejenigen, welche das Wesen der Natur als ein bloß Inneres und deshalb für uns Unzugängliches betrachten, treten damit auf den Standpunkt jener Alten, welche Gott als neidisch betrachteten, wogegen sich dann aber schon Platon und Aristoteles erklärt haben. Was Gott ist, das teilt er mit, das offenbart er, und zwar zunächst durch die Natur und in derselben. — Weiter besteht nun überhaupt der Mangel oder die Unvollkommenheit eines Gegenstandes darin, nur ein Innerliches und damit zugleich nur ein Äußerliches oder, was dasselbe ist, nur ein Äußerliches und damit nur ein Innerliches zu sein. So ist z. B. das Kind, als Mensch überhaupt, zwar ein vernünftiges Wesen, allein die Vernunft des Kindes als solchen ist zunächst nur als ein Innerliches, d. h. als Anlage, Beruf usw. vorhanden, und dieses nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der Wille seiner Eltern, die Kenntnis seiner Lehrer, überhaupt als die dasselbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Äußerlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht dann darin, daß es das, was es zunächst nur *an sich* und damit für andere (die Erwachsenen) ist, auch *für sich* wird. Die im Kinde nur erst als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht, und ebenso umgekehrt wird dasselbe der zunächst als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit, Religion und Wissenschaft sich als seines Eigenen und Inneren bewußt. — Wie mit dem Kinde, so verhält es sich in dieser Beziehung auch mit dem erwachsenen Menschen, insofern derselbe, seiner Bestimmung zuwider, in der Natürlichkeit seines Wissens und Wollens befangen bleibt; so hat z. B. für den Verbrecher die Strafe, der er unterworfen wird, zwar die Form einer äußeren Gewalt, in der Tat aber ist dieselbe nur die Manifestation seines eigenen verbrecherischen Willens. — Aus der bisherigen Erörterung ist dann auch zu entnehmen, was davon zu halten ist, wenn jemand seinen dürftigen Leistungen, ja verwerflichen Taten gegenüber sich auf die davon zu unterscheidende Innerlichkeit seiner angeblich vortrefflichen Absichten und Gesinnungen beruft. Es mag immerhin im einzelnen der Fall sein, daß durch die Ungunst äußerer Umstände wohlgemeinte Absichten vereitelt, daß zweckmäßige Pläne in der Ausführung verkümmert werden; im allgemeinen gilt jedoch auch hier die wesentliche Einheit des Inneren und des Äußeren dergestalt, daß gesagt werden muß: was der Mensch *tut*, das *ist* er, und der lügnerischen Eitelkeit, welche sich an dem Bewußtsein

aynı zamanda o denli de salt içsel olarak bulunduğudur. Soyut anlak kendi *'Ya—Ya da'sı* ile bu Doğa anlayışına karşı ne denli direnirse direnşin, gene de bu hiç kuşkusuz bilincimizin başka kiplerinde ve en belirgin olarak dinsel bilincimizde bulunur. Ve buna göre Doğa da tinsel dünyadan daha az olmamak üzere Tanrının bir bildirilişidir ve bu ikisini birbirinden ayıran şey Doğanın kendi tanrısal özünün bilincine dek ulaşamazken, bunun (burada ilkin hiç kuşkusuz sonlu olan) Tinin kesin ödevi olmasıdır. Doğanın özünü salt bir İç olarak ve bu nedenle bizim için erişilemez birşey olarak görenler bu nedenle Tanrıyı kıskanç olarak gören eskiler ile aynı konumda dururlar — bir bakış açısı ki, çok önceden Platon ve Aristoteles tarafından yadsınmıştı. Tanrı O olanı iletir, bildirir, ve hiç kuşkusuz ilkin Doğa yoluyla ve onda. — Bundan başka genel olarak bir nesnenin kusuru ya da eksikliği salt içsel birşey ve böylece aynı zamanda salt dışsal birşey olmaktan, ya da yine aynı şey, salt dışsal ve böylece salt içsel birşey olmaktan oluşur. Böylece, örneğin çocuk, genelde insan olarak, hiç kuşkusuz ussal bir varlıktır, ama çocuk olarak çocuğun Usu ilkin salt içsel birşey olarak, e.d. yatkınlık, eğilim vb. olarak bulunur; ve bu salt içsel olan aynı zamanda çocuk için büyüklerinin istenci olarak, öğretmeninin bilgisi olarak, bütününde onu kuşatan ussal dünya olarak, salt dışsal birşey biçimini taşır. Çocuğun yetiştirilmesi ve eğitimi onun ilkin salt *kendinde* ve böylece başkaları (yetişkinler) için ne ise *kendi için* de o olmasından oluşur. Çocukta ilkin salt iç olanak olarak bulunan Us eğitim yoluyla edimselleşir; ve evrik olarak yine çocuk ilkin dış yetke olarak gördüğü törelliği, dini ve bilimi kendi özü ve içi olarak bilme düzeyine ulaşır. — Çocuk için geçerli olan şey, bu bakımdan, belirlenimine aykırı olarak bilgi ve istencinin doğallığında takılıp kaldığı sürece yetişkin insan için de geçerlidir; böylece örneğin suçlu için boyun eğmesi gereken ceza hiç kuşkusuz dışsal bir zor biçimini taşır; oysa gerçekte ceza yalnızca onun kendi suçlu istencinin belirişidir. — Bu noktaya dek açıklananlardan birinin yetersizliklerine ve üstelik kınanacak edimlerine karşı sözde eşsiz niyet ve anlayışının bunlardan ayırdedilen içselliğine başvurduğu zaman nasıl bir tutumun benimseneceği de çıkar. Gene de tek tek öyle durumlar olabilir ki, dış koşulların uygunsuzluğu nedeniyle iyi niyetli amaçlar boşa çıkabilir ve yararlı olabilecek tasarlar uygulamada bozulabilirler; ama genel olarak burada da İç ve Dışın özsel birliği öyle bir yolda geçerlidir ki, insan ne *yaparsa* odur demek gerekir. Ve kendini iç eşsizliğinin bilinci

ile avutan yalancı kendini beğenmişliğin karşısına İncil'deki şu deyiş çıkarılabilir: "Onları meyvelerinde tanıyacaksınız."[Matta, 7.16.] Bu büyük söz ilk olarak törel ve dinsel alanlarda geçerli olduğu gibi bilimsel ve sanatsal başarımlar bağlamında da geçerlidir. Bu son noktayı ele alırsak, örneğin bir çocuktaki belirgin yeteneği ayrımsayan keskin görüşlü öğretmen onda bir Rafael ya da Mozart yattığı sanısını dile getirebilir; sonuç böyle bir sanının ne ölçüde temelli olduğunu gösterecektir. Ama beceriksiz bir ressam ya da kötü bir şair kendini içinin yüksek ideallerle dolu olduğu aldatmacası ile avutursa, böyle bir avunç kötü bir avunçtur; ve eğer yapıtları ile değil ama niyetleri ile yargılanmaları isteminde bulunursa, o zaman böyle boş ve temelsiz bir istem haklı olarak yadsınacaktır. Durumun sık sık tersine döndüğü de görülür ve doğru ve değerli şeyler ortaya çıkaran başkaları üzerinde yargıda bulunulurken, çoğu kez İç ve Dış arasında yanlış bir ayrıma dayanılır. Denir ki, yapıklarının tümü salt dış görünüştür, oysa içeride durum bütünüyle başkadır ve davranışların kökeni kendini beğenmişlik ya da daha başka değersiz tutkuları doyurma güdüsüdür. Bu kıskançlık duygusudur ki kendisi büyük birşey ortaya çıkarma yeteneğinden yoksun olarak, büyük olanı kendi düzeyine indirme ve küçültme çabasına girişmiştir. Buna karşı Goethe'nin güzel anlamını anımsamalıyız: Başkalarının büyük üstünlüklerine karşı Sevgiden başka hiçbir çare yoktur. Başkalarının övgüye değer başarılarını değersizleştirmek için ikiyüzlülükten söz edilirse, buna karşı belirtmek gerek ki insan kendini bir zaman şöyle ve daha sonra böyle gösterebilse ve pekçok yönden gizleyebilse de, *decursus vitaede,* yaşamın gidişinde kendini eksiksiz olarak ele veren bütün bir içselliğini gizleyemez, öyle bir yolda ki, bu bağlamda bile insanın edimlerinin bir dizisinden başka birşey olmadığı söylenmelidir. Özellikle o sözde pragmatik tarihçilik yakın zamanlarda İçin Dıştan bu gerçeğe aykırı ayrılması yoluyla büyük tarihsel karakterlere karşı sık sık haksızlıklarda bulunmuş ve onlara ilişkin doğru anlayışı bulandırıp çarpıtmıştır. Dünya-tarihsel kahramanların sergiledikleri büyük eylemlerin yalın bir anlatısı ile ve bu bireylerin İçlerinin bu edimlerin içeriklerine karşılık düştüğünü tanımakla yetinmeyerek, pragmatik tarihçi kendini çoğu kez günışığında apaçık yatanın arkasındaki sözde gizli güdülerin izini sürme konusunda yetkili ve giderek yükümlü bile sayar. Buna göre, sanılır ki tarihsel araştırma şimdiye dek büyük ve övgüye değer olan herşeyden halesini sıyırmayı ve onları kökenleri ve özgün imlemleri açısından sıradanlık düzeyine indirmeyi başardığı ölçüde derindir. Böyle pragmatik bir tarihsel

innerlicher Vortrefflichkeit wärme, ist jener Spruch des Evangeliums entgegenzuhalten: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«7. Dies große Wort gilt, wie zunächst in sittlicher und religiöser Hinsicht, so auch weiter in Beziehung auf wissenschaftliche und künstlerische Leistungen. Was hierbei die letzteren anbetrifft, so mag etwa ein scharfblickender Lehrer, indem er an einem Knaben entschiedene Anlagen gewahr wird, die Meinung äußern, daß in demselben ein Raffael oder ein Mozart stecke, und der Erfolg wird dann lehren, inwieweit solche Meinung begründet war. Wenn dann aber ein stümperhafter Maler und ein schlechter Poet sich damit trösteten, daß ihr Inneres voll hoher Ideale sei, so ist solches ein schlechter Trost, und wenn sie die Forderung machen, man solle sie nicht nach ihren Leistungen beurteilen, sondern nach ihren Intentionen, so wird solche Prätention mit Recht als leer und unbegründet von der Hand gewiesen. Umgekehrt ist es dann auch häufig der Fall, daß man bei Beurteilung anderer, die Rechtes und Tüchtiges zustande gebracht, sich des unwahren Unterschiedes vom Inneren und Äußeren dazu bedient, um zu behaupten, solches sei nur ihr Äußeres, innerlich aber sei es ihnen um etwas ganz anderes, um die Befriedigung ihrer Eitelkeit oder sonstiger verwerflicher Leidenschaften zu tun gewesen. Dies ist die Gesinnung des Neides, welcher, unfähig, selbst Großes zu vollbringen, das Große zu sich herabzuziehen und zu verkleinern bestrebt ist. Dagegen ist an den schönen Ausspruch Goethes zu erinnern, daß es gegen große Vorzüge anderer kein anderes Rettungsmittel gibt als die Liebe. Wenn dann weiter bei ähnlichen Leistungen anderer, um dieselben zu vertümmern, von Heuchelei gesprochen wird, so ist dawider zu bemerken, daß der Mensch sich zwar im einzelnen verstellen und manches verbergen kann, nicht aber sein Inneres überhaupt, welches im *decursus vitae* unfehlbar sich kundgibt, dergestalt daß auch in dieser Beziehung gesagt werden muß, daß der Mensch nichts anderes ist als die Reihe seiner Taten. Es ist insbesondere die sogenannte pragmatische Geschichtsschreibung, welche sich durch diese wahrheitswidrige Trennung des Inneren vom Äußeren in der neueren Zeit vielfältig an großen historischen Charakteren versündigt und deren reine Auffassung getrübt und entstellt hat. Anstatt sich damit zu begnügen, die großen Taten, welche durch die weltgeschichtlichen Heroen vollbracht worden sind, einfach zu erzählen und ihr Inneres als dem Inhalt dieser Taten entsprechend anzuerkennen, hat man sich für berechtigt und verpflichtet erachtet, hinter dem, was offen zutage liegt, angeblich geheime Motive auszuspüren, und dann gemeint, die Geschichtsforschung sei um so profunder, je mehr es ihr gelinge, das bisher Gefeierte und Gepriesene seines Nimbus zu entkleiden und dasselbe hinsichtlich seines Ursprungs und seiner eigentlichen Bedeutung auf das Niveau gemeiner Mittelmäßigkeit herabzusetzen. Zum Behuf solcher

pragmatischen Geschichtsforschung ist dann häufig auch das Studium der Psychologie empfohlen worden, weil man durch diese Auskunft darüber erhalte, welches die eigentlichen Triebfedern seien, wodurch überhaupt die Menschen zu handeln bestimmt werden. Die Psychologie, an welche hier verwiesen wird, ist indes nichts anderes als jene kleinliche Menschenkennerei, welche anstatt des Allgemeinen und Wesentlichen der menschlichen Natur vornehmlich nur das Partikuläre und Zufällige verteinzelter Triebe, Leidenschaften usw. zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Während übrigens bei diesem psychologisch-pragmatischen Verfahren in Beziehung auf die großen Taten zugrunde liegenden Motive für den Historiker doch zunächst die Wahl bleiben würde zwischen den substantiellen Interessen des Vaterlandes, der Gerechtigkeit, der religiösen Wahrheit usw. einerseits und den subjektiven und formellen Interessen der Eitelkeit, Herrschsucht, Habsucht usw. andererseits, so werden die letzteren als das eigentlich Bewegende um deswillen betrachtet, weil ja sonst die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Inneren (der Gesinnung der Handelnden) und dem Äußeren (dem Inhalt der Handlung) die Bestätigung nicht erhalten würde. Da nun aber der Wahrheit nach das Innere und das Äußere denselben Inhalt haben, so muß dann auch jener schulmeisterlichen Gescheitheit gegenüber ausdrücklich behauptet werden, daß, wenn es den geschichtlichen Heroen bloß um subjektive und formelle Interessen zu tun gewesen wäre, sie das nicht vollbracht haben würden, was sie vollbracht haben, und ist nun Hinblick auf die Einheit des Inneren und des Äußeren anzuerkennen, daß die großen Männer das gewollt, was sie getan, und das getan, was sie gewollt haben.

araştırma amacıyla sık sık ruhbilimin incelenmesi salık verilir, çünkü bu bilgi yoluyla genel olarak insanları eyleme geçiren asıl güdülerin hangileri olduğunun saptanabileceği düşünülür. Oysa söz konusu ruhbilim insan doğasında evrensel ve özsel olanın yerine başlıca tek tek itkilerin, tutkuların vb. salt tikel ve olumsal yanlarını irdelemesine nesne yapan o dar insan sarraflığından başka birşey değildir. Bundan başka, bu ruhbilimsel-pragmatik yöntemde büyük edimlerin temelinde yatan güdüler açısından tarihçi için gene de ilkin bir yanda anavatan, türe, dinsel gerçeklik vb. gibi tözsel ilgiler ve öte yanda kendini beğenmişlik, yönetim tutkusu, hırs gibi öznel ve biçimsel ilgiler arasında bir seçim yapma olanağının bırakılması gerekir. Ve bu ikinciler pragmatist tarafından asıl devindirici ilkeler olarak görülür, yoksa İç (e.d. eylemde bulunanın yatkınlığı) ve Dış (e.d. eylemin içeriği) arasındaki karşıtlık sayılısı onay kazanamayacaktır. Ama İç ve Dış gerçekte aynı içeriği taşıdıkları için, o çokbilmişliğe karşı kesinlikle ileri sürmek gerek ki, tarihsel kahramanlar için sorun salt öznel ve biçimsel çıkarlar olmuş olsaydı, başarmış olduklarını hiçbir zaman başaramazlardı. Ve İç ve Dışın birliği açısından kabul etmek gerek ki, büyük insanlar yapmış olduklarını istemiş, ve istemiş olduklarını yapmışlardır.

§ 141

Die leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhältnisse sein soll, heben sich in dem unmittelbaren Übergehen, die eine in der anderen, auf; der Inhalt ist selbst nichts anderes als deren Identität (§ 138), sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Durch die Äußerung der Kraft wird das Innere in Existenz *gesetzt;* dies *Setzen* ist das *Vermitteln* durch leere Abstraktionen; es verschwindet in sich selbst zur *Unmittelbarkeit,* in der das *Innere* und *Äußere an und für sich* identisch und deren Unterschied als nur Gesetztsein bestimmt ist. Diese Identität ist die *Wirklichkeit.*

§ 141

Tek özdeş içeriğin henüz ilişkide olmasına yol açan boş soyutlamalar birinin ötekine dolaysız geçişinde kendilerini ortadan kaldırır; içeriğin kendisi onların özdeşliğinden başka birşey değildir (§ 138), ve bu soyutlamalar Özün görünüş olarak koyulmuş görünüşüdür. Kuvvetin belirişi yoluyla İç Varoluşa *koyulur;* bu *koyma* boş soyutlamalar yoluyla *dolaylı kılmadır;* dolaylı kılma kendi içinde *dolaysızlığa* yiter ki, bunda *İç* ve *Dış kendilerinde ve kendileri için* özdeştir ve ayrımları salt koyulmuşluk olarak belirlenir. Bu özdeşlik *Edimselliktir:*

C
Edimsellik

§ 142

Edimsellik Öz ve Varoluşun ya da İç ve Dışın dolaysız olmuş birliğidir. Edimselin anlatımı edimselin kendisidir, öyle ki bu anlatımda eşit ölçüde özsel birşey olarak kalır ve ancak dolaysız dışsal Varoluşta olduğu düzeye dek özsel olandır.

Daha önce dolaysız olanın biçimleri olarak *Varlık* ve *Varoluş* ile karşılaşıldı; *Varlık* genel olarak yansımamış dolaysızlık ve başkasına *geçiştir. Varoluş* Varlığın ve yansımanın dolaysız birliği, ve bu nedenle *Görüngüdür,* Zeminden gelir ve Zemine gider. Edimsel o birliğin *koyulmuşluğu,* kendi ile özdeş olmuş İlişkidir; buna göre, *geçişten* bağışıktır ve *dışsallığı* enerjisidir; bunda kendi içine yansır; belirli-varlığı salt *kendi kendisinin belirişidir,* bir başkasının değil.

Ek. Edimsellik ve düşünce, ya da daha tam olarak İdea, çoğunlukla basmakalıp bir tarzda karşı karşıya koyulur, ve bu nedenle sık sık belli bir düşüncenin doğruluk ve gerçekliğine karşı söylenecek birşeyin olmamasına karşın böyle birşeyin edimsellikte bulunmadığının ya da edimsellikte yerine getirilemeyeceğinin söylendiği duyulur. Oysa böyle konuşanlar bu yolla ne düşüncenin ne de edimselliğin doğasını yeterince anlamadıklarını gösterirler. Bir yandan düşünce böyle bir konuşmada öznel tasarım, tasar, niyet ve benzeri şeyler ile eşanlamlı olarak alınırken, öte yandan edimsellik dışsal, duyusal varoluş ile özdeş olarak alınır. Kategorilerin ve onları anlatan imlerin ya da sözcüklerin çok sağın olarak alınmadığı gündelik yaşamda böyle şeylere izin verilebilir, ve pekala olabilir ki örneğin belli bir vergilendirme tasarı ya da sözde 'ideası' kendinde bütünüyle iyi ve amaca uygun olsa da, eşit ölçüde sözde edimsellikte böyle birşey bulunmaz ya da verili koşullar altında yerine getirilemez. Ama soyut anlak bu belirlenimleri yakalayıp ayrımlarını durağan ve katı bir karşıtlığa dek yeğinleştirdiği zaman, ve böylece bu edimsel dünyada İdeaları kafamızdan atmamız gerektiğini bildirdiği zaman, buna bilim adına olduğu gibi sağlam us adına da karşı çıkılmalıdır.

C
Die Wirklichkeit

§ 142

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren. Die Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es in ihr ebenso Wesentliches bleibt und nur insofern Wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist.

Früher sind als Formen des Unmittelbaren *Sein* und *Existenz* vorgekommen; das *Sein* ist überhaupt unreflektierte Unmittelbarkeit und *Übergehen* in Anderes. Die *Existenz* ist unmittelbare Einheit des Seins und der Reflexion, daher *Erscheinung,* kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche ist das *Gesetztsein* jener Einheit, das mit sich identisch gewordene Verhältnis; es ist daher dem *Übergehen* entnommen, und seine *Äußerlichkeit* ist seine Energie; es ist in ihr in sich reflektiert; sein Dasein ist nur die *Manifestation seiner selbst,* nicht eines Anderen.

Zusatz. Die Wirklichkeit und der Gedanke, näher die Idee, pflegen trivialerweise einander entgegengesetzt zu werden, und man kann demgemäß häufig sagen hören, gegen die Richtigkeit und Wahrheit eines gewissen Gedankens sei zwar nichts einzuwenden, allein dergleichen finde sich nicht in der Wirklichkeit oder sei in der Wirklichkeit nicht auszuführen. Diejenigen, welche so sprechen, beweisen indes dadurch, daß sie weder die Natur des Gedankens, noch die der Wirklichkeit gehörig aufgefaßt haben. Einerseits nämlich wird bei solchen Reden der Gedanke als gleichbedeutend mit subjektiver Vorstellung, Plan, Absicht und dergleichen und andererseits die Wirklichkeit als gleichbedeutend mit der äußerlichen, sinnlichen Existenz angenommen. Im gemeinen Leben, wo man es mit den Kategorien und deren Bezeichnung eben nicht so genau nimmt, mag dergleichen hingehen und mag es immerhin der Fall sein, daß z. B. der Plan oder die sogenannte Idee einer gewissen Steuereinrichtung an sich ganz gut und zweckmäßig ist, daß dergleichen aber in der gleichfalls sogenannten Wirklichkeit sich nicht findet und unter den gegebenen Verhältnissen nicht durchzuführen ist. Wenn indes der abstrakte Verstand sich dieser Bestimmungen bemächtigt und ihren Unterschied dahin steigert, dieselben als einen fixen und festen Gegensatz zu betrachten, dergestalt, daß man in dieser wirklichen Welt sich die Ideen aus dem Kopfe schlagen müsse, so ist dergleichen im Namen der Wissenschaft und der gesunden

Vernunft auf das entschiedenste von der Hand zu weisen. Einerseits nämlich stecken die Ideen gar nicht bloß in unseren Köpfen und ist die Idee überhaupt nicht etwas so Ohnmächtiges, dessen Realisierung nach unserem Belieben erst zu bewerkstelligen oder auch nicht zu bewerkstelligen wäre, sondern dieselbe ist vielmehr das schlechthin Wirkende zugleich und auch Wirkliche, und andererseits ist die Wirklichkeit nicht so schlecht und unvernünftig, wie gedankenlose oder mit dem Denken zerfallene und herumgekommene Praktiker sich einbilden. Die Wirklichkeit, im Unterschied von der bloßen Erscheinung, zunächst als Einheit des Inneren und des Äußeren, steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, daß dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist, und was nicht vernünftig ist, das ist eben um deswillen auch nicht als wirklich zu betrachten. Dem entspricht übrigens auch der gebildete Sprachgebrauch insofern, als man z. B. Anstand nehmen wird, einen Dichter oder einen Staatsmann, die nichts Tüchtiges und Vernünftiges zustande zu bringen wissen, als einen wirklichen Dichter oder einen wirklichen Staatsmann anzuerkennen. — In der hier besprochenen gemeinen Auffassung der Wirklichkeit und der Verwechslung derselben mit dem Handgreiflichen und unmittelbar Wahrnehmbaren ist dann auch der Grund jenes weitverbreiteten Vorurteils hinsichtlich des Verhältnisses der Aristotelischen zur Platonischen Philosophie zu suchen. Diesem Vorurteil zufolge soll der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles darin bestehen, daß, während der erstere die Idee und nur die Idee als das Wahre anerkenne, der letztere dagegen mit Verwerfung der Idee sich an das Wirkliche halte und um deswillen als der Begründer und Heerführer des Empirismus zu betrachten sei. Darüber ist zu bemerken, daß allerdings die Wirklichkeit das Prinzip der Aristotelischen Philosophie bildet, jedoch nicht die gemeine Wirklichkeit des unmittelbar Vorhandenen, sondern die Idee als Wirklichkeit. Die Polemik des Aristoteles gegen Platon besteht dann näher darin, daß die Platonische Idee als bloße δύναμις bezeichnet und dagegen geltend gemacht wird, daß die Idee, welche von beiden gleicherweise als das allein Wahre anerkannt wird, wesentlich als ἐνέργεια, d. h. als das Innere, welches schlechthin heraus ist, somit als die Einheit des Inneren und Äußeren oder als die Wirklichkeit in dem hier besprochenen emphatischen Sinne des Wortes zu betrachten sei.

§ 143

Die Wirklichkeit, als dies Konkrete, enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so daß sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind (§ 141). α) Als *Identität* überhaupt ist sie zunächst die *Möglichkeit;* — die Reflexion-in-sich, welche als der *konkreten* Einheit des Wirklichen gegenüber, als die *abstrakte* und

Çünkü bir yandan İdealar yalnızca bizim kafamıza sınırlı değildir, ve ne de İdea bütününde olgusallaşması salt keyfimize göre yer alacak ya da almayacak denli güçsüz birşeydir; tersine, İdea saltık olarak etkin ve aynı zamanda edimsel olandır ve öte yandan Edimsellik düşüncesiz ya da düşünmeleri bozulmuş ve düşünme ile bozuşmuş pratik insanların imgeledikleri gibi kötü ve usdışı da değildir. Edimsellik, salt Görüngüden ayrım içinde, ilkin İç ve Dışın birliği olarak, usun karşısında onun başkası olmaktan öylesine uzakur ki, tersine baştan sona ussal olandır, ve ussal olmayan herşey, tam bu nedenle, edimsel olarak görülmemelidir. Almanca'da bu olgu eğitimli dilin kullanımında da gözlenebilir ve bu dil söz gelimi ustaca ve ussal hiçbirşey ortaya koymamış bir şairi ya da devlet adamını '*ein wirklicher Dichter*' ya da '*eine wirklicher Staatsmann*' olarak tanımada duraksama gösterir. — Burada sözü edilen o kaba edimsellik anlayışı ve onun elle tutulabilir ve dolaysızca algılanabilir olanla karıştırılması, Platon ve Aristoteles'in felsefeleri arasındaki ilişki konusundaki yaygın önyargının zemininin aranması gereken yerdir. Bu önyargıya göre Platon ve Aristoteles arasındaki ayrım öyle bir yolda alınır ki, Platon İdeayı ve yalnızca İdeayı gerçek olarak kabul ederken, buna karşı Aristoteles ise İdeayı yadsıyarak edimsel olana sarılır ve bu nedenle görgücülüğün kurucusu ve öncüsü olarak görülmesi gerekir. Bu konuda belirtmek gerek ki, gerçi Edimsellik hiç kuşkusuz Aristoteles felsefesinin ilkesini oluşturmuş olsa da, bu gene de dolaysızca bulunanın sıradan edimselliği değil, ama Edimsellik olarak İdeadır. Buna göre Aristoteles'in Platon'a karşı polemiği daha tam olarak şöyledir. Aristoteles Platonik İdeayı yalın *dynamis* olarak belirterek buna karşı ileri sürer ki, İdea — ki ikisi tarafından da eşit değerde biricik gerçeklik olarak kabul edilir — özünde *energeia* olarak, e.d. baştan sona dışarıda olan İç olarak, böylece İç ve Dışın birliği olarak, ya da sözcüğe burada verilen vurgulu anlamda Edimsellik olarak görülmelidir.

§ 143

Edimsellik, bu somut [birlik] olarak, o belirlenimleri ve ayrımlarını kapsar, ve bu nedenle o denli de onların gelişimidir, öyle ki onlar onda aynı zamanda görünüş olarak, yalnızca koyulmuş olarak belirlenir (§ 141). (α) Genelde *özdeşlik* olarak Edimsellik ilkin *Olanaktır;* — kendi-içine-yansıma ki, edimsel olanın *somut* birliği ile karşıtlık içinde, *soyut*

ve *özsel-olmayan özsellik* olarak koyulur. Olanak Edimselliğe *özsel* olandır, ama aynı zamanda *yalnızca* Olanak olacağı bir yolda.

Hiç kuşkusuz *Olanak* belirlenimi idi ki Kant'ı onu ve onunla birlikte Edimselliği ve Zorunluğu *Kiplikler* olarak görmeye götürdü, "çünkü bu belirlenimler nesne olarak kavramı en küçük bir biçimde arttırmaz, ama yalnızca bilgi yetisi ile ilişkiyi anlatırlar."[1] Gerçekte Olanak boş kendiiçine-yansıma soyutlamasıdır ki, daha önce İç denmiş olan şeydir, ama şimdi ortadan kaldırılmış, *yalnızca koyulmuş*, dışsal İç olarak belirlenir ve böylece hiç kuşkusuz salt bir kiplik olarak, yetersiz soyutlama olarak ve (daha somut olarak alındığında) yalnızca öznel düşünmeye ait olarak da *koyulur*. Buna karşı Edimsellik ve Zorunluk gerçekte hiç de bir başkası için salt bir *tür* ve *kip* değildir; tersine, tam karşıtıdırlar; koyulurlar, ama yalnızca koyulmuş değil ama kendi içinde tamamlanmış somut birşey olarak koyulurlar. — Olanak ilkin edimsel birşey olarak somut olanın karşısında salt *kendi-ile-özdeşlik* biçimi olduğu için, bunun için kural yalnızca birşeyin kendi içinde kendisi ile çelişmemesidir, ve böylece *herşey olanaklıdır;* çünkü soyutlama yoluyla her içeriğe bu özdeşlik biçimi verilebilir. Ama *herşey* eşit ölçüde *olanaksızdır;* çünkü her içerikte, bu somut birşey olduğu için, belirlilik belirli karşıtlık olarak ve böylece çelişki olarak anlaşılabilir. — Bu nedenle böyle olanak ve olanaksızlık üzerine olandan daha boş bir konuşma yoktur. Özellikle felsefede *'birşey olanaklıdır'* ya da *'bir başkası da olanaklıdır'* ve, başka bir anlatım seçersek, *'birşey düşünülebilirdir'* gibi sözlerden kesinlikle kaçınmak gerekir. Tarih yazarı da kendi için hiçbir gerçeklik taşımadığı şimdiden ortaya çıkarılan bu kategoriyi kullanmamada dikkatli olmalıdır; ama boş anlak bilgeliği en büyük hazzını olanağa ve daha pekçok olanağa ilişkin boş uydurmalarda bulur.

[1] [*Arı Usun Eleştirisi*, B 226.]

unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das *Wesentliche* zur Wirklichkeit, aber so, daß sie zugleich *nur* Möglichkeit sei.

Die Bestimmung der *Möglichkeit* ist es wohl, welche *Kant* vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Notwendigkeit als *Modalitäten* anzusehen, 'indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken.' In der Tat ist die Möglichkeit die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hieß, nur daß es nun als das aufgehobene, *nur gesetzte*, äußerliche Innere bestimmt und so allerdings als eine bloße Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch *gesetzt* ist. Wirklichkeit und Notwendigkeit dagegen sind wahrhaft nichts weniger als eine bloße *Art* und *Weise* für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegenteil, sie sind gesetzt als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete. — Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Konkrete als Wirkliches die bloße Form der *Identität-mit-sich* ist, so ist die Regel für dieselbe nur, daß etwas sich in sich nicht widerspreche, und so *ist alles möglich;* denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraktion gegeben werden. Aber *alles* ist ebensosehr *unmöglich*, denn in allem Inhalte, da er ein Konkretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefaßt werden. — Es gibt daher kein leereres Reden als das von solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbesondere muß in der Philosophie von dem Aufzeigen, *daß etwas möglich* oder *daß auch noch etwas anderes möglich* und daß etwas, wie man es auch ausdrückt, *denkbar* sei, nicht die Rede sein. Der Geschichtsschreiber ist ebenso unmittelbar daran gewiesen, diese für sich auch schon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.

Zusatz. Die Möglichkeit erscheint der Vorstellung zunächst als die reichere und umfassendere und die Wirklichkeit dagegen als die ärmere und beschränktere Bestimmung. Man sagt demgemäß: alles ist möglich; aber nicht alles, was möglich ist, ist deshalb auch wirklich. In der Tat, d. h. dem Gedanken nach, ist indes die Wirklichkeit das Umfassendere, da dieselbe als der konkrete Gedanke die Möglichkeit als ein abstraktes Moment in sich enthält. Dies findet sich dann auch insofern in unserem gewöhnlichen Bewußtsein, als wir, wenn von dem Möglichen im Unterschied vom Wirklichen gesprochen wird, dasselbe als ein *nur* Mögliches bezeichnen. — Von der Möglichkeit pflegt überhaupt gesagt zu werden, daß dieselbe in der Denkbarkeit bestehe. Unter dem Denken aber wird hier nur das Auffassen eines Inhaltes in der Form der abstrakten Identität verstanden. Da nun aller Inhalt in diese Form gebracht werden kann und dazu nur gehört, daß derselbe von den Beziehungen, worin derselbe steht, getrennt wird, so kann auch das Absurdeste und Widersinnigste als möglich betrachtet werden. Es ist möglich, daß heute abend der Mond auf die Erde fällt, denn der Mond ist ein von der Erde getrennter Körper und kann deshalb so gut herunterfallen wie ein Stein, der in die Luft geschleudert worden; — es ist möglich, daß der türkische Kaiser Papst wird, denn er ist ein Mensch, kann als solcher sich zum Christentum bekehren, katholischer Priester werden usw. Bei diesem Reden von Möglichkeiten ist es dann vornehmlich das Denkgesetz vom Grunde, welches in der früher besprochenen Weise gehandhabt wird, und es heißt hiernach, möglich sei dasjenige, wofür sich ein Grund angeben lasse. Je ungebildeter jemand ist, je weniger er die bestimmten Beziehungen der Gegenstände kennt, worauf er seine Betrachtung richtet, um so geneigter pflegt er zu sein, sich in allerhand leeren Möglichkeiten zu ergehen, wie dies z. B. auf dem politischen Gebiet mit den sogenannten Kannengießern der Fall ist. Weiter geschieht es dann in praktischer Beziehung auch nicht selten, daß der üble Wille und die Trägheit sich hinter die Kategorie der Möglichkeit verstecken, um sich damit bestimmten Obliegenheiten zu entziehen, und es gilt in dieser Hinsicht dasselbe, was früher über den Gebrauch des Denkgesetzes vom Grunde bemerkt wurde. Vernünftige, praktische Menschen lassen sich durch das Mögliche, eben weil es nur möglich ist, nicht imponieren, sondern halten sich an das Wirkliche, worunter dann aber freilich nicht bloß das unmittelbar Daseiende zu verstehen ist. Im gemeinen Leben fehlt es übrigens nicht an allerhand Sprichwörtern, durch welche die gerechte Geringschätzung der abstrakten Möglichkeit ausgedrückt wird. So sagt man z.B.: Ein Sperling in der Hand ist besser als zehn Sperlinge auf dem Dache. — Ferner ist nun aber auch mit demselben Recht, mit welchem alles als möglich betrachtet wird, alles als unmöglich zu betrachten, und zwar insofern, als ein jeder Inhalt, welcher als solcher immer ein Konkretes ist, nicht nur verschiedene, sondern auch entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält. So ist z. B. nichts unmöglicher als dies, daß ich bin, denn Ich ist zugleich einfache

Ek. Olanak tasarımsal düşünceye ilkin daha varsıl ve daha kapsamlı ve buna karşı Edimsellik daha yoksul ve daha sınırlı bir belirlenim olarak görünür. Buna göre denir ki, herşey olanaklıdır; ama olanaklı herşey bu nedenle o denli de edimsel değildir. Gerçekte, eş deyişle düşünceye göre, gene de Edimsellik daha kapsayıcı olandır, çünkü kendisi somut düşünce olmakla Olanağı soyut bir kıpı olarak kendi içinde kapsar. Bu durum edimsel olandan ayrımı içinde olanaklı olandan söz ederken bunu *yalnızca* olanaklı birşey olarak belirten sıradan bilincimizde de görülür. — Olanak için genellikle düşünülebilirlikten oluştuğu söylenir. Ama burada düşünme ile anlaşılan şey yalnızca bir içeriğin soyut özdeşlik biçiminde görülmesidir. Ama her içerik bu biçim altına getirilebileceği ve bunun için yalnızca içinde durduğu bağıntıdan koparılması gerektiği için, en saçma ve en anlamsız şeyler bile olanaklı olarak düşünülebilir. Bu gece ayın dünyaya düşmesi olanaklıdır, çünkü ay dünyadan ayrı bir cisimdir ve bu nedenle pekala havaya atılmış bir taş gibi düşebilir; — Türk Sultanının Papa olması olanaklıdır, çünkü bir insandır, böyle olmakla Hıristiyanlığa dönebilir, Katolik bir rahip olabilir, vb. Olanaklar üzerine bu tür bir konuşmada daha önce belirtilen yolda uygulanan şey başlıca zemin yasasıdır, ve buna göre belli bir zemini verilebilen herşey olanaklı olacaktır. Bir insan ne denli eğitimsiz ise, gözlemini yönelttiği nesnelerin belirli bağıntılarını ne denli az tanıyorsa, kendini her türden boş olanağa bırakma eğilimi o denli yüksektir. Örneğin politik alanda kahve-politikacıları denilen kişiler açısından durum budur. Bundan başka kılgısal yaşam bağlamında da kötü istencin ve tembelliğin belirli yükümlülüklerden kaçınabilmek için olanak kategorisi arkasına sığınmaları da seyrek karşılaşılan bir durum değildir. Burada da daha önce yeterli zemin yasasının kullanılması üzerine belirtilmiş olanlar geçerlidir. Ussal, kılgıya önem veren insanlar kendilerini salt olanaklı olduğu için olanaklı olanın dayatması altına bırakmaz, tersine edimsel olana sarılırlar, ama hiç kuşkusuz yalnızca dolaysızca dışsal olarak varolan birşey anlamında edimsel olana değil. Gündelik yaşamda pek çok özdeyiş soyut olarak olanaklı olanın haklı bir küçümsenişini anlatır. Böylece örneğin denir ki 'Eldeki tek serçe damdaki on serçeden daha iyidir.' — Dahası, olanaklı olarak görülen herşey eşit haklılıkla olanaksız olarak da görülebilir, çünkü her içerik, ki böyle olarak her zaman somut birşeydir, yalnızca değişik değil ama karşıt belirlenimleri de kendi içinde kapsar. Böylece örneğin var olmamdan daha olanaksız hiçbirşey olamaz,

çünkü Ben kendi ile yalın bağıntı ve aynı zamanda baştan sona başkası ile bağıntıdır. Doğal ve tinsel dünyalardaki başka her içerik açısından da durum böyledir. Denebilir ki, özdek olanaksızdır, çünkü itme ve çekmenin birliğidir. Aynı şey yaşam, hak, özgürlük, ve herşeyden önce gerçek, e.d. birde-üç olan Tanrının kendisi için de geçerlidir — bir Tanrı kavramı ki, Aydınlanmanın soyut anlağı tarafından sözde onun ilkesine göre düşünce ile çeliştiği için yadsınmıştır. Genel olarak konuşursak, bu boş biçimlerde dolanıp duran boş anlaktır, ve bu bağlamda felsefenin işi yalnızca bu biçimlerin hiçlik ve içeriksizliklerini göstermekten oluşur. Bir şeyin olanaklı mı yoksa olanaksız mı olduğu içerik üzerine, eş deyişle Edimsellik kıpılarının bütünlüğü üzerine dayanır — Edimsellik ki, kendini açınımı içinde Zorunluk olarak tanıtlar.

§ 144

(β) Ama edimselin kendisi, kendi-içine-yansıma olarak Olanaktan ayrımı içinde, yalnızca *dışsal olarak* somut olandır, *özsel-olmayan* dolaysızdır. Ya da, edimsel olan ilk olarak (§ 142) iç ve dışın yalın, kendisi dolaysız birliği olması ölçüsünde, dolaysızca *özsel-olmayan* dıştır ve böylece aynı zamanda (§ 140) *yalnızca* içsel olandır, kendi-içine-yansıma soyutlamasıdır; böylelikle kendisi *yalnızca* olanaklı birşey olarak belirlidir. Salt bir olanağın değerinde iken, edimsel olan *Olumsaldır*, ve evrik olarak olanak salt *Olumsalın* kendisidir.

§ 145

Olanak ve Olumsallık Edimselliğin iki kıpısıdır — iç ve dış —, ve edimselin *dışsallığını* oluşturan salt biçimler olarak koyulurlar. Bunlar özsel belirlenim-zeminleri olarak *kendi içinde* belirli edimselde, *içerikte*, kendi-içlerine-yansımalarını bulur. Olumsalın ve Olanaklının sonluluğu buna göre daha tam olarak biçim-belirleniminin içerikten ayrılmışlığından oluşur, ve *birşeyin olumsal ve olanaklı olup olmadığı buna göre içeriğe dayanır.*

Ek. Olanak edimselliğin salt İçi olmakla ayrıca salt dış edimsellik ya da *Olumsallıktır.* Genel olarak konuşursak, olumsal olan öyle birşeydir ki varlığının zeminini kendi içinde değil ama başkasında taşır. Bu edimselliğin kendini bilince ilk sunuş şeklidir ve sık

Beziehung auf sich und schlechthin Beziehung auf Anderes. Ebenso verhält es sich mit allem sonstigen Inhalt der natürlichen und der geistigen Welt. Man kann sagen: die Materie ist unmöglich, denn dieselbe ist die Einheit von Repulsion und Attraktion. Dasselbe gilt vom Leben, vom Recht, von der Freiheit und vor allem von Gott selbst als dem wahren, d. h. dem dreieinigen Gott, welcher Begriff dann auch von der abstrakten Verstandesaufklärung ihrem Prinzip nach als angeblich dem Denken widersprechend verworfen worden ist. Es ist überhaupt der leere Verstand, welcher sich in diesen leeren Formen herumtreibt, und das Geschäft der Philosophie in Beziehung auf dieselben besteht nur darin, die Nichtigkeit und Inhaltlosigkeit derselben aufzuzeigen. Ob dieses möglich oder unmöglich ist, das kommt auf den Inhalt an, d. h. auf die Totalität der Momente der Wirklichkeit, welche sich in ihrer Entfaltung als die Notwendigkeit erweist.

§ 144

β) Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das *äußerliche* Konkrete, das *unwesentliche* Unmittelbare. Oder unmittelbar, insofern es zunächst (§ 142) als die einfache, selbst unmittelbare Einheit des Inneren und Äußeren ist, ist es als *unwesentliches* Äußeres und ist so zugleich (§ 140) das *nur* Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich; es selbst ist somit als ein *nur* Mögliches bestimmt. In diesem Werte einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein *Zufälliges*, und umgekehrt ist die Möglichkeit der bloße *Zufall* selbst.

§ 145

Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Äußeres, als bloße Formen gesetzt, welche die *Äußerlichkeit* des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem *in sich* bestimmten Wirklichen, dem *Inhalte*, als ihrem wesentlichen Bestimmungsgrunde ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und ob *etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.*

Zusatz. Die Möglichkeit, als das nur Innere der Wirklichkeit, ist eben damit auch die nur äußere Wirklichkeit oder die *Zufälligkeit.* Das Zufällige ist überhaupt ein solches, welches den Grund seines Seins nicht in sich selbst, sondern in anderem hat. Dies ist die Gestalt, in welcher die Wirklichkeit sich dem

Bewußtsein zunächst darbietet und welche häufig mit der Wirklichkeit selbst verwechselt wird. Das Zufällige ist indes nur das Wirkliche in der einseitigen Form der Reflexion-in-Anderes oder das Wirkliche in der Bedeutung eines bloß Möglichen. Wir betrachten demgemäß das Zufällige als ein solches, welches sein oder auch nicht sein, welches so oder auch anders sein kann und dessen Sein oder Nichtsein, dessen So- oder Anderssein nicht in ihm selbst, sondern in Anderem begründet ist. Dies Zufällige zu überwinden ist nun überhaupt ebenso einerseits die Aufgabe des Erkennens, als es auch andererseits auf dem Gebiete des Praktischen darum zu tun ist, nicht bei der Zufälligkeit des Wollens oder der *Willkür* stehenzubleiben. Gleichwohl ist es, zumal in der neueren Zeit, vielfältig geschehen, daß man die Zufälligkeit zur Ungebühr erhoben und derselben sowohl in Beziehung auf die Natur als auch auf die geistige Welt einen Wert beigelegt hat, der ihr in der Tat nicht zukommt. Was hierbei zunächst die Natur anbetrifft, so pflegt dieselbe nicht selten hauptsächlich nur um des Reichtums und der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde willen bewundert zu werden. Dieser Reichtum als solcher, abgesehen von der darin vorhandenen Entfaltung der Idee, bietet indes kein höheres Vernunftinteressedar und gewährt uns in der großen Mannigfaltigkeit unorganischer und organischer Gebilde nur die Anschauung der ins Unbestimmte sich verlaufenden Zufälligkeit. Jedenfalls ist das durch äußere Umstände bedingte bunte Spiel der einzelnen Varietäten von Tieren und Pflanzen, die mannigfaltig wechselnde Figuration und Gruppierung der Wolken u. dgl. nicht für höher zu erachten als die ebenso zufälligen Einfälle des in seiner Willkür sich ergehenden Geistes und ist die solcher Erscheinung gewidmete Bewunderung ein sehr abstraktes Verhalten, von welchem aus zur näheren Einsicht in die innere Harmonie und Gesetzmäßigkeit der Natur fortzuschreiten ist. — Von besonderer Wichtigkeit ist demnächst die gehörige Würdigung der Zufälligkeit in Beziehung auf den Willen. Wenn von der Freiheit des Willens die Rede ist, so wird darunter häufig bloß die Willkür, d. h. der Wille in der Form der Zufälligkeit verstanden. Nun ist zwar die Willkür, als die Fähigkeit, sich zu diesem oder jenem zu bestimmen, allerdings ein wesentliches Moment des seinem Begriff nach freien Willens, jedoch keineswegs die Freiheit selbst, sondern zunächst nur die formelle Freiheit. Der wahrhaft freie Wille, welcher die Willkür als aufgehoben in sich enthält, ist sich seines Inhalts als eines an und für sich festen bewußt und weiß denselben zugleich schlechthin als den seinigen. Dahingegen ist der Wille, welcher auf der Stufe der Willkür stehenbleibt, auch wenn er sich für das dem Inhalt nach Wahre und Rechte entscheidet, doch immer noch mit der Eitelkeit behaftet, daß, wenn es ihm so beliebt, er sich auch für anderes hätte entscheiden können. Näher betrachtet erweist sich übrigens die Willkür insofern als ein Widerspruch, als hier Form und Inhalt noch9 einander gegenüberstehen. Der Inhalt der Willkür ist ein gegebener und wird nicht

sık edimselliğin kendisi ile karıştırılır. Ama olumsal olan yalnızca tek-yanlı başkası-içine-yansıma biçiminde edimsel olandır ya da salt olanaklı olanın imlemini taşıyan edimseldir. Buna göre olumsal olanı olabilen ya da olmayabilen, şöyle ya da böyle olabilen ve varlığı ya da yokluğu, şöyleliği ya da böyleliği kendisinde değil ama başkasında temellenmiş birşey olarak düşünürüz. Bu olumsallığı yenmek genel olarak konuşursak bir yandan bilginin görevidir; benzer olarak öte yandan kılgısal alanda da önemli olan şey yine istencin olumsallığında ya da *özençte* durup kalmamaktır. Bununla birlikte, özellikle yakınlarda olmak üzere sık sık görüldüğü gibi, yersiz olarak yükseltilen olumsallığa Doğada olduğu gibi tinsel dünyada da gerçekte hakkı olmayan bir değer verilir. Bu açıdan ilkin Doğayı alırsak, çoğu kez ona özellikle yapısının varsıllığı ve türlülüğü nedeniyle hayranlık duyulduğunu görürüz. Bununla birlikte, genel olarak bu varsıllık, İdeanın orada bulunan açınımına bakılmaksızın, usun yüksek ilgilerinden hiçbirini doyurmaz ve örgensel-olmayan ve örgensel yapıların geniş türlülüğü içerisinde bize yalnızca kendini belirsizlikte yitiren olumsallığın sezgisini sunar. Her ne olursa olsun, bitki ve hayvanların tekil türlülüğünün dış koşullar tarafından belirlenen renkli oyunu, bulutların karmaşık, değişken bitleniş ve kümelenişleri vb. kendini özenci içerisine bırakan tinin eşit ölçüde olumsal düşlemlerinden daha yüksek görülmemelidir. Ve böyle görüngülere duyulan hayranlık öylesine soyut bir tutumdur ki ondan Doğanın iç uyum ve yasallığına yönelik içgörüye ilerlemek gerekir. — İstenç ile ilgili olumsallık açısından doğru bir değerlendirme yapmak özellikle önemlidir. İstenç özgürlüğü söz konusu olduğu zaman, bununla sık sık yalnızca özenç, eş deyişle olumsallık biçimindeki istenç anlaşılır. Şimdi, gerçi özenç şuna ya da buna karar verme yetisi olarak hiç kuşkusuz kavramına göre özgür olan istencin özsel bir kıpısı olsa da, gene de hiçbir yolda özgürlüğün kendisi değil ama ilkin salt biçimsel özgürlüktür. Gerçek özgür istenç, ki özenci ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar, içeriğinin kendinde ve kendi için sağlam bir içerik olarak bilincindedir ve aynı zamanda onu baştan sona kendinin olarak bilir. Buna karşı özenç basamağında durup kalan istenç, içerik açısından gerçek ve haklı olandan yana karar verse bile, gene de her zaman eğer dilemiş olsaydı başka türlü de karar verebilecek olduğu gibi bir kurıntu ile yüklüdür. Daha yakından bakıldığında, özenç kendini belli ölçüde bir çelişki olarak gösterir, çünkü burada içerik ve biçim birbirine karşıt olarak dururlar. Özencin içeriği verili bir içeriktir ve

istencin kendisinde değil ama dış koşullarda temellenmiş olarak bilinir. Bu nedenle böyle bir içerik ile ilgili olarak özgürlük yalnızca Seçme biçiminden oluşur. Bu biçimsel özgürlük olduğu için, o denli de salt sanısal bir özgürlük olarak görülebilir, çünkü son çözümlemede açıktır ki istencin şuna değil ama tam olarak buna karar vermesinin nedeni önünde bulunan içeriğe temel olan koşulların aynı dışsallığına yüklenmelidir.

Önceki irdelemenin gösterdiği gibi, olumsallığın yalnızca edimselliğin tek-yanlı bir kıpısı olmasına ve bu nedenle edimselliğin kendisi ile karıştırılmayacak olmasına karşın, gene de, genelde İdeanın bir biçimi olarak, onun da nesnel dünyada bir hakkı vardır. Bu ilk olarak Doğa açısından böyledir. Olumsallık deyim yerindeyse Doğanın yüzeyine özgürce yayılmıştır ve böyle olarak o da tanınmalı, onda 'şöyle değil ama ancak böyle olabilirdi' gibi (kimi zaman yanlışlıkla felsefeye yüklenen) boşsavlardan kaçınılmalıdır. Olumsal kendini tinsel dünyada da eşit ölçüde geçerli kılar ve İstenç, daha önce de belirtildiği gibi, ortadan kaldırılmış bir kıpı olarak olsa da olumsalı özenç şeklinde kendi içinde kapsar. Yine, Tin ve etkinliği ile bağıntılı olarak da kişi ussal bilgi uğruna iyi niyetli çabasının onu yoldan çıkarmasına izin vermemeli, olumsallık karakteri ile yüklü görüngüleri zorunlu göstermeye, ya da genellikle söylendiği gibi, onları *a priori* kurmaya çalışmaktan kaçınmalıdır. Böylece örneğin bir bakıma düşüncenin bedeni olmasına karşın dilde de olumsal öğe karşı çıkılamayacak bir yolda kesin rolünü oynar, ve yine tüze, sanat vb. şekilleri açısından da aynı şey geçerlidir. Bütünüyle doğrudur ki bilimin ve daha tam olarak felsefenin görevi genel olarak olumsallık görünüşü altına gizlenmiş olan zorunluğu saptamaktan oluşur; ama bu gene de sanki olumsallık yalnızca bizim öznel tasarımımıza aitmiş ve bu nedenle gerçeğe ulaşabilmek için kesinlikle bir yana atılması gerekirmiş gibi anlaşılmamalıdır. Tek yanlı olarak bu yönü izleyen bilimsel çaba haklı olarak boş bir oyun düzeyine düşecek ve kaba bir bilgiçlik ile suçlanmaktan kaçamayacaktır.

§ 146

Daha yakından bakıldığında, Edimselliğin o *dışsallığı* şunu kapsar: Dolaysız edimsellik olarak Olumsallık özünde yalnızca *koyulmuşluk* olarak kendi ile özdeş olandır; ama bu eşit ölçüde ortadan kaldırılır, belirli olarak varolan bir dışsallıktır. Böylece Olumsallık *varsayılmış* birşeydir ki dolaysız belirli-varlığı

als ein im Willen selbst, sondern in äußeren Umständen begründeter gewußt. Die Freiheit besteht deshalb in Beziehung auf solchen Inhalt nur in der Form des Wählens, welche formelle Freiheit dann auch insofern als eine bloß gemeinte Freiheit zu betrachten ist, als in letzter Analyse es sich finden wird, daß derselben Äußerlichkeit der Umstände, in welchen der von dem Willen vorgefundene Inhalt begründet ist, es auch zugeschrieben werden muß, daß der Wille sich gerade für dieses und nicht für jenes entscheidet.

Ob nun schon die Zufälligkeit, der bisherigen Erörterung zufolge, nur ein einseitiges Moment der Wirklichkeit und deshalb mit dieser selbst nicht zu verwechseln ist, so gebührt derselben doch, als einer Form der Idee überhaupt, auch in der gegenständlichen Welt ihr Recht. Dies gilt zunächst von der Natur, auf deren Oberfläche sozusagen die Zufälligkeit ihr freies Ergehen hat, welches dann auch als solches anzuerkennen ist, ohne die (der Philosophie bisweilen irrigerweise zugeschriebene) Prätention, darin ein nur so und nicht anders sein Können finden zu wollen. Ebenso macht sich dann auch das Zufällige in der geistigen Welt geltend, wie solches bereits vorher hinsichtlich des Willens bemerkt wurde, welcher das Zufällige in der Gestalt der Willkür, jedoch nur als aufgehobenes Moment, in sich enthält. Auch in Beziehung auf den Geist und dessen Betätigung hat man sich davor zu hüten, daß man nicht durch das wohlgemeinte Bestreben vernünftiger Erkenntnis sich dazu verleiten läßt, Erscheinungen, welchen der Charakter der Zufälligkeit zukommt, als notwendig aufzuzeigen oder, wie man zu sagen pflegt, a priori konstruieren zu wollen. So spielt z. B. in der Sprache, obschon dieselbe gleichsam der Leib des Denkens ist, doch unbedenklich auch der Zufall seine entschiedene Rolle, und ebenso verhält es sich mit den Gestaltungen des Rechts, der Kunst usw. Es ist ganz richtig, daß die Aufgabe der Wissenschaft und näher der Philosophie überhaupt darin besteht, die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen; dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Zufällige bloß unserer subjektiven Vorstellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, schlechthin zu beseitigen sei. Wissenschaftliche Bestrebungen, welche einseitig diese Richtung verfolgen, werden dem gerechten Vorwurfe einer leeren Spielerei und eines steifen Pedantismus nicht entgehen.

§ 146

Jene *Äußerlichkeit* der Wirklichkeit enthält näher dies, daß die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit sich Identische wesentlich ist nur als *Gesetztsein*, das aber ebenso aufgehoben, eine daseiende Äußerlichkeit ist. Sie ist so ein *Vorausgesetztes*, dessen unmittelbares Dasein zugleich eine *Möglichkeit* ist und die Bestimmung

hat, aufgehoben zu werden. — die Möglichkeit eines Anderen zu sein, — die *Bedingung*.

aynı zamanda bir *Olanaktır* ve ortadan kaldırılma — bir başkasının Olanağı olma — belirlenimini taşır, — *Koşul*.

Zusatz. Das Zufällige, als die unmittelbare Wirklichkeit, ist zugleich die Möglichkeit eines Anderen, jedoch nicht mehr bloß jene abstrakte Möglichkeit, die wir zuerst hatten, sondern die Möglichkeit als *wirkl*, und so ist dieselbe *Bedingung*. Wenn wir von der Bedingung einer Sache sprechen, so liegt darin zweierlei: einmal nämlich ein Dasein, eine Existenz, überhaupt ein Unmittelbares, und zweitens die Bestimmung dieses Unmittelbaren, aufgehoben zu werden und zur Verwirklichung eines Anderen zu dienen. — Die unmittelbare Wirklichkeit ist nun überhaupt als solche nicht das, was sie sein soll, sondern eine in sich gebrochene, endliche Wirklichkeit, und es ist ihre Bestimmung, verzehrt zu werden. Die andere Seite der Wirklichkeit ist dann aber ihre Wesentlichkeit. Diese ist zunächst das Innere, welches, als bloße Möglichkeit, ebenso bestimmt ist, aufgehoben zu werden. Als aufgehobene Möglichkeit ist sie das Hervorgehen einer neuen Wirklichkeit, welche die erste unmittelbare Wirklichkeit zu ihrer Voraussetzung hatte. Dies ist der Wechsel, welchen der Begriff der Bedingung in sich enthält. Wenn wir die Bedingungen einer Sache betrachten, so erscheinen diese als etwas ganz Unbefangenes. In der Tat enthält aber solche unmittelbare Wirklichkeit den Keim zu etwas ganz anderem in sich. Dieses Andere ist zunächst nur ein Mögliches, welche Form sich dann aber aufhebt und in Wirklichkeit übersetzt. Diese neue Wirklichkeit, welche so hervorgeht, ist das eigene Innere der unmittelbaren Wirklichkeit, welche sie verbraucht. Es wird so eine ganz andere Gestalt der Dinge, und es wird auch nichts anderes; denn die erste Wirklichkeit wird nur nach ihrem Wesen gesetzt. Die Bedingungen, die sich aufopfern, die zugrunde gehen und verbraucht werden, gehen in der anderen Wirklichkeit nur mit sich selbst zusammen. — Von solcher Art ist nun überhaupt der Prozeß der Wirklichkeit. Diese ist nicht bloß ein unmittelbar Seiendes, sondern, als das wesentliche Sein, Aufhebung ihrer eigenen Unmittelbarkeit und dadurch sich mit sich selbst vermittelnd.

Ek. Olumsal olan, dolaysız edimsellik olarak, aynı zamanda bir başkasının olanağıdır, ama bundan böyle başlangıçta bulmuş olduğumuz o salt soyut olanak değil, tersine *varolan* olarak olanak, ve böylece *Koşuldur*. Bir şeyin Koşulundan söz ettiğimiz zaman burada bir ikircim yatar: İlk olarak bir belirli-Varlık, bir varoluş, genel olarak dolaysız birşey, ve ikinci olarak bu dolaysızın ortadan kaldırılma ve başka birşeyin edimselleşmesine hizmet etme belirlenimi. — Dolaysız edimsellik genel olarak böyle iken hiçbir zaman olması gerektiği gibi değildir, tersine kendi içinde bölünmüş, sonlu bir edimselliktir, ve belirlenimi tüketilmektir. Edimselliğin öteki yanı ise özselliğidir. Bu ilk olarak İçtir ki, salt olanak olarak, eşit ölçüde ortadan kaldırılmaya belirlenmiştir. Ortadan kaldırılmış olanak olarak yeni bir edimselliğin ortaya çıkışıdır ki, ilk dolaysız edimsellik bu ikincinin varsayımı olmuştu. Koşul kavramının kendi içinde taşıdığı almaşım budur. Bir olgunun Koşullarını irdelediğimiz zaman, bunlar bütünüyle yansız olarak görünür. Gerçekte ise böyle dolaysız edimsellik kendi içinde bütünüyle başka birşeyin tohumlarını taşır. Bu başkası ilkin salt olanaklı birşeydir ki, bu biçim daha sonra kendini ortadan kaldırır ve edimselliğe çevirir. Bu yolla ortaya çıkan bu yeni edimsellik kullanıp tüketmiş olduğu dolaysız edimselliğin kendi İçidir. Böylece şeylerin bütünüyle başka bir şekli ortaya çıkar, ve bu gene de başka birşey değildir, çünkü ilk edimsellik salt özüne göre koyulmuştur. Öz-veride bulunan, yok olan ve tüketilen koşullar öteki edimsellikte yalnızca kendi kendileri ile biraraya gelir. — Edimsellik süreci genel olarak böyle bir türdedir. Edimsellik salt dolaysızca varolan birşey değildir, tersine, özsel varlık olarak, kendi dolaysızlığının ortadan kaldırılmasıdır ve bu yolla kendini kendisi ile dolaylı kılar.

§ 147

γ) Diese so entwickelte Äußerlichkeit ist ein *Kreis* der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die *Vermittlung* derselben durcheinander die *reale Möglichkeit* überhaupt. Als solcher Kreis ist sie ferner die Totalität, so der *Inhalt*, die an und für sich bestimmte *Sache*, und ebenso, nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit, die konkrete *Totalität der Form* für sich, das unmittelbare Sichübersetzen des

§ 147

(γ) Bu böyle gelişen dışsallık Olanak ve dolaysız Edimsellik belirlenimlerinin bir *dairesidir*, ve bunların birbiri yoluyla *dolaylılıkları* genel olarak *olgusal Olanaktır*. Dahası, böyle bir daire olarak bütünlüktür, böylece *içeriktir*, kendinde ve kendi için belirli *olgudur;* ve o denli de, belirlenimlerin bu birlikteki ayrımına göre, kendi için *biçimin* somut *bütünlüğü*, için dışa ve dışın içe kendini dolaysızca

çevirişidir. Biçimin bu öz-devimi *Etkinliktir*, olgunun kendini ortadan edimselliğe kaldıran *olgusal* zemin olarak etkinleşmesi, ve olumsal edimselliğin, koşulların etkinleşmesi, eş deyişle kendi-içlerine yansımaları ve kendilerini ortadan başka bir edimselliğe, *olgunun* edimselliğine kaldırmalarıdır. Eğer *tüm* koşullar bulunursa, olgu edimsel *olmalıdır*; ve olgunun kendisi koşullardan biridir, çünkü ilkin İçin kendisi olarak yalnızca varsayılmış birşeydir. *Gelişmiş* edimsellik, iç ve dışın bire düşen alması olarak, *tek* devime birleşen karşıt devimlerinin alması olarak, *Zorunluktur*.

Zorunluk hiç kuşkusuz haklı olarak olanağın ve edimselliğin birliği olarak tanımlanmıştır. Ama salt böyle anlatıldığında bu belirlenim yüzeysel ve bu nedenle anlaşılmaz olur. Zorunluk Kavramı çok güçtür, ve hiç kuşkusuz Kavramın kendisi olduğu için; ama kıpıları gene de edimsellikler olarak vardır ki, aynı zamanda yalnızca biçimler olarak, kendi içlerine çöken ve geçici şeyler olarak görüleceklerdir. Bu nedenle aşağıdaki iki paragrafta Zorunluğu oluşturan kıpıların açımlaması ayrıntılı olarak verilecektir.

Ek. Birşeyden zorunlu olarak söz edildiğinde ilkin *Niçin?* diye soranız. Zorunlu olanın böylelikle kendini koyulmuş birşey olarak, dolaylı birşey olarak göstermesi gerekir. Eğer gene de yalnızca dolaylılıkta durup kalırsak, henüz Zorunluk ile anlaşılacak olanı kazanmış olamayız. Salt dolaylı olan ne ise kendisi yoluyla değil ama bir başkası yoluyla odur, ve böylelikle o denli de salt olumsal birşeydir. Buna karşı zorunlu olan söz konusu olduğunda onun ne ise kendisi yoluyla o olmasını, ve böylece dolaylı da olsa aynı zamanda dolaylılığı ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsamasını isteriz. Buna göre zorunlu olan için deriz ki, *vardır*, ve böylece bizim için yalın kendi ile bağını olarak geçerlidir, ve bunda başkası ile koşullanmışlık uzaklaşırılmışur. — Zorunluktan söz edildiğinde sık sık duyulan bir şey de *kör* olduğudur, ve bu anlatımda hiç kuşkusuz belli bir doğruluk payı vardır, çünkü Zorunluk sürecinde *Erek* henüz Erek olarak *kendi için* bulunmaz. Zorunluğun süreci birbiri ile ilgisiz ve içlerinde hiçbir bağlanı taşımıyor

Inneren ins Äußere und des Äußeren ins Innere. Dies Sichbewegen der Form ist *Tätigkeit*, Betätigung der Sache, als des *realen* Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Betätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sichaufheben zu einer anderen Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der *Sache*. Wenn *alle Bedingungen* vorhanden sind, *muß* die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die *entwickelte* Wirklichkeit, als der in eins fallende Wechsel des Inneren und Äußeren, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu *einer* Bewegung vereint sind, ist die *Notwendigkeit*.

Die Notwendigkeit ist zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definiert worden. Aber nur so ausgedrückt ist diese Bestimmung oberflächlich und deswegen unverständlich. Der Begriff der Notwendigkeit ist sehr schwer, und zwar weil sie der Begriff selbst ist, aber dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind, die zugleich doch nur als Formen, als in sich gebrochene und als übergehende zu fassen sind. Es soll deswegen in den beiden folgenden §§ die Exposition der Momente, welche die Notwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden.

Zusatz. Wenn von etwas gesagt wird, es sei notwendig, so fragen wir zunächst nach dem Warum. Das Notwendige soll sich somit als ein Gesetztes, als ein Vermitteltes erweisen. Bleiben wir indes bei der bloßen Vermittlung stehen, so haben wir noch nicht dasjenige, was unter der Notwendigkeit verstanden wird. Das bloß Vermittelte ist das, was es ist, nicht durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, und damit ist dasselbe auch bloß ein Zufälliges. Von dem Notwendigen dagegen verlangen wir, daß es das, was es ist, durch sich selbst sei und somit, vermittelt zwar, doch zugleich die Vermittlung als aufgehoben in sich enthalte. Wir sagen demgemäß vom Notwendigen: es *ist*, und so gilt uns dasselbe als einfache Beziehung auf sich, in welchem das Bedingtsein durch Anderes hinwegfällt. — Von der Notwendigkeit pflegt gesagt zu werden, daß sie *blind* sei, und zwar insofern mit Recht, als in ihrem Prozeß der *Zweck* noch nicht als solcher *für sich* vorhanden ist. Der Prozeß der Notwendigkeit beginnt mit der Existenz zerstreuter Umstände, die einander nichts anzugehen und keinen Zusammenhang in sich zu haben scheinen. Diese Umstände sind eine unmittelbare

Wirklichkeit, welche in sich zusammenfällt, und aus dieser Negation geht eine neue Wirklichkeit hervor. Wir haben hier einen Inhalt, welcher der Form nach in sich gedoppelt ist: einmal als Inhalt der Sache, um die es sich handelt, und zweitens als Inhalt der zerstreuten Umstände, die als ein Positives erscheinen und sich zunächst so geltend machen. Dieser Inhalt, als ein Nichtiges in sich, wird demgemäß in sein Negatives verkehrt und wird so Inhalt der Sache. Die unmittelbaren Umstände gehen als Bedingungen zugrunde, werden aber auch zugleich als Inhalt der Sache erhalten. Man sagt dann, aus solchen Umständen und Bedingungen sei etwas ganz anderes hervorgegangen, und nennt deshalb die Notwendigkeit, welche dieser Prozeß ist, blind. Betrachten wir dagegen die zweckmäßige Tätigkeit, so haben wir hier am Zweck einen Inhalt, der schon vorher gewußt wird, und diese Tätigkeit ist deshalb nicht blind, sondern sehend. Wenn wir sagen, daß die Welt durch die Vorsehung regiert wird, so liegt darin, daß der Zweck überhaupt das Wirkende ist, als das vorher an und für sich Bestimmte, so daß das Herauskommende dem, was vorher gewußt und gewollt wurde, entsprechend ist. Man hat übrigens die Auffassung der Welt als durch die Notwendigkeit bestimmt und den Glauben an eine göttliche Vorsehung keineswegs als einander gegenseitig ausschließend zu betrachten. Was der göttlichen Vorsehung dem Gedanken nach zugrunde liegt, wird sich uns demnächst als der *Begriff* ergeben. Dieser ist die Wahrheit der Notwendigkeit und enthält dieselbe als aufgehoben in sich, so wie umgekehrt die Notwendigkeit *an sich* der Begriff ist. Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird, und es gibt deshalb nichts Verkehrteres als den Vorwurf eines blinden Fatalismus, welcher der Philosophie der Geschichte darum gemacht wird, weil dieselbe ihre Aufgabe als die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was geschehen ist, betrachtet. Die Philosophie der Geschichte erhält hiermit die Bedeutung einer Theodizee, und diejenigen, welche die göttliche Vorsehung dadurch zu ehren meinen, daß sie die Notwendigkeit von ihr ausschließen, setzen dieselbe durch diese Abstraktion in der Tat zu einer blinden, vernunftlosen Willkür herab. Das unbefangene religiöse Bewußtsein spricht von Gottes ewigen und unverbrüchlichen Ratschlüssen, und darin liegt die ausdrückliche Anerkennung der Notwendigkeit als zum Wesen Gottes gehörig. Der Mensch, in seinem Unterschied von Gott, mit seinem besonderen Meinen und Wollen, verfährt nach Laune und Willkür, und so geschieht es ihm dann, daß bei seinem Tun etwas ganz anderes herauskommt, als er gemeint und gewollt hat, wohingegen Gott weiß, was er will, in seinem ewigen Willen nicht durch inneren oder äußeren Zufall bestimmt wird und das, was er will, auch unwiderstehlich vollbringt. — Der Standpunkt der Notwendigkeit ist überhaupt in Beziehung auf unsere Gesinnung und unser

görünen dağınık durumların varoluşu ile başlar. Bu durumlar dolaysız bir edimsellik oluşturur ki, kendi içine çöker ve bu olumsuzlamadan yeni bir edimsellik ortaya çıkar. Burada önümüzde biçim açısından kendi içinde ikilenmiş yeni bir içerik durur: Bir kez söz konusu olgunun içeriği olarak, ve ikinci kez olumlu birşey olarak görünen ve kendilerini ilkin böyle geçerli kılan dağınık durumların içeriği olarak. Bu ikinci içerik, kendi içinde bir hiçlik olarak, buna göre kendi olumsuzuna döner ve böylece olgunun içeriği olur. Dolaysız durumlar koşullar olarak yok olur, ama aynı zamanda olgunun içeriği olarak saklanır. Böyle durum ve koşullardan bütünüyle başka birşeyin ortaya çıktığı söylenir, ve bu nedenle bu sürecin kendisi olan Zorunluk kör olarak adlandırılır. Buna karşı ereksel etkinliği irdelersek, burada Erekte daha şimdiden bilinen bir içerik buluruz, öyle ki bu etkinlik bu nedenle kör değil ama deyim yerindeyse gören bir etkinliktir. Eğer dünya Kayra tarafından yönetiliyor dersek, burada genel olarak Ereğin önceden kendinde ve kendi için belirli birşey olarak etkin olduğunu imlemiş oluruz, öyle ki ortaya çıkan şey daha önceden bilinene ve istenene karşılık düşer. Bununla birlikte, dünyayı Zorunluk tarafından belirlenmiş olarak alan görüş ve tanrısal bir Kayraya inanç hiçbir biçimde birbirini karşılıklı olarak dışlıyor olarak görülmemelidir. Tanrısal Kayranın düşünce açısından temelinde yatan ilke buna göre bize kendini daha sonra *Kavram* olarak gösterecektir. Kavram Zorunluğun gerçekliğidir, onu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar, ve böylece evrik olarak Zorunluk da *kendinde* Kavramdır. Zorunluk kavranmadığı düzeye dek kördür, ve bu nedenle eğer Tarih Felsefesi görevini olmuş olanların zorunluğunun bilinmesi olarak gördüğü için kör bir yazgıcılık ile suçlanırsa, bu bütünüyle anlamsız bir suçlama olacaktır. Tarih Felsefesi böylece bir Teodezi imlemini kazanır, ve tanrısal Kayrayı ondan zorunluğu dışlamakla onurlandırdıklarını sananlar gerçekte bu soyutlama ile onu kör ve us yoksunu bir özenç düzeyine indirmektedirler. Saf dinsel bilinç Tanrının ilksiz-sonsuz ve değişmez buyruklarından söz ettiği zaman, bunda zorunluğun Tanrının özüne ait olduğunun kesin kabulü imlenir. Tanrıdan ayrımı içindeki insan tikel sanı ve istenci ile heves ve özençlerinin peşinden giderken çoğu kez edimlerinin amaçlamış ve istemiş olduğundan bütünüyle başka sonuçlara vardığını görür; buna karşı Tanrı ne istediğini bilir, ilksiz-sonsuz istencinde iç ya da dış olumsallıklar tarafından belirlenmez ve istediğini karşı durulamaz bir yolda yerine getirir. — Zorunluk duruş noktası genel olarak kafa yapımız ve

davranışımız açısından büyük bir önem taşır. Olanlara zorunlu olarak baktığımızda bunlar ilk bakışta bütünüyle özgürlükten yoksun durumlar gibi görünür. Eskiler bilindiği gibi zorunluğu *Yazgı* olarak görürlerdi. Buna karşı modern bakış açısı *Avunçtur.* Avunç genel olarak eğer amaçlarımızdan, çıkarlarımızdan vazgeçersek, bunu bir karşılık elde etme beklentisi ile yaptığımızı anlatır. Buna karşı Yazgı avunçsuzdur. Ama eskilerin Yazgı konusundaki anlayışlarını daha yakından irdelersek, bu bizde hiçbir biçimde bir özgürlüksüzlük değil, tersine bir özgürlük duygusu yaratacaktır. Bunu açıkça görebilmek için özgürlüksüzlüğün karşıtlıkta diretmekten ve böylece olanı ve olmuş olanı olması ve olmuş olması *gereken* ile çelişki içinde duruyor olarak görmekten kaynaklandığını anımsamamız gerekir. Öte yandan eskilerin anlayışı şöyleydi: Değil mi ki böyle birşey vardır, öyleyse vardır, ve değil mi ki öyledir, öyle olması gerekir. Burada öyleyse hiçbir karşıtlık ve böylelikle hiçbir özgürlüksüzlük, hiçbir acı, hiçbir üzüntü yoktur. Yazgıya karşı bu tutum daha önce de belirtildiği gibi gerçekten de avunçsuzdur, ama böyle bir anlayış o denli de avunca gerek duymaz, çünkü burada öznellik henüz sonsuz imlemine ulaşmış değildir. Bu bakış açısı eski anlayışı çağdaş Hıristiyan kafa yapımız ile karşılaştırmada kesinlikle göz önüne alınmalıdır. Öznellikten yalnızca tikel eğilimlerin ve ilgilerin olumsal ve özençli içeriği ile yüklü sonlu dolaysız öznellik, genel olarak sözcüğün vurgulu anlamında olgudan (ki bu anlamda söylenegelen — ve haklı olarak söylenegelen — şey kişinin değil ama *olgunun* önem taşıdığıdır) ayrı olarak Kişi denilen şey anlaşılırsa, o zaman insan eskilerin kendilerini dinginlik içinde yazgıya bırakışlarına hayran olmaktan ve bu anlayışı modern anlayıştan daha yüksek ve daha değerli olarak tanımaktan kendini alamaz — modern anlayış ki, dikbaşlılık ile kendi öznel amaçlarını izler ve, onlara ulaşma umudundan vazgeçmek zorunda kaldığını görünce, kendini yalnızca kazanılacak bir başka şekildeki ödülün beklentisi ile avutmaya yönelir. Öte yandan gene de öznellik yalnızca olgunun karşısında duran kötü ve sonlu öznellik olarak görülmemelidir; tersine, öznellik gerçekliğine göre alındığında olguya içkindir ve böyle sonsuz öznellik olarak olgunun kendisinin gerçekliğidir. Bu yolda anlaşıldığında avunç bakış açısı bütünüyle başka ve daha yüksek bir imlem kazanır, ve bu anlamdadır ki Hıristiyan dini avunç dini olarak, ve giderek saltık avunç dini olarak görülmelidir. Hıristiyanlık bilindiği gibi Tanrının tüm insanların kurtarılmasını istediği öğretisini kapsar, ve bununla anlatılan şey öznelliğin sonsuz bir değer taşıdığıdır. Hıristiyan dininin

Verhalten von großer Wichtigkeit. Indem wir das, was geschieht, als notwendig betrachten, so scheint dies auf den ersten Anblick ein vollkommen unfreies Verhältnis zu sein. Die Alten faßten bekanntlich die Notwendigkeit als *Schicksal* auf, und der moderne Standpunkt ist dagegen der des *Trostes.* Dieser besteht überhaupt darin, daß, indem wir unsere Zwecke, unsere Interessen aufgegeben, wir solches in der Aussicht tun, dafür einen Ersatz zu erhalten. Das Schicksal dagegen ist trostlos. Betrachten wir nunmehr die Gesinnung der Alten in Beziehung auf das Schicksal näher, so gewährt uns dieselbe gleichwohl keineswegs die Anschauung der Unfreiheit, sondern vielmehr die der Freiheit. Dies liegt darin, daß die Unfreiheit im Festhalten am Gegensatz begründet ist, dergestalt, daß wir das, was *ist* und was geschieht, als im Widerspruch stehend betrachten mit dem, was sein und geschehen *soll.* In der Gesinnung der Alten hat dagegen dies gelegen: *weil* solches ist, so ist es, und *weres* ist, so soll es sein. Hier ist also kein Gegensatz vorhanden und damit auch keine Unfreiheit, kein Schmerz und kein Leiden. Dies Verhalten zum Schicksal ist nun zwar, wie vorher bemerkt wurde, allerdings trostlos, allein solche Gesinnung bedarf auch des Trostes nicht, und zwar um deswillen, weil hier die Subjektivität noch nicht zu ihrer unendlichen Bedeutung gelangt ist. Dieser Gesichtspunkt ist es, welcher bei Vergleichung der antiken und unserer modernen, christlichen Gesinnung als der entscheidende ins Auge gefaßt werden muß. Versteht man unter der Subjektivität bloß die endliche unmittelbare Subjektivität mit dem zufälligen und willkürlichen Inhalt ihrer partikulären Neigungen und Interessen, überhaupt das, was man Person nennt, im Unterschied von der Sache im emphatischen Sinne des Worts (in welchem Sinne man, und zwar mit Recht, zu sagen pflegt, daß es auf die *Sache* ankommt und nicht auf die Person), so wird man nicht umhin können, die ruhige Ergebung der Alten in das Schicksal zu bewundern und diese Gesinnung als eine höhere und würdigere anzuerkennen als jene moderne, welche eigensinnig ihre subjektiven Zwecke verfolgt und, wenn sie dann doch auf deren Erreichung zu verzichten sich genötigt sieht, sich dabei nur mit der Aussicht tröstet, dafür in anderer Gestalt Ersatz zu erhalten. Weiter ist nun aber auch die Subjektivität nicht bloß die, als der Sache gegenüberstehend, schlechte und endliche Subjektivität, sondern dieselbe ist ihrer Wahrheit nach der Sache immanent und als hiermit unendliche Subjektivität die Wahrheit der Sache selbst. So aufgefaßt erhält dann der Standpunkt des Trostes eine ganz andere und höhere Bedeutung, und in diesem Sinne ist es, daß die christliche Religion als die Religion des Trostes, und zwar des absoluten Trostes zu betrachten ist. Das Christentum enthält bekanntlich die Lehre, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, und damit ist ausgesprochen, daß die Subjektivität einen unendlichen Wert hat. Näher liegt dann das

Trostreiche der christlichen Religion darin, daß, indem hier Gott selbst als die absolute Subjektivität gewußt wird, die Subjektivität aber das Moment der Besonderheit in sich enthält, damit auch *unsere* Besonderheit nicht bloß als ein abstrakt zu Negierendes, sondern zugleich als ein zu Konservierendes anerkannt ist. Die Götter der Alten wurden zwar gleichfalls als persönlich betrachtet: die Persönlichkeit eines Zeus, eines Apoll usw. ist indes nicht eine wirkliche, sondern nur eine vorgestellte, oder, anders ausgedrückt, es sind diese Götter bloß Personifikationen, die als solche sich nicht *selbst wissen*, sondern nur *gewußt werden*. Diesen Mangel und diese Ohnmacht der alten Götter finden wir dann auch insofern im religiösen Bewußtsein der Alten, als dieselben nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter selbst als dem Schicksal (dem πεπρωμένον oder εἱμαρμένη) unterworfen betrachteten, welches Schicksal man sich als die unenthüllte Notwendigkeit und somit als das durchaus Unpersönliche, Selbstlose und Blinde vorzustellen hat. Dadingegen ist der christliche Gott der nicht bloß gewußte, sondern schlechthin sich wissende Gott und nicht bloß vorgestellte, sondern vielmehr absolut wirkliche Persönlichkeit. — Während übrigens hinsichtlich der weiteren Ausführung der hier berührten Punkte an die Religionsphilosophie zu verweisen ist, so kann hier noch bemerklich gemacht werden, von welcher Wichtigkeit es ist, daß der Mensch das, was ihn trifft, im Sinne jenes alten Sprichwortes auffaßt, worin es heißt: ein jeder ist seines eigenen Glückes Schmied. Hierin liegt, daß der Mensch überhaupt nur sich selbst zu genießen bekommt. Die entgegengesetzte Ansicht ist dann die, daß wir die Schuld von dem, was auf uns fällt, auf andere Menschen, auf die Ungunst der Verhältnisse und dergleichen schieben. Dies ist dann wieder der Standpunkt der Unfreiheit und zugleich die Quelle der Unzufriedenheit. Indem dagegen der Mensch anerkennt, daß, was ihm widerfährt, nur eine Evolution seiner selbst ist und daß er nur seine eigene Schuld trägt, so verhält er sich als ein Freier und hat in allem, was ihm begegnet, den Glauben, daß ihm kein Unrecht geschieht. Der Mensch, der in Unfrieden mit sich und seinem Geschick lebt, begeht gerade um der falschen Meinung willen, daß ihm von anderen Unrecht geschehe, viel Verkehrtes und Schiefes. Nun ist zwar in dem, was uns geschieht, allerdings auch viel Zufälliges. Dies Zufällige ist indes in der Natürlichkeit des Menschen begründet. Indem der Mensch aber sonst das Bewußtsein seiner Freiheit hat, so wird durch das Mißliebige, was ihm begegnet, die Harmonie seiner Seele, der Friede seines Gemüts nicht zerstört. Es ist also die Ansicht von der Notwendigkeit, wodurch die Zufriedenheit und die Unzufriedenheit der Menschen und somit ihr Schicksal selbst bestimmt wird.

avutucu karakteri daha tam olarak onda Tanrının kendisinin saltık öznellik olarak bilinmesinde yatar; ama öznellik tikellik kıpısını kendi içinde kapsar ve böylece *bizim* tikelliğimiz de yalnızca soyut bir yolda olumsuzlanacak birşey olarak değil, tersine aynı zamanda saklanacak birşey olarak tanınır. Eskilerin tanrıları da hiç kuşkusuz aynı yolda kişisel olarak görülüyordu; ama bir Zeus'un, bir Apollon'un vb. kişiliği edimsel bir kişilik değil, tersine salt tasarımsal bir kişiliktir, ya da, başka türlü anlatılırsa, bu tanrılar salt kişileştirmelerdirler ki, böyle olmakla *kendilerini bilmez* ama yalnızca *bilinirlerdi*. Eski tanrılarda görülen bu eksiklikleri ve güçsüzlükleri giderek eskilerin dinsel bilinçlerinde de buluruz, çünkü bu bilinçte yalnızca insanlar değil ama tanrıların kendileri de yazgının (πεπρωμένον ya da εἱμαρμένη) altında düşünülürdü, bir yazgı ki açılmamış zorunluk olarak ve böylece baştan sona kişisel-olmayan, bencil-olmayan ve kör olarak görülmelidir. Buna karşı Hıristiyanlığın Tanrısı yalnızca bilinen değil ama bütünüyle kendini bilen Tanrıdır ve salt tasarımsal değil ama tersine saltık olarak edimsel kişiliktir. — Bu ele alınan noktaların daha öte irdelemesi için Din Felsefesine girmemiz gerekecektir. Ama gene de geçerken kısaca her insanın başına gelenleri eskilerin herkes kendi talihinin mimarıdır özdeyişinin anlamında almasının ne denli önemli olduğunu belirtebiliriz. Burada bütününde kişinin salt kendi kendisinden yarar sağlayabileceği imlenir. Karşıt görüş ise başımıza gelen herşeyin suçunu başkalarına, durumun uygunsuzluğuna ve benzeri şeylere yüklemek olacaktır. Ve bu ise yine özgürlüksüzlük bakış açısı ve aynı zamanda hoşnutsuzluk kaynağıdır. Buna karşı, eğer insan başına gelenlerin yalnızca kendi evrimi olduğunu ve yalnızca kendi suçunu taşıdığını kabul ederse, özgür biri olarak davranacak ve ona olan herşeyde hiçbir haksızlığa uğramadığı inancını taşıyacaktır. Kendisi ile ve talihi ile geçimsizlik içinde yaşayan insan başkalarından haksızlığa uğradığı gibi bir yanlış sanı ile sayısız sapıklık ve kötülük içine düşecektir. Hiç kuşkusuz başımıza gelenlerde olumsallığın da büyük bir payı vardır. Ama bu raslantı ya da olumsallık öğesi gene de temelini insanın doğallığında bulur. Ama insan özgürlüğünün bilincini taşıdığı sürece, ruhunun uyumu ve ansal barışı başına gelenlerin kabul edilemezliği tarafından yok edilemez. Öyleyse insanların hoşnutluk ve hoşnutsuzluklarını ve böylece yazgılarının kendisini belirleyen şey Zorunluk üzerine görüşleridir.

§ 148

Üç kıpı, *Koşul, Olgu* ve *Etkinlik* arasında,

a. *Koşul* (α) varsayılmış ya da 'öncedenkoyulmuş' olandır [*das Vorausgesetzte*]; yalnızca *koyulmuş birşey* [*Gesetztes*] olarak yalnızca Olgu ile göreli olarak vardır; ama '*önceden*' [*voraus*] olmakla kendi için vardır, — olumsal, dışsal durumdur ki Olguya bakılmaksızın varolur; ama varsayılmış olan şey bu olumsallıkta aynı zamanda bütünlük olan Olgu açısından *tamamlanmış bir koşullar dairesidir.* (β) Koşullar *edilgindir,* Olgu için gereç olarak kullanılarak Olgunun *içeriğine* geçerler; o denli de bu içeriğe uygundurlar ve onun *bütün belirlenimini* daha önceden kendi içlerinde kapsarlar.

b. *Olgu* eşit ölçüde (α) var-sayılmış ya da önceden-koyulmuş birşeydir; *koyulmuş* olarak ilkin yalnızca iç ve olanaklı birşey, ve *önceden* olmakla kendi için bağımsız bir içeriktir; (β) koşulların kullanımı yoluyla dışsal varoluşunu, içerik-belirlenimlerinin olgusallaşmasını kazanır ki, bunlar karşılıklı olarak koşullara karşılık düşer, öyle ki Olgu kendini onlardan Olgu olarak tanıtlarken o denli de onlardan ortaya çıkar.

c. *Etkinlik* (α) benzer olarak kendi için (bir insan, bir karakter), bağımsız olarak varolur, ve aynı zamanda olanağını yalnızca koşullarda ve Olguda bulur; (β) devimdir ki, koşulları Olguya ve Olguyu varoluş yanı olarak koşullara çevirir; ya da daha doğrusu yalnızca Olguyu koşullardan — ki onlarda *kendinde* bulunur — ortaya çıkarır ve koşulların taşıdığı varoluşun ortadan kaldırılması yoluyla Olguya varoluş verir.

Bu üç kıpının birbirlerine karşı *bağımsız varoluşlar* şeklini taşıması ölçüsünde, bu süreç *dış* zorunluk olarak görünür. — Bu zorunluk *sınırlı* bir içeriği Olgusu olarak taşır. Çünkü Olgu *yalın* belirlilik içindeki bu bütündür; ama bu bütün kendi biçiminde kendine dışsal olduğu için, giderek kendisinde ve içeriğinde bile kendine dışsaldır, ve bu dışsallık Olguda onun içeriğinin sınırıdır.

§ 148

Unter den drei Momenten, der *Bedingung,* der *Sache* und der *Tätigkeit,* ist

a. die *Bedingung* α) das Vorausgesetzte; als nur *Gesetztes* ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als *voraus* ist sie als für sich. — zufälliger, äußerlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existiert; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dies Vorausgesetzte *ein vollständiger Kreis von Bedingungen.* β) Die Bedingungen sind *passiv,* werden für die Sache als Material verwendet und gehen damit in den *Inhalt* der Sache ein; sie sind ebenso diesem Inhalte gemäß und enthalten dessen *ganze Bestimmung* bereits in sich.

b. Die *Sache* ist ebenso α) ein Vorausgesetztes; als *gesetzte* nur erst ein Inneres und Mögliches, und als *voraus* ein für sich selbständiger Inhalt; β) sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche Existenz, das Realisieren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so daß sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die *Tätigkeit* ist α) ebenso für sich (ein Mensch, ein Charakter), selbständig existierend, und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie *an sich* vorhanden ist, heraus zu setzen und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben.

Insofern diese drei Momente die Gestalt *seihständiger Existenz* gegeneinander haben, ist dieser Prozeß als die *äußere* Notwendigkeit. — Diese Notwendigkeit hat einen *beschränkten* Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache ist dies Ganze in *einfacher* Bestimmtheit; da dasselbe aber in seiner Form sich äußerlich ist, ist es damit auch in ihm selbst und in seinem Inhalte sich äußerlich, und diese Äußerlichkeit an der Sache ist Schranke ihres Inhalts.

§ 149

Die Notwendigkeit ist an sich daher das *eine mit sich* identische, aber inhaltsvolle *Wesen*, das so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form *selbständiger Wirklicher* haben, und dies Identische ist zugleich als absolute *Form* die *Tätigkeit* des Aufhebens [der Unmittelbarkeit] in Vermitteltsein und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was notwendig ist, ist durch ein *Anderes*, welches in den *vermittelnden Grund* (die Sache und die Tätigkeit) und in eine *unmittelbare* Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Notwendige als durch ein Anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloß *Gesetztes*. Aber diese Vermittlung ist ebenso unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetztsein zur Wirklichkeit aufgehoben und die Sache *mit sich selbst zusammengegangen* ist. In dieser Rückkehr in sich *ist* das Notwendige *schlechthin*, als unbedingte Wirklichkeit. — Das Notwendige ist so: *vermittelt* durch einen Kreis von Umständen, — es ist so, weil die Unstände so sind; und in Einem ist es so: *unvermittelt*, — es ist so, weil es ist.

§ 149

Zorunluk buna göre kendinde *kendi ile* özdeş, ama içerikli *bir Özdür*, ve bu Öz kendi içinde öyle bir yolda ışır ki, ayrımları *bağımsız edimsellerin* biçimini taşır; ve bu [kendine] özdeş aynı zamanda saltık *biçim* olarak dolaylı kılınmışlıkta [dolaysızlığın] ve dolaysızlıkta dolaylılığın ortadan kaldırılması *etkinliğidir*. — Zorunlu olan bir *başkası* yoluyla vardır, ve bu başkası *dolaylı kılıcı zemine* (olgu ve etkinlik) ve bir *dolaysız* edimselliğe, aynı zamanda koşul olan olumsal birşeye dağılmıştır. Zorunlu olan, bir başkası yoluyla olmakla, kendinde ve kendi için değil ama salt *koyulmuş* olandır. Ama bu dolaylılık eşit ölçüde dolaysızca kendi ortadan kaldırılışıdır; zemin ve olumsal koşul dolaysızlığa çevrilir, bu yolla o koyulmuşluk ortadan edimselliğe kaldırılır ve olgu *kendi kendisi ile biraraya gelmiştir*. Bu kendi içine geri dönüşte zorunlu olan *saltık olarak* — koşulsuz edimsellik olarak — vardır. — Zorunlu olan öyledir: Bir durumlar dairesi yoluyla *dolaylı* kılınır, — öyledir, çünkü durumlar öyledir; ve Birde öyledir: *Dolaylılıksızdır*, — öyledir, çünkü vardır.

a. Substantialitätsverhältnis

a. Tözsellik İlişkisi

§ 150

Das Notwendige ist in sich *absolutes Verhältnis*, d. i. der (in den vorhergehenden §§) entwickelte Prozeß, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt.

In seiner unmittelbaren Form ist es das Verhältnis der *Substantialität* und *Akzidentalität*. Die absolute Identität dieses Verhältnisses mit sich ist die *Substanz* als solche, die als Notwendigkeit die Negativität dieser Form der Innerlichkeit ist, also sich als *Wirklichkeit* setzt, aber ebenso die *Negativität* dieses Äußerlichen ist, nach welcher das Wirkliche als Unmittelbares nur ein *Akzidentelles* ist, das durch diese seine bloße Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein *Übergehen*, welches die substantielle Identität als die *Formtätigkeit* (§ 148, 149) ist.

§ 150

Zorunlu olan kendi içinde *saltık ilişkidir*, e.d. (önceki paragraflarda) gelişen süreçtir ki onda ilişki o denli de kendini ortadan saltık özdeşliğe kaldırır.

Dolaysız biçiminde, *tözselliğin* ve *ilinekselliğin* ilişkisidir. Bu ilişkinin kendi ile saltık özdeşliği genel olarak *Tözdür* ki, Zorunluk olarak bu içsellik biçiminin olumsuzluğudur; böylece kendini *edimsellik* olarak koyar, ama eşit ölçüde bu dışsalın *olumsuzluğudur*. Bu olumsuzluğa göre, edimsel olan dolaysız olan olarak yalnızca *ilineksel* birşeydir ki, salt bu olanağı yoluyla bir başka edimselliğe geçer; bir *geçiş* ki, *biçim-etkinliği* olarak tözsel özdeşliktir (§ 148, 149).

§ 151

Töz buna göre İlineklerin bütünlüğüdür, onlarda kendini onların saltık olumsuzluğu olarak, e.d. *saltık güç* olarak ve aynı zamanda *tüm içeriğin varsıllığı* olarak belirtir. Ama bu içerik *bu belirişin kendisinden başka birşey değildir*, çünkü kendi içinde içeriğe yansımış belirliliğin kendisi yalnızca bir biçim kıpısıdır ki Tözün *gücüne* geçer. Tözsellik saltık biçim-etkinliği ve zorunluğun gücüdür, ve tüm içerik yalnızca bir kıpıdır ki salt bu sürece aittir, — biçimin ve içeriğin birbirine saltık dönüşleri.

Ek. Felsefe Tarihinde *Töz* karşımıza Spinoza felsefesinin ilkesi olarak çıkar. Ünlü olduğu denli de kötü ünlü olan bu felsefenin imlem ve değerine ilişkin olarak Spinoza'nın zamanından bu yana büyük yanlış anlamalar doğmuş ve üzerinde ileri geri pek çok şey söylenmiştir. Spinoza'nın dizgesine yönelik başlıca suçlamalar tanrıtanımazcılık ve daha sonra kamutanrıcılıktır. Bunların nedeni hiç kuşkusuz Spinoza'nın dizgesinin Tanrıyı Töz olarak ve yalnızca Töz olarak gören anlayışıdır. Bu suçlama üzerine düşünülmesi gereken noktalar ilkin Tözün manuksal İdeanın dizgesinde aldığı yerden ortaya çıkacaktır. İdeanın gelişim sürecinde özsel bir basamak olmasına karşın, Töz gene de İdeanın kendisi değil, saltık İdea değil, ama henüz sınırlı Zorunluk biçimindeki İdeadır. Hiç kuşkusuz Tanrı Zorunluktur, ya da yine denebilir ki, *saltık Olgudur;* ama aynı zamanda o denli de saltık *Kişidir,* ve bu nokta Spinoza'nın felsefesinin eriminin ötesinde yatar. Bu bağlamda kabul etmek gerek ki, Spinoza felsefesi Hıristiyan dinsel bilincin içeriğini oluşturan gerçek Tanrı kavramının gerisinde kalır. Spinoza kökenine göre bir Musevi idi, ve genel olarak sonlu herşeyi geçici ve yiten birşey olarak gören Doğunun bakış açısıdır ki felsefesinde düşünceye uygun anlatımını bulmuştur. Bu Doğuya özgü Tözsel birlik görüşü hiç kuşkusuz tüm daha öte gerçek gelişimin temelini oluşturur, ama üzerinde durup kalınacak bir nokta değildir; onda eksik olan şey Batıya özgü bireysellik ilkesidir ki, felsefi bir şekil içinde Spinoza ile eşzamanlı olarak ilk kez Leibniz'in Monadolojisinde ortaya çıkmıştır. — Buradan geriye Spinoza'nın felsefesine karşı yöneltilen tanrıtanımazcılık suçlamasına bakarsak, bu suçlamanın temelsiz olduğu ve yadsınması gerektiği görülecektir, çünkü Spinoza felsefesi Tanrıyı yadsımak bir yana, tersine onu biricik gerçek *Varlık*

§ 151

Die Substanz ist hiermit die Totalität der Akzidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als *absolute Macht* und zugleich als den *Reichtum alles Inhalts* offenbart. Dieser Inhalt ist aber *nichts als diese Manifestation selbst,* indem die in sich zum Inhalte reflektierte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der *Macht* der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formtätigkeit und die Macht der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozesse angehört, — das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts ineinander.

Zusatz. In der Geschichte der Philosophie begegnet uns die *Substanz* als das Prinzip der spinozistischen Philosophie. Über die Bedeutung und den Wert dieser Philosophie, welche ebenso berühmt als verschrien ist, hat seit Spinozas Auftreten großes Mißverständnis stattgefunden und ist darüber viel hin und her geredet worden. Es ist vornehmlich der Vorwurf des Atheismus und dann weiter der des Pantheismus, welcher gegen das spinozistische System erhoben zu werden pflegt, und zwar um deswillen, weil von demselben Gott als die Substanz und nur als die Substanz aufgefaßt worden ist. Was von diesen Vorwürfen zu halten, ergibt sich zunächst aus der Stelle, welche die Substanz im System der logischen Idee einnimmt. Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Notwendigkeit. Nun ist Gott zwar allerdings die Notwendigkeit oder, wie man auch sagen kann, die *absolute Sache,* aber auch zugleich die absolute *Person,* und dies ist der Punkt, zu welchem Spinoza nicht gelangt ist und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muß, daß die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriff Gottes, welcher den Inhalt des christlich-religiösen Bewußtseins bildet, zurückgeblieben ist. Spinoza war seiner Herkunft nach ein Jude, und es ist überhaupt die orientalische Anschauung, nach welcher alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes erscheint, welche in seiner Philosophie ihren gedankenmäßigen Ausdruck gefunden hat. Diese orientalische Anschauung der substantiellen Einheit bildet nun zwar die Grundlage aller wahrhaften weiteren Entwicklung, allein es kann dabei nicht stehengeblieben werden; was derselben noch fehlt, das ist das abendländische Prinzip der Individualität, welches in philosophischer Gestalt, gleichzeitig mit dem Spinozismus, zuerst in der Leibnizschen Monadologie hervorgetreten ist. — Blicken wir von hier aus auf den der Philosophie des Spinoza gemachten Vorwurf des Atheismus

zurück, so wird derselbe insofern als unbegründet von der Hand zu weisen sein, als nach dieser Philosophie Gott nicht allein nicht geleugnet, sondern vielmehr als der allein wahrhaft *Seiende* anerkannt wird. Auch wird nicht behauptet werden können, Spinoza spreche zwar von Gott als dem allein Wahren, allein dieser spinozistische Gott sei nicht der wahre und deshalb so gut wie kein Gott. Mit demselben Recht müßten dann auch alle die übrigen Philosophen, welche mit ihrem Philosophieren auf einer untergeordneten Stufe der Idee stehengeblieben sind, und ebenso nicht nur die Juden und die Mohammedaner darum, weil sie Gott bloß als den *Herrn* wissen, sondern auch alle die vielen Christen, welche Gott bloß als das nicht erkennbare, höchste und jenseitige Wesen betrachten, des Atheismus beschuldigt werden. Der der spinozistischen Philosophie gemachte Vorwurf des Atheismus reduziert sich bei näherer Betrachtung darauf, daß in derselben das Prinzip der Differenz oder der Endlichkeit nicht zu seinem Rechte gelangt, und würde somit, da es nach derselben eigentlich gar keine Welt im Sinne eines positiv Seienden gibt, dieses System nicht als Atheismus, sondern vielmehr umgekehrt als *Akosmismus* zu bezeichnen sein. Hieraus ergibt sich dann auch, was von dem Vorwurf des *Pantheismus* zu halten ist. Versteht man, wie dies sehr häufig geschieht, unter Pantheismus eine Lehre, welche die endlichen Dinge als solche und den Komplex derselben als Gott betrachtet, so wird man nicht umhin können, die spinozistische Philosophie von dem Vorwurf des Pantheismus freizusprechen, da nach derselben den endlichen Dingen oder der Welt überhaupt schlechthin keine Wahrheit zukommt; dahingegen ist diese Philosophie allerdings pantheistisch, eben um ihres Akosmismus willen. Der hiermit anerkannte Mangel hinsichtlich des *Inhalts* erweist sich dann auch zugleich als ein Mangel in Beziehung auf die *Form*, und zwar zunächst insofern, als Spinoza die Substanz an die Spitze seines Systems stellt und dieselbe als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung definiert, ohne nachzuweisen, wie er zu diesem Unterschied und zur Zurückführung desselben auf die substantielle Einheit gelangt. Die weitere Abhandlung des Inhalts erfolgt dann in der sogenannten mathematischen Methode, und es werden demgemäß zunächst Definitionen und Axiome aufgestellt, an welche sich Lehrsätze reihen, deren Beweis bloß in der verstandesmäßigen Zurückführung auf jene unbewiesenen Voraussetzungen besteht. Ob nun schon die spinozistische Philosophie auch von solchen, welche ihren Inhalt und ihre Resultate schlechthin verwerfen, wegen der strengen Konsequenz ihrer Methode gerühmt zu werden pflegt, so ist doch in der Tat diese unbedingte Anerkennung der Form ebenso unbegründet als die unbedingte Verwerfung des Inhalts. Der Mangel des spinozistischen Inhalts besteht eben darin, daß die Form nicht als demselben immanent gewußt wird und deshalb nur als äußere, subjektive Form an ihn herantritt. Die Substanz, so wie dieselbe ohne vorangegangene dialektische Vermittlung unmittelbar von Spinoza aufgefaßt wird, ist, als die allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose

olarak tanır. Ne de Spinoza'nın Tanrıdan biricik Gerçek olarak söz etmiş olmasına karşın Tanrısının gerçek Tanrı olmadığı ve bu nedenle Tanrı olarak adlandırılamayacağı ileri sürülebilir. Eğer bu doğru olsaydı, eşit hakla söylemek gerekirdi ki, felsefeleri ile İdeanın daha altgüdümlü bir basamağında durup kalan tüm başka felsefeciler de, ve yine Tanrıyı yalnızca *Efendi* olarak bildikleri için Musevi ve Müslümanlar değil, ama onlarla birlikte Tanrıyı bilinemez, en yüksek ve öte-dünyasal bir Varlık olarak gördükleri için tüm Hıristiyanlar da tanrıtanımazcılık ile suçlanabilirlerdi. Spinoza felsefesine karşı getirilen tanrıtanımazlık suçlaması daha yakın bir irdelemede kendini bu felsefede ayrımlaşma ya da sonluluk ilkesine hakkının verilmemiş olduğu noktasına indirger, ve bu nedenle gerçekte olumlu bir varlık anlamında hiçbir dünya tanımadığı için bu dizge tanrıtanımazcılık olarak değil, tersine *Akozmizm* olarak nitelendirilmelidir. Buradan *kamutanrıcılık* suçlaması konusunda da nelerin söylenebileceği ortaya çıkar. Genellikle olduğu gibi, kamutanrıcılıktan sonlulukları içindeki sonlu şeyleri ve bunların karmaşalarını Tanrı olarak gören bir öğreti anlaşılırsa, Spinoza'nın dizgesine kamutanrıcılık suçlamasını yüklemekten vaz geçmek gerekir, çünkü bu dizgeye göre sonlu şeyler ya da genel olarak dünya baştan sona hiçbir gerçeklik taşımaz; öte yandan, bu felsefe tam olarak Akozmizmi nedeniyle hiç kuşkusuz kamutanrıcıdır. Burada *içerik* açısından kabul edilmiş olan eksiklik kendini aynı zamanda *biçim* açısından bir eksiklik olarak da gösterir, çünkü Spinoza ilkin Tözü dizgesinin doruğuna koyup düşünce ve uzamın birliği olarak tanımlar, ama bunu bu ayrıma nasıl ulaştığını ve bunu geriye tözsel birliğe nasıl götürdüğünü göstermeksizin yapar. İçeriğin daha öte irdelenişi matematiksel denilen yöntemde gelişir, buna göre ilkin tanımlar ve belitler saptanır, bunların üzerine kuramlar sıralanır, ve bu kuramların tanıtlamaları ise yalnızca anlak düzeyinde kalarak geriye o tanıtlanmamış varsayımlara inmekten oluşur. Spinoza'nın felsefesi içerik ve sonuçlarını baştan sona yadsıyanlar tarafından bile yönteminin sağlam sonuçları nedeniyle övülmüş olsa da, gene de biçimin bu koşulsuz tanınışı gerçekte içeriğin koşulsuz yadsınışı denli temelsizdir. Spinoza felsefesinin içeriğinin eksikliği biçimin ona içkin olarak bilinmemesinden ve bu nedenle ona salt dışsal, öznel bir biçim olarak yaklaşmasından oluşur. Töz, ön bir eytişimsel dolaylılık olmaksızın Spinoza tarafından dolaysızca anlaşıldığı gibi, evrensel olumsuz güç olarak, bir bakıma salt karanlık ve şekilsiz bir

uçurumdur ki tüm belirli içeriği baştan sona kendi içinde yutar ve kendisinden kendi içinde olumlu bir kalıcılık taşıyan hiçbir şey üretemez.

Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich produziert.

§ 152

Saltık güç olarak Töz'ün *kendini kendisi ile* salt iç olanak olarak *bağıntılayan* ve böylece kendini ilinekselliğe belirleyen güç olmasına, ve bu yolla koyulan dışsallığın bu güçten ayrı olmasına göre zorunluk asıl *İlişkidir*, tıpkı ilk zorunluk biçiminde Töz olması gibi. Bu ilişki *Nedensellik İlişkisidir.*

§ 152

Nach dem Momente, daß die Substanz als absolute Macht die *sich auf sich* als auf nur innere Möglichkeit *beziehende* und sich damit zur Akzidentalität bestimmende Macht und [daß] hiervon die dadurch gesetzte Äußerlichkeit unterschieden ist, ist sie eigentliches *Verhältnis*, als wie sie in der ersten Form der Notwendigkeit Substanz ist, — *Kausalitätsverhältnis.*

b. Nedensellik İlişkisi

b. Kausalitätsverhältnis

§ 153

Töz *Nedendir*, çünkü ilinekselliğe geçişine karşı kendi içine yansır ve böylece *kökensel olgudur*, ama o denli de kendi-içine-yansımayı ya da salt olanağını ortadan kaldırır, kendini kendi olumsuzu olarak koyar ve böylece ortaya bir *Etki*, bir edimsellik getirir ki, salt *koyulmuş* bir edimsellik olmasına karşın, Etkide bulunma süreci yoluyla aynı zamanda zorunludur.

Neden *kökensel olgu* olarak saltık bağımsızlık ve kendini Etkiye karşı saklayan kalıcı birşey belirlenimi taşır, ama zorunlukta — ki bunun özdeşliği o kökenselliğin kendisini oluşturur — yalnızca Etkiye geçmiştir. Yine, belirli bir içerikten söz edilebileceği düzeye dek, Etkide hiçbir içerik yoktur ki Nedende olmasın; — o özdeşlik saltık içeriğin kendisidir; ama eşit ölçüde o denli de biçim-belirlenimidir, Nedenin kökenselliği Etkide ortadan kaldırılır ve bunda Neden kendini *koyulmuş birşey yapar.* Ama Neden böylelikle yitmiş olmaz ve yalnızca Etki edimsel birşey olarak kalmaz. Çünkü bu *koyulmuşluk* o denli de dolaysızca ortadan kaldırılır ve dahaçok Nedenin kendi içine yansıması, kökenselliğidir; ilkin Etkidedir ki Neden edimsel ve Nedendir. Neden buna göre kendinde ve kendi için

§ 153

Die Substanz ist *Ursache*, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Akzidentalität in sich reflektiert und so die *ursprüngliche Sache* ist, aber ebensosehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine *Wirkung* hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine *gesetzte*, aber durch den Prozeß des Wirkens zugleich notwendige ist.

Die Ursache hat als die *ursprüngliche Sache* die Bestimmung von absoluter Selbständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, insofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem *Gesetztsein macht*. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies *Gesetztsein* ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich

causa sui. — *Jacobi*, fest in der einseitigen Vorstellung der *Vermittlung*, hat (*Briefe über Spinoza* II, 2. Ausg., S. 416) die *causa sui* (der *effectus sui* ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloß für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, daß Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; daß damit das nicht gewonnen sei, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlicheren Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der *endlichen* Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existierende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache, und es bleibt nur die indifferente Nässe. Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist *endlich*, insofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz) und insofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältnis abstrahiert wird. Weil in der Endlichkeit bei dem *Unterschiede* der Formbestimmungen in deren Beziehung stehengeblieben wird, so wird abwechslungsweise die Ursache *auch* als ein *Gesetztes* oder als *Wirkung* bestimmt; diese hat dann wieder eine *andere* Ursache; so entsteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche. Ebenso der *absteigende*, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine *andere* bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat, und so fort ins Unendliche.

causa suidir. — Jacobi, tek-yanlı *dolaylılık* tasarımında direterek, (*Briefe über Spinoza*, ikinci basım, s. 416) *causa suiyi* (*effectus sui* de aynı şeydir), Nedenin bu saltık gerçekliğini salt bir biçimcilik olarak almıştır. Ayrıca Tanrının zemin olarak değil, ama özünde Neden olarak belirlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Nedenin doğası üzerine daha temelden bir düşünce Jacobi'nin bu yolla amaçladığını kazanamadığını gösterecektir. Giderek *sonlu* Nedende ve onun tasarımında bile içerik açısından bu özdeşlik bulunur; yağmur, Neden, ve ıslaklık, Etki, her ikisi de varolan bir ve aynı sudur. Biçim açısından böylece Etkide (ıslaklık) Neden (yağmur) yitip gider; ama böylelikle Neden olmaksızın bir hiç olan Etki belirlenimi de yiter ve yalnızca ilgisiz ıslaklık kalır. Sıradan nedensel ilişki anlamında Neden *sonludur*, ama ancak içeriğinin sonlu olması (sonlu tözde olduğu gibi) ve Neden ve Etkinin iki ayrı bağımsız varoluş olarak tasarımlanması ölçüsünde, — ki bu sonuncular ancak nedensel ilişki onlardan soyutlandığı zaman öyledirler. Sonluluk alanında bağıntıları içindeki biçim-belirlenimlerinin *ayrımları* üzerinde durup kalındığı için, evrik olarak Neden *de koyulmuş* birşey olarak ya da *Etki* olarak belirlenir; bunun da yine bir *başka* Nedeni vardır; ve böylece burada ortaya Etkilerden Nedenlere sonsuz bir ilerleme doğar. Ayrıca *inen* bir ilerleme de vardır, çünkü Etki Neden ile özdeşliğine göre kendisi Neden olarak ve aynı zamanda bir *başka* Neden olarak belirlenir ki, bunun da yine başka Etkileri vardır, ve bu sonsuza dek böyle gider.

Zusatz. Sosehr der Verstand sich gegen die Substantialität zu sträuben pflegt, so geläufig ist ihm dagegen die Kausalität, d. h. das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Wenn es sich darum handelt, einen Inhalt als notwendig aufzufassen, so ist es vornehmlich das Kausalitätsverhältnis, worauf denselben zurückzuführen die Verstandesreflexion sich zur Angelegenheit macht. Nun gehört zwar

Ek. Anlak tözsellik karşısında ne denli direnirse direnşin, buna karşı nedensellik ilişkisi, e.d. Neden ve Etki ilişkisi onun için o denli tanıdıktır. Eğer sorun bir içeriği zorunlu olarak anlamak ise, anlağın üzerine-düşünmesi onu geriye başlıca nedensellik ilişkisine götürme alışkanlığındadır. Öte yandan, gerçi bu ilişki hiç kuşkusuz Zorunluğa ait olsa da, zorunluğun

sürecinde salt bir yandır — bir süreç ki, o denli de Nedensellikte kapsanan dolaylılığı ortadan kaldırarak kendini yalın kendi-ile-bağıntı olarak tanıtlamaktan oluşur. Genel olarak Nedensellikte durup kalırsak, bu Kavram gerçekliği içinde değil, ama yalnızca sonlu nedensellik olarak anlaşılır, ve bu ilişkinin sonluluğu Neden ve Etkiye ayrımları içinde sarılmaktan oluşur. Ama bu ikisi yalnızca ayrı değil, o denli de özdeştir. Bunu sıradan bilincimizde bile görebiliriz ve böylece Neden söz konusu olduğunda onun ancak bir Etkisi olduğu sürece Neden olduğunu, ve Etki söz konusu olduğunda onun ancak bir Nedeni olduğu sürece Etki olduğunu söyleriz. Neden ve Etki böylece ikisi de bir ve aynı içeriktir, ve ayrımları ilkin yalnızca *koyma* ve *koyulma* ayrımıdır; bu biçimsel ayrım yine kendini ortadan kaldırır, çünkü Neden yalnızca başka birşeyin Nedeni değil ama ayrıca kendi kendisinin de Nedenidir, ve Etki salt başka birşeyin Etkisi değil ama ayrıca kendi kendisinin de Etkisidir. Şeylerin sonluluğu buna göre şundan oluşur: Neden ve Etki kavramlarına göre özdeş iken, bu iki biçim kendilerini ayrımları içinde öyle bir yolda sunar ki, Neden Etki de ve Etki Neden de olsa da, gene de Neden bir Neden olduğu bağıntıda Etki, ve Etki bir Etki olduğu bağıntıda Neden değildir. Bu yine sonsuz bir Nedenler dizisi şeklinde sonsuz ilerlemeyi verir — bir dizi ki kendini aynı zamanda sonsuz bir Etkiler dizisi olarak gösterir.

dieses Verhältnis allerdings zur Notwendigkeit, allein es ist dasselbe nur die eine Seite im Prozeß der Notwendigkeit, welcher ebensosehr dies ist, die in der Kausalität enthaltene Vermittlung aufzuheben und sich als einfache Beziehung-auf-sich zu erweisen. Bleibt man bei der Kausalität als solcher stehen, so hat man dieselbe nicht in ihrer Wahrheit, sondern bloß als endliche Kausalität, und die Endlichkeit dieses Verhältnisses besteht dann darin, daß Ursache und Wirkung in ihrem Unterschied festgehalten werden. Nun aber sind diese beiden nicht nur unterschieden, sondern ebensowohl auch identisch, und dies findet sich dann auch dergestalt in unserem gewöhnlichen Bewußtsein, daß wir von der Ursache sagen, daß sie dies nur ist, insofern sie eine Wirkung hat, und von der Wirkung, daß sie dies nur ist, insofern sie eine Ursache hat. Ursache und Wirkung sind somit beide ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied derselben ist zunächst nur der des *Setzens* und des *Gesetztseins*, welcher Formunterschied sich dann aber auch ebenso wieder aufhebt, dergestalt, daß die Ursache nicht nur Ursache eines Anderen, sondern auch Ursache ihrer selbst, und die Wirkung nicht nur Wirkung eines Anderen, sondern auch Wirkung ihrer selbst ist. Die Endlichkeit der Dinge besteht hiernach darin, daß, während Ursache und Wirkung ihrem Begriff nach identisch sind, diese beiden Formen in der Art getrennt vorkommen, daß die Ursache zwar auch Wirkung und die Wirkung zwar auch Ursache ist, jedoch jene nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Ursache und diese nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Wirkung ist. Dies gibt dann wieder den unendlichen Progreß in der Gestalt einer endlosen Reihe von Ursachen, welche sich zugleich als eine endlose Reihe von Wirkungen zeigt.

§ 154

Etki Nedenden *ayrıdır;* Etki olarak Etki *koyulmuşluktur*. Koyulmuşluk ise o denli de kendi-içine-yansıma ve dolaysızlıktır, ve Nedenin etkimesi, onu koyması [*Setzen*], Etkinin Nedenden ayrılığında diretildiği sürece, aynı zamanda *varsaymadır* [*Voraussetzen*]. Böylece üzerinde Etkinin yer aldığı bir *başka töz* bulunur. Bu töz, *dolaysız* olarak, kendini kendisi ile bağıntılayan olumsuzluk ve *etkin* değil, tersine *edilgindir*. Ama töz olarak o denli de etkindir, varsayılmış dolaysızlığı ve onda koyulan Etkiyi ortadan kaldırır, *tepkir,* e.d. ilk tözün etkinliğini ortadan kaldırır; ama bu ilk töz eşit ölcüde dolaysızlığının ya da ona koyulan Etkinin bu ortadan kaldırılmasıdır; böylelikle ötekinin etkinliğini ortadan kaldırır ve tepkir. Nedensellik böylece *Etkileşime* geçmiştir.

§ 154

Von der Ursache ist die Wirkung *verschieden;* diese ist als solche *Gesetztsein*. Aber das Gesetztsein ist ebenso Reflexion-in-sich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Ursache, ihr Setzen, ist zugleich *Voraussetzen*, insofern an der Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache festgehalten wird. Es ist hiermit eine *andere Substanz* vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist, als *unmittelbar*, nicht sich auf sich beziehende Negativität und *aktiv*, sondern *passiv*. Aber als Substanz ist sie ebenso aktiv, hebt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit und die in sie gesetzte Wirkung auf, *reagiert*, d. h. sie hebt die Aktivität der ersten Substanz auf, welche aber ebenso dies Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in sie gesetzten Wirkung ist, hiermit die Aktivität der anderen aufhebt und reagiert. Die Kausalität ist hiermit in das Verhältnis der *Wechselwirkung* übergegangen.

In der Wechselwirkung, obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, ist der Progreß von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen in sich *um*- und *zurückgebogen* ist. Diese Umbeugung des unendlichen Progresses zu einem in sich beschlossenen Verhältnis ist wie überall die einfache Reflexion, daß in jener gedankenlosen Wiederholung nur ein und dasselbe ist, nämlich *eine* und eine *andere* Ursache und deren Beziehung aufeinander. Die Entwicklung dieser Beziehung, das Wechselwirken, ist jedoch selbst die Abwechslung des *Unterscheidens*, aber nicht von Ursachen, sondern von den Momenten, an *deren jedem für sich*, wieder nach der *Identität*, daß die Ursache in der Wirkung Ursache (und umgekehrt) ist, — nach dieser Untrennbarkeit ebenso auch das *andere* Moment gesetzt wird.

Etkileşimde, gerçi Nedensellik henüz kendi gerçek belirleniminde koyulmuş olmasa da, Nedenlerden ve Etkilerden sonsuza ilerleme bir ilerleme olarak gerçek kipte ortadan kaldırılmış, çünkü Nedenlerden Etkilere ve Etkilerden Nedenlere doğrusal devim *dönerek geriye* kendi içine yansımıştır. Sonsuza ilerlemenin kendi içinde kapanan bir ilişkiye bu bükülmesi her zaman olduğu gibi yine şu yalın gözlemdir: O düşüncesiz yinelemede salt bir ve aynı şey, eş deyişle, *bir* Neden ve bir *başka* Neden ve bunların birbiri ile bağıntısı vardır. Gene de bu bağıntının gelişimi, Etkileşim, yalnızca *ayrımların* almaşıdır, — Nedenlerin değil ama kıpıların ayrımlarının, ki bu kıpıların *kendi için her birinde*, yine 'Neden Etkide Nedendir (ve evrik olarak)' *özdeşliğine* göre, bu ayrılmazlığa göre, *öteki* kıpı da eşit ölçüde koyulur.

c. Die Wechselwirkung

c. Etkileşim

§ 155

Die in der Wechselwirkung als unterschieden festgehaltenen Bestimmungen sind α) *an sich* dasselbe; die eine Seite ist Ursache, ursprünglich, aktiv, passiv usf. wie die andere. Ebenso ist das Voraussetzen einer anderen und das Wirken auf sie, die unmittelbare Ursprünglichkeit und das Gesetztsein durch den Wechsel, ein und dasselbe. Die als *erste* angenommene Ursache ist um ihrer Unmittelbarkeit willen *passiv*, *Gesetztsein* und *Wirkung*. Der Unterschied der als *zwei* genannten Ursachen ist daher leer, und es ist *an sich* nur *eine*, sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz aufhebende als sich in diesem Wirken erst verselbständigende Ursache vorhanden.

§ 155

Etkileşimde ayrılıklarında diretilen belirlenimler (α) *kendilerinde* aynıdır; bir yan Nedendir, kökensel, etkin, edilgin vb., tıpkı öteki gibi. Benzer olarak bir başka yanın varsayılması ve üzerindeki Etki, dolaysız kökensellik, ve almaş yoluyla koyulmuşluk bir ve aynıdır. *Birinci* olarak kabul edilen Neden dolaysızlığından ötürü *edilgin*, *koyulmuşluk* ve *Etkidir*. *İki* oldukları söylenen Nedenler arasındaki ayrım buna göre boştur, ve *kendinde* salt *bir* Neden vardır ki, kendini Etkisinde töz olarak ortadan kaldırırken o denli de kendini ilkin bu etkimede bağımsızlaştıran Neden olarak bulunur.

§ 156

[β] Aber auch *für sich* ist diese Einheit, indem dieser ganze Wechsel das eigene *Setzen* der Ursache und nur dies ihr Setzen ihr *Sein* ist. Die

§ 156

Ama bu birlik ayrıca [β] *kendi içindir*; çünkü bu bütün almaş Nedenin kendisinin *koyma edimidir* ve salt bu koyma onun *varlığıdır*.

Ayrımların hiçliği yalnızca kendinde ya da bizim derin-düşüncemiz değildir (önceki §), ama Etkileşimin kendisi koyulan her belirlenimi yine ortadan kaldırmak ve karşıta çevirmek, öyleyse kıpıların o kendinde hiçliğini ortaya koymaktır. Kökensellikte bir Etki koyulur, e.d. kökensellik ortadan kaldırılır; bir Nedenin eylemi bir tepki olur, vb.

Ek. Etkileşim tam gelişimi içinde koyulmuş nedensellik ilişkisidir, ve şeylerin nedensellik bakış açısı altında irdelenmesi daha önce sözü edilen sonsuza ilerleme nedeniyle doyurucu görünmediği zaman derin-düşünce bu ilişkiye sığınır. Böylece örneğin tarihsel araştırmada ilkin bir ulusun karakteri ve töresi anayasa ve yasalarının Nedenleri midir, yoksa evrik olarak onların Etkileri midir sorusu ele alınır; ve daha sonra bu ikisinin, bir yanda karakter ve törelliğin ve öte yanda anayasa ve yasaların etkileşim bakış açısı altına getirilmesine geçilir, öyle bir yolda ki, Neden içinde Neden olduğu bağıntıda aynı zamanda Etki, ve Etki içinde Etki olduğu bağıntıda aynı zamanda Nedendir. Doğanın ve özellikle dirimli örgenliklerin irdelemesinde de olan yine aynı şeydir ve bunların tek tek örgen ve işlevleri kendilerini benzer olarak birbirleri ile etkileşim ilişkisinde duruyor olarak gösterir. Etkileşim hiç kuşkusuz Neden ve Etki ilişkisinin en yakın gerçekliğidir, ve deyim yerindeyse Kavramın eşiğinde durur; gene de tam bu Nedenle, eğer önemli olan şey kavramsal bilmenin kendisi ise, bu ilişkinin uygulaması ile yetinmek olanaksızdır. Verili bir içeriğin yalnızca etkileşim bakış açısı altında irdelenmesinde diretilirse, bu gerçekte Kavramdan baştan sona yoksun bir tutumdur; böyle elde edilen şey yalnızca kuru bir olgudur, ve dolaylılık istemi, ki nedensellik ilişkisinin uygulamasındaki birincil sorundur, yine doyurulmamış kalır. Etkileşim ilişkisinin uygulamasındaki doyumsuzluk daha yakından irdelenirse şundan oluştuğu görülecektir: Bu ilişki, Kavram için bir eşdeğer olarak geçerli olabilmek yerine, tersine ilkin kendisi kavranma gereksinimindedir, ve bunu yerine getirmek için ilişkinin iki yanı dolaysızca verili şeyler olarak bırakılmamalı, ama, önceki iki paragrafta gösterildiği gibi, daha yüksek bir üçüncünün kıpıları olarak tanınmalıdır ki, bu ise Kavramın kendisinden başka birşey değildir. Örneğin Sparta ulusunun törelerini anayasasının Etkisi olarak ve evrik olarak anayasayı törelerinin Etkisi olarak görürsek, bu bakış açısı hiç kuşkusuz

Nichtigkeit der Unterschiede ist nicht nur an sich oder unsere Reflexion (vorhg. §), sondern die Wechselwirkung ist selbst dies, jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengesetzte zu verkehren, also jene Nichtigkeit der Momente zu setzen, die an sich ist. In die Ursprünglichkeit wird eine Wirkung gesetzt, d. h. die Ursprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Ursache wird zur Reaktion usf.

Zusatz. Die Wechselwirkung ist das Kausalitätsverhältnis in seiner vollständigen Entwicklung gesetzt, und dies Verhältnis ist es dann auch, zu welchem die Reflexion ihre Zuflucht zu nehmen pflegt, wenn sich ihr die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Kausalität, um des vorher erwähnten unendlichen Progresses willen, nicht als genügend erweist. So wird z. B. bei geschichtlichen Betrachtungen zunächst die Frage verhandelt, ob der Charakter und die Sitten eines Volkes die Ursache seiner Verfassung und seiner Gesetze oder ob dieselben umgekehrt deren Wirkung seien, und es wird dann dazu fortgeschritten, diese beiden, Charakter und Sitten einerseits und Verfassung und Gesetze andererseits, unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung aufzufassen, dergestalt, daß die Ursache in derselben Beziehung, in der sie Ursache, zugleich Wirkung und daß die Wirkung in derselben Beziehung, in der sie Wirkung, zugleich Ursache ist. Dasselbe geschieht dann auch bei Betrachtung der Natur und namentlich des lebendigen Organismus, dessen einzelne Organe und Funktionen sich gleichfalls als zueinander im Verhältnis der Wechselwirkung stehend erweisen. Die Wechselwirkung ist nun zwar allerdings die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und es steht dieselbe sozusagen an der Schwelle des Begriffs; jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, insofern es um das begreifende Erkennen zu tun ist. Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der Tat ein durchaus begriffloses Verhalten; man hat es dann bloß mit einer trockenen Tatsache zu tun, und die Forderung der Vermittlung, um die es sich zunächst bei der Anwendung des Kausalitätsverhältnisses handelt, bleibt wieder unbefriedigt. Das Ungenügende bei der Anwendung des Verhältnisses der Wechselwirkung besteht näher betrachtet darin, daß dies Verhältnis, anstatt als ein Äquivalent für den Begriff gelten zu können, vielmehr selbst erst begriffen sein will, und dies geschieht dadurch, daß die beiden Seiten desselben nicht als ein unmittelbar Gegebenes belassen, sondern, wie solches in den beiden vorhergehenden §§ gezeigt worden, als Momente eines Dritten, Höheren, erkannt werden, welches dann eben der Begriff ist. Betrachten wir z. B. die Sitten des spartanischen Volkes als die Wirkung seiner Verfassung und so umgekehrt diese als die Wirkung seiner Sitten, so mag

diese Betrachtung immerhin richtig sein, allein diese Auffassung gewährt um deswillen keine letzte Befriedigung, weil durch dieselbe in der Tat weder die Verfassung noch die Sitten dieses Volkes begriffen werden, welches nur dadurch geschieht, daß jene beiden und ebenso alle die übrigen besonderen Seiten, welche das Leben und die Geschichte des spartanischen Volkes zeigen, als in diesem Begriff begründet erkannt werden.

belli bir yolda doğru görünebilir; ama bu anlayış hiçbir zaman en son doyumu veremez, çünkü onunla gerçekte bu ulusun ne anayasası ne de töreleri kavranmış olur. Bu ancak bu iki yan ve ayrıca Sparta ulusunun yaşam ve tarihinin gösterdiği daha başka tüm tikel yanlar bu Kavramda temellenmiş olarak saptandığı zaman olacaktır.

§ 157

[γ] Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist hiermit die *enthüllte* oder *gesetzte Notwendigkeit*. Das Band der Notwendigkeit als solcher ist die Identität als noch *innere* und verborgene, weil sie die Identität von solchen ist, die als *Wirkliche* gelten, deren Selbständigkeit jedoch eben die Notwendigkeit sein soll. Der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung ist daher nur das *Setzen*, daß die *Selbständigkeit* die unendliche *negative Beziehung auf sich* ist, — *negative* überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegeneinander *selbständiger Wirklichen* wird, — unendliche *Beziehung auf sich selbst*, indem die Selbständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist.

§ 157

[γ] Bu arı kendi ile almaş böylelikle *açılmış* ya da *koyulmuş Zorunluktur*. Genel olarak Zorunluğun bağı henüz *iç* ve gizli olarak özdeşliktir, çünkü *edimsel* olarak geçerli sayılan şeylerin özdeşliğidir, üstelik bunların bağımsızlığının tam olarak Zorunluk olması gerekse bile. Tözün nedensellik ve etkileşim yoluyla ilerlemesi buna göre yalnızca *bağımsızlığın kendi ile* sonsuz *olumsuz bağıntı* olduğunun *koyulmasıdır*; — genel olarak *olumsuz* bir bağıntı, çünkü onda ayırdetme ve dolaylı kılma birbirine karşı *bağımsız edimsel* şeylerin bir kökenselliği olur, — sonsuz *kendi ile bağıntı*, çünkü bağımsızlıkları yalnızca özdeşlikleri olarak vardır.

§ 158

Diese *Wahrheit* der *Notwendigkeit* ist somit die *Freiheit*, und die *Wahrheit* der *Substanz* ist der *Begriff*, — die Selbständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese *bei sich selbst* bleibende Wechselbewegung nur *mit sich* ist.

§ 158

Zorunluğun bu *gerçekliği* öyleyse *Özgürlüktür*, ve *Tözün gerçekliği* ise *Kavram*, — bağımsızlık, ki kendini kendisinden ayırdedilmiş bağımsız yanlara itme olsa da, bu itme olarak kendi ile özdeştir, ve bu *kendi kendisinde* kalan devimin almaşı salt *kendisi iledir*.

Zusatz. Die Notwendigkeit pflegt hart genannt zu werden, und zwar mit Recht, insofern bei derselben als solcher, d. h. in ihrer unmittelbaren Gestalt stehengeblieben wird. Wir haben hier einen Zustand oder überhaupt einen Inhalt, welcher sein Bestehen für sich hat, und in der Notwendigkeit ist dann zunächst dies enthalten, daß über solchen Inhalt ein anderes kommt, wodurch derselbe zugrunde gerichtet wird. Dies ist das Harte und das Traurige der unmittelbaren oder abstrakten Notwendigkeit. Die Identität der beiden, welche in der Notwendigkeit als aneinander gebunden erscheinen und dadurch ihrer Selbständigkeit verlustig gehen, ist nur erst eine innere und noch nicht für die vorhanden, welche der Notwendigkeit unterworfen sind. So ist dann auch die Freiheit auf diesem Standpunkt nur erst die abstrakte Freiheit, welche nur durch Verzichtung auf dasjenige, was

Ek. Zorunluğun sık sık sert olarak nitelendiği duyulur, ve hiç kuşkusuz genel olarak Zorunluk üzerinde, e.d. onun dolaysız şekli üzerinde diretildiği sürece haklı olarak. Burada önümüzde bir durum ya da genel olarak bir içerik vardır ki, kalıcılığını kendi için taşır, ve Zorunlukta ilk olarak böyle bir içeriğin üzerine onu yıkıma uğratan bir başkasının düştüğü imlenir. Bu dolaysız ya da soyut Zorunluğun sert ve hüzün verici yanıdır. Zorunlukta birbirlerine bağlı görünen ve bu nedenle bağımsızlıklarından yoksun kalan bu iki içeriğin özdeşliği ilkin salt bir iç özdeşliktir ve Zorunluğa boyun eğenler için henüz bulunmaz. Böylece Özgürlük de bu bakış açısından ilkin salt soyut özgürlüktür ki, ancak kişinin ne ise ve neye iye ise onlardan

vazgeçmesi yoluyla kurtarılır. — Ama bundan başka, daha önce gördüğümüz gibi, Zorunluk süreci öyle bir süreçtir ki onun yoluyla başlangıçta bulunan katı dışsallığın üstesinden gelinir, içi açığa serilir, ve bu yolla birbirlerine bağlı olanların gerçekte birbirlerine yabancı olmadığı, tersine salt *bir* bütünün kıpıları oldukları ve bunların her birinin başkası ile bağınıda kendi kendisinde olduğu ve kendi ile birleştiği gösterilir. Bu Zorunluğun Özgürlüğe yükselişidir, ve bu yalnızca soyut olumsuzlamanın özgürlüğü değil, ama somut ve olumlu Özgürlüktür. Buradan Özgürlük ve Zorunluğu birbirini karşılıklı dışlıyor olarak görmenin ne denli yanlış olduğu anlaşılabilir. Hiç kuşkusuz, Zorunluk olarak Zorunluk henüz Özgürlük değildir; ama Özgürlük Zorunluğu varsayımı olarak alır ve onu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar. Törel insan ediminin içeriğinin zorunlu birşey, kendinde ve kendi için geçerli birşey olarak bilincindedir ve bu yolla özgürlüğüne zarar vermek bir yana, tersine özgürlük ilkin bu bilinç yoluyla edimsel ve içerikli özgürlük olur ve henüz içeriksiz ve salt olanaklı özgürlük biçimindeki özençten ayrılır. Cezalandırılan bir suçlu kendisine verilen cezayı özgürlüğünün bir kısıtlanışı olarak görebilir; ama gerçekte ceza ona boyun eğdiren yabancı bir zor değil, tersine yalnızca kendi ediminin belirişidir; ve eğer bunu kabul ederse özgür bir insan olarak davranmış olur. Genel olarak, kendini bütünüyle saltık İdea tarafından belirlenmiş olarak bilmek insanın en yüksek Özgürlüğüdür. Bu bilinci ve tutumu idi ki Spinoza *amor intellectualis Dei* olarak belirtiyordu.

man unmittelbar ist und hat, gerettet wird. — Weiter ist nun aber, wie wir bisher gesehen haben, der Prozeß der Notwendigkeit von der Art, daß durch denselben die zunächst vorhandene starre Äußerlichkeit überwunden und daß ihr Inneres offenbart wird, wodurch es sich dann zeigt, daß die aneinander Gebundenen in der Tat einander nicht fremd, sondern nur Momente *eines* Ganzen sind, deren jedes in der Beziehung auf das andere bei sich selbst ist und mit sich selbst zusammengeht. Dies ist die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit, und diese Freiheit ist nicht bloß die Freiheit der abstrakten Negation, sondern vielmehr konkrete und positive Freiheit. Hieraus ist dann auch zu entnehmen, wie verkehrt es ist, die Freiheit und die Notwendigkeit als einander gegenseitig ausschließend zu betrachten. Allerdings ist die Notwendigkeit als solche noch nicht die Freiheit; aber die Freiheit hat die Notwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthält dieselbe als aufgehoben in sich. Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Tuns als eines Notwendigen, an und für sich Gültigen bewußt und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, daß diese vielmehr erst durch dieses Bewußtsein zur wirklichen und inhaltsvollen Freiheit wird, im Unterschied von der Willkür als der noch inhaltlosen und bloß möglichen Freiheit. Ein Verbrecher, welcher bestraft wird, mag die Strafe, die ihn trifft, als eine Beschränkung seiner Freiheit betrachten; in der Tat ist jedoch die Strafe nicht eine fremde Gewalt, der er unterworfen wird, sondern nur die Manifestation seines eignen Tuns, und indem er dies anerkennt, so verhält er sich hiermit als ein Freier. Überhaupt ist dies die höchste Selbständigkeit des Menschen, sich als schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen, welches Bewußtsein und Verhalten Spinoza als den *amor intellectualis Dei* bezeichnet.

§ 159

Kavram böylelikle *Varlığın ve Özün Gerçekliğidir;* çünkü yansımanın kendi içinde ışıması aynı zamanda kendinde-kalan dolaysızlıktır ve ayrı edimselliğin bu *Varlığı* dolaysızca yalnızca bir *kendi içinde* ışımadır.

Kavram kendini Varlık ve Özün gerçekliği olarak tanıtlamıştır ve bu ikisi *zeminleri* olarak ona *geri dönerken,* evrik olarak Kavram kendini *zemini* olarak *Varlıktan geliştirmiştir.* İlerlemenin ilk yanı Varlığın kendi içinde bir *derinleşmesi* ve böylece İçinin ortaya serilişi olarak, ve ikinci yanı *daha eksiksiz olanın daha eksik olandan* ortaya çıkışı olarak görülebilir. Böyle bir gelişim yalnızca bu ikinci yana göre irdelendiği için, bununla felsefeye karşı

§ 159

Der *Begriff* ist hiermit die *Wahrheit des Seins und des Wesens,* indem das Scheinen der Reflexion in sich selber zugleich selbständige Unmittelbarkeit und dieses *Sein* verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen *in sich selbst* ist.

Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als in ihren *Grund zurückgegangen sind,* so hat er *umgekehrt* sich aus dem *Sein* als aus seinem *Grunde entwickelt.* Jene Seite des Fortgangs kann als ein *Vertiefen* des Seins in sich selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des *Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren* betrachtet werden. Indem solche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden ist, hat man der

Philosophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der bestimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommenerem und Vollkommenerem hier haben, ist der Unterschied, den das *Sein*, als *unmittelbare* Einheit mit sich, vom *Begriffe*, als der *freien Vermittlung* mit sich, hat. Indem sich das *Sein* als ein *Moment* des Begriffs gezeigt hat, hat er sich dadurch als die Wahrheit des Seins erwiesen; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das *Voraussetzen des Unmittelbaren* — ein Voraussetzen, das mit der Rückkehr-in-sich identisch ist, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht. Wenn daher das *Moment* das Unvollkommene genannt wird, so ist der Begriff, das Vollkommene, allerdings dies, sich aus dem Unvollkommenen zu entwickeln, denn er ist wesentlich dies Aufheben seiner Voraussetzung. Aber er ist es zugleich allein, der als sich setzend die Voraussetzung macht, wie sich in der Kausalität überhaupt und näher in der Wechselwirkung ergeben hat.

Der Begriff ist so in Beziehung auf Sein und Wesen bestimmt, das zum *Sein* als *einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen* zu sein, dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat und dessen Wirklichkeit zugleich *freies Scheinen in sich selbst* ist. Das Sein hat der Begriff auf solche Weise als seine einfache Beziehung auf sich oder als die Unmittelbarkeit seiner Einheit *in sich* selbst: Sein ist eine so arme Bestimmung, daß sie das Wenigste ist, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste, weil die selbständige Wirklichkeit gedacht werden soll, als in dem Übergehen und der Identität mit der ihr *anderen* selbständigen Wirklichkeit allein ihre Substantialität zu haben; so ist auch der Begriff das Härteste, weil er selbst eben diese Identität ist. Die wirkliche Substanz als solche aber, die Ursache, die in ihrem Fürsichsein nichts in sich eindringen lassen will, ist schon der *Notwendigkeit* oder dem Schicksal, in das Gesetztsein überzugehen,

bir suçlama getirilmiştir. 'Daha eksik' ve 'daha tam' gibi yüzeysel düşüncelerin burada taşıdığı daha belirli içerik kendi ile *dolaysız* birlik olarak Varlığın kendi ile *özgür dolaylılık* olarak Kavramdan *ayrımıdır*. *Varlık* kendini Kavramın bir *kılıgı* olarak gösterirken, Kavram da bu yolla kendini Varlığın gerçekliği olarak tanıtlamıştır; bu kendi-içine-yansıması olarak ve dolaylılığın ortadan kaldırılması olarak Kavram *dolaysız olanın varsayılmasıdır* — bir varsayım ki kendi-içine-geri-dönüş ile özdeştir, ve bu özdeşlik Özgürlüğü ve Kavramı oluşturur. Buna göre eğer *kılıg* 'eksik olan' olarak görülürse, o zaman Kavram, 'eksiksiz olan,' hiç kuşkusuz kendini 'eksik olan'dan geliştirir, çünkü özsel olarak kendi varsayımının bu ortadan kaldırılmasıdır. Ama aynı zamanda yalnızca Kavramdır ki kendini koyarken varsayımını da koyar — tıpkı kendini genelinde nedensellikte ve daha tam olarak etkileşimde göstermiş olduğu gibi.

Kavram böylece Varlık ve Öz ile bağıntı içinde *yalın dolaysızlık* olarak *Varlığa geri dönmüş Öz* olarak belirlenir; bu yolla Özün ışıması eclimsellik taşır ve eclimselliği aynı zamanda *kendi içinde özgür ışımadır*. Kavram böyle bir yolda Varlığı yalın kendi ile bağıntısı olarak ya da *kendi içinde* birliğinin dolaysızlığı olarak taşır; Varlık öyle yoksul bir belirlenimdir ki, Kavramda gösterilebilecek olanın en azı odur.

Zorunluktan özgürlüğe ya da edimsel olandan Kavrama geçiş en güç olanıdır, çünkü keninde-kalıcı edimselliğin tözselliğini yalnızca onun *başkası* olan kendinde-kalıcı edimselliğe geçişte ve onunla özdeşliğinde taşıyor olarak düşünülmesi gerekir; böylece Kavram da en güç olandır, çünkü kendisi tam olarak bu özdeşliktir. Ama genel olarak edimsel töz, Neden, ki kendi-için-varlığında hiçbirşeyi kendi içine girmeye bırakmayacaktır, daha şimdiden *Zorunluğa* — ya da koyulmuşluğa geçme yazgısına — boyun eğmiştir, ve bu

boyuneğme ise gerçekte en güç olanıdır. Buna karşı Zorunluk *düşüncesi* ise tersine o güçlüğün çözülüşüdür; çünkü düşünme başkasında *kendi ile* biraraya gelmedir, — *özgürleşme* ki, soyutlamanın kaçışı değil, tersine öteki edimselde (ki edimsel olan zorunluğun gücü yoluyla onunla bağlanmıştır) kendini başkası olarak değil ama kendi varlığı ve kendisinin koyduğu birşey olarak taşımaktır. *Kendi için varolduğunda* bu özgürleşme *Ben* olarak adlandırılır, — bütünlüğüne gelişmiş olarak *özgür Tindir,* duygu olarak *Sevgi*, haz olarak *Kutsanmışlıktır*: — Spinoza'nın derin Töz görüşü sonlu kendi-için-varlıktan salt *kendinde özgürleşmedir;* ama Kavramın kendisi *kendi için* Zorunluğun gücü ve *edimsel* Özgürlüktür.

unterworfen, und diese Unterwerfung ist vielmehr das Härteste. Das *Denken* der Notwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit *Sich selbst*, — die *Befreiung*, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem anderen Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als *für sich existierend* heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*. — Die große Anschauung der spinozistischen Substanz *ist* nur *an sich* die *Befreiung* von endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist *für sich* die Macht der Notwendigkeit und die *wirkliche* Freiheit.

Ek. Burada olduğu gibi, Kavram Varlık ve Özün gerçekliği olarak belirtildiği zaman, şu sorunun gelmesi beklenmelidir: Niçin Kavram ile başlamıyoruz? Bunun yanıtı şudur: Amaç düşünce yoluyla bilme olduğu zaman başlangıç gerçeklik ile yapılamaz, çünkü gerçeklik başlangıcı oluşturduğu zaman salt inanca üzerine dayanacaktır, oysa düşünülen gerçeklik kendini düşünme yetisinin önünde gerçeklik olarak tanıtlamalıdır. Eğer Kavram mantığın başına alınsa ve içerik açısından bütünüyle doğru bir yolda Varlık ve Özün birliği olarak tanımlansaydı, o zaman Varlık ve Öz ile neyin düşünüldüğü ve bunların Kavramın birliği içinde nasıl kapsandıkları sorusu doğardı. Gene de bu durumda başlangıç gerçekte değil ama yalnızca sözde Kavram ile yapılmış olurdu. Asıl başlangıç yine burada da olduğu gibi Varlık ile yapılmış olurdu, salt şu ayrım ile ki, bu yaklaşımda Varlığın belirlenimleri gibi Özün belirlenimleri de dolaysızca tasarımdan alınırken, buna karşı biz Varlığı ve Özü kendi eylişimsel gelişimlerinde irdeledik ve onları kendilerini Kavramın birliğinde ortadan kaldıran kıpılar olarak tanıdık.

Zusatz. Wenn der Begriff, wie dies hier geschehen, als die Wahrheit des Seins und des Wesens bezeichnet wird, so muß man der Frage gewärtig sein, warum nicht mit demselben der Anfang gemacht worden ist. Darauf dient zur Antwort, daß, wo es sich um denkende Erkenntnis handelt, mit der Wahrheit um deswillen nicht angefangen werden kann, weil die Wahrheit, als den Anfang bildend, auf bloßer Versicherung beruht, die gedachte Wahrheit aber als solche sich dem Denken zu bewähren hat. Würde der Begriff an die Spitze der Logik gestellt und, wie dies dem Inhalt nach ganz richtig ist, als die Einheit des Seins und des Wesens definiert, so entstände die Frage, was man sich unter dem Sein und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen, in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt zu werden. Hiermit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriff angefangen worden. Der eigentliche Anfang würde mit dem Sein gemacht, wie solches auch hier geschehen, nur mit dem Unterschied, daß die Bestimmungen des Seins und ebenso auch die des Wesens unmittelbar aus der Vorstellung würden aufzunehmen sein, wohingegen wir das Sein und das Wesen in ihrer eigenen dialektischen Entwicklung betrachtet und als sich selbst zur Einheit des Begriffs aufhebend erkannt haben.

Dritte Abteilung der Logik

Die Lehre vom Begriff

§ 160

Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem *jedes* der Momente *das Ganze* ist, das *er* ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das *an und für sich Bestimmte*.

Zusatz. Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absoluten Idealismus, und die Philosophie ist begreifendes Erkennen, insofern, als in ihr alles, was dem sonstigen Bewußtsein als ein Seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbständiges gilt, bloß als ein ideelles Moment gewußt wird. In der Verstandeslogik pflegt der Begriff als eine bloße Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorstellung betrachtet zu werden, und diese untergeordnete Auffassung des Begriffs ist es dann, auf welche sich die von Seiten der Empfindung und des Herzens so oft wiederholte Behauptung bezieht, daß die Begriffe als solche etwas Totes, Leeres und Abstraktes seien. In der Tat verhält es sich indes gerade umgekehrt und ist der Begriff vielmehr das Prinzip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete. Daß dem so ist, dies hat sich als das Resultat der ganzen bisherigen logischen Bewegung ergeben und braucht deshalb nicht erst hier bewiesen zu werden. Was hierbei namentlich den hinsichtlich des Begriffs, als des vermeintlich nur Formellen, geltend gemachten Gegensatz von Form und Inhalt anbetrifft, so liegt uns derselbe samt allen den übrigen von der Reflexion festgehaltenen Gegensätzen als dialektisch, d. h. durch sich selbst überwunden, bereits im Rücken und ist es eben der Begriff, welcher alle die früheren Bestimmungen des Denkens als aufgehoben in sich enthält. Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt. Ebenso mag dann auch der Begriff immerhin abstrakt genannt werden.

Mantığın Üçüncü Bölümü

Kavram Öğretisi

§ 160

Kavram *özgür* olandır, *kendi için varolan tözsel güç* olarak; ve *bütünlüktür*, çünkü onda *her bir* kıpı *o* olan *bütündür* ve onunla ayrılmaz bir birlik olarak koyulur; böylece Kavram kendi ile özdeşliğinde *kendinde ve kendi için belirli* olandır.

Ek. Kavramın konumu genel olarak saltık İdealizmin konumudur, ve felsefe kavrayan bilgidir, çünkü tüm başka bilinç biçimlerinde varolan birşey olarak ve dolaysızlığı içinde bağımsız birşey olarak geçerli olan herşey onda salt ideal bir kıpı olarak bilinir. Anlak-Mantığında Kavram genellikle salt bir düşünme biçimi olarak, daha doğru bir deyişle genel bir tasarım olarak görülür, ve bu altgüdümlü Kavram anlayışı ile ilgili olaraktır ki sık sık duygu ve yürek adına Kavramların Kavramlar olarak ölü, boş ve soyut şeyler oldukları öne sürülür. Gerçekte durum tam tersidir ve aslında Kavram dirimli herşeyin ilkesi ve böylece aynı zamanda saltık olarak somut olandır. Böyle olduğu bu noktaya dek gelen bütün bir mantıksal devimden çıkmıştır ve bu nedenle ilkin burada tanıtlanması gerekmez. Böylece yalnızca biçimsel birşey olduğu ileri sürülen Kavram açısından geçerli sayılan biçim ve içerik karşıtlığına bakarsak, açıktır ki bu da derin-düşüncenin sıkı sıkıya sarıldığı tüm başka karşıtlıklar ile birlikte eytişimsel olarak, e.d. kendi kendisi yoluyla yenilerek şimdiden arkada kalmıştır ve Kavram sözcüğün tam anlamıyla düşünmenin daha önceki tüm belirlenimlerini ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar. Hiç kuşkusuz Kavram biçim olarak görülmelidir, ama bir biçim ki, sonsuz ve yaratıcı olarak, tüm içeriğin doluluğunu kendi içinde kapsar ve aynı zamanda kendi içinden salıverir. Ve yine Kavrama bir bakıma soyut da denebilir, eğer somut ile yalnızca duyusal

somutluk, genel olarak dolaysızca algılanabilir olan şeyler anlaşılırsa. Kavram olarak Kavram kendini elin kavramasına bırakmaz, ve Kavram söz konusu olduğunda genel olarak işitme, görme vb. geçmiş şeylerdir. Ama gene de Kavram, daha önce belirtildiği gibi, aynı zamanda saltık olarak somut olandır, ve hiç kuşkusuz Varlığı ve Özü ve onlarla birlikte bu iki alanın bütün bir varsıllığını ideal birlik içinde kendisinde kapsadığı için. — Eğer, daha önce belirtildiği gibi, mantıksal İdeanın değişik basamakları Saltığın tanımlarının bir dizisi olarak görülebilirse, o zaman Saltığın burada önümüze gelen tanımı onun *Kavram* olduğudur. Burada Kavram hiç kuşkusuz onu yalnızca öznel düşüncemizin kendinde içeriksiz bir biçimi olarak gören anlak-mantığında olduğundan daha başka ve daha yüksek bir anlamda anlaşılmalıdır. Bu noktada ilkin sorulabilir ki, eğer kurgul mantıkta Kavram ona genellikle verilenden bütünüyle başka bir anlam taşıyorsa, niçin gene de bu böylesine ayrı olan şeye Kavram densin ve böylece yanlış anlamalara ve karışıklığa neden olunsun? Böyle bir soruya yanıt olarak şu belirtilebilir. Biçimsel mantığın Kavramı ve kurgul Kavram arasındaki uzaklık ne denli büyük olursa olsun, daha yakın bir irdelemede görülecektir ki Kavramın daha derin anlamı genel dil kullanımına kesinlikle ilkin göründüğü kadar yabancı değildir. Bir içeriğin Kavramdan türetilmesinden söz edilir, örneğin mülkiyeti ilgilendiren tüzel belirlenimlerin mülkiyet Kavramından; ve yine evrik olarak böyle bir içeriğin Kavrama geri götürülmesinden söz edildiğini duyarız. Ama bununla Kavramın yalnızca kendinde içeriksiz bir biçim olmadığı kabul edilmiş olur, çünkü eğer öyle olsaydı, bir yandan böyle bir biçimden hiçbirşey türetilemez, ve öte yandan verili bir içeriğin geriye boş Kavram biçimine izlenmesi yoluyla bu içerik yalnızca belirliliğinden sıyrılır, ama bilinmezdi.

wenn man unter dem Konkreten nur das sinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare versteht; der Begriff als solcher läßt sich nicht mit den Händen greifen, und überhaupt muß uns, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein. Gleichwohl ist der Begriff, wie vorher bemerkt wurde, zugleich das schlechthin Konkrete, und zwar insofern, als derselbe das Sein und das Wesen und damit den ganzen Reichtum dieser beiden Sphären in ideeller Einheit in sich enthält. — Wenn, wie solches früher bemerkt worden ist, die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten betrachtet werden können, so ist die Definition des Absoluten, welche sich uns hier ergibt, die, daß dasselbe der *Begriff* ist. Dabei muß man dann freilich den Begriff in einem anderen und höheren Sinne auffassen, als solches in der Verstandeslogik geschieht, welcher zufolge der Begriff bloß als eine an sich inhaltslose Form unseres subjektiven Denkens betrachtet wird. Es könnte hierbei zunächst nur noch die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn in der spekulativen Logik der Begriff eine so ganz andere Bedeutung hat, als man sonst mit diesem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieses ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlassung zu Mißverständnis und Verwirrung gegeben wird. Auf solche Frage wäre zu erwidern, daß, wie groß auch der Abstand zwischen dem Begriff der formellen Logik und dem spekulativen Begriff sein mag, bei näherer Betrachtung es sich doch ergibt, daß die tiefere Bedeutung des Begriffs dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs so fremd ist, als dies zunächst der Fall zu sein scheint. Man spricht von der Ableitung eines Inhalts, so z. B. der das Eigentum betreffenden Rechtsbestimmungen aus dem Begriff des Eigentums, und ebenso umgekehrt von der Zurückführung eines solchen Inhalts auf den Begriff. Damit aber wird anerkannt, daß der Begriff nicht bloß eine an sich inhaltslose Form ist, da einerseits aus einer solchen nichts abzuleiten wäre und andererseits durch die Zurückführung eines gegebenen Inhalts auf die leere Form des Begriffs derselbe nur seiner Bestimmtheit würde beraubt, aber nicht erkannt werden.

§ 161

Kavramın ileri devimi bundan böyle başkasına geçiş ya da başkasında görünüş değil ama *Gelişimdir*, çünkü ayrı öğeler dolaysızca birbirlerine ve aynı zamanda bütüne özdeş olarak, ve belirlilik bütün Kavramın özgür bir varlığı olarak koyulur.

§ 161

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.

Ek. Başkasına geçiş *Varlık* alanındaki ve başkasında ışıma ise *Öz* alanındaki eytişimsel süreçtir. Öte yandan *Kavramın* devimi *Gelişimdir* ki, onun yoluyla

Zusatz. Übergehen in Anderes ist der dialektische Prozeß in der Sphäre des *Seins* und Scheinen in Anderes in der Sphäre des *Wesens*. Die Bewegung des *Begriffs* ist dagegen

Entwicklung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffs entspricht. So entwickelt sich z. B. die Pflanze aus ihrem Keim. Dieser enthält bereits die ganze Pflanze in sich, aber in ideeller Weise, und man hat somit deren Entwicklung nicht so aufzufassen, als ob die verschiedenen Teile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter usw., im Keim bereits *realiter*, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Dies ist die sogenannte Einschachtelungshypothese, deren Mangel somit darin besteht, daß dasjenige, was nur erst in ideeller Weise vorhanden ist, als bereits existierend betrachtet wird. Das Richtige in dieser Hypothese ist dagegen dies, daß der Begriff in seinem Prozeß bei sich selbst bleibt und daß durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird. Diese Natur des Begriffs, sich in seinem Prozeß als Entwicklung seiner selbst zu erweisen, ist es dann auch, welche man vor Augen hat, wenn man von dem Menschen angeborenen Ideen spricht oder, wie solches Platon getan, alles Lernen bloß als Erinnerung betrachtet, welches jedoch gleichfalls nicht so verstanden werden darf, als ob dasjenige, was den Inhalt desdurch Unterricht gebildeten Bewußtseins ausmacht, in seiner bestimmten Entfaltung vorher schon in demselben Bewußtsein wäre vorhanden gewesen. — Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes. In der christlich-religiösen Lehre ist dies so ausgesprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selbst ist.

§ 162

Die Lehre vom Begriffe teilt sich in die Lehre 1. von dem subjektiven oder *formellen* Begriffe, 2. von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmtem, oder von der *Objektivität*, 3. von der *Idee*, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

Die *gewöhnliche Logik* faßt nur die Materien in sich, die hier als ein *Teil* des *dritten* Teils des Ganzen vorkommen, außerdem die oben vorgekommenen sogenannten Gesetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch psychologisches, metaphysisches und sonst empirisches Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens denn endlich für sich nicht mehr genügten; damit hat

koyulan yalnızca kendinde daha şimdiden bulunandır. Doğada Kavram basamağına karşılık düşen alan örgensel yaşamdır. Böylece örneğin bitki tohumundan gelişir. Tohum daha şimdiden bütün bir bitkiyi kendi içinde kapsar, ama ideal bir kipte, ve bu nedenle bitkinin gelişimini sanki bitkinin değişik bölümleri, kök, gövde, yapraklar vb. tohumda küçücük ama *reel olarak* bulunuyormuş gibi anlamamak gerekir. Bu görüş o sözde 'kutu içinde kutu' hipotezidir ki, hatası ilkin salt ideal bir kipte bulunanın şimdiden varolan birşey olarak görülmesinden oluşur. Öte yandan bu önsavda doğru olan şey Kavramın sürecinde kendi kendisinde kalıyor ve onun tarafından içerik açısından yeni hiçbir şeyin koyulmuyor, ama yalnızca bir biçim değişiminin getiriliyor olmasıdır. Kavramın bu doğası, — kendini sürecinde kendi kendisinin gelişimi olarak tanıtlamak —, insan ile ilgili olarak doğuştan düşüncelerden söz edenlerin, ya da, Platon'un yaptığı gibi, tüm öğrenmeyi salt anımsama olarak görenlerin göz önünde bulundurdukları şeydir. Bu gene de hiç kuşkusuz sanki öğretim yoluyla biçimlenen bilincin içeriğini oluşturan şeyler belirli açılımları içinde o ayrı bilinçte daha şimdiden bulunuyormuş gibi anlaşılmamalıdır. — Kavramın devimi bir bakıma salt bir oyun olarak görülmelidir; onun tarafından koyulan başkası gerçekte bir başkası değildir. Ya da, Hıristiyan dinsel öğretide anlatıldığı gibi, Tanrı yalnızca bir başkası olarak karşısında duran bir dünyayı yaratmakla kalmamış, ama bengilikten bir de Oğul üretmiştir ki, onda Tin olarak kendi kendisindedir.

§ 162

Kavram Öğretisi üç bölüme ayrılır. 1. öznel ya da *biçimsel* Kavram Öğretisi; 2. dolaysızlığa belirlenmiş Kavram ya da *Nesnellik* Öğretisi; 3. *İdea*, özne-nesne, Kavramın ve Nesnelliğin birliği, Saltık Gerçeklik Öğretisi.

Sıradan mantık kendi içinde yalnızca burada bütünün *üçüncü* bölümünün bir *bölümü* olarak bulunan gereci, bunun yanısıra yukarıda sözü edilen o sözde düşünme yasalarını ve uygulamalı mantıkta bilmeye ilişkin birkaç noktayı kapsar; gene de bunlar orada ruhbilimsel, metafiziksel ve başka her tür görgül gereç ile bağlıdır, çünkü o düşünme biçimleri sonunda bundan böyle onlardan beklenenler için kendi başlarına yeterli

değildir; ama bununla bu bilim sağlam bir yönelimi yitirir. — Bundan başka, yine orada en azından mantığın asıl alanına düşen biçimlerin yalnızca bilinçli düşünmenin, hiç kuşkusuz ussal değil ama salt anlak düzeyindeki bilinçli düşünmenin belirlenimleri olarak alınması gerekir.

Daha önceki mantıksal belirlenimler, Varlığın ve Özün belirlenimleri, hiç kuşkusuz yalnızca düşünce-belirlenimleri değildir; geçişlerinde, eytişimsel kıpıda, ve kendi içlerine ve bütünlüğe geri dönüşte kendilerini *Kavramlar* olarak tanıtlarlar. Ama yalnızca *belirli* Kavramlar (bkz. § 84 ve 112), kendilerinde ya da, yine aynı şey, *bizim için* Kavramlardır, çünkü *başkası* — ki her belirlenim ona *geçer* ya da onda *yıtır* ve böylece göreli birşeydir —, *Tikel* olarak belirli değildir, ne de üçüncüleri *Tekil* ya da *Özne* olarak belirlidir; ve belirlenimin karşıt belirlenimde özdeşliği, özgürlüğü *koyulmuş* değildir, çünkü belirlenim *Evrensellik* değildir. — Genellikle *Kavramlar* ile anlaşılan şey *anlak-belirlenimleri*, giderek yalnızca genel *tasarımlar*, ve buna göre genel olarak *sonlu* belirlenimlerdir; bkz. § 62.

Kavram Mantığı genellikle salt *biçimsel* bir bilim olarak anlaşılır ve böylece Kavram, Yargı ve Tasım biçimleri ile salt biçimler olarak ilgilendiği düşünülür; birşeyin *gerçek* olup olmadığı sorusuna ne olursa olsun hiçbir yolda dokunmaz, çünkü bunun bütünüyle *içeriğe* bağlı olduğu sanılır. Kavramın mantıksal biçimleri gerçekten de ölü olsalardı, eğer tasarımların ya da düşüncelerin etkinliksiz ve ilgisiz taşıyıcıları olsalardı, o zaman bilgileri de gerçeklik için bütünüyle gereksiz ve vazgeçilebilecek bir *tarihten* başka birşey olmazdı. Gerçekte ise, tam tersine, Kavramın biçimleri olarak *edimsel olanın dirimli Tinidirler*, ve edimsel olan açısından gerçek olan yalnızca *bu biçimlerin gücüyle, onlar yoluyla* ve *onlarda* gerçektir. Ama bu biçimlerin gerçeklikleri de, tıpkı zorunlu bağlantıları gibi, şimdiye dek hiçbir zaman kendileri için irdelenmemiş ve araştırılmamıştır.

diese Wissenschaft jedoch die feste Richtung verloren. — Jene Formen, die wenigstens zum eigentlichen Gebiet der Logik gehören, werden übrigens nur als Bestimmungen des bewußten, und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Seins und Wesens, sind zwar nicht bloße Gedankenbestimmungen; in ihrem Übergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als *Begriffe*. Aber sie sind (vgl. § 84 u. 112) nur *bestimmte* Begriffe, Begriffe an sich oder, was dasselbe ist, *für uns*, indem das *Andere*, in das jede Bestimmung *übergeht* oder in welchem sie *scheint* und damit als Relatives ist, nicht als *Besonderes*, noch ihr Drittes als *Einzelnes* oder *Subjekt* bestimmt [ist], nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit *gesetzt* ist, weil sie nicht *Allgemeinheit* ist. — Was gewöhnlich unter *Begriffen* verstanden wird, sind *Verständesbestimmungen*, auch nur allgemeine *Vorstellungen*; daher überhaupt *endliche* Bestimmungen; vgl. § 62.

Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur *formelle* Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die *Form* als solche des Begriffs, des Urteils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob etwas *wahr* sei; sondern dies hänge ganz allein vom *Inhalte* ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche *Historie*. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs *der lebendige Geist des Wirklichen*, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was *kraft dieser Formen, durch sie* und *in ihnen wahr* ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, ebensowenig als ihr notwendiger Zusammenhang.

A

Der subjektive Begriff

a. Der Begriff als solcher

§ 163

Der *Begriff* als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, — der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur daß jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als Allgemeines, als die negative Identität mit sich *gesetzt* ist. Das *Wirkliche*, weil es nur erst *an sich* oder *unmittelbar* die *Einheit* des Wesens und der Existenz ist, *kann* es wirken; die Einzelheit des Begriffes aber ist schlechthin das *Wirkende*, und zwar auch nicht mehr wie die *Ursache* mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende *seiner selbst*. — Die Einzelheit ist aber nicht in dem Sinne nur *unmittelbarer* Einzelheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmtheit der Einzelheit kommt erst beim Urteile vor. Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff (§ 160), aber die Einzelheit, das Subjekt, ist der als Totalität *gesetzte* Begriff.

Zusatz 1. Wenn vom Begriff gesprochen wird, so ist es gewöhnlich nur die abstrakte Allgemeinheit, welche man dabei vor Augen hat, und der Begriff pflegt dann auch wohl [als] eine allgemeine Vorstellung definiert zu werden. Man spricht demgemäß vom Begriff der Farbe, der Pflanze, des Tieres usw., und diese Begriffe sollen dadurch entstehen, daß bei Hinwegglassung des Besonderen, wodurch sich die verschiedenen Farben, Pflanzen, Tiere usw. voneinander unterscheiden, das denselben Gemeinschaftliche festgehalten werde. Dies ist die Weise, wie der Verstand den Begriff auffaßt, und das Gefühl hat recht, wenn es solche Begriffe für hohl und leer, für

A

Öznel Kavram

a. Kavram Olarak Kavram

§ 163

Kavram böyle olarak belirliliği içinde kendi ile özgür eşitlik olarak *Evrensellik* kıpısını kapsar; — *Tikellik* kıpısını kapsar, bir belirlilik ki onda Evrensel duruluğu içinde kendine eşit kalır; — ve *Tekillik* kıpısını kapsar ki, Evrensellik ve Tikellik belirliliklerinin kendi-içine-yansıması olarak kendi ile olumsuz birlik, *kendinde ve kendi için belirli* ve aynı zamanda kendi ile özdeş ya da evrensel olandır.

Tekil edimsel olan ile aynıdır, ama birincisi Kavramdan ortaya çıkmış, böylelikle evrensel olarak, kendi ile olumsuz özdeşlik olarak *koyulmuştur*. *Edimsel*, ilkin salt *kendinde* ya da *dolaysızca* Öz ve Varoluşun *birliği* olduğu için, etkin *olabilir*; ama Kavramın Tekilliği saltık olarak *etkin* olandır, ve hiç kuşkusuz bundan böyle başka birşeyi ortaya çıkarma görünüşü ile *neden* gibi değil, ama *kendi kendisini* ortaya çıkarma olarak. — Ama Tekillik yalnızca *dolaysız* tekillik anlamında alınmamalıdır, tekil şeylerden, insanlardan söz ederken olduğu gibi; bu tekillik belirliliği ilkin Yargıda bulunur. Kavramın her kıpısının kendisi bütün Kavramdır (§ 160), ama Tekillik, e.d. Özne, bütünlük olarak *koyulmuş* Kavramdır.

Ek 1. Kavramdan söz edildiği zaman göz önüne getirilen şey genellikle salt soyut evrenselliktir, ve buna göre Kavram çoğu kez genel bir tasarım olarak tanımlanır. Böylece renk, bitki, hayvan vb. kavramlarından söz edilir, ve bu kavramların değişik renkleri, bitkileri, hayvanları vb. birbirinden ayırdeden tikelliklerin uzaklaştırılarak tümüne ortak olan öğelerin korunması yoluyla ortaya çıktığı düşünülür. Bu anlağın Kavramı anlama yoludur ve duygu böyle kavramları boş ve kof olarak, salt şemalar ve gölgeler olarak bildirmede haksız değildir. Ama Kavramın

evrenseli tikele karşı kendi için kalıcılığını taşıyan salt ortak birşey değildir; tersine, o kendi kendisini tikelleştiren (özgülleştiren) ve kendi başkasında eksiksiz bir durulukiçinde kendi kendisinde kalandır. Salt ortak olanın gerçekten genel olan (*Allgemein*) ile, evrensel (*Universell*) ile karıştırılmamasının bilme için olduğu gibi kılgısal davranışlarımız için de büyük önemi vardır. Duygunun bakış açısından genel olarak düşünceye ve özel olarak felsefi düşünceye karşı yapılan tüm suçlamalar, ve düşünceyi sözde çok ileri götürmenin tehlikeleri üzerine durmaksızın ileri sürülen kaygılar zeminlerini o karışıklıkta bulur. Gerçek ve kapsamlı anlamı içinde Evrensel öyle bir düşüncedir ki, insan bilincine girişinin binlerce yıla patlamış olduğunu söylemek gerekir, ve ilkin Hıristiyanlık yoluyladır ki tam tanınmışlığına ulaşmıştır. Başka bakımlardan yüksek bir gelişim düzeyinde bulunan Yunanlılar ne Tanrıyı gerçek evrenselliği içinde biliyorlardı, ne de insanı. Yunan tanrıları yalnızca tinin tikel güçleri idiler, ve evrensel tanrı, ulusların tanrısı, Atinalılar için henüz gizli bir tanrı idi. Böylece Yunanlılar için kendileri ve barbarlar arasında saltık bir uçurum bulunuyor ve insan olarak insan henüz sonsuz değeri ve sonsuz hakkı içinde tanınmıyordu. Modern Avrupa'da köleliğin yitmesinin nedeninin nerede yattığı sorulmuş, ve kimi zaman şu, kimi zaman bu tikel durum bu görüngünün açıklaması olarak ortaya sürülmüştür. Hıristiyan Avrupa'da bundan böyle hiçbir kölenin bulunmamasının gerçek nedeni Hıristiyanlığın kendisinin ilkesinden başka hiçbir yerde aranmamalıdır. Hıristiyan dini saltık özgürlük dinidir, ve yalnızca Hıristiyan içindir ki insan olarak insan sonsuzluğu ve evrenselliği içinde geçerlidir. Kölede eksik olan şey kişiliğinin tanınmasıdır; ama kişilik ilkesi evrenselliktir. Efendi köleyi kişi olarak değil, ama 'kendi'siz bir Şey olarak görür; ve kölenin kendisi bir Ben olarak geçerli değildir, çünkü efendi onun Benidir. — Yalnızca ortak olan ve gerçek evrensel arasında daha önce sözü edilen ayrım Rousseau'nun ünlü *Contrat social*'inde çarpıcı bir yolda şöyle anlatılır: Bir devletin yasaları genel istençten (*volonté générale*) ortaya çıkmalıdır, ama bu nedenle hiç de *herkesin* istenci (*volonté de tous*) olmaları gerekmez. Rousseau eğer bu ayrımı her zaman göz önünde tutmuş olsaydı devlet kuramı ile ilgili olarak daha temel noktaları ortaya koyabilirdi. Evrensel istenç istencin *Kavramıdır*, ve yasalar istencin bu Kavramda temellenmiş tikel belirlenimleridir.

bloße Schemen und Schatten erklärt. Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Spezifizierende) und in seinem Anderen in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der größten Wichtigkeit sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, daß das bloß Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt wird. Alle Vorwürfe, welche gegen das Denken überhaupt und dann näher das philosophische Denken vom Standpunkt des Gefühls aus erhoben zu werden pflegen, und die so oft wiederholte Behauptung von der Gefühllichkeit des angeblich zu weit getriebenen Denkens haben ihren Grund in jener Verwechslung. Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist übrigens ein Gedanke, von welchem gesagt werden muß, daß es Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewußtsein der Menschen getreten, und welcher erst durch das Christentum zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist. Die sonst so hochgebildeten Griechen haben weder Gott in seiner wahren Allgemeinheit gewußt noch auch den Menschen. Die Götter der Griechen waren nur die besonderen Mächte des Geistes, und der allgemeine Gott, der Gott der Nationen, war für die Athener noch der verborgene Gott. So bestand denn auch für die Griechen zwischen ihnen selbst und den Barbaren eine absolute Kluft, und der Mensch als solcher war noch nicht anerkannt in seinem unendlichen Werte und seiner unendlichen Berechtigung. Man hat wohl die Frage aufgeworfen, worin der Grund davon liege, daß in dem modernen Europa die Sklaverei verschwunden sei, und dann bald diesen bald jenen besonderen Umstand zur Erklärung dieser Erscheinung angeführt. Der wahrhafte Grund, weshalb es im christlichen Europa keine Sklaven mehr gibt, ist in nichts anderem als im Prinzipe des Christentums selbst zu suchen. Die christliche Religion ist die Religion der absoluten Freiheit, und nur für den Christen gilt der Mensch als solcher, in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit. Was dem Sklaven fehlt, das ist die Anerkennung seiner Persönlichkeit; das Prinzip der Persönlichkeit aber ist die Allgemeinheit. Der Herr betrachtet den Sklaven nicht als Person, sondern als selbstlose Sache, und der Sklave gilt nicht selbst als Ich, sondern der Herr ist sein Ich. — Der vorher erwähnte Unterschied zwischen dem bloß Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet sich in *Rousseaus* bekanntem *Contrat social* auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen, daß darin gesagt wird, die Gesetze eines Staats müßten aus dem allgemeinen Willen (der *volonte generale*) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille *aller* (*volonte de tous*) zu sein. Rousseau würde in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleistet haben, wenn er diesen Unterschied immer vor Augen behalten hätte. Der allgemeine Wille ist der *Begriff* des Willens, und die Gesetze sind die in diesem Begriff begründeten besonderen Bestimmungen des Willens.

Zusatz 2. Hinsichtlich der in der Verstandeslogik üblichen Erörterung über die Entstehung und Bildung der Begriffe ist noch zu bemerken, daß zwar die Begriffe gar nicht bilden und daß der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entstandenes zu betrachten ist. Allerdings ist der Begriff nicht bloß das Sein oder das Unmittelbare, sondern es gehört zu demselben auch die Vermittlung, diese liegt aber in ihm selbst, und der Begriff ist das durch sich und mit sich selbst Vermittelte. Es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Tätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens denselben Gegenstänlen Gemeinschaftlichkeiten die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs. In unserem religiösen Bewußtsein kommt dies so vor, daß wir sagen, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seien aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Ratschlüsse hervorgegangen. Damit ist anerkannt, daß der Gedanke und näher der Begriff die unendliche Form oder die freie, schöpferische Tätigkeit ist, welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisieren.

Ek 2. Anlak mantığında Kavramların köken ve ortaya çıkışları üzerine verilen geleneksel açıklamaya ilişkin olarak şunu da belirtebiliriz ki, Kavramları hiçbir biçimde *biz* oluşturmayız ve genel olarak Kavram hiçbir biçimde ortaya çıkan birşey olarak görülmemelidir. Hiç kuşkusuz Kavram yalnızca Varlık ya da dolaysız olan değildir, tersine dolaylılığı da kapsar; ama dolaylılık onun kendisinde yatar, ve Kavram kendisi yoluyla ve kendi kendisi ile dolaylı kılınandır. İlkin tasarımlarımızın içeriğini oluşturan nesnelerin geldiğini, ve bunu izleyen öznel etkinliğimizin yukarıda değinilen soyutlama işlemi yoluyla ve nesnelerin ortaklaşa taşıdığı öğelerin toparlanması yoluyla bu nesnelerin Kavramlarını oluşturduğunu düşünmek yanlışur. Tersine, Kavram gerçek ilktir, ve şeyler ne iseler onlara içkin olan ve kendini onlarda açığa seren Kavram yoluyla öyledirler. Bu dinsel bilincimizde de anlatım bulur ve buna göre Tanrının dünyayı yokluktan yarattığı, ya da başka türlü anlatılırsa, dünyanın ve sonlu şeylerin tanrısal düşüncenin ve tanrısal buyrukların doluluğundan ortaya çıktığı söylenir. Bununla kabul edilen şey düşüncenin ve daha da tam olarak Kavramın sonsuz biçim ya da özgür, yaratıcı etkinlik olduğudur ki, kendini olgusallaştırmak için dışında bulunan bir gerece gereksinim duymaz.

§ 164

Der Begriff ist das schlechthin *Konkrete*, weil die negative Einheit mit sich als An-und-für-sich-Bestimmtsein, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können insofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen *sollen* jede für sich, abgesondert von der entgegengesetzten, gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre *Identität gesetzt* ist, kann jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit den anderen gefaßt werden.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische *ausdrücklich in der Bedeutung*, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es *Subjekt*, Grundlage sei, welche die

§ 164

Kavram saltık olarak *somut* olandır, çünkü kendi ile olumsuz birlik kendinde-ve-kendi-için-belirlenmişlik olarak (ki Tekilliktir), kendisi kendi ile bağıntısını, Evrenselliği oluşturur. Kavramın kıpıları bu düzeye dek yalıtılamaz; yansıma belirleninlerinin her birinin karşıt olandan yalıtılmış olarak kendi için anlaşılması ve geçerli olması *gerekir*; ama Kavramda *özdeşlikleri koyulduğu* için, kıpılarından her biri dolaysızca salt başkalarından ve başkaları ile birlikte anlaşılabilir.

Evrensellik, Tikellik ve Tekillik soyut olarak alındıklarında özdeşlik, ayrım ve zemin olan ile aynıdır. Ama Evrensel onda aynı zamanda *kesin olarak* Tikelin ve Tekilin kapsanması *anlamında* kendi ile özdeş olandır. Dahası, tikel olan ayırdedilen ya da belirliliktir, ama kendi içinde evrensel olması ve tekil birşey olarak bulunması anlamında. Benzer olarak tekil olan *Özne* olma, temel olma anlamını taşır ki, Cinsi

ve Türü kendi içinde kapsar ve kendisi tözseldir. Ayrımları içindeki kıpıların *koyulmuş* ayrılmazlığı budur (§ 160), — Kavramın *duruluğu* ki, onda her bir ayrım hiç bir kopukluk, bulanıklık yaratmaz, tersine eşit ölçüde saydam kalır.

Kavramın *soyut* birşey olduğunu söylemekten daha sıradan birşey yoktur. Bu bir yandan Kavramın öğesinin görgül somutluğu içindeki duyulur birşey değil ama genel olarak düşünme olması, öte yandan Kavramın henüz *İdea* olmaması ölçüsünde doğrudur. Bu düzeye dek öznel Kavram henüz *biçimseldir;* gene de sanki Kavram kendisinden başka bir içerik taşıyormuş ya da kazanmalıymış anlamında değil. — Salık biçimin kendisi olarak Kavram tüm *belirliliktir,* ama bu belirlilik kendi gerçekliği içinde olmak üzere. Öyleyse Kavram soyut olmasına karşın gene de somut olan, dahası, saltık olarak somut olandır, genel olarak Öznedir. Saltık olarak somut olan Tindir (§ 159 Not), — Kavramdır, ama ancak Kavram olarak, kendini nesnelliğinden ayırdederek *varolduğu* sürece — bir nesnellik ki, ayırdedilmesine karşın *onun* nesnelliği olarak kalır. Somut olan başka herşey, ne denli varsıl olursa olsun, kendi ile öyle içten özdeş değil ve bu nedenle kendinde öyle somut değildir — genellikle somut ile anlaşılan ama dışsal olarak birarada tutulan çokluluk bütünüyle bir yana. — Kavramlar olarak, ve giderek belirli Kavramlar olarak adlandırılan şeyler bile, örneğin insan, ev, hayvan vb. yalın belirlenimler ve soyut tasarımlardır, — soyutlamalar ki, Kavramdan yalnızca evrensellik kıpısını alarak tikellik ve tekilliği uzaklaştırır, öyle ki kendilerinde gelişmez, ve böylelikle tam olarak Kavramı soyutlarlar.

§ 165

İlkin *Tekillik* kıpısıdır ki Kavramın kıpılarını ayrımlar olarak *koyar*, çünkü tekillik Kavramın olumsuz kendi-içine-yansıması, buna göre *başlangıçta* Kavramın *ilk olumsuzlama*

Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sei. Dies ist die *gesetzte* Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§ 160), — die *Klarheit* des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern ebenso durchsichtig ist.

Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als daß der Begriff etwas *Abstraktes* ist. Dies ist teils insofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empirisch konkrete Sinnliche sein Element, teils als er noch nicht die *Idee* ist. Insofern ist der subjektive Begriff noch *formell,* jedoch gar nicht als ob er je einen anderen Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. — Als die absolute Form selbst ist er alle *Bestimmtheit,* aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstrakt ist, so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches. Das Absolut-Konkrete ist der Geist (s. Anm. § 159), — der Begriff, insofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die *seinige* bleibt, *existiert.* Alles andere Konkrete, so reich es sei, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an ihm selbst nicht so konkret, am wenigsten das, was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äußerlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit. — Was auch Begriffe, und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Tier usf., sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, — Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahieren.

§ 165

Das Moment der *Einzelheit setzt* erst die Momente des Begriffes als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher *zunächst* das freie Unterscheiden

olarak özgürce ayırdedilmesidir. Bu olumsuzlama ile Kavramın *belirliliği* koyulur, ama *Tikellik* olarak, öyle ki, ayırdedilenler ilk olarak birbirine karşı salt Kavram kıpılarının belirliliğini taşırken ikinci olarak o denli de özdeşlikleri, birinin öteki olması, *koyulur;* Kavramın bu *koyulmuş* tikelliği *Yargıdır.*

Kavramların *açık, seçik* ve *yeterli* olarak olağan sınıflandırması Kavrama değil, ama açık ve seçik kavramlar ile *tasarımların* denmek istenmesi ölçüsünde ruhbilime aittir. Orada açık bir kavram soyut, yalın bir belirli tasarım iken, seçik bir kavram ise öyle bir tasarımdır ki onda buna ek olarak bir *ayırmaç,* e.d. herhangi bir belirlilik *öznel* bilme için bir im düzeyine yükseltilmiştir. Gene de Mantığın dışsallığının ve bozukluğunun ayırmacı olarak o gözde *ayırmaç* kategorisinden daha uygunu yoktur. *'Yeterli'* ile Kavrama, ya da giderek İdeaya daha çok yaklaşılır, ama gene de bir kavramın ya da bir tasarımın nesnesi ile, dışsal bir şey ile bağdaşması gibi biçimsel bir durumdan daha ötesini anlatmaz. — *Altgüdümlü* ve *eşgüdümlü* denilen kavramlar evrensel ve tikel arasında kavramsız bir ayrım ve dışsal bir düşüncedeki görelilik bağıntısı üzerine temellenir. Dahası, *aykırı* ve *çelişik, olumlayıcı, yadsıyıcı* kavramlar vb. gibi türlerin bir sıralanışı düşüncenin belirliliklerinin rasgele bir toplanmasından başka birşey değildir — belirlilikler ki, kendi başlarına Varlık ya da Öz alanına aittirler (ki daha önce orada irdelenmişlerdir) ve genel olarak Kavram-belirliliğinin kendisi ile hiçbir ilgileri yoktur. — Kavramın gerçek ayrımları olarak Evrensel, Tikel ve Tekilin de onun *türlerini* oluşturduğu söylenebilir, ama ancak dışsal bir derin-düşünme yoluyla birbiri dışında tutuldukları düzeye dek. — Kavramın içkin ayrımı ve belirlenmesi Yargıda bulunur, çünkü Yargı Kavramın belirlemesidir.

desselben als die *erste Negation* ist, wonit die *Bestimmtheit* des Begriffes gesetzt wird, aber als *Besonderheit,* d. i. daß die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben und daß zweitens ebenso ihre Identität, daß das eine das andere ist, *gesetzt* ist; diese *gesetzte* Besonderheit des Begriffes ist das *Urteil.*

Die gewöhnlichen Arten von *klaren, deutlichen* und *adäquaten* Begriffen gehören nicht dem Begriffe, sondern der Psychologie insofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe *Vorstellungen* gemeint sind, unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein *Merkmal,* d. i. irgendeine Bestimmtheit zum Zeichen für das *subjektive* Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Äußerlichkeit und des Verkommens der Logik als die beliebte Kategorie des *Merkmals.* Der *adäquate* spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formelle der Übereinstimmung eines Begriffs oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, einem äußerlichen Dinge, aus. — Den sogenannten *subordinierten* und *koordinierten* Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besonderen und deren Verhältnisbeziehung in einer äußerlichen Reflexion zugrunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten *konträrer* und *kontradiktorischer, bejahender, verneinender* Begriffe usf. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des Seins oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu tun haben. — Die wahrhaften Unterschiede des Begriffs, der allgemeine, besondere und einzelne, machen allein doch auch nur insofern *Arten* desselben aus, als sie von einer äußerlichen Reflexion auseinandergehalten werden. — Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im *Urteile* vorhanden, denn das Urteilen ist das Bestimmen des Begriffs.

b. Yargı

b. Das Urteil

§ 166

Yargı tikelliği içindeki Kavramdır; kıpılarının ayırdedici *bağıntısıdır* ki, onda kıpılar kendileri için varolan ve aynı zamanda birbirleri ile değil ama kendileri ile özdeş kıpılar olarak koyulur.

Yargı söz konusu olduğunda genellikle ilkin uçların, e.d. Özne ve Yüklemin *bağımsızlığı* düşünülür, ve buna göre Özne kendi için bir şey ya da bir belirlenim olarak, Yüklem ise o Öznenin dışında, söz gelimi kafamda bulunan genel bir belirlenim olarak alınır ve sonra yine benim tarafımdan Özne ile biraraya getirilir ve böylelikle yargıda bulunulur. Ama *'Dir'* koşacı Özneye Yüklemini yüklediği için, o dışsal, öznel *alta-alma* yine ortadan kaldırılır ve Yargı *nesnenin* kendisinin bir belirlenimi olarak alınır. — *Urteil/ Yargı* sözcüğünün Almanca'daki *kökenbilimsel* anlamı daha derindir ve Kavramın birliğini 'ilk' olarak ve ayırdedilmesini *kökensel* bölünme olarak anlatır ki, *Yar-gı* gerçekte budur.

Soyut Yargı şu önermedir: *"Tekil Evrenseldir."* Bunlar Öznenin ve Yüklemin ilkin birbirine karşı taşıdığı belirlenimlerdir, çünkü Kavramın kıpıları dolaysız belirlilikleri ya da ilk soyutlamaları içinde alınır. (*"Tikel Evrenseldir,"* ve *"Tekil Tikeldir"* önermeleri Yargının daha öte belirlenimine aittir.) *Her* yargıda *"Tekil Evrenseldir;"* ya da daha belirli olarak, *"Özne Yüklemdir"* (örneğin "Tanrı saltık Tindir") gibi önermelerin bildirilmekte olduğu olgusunu mantık kitaplarında verili bulamamak şaşırtıcı bir gözlem yoksunluğu olarak görülmelidir. Hiç kuşkusuz Tekillik ve Evrensellik, Özne ve Yüklem gibi belirlenimler o denli de ayrıdır, ama her Yargının onları özdeş olarak bildirdiği gene de bütünüyle evrensel bir *olgu* olarak kalır.

"Dir" koşacı Kavramın doğasından, dışlaşmasında kendi ile *özdeş* olmasından

§ 166

Das *Urteil* ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende *Beziehung* seiner Momente, die als fürsichseiende und zugleich mit sich, nicht miteinander identische gesetzt sind.

Gewöhnlich denkt man beim Urteil zuerst an die *Selbständigkeit* der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt, etwa in meinem Kopfe sei, — die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiermit geurteilt werde. Indem jedoch die Kopula »ist« das Prädikat vom Subjekte aussagt, wird jenes äußerliche, subjektive *Subsumieren* wieder aufgehoben und das Urteil als eine Bestimmung des *Gegenstandes* selbst genommen. — Die *etymologische* Bedeutung des *Urteils* in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste und dessen Unterscheidung als die *ursprüngliche* Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist.

Das abstrakte Urteil ist der Satz: »das *Einzelne* ist das *Allgemeine*«. Dies sind die Bestimmungen, die das *Subjekt* und *Prädikat* zunächst gegeneinander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abstraktion genommen werden. (Die Sätze: »das *Besondere* ist das *Allgemeine*«, und: »das *Einzelne* ist das *Besondere*«, gehören der weiteren Fortbestimmung des Urteils an.) Es ist für einen verwunderungswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in *jedem* Urteil solcher Satz ausgesprochen wird: »*das Einzelne ist das Allgemeine*«, oder noch bestimmter: »*das Subjekt ist das Prädikat*« (z. B. »Gott ist absoluter Geist«). Freilich sind die Bestimmungen Einzelheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine *Faktum*, daß jedes Urteil sie als identisch aussagt.

Die Kopula »ist« kommt von der Natur des Begriffs, in seiner

Entäußerung *identisch* mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als *seine* Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können. Die früheren Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen *auch* die Beziehung aufeinander, aber ihr Zusammenhang ist nur das *Haben*, nicht das *Sein*, die *als solche gesetzte Identität* oder die *Allgemeinheit*. Das Urteil ist deswegen erst die wahrhafte *Besonderheit* des Begriffs, denn es ist die Bestimmtheit oder Unterscheidung desselben, welche aber *Allgemeinheit* bleibt.

gelir; Tekil ve Evrensel *onun* kıpıları olarak öyle belirlenimlerdir ki yalıtılamazlar. Daha önceki yansıma belirlenimleri ilişkileri içinde birbirleri ile bağıntıyı da taşırlar, ama bağlantıları yalnızca *'iye olma'dır* [*Haben*], *'olma'* [*Sein*] değil, *özdeşlik olarak koyulmuş özdeşlik* ya da *evrensellik* değil. Bu nedenle ilkin Yargı Kavramın gerçek *tikelliğidir*, çünkü onun belirliliği ya da ayrımlaşmasıdır, üstelik Kavramın gene de *evrensellik* olarak kalmasına karşın.

Zusatz. Das Urteil pflegt als eine Verbindung von Begriffen, und zwar von verschiedenartigen Begriffen betrachtet zu werden. Das Richtige in dieser Auffassung ist dies, daß der Begriff allerdings die Voraussetzung des Urteils bildet und im Urteil in der Form des Unterschiedes auftritt; dahingegen ist es falsch, von verschiedenartigen Begriffen zu reden, denn der Begriff als solcher, obschon konkret, ist doch wesentlich *einer*, und die in ihm enthaltenen Momente sind nicht als verschiedene Arten zu betrachten, und ebenso falsch ist es, von einer *Verbindung* der Seiten des Urteils zu sprechen, da, wenn von einer Verbindung die Rede ist, die Verbundenen als auch ohne die Verbindung für sich vorhanden gedacht werden. Diese äußerliche Auffassung zeigt sich dann noch bestimmter, wenn von dem Urteil gesagt wird, daß dasselbe dadurch zustande komme, daß einem Subjekt ein Prädikat *beigelegt* werde. Das Subjekt gilt hierbei als draußen für sich bestehend und das Prädikat als in unserem Kopfe befindlich. Dieser Vorstellung widerspricht indes schon die Kopula »ist«. Wenn wir sagen: »diese Rose *ist* rot«, oder: »dieses Gemälde *ist* schön«, so ist damit ausgesprochen, daß Rosen nicht sind, die es der Rose erst äußerlich antun, rot, oder dem Gemälde, schön zu sein, sondern daß dies die eigenen Bestimmungen dieser Gegenstände sind. Ein fernerer Mangel der in der formellen Logik gewöhnlichen Auffassung des Urteils besteht dann darin, daß derselben zufolge das Urteil überhaupt bloß als etwas Zufälliges erscheint und daß der Fortgang vom Begriff zum Urteil nicht nachgewiesen wird. Nun aber ist der Begriff als solcher nicht, wie der Verstand meint, prozeßlos in sich verharrend, sondern vielmehr, als unendliche Form, schlechthin tätig, gleichsam das *punctum saliens* aller Lebendigkeit und somit sich von sich selbst unterscheidend. Diese durch die eigene Tätigkeit des Begriffs gesetzte Diremtion desselben in den Unterschied seiner Momente ist das *Urteil*, dessen Bedeutung hiernach als die *Besonderung* des Begriffs aufzufassen ist. Dieser ist zwar *an sich* schon das Besondere, allein im Begriff als solchem ist das Besondere noch nicht *gesetzt*, sondern noch in durchsichtiger Einheit mit dem Allgemeinen. So enthält z. B., wie früher (§ 160 Zusatz) bemerkt wurde, der Keim einer

Ek. Yargı genellikle Kavramların, dahası değişik türlerdeki Kavramların bir birleştirilmesi olarak görülür. Bu anlayışta doğru olan şey Kavramın hiç kuşkusuz Yargının varsayımını oluşturması ve Yargıda Ayrım biçiminde ortaya çıkmasıdır; buna karşı, Kavramların ayrı türlerinden söz etmek yanlıştır, çünkü Kavram olarak Kavram, somut olmasına karşın, gene de özsel olarak *bir* Kavramdır ve kapsadığı kıpılar onun ayrı türleri olarak görülmemelidir. Yine, Yargının yanlarının bir *birleşmesinden* söz etmek de eşit ölçüde yanlış olacaktır, çünkü bir birleşme söz konusu olduğunda, birleşenler ayrıca birleşme olmaksızın da kendi başlarına bulunuyor olarak düşünülür. Bu dışsal anlayış yargının bir özneye yüklemin *yüklenmesi* ile ortaya çıktığı söylendiği zaman kendini daha belirli olarak gösterir. Özne burada dışarıda kendi için kalıcı ve yüklem ise kafamızda bulunan birşey değerini taşır. Ama böyle bir yaklaşım gene de *"Dir"* koşacı ile çelişir. "Bu gül kırmızı*dır*," ya da "Bu resim güzel*dir*" dediğimiz zaman, bununla anlatılan şey güle kırmızılığı ya da resme güzelliği dışarıdan yükleyenin *biz* olmadığımız, ama bunların nesnelerin kendi belirlenimleri olduğudur. Biçimsel mantıktaki sıradan Yargı anlayışının daha öte bir eksikliği de ona göre genel olarak Yargının salt olumsal birşey olarak görünmesi ve Kavramdan Yargıya ilerleyişin tanıtlanmamasıdır. Oysa genel olarak Kavram anlağın sandığı gibi süreçsiz olarak kendi içinde kalan birşey değildir; tersine, sonsuz biçim olarak, sınırsızca etkindir, bir bakıma tüm dirimsellik için *punctum saliens* ve böylece kendini kendisinden ayırdedendir. Kavramın kıpılarının ayrımında kendi etkinliği yoluyla ortaya çıkan bu bölünmesi *Yargıdır*, ve buna göre imlemi Kavramın *tikelleşmesi* olarak anlaşılmalıdır. Hiç kuşkusuz Kavram *kendinde* daha şimdiden tikel olandır, ama genel olarak Kavramda tikel henüz *koyulmuş* değil ama evrensel ile saydam bir birlik içindedir. Böylece

örneğin, yukarıda (§ 160, Ek) belirtildiği gibi, bir bitkinin tohumu kök, gövde, yapraklar vb. gibi tikelleri daha şimdiden kapsar; ama bu tikeller ilkin salt *kendinde* bulunur ve ilkin tohum açılınca koyulur. Bu açılıma bitkinin Yargısı olarak görülmelidir. Bu örnek Kavram gibi Yargının da yalnızca bizim kafamızda bulunmadığını ve yalnızca bizim tarafımızdan oluşturulmadığını belirtmeye de yarayabilir. Kavram şeylerin kendilerine içkin olandır ve şeyler ne iseler Kavram yoluyla öyledirler, ve böylece bir nesneyi kavramak onun Kavramının bilincine varmaktır. Buradan bir nesnenin yargılanmasına geçersek, nesneye şu ya da bu yüklemi yükleyen bizim öznel edinimiz değildir, tersine nesneyi kendi Kavramı yoluyla koyulan belirlilik içinde görürüz.

§ 167

Yargı çoğunlukla yalnızca özbilinçli düşüncede bulunan bir *işlem* ve biçim olarak *öznel* anlamda alınır. Ama bu ayrım mantıksalın alanında henüz bulunmaz; orada Yargı bütünüyle evrensel olarak alınır: *Tüm şeyler bir yargıdır*, — e.d. kendi içlerinde bir *evrensellik* ya da iç doğa olan *tekiller*, ya da *tekilleşmiş evrensellerdir;* evrensellik ve tekillik onlarda kendilerini birbirinden ayırdeder, ama aynı zamanda özdeştirler.

Yargının salt öznel olması gereken o anlamı — sanki *ben* bir özneye bir yüklem *yüklüyormuşum* gibi — yargının tam tersine nesnel olan anlatımı ile çelişir: "Gül kırmızı*dır*," "Altın metal*dir*," vb.; onlara ilkin birşey yükleyen *ben* değilimdir. — Yargılar *önermelerden* ayırdedilmelidir; bu sonuncular özneye ilişkin bir belirlenim kapsar ki, onunla bir evrensellik ilişkisi içinde durmaz, — bir durum, tekil bir eylem, ve benzerleri. "Sezar şu ya da bu tarihte Roma'da doğdu, Galya'da on yıl savaştı, Rubikon'un üzerinden geçti" vb. anlatımları önermelerdir, yargılar değil. Yine, *"Dün gece iyi uyudum,"* ya da, *"Silahla selam dur!"* türündeki önermelere bir yargının biçiminin verilebileceğini söylemek saçmadır. "Bir araba geçiyor" bildirimi bir yargı, ve dahası öznel bir yargı olabilir, ama eğer devinenin bir araba mı

Pflanze zwar bereits das Besondere der Wurzel, der Zweige, der Blätter usf., allein dies Besondere ist nur erst *an sich* vorhanden und wird erst gesetzt, indem der Keim sich erschließt, welches als das Urteil der Pflanze zu betrachten ist. Dies Beispiel kann dann auch dazu dienen, um daran bemerklich zu machen, wie weder der Begriff noch das Urteil bloß in unserem Kopfe befindlich sind und nicht bloß von uns gebildet werden. Der Begriff ist das den Dingen selbst Innewohnende, wodurch sie das sind, was sie sind, und einen Gegenstand begreifen heißt somit, sich seines Begriffs bewußt werden; schreiten wir dann zur Beurteilung des Gegenstandes, so ist es nicht unser subjektives Tun, wodurch dem Gegenstand dies oder jenes Prädikat beigelegt wird, sondern wir betrachten den Gegenstand in der durch seinen Begriff gesetzten Bestimmtheit.

§ 166

Das Urteil wird gewöhnlich in *subjektivem* Sinn genommen, als eine *Operation* und Form, die bloß im *selbstbewußten* Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urteil ist ganz allgemein zu nehmen: *alle Dinge sind ein Urteil*, — d.h. sie sind *Einzelne*, welche eine *Allgemeinheit* oder innere Natur in sich sind, oder ein *Allgemeines*, das *vereinzelt ist;* die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.

Jenem bloß subjektiv sein sollenden Sinne des Urteils, als ob *ich* einem Subjekte ein Prädikat *beilege*, widerspricht der vielmehr objektive Ausdruck des Urteils: »die Rose *ist* rot«, »Gold *ist* Metall« usf.; nicht *ich* lege ihnen etwas erst bei. — Die Urteile sind von den *Sätzen* unterschieden; die letzteren enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältnis der Allgemeinheit zu ihnen steht, — einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; »Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen« usf. sind Sätze, keine Urteile. Es ist ferner etwas ganz Leeres, zu sagen, daß dergleichen Sätze, z. B. *»ich habe heute nacht gut geschlafen«* oder auch *»Präsentiert das Gewehr!«*, in die Form eines Urteils gebracht werden *können*. Nur dann würde ein Satz [wie] »es fährt ein Wagen vorüber« ein und zwar subjektives Urteil sein, wenn es zweifelhaft sein könnte, ob das vorüber sich Bewegende ein

Wagen sei oder ob der Gegenstand sich bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Interesse also darauf geht, für [eine] noch nicht gehörig bestimmte Vorstellung die Bestimmung zu finden.

olduğu, ya da gözlemde bulunduğumuz duruş noktasının değil de nesnenin mi devindiği konusunda bir ikircim varsa, ve öyleyse ilgi henüz uygun bir biçimde belirli olmayan bir tasarım için belirlenim bulmaya yönelik ise.

§ 168

Der Standpunkt des Urteils ist die *Endlichkeit*, und die *Endlichkeit* der Dinge besteht auf demselben darin, daß sie ein Urteil sind, daß ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind, sonst wären die Dinge nichts, aber daß diese ihre Momente sowohl bereits verschieden als überhaupt trennbar sind.

§ 168

Yargının duruş noktası *sonluluktur*; ve bu duruş noktasından şeylerin *sonluluğu* birer Yargı olmalarından, belirli-varlık ve evrensel doğalarının (beden ve ruhlarının) birleşmiş olmasına karşın (yoksa şeyler hiçbirşey olurdu), gene de bu kıpılarının şimdiden türlü olması gibi genel olarak ayırılabilir de olmasından oluşur.

§ 169

Im abstrakten Urteile »*das Einzelne ist das Allgemeine*« ist das Subjekt als das negativ sich auf sich Beziehende das unmittelbar *Konkrete*, das Prädikat hingegen das *Abstrakte*, Unbestimmte, das *Allgemeine*. Da sie aber durch »*ist*« zusammenhängen, so muß auch das Prädikat in seiner Allgemeinheit die Bestimmtheit des Subjekts enthalten, so ist sie die *Besonderheit* und diese die *gesetzte Identität* des Subjekts und Prädikats; als das hiermit gegen diesen Formunterschied Gleichgültige ist sie der *Inhalt*.

Das Subjekt hat erst im Prädikate seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine bloße Vorstellung oder ein leerer Name. In den Urteilen »*Gott* ist das Allerrealste« usf. oder »das *Absolute* ist identisch mit sich« usf. ist *Gott*, das *Absolute* ein bloßer Name; was das Subjekt *ist*, ist erst im Prädikate gesagt. Was es als Konkretes sonst noch wäre, geht *dieses* Urteil nichts an (vgl. § 31).

§ 169

"Tekil Evrenseldir" soyut yargısında özne kendini kendi ile olumsuz olarak bağıntılayan olarak dolaysızca *somut* olan, buna karşı yüklem *soyut*, belirsiz, *evrensel* olandır. Ama ikisi *"dir"* yoluyla bağlandığı için, evrenselliği içindeki yüklem de öznenin belirliliğini kapsamalıdır, böylece bu belirlilik *tikellik* ve bu ise öznenin ve yüklemin *koyulmuş özdeşliğidir;* böylelikle belirlilik bu biçim-ayrımına karşı ilgisiz birşey olarak *içeriktir.*

Özne kesin belirlilik ve içeriğini ilkin yüklemde bulur; kendi için özne bu nedenle salt bir tasarım ya da boş bir addır. *"Tanrı* en olgusaldır" vb., ya da *"Saltık* kendine özdeştir" vb. gibi yargılarda *Tanrı, Saltık* salt boş bir addır; öznenin ne *olduğu* ilkin yüklemde söylenir. Öznenin somut birşey olarak başka bakımlardan ne olabileceği *bu* yargıyı ilgilendirmez (bkz. § 31).

Zusatz. Sagt man: »das Subjekt ist das, wovon etwas ausgesagt [wird], und das Prädikat ist das Ausgesagte«, so ist dies etwas sehr Triviales, und man erfährt dadurch nichts Näheres über den Unterschied dieser beiden. Das Subjekt ist seinem Gedanken nach zunächst das Einzelne und das Prädikat das Allgemeine. In der weiteren Entwicklung des Urteils geschieht es dann, daß das Subjekt nicht bloß das unmittelbar Einzelne und das Prädikat nicht bloß das abstrakt Allgemeine bleibt; Subjekt und Prädikat

Ek. Dense ki: "Özne kendisine ilişkin olarak birşey söylenilen ve yüklem ise söylenendir," bu çok basmakalıp birşeydir ve bu yolla bu ikisi arasındaki ayrım konusunda daha yakın hiçbirşey öğrenilmiş olmaz. Özne, düşüncesine göre, ilkin tekil olan ve yüklem ise evrensel olandır. Yargının daha öte gelişiminde öznenin salt dolaysız tekil ve yüklemin salt soyut evrensel olarak kalmadığı ortaya çıkar; özne

hemen ayrıca tikelin ve evrenselin, ve yüklem tikelin ve tekilin imlemini kazanır. Yargının iki yanının imlemlerindeki bu almaş özne ve yüklem gibi iki adlandırmanın altında yer alan şeydir.

§ 170

Öznenin ve Yüklemin belirliliklerine daha yakından bakarsak, *Özne*, kendi ile olumsuz bağıntı olarak (§ 163, 166 Not), temelde yatan dayanaktır ki Yüklem kalıcılığını onda bulur ve idealdir (Özneye *özünlüdür*); ve Özne genel olarak ve *dolaysızca* somut olduğu için, Yüklemin belirli içeriği Öznenin *birçok* belirliliğinden yalnızca *biridir* ve Özne Yüklemden daha varsıl ve daha geniştir.

Evrik olarak, *Yüklem* evrensel olan olarak kendi için kalıcı ve ilgisizdir — bu Özne ister olsun, isterse olmasın; Öznenin ötesine geçer, onu kendi *altına alır* ve kendi yanından Özneden daha geniştir. Yalnızca Yüklemin *belirli içeriği* (önceki §) ikisinin özdeşliğini oluşturur.

§ 171

Özne, Yüklem ve belirli içerik ya da özdeşlik ilkin Yargıda bağıntılarında bile *ayrı* ve birbiri dışına düşüyor olarak koyulur. Ama *kendilerinde*, e.d. Kavrama göre, *özdeştirler*, çünkü Öznenin somut bütünlüğü herhangi bir belirsiz çokluk olmamak, ama yalnızca *tekillik* olmak, bir özdeşlik içindeki tikel ve evrensel olmaktır, ve tam olarak bu birlik Yüklemdir (§ 170). — Dahası, koşaçta Öznenin ve Yüklemin *özdeşliği koyulur*, ama ilkin yalnızca soyut *'Dir'* olarak. Bu *özdeşlik* ile uyum içinde Özne Yüklemin belirlenimine de *koyulur;* bu yolla Yüklem Öznenin belirlenimini de kazanır ve koşaç kendini *doldurur*. Bu ise içerikli koşaç yoluyla Yargının *Tasıma daha öte belirlenmesidir*. İlk olarak Yargıdadır ki daha öte belirlenim, başlangıçtaki soyut, *duyusal evrenselliğin tümlük, cins* ve *türe* ve gelişmiş *Kavram-evrenselliğine* belirlenimi yer alır.

erhalten demnächst auch die Bedeutung jenes, des Besonderen und des Allgemeinen, und dieses, des Besonderen und des Einzelnen. Dieser Wechsel in der Bedeutung der beiden Seiten des Urteils ist es, welcher unter den beiden Benennungen Subjekt und Prädikat stattfindet.

§ 170

Was die nähere Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, so ist das *erstere*, als die negative Beziehung auf sich selbst (§ 163, 166 Anm.), das zugrunde liegende Feste, in welchem das Prädikat sein Bestehen hat und ideell ist (es *inhäriert* dem Subjekte); und indem das Subjekt überhaupt und *unmittelbar* konkret ist, ist der bestimmte Inhalt des Prädikats nur *eine* der *vielen* Bestimmtheiten des Subjekts und dieses reicher und weiter als das Prädikat.

Umgekehrt ist das *Prädikat* als das Allgemeine für sich bestehend und gleichgültig, ob dies Subjekt ist oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, *subsumiert* dasselbe unter sich und ist seinerseits weiter als das Subjekt. Der *bestimmte Inhalt* des Prädikats (vorh. §) macht allein die Identität beider aus.

§ 171

Subjekt, Prädikat und der bestimmte Inhalt oder die Identität sind zunächst im Urteile in ihrer Beziehung selbst als *verschieden*, auseinanderfallend gesetzt. *An sich*, d. i. dem Begriffe nach aber sind sie *identisch*, indem die konkrete Totalität des Subjekts dies ist, nicht irgendeine unbestimmte Mannigfaltigkeit zu sein, sondern allein *Einzelheit*, das Besondere und Allgemeine in einer Identität, und eben diese Einheit ist das Prädikat (§ 170). — In der Kopula ist ferner die *Identität* des Subjekts und Prädikats zwar *gesetzt*, aber zunächst nur als abstraktes *Ist*. Nach dieser *Identität* ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu *setzen*, womit auch dieses die Bestimmung des ersteren erhält und die Kopula sich *erfüllt*. Dies ist die *Fortbestimmung* des Urteils durch die inhaltsvolle Kopula zum *Schlusse*. Zunächst am Urteile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, *sinnlichen Allgemeinheit* zur *Allheit, Gattung* und *Art* und zur entwickelten *Begriffsallgemeinheit*.

Die Erkenntnis der Forthestimmung des Urteils gibt demjenigen, was als *Arten* des Urteils aufgeführt zu werden pflegt, erst sowohl einen *Zusammenhang* als einen *Sinn*. Außerdem, daß die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig aussieht, ist sie etwas Oberflächliches und selbst Wüstes und Wildes in der Angabe der Unterschiede; wie positives, kategorisches, assertorisches Urteil unterschieden sei, ist teils überhaupt aus der Luft gegriffen, teils bleibt es unbestimmt. Die verschiedenen Urteile sind als notwendig auseinander folgend und als *ein Fortbestimmen des Begriffs* zu betrachten, denn das Urteil selbst ist nichts als der *bestimmte* Begriff.

In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des *Seins* und *Wesens* sind die *bestimmten Begriffe* als Urteile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt.

Yargının bu daha öte belirleniminin bilgisidir ki genellikle Yargının *türleri* olarak sunulan şeye bir *anlam* ve bir *bağlam* kazandırır. Bu olağan sıralama ayrımları bildirmesinde bütünüyle olumsal olarak görünmesinin yanısıra gereksizdir ve giderek bir tür kabalık ve karışıklık bile gösterir; olumlu, kategorik, önesürümlü Yargıların nasıl ayırdedileceği ya uydurulur ya da belirsiz bırakılır. Oysa değişik Yargılar zorunlu olarak birbirini izlemeli ve Kavramın bir *daha öte belirlenmesi* olarak görülmelidir, çünkü Yargının kendisi *belirli* Kavramdan başka birşey değildir.

Önceki *Varlık* ve *Öz* alanları ile bağıntı içinde, *belirli Kavramlar* Yargılar olarak bu alanların yeniden-üretimleridir, ama Kavramın yalın bağıntısı içinde koyulmuş olarak.

Zusatz. Die verschiedenen Arten des Urteils sind nicht bloß als eine empirische Mannigfaltigkeit, sondern als eine durch das Denken bestimmte Totalität aufzufassen, und es gehört zu den großen Verdiensten Kants, zuerst diese Forderung geltend gemacht zu haben. Ob nun schon die von Kant aufgestellte Einteilung der Urteile nach dem Schema seiner Kategorientafel in Urteile der Qualität, der Quantität, der Relation und der Modalität teils wegen der bloß formellen Anwendung des Schemas dieser Kategorien, teils auch um ihres Inhalts willen nicht als genügend anerkannt werden kann, so liegt derselben doch die wahrhafte Anschauung zugrunde, daß es die allgemeinen Formen der logischen Idee selbst sind, wodurch die verschiedenen Arten des Urteils bestimmt werden. Wir erhalten demgemäß zunächst drei Hauptarten des Urteils, welche den Stufen des Seins, des Wesens und des Begriffs entsprechen. Die zweite dieser Hauptarten ist dann dem Charakter des Wesens, als der Stufe der Differenz, entsprechend noch, wieder in sich gedoppelt. Der innere Grund dieser Systematik des Urteils ist darin- zu suchen, daß, da der Begriff die ideelle Einheit des Seins und des Wesens ist, seine im Urteil zustande kommende Entfaltung auch zunächst diese beiden Stufen in begriffsmäßiger Umbildung zu reproduzieren hat, während er selbst, der Begriff, sich dann als das wahrhafte Urteil bestimmend erweist. — Die verschiedenen Arten des Urteils sind nicht als mit gleichem Werte nebeneinanderstehend, sondern vielmehr als eine Stufenfolge bildend zu betrachten, und der Unterschied derselben beruht auf der logischen Bedeutung des Prädikats. Dies findet sich

Ek. Değişik Yargı türleri yalnızca görgül bir türlülük oluşturmaz, tersine, düşünce yoluyla belirlenmiş bir bütünlük olarak anlaşılmalıdırlar, ve ilk olarak bu gereksinimi vurgulamış olması Kant'ın büyük yararları arasında sayılmalıdır. Yargıların Kant tarafından ortaya sürüldüğü biçimiyle onun kategoriler-tablosunun şemasına göre nitelik, nicelik, ilişki ve kiplik yargıları olarak bölümlenişi bir yandan bu kategoriler şemasının salt biçimsel olarak uygulanması nedeniyle ve öte yandan içeriğinden ötürü doyurucu görülemez. Ama gene de bu bölümlemenin temelinde değişik Yargı türlerini belirleyenin mantıksal İdeanın kendisinin evrensel biçimleri olduğu olgusunun doğru bir sezgisi yatar. Buna göre ilk olarak Varlık, Öz ve Kavram basamaklarına karşılık düşen üç ana Yargı türünü elde ederiz. Bu ana türlerden ikincisi ayrım basamağı olarak Özün karakteri ile uyum içinde yine kendi içinde kendini ikileyecektir. Yargıların bu dizgeselleştirmesinin iç zeminini bize gösteren olgu şudur. Kavram Varlığın ve Özün ideal birliği olduğu için, Kavramın Yargıda ortaya çıkan açınımının da ilk olarak bu iki basamağı Kavrama uygun bir dönüşüm içinde yeniden-üretmesi gerekir, ve bu arada Kavramın kendisi kendini gerçek Yargıyı belirleyen olarak gösterir. — Değişik Yargı türleri birbirinin yanında eşit değerler ile durmaz; tersine, onları bir basamaklar dizisi oluşturuyor olarak görmek gerekir ve bu basamakların ayrımı yüklemin mantıksal imlemine dayanır. Bu olgu sıradan bilinçte bile bulunur ve

buna göre örneğin yalnızca "Bu duvar yeşildir," "Bu soba sıcaktır" vb. gibi yargıları oluşturma alışkanlığında olan birine duraksamadan salt çok yetersiz bir yargı gücü yüklenirken, öte yandan yargılarında belli bir sanat yapıtının güzel olup olmadığı, bir eylemin iyi olup olmadığı vb. gibi noktaların önem kazandığı birinde gerçek bir yargılama gücünün bulunduğu söylenir. Sözü edilen ilk yargı türünde içerik salt soyut bir nitelik oluşturur ki bulunuşunu dolaysız algı yoluyla yeterli bir biçimde saptamak olanaklıdır; buna karşı bir sanat yapıtı üzerine onun güzel olduğu, ya da bir eyleme ilişkin olarak iyi olduğu söylendiği zaman, söz konusu nesneler olmaları gereken ile, e.d. Kavramları ile karşılaştırılır.

dann auch insofern schon im gewöhnlichen Bewußtsein, als man denjenigen, der nur solche Urteile wie z. B. »diese Wand ist grün«, »dieser Ofen ist heiß« usw. zu fällen pflegt, unbedenklich nur ein sehr geringes Urteilsvermögen zuschreiben und dagegen erst von einem solchen sagen wird, daß er wahrhaft zu urteilen verstehe, bei dessen Urteilen es sich darum handelt, ob ein gewisses Kunstwerk schön, ob eine Handlung gut ist u. dgl. Bei Urteilen der zuerst erwähnten Art bildet der Inhalt nur eine abstrakte Qualität, über deren Vorhandensein zu entscheiden die unmittelbare Wahrnehmung hinreicht, wohingegen, wenn von einem Kunstwerk gesagt wird, daß es schön, oder von einer Handlung, daß sie gut sei, die genannten Gegenstände mit dem, was sie sein sollen, d. h. mit ihrem Begriff, verglichen werden.

α. Nitel Yargı

§ 172

Dolaysız Yargı *belirli-Varlığın yargısıdır;* özne yüklemi olarak öyle bir evrensellikte koyulur ki, dolaysız (böylece duyusal) bir niteliktir. (1) *Olumlu* Yargı: Tekil bir Tikeldir. Ama, Tekil bir Tikel *değildir;* ya da daha tam olarak, böyle tekil bir nitelik öznenin somut doğasına karşılık düşmez; (2) *Olumsuz* Yargı. "Gül kırmızıdır," ya da "kırmızı değildir" gibi nitel bir Yargıların 'gerçeklik' kapsayabilmesi özsel bir mantıksal önyargıdır. Bunlar '*doğru*' olabilir — algının, sonlu tasarımlama ve düşünmenin sınırlı dairesi içerisinde; bu içerik üzerine bağımlıdır ki, o da benzer olarak sonlu, kendi için gerçek olmayan bir içeriktir. Oysa gerçeklik yalnızca biçim üzerine, e.d. koyulan Kavram ve ona karşılık düşen Olgusallık üzerine dayanır; ama böyle gerçeklik nitel Yargıda bulunmaz.

Ek. Doğruluk ve Gerçeklik gündelik yaşamda çoğu kez eş anlamlı olarak kullanılır ve buna göre sık sık yalnızca doğruluğun söz konusu olduğu yerde bir içeriğin gerçekliğinden söz edilir. Doğruluk genel olarak yalnızca tasarımlarımızın içerikleri ile biçimsel bağdaşmasını ilgilendirir, bu içerik nasıl oluşmuş olursa olsun. Buna karşı gerçeklik nesnenin kendi kendisi ile, e.d. Kavramı ile bağdaşmasından oluşur. Birinin hasta olduğu ya da birinin hırsızlık yaptığı pekala doğru olabilir; ama böyle bir içerik gerçek değildir, çünkü hasta bir beden beden Kavramı ile

α. Qualitatives Urteil

§ 172

Das unmittelbare Urteil ist das *Urteil* des *Daseins;* das Subjekt in einer Allgemeinheit, als seinem Prädikate, gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist. 1. *Positives* Urteil: das Einzelne ist ein Besonderes. Aber das Einzelne ist *nicht* ein Besonderes; näher, solche einzelne Qualität entspricht der konkreten Natur des Subjekts nicht; 2. *negatives* Urteil.

Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurteile, daß solche qualitative Urteile wie »die Rose ist rot« oder »ist nicht rot« Wahrheit enthalten können. *Richtig* können sie sein, d. i. in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens; dies hängt von dem Inhalte ab, der ebenso ein endlicher, für sich unwahrer ist. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d. i. dem gesetzten Begriffe und der ihm entsprechenden Realität; solche Wahrheit aber ist im qualitativen Urteile nicht vorhanden.

Zusatz. Richtigkeit und Wahrheit werden im gemeinen Leben sehr häufig als gleichbedeutend betrachtet, und demgemäß wird oft von der Wahrheit eines Inhalts gesprochen, wo es sich um die bloße Richtigkeit handelt. Diese betrifft überhaupt nur die formelle Übereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt, wie dieser Inhalt auch sonst beschaffen sein mag. Dahingegen besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff. Es mag immerhin richtig sein, daß jemand krank ist oder daß jemand gestohlen hat; solcher Inhalt ist aber nicht wahr, denn ein kranker Leib ist nicht in Übereinstimmung mit dem Begriff

des Lebens, und ebenso ist der Diebstahl eine Handlung, welche dem Begriff des menschlichen Tuns nicht entspricht. Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, daß ein unmittelbares Urteil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abstrakte Qualität ausgesagt wird, wie richtig dieselbe auch sein mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subjekt und Prädikat in demselben nicht in dem Verhältnis von Realität und Begriff zueinander stehen. — Weiter besteht dann die Unwahrheit des unmittelbaren Urteils darin, daß dessen Form und Inhalt einander nicht entsprechen. Wenn wir sagen: »diese Rose ist rot«, so liegt in der Kopula »ist«, daß Subjekt und Prädikat miteinander übereinstimmen. Nun ist aber die Rose als ein Konkretes nicht bloß rot, sondern sie duftet auch, hat eine bestimmte Form und vielerlei andere Bestimmungen, die in dem Prädikat »rot« nicht enthalten sind. Andererseits kommt dies Prädikat, als ein abstrakt Allgemeines, nicht bloß diesem Subjekt zu. Es gibt auch noch andere Blumen und überhaupt andere Gegenstände, welche gleichfalls rot sind. Subjekt und Prädikat im unmittelbaren Urteil berühren so einander gleichsam nur an einem Punkt, aber sie decken einander nicht. Anders verhält es sich mit dem Urteil des Begriffs. Wenn wir sagen: »diese Handlung ist gut«, so ist dies ein Urteil des Begriffs. Man bemerkt sogleich, daß hier zwischen Subjekt und Prädikat nicht dieses lose und äußerliche Verhältnis stattfindet wie in dem unmittelbaren Urteil. Während bei diesem das Prädikat in irgendeiner abstrakten Qualität besteht, welche dem Subjekt zukommen oder auch nicht zukommen kann, so ist dagegen in dem Urteil des Begriffs das Prädikat gleichsam die Seele des Subjekts, durch welche dieses, als der Leib dieser Seele, durch und durch bestimmt ist.

§ 173

In dieser als *erster* Negation bleibt noch die *Beziehung* des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines ist, dessen *Bestimmtheit* nur negiert worden; (»die Rose ist *nicht* rot« enthält, daß sie aber noch Farbe hat, — zunächst eine andere, was aber nur wieder ein positives Urteil würde). Das Einzelne ist aber auch *nicht* ein Allgemeines. So zerfällt 3. das Urteil in sich aa) in die leere *identische* Beziehung: das Einzelne ist das Einzelne, — *identisches* Urteil; und bb) in sich als die vorhandene völlige Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats; sogenanntes *unendliches* Urteil.

Beispiele von letzterem sind: »der Geist ist kein Elephant«, »ein Löwe ist kein Tisch« usf. — Sätze, die richtig, aber widersinnig sind, gerade wie die identischen Sätze: »ein Löwe ist ein Löwe«, »der Geist ist Geist«. Diese Sätze sind zwar die Wahrheit des unmittelbaren,

bağdaşma içinde değildir, ve benzer olarak hırsızlık öyle bir eylemdir ki insan edimi Kavramı ile bağdaşmaz. Bu örneklerden görüldüğü gibi ki, dolaysız tekil birşeye soyut bir nitelik yükleyen dolaysız bir yargı, ne denli doğru olsa da, gene de hiçbir gerçeklik kapsayamaz, çünkü onda özne ve yüklem birbiri ile olgusallık ve Kavram ilişkisi içinde durmaz. — Dahası, dolaysız Yargının gerçeklik yoksunluğu biçim ve içeriğinin birbiri ile bağdaşmamasından oluşur. "Bu gül kırmızıdır" dediğimizde, *"Dir"* koşacında özne ve yüklemin birbiri ile bağdaştığı imlenir. Ama gül somut birşey olarak yalnızca kırmızı değildir, tersine ayrıca kokuludur, belirli bir biçimi ve daha başka pek çok belirlenimi vardır ki *kırmızı* yükleminde kapsanmaz. Öte yandan bu yüklem, soyut bir evrensel olarak, yalnızca bu özneye ait değildir. Daha başka çiçekler ve genel olarak başka nesneler de vardır ki benzer olarak kırmızıdır. Özne ve yüklem dolaysız Yargıda birbirine bir bakıma yalnızca *bir* noktada değer ama örtüşmez. Kavramın Yargısı ile durum değişir. "Bu eylem iyidir" dediğimiz zaman, bu Kavramın bir Yargısıdır. Hemen görüldüğü gibi, burada özne ve yüklem arasında Dolaysız Yargıda olduğu gibi gevşek ve dışsal bir ilişki yer almaz. Dolaysız Yargıda yüklem özneye ait olabilen ya da olamayan herhangi bir soyut nitelikten oluşurken, buna karşı Kavramın Yargısında yüklem bir bakıma öznenin ruhudur ki, onunla özne, bu ruhun bedeni olarak, baştan sona belirlenir.

§ 173

İlk olumsuzlama olarak bu olumsuzlamada henüz özne yüklem ile *bağıntılı* kalır; yüklem bu yolla göreli evrenseldir ki, yalnızca *belirliliği* olumsuzlanmıştır; ("Gül kırmızı *değildir*" gülün gene de henüz bir renk taşıdığını imler, — ilkin bir başka rengi, ki bu ise yalnızca yine olumlu bir Yargı olacaktır). Ama Tekil bir Evrensel *değildir.* Böylece (3) Yargı kendi içinde dağılır: aa) boş *özdeş* bağıntı, Tekil Tekildir, — *Özdeş*Yargı; ve bb) kendi içinde özne ve yüklemin bulunan tam uygunsuzluğu; *sonsuz* denilen Yargı.

Bu sonuncuya örnekler: "Tin bir fil değildir," "Bir aslan bir masa değildir," vb. — Önermeler ki doğru ama saçmadırlar, tıpkı şu özdeş önermeler gibi: "Bir aslan bir aslandır," "Tin tindir." Bu önermeler hiç kuşkusuz dolaysız, nitel denilen Yargının

gerçekliğidir, ama gene de yargılar değildirler ve ancak öznel bir düşünmede bulunabilirler, çünkü bu gerçek-olmayan bir soyutlamaya bile sarılabilir. — Nesnel olarak görüldüklerinde, bu tür yargılar *varlan* ya da *duyusal* şeylerin doğasını, daha açık bir deyişle, *boş* bir özdeşliğe ve *dolu* bir bağıntıya bölünmüşlüklerini anlatır ki, bu gene de *bağıntılı olanların nitel başkalıkları*, tam uygunsuzluklarıdır.

Ek. Olumsuz-sonsuz Yargıdan, ki özne ve yüklem arasında hiçbir bağıntıya yer vermez, biçimsel mantıkta genellikle saçma bir merak olarak söz edilir. Ama gerçekte bu sonsuz Yargı gene de yalnızca öznel düşüncenin olumsal bir biçimi olarak görülmemelidir; tersine, kendini önceki dolaysız Yargıların (olumlu ve yalın olumsuz) en yakın eytişimsel sonucu olarak gösterir ve böylece onların sonluluklarını ve gerçeklikten yoksun olduklarını kesin olarak gün ışığına çıkarır. Suç olumsuz-sonsuz Yargının nesnel bir örneği olarak görülebilir. Suç işleyen biri, daha tam olarak diyelim ki bir hırsız, yurttaşlık hakları ile ilgili dava durumunda olduğu gibi yalnızca bir başkasının bu belirli şey üzerindeki tikel hakkını değil, ama onun genel olarak hakkını olumsuzlar ve bu nedenle yalnızca çalmış olduğu şeyi geri vermeye zorlanmakla kalmaz ama daha öte cezalandırılır, çünkü hak olarak hakkı, e.d. genelde hakkı çiğnemiştir. Öte yandan, yurttaşlık hakları davası yalın-olumsuz Yargının bir örneğidir, çünkü onda yalnızca herhangi bir tikel hak olumsuzlanır ve böylece genel olarak hak tanınır. Yine, "Bu çiçek kırmızı değildir" olumsuz Yargısı açısından da durum eşit ölçüde böyledir ve bu Yargıda çiçekte olumsuzlanan yalnızca bu tikel renktir, genel olarak renk değil, çünkü bu çiçek mavi, sarı ya da başka bir renk olabilir. Benzer olarak ölüm de, bir yalın-olumsuz Yargı olan hastalıktan ayrımı içinde, olumsuz-sonsuz Yargıdır. Hastalıkta yalnızca şu ya da bu tikel yaşam-işlevi durur ya da olumsuzlanır; buna karşı ölümde, genellikle dendiği gibi, beden ve ruh ayrılır, e.d. özne ve yüklem bütünüyle birbirinin dışına düşer.

.sogenannten qualitativen Urteils, allein überhaupt keine Urteile und können nur in einem subjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abstraktion festhalten kann. — Objektiv betrachtet, drücken sie die Natur des *Seienden* oder der *sinnlichen* Dinge aus, daß sie nämlich sind ein Zerfallen in eine *leere* Identität und in eine *erfüllte* Beziehung, welche aber das *qualitative Andersein der Bezogenen*, ihre völlige Unangemessenheit ist.

Zusatz. Das negativ-unendliche Urteil, in welchem zwischen Subjekt und Prädikat gar keine Beziehung mehr stattfindet, pflegt in der formellen Logik bloß als eine sinnlose Kuriosität angeführt zu werden. In der Tat ist jedoch dieses unendliche Urteil nicht bloß als eine zufällige Form des subjektiven Denkens zu betrachten, sondern es ergibt sich dasselbe als das nächste dialektische Resultat der vorangehenden unmittelbaren Urteile (des positiven und des einfach negativen), deren Endlichkeit und Unwahrheit darin ausdrücklich zutage kommt. Als ein objektives Beispiel des negativ-unendlichen Urteils kann das Verbrechen betrachtet werden. Wer ein Verbrechen begeht, etwa näher einen Diebstahl, der negiert nicht bloß, wie im bürgerlichen Rechtsstreit, das besondere Recht eines anderen auf diese bestimmte Sache, sondern das Recht desselben überhaupt und wird deshalb auch nicht bloß angehalten, die Sache, welche er gestohlen hat, wieder herauszugeben, sondern er wird noch außerdem bestraft, weil er das Recht als solches, d. h. das Recht im allgemeinen verletzt hat. Der bürgerliche Rechtsstreit ist dagegen ein Beispiel des einfach-negativen Urteils, da in demselben bloß dieses besondere Recht negiert und somit das Recht überhaupt anerkannt wird. Es verhält sich damit ebenso wie mit dem negativen Urteil «diese Blume ist nicht rot», womit bloß diese besondere Farbe, nicht aber die Farbe überhaupt an der Blume negiert wird, denn dieselbe kann noch blau, gelb usf. sein. Ebenso ist dann auch der Tod ein negativ-unendliches Urteil, im Unterschied von der Krankheit, welche ein einfach-negatives Urteil ist. In der Krankheit ist bloß diese oder jene besondere Lebensfunktion gehemmt oder negiert, wohingegen im Tode, wie man zu sagen pflegt, Leib und Seele sich scheiden, d. h. Subjekt und Prädikat gänzlich auseinanderfallen.

β. Yansıma Yargısı

§ 174

Tekil olan, yargıda tekil *olarak* (kendi içine yansımış olarak) koyulduğunda, bir yüklem taşır ki, ona karşı özne, kendi ile bağıntılı olarak, aynı zamanda bir *başkası* olarak kalır.

β. Das Reflexionsurteil

§ 174

Das Einzelne, *als* Einzelnes (reflektiert in sich) ins Urteil gesetzt, hat ein Prädikat, gegen welches das Subjekt als sich auf sich beziehendes zugleich ein *Anderes* bleibt. — In der *Existenz* ist das Subjekt nicht mehr unmittelbar

qualitativ, sondern im *Verhältnis* und *Zusammenhang mit einem Anderen*, mit einer äußeren Welt. Die *Allgemeinheit* hat hiermit die Bedeutung dieser Relativität erhalten. (Z. B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, — dann Trieb usf.)

— *Varoluşta* özne bundan böyle dolaysızca nitel değildir, ama *bir başkası ile*, bir dış dünya ile *ilişki* ve *bağlantı* içindedir. *Evrensellik* böylece bu göreliliğin imlemini kazanmıştır. (Örneğin, yararlı, tehlikeli; ağırlık, asit, — ya da itki vb.)

Zusatz. Das Urteil der Reflexion unterscheidet sich überhaupt dadurch vom qualitativen Urteil, daß das Prädikat desselben nicht mehr eine unmittelbare, abstrakte Qualität, sondern von der Art ist, daß das Subjekt durch dasselbe sich alsauf anderes bezogen erweist. Sagen wir z. B.: »diese Rose ist rot«, so betrachten wir das Subjekt in seiner unmittelbaren Einzelheit ohne Beziehung auf anderes; fällen wir dagegen das Urteil: »diese Pflanze ist heilsam«, so betrachten wir das Subjekt, die Pflanze, als durch sein Prädikat, die Heilsamkeit, mit anderem (der dadurch zu heilenden Krankheit) in Beziehung stehend. Ebenso verhält es sich mit den Urteilen »dieser Körper ist elastisch«, »dieses Instrument ist nützlich«, »diese Strafe wirkt abschreckend« usw. Die Prädikate solcher Urteile sind überhaupt Reflexionsbestimmungen, durch welche zwar über die unmittelbare Einzelheit des Subjekts hinausgegangen, aber auch der Begriff desselben noch nicht angegeben wird. — Das gewöhnliche Räsonnement pflegt vornehmlich in dieser Weise des Urteilens zu ergehen. Je konkreter der Gegenstand ist, um den es sich handelt, um so mehr Gesichtspunkte bietet derselbe der Reflexion dar, durch welche indes die eigentümliche Natur, d. h. der Begriff derselben nicht erschöpft wird.

Ek. Yansıma Yargısı genel olarak nitel Yargıdan ayrıdır, çünkü yüklemi bundan böyle dolaysız, soyut bir nitelik değil, tersine öyle bir türdendir ki, özne onun yoluyla kendini başkası ile bağıntılı olarak tanıtlar. Örneğin, "Bu gül kırmızıdır" dediğimiz zaman özneyi dolaysız tekilliği içinde ve başkası ile bağıntı olmaksızın görürüz; öte yandan eğer "Bu bitki sağlıklıdır" yargısında bulunursak, özneyi (bitkiyi) yüklemi (sağlıklılık ya da sağlığa yararlık) yoluyla başkası ile (onunla iyileşen hastalık) bağıntı içinde duruyor olarak görürüz. "Bu cisim esnektir," "Bu araç yararlıdır," "Bu ceza caydırıcıdır" gibi yargılar durumunda da aynı şey geçerlidir. Bu tür yargıların yüklemleri genel olarak yansıma belirlenimleridir ki, onlar yoluyla öznenin dolaysız tekilliğinin ötesine geçilmesine karşın, henüz Kavramı verilmez. — Sıradan uslamlama genellikle başlıca bu yargı kipinde dolanır durur. Ele alınan nesne ne denli somut ise, derin-düşünmeye o denli çok bakış açısı sunar, ama bunlarla nesnenin kendine özgü doğası, e.d. Kavramı, tüketilmiş olmaz.

§ 175

1. Das Subjekt, das Einzelne *als* Einzelnes (im *singulären* Urteil), ist ein Allgemeines. 2. In dieser Beziehung ist es über seine Singularität erhoben. Diese Erweiterung ist eine äußerliche, die subjektive Reflexion, zuerst die unbestimmte *Besonderheit* (im *partikulären* Urteil, welches unmittelbar ebensowohl negativ als positiv ist; — das Einzelne ist in sich geteilt, zum Teil bezieht es sich auf sich, zum Teil auf anderes). 3. Einige sind das Allgemeine, so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese, durch die Einzelheit des Subjekts bestimmt, ist die *Allheit* (Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche *Reflexions*-Allgemeinheit).

§175

(1) Özne, tekil *olarak* tekil (*tekil* Yargıda), bir evrenseldir. (2) Bu bağıntıda tekilliğinin üzerine yükselir. Bu genişleme dışsal bir genişleme, öznel üzerine-düşünme, ve ilk olarak belirsiz *tikelliktir* (dolaysızca olumlu olduğu gibi olumsuz da olan *tikel* Yargıda; — tekil kendi içinde bölünür, bir yandan kendi ile, öte yandan başkası ile bağıntılanır). (3) Kimileri evrenseldir, böylece tikellik evrenselliğe genişler; ya da evrensellik, öznenin tekilliği yoluyla belirlenerek, *tümlüktür* (ortaklık, ya da sıradan *üzerine-düşünme* evrenselliği).

Zusatz. Das Subjekt, indem es im *singulären* Urteil als Allgemeines bestimmt ist, schreitet damit über sich, als dieses bloß Einzelne, hinaus. Wenn wir sagen: »diese Pflanze ist heilsam«, so liegt darin, daß nicht bloß diese einzelne Pflanze heilsam ist, sondern mehrere oder einige, und dies gibt dann das *partikuläre*

Ek. Özne *tekil* Yargıda evrensel birşey olarak belirlendiği için, böylelikle *bu* yalın tekillik olarak kendi ötesine geçer. "Bu bitki sağlıklıdır" dediğimiz zaman burada yalnızca bu tekil bitkinin değil ama daha başka birçok bitkinin de sağlığa yararlı olduğu

imlenir, ve bu ise *tikel* Yargıyı verir ("Kimi bitkiler sağlıklıdır." "Kimi insanlar buluşçudur" vb.). Tikellik yoluyla dolaysız tekil birşey bağımsızlığını ya da kendine-bağımlılığını yitirir ve başkası ile bağlantı içine girer. İnsan *bu* insan olarak yalnızca bu tekil insan değildir, tersine başka insanların yanısıra durur ve böylece çoktaki birdir. Tam bu nedenle evrenseline aittir ve bu yolla yükseltilmiştir. Tikel Yargı olumlu olduğu denli de olumsuzdur. Salt kimi cisimler esnek ise, geri kalanlar esnek değildir. — Burada yine yansıma yargısının üçüncü biçimine, tümlük Yargısına ilerleyiş yatar ("Tüm insanlar ölümlüdür; "Tüm metaller iletkendir"). Tümlük çoğu kez evrenselliğin derin-düşünme tarafından yakalanan ilk biçimidir. Tekiller burada temeli oluşturur, ve onları biraraya getiririp Tüm olarak belirleyen şey öznel edimimizdir. Evrensel burada salt bir dış bağ olarak görünür ki, kendileri için kalıcı ve ona karşı ilgisiz olan tekilleri kuşatır. Gerçekte evrensel gene de tekilin zemini ve toprağı, kökü ve tözüdür. Örneğin Caius'u, Titus'u, Sempronius'u ve bir kentin ya da ülkenin geri kalan insanlarını alırsak, tümünün de insan olmaları olgusu yalnızca onlara ortaklaşa birşey değil, tersine *evrenselleri, cinsleridir* ki, bu cinsleri olmaksızın tüm bu bireylerin kendileri varolmayacaklardır. Öte yandan o yüzeysel, salt sözde 'evrensellik' açısından durum başka türlüdür, çünkü bu gerçekte salt tüm tekillere ait ve onlara ortaklaşa birşeydir. Belirtilmiştir ki, insanlar, hayvanlardan ayrı olarak, kulak memelerinin olması olgusunda birbirleri ile ortaktır. Ama açıktır ki, şu ya da bu insanın kulak memesinin olmaması onun varlığının başka yanlarını, karakterini, yeteneklerini vb. etkilemezken, buna karşı Caius'un bir insan olmaksızın gene de yürekli, bilgili vb. olabileceğini düşünmek saçma olacaktır. Tekil insan tikel olarak ne ise ancak herşeyden önce insan olarak insan ve evrensel olarak insan olduğu sürece odur, ve bu evrensellik yalnızca başka soyut niteliklerin ya da salt üzerine-düşünme belirlenimlerinin dışında ya da yanında duran birşey değildir, tersine tüm tikellere yayılır ve onları kendi içinde kapsar.

§ 176

Öznenin de eşit ölçüde evrensel birşey olarak belirlenmesi yoluyla onun ve yüklemin özdeşliği böylelikle, tıpkı yargı-belirleniminin kendisi gibi, ilgisiz olarak *koyulur*. Öznenin olumsuz kendi-içine-yansıması ile özdeş olan evrensellik olarak, *içeriğin* bu birliği yargı-bağıntısını *zorunlu* bir bağıntı yapar.

Urteil («einige Pflanzen sind heilsam», «einige Menschen sind erfinderisch» usw.). Durch die Partikularität geht das unmittelbar Einzelne seiner Selbständigkeit verlustig und tritt mit anderem in Zusammenhang. Der Mensch ist als *dieser* Mensch nicht mehr bloß dieser einzelne Mensch, sondern er steht neben anderen Menschen und ist so einer in der Menge. Eben damit gehört er aber auch seinem Allgemeinen an und ist dadurch gehoben. Das partikuläre Urteil ist ebensowohl positiv als negativ. Wenn nur einige Körper elastisch sind, so sind die übrigen nicht elastisch. — Hierin liegt dann wieder der Fortgang zur dritten Form des Reflexionsurteils, d. h. zum Urteil der Allheit («alle Menschen sind sterblich»; «alle Metalle sind elektrische Leiter»). Die Allheit ist diejenige Form der Allgemeinheit, auf welche die Reflexion zunächst zu fallen pflegt. Die Einzelnen bilden hierbei die Grundlage, und unser subjektives Tun ist es, wodurch dieselben zusammengefaßt und als Alle bestimmt werden. Das Allgemeine erscheint hier nur als ein äußeres Band, welches die für sich bestehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfaßt. In der Tat ist jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Substanz des Einzelnen. Betrachten wir z. B. den Gajus, den Titus, den Sempronius und die übrigen Bewohner einer Stadt oder eines Landes, so ist dies, daß dieselben sämtlich Menschen sind, nicht bloß etwas denselben Gemeinschaftliches, sondern ihr *Allgemeines*, ihre *Gattung*, und alle diese Einzelnen wären gar nicht ohne diese ihre Gattung. Anders verhält es sich dagegen mit jener oberflächlichen, nur sogenannten Allgemeinheit, die in der Tat bloß das allen Einzelnen Zukommende und denselben Gemeinschaftliche ist. Man hat bemerkt, daß die Menschen, im Unterschied von den Tieren, dies miteinander gemein haben, mit Ohrläppchen versehen zu sein. Es leuchtet indes ein, daß, wenn etwa auch der eine oder der andere keine Ohrläppchen haben sollte, dadurch sein sonstiges Sein, sein Charakter, seine Fähigkeiten usw. nicht würden berührt werden, wohingegen es keinen Sinn haben würde, anzunehmen, Gajus könnte etwa auch nicht Mensch, aber doch tapfer, gelehrt usw. sein. Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur insofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist, und dies Allgemeine ist nicht nur etwas außer und neben anderen abstrakten Qualitäten oder bloßen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende.

§ 176

Dadurch, daß das Subjekt gleichfalls als Allgemeines bestimmt ist, ist die Identität desselben und des Prädikats sowie hierdurch die Urteilsbestimmung selbst als gleichgültig *gesetzt*. Diese Einheit des *Inhalts* als der mit der negativen Reflexion-in-sich des Subjekts identischen Allgemeinheit macht die Urteilsbeziehung zu einer *notwendigen*.

Zusatz. Der Fortgang vom Reflexionsurteil der Allheit zum Urteil der Notwendigkeit findet sich insofern schon in unserem gewöhnlichen Bewußtsein, als wir sagen: was allen zukommt, das kommt der Gattung zu und ist deshalb notwendig. Wenn wir sagen: *alle* Pflanzen, *alle* Menschen usw., so ist dies dasselbe, als ob wir sagen: *die* Pflanze, *der* Mensch usw.

Ek. Üzerine-düşünmenin Tümlük-Yargısından Zorunluk Yargısına ilerleyiş, şunları söylediğimiz ölçüde, daha şimdiden sıradan bilincimizde bulunur: Tümüne özgü olan cinse özgüdür ve bu nedenle zorunludur. *Tüm* bitkiler, *tüm* insanlar vb. dediğimiz zaman, bu *genelde* bitki, *genelde* insan vb. [*die* Pflanze, *der* Mensch usw.] demekle aynıdır.

γ. Urteil der Notwendigkeit

§ 177

Das Urteil der Notwendigkeit als der Identität des Inhalts in seinem Unterschiede 1. enthält im Prädikate teils die *Substanz* oder *Natur* des *Subjekts*, das *konkrete* Allgemeine, — die *Gattung*; teils, indem dies Allgemeine ebenso die Bestimmtheit als negative in sich enthält, die *ausschließende* wesentliche Bestimmtheit — die *Art*; — *kategorisches* Urteil.

2. Nach ihrer Substantialität erhalten die beiden Seiten die Gestalt selbständiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine *innere*, damit die Wirklichkeit des einen zugleich *nicht seine*, sondern das Sein *des Anderen* ist; — *hypothetisches* Urteil.

3. An dieser Entäußerung des Begriffs die innere Identität zugleich *gesetzt*, so ist das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausschließenden Einzelheit identisch mit sich ist; das Urteil, welches dies Allgemeine zu seinen beiden Seiten hat, das eine Mal als solches, das andere Mal als den Kreis seiner sich ausschließenden Besonderung, deren *Entweder-Oder* ebensosehr als *Sowohl-Als* die Gattung ist, — ist das *disjunktive Urteil*. Die Allgemeinheit zunächst als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten ist hiermit als Totalität bestimmt und gesetzt.

Zusatz. Das kategorische Urteil («das Gold ist Metall», «die Rose ist eine Pflanze») ist das *unmittelbare* Urteil der Notwendigkeit und entspricht in der Sphäre des Wesens dem Substantialitätsverhältnis. Alle Dinge sind ein kategorisches Urteil, d. h. sie haben ihre substantielle Natur, welche die feste und unwandelbare Grundlage derselben bildet. Erst indem wir die Dinge unter dem Gesichtspunkt ihrer Gattung und als durch diese mit Notwendigkeit bestimmt betrachten, fängt das Urteil an, ein wahrhaftes zu sein. Es muß als ein Mangel an logischer Bildung bezeichnet werden, wenn Urteile wie diese: «das Gold ist teuer» und «das Gold ist Metall», als auf gleicher Stufe stehend betrachtet

γ. Zorunluk Yargısı

§ 177

Ayrımı içindeki içeriğin özdeşliğinin yargısı olarak Zorunluk Yargısı (1) yüklemde bir yandan *öznenin tözünü* ya da *doğasını*, *somut* evrenseli kapsar — *Cinsi;* öte yandan, bu evrensel o denli de olumsuz olarak belirliliği kendi içinde kapsadığı için, *dışlayıcı* özsel belirliliği, *Türü* kapsar; — *kategorik* Yargı.

(2) Tözsellikleri ile uyum içinde her iki yan da bağımsız edimsellik şeklini kazanır ki, özdeşlikleri yalnızca bir *iç* özdeşliktir, böylelikle birinin edimselliği aynı zamanda *kendi* edimselliği değil, ama *başkasının* varlığıdır; — *hipotetik* Yargı.

(3) Kavramın bu dışlaşmasında aynı zamanda iç özdeşlik *koyulduğu* için, evrensel dışlayıcı tekilliği içinde kendi ile özdeş olan cinstir; iki yanı olarak bu evrenseli alan yargı — bir kez evrensel olarak, ikinci kez onun kendini dışlayan tikelleşmesinin alanı olarak (ki bunun *'Ya — Ya da'sı* da tıpkı *'Hem — Hem de'si* gibi cinstir) — *ayrık Yargıdır*. İlkin cins olarak ve şimdi ayrıca türünün sınırlı alanı olarak evrensellik böylelikle bütünlük olarak belirlenir ve koyulur.

Ek. Kategorik Yargı ("Altın metaldir," "Gül bir bitkidir") *dolaysız* zorunluk Yargısıdır ve Öz alanındaki tözsel ilişkiye karşılık düşer. Tüm şeyler birer kategorik Yargıdır, e.d. sağlam ve değişmez temellerini oluşturan tözsel doğaları vardır. İlkin şeyleri cinslerinin bakış açısı altında ve bunlar tarafından zorunluk ile belirlenmiş olarak gördüğümüz zamandır ki Yargı gerçek bir Yargı olmaya başlar. "Altın pahalıdır" ve "Altın metaldir" gibi yargılar aynı düzlemde duran yargılar olarak görülürse, bu mantıksal eğitimdeki bir eksikliği ele verir. Altının pahalı olması onun bizim eğilim ve gereksinimlerimiz ile, elde

edilmesinin pahası vb. ile dışsal bir bağıntısını ilgilendirir, ve altın bu dışsal bağıntı değiştiği ya da ortadan kalktığı zaman bile altın olmayı sürdürür. Buna karşı metallik altının tözsel doğasını oluştururur ki bu olmaksızın altın, onda olan ya da ona ilişkin olarak bildirilen herşey ile, kalıcılığını sürdüremez. Yine, "Caius bir insandır" dediğimiz zaman da aynı şey söz konusudur, ve bununla anlatuğımız şey onun olabileceği başka herşeyin ancak onun tözsel doğası ile, bir insan olması ile bağdaştığı ölçüde değer ve imlem taşıdığıdır. — Bununla birlikte, kategorik Yargı bile onda tikellik kıpısına henüz hakkının verilmemesi ölçüsünde eksiktir. Böylece örneğin altın hiç kuşkusuz metaldir; ama gümüş, bakır, demir vb. de benzer olarak metaldir, ve genelde metallik kendi türündeki tikellere karşı ilgisiz olarak davranır. Burada kategorik Yargıdan *hipotetik* Yargıya ilerleme yatar. Bu sonuncusu şu formülde anlatılabilir: *A* varsa *B* vardır. Burada daha önce tözsellik ilişkisinden nedensellik ilişkisine geçişte gördüğümüz aynı ilerlemeyi buluruz. Hipotetik Yargıda içeriğin belirliliği dolaylı olarak, başkasına bağımlı olarak görünür, ve bu sözcüğün tam anlamıyla neden ve etki ilişkisidir. Hipotetik Yargının anlamını genel olarak vermek için diyebiliriz ki, onunla evrensel tikelleşmesi içinde koyulur. Ve böylece önümüze zorunluk Yargısının üçüncü biçimi olarak *ayrık* Yargı gelir. *A* ya *B* ya *C* ya da *D*'dir; şiirsel sanat yapıtı ya epik ya lirik ya da dramatiktir; renk ya sarı ya mavi ya da kırmızıdır vb. Ayrık Yargının iki yanı özdeştir; cins kendi türünün bütünlüğüdür, ve türün bütünlüğü cinstir. Evrensel ve tikelin bu birliği Kavramdır, ve bundan böyle yargının içeriği Kavram tarafından oluşturulacaktır.

werden. Daß das Gold teuer ist, betrifft eine äußerliche Beziehung desselben zu unseren Neigungen und Bedürfnissen, zu den Kosten seiner Gewinnung usf., und das Gold bleibt, was es ist, wenn auch jene äußere Beziehung sich ändert oder hinwegfällt. Dahingegen macht die Metallität die substantielle Natur des Goldes aus, ohne welche dasselbe mit allem, was sonst an ihm ist oder von ihm ausgesagt werden mag, nicht zu bestehen vermag. Ebenso verhält es sich, wenn wir sagen: »Gajus ist ein Mensch«; wir sprechen damit aus, daß alles, was derselbe sonst sein mag, nur Wert und Bedeutung hat, insofern dasselbe dieser seiner substantiellen Natur, ein Mensch zu sein, entspricht. — Weiter ist nun aber auch das kategorische Urteil insofern noch mangelhaft, als in demselben das Moment der Besonderheit noch nicht zu seinem Rechte kommt. So ist z. B. das Gold wohl Metall; allein Silber, Kupfer, Eisen usw. sind gleichfalls Metalle, und die Metallität als solche verhält sich als gleichgültig gegen das Besondere ihrer Arten. Hierin liegt der Fortgang vom kategorischen zum *hypothetischen* Urteil, welches durch die Formel ausgedrückt werden kann: Wenn A ist, so ist B. Wir haben hier denselben Fortgang wie früher vom Verhältnis der Substan-tialität zum Verhältnis der Kausalität. Im hypothetischen Urteil erscheint die Bestimmtheit des Inhalts als vermittelt, als von anderem abhängig, und dies ist dann eben das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Die Bedeutung des hypothetischen Urteils ist nun überhaupt die, daß durch dasselbe das Allgemeine in seiner Besonderung gesetzt wird, und wir erhalten hiermit als dritte Form des Urteils der Notwendigkeit das *disjunktive* Urteil. A ist entweder B oder C oder D; das poetische Kunstwerk ist entweder episch oder lyrisch oder dramatisch; die Farbe ist entweder gelb oder blau oder rot usw. Die beiden Seiten des disjunktiven Urteils sind identisch; die Gattung ist die Totalität ihrer Arten, und die Totalität der Arten ist die Gattung. Diese Einheit des Allgemeinen und des Besonderen ist der Begriff, und dieser ist es, welcher nunmehr den Inhalt des Urteils bildet.

δ. Kavramın Yargısı

δ. Das Urteil des Begriffs

§ 178

Kavramın Yargısı Kavramı, yalın biçimde bütünlüğü, tam belirliliği ile evrenseli içeriği olarak alır. Özne (1) ilk olarak tekil olandır ki yüklemi olarak tikel belirli-varlığın evrenseli üzerine *yansımasını* alır, — bu iki belirlenimin bağdaşması ya da bağdaşmaması; iyi, gerçek, doğru vb. — *önesürümlü* Yargı.

Gündelik yaşamda bile ilkin bir nesnenin, bir eylemin vb. iyi ya da kötü, gerçek, güzel vb. olup olmadığını bildiren yargılara Yargı denir; yalnızca "Bu gül

§ 178

Das *Urteil des Begriffs* hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu seinem Inhalte, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit. Das Subjekt ist 1. zunächst ein Einzelnes, das zum Prädikat die *Reflexion* des besonderen Daseins auf sein Allgemeines hat, — die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung dieser beiden Bestimmungen; gut, wahr, richtig usf. — *assertorisches* Urteil.

Erst ein solches Urteilen, ob ein Gegenstand, Handlung usf. gut oder schlecht, wahr, schön usf. ist, heißt man auch im gemeinen Leben urteilen; man wird keinem Menschen

Urteilskraft zuschreiben, der z. B. die positiven oder negativen Urteile zu machen weiß: »diese Rose ist rot«, »dies Gemälde ist rot, grün, staubig« usf.

Durch das Prinzip des unmittelbaren Wissens und Glaubens ist selbst in der Philosophie das assertorische Urteilen, das in der Gesellschaft, wenn es für sich auf Geltensollen Anspruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und wesentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den sogenannten philosophischen Werken, die jenes Prinzip behaupten, hunderte und aberhunderte von *Versicherungen* über Vernunft, Wissen, Denken usf. lesen, die, weil denn doch die äußere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen desselben und desselben sich Beglaubigung zu gewinnen suchen.

kırmızıdır," "Bu resim kırmızı, yeşil, tozludur" vb. gibi olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunmayı bilen birine ise hiçbir zaman bir yargı yetisi yüklenmez.

Salt kendi uğruna geçerli olması gerek biçimindeki isteminin toplumda uygunsuz görülmüş olmasına karşın, önesürümlü Yargı dolaysız bilme ve inanç ilkesi yoluyla giderek felsefede bile biricik ve özsel öğreti biçimi yapılmıştır. Bu ilkeyi ileri süren sözde felsefi çalışmalarda us, bilgi, düşünce vb. üzerine yüzlerce ve yüzlerce *inanca* okunabilir ki, bundan böyle dışsal yetke pek geçerli olmadığı için, bir ve aynı şeyin sayısız yinelenişi yoluyla kendilerini inandırıcı kılmaya çalışırlar.

§ 179

Das assertorische Urteil enthält an seinem zunächst unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Besonderen und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt ist. Dies Urteil ist daher nur eine *subjektive* Partikularität, und es steht ihm die entgegengesetzte Versicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es ist daher 2. sogleich nur ein *problematisches* Urteil. Aber 3. die objektive Partikularität an dem *Subjekte gesetzt*, seine Besonderheit als die Beschaffenheit seines Daseins, so drückt das Subjekt nun die Beziehung derselben auf seine Beschaffenheit, d. i. auf seine Gattung, hiermit dasjenige aus, was (§ pr.) den Inhalt des Prädikats ausmacht *(dieses* — die unmittelbare Einzelheit — *Haus* — Gattung — , *so und so beschaffen* — Besonderheit —, ist gut oder schlecht) — *apodiktisches* Urteil. — *Alle Dinge* sind eine *Gattung* (ihre Bestimmung und Zweck) in einer *einzelnen* Wirklichkeit von einer *besonderen* Beschaffenheit; und ihre Endlichkeit ist, daß das Besondere derselben dem Allgemeinen gemäß sein kann oder auch nicht.

§ 179

Önesürümlü Yargı başlangıçtaki dolaysız öznesinde tikelin ve evrenselin yüklemde anlatılan bağıntısını kapsamaz. Bu yargı buna göre yalnızca bir *öznel* tikelliktir, ve karşısında eşit hak ya da daha doğrusu eşit haksızlık ile karşıt inanca durur; öyleyse (2) hemen yalnızca bir *belkili* Yargıdır. Ama (3) nesnel tikellik *öznede koyulduğu* ve tikelliği belirli-varlığının yapısı olarak alındığı zaman, özne şimdi o nesnel tikelliğin onun yapısı ile, e.d. cinsi ile bağıntısını, böylece yüklemin içeriğini oluşturanı (önceki §) anlatır (*bu* — dolaysız tekillik — *ev* — cins —, *şu ya da bu yapıda* olmakla — tikellik —, iyi ya da kötüdür) — *apodiktik* Yargı. — *Tüm şeyler tikel* bir yapıdaki *tekil* bir edimsellikte bir *cinstir* (belirlenimleri ve erekleri); ve sonlulukları tikel yanlarının evrensele uygun olabilmesi ya da olamamasıdır.

§ 180

Subjekt und Prädikat sind auf diese Weise selbst jedes das ganze Urteil. Die unmittelbare Beschaffenheit des Subjekts zeigt sich zunächst als der *vermittelnde Grund* zwischen der Einzelheit des Wirklichen und seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urteils. Was in der Tat gesetzt worden, ist die Einheit

§ 180

Bu yolda özne ve nesnenin her birinin kendisi bütün yargıdır. Öznenin dolaysız yapısı kendini ilk olarak edimsel olanın tekilliği ve evrenselliği arasındaki *dolaylılık zemini* olarak, yargının zemini olarak gösterir. Gerçekte ortaya koyulan şey Kavramın

kendisi olarak özne ve yüklemin birliğidir; Kavram boş '*Dir*'in, koşacın doldurulmasıdır, ve kıpıları aynı zamanda özne ve yüklem olarak ayırdedildiği için, Kavram, birlikleri olarak, onları dolaylı kılan bağıntı olarak koyulur, — *Tasım.*

c. Tasım

§ 181

Tasım Kavram ve Yargının birliğidir; — yalın özdeşlik olarak Kavramdır ki, yargının biçim-ayrımları ona geri döner; ve Yargıdır, çünkü aynı zamanda olgusallıkta, e.d. belirlenimlerinin ayrımı içinde koyulur. Tasım *ussal* olandır ve ussal olan *herşeydir.*

Tasım bütünüyle genel bir yolda *ussalın biçimi* olarak sunulur, ama gene de öznel bir biçim olarak, ve onunla bir başka ussal içerik, örneğin ussal bir ilke, ussal bir eylem, düşünce vb. arasında herhangi bir bağlantı gösterilmeksizin. Sık sık *Ustan* söz edilir ve ona başvurulur, ama bu gene de *belirliliği, ne* olduğu bildirilmeksizin, en azından tasımsal çıkarsama ile ilgisi üzerine hiçbir şey düşünülmeksizin yapılır. Gerçekte *biçimsel tasımsal çıkarsama* ussaldır, ama öylesine usdışı bir yolda ki, ussal bir içerik ile hiçbir ilgisi yoktur. Ama böyle bir içerik ancak *düşünmeyi* us yapan bir belirlilik yoluyla ussal olabileceği için, ancak biçim yoluyla öyle olabilir, ve bu biçim Tasımdır. — Ama Tasım *koyulmuş,* (ilkin biçimsel-) *olgusal* Kavramdan başka birşey değildir — önceki paragrafın anlattığı gibi. Tasım bu nedenle *gerçek herşeyin özsel zeminidir;* ve *Saltığın tanımı* bundan böyle onun Tasım olduğudur, ya da, bu belirlenim önerme olarak anlatılırsa: *"Herşey bir Tasımdır."* Herşey *Kavramdır,* ve Kavramın belirli-varlığı kıpılarının ayrımıdır, öyle ki *evrensel* doğası *tikellik* yoluyla kendine dışsal olgusallık verir ve böylelikle, ve olumsuz kendi-içine-yansıma

des Subjekts und des Prädikats als der Begriff selbst; er ist die Erfüllung des leeren *»Ist«*, der Kopula, und indem seine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterschieden sind, ist er als Einheit derselben, als die sie vermittelnde Beziehung gesetzt, — *der Schluß.*

c. Der Schluß

§ 181

Der Schluß ist die Einheit des Begriffes und des Urteils; — er ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen sind, und Urteil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das *Vernünftige* und *alles* Vernünftige.

Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die *Form des Vernünftigen* angegeben zu werden, aber als eine subjektive und ohne daß zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt, z. B. einem vernünftigen Grundsatze, einer vernünftigen Handlung, Idee usf., irgendein Zusammenhang aufgezeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der *Vernunft* gesprochen und an sie appelliert, ohne die Angabe, was ihre *Bestimmtheit, was* sie ist, und am wenigsten wird dabei an das Schließen gedacht. In der Tat ist das *formelle Schließen* das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu tun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur sein kann durch die Bestimmtheit, wodurch das *Denken* Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form sein, welche der Schluß ist. — Dieser ist aber nichts anderes als der *gesetzte,* (zunächst formell-) *reale Begriff,* wie der § ausdrückt. Der Schluß ist deswegen der *wesentliche Grund alles Wahren;* und *die Definition des Absoluten* ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: *»Alles ist ein Schluß«.* Alles ist *Begriff,* und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine *allgemeine* Natur durch die *Besonderheit* sich äußerliche Realität gibt und hierdurch

und als negative Reflexion-in-sich sich zum *Einzelnen* macht. — Oder umgekehrt, das Wirkliche ist ein *Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt und sich identisch mit sich macht. — Das Wirkliche ist Eines, aber ebenso das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

olarak, kendini *tekil* birşey yapar. — Ya da, evrik olarak, edimsel olan *tekil* birşeydir ki, *tikellik* yoluyla kendini *evrenselliğe* yükseltir ve kendi ile özdeş yapar. — Edimsel olan birdir, ama o denli de Kavram-kıpılarının birbirinden ayrılmasıdır; ve Tasım ise kıpılarının dolaylılığının döngüsüdür ki bu yolla kendini Bir olarak koyar.

Zusatz. Wie der Begriff und das Urteil, so pflegt auch der Schluß bloß als eine Form unseres subjektiven Denkens betrachtet zu werden, und es heißt demgemäß, der Schluß sei die Begründung des Urteils. Nun weist zwarallerdingsdas Urteil auf den Schluß hin, allein es ist nicht bloß unser subjektives Tun, wodurch dieser Fortgang zustande kommt, sondern das Urteil selbst ist es, welches sich als Schluß setzt und in demselben zur Einheit des Begriffs zurückkehrt. Näher ist es das apodiktische Urteil, welches den Übergang zum Schluß bildet. Im apodiktischen Urteil haben wir ein Einzelnes, welches durch seine Beschaffenheit sich auf sein Allgemeines, d. h. auf seinen Begriff bezieht. Das Besondere erscheint hier als die vermittelnde Mitte zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, und dies ist die Grundform des Schlusses, dessen weitere Entwicklung, formell aufgefaßt, darin besteht, daß auch das Einzelne und das Allgemeine diese Stelle einnehmen, wodurch dann der Übergang von der Subjektivität zur Objektivität gebildet wird.

Ek. Kavram ve Yargı gibi genellikle Tasım da yalnızca öznel düşünmemizin bir biçimi olarak görülür ve buna göre Tasım yargının temellendirilmesidir denir. Yargı hiç kuşkusuz her durumda Tasımı gösterir, ama bu ilerlemeyi ortaya çıkaranın yalnızca bizim öznel edimimiz olduğunu düşünmek yanlış olacaktır; tersine, kendini Tasım olarak koyan ve bunda Kavramın birliğine geri dönen Yargının kendisidir. Daha yakından alındığında, Tasıma geçişi oluşturan kıpı apodiktik Yargıdır. Apodiktik Yargıda önümüzde tekil birşey durur ki, yapısı yoluyla kendini evrenseli ile, e.d. Kavramı ile bağıntılar. Tikel burada tekil ve evrensel arasındaki dolaylı kılıcı orta terim olarak görünür, ve bu ise Tasımın temel-biçimidir ki, daha öte gelişimi, biçimsel olarak anlaşıldığında, tekilin ve evrenselin de bu orta konumu üstlenmesinden oluşur — bir konum ki, öznellikten nesnelliğe geçişi oluşturur.

§ 182

Der *unmittelbare* Schluß ist, daß die Begriffsbestimmungen als *abstrakte* gegeneinander nur in äußerem *Verhältnis* stehen, so daß die beiden *Extreme* die *Einzelheit* und *Allgemeinheit*, der Begriff aber als die beide zusammenschließende *Mitte* gleichfalls nur die abstrakte *Besonderheit* ist. Hiermit sind die Extreme ebensosehr gegeneinander wie gegen ihre Mitte *gleichgültig für sich* bestehend gesetzt. Dieser Schluß ist somit das Vernünftige als begrifflos, — der formelle *Verstandesschluß*. — Das Subjekt wird darin mit einer *anderen* Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumiert durch diese Vermittlung ein ihm *äußerliches* Subjekt. Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung *sich mit sich selbst* zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß.

In der folgenden Betrachtung wird der Verstandesschluß nach seiner gewöhnlichen, geläufigen Bedeutung in seiner subjektiven

§ 182

Dolaysız Tasım Kavram-belirlenimlerinin *soyut* olarak birbirlerine karşı yalnızca dışsal *ilişki* içinde durmasıdır, öyle ki iki uç *tekillik* ve *evrensellik* iken, Kavram ise ikisini biraraya bağlayan *orta terim* olarak aynı yolda yalnızca soyut *tikelliktir*. Böylelikle uçlar tıpkı orta terimlerine olduğu gibi birbirine karşı da *ilgisiz ve kendileri için* kalıcı olarak koyulur. Bu tasım böylece Kavramsız olarak ussal olandır, — biçimsel *Anlak-Tasımı*. — Bunda özne bir *başka* belirlilik ile bağlanır; ya da evrensel bu dolaylılık yoluyla ona *dışsal* bir özneyi altına alır. Buna karşı, ussal Tasım öznenin dolaylılık yoluyla *kendini kendi kendisi ile* biraraya bağlamasıdır. İlkin bu yolla özne olur, ya da özne ilkin kendinde Us-Tasımıdır.

Aşağıdaki irdelemede Anlak-Tasımı olağan, tanıdık anlamına göre öznel kipi içinde anlatılacaktır — böyle tasımları *biz*

yapıyoruz dendiği zaman olduğu gibi. Gerçekte anlak-tasımı *salt öznel* bir tasımlamadır; ama o denli de nesnel bir anlamı vardır, çünkü yalnızca şeylerin *sonluluğunu* anlatır, ama biçimin burada eriştiği belirli kipte. Sonlu şeylerde onların özelliklerinden, tikelliğinden ayrılabilir olan şeylik olarak öznellik eşit ölçüde onların evrenselliğinden de ayrılabilirdir — hem bu evrensellik şeyin salt niteliği ve başka şeyler ile dışsal bağlantısı olduğu, hem de onun cins ve Kavramı olduğu zaman.

Weise ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, daß *wir* solche Schlüsse machen. In der Tat ister *nur* ein *subjektives* Schließen; ebenso hat aber dies die objektive Bedeutung, daß er nur die *Endlichkeit* der Dinge, aber auf die bestimmte Weise, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen ist die Subjektivität als Dingheit, trennbar von ihren Eigenschaften, ihrer Besonderheit, ebenso trennbar von ihrer Allgemeinheit, sowohl insofern diese die bloße Qualität des Dinges und sein äußerlicher Zusammenhang mit anderen Dingen als dessen Gattung und Begriff ist.

Ek. Ussalın biçimi olarak yukarıda sözü edilen Tasım anlayışı ile uyum içinde, Usun kendisi Tasım yapma yetisi olarak, buna karşı Anlak ise Kavramlar oluşturma yetisi olarak tanımlanmıştır. Burada temelde yatan yüzeysel Tin tasarımına bakılmaksızın — ki buna göre Tin birbirleri ile yanyana varolan güçlerin ya da yetilerin salt bir toplamıdır—, Anlağın Kavram ile ve Usun Tasım ile bu bağlanışı üzerine belirtmek gerek ki, Kavramı yalnızca anlak-belirlenimi olarak görmek tıpkı Tasımı doğrudan doğruya ussal olarak görmek denli anlamsızdır. Çünkü, bir yandan biçimsel mantık bağlamında tasım öğretisinde ele alınan şey gerçekte çoğu kez yalın anlak-tasımından başka birşey değildir ve ussalın biçimi olarak, üstelik bütünüyle ussal olan olarak geçerli olma onuru hiçbir biçimde ona düşmez; öte yandan, Kavram olarak Kavram yalnızca anlak biçimi olmaktan öylesine uzaktır ki, tersine onu bu noktaya indirgeyenin kendisi soyutlamacı anlaktan başkası değildir. Buna göre genellikle salt anlak-kavramlarının ve us-Kavramlarının birbirlerinden ayırdedilmesine karşın, bu gene de sanki iki tür Kavram *varmış* gibi anlaşılmamalıdır; tersine, yalnızca olumsuz ve soyut Kavram biçiminde durup kalmak gibi, onu gerçek doğası ile uyum içinde aynı zamanda olumlu ve somut birşey olarak görmek de *bizim* edimimizdir. Böylece örneğin salt bir anlak-kavramı olarak özgürlük zorunluğun soyut karşısavı olarak görülürken, buna karşı gerçek ve ussal özgürlük Kavramı zorunluğu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar. Yine, Deizm olarak bilinen görüşün ortaya sürdüğü Tanrı tanımları yalnızca anlak düzeyindeki Tanrı kavramlarıdır; buna karşı Tanrıyı üçlülük olarak bilen Hıristiyan dini ussal Tanrı Kavramını kapsar.

Zusatz. In Gemäßheit der im Obigen erwähnten Auffassung des Schlusses als der Form des Vernünftigen hat man dann auch die Vernunft selbst als das Vermögen, zu schließen, den Verstand dagegen als das Vermögen, Begriffe zu bilden, definiert. Abgesehen von der hierbei zugrunde liegenden oberflächlichen Vorstellung vom Geist als eines bloßen Inbegriffs nebeneinander bestehender Kräfte oder Vermögen, so ist über diese Zusammenstellung des Verstandes mit dem Begriff und der Vernunft mit dem Schluß zu bemerken, daß, sowenig der Begriff bloß als Verstandesbestimmung, ebensowenig auch der Schluß ohne weiteres als vernünftig zu betrachten ist. Einerseits nämlich ist dasjenige, was in der formellen Logik in der Lehre vom Schluß abgehandelt zu werden pflegt, in der Tat nichts anderes als der bloße Verstandesschluß, welchem die Ehre, als Form des Vernünftigen, ja als das Vernünftige schlechthin zu gelten, keineswegs zukommt, und andererseits ist der Begriff als solcher so wenig bloße Verstandesform, daß es vielmehr nur der abstrahierende Verstand ist, wodurch derselbe dazu herabgesetzt wird. Man pflegt demgemäß wohl auch bloße Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe zu unterscheiden, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als *gäbe* es zweierlei Arten von Begriffen, sondern vielmehr so, daß es *unser* Tun ist, entweder bloß bei der negativen und abstrakten Form des Begriffs stehenzubleiben oder denselben, seiner wahren Natur nach, als das zugleich Positive und Konkrete aufzufassen. So ist es z. B. der bloße Verstandesbegriff der Freiheit, wenn dieselbe als der abstrakte Gegensatz der Notwendigkeit betrachtet wird, wohingegen der wahre und vernünftige Begriff der Freiheit die Notwendigkeit als aufgehoben in sich enthält. Ebenso ist die vom sogenannten Deismus aufgestellte Definition Gottes der bloße Verstandesbegriff Gottes, wohingegen die christliche Religion, welche Gott als den dreieinigen weiß, den Vernunftbegriff Gottes enthält.

α. Qualitativer Schluß

§ 183

Der erste Schluß ist *Schluß des Daseins* oder der *qualitative*, wie er im vorigen § angegeben worden, I. E—B—A, daß ein Subjekt als Einzelnes durch *eine Qualität* mit einer *allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen* ist.

Daß das Subjekt (der *terminus minor*) noch weitere Bestimmungen hat als die der Einzelheit, ebenso das andere Extrem (das Prädikat des Schlußsatzes, der *terminus maior*) weiter bestimmt ist, als nur ein Allgemeines zu sein, kommt hier nicht in Betracht; nur die Formen, durch die sie den Schluß machen.

Zusatz. Der Schluß des Daseins ist bloßer Verstandesschluß, und zwar insofern, als hier die Einzelheit, die Besonderheit und die Allgemeinheit einander ganz abstrakt gegenüberstehen. So ist dann dieser Schluß das höchste Außersichkommen des Begriffs. Wir haben hierein unmittelbar Einzelnes als Subjekt; an diesem Subjekt wird dann irgendeine besondere Seite, eine Eigenschaft hervorgehoben, und mittels derselben erweist das Einzelne sich als ein Allgemeines. So z.B. wenn wir sagen: »diese Rose ist rot; Rot ist eine Farbe, also ist diese Rose ein Farbiges«. Diese Gestalt des Schlusses ist es vornehmlich, welche in der gewöhnlichen Logik verhandelt zu werden pflegt. Vormals betrachtete man den Schluß als die absolute Regel alles Erkennens, und eine wissenschaftliche Behauptung galt nur dann als gerechtfertigt, wenn dieselbe als durch einen Schluß vermittelt nachgewiesen wurde. Heutzutage begegnet man den verschiedenen Formen des Schlusses fast nur noch bei den Kompendien der Logik und gilt die Kenntnis derselben für eine leere Schulweisheit, von welcher weder im praktischen Leben noch auch in der Wissenschaft irgendein weiterer Gebrauch zu machen sei. Darüber ist zunächst zu bemerken, daß, obschon es überflüssig und pedantisch sein würde, bei jeder Gelegenheit mit der ganzen Ausführlichkeit des förmlichen Schließens aufzutreten, die verschiedenen Formen des Schlusses gleichwohl in unserem Erkennen sich fortwährend geltend machen. Wenn z. B. jemand zur Winterszeit des Morgens beim Erwachen die Wagen auf der Straße knirren hört und dadurch zu der Betrachtung veranlaßt wird, daß es wohl stark gefroren haben möge, so vollbringt er hiermit eine Operation des Schließens, und diese Operation wiederholen wir täglich unter den mannigfaltigsten Komplikationen. Es dürfte somit wenigstens von nicht geringerem Interesse sein, sich dieses seines täglichen Tuns, als eines denkenden Menschen, ausdrücklich bewußt zu werden, als es ja von anerkanntem Interesse ist, nicht

α. Nitel Tasım

§ 183

İlk tasım *belirli-Varlığın Tasımı*, ya da *nitel* Tasımdır — önceki paragrafta bildirildiği gibi. (1) Te—Ti—E, e.d. tekil olarak bir özne *bir nitelik* yoluyla bir *evrensel belirlilik ile birleştirilir.*

Öznenin (*terminus minor*) tekillikten daha öte belirlenimlerinin de olması, tıpkı öteki ucun da (tasım vargısının yüklemi, *terminus major*) salt bir evrensel olmaktan daha öte belirlenmiş olması gibi, burada bizi ilgilendirmez; ilgimiz yalnızca bu terimleri bir Tasım yapan biçimlere yöneliktir.

Ek. Belirli-varlığın Tasımı salt bir anlak-tasımıdır, ve hiç kuşkusuz burada tekillik, tikellik ve evrenselliğin birbirlerine karşı bütünüyle soyut olarak durmaları ölçüsünde. Böylece bu tasım Kavramın kendisini dışlaştırmasının en yüksek noktasıdır. Burada önümüzde özne olarak dolaysız tekil birşey durur; sonra bu öznede herhangi bir tikel yan, bir özellik seçilir ve bunun aracılığıyla tekil olan kendini bir evrensel olarak tanıtlar. Böylece örneğin "Bu gül kırmızıdır; kırmızı bir renktir, öyleyse bu gül renkli birşeydir" deriz. Başlıca bu tasım şeklidir ki sıradan mantıkta genel ilgi konusunu oluşturur. Bir zamanlar tasım tüm bilmenin saltık kuralı olarak görülür ve bilimsel bir sav ancak bir tasım yoluyla tanıtlandığı zaman aklanmış sayılırdı. Bugün ise, tersine, çeşitli tasım biçimleri ile ancak mantık kitaplarında karşılaşılır ve onlarla tanışıklık boş bir kitap bilgisi olarak görülür ki, ne kılgısal yaşamda ne de bilimde daha öte herhangi bir kullanımı yoktur. Bu konuda ilk olarak belirtmek gerek ki, her fırsatta biçimsel tasımlamanın bütün bir donatımı ile ortaya çıkmanın gereksiz bir bilgiçlik olmasına karşın, gene de değişik tasım biçimleri kendilerini bilgimizde sürekli olarak ileri sürerler. Örneğin bir kış sabahı uyanan biri yoldan geçen arabaların çıkardığı çatırtıları duyar ve böylece gece sert bir don yapmış olabileceği vargısını çıkarırsa, burada bir tasımlama işlemini yerine getirmektedir — bir işlem ki, her gün en karışık koşullar altında hepimiz tarafından sürekli olarak yinelenir. Bu nedenle, düşünen bir insana özgü bu gündelik edimin kesin bilincine erişmeye yönelik ilgi, yalnızca örgensel yaşamımızın söz gelimi sindirim, kan yapımı, solunum gibi işlevlerine değil, ama üstelik bizi kuşatan Doğanın süreç ve oluşumlarına ilişkin bilgiye

yönelik o saygın ilgiden hiç olmazsa daha az olmamalıdır. Bu noktada hiç duraksamadan belirtilmelidir ki, gerektiği gibi sindirim yapabilmek, soluk alabilmek vb. için ön bir anatomi ve fizyoloji çalışması ne denli gereksiz ise, doğru tasımlar üretebilmek için önceden mantık çalışmış olmak da o denli gereksizdir. — Aristoteles tasımların değişik biçimlerini ve deyim yerindeyse betilerini öznel anlamları içinde inceleyen ve betimleyen ilk düşünürdü, ve hiç kuşkusuz bunu öyle bir güvenilirlik ve belirlilik düzeyinde yaptı ki, o günden bu yana hiçbir özsel katkı gerekmemiştir. Bu başarı hiç kuşkusuz Aristoteles'e büyük onur kazandırmıştır. Ama gene de anımsamak gerek ki, gerçek felsefi araştırmalarında yararlandığı şey kesinlikle ne anlak-tasımı biçimleri, ne de genel olarak sonlu düşünce biçimleri idi. (Bkz. § 189 not.).

§ 184

Bu tasım (α) belirlenimlerine göre bütünüyle *olumsaldır,* çünkü orta terim soyut tikellik olarak yalnızca öznenin *herhangi bir belirliliğidir* ki, özne *dolaysız* ve böylece görgül-somut bir özne olarak bunlardan pek çoğunu taşır ve buna göre eşit *çoklukta başka* evrensellikler ile birleştirilebilir; benzer olarak, *tekil* bir tikellik de kendi içinde yine türlü belirlilikler taşıyabilir ve dolayısıyla özne *aynı medius terminus* yoluyla *ayrı* evrenseller ile bağıntılanabilir.

Biçimsel tasımlamanın kullanımından vazgeçmeye götüren şey doğru olmadığının anlaşılması ve böyle bir durumda kullanılmamasını aklamayı istemekten çok moda olmuştur. Bu ve bunu izleyen paragrafta bu tür tasımlamanın gerçeklik açısından yararsızlığı üzerinde duracağız.

Paragrafta gösterilen yana göre bu tür tasımlama yoluyla her tür şey, söylendiği gibi, *tanıtlanabilir.* Gereken yalnızca bir *medius terminus* bulmaktır, çünkü ondan istenen belirlenime geçiş yapılabilir. Ama bir başka *medius terminus* ile başka birşey, giderek karşıtı bile tanıtlanabilir. — Bir nesne ne denli somut ise ona ait olan ve *medius terminus* olarak hizmet edebilecek yanları o denli çoktur. Bu yanlardan

mir von den Funktionen unseres organischen Lebens, wie z. B. den Funktionen der Verdauung, der Blutbereitung, des Atmens usw., sondern auch von den Vorgängen und Gebilden der uns umgebenden Natur Kenntnis zu nehmen. Dabei wird unbedenklich zuzugeben sein, daß, sowenig es, um gehörig zu verdauen, zu atmen usw., eines vorgängigen Studiums der Anatomie und der Physiologie bedarf, ebensowenig auch, um richtige Schlüsse zu ziehen, man vorher Logik studiert zu haben braucht. -Aristoteles ist es, welcher zuerst die verschiedenen Formen und sogenannten Figuren des Schlusses in ihrer subjektiven Bedeutung beobachtet und beschrieben hat, und zwar mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit, daß im wesentlichen nichts weiter hinzuzufügen gewesen ist. Ob nun schon diese Leistung dem Aristoteles zu großer Ehre gereicht, so sind es doch keineswegs die Formen des Verstandesschlusses noch überhaupt des endlichen Denkens, deren er sich bei seinen eigentlich philosophischen Untersuchungen bedienthat. (S. Anm. zu § 189.)

§ 184

Dieser Schluß ist α) ganz *zufällig* nach seinen Bestimmungen, indem die Mitte als abstrakte Besonderheit *nur irgendeine Bestimmtheit* des Subjekts ist, deren es als *unmittelbares,* somit empirisch-konkretes, mehrere hat, also mit ebenso *mancherlei anderen* Allgemeinheiten zusammengeschlossen werden kann, so wie auch eine *einzelne* Besonderheit wieder verschiedene Bestimmtheiten in sich haben, also das Subjekt durch *denselben medius terminus* auf *unterschiedene* Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schließen ist mehr aus der Mode gekommen, als daß man dessen Unrichtigkeit eingesehen hätte und dessen Nichtgebrauch auf solche Weise rechtfertigen wollte. Dieser und der folgende § gibt die Nichtigkeit solchen Schließens für die Wahrheit an.

Nach der im § angegebenen Seite kann durch solche Schlüsse das Verschiedenste, wie man es nennt, *bewiesen* werden. Es braucht nur der *medius terminus* genommen zu werden, aus dem der Übergang auf die verlangte Bestimmung gemacht werden kann. Mit einem anderen *medius terminus* aber läßt sich etwas anderes bis zum Entgegengesetzten *beweisen.* — Je konkreter ein Gegenstand ist, desto mehr Seiten hat er, die ihm angehören und zu *mediis terminis* dienen können. Welche unter diesen Seiten wesentlicher als die andere sei, muß

wieder auf einem solchen Schließen beruhen, das sich an die einzelne Bestimmtheit hält und für dieselbe gleichfalls leicht eine Seite und *Rücksicht* finden kann, nach welcher sie sich als *wichtig* und *notwendiggeltend* machen läßt.

hangisinin ötekilerden daha özsel olacağı da yine böyle bir tasımlama üzerinde dayanmalıdır, ve bu tasımlama tekil bir belirlilik üzerinde diretebilir ve bunda onu *önemli* ve *zorunlu olarak geçerli* kılacak bir yan ve *ilişkiyi* eşit kolaylıkla bulabilir.

Zusatz. Sowenig man auch im täglichen Verkehr des Lebens an den Verstandesschluß zu denken pflegt, so spielt derselbe darin doch fortwährend seine Rolle. So ist es z. B. im bürgerlichen Rechtsstreit das Geschäft der Advokaten, die ihren Parteien günstigen Rechtstitel geltend zu machen. Ein solcher Rechtstitel aber ist in logischer Hinsicht nichts anderes als ein *medius terminus*. Dasselbe findet dann auch statt bei diplomatischen Verhandlungen, wenn z. B. verschiedene Mächte ein und dasselbe Land in Anspruch nehmen. Hierbei kann das Recht der Erbschaft, die geographische Lage des Landes, die Abstammung und Sprache seiner Bewohner oder irgendein anderer Grund als *medius terminus* hervorgehoben werden.

Ek. Yaşamın gündelik akışında insan anlak-tasımı üzerine ne denli az düşünürse düşünsün, bu tasım orada rolünü oynamayı sürdürür. Böylece örneğin bir yurttaşlık hakları davasında avukatların işi savundukları yanın yararına olan yasal hakları geçerli kılmaktır. Böyle bir yasal hak ise mantıksal açıdan bir *medius terminustan* başka birşey değildir. Aynı şey diplomatik görüşmeler durumunda da geçerlidir, örneğin değişik güçlerin bir ve aynı toprak parçası üzerinde hak ileri sürmesi durumunda olduğu gibi. Burada da kalıt hakkı, ülkenin coğrafi konumu, insanlarının soy ve dilleri ya da başka herhangi bir zemin *medius terminus* olarak vurgulanabilir.

§ 185

β) Ebenso zufällig ist dieser Schluß durch die Form der *Beziehung*, welche in ihm ist. Nach dem Begriffe des Schlusses ist das Wahre die Beziehung von Unterschiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit ist. Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die sogenannten *Prämissen*, der *Obersatz* und *Untersatz*) sind vielmehr *unmittelbare* Beziehungen.

Dieser Widerspruch des Schlusses drückt sich wieder durch einen unendlichen *Progreß* aus, als Forderung, daß die Prämissen gleichfalls jede durch einen Schluß bewiesen werden; da dieser aber zwei ebensolche unmittelbare Prämissen hat, so wiederholt sich diese, und zwar sich immer verdoppelnde Forderung *ins Unendliche*.

§ 185

(β) Bu tasım ondaki *bağıntının* biçimi yoluyla da eşit ölçüde olumsaldır. Tasımın Kavramına göre doğru olan şey ayırdedilen yanların birlikleri olan bir orta terim yoluyla bağıntısıdır. Oysa uçların (*öncüller* olarak bilinen yanlar, *büyük* ve *küçük öncüller*) orta terim ile bağıntıları *dolaysız* bağıntılardır.

Tasım yapmanın bu çelişkisi kendini yine bir sonsuz *ilerleme* yoluyla anlatır, çünkü öncüllerin her biri benzer olarak kendisinin bir tasım yoluyla tanıtlanmasını ister; ve bu yeni tasımın da tam olarak aynı türden iki dolaysız öncülü olduğu için, istem yinelenir ve dahası sürekli bir kendini çiftleme istemi olarak *sonsuza dek* yinelenir.

§ 186

Was hier (um der empirischen Wichtigkeit willen) als *Mangel* des Schlusses, dem in dieser Form absolute Richtigkeit zugeschrieben wird, bemerkt worden, muß sich in der Fortbestimmung des Schlusses von selbst aufheben. Es ist hier innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urteile die *entgegengesetzte* Bestimmtheit nicht bloß *an sich* vorhanden, sondern sie ist *gesetzt*, und so braucht

§ 186

Burada (görgül önem açısından) kendisine bu biçimde saltık doğruluk yüklenen Tasımın *eksikliği* olarak belirtilmiş olan şey Tasımın daha ileri belirleniminde kendini kendiliğinden ortadan kaldırmalıdır. Burada, Kavramın alanının içerisinde, tıpkı yargıda da olduğu gibi, *karşıt* belirlilik salt *kendinde* bulunmaz, ama *koyulmuştur* ve böylece tasımın

sürekli-belirlenişi için gereken şey yalnızca her adımda tasımın kendisi yoluyla ortaya çıkmış olanın kabul edilmesidir.

Te—Ti—E dolaysız tasımı yoluyla *Tekil* Evrensel ile dolaylı kılınır ve bu *tasım-vargısında Evrensel* olarak koyulur. Özne olarak ve böylece kendisi Evrensel olarak Tekil şimdi iki ucun birliği ve dolaylı kılıcı olandır; bu tasımın *ikinci betisini* verir, (2) E—Te—Ti. Bu birincinin gerçekliğini anlatır: Dolaylılık tekillikte yer almıştır, ve öyleyse olumsal birşeydir.

§ 187

İkinci beti Evrenseli (ki önceki tasım-vargısından, tekillik yoluyla belirlenerek, ikinci betiye geçer ve böylelikle şimdi dolaysız öznenin yerini alır) Tikel ile birleştirir. *Evrensel* böylece bu tasım-vargısı yoluyla Tikel olarak, öyleyse uçların dolaylı kılıcı etmeni olarak koyulur ve bunların yerleri şimdi ötekiler [Ti ve Te] tarafından doldurulur. Bu tasımın *üçüncü betisidir:* (3) Ti—E—Te.

Tasımın *betileri* denilen şeyler (Aristoteles haklı olarak bunlardan yalnızca *üçünü* kabul etti; *dördüncüsü* yenilerin gereksiz ve giderek saçma bir katkısıdır) sıradan irdelemelerinde yan yana dizilir — zorunluklarını ve herşeyden önce imlem ve değerlerini gösterme konusunda en küçük bir biçimde düşünülmeksizin. Bu nedenle betilerin sonradan yalnızca boş bir biçimcilik olarak kabul edilmiş olmasında hayret edilecek birşey yoktur. Ama çok temel bir anlamları vardır ki, *her bir kıpının* Kavram-belirleniminin kendisi olarak *bütün* olma ve *dolaylı kılıcı zeminin* konumunu alma zorunluğu üzerine dayanır. — Ama değişik betilerde *doğru* bir çıkarsama yapabilmek için önermelerin hangi belirlenimleri taşımaları gerektiğini, bunların evrensel vb. mi yoksa olumsuz mu olabileceklerini bulmaya çalışmak *düzeneksel* bir araştırmadır ki, Kavramdan yoksun düzeneği ve iç anlamsızlığı nedeniyle haklı

auch für die Fortbestimmung des Schlusses nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn selbst jedesmal gesetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluß E—B—A ist das *Einzelne* mit dem Allgemeinen vermittelt und in diesem *Schlußsätze* als *Allgemeines* gesetzt. Das Einzelne als Subjekt, so selbst als Allgemeines, ist hiermit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde; was die *zweite Figur* des Schlusses gibt, 2. A—E—B. Diese drückt die Wahrheit der ersten aus, daß die Vermittlung in der Einzelheit geschehen, hiermit etwas Zufälliges ist.

§ 187

Die zweite Figur schließt das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlußsatze, durch die Einzelheit bestimmt, herübertritt, hiermit nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einnimmt) mit dem Besonderen zusammen. Das *Allgemeine* ist hiermit durch diesen Schlußsatz als Besonderes gesetzt, also als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die anderen einnehmen; die *dritte Figur* des Schlusses: 3. B—A—E.

Die sogenannten *Figuren* des Schlusses (Aristoteles kennt mit Recht deren nur *drei;* die *vierte* ist ein überflüssiger, ja selbst abgeschmackter Zusatz der Neueren) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derselben nebeneinandergestellt, ohne daß im geringsten daran gedacht würde, ihre Notwendigkeit, noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Wert zu zeigen. Es ist darum kein Wunder, wenn die Figuren später als ein leerer Formalismus behandelt worden sind. Sie haben aber einen sehr gründlichen Sinn, der auf der Notwendigkeit beruht, daß *jedes Moment* als Begriffsbestimmung selbst das *Ganze* und der *vermittelnde Grund* wird. — Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze [haben], ob sie universelle usf. oder negative sein dürfen, um einen *richtigen* Schluß in den verschiedenen Figuren herauszubringen, dies ist eine *mechanische* Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und ihrer inneren

Bedeutungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist. — Am wenigsten kann man sich für die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandesschlusses überhaupt auf *Aristoteles* berufen, der freilich diese sowie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen *Begriffen* sowohl als in den *Begriffen* des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandesschlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, daß man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist bei ihm immer das Herrschende der *spekulative* Begriff, und jenes verständige Schließen, das er zuerst so bestimmt angegeben, läßt er nicht in diese Sphäre herübertreten.

olarak unutulmaya başlamıştır. — Böyle bir araştırmanın ve genel olarak anlaktasımının önemi konusunda Aristoteles'e dayanmak yapılabilecek en son şey olmalıdır. Hiç kuşkusuz Aristoteles Tinin ve Doğanın bu ve bunun gibi sayısız başka biçimini betimlemiş, belirliliklerini araştırmış ve açımlamıştır. Ama metafiziksel *Kavramlarında* da, tıpkı doğal ve tinsel *Kavramlarında* olduğu gibi, anlak-tasımını temel almayı ve ölçüt yapmayı istemekten öylesine uzaktı ki, denebilir ki anlak-yasaları altına alınacak olsalardı, hiç kuşkusuz bu Kavramlardan biri bile ortaya çıkamaz ya da öyle kalamazdı. Aristoteles'in özsel olarak kendi yordamına göre ortaya koyduğu çok sayıda betimleme ve anlama [belirleniminde] egemen ilke her zaman *kurgul* Kavram olmuş, ve böylesine belirli olarak ilkin kendisi tarafından açımlanan anlak-tasımının bu alana girmesine hiçbir zaman izin vermemiştir.

Zusatz. Der objektive Sinn der Figuren des Schlusses ist überhaupt der, daß alles Vernünftige sich als ein dreifacher Schluß erweist, und zwar dergestalt, daß ein jedes seiner Glieder ebensowohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt. Dies ist namentlich der Fall mit den drei Gliedern der philosophischen Wissenschaft, d. h. der logischen Idee, der Natur und dem Geist. Hier ist zunächst die Natur das mittlere, zusammenschließende Glied. Die Natur, diese unmittelbare Totalität, entfaltet sich in die beiden Extreme der logischen Idee und des Geistes. Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist. Zweitens ist dann ebenso der Geist, den wir als das Individuelle, Betätigende wissen, die Mitte, und die Natur und die logische Idee sind die Extreme. Der Geist ist es, der in der Natur die logische Idee erkennt und sie so zu ihrem Wesen erhebt. Ebenso ist drittens die logische Idee selbst die Mitte; sie ist die absolute Substanz des Geistes wie der Natur, das Allgemeine, Alldurchdringende. Dies sind die Glieder des absoluten Schlusses.

Ek. Tasım betilerinin nesnel anlamı genel olarak ussal herşeyin kendini üçlü bir tasım olarak göstermesinde yatar, öyle ki tasımın üyelerinin her biri bir ucun yerini olduğu gibi dolaylı kılıcı orta terimin yerini de alabilir. Örneğin felsefe biliminin üç üyesi, e.d. mantıksal İdea, Doğa ve Tin durumunda bunu görebiliriz. Burada ilk olarak Doğa aracılık edici, biraraya bağlayıcı üyedir. Doğa, bu dolaysız bütünlük, kendini mantıksal İdea ve Tin olarak iki uca açındırır. Tin ise ancak Doğa yoluyla dolaylı kılınmış olduğu ölçüde Tindir. Sonra, ikinci olarak, bireysel ve etkin olan olarak bildiğimiz Tin orta terimdir, ve Doğa ve mantıksal İdea ise uçları oluşturur. Doğada mantıksal İdeayı tanıyan ve böylece onu özüne yükselten Tindir. Yine, üçüncü olarak, mantıksal İdeanın kendisi orta terimdir; Doğanın olduğu gibi Tinin de saltık tözüdür, evrenseldir, herşeye yayılan ilkedir. Bunlar Saltık Tasımın üyeleridir.

§ 188

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter *Unterschied* gegeneinander *aufgehoben*, und der Schluß hat zunächst in dieser Form der Unterschiedslosigkeit seiner Momente die äußerliche Verstandesidentität, die

§ 188

Her bir kıpı sırayla orta terimin ve uçların yerlerinden geçerken bunların birbirlerine karşı belirli *ayrımları* ortadan kalkar, ve tasım ilk olarak kıpılarının bu ayrımsızlık biçiminde iken dışsal anlak-özdeşliğini, *eşitliği*

bağıntısı olarak alır; — *nicel* ya da *matematiksel* tasım. İki şey bir üçüncüye *eşit* ise birbirine eşittir.

Ek. Burada sözü edilen nicel tasım bilindiği gibi matematikte bir belit olarak ortaya çıkar ki, başka belitler için olduğu gibi onun için de genellikle içeriğinin tanıtlamaya kapalı olduğu, giderek bu tanıtlamaya gerek bile olmadığı, çünkü dolaysızca açık olduğu söylenir. Gerçekte gene de bu matematiksel belitler manuksal önermelerden başka birşey değildir ki, tikel ve belirli düşünceleri anlamaları ölçüsünde, evrensel ve kendini belirleyen düşünceden türetilebilirler, ve bu sözcüğün tam anlamıyla tanıtlanmaları olarak görülmelidir. Matematikte belit olarak getirilen nicel tasım açısından da durum budur, ve bu tasım kendini nitel ya da dolaysız tasımın en yakın sonucu olarak gösterir. — Nicel tasım bundan başka bütünüyle biçimsiz tasımdır, çünkü onda üyelerin Kavram yoluyla belirlenen ayrımları ortadan kalkmıştır. Burada hangi önermelerin öncüller olmaları gerektiği dışsal durumlara bağlıdır, ve bu nedenle bu tasımın uygulamasında başka bir yerde daha önce saptanmış ve tanıtlanmış olan şey bir varsayıma dönüştürülür.

§ 189

Böylelikle *biçim* açısından ilk olarak şu ortaya çıkar: (1) Her bir kıpı *orta terimin* ve öyleyse genel olarak bütünün belirlenim ve yerini alır, böylelikle soyutlamanın tek-yanlılığı (§ 182 ve 184) *kendinde* yitmiştir; (2) *dolaylılık* (§ 185) tamamlanmıştır, benzer olarak salt *kendinde*, e.d. yalnızca karşılıklı olarak birbirini varsayan dolaylılıkların bir *çemberi* olarak. İlk Te—Ti—E betisinde iki öncül, Te—Ti ve Ti—E, henüz dolaylı kılınmamıştır; önceki üçüncü, sonraki ikinci betide dolaylı kılınır. Ama bu iki betiden her biri öncüllerinin dolaylılığı için eşit ölçüde öteki iki betiyi varsayar.

Buna göre, Kavramın dolaylı kılıcı birliğinin bundan böyle yalnızca soyut tikellik olarak değil, ama tekillik ve evrenselliğin *gelişmiş* birliği olarak koyulması gerekir, ve hiç kuşkusuz ilkin bu belirlenimlerin *yansımış* birliği olarak; *tekillik* aynı zamanda evrensellik olarak belirlenir. Böyle bir orta terim *yansıma Tasımını* verir.

Gleichheit, zu seiner Beziehung; — der *quantitative* oder *mathematische* Schluß. Wenn zwei Dinge einem dritten *gleich* sind, sind sie unter sich gleich.

Zusatz. Der hier erwähnte quantitative Schluß kommt bekanntlich in der Mathematik als ein Axiom vor, von welchem, so wie von den übrigen Axiomen, gesagt zu werden pflegt, daß ihr Inhalt nicht bewiesen zu werden vermöge, aber auch dieses Beweises nicht bedürfe, da derselbe unmittelbar einleuchte. In der Tat sind jedoch diese mathematischen Axiome nichts anderes als logische Sätze, die, insofern in denselben besondere und bestimmte Gedanken ausgesprochen werden, aus dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken abzuleiten sind, welches dann eben als ihr Beweis zu betrachten ist. Dies ist hier der Fall mit dem in der Mathematik als Axiom aufgestellten quantitativen Schluß, welcher sich als das nächste Resultat des qualitativen oder unmittelbaren Schlusses erweist. — Der quantitative Schluß ist übrigens der ganz formlose Schluß, da in demselben der durch den Begriff bestimmte Unterschied der Glieder aufgehoben ist. Welche Sätze hier Prämissen sein sollen, das hängt von äußerlichen Umständen ab, und man macht deshalb bei der Anwendung dieses Schlusses dasjenige zur Voraussetzung, was schon anderweitig feststeht und bewiesen ist.

§ 189

Hierdurch ist zunächst an der *Form* zustande gekommen, 1. daß jedes Moment die Bestimmung und Stelle der *Mitte*, also des Ganzen überhaupt bekommen, die Einseitigkeit seiner Abstraktion (§ 182 und 184) hiermit *an sich* verloren hat; daß 2. *die Vermittlung* (§ 185) vollendet worden ist, ebenso nur *an sich*, nämlich nur als ein *Kreis* sich gegenseitig voraussetzender Vermittlungen. In der ersten Figur E—B—A sind die beiden Prämissen, E—B und B—A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden anderen Figuren voraus.

Hiernach ist die vermittelnde Einheit des Begriffs nicht mehr nur als abstrakte Besonderheit, sondern als *entwickelte* Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit zu setzen, und zwar zunächst als *reflektierte* Einheit dieser Bestimmungen; die *Einzelheit zugleich* als Allgemeinheit bestimmt. Solche Mitte gibt den *Reflexionsschluß*.

β. Reflexionsschluß

§ 190

Die Mitte so zunächst 1. nicht allein als abstrakte, *besondere* Bestimmtheit des Subjekts, sondern zugleich als *alle einzelnen konkreten* Subjekte, denen nur unter anderen auch jene Bestimmtheit zukommt, gibt den Schluß der *Allheit*. Der Obersatz, der die besondere Bestimmtheit, den *terminus medius*, als Allheit zum Subjekte hat, setzt aber den *Schlußsatz*, der jenen zur Voraussetzung haben sollte, vielmehr selbst *voraus*. Er beruht daher 2. auf der *Induktion*, deren Mitte die *vollständigen* Einzelnen als solche, a, b, c, d usf. sind. Indem aber die unmittelbare empirische Einzelheit von der Allgemeinheit verschieden ist und darum keine Vollständigkeit gewähren kann, so beruht die Induktion 3. auf der *Analogie*, deren Mitte ein Einzelnes, aber in dem Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, seiner Gattung oder wesentlichen Bestimmtheit, ist. — Der erste Schluß verweist für seine Vermittlung auf den zweiten und der zweite auf den dritten; dieser aber fordert ebenso eine in sich bestimmte Allgemeinheit oder die Einzelheit als Gattung, nachdem die Formen äußerlicher Beziehung der Einzelheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsschlusses durchlaufen worden sind.

Durch den Schluß der Allheit wird der § 184 aufgezeigte Mangel der Grundform des Verstandesschlusses verbessert, aber nur so, daß der neue Mangel entsteht, nämlich daß der Obersatz das, was Schlußsatz sein sollte, selbst voraussetzt als einen somit *unmittelbaren* Satz. — »Alle Menschen sind sterblich, *also* ist Gajus sterblich«, »alle Metalle sind elektrische Leiter, *also* auch z. B. das Kupfer«. Um jene Obersätze, die als *Alle* die *unmittelbaren* Einzelnen ausdrücken und wesentlich *empirische* Sätze sein sollen, aussagen zu können, dazu gehört, daß schon *vorher* die Sätze über den einzelnen Gajus, das *einzelne* Kupfer für sich als richtig konstatiert sind. — Mit Recht fällt jedem nicht bloß der Pedantismus, sondern der nichtssagende Formalismus solcher Schlüsse [wie] »Alle Menschen sind sterblich, nun aber ist Gajus usw.« auf.

β. Yansıma Tasımı

§ 190

Orta terim ilkin (1) yalnızca öznenin soyut, *tikel* bir belirliliği olarak değil, ama aynı zamanda bu belirliliği de yalnızca başkalarının yanısıra biri olarak kapsayan *tüm tekil somut* özneler olarak alındığında, *tümlük* Tasımını verir. Ama büyük öncül, — ki tikel belirliliği, *terminus mediusu*, tümlük olarak özne yerine alır —, onu varsaymış olması gereken *vargıyı* tersine kendisi *varsayar*. Buna göre (2) *Tümevarım* üzerine dayanır ki, orta terimi genel olarak *tamamlanmış* bir tekiller dizisidir — a, b, c, d vb. Ama dolaysız görgül tekillik evrensellikten ayrı olduğu ve bu nedenle hiçbir tamamlanmışlık veremeyeceği için, tümevarım (3) *andırım* üzerine dayanır. Andırımın orta terimi bir tekildir, ama onun özsel evrenselliği, cinsi ya da özsel belirliliği anlamında alınır. — Birinci tasım dolaylılığı için ikinciye ve ikincisi üçüncüye göndermede bulunur; üçüncü ise yine kendi içinde belirli bir evrenselliğe ya da cins olarak tekilliğe gereksinir, ama tekillik ve evrensellik arasındaki dışsal bağıntı biçimleri yansıma Tasımının betileri içinden geçirildikten sonra.

Tümlük Tasımı yoluyla Anlak-Tasımının temel biçimindeki eksiklik (§ 184) giderilir — ama salt yeni bir eksiklik yaratmak üzere, öyle ki, büyük öncülün kendisi vargı olması gerekeni varsayar ve böylelikle onu *dolaysız* bir önerme olarak alır. — "Tüm insanlar ölümlüdür, *öyleyse* Caius ölümlüdür"; "Tüm metaller iletkendir, *öyleyse* örneğin bakır da." *'Tüm'* ile *dolaysız* tekilleri anlatan ve özsel olarak *görgül* önermeler olmaları gereken bu büyük öncülleri bildirebilmek için, daha önceden tekil Caius'a, tekil bakıra ilişkin önermelerin kendileri için doğru olarak saptanmış olmaları gerekir. — "Tüm insanlar ölümlüdür, Caius bir insandır, öyleyse ..." gibi tasımların yalnızca bilgiçlik havaları değil ama hiçbirşey söylemeyen biçimcilikleri de kimsenin gözünden kaçmaz.

Ek. Tümlük tasımı tümevarım Tasımına gönderir ki bunda tekiller birarava bağlayıcı orta terimi oluşturur. "Tüm metaller iletkendir" dediğimiz zaman, bu görgül bir önermedir ve tüm tekil metaller ile yapılan deneylerden sonuçlanır. Bununla tümevarım Tasımını elde ederiz ki şu şekili taşır:

Ti —Te — E
Te
Te
.
.
.

Altın metaldir, gümüş metaldir, bakır, kurşun vb. de metaldir. Bu büyük öncüldür. Sonra küçük öncül gelir: "Tüm bu cisimler iletkendir." Buradan vargı sonuçlanır: Tüm metaller iletkendir. Burada böylece tekillik tümlük olarak bağlayıcı etmendir. Ama bu tasım da benzer olarak bir başka tasıma götürür. Orta terimi olarak tam bir bireyler dizisini alır. Bu belli bir alanda gözlem ve deneyimin tamamlanmış olmasını öngerektirir. Ama burada söz konusu olan şeyler tekillikler olduğu için, ortaya çıkan yine bir sonsuza ilerlemedir (Te, Te, Te ...). Bir tümevarımda tekillikler hiçbir zaman tüketilemez. Tüm metaller, tüm bitkiler dendiği zaman, bu yalnızca şimdiye dek tanınmış olan tüm metaller, tüm bitkiler demektir. Hiç bir tümevarım bu nedenle tam değildir. Hiç kuşkusuz şu ya da bu pek çok gözlemde bulunulmuş, ama tüm durumlar, tüm bireyler gözlenmemiştir. Tümevarımın bu eksikliğidir ki *andırıma* götürür. Andırım Tasımında belli bir cinsin şeylerinin belli bir özelliği taşıdığı olgusundan aynı cinsin başka şeylerinin de aynı özelliği taşıdığı vargısını çıkarırız. Böylece örneğin şu bir andırım tasımı olacaktır: Şimdiye dek tüm gezegenlerde bu devim yasası bulunmuştur, öyleyse büyük olasılıkla yeni bulunan bir gezegen de aynı yasaya göre devinecektir. Andırım görgül bilimlerde haklı olarak yüksek bir konumda durur ve çok önemli sonuçlara götürmüştür. Andırım görgül olarak saptanan şu ya da bu belirlenimin bir nesnenin iç doğasında ya da cinsinde temellenmiş olduğu önsezisini yaratan ve bu noktaya dayanarak ilerleyen us içgüdüsüdür. Andırım bundan başka yüzeysel olabilir ya da sağlam bir temele dayanabilir. Örneğin 'İnsan Caius bir bilgedir; Titus da bir insandır, öyleyse o da bir bilge olacaktır' dendiği zaman, bu ne olursa olsun çok kötü bir andırımdır, ve hiç kuşkusuz şu nedenle ki, bir insanın bilgeliği hiçbir biçimde doğrudan doğruya onun cinsinde temellenmemiştir. Bu tür yüzeysel andırımlar ile gene de çok sık karşılaşılır. Böylece örneğin 'Dünya bir gök cismidir ve üzerinde yaşayanlar vardır; ay da

Zusatz. Der Schluß der Allheit verweist auf den Schluß der Induktion, in welcher die Einzelnen die zusammenschließende Mitte bilden. Wenn wir sagen: «alle Metalle sind elektrische Leiter», so ist dies ein empirischer Satz, welcher aus der mit allen einzelnen Metallen vorgenommenen Prüfung resultiert. Wir erhalten hiernit den Schluß der Induktion, welcher folgende Gestalt hat:

B—E—A
E
E
.

Gold ist Metall, Silber ist Metall, ebenso Kupfer, Blei usw. Dies ist der Obersatz. Dazu kommt dann der Untersatz: «alle diese Körper sind elektrische Leiter», und daraus resultiert der Schlußsatz, daß alle Metalle elektrische Leiter sind. Hier ist also die Einzelheit als Allheit das Verbindende. Dieser Schluß schickt nun gleichfalls wieder zu einem anderen Schluß fort. Er hat zu seiner Mitte die vollständigen Einzelnen. Dies setzt voraus, daß die Beobachtung und Erfahrung auf einem gewissen Gebiet vollendet sei. Weil es aber Einzelheiten sind, um die es sich hierbei handelt, so gibt dies wieder den Progreß ins Unendliche (E. E. E ...). Bei einer Induktion können die Einzelheiten niemals erschöpft werden. Wenn man sagt: alle Metalle, alle Pflanzen usw., so heißt dies nur soviel als: alle Metalle, alle Pflanzen, die man bis jetzt kennengelernt hat. Jede Induktion ist deshalb unvollkommen. Man hat wohl diese und jene, man hat viele Beobachtungen gemacht, aber nicht alle Fälle, nicht alle Individuen sind beobachtet worden. Dieser Mangel der Induktion ist es, welcher zur *Analogie* führt. Im Schluß der Analogie wird daraus, daß Dingen einer gewissen Gattung eine gewisse Eigenschaft zukommt, geschlossen, daß auch anderen Dingen derselben Gattung dieselbe Eigenschaft zukommt. So ist es z. B. ein Schluß der Analogie, wenn gesagt wird: Man hat bisher bei allen Planeten dies Gesetz der Bewegung gefunden, also wird ein neu entdeckter Planet sich wahrscheinlich nach demselben Gesetz bewegen. Die Analogie steht in den empirischen Wissenschaften mit Recht in großem Ansehen, und man ist auf diesem Wege zu sehr wichtigen Resultaten gelangt. Es ist der Instinkt der Vernunft, welcher ahnen läßt, daß diese oder jene empirisch aufgefundene Bestimmung in der inneren Natur oder der Gattung eines Gegenstandes begründet sei, und welcher darauf weiter fußt. Die Analogie kann übrigens oberflächlicher oder gründlicher sein. Wenn z.B. gesagt wird: der Mensch Gajus ist ein Gelehrter; Titus ist auch ein Mensch, also wird er wohl auch ein Gelehrter sein, so ist dies jedenfalls eine sehr schlechte Analogie, und zwar um deswillen, weil das Gelehrtsein eines Menschen gar nicht ohne weiteres in dieser seiner Gattung begründet ist. Dergleichen oberflächliche Analogien kommen gleichwohl sehr häufig vor. So pflegt man z. B. zu sagen: Die Erde ist ein Himmelskörper und hat Bewohner; der Mond ist auch ein Himmelskörper; also wird er wohl auch

bewohnt sein. Diese Analogie ist um nichts besser als die vorher erwähnte. Daß die Erde Bewohner hat, beruht nicht bloß darauf, daß sie ein Himmelskörper ist, sondern es gehören dazu noch weitere Bedingungen, so namentlich das Umgebensein mit einer Atmosphäre, das damit zusammenhängende Vorhandensein von Wasser usw., und diese Bedingungen sind es gerade, welche dem Mond, soweit wir ihn kennen, fehlen. Was man in der neueren Zeit Naturphilosophie genannt hat, das besteht zum großen Teil in einem nichtigen Spiel mit leeren, äußerlichen Analogien, welche gleichwohl als tiefe Resultate gelten sollen. Die philosophische Naturbetrachtung ist dadurch in verdienten Mißkredit geraten.

bir gök cismidir; öyleyse onda da yaşayanlar olmalıdır' dendiğini duyarız. Bu andırım yukarıda değinilenden daha iyi değildir. Dünyada dirimli varlıkların olması hiç kuşkusuz yalnızca onun bir gök cismi olmasına değil, ama bir atmosfer ile kuşatılmışlığına, buna bağlı olarak suyun bulunuşu vb. gibi daha öte koşullara da bağlıdır, ve bu koşullar bildiğimiz gibi ayda bulunmayan koşullardır. Yakın zamanlarda Doğa Felsefesi olarak adlandırılmış olan şey büyük ölçüde boş, dışsal, ama gene de derin sonuçlar olarak görülen andırımlar ile anlamsız bir oyundan oluşur. Bunun sonucu felsefi Doğa incelemesine yönelik bir güvensizlik olmuştur.

γ. Schluß der Notwendigkeit

§ 191

Dieser Schluß hat, nach den bloß abstrakten Bestimmungen genommen, das *Allgemeine*, wie der Reflexionsschluß die *Einzelheit* — dieser nach der zweiten, jener nach der dritten Figur (§ 187) —, zur Mitte; das Allgemeine gesetzt als in sich wesentlich bestimmt. Zunächst ist 1. das *Besondere* in der Bedeutung der bestimmten *Gattung* oder *Art* die vermittelnde Bestimmung, — im *kategorischen* Schlüsse; 2. das *Einzelne* in der Bedeutung des unmittelbaren Seins, daß es ebenso vermittelnd als vermittelt sei, — im *hypothetischen* Schlüsse; 3. ist das vermittelnde *Allgemeine* auch als Totalität seiner *Besonderungen* und als ein *einzelnes* Besonderes, ausschließende Einzelheit gesetzt, — im *disjunktiven* Schlüsse; — so daß ein und dasselbe Allgemeine in diesen Bestimmungen als nur in Formen des Unterschieds ist.

γ. Zorunluk Tasımı

§ 191

Bu tasım, salt soyut belirlenimlere göre alındığında, orta terim olarak *Evrenseli* alır, tıpkı yansıma tasımının *Tekilliği* alması gibi — bu sonraki ikinci, önceki ise üçüncü belite göre olmak üzere (§ 187); Evrensel kendi içinde özsel olarak belirli olarak koyulur. İlk olarak (1) *Tikel* belirli *cins* ya da *tür* anlamında dolaylı kılıcı belirlenimdir, — *kategorik* Tasımda; (2) *Tekil* dolaysız varlık anlamında alınır ve böylece eşit ölçüde dolaylı kılan ve dolaylı kılınandır, — *hipotetik* Tasımda; (3) dolaylı kılıcı *Evrensel* ayrıca *tikelleşmelerinin* bütünlüğü olarak ve bir *tekil* Tikel olarak, dışlayıcı tekillik olarak koyulur, — *ayrık* Tasımda; — öyle ki, bu belirlenimlerde bir ve aynı evrensel ama yalnızca ayrı biçimlerde bulunur.

§ 192

Der Schluß ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Resultat des Verlaufs derselben ist, daß sich darin das Sichaufheben dieser Unterschiede und des Außersichseins des Begriffs ergibt. Und zwar hat sich 1. jedes der Momente selbst als die *Totalität* der Momente, somit als ganzer Schluß erwiesen, sie sind so *an sich* identisch; und 2. die *Negation* ihrer Unterschiede und deren Vermittlung macht das *Fürsichsein* aus; so

§ 192

Tasım kapsadığı ayrımlara uygun olarak alınmıştır, ve bunların gelişiminin genel sonucu onda bu ayrımların ve Kavramın kendi-dışındalığının kendilerini ortadan kaldırdıklarını göstermesidir. Ve dahası (1) her bir kıpı kendini kıpıların *bütünlüğü* olarak ve böylece bütün tasım olarak gösterdiği için, bunlar *kendilerinde* özdeştir; ve (2) ayrımlarının ve bunların dolaylılığının *olumsuzlanması kendi-için-varlığı* oluşturur;

öyle ki bu biçimlerde olan ve böylece ayrıca özdeşlikleri olarak da koyulan bir ve aynı Evrenseldir. Kıpıların bu idealliğinde tasımlama süreci özsel olarak onun ilerlemesini sağlayan belirliliklerin *olumsuzlanması* belirlenimini kazanır ve böylelikle dolaylılığın ortadan kaldırılması yoluyla bir dolaylılık, ve öznenin bir *başkası* ile değil ama *ortadan kaldırılmış* bir başkası ile, *kendi kendisi ile* bir kaynaşması olur.

daß ein und dasselbe Allgemeine es ist, welches in diesen Formen ist und als deren Identität es hiermit auch gesetzt ist. In dieser Idealität der Momente erhält das Schließen die Bestimmung, die *Negation* der Bestimmtheiten, durch die es der Verlauf ist, wesentlich zu enthalten, hiermit eine Vermittlung durch Aufheben der Vermittlung und ein Zusammenschließen des Subjekts nicht mit *Anderem*, sondern mit *aufgehobenem* Anderen, *mit sich selbst*, zu sein.

Ek. Sıradan mantıkta genellikle tasım öğretisinin işlenişi ile o sözde Öğeler Öğretisini oluşturan ilk bölüm sonlanır. Bunu daha sonra ikinci bölüm olarak Yöntem Öğretisi izler ki burada temel öğretide ele alınan düşünce biçimlerinin varolan nesnelere uygulanması yoluyla bilimsel bir bilgi bütününün nasıl ortaya çıkuğının tanıtlanması gerekir. Bu nesnelerin nereden geldiği ve genel olarak nesnellik düşüncesinin durumunun ne olduğu gibi noktalarda anlak mantığının verecek daha öte bir açıklaması yoktur. Burada düşünce salt öznel ve biçimsel bir etkinlik olarak, ve nesnel olan, düşünmenin karşısında duran ise kalıcı ve kendi için bulunan birşey olarak geçerlidir. Ama bu ikicilik gerçek değildir, ve öznellik ve nesnellik belirlenimlerini böyle doğrudan doğruya alarak kökenlerini sorgulamayan bir düşüncesizlik tutumunu anlatır. Bu iki belirlenim, öznellik gibi nesnellik de, her durumda düşüncelerdir, ve dahası belirli düşüncelerdir ki kendilerini evrensel ve kendi kendisini belirleyen düşünmede temellendirmiş olarak tanıtlamaları gerekir. Bu burada ilkin öznellik açısından yerine getirilmişür. Bunu ya da öznel Kavramı — ki genelde Kavramı, Yargıyı ve Tasımı kendi içinde kapsar — mantıksal İdeanın ilk iki ana basamağının, Varlık ve Öz basamaklarının eytişimsel sonucu olarak tanıdık. Kavram konusunda onun öznel ve yalnızca öznel olduğu söylendiği zaman, bu Kavramın hiç kuşkusuz öznelliğin kendisi olması ölçüsünde bütünüyle doğrudur. Benzer olarak Yargı ve Tasım da genelinde Kavram denli özneldir, ve bu belirlenimler sözde düşünce-yasaları ile birlikte (Özdeşlik, Ayrım ve Zemin yasaları) sıradan mantıkta temel-öğretinin içeriğini oluşturur. Ama biraz daha ileri gidilmesi ve burada sözü edilen Kavram, Yargı ve Tasımı belirlenimleri ile bu öznelliğin içeriğini kendileri için bulunan nesneler yoluyla dışarıdan kazanan boş bir çerçeve gibi görülmemesi gerektir. Tersine, eytişimsel olarak, sınırlarını parçalayan ve Tasım yoluyla kendini nesnelliğe açan öznelliğin kendisidir.

Zusatz. In der gewöhnlichen Logik pflegt mit der Abhandlung der Lehre vom Schluß der erste, die sogenannte Elementarlehre bildende Teil beschlossen zu werden. Darauf folgt dann als zweiter Teil die sogenannte Methodenlehre, in welcher nachgewiesen werden soll, wie durch Anwendung der in der Elementarlehre abgehandelten Formen des Denkens auf die vorhandenen Objekte ein Ganzes wissenschaftlicher Erkenntnis zustande zu bringen sei. Wo diese Objekte herkommen und was es überhaupt mit dem Gedanken der Objektivität für eine Bewandtnis hat, darüber wird von der Verstandeslogik weiter keine Auskunft gegeben. Das Denken gilt hier als eine bloß subjektive und formelle Tätigkeit und das Objektive, dem Denken gegenüber, als ein Festes und für sich Vorhandenes. Dieser Dualismus ist aber nicht das Wahre, und es ist ein gedankenloses Verfahren, die Bestimmungen der Subjektivität und der Objektivität so ohne weiteres aufzunehmen und nicht nach ihrer Herkunft zu fragen. Beide, sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität, sind jedenfalls Gedanken, und zwar bestimmte Gedanken, welche sich als in dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken begründet zu erweisen haben. Dies ist hier zunächst rücksichtlich der Subjektivität geschehen. Diese oder den subjektiven Begriff, welcher den Begriff als solchen, das Urteil und den Schluß in sich enthält, haben wir als das dialektische Resultat der beiden ersten Hauptstufen der logischen Idee, nämlich des Seins oder des Wesens erkannt. Wenn vom Begriff gesagt wird, er sei subjektiv und nur subjektiv, so ist dies insofern ganz richtig, als er allerdings die Subjektivität selbst ist. Ebenso subjektiv wie der Begriff als solcher sind dann auch weiter das Urteil und der Schluß, welche Bestimmungen nächst den sogenannten Denkgesetzen (der Identität, des Unterschiedes und des Grundes) in der gewöhnlichen Logik den Inhalt der sogenannten Elementarlehre bilden. Weiter ist nun aber diese Subjektivität mit ihren hier genannten Bestimmungen, dem Begriff, dem Urteil und dem Schluß, nicht als ein leeres Fachwerk zu betrachten, welches seine Erfüllung erst von außen, durch für sich vorhandene Objekte, zu erhalten hat, sondern die Subjektivität ist es selbst, welche, als dialektisch, ihre Schranke durchbricht und durch den Schluß sich zur Objektivität erschließt.

§ 193

Diese *Realisierung* des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese *eine* in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind und die durch Aufheben der Vermittlung als *unmittelbare* Einheit sich bestimmt hat, ist das *Objekt*.

So fremdartig auf den ersten Anblick dieser Übergang vom Subjekt, vom Begriff überhaupt und näher vom Schlüsse — besonders wenn man nur den Verstandesschluß und das Schließen als ein Tun des Bewußtseins vor sich hat — in das Objekt scheinen mag, so kann es zugleich nicht darum zu tun sein, der Vorstellung diesen Übergang plausibel machen zu wollen. Es kann nur daran erinnert werden, ob unsere gewöhnliche Vorstellung von dem, was *Objekt* genannt wird, ungefähr dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objekts ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloß ein abstraktes Seiendes oder existierendes Ding oder ein "Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes, in sich *vollständiges* Selbständiges; diese Vollständigkeit ist die *Totalität des Begriffs*. Daß das *Objekt* auch *Gegenstand* und einem Anderen *Äußeres* ist, dies wird sich nachher bestimmen, insofern es sich in den *Gegensatz* zum *Subjektiven* setzt; hier zunächst als das, worein der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur *unmittelbares*, unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatze als das *Subjektive* bestimmt wird.

Ferner ist das *Objekt* überhaupt das *eine* noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt. Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objektive *Welt*), und jedes dieser *Vereinzelten* ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbständiges Dasein.

Wie die Objektivität mit Sein, Existenz und Wirklichkeit verglichen worden, so ist auch der Übergang zu Existenz und Wirklichkeit (denn Sein ist das erste, ganz abstrakte Unmittelbare) mit

§ 193

Kavramın bu *olgusallaşması*, ki bunda evrensel kendi içine geri dönen bu *bir* bütünlüktür, — bir bütünlük ki ayrımları eşit ölçüde bu bütünlüktür ve dolaylılığın ortadan kaldırılması yoluyla kendini *dolaysız* birlik olarak belirlemiştir, — bu olgusallaşma *Nesnedir*.

Özneden, genel olarak Kavramdan ve daha tam olarak Tasımdan — özellikle göz önüne getirilen salt anlak-tasımı ve bilincin bir edimi olarak tasımlama ise — Nesneye bu geçiş ilk bakışta ne denli yabancı görünürse görünsün, bu geçişi tasarım için usayatkın kılmaya çalışmak işimiz olamaz. Anımsanabilecek biricik nokta *Nesne* denilen şeye ilişkin sıradan tasarımımızın burada Nesne belirlenimini oluşturan şeye yaklaşık olarak karşılık düşüp düşmediğidir. Nesne ile genellikle salt soyut bir varlık ya da varolan bir şey ya da genelde edimsel birşey değil, tersine somut, kendi içinde *tamamlanmış*, bağımsız birşey anlaşılır; bu tamamlanmışlık *Kavramın bütünlüğüdür*. Bir *Nesnenin* [*Objekt*] o denli de *karşı-duran* [*Gegenstand*] ve bir başkasına *dışsal* birşey olması olgusu Nesne kendini *öznel* olan ile *karşıtlık* içine koyduğu zaman daha belirgin olarak görülecektir; burada ilkin Kavramın kendi dolaylılığından çıkıp içine geçtiği şey olarak Nesne salt *dolaysız*, doğrudan Nesnedir, tıpkı Kavramın da ilkin daha sonra içine gireceği karşıtlıkta *öznel* birşey olarak belirlenmesi gibi.

Dahası, genelinde *Nesne* henüz kendi içinde belirsiz *bir* bütün, genel olarak nesnel dünya, Tanrı, saltık Nesnedir. Ama Nesne o denli de kendisinde ayrım taşır, kendi içinde belirsiz çokluğa dağılır (nesnel *dünya* olarak); ve bu *tekilleşmelerin* her biri bir Nesne, kendi içinde somut, tamamlanmış, bağımsız belirli-varlıktır.

Tıpkı nesnelliğin varlık, varoluş ve edimsellik ile karşılaştırılmış olması gibi, varoluşa ve edimselliğe geçişin de (varlığa değil, çünkü varlık ilk, bütünüyle soyut

dolaysız olandır) nesnelliğe geçiş ile karşılaştırılması gerekir. Kendisinden varoluşun ortaya çıktığı *zemin*, ve kendisini ortadan edimselliğe kaldıran yansıma *ilişkisi*, henüz eksik olarak *koyulmuş Kavramdan* başka birşey değildir, ya da onun yalnızca soyut yanlarıdır; — zemin Kavramın yalnızca özünlü *birliği*, ilişki yalnızca *olgusal, salt kendi içlerine yansımış* olmaları gereken yanların bağıntısıdır; — Kavram ikisinin birliğidir ve Nesne yalnızca özünlü değil ama kendi içinde evrensel birliktir, yalnızca olgusal ayrımları kendi içinde kapsamakla kalmaz, ama onları bütünlükler olarak kapsar.

Açıktır ki, tüm bu geçişlerde yalnızca genel olarak Kavramın ya da düşünmenin varlıktan ayrılamazlığını göstermekten daha öte bir amaç söz konusudur. Sık sık belirtilmiştir ki *varlık* kendi ile yalın bağıntıdan daha öte birşey değildir ve bu yoksul belirlenim hiç kuşkusuz Kavramda ya da giderek düşünmede bile kapsanır. Bu geçişlerin anlamı belirlenimleri yalnızca *kapsandıkları* gibi kabul etmek değildir (Tanrının varoluşuna ilişkin varlıkbilimsel uslamlamada 'varlık olgusallıklardan *biridir*' önermesinde olduğu gibi). Tersine, bunların anlamı Kavramı ilkin kendi için Kavram olarak belirlenmesi *gerektiği* yolda almak (ki bununla bu varlık ya da giderek nesnellik gibi uzak soyutlamaların hiçbir ilgisi yoktur), belirliliğine salt *Kavram*-belirliliği olarak bakmak ve Kavrama ait olan ve *onda* görünen belirlilikten ayrı bir biçim içerisine geçip geçmediğini ve ne zaman geçtiğini görmektir.

Bu geçişin ürünü, Nesne, onda kendine özgü biçimine göre yitmiş olan Kavram ile bağıntı içine koyulduğu zaman, sonucu *doğru olarak* anlatabilmek için söylenmesi gereken şey *kendinde* Kavramın, ya da eğer dilersek, öznelliğin, nesnellik ile *aynı* olduğudur. Ama *ayrı* oldukları da eşit ölçüde *doğrudur*. Biri öteki denli doğru olduğu için, bu nedenle biri tıpkı öteki denli

dem Übergange zur Objektivität zu vergleichen. Der *Grund*, aus dem die Existenz hervorgeht, das *Reflexionsverhältnis*, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts anderes als der noch unvollkommen *gesetzte Begriff*, oder es sind nur abstrakte Seiten desselben, — der Grund ist dessen nur wesenhafte *Einheit*, das Verhältnis nur die Beziehung von *reellen, nur in sich reflektiert* sein sollenden Seiten; — der Begriff ist die Einheit von beiden und das Objekt nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend.

Es erhellt übrigens, daß es bei diesen sämtlichen Übergängen um mehr als bloß darum zu tun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffs oder Denkens vom Sein zu zeigen. Es ist öfters bemerkt worden, daß *Sein* weiter nichts ist als die einfache Beziehung auf sich selbst und daß diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Übergänge ist nicht, Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur *enthalten* sind (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Dasein Gottes durch den Satz geschieht, daß das Sein *eine* der Realitäten sei), sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt sein *soll* als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seins oder auch der Objektivität noch nichts zu tun habe, und an der Bestimmtheit desselben als *Begriff*bestimmtheit allein zu sehen, ob und daß sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und *in ihm* erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Übergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigentümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung gesetzt wird, so kann das Resultat *richtig* so ausgedrückt werden, daß *an sich* Begriff oder auch, wenn man will, Subjektivität und Objekt *dasselbe* seien. Ebenso *richtig* ist aber, daß sie *verschieden* sind. Indem eins so richtig ist als das andere, ist damit

eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahrhafte Verhalten darzustellen. Jenes *Ansich* ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, daß er sich zum Objekte, der entgegengesetzten Einseitigkeit, aufhebt. So muß auch jenes *Ansich* durch die *Negation* seiner sich zum *Fürsichsein* bestimmen. Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich identisch seien; — eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht sein sollte, den schalen und vollends böswilligen Mißverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen; was verständigerweise jedoch wieder nicht zu hoffen steht.

Übrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einseitige Form ihres *Ansichseins* zu erinnern, so ist sie es bekanntlich, welche bei dem *ontologischen Beweise* vom Dasein Gottes *vorausgesetzt* wird, und zwar als das *Vollkommenste*. Bei *Anselmus*, bei welchem der höchst merkwürdige Gedanke dieses Beweises zuerst vorkommt, ist freilich zunächst bloß davon die Rede, ob ein Inhalt nur in *unserem Denken* sei. Seine Worte sind kurz diese: »Certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse *et in re* quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.«[1] — Die *endlichen* Dinge sind nach den

[1] [Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2. »Sicherlich kann 'das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann,' nicht im Verstande allein sein. Denn wenn es wenigstens im Verstande allein ist, kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit existiere — was größer ist. Wenn also 'das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann,' im Verstande allein ist, so ist eben 'das, überdem Größeres nicht gedacht werden kann,' über dem Größeres gedachtwerden kann. Das aber kann gewiß nicht sein.« (Übers. Fr. S. Schmitt)

doğru değildir. Böyle bir anlatım yolu gerçek durumu sunma yeteneğinde değildir. O sözü edilen *'kendinde'* bir soyutlamadır ve Kavramın kendisinden de tek-yanlıdır — Kavram ki, tek-yanlılığı genel olarak kendini Nesneye, karşıt tek-yanlılığa ortadan kaldırmasında ortadan kalkar. Böylece o *'kendinde'* de kendi *olumsuzlanması* yoluyla kendini *kendi-için-varlığa* belirlemelidir. Her durumda olduğu gibi, kurgul özdeşlik Kavram ve Nesnenin kendilerinde özdeş olduklarını anlatan o basmakalıp özdeşlik değildir; — bir uyarı ki yeterinden öte yinelenmiştir, ama amaç bu özdeşliğe ilişkin bayat ve bütünüyle kötü niyetli yanlış anlamaya bir son vermek ise, yeterince sık yinelenmiş olamaz; gene de anlak açısından bu yönde bir umut beslemek olanaksızdır.

Öte yandan, bu birlik *kendinde-varlığının* tek-yanlı biçimine bakılmaksızın bütünüyle genel bir yolda alındığında, çok iyi bilindiği gibi Tanrının varoluşunun *varlıkbilimsel tanıtlamasında varsayılır*, ve dahası *en-eksiksiz* olan olarak varsayılır. Anselm, ki bu tanıtlamanın en yüksek ve en dikkate değer düşüncesi ile ilkin onda karşılaşılır, hiç kuşkusuz ilk olarak yalnızca bir içeriğin yalnızca *bizim düşünmemizde* olup olmadığı ile ilgileniyordu. Sözleri kısaca şunlardır: "Certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse *et in re* quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest."[1] — *Sonlu* şeyler, burada önümüzde duran

[1] [Canterburyli Anselm, *Proslogion* 2. "Hiç kuşkusuz, daha büyüğü düşünülemeyecek olan yalnızca anlakta olamaz. Çünkü yalnızca anlakta olsa bile, *olguda da* olduğu düşünülebilir, ki daha büyüktür. Öyleyse, daha büyüğü düşünülemeyecek olan yalnızca anlakta ise, daha büyüğü düşünülemeyecek olan daha büyüğü düşünülebilecek olandır. Ama bu hiç kuşkusuz olamaz.]

belirlenimlere göre, nesnellikleri düşünceleri, e.d. evrensel belirlenimleri, cins ve erekleri ile bağdaşma içinde olmayan şeylerdir. Descartes, Spinoza ve başkaları bu birliği daha nesnel olarak anlatırken, dolaysız pekinliğin ya da inancın ilkesi ise, tersine, onu Anselm'in daha öznel olan yolunda alır; bu ilkeye göre Tanrının varlık belirlenimi *bilincimizde* onun tasarımı ile ayrılmamacasına bağlıdır. Bu inanç ilkesi giderek dışsal sonlu şeylerin tasarımlarını da bunlara ilişkin bilincimizin ve varlıklarının ayrılmazlığı altına getiriyorsa, — çünkü bunlar *sezgide* varoluş belirlenimi ile bağlıdır —, bu hiç kuşkusuz doğrudur. Ama bilincimizde varoluş ve sonlu şeylerin tasarımı arasındaki bağlantının varoluş ve Tanrı tasarımı arasındaki bağlantı ile aynı kipte olduğunu sanmak en kaba düşüncesizlik olacaktır; bu sonlu şeylerin değişebilir ve geçici olduklarını, e.d. varoluşun onlara salt geçici olarak bağlı olduğunu, bu bağlantının ilksiz-sonsuz değil ama çözülebilir olduğunu unutmak olacaktır. Anselm buna göre sonlu şeyler durumunda bulunan böyle bir bağlantıyı gözardı etti ve haklı olarak yalnızca salt öznel değil ama aynı zamanda nesnel bir kipte de bulunanı Eksiksiz olarak bildirdi. Varlıkbilimsel tanıtlamaya ve Anselm'deki bu Eksiksizlik belirlenimine karşı tüm büyüklenmeler boşunadır, çünkü bunlar her saf insanın kafasında gizil olarak bulundukları gibi her felsefede yeniden geri dönerler, üstelik bilgi ve istencine karşı olsa bile —, tıpkı dolaysız inancın ilkesi durumunda olduğu gibi.

Ama Anselm'in uslamlamasındaki eksiklik — ki Descartes ve Spinoza'ya olduğu gibi dolaysız bilgi ilkesine de yüklenebilir — 'en eksiksiz' olarak, ya da öznel bir yolda, gerçek bilgi olarak bildirilen bu *birliğin* yalnızca *varsayılması*, e.d. salt *kendinde* olarak alınmasıdır. Bu böylece soyut özdeşliğin karşısına hemen iki

Bestimmungen, in welchen wir hier stehen, dies, daß ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d. i. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung und ihrem Zweck nicht in Übereinstimmung ist. Cartesius und Spinoza usf. haben diese Einheit objektiver ausgesprochen; das Prinzip der unmittelbaren Gewißheit oder des Glaubens aber nimmt sie mehr nach der subjektiveren Weise Anselms, nämlich daß mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seins *in unserem Bewußtsein* verbunden ist. Wenn das Prinzip dieses Glaubens auch die Vorstellungen der äußerlichen endlichen Dinge in die Unzertrennlichkeit des Bewußtseins derselben und ihres Seins befaßt, weil sie *in der Anschauung* mit der Bestimmung der Existenz verbunden sind, so ist dies wohl richtig. Aber es würde die größte Gedankenlosigkeit sein, wenn gemeint sein sollte, in unserem Bewußtsein sei die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden als mit der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich sind, d. i. daß die Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, daß diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Anselm hat darum mit Hintansetzung solcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommene erklärt, was nicht bloß auf eine subjektive Weise, sondern zugleich auf eine objektive Weise ist. Alles Vornehmtun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne ebensosehr liegt, als [sie] in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Prinzip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Cartesius und Spinoza so wie das Prinzip des unmittelbaren Wissens mit ihr teilen, ist, daß diese *Einheit*, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, *vorausgesetzt*, d. h. nur als *an sich* angenommen

wird. Dieser hiermit abstrakten Identität wird sogleich die *Verschiedenheit* der beiden Bestimmungen entgegengehalten, wie auch längst gegen Anselm geschehen ist, d. h. in der Tat, es wird die Vorstellung und Existenz des *Endlichen* dem Unendlichen entgegengehalten, denn wie vorhin bemerkt, ist das Endliche eine solche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Wesen und Begriffe zugleich nicht angemessen, von ihm verschieden ist, — oder eine solche Vorstellung, solches Subjektives, das die Existenz nicht involviert. Dieser Einwurf und Gegensatz hebt sich nur dadurch [auf], daß das Endliche als ein Unwahres, daß diese Bestimmungen als *für sich* einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.

belirlenimin *türlülüğü* çıkarılabilir, tıpkı daha önce Anselm'in de başına geldiği gibi. Daha açık olarak, *sonlunun* tasarımı ve varoluşu sonsuza karşıt olarak görülür, çünkü, daha önce belirtildiği gibi, sonlu öyle bir nesnelliktir ki, aynı zamanda erek ile, özü ve Kavramı ile uyumsuzdur, onlardan ayrıdır, — ya da öyle bir tasarımdır ve öyle bir yolda öznel olandır ki, varoluş kapsamaz. Bu karşıçıkışın ve karşısavın kendini ortadan kaldırmasının biricik yolu sonlunun gerçek-olmayan birşey olarak, ve bu belirlenimlerin *kendileri için* tek-yanlı ve boş olarak, özdeşliğin ise böylece içine kendiliğinden geçtikleri ve onda uzlaştıkları bir özdeşlik olarak gösterilmesidir.

B
Das Objekt

§ 194

Das Objekt ist unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat, und ist in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die *ansich seiende* der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute *Widerspruch* der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit der Unterschiedenen.

Die Definition »das Absolute ist das Objekt« ist am bestimmtesten in der *Leibnizischen Monade* enthalten, welche ein Objekt, aber *an sich* vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung sein soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ein ideeller, unselbständiger. Es kommt nichts von außen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff, nur unterschieden durch dessen eigene größere oder geringere Entwicklung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität in die absolute Vielheit der

B
Nesne

§ 194

Nesne onda kendini ortadan kaldırmış olan ayrıma karşı ilgisizlik yoluyla dolaysız Varlıktır; kendi içinde bütünlüktür, ve aynı zamanda, bu özdeşlik salt kıpıların *kendinde var olan* özdeşliği olduğu için, o denli de dolaysız birliğine karşı ilgisizdir; ayrı olanlara bir dağılıştır ki, bunların her birinin kendisi bütünlüktür. Nesne buna göre çoklu olanların eksiksiz bağımsızlıklarının ve ayrı olanların eşit ölçüde eksiksiz bağımlılıklarının saltık *çelişkisidir.*

"Saltık Nesnedir" tanımı en belirli olarak Leibniz'in monadlarında kapsanır. Monad bir Nesnedir, ama *kendinde* tasarımsaldır, ve dahası evren-tasarımının bütünlüğü olması gerekir. Monadın yalın birliğinde tüm ayrım salt ideal, bağımlı bir ayrım olarak bulunur. Monada dışarıdan hiçbirşey gelmez, kendi içinde bütün Kavramdır, yalnızca kendi az ya da çok gelişimi ile ayırdedilir. Benzer olarak bu yalın bütünlük öyle bir yolda saltık bir ayrımlar

çokluğuna dağılır ki, bunlardan her biri bağımsız birer monaddır. Monadlar monadında ve iç gelişimlerinin öncedensaptanmış uyumunda bu tözler benzer olarak yine bağımlılık ve idealliğe indirgenir. Leibniz'in felsefesi böylece tam olarak gelişmiş *çelişkidir*.

Unterschiede so, daß sie selbständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilierten Harmonie ihrer inneren Entwicklungen sind diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbständigkeit und Idealität reduziert. Die Leibnizische Philosophie ist so der vollständig entwickelte *Widerspruch*.

Ek 1. Salığı (Tanrı) Nesne olarak gören ve bunda durup kalan bakış açısı, yakın zamanlarda özellikle Fichte tarafından haklı olarak vurgulandığı gibi, genel olarak boşinancın ve kölece bir korkunun bakış açısıdır. Hiç kuşkusuz Tanrı Nesnedir, ve dahası salık olarak Nesnedir ki karşısında bizim tikel (öznel) sanı ve istencimizin hiçbir gerçekliği ve hiçbir geçerliği yoktur. Ama giderek salık Nesne olarak bile, Tanrı öznelliğe karşı karanlık ve düşmanca bir güç olarak durmaz, tersine onu özsel bir kıpı olarak kendi içinde kapsar. Bu Hıristiyan din öğretisinde anlatılır ve orada Tanrının tüm insanların esenliğe kavuşmalarını, tümünün kutsanmalarını istemiş olması anlamına gelir. Tüm insanların esenliğe kavuşmaları, tümünün kutsanması, bu onların Tanrı ile birliklerinin bilincine varmaları ve Tanrının onlar için salt bir nesne olmaya ve böylece özellikle Romalıların dinsel bilincinde olduğu gibi bir korku ve yılgı nesnesi olmaya son vermesi yoluyla olur. Öte yandan, Hıristiyan dininde Tanrı sevgi olarak da bilinir, çünkü onunla bir olduğu Oğlunda kendini insanlara bireysel bir insan olarak bildirerek onlara kefaret etmiştir. Bunlarda anlatılmak istenen şey de benzer olarak öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığın *kendinde* yenilmiş olduğu, ve dolaysız öznelliğimizi indirgeyerek (eski Adem'i bir yana bırakarak) ve Tanrının kendi gerçek ve özsel 'kendi'miz olduğunun bilincine vararak bu kefarete katılmanın bizim işimiz olduğudur. — Nasıl din ve dinsel tapınma öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığın yenilmesinden oluşuyorsa, bilimin ve özel olarak felsefenin de bu karşıtlığı düşünme yoluyla yenmekten başka bir görevi yoktur. Bilgide önemli olan nokta genel olarak bize karşı duran nesnel dünyayı yabancılığından sıyırmak, genellikle söylendiği gibi, onda kendimizi bulmaktır, ki nesnel olanı en iç 'kendi'miz olan Kavrama dek izlemek demeye varır. Buraya kadarki tartışmadan öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı sürekli ve soyut bir karşıtlık olarak görmenin ne denli büyük bir yanlış olduğu ortaya çıkar. İkisi de baştan sona eyişimseldir. İlkin salt öznel olan Kavram hiçbir dış gerece

Zusatz 1. Wenn das Absolute (Gott) als das Objekt aufgefaßt und dabei stehengeblieben wird, so ist dies, wie solches in der neueren Zeit vornehmlich Fichte mit Recht hervorgehoben hat, überhaupt der Standpunkt des Aberglaubens und der knechtischen Furcht. Allerdings ist Gott das Objekt, und zwar das Objekt schlechthin, welchem gegenüber unser besonderes (subjektives) Meinen und Wollen keine Wahrheit und keine Gültigkeit hat. Aber eben als das absolute Objekt steht Gott nicht als eine finstere und feindliche Macht der Subjektivität gegenüber, sondern enthält vielmehr diese als wesentliches Moment in sich selbst. Dies ist in der christlichen Religionslehre ausgesprochen, worin es heißt, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, und er wolle, daß alle Menschen selig werden. Daß den Menschen geholfen wird, daß sie selig werden, dies geschieht dadurch, daß sie zu dem Bewußtsein ihrer Einheit mit Gott gelangen und daß Gott aufhört, für sie bloßes Objekt und eben damit Gegenstand der Furcht und des Schreckens zu sein, wie dies namentlich für das religiöse Bewußtsein der Römer der Fall war. Wenn dann weiter in der christlichen Religion Gott als die Liebe gewußt wird, und zwar insofern, als er in seinem Sohn, der mit ihm Eines ist, als dieser einzelne Mensch sich den Menschen geoffenbart und dadurch dieselben erlöst hat, so ist damit gleichfalls ausgesprochen, daß der Gegensatz von Objektivität und Subjektivität *an sich* überwunden ist, und unsere Sache ist es, dieser Erlösung uns dadurch teilhaftig zu machen, daß wir von unserer unmittelbaren Subjektivität ablassen (den alten Adam ausziehen) und uns Gottes als unseres wahren und wesentlichen Selbsts bewußt werden. — So wie nun die Religion und der religiöse Kultus in der Überwindung des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität besteht, ebenso hat auch die Wissenschaft und näher die Philosophie keine andere Aufgabe als die, diesen Gegensatz durch das Denken zu überwinden. Beim Erkennen ist es überhaupt darum zu tun, der uns gegenüberstehenden objektiven Welt ihre Fremdheit abzustreifen, uns, wie man zu sagen pflegt, in dieselbe zu finden, welches ebensoviel heißt, als das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unser innerstes Selbst ist. Aus der bisherigen Erörterung ist zu entnehmen, wie verkehrt es ist, Subjektivität und Objektivität als einen festen und absurakten Gegensatz zu betrachten. Beide sind schlechthin dialektisch. Der Begriff, welcher zunächst nur subjektiv ist, schreitet, ohne daß er dazu eines äußeren Materials oder Stoffs

bedarf, seiner eigenen Tätigkeit gemäß dazu fort, sich zu objektivieren, und ebenso ist das Objekt nicht ein Starres und Prozeßloses, sondern sein Prozeß ist der, sich als das zugleich Subjektive zu erweisen, welches den Fortgang zur *Idee* bildet. Wer mit den Bestimmungen der Subjektivität und Objektivität nicht vertraut ist und dieselben in ihrer Abstraktion festhalten will, dem geschieht es, daß ihm diese abstrakten Bestimmungen, ehe er sich dessen versieht, durch die Finger laufen und er gerade das Gegenteil von dem sagt, was er hat sagen wollen.

gereksinmeksizin kendi etkinliğine göre kendini nesnelleştirmeye geçer; ve benzer olarak Nesne de katı ve süreçsiz birşey değildir, tersine süreci kendini aynı zamanda öznel olan olarak tanıtlamaktır, ki *İdeaya* ilerleyişi oluşturur. Öznellik ve nesnellik belirlenimleri ile tanışık olmayan ve bunlara soyutlukları içinde sarılmayı isteyen görecektir ki, bu soyut belirlenimler o daha onları ayrımsayamadan parmaklarının arasından kayacak ve söylemeyi istediğinin tam karşıtını söyleyecektir.

Zusatz 2. Die Objektivität enthält die drei Formen des *Mechanismus*, des *Chemismus* und der *Zweckbeziehung*. Das *mechanisch* bestimmte Objekt ist das unmittelbare, indifferente Objekt. Dasselbe enthält zwar den Unterschied, allein die Verschiedenen verhalten sich als gleichgültig gegeneinander, und ihre Verbindung ist ihnen nur äußerlich. Im *Chemismus* erweist sich das Objekt dagegen als wesentlich different, dergestalt, daß die Objekte das, was sie sind, nur durch ihre Beziehung aufeinander sind und die Differenz ihre Qualität ausmacht. Die dritte Form der Objektivität, das *teleologische Verhältnis*, ist die Einheit des Mechanismus und des Chemismus. Der Zweck ist wieder, wie das mechanische Objekt, in sich beschlossene Totalität, jedoch bereichert durch das im Chemismus hervorgetretene Prinzip der Differenz, und so bezieht sich derselbe auf das ihm gegenüberstehende Objekt. Die Realisierung des Zwecktes ist es dann, welche den Übergang zur *Idee* bildet.

Ek 2. Nesnellik üç biçim kapsar: *Düzenek* ya da *Mekanizma*, *Kimyasallık* ve *Erek-bağıntısı*. *Mekanik* olarak belirli nesne dolaysız, ilgisiz nesnedir. Bu nesne hiç kuşkusuz ayrım kapsar, ama ayırdedilenler birbirlerine karşı ilgisiz ya da ayrımsız olarak davranır ve bağlantıları onlar için yalnızca dışsaldır. Buna karşı *Kimyasallıkta* nesne kendini özsel olarak ayrımlı gösterir, öyle bir yolda ki nesneler ancak birbirleri ile bağıntıları yoluyla nesnelerdir ve ayrım niteliklerini oluşturur. Üçüncü nesnellik biçimi, *teleolojik İlişki* Düzeneğin ve Kimyasallığın birliğidir. Erek, tıpkı düzeneksel nesne gibi, kendi içinde kapalı bütünlüktür, ama kimyasallıkta ortaya çıkan ayrım ilkesi yoluyla varsıllaştırılmıştır, ve böylece kendini ona karşı duran nesne ile bağıntılar. Ereklerin olgusallaşması ise *İdeaya* geçişi oluşturan evredir.

a. Der Mechanismus

§ 195

Das Objekt i. in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur *an sich*, hat denselben als subjektiven zunächst *außer ihm*, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein *Zusammengesetztes*, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, — *formeller Mechanismus*. — Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbständigkeit ebenso selbständig, Widerstand leistend, einander *äußerlich*.

Wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, *auswendig*, insofern die Worte ohne Sinn für uns sind und dem Sinne, Vorstellen, Denken äußerlich bleiben; sie sind sich selbst ebenso äußerlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge. Das Handeln, Frömmigkeit usf.

a. Düzenek

§ 195

Nesne (1) dolaysızlığı içinde salt *kendinde* Kavramdır, onu öznel Kavram olarak ilkin *dışında* taşır, ve tüm belirlilik dışsal bir belirlilik olarak koyulur. Ayrı olanların birliği olarak bu nedenle bir *bileşik*, bir toplaktır, ve başkası üzerindeki etkerlik dışsal bir bağıntı olarak kalır, — *biçimsel Mekanik*. — Nesneler bu bağıntıda ve bağımlılıkta eşit ölçüde bağımsız, direnç gösteren, birbirlerine *dışsal* nesneler olarak kalırlar.

Basınç ve Dürtünün mekanik ilişkiler olması gibi, sözcüklerin bizim için anlamsız olması ve duyulara, tasarım yetisine ve düşünceye dışsal kalması ölçüsünde bilgimiz de mekanik ya da *ezberedir;* sözcükler eşit ölçüde kendilerine dışsal, anlamsız bir ardışıklıktır. Davranışlar, dindarlık vb. eşit

ölçüde *mekaniktir*, eğer kişinin yaptıkları tören yasalar tarafından, itiraf papazı vb. tarafından belirleniyor ve kendi tini ve istenci eylemlerinde bulunmuyor ve böylece bunlar onun kendisine dışsal ise.

ist ebenso *mechanisch*, insofern dem Menschen durch Zeremonialgesetze, einen Gewissensrat usf. bestimmt wird, was er tut, und sein eigener Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie ihm selbst somit äußerliche sind.

Ek. Düzenek, ilk nesnellik biçimi olarak, ayrıca nesnel dünyanın irdelemesinde kendini derin-düşünceye sunan ilk kategoridir ve derin-düşünce çoğunlukla onda takılıp kalır. Ama bu yüzeysel ve düşüncede yoksul bir irdeleme yoludur ki, ne Doğa ile bağıntıda, ne de özellikle tinsel dünya ile bağıntıda yeterlidir. Doğada yalnızca henüz kendi içinde kapalı özdeğin bütünüyle soyut ilişkileri düzeneksellige altgüdümlüdür; öte yandan sözcüğün en dar anlamında fiziksel denilen alanın görüngü ve süreçleri bile (örneğin ışık, ısı, manyetizma, elektrik vb.) bundan böyle salt düzeneksel kipte (e.d. basınç, dürtü, parçaların yerdeğişimi vb. yoluyla) açıklanamaz. Bu kategorinin örgensel Doğa alanına aktarılması ve uygulanması ise daha da az doyurucudur, eğer amaç bu alana özgül olanı, söz gelimi bitkilerin beslenme ve büyümelerini ya da giderek hayvansal duyumu kavramak ise. Her ne olursa olsun, salt düzeneğin kategorilerinden bütünüyle başka ve daha yüksek kategorilerin işlediği yerde bile dikbaşlılıkla düzeneksel kategorilere sarılmak ve böylece kendini saf bir sezgi olarak sunan şey ile de çelişkiye düşerek Doğanın yeterli bir bilgisini edinmenin önüne geçmek yeni Doğa araştırmasının çok özsel bir eksikliği, giderek başlıca eksikliği olarak görülmelidir. — Bundan sonra, tinsel dünyanın şekilleri açısından, bunların irdelemesinde de düzenekçi bakış açısının sık sık uygunsuz olarak geçerli kılındığı görürüz. Örneğin insan beden ve ruhtan *oluşur* dendiğini duyduğumuz zaman durum budur. Bu görüşte bu ikisi kendi için geçerli ve birbiri ile salt dışsal olarak bağlantılıdır. Benzer olarak, ruhun salt bağımsız olarak birbirleri ile yanyana kalıcılık taşıyan kuvvet ve yetilerin bir karmaşası olarak alındığını da görürüz. — Bu nedenle, bir yandan düzenekçi irdeleme yolu genel olarak kavramsal bilginin konumunu üstlenme ve düzeneği saluk kategori olarak geçerli kılma gibi boş bir sav ile ortaya çıktığı zaman kararlılıkla yadsınmalıdır; genç de öte yandan düzeneğe evrensel bir mantıksal kategorinin hakkı ve imlemi de kesinlikle doğrulanmalı ve bu kategori buna göre ne olursa olsun yalnızca adını ondan aldığı o Doğa alanına sınırlanmamalıdır. Böylece asıl mekanik alanının dışında bile, söz gelimi özellikle fizikte ve

Zusatz. Der Mechanismus, als die erste Form der Objektivität, ist auch diejenige Kategorie, welche sich der Reflexion bei Betrachtung der gegenständlichen Welt zunächst darbietet und bei welcher dieselbe sehr häufig stehenbleibt. Dies ist jedoch eine oberflächliche und gedankenarme Betrachtungsweise, mit welcher weder in Beziehung auf die Natur, noch viel weniger in Beziehung auf die geistige Welt auszulangen ist. In der Natur sind es nur die ganz abstrakten Verhältnisse der noch in sich unaufgeschlossenen Materie, welche dem Mechanismus unterworfen sind; dahingegen sind schon die Erscheinungen und Vorgänge des im engeren Sinne des Wortes so genannten physikalischen Gebiets (wie z. B. die Phänomene des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektrizität usw.) nicht mehr bloß auf mechanische Weise (d. h. durch Druck, Stoß, Verschiebung der Teile u. dgl.) zu erklären, und noch viel ungenügender ist die Anwendung und Übertragung dieser Kategorie auf das Gebiet der organischen Natur, insofern es sich darum handelt, das Spezifische derselben, so namentlich die Ernährung und das Wachstum der Pflanzen oder gar die animalische Empfindung, zu begreifen. Es muß jedenfalls als ein sehr wesentlicher, ja als der Hauptmangel der neueren Naturforschung angesehen werden, daß dieselbe auch da, wo es sich um ganz andere und höhere Kategorien als die des bloßen Mechanismus handelt, gleichwohl diese letztere, im Widerspruch mit demjenigen, was sich einer unbefangenen Anschauung darbietet, so hartnäckig festhält und sich dadurch den Weg zu einer adäquaten Erkenntnis der Natur versperrt. — Was hiernächst die Gestaltungen der geistigen Welt anbetrifft, so wird auch bei deren Betrachtung die mechanische Ansicht vielfältig zur Ungebühr geltend gemacht. Dies ist z. B. der Fall, wenn es heißt, der Mensch *besteh*e aus Leib und Seele. Diese beiden gelten hierbei als für sich ihren Bestand habend und als nur äußerlich miteinander verbunden. Ebenso geschieht es dann auch, daß die Seele als ein bloßer Komplex selbständig nebeneinander bestehender Kräfte und Vermögen angesehen wird. — So entschieden nun aber auch einerseits die mechanische Betrachtungsweise da, wo dieselbe mit der Prätention auftritt, die Stelle des begreifenden Erkennens überhaupt einzunehmen und den Mechanismus als absolute Kategorie geltend zu machen, von der Hand gewiesen werden muß, so ist doch auch andererseits dem Mechanismus ausdrücklich das Recht und die Bedeutung einer allgemeinen logischen Kategorie zu vindizieren und derselbe demgemäß keineswegs bloß auf jenes Naturgebiet zu beschränken, von welchem die Benennung dieser Kategorie entnommen ist. Es ist somit nichts dawider einzuwenden, wenn auch außerhalb des Bereichs der eigentlichen Mechanik, so namentlich in der Physik und in der Physiologie, das Augenmerk auf mechanische

Aktionen (wie z.B. die der Schwere, des Hebels u. dgl.) gerichtet wird; nur darf dabei nicht übersehen werden, daß innerhalb dieser Gebiete die Gesetze des Mechanismus nicht mehr das Entscheidende sind, sondern nur gleichsam in dienender Stellung auftreten. Hieran schließt dann sogleich die weitere Bemerkung, daß da, wo in der Natur die höheren, namentlich die organischen Funktionen in ihrer normalen Wirksamkeit auf die eine oder die andere Weise eine Störung oder Hemmung erleiden, alsbald der sonst subordinierte Mechanismus sich als dominierend hervortut. So empfindet z. B. jemand, der an Magenschwäche leidet, nachdem er gewisse Speisen in geringer Quantität genossen, *Druck* im Magen, während andere, deren Verdauungsorgane gesund sind, obschon sie dasselbe genossen, von dieser Empfindung frei bleiben. Ebenso ist es mit dem allgemeinen Gefühl der *Schwere* in den Gliedern bei krankhafter Stimmung des Körpers. — Auch im Gebiet der geistigen Welt hat der Mechanismus seine, jedoch gleichfalls nur untergeordnete Stelle. Man spricht mit Recht vom mechanischen Gedächtnis und von den allerhand mechanischen Betätigungen, wie z. B. Lesen, Schreiben, Musizieren usw. Was hierbei näher das Gedächtnis anbetrifft, so gehört die mechanische Weise des Verhaltens sogar zum Wesen derselben; ein Umstand, der nicht selten, zum großen Schaden der Jugendbildung, in mißverstandenem Eifer für die Freiheit der Intelligenz von der neueren Pädagogik übersehen worden ist. Gleichwohl würde sich derjenige als ein schlechter Psychologe erweisen, der, um die Natur des Gedächtnisses zu ergründen, seine Zuflucht zur Mechanik nehmen und deren Gesetze ohne weiteres auf die Seele zur Anwendung bringen wollte. Das Mechanische des Gedächtnisses besteht eben nur darin, daß hier gewisse Zeichen, Töne usw. in ihrer bloß äußerlichen Verbindung aufgefaßt und dann in dieser Verbindung reproduziert werden, ohne daß dabei ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf deren Bedeutung und innere Verbindung gerichtet zu werden braucht. Um diese Bewandtnis, die es mit dem mechanischen Gedächtnis hat, zu erkennen, dazu bedarf es weiter keines Studiums der Mechanik und kann aus diesem Studium der Psychologie als solcher keine Förderung erwachsen.

fizyolojide, dikkatin düzeneksel eylemlere (örneğin yerçekimi, kaldıraç vb.) çevrilmesinde karşı çıkılacak birşey yoktur. Ama bu alanların içerisinde mekanik yasalarının bundan böyle belirleyici olmadıkları ama bir bakıma yalnızca altgüdümlü olarak hizmet ettikleri gözden kaçırılmamalıdır. Hemen burada daha öte belirtilebilir ki, Doğada daha yüksek, söz gelimi normal etkerlikleri içindeki örgensel işlevler şu ya da bu yolda bir bozukluğa ya da engellemeye uğrayınca, başka bakımlardan altgüdümlü olan düzeneklerin hemen başat olarak öne çıktıklarını görürüz. Böylece mide zayıflığı çeken biri belli bir yiyecekten az bir miktarda yedikten sonra midesinde ***basınç*** duyarken, sindirim örgenleri sağlam olan başkaları ise aynı şeyi yemelerine karşın bu duyumdan bağışık kalırlar. Bedenin hastalıklı durumunda kol ve bacaklardaki genel *ağırlık* duygusu da bu türde bir olaydır. — Tinsel dünya alanında da düzeneğin altgüdümlü de olsa belli bir konumu vardır. Haklı olarak mekanik bellekten ve her tür mekanik etkinlikten söz edilir, örneğin okuma, yazma, müzik yapma vb. gibi. Burada daha tam olarak bellek açısından denebilir ki davranışın düzeneksel kipi giderek onun özü ile ilgilidir; bir durum ki, göz ardı edilmesi yeni eğitbilimcilerin anlığın özgürlüğü uğruna yanlış coşkularına bağlı olarak gençlerin yetiştirilmesinde seyrek olmamak üzere büyük zararlara yol açmıştır. Bununla birlikte, belleğin doğasını temellendirmek için mekaniğe sığınmak ve onun yasalarını doğrudan doğruya ruh üzerinde uygulamayı istemek kötü bir ruhbilimciyi ele verecektir. Belleğin düzenekselliği yalnızca ve yalnızca belli imlerin, seslerin vb. salt dışsal bileşimleri içinde alınmasından ve sonra dikkati anlam ve iç bileşimlerine belirtik olarak yöneltmeksizin bu bileşim içinde yeniden-üretilmesinden oluşur. Düzeneksel belleğin bu karakteristiğini tanıyabilmek mekaniğin daha öte bir incelemesini gerektirmez ve bu inceleme genel olarak ruhbilimin daha öte gelişimine bir katkıda bulunamaz.

§ 196

Die Unselbständigkeit, nach der das Objekt *Gewalt* leidet, hat es nur (vorherg. §), insofern es selbständig ist, und als gesetzter Begriff an sich hebt sich die eine dieser Bestimmungen nicht in ihrer anderen auf, sondern das Objekt schließt sich durch die Negation seiner, seine Unselbständigkeit, mit sich selbst zusammen und ist erst so selbständig. So zugleich im Unterschiede von der Äußerlichkeit und diese in seiner Selbständigkeit

§ 196

Nesne *şiddete* uğramasına yol açan bağımlılığı yalnızca (önceki §) bağımsız olduğu düzeye dek taşır, ve kendinde koyulmuş Kavram olarak bu belirlenimlerden biri kendini kendi başkasında ortadan kaldırmaz; ama Nesne olumsuzlanması, bağımlılığı yoluyla kendini kendi ile birleştirir ve ilkin böylece bağımsızdır. Böylece aynı zamanda dışsallıktan ayrım içinde ve bu dışsallığı kendi bağımsızlığında

olumsuzlayarak, kendi ile *olumsuz birlik, özeksellik*, öznelliktir, — ki bunda kendisi dışsal olana yönelik ve bağıntılıdır. Ama bu da eşit ölçüde kendi içinde özekseldir ve böylece eşit ölçüde yalnızca başka özek ile bağıntılıdır, eşit ölçüde özekselliğini başkasında taşır; — (2) *ayrışımlı Düzenek* (düşme, istek, toplumculluk itkisi vb.).

§ 197

Bu ilişkinin gelişimi bir tasım oluşturur, öyle ki içkin olumsuzluk bir Nesnenin *özeksel* tekilliği (soyut özek) olarak kendini öteki uç olarak bağımlı Nesneler ile bağıntılar — bir orta terim yoluyla ki, özekselliği ve Nesnelerin bağımlılığını kendi içinde birleştirir — göreli özek; (3) *saltık Düzenek.*

§ 198

Verilen bu tasım (Te—Ti—E) bir tasımlar üçlüsüdür. *Bağımlı* Nesnelerin kötü *tekilliği*, ki bunda biçimsel düzeneksellik asıl yerini bulur, bağımlılık olarak o denli de dışsal *evrenselliktir.* Bu Nesneler buna göre ayrıca *saltık* ve *göreli* özekler arasındaki *orta terimdir* (tasımın biçimi E—Te—Ti); çünkü bu bağımlılık yoluyladır ki bu ikisi ayırılır ve uçlardır, tıpkı birbirleri ile bağıntılı olmaları gibi. Benzer olarak *saltık özeksellik* tözsel Evrenseldir (özdeş-kalan yerçekimi) ve arı olumsuzluk olarak o denli de tekilliği kendi içinde kapsar, *göreli özek* ve *bağımlı* Nesneler arasındaki dolaylı kılıcı etmendir, — tasım Ti—E—Te biçiminde olmak üzere; hiç kuşkusuz, içkin tekilliğine göre eşit ölçüde özsel olarak ayırıcı bir yolda davranır, tıpkı evrenselliğine göre özdeş bir birliktelik bağı ve dingin kendi-içinde-varlık olarak davranması gibi.

Güneş dizgesi gibi, kılgısal alanda da örneğin Devlet bir üçlü tasım dizgesidir. (1) *Tekil* (Kişi) kendini *Tikelliği* (fiziksel ve tinsel gereksinimler, ki kendileri için daha öte gelişerek yurttaş toplumunu verirler) yoluyla *Evrensel* (toplum, tüze, yasa,

negierend, ist es *negative Einheit* mit sich, *Zentralität*, Subjektivität, — in der es selbst auf das Äußerliche gerichtet und bezogen ist. Dieses ist ebenso zentral in sich und darin ebenso nur auf das andere Zentrum bezogen, hat ebenso seine Zentralität im Anderen: — 2. *differenter Mechanismus* (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u. dgl.).

§ 197

Die Entwicklung dieses Verhältnisses bildet den Schluß, daß die immanente Negativität als *zentrale* Einzelheit eines Objekts (abstraktes Zentrum) sich auf unselbständige Objekte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Zentralität und Unselbständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Zentrum; — 3. *absoluter Mechanismus.*

§ 198

Der angegebene Schluß (E—B—A) ist ein Dreifaches von Schlüssen.. Die schlechte *Einzelheit* der *unselbständigen* Objekte, in denen der formale Mechanismus einheimisch ist, ist als Unselbständigkeit ebensosehr die äußerliche *Allgemeinheit.* Diese Objekte sind daher die *Mitte* auch zwischen dem *absoluten* und dem *relativen* Zentrum (die Form des Schlusses A—E—B); denn durch diese Unselbständigkeit ist es, daß jene beide dirimiert und Extreme, sowie daß sie aufeinander bezogen sind. Ebenso ist die *absolute Zentralität* als das substantiell Allgemeine (die identischbleibende Schwere), welche als die reine Negativität ebenso die Einzelheit in sich schließt, das Vermittelnde zwischen dem *relativen Zentrum* und den *unselbständigen* Objekten, die Form des Schlusses B—A—E, und zwar ebenso wesentlich nach der immanenten Einzelheit als dirimierend, wie nach der Allgemeinheit als identischer Zusammenhalt und ungestörtes Insichsein.

Wie das Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen, i. Der *Einzelne* (die Person) schließt sich durch seine *Besonderheit* (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft gibt) mit dem *Allgemeinen* (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung)

zusammen; 2. ist der Wille, Tätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte usf. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte usf. Erfüllung und Verwirklichung gibt; 3. aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem anderen Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, produziert sich, und diese Produktion ist Selbsterhaltung. — Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben *terminorum*, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.

hükümet) ile birleştirir; (2) istenç bireylerin etkinliği olarak dolaylı kılıcı etmendir ki, toplum, tüze vb. açısından gereksinimler için doyum üretir ve topluma, tüzeye vb. gerçekleşme ve edimselleşme verir; ama (3) Evrensel (Devlet, hükümet, tüze) tözsel orta terimdir ki, onda bireyler ve doyımları yerine getirilmiş olgusallık, dolaylılık ve kalıcılıklarını bulur ve kazanır. Belirlenimlerden her biri, dolaylılık onu öteki uç ile biraraya bağladığı için, onda salt kendi kendisi ile biraraya bağlanır, kendini üretir, ve bu üretim öz-sakınımdır. — Yalnızca bu biraraya bağlanmanın doğası yoluyla, uçları aynı olan bu tasımlar üçlüsü yoluyladır ki bir bütün kendi örgütlenmesi içinde doğru olarak anlaşılır.

§ 199

Die *Unmittelbarkeit* der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist *an sich* darin, daß ihre Selbständigkeit durch ihre Beziehungen aufeinander, also durch ihre Unselbständigkeit vermittelt ist, negiert. So ist das Objekt als in seiner *Existenz* gegen *sein* Anderes *different* zu setzen.

§ 199

Nesnelerin saltık düzenekte taşıdıkları varoluş *dolaysızlığı* bağımsızlıklarının birbirleri ile bağıntıları yoluyla, öyleyse bağımlılıkları yoluyla dolaylı kılınması olgusunda *kendinde* olumsuzlanır. Böylece Nesne varoluşunda *kendi* başkasına karşı *ayrımlı* ya da *ilgili* [*different*] olarak koyulur.

b. Der Chemismus

b. Kimyasallık

§ 200

Das *differente Objekt* hat eine immanente *Bestimmtheit*, welche seine Natur ausmacht und in der es Existenz hat. Aber als gesetzte Totalität des *Begriffs* ist es der Widerspruch dieser seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz; es ist daher das Streben, ihn aufzuheben und sein Dasein dem Begriffe gleich zu machen.

§ 200

Ayrımlı Nesnenin içkin bir *belirliliği* vardır ki doğasını oluşturur ve Nesne onda varoluşunu taşır. Ama *Kavramın* koyulmuş bütünlüğü olarak Nesne bu bütünlüğünün ve varoluşunun belirliliğinin çelişkisidir; buna göre Nesne çelişkiyi ortadan kaldırma ve belirli-varlığını Kavrama eşit kılma çabasıdır.

Zusatz. Der Chemismus ist eine Kategorie der Objektivität, welche in der Regel nicht besonders hervorgehoben, sondern mit dem Mechanismus in eins zusammengefaßt und in dieser Zusammenfassung, unter der gemeinschaftlichen Benennung des mechanischen Verhältnisses, dem Verhältnis der *Zweckmäßigkeit* gegenübergestellt zu werden pflegt. Die Veranlassung hierzu ist darin zu suchen, daß der *Mechanismus* und der *Chemismus* allerdings dies miteinander gemein

Ek. Kimyasallık bir nesnellik kategorisidir ki bir kural olarak özellikle vurgulanmaz, tersine çoğu kez düzeneksellik ile birlikte alınır ve bu birliktelikte, mekanik ilişki ortak adı altında, genellikle *ereksellik* ilişkisine karşıt olarak koyulur. Bunun nedeni *düzeneksellik* ve *kimyasallığın* hiç kuşkusuz ilkin salt *kendilerinde* varolan Kavram olma özelliğini ortaklaşa taşımaları ve buna karşı *Ereğin* ise *kendi için* var olan Kavram

olarak görülmesi olgusunda aranmalıdır. Ama düzeneksellik ve kimyasallık çok belirli olarak birbirinden ayrıdır, ve dahası öyle bir yolda ki, düzeneksellik biçimi altındaki nesne ilkin salt ilgisiz kendi ile bağıntı iken, buna karşı kimyasal nesne kendini baştan sona başkası ile bağıntılı olarak gösterir. Hiç kuşkusuz kendini geliştirmekte olduğu sürece düzeneksellikte bile şimdiden başkası ile bağıntı ortaya çıkar; ama düzeneksel nesnelerin birbirleri ile bağıntıları ilkin salt dışsal bağıntıdır ve böylece birbirleri ile bağıntılı nesneler bağımsızlık görünüşünü korur. Böylece örneğin Doğada güneş dizgesini oluşturan değişik gök cisimleri birbirleri ile devim ilişkisi içindedir ve kendilerini bu ilişki yoluyla birbirleri ile bağıntılı olarak gösterirler. Devim, uzay ve zamanın birliği olarak, gene de salt bütünüyle dışsal ve soyut bağıntıdır; bu nedenle öyle görünür ki birbirleri ile dışsal olarak bağıntılı gök cisimleri birbirleri ile bu bağıntıları olmaksızın bile oldukları gibi olmayı ve kalmayı sürdüreceklerdir. — Buna karşı kimyada durum bütünüyle başka türlüdür. Kimyasal olarak ayrımlı nesneler ne iseler ancak ayrımları yoluyla odurlar ve böylece kendilerini birbirleri yoluyla ve birbirlerinde bütünleştirmeye doğru saltık itkidirler.

haben, nur erst *an sich* der existierende Begriff zu sein, wohingegen der *Zweck* als der *für sich* existierende Begriff zu betrachten ist. Weiter sind nun aber auch der Mechanismus und der Chemismus sehr bestimmt voneinander unterschieden, und zwar in der Art, daß das Objekt, in der Form des Mechanismus, zunächst nur gleichgültige Beziehung auf sich ist, wohingegen das chemische Objekt sich als schlechthin auf anderes bezogen erweist. Nun treten zwar auch beim Mechanismus, indem derselbe sich entwickelt, bereits Beziehungen auf anderes hervor; allein die Beziehung der mechanischen Objekte aufeinander ist nur erst äußerliche Beziehung, dergestalt, daß den aufeinander bezogenen Objekten der Schein der Selbständigkeit verbleibt. So stehen z. B. in der Natur die verschiedenen Himmelskörper, welche unser Sonnensystem bilden, zueinander in dem Verhältnis der Bewegung und erweisen sich durch dieselbe aufeinander bezogen. Die Bewegung, als die Einheit von Raum und Zeit, ist indes nur die ganz äußerliche und abstrakte Beziehung, und es scheint somit so, als würden die so äußerlich aufeinander bezogenen Himmelskörper das, was sie sind, sein und bleiben auch ohne diese ihre Beziehung aufeinander. — Anders verhält es sich dagegen mit dem Chemismus. Die chemisch-differenten Objekte sind das, was sie sind, ausdrücklich nur durch ihre Differenz und sind so der absolute Trieb, sich durch- und aneinander zu integrieren.

§ 201

Kimyasal süreç buna göre gergin uçlarının *yıkısız* [birliğini] — ki uçlar *kendilerinde* budur — Ürün olarak alır; Kavram, somut evrensel, kendini nesnelerin ayrımı ya da tikelleşmesi yoluyla tekillik ile, Ürün ile ve onda salt kendi kendisi ile bireştirir. Benzer olarak bu süreçte öteki tasımlar da kapsanır; etkinlik olarak tekillik yine dolaylı kılıcı etmendir, tıpkı gergin uçların Üründe belirli-varlık kazanan özü olarak somut evrensel gibi.

§ 201

Der chemische Prozeß hat daher das *Neutrale* seiner gespannten Extreme, welches diese *an sich* sind, zum Produkte; der Begriff, das konkrete Allgemeine, schließt sich durch die Differenz der Objekte, die Besonderung, mit der Einzelheit, dem Produkte, und darin nur mit sich selbst zusammen. Ebensowohl sind in diesem Prozesse auch die anderen Schlüsse enthalten; die Einzelheit, als Tätigkeit, ist gleichfalls Vermittelndes, so wie das konkrete Allgemeine, das Wesen der gespannten Extreme, welches im Produkte zum Dasein kommt.

§ 202

Kimyasallık henüz nesnelliğin yansıma ilişkisi olarak nesnelerin ayrımlı doğasını ve aynı zamanda *dolaysız* bağımsızlığını varsayım olarak alır. Süreç birbirlerine karşı aynı zamanda dışsal kalmayı sürdüren biçimlerin birinden ötekine ileri geri gidip gelişten oluşur. — Yüksüz Üründe uçların birbirine karşı taşıdığı belirli özellikler ortadan kaldırılır. Ama bunun Kavram ile uyumlu

§ 202

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältnis der Objektivität mit der differenten Natur der Objekte zugleich die *unmittelbare* Selbständigkeit derselben zur Voraussetzung. Der Prozeß ist das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur anderen, die sich zugleich noch äußerlich bleiben. — Im neutralen Produkte sind die bestimmten Eigenschaften, die die Extreme gegeneinander hatten, aufgehoben. Es ist dem Begriffe wohl

gemäß, aber das *begeistende* Prinzip der Differentiierung existiert in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgesunkenem nicht; das Neutrale ist darum ein trennbares. Aber das urteilende Prinzip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimiert und dem indifferenten Objekte überhaupt seine Differenz und Begeistung gegen ein Anderes gibt, und der Prozeß als spannende Trennung fällt außerjenem ersten Prozesse.

olmasına karşın, *dirimselleştirici* ayrımlaşma ilkesi onda varolmaz çünkü dolaysızlığa geri düşmüştür; yüksüz [ürün] bu nedenle ayrılabilir birşeydir. Ama yüksüz olanı ayrımlı uçlara bölen ve genel olarak ayrımsız nesneye bir başkasına karşı ayrım ve diriliğini veren *yargı* ilkesi, ve gergin ayrılma olarak süreç, o ilk sürecin dışına düşer.

Zusatz. Der chemische Prozeß ist noch ein endlicher, bedingter Prozeß. Der Begriff als solcher ist nur erst das Innere dieses Prozesses und kommt hier noch nicht in seinem Fürsichsein zur Existenz. Im neutralen Produkt ist der Prozeß erloschen, und das Erregende fällt außerhalb desselben.

Ek. Kimyasal süreç henüz sonlu, koşullu bir süreçtir. Genel olarak Kavram bu sürecin ilkin yalnızca İçidir ve burada henüz kendi-için-varlığında varoluşa çıkmamıştır. Yüksüz üründe süreç söner ve uyarıcı etmen onun dışına düşer.

§203

Die *Äußerlichkeit* dieser zwei Prozesse, die Reduktion des Differenten zum Neutralen, und die Differentiierung des Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbständig gegeneinander erscheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Übergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Prozeß die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. — Durch diese *Negation* der Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er *frei* und *für sich gegen* jene Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, — *als Zweck.*

§ 203

Bu iki sürecin — ayrımlı olanın yüksüz olana indirgenmesi ve ayrımsız ya da yüksüz olanın ayrımlılaşması — *dışsallığı* bu süreçlerin birbirine karşı bağımsız olarak görünmesine izin verir; ama gene de içinde ortadan kaldırıldıkları ürüne geçişte sonluluklarını gösterir. Evrik olarak, süreç ayrımlı nesnelerin varsayılan dolaysızlığını bir hiç olarak sergiler. — İçlerine Kavramın nesne olarak batmış olduğu dışsallık ve dolaysızlığın bu *olumsuzlanması* yoluyla Kavram o dışsallık ve dolaysızlığa *karşı özgürdür* ve *kendi için* koyulur, — *Erek* olarak.

Zusatz. Der Übergang vom Chemismus zum teleologischen Verhältnis ist darin enthalten, daß die beiden Formen des chemischen Prozesses einander gegenseitig aufheben. Was dadurch zustande kommt, das ist das Freiwerden des im Chemismus und im Mechanismus nur erst *an sich* vorhandenen Begriffs, und der hiermit für sich existierende Begriff ist der *Zweck.*

Ek. Kimyasallıktan erekbilimsel ilişkiye geçiş iki kimyasal süreç biçiminin birbirini karşılıklı olarak ortadan kaldırmasında kapsanır. Bu yolla ortaya çıkan ise kimyasallıkta ve düzeneksellikte ilkin yalnızca *kendinde* bulunan Kavramın özgürleşmesidir, ve böylelikle kendi için varolan Kavram *Erektir.*

c. Teleologie

c. Erekbilim

§ 204

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, *für-sich-seiende* Begriff, vermittels der *Negation* der unmittelbaren Objektivität. Er ist als *subjektiv* bestimmt, indem diese Negation zunächst *abstrakt* ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenübersteht. Diese Bestimmtheit

§ 204

Erek dolaysız nesnelliğin *olumsuzlanması* aracılığıyla özgür varoluşa çıkmış, *kendi-için-varolan* Kavramdır. Erek *öznel* olarak belirlidir, çünkü bu olumsuzlama ilkin *soyuttur* ve buna göre ilkin nesnellik de yalnızca karşıt olarak durur. Ama bu öznellik belirliliği

Kavramın bütünlüğüne karşı *tek-yanlıdır*, ve dahası *Ereğin kendisi için*, çünkü onda tüm belirlilik kendini ortadan kaldırılmış olarak koymuştur. Böylece onun için giderek varsayılan nesne bile salt ideal, *kendinde hiç* olan bir realitedir. Kendi ile özdeşliğinin onda koyulan olumsuzlamaya ve karşıtlığa karşı bu çelişkisi olarak Ereğin kendisi bir ortadan-kaldırma *etkinliğidir* ki, karşıtlığı onu kendisi ile özdeş olarak koyacağı bir yolda olumsuzlar. Bu *Ereğin olgusallaşmasıdır* ki onda Erek kendini kendi öznelliğinin başkası yaparak nesnelleştirdiği, ikisinin ayrımını ortadan kaldırdığı için, *kendini salt kendi ile* birleştirmiş ve *saklamıştır*.

Erek-Kavramı bir yandan gereksiz iken, öte yandan haklı olarak *Us-Kavramı* olarak adlandırılır ve anlağın soyut-evrenselinin karşısına koyulur, ki bu kendini tikel ile yalnızca *alta-alma yoluyla* bağıntılar, ama onu kendisinde taşımaz. — Dahası, *sonsal-neden* olarak Ereğin gündelik dilde neden olarak adlandırılan o salt *etkeı nedenden* ayrımının çok büyük önemi vardır. Neden henüz açığa serilmemiş kör zorunluk alanına aittir; buna göre kendi başkasına geçiyor ve orada kökenselliğini koyulmuşlukta yitiriyor olarak görünür; salt kendinde ya da bizim için olarak neden ilk kez etkide neden olarak *kendi içine* geri döner. Öte yandan Erek *kendisinde* belirliliği ya da orada [nedensellik ilişkisinde] henüz başkalık olarak görüneni, etkiyi, kapsıyor olarak koyulur, öyle ki etkerliğinde geçiş yapmaz, tersine kendini *saklar*, e.d. yalnızca kendi kendisini ortaya çıkarır, ve *Erekte* yalnızca *başlangıçta* ya da kökensellikte ne idiyse odur; ilkin bu özsakınım yoluyladır ki gerçekten kökensel olandır. — Erek öyleyse tıpkı Kavram gibi kurgul bir ayrımsamayı gerektirir — Kavram ki, belirlenimlerinin asıl *birlik* ve *idealliğinde yargıyı* ya da olumsuzlamayı, öznelin ve nesnelin karşıtlığını kapsar ve eşit ölçüde bu karşıtlığın ortadan kaldırılmasıdır.

Erek söz konusu olduğunda hemen

der Subjektivität ist aber gegen die Totalität des Begriffs *einseitig*, und zwar *für ihn selbst*, indem alle Bestimmtheit in ihm sich als aufgehobene gesetzt hat. So ist auch für ihn das vorausgesetzte Objekt nur eine ideelle, *an sich nichtige* Realität. Als dieser Widerspruch seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte Negation und Gegensatz ist er selbst das Aufheben, die *Tätigkeit*, den Gegensatz so zu negieren, daß er ihm identisch mit sich setzt. Dies ist das *Realisieren des Zwecks*, in welchem er, indem er sich zum Anderen seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, *sich nur mit sich* zusammengeschlossen und *erhalten* hat.

Der Zweckbegriff ist einerseits überflüssig, sonst mit Recht *Vernunftbegriff* genannt und dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes gegenübergestellt worden, als welches sich nur *subsumierend* auf das Besondere bezieht, welches es nicht an ihm selbst hat. — Ferner ist der Unterschied des Zweckes als *Endursache* von der bloß *wirkenden Ursache*, d. i. der gewöhnlich so genannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Notwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetztsein verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und *in sich* zurückgehend. Der Zweck dagegen ist gesetzt als *in ihm selbst* die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Anderssein erscheint, die Wirkung zu enthalten, so daß er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich *erhält*, d. i. er bewirkt nur sich selbst und ist am *Ende*, was er im *Anfange*, in der Ursprünglichkeit war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. — Der Zweck erfordert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der eigenen *Einheit* und *Idealität* seiner Bestimmungen das *Urteil* oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, enthält und ebensosehr das Aufheben desselben ist.

Beim Zwecke muß nicht gleich

oder nicht bloß an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewußtsein als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriffe von *innerer* Zweckmäßigkeit hat *Kant* die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des *Aristoteles* vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die *endliche*, die *äußere* Zweckmäßigkeit vor sich hatte.

Bedürfnis, Trieb sind die am nächsten liegenden Beispiele vom Zweck. Sie sind der *gefühlte* Widerspruch, der *innerhalb* des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negieren. Die *Befriedigung* stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) *drüben* steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. — Diejenigen, welche soviel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegenteil. Der Trieb ist sozusagen die *Gewißheit*, daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebensowenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die *Ausführung* von dieser seiner Gewißheit; er bringt es zustande, diesen Gegensatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, das ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.

Bei der Tätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dem *Schlusse*, der sie ist, den Zweck mit sich durch das Mittel der Realisierung zusammenzuschließen, wesentlich die *Negation* der *terminorum* vorkommt; — die soeben erwähnte Negation der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität wie der *unmittelbaren* Objektivität (des Mittels und der vorausgesetzten Objekte). Es ist dies dieselbe Negation, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt sowie gegen die eigene Subjektivität

ya da yalnızca onun bilinçte tasarımsal bir belirlenim olarak bulunuş biçimini düşünmemeliyiz. *İç* ereksellik kavramı ile Kant genel olarak İdeayı ve özellikle Yaşam İdeasını yeniden diriltmiştir. Aristoteles'in Yaşam belirlenimi daha o şimdiden iç erekselliği kapsıyor ve buna göre salt *sonlu, dış* erekselliği göz önüne alan modern erekbilim kavramından sonsuz ölçüde ileride duruyordu.

Gereksinim, itki en yakın Erek örnekleridir. Dirimli öznenin kendi *içerisinde* yer alan *duyumsanan* çelişkidirler ve henüz salt öznellik olan bu olumsuzlamayı olumsuzlama etkinliğine geçerler. *Doyum* özne ve nesne arasında barışı kurar, çünkü henüz bulunan çelişkide (gereksinimde) *ötede* duran nesnel yan öznel olan ile birleşme yoluyla benzer olarak bu tek-yanlılığına göre ortadan kaldırılır. — İster öznel olsun isterse nesnel, sonlunun sağlamlığından ve yenilemezliğinden söz edenler her itki durumunda tersinin örneğini görebilirler. İtki bir bakıma öznel olanın yalnızca tek-yanlı olduğunun ve tıpkı nesnel olan gibi hiçbir gerçeklik taşımadığının *farkındalığıdır*. Dahası, itki bu öz-farkındalığının *yerine getirilmesidir* ve salt öznel olması ve öyle kalması gereken bir öznel ile benzer olarak salt nesnel olması ve öyle kalması gereken bir nesnel arasındaki karşısavın ve ikisinin bu sonluluğunun ortadan kaldırmasında sonuçlanır.

Ereğin etkinliği durumunda şuna da dikkati çekebiliriz ki, bu etkinliğin kendisi olan ve olgusallaşma orta terimi yoluyla Ereği kendisi ile birleştiren *tasımda* özsel olarak *uçların olumsuzlanması* bulunur; — genel olarak Erekte karşılaşılan dolaysız öznelliğin ve *dolaysız* nesnelliğin (aracın ve varsayılan nesnelerin) yukarıda değinilen olumsuzlanması. Bu aynı olumsuzlamadır ki tinin Tanrıya yükselişinde onun kendi öznelliğine karşı olduğu gibi dünyanın olumsal şeylerine karşı da uygulanır; ve

*Giriş*te ve § 192'de değinildiği gibi, yine bu olumsuzlamadır ki bu yükselişi Tanrının varoluşunun sözde tanıtlarında vermiş olan anlak-tasımlarının biçiminde gözden kaçırılan ve atlanan kıpıdır.

§ 205

Teleolojik bağıntı dolaysız olarak ilkin *dışsal ereksellikti*r, ve Kavram *varsayılan* bir nesne ile karşıtlık içinde durur. Erek buna göre *sonludur*—, bir yandan *içeriğe* göre, ve öte yandan olgusallaşmasının *gereci* olarak önünde bulduğu nesnede dışsal bir koşul taşıması olgusuna göre; öz-belirlenimi bu düzeye dek yalnızca *biçimseldir*. Daha tam olarak, dolaysızlıkta *tikelliğin* (ki *biçim-belirlenimi* olarak Ereğin *öznelliğidir*) kendi içine yansımış olarak ya da *içeriğin* biçimin *bütünlüğünden, kendinde* öznellikten, Kavramdan *ayrı* olarak görünmesi olgusu imlenir. Bu türlülük *Ereğin kendi içerisindeki* sonluluğunu oluşturur. İçerik de bu nedenle eşit ölçüde sınırlı, olumsal ve verili birşeydir, tıpkı nesnenin tikel ve hazır bulunan birşey olması gibi.

Ek. Erek söz konusu olduğunda genellikle yalnızca dışsal ereksellik göz önüne getirilir. Bu bakış açısından şeyler belirlenimlerini kendi içlerinde taşıyor olarak değil, ama yalnızca dışlarında yatan bir ereğin olgusallaşması için kullanılıp tüketilen birer *araç* olarak geçerlidir. Bu genel olarak *Yararcılık* bakış açısıdır ki, bir zamanlar bilimlerde bile büyük bir rol oynamış olmasına karşın, son zamanlarda haklı olarak bir güvensizlik ile karşılaşmış ve şeylerin doğaları üzerine gerçek bir içgörü için yeterli olmadığı kabul edilmiştir. Hiç kuşkusuz genel olarak sonlu şeylere hakları verilmeli ve bunlar kendi ötelerini gösteren ve ensonolmayan kendilikler olarak görülmelidir. Gene de sonlu şeylerin bu olumsuzluğu kendi diyalektikleridir ve bunu anlayabilmek için ilkin olumlu içeriklerini dikkate almak gerekir. Öte yandan, şeylerin teleolojik gözlemi durumunda iyi niyetli bir yaklaşımla Tanrının Doğada kendini bildiren bilgeliği gösterilmek istenirse, o zaman belirtmek gerek ki şeylerin birer araç olarak hizmet ettikleri erekleri ortaya çıkarmaya çalışan bu çabada da sonlunun ötesine geçilmez ve kolayca yoksul derin-düşüncelere yenik düşülür. Böylece bu yaklaşım söz gelimi yalnızca asmaları insanlar

ausgeübt wird; es ist das Moment, welches, wie in der *Einleitung* und §192 erwähnt worden, in der Form von Verstandesschlüssen, welche dieser Erhebung in den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes gegeben wird, übersehen und weggelassen wird.

§ 205

Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die *äußerliche* Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem *vorausgesetzten*, gegenüber. Der Zweck ist daher *endlich*, hiermit teils dem *Inhalte* nach, teils danach, daß er an einem vorzufindenden Objekte als *Material* seiner Realisierung eine äußerliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist insofern nur *formell*. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, daß die *Besonderheit* (als *Formbestimmung* die *Subjektivität* des Zweckes) als in sich reflektierte, der *Inhalt* als *unterschieden* von der *Totalität* der Form, der Subjektivität *an sich*, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die *Endlichkeit* des Zweckes *innerhalb seiner selbst* aus. Der Inhalt ist hierdurch ein ebenso Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes.

Zusatz. Wenn vom Zweck die Rede ist, so pflegt man dabei nur die äußerliche Zweckmäßigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieser Betrachtungsweise nicht als ihre Bestimmung in sich selbst tragend, sondern bloß als *Mittel*, welche zur Realisierung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes gebraucht und verbraucht werden. Dies ist überhaupt der Gesichtspunkt der *Nützlichkeit*, welcher vormals auch in den Wissenschaften eine große Rolle spielte, demnächst aber in verdienten Mißkredit gekommen und als zur wahrhaften Einsicht in die Natur der Dinge nicht auslangend erkannt worden ist. Allerdings muß den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angetan werden, daß man sie als ein Nicht-Letztes und als über sich hinausweisend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indes ihre eigene Dialektik, und um diese zu erkennen, hat man sich zunächst auf ihren positiven Inhalt einzulassen. Insofern es übrigens bei der teleologischen Betrachtungsweise um das wohlgemeinte Interesse zu tun ist, die namentlich in der Natur sich kundgebende Weisheit Gottes aufzuzeigen, so ist darüber zu bemerken, daß man mit diesem Aufsuchen von Zwecken, denen die Dinge als Mittel dienen, nicht über das Endliche hinauskommt und leicht in dürftige Reflexionen gerät, so z. B. wenn nicht nur der Weinstock unter

dem Gesichtspunkt des bekannten Nutzens, den er dem Menschen gewährt, betrachtet wird, sondern auch der Korkbaum in Beziehung auf die Pfropfen, die aus seiner Rinde geschnitten werden, um die Weinflaschen damit zu verschließen. Es sind vormals ganze Bücher in diesem Sinne geschrieben worden, und es ist leicht zu ermessen, daß auf solche Weise weder das wahre Interesse der Religion noch das der Wissenschaft gefördert zu werden vermag. Die äußere Zweckmäßigkeit steht unmittelbar vor der Idee, allein das so auf der Schwelle Stehende ist oft gerade das Ungenügendste.

için o çok iyi bilinen yararları açısından incelemekle yetinmez ve mantar meşesini de şarap şişelerini kapayabilmek için kabuğundan üretilen tapalar ile bağıntısı açısından irdelemeye geçer. Bir zamanlar bütün kitaplar bu anlayışla yazılırdı, ve bunların ne dinin ne de bilimin gerçek çıkarlarına hiçbir katkıda bulunmadıklarını görmek güç değildir. Dışsal ereksellik dolaysızca İdeanın önünde durur, ama böyle eşikte duran çoğu kez tam anlamıyla en yetersiz olanın kendisidir.

§ 206

Die teleologische Beziehung ist der Schluß, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt, welche die Einheit beider, als die *zweckmäßige Tätigkeit* und als die unter den Zweck *unmittelbar* gesetzte Objektivität, das *Mittel*, ist.

§ 206

Teleolojik bağıntı tasımdır ki, onda öznel Erek dışsal nesnellik ile ikisinin birliği olan bir orta terim yoluyla biraraya bağlanır. Bu birlik bir yandan *ereksel etkinlik* olarak, öte yandan *dolaysızca* Ereğin altına koyulmuş nesnellik olarak, e.d. *Araç* olarak bulunur.

Zusatz. Die Entwicklung des Zweckes zur Idee erfolgt durch die drei Stufen: *ersten* des subjektiven Zwecks, *zweiten* des sich vollführenden und *dritten* des vollführten Zwecks. — Zuerst haben wir den subjektiven Zweck, und dieser, als der für sich seiende Begriff, ist selbst Totalität der Begriffsmomente. Das erste dieser Momente ist das der mit sich identischen Allgemeinheit, gleichsam das neutrale erste Wasser, worin alles enthalten, aber noch nichts geschieden ist. Der zweite ist dann die Besonderung dieses Allgemeinen, wodurch dasselbe einen bestimmten Inhalt bekommt. Indem dann dieser bestimmte Inhalt durch die Betätigung des Allgemeinen gesetzt ist, so kehrt dieses durch denselben zu sich selbst zurück und *schließt* sich mit sich selbst zusammen. Wir sagen demgemäß auch, wenn wir uns einen Zweck vorsetzen, daß wir etwas *beschließen*, und betrachten uns somit zunächst gleichsam als offen und als dieser oder jener Bestimmung zugänglich. Ebenso heißt es dann aber auch, man habe sich zu etwas *entschlossen*, wodurch ausgedrückt wird, daß das Subjekt aus seiner nur für sich seienden Innerlichkeit hervortritt und sich mit der ihm gegenüberstehenden Objektivität einläßt. Dies gibt dann den Fortgang von dem bloß subjektiven Zweck zu der nach außen gekehrten zweckmäßigen Tätigkeit.

Ek. Ereğin İdeaya gelişimi üç basamak içinden geçer: *İlkin* öznel Erek basamağı, *ikincisi* kendini yerine getirmekte olan ve *üçüncüsü* kendini yerine getirmiş Erek basamakları. — İlk olarak önümüzde öznel Erek bulunur, ve bu, kendi için varolan Kavram olarak, kendisi Kavram-kıpılarının bütünlüğüdür. Bu kıpılardan birincisi kendi ile özdeş evrenselliktir, bir bakıma içinde herşeyin kapsandığı ama henüz hiçbir olayın yer almadığı yüksüz ilk Su. İkincisi bu evrenselin ona belirli bir içerik kazandıran tikelleşmesidir. Bu belirli içerik yine evrenselin etkinliği yoluyla koyulduğu için, evrensel kendisi yoluyla kendi içine geri döner ve kendini kendisi ile *birleştirir* [*schließen*]. Buna göre, bir ereği önümüze koyduğumuz zaman deriz ki birşey *kararlaştırdık* [*beschließen*], ve bununla kendimizi ilkin bir bakıma açık ve şu ya da bu belirlenime girebilir olarak görürüz. Benzer olarak birşeye *karar vermelten* [*sich entschließen, 'kendini açmak'*] söz edilir ve bununla anlatılan şey öznenin salt kendi için varolan içselliğinden çıkığı ve karşısında duran nesnellik ile belli bir etkileşime girdiğidir. Bu salt öznel erekten dışa dönük ereksel etkinliğe ilerleyişi verir.

§ 207

1. Der *subjektive* Zweck ist der Schluß, in welchem sich der *allgemeine* Begriff durch die Besonderheit mit der Einzelheit so zusammenschließt, daß diese als die Selbstbestimmung *urteilt*, d. i. sowohl jenes noch unbestimmte Allgemeine besondert und zu einem bestimmten *Inhalt* macht, als

§ 207

(1) *Öznel* Erek tasımdır ki, bunda *evrensel* Kavram tikellik yoluyla tekillik ile öyle bir yolda biraraya bağlanır ki, tekillik öz-belirlenim olarak *yargılar*, e.d. bir yandan henüz belirsiz evrenseli tikelleştirerek onu belirli bir *içerik* yaparken, öte yandan öznellik ve

nesnellik *karşıtlığını* da koyar, — ve kendinde aynı zamanda kendi içine geri dönüştür, çünkü Kavramın nesnelliğe karşı koyulan öznelliğini kendi içinde toparlanmış bütünlük ile karşılaştırma içinde eksik birşey olarak belirler ve böylece kendini aynı zamanda *dışa* döndürür.

§ 208

(2) Bu *dışa dönük etkinlik* kendini — öznel Erekte içinde içeriğin yanısıra *dışsal nesnelliğin* de *kapsandığı* tikellik ile özdeş — *tekillik* olarak ilkin *dolaysızca* nesne ile ilişkilendirir ve onu bir *Araç* olarak kendinin edinir. Kavram bu dolaysız *güçtür*, çünkü kendi ile özdeş olumsuzluktur ki onda nesnenin *varlığı* baştan sona salt *ideal* bir varlık olarak belirlenir. — *Bütün orta terim* şimdi *etkinlik* olarak Kavramın bu iç gücüdür ve *Araç* olarak *nesne* Kavram ile dolaysızca birleşir ve onun altında durur.

Sonlu ereksellikte orta terim bu birbirine dışsal iki kıpıya, etkinliğe ve Araç olarak hizmet eden nesneye *kırılmış* birşeydir. *Güç* olarak ereğin bu nesne ile bağıntısı ve onu kendine altgüdümlü kılması *dolaysızdır*, — bu bağıntı tasımın *ilk öncülüdür* —, ama ancak kendi için varolan idealite olarak Kavramda nesnenin *kendinde* hiçlik olarak koyulduğu düzeye dek. Bu bağıntının ya da ilk öncülün *kendisi orta terim olur*, ki aynı zamanda *kendi içinde* tasımdır, çünkü Erek bu bağıntı yoluyla, e.d. içinde onun kapsandığı ve egemen kaldığı etkinliği yoluyla nesnellik ile biraraya bağlanır.

Ek. Ereğin yerine getirilmesi Ereği olgusallaştırmanın dolaylı kipidir; ama dolaysız olgusallaşma da eşit ölçüde gereklidir. Erek nesneyi dolaysızca kavrar, çünkü nesne üzerindeki güçtür, çünkü Erekte tikellik ve tikellikte ise o denli de nesnellik kapsanır. — Dirimli olanın bir bedeni vardır; ruh onu denetimine alır, kendini onda dolaysızca nesnelleştirmiştir. İnsan ruhunun kendi bedenselliğini bir araç kılmak için yapacak çok şeyi vardır. İnsan ilkin bedenini bir bakıma iyeliğine almalıdır, öyle ki bu beden ruhunun aracı olabilsin.

auch den *Gegensatz* von Subjektivität und Objektivität setzt, — und an ihr selbst zugleich die Rückkehr in sich ist, indem sie die gegen die Objektivität vorausgesetzte Subjektivität des Begriffes in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach *außen* kehrt.

§ 208

2. Diese *nach außen gekehrte Tätigkeit* bezieht sich als die — im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die *äußerliche Objektivität eingeschlossen ist*, identische — *Einzelheit* erstens *unmittelbar* auf das Objekt und bemächtigt sich dessen als eines *Mittels*. Der Begriff ist diese unmittelbare *Macht*, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das *Sein* des Objekts durchaus nur als ein *ideelles* bestimmt ist. — Die *ganze Mitte* ist nun diese innere Macht des Begriffs als *Tätigkeit*, mit der das *Objekt* als *Mittel* unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist die Mitte dies in die zwei einander äußerlichen Momente, die Tätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, *Gebrochene*. Die Beziehung des Zwecks als *Macht* auf dies Objekt und die Unterwerfung desselben unter sich ist *unmittelbar*; — sie ist die *erste Prämisse* des Schlusses, — insofern in dem Begriffe als der für sich seienden Idealität das Objekt als *an sich* nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung oder erste Prämisse *wird selbst die Mitte*, welche zugleich der Schluß *in sich* ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Tätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschließt.

Zusatz. Die Ausführung des Zwecks ist die vermittelte Weise, den Zweck zu realisieren; ebenso nötig ist aber auch die unmittelbare Realisierung. Der Zweck ergreift das Objekt unmittelbar, weil er die Macht über das Objekt ist, weil in ihm die Besonderheit und in dieser auch die Objektivität enthalten ist. — Das Lebendige hat einen Körper; die Seele bemächtigt sich desselben und hat sich darin unmittelbar objektiviert. Die menschliche Seele hat viel damit zu tun, sich ihre Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Mensch muß seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er das Instrument seiner Seele sei.

§ 209

3. Die zweckmäßige Tätigkeit mit ihrem Mittel ist noch nach außen gerichtet, weil der Zweck auch *nicht* identisch mit dem Objekte ist; daher muß er auch erst mit demselben vermittelt werden. Das Mittel ist als Objekt in dieser *zweiten Prämisse in unmittelbarer* Beziehung mit dem *anderen* Extreme des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material. Diese Beziehung ist die Sphäre des nun dem Zwecke *dienenden* Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dies, daß der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das *Objektive* sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst *außer ihnen* hält und das in ihnen *sich Erhaltende* ist, ist die *List* der Vernunft.

Zusatz. Die Vernunft ist ebenso *listig* als *mächtig*. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur *ihren* Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozeß gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war.

§ 210

Der realisierte Zweck ist so die *gesetzte Einheit* des Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, daß das Subjektive und Objektive nur nach ihrer *Einseitigkeit* neutralisiert und aufgehoben, aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht ist. Der Zweck *erhält* sich gegen und in dem Objektiven, weil, außerdem daß er das *einseitige* Subjektive, das Besondere ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seiende Identität beider ist. Dies Allgemeine ist als einfach in sich reflektiert *der Inhalt*, welcher durch alle drei *termini* des Schlusses und deren Bewegung *dasselbe* bleibt.

§ 209

(3) Ereksel etkinlik kendi Aracı ile henüz dışarıya yöneliktir, çünkü Erek de nesne ile özdeş *değildir;* buna göre o da ilkin nesne ile dolaylı kılınmalıdır. Nesne olarak Araç bu *ikinci öncülde* tasımın *öteki* ucu ile, varsayılmış olarak nesnellik ya da gereç ile *dolaysız* bağıntı içindedir. Bu bağıntı şimdi Ereğe *hizmet eden* ve gerçeklikleri ve özgür Kavramları Erek olan mekanik ve kimyasallık alanıdır. İçinde *nesnel* şeylerin kendilerini birbirleri üzerinde aşındırıp ortadan kaldırdıkları bu süreçlerin gücü olarak öznel Ereğin kendini *onların dışında* tutması ve onlarda *kendini saklayan olması* — bu olgu Usun *Hilesidir.*

Ek. Us *güçlü* olduğu denli de *kurnazdır.* Hile genel olarak dolaylı kılıcı etkinlikten oluşur. Bu etkinlik nesneleri kendi doğalarına uygun olarak birbirleri üzerinde etkide bulunmaya ve birbirlerini tüketmeye bırakır ve bu sürece dolaysızca karışmamasına karşın gene de salt *kendi* ereklerini yerine getirir. Bu anlamda denebilir ki Tanrısal Kayra dünya ve süreçleri karşısında saltık Hile olarak davranır. Tanrı insanlara tikel tutkularını ve ilgilerini bağışlamıştır, ve bunun sonucunda ortaya çıkan şey *Onun* niyetlerinin yerine getirilmesidir ki, bunlar Onun kullanmakta olduklarının amaçladıkları ereklerden bütünüyle başkadır.

§ 210

Olgusallaşmış erek böylece öznelin ve nesnelin *koyulmuş birliğidir.* Ama bu birlik özsel olarak öyle bir yolda belirlenir ki, öznel ve nesnel yalnızca *tek-yanlılıklarına* göre yüksüzleştirilir ve ortadan kaldırılır, ama nesnel olan ise özgür Kavram olarak Ereğe ve bu yolla onun üzerindeki güce altgüdümlü ve uyumlu kılınır. Erek kendini nesnel olana karşı ve onda *saklar*, çünkü *tek-yanlı* öznel, e.d. tikel olmasının yanısıra o denli de somut evrenseldir, ikisinin kendinde varolan özdeşliğidir. Bu evrensel yalnızca kendi içine yansımış olarak, *içeriktir* ki, tasımın tüm üç *ucu* ve bunların devimleri boyunca *aynı* kalır.

§ 211

Ama sonlu Ereksellikte giderek yerine getirilmiş Erek bile kendi içinde kırılmış birşeydir — tıpkı orta terim ve başlangıçtaki Erek durumunda olduğu gibi. Buna göre salt hazır bulunan gereç üzerinde *dışsal* olarak koyulan biçim ortaya çıkmıştır ki, sınırlı Erek-içeriği nedeniyle benzer olarak olumsal bir belirlenimdir. Erişilen Erek buna göre salt bir nesnedir ki, yine başka Erekler için araç ya da gereçtir, ve bu *sonsuza* dek böyle gider.

§ 211

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich Gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es ist daher nur eine an dem vorgefundenen Material *äußerlich* gesetzte Form zustande gekommen, die wegen des beschränkten Zweckinhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins *Unendliche*.

§ 212

Ama Ereğin olgusallaşmasında *kendinde* olmuş olan şey *tek-yanlı öznelliğin* ve onun karşısında bulunan nesnel bağımsızlık görünüşünün ortadan kaldırılmasıdır. Aracın ele geçirilmesinde *Kavram* kendini nesnenin *kendinde* varolan özü olarak koyar; mekanik ve kimyasal süreçlerde nesnenin bağımsızlığı *kendinde* daha şimdiden buharlaşmıştır, ve onların Ereğin egemenliği altındaki ilerleyişinde o bağımsızlığın *görünüşü, Kavrama karşı* olumsuz yan kendini ortadan kaldırır. Ama yerine getirilmiş Ereğin *yalnızca* Araç ve gereç olarak belirlenmesi olgusunda bu nesne hemen daha şimdiden kendinde bir hiçlik olarak, yalnızca ideal olarak koyulur. Böylelikle *içerik* ve *biçim* karşıtlığı da yitmiştir. Erek biçim-belirlenimlerinin ortadan kaldırılması yoluyla kendini kendisi ile biraraya bağladığı için, biçim kendi ile *özdeş* olarak, böylelikle içerik olarak koyulur, öyle ki *biçim-etkinliği* olarak *Kavram* yalnızca *kendini içerik* olarak alır. Öyleyse genel olarak bu süreç yoluyladır ki Ereğin *Kavramı* olmuş olan şey, öznelin ve nesnelin *kendinde varolan* birliği şimdi *kendi için varolan olarak* koyulur, — *İdea*.

§ 212

Was aber in dem Realisieren des Zwecks *an sich* geschieht, ist, daß *die einseitige Subjektivität* und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich *der Begriff* als das *an sich* seiende Wesen des Objekts; in dem mechanischen und chemischen Prozesse hat sich die Selbständigkeit des Objekts schon *an sich* verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der *Schein* jener Selbständigkeit, das Negative *gegen den Begriff*, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck *nur* als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dies Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiermit ist auch der Gegensatz von *Inhalt* und *Form* verschwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich selbst zusammenschließt, ist die Form als *identisch* mit sich, hiermit als Inhalt gesetzt, so daß der *Begriff* als die *Formtätigkeit* nur *sich* zum *Inhalt* hat. Es ist also durch diesen Prozeß überhaupt das *gesetzt*, was der *Begriff* des Zwecks war, die *an sich seiende* Einheit des Subjektiven und Objektiven nun *als für sich seiend, — die Idee*.

Ek. Ereğin sonluluğu onun olgusallaşmasında araç olarak kullanılan gerecin salt dışsal olarak onun altına alınması ve ona uyumlu kılınması olgusunda yatar. Oysa gerçekte nesne *kendinde* Kavramdır, ve Kavram Erek olarak nesnede olgusallaştığı için, bu yalnızca nesnenin kendi İçinin belirişidir. Nesnellik böylece bir bakıma salt bir örtüdür ki altında Kavram gizli

Zusatz. Die Endlichkeit des Zwecks besteht darin, daß bei der Realisierung desselben das als Mittel dazu verwendete Material nur äußerlich darunter subsumiert und demselben gemäß gemacht wird. Nun aber ist in der Tat das Objekt *an sich* der Begriff, und indem derselbe, als Zweck, darin realisiert wird, so ist dies nur die Manifestation seines eigenen Innern. Die Objektivität ist so

gleichsam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt. Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird. Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben, und zugleich ist dieselbe allein das Betätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht. Die Idee in ihrem Prozeß macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor, und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrtum und mit der Endlichkeit. Das Anderssein oder der Irrtum, als aufgehoben, ist selbst ein notwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eigenen Resultat macht.

yatar. Sonluda Ereğe gerçekten erişildiğini yaşayamayız ya da göremeyiz. Sonsuz Ereğin yerine getirilmesi yalnızca onu henüz yerine getirilmemiş gibi görme aldanmacasının ortadan kaldırılmasından oluşur. İyi, saltık İyi, kendini sonsuza dek dünyada yerine getirir, ve sonuç onun daha şimdiden kendinde ve kendi için yerine getirilmiş olması ve bunun için ilkin bizi bekleme gereksiniminde olmadığıdır. İçinde yaşadığımız aldanmaca budur, ve aynı zamanda dünyaya ilginin temeli olan etkinleştirici ilke de yalnızca odur. Kendi sürecinde İdea kendini bu aldatmaca yapar, bir 'başkası'nı karşısına koyar, ve edimi bu aldanışı ortadan kaldırmaktan oluşur. Ancak bu Yanılgıdandır ki Gerçeklik ortaya çıkar, ve yanılgı ile ve sonluluk ile uzlaşma burada yatar. Başkalık ya da Yanlışlık, ortadan kaldırılmış olarak, kendisi Gerçekliğin zorunlu bir kıpısıdır, — Gerçeklik ki, yalnızca kendini kendi sonucu yaparak varolur.

C
Die Idee

§ 213

Die Idee ist das Wahre *an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität.* Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.

Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück. — Die Idee ist die *Wahrheit;* denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, -nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. — Aber auch *alles* Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist irgendeine Seite der Idee, für

C
İdea

§ 213

İdea *kendinde ve kendi için* Gerçek olandır, *Kavram ve Nesnelliğin saltık birliğidir.* İdeal içeriği belirlenimleri içindeki Kavramdan başka birşey değildir; reel içeriği yalnızca Kavramın kendine belirli-varlıklar biçiminde verdiği açınımıdır, ve Kavram bu şekli idealliğinde, kendi gücünde kapsadığı için, böylece kendini onda saklar.

"Saltık İdeadır" tanımının şimdi kendisi saltıktır. Tüm önceki tanımlar buna geri döner. — İdea *Gerçekliktir;* çünkü Gerçeklik Nesnelliğin Kavrama karşılık düşmesidir, — dışsal şeylerin benim tasarımlarıma karşılık düşmesi değil; bunlar yalnızca *bu tekil 'ben'* tarafından taşınan doğru tasarımlardır. İdeada tikel 'bu' ya da 'şu' ile hiçbir ilgimiz yoktur, ne da tasarımlar ya da dışsal şeyler ile vardır. — Ama gene de edimsel olan *herşey* gerçek olduğu ölçüde İdeadır ve gerçekliğine ancak İdea yoluyla ve onun gücüyle iyedir. Tekil varlık İdeanın herhangi bir yanıdır, ve buna göre onun

için daha başka edimsellikler de gerekir ki, bunlar da yine özel olarak kendileri için kalıcı görünürler; ancak hep birlikte onlarda ve bağıntılarındadır ki Kavram olgusallaşır. Tekil olan kendi için Kavramına karşılık düşmez; belirli-varlığının bu sınırlanmışlığı *sonluluğunu* ve yitişini oluşturur.

İdeanın kendisi *herhangi birşeyin* İdeası olarak alınmamalıdır, tıpkı Kavramın da salt belirli Kavram olarak alınmaması gerektiği gibi. Salık *tek bir* evrensel İdeadır ki, bir *yargı* edimi ile kendini belirli İdealar *Dizgesine* tikelleştirir; ama bunların doğası yalnızca tek bir İdeaya, Gerçekliklerine geri dönmektir. Bu yargının sonucu İdeanın *ilk olarak* yalnızca biricik evrensel *Töz* olduğu, ama açınmış, gerçek edimselliğinin ise *Özne* olarak ve böylece Tin olarak varolmak olduğudur.

Başlangıç ve destek noktaları olarak bir *varoluşu* olmadığı için İdea sık sık salt mantıksal bir biçimsellik olarak alınır. Böyle bir görüş varolan şeyi ve henüz İdeaya dek işleyememiş tüm daha öte belirlenimleri sözde *olgusallık* ve gerçek *edimsellik* sayan yaklaşımlara bırakılmalıdır. — İdeayı salt *soyut* birşeymiş gibi alan tasarım da eşit ölçüde yanlıştır. İdea *gerçek-olmayan* herşeyin kendini onda tüketmesi ölçüsünde hiç kuşkusuz soyuttur; ama kendisinde özsel olarak *somuttur*, çünkü özgür, kendi kendisini ve böylelikle olgusallığa belirleyen Kavramdır. İdea biçimsel-soyut birşey olabilir, ama ancak Kavram — ki ilkesi budur — olduğu gibi, e.d. *kendi içine olumsuz geri dönüş* olarak ve *öznellik* olarak değil, ama soyut birlik olarak alınacak olursa.

dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine *Endlichkeit* und seinen Untergang aus.

Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee *von irgend etwas*, sowenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und *eine* Idee, welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als *Subjekt* und so als Geist ist.

Die Idee wird häufig, insofern sie nicht eine *Existenz* zu ihrem Ausgangs- und Stützungspunkt habe, für ein bloß formelles Logisches genommen. Man muß solche Ansicht den Standpunkten überlassen, auf welchen das existierende Ding und alle weiteren noch nicht zur Idee durchgedrungenen Bestimmungen noch für sogenannte *Realitäten* und wahrhafte *Wirklichkeiten* gelten. — Ebenso falsch ist die Vorstellung, als ob die Idee nur das *Abstrakte* sei. Sie ist es allerdings insofern, als alles *Unwahre* sich in ihr aufzehrt; aber an ihr selbst ist sie wesentlich *konkret*, weil sie der freie, sich selbst und hiermit zur Realität bestimmende Begriff ist. Nur dann wäre sie das Formell-Abstrakte, wenn der Begriff, der ihr Prinzip ist, als die abstrakte Einheit, nicht, wie er ist, als die *negative Rückkehr seiner in sich* und als die *Subjektivität* genommen würde.

Ek. Gerçeklik ile ilk olarak birşeyin nasıl *olduğunu bilmem* anlaşılır. Bu gene de salt bilinç ile bağıntı içinde gerçeklik ya da biçimsel gerçeklik, yalnızca doğruluktur. Buna karşı daha derin anlamında Gerçeklik Neşnelliğin Kavram ile özdeş olmasından oluşur. Gerçekliğin bu derin anlamı örneğin *gerçek* bir devlet ya da *gerçek* bir sanat yapıtı söz konusu edildiğinde kendini

Zusatz. Unter Wahrheit versteht man zunächst, daß ich *wisse*, wie etwas *ist*. Dies ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtsein oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von

einem *wahren* Staat oder von einem *wahren* Kunstwerk die Rede ist. Diese Gegenstände sind *wahr*, wenn sie das sind, was sie sein *sollen*, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht. So aufgefaßt ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird. Ein schlechter Mensch ist ein unwahrer Mensch, d. h. ein Mensch, der sich seinem Begriff oder seiner Bestimmung nicht gemäß verhält. Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indes nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre *ist* nur, insofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes. Der Begriff allein ist es, wodurch die Dinge in der Welt ihren Bestand haben, d. h. in der Sprache der religiösen Vorstellung: die Dinge sind das, was sie sind, nur durch den ihnen inwohnenden göttlichen und damit schöpferischen Gedanken. — Wenn von der Idee gesprochen wird, so hat man sich darunter nicht etwas Fernes und Jenseitiges vorzustellen. Die Idee ist vielmehr das durchaus Gegenwärtige, und ebenso findet sich dieselbe auch in jedem Bewußtsein, wenn auch getrübt und verkümmert. — Wir stellen uns die Welt vor als ein großes Ganzes, welches von Gott erschaffen ist, und zwar so, daß sich uns Gott in derselben kundgegeben hat. Ebenso betrachten wir die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert, und darin liegt, daß das Außereinander der Welt ewig zur Einheit, aus der sie hervorgegangen ist, zurückgeführt und derselben gemäß erhalten wird. — In der Philosophie ist es von jeher um nichts anderes zu tun gewesen als um die denkende Erkenntnis der Idee, und allem, was den Namen der Philosophie verdient, hat stets das Bewußtsein einer absoluten Einheit dessen, was dem Verstand nur in seiner Trennung gilt, zugrunde gelegen. — Daß die Idee die Wahrheit ist, dafür ist der Beweis nicht erst jetzt zu verlangen; die ganze bisherige Ausführung und Entwicklung des Denkens enthält diesen Beweis. Die Idee ist das Resultat dieses Verlaufs, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als *ob* dieselbe ein *nur*, d. h. ein durch anderes als sie selbst Vermitteltes wäre. Vielmehr ist die Idee ihr eigenes Resultat und als solches ebensosehr Unmittelbare als Vermittelte. Die bisher betrachteten Stufen des Seins und des Wesens und ebenso des Begriffs und der Objektivität sind in diesem ihrem Unterschied nicht ein Festes und auf sich Beruhendes, sondern es haben sich dieselben als dialektisch erwiesen, und ihre Wahrheit ist nur die, Momente der Idee zu sein.

gösterir. Bu nesneler olmaları *gerektiği* gibi oldukları, e.d. Olgusallıkları Kavramlarına karşılık düştüğü zaman *gerçektir*. Böyle görüldüğünde, gerçek olmamak zaman zaman kötü denilenle aynı şeydir. Kötü bir insan gerçek olmayan bir insan, e.d. Kavramına ya da belirlenimine uygun davranmayan bir insandır. Kavram ve olgusallığın özdeşliğinden bütünüyle yoksun birşey hiçbir kalıcılık taşımaz. Kötü ve gerçeğeaykırı şeyler bile ancak olgusallıkları henüz herhangi bir yolda Kavramları ile bağdaştığı sürece *vardır*. Baştan sona kötü ya da Kavrama aykırı olan tam bu nedenle kendi içinde yitendir. Yalnızca Kavram yoluyladır ki şeyler dünyada kalıcılıklarını bulurlar, ya da, dinsel tasarım dilinde anlatılırsa, şeyler ancak onlara içkin tanrısal ve böylece yaratıcı düşünce yoluyla şeyler olarak varolurlar. — İdea söz konusu olduğunda, onunla ilkin uzakta, öte-yanda duran birşeyi tasarımlamamak gerekir. İdea, tersine, baştan sona şimdide bulunandır; ve benzer olarak her bilinçte bulunur, üstelik bu ne denli bulanık ve bozuk olsa bile. — Dünyayı büyük bir bütün olarak tasarımlarız ki, Tanrı tarafından yaratılmıştır, ve dahası öyle bir yolda yaratılmıştır ki onda Tanrı bize kendini bildirir. Yine dünyayı tanrısal Kayra tarafından yönetiliyor olarak da tasarımlarız, ve bunun imlemi dünyadaki birbiri-dışındalığın sonsuza dek onu üretmiş olan birliğe geri döndürüldüğü ve onunla uyumlu olarak saklandığıdır. — Felsefede önemli olan her zaman yalnızca İdeanın düşünce yoluyla bilinmesi olmuş, ve felsefe adına yaraşır herşey her zaman anlak için salt bölünmüşlüğü içinde geçerli olanın saltık birliğinin bilinci üzerine kurulmuştur. — Şimdi İdeanın Gerçeklik olduğunun tanıtlamasını istemek için geçtir; düşüncenin bu noktaya dek süren bütün bir açınımı ve gelişimi bu tanıtlamayı kapsar. İdea bu sürecin sonucudur — ama bu gene de sanki İdea *yalnızca* dolaylı imiş, kendisinden başka birşey yoluyla dolaylı kılınan birşeymiş gibi anlaşılmamalıdır. Tersine, İdea kendi sonucudur ve böyle olarak eşit ölçüde dolaylı ve dolaysızdır. Buraya dek irdelenen Varlık ve Öz ve ayrıca Kavram ve Nesnellik basamakları bu ayrımları içinde süreklilikleri olan ve kendi üzerlerine dayanan şeyler değildir; tersine, kendilerini eytişimsel olarak tanıtlamışlardır ve gerçeklikleri yalnızca İdeanın kıpıları olmaktır.

§ 214

Die Idee kann als die *Vernunft* (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für *Vernunft*), ferner als *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Idellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an*

§ 214

İdea *Us* olarak (bu *Usun* asıl felsefi anlamıdır), bundan başka *özne-nesne* olarak, *ideal ve reelin, sonlu ve sonsuzun, ruh ve bedenin birliği* olarak, *edimselliğini kendi kendisinde taşıyan olanak* olarak, *doğası salt varolan olarak*

kavranabilen olarak vb. görülebilir, çünkü onda tüm anlak ilişkileri, ama kendi içlerine *sonsuz* geri-dönüşleri ve özdeşlikleri içinde kapsanır.

Anlağın İdea üzerine söylenen herşeyi kendi içinde *çelişkili* olarak gösterme gibi kolay bir işi vardır. Bu eşit kolaylıkla geri çevrilebilir, ya da daha doğrusu bu İdeada daha şimdiden yerine getirilmiştir; — bir iş ki, Usun işidir ve hiç kuşkusuz anlağınki denli kolay değildir. — Anlak İdeanın kendi kendisi ile çeliştiğini gösterebilir, çünkü örneğin öznel yalnızca özneldir ve nesnel ise tersine ona karşıttır, Varlık Kavramdan bütünüyle başka birşeydir ve bu nedenle ondan türetilemez; yine, sonlu yalnızca sonludur ve sonsuzun tam karşıtıdır; öyleyse onunla özdeş olamaz — ve bu tüm belirlenimler açısından böyle gider; oysa Mantık tam karşıtını gösterir: Salt öznel olması gereken öznel, salt sonlu olması gereken sonlu, salt sonsuz olması gereken sonsuz vb. hiçbir gerçeklik taşımaz, kendi ile çelişir ve karşıtına geçer; bu nedenle bu geçiş ve içinde uçların ortadan kaldırılmış olarak, birer görünüş ya da kıpı olarak bulundukları birlik, kendini onların Gerçeklikleri olarak bildirir.

İdeayı ele almaya giden anlama çifte bir yanlış-anlamaya düşer, ve *ilk olarak* İdeanın *uçlarını* — ki *birlikleri içerisinde* oldukları sürece nasıl anlatıldıklarının bir önemi yoktur — somut birlikleri içindeki anlam ve belirlenimde *değil*, ama onun dışındaki *soyutlamalar* olarak alır. Aralarındaki bağıntıyı da eşit ölçüde yanlış anlar, üstelik kesin olarak ortaya koyulduğu zaman bile; böylece örneğin giderek yargıdaki *koşacın* doğasını bile gözden kaçırır, onun tekil olanın, e.d. öznenin, o denli de tekil olmadığını, tersine bir evrensel olduğunu bildirdiğini görmez. — *İkinci olarak*, anlak kendi kendisi ile özdeş İdeanın kendi *olumsuzunu*, çelişkiyi kapsadığı biçimindeki *kendi* derin-düşüncesini İdeanın

ihr selbst hat, als das, dessen *Natur nur als existierend begriffen* werden kann usf., gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich *widersprechend* aufzuzeigen. Dies kann ihm ebenso heimgegeben werden, oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft und freilich nicht so leicht wie die seinige ist. — Wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche, weil z. B. das Subjektive nur subjektiv und das Objektive demselben vielmehr entgegengesetzt, das Sein etwas ganz anderes als der Begriff sei und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegenteil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sei, und so fort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich sein soll und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht und in sein Gegenteil übergeht, womit dies Übergehen und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Mißverstand, daß er *erstlich* die *Extreme* der Idee, sie mögen ausgedrückt werden, wie sie wollen, insofern *sie in ihrer Einheit* sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, insofern sie *nicht* in ihrer konkreten Einheit, sondern noch *Abstraktionen* außerhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die *Beziehung*, selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z. B. sogar die Natur der *Kopula* im Urteil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, daß das Einzelne ebensosehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist. — *Fürs andere* hält der Verstand *seine* Reflexion, daß die mit sich identische Idee das *Negative* ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte,

für eine *äußerliche* Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der Tat ist dies aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen in den *abstrakten Verstand* ist, ist sie ebenso ewig *Vernunft*; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgendeine Weise getrennt und unterschieden ist — sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand —, ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen; der Begriff, der in seiner Objektivität *sich selbst* ausgeführt *hat*, das Objekt, welches *innere Zweckmäßigkeit*, wesentliche Subjektivität ist.

Die *verschiedenen Weisen*, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des *Endlichen* und *Unendlichen*, der *Identität* und der *Differenz* und so fort, sind mehr oder weniger *formell*, indem sie irgendeine Stufe des *bestimmten Begriffs* bezeichnen. Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft *Allgemeine*; in der Idee ist daher seine *Bestimmtheit* ebenso nur er selbst, — eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat. Die Idee ist das *unendliche Urteil*, dessen Seiten jede die selbständige Totalität und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere ebensosehr übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität als der *Begriff* selbst und die *Objektivität*.

kendi içine düşmeyen *dışsal* bir düşünce olarak görür. Ama gerçekte bu düşünce anlağa özgü bir bilgelik değildir, tersine İdeanın kendisi Diyalektiktir ki sonsuza dek kendi ile özdeş olanı ayrımlı olandan, öznel olanı nesnelden, sonlu olanı sonsuzdan, ruhu bedenden ayırır ve ayırdeder ve salt bu düzeye dek ilksiz-sonsuz yaratış, ilksiz-sonsuz dirimsellik ve ilksiz-sonsuz Tindir. Ama İdea böylece kendisi *soyut Anlağa* geçiş ya da daha doğrusu kendini ona çeviriş olduğu için, o denli de ilksiz-sonsuz *Ustur;* ve Diyalektiktir ki, bu anlak için ona özgü ayrımın sonlu doğasını, ürünlerinin aldatıcı bağımsızlık görünüşünü anlaşılır kılar ve onu birliğe geri getirir. Bu çifte devim zamansal olmadığı, ne de herhangi bir başka yolda ayrılmış ya da ayırdedilmiş olduğu için — yoksa yine yalnızca soyut anlak olurdu —, İdea Başkasında Kendisinin ilksiz-sonsuz sezgisidir; Kavramdır ki, nesnelliğinde *kendi kendisini* yerine getirmiştir, nesnedir ki, *iç ereksellik*, özsel öznelliktir.

İdeayı anlamanın *değişik yolları* — ideal ve reelin, *sonlu* ve *sonsuzun*, *özdeşlik* ve *ayrımın* vb. birliği olarak — az ya da çok *biçimseldir*, çünkü *belirli Kavramın* herhangi bir basamağını gösterirler. Yalnızca Kavramın kendisi özgürdür ve gerçek *evrenseldir;* öyleyse İdeada Kavramın *belirliliği* o denli de yalnızca Kavramın kendisidir, — bir Nesnellik ki, onda Kavram kendini evrensel olarak sürdürür ve onda salt kendi belirliliğini, bütünsel belirliliği taşır. İdea *sonsuz Yargıdır* ki, yanlarının her biri bağımsız bütünlüktür ve her biri kendini ona tamamlayarak eşit ölçüde ötekine geçmiştir. Başka türlü belirli hiçbir Kavram *Kavramın* kendisi olarak ve *Nesnellik* olarak iki yanında da tamamlanmış bu bütünlük değildir.

§ 215

İdea özsel olarak *Süreçtir*, çünkü özdeşliği ancak saltık olumsuzluk ve öyleyse eytişimsel olduğu ölçüde Kavramın saltık ve özgür özdeşliğidir. İdea ilerleyiştir ki, onda Kavram tekillik olan evrensellik olarak kendini nesnelliğe ve buna karşı karşısava belirler ve Kavramı tözü olarak alan bu dışsallık kendini içkin diyalektiği yoluyla *öznelliğe* geri getirir.

İdea (a) *süreç* olduğu için, Saltık için 'sonlu ve sonsuzun, düşünce ve varlığın vb. *birliği*' gibi anlatımlar, sık sık anımsatıldığı gibi, yanlıştır; çünkü birlik soyut, *dingin* kalıcı özdeşliği anlatır. İdea (b) *öznellik* olduğu için, o anlatım yolu bir kez daha yanlıştır, çünkü o birlik gerçek birliğin *'kendinde'sini, 'tözsel'ini* anlatır. Sonsuz böylece sonlu ile yalnızca *yüksüzleştirilmiş* olarak görünür, ve öznel olan nesnel ile, düşünce varlık ile. Ama İdeanın *olumsuz* birliğinde sonsuz baştan sona sonlunun üzerine yayılır, ve düşünme varlığın üzerine, öznellik nesnelliğin üzerine. İdeanın birliği öznellik, düşünme, sonsuzluktur ve bu yolla *töz* olarak İdeadan özsel olarak ayrıdır, tıpkı bu *üzerine yayılan* öznelliğin, düşünmenin, sonsuzluğun kendini yargıda ve belirlemede indirgediği *tek-yanlı* öznellik, tek-yanlı düşünce ve tek-yanlı sonsuzluktan ayırdedilecek olması gibi.

Ek. İdea Süreç olarak gelişiminde üç basamak içinden geçer. İdeanın ilk biçimi *Yaşamdır*, e.d. dolaysızlık biçimindeki İdea. İkinci biçim dolaylılık ya da ayrım biçimidir, ve bu *Bilgi* olarak İdeadır ki, *kuramsal* ve *kılgısal* İdea olarak ikili bir şekil içinde görünür. Bilgi süreci sonucu olarak ayrım yoluyla varsıllaşmış birliğin yeniden kurulmasını getirir ve bu ise İdeanın üçüncü biçimini verir, — *saltık İdea*. Saltık İdea mantıksal sürecin son basamağı olarak kendini aynı zamanda gerçek ilk ve salt kendisi yoluyla varolan olarak tanılar.

§ 215

Die Idee ist wesentlich *Prozeß*, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt und diese Äußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die *Subjektivität* zurückführt.

Weil die Idee a) *Prozeß* ist, ist der Ausdruck für das Absolute: »die *Einheit* des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins usf.«, wie oft erinnert, falsch; denn die Einheit drückt abstrakte, *ruhig* beharrende Identität aus. Weil sie b) *Subjektivität* ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das *An-sich*, das *Substantielle* der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur *neutralisiert*, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der *negativen* Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit und dadurch wesentlich von der Idee als *Substanz* zu unterscheiden, wie diese *übergreifende* Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der *einseitigen* Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urteilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.

Zusatz. Die Idee, als Prozeß, durchläuft in ihrer Entwicklung drei Stufen. Die erste Form der Idee ist das *Leben*, d. i. die Idee in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite Form ist dann die der Vermittlung oder der Differenz, und dies ist die Idee als *Erkennen*, welches in der gedoppelten Gestalt der *theoretischen* und der *praktischen* Idee erscheint. Der Prozeß des Erkennens hat zu seinem Resultat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit, und dies gibt die dritte Form der hiermit *absoluten Idee*, welche letzte Stufe des logischen Prozesses sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seiende erweist.

a. Das Leben

§ 216

Die *unmittelbare* Idee ist das *Leben*. Der Begriff ist als Seele in einem *Leibe* realisiert, von dessen Äußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende *Allgemeinheit*, ebenso dessen *Besonderung*, so daß der Leib keine anderen Unterschiede als die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, endlich die *Einzelheit* als unendliche Negativität ist, — die Dialektik seiner auseinanderseienden Objektivität, welche aus dem Schein des selbständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, sodaß alle Glieder sich gegenseitig momentane *Mittel* wie momentane Zwecke sind und das Leben, so wie es die *anfängliche* Besonderung ist, sich als die *negative für sich* seiende Einheit *resultiert* und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt. — So ist das Leben wesentlich *Lebendiges* und nach seiner Unmittelbarkeit *Dieses Einzelne* Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib *trennbar* sind; dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur insofern es tot ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene *Bestandstücke*.

Zusatz. Die einzelnen Glieder des Leibes sind das, was sie sind, nur durch ihre Einheit und in Beziehung auf dieselbe. So ist z. B. eine Hand, welche vom Leibe abgehauen wird, nur noch dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach, wie schon *Aristoteles* bemerkt. — Vom Standpunkt des Verstandes aus pflegt das Leben als ein Geheimnis und überhaupt als *unbegreiflich* betrachtet zu werden. Der Verstand bekennt indes hiermit nur seine Endlichkeit und Nichtigkeit. Das Leben ist in der Tat so wenig ein Unbegreifliches, daß wir an demselben vielmehr den Begriff selbst und näher die als Begriff existierende, *unmittelbare* Idee vor uns haben. Hiermit ist dann auch sogleich der Mangel des Lebens ausgesprochen. Dieser Mangel besteht darin, daß hier Begriff und Realität einander noch nicht wahrhaft entsprechen. Der Begriff des Lebens ist die Seele, und dieser Begriff hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist gleichsam ergossen in ihre Leiblichkeit, und so ist dieselbe nur erst *empfindend*, aber noch nicht freies Fürsichsein. Der Prozeß des Lebens besteht dann darin, die Unmittelbarkeit, in welcher dasselbe noch befangen ist, zu überwinden, und dieser Prozeß,

a. Yaşam

§ 216

Dolaysız İdea *Yaşamdır*. Kavram ruh olarak bir *bedende* olgusallaşır ki, ruh bunun dışsallığının dolaysızca kendini kendisi ile bağıntılayan *evrenselliğidir;* ama o denli de onun *tikelleşmesidir*, öyle ki beden ondaki Kavram-belirleniminden başka hiçbir ayrımı anlatmaz; son olarak, ruh sonsuz olumsuzluk olarak *tekilliktir*, — bedenin birbiri-dışındalık olarak varolan nesnelliğinin diyalektiği, ki bu nesnelliği bağımsız kalıcılık görünüşünden öznelliğe geri götürür, öyle ki tüm üyeler eşit ölçüde karşılıklı olarak kıpısal olarak *araçlar* ve kıpısal olarak ereklerdir ve Yaşam, *başlangıçtaki* tikelleşme iken, *kendi için* varolan *olumsuz* birlik olarak *sonuçlanır* ve bedensellikte eytişimsel olarak salt kendi kendisi ile biraraya bağlanır. — Böylece Yaşam özsel olarak *dirimli* varlık, ve dolaysızlığına göre *bu tekil dirimli* varlıktır. Sonluluk bu alanda İdeanın dolaysızlığı nedeniyle ruh ve bedenin *ayrılabilir* olması belirlenimini taşır; bu dirimli varlığın ölümlülüğünü oluşturur. Ama ancak dirimli varlık öldüğü zamandır ki İdeanın iki yanı ayrı *bileşenler* olur.

Ek. Bedenin tekil üyeleri ne iseler ancak birlikleri yoluyla ve bu birlik ile bağıntı içinde odurlar. Böylece, Aristoteles'in daha önce belirttiği gibi, örneğin bedenden koparılmış bir el henüz ada göre bir eldir, ama olguya göre değil. — Anlağın bakış açısından Yaşam genellikle gizemli birşeyolarak ve bütününde *kavranılmaz* olarak görülür. Ama anlak gene de böylelikle salt kendi sonluluk ve hiçliğini ele verir. Yaşam gerçekte kavranılmaz birşey olmaktan öylesine uzaktır ki, onda tersine önümüzde Kavramın kendisini ve daha tam olarak Kavram olarak varolan *dolaysız* İdeayı buluruz. Böylelikle hemen Yaşamın eksikliği de anlatılmış olur. Bu eksiklik Kavram ve Olgusallığın burada henüz birbirine gerçekten karşılık düşmemesinden oluşur. Yaşam Kavramı ruhtur, ve bu Kavram bedeni olgusallığı olarak alır. Ruh bir bakıma bedenselliğinin içine yayılmışur ve böylece ilkin salt *duyumsayandır*, henüz özgür kendi-için-varlık değil. Yaşam süreci henüz yüklü olduğu dolaysızlığın üstesinden gelmekten oluşur, ve bu süreç, ki kendisi yine bir

üçlü süreçtir, sonucu olarak yargı biçimindeki İdeayı, e.d. *Bilme* olarak İdeayı alır.

welcher selbst wieder ein dreifacher ist, hat zu seinem Resultat die Idee in der Form des Urteils, d. h. die Idee als *Erkennen*.

§ 217

Dirimli varlık bir tasımdır ki kıpılarının kendileri kendi içlerinde birer dizge ve birer tasımdır (§ 198, 201, 207); ama bunlar etkin tasımlar, süreçlerdir, ve dirimli varlığın öznel birliğinde yalnızca *bir* süreçtürler. Dirimli varlık böylece kendi kendisi ile biraraya gelmesinin sürecidir ki, kendisi *üç süreçten* geçer.

§ 217

Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§ 198, 201, 207) in sich sind, welche aber tätige Schlüsse, Prozesse, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur *ein* Prozeß sind. Das Lebendige ist so der Prozeß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch *drei Prozesse* verläuft.

§ 218

(1) Birincisi dirimli varlığın kendi *içerisindeki* süreçtir. Bu süreçte kendini kendi içinde böler ve bedenselliğini nesnesi, *örgensel-olmayan* doğası yapar. Bu bedensellik, göreli dışsal birşey olarak, kendi kendisinde kıpılarının ayrım ve karşıtlıklarına geçer; bu kıpılar kendilerini karşılıklı olarak teslim eder, her biri başkalarını kendine benzeştirir ve sakınımını kendini üreterek yerine getirir. Ama üyelerin bu etkinliği yalnızca öznenin bir etkinliğidir ki, ürünleri ona geri döner, böylece bu ürünlerde yalnızca özne üretilir, e.d. özne yalnızca kendini yeniden-üretir.

§ 218

1. Der erste ist der Prozeß des Lebendigen *innerhalb* seiner, in welchem es sich an ihm selbst dirimiert und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner *unorganischen* Natur, macht. Diese als das relativ Äußerliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preisgeben und eins das andere sich assimilieren und sich selbst produzierend erhalten. Diese Tätigkeit der Glieder ist aber nur die eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so daß darin nur das Subjekt produziert wird, d. i. es sich nur reproduziert.

Ek. Dirimli varlığın kendi içerisindeki süreç doğada Duyarlık, İrkilirlik ve Üreme üçlü biçimini taşır. Duyarlık olarak dirimli varlık dolaysız yalın kendi ile bağıntıdır, ruhtur ki bedeninde her yerde bulunur, ve bedensel bölümlerin birbirlerine dışsallıklarının onun için hiçbir gerçekliği yoktur. İrkilirlik olarak dirimli varlık kendi içinde bölünmüş görünür, ve Üreme olarak üyelerinin ve örgenlerinin iç ayrımlarından kendini sürekli olarak yeniden oluşturur. Dirimli olan salt bu kendini kendi içerisinde sürekli olarak yenileyen süreç olarak *vardır*.

Zusatz. Der Prozeß des Lebendigen innerhalb seiner selbst hat in der Natur die dreifache Form der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktion. Als Sensibilität ist das Lebendige unmittelbar einfache Beziehung auf sich, die Seele, welche überall gegenwärtig ist, in ihrem Leibe, dessen Außereinander für sie keine Wahrheit hat. Als Irritabilität erscheint das Lebendige in sich selbst dirimiert, und als Reproduktion ist dasselbe aus dem inneren Unterschied seiner Glieder und Organe sich stets wiederherstellend. Das Lebendige *ist* nur als dieser sich fortwährend erneuernde Prozeß innerhalb seiner selbst.

§ 219

(2) Ama Kavramın *yargısı* özgürce *nesnel* olanı bağımsız bir bütünlük olarak kendi dışına bırakmaya ilerler; ve dirimli varlığın kendi ile olumsuz bağıntısı, *dolaysız* tekillik olarak, onunla karşıtlık içinde duran örgensel-olmayan bir Doğa *varsayımında* bulunur. Dirimli varlığın bu olumsuzu o denli de onun

§ 219

2. Das *Urteil* des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das *Objektive* als eine selbständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als *unmittelbare* Einzelheit die *Voraussetzung* einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur. Indem dies Negative seiner ebensosehr

Begriffsmoment des Lebendigen selbst ist, so ist es in diesem, dem zugleich konkreten Allgemeinen, als ein *Mangel*. Die Dialektik, wodurch das Objekt als *an sich* Nichtiges sich aufhebt, ist die Tätigkeit des seiner selbst gewissen Lebendigen, welches in *diesem Prozeß gegen* eine *unorganische Natur* hiermit *sich selbst erhält*, sich *entwickelt* und *objektiviert*.

Kavram-kıpısı olduğu için, aynı zamanda somut bir evrensel olan dirimli varlıkta bir *eksiklik* olarak bulunur. Nesnenin *kendinde* hiçlik olarak ortadan kaldırılmasını sağlayan diyalektik öz-pekinliği içindeki dirimli varlığın etkinliğidir, öyle ki bu varlık *örgensel-olmayan* bir Doğaya karşı bu süreçte böylelikle *kendi kendisini saklar, geliştirir* ve *nesnelleştirir*.

Zusatz. Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimiliert. Das Resultat dieses Prozesses ist nicht wie beim chemischen Prozeß ein neutrales Produkt, in welchem die Selbständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenübergestanden, aufgehoben ist, sondern das Lebendige erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unorganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dies um deswillen, weil sie *an sich* dasselbe ist, was das Leben *für sich* ist. Das Lebendige geht so im Anderen nur mit sich selbst zusammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, so beginnen die elementarischen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Diese Mächte sind sozusagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Prozeß im organischen Leibe zu beginnen, und das Leben ist der beständige Kampf dagegen.

Ek. Dirimli varlık örgensel-olmayan bir Doğanın karşısında durur ve ona karşı onun üzerindeki güç olarak davranarak onu özümser. Bu sürecin sonucu kimyasal süreç durumunda olduğu gibi birbirine karşıt olarak duran iki yanın bağımsızlığını ortadan kaldıran yüksüz bir ürün değildir; tersine, dirimli varlık kendini ona karşı direnemeyen başkası üzerine yayılan bir güç olarak tanıtlar. Dirimli varlık tarafından altgüdümlü kılınan örgensel-olmayan Doğa bundan kaçınamaz, çünkü *kendi için* Yaşam olan ile *kendinde* aynı şeydir. Dirimli olan böylece başkasında salt kendisi ile birleşir. Ruh bedenden kaçtığı zaman nesnelliğin öğesel güçlerinin oyunu başlar. Bu güçler örgensel bedende süreçlerini başlatmak için bir bakıma sürekli olarak sıçrama noktasında durur ve Yaşam onlara karşı sürekli bir savaşımdır.

§ 220

3. Indem das lebendige Individuum, das in seinem ersten Prozeß sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äußerliche Objektivität sich assimiliert und so die reelle Bestimmtheit *in sich setzt*, so ist es nun *an sich Gattung*, substantielle Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjekts auf *ein anderes Subjekt* seiner Gattung, und das Urteil ist das Verhältnis der Gattung zu diesen so gegeneinander bestimmten Individuen; — die *Geschlechtsdifferenz*.

§ 220

(3) İlk sürecinde kendi içinde özne ve Kavram olarak davranan dirimli birey, ikinci süreci yoluyla dışsal nesnelliğini özümseyerek olgusal belirliliği *kendi içinde koyar* ve böylece şimdi *kendinde tür* ya da tözsel evrenselliktir. Türün tikelleşmesi öznenin kendi türünün *bir başka öznesi* ile bağıntısıdır, ve yargı türün bu böylece birbirine karşı belirli bireyleri ile ilişkisidir; — *Eşey ayrımı*.

§ 221

Der Prozeß der *Gattung* bringt diese zum *Fürsichsein*. Das Produkt desselben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee ist, zerfällt in die beiden Seiten, daß nach der *einen* das lebendige Individuum überhaupt, das zuerst als unmittelbar vorausgesetzt wurde, nun als ein *Vermitteltes* und *Erzeugtes* hervorgeht; daß nach der *anderen* aber die lebendige *Einzelheit*, die sich um ihrer ersten *Unmittelbarkeit* willen *negativ* zur Allgemeinheit verhält, in dieser als der Macht *untergeht*.

§ 221

Türün süreci türü *kendi-için-varlığa* getirir. Yaşam henüz dolaysız İdea olduğu için, bu sürecin ürünü iki yana bölünür. Bir yanda genel olarak dirimli birey, ki ilkin dolaysız olarak varsayılmıştı, şimdi *dolaylı* ve *üretilmiş* birşey olarak ortaya çıkar; ama öte yanda dirimli *tekillik*, ki ilk dolaysızlığı nedeniyle evrenselliğe karşı *olumsuz* olarak davranır, bunun gücünde *yiter*.

Ek. Dirimli ölür, çünkü çelişkidir — *kendinde* evrensel, tür olmak, ve gene de dolaysızca salt tekil birşey olarak varolmak. Ölümde tür kendini dolaysız bireyin üzerindeki güç olarak tanıtlar. — Hayvan için türün süreci onun dirimselliğinin en yüksek noktasıdır. Ama hayvan kendi türünde kendi için olmaya dek varamaz, tersine onun gücüne yenilir. Dolaysız dirimli varlık kendini türün sürecinde kendisi ile dolaylı kılar ve böylece dolaysızlığı üzerine yükseltir, ama yalnızca her zaman bir kez daha ona geri düşmek için. Yaşam kendini böylelikle ilkin yalnızca sonsuza ilerlemenin kötü sonsuzluğuna götürür. Ama Kavrama göre yaşam süreci yoluyla ortaya çıkan şey henüz yaşam olarak İdeayı kuşatan dolaysızlığın ortadan kaldırılması ve yenilmesidir.

Zusatz. Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, *an sich* das Allgemeine, die Gattung zu sein und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existieren. Im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. — Für das Tier ist der Prozeß der Gattung der höchste Punkt seiner Lebendigkeit. Dasselbe gelangt aber nicht dazu, in seiner Gattung für sich zu sein, sondern es erliegt der Macht derselben. Das unmittelbar Lebendige vermittelt sich im Prozeß der Gattung mit sich selbst und erhebt sich so über seine Unmittelbarkeit, aber nur um immer wieder zu derselben zurückzusinken. Das Leben verläuft sich hiermit zunächst nur in die schlechte Unendlichkeit des Progresses ins Unendliche. Was indes dem Begriff nach durch den Prozeß des Lebens zustande kommt, das ist die Aufhebung und Überwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen ist.

§ 222

Ama Yaşam İdeası böylelikle kendini yalnızca *herhangi bir* (tikel) *dolaysız* 'bu'dan değil, ama bu ilk genelde dolaysızlıktan da kurtarmıştır; bununla *kendine*, kendi *gerçekliğine* gelir; böylelikle *kendi için özgür tür* olarak *varoluşa* geçer. Yalnızca dolaysız tekil dirimselliğin ölümü *Tinin doğuşudur.*

§ 222

Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von *irgendeinem* (besonderen) *unmittelbaren* Diesen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit *zu sich*, zu ihrer *Wahrheit;* sie tritt hiermit als *freie Gattung für sich selbst in die Existenz.* Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das *Hervorgehen des Geistes.*

b. Bilme

b. Das Erkennen

§ 223

İdea ancak evrenselliği *varoluşunun* öğesi olarak taşıdığı ya da Kavram olarak nesnelliğin kendisi olduğu, İdea kendini nesne aldığı düzeye dek özgürce *kendi için* varolur. Evrenselliğe belirli öznelliği onun *içerisindeki arı ayırdetmedir,* — sezme, ki kendini bu özdeş evrensellikte tutar. Ama belirli ayırdetme olarak İdea bir bütünlük olarak kendini kendinden itme gibi daha öte bir *yargıdır,* ve dahası ilkin kendini *dışsal Evren* olarak *varsayar.* İki yargı vardır, *kendilerinde* özdeş, ama henüz özdeş olarak *koyulmuş* değildir.

§ 223

Die Idee existiert frei *für sich*, insofern sie die Allgemeinheit zum Elemente *ihrer Existenz* hat oder die Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist *reines Unterscheiden in ihr selbst*, — Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält. Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere *Urteil*, sich als Totalität von sich abzustoßen, und zwar zunächst sich als *äußerliches Universum* vorauszusetzen. Es sind zwei Urteile, die *an sich* identisch, aber noch nicht als identisch *gesetzt* sind.

§ 224

Kendilerinde ya da Yaşam olarak özdeş olan bu iki İdeanın bağıntısı böylece *göreli* bağıntıdır ki, bu alanda *sonluluk* belirlenimini oluşturan odur. Bu *yansıma-ilişkisidir,* çünkü

§ 224

Die Beziehung dieser beiden Ideen, die *an sich* oder als Leben identisch sind, ist so die *relative*, was die Bestimmung der *Endlichkeit* in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das

Reflexionsverhältnis, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das *erste* Urteil, das *Voraussetzen* noch nicht als *ein Setzen*, für die subjektive Idee daher die objektive die *vorgefundene* unmittelbare Welt oder die Idee als Leben in der Erscheinung der *einzelnen Existenz* ist. Zugleich in einem ist, insofern dies Urteil reines Unterscheiden *innerhalb* ihrer selbst ist (vorherg. §), sie *für sich* sie selbst und *ihre andere*; so ist sie die *Gewißheit* der *an sich* seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewißheit zur *Wahrheit* erheben zu können, und mit dem Triebe, den *für sie an sich* nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.

§ 225

Dieser Prozeß ist im allgemeinen *das Erkennen*. *An sich* wird in ihm in *einer* Tätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dies Aufheben geschieht zunächst nur *an sich*; der Prozeß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die *gedoppelte*, als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, — die Einseitigkeit der *Subjektivität* der Idee aufzuheben vermittels der Aufnahme der *seienden* Welt in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewißheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als *Inhalt* zu erfüllen, — und umgekehrt die *Einseitigkeit* der objektiven Welt, die hiermit hier im Gegenteil nur als ein *Schein*, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten gilt, aufzuheben, sie durch das *Innere* des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, *Erkennen als solches*, die *theoretische*, — dieses der Trieb des *Guten* zur Vollbringung desselben, das *Wollen*, die *praktische* Tätigkeit der Idee.

İdeanın kendi içinde ayırdedilişi yalnızca *ilk* yargıdır, henüz *bir koyma* [*Setzen*] değil ama *var-saymadır* [*Voraussetzen*]; buna göre öznel İdea için nesnel İdea *önünde bulunan* dolaysız Dünyadır ya da Yaşam olarak İdea *tekil varoluşun* görüngüsündedir. Aynı zamanda, bu yargı kendi *içerisinde* arı ayırdetme olduğu ölçüde (önceki §), İdea *kendi için* kendisi ve *kendi başkasıdır*; böylece bu nesnel Dünyanın onunla *kendinde* varolan özdeşliğinin *şekinliğidir*. — Us dünyaya özdeşliği koyabilme ve pekinliğini *gerçekliğe* yükseltebilme saltık inancı ile ve *onun için kendinde* bir hiç olan karşıtlığı o denli de hiç olarak koyma itkisi ile gelir.

§ 225

Bu süreç genel olarak *Bilmedir*. *Kendinde* bu süreçte *tek bir* etkinlikte karşıtlık, nesnelliğin tek-yanlılığı ile birlikte öznelliğin tek-yanlılığı ortadan kaldırılır. Ama bu ortadan kaldırma ilkin salt *kendinde* olur; buna göre genel olarak sürecin kendisi dolaysızca bu alanın sonluluğu ile yüklüdür ve itkinin ayrı olarak koyulan *çifte* devimine bölünür, — İdeanın *öznelliğinin* tek-yanlılığını *varolan* dünyayı kendi içine, öznel tasarımlamaya ve düşünmeye alma aracılığıyla ortadan kaldırma, ve soyut öz-pekinliği *içerik* olarak bu böylece gerçeklik olarak geçerli sayılan nesnellik ile doldurma devimi, — ve evrik olarak, böylelikle burada tersine yalnızca bir *görünüş* olarak, bir olumsallıklar ve kendilerinde hiçlik olan şekiller toplamı olarak geçerli olan nesnel dünyanın *tek-yanlılığını* ortadan kaldırma, onu burada gerçekten varolan nesnellik olarak geçerli olan öznelin *İçi* yoluyla belirleme ve onun için biçimlendirme devimi. Birinci devim bilmenin Gerçekliğe itkisi, *genel olarak Bilmedir* — İdeanın *kuramsal* etkinliği; ikincisi İyinin yerine getirilmek için itkisi, *İsteme*, — İdeanın *kılgısal* etkinliği.

α. Bilme

α. Das Erkennen

§ 226

Bilmenin evrensel sonluluğu — ki tek bir yargıda, karşıtlık *varsayımında* (§ 224) yatar, ama bu varsayıma karşı ediminin kendisi yerleşik çelişkidir —, kendini kendi İdeasında daha tam olarak öyle bir yolda belirler ki, İdeanın kıpıları birbirinden türlülük biçimini alır ve tam olmalarına karşın birbirlerine karşı yansıma ilişkisi içinde dururlar, Kavramın ilişkisi içinde değil. Verili birşey olarak gerecin özümsenmesi buna göre onun ona aynı zamanda *dışsal* kalan ve birbirleri karşısına eşit ölçüde türlülük içinde çıkan Kavrambelirlenimlerine *alınması* olarak görünür. Us burada *Anlak* olarak etkindir. Bu Bilmenin ulaştığı gerçeklik de öyleyse benzer olarak yalnızca *sonlu* gerçekliktir; Kavramın sonsuz gerçekliği onun için yalnızca *kendinde* varolan bir hedef, bir *öte-yan* olarak saptanır. Gene de bu Bilme dışsal ediminde Kavramın yönetimi altında durur ve Kavramın belirlenimleri ilerlemenin iç çizgisini oluşturur.

Ek. Bilmenin sonluluğu verili bulunan bir dünya varsayımında yatar ve bilen özne bu durumda bir *tabula rasa* olarak görünür. Bu tasarım Aristoteles'e yüklenmiştir; gene de hiç kimse bu dışsal bilme anlayışından Aristoteles kadar uzakta değildir. Bu bilme kendini henüz Kavramın etkinliği olarak bilmez, ki *kendinde* yalnızca budur, ama *kendi için* değil. Davranışı onun kendisine edilgin bir davranış olarak görünür, ama gerçekte gene de etkindir.

§ 227

Sonlu bilgi *ayrı olanı* verili bulunan ve onunla karşıtlık içinde varolan birşey olarak — dış Doğanın ya da bilincin çoklu *olguları* — varsaydığı için, (1) ilkin etkinliğinin biçimi olarak *biçimsel özdeşliği* ya da evrensellik *soyutlamasını* alır. Bu etkinlik öyleyse verili somutu çözümlemekten, ayrımlarını tekilleştirmekten ve onlara *soyut evrensellik* biçimini vermekten oluşur; ya da somut olanı *zemin* olarak bırakmaktan ve özsel-olmayan olarak

§ 226

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urteil, der *Voraussetzung* des Gegensatzes (§ 224) liegt, gegen welche sein Tun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eigenen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verschiedenheit voneinander erhalten und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältnis der Reflexion, nicht des Begriffs zueinander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die *Aufnahme* desselben in die ihm zugleich *äußerlich* bleibenden Begriffsbestimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegeneinander auftreten. Es ist die als *Verstand* tätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dies Erkennen kommt, ist daher gleichfalls nur die *endliche;* die unendliche des Begriffs ist als ein nur *an sich* seiendes Ziel, ein *Jenseits* für dasselbe fixiert. Es steht aber in seinem äußerlichen Tun unter der Leitung des Begriffs, und dessen Bestimmungen machen den inneren Faden des Fortgangs aus.

Zusatz. Die Endlichkeit des Erkennens liegt in der Voraussetzung einer vorgefundenen Welt, und das erkennende Subjekt erscheint hierbei als eine *tabula rasa.* Man hat diese Vorstellung dem Aristoteles zugeschrieben, obschon niemand von dieser äußerlichen Auffassung des Erkennens entfernter ist als gerade Aristoteles. Dies Erkennen weiß sich noch nicht als die Tätigkeit des Begriffs, welche es nur *an sich* ist, aber nicht *für sich.* Sein Verhalten erscheint ihm selbst als ein passives, in der Tat ist dasselbe jedoch aktiv.

§ 227

Das endliche Erkennen hat, indem es das *Unterschiedene* als ein vorgefundenes, ihm gegenüberstehendes Seiendes — die mannigfaltigen *Tatsachen* der äußeren Natur oder des Bewußtseins — voraussetzt, 1. zunächst für die Form seiner Tätigkeit die *formelle Identität* oder die *Abstraktion* der Allgemeinheit. Diese Tätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln und ihnen die Form *abstrakter Allgemeinheit* zu geben; oder das Konkrete als *Grund* zu lassen

und durch Abstraktion von den unwesentlich scheinenden Besonderheiten ein konkretes Allgemeines, die *Gattung* oder die Kraft und das Gesetz, herauszuheben; — *analytische Methode.*

görünen tikelliklerin soyutlaması yoluyla somut bir evrenseli, *Cinsi* ya da Kuvveti ve Yasayı öne çıkarmaktan oluşur; — *analitik Yöntem.*

Zusatz. Man pflegt von *analytischer* und *synthetischer* Methode so zu sprechen, als ob es bloß Sache unseres Beliebens sei, die eine oder die andere zu befolgen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, sondern es ist die Form der zu erkennenden Gegenstände selbst, von welcher es abhängt, welche der genannten beiden, aus dem Begriff des endlichen Erkennens sich ergebenden Methoden zur Anwendung zu bringen ist. Das Erkennen ist zunächst analytisch; das Objekt hat für dasselbe die Gestalt der Vereinzelung, und die Tätigkeit des analytischen Erkennens ist darauf gerichtet, das demselben vorliegende Einzelne auf ein Allgemeines zurückzuführen. Das Denken hat hier nur die Bedeutung der Abstraktion oder der formellen Identität. Dies ist der Standpunkt, auf welchem *Locke* und alle Empiriker stehen. Viele sagen, weiter könne das Erkennen überhaupt nichts tun, als die gegebenen konkreten Gegenstände in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen und diese dann in ihrer Isolierung zu betrachten. Es erhellt indes sogleich, daß dies ein Verkehren der Dinge ist und daß das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie sie *sind*, hierbei mit sich selbst in Widerspruch gerät. So z. B. bringt der Chemiker ein Stück Fleisch auf seine Retorte, martert dasselbe auf vielfache Weise und sagt dann, er habe gefunden, daß dasselbe aus Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff usw. bestehe. Diese abstrakten Stoffe sind dann aber kein Fleisch mehr. Ebenso verhält es sich, wenn der empirische Psychologe eine Handlung in die verschiedenen Seiten, die dieselbe der Betrachtung darbietet, zerlegt und diese dann in ihrer Trennung festhält. Der analytisch behandelte Gegenstand wird hierbei gleichsam als eine Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der andern abzieht.

Ek. Analitik ve *sentetik yöntemlerden* genellikle öyle bir yolda söz edilir ki, sanki birini ya da ötekini izlemek salt isteğimize bağlı bir sorun gibi görünür. Ama durum hiçbir biçimde böyle değildir ve sonlu bilme kavramından türeyen bu iki yöntemden hangisinin uygulanacağı bilinecek nesnelerin kendilerinin biçimine bağımlıdır. Bilme ilkin analitiktir; nesne bu bilme için tekilleşmiş olanın şeklini taşır, ve analitik bilmenin etkinliği önünde yatan tekilliği geriye bir evrensele götürmeye yöneliktir. Düşünme burada yalnızca soyutlama ya da biçimsel özdeşlik anlamını taşır. Locke'un ve tüm görgücülerin duruş noktası budur. Birçokları der ki bilme verili somut nesneleri soyut öğelerine ayrıştırmaktan ve daha sonra onları yalıtılmışlıkları içinde irdelemekten öte birşey yapamaz. Ama hemen görünür ki bu şeylerin tersine çevrilişidir ve onları *oldukları gibi* almak isteyen bilme yetisi bu yolda kendi ile çelişkiye düşer. Böylece kimyager bir et parçasını imbiğine koyar ve ona sayısız yolda eziyet ettikten sonra azottan, karbondan, hidrojenden vb. oluştuğunu bulduğunu bildirir. Ama bu soyut özdekler bundan böyle et değildir. Öte yandan bir görgül ruhbilimci de bir eylemi gözleme sunduğu değişik yanlarına ayrıştırır ve onlara bu ayrılıkları içinde sarılırken, yine aynı yolda davranır. Analitik olarak ele alınan nesne böylece bir bakıma birbiri ardına zarları soyulan bir soğan gibi incelenir.

§ 228

Diese *Allgemeinheit* ist 2. auch eine *bestimmte;* die Tätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen *Erkennen* nicht in seiner Unendlichkeit, der *verständige bestimmte Begriff* ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die *synthetische Methode.*

§ 228

Bu *evrensellik* (2) o denli de *belirli* bir evrenselliktir; etkinlik burada Kavramın kıpılarında ilerler; ama sonlu *bilmede* sonsuzluğu içinde olmayan Kavram *Anlağın belirli Kavramıdır.* Nesnenin bu Kavramın biçimlerinde alınması *sentetik yöntemdir.*

Zusatz. Die Bewegung der synthetischen Methode ist das Umgekehrte der analytischen Methode. Während diese vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortschreitet, so bildet dagegen bei jener das Allgemeine (als *Definition*) den Ausgangspunkt, von welchem durch die Besonderung (in der *Einteilung*) zum Einzelnen (dem *Theorem*) fortgeschritten wird. Die synthetische Methode erweist sich hiernach als die Entwicklung der Momente des Begriffs am Gegenstande.

Ek. Sentetik yöntemin devimi analitik yöntemin tersidir. Bu ikincisi tekil olandan başlayıp evrensele ilerlerken, buna karşı birincide evrensel (*Tanım* olarak) başlangıç noktasını oluşturur ve buradan tikelleşme (*Bölümlendirme*) yoluyla tekil olana (*Teorem*) ilerlenir. Sentetik yöntem böylece kendini nesnede Kavramın kıpılarının gelişimi olarak tanıtlar.

§ 229

(aa) Nesne, ilk olarak bilme tarafından genel olarak belirli Kavramın biçimine getirildiği ve böylece *cinsi* ve evrensel *belirliliği* koyulduğu zaman, *Tanımdır.* Tanımın gereci ve temellendirmesi analitik yöntem (§ 227) yoluyla sağlanır. Belirliliğin gene de yalnızca bir *Ayırmaç* olması gerekir, — nesneye dışsal, yalnızca öznel bir bilme amacıyla.

Ek. Tanımın kendisi Kavramın üç kıpısını kapsar: En yakın cins (*genus proximum*) olarak Evrensel, cinsin belirliliği (*qualitas specifica*) olarak Tikel, ve tanımlanan nesnenin kendisi olarak Tekil. — Tanım söz konusu olduğunda ortaya çıkan ilk soru nereden geldiğidir, ve bu sorunun genel yanıtı tanımların analiz yoluyla ortaya çıktıklarıdır. Ama böylece verilen tanımların doğruluğu ile ilgili çekişmelere neyin neden olduğu hemen görülür, çünkü burada herşey hangi algılardan yola çıkıldığına ve bunu yaparken hangi bakış açılarının göz önüne alındığına bağlıdır. Tanımlanan nesne ne denli varsıl ise, e.d. gözleme sunduğu türlü yanlar ne denli çoksa, ona ilişkin olarak kurulabilecek tanımlar da eşit ölçüde türlülük gösterecektir. Böylece örneğin yaşama, devlete, vb. ilişkin bütün bir tanımlar çokluğu vardır. Buna karşı geometri ise uzay gibi oldukça soyut bir nesneyi konu aldığı için iyi tanımlar verebilir. — Dahası, genel olarak tanımlanan nesnelerin içeriği açısından hiçbir zorunluk bulunmaz. Böylece bir uzayın var olduğu, bitkilerin, hayvanların vb. bulundukları sorgusuzca kabul edilir, ve hiçbir zaman söz konusu nesnelerin zorunluklarını göstermek geometrinin, bitkibilimin vb. işi olarak görülmez. Bu durum nedeniyle felsefe için sentetik yöntem tıpkı analitik yöntem gibi elverişsizdir, çünkü felsefenin her şeyden önce kendini nesnelerinin zorunluğu üzerine aklaması gerekir. Gene de felsefede sentetik yöntemden yararlanma yönünde pekçok girişim olmuştur. Böylece özellikle Spinoza tanımlar ile başlar ve örneğin der ki Töz *causa sui*dir. Tanımlarında hiç kuşkusuz en kurgul olan ortaya koyulur, ama inancalar biçiminde. Schelling için de aynı şey geçerlidir.

§ 230

(bb) İkinci Kavram-kıpısının, e.d. *tikelleşme* olarak evrenselin belirliliğinin bildirilmesi, herhangi bir dışsal bakış açısına göre *Bölümleme*ya da *Sınıflandırmadır.*

§ 229

aa) Der Gegenstand, von dem Erkennen zunächst in die Form des bestimmten Begriffes überhaupt gebracht, so daß hiermit dessen *Gattung* und dessen allgemeine *Bestimmtheit* gesetzt wird, ist die *Definition.* Ihr Material und Begründung wird durch die analytische Methode (§ 227) herbeigeschafft. Die Bestimmtheit soll jedoch nur ein *Merkmal*, d. i. zum Behufe des dem Gegenstande äußerlichen, nur subjektiven Erkennens sein.

Zusatz. Die Definition enthält selbst die drei Momente des Begriffs: das Allgemeine, als die nächste Gattung (*genus proximum*), das Besondere, als die Bestimmtheit der Gattung (*qualitas specifica*), und das Einzelne, als den definierten Gegenstand selbst. — Bei der Definition entsteht zunächst die Frage, wo dieselbe herkommt, und diese Frage ist überhaupt dahin zu beantworten, daß die Definitionen auf analytischem Wege entstehen. Damit ist dann aber auch sogleich die Veranlassung zum Streit über die Richtigkeit der aufgestellten Definition gegeben, denn es kommt dabei darauf an, von welchen Wahrnehmungen man ausgegangen ist und was für Gesichtspunkte man dabei vor Augen gehabt hat. Je reicher der zu definierende Gegenstand ist, d. h. je mehr verschiedene Seiten er der Betrachtung darbietet, um so verschiedener pflegen dann auch die davon aufgestellten Definitionen auszufallen. So gibt es z. B. eine ganze Menge von Definitionen vom Leben, vom Staat usw. Die Geometrie hat dagegen gut Definitionen machen, da ihr Gegenstand, der Raum, ein so abstrakter ist. — Weiter ist nun überhaupt in Ansehung des Inhalts der definierten Gegenstände keine Notwendigkeit vorhanden. Man hat es sich so gefallen zu lassen, daß es einen Raum, daß es Pflanzen, Tiere usw. gibt, und es ist nicht Sache der Geometrie, der Botanik usw., die Notwendigkeit der genannten Gegenstände aufzuzeigen. Für die Philosophie eignet sich schon um dieses Umstandes willen die synthetische Methode sowenig wie die analytische, denn die Philosophie hat sich vor allen Dingen über die Notwendigkeit ihrer Gegenstände zu rechtfertigen. Gleichwohl hat man auch in der Philosophie mehrfältig versucht, sich der synthetischen Methode zu bedienen. So beginnt namentlich Spinoza mit Definitionen und sagt z.B.: die Substanz ist die *causa sui*. In seinen Definitionen ist das Spekulativste niedergelegt, aber in der Form von Versicherungen. Dasselbe gilt dann auch von Sendling.

§ 230

bb) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als *Besonderung*, ist die *Einteilung*, nach irgendeiner äußerlichen Rücksicht.

Zusatz. Von der Einteilung wird gefordert, daß dieselbe vollständig sei, und dazu gehört ein Prinzip oder Einteilungsgrund, welcher so beschaffen ist, daß die darauf begründete Einteilung den ganzen Umfang des durch die Definition im allgemeinen bezeichneten Gebiets umfaßt. Näher ist es dann bei der Einteilung darum zu tun, daß das Prinzip derselben aus der Natur des einzuteilenden Gegenstandes selbst entnommen und die Einteilung somit natürlich und nicht bloß künstlich, d. h. willkürlich gemacht sei. So werden z. B. in der Zoologie bei der Einteilung der Säugetiere vornehmlich die Zähne und die Klauen als Einteilungsgrund gebraucht, und dies ist insofern sinnig, als die Säugetiere selbst sich durch diese Teile ihres Körpers voneinander unterscheiden und der allgemeine Typus der verschiedenen Klassen derselben darauf zurückzuführen ist. — Überhaupt ist die wahrhafte Einteilung als durch den Begriff bestimmt zu betrachten. Dieselbe ist insofern zunächst dreiteilig; indem dann aber die Besonderheit sich als ein Gedoppeltes darstellt, so schreitet damit die Einteilung auch zur Vierteiligkeit fort. In der Sphäre des Geistes herrscht das Trichotomische vor, und es gehört zu den Verdiensten Kants, auf diesen Umstand aufmerksam gemacht zu haben.

Ek. Bölümlemenin tam olması istenir. Bu öyle bir ilke ya da Bölümleme zemini gerektirir ki, bunun üzerine temellendirilmiş olan Bölümleme genel olarak Hanım tarafından belirtilen alanın bütün bir erimini kucaklar. Ama Bölümlemeyi çok yakından ilgilendiren bir nokta daha vardır. İlkesi bölümlenen nesnenin kendisinin doğasından alınmalı ve bu yolda Bölümleme yapay olarak, e.d. keyfi olarak değil, ama doğal olarak yapılıyor olmalıdır. Böylece örneğin hayvanbilimde memelilerin Bölümlemesinde başlıca dişler ve tırnaklar Bölümleme zemini olarak alınır. Ve bu memelilerin kendilerinin kendilerini bedenlerinin bu bölümleri yoluyla birbirlerinden ayırdediyor olmaları ölçüsünde anlamlıdır; ve bunların değişik sınıflarının genel tipleri geriye bu bölümlere dek izlenir. — Genel olarak, gerçek Bölümleme Kavram yoluyla belirlenen Bölümleme olarak görülmelidir. Bu düzeye dek, böyle bir Bölümleme ilkin üç bölümlüdür; ama tikellik kendini bir ikili olarak gösterdiği için, Bölümleme dörtlülüğe bile gidebilir. Tin alanında üçlülük başattır, ve bu olguyu vurgulamış olmanın onuru Kant'a aittir.

§ 231

cc) In der *konkreten Einzelheit*, so daß die in der Definition einfache Bestimmtheit als *ein Verhältnis* aufgefaßt ist, ist der Gegenstand eine synthetische Beziehung *unterschiedener* Bestimmungen; — ein *Theorem*. Die Identität derselben, weil sie verschiedene sind, ist eine *vermittelte*. Das Herbeibringen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, ist die *Konstruktion*, und die Vermittlung selbst, woraus die Notwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der *Beweis*.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterschiede der synthetischen und analytischen Methode erscheint es im ganzen als beliebig, welche man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der synthetischen Methode als *Resultat* dargestellt ist, *vorausgesetzt* wird, so lassen sich aus demselben die abstrakten Bestimmungen als *Folgen* herausanalysieren, welche die *Voraussetzungen* und das *Material* für den Beweis ausmachten. Die algebraischen *Definitionen* der krummen Linien sind *Theoreme* in dem geometrischen Gange; so würde etwa auch der pythagoreische Lehrsatz, als Definition des rechtwinkligen Dreiecks angenommen, die in der Geometrie zu seinem Behuf früher erwiesenen

§ 231

(cc) *Somut tekillikte* — ki tanımda yalın olan belirlilik bunda *bir ilişki* olarak alınır — nesne *ayrı* belirlenimlerin sentetik bir bağıntısıdır; — bir *Teorem*. Bu belirlenimlerin özdeşliği, bu belirlenimler türlü oldukları için, *dolaylı* bir özdeşliktir. Orta terimleri oluşturan gerecin sağlanması *Çizim*, ve bilme süreci için bu bağıntının zorunluğunu türeten dolaylılığın kendisi *Tanıtlamadır*.

Sentetik ve analitik yöntemler arasındaki ayrıma ilişkin sıradan anlayışa göre bunlardan hangisinin kullanılacağı bütünüyle isteğe bağlı görünür. Eğer sentetik yönteme göre *sonuç* olarak sunulan somut şey *varsayılırsa*, o zaman ondan *varsayımları* ve tanıtlama için *gereci* oluşturmuş olan soyut belirlenimleri *sonuçlar* olarak analiz etmek olanaklıdır. Eğri çizgilerin cebirsel *Tanımları* geometrik yordamda *Teoremlerdir;* böylece söz gelimi Pisagoras Teoremi bile, eğer dik açılı üçgenin Tanımı olarak alınırsa, geometride daha önce onun uğruna tanıtlanmış önermeleri

analiz yoluyla verecektir. İki yöntemden birini seçmenin keyfiliği ikisinin de *dışsal bir varsayımdan* yola çıkmalarına bağlıdır. Kavramın doğasına göre analiz önce gelir, çünkü verili görgül-somut gereci herşeyden önce evrensel soyutlamalar biçimine yükseltmesi gerekir ki, bunlar ancak o zaman tanımlar olarak sentetik yöntemin önüne koyulabilir.

Bu yöntemler kendilerine özgü alanlarında ne denli özsel olsalar ve parlak sonuçlara götürseler de, felsefi bilme açısından uygunsuzlukları kendiliğinden açıktır, çünkü varsayımlar kapsarlar ve bilme onlarda anlak olarak davranarak biçimsel özdeşlik çizgisinde ilerler. Özellikle geometrik yöntemi — ve hiç kuşkusuz *kurgul* Kavram uğruna — kullanmış olan Spinoza'nın durumunda bu yöntemin biçimselliği hemen göze çarpar. Wolff'un felsefesi, ki onu kılı kırk yarma noktasına dek götürmüştür, içeriği açısından bile bir anlak metafiziği idi. — Bu yöntemin ve biçimciliğinin felsefede ve bilimlerde kötüye kullanımının yerini son zamanlarda *çizim* [*Konstruktion*] denilen şeyin kötüye kullanımı almıştır. Matematiğin kendi *Kavramlarını çizdiği* ya da *kurduğu* tasarımını dolaşıma süren Kant oldu. Bu matematiğin işinin Kavramlar ile *değil* ama yalnızca *duyusal sezginin* soyut belirlenimleri ile ilgili olduğundan başka birşeyi anlatmıyordu. Böylece bir yandan Kavramın arkasından dolaşarak *algıdan* toparlanan *duyusal* belirlenimlerin bir bildirimine ve öte yandan felsefi ve bilimsel nesneleri önceden varsayılan bir şemaya göre — ama bunun dışında kişisel kanılara göre keyfi olarak — bir tabloda sınıflandırma gibi daha öte bir biçimciliğe *Kavramların kurulması* adı verildi. Burada hiç kuşkusuz *İdeanın*, e.d. *nesnellik* ve *Kavramın* birliğinin bulanık bir tasarımı, tıpkı İdeanın somutluğunun belirsiz bir önsezisi gibi, arkatasarda yatar. Ama bu sözde 'kurma'

Lehrsätze durch Analyse ergeben. Die Beliebigkeit der Wahl beruht darauf, daß die eine wie die andere Methode von einem *äußerlich Vorausgesetzten* ausgeht. Der Natur des Begriffes nach ist das Analysieren das erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können.

Daß diese Methoden, so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigentümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an formeller Identität verhält. Bei *Spinoza*, der die geometrische Methode vornehmlich, und zwar für *spekulative* Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend. Die *Wolffische* Philosophie, welche sie zum weitesten Pedantismus ausgebildet, ist auch ihrem Inhalte nach Verstandesmetaphysik. — An die Stelle des Mißbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissenschaften getrieben worden, ist in neueren Zeiten der Mißbrauch mit der sogenannten *Konstruktion* getreten. Durch *Kant* war die Vorstellung in Umlauf gebracht worden, daß die Mathematik ihre *Begriffe konstruiere*; dies sagte nichts anderes, als daß sie es mit *keinen Begriffen*, sondern mit abstrakten Bestimmungen *sinnlicher Anschauungen* zu tun hat. So ist denn die Angabe *sinnlicher*, aus der *Wahrnehmung* aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken, zu klassifizieren, eine *Konstruktion der Begriffe* genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorstellung der *Idee*, der Einheit *des Begriffes und der Objektivität*, sowie daß die Idee konkret sei, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des sogenannten

Konstruierens ist weit entfernt, diese *Einheit* darzustellen, die nur der *Begriff* als solcher ist, und ebensowenig ist das Sinnlich-Konkrete der Anschauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens die *Geometrie* mit der *sinnlichen*, aber *abstrakten Anschauung* des Raums zu tun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixieren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf *Inkommensurabilitäten* und *Irrationalitäten*, wo sie, wenn sie im Bestimmen weitergehen will, über das verständige Prinzip *hinausgetrieben* wird. Auch hier tritt, wie sonst häufig, an der Terminologie die Verkehrung ein, daß, was *rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist. Andere Wissenschaften, wenn sie, was ihnen notwendig und oft, da sie sich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geschieht, an die Grenze ihres verständigen Fortgehens kommen, helfen sich auf leichte Weise. Sie brechen die Konsequenz desselben ab und nehmen, was sie brauchen, oft das Gegenteil des Vorhergehenden, von außen, aus der Vorstellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es sonst sei, auf. Die Bewußtlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältnis zum Inhalt läßt es weder erkennen, daß es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Einteilungen usf. von der Notwendigkeit *der Begriffsbestimmungen* fortgeleitet wird, noch wo es an seiner Grenze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, daß es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roherweise noch darin gebraucht.

oyunu bu *birliği* — ki genelinde Kavramın birliğidir — sergilemekten çok uzaktır, tıpkı sezgide duyusal olarak somut olanın us ve İdea için somut olandan eşit ölçüde uzak olması gibi.

Bundan başka, *geometri* uzayın *duyusal* ama *soyut sezgisi* ile ilgili olduğu için, uzayda yalın anlak-belirlenimlerini engelsizce saptayabilir; bu nedenle sonlu bilginin sentetik yöntemi eksiksizliği içinde yalnızca onun payına düşer. Ama, özellikle belirtmeye değer ki, gidişinde en sonunda *eşölçümsüzlüklere* ve *kesirsizliklere* çatar, ve orada belirlemede daha ileri gitmeyi isteyince anlak ilkesinin *ötesine itilir*. Yine burada da, başka durumlarda sık sık olduğu gibi, terminolojide bir tersine dönme ortaya çıkar ve *'kesirli/rasyonel'* terimi *anlak* alanının bir özelliği olurken, *'kesirsiz/irrasyonel'* ise dahaçok *ussallığın* başlangıcını ve ilk izlerini anlatır. Uzayın ya da sayının yalınlığının dışında oldukları için anlak temelindeki ilerlemelerinde sık sık ve zorunlu olarak bir sınıra ulaşan başka bilimlerin bu duruma buldukları çözüm kolaydır. İlerlemedeki tutarlılığı bozarak gereksindiklerini, üstelik bu çoğu kez öncekinin karşıtı olsa bile, dışarıdan herhangi bir yerden, tasarım, sanı, algı vb. gibi kaynaklardan alırlar. Bu sonlu bilmenin yönteminin doğası ve onun içerik ile ilişkisi üzerine bilinçsizliği onun tanımlamalar, bölümlemeler vb. içerisinden ilerleyişinde *Kavram-belirlenimlerinin* zorunluğu tarafından güdüldüğünü bilmesine izin vermez; ne de sınırının nerede olduğunu görebilir, ve eğer onun ötesine geçmişse kendini öyle bir alanda bulur ki, bundan böyle burada anlak-belirlenimleri geçerli değildir, üstelik onları o kendi ham yolunda kullanmayı sürdürse bile.

§ 232

Die *Notwendigkeit*, welche das endliche Erkennen im *Beweise* hervorbringt, ist zunächst eine äußerliche, nur für die subjektive Einsicht

§ 232

Sonlu bilmenin *tanıtlamada* ürettiği *zorunluk* ilk olarak yalnızca öznel kavrayış için belirlenmiş dışsal bir zorunluktur. Ama genel

olarak zorunlukta bilmenin kendisi varsayımını ve başlangıç noktasını, içeriğinin *hazır bulunmuşluğunu* ve *verilmişliğini* bir yana bırakmıştır. Kendinde alındığında, genel olarak zorunluk kendi ile bağıntılı Kavramdır. Öznel İdea kendinde böylece kendinde ve kendi için belirli olana, *verili-olmayan* ve öyleyse *özneye içkin* olana ulaşır ve *İsteme İdeasına* geçer.

Ek Bilmenin tanıtlama yoluyla ulaştığı zorunluk onun için başlangıç noktasını oluşturmuş olanın karşıtıdır. Başlangıç noktasında bilme verili ve olumsal bir içerik taşıyordu; ama bundan böyle, deviminin vargısında, içeriği zorunlu bir içerik olarak bilir, ve bu zorunluk öznel etkinlik yoluyla dolaylı kılınır. Benzer olarak, ilkin öznellik bütünüyle soyut idi, salt bir *tabula rasa* idi; buna karşı şimdi kendini belirleyen bir etkinlik olarak tanıtlar. Ama burada bilme İdeasından isteme İdeasına geçiş yatar. Bu geçiş daha tam olarak gerçekliği içindeki evrenselin öznellik olarak, kendini devindiren, etkin ve belirlenimler koyan Kavram olarak anlaşılmasından oluşur.

β. İsteme

§ 233

Öznel İdea, kendinde ve kendi için belirli birşey ve kendine eşit, yalın *içerik* olarak *İyidir.* Onun kendini olgusallaştırma itkisi *Gerçek olanın* İdeasına karşı evrik bir ilişki içinde durur ve dahaçok önünde bulduğu dünyayı *Ereği* ile uyumlu olarak belirlemeye yönelir. — Bu *İsteme* bir yandan varsayılan nesnenin *hiçliğinin* pekinliğidir, ama öte yandan sonlu olarak aynı zamanda İyinin ereğini salt *öznel* İdea olarak alır ve nesnenin *bağımsızlığını* varsayar.

§ 234

Bu etkinliğin sonluluğu buna göre *çelişkidir,* çünkü nesnel dünyanın kendileri ile çelişkili belirlenimlerinde *İyinin ereği* eşit ölçüde yerine getirilir ve getirilmez, özsel olduğu denli de özsel-olmayan, edimsel ve aynı zamanda yalnızca olanaklı bir erek olarak koyulur. Bu çelişki kendini İyinin edimselleşmesinin

bestimmte. Aber in der Notwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das *Vorfinden* und *Gegebensein* seines Inhalts, verlassen. Die Notwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff. Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich Bestimmten, *Nichtgegebenen,* und daher demselben als dem *Subjekte Immanenten* gekommen und geht in die *Idee* des *Wollens* über.

Zusatz. Die Notwendigkeit, zu welcher das Erkennen durch den Beweis gelangt, ist das Gegenteil von dem, was für dasselbe den Ausgangspunkt bildet. In seinem Ausgangspunkt hatte das Erkennen einen gegebenen und zufälligen Inhalt; nunmehr aber, am Schluß seiner Bewegung, weiß es den Inhalt als einen notwendigen, und diese Notwendigkeit ist durch die subjektive Tätigkeit vermittelt. Ebenso war zunächst die Subjektivität ganz abstrakt, eine bloße *tabula rasa,* wohingegen dieselbe sich nunmehr als bestimmend erweist. Hierin aber liegt der Übergang von der Idee des Erkennens zur Idee des Wollens. Dieser Übergang besteht dann näher darin, daß das Allgemeine in seiner Wahrheit als Subjektivität, als sich bewegender, tätiger und Bestimmungen setzender Begriff aufzufassen ist.

β. Das Wollen

§ 233

Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher, einfacher *Inhalt* ist das *Gute.* Ihr Trieb, sich zu realisieren, hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des *Wahren* und geht darauf, vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem *Zwecke* zu bestimmen. — Dieses *Wollen* hat einerseits die Gewißheit der *Nichtigkeit* des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur *subjektive* Idee und die *Selbständigkeit* des Objekts voraus.

§ 234

Die Endlichkeit dieser Tätigkeit ist daher der *Widerspruch,* daß in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der *Zweck des Guten* ebenso ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher gesetzt

ist. Dieser Widerspruch stellt sich als der *unendliche Progreß* der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein *Sollen* fixiert ist. *Formell* ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, daß die Tätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit *dieser* Subjektivität, sondern sie im Allgemeinen aufhebt; eine *andere* solche Subjektivität, d. i. ein *neues* Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige sein sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die *Erinnerung* des *Inhalts* in sich, welcher das *Gute* und die an sich seiende Identität beider Seiten ist, — die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§ 224), daß das Objekt das an ihm Substantielle und Wahre sei.

sonsuz ilerlemesi olarak sunar ve buna göre İyi salt bir *'Gerek'* olarak saptanır. Ama *biçimsel olarak* bu çelişkinin yitişi etkinliğin ereğin öznelliğini ve böylelikle nesnelliği, her ikisini de sonlu kılan karşıtlığı, ve *bu* öznelliğin yalnızca tek-yanlılığını değil ama onu genel olarak ortadan kaldırmasında yatar; böyle *başka* bir öznellik, e.d. karşıtlığın *yeni* bir üretilişi, daha önceki olması gereken karşıtlıktan ayrı bir karşıtlık değildir. Bu kendi içine geri dönüş aynı zamanda *İyi* ve iki yanın kendinde varolan özdeşliği olan *içeriğin içselleştirilmesi* ya da *anımsamasıdır*, — kuramsal tutumun varsayımının (§ 224), e.d. nesnenin onda tözsel ve gerçek yan olan olduğunun anımsanması.

Zusatz. Während es der Intelligenz nur darum zu tun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie *ist*, so geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein *soll*. Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunkt der Moralität herumtreibt. Es ist dies überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunkt der *Kantischen* und auch noch der *Fichteschen* Philosophie. Das Gute soll realisiert werden; man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich betätigende Gute. Wäre dann aber die Welt so, wie sie sein soll, so fiele damit die Tätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert also selbst, daß sein Zweck auch nicht realisiert werde. Die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen. Bei dieser Endlichkeit ist dann aber nicht stehenzubleiben, und der Prozeß des Willens selbst ist es, wodurch dieselbe und der in ihr enthaltene Widerspruch aufgehoben wird. Die Versöhnung besteht darin, daß der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige, und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dies ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seiende Begriff, und die Welt ist so selbst die Idee. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt. Dies ist überhaupt die Stellung des Mannes, während die Jugend meint, die Welt liege schlechthin im argen und es müsse aus derselben erst ein ganz

Ek. Anlak yalnızca dünyayı *olduğu* gibi almakla ilgilenirken, buna karşı İstenç dünyayı ilkin olması *gerektiği* gibi yapmaya geçer. Dolaysız olan, verili olan hiçbirşey İstenç için sağlam bir varlık olarak geçerli değildir, tersine salt bir görünüş, kendinde bir hiçliktir. İnsanın ahlaksal bakış açısından içinde dolanıp durduğu çelişkiler bu noktada kendilerini gösterir. Genel olarak kılgısal bağıntıda *Kant'ın* ve giderek *Fichte'*nin felsefesinin de konumu budur. İyinin olgusallaştırılması gerekir; kişi bunu ortaya çıkarmak için çalışmalıdır, ve İstenç yalnızca kendini etkinleştiren İyidir. Ama dünya olması gerektiği gibi olsaydı, o zaman İstencin etkinliği yiterdi. İstencin öyleyse kendisi ereğinin olgusallaşmamasını ister. Bununla İstencin sonluluğu doğru olarak anlatılmıştır. Ama bu sonlulukta durup kalmamak gerekir, ve İstenç sürecinin kendisi yoluyladır ki sonluluk ve onda kapsanan çelişki ortadan kaldırılır. Uzlaşma İstencin kendi sonucunda bilmenin varsayımına geri dönmesinden, ve böylece kuramsal ve kılgısal İdeanın birliğinden oluşur. İstenç ereği kendi ereği olarak bilir, ve Anlık dünyayı edimsel Kavram olarak ayrımsar. Bu ussal bilmenin gerçek konumudur. Hiçlik ve yiticilik dünyanın yalnızca yüzeysel yanını oluşturur, gerçek özünü değil. Bu öz kendinde ve kendi için varolan Kavramdır, ve böylece dünyanın kendisi İdeadır. Evrenin son ereğinin kendini sonsuzluk boyunca yerine getirmekte olduğu denli de yerine getirmiş olduğunu anladığımız zaman tüm doyumsuz çaba yiter. Genel olarak konuşursak, olgun insanın bakış açısı budur; ama genç insanın sanısında dünya baştan sona kötülük içinde yatar ve ilkin bu durumdan çıkarılmalı ve

baştan sona değiştirilmelidir. Öte yandan dinsel bilinç dünyanın tanrısal kayıra tarafından yönetildiğini ve böylece olması *gereken* şey ile bağdaştığını düşünür. Ama Varlık ve Gerek arasındaki bu bağdaşma gene de katı ve süreçsiz bir uyum değildir; çünkü İyi, dünyanın son Ereği, ancak sürekli olarak kendini üretmekte olduğu için *vardır*, ve öte yandan tinsel ve doğal dünyalar arasında her zaman öyle bir ayrım bulunur ki, ikincisi sürekli olarak kendi içine geri dönerken, birincide hiç kuşkusuz bir ilerleme de yer alır.

anderes gemacht werden. Das religiöse Bewußtsein betrachtet dagegen die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert und somit als dem entsprechend, was sie sein *soll*. Diese Übereinstimmung von Sein und Sollen ist indes nicht eine erstarrte und prozeßlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, *ist* nur, indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht dann noch der Unterschied, daß, während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten stattfindet.

§ 235

Bununla İyinin *gerçekliği* — İyiye kendinde ve kendi için erişilmesi — kuramsal ve kılgısal İdeanın birliği olarak *koyulur*, — nesnel dünya böylece kendinde ve kendi için İdeadır, tıpkı aynı zamanda sonsuzluk boyunca kendini Erek olarak koymakta ve etkinlik yoluyla onun edimselliğini üretmekte olması gibi. — Bilmenin ayrım ve sonluluğundan kendine geri dönen ve Kavramın etkinliği yoluyla Kavram ile özdeş olan bu Yaşam *kurgul ya da saltık İdeadır.*

§ 235

Die *Wahrheit* des Guten ist damit *gesetzt*, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, daß das Gute an und für sich erreicht, — die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als *Zweck* sich setzt und durch Tätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Tätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die *spekulative oder absolute Idee.*

c. Saltık İdea

c. Die absolute Idee

§ 236

Öznel ve nesnel İdeanın birliği olarak İdea İdeanın Kavramıdır — bir Kavram ki genel olarak İdea karşısında durur, onun için nesne İdeadır; — bir nesne ki onda tüm belirlenimler biraraya gelmiştir. Bu birlik böylece *saltık ve tüm Gerçeklik*, kendi kendini düşünen İdea, ve hiç kuşkusuz burada düşünen *olarak, mantıksal* olarak İdeadır.

§ 235

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; — ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die *absolute und alle Wahrheit*, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier *als* denkende, als *logische* Idee.

Ek. Saltık İdea ilk olarak kuramsal ve kılgısal İdeanın birliği ve böylece aynı zamanda yaşam İdeasının ve bilgi İdeasının birliğidir. Bilgide İdeayı ayrım şeklinde bulmuştuk, ve bilmenin süreci kendini bize bu ayrımın yenilmesi olarak ve o birliğin yeniden kurulması olarak göstermiştir — bir birlik ki, böyle olarak, ve dolaysızlığı içinde, ilkin Yaşam İdeasıdır. Yaşamın eksikliği yalnızca ilkin *kendinde* varolan İdea olmasında yatar; buna karşı eşit ölçüde tek-yanlı bir yolda bilgi yalnızca *kendi için* varolan İdeadır. Bu ikisinin birliği ve gerçekliği *kendinde* ve *kendi için* varolan ve böylece

Zusatz. Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Gestalt der Differenz, und der Prozeß des Erkennens hat sich uns als die Überwindung dieser Differenz und als die Wiederherstellung jener Einheit ergeben, welche als solche und in ihrer Unmittelbarkeit zunächst die Idee des Lebens ist. Der Mangel des Lebens besteht darin, nur erst die *an sich* seiende Idee zu sein; dahingegen ist ebenso einseitigerweise das Erkennen die nur *für sich* seiende Idee. Die Einheit

und Wahrheit dieser beiden ist die *an* und *für sich* seiende und hiermit *absolute* Idee. — Bisher haben *wir* die Idee in der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstand gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dies ist die νόησις νοήσεως welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat.

saltık İdeadır. — Şimdiye dek İdeayı değişik basamakları boyunca gelişimi içinde *bizim* nesnemiz olarak aldık; ama bundan böyle İdea kendi kendisi için nesneldir. Bu νόησις νοήσεως, düşünmeyi düşünmedir ki daha önceden Aristoteles tarafından İdeanın en yüksek biçimi olarak belirtilmiştir.

§ 237

Für sich ist die *absolute Idee*, weil kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die *reine Form* des Begriffs, die *ihren Inhalt* als sich selbst anschaut. Sie ist sich *Inhalt*, insofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System *des Logischen*. Als *Form* bleibt hier der Idee nichts als die *Methode* dieses Inhalts, — das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

§ 237

Onda hiçbir geçiş ve hiçbir varsayım olmadığı, genel olarak akışkan ve saydam olmayan hiçbir belirlilik bulunmadığı için, *saltık İdea* kendi için Kavramın *arı biçimidir* ki, *içeriğini* kendi kendisi olarak sezer. Kendisi kendi *içeriğidir çünkü* kendisinin kendisinden ideal ayırdedilmesidir ve ayırdedilenlerden biri kendi ile özdeşliktir, ama bunda biçimin bütünlüğü içerik-belirlenimlerinin dizgesi olarak kapsanır. Bu içerik *Mantıksalın* dizgesidir. *Biçim* olarak burada İdeaya bu içeriğin *Yönteminden* başka birşey kalmaz, — kıpılarının nakit değerinin belirli bilgisi.

Zusatz. Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben. Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts zurückgegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt. — Ebenso verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen. Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet, und wenn dies erreicht ist, so ist man verwundert, nichts anderes zu finden als eben dies, was man wollte. Das Interesse liegt in der ganzen Bewegung. Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, dann kann ihm das Ende als sehr beschränkt erscheinen, aber der ganze *decursus vitae* ist es, welcher darin zusammengenommen ist. — So ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung,

Ek. Saltık İdeadan söz edildiği zaman sanılabilir ki ilk kez burada doğru olana ulaşılmıştır ve burada herşey kendini teslim etmelidir. Hiç kuşkusuz saltık İdea üzerine uzun uzadıya içeriksiz bildirimlerde bulunulabilir; ama gerçek içerik gelişimini buraya dek irdelediğimiz bütün dizgeden başka birşey değildir. Buna göre denebilir ki saltık İdea evrenseldir, ama yalnızca karşısına tikel içeriği yabancı birşey olarak alan soyut biçim olarak evrensel değil, tersine içine tüm belirlenimlerin, onun yoluyla koyulmuş içeriğin bütün bir doluluğunun geri döndüğü saltık biçim olarak evrenseldir. Saltık İdea bu bakımdan çocuklar ile aynı dinsel önermeleri söyleyen, ama onların bütün bir yaşamının imlemi ile yüklü olarak söyleyen yaşlı insana benzetilebilir. Çocuk dinsel içeriği anlasa bile, bu onun için henüz dışında bütün bir yaşamın ve bütün bir dünyanın bulunduğu birşey olarak geçerlidir. — Yine, genel olarak insan yaşamı için ve onun içeriğini oluşturan olaylar için de aynı şey geçerlidir. Tüm çalışma yalnızca hedefe yöneliktir, ve ona erişildiği zaman kişi tam olarak istemiş olduğu şeyin kendisinden başkasını bulamadığı için şaşırır. İlgi bütün devimin kendisinde yatar. İnsan yaşamını sürdürürken erek ona çok sınırlı olarak görünebilir, ama bütün *decursus vitae* odur ve onda biraraya toplanır. — Böylece saltık İdeanın içeriği de bu noktaya dek gözümüzün önünden geçmiş olan bütün bir

genişliktir. En son adımı içeriği ve ilgiyi oluşturanın bütün açılım olduğu içgörüsüdür. — Bundan başka, kendi için alındığında sınırlı birşey olarak görünen herşeyin bütüne ait ve İdeanın kıpısı olmakla değerini kazandığı olgusu felsefi bakış açısıdır. Böylece içerik daha şimdiden bizdeydi; şimdi elimizde olan ise içeriğin İdeanın dirimli gelişimi olduğunun bilgisidir, ve bu yalın geriye-bakış biçimde kapsanır. Buraya dek irdelenen basamaklardan her biri Saltığın bir imgesidir, ama ilkin sınırlı bir kipte; ve böylece kendini bütüne doğru iter — bütün ki, açılımı Yöntem olarak belirtmiş olduğumuz şeydir.

§ 238

Kurgul Yöntemin kıpıları şunlardır: (α) *Başlangıç*, ki *Varlık* ya da *Dolaysız* olandır; kendi içindir — başlangıç olması gibi yalın bir nedenle. Ama kurgul İdea yanından bakıldığında onun *kendini-belirlemesidir* ki, saltık olumsuzluk ya da Kavramın devimi olarak *yargılar*ve kendini kendi kendisinin olumsuzu olarak koyar. *Varlık*, ki başlangıç olarak başlangıç için soyut olumlama olarak görünür, böylece tersine *olumsuzlama, koyulmuşluk*, genel olarak dolaylı-kılınmışlık ve *var*sayılmışlıktır. Ama başkalığında baştan sona kendine özdeş ve kendi öz-pekinliği olan *Kavramın* olumsuzlaması olarak, Varlık henüz Kavram olarak koyulmuş olmayan Kavram ya da *kendinde* Kavramdır. — Bu Varlık bu nedenle henüz belirsiz, e.d. salt kendinde ya da dolaysız olarak belirli Kavram olarak o denli de *Evrenseldir.*

Dolaysız Varlık anlamında başlangıç sezgiden ve algıdan alınır, — sonlu bilmenin *analitik* yönteminin başlangıcı; evrensellik anlamındaki başlangıç ise sonlu bilmenin sentetik yönteminin başlangıcıdır. Ama mantıksal olan dolaysızca var olduğu gibi evrensel de olduğu için, dolaysızca Kavramın kendisi olduğu gibi onun tarafından varsayılan da olduğu için, mantıksalın başlangıcı analitik olduğu denli de sentetik olan başlangıçtır.

Ek. Felsefi yöntem sentetik olduğu ölçüde de analitiktir, ama gene de sonlu bilmenin bu iki yönteminin yalın bir bitişiklikleri ya da yalın bir almaşları

die wir bisher vor uns hatten. Das Letzte ist die Einsicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht. — Weiter ist dies die philosophische Ansicht, daß alles, was für sich genommen als ein Beschränktes erscheint, dadurch seinen Wert erhält, daß es dem Ganzen angehört und Moment der Idee ist. So ist es, daß wir den Inhalt gehabt haben, und was wir noch haben, das ist das Wissen, daß der Inhalt die lebendige Entwicklung der Idee ist, und dieser einfache Rückblick ist in der Form enthalten. Eine jede der bisher betrachteten Stufen ist ein Bild des Absoluten, aber zunächst in beschränkter Weise, und so treibt sie sich fort zum Ganzen, dessen Entfaltung dasjenige ist, was wir als Methode bezeichneten.

§ 238

Die Momente der spekulativen Methode sind α) der *Anfang*, der das *Sein* oder *Unmittelbare* ist; für sich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang ist. Von der spekulativen Idee aus aber ist es ihr *Selbstbestimmen*, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs *urteilt* und sich als das Negative seiner selbst setzt. Das *Sein*, das für den Anfang als solchen als abstrakte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die *Negation*, *Gesetztsein*, Vermitteltsein überhaupt und *Vorausgesetztsein*. Aber als die Negation des *Begriffs*, der in seinem Andersein schlechthin identisch mit sich und die Gewißheit seiner selbst ist, ist es der noch nicht als Begriff gesetzte Begriff oder der Begriff *an sich*. — Dies Sein ist darum als der noch unbestimmte, d. i. nur an sich oder unmittelbar bestimmte Begriff ebensosehr das *Allgemeine*.

Der Anfang wird im Sinne des unmittelbaren Seins aus der Anschauung und Wahrnehmung genommen, — der Anfang der *analytischen* Methode des endlichen Erkennens; im Sinn der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar ebenso Allgemeines als Seiendes, ebenso von dem Begriffe sich Vorausgesetztes als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang ebenso synthetischer als analytischer Anfang.

Zusatz. Die philosophische Methode ist sowohl analytisch als auch synthetisch, jedoch nicht in dem Sinn eines bloßen Nebeneinander oder einer bloßen

Abwechslung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, daß sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäß in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält. Analytisch verfährt das philosophische Denken, insofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt, dieselbe gewähren läßt und der Bewegung und Entwicklung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophieren ist insofern ganz passiv. Ebenso ist dann aber das philosophische Denken synthetisch und erweist sich als die Tätigkeit des Begriffs selbst. Dazu aber gehört die Anstrengung, die eigenen Einfälle und besonderen Meinungen, welche sich immer hervortun wollen, von sich abzuhalten.

anlamında değil, tersine, öyle bir yolda ki, onları ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar ve buna göre devimlerinin her birinde aynı zamanda analitik ve sentetik olarak davranır. Felsefi düşünme nesnesini, İdeayı, yalnızca kabul ettiği ve onu kendi başına bırakarak devim ve gelişimini bir bakıma yalnızca seyrettiği düzeye dek analitik olarak davranır. Felsefecilik bu düzeye dek yalnızca edilgindir. Ama öte yandan felsefi düşünce sentetiktir ve kendini Kavramın kendisinin etkinliği olarak tanıtlar. Gene de bunun için her zaman kendilerini öne çıkaran kişisel buluşlardan ve tikel sanılardan kaçınmayı başaracak bir çaba gerekir.

§ 239

β) Der *Fortgang* ist das gesetzte *Urteil* der Idee. Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff an sich die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das *Negative* des Anfangs oder das Erste in seiner *Bestimmtheit* gesetzt; es ist *für eines*, die *Beziehung* Unterschiedener, — *Moment der Reflexion*. Dieser Fortgang ist ebensowohl *analytisch*, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist, — als *synthetisch*, weil in diesem Begriffe dieser Unterschied noch nicht gesetzt war.

§ 239

(β) *İlerleme* İdeanın koyulan *yargısıdır*. Dolaysız evrensel, kendinde Kavram olarak, kendisinde dolaysızlığını ve evrenselliğini bir kıpıya indirgeme Diyalektiğidir. Böylece başlangıcın *olumsuzu*, ya da *belirliliği* içindeki 'ilk,' koyulmuş olur; *biri içindir*; ayırdedilenlerin *bağıntısıdır*; — *yansıma kıpısı*. Bu ilerleme *analitiktir*, çünkü içkin Diyalektik yoluyla yalnızca dolaysız Kavramda kapsanan koyulur; ve eşit ölçüde *sentetiktir*, çünkü bu Kavramda bu ayrım henüz koyulmuş değildi.

Zusatz. Im Fortgang der Idee erweist der Anfang sich als das, was er an sich ist, nämlich als das Gesetzte und Vermittelte und nicht als das Seiende und Unmittelbare. Nur für das selbst unmittelbare Bewußtsein ist die Natur das Anfängliche und Unmittelbare und der Geist das durch dieselbe Vermittelte. In der Tat aber ist die Natur das durch den Geist Gesetzte, und der Geist selbst ist es, der sich die Natur zu seiner Voraussetzung macht.

Ek. İdeanın ilerlemesinde başlangıç kendini kendinde olduğu gibi, eş deyişle varolan ve dolaysız olan olarak değil ama koyulmuş ve dolaylı olan olarak tanıtlar. Yalnızca dolaysız bilincin kendisi içindir ki Doğa başlangıç ve dolaysız olan, ve Tin ise Doğa yoluyla dolaylı kılınandır. Gerçekte ise Doğa Tin yoluyla koyulmuş olandır, ve Tinin kendisidir ki Doğayı kendi varsayımı yapandır.

§ 240

Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Sein ein *Anderes* und *Übergehen* in ein Anderes, im Wesen *Scheinen in dem Entgegengesetzten*, im *Begriffe* die Unterschiedenheit des *Einzelnen* von der *Allgemeinheit*, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene *kontinuiert* und *als Identität* mit ihm ist.

§ 240

İlerlemenin soyut biçimi Varlıkta bir *başkası* ve bir başkasına *geçiş*, Özde *karşıt olanda ışıma*, *Kavramda tekilin evrensellikten* ayırdedilmişliğidir, öyle ki evrensellik kendini böyle olarak ondan ayırdedilende *sürdürür* ve onunla *özdeşlik olarak* vardır.

§ 241

In der zweiten Sphäre ist der zuerst an sich seiende Begriff zum *Scheinen* gekommen und ist *so an sich* schon

§ 241

İkinci alanda ilkin kendinde varolan Kavram *ışımaya* ya da *görünüşe* gelmiştir ve *böylece*

kendinde daha şimdiden *İdeadır.* — Bu alanın gelişimi birinciye gerileme olur, tıpkı birincinin gelişiminin ikinciye bir geçiş olması gibi; yalnızca bu çifte devim yoluyladır ki ayrım hakkını kazanır, çünkü ayırdedilen iki yandan her biri kendinde görüldüğünde kendini bütünlüğe tamamlar ve onda kendini başkası ile birliğe etkinleştirir. Yalnızca *ikisinin* tek-yanlılığının kendini *onların kendilerinde* ortadan kaldırması birliği tek-yanlı olmaya bırakmaz.

die *Idee.* — Die Entwicklung dieser Sphäre wird Rückgang in die erste, wie die der ersten ein Übergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiedenen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet und darin sich zur Einheit mit dem anderen betätigt. Nur das Sichaufheben der Einseitigkeit *beider an ihnen selbst* läßt die Einheit nicht einseitig werden.

§ 242

İkinci alan ayırdedilenlerin bağıntısını başlangıçta olduğu şeye, onların kendilerindeki *çelişkiye* geliştirir — *sonsuz ilerlemede.* Bu çelişki kendini (γ) *Ereğe* çözer ve böylece ayrımlı olan Kavramda olduğu şey olarak koyulur. Bu birinci olanın olumsuzu ve onunla özdeşlik olarak kendi kendisinin olumsuzluğudur; böylelikle Birliktir ki onda bu birincilerin ikisi de ideal ve kıpılar olarak, ortadan kaldırılmış olarak, e.d. aynı zamanda saklanmış olarak vardır. Kavram, böylece ayrımı ve onun ortadan kaldırılması aracılığıyla *kendinde-varlığından* kendi ile biraraya bağlanarak *olgusallaşmış* Kavram, e.d. belirlenimlerinin *koyulmuşluğunu kendi-için-varlığında* kapsayan Kavramdır, — *İdeadır* ki, saltık İlk olduğu için (yöntemde), aynı zamanda onun için bu Erek yalnızca sanki başlangıç dolaysız birşey ve kendisi ise bir sonuç imiş *görünüşünün yitişidir;* — İdeanın tek bir bütünlük olduğunun bilgisi.

§ 242

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiedenen zu dem, was sie zunächst ist, zum *Widerspruche* an ihr selbst — im *unendlichen Progreß* —, der sich γ) in das *Ende* auflöst, daß das Differente als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiermit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als aufgehobene, d. i. zugleich als aufbewahrte sind. Der Begriff, so von seinem *Ansichsein* vermittels seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschließend, ist der *realisierte* Begriff, d. i. der Begriff, das *Gesetztsein* seiner Bestimmungen in seinem *Fürsichsein* enthaltend, — die *Idee,* für welche zugleich als absolut Erstes (in der Methode) dies Ende nur das *Verschwinden* des *Scheins* ist, als ob der Anfang ein Unmittelbares und sie ein Resultat wäre; — das Erkennen, daß die Idee die eine Totalität ist.

§ 243

Yöntem bu yolda dışsal biçim değil, ama içeriğin ruhu ve Kavramıdır ki, ondan ancak *Kavramın* kıpılarının giderek *kendilerinde* bile *belirlilikleri* içinde Kavramın bütünlüğü olarak görünme noktasına geldiği düzeye dek ayırdedilir. Bu belirlilik ya da içerik kendini biçim ile geriye İdeaya götürdüğü için, İdea kendini *dizgesel* bütünlük olarak sergiler ki, yalnızca *bir* İdeadır, onun tikel kıpıları *kendilerinde* o aynı İdea oldukları denli de Kavramın diyalektiği yoluyla İdeanın yalın *kendi-için-varlığını*

§ 243

Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, insofern die Momente des *Begriffs* auch an *ihnen selbst* in ihrer *Bestimmtheit* dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als *systematische* Totalität dar, welche nur *eine* Idee ist, deren besondere Momente ebensowohl *an sich* dieselbe sind, als sie durch die Dialektik des Begriffs

das einfache *Fürsichsein* der Idee hervorbringen. — Die Wissenschaft schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.

§ 244

Die Idee, welche *für sich* ist, nach dieser ihrer *Einheit* mit sich *betrachtet*, ist sie *Anschauen;* und die anschauende Idee *Natur.* Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben* übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen.*

Zusatz. Wir sind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich ist diese Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfingen, war das Sein, das abstrakte Sein, und nunmehr haben wir die *Idee* als *Sein;* diese seiende Idee aber ist die *Natur.*

üretirler. — Bilim bu yolda kendi Kavramını arı İdeanın Kavramı olarak kavramakla sonlanır ki, onun için İdea vardır.

§ 244

Kendi için olan İdea bu kendi ile *birliğine* göre *görüldüğünde sezmedir;* ve sezen İdea *Doğadır.* Ama sezme olarak İdea dışsal derin-düşünce yoluyla tek-yanlı dolaysızlık ya da olumsuzlama belirleniminde koyulur. Gene de, İdeanın saltık *özgürlüğü* ne salt *yaşama* geçmesi, ne de sonlu bilme olarak yaşamı kendi içinde *ışımaya* bırakmasıdır; tersine, kendi kendisinin saltık gerçekliği içinde kendi tikellik ya da ilk belirleme ve başkalık kıpısını, *dolaysız İdeayı* yansıması olarak, — kendini *Doğa* olarak —, özgürce *kendi dışına bırakmaya karar vermesidir.*

Ek. Şimdi İdeanın kendisi ile başlamış olduğumuz Kavramına geri döndük. Aynı zamanda başlangıca bu geri dönüş bir ilerlemedir. Kendisi ile başladığımız şey Varlık, soyut Varlık idi; bundan böyle önümüzde bulunan *Varlık* olarak *İdeadır;* ama bu varolan İdea *Doğadır.*

EKLER

Arkasöz

AZİZ YARDIMLI

Hegel'in ilk kez 1817'de Heidelberg'de derslerinde kullanmak üzere yayımladığı ve 1827 ve 1830'de iyileştirerek yeniden yayımladığı *Ana-çizgilerde Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* "Mantık Bilimi" (Küçük Mantık) (§§ 1-244), "Doğa Felsefesi" (§§ 245-376) ve "Tin Felsefesi" (§§ 377-574) olarak üç bölümdür. Bu çalışmayı 1812, 1813 ve 1816'da üç ciltte yayımlanan ve 'Büyük Mantık' olarak bilinen *Mantık Bilimi* ve 1807'de yayımlanan *Tinin Görüngübilimi* önceler. *Ansiklopedi* metinlerindeki numaralı paragraflar (§) genellikle açıklayıcı bir *Anmerkung* (Not) tarafından ve *Zusatz* (Ek) tarafından izlenir. "Küçük Mantık"a daha sonra katılan Ekleri Hegel'in ölümünden sonra yayın kurulunun 'Mantık'tan sorumlu olan üyesi Leopold von Henning (1791-1866) kendisinin ve ayrıca Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), Karl Ludwig Michelet (1801-1893) ve Geyer'in notlarından derlemiştir. Hegel *Ansiklopedi*'nin yalnızca anahatlar sunduğunu, yazılı metnin kendi başına yeterli olmayacağını ve sözel dersleri tarafından desteklenmesi gerektiğini belirtir.

* * *

Hegel'in *Mantık Bilimi* Aristoteles'in *Organon* başlığı altında toparlanan Mantık çalışmalarından bu yana *insan Usunun kavramsal yapısı* üzerine üstlenilen en tam çözümleme girişimidir. Biçimsel, simgesel, matematiksel *vb.* 'mantık' olarak bilinen daha yeni denemeler bir yandan *yöntemsizlikleri* ve öte yandan *içeriksizlikleri* açısından Hegel'in çalışması ile karşılaştırma içine getirilemezler ve kendileri böyle bir istemde bulunmazlar. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin "önceki *Metafiziğin*" (*vormalige Metaphysik*) yerini aldığı yolundaki sözleri 'Mantık = Metafizik' denklemini imlemez. Mantık hiç kuşkusuz meta-*fizik* değildir çünkü Doğanın ötesi Tindir, Logos değil. Logos, tam tersine, Doğa ve Tin için mantıksal öncüldür. 'Mantık Bilimi = Ontoloji' denklemi de geçersizdir çünkü Ontoloji yerini yalnızca Nesnel Mantığa bırakır, Mantığın bütününe değil. Sözde modern 'mantık' denemeleri *Mantık Bilimi*'nin yalnızca Öznel Mantık üçlüsünün birinci bölümü olan *Kavram Mantığı* (Kavram, Yargı, Tasım) ile örtüşür ve Nesnellik ve İdea bölümlerini dışlar. Daha da saçması, bütün bu dışlanan içeriğin *mantıksal* olmadığı önyargısı modern 'mantık' modellerinin kendilerini mantıksızlaştırır. Simgesel denilen

'mantık' ancak simgeler arasındaki yapay bağıntıların 'mantıksal' olabileceği kadar mantıksaldır. Ve analitik düşünür böyle yalın noktaları düşünemeyecek kadar sentetiktir.

Kavramsal düşünme ile hiçbir ilgileri olmayan bu felsefesiz okulların tersine, Hegel *Klasik Felsefe Tarihini* tüm değeri ile doğrular ve ondaki her kavramsal yenilik ve aşamayı başta Mantık Bilimi olmak üzere dizgesine katar, çünkü her bilim gibi felsefenin de bir *birikim* olduğunu ve kendini o tarihten yalıttığını sanan felsefecinin özgün, keyfi, kültürel bir yaratısı olmadığını, bütün bir Felsefe Tarihi boyunca düşünenin gerçekte tek bir insan usu olduğunu kavramıştır. Düşüncede yaratılan bu özel tarihin kendisinin tanıklığına ve tanıtına göre, *öznel* insan Usunun kavramsal yapısı *nesneldir*, ve bu bağıntının gücü ile Us özsel olarak İdeadır. Doğal bilinç ideayı *tasarım* olarak anlar. Platon için İdea nesnenin kavramı, nesneyi nesne yapan biçimdir. Platonik İdea salt insan düşüncesine özgü ve nesnellikten yoksun öznel bir kurgu değildir; İdea o denli de reeldir, tüm şeylerin katıldığı ya da kendisinden pay aldığı ilksiz-sonsuz arketiptir. İdea kavramın ve realitenin birliği olduğu için, kavramına uygun realitedir. Varlık ya da realite pozitivizm için birdir ve olguyu reel sayan bu bilinçte aşağı yukarı duyusal, görgül, özdeksel, cisimsel, fiziksel vb. ile bir ve aynıdır.

Hegel'in formülasyonunda, "Mantık *arı İdeanın*, eş deyişle soyut *düşünme* öğesindeki İdeanın bilimidir." Mantık hiç kuşkusuz *insan mantığıdır* ve böyle olarak *soyut* ve *özneldir;* ama Mantık nesnelliğe ilgisiz değil çünkü *nesnelliğin kendisi* Mantığın bir kavramı ve mantıksaldır. İnsan Usu *biçim* olarak İdeadır, ve Mantık Bilimi bu arı İdeanın, insan Usunun bilimidir. Tüm Varlığın biçimsel-kavramsal yanı insan Usunun da yapısıdır. İnsan Usu ve nesnel Realite arasındaki bu birlik bilginin, bilimin, ve böylece insanın saltık değerinin olanağıdır: Realitenin ve insan Usunun yapısı bir ve aynıdır, ya da özne o denli de tözdür. Bu bağıntılar klasik Platonik felsefenin ve daha belirli olarak Hegel'in felsefi dizgesinin sonuçlarıdır.

Felsefenin *yöntemli, tanıtlı ve dizgesel* olmasının bilinci felsefeyi *gerçek Bilim* yapan ölçüttür. Görgül bilimler, giderek matematik bile belitsel karakterleri nedeniyle bir zamanlar Platon'un istediği "tüm hipotezleri yoketme" idealinin gerisine düşer, kuramsal yapılarını bilimlere temel olamayacak tanımlar ve tanıtlamanın kendisine meydan okuyan belitler üzerine dayandırır. Hegel'in kavramın kendisinin nesnel devimi olarak açımladığı *kurgul yöntem* tanıtlama kavramının kazanılması, tanıtlamanın kendisininin tanıtlamasıdır (ve bu saltık önemdeki konu *Mantık Bilimi*'nin son bölümü olan "Saltık İdea" bölümünde çözümlenir). Tanıtlama bilginin saltık koşulu, ve salt *doğruluğun* değil ama *gerçekliğin*, tanıtlanacak olanın *varlığının* gösterilmesinin biricik olanağıdır. Tanıtlama Bilginin ve Gerçekliğin *bir* olmasını ya da *bilgi kavramına* uygun düşen bilginin, gerçek Bilginin elde edilmesinin koşulu ve olanağıdır. Bu idealin gerisinde kaldığı düzeye dek bilinç ne yaptığının bilinci değildir,

kişisel, tarihsel, öznel bir söylemden öte bir değeri ve etkisi yoktur. Hegel felsefenin "bilme sevgisi" adını bırakarak "edimsel bilme" olma, *bilim* karakterini kazanma zamanının geldiğini belirtmişti. Modernist felsefecilik bu saltık önemdeki öneriyi anlamaktan yoksun olduğunu tanıtlamaktan, usu yalnızca sapınçlarında izlemekten başka birşey yapmamıştır.

Hegel'in diyalektiğini "sürekli bir rahatsızlık kaynağı" olarak gören Gadamer *Hegel's Dialektik: Fünf hermeneutische Studien'e* (1971) Önsözde "Hegel'in diyalektiğinde felsefi tanıtlama ideasının yeniden kurulduğu savı ile karşılaşan birinin duyduğu çaresizlikten ötürü canının sıkıldığını" belirtir ve Hegel'in diyalektiği üzerine "onyıllarca süren düşünme ve yazma çabalarıma karşın ... başarım ılımlı kalmıştır" der. Hiç kuşkusuz bu alçakgönüllü sözler insan düşüncesinin en güçlü yapıtlarını bir deneme yazısında, sözlüklerde, sözde ansiklopedilerde vb. anlamadan anlatan, keyfine göre yargılayan, salt göreli olarak eleştiren öznelliklerden ayrı, giderek bilgece ve sağduyulu bir tutum olarak görünür. Ama yalnızca *görünür*, çünkü "anlama" bile, eğer onun bir kuruntu olmamasını, eğer "bilme" ile bir olmasını istiyorsak, hermeneutik için amaç olması bir yana, tersine onun tarafından yadsınan bir terimdir. Gadamer'in "sağlam ve güçlü fenomenolojik" okul dediği şeyin sağlamlığı gerçekte akışkan olanın yiticiliğinden, anlamsız olana kaçıştan daha iyi değildir. Herşeye karşın, hermeneutik felsefe için sorun değildir, çünkü hermeneutikten daha iyisi, *bilim* vardır. Ama hermeneutik için yoktur.

'Yorum' kavramının gerçek değerinde ne olduğunu çok iyi bilen Aristoteles *De Interpretatione*'de (I) "sözcükler ansal belirlenimlerin (*pathemata*) simgeleridir" der, ve tüm insanlar için aynı olmayan bu sözcük-simgeler ile karşıtlık içinde, onların kökenleri olan o düşünce belirlenimlerinin tüm insanlık için *bir ve aynı* olduğunu ekler ki, *nesnel ve evrensel* olduklarını söylemek demektir. Ve bilginin, bilimin, gerçek felsefenin ilgilendiği şey bu nesnellik ve evrenselliktir.

Hegel'in kendi çözümlemelerini izlersek, Us düşünmenin olgusallık ile, Kavramın Nesnellik birliğidir. *Düşünürüz*, ve bilinçsizce *kavramlarımızın nesnel* oldukları, *var olanı* anlattıkları, aslında yalnızca düşüncemizin kendisini değil ama ondan bağımsız olarak varolan *nesnemizi* düşündüğümüz önyargısı ile düşünürüz. Düşüncemizin *nesnel* olmadığının bilincinde olmasak da, salt *öznel* olduğunu düşünmek saltık saçmalık olarak görünür. Düşüncenin *nesnelliği* doğal bilincin en iç, en temel, en özsel varsayımıdır, ve onun *kendinde* ussal doğasının kendini bilinçsizce ele veriş ya da belirtiş yoludur. Kavramlarımızın yalnızca bilincimizdeki öznel kurgular olmadıkları önyargısı ile düşünürüz. *Us kavramın kendini realitede bulmasıdır.* Bu yeti *homo sapiense* verilidir; 'doğuştan' denilen ve tüm bilince ve bilgiye önsel, temel ve tözsel olan yeti odur. Ona ne adını verirsek verelim — ister λόγος ister *us, Vernunft, förnuft, fornunft, reason, raison, razón, ratio, ragione, rede, järki,* عقل, *разум,* 理智, vb. diyelim —, onu biz yaratmayız, onu değiştiremeyiz, yanıltamayız, bozamayız. Özencimizden özerktir ve nesnelliği kültürel bir kurgu olmaması demektir. Hegel'in

Ansiklopedik Dizgesinde *homo sapiens* Doğanın ereği olarak, Doğanın süreçleri yoluyla üretilen son, en yüksek, ideal Gestalt olarak çıkarsanır ve doğal *homo sapiens* özsel olarak Tindir. Tinin ereği, anlamı ve değeri ise duyusallıkta, duyguda ve düşüncede tüm gizilliğini geliştirmek, bütün bir varoluşun estetik, etik ve entellektüel ereğini edimsellestirmek, *Saltık Tin* olmaktır. Varlığın en sonunda Saltık Tin olarak aldığı şekil *tüm gerçeklik,* daha ötesi olmayan bütünlüğün kendisi, "anlam" ve "değer" denilen şeydir. Arı Usun bilimi olarak Mantık Bilimi bilmenin ereğidir — kendisi Doğa ve Tin alanlarının *bilgisinin* olanağı olmak üzere.

* * *

Sözde 'diyalektik yöntem' terimi ne Hegel'in *kurgul yöntemini* anlatmak için uygundur, ne de Hegel'in kendisi böyle bir adlandırmayı kullanmıştır. Bu kullanım Hegel'in yönteminin *saltık* karakterinin anlaşılmadığını ele veren en acımasız kabalıklardan biri ve Hegel'in felsefesi üzerine yalnızca *yorumlar* üreten sığlığın daha geçerlisi olmayan belgesidir. Hegel'in *kurgul yöntem* ya da Kavramın kendisinin devimi üzerine kendisinin çözümlemesi her iki *Mantık Bilimi*'ne giriş yazılarında önsel ya da tarihsel olarak ve her iki çalışmanın da son bölümü olan "Saltık İdea" bölümünde dizgesel bağlamı içinde verilidir. *Diyalektik* Kavramın *karşıtlık* karakterini, olumludaki olumsuzu anlatmak için kullanılan bir adlandırmadır ve böylece *sonluluk* kıpısını, *henüz* birlik olmayan ayrımı belirtir. Negatif Diyalektiğin pozitif sonucu vardır, ve bu sonuç karşıtların birliği olarak, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak *kurgul* birliktir.

Hegel *Mantık Bilimi*'ni, aslında bütün bir Ansiklopedik Dizgesini felsefe tarihinin *ortak* çabasının, o tarih boyunca düşünen *bir ve aynı usun* emeğinin bir ürünü olarak gördü, salt *kişisel* bir buluş olarak değil. Felsefe tarihinin bir "yıkımlar tarihi" olduğu (örneğin Kant), felsefenin bir "bunalım" içinde olduğu (örneğin Husserl) vb. gibi yalnızca kendi yıkımlarını, bunalımlarını vb. dile getiren felsefecilerin tersine, Hegel felsefenin tarihini *gerçek bilginin ve bilimin* oluş süreci olarak, ve kendi çalışmasını o tarihte incelenen içeriğin bir dizgeselleştirilmesi olarak gördü. Bu düzeye dek, Hegel'in felsefesi "Alman İdealizmi" olarak bilinen ve gerçekte başlıca iki felsefeciye, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) ve Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'e (1775-1854) ait olan bir felsefecilik tarzının içerisine yerleştirilebilecek bir dizge değildir. Çok açık olarak ve yeterince vurgulu olarak, kendisi çalışmasını Kant felsefesinin ötesine geçemediğini belirttiği bu tarihsel okuldan ayırdetti ve kişisel öznellik ve özenç temelinde düşünen ve yazan kuşkucu ve bilinemezci Kant'ın insana *bilgisizlik* öneren yazılarını hiçbir biçimde kendi kurgul felsefesinin bir öncülü olarak görmedi. Hegel "insana saman ve küspe salık verdiğini" düşündüğü ve tutarlı kuşkucu vargısı ile "insanın yamuk tahtasından düzgün hiçbirşey yapılamaz" diyen Kant felsefesine sık sık değinmesinin o felsefenin Almanya'da gördüğü yaygın onaya karşı salt bir önlem olduğunu belirtir (*B. Mantık Bilimi,* Mantığın Genel Bölümlenişine dipnot). Giderek kendisinin yer yer Kant'ın felsefesine haksızlık

etmiyor gibi görünmek için araya eklediği övücü birkaç anlatım bile biraz dikkat edildiğinde Hegel payına aşırı incelik kaygısından doğan dikkatsizlikler olarak görünür. (Hegel'in Kant'ın önemli buluşlarından biri olarak sözünü etme gereğini duyduğu sözde *"a priori* sentetik yargı" formülasyonu bile 'sentetik' bağıntının 'kurgul birlik' olmaması nedeniyle salt gereksiz değil ama gerçekte bütünüyle geçersiz bir övgüdür ve kendisi 'sentetik' anlatımının *dışsal* bir bağıntıyı anlatması ölçüsünde kurgul yöntemin bir terimi olarak kullanmanın uygun olmadığını belirtecek kadar dikkatlidir.) Bir parça derinlik görünüşü taşıyan her entellektüel söylem karşısında onu yargılayacak ölçütten yoksun olan doğal bilinç Kant'ın grotesk Us 'eleştirileri' karşısında doğallıkla çaresiz, şaşkın ve ezilmiş kalır. Kant'ın kültürel ve akademik popülerliği sıradan bilincin Usa, kavrama ve bilgiye yabancı olmasına bağlıdır. Saltık bir ölçütün, *Us ölçütünün* yokluğunda, derbeder doğal bilinç önündeki gereci *kendinde olduğu gibi* alma yeteneğinden de yoksundur ve yaptığı şey en iyisinden hiçbir gerçek şekil taşımayan plastik bir yorumdan öteye geçemez.

Tinin Görüngübilimi (1807), yine aynı felsefi yüzeysellik tarafından Hegel'in en 'ünlü' çalışması düzeyine yükseltilse de, Hegel'in kendisi tarafından dizgenin 'birinci bölümü' olmaktan çıkarılan ve içeriği *Ansiklopedi*'nin asıl dizgesel yapısı içerisine yeniden uyarlanan bir "gençlik yapıtı"dır. Gerçekte yalnızca kapsadığı sözde 'Efendi-Köle diyalektiği' üzerine kısa bir kesim nedeniyle popülerdir ve bu parça bile grotesk ideolojik bilinç biçimleri tarafından yalnızca anlamsız ve değersiz yollarda kötüye kullanılır.

Hegel'in *Mantık Bilimi* üzerine, aslında bütün bir *Ansiklopedik Dizge* üzerine çalışması felsefe tarihinin sözde *sonu* olmaktan öylesine uzaktır ki, tersine, *sürekli gelişim* içinde olma karakteri tarafından gösterildiği gibi, kendisi *yeni bir başlangıç* öneminde ve değerindedir ve felsefenin kendisinin *öz-bilincini kazanması* olarak felsefe tarihinin kendisinde bir dönüm noktası oluşturur. Hegel'in *klasik eğitiminin* sonucu olarak daha gençlik yıllarında kazandığı rasyonalist ve idealist temel üzerinde geliştirdiği çalışması birincil olarak son şeklini kazanmış katı ve kapalı bir dizge değil, ama *eksiksiz* biçimine ulaşmaya çalışan bir süreç olma karakterini gösterir. Hiç kuşkusuz Hegel *bilgiyi* hiçbir zaman erişilemeyecek boş bir erek olarak, bir *öte-yan* sorunu olarak, her zaman yarı yolda olan ve böylece bir süreç bile olmayan yalancı bir süreç olarak görmedi. İnsanın gerçeği *bilme belirlenimine*, varlığı ya da olgusal evreni bütünlüğünü içinde eksiksiz olarak kavrama gücüne yalnızca inanmakla kalmadı, ama bu verili yetiyi *tanıtladığını* kabul etti. Hegel'in kavramsal dizgenin bilim için vazgeçilmezliğini daha Jena yıllarında anlamış olmasına karşın, *asıl dizge, Ansiklopedik Dizge* belirli olarak Nürnberg *Gymnasiumunda* Liselilere verdiği dersler sırasında şekillenmeye başladı ve 1812-13'te yayımlanan büyük *Mantık Bilimi*'nden sonra bütün dizge 1817'de Heidelberg'de yayımlanan *Ansiklopedi*'de sunuldu. Hegel dizgesini dokunulamayacak, daha öte geliştirilemeyecek katı ve kapalı bir yapı olarak görmedi ve

felsefi olarak, bilimsel olarak kavrayışsız ya da düpedüz eğitimsiz sıradan bilinçte hiç bıkmadan her zaman eleştirdiği o kibri, 'kendini' bilmez büyüklenmeyi, hiçbir biçimde beğenilmeyecek olanın 'kendini' beğenmişliğini (*Dünkel, Eigendünkel, Hochmut* vb.) hiçbir zaman kendisi sergilemedi. Her zaman *nesnel* olmayı, güzel sanatlarda olduğu gibi bilimde de özgür tutum olarak kendi tikelliğini usun evrenselliğinde yenmeyi, eş deyişle o genellikle yanlış anlaşılan tikelliği evrensel ile aynı düzeye dek geliştirmeyi amaçladı. *Ansiklopedi*'nin görevli olarak en gelişmiş üçüncü yayımına 1830 Önsözünde bile dizgenin "iyileştirilmesinden," "açımlamanın duruluğunu ve belirliliğini" daha öte geliştirmek için çabasından söz eder. Büyük *Mantık Bilimi*'nin ikinci yayımı için bütün çalışmayı yeniden gözden geçirme işine girişmesine karşın, yaşamı ancak Varlık-Mantığını yeniden gözden geçirmesine izin vermiştir.

Yine düşüncesiz felsefeciliğin sandığı gibi Hegel "her felsefenin bir dizge biçimini alması gerektiğini" düşünmedi. Bu dizge *kavramına* yabancı doğal bilincin, giderek dizgeyi yadsıdığını vurgulu olarak ileri süren irrasyonalist düşünürün bile öz-bilinçsiz düşünmesinde her durumda yaptığı şeydir. Dahası, Hegel'in düşündüğü dizge ya da dizge *kavramı* "özeksel bir ilke çevresinde örgütlenmiş kapsamlı bir bilgi kütlesi" de değildir. Dizge *tüm* bileşenleri *eşit ölçüde vazgeçilmez* olan bir bütündür. Hegel'in dizgesinde hiçbir *Grundsatz*, hiçbir *Prinzip* yoktur, çünkü sözde ilke olması gerekenin kendisinin de ilke olmaması gereken tarafından belirlenmesinin zorunluğu ölçüsünde, ilkenin kendisi yalnızca tek-yanlı bir anlak soyutlamasıdır. Ansiklopedik dizgede "dolaylı da olmayan hiçbir dolaysız," başka bir ilke tarafından belirlenmeyen ve böylece kendisi bir ilke olmaya son vermeyen hiçbir ilke yoktur; ya da gene de ilke terimini kullanmayı seviyorsak, her kavram ilkenin kendisinden başka birşey değildir: İlke tümüdür.

Hegel'in felsefenin gerçek biçimi olarak, "bilme sevgisi" adını bırakarak "Bilim" olması gereken biçimi olarak gördüğü şey yalnızca ve yalnızca *dizgenin asıl yapısıdır.* Birincil iş Ansiklopedik Dizgenin doğru olarak kurulması, bileşenlerinin eksiksiz olması ve doğru bağıntıları içinde bulunmasıdır. Bunun dışında, ansiklopedik dizgeyi kuşatan açımlama ve açıklama dokusu her zaman dizgeyi kuran ve sunan bilincin durumuna göre *daha iyi,* ve okuyucunun eğitim durumuna göre *daha uygun* kılınabilir.

Hegel metinlerinin başka bir anadilde okunması onların Almanca'da okunması denli doğal, açık ve duru olmalıdır. Düşünceye ilkin kapalı olarak görünen *herşey* gerçekte dilbilimsel olarak değil ama mantıksal olarak kapalıdır, ve bu durum doğal dilin daha tanıdık ve alışıldık anlatım ve deyimlerine dönerek iyileştirilemez. Gerçekte kavramın bilgisi tanıdık olanın ve alışıldık olanın banalitesinden bütünüyle özgürleşmeyi gerektirir.

Hegel felsefenin hiçbir özel terminoloji gerektirmediğini kabul etti. Felsefe doğal usun içeriğini çözümlemekle ilgilenir ve bu içerik onun

doğrudan anlatım ortamı olan doğal dilde sergilenir Giderek *'kendinde,' 'kendi-içinde,' 'kendi-için'* gibi anlatımlar bile Hegel'in özel terimleri değil, ama doğal dillerin kendilerinde bulunan yalnızca göreli olarak soyut ve büyük ölçüde yoksul anlatımlardır. Bilimin işi *kavram* iledir, ve kaynaklarını kullandığı doğal dilden ya da tasarımsal düşünceden ayrımı bu sonuncuda daha şimdiden bulunmayan kavramları üretmek değil, ama sıradan dilin sözcüklerini kavramlarında anlamak, tasarımları kavramlara çevirmektir; kavramlara ilgisiz ve kendileri tanımlama gerektiren tanımlar vermek değil ama onları salt *kendilerinde* oldukları gibi anlamaktır. Pozitivizmin felsefenin çözmesi gereken başlıca problem olarak gördüğü *dil yanlışları,* postmodernistin doğal dilin asıl karakteri olarak gördüğü bu aynı *anlam uçuşmaları* sözcüğün ve kavramın birbirine yaklaşması ölçüsünde azalır. Dilin düşünce ile yakınlığı, sözcüğün kavramı anlatma gücü onun arılığı ile orantılı olarak artar. Tüm geçici kültürel-tarihsel bilinç biçimlerinden, kim olduğunu bilmeyen Tinin bütün bir Tarihi dolduran ham, kaba, geri, yetersiz şekillenmelerinden ayrı olarak, *gerçek bilinç,* bilincin enson ideal-ussal biçimi *sözcüğün ve kavramın birliğini* ister. Us ile örtüşen bu saltık bilinç dilin de gerçek biçimidir.

Hegel felsefenin "olanaklı olduğu ölçüde, bütünüyle *ana-dilde* yerine getirilmesi" gerektiğini belirtir („so viel möglich, ganz in der *Muttersprache* durchzuführen"). Hegel'in sözünü ettiği dil 'Almanca' değil, ama 'ana-dil'dir. "Aslında *herşeyi kendi dilinde anlatmak* bir ulusun en yüksek kültürüne aittir. Yabancı sözcükler ile belirttiğimiz Kavramlar bize kendilerinde *yabancı birşey* taşıyor olarak, sözcüğün gerçek anlamında dolaysızca bize ait olmayan birşey olarak görünür. ... Ama *kendinde* olan bizim için tam bu yabancılığı taşımamalı ve biz ona *yabancı bir terminoloji yoluyla bu yabancı görünüşü* vermemeliyiz; tersine, Tinin kendisinin *her yerde* yaşamakta ve biçimlerini dolaysız ulusal dilimizde anlatmakta olduğu kanısını taşımalıyız."[1]

Dilin arılaşması düşünmenin durulaşması ve ussallaşması için, felsefi, bilimsel ve estetik gelişim için, aslında bütün bir kültürel gelişim için en yüksek kazanımdır. Bir ulusun ussallaşması hiç kuşkusuz onun *tikelliğinin* gelişmesidir. Ama ulusal tikelliğin saltık gelişimi evrensel ile saltık birliğinden başka bir ereğe yönelmez. Ulus geleneksel, despotik kültürlerin bir katışmacı değil ama özgür törel belirlenimlerde türdeşliğini kazanmış yurttaş toplumunun duygu birliğidir. Ulus kavramı özgürlüğü varsayar, çünkü bir Ulusun modern türdeşliği geleneksel türlülüğü ya

[1] „Eigentlich gehört es zu höchsten Bildung des Volkes *in seiner Sprache Alles zu sprechen.* Die Begriffe, die wir mit fremden Worten bezeichnen, scheinen uns selbst etwas *Fremdartige* zu haben, uns nicht eigentümlich und unmittelbar anzugehören. ... Allein das ist, was *an sich* ist, muß eben nicht diese Fremdartigkeit für uns haben und wir müssen ihm *nicht durch eine fremdartige Terminologie dies fremdartige Ansehen* geben, sondern uns für überzeugt halten, daß der Geist selbst allenthalben lebt und daß er in unserer unmittelbaren Volkssprache seine Formen ausdrückt."

(Hegel'in Rosenkranz tarafından aktarılan sözleri; *Georg Wilhelm Hegel's Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz,* s. 182-3; Berlin, 1844.)

da kültürel-çoğulculuğu, sıradan bilincin bayıldığı "ayrım uğruna ayrım" temasını ortadan kaldıran törel büyümeyi ve onun olanağı olan İstenç ve Duyunç özgürlüğünü gerektirir. Her bir Ulus özsel olarak evrensele doğru gelişen tikelliktir, ve tam olarak bu *evrenselliğe* doğru gelişen tikellikte Dünya-Tini gerçek *küresel karakterine* doğru büyür, *uygarlaşma* ereğine doğru şekillenir. Dil bu türdeşliğin tüm kültürel dokulara yayılan ruhudur. Kendi anadili olması gereken şeye yabancı olan bir kültür estetik, etik ve entellektüel derinlikten yoksun, çirkin, kötü ve aptal kalmak zorundadır.

Mantık Bilimi'nde, ve Hegel metinlerinin bütününde, sorunumuz sözcükler ile, usun görüngüsü olarak dil ile değil, ama salt *kendileri* olan Kavramlar iledir. İlgimiz bundan böyle salt sözcüklerin yarattığı semantik sorunlar, ya da pozitivist-analitik yazarların doğal dilin kendisini bozmalarına bağlı yalancı felsefi sorunlar ve yapaylıklar ile değildir. Hegel doğal dil ve mantıksal temel arasına, dilin görüngüsü ve mantıksal öz arasına, Anlak ve Us arasına ilgisiz öğeler getirmez. Giderek her fırsatta semantiğin nasıl mantığa, anlamın nasıl kavrama bağımlı olduğunu gösterir. *Mantık Bilimi*'nde doğal mantık daha şimdiden tanıdık olan kavramların kaynağı olarak alınır ve doğal dil şaşırtılmaz, sözcükler için yapay tanımlar getirilmez. Tüm güçlük kavramları arı doğalarında — salt *kendileri* olarak — ve mantıksal bağları içinde izlerken doğal bilincin sürekli olarak tasarımlara ve çağrışımlara geri düşme biçimindeki kötü alışkanlığına bağlıdır.

Hegel *arı Almanca'da* yazar, ne zaman olanaklı ise Kavramlar için sözcükleri doğrudan doğruya anadilin kendisinden alır, ve aşırı arılaştırmacılıktan kaçınır. Türkçe'nin Almanca ile karşılaştırma içinde daha da arı bir kullanıma olanak tanıması ölçüsünde, Hegel'in yararlanmayı yeğlediği pekçok yabancı sözcük Türkçe'nin kendi kaynaklarından gelir:

> Qualität, Quantität, Quantum, Moment, Repulsion, Attraktion, extensive, intensive, Materie, Reflexion, Identität, positive, negative, relative, absolute, Existenz, Porosität, Sollizitation, Form, Attribute, Modus, Substantialität, Kausalität, Induktion, Analogie, assertorisch, problematisch, hypothetisch, Prozeß, Teleologie, Definition, analytisch, synthetisch, transzendent, transzendental, organisch, vb.

Anadilin zayıflığı bir ulusal kültürün kendisinin zayıflığı, gerçekte ussallığının zayıflığıdır ve yalnızca entellektüel değil, etik ve estetik geriliği de ele verir. Bu bu boyutların tümü de özsel olarak düşünmenin yaratısıdır. Ve tümü gibi dil de güçlenebilir, daha entellektüel, daha etik ve daha estetik olabilir, ama ancak düşünmenin güçlenmesi ile.

Fenerbahçe
2014

William Wallace

The Logic of Hegel (1892)
Second edition, revised and augmented
Notes and Illustrations
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi'nin
İngilizce çevirisine William Wallace tarafından eklenen
Notlar ve Açıklamalar

Wallace'ın göndermeleri ile ilgili not

Willam Wallace'ın (Oxford Üniversitesi) bir yüzyıldan uzun bir süre önce İngilizce'ye çevirdiği *Küçük Mantık Bilimi*'ne (*Logic of Hegel*, 1892) eklediği notlar Hegel'in metninde modern okura kapalı kalacak birçok tarihsel noktanın hiç olmazsa bir bölümü üzerine ışık düşürür, ve Hegel'in bir ansiklopedinin düzeni içinde verme olanağını bulamadığı tarihsel ayrıntıları sunarak felsefesinin nasıl diri, güçlü, yürekli bir düşünce ortamı içinde geliştiğini gösterir. Bu bağlantılarda sık sık yalnızca filolojik değerden daha ötesi vardır. Wallace için *Ansiklopedi* "Hegel'in felsefi dizgesinin biricik tam, olgun ve asıl bildirimidir" ve "Hegel felsefesinin gerçek temeli olan çalışmadır." Hegel'in dizgesini elmas arılığı içinde kavrayan bir Hegelcinin bu *Notları* Hegel'in çalışmasını daha geniş, daha tarihsel bir bakış açısından görmek isteyen okur için sevindirici olmanın da ötesindedir. Wallace'ın Hegel'in *Ansiklopedi*'sinden *Mantık Bilimi* çevirisi ideal çeviri örneği olarak, en azından Hegel'in İngiliz diline en iyi aktarılması olarak kabul edilir. Aslında bir çeviri olmanın da ötesine geçen "Logic of Hegel"de Wallace alan üzerine derin ve geniş bilgisinin verdiği güvenle, ve Hegel'e çok yaklaşan bir kavrayış rahatlığı ile, Hegel'in anlatımını sağın olarak izleme kaygısını göstermez, Almanca sözcükler için sözel karşılıklara bağlı kalmaz, ve yer yer tümceleri yeniden yoğurarak ve sözel eklemeler yaparak bütün bir sözdizimi ile rahatça oynar. Ve gene de Hegel'in vermek istediği anlamdan uzaklaştığı söylenemez.

Giriş § 1-18

{Gönderme § 2; § 112 *Ek*} After-thought/Derin-düşünce/Nachdenken

After-thought = Nachdenken, e.d. bir kökenseli yeniden-izleyen, yeniden-üreten, ama yüzeyin altında yatan düşünce (bkz Hegel, *Werke*, vi, S. xv): '*Reflexion*'dan ayırdediliyor (bkz. *Werke*, i. 174).

Wallace'ın Notu Üzerine

After-thought ve *Nachdenken* arasında bir *anlam* birliği yoktur. İngilizce sözcük "iş işten geçtikten sonra" ile, "geç kalma" ile ilgilidir. Almanca sözcük ise sözcüğün doğal anlamında *bir şey üzerine derinlemesine düşünmeyi* anlatır. Wallace'ın eşitlemedeki amacı iki sözcük arasındaki *biçimsel/yapısal* bezerliği, ön-takının zamansal ve konumsal özdeşliğini göstermektir. Bunun dışında, *Nachdenken* ve *after-thought* arasındaki biricik ortak yan her ikisinin de düşünceyi dolaysızlığı değil ama belli bir *dolaylılık* içinde anlatmalarıdır; ama böyle bir ortaklık semantik özdeşliğin güvencesi değildir. İng. çeviride *Nachdenken* için kullanılan karşılık *Reflexion*dur.

Collins Eng. Dict.: **after-thought** *n.* **1.** a comment, reply etc., that occurs to one after the opportunity to deliver it has passed. **2.** an addition to something already completed.

The Concise Oxford Dict.: **after-thought** something that is thought of or added later.

Wahrig Wörterbuch: **nachdenken** eine Sache gründlich, durchdenken, überlegen

(Almanca *sözcük* Türkçe "derin-düşünme" ya da "üzerine düşünme" ile çakışır.)

— *Reflexion* için bkz. ayrıca § 112, *Ek* — (A.Y.).

{Gönderme § 3} Evrensel, Bireysel

Evrenselin (düşünce) ve bireyselin (duyum) algı (*Wahrnehmung*) denilen şeyde karışımı için bkz. *Ansiklopedi* [3'üncü cilt] §§ 420, 421.

{Gönderme § 3} Önceden Bilinenin Anlaşılırlığı

Bkz. Fichte, *Werke*, ii. 454: "Sıradan dinleyici ve okuyucu türü için sıradan vaaz, konferans ve yazıların sıradışı anlaşılırlığının nedeni budur. Bunların tek bir sözcüğü bile kendi için düşünen insan için anlaşılır değildir, çünkü gerçekte onlarda anlaşılacak hiçbirşey yoktur. Kiliseye giden yaşlı kadın — ki onun için olanaklı tüm saygıyı duyduğumu belirtmem gerekir — ezbere bildiği ve yinelyebileceği yığınla metni ve ilahi dizelerini kapsayan bir vaazı çok anlaşılır ve çok yüceltici bulur. Aynı yolda, kendilerinin ondan çok çok üstün olduklarını sanan okurlar onlara daha şimdiden bildiklerini söyleyen bir çalışmayı çok öğretici ve çok doğru, ve daha şimdiden inandıklarını gösteren tanıtlamaları çok sağlam bulurlar. Okurun bir yazardan aldığı haz kendinden aldığı gizli bir hazdır. Ne büyük bir adam! (der kendi kendisine); sanki kendimi duymuş ya da okumuş gibiyim."

{Gönderme § 6} Ussal Olanın Edimselliği

Bkz. Hegel, *Werke*, viii. 17: "Felsefeci gibi her yalın insan da şu kanı içinde durur: Ussal olan edimsel olandır, ve edimsel olan ussaldır; ve hem tinsel hem de doğal evreni incelerken felsefe ondan yola çıkar. ... Bununla birlikte, büyük olan şey zamansal ve geçici olanın görünüşünde içkin olan tözü ve şimdide olan bengiliği tanımaktır. Çünkü usun (ki İdea ile anlamdaştır) çalışması, edimselliğinde eşzamanlı olarak dışsal varoluşa geçtiği zaman, sonsuz bir biçimler, fenomenler ve evreler varsıllığı ile birlikte çıkar, ve özünü bilincin en erken tanıştığı rengârenk kabuğu ile kuşatır — bir kabuk ki kavram iç yürek atışını bulabilmek ve onun dış evrelerde bile attığını duyabilmek için onun içine işlemelidir. Ama bu dışsallıkta onda ışıyan özün ışığı tarafından oluşturulan sonsuz durumlar türlülüğü, — düzenlemeleri ile tüm bu sonsuz gereç, — felsefenin nesnesi değildir. ... *Var olanı* kavramak — felsefenin görevi budur: Çünkü *var olan* ustur. Bireye gelince, ne olursa olsun her biri kendi zamanının çocuğudur. Böylece felsefe de düşüncelerde kavranan kendi zamanıdır. Bir felsefenin şimdiki dünyasının üzerinden sıçrayabileceğini sanmak tıpkı bir bireyin kendi zamanının ötesine sıçrayabileceğini düşünmek denli aptalcadır. Eğer kuramı gerçekten de edimsellikların ötesine geçiyorsa, eğer bir ideal, olması gerektiği gibi bir dünya kuruyorsa, o zaman böyle bir varoluşu yalnızca niyetlerinde bulur — içinde dilediğiniz herşeyin düşlem tarafından yapılabileceği dirençsiz öğede." *Bkz.* Schelling, *Werke*, iv. 390: "Birçok şey, eylem vb. vardır ki, haklarında, kaba bir anlırımla, ussal olmadıkları yargısında bulunuruz. Genc de var olan ya da yer alan her şeyin usaygun olduğunu, ve usun, tek bir sözcükle, tüm varlığın birincil özdeği ve olgusalı olduğunu varsayar ve kabul ederiz."

Edimsellik (Wirklichkeit) bkz. *Werke*, iv. 178 *vs.*

{Gönderme § 7 (Not)} Fichte: Deneyim

Bkz.. Fichte, *Werke*, ii. 333: "İnsanın genel olarak deneyimden başka hiçbirşeyi yoktur; ve ulaştığı her şeye deneyim yoluyla, yaşamın kendisi yoluyla ulaşır. Tüm düşünmesi, ister gevşek isterse bilimsel olsun, ister sıradan isterse aşkınsal olsun, deneyimden başlar ve en sonunda deneyimi göz önünde tutar. Yaşamdan başka hiçbirşeyin koşulsuz değeri ve imlemi yoktur; tüm başka düşünme, anlayış, bilginin ancak şu ya da bu yolda yaşam olgusuna göndermede bulunduğu, ondan başladığı ve daha sonra ona geri dönüşü göz önünde tuttuğu için değeri vardır."

{Gönderme § 10} Yüzmeyi Karada Öğrenen 'Skolastikus'

'Skolastikus' zaman zaman okul çocuklarının erken Yunanca okumalarının bir bölümünü oluşturan belli bir *Facetiae'nin* (Pisagorcu filozof Hierocles'e yüklenir) kahramanı olan safdil bir 'acemi'dir.

[*Facetiae*: Kaba şakalar içeren kitaplar]

{Gönderme § 10} Felsefeye Belkili Başlangıç (Reinhold)

K. L. Reinhold (1754-1823) kendi düşünce tarihinde çağının düşüncelerinin gelişiminin bir tablosunu sunar. Başlangıçta *İnsan tasarım yetisi üzerine yeni bir kuram için girişim*'i (1789) Kant'ın bilgi kuramının öznel ruhbilimsel bir yorumunu verme eğiliminin tipik örneğidir. Ama Reinhold'un burada değinilen öğretisinin dönemi *Ondokuzuncu yüzyılın başlangıcında felsefenin durumunun daha kolay bir gözlemine katkılar*'ın (Beiträge, 1801) dönemidir: Reinhold'u *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde (*Werke*, i. 267 vs.) eleştirmiş olan Hegel'in 'felsefeden önce felsefecilik' dediği eğilim. — Krug'un (*Temel Felsefe*'sinde, 1803) 'felsefi problematik' dediği şey ile başlama önerisinde de benzer bir tin işlemseldir.

{Gönderme § 11} Platon: Misoloji

Platon'un *Fedon*'unda [89d-90e] Sokrates tikel bir uslamlama parçasının bozukluğunu bütün bir insan usunun yeteneksizliği ile karıştırma eğilimine karşı çıkar.

{Gönderme § 13} Felsefenin Tarihinde Zamansal Ve Mantıksal

Felsefi dizgelerin tarihsel ardışıklığının mantıksal sıralanışları ile özdeş olduğu bildirimi çok fazla sözel ya da düzeneksel olarak alınmamalıdır. Burada özsel nokta yalnızca tarihin bağlantısız olayların, tikel kişilerin edimlerinin raslantısal bir dizisi olmadığı, ama yasalar ve kurallılıklar altında bir evrim olduğu kuramıdır: Felsefelere uygulanan kuram budur. Ama genel ilkenin uygulanışında güçlükler kolayca doğabilir, örneğin (§ 86 ve § 104 [*Ek 3*] karşılaştırılırsa) görülecektir ki Pisagor'un Parmenides'i önceliyor olmasına ve sayının arı düşünceye götüren bir basamak olmasına karşın [Platon'un bilgi (ve nesne) aşamaları], genç de arı Varlık Nicelikten erken bir evrede gelir.

{Gönderme § 13} Lakapsız Felsefe

Burada Reinhold'un Jena'da derslerinin konusu yapmayı istediği şeye sessiz bir gönderme var ('Lakapsız felsefe' (ohne Beinamen), e.d. 'eleştirel' olmayan bir felsefe), ya da baş eğdiren 'herhangi bir insanın adını taşımayabilecek Felsefe'ye. Hegel'in dediği gibi (*Werke*, xvi. 138), 'Tek-yanlı olmaya karşı endişe ve kaygı gene de sık sık çok-yanlı mantıksız yüzeyselliğe yetenekli bir zayıflığın parçasıdır.'

{Gönderme § 16} İnsanbilim

'İnsanbilim' ile denmek istenen şey modern yazarların insanbilimleri değil (ki bunlar adı başlıca daha ilkel evreleri içinde bulunan ve öncelikle özdeksel ürünlerinde sergilendiği biçimiyle tanınan insan ekininin tarihini belirtmek için kullanırlar), ama psikolojinin fizyolojik koşullar ile en yakından bağlaşık yanlarının incelemesidir.

{Gönderme § 17} Goethe Üzerine Hegel: Mantık Ve Sezgi

Dehanın sezgisinin mantıksal bireşimin üretebileceğinin hemen hemen tümünü verme gücü konusunda bkz. *Werke,* I. 331: "Bu yolda büyük ve ari bir sezgi, tablosunun salt arkitektonik özelliklerinde, gerçi zorunluğun iç-bağıntısı ve biçim ustalığı görülür olacak denli öne çıkmasa da, gerçek törel örgenliğe anlatım verebilir — kütlesinin çeşitli özelliklerinde yaratıcısının tinini o tinin imgesi herhangi bir yerde tek bir birleşik şekilde ortaya koyulmuş olmaksızın sessizce sergileyen bir yapı gibi. Kavramların yardımıyla yapılan böyle bir betimlemede usun kucakladığı ve 'ideal' biçimin içersine yaydığı ilkeye yükselmesinin ve onun İdea olarak bilincine varmasının önüne geçen şey yalnızca bir uygulayımsal beceri eksikliğidir. Eğer sezgi yalnızca kendine bağlı kalır ve analitik anlığın onu rahatsız etmesine izin vermezse, büyük olasılıkla — yalnızca ve yalnızca anlatımı için kavramlardan vazgeçemeyeceği için — onlarla ilgilenirken acemice davranacak, bilinç içersinden geçişinde çarpıtılmış şekiller alacak, ve (kurgul göz için) hem tutarsız hem de çelişkili olacaktır: Ama parçaların ve kendilerini-değiştiren karakterlerin düzenlemesi usun iç tinini ne denli görülmez olursa olsun ele verir. Ve o tinin bu görüngüsü, bir ürün ve bir sonuç olarak görülmesi ölçüsünde, ürün olarak İdea ile bütünüyle uyumlu olacaktır." Büyük olasılıkla Hegel'in göz önünde tuttuğu Goethe'dir.

{Gönderme § 17} Üçlülük: Döngü Ya Da Çember: Varlığın Birliği

Düşünce birliğinde üçlülük — ileri gelişi ("çıkış/doğuş," [Wallace 'Horvorgehen'i 'procession' ile çeviriyor. Sözcük gerçekte "ortaya çıkış," "doğuş" gibi bütünüyle yüksüz bir anlam taşır.] bkz. § 222 vs.) ve henüz bir kendinde-kalış (Bei-sich-sein) olan geri dönüşü ilkin belirtik olarak Yeni-Platonizmin tamamlayıcısı olan Proklus tarafından şematize edildi. *Institutio Theologica*'sında ortaya koyduğu gibi, tüm tinsel olgusallığın (ἀσώματος) özsel karakteri πρὸς ἑαυτὸ ἐπισρεπτικόν, kendi üzerine geri dönmek, ya da ayrımın içinde ve onunla bir birlik olmaktır, — devimin kökensel ve kendiliğinden bir ilkesi olmaktır (c. 15). Öyleyse devimi döngüseldir (c. 33): Çünkü herşey aynı zamanda nedende birarada kalmalı, ve ondan çıkmalı, ve ona geri dönmelidir (c. 35). Böyle bir öz kendinde-kalıcıdır, — hem etken hem de edilgendir. Bu "gizemcilik" (ki ayrıca devim de olan bir birlik olan üçlülüğün gizemciliğidir) kendi yolunda Scotus Erigena tarafından üstlenilmiştir (*De Divisione Naturae*). Tanrıdan — *ilksiz-sonsuz* bir yaratış yoluyla — yaratıklar "çıkar" ki, bunlar gene de tanrısal doğanın dışında değildirler; ve yaratılmış her şey *bengilik içinde* Tanrıya geri döner.

ÖN-KAVRAM § 19-83

{Gönderme § 19} Gerçeklik Felsefede Özel Bir Anlam Taşımalıdır

Gerçeklik: — 1801 gibi erken bir tarihte (*Werke,* i. 1801), Hegel — belki de Jacobi'nin örneğinden etkilenerek — şu vargıya ulaşmıştı: "Gerçeklik felsefi söylemde ancak İlksiz-Sonsuz olanın ve görgül-olmayan Edimselin pekinliğine ilişkin olarak kullanılmayı hak eden bir sözcüktür." (Ve Spinoza için de böyledir, ii. 310.)

{Gönderme § 19 Ek 1} Gençlik Ve Gençlere Dalkavukluk

"Gençlere dalkavukluk edilmiştir" — örneğin Fichte tarafından, *Werke,* i. 435: "Bu nedenle bu bilim de kendini daha şimdiden olgunlaşmış insanlar arasında birkaç dönmüşe vaadeder: Eğer ne olursa olsun herhangi birşey umabilirse, bunları dahaçok doğuştan güçleri henüz yaşın gevşekliği tarafından yokedilmemiş genç dünyadan umabilir."

[*"The young have been flattered"*:: *"Gençlere dalkavukluk edilmiştir."* Wallace'ın serbest ama hiç kuşkusuz çok daha vurgulu çevirisi. Alm. metinde: *"Man hat der Jugend eingeredet ..."*

{Gönderme § 20} Ben: Kant; Fichte'nin İdealizmi

Kant'ın edimsel olarak söylediği şey (*An Usun Eleştirisi*, "Öğeler Öğretisi," § 16) "Düşünüyorum tüm tasarımlarıma (Vorstellungen) eşlik edebiliyor olmalıdır" idi. Burada, başka yerlerde de sık sık olduğu gibi, Hegel bellekten alıntı yapıyor görünür, — saltık doğruluktan biraz uzaklaşarak.

Fichte'nin idealizmi kaynağını bu noktadan alır. "Tüm pekinliğin — yaşamdaki olgunun tüm bilincinin, ve bilimdeki tüm tanıtlanmış bilginin pekinliğinin — zemini şudur: Ortaya koyduğumuz (setzen) tek bir şey*de* ve o şey *ile* (ve ortaya koyduğumuz herşey zorunlu olarak tekil birşeydir) genel olarak saltık bütünlüğü de koymuş oluruz. ... Birşey ancak onu böyle koyduğumuz sürece bizim için pekindir, — onun altında kavradığımız tekil birimden onun altında kavrayacağımız sonsuzluktaki her tekil şeye dek, — onu kavramış tek bir bireyden onu kavramak isteyen tüm bireylere dek. ... Saltık bütünlüğün bireydeki bu saltık 'koyulması' olmaksızın, (Jacobi'nin bir deyimini kullanırsak) yemek ve uyumak yasaktır."

"Öyleyse açıktır ki tek bir gözlemin yargısını bildirmez, ama olanaklı tüm gözlemlerin yalın sonsuzluk ve bütünlüğünü kucaklar ve 'koyarsınız': — bir sonsuzluk ki sonlulardan oluşturulmuş olması bir yana, tersine, sonluların kendileri ondan doğarlar, ve sonlu şeyler onun salt her-zaman-tamamlanmamış çözümlemeleridirler. Saltık bütünlüğün bu — ne desem, ortaya çıkışına, koyuluşuna, ya da ne derseniz deyin —, bu 'belirişine' anlıksal görüş/sezgi (Anschauung) diyorum. Onu — herhangi bir yolda anlığın ötesine gidemediğim için — anlığa içkin olarak görüyor, ve bu düzeye dek Ben-lik (Ichheit) olarak adlandırıyorum, — nesnellik ya da öznellik değil, ama ikisinin saltık özdeşliği: — ama bir Benlik ki bireysellik anlamında alınmayacağını umuyoruz. Sizin" (burada Bardili'yi izleyen Reinhold'a sesleniyor) *"ad infinitum* yinelenebilirlik dediğiniz şey burada yatar. Dolayısıyla benim için sonlunun özü saltık olarak zamansız sonsuzun dolaysız bir görüşünden (öznellik ve nesnelliğin saltık bir özdeşliği ile), ve bu son ikisinin bir ayrılışından, ve sonsuzun (*ad infinitum* sürdürülen) bir çözümlemesinden oluşur. Zamansal yaşam bu çözümlemeden oluşur: ve bu zamansal yaşamın başlangıç-noktası özne ve nesneye ayrılıştır ki, gene de her ikisi de anlıksal görüş (sezgi) yoluyla birarada tutulur."

{Gönderme § 22} Öznel Kanının Değeri (Hegel: 'Tüze Felsefesi')

§ 22, *salt kanı olgusu*. Bkz. *Tüze Felsefesi*, § 140 (*Werke*, viii. 191) [§ 22, Wallace'ın atlamalarından ötürü çeviri özgün metinden yapıldı]

"... (e) [Öyleyse] *birşeyin haklı olduğu kanısının* [*Überzeugung*] bir eylemin ahlaksal doğasını belirleyen şey olması gerekir. İstenen iyinin henüz hiçbir içeriği olmadığına göre, Kanının ilkesi yalnızca bir eylemin iyi belirlenimi altına alınmasının *özneye* düştüğü yolundaki yakın belirlenimi kapsar. Ama böylelikle törel bir nesnellik görünüşü bütünüyle yitip gider. Böyle bir öğreti dolaysızca o sık sözü edilen ve *gerçeğin* bilinebilirliğini yadsıyan sözde felsefenin bağlaşığı olur (çünkü isteyen ünin gerçeği, onun ussallığı, tin kendini edimselleştirdiği sürece, törel buyruklarda yatar). Böyle bir felsefecilik gerçek olanın bilgisinin salt görünüşte olması gereken bilmenin alanını aşan boş bir kibir olduğunu bildirdiği için, eylem açısından da yine görünüşte olanı dolaysızca ilke yapmak

ve böylelikle törel olanı bireyin *kendine özgü* dünya görüşüne ve *tikel kanısına* indirgemek zorundadır. Böylece felsefenin içine düşürüldüğü düzeysizlik hiç kuşkusuz ilkin dünyanın önünde en yüksek düzeyde bir ilgisizlik sorunu olarak, yalnızca boş bir akademik gevezelik olarak görünür; ama böyle bir görüş felsefenin özsel bir bölümü olarak törel görüşte kendine zorunlu olarak bir yer açar, ve ilkin o zamandır ki kendini edimsel dünyada gösterir ve bu dünya için böyle görüşlerde neyin yattığı ortaya çıkar. — Öznel kanının bir eylemin törel doğasını belirleyen tek şey olduğu görüşünün yayılmasının sonucu bir zamanlar çok sık sözü edilen *ikiyüzlülüğün* artık adının pek anılmaması olmuştur; çünkü kötünün ikiyüzlülük olarak nitelendirilmesi ancak belli eylemlerin *kendilerinde ve kendileri için* kabahatler, kusurlar ve suçlar olduklarının, bunları işleyenin zorunlu olarak böyle olduklarını bildiğinin, çünkü dindarlığın ve dürüstlüğün ilkelerini ve dışsal edimlerini onlara verdiği o kötü görünüşün altında bile bilip tanıdığının kabul edilmesi temelinde yapılır. Başka bir deyişle, genel olarak kötülük söz konusu olduğunda, iyiyi tanımanın ve onu kötüden ayırmayı bilmenin ödev olduğu varsayılır. Ama ne olursa olsun insanın hiçbir ahlaksız eylemde bulunmaması ve suç işlememesi, ve bunların ona bir hayvan değil ama bir insan olduğu için yüklenmesi gerektiği saltık bir istem değerindeydi. Gene de eğer iyi yürek, iyi niyet ve öznel kanının eyleme değerini veren şeyler olduğu bildiriliyorsa, o zaman bundan böyle hiçbir ikiyüzlülük ve genel olarak hiçbir kötülük yoktur, çünkü biri ne yaparsa yapsın iyi niyet ve güdü üzerine düşünerek onu iyi birşey yapmayı bilir, ve burada bir kıpı olarak imlenen *kanısı* yoluyla edim iyidir. Böylece artık kendinde ve kendi için suç ve ayıp diye birşey yoktur, ve yukarıda sözü edilen açık ve özgür, katılaşmış ve duraksamasız günahkar için niyet ve kanı yoluyla eksiksiz aklama bilinci ortaya çıkmıştır. Eylemimde iyi niyetim ve onun iyi olduğu yolundaki kanım *onu iyi yapar*. Eylemin yargılanması ve değerlendirilmesi söz konusu olduğu sürece, bu ilke nedeniyle eylemde bulunan kişinin yalnızca niyet ve kanısına göre, *inançlarına* göre yargılanması gerekecektir — ama İsa'nın *nesnel* gerçeklik üzerine bir inanç istemesi anlamda değil, ki bu durumda kötü bir inancı, e.d. *içeriğine* göre kötü bir kanısı olan biri için yargının da kötü, e.d. bu kötü içeriğe uygun olması gerekecektir; tersine, burada yargılamanın ölçütü olan inanç kanıya bağlılık anlamına gelir, öyle ki önemli olan nokta kişinin eyleminde *kanısına bağlı* kalıp kalmadığıdır, ve biçimsel öznel bağlılık ödeve uygunluk için biricik ölçüt olarak alınır. — Aynı zamanda *öznel* birşey olarak da belirlendiği için bu kanı ilkesinde *bir yanılgı* olanağı düşüncesi de kendini ortaya sürmelidir ki, bunda böylece kendinde ve kendi için varolan bir yasa varsayımı yatar. Ama *yasa davranmaz*, davranan yalnızca edimsel insandır, ve insan eyleminin değeri söz konusu olduğunda önemli olan nokta o ilkeye göre yalnızca kişinin o yasayı *kendi kanısında* ne düzeye dek kabul etmiş olduğudur. Bununla birlikte, bu yaklaşımda o yasaya göre yargılanacak, e.d. genel olarak ona göre ölçülecek olan şey eylemler değilse, o yasanın ne için olduğunu ve neye hizmet edeceğini anlamak güçtür. Böyle bir yasa yalnızca *dışsal bir harfe*, gerçekte boş bir sözcüğe indirgenecektir, çünkü ilkin benim kanım yoluyladır ki *bir yasa* olur, beni bağlayan ve yükümlülük altına sokan birşey yapılır. — Böyle bir yasa kendi için Tanrının, Devletin yetkesini, giderek insanlara ve tüm edim ve yazgılarına birliktelik ve kalıcılık veren bağ olarak sürdüğü binlerce yılın yetkesini — kendi içinde sayısız *bireysel kanıyı* taşıyan bir yetkeyi — taşıyabilir; ve şimdi eğer bunların karşısına kendi *tekil* kanımın *yetkesini* koyarsam — çünkü benim

öznel kanım olarak geçerliği yalnızca yetkedir — , bu ilkin muazzam görünüşlü kibir öznel kanıyı kural yapan ilkenin kendisi tarafından bir yana atılır. — Sığ bilimin ve kötü sofistliğin uzaklaştıramadıkları us ve duyunç tarafından yaratılan daha soylu tutarsızlık yoluyla *bir yanılgı olanağı* söz konusu olsa bile, suçun ve kötülüğün genel olarak birer yanılgı olarak görülmeleriyle yanlışlık bir onaza indirgenir. Çünkü *yanılmak insana özgüdür*— ve kim şu ya da bu noktada, dün öğle yemeğinde taze lahana mı yoksa kuru lahana mı yediği konusunda ve daha başka önemli ya da önemsiz sayısız şey üzerine yanılmamıştır? Gene de eğer çevresinde herşeyin döndüğü nokta yalnızca kanının öznelliği ve bunun üzerinde diretme oluyorsa, önemli ve önemsiz arasındaki ayrım yitip gider. Ama yanılgının olanağını kabul eden ve olgunun doğasından gelen o daha soylu tutarsızlık eğer kötü bir kanı yalnızca bir yanılgıdır diyorsa, gerçekte kendini yalnızca dürüst olmama gibi ikinci bir tutarsızlığa düşürür; bir kez kanı törel herşeyin ve insanın en yüksek değerinin temeli yapılır ve böylece en yüksek ve en kutsal olduğu bildirilir; bir başka kez ise ilgilenilen şey bir yanılgıdan başka birşey değildir: Kanım önemsiz ve raslantısal birşey, aslında dışsal birşeydir ki benim için *şöyle ya da böyle olabilir.* Gerçekte, eğer gerçeği bilemezsem, kandırılmışlığım, bir kanıya yöneltilmişliğim oldukça önemsiz birşey olacaktır; böylece *nasıl* düşünmekte olduğum önemsizdir, ve benim için geriye düşünmek üzere o boş iyiden, anlağın soyutlamasından başka birşey kalmaz. — Bu nedenle bunun yanısıra belirtmek gerek ki, bu kanı zemininde aklama ilkesine göre tutarlılık söz konusu olduğunda, başkalarının eylemime karşı davranış tarzları, onu *kendi* inanç ve kanılarına göre *suç* olarak görmeleri *bütünüyle haklı olacaktır;* — bir tutarlılık ki, bana yalnızca hiçbirşey kazandırmamakla kalmayacağı gibi, tersine özgürlük ve onur bakış açısından beni bir özgürlüksüzlük ve onursuzluk durumuna düşürecektir; daha açık olarak, kendinde benim de olan türede yalnızca yabancı bir öznel kanıyı algılarım, ve uygulamasında bana yalnızca dışsal bir zor yoluyla davranıldığını sanısına kapılırım."

{Gönderme § 23} Kendin İçin Düşün

Selbstdenken — yalnızca okumak ya da dinlemek değil ama düşünmek Fichte'nin yineleyen çağrısıdır (örneğin *Werke,* ii. 329). *Werke*'nin yayımcılarına göre, xv. 582, burada gönderme Schleiermacher'e ve onun *Monologlar*'ına. Gerçekte genel olarak Romantik ilkeye, özellikle F. Schlegel'e.

{Gönderme § 23} Fichte: Felsefenin Değeri, Gücü, Üstünlüğü

Bkz. Fichte, *Werke,* ii. 404: "Felsefe (Wissenschaftslehre), bundan başka (yukarıda belirtildiği gibi hiçbir yardımcısı, sezgi için sezginin kendisinden başka hiçbir taşıyıcısı olmadığı için), insan anlığını herhangi bir geometrinin yapabileceğinden çok daha yukarılara çıkarır. Anlığa yalnızca dikkat, özen, kararlılık değil, ama aynı zamanda saltık bağımsızlık da verir, onu kendi ile yalnız başına olmaya ve kendi başına yaşamaya ve başarmaya zorlar. Onunla karşılaştırıldığında, başka her ansal işlem sonsuz ölçüde kolaydır; ve onda ustalaşmış birine hiçbirşey güç gelmez. Bundan başka, insan bilgisinin tüm nesnelerini özeğe doğru izlediği için, gözü ona sunulan herşeydeki asıl noktayı ilk bakışta yakalamaya ve onu sapmadan izlemeye alıştırır. Böyle eğitimli bir felsefeci için öyleyse karanlık, karışık ve bulanık hiçbirşey olamaz, yeter ki tartışmanın nesnesi ile tanışık olsun. Herşeyi yeniden ve *ab initio* [baştan] kurmak ona her zaman çok kolay gelir, çünkü kendi içersinde her bilimsel yapı için tasarlar taşır. Her karışık yapıda yolunu bu nedenle kolayca bulur. Buna felsefede kazandığı görüş güvenliğini ve

güvenini, onu tüm uslamlamada güden kılavuzu, ve alışıldık yoldan her sapmayı ve her paradoksu gözüyle yakalamadaki rahatlığı ekleyin. Eğer insanlar gözlerine inanmaya bir karar verebilselerdi, durum tüm insan kaygıları açısından bütünüyle başka türlü olurdu. Günümüzde gerçekte neyi gördüklerini komşularına ve antikçağa sorarlar, ve kendilerine bu güvensizlikle yanılgılar sonsuza dek sürdürülür. Felsefeyi elinde bulunduran bu güvensizliğe karşı her zaman korunur. Tek bir sözcükle, felsefe yoluyla insan anlığı kendine gelir, ve bundan böyle dış yardım olmaksızın kendi üzerine dayanır, ve bütünüyle kendi efendisidir, upkı dansçının ayaklarının, boksörün ellerinin efendisi olması gibi."

{Gönderme § 24} Schelling: Doğa Taşlaşmış Anlık

Schelling'in anlatımı, "taşlaşmış anlık." Gönderme Schelling'in kimi dizelerine, *Werke*, iv, 546 (ilkin *Zeitschrift für speculative Physik*'de yayımlandılar, 1800). Uysal ve dingin bir hayvan olan dünyadan huşu duymamız için hiçbir neden yoktur, der —

Yerleşti dev gibi bir ruh içeri,
Ama taşlaşmıştı tüm düşünceleri;
Çabaladı ölü ve dirimli şeylerde
Var gücüyle bilince doğru.

Steckt ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen;
In toten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußtseyn mächtig ringen.

İnsan şeklinde sonunda demir gibi uykudan, uzun düşten uyanır: Ama insan olarak kendini bir yabancı ve sürgün olarak görür; büyük Doğaya geri dönmeyi ister; çevresindekilerden korkar ve hayaletler imgeler, Doğa için kendine söyleyebileceklerini bilmeden —

Tanrıyım, onları bağrında saklayan
Tinim, kendini herşeyde devindiren:
Karanlık kuvvetlerin illisel kavgasından
İlk yaşam suları fışırıncaya dek,
...
Uzanıp düşüncenin gençlik kuvvetine,
Onunla gençleşip kendini yeniden yaratan doğa,
Bir kuvvettir, bir oynaşma ve dokuma,
Bir dürtü ve itkidir hep daha yüksek yaşama.

Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt:
Vom frühsten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
...
Heraus zu des Gedankens Jugendkraft
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

Bkz. Oken, *Naturphilosophie*, § 2193: "Doğal bir cisim ilksel edimin katılaşmış ve kristalize olmuş bir düşüncesidir — Tanrının bir sözcüğü."

Benzer ağırlıktaki deyimler Schelling'in çalışmalarında seyrek değildir (1800-1 sıralarında), örneğin. *Werke*, I, Abth. iii, 341: "Doğanın ölü ve bilinçsiz ürünleri yalnızca kendini 'düşünmek' için başarısız girişimlerdir; ölü denilen doğa tüm durumlarda ham bir anlıktır" (unreife Intelligenz), ya da, iv. 77, "Doğanın kendisi bir bakıma tüm duyum ve algıları ile katılaşmış (*erstarte*) bir anlıktır."; ve ii. 226 (*Ideen zur einer Philosophie der Natur*, 1797), "Bu nedenle doğa yalnızca varlığın katılığına dönmüş anlıktır; nitelikleri varlığa sönmüş duyumlardır; cisimler onun deyim yerindeyse öldürülmüş algılarıdır."

Alıntılanan pasajı andıran bir yaklaşım bir başka "Romantik" felsefecide bulunur: "Doğa taşlaşmış bir büyü-kentidir" (versteinerte Zauberstadt). (Novalis, *Schriften*, ii. 149.)

{Gönderme § 24} Fichte: Ben;
Felsefenin Güdüsü: Kuramsalın Ve Kılgısalın Birliği

Bkz. Fichte'den Jacobi'ye: (Jacobi'nin *Briefwechsel*'i, ii. 208) "Benim salık Benim açıkır ki bireysel değildir: Bu açıklama bana o yüz kızartıcı kılgısal bencillik öğretisini yüklemeye çalışan incinmiş burnu büyüklerden ve hırçın felsefecilerden gelir. Ama *bireysel Ben salık Benden çıkarsanmalıdır*. Benim felsefem bu göreve 'Doğal Yasa'da ilerleyecek. Sonlu bir varlık — çıkarsama ile gösterilebilir — kendini ancak duyusal-varlıklar alanında bir duyusal-varlık olarak düşünebilir, — ki bunun bir parçasında (hiçbir başlama gücü olmayan) nedensellik taşırken, öteki parça ile (ki buna kendininki gibi bir öznellik yükler) karşılıklı ilişkiler içinde durur. Böyle bir durumda ona bir birey, ve bireyselliğin koşullarına ise haklar denir. Bireyselliğini ortaya koyduğu güvenle böyle bir alanı da ortaya koyar — ve aslında iki kavram birbirine çevrilebilirdir. Kendimizi bireyler olarak gördüğümüz sürece — ve kendimizi yaşamda her zaman böyle görürüz, gerçi felsefede ve soyut imgelemde böyle olmasa da —, düşüncelerimizde 'kılgısal' bakış açısı dediğim noktada dururuz (salık Benin duruş noktasına ise 'kurgul' diyorum). Birinci bakış açısından bizim için bizden bağımsız bir dünya vardır, — yalnızca değiştirebileceğimiz bir dünya; oysa arı Ben (ki bu yükseklikte bile bütünüyle önümüzden yitmez,) dışımıza koyulur ve Tanrı olarak adlandırılır. Yoksa Tanrıya yüklediğimiz ve kendimize yadsıdığımız özellikleri nasıl bulabilirdik, eğer herşeye karşın onları kendi içimizde bulmasaydık, ve onları belli bir açıdan, e.d. bireyler olarak kendimize yadsımasaydık? Bu 'kılgısal' bakış açısı düşüncelerimizde başat olduğunda, realizm en yüksektir: Kurgunun kendisi bu duruş noktasını çıkarsadığı ve tanıdığı zaman, felsefe ile sıradan anlak arasında dizgemin söz verdiği gibi tam bir uzlaşma doğar.

"Çünkü, o zaman kurgul duruş noktasının ve onunla birlikte felsefenin bütününün yararı eğer yaşam için değilse ne içindir? Eğer insanlık bu yasak meyvadan tatmamış olsaydı, tüm felsefeden vaz geçebilirdi. Ama insanlıkta bireyin ötesinde yatan o alana bakmak için, ona yalnızca yansımış bir ışıkta değil ama yüz yüze bakmak için duyulan bir dilek vardır. Tanrının varoluşuna ilişkin bir soru getiren ilk insan engelleri parçaladı, insanlığı en temel sütunlarında sarstı, ve onu yerinden kaldırıp henüz yatışmamış olan ve ancak kurgul olanın ve kılgısal olanın bir göründükleri o yüksek noktaya yürekle ilerleyerek bir çözüme bağlanabilecek bir iç çekişme içersine attı. Yüreğin gururuyla felsefe yapmaya başladık, ve böylece suçsuzluğumuzu yitirdik: Çıplaklığımıza baktık, ve o günden bu yana kefaretimiz gerektirdiği için felsefe yapıyoruz."

{Gönderme § 24} Doğal Bilim Felsefenin Eline Çalışmak Zorundadır

Fizik ve Doğa Felsefesi: bkz. *Werke*, vii. I, s. 18: "Doğa Felsefesi onun için fizik tarafından deneyimden hazırlanmış gereci fiziğin onu getirmiş olduğu noktada üstlenir, ve onu en sonunda deneyimin yetkesi üzerine dayandırmaksızın yine dönüştürür. Fizik öyleyse felsefenin eline çalışmak zorundadır, öyle ki felsefe ona iletilen soyut evrenseli gerçek bir kavrama (Begriff) çevirebilsin, ve onun bu kavramdan özünlü olarak zorunlu bir bütün olarak nasıl çıktığını göstersin. Olguları koymanın felsefi yolu uzun bir süre bacaklar üzerinde yürüdükten sonra bir kez de keyfi olarak kafa üzerinde yürümek, ya da her günkü yüzümüzü bir kez de boyaya bulaşmış görmek için bir özenç değildir. Hayır; fiziğin yöntemi kavramı doyurmadığı içindir ki daha ileri gitmemiz gerekir."

{Gönderme § 24} Fichte: Sıradan Mantık — Kurgul Mantık

Sıradan ve kurgul mantıklar arasındaki ayrım bir ölçüde Fichte tarafından (i. 68) Mantık ve Wissenschaftslehre arasında yapıldığı gibidir. 'Birincisi,' der Fichte, 'ikincisi tarafından koşullandırılır ve belirlenir.' Mantık yalnızca biçimler ile ilgilenir; bilgikuramı içerik ile de.

{Gönderme § 24} Düşüş Miti: Musa

Musa'dan kalma Düşüş miti; Kant'taki benzer yorumlarla krş.: *Salt Us Sınırları İçerisinde Din*, I. Parça; ve Schelling, *Werke*, i. (I. Abth.) 34.

A. Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Birinci Tutumu: Metafizik § 26 — 36

{Gönderme § 28} Fichte: Felsefenin Deneyime Bağlılığı; Wolff

Fichte — dizgesinin deneyimsel/görgül gerçekliğini vurgulamak için — şunları söyler : (*Werke*, ii. 331): "Felsefe için böyle belirtilen erime salt *çıkarsama* yoluyla genişleyebileceğini ileri süren bir felsefe vardı. Ona göre düşünme onu bizim betimlediğimiz gibi değildi, verili olanın çözümlemesi ve başka biçimlerde yeniden-bileştirilmesi değildi, ama aynı zamanda bütünüyle yeni birşeyin bir üretimi ve yaratılışı idi. Bu dizgede felsefeci sıradan anlağın onlarsız yapması gereken belli bilgi parçalarının yalnızca kendisinin elinde olduğunu görürdü. Onda felsefeci uslamlama yoluyla kendine bir Tanrı ve bir ölümsüzlük üretebilir ve kendini onun bilge ve iyi olduğu vargısına inandırabilirdi."

Wolf'un felsefe tanımı 'olabildiği ölçüde olanaklının Bilimi'dir; ve olanaklı = çelişkili-olmayan.

{Gönderme § 29} Doğu Bilgeliği

Doğu bilgesi (bkz. Hegel, *Werke*, xii. 229) Areopagit Dionysius olarak bilinen yazara karşılık düşer (*De Mystica Theologia*, ve *De Divinis Nominibus*). — Sonsuzun (Tanrı) Sonlu (evren) ile ilişkisi üzerine aynı sorun Yahudi kurgularında tanrısal adlar sorusu olarak tartışılır (Saddia, Mumini vb. tarafından) — bir anlak ki "Çıkış"ta, xxxiv. 6., Tanrıya uygulanan onüç ad (ya da yüklem) üzerine kuruludur. (Bkz. D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*.) Aynı tin İslam'da Allah'ın 99 "üstün adı"nın listesine götürmüştür, bir liste ki gelenek tarafından Muhammed'den türetilir.

{Gönderme § 31} Kurgul Önermenin Doğası

[*Tinin Görüngübilimi*, Önsöz, § 61] "Yargının ya da önermenin doğası — bir özne ve yüklem ayrımı içerdiği için — 'kurgul' önerme tarafından yokedilir. Önerme biçiminin onu yokeden kavramsal birlik ile bu çatışması dizemde ölçü

ve vurgu arasındaki karşıtlığa benzer. Dizem dolaşan 'özek'ten ve ikisinin birleşmesinden oluşur. Bu nedenle 'felsefi' önermede bile özne ve yüklem birliğinin bunların önermenin biçimi tarafından anlatılan ayrımlarını ortadan kaldırması gerekmez: Birliklerinin bir *uyum* olarak doğması gerekir. Önerme biçimi yerine getirilmesindeki bir ayrımı gösteren belirli tonun ya da vurgunun görünmesine izin verir: Oysa tözе anlatım veren yüklemde, ve kendisi evrensele düşen öznede, içinde bundan böyle vurgunun işitilmediği birliği bulurız. Böylece 'Tanrı Varlıktır' önermesinde yüklem Varlıktır; içinde öznenin çözünüp yittiği tözü temsil eder. Varlık burada yüklem değil ama öz olarak amaçlanır: Ve bu yolda Tanrı — önermedeki yeri yoluyla — ne ise o olmaya, e.d. kalıcı özne olmaya son veriyor görünür. Anlık, özneden yükleme geçişte daha ileri gitmek yerine, dahaçok öznenin yitişi yoluyla durdurulduğunu duyar, ve onun yitişinin bir duygusundan öznenin düşüncesine geri atılır. Ya da, yüklemin kendisi öznenin doğasını tüketen bir özne olarak (Varlık olarak ya da Öz olarak) bildirildiği için, yine yüklemde bile özne ile yüz yüze gelir. Düşünce böylece öznede bulmuş olduğu sağlam zeminini yitirir: Gene de aynı zamanda yüklemde onun üzerine geri atılır, ve kendi içinde dinginleşmek yerine, içeriğin öznesi üzerine geri döner. Felsefi yapıtların anlaşılmazlığına ilişkin yakınmalar başlıca bu alışılmadık durdurulma ve tutulmaya bağlıdır — bireyin onları anlamak için gereken başka tüm eğitim koşullarını taşıdığını varsayarsak."

{Gönderme § 32} Kant'a Gönderme

[Kant, *AUE*] İnakçılık ve kuşkuculuk ilişkisi üzerine bkz. Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin *Giriş* bölümü; ayrıca bkz. Caird, *Critical Philosophy of I. Kant*, vol. i, chap. i.

{Gönderme § 33} Wolff'un Felsefeyi Bölümlemesi

"Kuramsal" felsefenin ya da metafiziğin Varlıkbilim, Evrenbilim, Ruhbilim (ussal ve görgül) ve Doğal Tanrıbilim olarak dört alt dala bölünmesi az çok bütün Wolff okuluna ortaktır. Wolff'un önceki skolastik dizgelere özel katkısı bir genel Evrenbilim anlayışında bulunur. Metafizik fiziği ve kılgısal felsefe bölümlerini önceler. Tümünün önünde mantık ya da ussal felsefe durur. Görgül ruhbilim aslında fiziğe aittir, ama daha uygun olduğu gerekçesiyle başka bir yere koyulmuştur.

{Gönderme § 34} Ruhun Yeri Sorunu

'Ruhun Yeri' sorusu Lotze'un yazılarında ele alınır (örneğin, *Metaphysic*, § 291).

{Gönderme § 34} Aktuosite; Tanrı Kavramının Kıpıları

Saltık aktuosite: *Notio Dei* [Tanrı Kavramı] Thomas Aquinas'a göre ve ayrıca Reformasyon sonrası zamanların inakçılarına göre *actus purus*tur [arı edim/dürtü] (ya da *actus purussimus* [en arı edim]). Çünkü Tanrı *nihil potentialitatis habet* [hiçbir gizillik taşımaz], Bkz. *Werke*, xii. 228 : "Aristoteles özellikle Tanrıyı soyut etkinlik kategorisi altında tasarlamıştır. Arı etkinlik bilgidir (Wissen) — skolastik çağda, *actus purus* —: ama etkinlik olarak koyulabilmek için, 'kıpıları' içinde koyulmalıdır. Bilgi için bilinecek bir başka şeye gereksiniriz; ve bu, bilgi onu bildiği zaman, böylelikle birinin kendisinin olur. Bunda imlenen şey Tanrının — ilksiz-sonsuz ve kendinde-kalıcı — sonsuzdan bu yana kendini Oğlu olarak doğurmakta olduğu, kendini kendinden ayırdettiğidir. Ama böylece kendisinden ayırdettiği bir başkalık şeklini taşımaz: Ama ayırdedilen, salt ayırdedildiği için, ayrıldığı ile özdeştir. Tanrı tindir: Hiçbir karanlık, hiçbir renk ya da karışım bu arı ışığa girmez. Baba ve oğulun ilişkisi örgensel yaşamdan alınır ve eğretileme olarak kullanılır — doğal ilişki yalnızca resimseldir ve bu nedenle anlatılacak olana bütünüyle karşılık düşmez. Deriz ki, Tanrı sonsuzdan bu yana Oğlunu doğurur,

Tanrı kendini kendisinden ayırdeder: Ve böylece bunu yapuğını söyleyerek Tanrıdan başlarız, ve yaratuğı başkada bütünüyle kendisi iledir (Sevgi biçimi): Ama çok iyi bilmeliyiz ki Tanrı bu *bütün eylemin kendisidir.* Tanrı başlangıçtır; ve böyle bütünlük olarak tindir. Salt Baba olarak Tanrı henüz gerçek değildir (böyle Oğul olmaksızın olduğu yer Yahudi dinidir): O dahaçok başlangıç ve sondur: O kendi varsayımıdır, kendini bir varsayım kılar (bu yalnızca ayırdetmenin bir başka biçimidir): O ilksiz-sonsuz süreçtir."

Nicolaus Cusanus Tanrıdan (*De docta Ignorantia* [*Öğrenilmiş Bilgisizlik*], ii. I) *infinita actualitas quae est actu omnis essendi possibilitas* [varolan tüm olanakların edimi olan sonsuz edimsellik] olarak söz eder. "Aktuosite" terimi kuşkulu görünür.

{Gönderme § 36} *Sensus Eminentior*

Tanrıbilim insan anlığının Tanrının bir bilgisine erişebilmesi için üç yol ayırdeder. *Via causalitatis* ile Tanrının var olduğunu ileri sürer; *via negationis* ile, ne olmadığını; *via eminentiae* ile, bizimle ilişkisinin bir görüşünü elde eder. Daha açık bir deyişle, Tanrıyı sonlu evrenin nedeni olarak görür; ama Tanrı sonsuz olduğuna göre, ona yüklemlenen herşey salt yaklaşık olarak (*sensu eminentiori*) alınmalıdır ve ancak olumsuzlamalar ile doldurulabilecek engin bir artık kalır [Durandus de S. Porcimo, *Tümce.* i. 3. I üzerine]. *Sensus eminentior* Spinoza'nın yazılarının konusudur, Mekt. 6 (*Opp.* ii. 202'de 56): Leibniz ise onu *Théodicée*'ye önsözde kabul eder: "Tanrının eksiksizlikleri bizim ruhumuzun eksiksizlikleridir, ama o onları kendisinde sınırsızca taşır; o bir okyanustur ki, ondan aldığımız yalnızca birkaç damladır; bizde belli bir güç, belli bir bilgi, belli bir iyilik vardır; ama bunların tümü de baştan sona Tanrıdandır."

Via causalitatis örneğin ahlak ve anlığın buradaki varoluşundan istenci orada anlaum bulan bir Varlığı çıkarsar: *via eminentia* istencin iyi olduğunu, ve anlığın en yüksek ölçüde bilge olduğunu çıkarsar, ve *via negationis* Tanrı kavramında insan anlığının ve istencinin boyun eğdiği tüm sınırlamaları ve koşulları bir yana atar.

B. Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu: I. Görgücülük § 37 — 39

{Gönderme § 38} Goethe: Analitik Anlağa Karşı

Faust'un kişiliğinde görünen Mefistofeles'in yeni gelen öğrenciye verdiği öğüdün bir parçasını oluşturan dizeler özgününde değişik bir sıra içinde durur: "Dann hat er die Theile in seiner Hand" vs. ile başlar vb. Bu ve önceki dizelerin anlamı, Goethe'ninkinden de gevşek bir şiirleştirme ile, aşağı yukarı şöyledir:

Eğer yaşamı betimleyip anlamını çıkarmayı istersen,
Başlangıcın olmalıdır ondaki tini dışarı sürmek,
Sonra parçalar tek tek yatsalar da elinde
Yitmiştir, ne yazık, onları bağlayan tin!
Ve salt bir addır 'Doğanın Laboratuarı'
Utancını gizlemek için kimyagerin ona taktığı.

Wilhelm Meisters Wanderjahre, iii. 3, ile karşılaştırılabilir. Orada kimi anatomik uygulamalara gönderme ile belirtilir ki: "Çok geçmeden yapmanın parçalamaktan, bileştirmenin ayırmaktan, ölüyü diriltmenin daha şimdiden öldürülmüş

olanı bir kez daha öldürmekten daha öğretici olduğunu öğreneceksin. ... Bileştirme ayırmadan daha çoğu demektir: Yeniden-yapma seyretmeden." *Faust*'un birinci bölümü 1808'de çıktı: *Wanderjahre*, 1828-9'de.

{Gönderme § 39} Hegel'in Kuşkuculuk Üzerine Yazısı İçin Kaynakça

'Kuşkuculuğun felsefe ile ilişkisi' üzerine makale, 'çeşitli değişkilerinin bir açımlaması, ve en yenisinin eski ile karşılaştırılması' — biçimde G. E. Schulze'un *Kuramsal Felsefenin Eleştirisi*'ni bir değerlendirmesi — Hegel'in *Werke*'sinde yeniden-yayımlandı, cilt, xvi (*Vermischte Schriften*'de cilt i).

B. Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu: II. Eleştirel Felsefe [Kant]§ 40 — 60

{Gönderme § 42} Kant'ta Duyarlık, Anlak Ve Us

Kant'ın Glauben und Willen [*İnanç ve İstenç*] üzerine çalışmasının (*Werke*, i. 83) erken bir değerlendirmesinde (Schelling ve Hegel'in *Journal*'inde bir makale) Hegel eleştirel bilgi kuramında — burada gözardı edilen — bir etmene daha büyük bir önem verir. Kant, der, kendi ruhbilimsel düşünce terimlerinin izin verdiği sınırlar içinde (çok güzel bir biçimde) "duyarlığın *a priori*sini kökensel özdeşlik ve çokluğun içine koymuş, ve birliğin çoklukta örtülüşünün 'daha yüksek gücünde' aşkınsal imgelem olarak almıştır: Bu arada Anlağı (Verstand) duyarlığın bu *a priori* bireşimli birliğinin evrenselliğe yükselişinden oluşturur, — ve böylelikle bu özdeşliğe duyarlık ile göreli bir karşısav yüklenir; Us (Vernunft) ise önceki göreli karşısav üzerinde daha da yüksek bir güç olarak sunulur, ama bu evrensellik ve sonsuzluğa kalıplaşmış biçimsel arı sonsuzluğun ötesine gitme izni verilmeksizin. Bu gerçekten ussal yapılaştırma — ki bu, gerçi 'yetiler' gibi kötü bir adın arta kalmış olmasına karşın, gerçekte tümünün tekil bir özdeşliğini sunar —, Jacobi tarafından birbiri üzerine *dayanan* bir dizi yetiye dönüştürülür."

{Gönderme § 42} Fichte/Kant: Kategorileri Çıkarsamak

Fichte: bkz. *Werke*, i, 420: "Daha önce söyledim, ve burada bir kez daha söylüyorum ki, dizgem Kantçı dizgeden daha başkası değildir. Şu demek ki, olgular üzerine aynı görüşü kapsar, ama yönteminde Kantçı açımlamadan bütünüyle bağımsızdır." "Kant, bugüne dek, kapalı bir kitaptır." — i. 442. Eleştirel idealizmin iki yolu vardır. "Ya" (Fichte'de olduğu gibi) "edimsel olarak temel anlık yasalarından o zorunlu eylem kiplerinin dizgesini, ve onunla birlikte, aynı zamanda, bu yolda doğan nesnel kavramları çıkarsar, ve böylece kavramlarımızın bütün erimini okuyucunun ya da dinleyicinin gözleri önünde adım adım doğmaya bırakır; ya da" (Kant'ta ve ilerici-olmayan izleyicilerinde olduğu gibi) "bu yasaları dolaysızca nesnelere uygulandıkları gibi herhangi bir yerden ve herhangi bir yolla, dolayısıyla en düşük derecelerinde alır (— bu derecede onlara *kategoriler* denir), ve sonra bunlar yoluyla nesnelerin belirlendiğini bildirir." Ve i. 478: "Biliyorum ki Kant'ın ortaya koyduğu kategoriler hiçbir biçimde onun tarafından özbilincin koşulları olarak *tanıtlanmamıştır*. Biliyorum ki uzay ve zaman ve kökensel bilinçte onlardan ayrılamaz olan ve her ikisini de dolduran [içerik] böyle koşullar olarak çıkarsanmamışur, çünkü böyle oldukları bile — kategoriler için olduğu gibi — kesin olarak değil ama salt çıkarsama olarak söylenir. Ama hiçbir kuşku duymaksızın inanıyorum ve biliyorum ki Kant böyle bir dizgeyi düşünmüştü: Önerdiği herşey bu dizgenin parçaları ve sonuçlarıdır; ve bildirimleri ancak bu varsayım üzerine anlam ve tutarlık taşır." Krş. viii. 362.

{Gönderme § 42} Kant: Özbilincin Aşkınsal Birliği

[*İtalikler* Wallace tarafından atlanan yerleri belirtiyor]

Arı Usun Eleştirisi § 16 [*Tamalgının Kökensel Sentetik Birliği*] "'Düşünüyorum' tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır; [*yoksa bende hiçbir biçimde düşünülemeyecek birşey tasarımlanıyor olacaktır; ki tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır. Tüm düşünceden önce verilebilen tasarım sezgi olarak adlandırılır. Öyleyse sezginin tüm çokluşunun 'Düşünüyorum' ile içinde bu çokluğun bulunduğu aynı öznede zorunlu bir ilişkisi vardır. Ama*] bu tasarım kendiliğindenliğin bir edimidir, [*e.d. duyarlığa ait olarak görülemez.*] Onu [*görgül* olandan ayırdedebilmek için] arı tamalgı olarak ya da kökensel tamalgı olarak adlandırıyorum, çünkü [*'Düşünüyorum' tasarımını üretirken (bir tasarım ki tüm başka tasarımlara eşlik edebiliyor olmalıdır ve tüm bilinçte bir ve aynıdır)*] kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği özbilinçtir. Bu tamalgının birliğini, ondan doğan *a priori* bilginin olanağını belirtmek için, özbilincin aşkınsal birliği olarak adlandırıyorum."

{Gönderme § 44} Caput Mortuum

Caput mortuum: Simyacıların tin çıkartıldıktan sonra imbikte kalan buharlaşmaz tortuyu belirtmek için kullandıkları bir terim: Durağan ya da ölü olan kalır, *quando spiritus animam sursum vexit.*

{Gönderme § 42} Felsefe Tarihinde Us, Anlak, Ve Sezgi.

Us ve Anlak. Wolff okulunda (örneğin, Baumgarten, *Metaphysik*, § 468) anlak (Verstand) terimi genel yüksek bilme yetisi için kullanılırken, *ratio* (Vernunft) ise özel olarak şeylerin bağlantılarını seçik olarak görme gücünü belirtir. Böylece Wolff (*Vernünftige Gedanken von Gott*, vs. § 277) Verstandı "olanaklı olanı seçik olarak tasarımlama yetisi" olarak, ve Vernunftu (§ 368) "gerçekliklerin bağlantılarını görme yetisi" olarak tanımlar. Kant'ın terimi kullanımı *Usun* bu kullanımı üzerine dayanır: Gerçi çok geçmeden kökeninden büyük ölçüde ayrılsa da. Çünkü usun tasımlama yetisi olarak "biçimsel" kullanımı üzerine Kant bir *"ilkeler* yetisi" olarak aşkınsal bir kullanımı ekler, ve anlak ise yalnızca bir "*kurallar* yetisi"dir. Başka bir deyişle, "Usun kendisi kavramları" ve "ne duyulardan ne de anlaktan ödünç aldığı düzgüleri doğurur.' (*Arı Usun Eleştirisi*, Diyalektik, Giriş, II. A. Ve Usun özsel amacı anlağın çeşitli bilgilerine birlik vermektir. Anlak tarafından verilen birlik "olanaklı deneyimin birliği" iken, us tarafından aranan ise birincinin birliğini tamamlayacak bir koşulsuzun bulunuşudur. (*Diyalektik*, IV.)

Fichte ve Hegel'de terimlerin başat ayrımı budur, ve buna göre *Verstand* belirli ve sınırlı sonuçlar ve bilgiler arayan daha kılgısal anlık iken, *Vernunft* ise tamlığı amaçlayan daha derin ve daha yüksek bir yetidir. Goethe'nin düşünsel yanı ağır basan dizelerinde bu kullanımın örneklerini görürüz: Örneğin *Wilh. Meisters Wanderjahre*'de, i, "ussal" insanın amacının "das Entgegengesetzte zu überschauen und in Übereinstimmung zu bringen" [karşıt olanı kavrayıp uyum içine getirmek] olduğu söylenir: Ya da *Kitap* ii, ussal insanlar şu ya da bu güçlüğü yoldan kaldırmak için *verständig* [akıllıca] birşey geliştirdikleri zaman vb. Goethe, *Sprüche in prosa*'da (896), *Werke*, iii, 281, der ki, "Us kendi alanı olarak süreçteki şeyi (das Werdende [*olmakta olan*]) alırken, anlak tamamlanmış şeyi (das Gewordene [olmuş olan]) alır: Birincisi amaç ile kaygılanmaz, ikincisi nereden diye sormaz. Us gelişmeden hoşlanır; anlak kullanabilmesi için herşeyi olduğu gibi tutmayı ister." (Benzer olarak Eckermann'ın Convers. 13 Feb. 1829.) Bkz. Oken, Naturphilosophie, § 2914. Verstand ist Microcosmus, Vernunft Macrocosmus [Anlak mikrokozmoz, us makrokozmozdur].

Kant'ın Us terimini kullanışı, özel Kılgısal Us görüşü ve İnanç (Glaube) terimini kullanışı ile birleştirildiğinde, Jacobi'nin terminolojisine götürür. Erken yazılarda Jacobi duygu ve inancın (ki gerçeklik ile ilişki içindedirler) yüksek yetkesi ile anlık ve uslamlamanın (Verstand ve Vernunft) düzeneksel yöntemi arasındaki zıtlık üzerinde diretmişti. Ama daha sonraki bir dönemde ayrımının terminolojisini değiştirdi ve öyle bıraktı. İlkin Glaube [inanç] demiş olduğu şeye daha sonra Vernunft [us] dedi, — ki kısaca "duyulurüstü için bir duyu"dur, — daha yüksek ve tam ya da bütünsel bilgi veren bir sezgi, — olgusal ve gerçek olanın dolaysız bir ayrımsanışı. Usauygun inanç ya da duygu ile karşı karşıya koyulduğunda, Verstandı [anlak] bir şeyi bir başkasına özdeşlik kuralı ile gönderen salt bir çıkarsama ya da türevsel bilgi yetisi olarak görür.

Coleridge okulu tarafından önemli ölçüde (ama Schellling'in etkisini gösteren belli tümce parçaları ile) yeniden-üretilen bu ayrımın — Jacobi'deki başka pekçok şey gibi — Schopenhauer'ın kullanımı ile bağlantıları vardır: "Hiç kimse," der Jacobi, "bir hayvansal Vernunfttan söz etmemiştir: Salt hayvansal bir Verstand ise hepimizin bildiği ve sözünü ettiği birşeydir" (Jacobi, *Werke*, iii. 8). Schopenhauer gözlemi yineler ve pekiştirir. Tüm hayvanlar, der, nedenselliği ayrımsama, nesneleri tanıma gücü taşırlar: Olgusal şeylerin dolaysız ve sezgisel bir bilgisi için yeti: Bu Verstandır. Ama insana özgü olan Vernunft *gerçekliğin* bilgisidir (*olgusallığın* değil): Yeterli bir neden ile soyut bir yargıdır (*Welt als W.* i. § 6).

Modern ayrımı geriye Platon ve Aristoteles'e giden, ama Yeni-Platonist okulda şekillenen ve Boethius ile Latin dünyaya giren eski bir ayrım ile bağlama yönünde bir itkiden kaçmak güçtür. *Consol. Phil.* iv. 6: *Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus*, ve v. 4'te *sensus, imaginatio, ratio*, ve *intelligentia*nın yükselen bir düzen içinde tam bir ayrımı vardır. *Ratio* ideanın diskursif bilgisidir (*universali consideratione perpendit*): *intelligentia* onu hemen ve yalın bir *forma* olarak ayrımsar (*pura mentis acie contuetur*); [bkz. Stob. *Ecl.* i. 826-832; Porfiri, *Tümceler.* 15]. Uslamlama insan türüne aittir, tıpkı anlığın yalnızca tanrısala ait olması gibi. Gene de — tanrısal önbilgiyi açıklamak ve özgürlüğü savunmak için bir girişimde — insanın belli bir ölçüde kendini tanrısal duruş noktasına koyduğu varsayılır (v. 5).

Yüksek bir ansal yeti (*mens*) ve alt bir ansal yeti (*ratio*) arasında giderek Aquinas'ın bile Aristoteles'i yorumundan (*Summa Theol.* i. 79, 9) kabul ettiği bu zıtlık gizemciliğin elindeki gözde silahtır. Dionusius Areopagit'in örneğinden sonra, Cusalı Nicolaus, Reuchlin ve Rönesans'ın başka düşünürleri salt diskursif düşünceyi ve mantıksal uslamlamayı değersizleştirirler. Yalın bir ışık ışını gibi, dolaysız ve görülmez bir edim yoluyla tanrısalın içine işleyerek, bize yüksek bilime giriş olanağı veren iç *mens*tir. Bu *simplex intelligentia*, Gerson'un dediği gibi, *Consid. de Th.* 10, imgeleme ya da uslamlamaya üstün olmakla, kimi zaman *mens* olarak, kimi zaman *spiritus*, anlık ışığı, melek anlığının gölgesi, tanrısal ışık olarak adlandırılır. Scotus Erigena'dan Cusalı Nicolas'a bir gelenek aktarılır: Everard Digby gibi insanlar tarafından (*Theoria Analytica*'sında), ve onyedinci yüzyılda bir küme Cambridge Platonisti ve Spinoza tarafından üstlenilir, ve büyük ölçüde değiştirilmiş olarak 1790 ve 1820 arasında Alman İdealizminde yeniden görünür.

{Gönderme § 50} Doğal Tanrıbilim

"Doğal Tanrıbilim," [Daha önce§ 36'da] genel olarak Ussal Tanrıbilime eşdeğer olarak görülürken, burada daha dar bir anlamda alınır. Burada "Fiziksel-tanrıbilim" demektir — doğadaki tasardan uslamlama.

{Gönderme § 50} Spinoza: Tanrı Kavramı

Spinoza — Tanrıyı "düşüncenin uzam ile birliği" olarak tanımlaması. Bu sözel olarak doğru değildir; çünkü *Törebilim*'e göre, i. Önerme 11, Tanrı, ya da töz, her biri ilksiz-sonsuz ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemden oluşur. Ama Spinoza "yüklemlerin" yalnızca ikisinden söz eder: *Törebilim*, ii. Ön. 1. Düşünce Tanrının bir yüklemidir: Ön. 2, Uzam Tanrının bir yüklemidir. Ve ekler (*Törebilim*, i. Ön. 10, Ek): "Tözün yüklemlerinin tümü de her zaman onda birarada idi, ve hiç biri öteki tarafından üretilemez." Ve *Törebilim*, ii. 7. Ek: "Düşünen töz ve uzamlı töz şimdi bu, sonra şu yüklem altında kavranan aynı tözdür."

{Gönderme § 54} Kant'ta 'Kılgısal'

"Sözcüğün gerçek anlamında kılgısal." Bkz. Kant, *Werke*, Ros. ve Sch. i. 581: "Bilimsel yöntemler üzerinde zararlı bir etki yaratan büyük bir yanlış-anlayış kılgısal felsefede yerini aklayacak bir anlamda 'kılgısal' sayılması gereken şey açısından hüküm sürmektedir. Diplomasi ve finans, toplumsal etkileşim kurallarından daha az olmamak üzere ekonomi kuralları, sağlık ilkeleri ve bedeninkinden daha az olmamak üzere ruhun besini, tümü de bir kılgısal önermeler toplamı kapsıyor olmaları zemininde kılgısal felsefe olarak sınıflandırılmışlardır. Ama bu tür kılgısal önermeler şeylerin olanağını ve doğalarının açımlamasını içerik olarak alan kuramsal önermelerden bildirim kipinde ayrılsalar da, aynı içeriği taşırlar. Sözcüğün asıl anlamında alındığında, yalnızca yasalar altında *Özgürlük* ile ilgili önermeler 'kılgısal'dırlar. Tüm ötekiler ne olursa olsun şeylerin *doğası* ile ilgili olanın kuramından başka birşey değildirler — yalnızca o kuram şeylerin bizim tarafımızdan bir ilke ile uyum içinde üretiliş yolu üzerinde işletilir; e.d. şeylerin olanağı kendisi de fiziksel nedenler arasında sayılabilecek istemli bir eylemin sonucu olarak sunulur." Ve Kant, *Werke*, iv. 10. "Bu nedenle felsefe tarafından verilen bir kılgısal ilkeler toplamı salt bunlar kılgısaldır diye onun özel bir bölümünü (kuramsal ile eş-güdümlü) oluşturmaz. Kılgısal olabilirler, üstelik ilkeleri bütünüyle doğanın kuramsal bilgisinden türetilmiş olsa bile — *uygulayımsal-kılgısal* kurallar olarak. Bunlar ilkeleri doğa-kavramından (ki her zaman duyusal olarak koşulludur) ödünç alınmadığı ve dolayısıyla yalnızca özgürlük kavramının biçimsel yasalar tarafından bilinebilir kıldığı duyulurüstü üzerine dayandığı zaman ve dayandığı için gerçek anlamda kılgısaldırlar. Öyleyse törelkılgısaldırlar, e.d. yalnızca şu ya da bu niyet ile *ilkeler ve kurallar* değil, ama amaç ve niyetlere ön gönderme olmaksızın yasalardırlar."

{Gönderme § 54} Mutçuluk

Ama Mutçuluk vardır, Mutçuluk vardır; Hegel, *Werke*, i. 8: "Bedenden ve dünyadan öteye sonsuz özlemin kendini varoluşun olgusallığı ile uzlaştırma zamanı gelmişti. Gene de ruhun kendisi ile uzlaştığı olgusallık — öznelliğin tanıdığı nesnellik — edimsel olarak yalnızca görgül varoluş, sıradan dünya ve edimsellik idi. ... Ve uzlaşma yüreğinde ve zemininde emin ve sağlam olmuş olsa da, henüz bu zemin için nesnel bir biçim gereksinimindeydi: Doğa zorunluğunun kendisi görgül varoluşun olgusallığına batmanın kör pekinliğini kendsi için bir aklama ve bir duyunç temizliği sağlamaya götürdü. Bilinç için bu uzlaşma Mutluluk öğretisinde bulundu: Değişmez başlangıç noktası görgül özne olunca, uzlaştığı şey de bundan böyle güvenebileceği ve kendini günahsız olarak teslim edebileceği kaba edimsellikti. Bu mutluluk öğretisinin temelinde olan derin bayağılık ve dört dörtlük kabalık biricik yüceltmesini aklanma ve iyi bir duyunç kazanma çabasında bulur ki, bu gene de salt anlıksalcılığın nesnelliğinden daha öteye gidemez.

"Öyleyse mutçuluğun ve halk felsefesinin (Aufklärung [Aydınlanma]) inakçılığı mutluluğu ve hazzı en yüksek iyi olarak görmesinden oluşmuyordu. Çünkü eğer Mutluluk bir *İdea* olarak kavranırsa, görgül ve nedensel birşey olmaya son verir — tıpkı herhangi bir duyusal şey olmaya son vermesi gibi. En yüksek varoluşta, ussal edim (Thun) ve en yüksek haz birdir. En yüksek kutluluk en yüksek *İdea* olduğu sürece, en yüksek varoluşu onun ideallik yanında mı, — ki yalıtılmış olarak ilkin ussal edim denebilir —, yoksa reellik yanında mı, — ki yalıtılmış olarak ilkin haz ve duygu denebilir — ayrımsamaya çalışmamızın hiçbir önemi kalmaz. Ussal edim için ve en yüksek haz için, ideallik ve reellik her ikisi de onda benzer ve özdeştir. Her felsefenin salt bir sorunu vardır — en yüksek kutluluğu en yüksek İdea olarak açımlamak. En yüksek haz us tarafından saptanır saptanmaz, aralarındaki ayrım hemen yiter: Çünkü bu kavrama ve edimde başat olan sonsuzluk, ve hazda başat olan olgusallık ve sonluluk, birbirinin içine alınır. Mutluluk ilksiz-sonsuz sezginin kutlu hazzı olarak bilindiği zaman, mutluluk ile çekişme anlamsız bir gevezeliğe döner. Ama mutçuluk olarak adlandırılan şey — belirtmek gerek ki — görgül bir mutluluk, bir duyum hazzı idi, ilksiz-sonsuz sezgi ve kutluluk değil."

{Gönderme § 55} Schiller: Güzellik İdeası

Schiller. *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine* (1795), *Mektup 18.* "Güzellik yoluyla duyusal insan biçime ve düşünceye götürülür; güzellik yoluyla düşünce insanı geriye özdeğe götürülür ve duyu-dünyasına geri verilir. Güzellik birbirine karşıt iki durumu bileştirir." [*Durch die Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt und der Sinnenwelt widergegeben.*] *Mektup 25.* "O zaman, güzellik özgürlüğün bağımlılık ile bütünüyle birarada-varolabileceği, ve insanın kendini anlık olarak gösterebilmek için özdekten kaçmasının gerekmediği bir durum sunduğu zaman, duyusal bağımlılıktan ahlaksal özgürlüğe bir yol bulma konusunda hiçbir güçlük ile karşılaşmamız gerekmez. Eğer — güzellik olgusunun öğrettiği gibi — insan duyular ile birliktelik içinde bile özgür ise, ve eğer — kavramın zorunlu olarak imlediği gibi — özgürlük saltık ve duyulurüstü birşey ise, bundan böyle insanın kendini sınırlamalardan saltığa nasıl yükseltüği konusunda herhangi bir soru olamaz: Çünkü güzellikte bu daha şimdiden olmuştur." Bkz. *Über Anmuth und Würde* (1793). "O zaman güzel bir ruhtadır ki duyu ve us, ödev ve eğilim uyum içine girerler; ve incelik görüngüdeki anlatımlarıdır. Doğa ancak güzel bir ruhun hizmetinde iken aynı zamanda özgürlük de taşıyabilir." (Bkz. Bosanquet'nin *Estetik Tarihi.*)

{Gönderme § 60} Fichte: *Anstoß*; Kategorileri Çıkarsama; Ben/Ben-Olmayan

Fichte, *Werke*, i. 279. "Yaşam ve bilincin ilkesi, olanağının zemini, hiç kuşkusuz (gösterildiği gibi) Bende kapsanır: Gene de bu yolla hiçbir edimsel yaşam, hiçbir zamansal görgül yaşam doğmaz — ve bizim için bir başka yaşam hiçbir biçimde düşünülemezdir. Eğer böyle bir edimsel yaşam olanaklı olacaksa, onun için henüz Bene Ben-olmayandan çarpan o özel bir dürtüye [*impulse*] (Anstoß) gereksinim vardır. Öyleyse, benim dizgeme göre Ben için tüm edimselliğin enson zemini Ben ve dışındaki birşey arasındaki kökensel bir eylem ve karşı-eylemdir, ve bunun üzerine söylenebilecek tek şey Bene bütünüyle karşıt olması gerektiğidir. Bu karşılıklı eylemde Bene hiçbirşey getirilmez, yabancı hiçbirşey katılmaz; ondan gelişen herşey sonsuza dek ondan yalnızca onun kendi yasalarına göre

geliştirilir. Ben davranabilmek ya da edimde bulunabilmek için yalnızca o karşıt tarafından devime geçirilir; ve böyle bir ilk devindirici olmaksızın hiçbir zaman davranmazdı; ve, varoluşu yalnızca eylemden oluştuğu için, giderek varolmuş bile olamazdı. Ama devimin kaynağının devime geçirmekten, böyle olarak yalnızca duyulabilecek karşıt bir kuvvet olmaktan öte hiçbir yüklemi yoktur.

"Öyleyse benim felsefem realisttir. Sonlu doğaların bilincini açıklamanın biricik yolunun onlardan bağımsız olarak varolan, tam olarak onlara karşıt olan bir kuvveti varsaymak olduğunu gösterir — bir kuvvet ki sonlu doğalar görgül varoluşları açısından ona bağımlıdır. Ama sonlu varlıklar tarafından yalnızca *duyumsanan* ama *bilinmeyen* böyle bir kuvvetten daha öte hiçbirşey ileri sürmez. Bu kuvvetin ya da ben-olmayanın kendilerini bilincimizde sonsuza dek sunabilecek tüm olanaklı belirlenimlerini dizgem Benin belirleyici yetisinden çıkarsamayı üstlenir. ...

"Sonlu anlığın kendi dışında saltık birşeyi (bir Ding-an-sich) varsaymak, ve gene de öte yandan bu birşeyin yalnızca anlık için varolduğunu kabul etmek zorunda olması (zorunlu bir numenon): Bu sonsuza dek genişletilebilecek, ama sonlunun ondan hiçbir zaman doğamayacağı bir çemberdir." Bkz. Fichte, *Werke*, i, 248, ii. 478.

C. Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Üçüncü Tutumu: Dolaysız Bilme § 61 — 78

{Gönderme § 62} Jacobi: Dolaysız Bilme

F. H. Jacobi (*Werke*, v. 82) *Woldemar*'ında (*bir bütün olarak* ilkin 1781'de yayımlanan bir dizi mektupta kapsanan bir romans) şöyle yazar: "Felsefi anlak (Verstand) benzersiz herşeyi, tanımlamalar olmaksızın kendini salt varoluşu ile gerçek kılan dolaysızca pekin herşeyi kıskanır. Usun bu inancının peşini en iç bilincimize dek bırakmaz ve orada bizi kendi özdeşlik ve kişilik duygumuza güvensiz kılmaya çalışır." "Saltık olarak ve özünlü olarak gerçek olan," diye ekler (v. 122), "uslamlama ve karşılaştırma yoluyla elde edilen değildir: Hem dolaysız bilincimiz (Wissen) — Varım — hem de duyuncumuz (Gewissen) gizli birşeyin işidir ki onda, yürek, anlak ve duyu birleşirler." "Kavramlar (Begriffe), diri olanı mumyalamak bir yana, aslında onu bir cesete çevirirler" (v. 380).

Bkz. Fichte'nin sözleri (*Werke*, ii. 255), Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit [Gerçeklik yalnızca duyınçtan doğar], vb.

{Gönderme § 62} Jacobi İçin Kaynakça

Spinoza'nın öğretisi üzerine 1785'te yayımlanan Mektuplar 1789'da sekiz ek ile birlikte yeniden çıktı.

"Bir bilim," der Jacobi en son bildiriminde, (*Werke*, iv. Önsöz. xxx), "yalnızca karşılıklı olarak birbirleri ile bağlantılı bilgilerin dizgesel bir kaydıdır — dizideki ilk ve son nokta eksiktir."

{Gönderme § 62} Lalande

Lalande'ın Fries (*Gökbilim Üzerine Popüler Dersler*, 1813) tarafından sözü edilen bildirisi Jacobi tarafından *Werke*'de, ii. 55, alıntılanır. Lalande'ın gerçekte çalışmasına önsözde yazdığı şey onun anladığı biçimiyle bilimin doğal tanrıbilim ile hiçbir ilgisinin olmadığı, başka bir deyişle, bir Bridgewater incelemesi yazmadığıdır

[*Bridgewater Treatises*: 1825'te Bridgewater dükü Francis Henry Egerton tarafından kurumsallaştırıldı. Egerton 8.000 poundun faizini "Yaratılışta sergilendiği biçimiyle Tanrının güç, bilgelik ve iyiliği" üzerine en iyi incelemenin yazarına verilmek üzere bıraktı.]

{Gönderme § 63} Jacobi: Us Ve Sezgi

Jacobi, *Werke*, ii. 222. "Kendi payıma, us ilkesini yaşam ilkesi ile tümüyle bir görüyorum." Ve ii, 343: "Açıktır ki us doğamızın gerçek ve kendine özgü yaşamıdır." Gerçekte ilksiz-sonsuz olana yönelimimiz ve güdümüz (Richtung und Trieb auf das Ewige), — duyulurüstü için duyumuz — aracılığıyladır ki, biz insanlar varolurtız (iv. 6. 152). Ve bu Organ der Wahrnehmung [algı örgeni] Ustur (iii. 203 vs.).

Jacobi'nin dili yalnızca sözcüklerde değil ama sezgiciliğinin yeğinliğinde de oynaktır. Böylece, örneğin iii. 32: "İnsanın iye olduğu us gerçeğin bilimini değil, ama yalnızca bir önsezisini (Ahndung des Wahren) veren bir yetidir." "Bir Tanrıya inanç," der bir keresinde (iii. 206), "insana dik duruşu denli doğaldır": Ama bu inanç, der başka bir yerde, yalnızca "bilinmeyen bir Tanrının önünde doğuştan bir tapınmadır (Andacht)." Böylece, eğer Tanrının dolaysız bir ayrımsanışını (Wissen [= Bilgi]) taşıyorsak, bu bilgi ya da bilim (Wissenschaft) değildir. Usun böyle bir sezgisi, "varsayımın nesnel geçerliğine tam bir güvenle, özünlü olarak (an sich) gerçek, iyi, ve güzel olanı *varsayma* yetisi" olarak betimlenir (ii. 9). "Felsefemiz," der (iii. 6) "duygudan başlar — hiç kuşkusuz nesnel ve arı bir duygudan."

{Gönderme § 63} Jacobi: İnanç Ve Sezgi

Jacobi (*Werke*, iv, a, s. 211): "İnanç (Glaube) yoluyla bir bedenimizin olduğunu biliriz." Kendi etkinliğimizin böyle dolaysız bilgisi — "Var olduğumun, davrandığımın duygusu" (iii. 411) — "saltık öz-etkinlik duyusu" ya da özgürlük (ki "olanağı bilinemez," çünkü mantıksal olarak bir çelişkidir) Jacobi'nin Anschauung (sezgi) dediği şeydir. Duyusal ve ussal sezgiyi birbirinden ayırır (iii. 59).

{Gönderme § 63} Jacobi: İnanç

Jacobi Glaubesinin Hıristiyan öğretinin inancı ile özdeşleştirilmesini kesinlikle yadsır (*Werke*, iv. a, s. 210). Savunma olarak Hume'dan, *Inquiry* V, ve Reid'dan, "inanç" terimini kendi kullanımını örneklemek için pasajlar aktarır — "belief" ile "faith" arasında ayrım yapılarak hiç kuşkusuz belli ikircimlerden kaçınılır.

{Gönderme § 66} Schelling: Sezgi Ve Kavram

Kant "*Sezgiler olmaksızın kavramlar boştur*" demişti. Yarı-gerçeğin (öteki yarı: *Kavramlar olmaksızın sezgiler körditr*) bir abartması Jacobi'nin (ve Schopenhauer'ın) bu bildirimlerinin temelini oluşturan şeydir — bir görüş ki Schelling'den (*Werke*, ii. 125) şu alıntı tarafından temsil edilir: "Kavramlar (Begriffe) yalnızca olgusallığın siluetleridirler. Yararlı bir yeti tarafından, ancak olgusallık daha şimdiden sahnedeyken eyleme geçen anlak tarafından verilirler — anlak ki yalnızca üretmesi yaratıcı bir yeti gerektireni kavrar, tasarımlar, saklar. ... Salt kavram anlamsız bir sözcüktür. ... Ona bağlanabilecek tüm olgusallık ona yalnızca onu önceleyen sezgi (Anschauung) tarafından ödünç verilir. ... Kavramların herhangi bir aracılığı olmaksızın, özgürlük duygumuz olmaksızın, *dolaysızca* bize verilenden başka hiçbirşey bizim için olgusal değildir. Ama sezgi yoluyla olmaksızın hiçbirşey bize dolaysızca ulaşmaz." Bununla birlikte şunları ekler: "Sezgi anlığın (Geist) etkinliğine bağlıdır: Özgür bir anlayış (freier Sinn) ve ansal bir örgen (geistiges Organ) ister."

{Gönderme § 72} Hegel: Doğal/İçgüdüsel Törellik

Ansiklopedi, § 400: "Yürek ve duygunun herhangi birşeyin dinsel, ahlaksal, gerçek ve türel olarak aklanmasını sağlayacak biçim olmadığını, ve yürek ve duyguya bir başvurunun ya hiçbirşey ya da kötü birşey demek olduğunu vurgulamak pek gerekmez. Yüreklerin ve duyguların o denli de kötü, tanrısız, bayağı vb. olduklarından daha sıradan herhangi bir deneyim olabilir mi? Evet, yüreğin yalnızca

böyle duyguların kaynağı olduğu şu sözlerde doğrudan doğruya anlatılır: Kötü düşünceler yürekten doğar vb. Yürek ve duygunun bilimsel-tanrıbilim ve felsefe tarafından iyilik, din ve ahlakın ölçütleri yapıldığı zamanlarda bu gündelik deneyimleri anımsamak zorunludur."

{Gönderme § 80} Goethe: Kendini Sınırlamak

Goethe; gönderme *Werke*'ye, ii, 268 (*Natur und Kunst* [*Doğa ve Sanat*]):

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen:
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

Kim ki büyük birşey ister, toplamalıdır kendini:
İlkin sınırlamada gösterir kendini usta,
Ve özgürlüğü bize ancak o zaman verir yasa.

Amaç ve çalışmanın böyle "sınırlanması" *Wilhelm Meisters Wanderjahre*'de sık verilen bir derstir, örneğin i, Bölüm. 4: "Çok-yanlılık sözcüğün tam anlamıyla yalnızca içinde tek-yanlının davranabileceği öğeyi hazırlar. ... En iyi olanı kendini tek bir işe sınırlamaktır." Ve i. Bölüm 12: "Tek bir şey ile tanışmak ve onu doğru yapmak yüz tür şeyde yalnızca sıradanlıktan (yarımlık) daha yüksek eğitim sağlar." Ve ii. Bölüm 12: "Amaç için genel alıştırmaların ve tüm girişimlerin aptalın maskaralıklarıdır."

{Gönderme § 81} Fichte: Düşünmenin Nesnelliği

Bkz. Fichte, *Werke*, ii. 37, "Gene de çözümleyen *biz* değilizdir: Ama bilgi kendini çözümler ve bunu yapabilir, çünkü tüm varlığında bir kendi-içindir (Für-sich)," vb.

{Gönderme § 81} Antikçağda Diyalektiğe Bakışlar

Platon, Diyalektiğin yaratıcısı. Kimi zaman (*Diogenes Laertius* tarafından bildirildiği gibi, ix, 25), Aristoteles'in yetkesi üzerine Elealı Zenon bu sanı alır; ama Hegel *Diog. Laertius*'un bildirimlerine başvurur. ii. 34,

Protagoras. Ama daha çok *Menon* diyaloğundadır ki, ss. 81-97, Platon bu bilgi görüşünü sergiler. Bkz. *Fedon*, 72 e, ve *Fedrus*, 245.

Parmenides; özellikle bkz. Platon, *Parmenides*, ss. 142-166; bkz. Hegel, *Werke*, xiv. 204.

Aristoteles diyalektiği apodiktik [tanıtlama] ile karşıtlık içine koyar, ve (modern anlamda) yarı-tümevarımcı bir süreç olarak ele alır (Aristoteles, *Topika*. Lib. viii.): Stoacılarda diyalektik yarı-diluzluğu mantığıdır ki bunu Aristoteles'ten çok onlar Orta Çağların skolastiklerine geçirmişlerdir.

{Gönderme § 81} Dört Öğe

Fiziksel öğeler ateş, hava, toprak ve sudur. Depremler, fırtınalar vb. "meteorolojik süreçlerin" örnekleridir. Bkz. *Ansiklopedi* §§ 281-9.

{Gönderme § 82} Gizemcilik: Mill

Mill, *Logic*, Kitap. v, Bölüm, 3, § 4: "Gizemcilik anlığın kendi yetilerinin öznel yaratılarına, anlağın salt düşüncelerine nesnel varoluş yüklemekten ne daha çoğu ne de daha azıdır; ve kendi yaptığı bu düşünceleri gözleyerek ve düşünerek onlardan dışardaki dünyada neyin yer aldığını okuyabileceğine inanmadır." Mill böylece gizemciliği bir varlıkbilimsel mitolojiye eşdeğer görür — büyük bir olasılıkla terimin seyrek bir kullanımı.

{Gönderme § 85} Saltık: Terimin Evrimi

Saltık. Terim, modern kullanımına yakın bir anlamda, en azından Nicolaus Cusanus denli eskidir. Tanrı, ona göre, *absoluta omnium quidditas* (*Apol.* 406), *esse absolutum*, ya da *ipsum esse in existentibus* (*De ludo Globi*, ii. 161 a), *unum absolutum*, *vis absoluta* ya da *possibilitas absoluta*, *valor absolutus*tur: *absoluta vita*, *absoluta ratio*: *absoluta essendi forma*. Bu terim üzerinde ve eşliğindeki *infinitus* üzerinde Cusanus sürekli değişim tınıları üretir. Ama "metafiziksel Tanrı"yı belirtmek üzere belirgin kullanımı çok daha moderndir. Kant'ta örneğin "Koşulsuz" (Das Unbedingte) dinsel olana karşılık düşen metafiziksel tanrılık kavramıdır; ve Fichte'de de durum aynıdır, gerçi onda 'saltık' sık sık sıfat olarak kullanılsa da. Terim felsefede Schelling ile yüksüzleştirilir: Onun daha 1793 ve 1795 çalışmalarında görünür: Ve ondan görünürde Fichte'ye geçer 1802, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (*Werke*, ii. 13). "Saltık ne bilme ne de olmadır; ikisinin ne özdeşliği, ne de ayrımsızlığıdır; ama baştan sona yalnızca ve yalnızca saltıktır."

Terim İngiliz felsefe diline Coleridge yoluyla ve daha sonra Almanca'dan ödünç alan başkaları yoluyla gelir. Bkz. Ferrier, *Istitutes of Metaphysic*, prop. xx, ve Mill, *Examination of Hamilton*, chap. iv.

{Gönderme § 86} Schelling: BEN=BEN

Bkz. Schelling, iii. 372: Ben = Ben üretici olduğu ölçüde Ben ile üretilen olarak Ben arasındaki özdeşliği anlatır; Schelling'in kökensel bireşimli ve gene de özdeş önermesi: *cogito* = *sum*.

{Gönderme § 86} Fichte: Saltık Bilme

Tanrının *Ens realissimum* olarak tanımı, örneğin Meier, *Baumgartens Metaphysic*, § 605. Jacobi, *Werke*, iv. 6, Spinoza'nın Tanrısını böyle tanımlar.

Başlangıç ile ilgili olarak bkz. Fichte, *Werke*, ii. 14 ("saltık bilme" üzerine söz ederken): "O birşeyi bilme değildir, ne de hiçbirşeyi bilmedir (öyle ki o birşeyin bilinmesi olsun, ama bu birşey ise hiçbirşey): Giderek kendini bilme bile değildir, çünkü ...*nin* bilgisi değildir; — ne de *bir* bilmedir (nicel olarak ve ilişki içinde), ama (saltık olarak nitel olarak) *genelde* bilmedir. Bir edim değildir, bir olay değildir, ya da birşeyin bilmekte olması değildir; ama yalnızca bilmedir ki, saptanan tüm edimler ve tüm olaylar yalnızca onda saptanabilirler."

{Gönderme § 86} Felsefe Tarihi: Nesnenin Birliği

Felsefe Tarihi; bkz. Hegel, *Werke*, i, 165. "Eğer Saltık, görüngüsü Us gibi, böyle olarak bengilik içinde bir ve aynı ise, o zaman kendini kendi üzerine çevirerek kendini bilen her us gerçek bir felsefe üretmiş ve tıpkı çözümü gibi kendisi de tüm zamanlarda aynı olan sorunu çözmüştür. Kendini bilen us felsefede yalnızca kendisi ile ilgilenir: Bu nedenle bütün işi ve etkinliği de kendisinde yatar; ve felsefenin iç özü açısından ne önceller ne de ardıllar vardır.

"Birinin 'kendine özgü' felsefe görüşlerinden söz etmek sürekli iyileştirmelerden söz etmek denli olanaksızdır. ... Bir felsefenin gerçek özgünlüğü [onunla] ilgilenen bireyselliktir ki, onda usun kendisi tikel bir çağın gerecinden bir biçim örgütlemiştir; onda tikel kurgul us tininin tinini, teninin tenini bulur; kendini onda bir ve aynı olarak, bir başka dirimli varlık olarak görür. Her felsefe kendinde eksiksizdir, ve her felsefenin gerçek bir sanat çalışması gibi bir bütünlüğü vardır. Nasıl ki Apelles ve Sofokles'in yapıtları, eğer Raphael ve Shakespeare onları tanımış olsalardı, onlara yalnızca kendileri için ön alıştırmalar olarak

değil ama yakın tinsel güçler olarak görünecektiyse, us ta kendi erken biçimlenişlerinde yalnızca yararlı hazırlık alıştırmaları göremez." Bkz. Schelling, iv. 401.

{Gönderme § 86} Parmenides

Parmenides (ap. Simmplic, *Fizik*. [Frag. 2. D-K]): Araştırmanın iki yolundan birincisi varlık vardır, ve yokluk yoktur biçimindedir.

{Gönderme § 87} Budistler

Budistler. Bkz. Hegel, *Werke*, xi. 387. Modern Budizm tarihleri öğretinin salt törel-dinsel karakteri üzerinde diretir. Von Hartmann gibi yazarlar (*Religionsphilosophie*, s. 320) ise tersine Budizmin içrek Brahmanizm kuramını soyut birin yokluk olduğu sonucuna götürdüğünü savunurlar. Vassilief'e göre, *Le Bouddhisme*, ss. 318 vs., Budist metafizik okullarından biri, Nâgârjuna tarafından Budha'dan 400 yıl sonra kurulan Madhyamikas, "Herşey Boştur" kuramını öğretiyordu. — Böyle bir metafizik büyük bir olasılıkla temelde yatan Brahmanist düşüncenin tepkilerinden türemiştir.

Ama genel olarak Budizm (60 yıl sonra bütünüyle doğal olarak) burada pek kendine özgü tarihsel özellikleri ile alınmaz.

{Gönderme § 88} Aristoteles: Varlık — Yokluk — Oluş

Aristoteles, *Fizik*, i. 8 (191a 26): "İlkin gerçeği ve şeylerin olgusal tözünü arayan felsefeciler yolu bulmayı başaramayan deneyimsiz gezginler gibi yanlış bir izin peşine düştüler, ve hiçbirşeyin varlığa gelemeyeceğini ya da yitemeyeceğini, çünkü varlığa gelenin ya olandan ya da olmayandan varlığa gelmesinin zorunlu olduğunu, ve her ikisinden de gelmesinin olanaksız olduğunu bildirdiler: Çünkü olan oluşmaz (daha şimdiden vardır), ve yokluktan yokluk gelir."

(5) 3'üncü yayımın (1830) bir ekidir; bkz. *Werke*, xvii, 181.

[Türkçe'de 'olmak' sözcüğünün doğal kullanımdaki ikili kavramsal işlevine dikkat etmeliyiz: *olmak* ve *oluşmak*. Benzer olarak, 'varlık' sözcüğü de hem genel olarak (belirsiz olarak) *olma*, hem de özel-tikel olarak (belirli olarak) *olan* anlamlarını taşır: Birinci durumda belirlenimsiz, *soyut* varlık (*Sein*), ikinci durumda *belirli*-varlık (*Dasein*) imlenir. — A.Y.]

{Gönderme § 88} Herakleitos: Nasıl Yorumlanır?

Burada kabul edilen Herakleitos imgesi Platon tarafından (*Theaetetus*, 152; *Kratilus*, 401) ve Aristoteles tarafından Efeslinin temel bir öğretisi üzerine verilen yoruma dayanır — bir öğreti ki, fragmanlarda hep-diri-kalan ateş başlığı tarafından anlatılır. Öteki deyim (Arist. *Metaf.* i. 4) Aristoteles tarafından Herakleitos'un değil ama Leukippus ve Demokritos'un konumunu betimlemek için kullanılır. Bkz. Plutarch, *adv. Colotem*, 4. 2; bkz. Simplic. Ar. *Phys.* 7'nin sonrası.

{Gönderme § 89} Schelling: Varlık — Belirli-Varlık

Dasepn: Belirli-varlık. Bkz. Schelling, i. 209. "Varlık (Sepn) saltığı, Belirli varlık (Dasepn) bir koşulluyu, 'koymayı' anlatır: Edimselliği, belli bir koşul tarafından belli bir türde koşullandırılmış bir edimselliği. Evrenin bütün dizgesindeki tekil fenomenin *edimselliği* vardır; genel olarak fenomen dünyasının Dasepn vardır; ama saltık olarak koyulmuş olan, Ben *vardır*. *Varım* Benin kendine ilişkin olarak söyleyebileceğinin tümüdür."

['Setzen' ya da 'koyma' anlatımı burada bağımsız, saltık, ilk, dolaysız olana karşısayı anlatır: Türevsel, göreli, bağımlı, ikincil, ayrımlı, dolaylı, koşullu, olumsuz vb. — A.Y.]

{Gönderme § 92} Sınır

Grenze (sınır) ve Schranke (engel, kısıtlama) ayırdedilir, *Werke*, iii. 128-139 (bkz. Stirling'in *Secret of Hegel*, i. 377 vs.). Bkz. Kant'ın Hume anlığımızı sınırlamaksızın [ohne ihn zu begrenzen] yalnızca kısıtladı [einschränkt] biçimindeki gözlemi, *Arı Usun Eleştirisi*, s. [B] 795.

{Gönderme § 92} Platon: Dünya-Ruhu

Platon, *Timaeus*, 35a-b (dünya-ruhunun oluşumu): "Bireysel ve her-zaman-özdeş olan özden (οὐσία) ve cisimsel olan bölünebilirden üçüncü bir ara öz türü oluşturdu. ... Ve bu üçünü alarak tümünü tek bir biçime (ἰδέα) bileştirdi, Başka ve Aynı olanın karışmaz doğasını zorla ayarlayarak, ve onların tümünü öz ile karıştırırak, ve üçten yine bir yaparak, yine bu bütünü uygun olduğunca çok parçaya dağıttı, ama bunların her birini Aynı olanın ve Başka olanın ve özün karışımından yaptı."

{Gönderme § 94} Schelling: Felsefe Yalnızca Edimsel Olanla İlgilenir

Felsefe. Krş. Schelling, *Werke*, ii 377. "Değişik bir deneyim bana insanların çoğu için felsefenin anlaşılmasına ve diri olarak ayrımsanmasına en büyük engelin onun nesnesinin sonsuz bir uzaklıkta aranacağı yolundaki yenilmez görüşleri olduğunu öğretti. Sonuç şudur ki, gözlerini bulunanın (das Gegenwärtige) üzerine çevirmeleri gerekirken, anlıklarının her çabası bütün inceleme boyunca söz konusu edilmeyen bir nesneyi yakalamaya yönelir." ... "En yüksek bilimin amacı ancak şeylerin bütününde ve her birinde bir Tanrının edimselliğini, — sözcüğün en sağın anlamında, bulunuşunu, dirimli varoluşunu (Dasein) — göstermek olabilir. ... Burada bundan böyle doğa-dışı ya da doğa-üstü bir şeyle değil, ama dolaysızca yakın olanla, biricik-edimsel ile ilgileniriz — ki kendimiz de ona aitizdir ve onda varoluruz.."

{Gönderme § 95} Platon: "Filebus"ta Saltık

Platon, *Filebus*, bölüm xii-xiii (ss. 23-38): krş. *Werke*, xiv. 214 vs.: "Saltık öyleyse tek bir birlikte sonlu ve sonsuz olandır."

{Gönderme § 95} İdealizm: Schelling, Hegel

Felsefenin idealizmi, bkz. Schelling, ii. 67. "Öyleyse her felsefe İdealizmdir ve İdealizm olarak kalır; ve realizmi ve idealizmi yalnızca kendi altında kapsar; ama o ilk idealizm salt göreli olan ikincisi ile karışırılmamalıdır."

Hegel *Werke*, iii. 163. "Sonlu 'ideal'dir önermesi İdealizmi oluşturur. Felsefenin İdealizmi sonlunun hiçbir gerçek varlığının olmadığının kabul edilmesinden başka birşeyden oluşmaz ... : İdealistik ve realistik felsefelerin karşıtlığının öyleyse hiçbir önemi yoktur. Genel olarak sonlu varoluşa gerçek, enson, saltık bir varlık yükleyen bir felsefe felsefe adına yaraşmaz. ... 'İdeal' ile denmek istenen bilinçte bir tasarım olarak varolmadır: Ansal bir kavram, düşünce ya da imgelem olan herşey 'ideal'dir: 'ideal' yalnızca 'imgelemdeki' için başka bir sözcüktür — reel olandan yalnızca ayrı değil, ama özsel olarak reel olmayan birşey için. Anlık aslında büyük idealisttir: Anlığın duyumunda, tasarımında, düşüncesinde olgu *olgusal/reel* varoluş denilen şeyi taşımaz; Benin yalınlığında böyle dışsal varlık yalnızca ortadan kaldırılır, *benim için* ve 'ideal olarak' bende varolur. Bu öznel idealizm yalnızca bir içeriğin benim olmasını sağlayan tasarımsal biçim ile ilgilenir."

{Gönderme § 96} Schelling: Doğa — Tin

Doğanın ve Tinin reel ve ideal olarak ayrımı özellikle Schelling'e aittir: bkz. *Einleitung*, vs., iii. 272. "Eğer Aşkınsal Felsefenin sorunu reel olanı ideal olana altgüdümlü kılmaksa, doğa felsefesinin sorunu tersine ideali reelden açıklamaktır."

{Gönderme § 98} Modern Atomizm

Modern Atomizme parçacık ya da molekül kavramının yanısıra matematiksel kuvvet özekleri kavramı vardır.

{Gönderme § 98} Newton'un *Principia* ve *Optics*'ine Gönderme

Newton: bkz. *Principia*'nın sonundaki Not, ve krş. *Optics*, iii. qu[eries], 28.

{Gönderme § 98} Kant: Özdek Kavramı

Kant, *Werke*, v. 379 (yay. haz. Rosenk.). "Özdeksel doğanın *dinamiğinin* genel ilkesi dışsal duyuların nesnelerindeki tüm olgusallığın devindirici kuvvet olarak görülmesi gerektiğidir: Buna göre böylelikle katı ya da saltık içine-işlenemezlik anlamsız bir kavram olarak doğal bilimin dışına atılır, ve yerine itici kuvvet geçirilir; oysa gerçek ve dolaysız çekim kendini aldatan bir metafiziğin inceliklerine karşı savunulur ve özdek kavramının olanağının kendisi için temel bir kuvvet olarak bildirilir."

{Gönderme § 98} Kästner

Abraham Gotthelf Kästner (1719-1800), Göttingen'de 44 yıl boyunca profesör; on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında hem yazın hem de matematikte büyük ün kazandı. Epigramlarından kimileri bugün de alıntılanır.

{Gönderme § 102} Aritmetik

Sayının iki "kıpısı," Birim ve Miktar (Anzahl) Yunanlıların bir ve ἀριθμός / *arithmos* arasındaki ayrımı ile karşılaştırılabilir (bkz. Arist. *Fizik* iv. 12). Rosenkranz'a göre (*Leben Hegels*) aritmetiksel işlemleri sınıflandırmak sık sık Hegel'in araştırmasına konu oldu. Kant'ın aritmetikte "sentez" konusundaki görüşü ile karşılaştırılabilir.

{Gönderme § 103} Kant: Yeğin Büyüklük; Ruhun Kalıcılığı

Yeğin büyüklük. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 207, Algı (Wahrnehmung) Öncelemeleri üzerine, ve s. 414, ruhun kalıcılığı sorusuna uygulamada.

{Gönderme § 104} Zenon: Çizgi Noktalardan Oluşmaz

Aristoteles değil, ama *Aristoteles'in Fiziği* üzerine Simplicius, yaprak 306 vs., çizgi bir dizi noktadan oluşur görüşüne karşı Zenon'un uslamlamasını verir. Varsayılan küçük bir olgusal birim üzerine söylenebilecek olan, daha küçük bir birim üzerine söylenebilir, ve bu sonsuza dek böyle gider. (Bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 329.)

{Gönderme § 104} Spinoza: Sonsuzluk Üzerine

İmgelem ve anlak arasında Spinoza tarafından yapılan ayrım, *Ep.* xii (olim xxix), *Opp.* yay. haz. Land cilt ii. 40 vs., *ratio* ve *intellegentia* arasında daha önce belirtilen ayrıma andırımlıdır, ve, Boethius'un da gördüğü gibi, Platon'un *Timaeus*'ta bengilik (αἰών) ve zaman arasında çizdiği ayrım ile bağıntılıdır.

Sonsuz (*Törebilim* I. Ön. 8. Ek 1) gerçekte *ex parte negatio* [*bölümsel olumsuzlama*] olan sonluluğa karşıt olarak, "belli bir doğanın varoluşunun saltık doğrulanışı"dır. "Problem içinden çıkılamaz olarak görülmese de, her zaman aşırı ölçüde güç görülmüştür, çünkü insanlar kendi doğası yoluyla ve tanımının gücü yoluyla sonsuz olduğu vargısına ulaşılan ile, özü dolayısıyla değil ama nedeni dolayısıyla hiçbir sonu olmayan arasında ayrım yapmamışlardır. Ayrıca hiçbir sonu olmadığı için sonsuz olarak adlandırılan ile, parçalarını herhangi bir sayı ile eşitleyemeyecek ya da açıklayamayacak olduğumuz (gerçi kendisine ilişkin olarak bir maksimum ya da minimumumuz olsa da) arasında ayrım yapmadıkları için de güçtü. Son olarak, yalnızca anlayabileceğimiz (*intelligere*) ama imgeleyemeyeceğimiz ile ayrıca imgeleyebilecek de olduğumuz arasında ayrım yapmadıkları için böyledir."

Demek istediğini örneklemek için, Spinoza tözün kipten, bengiliğin süreden ayrımına dikkati çeker. Yalnızca kiplerin varoluşunu süre ile "açımlayabiliriz": Tözün varoluşunu "bengilik yoluyla, e.d. varoluşun ya da varlığın sonsuz bir gerçekleşmesi yoluyla" (*per aeternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem*). Uzamlı *tözün* parçalardan oluştuğunu gösterme girişimi

öyleyse bir yanılsamadır, — ki niceliğe, "onu duyular yoluyla imgelemde bulduğumuz gibi, soyut olarak ya da yüzeysel olarak bakmamızdan doğar." Ona böyle bakıldığında — ki buna yatkınızdır, — bir nicelik bölünebilir, sonlu, parçalardan bileşmiş, ve çoklu olarak görülecektir. Ama ona gerçekte olduğu gibi, — yalnızca anlakta oldığu gibi, Töz olarak, — bakacak olursak (ki güç bir iştir), sonsuz, bölünmez ve eşsiz olduğu bulunacaktır. "Öyleyse ancak süre ve niceliği tözden soyutladığımız zamandır ki, zamanı süreyi belirlemek için ve ölçüyü niceliği belirlemek için kullanır, ve böylece onları imgeleyebiliriz. Öte yandan, bengilik ve töz imgelemin değil ama yalnızca anlağın nesneleridir; ve onları ölçü, zaman ve sayı gibi yalnızca düşünme ya da daha doğrusu imgeleme kipleri olan kavramlar yoluyla açımlamaya çalışmak bir imgelem çılgınlığına düşmekten daha iyi değildir." "Ne de, giderek bu tür *entia rationis*" (e.d. *anlaşılan* şeylerin daha kolayca kafada tutulmasına, açımlanmasına ve *imgelenmesine* hizmet eden *modi cogitanti*) "ile karıştırılacak olurlarsa, Tözün kipleri doğru olarak anlaşılacaktır. Çünkü bunu yaptığımız zaman, onları tözden, ve bengilikten bu yana içinde aktıkları kipten ayırırız ki, onsuz doğru olarak anlaşılamazlar." (Bkz. Hegel, *Werke*, i. 63)

{Gönderme § 104} Haller/Kant: Sonsuzluk

Albr. von Haller'in dizeleri Bengilik üzerine şiirindendir (1736). Hegel kıtaya dördüncü dizenin eklendiği ve şiirin sonunda şu şekli kazandığı 1776 yayımından önceki bir yayımdan alıntı yapmış görünüyor.

Yığarım engin sayıları,
Milyonlardan dağları üstüste,
Koyarım zamanı zaman ve dünyayı dünya üstüne,
Ve şimdi sonlunun sınırında durarak
Ve tüyler ürpertici yüksekliklen
Başım dönerek yine Sana baktığımda:
Tüm gücü sayının, bin kez artsa bile,
Gene de bir parçan değildir Senin.
Bunları çekerim, ve bütünüyle önümdesin.

Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s [B] 641. "Giderek Bengilik bile, Haller tarafından betimlemesi ne denli *ürkütücü* olsa da," vb.

{Gönderme § 104} Pisagoras Ve Platon/Aristoteles

Pisagoras zaman sırasına göre büyük bir olasılıkla (İyonyalı) Anaximenes ile (Elealı) Xenofanes arasında gelir. Ama Pisagorculara yüklenen matematiksel ve metafiziksel öğretileri ancak Platon ve ve Aristoteles'te, e.d. daha sonraki bir gelişim evresinde sunuldukları biçimde biliyoruz. Platonistler (bkz. Arist. *Metaf.* i. 6; xi. I. 12; xii. I. 7; bkz. Plat. *Devlet* 510 d) matematiksel olguyu 'duyularlar' ve 'idealar' arasındaki orta-yol olarak ele aldılar; ve Aristoteles'in kendisi matematiği fiziksel ve metafiziksel (tanrıbilimsel) felsefe arasındaki bir bilim olarak yerleştirir.

{Gönderme § 104} Pisagoras

Pisagoras'a ilişkin olarak sözü edilen gelenek İambilikhus tarafından verilir. *Vita Pyth.* § 115 vs.: bu Hıristiyan evrenin ilk yüzyıllarında yazına girmiş olan daha sonraki bir Yeni-Pisagorcu efsanenin parçasını oluşturur.

{Gönderme § 107} İbrani İlahileri

İlahiler, örneğin Mezmurlar 74 ve 104, Özdeyişler 8, and Eyüp 38.

{Gönderme § 108} Ölçü Çatışkısı

Ölçü çatışkısı. Bu mantıksal bilmeceler Sorites yanıltısı olarak bilinir (mantık kitaplarının zincirleme tasımlarından ayrı bir şey) — bkz. Cic. *Acad.* ii. 92; *De Divin.* ii. 11 — ve Falakros; bkz. Horace, *Epist.* ii. 1. 45.

[*sorites*: çoklu-tasım ya da bir tasımlar dizisi. Bunda öncüller öyle bir yolda düzenlenir ki, önceleyen tasımın yüklemi sonrakinin öznesi olur, ara vargılar atlanarak yalnızca ilk önermenin öznesini son önermenin yüklemi ile birleştiren son vargı bildirilir. *Köken*: Yun. *soreites* = yığılı.]

MANTIĞIN İKİNCİ ALT-BÖLÜMÜ: ÖZ ÖĞRETİSİ § 112 — 159

{Gönderme § 115} Düşünce Yasaları

'Düşünce yasaları' Kant'ın gününden bu yana Biçimsel Mantıkta ilkelere ya da düzgülere (*principia*, Grundsätze) verilen tumturaklı başlıktır. Kant'ın kendisi bunları 'genel ve biçimsel doğruluk ölçütleri' olarak betimledi. Gelişimleri ile birlikte çelişki ilkesini, özdeşlik ilkesini ve dışlanan orta ilkesini kapsarlar: ve tamamlama yönünde bir istekle, bunlara seçmeci mantıkçılar Leibniz'in [yeterli] neden ilkesini eklediler. Hegel kimi gözlemlerinde büyük bir olasılıkla Krug ve Fries'ı göz önünde tutuyordu. Üç yasa şu üç ilke ile karşılaştırılabilir ve karşıtlaştırılabilir: biçimlerin türdeşlik, belirlilik, ve sürekliliği; bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. [B] 686.

{Gönderme § 117} Leibniz: Bireyselleşme İlkesi

Leibniz, *Yeni Denemeler*, Liv. ii. böl. 27, § 3 (yay. haz. Erdmann, s. 273: krş. Clarke'a dördüncü Mektup). *Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en presence de Madame l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Madame l'Electrice l'en défia, et il courut longtems en vain pour en chercher.*

Bireyselleşme ya da ayırdedilemezlik ilkesi şudur: "Eğer iki birey eksiksiz olarak benzer ve eşit ise, tek bir sözcükle, kendilerinde ayırdedilemez ise, hiçbir bireyselleşme ilkesi olmaz": (Leibniz, yay. haz. Erdmann, s. 277) *Poser deux choses indiscernables est poser la meme chose sous deux noms* (s. 756). *Principium individuationis idem est quod absolutae specificationis quâ res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.*

{Gönderme § 119} Schelling: Kutupsallık

Schelling, ii. 489. "Kutupsallık yasası evrensel bir doğa yasasıdır"; bkz. ii. 489, "O felsefi bir doğa kuramının (doğanın bütününde) kutupsallık ve ikilik üzerine göz önünde tutması gereken ilk ilkesidir." Ama şunu ekler (476): "Kutupsallık kavramını daha doğru olarak tanımlama zamanı gelmiştir." Böylece Oken, *Naturphilosophie*: § 76: "İki ilkeden oluşan bir kuvvete Kutupsallık denir." § 77: "Kutupsallık dünyada kendini gösteren ilk kuvvettir." § 81: "Kökensel devim kökensel kutupsallığın bir sonucudur."

{Gönderme § 119} Fichte: Çelişki

Fichte, ii. 53. "Mantıksal olarak eğitimli düşünür herşeye karşı çıkabilir, ama buna değil. Çelişkiye karşı tetiktedir. Ama, bu durumda, kendi mantığının 'Hiçbir çelişki düşünemeyiz' düzgüsünün olanağı konusunda ne diyeceğiz? Herhangi bir yolda çelişkiyi yakalamış ve düşünmüş olmalıdır, yoksa onun üzerine hiçbir bildirimde bulunamazdı. Böyle insanlar salt bir kez bile olsa düzenli olarak kendilerine nasıl *yalnızca* olanaklı ya da olumsal olanı (zorunlu olmayanı) düşünebildiklerini, ve bunu edimsel olarak nasıl yapabildiklerini sormuşlar mıdır! Açıktır

ki burada bir olma-ma, bir düşünme-me, vb. yoluyla bütünüyle dolaysız olana, kendini-başlatana, özgür olana, — beent yokluğa, — kısaca, formüle edilmiş olduğu gibi yukarıdaki çelişkiye sıçrarlar. Tutarlı düşünürler açısından bu yeteneksizliğin sonucu özgürlüğün tam olarak ortadan kaldırılmasıdır, — en saltık yazgıcılık ve Spinozacılık."

{Gönderme § 121} Leibniz: Yeterli Neden İlkesi

Leibniz (yay. haz. Erdmann, s. 515). "*La raison déterminante* ilkesi hiçbirşeyin onun için bir neden, ya da en azından belirleyici bir neden, e.d. onun niçin başka türlü değil de var olduğu konusunda bir *a priori* neden sunmaya hizmet edebilecek birşey olmaksızın yer almamasıdır. Bu büyük ilke tüm olaylarda geçerlidir." Bkz. s. 707. "'Yeterli neden' ilkesi öyle bir ilkedir ki, bizi niçin öyle değil de böyle olduğu konusunda yeterli bir neden olmaksızın hiçbir olgunun gerçek ya da tutarlı, hiçbir bildirimin gerçeğe uygun bulunamayacağını düşünmeye götürür. ... Bir gerçeklik zorunlu olduğu zaman, nedenini onu ilkel düşüncelere varıncaya dek yalın düşünce ve gerçekliklere ayrıştırarak çözümleme yoluyla bulabiliriz. ... Ama yeterli nedenin olumsal gerçekliklerde ya da olgu gerçekliklerinde de, e.d. yaratıklar evreni boyunca yayılmış şeylerin dizisinde de bulunması gerekir, yoksa tikel nedenlere çözülme sınırsız bir ayrıntıya gidebilir: ... ve tüm bu ayrıntı yalnızca başka önsel ya da daha ayrıntılı olumsallıkları kacaklayacağı için, ... yeterli ya da sonsal (*dernière*) neden, olumsallıkların bu ayrıntısının ardışıklığının ya da dizisinin dışında olmalıdır — üstelik bu ne denli sonsuz olsa bile. Ve böylece şeylerin son nedeni bir 'zorunlu töz'de olmalıdır — bir töz ki onda değişimlerin ayrıntısı kaynakta olduğu gibi yalnızca *eminenter* varolur, — ve bu ise Tanrı dediğimiz şeydir." (*Monadoloji*, §§ 32-8.)

Son nedenlerin üstünlüğü bundan gelir. Böylece *Opp*, yay. haz. Erdmann, s. 678: *Ita fit ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus.* Buna göre uyarır ki, s. 155, sonsal nedenin yalnızca törellik ve tanrıbilimde ahlaksal ve dinsel bir değeri olmakla kalmaz, ama derinde-yatan gerçeklikleri saptamak için fizikte bile yararlıdır. Bkz. s. 106: *C'est sanctifier la Philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la consideration d'un être agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout deduire en Physique.* Bkz. ayrıca *Principes de la Nature* (Leibniz, yay. haz. Erdm. s. 716): "Yalnızca etker nedenlerin ya da özdeğin bir irdelemesi ile zamanımızda bulunan devim yasaları için bir neden sunamayışımız şaşırtıcıdır. *Il y faut recourir aux causes finales.*"

{Gönderme § 121} Sokrates

Sokrates ve Sofistler arasındaki karşıtlık temelde Platonik diyaloglara aittir, — tarihsel Sokrates'e değil. Bu karşıtlık Platon'un felsefesinin çağdaş görüş ve öğretilerin eleştirisi yoluyla gelişimini işleyiş biçimidir. Ve giderek Platon'un yazılarında bile karşıtlık daha sonraki yorumların onu dönüştürdükleri gibi olmayabilir.

{Gönderme § 126} Özdek

Bkz. *Ansiklopedi* § 334 (*Werke*, viii. 1, p. 411), "Görgül kimyada başlıca nesne özel olarak ayrıntılı herhangi bir dizgeyi olanaksız kılan yüzeysel soyut özellikler yoluyla kümelenen özdeklerin ve ürünlerin *tikelliğ*idir. Bu listelerde metaller, oksijen, hidrojen, vb. — metaloidler, sülfür, fosfor *yalın* kimyasal cisimler ile aynı düzlemde yan yana görünürler. Bu cisimlerin büyük fiziksel türlülüğünün kendiliğinden böyle bir eşgüdüme karşı bir önyargı yaratması gerekir; ve kimyasal

kökenleri, içinden çıktıkları süreç, açıktır ki daha az türlülük göstermez. Ama eşit ölçüde kaotik bir yolda, daha soyut ve daha olgusal süreçler aynı düzeye koyulur. Eğer tüm bunlar bilimsel biçim kazanacaksa, her ürünün özsel olarak kendisinden çıktığı somut ve tam olarak gelişmiş sürecin derecesine göre belirlenmesi gerekir; ve bu amaçla sürecin soyutluğunda ya da olgusallığında dereceler ayırdetmek daha az özsel değildir. Hayvansal ve bitkisel tözler her durumda bütünüyle başka bir düzene aittir: doğaları kimyasal süreçten öylesine az anlaşılabilir ki, tersine onda yokedilirler, ve yalnızca *ölüş* yolları ayrımsanır. Bununla birlikte, bu tözlerin herşeyden önce kimyada ve fizikte başat olan metafiziğe karşı dengeleyici olarak hizmet etmeleri gerekir, — bir metafizik ki *özdeklerin* tüm koşullar altında *değişmezliği* gibi düşünceleri ya da çok yabanıl düşlemleri, ve ayrıca cisimlerin böyle özdeklerden *bileşimi* ve *oluşumu* kategorilerini içerir. Kimyasal özdeklerin bileşimde ayrılıkta gösterdikleri *özelliklerin* yittiğinin genellikle kabul edildiğini görürüz: ve genc de özelliklers*iz* de onlar*la* oldukları ile aynı şey oldukları düşüncesinin yürürlükte olduğunu buluruz, — öyle ki bu özellikler*le* şeyler olarak sürecin sonuçları değildirler." — Bkz. *Werke*, vii. a. 372: "Hava oksijen ve hidrojenden oluşmaz: ama bunlar altında havanın koyulduğu biçimlerdir." bkz. *a.v.y.* 403.

{Gönderme § 131} Fichte: Kaynakça

Fichte'nin *Sonnenklarer Bericht*'i 1810'da çıktı.

{Gönderme § 136} Herder: Tanrı

Spinoza'nın Dizgesi Üzerine Söyleşi, 1787, 2'nci yayım. 1800. "Tanrı, sözcüğün en yüksek ve biricik anlamında, Kuvvettir, e.d. tüm kuvvetlerin ilksel kuvveti, tüm ruhların ruhu" (s. 63). "Özdek dediğimiz herşey, öyleyse, az ya da çok diridir: Bir etker kuvvetler alanıdır. Bir kuvvet başattır: yoksa *tek bir* kuvvet, tek bir bütün bile olmazdı" (s. 207). "En yüksek varlık (Daseyn) yaratıklarına varlıktan daha yüksek hiçbirşey veremezdi. (*Theophron.*) Ama, dostum, varlık ve varlık, kavramda ne denli yalın olursa olsun, kendi yerlerinde çok ayrıdırlar. Ama derecelerini ve ayrımlarını belirten sence nedir, Philolaus? (*Phil.*) Kuvvetlerden başka birşey değil. Tanrının kendisinde daha yüksek hiçbir kavram bulamadık; ama tüm kuvvetleri yalnızca birdi. En yüksek kuvvet hep-diri, hep-etkin olan en yüksek iyilik ve bilgelikten başka birşey olamazdı. (*Theoph.*) Şimdi kendin görüyorsun ki, Philolaus, en yüksek olan, ya da daha doğrusu Tüm (çünkü Tanrı kendisi gibi varlıklar cetvelinde bir birim değildir), kendisini evrende olmaktan başka türlü etkin olarak bildiremezdi. Onda hiçbirşey uyuklayamaz, ve anlattığı kendisiydi. O herşeyden öncedir, ve herşey onda varolur: bütün dünya onun hep-diri, hep-etkin kuvvetlerinin bir anlatımı, bir görüngüsüdür" (s. 200).

"Kartezyen anlatım yolundan ölçüsüzce etkilenmek," der Herder, "Spinoza'nın bir yanılgısıydı. Eğer kuvvet ve etki kavramlarını seçmiş olsaydı, herşey daha kolay giderdi, ve dizgesi çok daha seçik ve tutarlı olurdu. Eğer güç kavramını, ve özdek kavramını geliştirmiş olsaydı, dizgesi ile uyum içinde, zorunlu olarak özdeklerde olduğu gibi düşünme örgenlerinde de işleyen kuvvetler anlayışına ulaşması gerekirdi: bu durumda güç ve düşünceyi kuvvetler olarak, e.d. bir olarak görürdü." (Bkz. H. Spencer, "Kuvvet, Temellerin Temeli." *First Princ.*, s. 169)

Rosenkranz'a göre (*Leben Hegels*, s. 223) elyazmasında Hegel'in Herder'in *Tanrı*'sının ikinci yayımı üzerine bir eleştirisi vardır. Herder'in Diyaloğu Jacobi'nin Spinoza üzerine mektuplarının yarattığı tartışmaya aittir.

{Gönderme § 136} Newton — Leibniz

Newton. Leibniz onu şu görüşle suçlar: 'Tanrı zaman zaman *remonter sa montre* ister, yoksa işlemeye son verecektir: bu makine olağandışı yardım ile temizlenmeyi (*décrasser*) ister' (yay. haz. Erdm., s. 746).

{Gönderme § 140} Goethe: Doğayı Bilmek

Alıntılanan dizeler *Allerdings* başlığı altında yer alır: Goethe, *Werke*, ii. 376. Başlangıçta ilk dört dize Haller'in Şiiri *Die menschlichen Tugenden*'de bulunuyordu:

Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist:
Zu glücklich, wenn sie noch die äußre Schale weißt!

Doğanın içine yaratılmış hiçbir tin işlemez:
Ne mutlu, eğer gösterirse kabuğunun dışını bir kez!

[Hegel — 'weißt'i 'weist' olarak okuyarak — ikinci dizeyi şöyle alır:]
Ne mutlu, eğer kabuğunun dışını bilebilse.]

Goethe'nin dizelerin kaba bir kötüye-kullanımına karşı saldırısı bilimciler ile tartışmasına aittir. Aşağıdaki dizeleri 1820'de *Heiteres Reimstück* olarak *zur Morphologie*'ye üçüncü kitapçığın sonunda çıktı, ve bunun kapanış kesimi *Freundlicher Zuruf* başlığını taşır (*Werke*, xvii. 161):

„Ins Innere der Natur,"	*"Doğanın içine,"*
O du Philister! –	*Ey sen, darkafalı! —*
"Dringt kein erschaffner Geist"	*"Yaratılmış hiçbir tin işlemez."*
...	...
„Glückselig! wenn sie nur	*"Ne mutlu, eğer salt*
Die äußre Schale weis't."	*Dış kabuğu gösterirse."*
Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,	*Duyarım altmış yıldır biteviye,*
Und fluche drauf, aber verstohlen:	*Ve ilenirim buna, ama gizlice*
Sage wir tausend tausendmale	*Binlerce, ama binlerce kez söylerim kendime:*
Alles gibt sie reichlich und gern;	*Verir herşeyi bol bol ve seve seve;*
Natur hat weder Kern	*Doğanın ne çekirdeği var*
Noch Schale,	*Ne kabuğu,*
Alles ist sie mit einem Male.	*Hem biridir hem de öteki.*

{Gönderme § 140} Goethe: Kıskançlık — Sevgi

Goethe: *Sämmtl. Werke*, iii. 203 (*Maxime und Reflexionen, Düzgüler ve Düşünceler*). Gegen große Vorzüge eines Andern giebt es kein Rettungsmittel als die Liebe [*Bir başkasının büyük üstünlüğüne karşı sevgiden başka çare yoktur*]. Schiller'den Goethe'ye, 2 Haziran 1796. "Bu vesile üzerine nasıl güçlü olarak duyumsadım, ... üstün gelen bir değere karşısında Sevgiden başka hiçbirşey özgürlük veremez" (daß es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit giebt als die Liebe).

{Gönderme § 140} Pragmatik Tarih

"Pragmatik." eski İngilizce'de her işe burnunu sokan birini belirten ve kimi zaman bulanık bir sövgü terimi yerine geçen bu sözcük bu yüzyılda İngilizce'de burada Almanca'da kullanıldığı gibi kullanılmıştır.

Polybus'a göre ix. 2. 5, πραγματικὸς τρόπος τῆς ἱστορίας doğrudan yararcıl amacı olandır. Böylece Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nde (*Werke*, viii. 41, not): "Bir tarih sağgörü sunuyorsa, e.d. dünyayı çıkarlarını önceki çağlardan daha iyi olarak ya da hiç olmazsa o zamanlar olduğu denli iyi olarak nasıl güvenlik altına alabileceği konusunda bilgilendiriyorsa, pragmatik olarak yazılmıştır."

Schelling (v. 308) pragmatik tarih yazıcılığını örneklemek için Faust'un Wagner'e sözlerini aktarır (Goethe, xi, 26):

Was ihr den Geist der Zeiten heißt,	*Zamanın tini denilen şey senin için,*
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,	*Temelde efendisidir kendi tininin,*
In dem die Zeiten sich bespiegeln.	*Onda yansıtır kendilerini zamanlar.*

Bkz. ayrıca Hegel, *Werke*, ix. 8. "İkinci bir tür düşünsel tarih pragmatik tarihtir. Geçmişle ilgilenirken ve uzak bir dünya ile uğraşırken, anlık önünde bir şimdinin doğduğunu görür ki, onu çektiği sıkıntıya karşılık kendi eyleminin bir ödülü olarak alır. Olaylar değişiktir; ama özeksel ve evrensel olguları, yapısal tasarları özdeştir. Bu geçmişi ortadan kaldırır ve olayı şimdiye getirir. Pragmatik düşünceler, ne denli soyut olsalar da, böylece gerçekte şimdidirler, ve geçmişin masallarını bugünün yaşamı ile diriltirler. — Burada da özellikle ahlakçılık ve tarih yoluyla kazanılacak ahlaksal yönergeler konusunda birkaç söz etmek gereklidir — tarih ki sık sık bunun için incelenir. ... Yöneticilere, devlet adamlarına, uluslara özellikle tarihsel deneyimden öğrenmeleri salık verilir. Ama deneyim ve tarihin öğrettiği şey ulusların ve hükümetlerin hiçbir zaman tarihten herhangi birşey öğrenmedikleri, ya da ondan çıkarılabilecek dersler üzerine davranmadıklarıdır."

Bkz. Froude: *Katerin'in Boşanması*, s. 2. "(Tarih) öğrencisi (politik davranış için) bir açıklamayı anladığını sandığı öğelerde arar — gurur, hırs, korku, açgözlülük, kıskançlık, ya da kösnü."

{Gönderme § 141} Goethe: İç — Dış

Bkz. Goethe, xxiii. 298. "Örgensel bir doğanın dışı için her zaman değişen fenomenlerinden başka nedir? Bu dış yan, bu yüzey değişen, karmaşık, ince iç yapıya öylesine sağın olarak uyarlanır ki, böylece kendisi bir iç yan olur: her iki yan da, hem dış hem de iç yan, en dingin varoluşta olduğu gibi en yeğin devimde de doğrudan bağlılaşım içinde dururlar."

{Gönderme § 147} Schelling: Tarih

Schelling, *Werke*, v. 290 (bkz, iii. 603). "Üç tarih dönemi vardır, doğa dönemi, yazgı dönemi ve kayra dönemi. Bunlar aynı özdeşliği ama ayrı yollarda anlatan üç düşüncedir. Yazgı da kayradır, ama olgusal olanda tanınmış olarak, tıpkı kayranın da yazgı olması gibi, ama idealde sezilen (angeschaut) olarak."

{Gönderme § 151} Spinoza — Leibniz

Spinoza ve Leibniz arasındaki ilişki üzerine bkz. Hegel, *Werke*, iv. 187-93. Bununla birlikte, Leibniz'i başlıca Spinoza'ya bilinçli bir karşıtlık çalışması içine gömülmüş olarak sunmak yanlış olacaktır.

{Gönderme § 153} Jacobi: Nedensellik

Jacobi. Jacobi (Schopenhauer gibi) özellikle zeminler (Gründe) — ki biçimsel, mantıksal ve sözeldirler — ile nedenler (Ursachen) — ki bizi olgusallık ve yaşam ve doğaya götürürler — arasındaki ayrım üzerinde diretir. Salt *Çünkü*yü *nedene* dönüştürmek için (der), mantıktan ve çözümlemeci anlaktan deneyime ve iç yaşama geçmeliyiz. Mantıksal zemin ve sonuç ilişkisini nitelendiren eşzamanlılığın zamansızlığı yerine, neden ve etki bağlantısı zaman öğesini getirir — böylelikle olgusallık kazanır (Jacobi, *Werke*, iii. 452). Neden kavramı — ki salt soyut düşüncenin bir kategorisi olarak anlamsızdır — deneyimdeki bir etmen olarak, ein Erfahrungsbegriff [bir deneyim kavramı] olarak olgusallık kazanır, ve bize kendi nedenselliğimizin bilincinde dolaysızca verilir (Jacobi, *Werke*, iv. 145-58). Bkz, Kant, *Arı Usun Eleştirisi*., s. 116.

{Gönderme § 158} Spinoza: Amor intellectualis Dei

Amor intellectualis Dei [*anlıksal Tanrı sevgisi*] (Spinoza, *Törebilim*. v, 33) üçüncü bilgi derecesinin, e.d. *scientia intuitiva*nın bir sonucu olarak betimlenir. *Scientia intuitiva* "Tanrının belli yüklemlerinin biçimsel özünün yeterli bir düşüncesinden şeylerin özünün yeterli bilgisine ilerler" (ii. 40, Not 2). Ondan (v. 27) olanaklı en yüksek *acquiescentia mentis* doğar ki bunda anlık tüm şeyleri *sub specie aeternitatis* düşünür (v. 29), kendini Tanrıda olarak bilir, ve kendini ve tüm şeyleri tanrısal özlerinde görür. Ama anlığın Tanrıya doğru bu anlıksal sevgisi sonsuz sevginin parçasıdır ki onunla Tanrı kendisini sevmektedir' (v. 36). "Bu şeylerdendir ki esenlik ya da kutluluk ya da özgürlüğümüzün neden oluştuğunu açıkça anlarız: Tanrıya doğru değişmez ve ilksiz-sonsuz sevgiden, ya da Tanrının insanlara doğru sevgisinden" (v. 36'ya Not).

MANTIĞIN ÜÇÜNCÜ ALT-BÖLÜMÜ: KAVRAM ÖĞRETİSİ § 160 — 244

{Gönderme § 161} Evrim Kuramları (17 ve 18. Yüzyıllarda)

Evrim ve gelişim bu terimlerin başlangıçta on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda kullanıldıkları daha sağın anlamda bir ön-oluşum[1] kuramını imler ki, buna göre edimsel olmasına karşın çok küçük olduğu için görülemez bir örgensel varlığın büyümesi yalnızca minyatür bir örgenliğin genişlemesi ve doldurulmasıdır. Leibniz tarafından kabul edilen öğreti böyle birşeydi (*Considérations sur le principe de vie; Système nouveau de la Nature*, vs.). Ona göre gelişim yeni parçaların gerçek bir yaratılışı değil, ama yalnızca anahatlarda daha şimdiden belirli parçaların kütle ve görülebilirliğinin bir artması idi. Bu ön-oluşum öğretisi (epigenesis[2] ile karşıtlık içinde) Charles Bonnet tarafından tamamlandı. Bonnet *Considérations sur les corps organisés* (1762) başlıklı çalışmasında dirimli varlıkların kendilerinden geldikleri "tohumların" birbiri içinde kapalı olarak daha sonra ortaya çıkacak olan tüm yaratıkların tohumlarını kapsadığını ileri sürer. *Emboîtement* hipotezi budur. "Kuşakları salt 'evrinler' [*educts*] olarak gören dizgeye," der Kant (*Yargının Eleştirisi*, § 80; *Werke*, iv. 318), "*bireysel* ön-oluşum dizgesi ya da evrim kuramı denir: onları ürünler olarak gören dizgeye Epigenesis[2] denir, — ki *türeyişsel* ön-oluşum kuramı olarak da adlandırılabilir, çünkü yeni kuşakların üretken güçleri aile karakteristiklerine ait özünlü eğilimleri izler, ve dolayısıyla belirli biçim 'gizil' bir ön-oluşumdur. Bu yolda karşıt bireysel ön-oluşum kuramını dürev/*involution* kuramı, ya da Einschachtelung (*Emboîtement*) kuramı olarak adlandırmak daha uygun olabilir." Krş. Leibniz (*Werke*, Erdmann, 715). "Hayvanlar genel olarak döllenmede ya da *yaratılışta* bütün olarak doğmadıkları için, *ölüm* dediğimiz şeyde de bütün olarak yok olmazlar; çünkü doğal olarak başlamayanın, yine doğa düzeninde bitmemesi usaygundur. Böylece maskelerini ya da paçavralarını bırakarak, yalnızca daha ince bir tiyatroya geri dönerler, ama orada daha büyüğünde olduğu gibi duyarlı ve düzenli olabilirler. ... Böylece yalnızca ruhlar değil, ama giderek hayvanlar bile ne yaratılabilir ne de yokedilebilirdir: Yalnızca gelişirler, örtülürler, yeniden-örtülürler, soyulurlar, — dönüşürler. Ruhlar bedenlerini

[1] *Preformation:* Sözel olarak *önceden-oluşum*, ya da *önsel-oluşum*. Terkedilmiş eski bir kuram. Buna göre bireysel örgenlik tam olarak ayrımlaşmış bir yumurta gözeciğinin yalın bir genişlemesi yoluyla gelişirdi.

[2] *Epigenesis:* Bireysel bir hayvanın ya da bitkinin döllenmiş bir hücresinin aşamalı ayrımlaşması ve karmaşıklaşması yoluyla gelişimi kuramı.

hiçbir zaman bütünüyle bırakmaz, ve bir bedenden onlara bütünüyle yeni bir başkasına geçmez. Öyleyse ruh-göçü diye birşey değil ama başkalaşım vardır. Hayvanlar değişir, yalnızca parçalar alır ve bırakırlar, ve bu beslenmede azar azar ve küçük algılanamaz parçalar ile ama sürekli olarak yer alır. Ama birçok şeyi bir anda kazanmlarına ya da yitirmelerine yol açan döllenmede ya da ölümde birdenbire, göze çarpar bir biçimde ama seyrek olarak yer alır."

Emboîtment ya da *Enveloppement* kuramı, Bonnet'ye göre (*Considérations*, vs., böl. 1), "bir türün tüm örgütlü bedenlerinin tohumlarının birbirinde kapatıldığı (*renfermés*) ve ardışık olarak gelişmiş oldukları" görüşüdür. Böylece Haller'e göre (*Physiology*, Tome vii, § 2) "açıkur ki bitkilerde ana-bitki birçok kuşağın tohumlarını kapsar; ve dolayısıyla 'biri dışında tüm çocukların Havva'nın ilk kızının ovaryumunda kapsanmış olması zorunluydu" (*tous les enfans, excepté un, fussent renfermés dans l'ovaire de la première Fille d'Eve*) görüşünde özünlü hiçbir olasılık dışı durum yoktur." Krş. Weismann, *Continuity of the Germ-Plasma*. Gene de Bonnet (*Contemplation de la Nature*, part vii, ch. 9, note 2), der ki, "Tohumlar içiçe kutular ya da sandıklar gibi kapatılı değildir, ama bir tohum bir başka tohumun bölümünü oluşturur, tıpkı bir buğdayın içinde gelişecek olduğu bitkinin bir parçasını oluşturması gibi."

{Gönderme § 165} Yeterli Düşünce

"Yeterli" düşünce "seçik" düşüncenin bir alt-türüdür. Bir düşünce yalnızca bir şeyi başkalarından ayırdetmekle (*açık* olduğu zaman), ya da ek olarak böyle ayırdedilen nesneye ait karakteristikleri temsil etmekle (*seçik* olduğu zaman) kalmadığı, ama ayrıca bu karakteristiklerin daha öte karakteristiklerini ortaya getirdiği zaman, düşünce *yeterli*dir. Böylece yeterli seçiğin bir tür ikinci kuvvetidir. (Bkz. Baumeister, *Instit. Philos. Ration.* 1765, §§ 64-94.) Hegel'in betimlemesi dahaçok "tam düşünce" ile bağdaşır, "ki bununla yalnızca temsil edilen şeyi her durumda, koşulda, zamanda tüm başka şeylerden ayırdetmeye yeterli karakteri göz önüne alıyorum" (Baumeister, avy. § 88). Ama bkz. Leibniz, yay. haz. Erdm., s. 79: *notitia adaequata*.

{Gönderme § 169} Whatley: Özne — Yüklem

Bkz. Whately, *Logic* (Kitap ii, böl. 1, § 2), 'Bu terimlerden sözü edilene *özne*, ona ilişkin olarak söylenene *yüklem* denir.'

{Gönderme § 177} Ressamlar Newtoncu Olamaz

Renkler, e.d. ressamların renkleri; bkz. *Werke*, vii. 1. 314 (ders notu). "Ressamlar Newtoncular olacak kadar budala değildirler: Onların kırmızıları, sarıları ve mavileri vardır, ve öteki renklerini bunlardan yaparlar."

{Gönderme § 181} Yargı Ve Tasımları Sınıflandırmak

Yargı ve tasımların soysal sınıflandırması ve birincilerden ikincilere geçiş için bkz. özellikle Lotze, *Logic*, Kitap 1. Ve dizgesel yargı ve çıkarsama sürecinin kapsamlı sergilenişi için bkz. Bosanquet, *Logic* ya da *Morphology of Knowledge*. O çalışmanın başında Hegel'den, *Werke*, v. 139, alıntılanan pasaj s. 318'deki 'The interest, therefore,' vs. tümcesine koşuttur.

{Gönderme § 187} Dördüncü Tasım Betisi

Dördüncü beti. Galen betisi denilen bu beti ilk betiden beş kipin[1] ayırılmasıyla ayrımlaştırıldı ve (Aristoteles'i izleyerek, *Birinci Analitik* i. 7. ve ii. 1) Teofrastus

[1] *mood* (= *mod*): Tasım biçimi. Bileşen önermelerin nicelik ve niteliklerine göre sınıflandırılır ve geleneksel olarak A, E, I, O harflerinden oluşturulan bir dizi ile gösterilir. Burada ilk harf büyük öncülü, ikincisi küçük öncülü, ve üçüncüsü vargıyı belirtir.

ve en azından Boethius'a dek sonraki öğrenciler tarafından geçerli dört tam tasım tipine bir alt ekleme olarak katıldı. Ama Galen'den köken almış olması konusunda kuşkular azdır.

{Gönderme § 190} Tasım/Tümevarım

Bkz. Mill, *Logic*, Kitap ii, böl. 3. "Vargıyı tanıtlamak için bir uslamlama olarak düşünülen her tasımda bir *petitio principii* vardır."

Hegel'in tümevarımı sağın olarak tümevarım denilen tümevarım ya da tam tümevarım, edimsel deneyimlerin toplamından uslamlamadır, — *per enumerantionem simplicem*, ve διὰ πάντων. Hiç kuşkusuz raslantı yoluyla ya da yapay düzenleme yoluyla olmaksızın böyle bir tamlık *in rerum natura* ya da şeylerin doğasında olanaksızdır.

{Gönderme § 190} Doğa Felsefesi Bağlamında Suçlamalar

Burada değinilen "Doğa felsefesi" büyük bir olasılıkla Oken ve Schellingcilerinkidir; ama daha sonraki eleştirmenler (örn. Riehl, *Philosoph. Criticismus*, iii. 120) Hegel'in kendisini bu bölümde daha da büyük küstahlıklarla suçlamışlardır.

{Gönderme § 192} Sıradan Mantıkta Bölümler

Elementarlehre: Öğeler Kuramı, Hamilton tarafından (*Mantık Üzerine Dersler*, i. 65) yöntembilim ile karşıtlık içinde 'Stoikheioloji' (öğesel bileşenlerin incelemesi) olarak adlandırıldı. Bkz. Port Royal mantığı. Kant'ın *Eleştiri*'si konunun aynı bölünüşünü izler. [*stoikheion:* (Yun.) öğe.]

{Gönderme § 193} Anselm

Proslogium, c. 2. *Monologium*'da Anselm koşulludan koşulsuza olağan uslamlamayı açımlar (*Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est; per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est. Monol.* c. 3). Ama *Proslogium*'da *quod nullo ad se probandum quam se solo indigeret* bir uslamlama arar — e.d. olabilecek en yüksek ve en büyüğün (Tanrı olarak) kavramından (*aliquid quo nihil majus cogitari potest*) onun varlığını çıkarsar (*sic ergo vere* EST *aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*). Saltık eğer düşüncesi *ipso facto* varoluş imlemese saltık olmazdı.

Mamoutierli Gaunilo *Liber pro insipiente*'de böyle uslamlamaya gereksinim olması olgusunun düşünce ve olgusallığın *prima facie* ayrı olduklarını gösterdiği yolunda karşı çıktı. Ve gerçekte Anselm'in uslamlaması özne olmaktan çok nesne olan, düşünür olmaktan çok düşünce olan bir Saltık ile ilgilidir; insan bilincinde gerçekleşmiş ama özsel olarak kendini-ileri sürmeyen, ss. 331, 333'te söylendiği gibi, yalnızca örtük (*an-sich*) bir Saltık ile. Ve Anselm kabul eder, *Domime, non solum es, quo majus cogitari nequit, sed es quiiddam majus quam cogitari potest* (bizim düşüncemizi aşan).

{Gönderme § 194} Leibniz: Monad

Monadların kısa bir açıklaması için bkz. Caird, *Crit. Philosophy of I. Kant*, i. 86-95.

Bir monad yalın bir cisme karşılık düşen yalın töz ya da bölünmez birliktir. Dünya nasıl bir çokluk ise, o da o denli yalındır: Fenomenler türlülüğünü "temsil eder," e.d. birliğe yoğunlaştırır: Özdekselin özdeksel-olmayanda, bileşiğin yalında, dışa doğru uzamlının içe doğru olanda anlaumıdır. Birliği ve temsil edici sığası birlikte giderler (bkz. Lotze, *Mikrokosmus*). O "gelecek dolu ve geçmiş yüklü şimdidir" (yay. haz. Erdm. s. 197); herşeyi kucaklayan, evrenin bütünlüğü olan noktadır. Ve gene de monadlar vardır — çoğul olarak.

{Gönderme § 194} Fichte: İnakçı Felsefeci

Werke, i. 430. "Tepeden-tırnağa inakçı her felsefeci zorunlu olarak bir yazgıcıdır."

{Gönderme § 195} Ruhbilim

Ans. § 463. "Bu en yüksek düşünsel içselleştirme (**Vorstellung**) kendini salt varlığa, salt adların ve anlamsız sözcüklerin genel uzayına indirgeyen anlağın kendini en yüksek düzeyde yoksunlaştırmasıdır. Bu soyut varlık olan Ben, öznellik olduğu için, aynı zamanda değişik adların gücüdür, kendinde onların dizisini saptayan ve onları değişmez düzende tutan boş halkadır."

Hegel'in çağdaşı olan Herbart ruhbilimi anlığın bir "statiği ve dinamiği" çizgisine yöneltti. Bkz. (daha erken önesürümlerinin yanısıra) *De Attentionis mensura causisque primariis* (1822) ve *Über die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden* (1822).

{Gönderme § 198} Yurttaş Toplumu

Yurttaş toplumu tikelci-evrensel amaçları ile *burjuvanın* toplumsal ve ekonomik örgütü olarak *citoyenin* devletteki ya da törel-politik örgenlikteki evrensel birliğinden ayırdedilir.

{Gönderme § 206} Su — Evren 'İlkesi' Olarak

Yüksüz ilk su, bkz. *Ansiklopedi* § 284. "bağımsız bireysellik olmaksızın, katılık ve özünlü belirlenim olmaksızın, baştan sona giden bir denge durumu." Bkz. *Werke*, vii. 6. 168. "Su salık yüksüzlüktür, tuz gibi bireyselleşmiş bir yüksüzlük değil; ve bu nedenle erken bir tarihte tikel herşeyin anası olarak adlandırıldı." Bkz. Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, §§ 294 ve 432.

{Gönderme § 218} Duyarlık

Duyarlık, vs. Örgensel yaşam işlevlerinin bu üçlülüğünü (Haller'in Glisson'a göre bölümsel olarak ayırdettiği gibi) büyük ölçüde Schelling, ii. 491, geliştirir.

{Gönderme § 229} Schelling: Yaşam

Bkz. Schelling. ii. 540. Yürümenin sürekli olarak önlenen bir düşme olması gibi, yaşam da dirimli sürecin sürekli olarak önlenen yitişidir.

{Gönderme § 229} Spinoza: *Causa sui*

Spinoza *causa sui* anlatımını özü varoluş içeren olarak tanımlar, ve (tanım 3'te) tözü kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranan olarak tanımlar.

{Gönderme § 229} Schelling: Us

Schellling: örneğin *Felsefe Dizgemin Sunuluşu.* (1801), (*Werke*, iv, 114.): "Usu saltık us olarak, ya da öznel ve nesnelin bütünsel ayrımsızlığı olarak düşünüldüğü sürece us olarak adlandırıyorum."

{Gönderme § 230} Memeliler Birbirlerini Nasıl Tanır?

"Memeliler birbirlerini ayırdederler": **scheiden** [ayırmak] yerine **unterscheiden** [ayırdetmek]: bkz. *Werke*, ii. 181. "Hayvanların ayırdedici karakterleri pençelerden ve dişlerden alınır: çünkü gerçekte bu araçla bir hayvanı bir başkasından ayırdeden yalnızca bilme değildir: ama hayvan kendini başkalarından bu yolla ayırır: bu silahlarla kendini kendine saklar ve evrenselden ayırır." Bkz. *Werke*, vii. a. 651 vs. (*Ansiklopedi.* § 370), ki burada Cuvier'e gönderme yapılır, *Recherces sur les ossements fossiles des quadrupèdes* (1812), vb.

{Gönderme § 231} Wolff'un Ayrıntıcılığı

Wolff'un ayrıntıcı bilgeliğinin bir örneği Hegel (*Werke*, v. 307) tarafından verilir: aktarma: Wolf, *Rudiments of Architecture*, Teorem viii. "Bir pencere iki kişinin rahatça yaslanabileceği denli geniş olmalıdır. *Tanıt.* Bir başkası ile birlikte çevreye bakınmak için pencereye yaslanmak gelenekseldir. Ama mimarın ev sahibinin ana görüşünü doyurması gerektiği için (§ 1), mimar pencereyi iki kişinin yanyana rahatça yaslanabileceği denli geniş yapmalıdır."

{Gönderme § 231} Çizim [*Konstruktion*]

"Çizim": bkz. *Werke*, ii. 38 [*TGb*, Önsöz]. "Kendi iç yaşamı ve kendiliğinden devimi yerine, böyle yalın bir kip (özne, nesne, neden töz, vb. gibi) ona yüzeysel bir andırım üzerine algı (= duyu-bilinci) tarafından verilen anlatımı taşır; ve formülün bu dışsal ve boş uygulamasına 'çizim' denir. İşlem tüm bu tür biçimciliğin niteliklerini paylaşır. Astenik, stenik ve dolaylı stenik hastalıklar kuramını" (bu Schelling tarafından belirtilmiştir, *Werke*, iii. 236) "ve karşılık düşen üç sağalım yöntemini bir çeyrek saatte öğrenemeyen, ve böyle bir bilginin yeterli olduğu çok yakınlara dek, bu kısa süre içinde salt bir pratisyenden 'bilimsel' bir hekime çevrilemeyen biri ne denli aptal olmalıdır. *Naturphilosophienin* biçimselciliği örneğin anlağın elektrik olduğunu, ya da hayvanın azot olduğunu, ya da giderek Güney ya da Kuzey *gibi* olduğunu, ya da onu temsil ettiğini öğretebilir. Deneyimsiz bilinç bu tür öğretilerde bir hayranlıkla kendinden geçebilir, bunların imlediği derin dehaya büyük bir saygı duyabilir, soyut *kavram* yerine daha hoş *algısal* imgeyi veren dilin diriliğine bayılabilir, ve ruhun böyle gözalıcı bir başarıma yakınlığı duygusu üzerine kendini kutlayabilir. Böyle bir bilgeliğin hilesi onu uygulamadaki kolaylık gibi çabuk öğrenilir; ona alışıldıkça yinelemesi bir kez anlaşılan hokkabaz oyunu denli dayanılmaz olur. Bu tekdüze biçimciliğin aletini kullanmak üzerinde iki renk, diyelim ki tarihsel bir parça istenirse yüzeyi boyamak için kırmızı, eğer bir manzara istenirse yeşil olan bir ressam paletini kullanmaktan güç değildir."

Kant (*Werke*, iii. 36) "Her Bir Gelecek Metafiziğe Prolegomena"da, § 7, der ki: "Bununla birlikte, matematik biliminin kendine özgü yanını onun ilkin kavramını bir algıda sergilemesi, ve bunu *a priori* yapması, böylece bir arı tasarımda yapması gerektiği olgusunda buluruz. Matematiğin doğasına ilişkin bu gözlem onun olanağının ilk ve en yüksek koşulunun bir ipucunu verir: Matematik öyle bir arı tasarım üzerine dayanmalıdır ki, onda tüm kavramlarını *in concreto* ve gene de *a priori* sergileyebilmeli, ya da söylendiği gibi, onları *çizebilmelidir*."

Deyim, ve "algı matematikte bir yardımcı olarak alınmalıdır" öğretisi özellikle *Eleştiri*'nin ikinci yayımına aittir, örn. Önsöz, xii. İkizkenar üçgenin özelliklerini öğrenmek için matematik öğrencisi "kendisinin onda düşünmüş ve kavramlara göre *a priori* sergilemiş olduğunu ('çizim' yoluyla) üretmelidir."

"Genel olarak çizim," der Schelling (*Werke*, v. 252: krş. iv. 407) "evrensel ve tikelin birlik içinde sergilenişidir": — "idealin ve reelin saltık birliği." v. 225. Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion [Anlıksal sezgide betimleme felsefi yapılaştırmadır].

[*construe* = *construct:* yorumlamak; yapılaştırmak; çizmek.

percept: duyusal göndermeli kavram; burada tasarım.]

{Gönderme § 234} Anımsama

'Anımsama' = Erinnerung: e.d. ayrımlaşmadan ve dışsallıktan yalınlığa ve içselliğe geri dönüş: Gedächtnis = bellekten (özellikle sözcüklerin belleği) ayırdedilir.

{Gönderme § 236} Schelling — Nesne

Schelling, *Werke*, iv. 405. "Her tikel nesne kendi saltıklığında İdeadır; ve buna göre İdea o denli de saltık nesnenin kendisidir (Gegenstand) — saltık olarak ideal o denli de saltık olarak olgusaldır."

{Gönderme § 239} Biri-için-olmak

"Bir bağlılaşık varsayar" = ist für Eines [biri içindir]. Sein-für-Eines üzerine, bkz. *Werke*, iii. 168. Das Ideelle ist notwendig für-Eines, aber es ist nicht für ein Anderes: das Eine

für welches es ist, ist nur es selbst [İdeal zorunlu olarak biri-içindir, ama bir başkası için değil: Kendisi için olduğu biri salt onun kendisidir]. Tanrı öyleyse kendi-içindir, çünkü kendisi onun için olandır.

{Gönderme § 244} Sezen İdea

Sezen/algılayan İdea (anschauende Idee), hiç kuşkusuz sezginin hem nesnesi hem de öznesidir, düşünce öğesindeki İdeaya (mantıksal İdeaya) karşıttır: ama henüz *İdea olarak* böyledir, — eğer Kant'ın deyimini kullanırsak (*Arı Usun Eleştirisi* § 26) — *natura materialiter spectata* olarak değil.

Sözlük ve Açıklamalar

A

açıklama Erklären
açımlama Exposition
akozmizm evren yokluğu, evrensizlik
alışkanlık Gewohnheit
almaş Wechsel (kendi aralarında değişme; İng. alternation)
amaç Vorsatz
amor generosus yücegönüllü sevgi
analitik analytisch. Mantıksal bağıntı söz konusu olduğunda, 'analiz' tam yalıtılma ya da yalınlık anlamında geçersizdir, çünkü belirlenim her durumda bağıntıyı gerektirir ve bu düzeye dek analik olan o denli de sentetiktir. Anlak soyutlama yetimizdir, ve A = A soyutlamasını düşünebilmemiz ona bağlıdır. 'Analitik' terimi bu düzeye dek kurgul yöntemin ilk kıpısını anlatır ve gerçekliği karşıtı ile bağıntısı ya da diyalektiktir.
anlam Sinn
anlatım Äußerung
anlık Gemüt, Geist, Intelligenz
anlak Verstand
anlıksal intellektual
anthropopathi insan duygusunun insan olmayan bir varlığa, genellikle bir tanrıya yüklenmesi
apagojik apagogisch (karşıtın yanlışlığını göstererek tanıtlama)
aşkın transzendent
aşkınsal transzendental (aşkın olan ile ilgili)
ayırmaç Merkmal
ayrım Unterschied, Differenz
ayrımlı unterschiedlich, different
ayrımsama Auffassen, Auffassung
ayrımsız indifferent
ayrımsızlık Indifferenz

B

bağımlılık Abhangigkeit
bağımsız (kendi başına duran, kendinde-sürekli, kendinde-kalıcı vb.) selbständig
bağımsızlık Selbständigkeit
bağıntı Beziehung
bakış (açısı) Ansicht
başkalaşım Änderung
başkalık Anderssein
başkası Andere
başkası-için-Varlık Sein-für-anderes
belirlenim Bestimmung
belirli bestimmt
belirlilik Bestimmtheit
belirli-Varlık Dasein. 'Varlık' sözcüğü Türkçe'de yalnızca *varlık olarak varlığı* değil ama *belirli varlığı* da anlatır (İngilizce için de aynı şey geçerlidir; ve Hegel'in *Dasein* ile demek istediği şey hiçbir biçimde *Existence* değildir). 'Varlık' sözcüğünün *genel olarak varlık* mı yoksa *belirli-varlık* anlamında mı kullanıldığını her durumda *bağlamın* belirlemesine karşın, ayrımı göstermek için 'belirli-' sıfatının eklenmesi herhangi bir mantıksal ya da dilbilimsel sorun yaratmaz.
belit Axiom
bellek Gedächtnis
beti Figur
biçimsellik, formalite Förmlichkeit
biçem Stil
bilgi Erkenntnis
bilme Wissen, Erkennen
birşey Etwas

C

caput mortuum 'ölü kafa,' posa
cins, tür Genus
consensus gentium genel uylaşım
Credo (Lat.: "inanırım") Mass ayininin bir bölümü; bir inanç kabulü; (İslamik amentü)

Ç

çarpışma Kollision
çelişki Widerspruch
çığır Epoche
çizim Konstruktion. Sıradan bilinç doğal olarak her durumda kavramı sıradan-

laştırmaya, görgülleştirmeye, giderek görselleştirmeye indirme eğilimindedir. *Yapı, yapım, kurma, yorumlama, çizme vb.* gibi anlamları ile 'Konstruktion' anlatımı Kavramı sezgisel, duyusal, reel vb. kılmak için bir başka itkiye anlatım verir (bkz. s. 419, Wallace'ın alıntıları).

çokluk Vielen

D

danışma Beratung

decursus vitae yaşamın gidişi, süreci

derin-düşünme Nachdenken (sözel olarak: 'arkadan/sonradan-düşünme'; bkz. § 112 Ek, *Reflexion/Nachdenken* üzerine çözümleme)

dindarlık Frömmigkeit

dinsellik Religiosität

diyalektik Dialektik. Hegel'e 'diyalektik yöntem' gibi birşeyi yüklemek Hegel'in felsefesine yabancılığın göstergesidir. Hegel hiçbir çalışmasında böyle uygunsuz bir adlandırmayı kullanmaz ve yöntemine 'kurgul yöntem' ya da 'saltık yöntem' der. Diyalektik *ayrım* kıpısıdır, olumsuz olarak ussaldır, henüz karşıtların birliği değil ama ayrımıdır. Yöntem ya da Kavramın devimi karşıtların birliği ya da olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak, kurgul birlik olarak kendini tamamlar ve bir kez daha soyut analitik kıpıya döner ve bu anlak basamağı kendi diyalektiği ile kavramın devimini sürdürür.

dizgesel tanrıbilim Dogmatik

doğru richtig

duygu Gefühl

duygusal yatkınlık Gesinnung

duyunç Gewissen

dünya tini Weltgeist

dürtü Antrieb

düşünce Gedanken

düşünme Denken

düşünme-belirlenimi Denkbestimmung

düzenek, düzeneksellik Mechanismus

düzeneksel mechanisch

E

edimsel wirklich

eğitim, kültür Bildung

Elohim (İbr.) Tanrı ya da tanrılar

emek Arbeit

erek Zweck

eşölçümsüzlük *Inkommensurabilität*

etkerlik Wirksamkeit

etkinlik Tätigkeit

evrensel(lik) Allgemein(heit)

eylem Handlung

F

fanatizm, bağnazlık Fanatismus

fantasmagoria hayal öbekleri

Fata Morgana uçurumlar ve yapılar gibi çeşitli imgelerden oluşan ılgım; *Fata Morgana* Messina Boğazındaki bir ılgım idi; İngiliz Normanların efsanesine göre Kral Arthur'un kız kardeşi büyücü Morgen le Fay Calabria'da yaşıyordu.

filosofem (φιλοσόφημα) felsefi problem

G

gelişim, açınım Entwicklung

gereksinim Bedürfnis

goeteler erken Yunanistan'da ölüler ve diriler arasında aracılık yapan görücüler

gönenç Wohl

görüngü Erscheinung

görünmek erscheinen

görünüş, yanılsama Schein

görüş, sanı Meinung

güç Macht (şiddet: Gewalt)

güdü Triebfeder, Beweggrund, Motiv

güvenmek traue

H

hak, tüze Recht

hükümet Regierung

I

ışımak scheinen. Sözcük 'görünmek' anlamına da gelir, ve Hegel sözcüğü sık sık yansıma-kavramlarını kapsayan öz-bölümüne özgü dolaylılığı ya da ilişkiyi anlatmak için kullanır.

İ

içerik Inhalt, Gehalt

içgüdü Instinkt

idea İdee

ideal, düşünsel ideel (estetik ile ilgili 'ideal' olandan ayrı olarak: kıpısal, sonlu, ortadan kaldırılmış, olumsuz)

ilerleme Fortgang
ilgisiz gleichgültig
imlem Bedeutung
imperativ imperative, buyurucu
index sui et falsi kendinin ve yanlışın imi
indirgemek herabsetzen
istek Begierde
istem Forderung
İsteme Wollen (istek ya da isteme anlatımlarının kökenlerinin *bilinçsiz* olması ölçüsünde, bu anlatımlar her durumda özbilinçli olan ve kendini bilinçli olarak belirleyen *İstenç* ile karşıtlık içinde durur; örneğin: "istemenin özenç ve olumsallığı :: Willkür und Zufälligkeit des Wollens," *Tüze Felsefesi*, § 81)
istenç Wille
itki Trieb
K
karşıtlık Gegensatz
kavram Begriff
kendi-için-Varlık Fürsichsein
kendi-içinde-Varlık Insichsein
kendinde-Varlık Ansichsein
kendine özgü eigentümlich
kıpı Moment
koşul Bedingung
koymak setzen
koyulmuşluk Gesetztsein
kuvvet Kraft
M
mutluluk Glückseligkeit
mülkiyet Eigentum
N
nesne Gegenstand, Objekt
nesnellik Gegenständlichkeit
niyet Absicht
O
olgu, şey Sache (asıl olgu, asıl şey: Sache selbst; Tatsache: olgu)
olgusallık Realität (Lat. res: şey, olgu)
ortadan kaldırmak, ortadan kaldırma aufheben, Aufhebung (saklama ve yok etme). Türk dilinde Almanca *Aufhebung* anlatımındaki paradoksu ya da çelişkiyi tam olarak Almanca sözcüğün anlattığı yolda anlatan 'ortadan kaldırma' anlatımı bulunur. Bu çelişki gerçekte sözcüğün *yok etme ya da bir yana atma (hinwegräumen)* anlamının yanısıra, 'saklama' ya da 'tutma, sürdürme' (*aufbewahren*) gibi ikinci bir anlam, ama birincisi ile bütünüyle karşıt olan bir anlam daha taşımasından doğar. Dildeki paradoks temelsiz değildir. Doğal usun kurgul yanı sözcüğe iki karşıt anlamın birlikte yüklenmesi ile gösterilir. İngilizce'de *Aufhebung* sözcüğüne bu iki karşıt anlamı içinde eşit olan tek bir sözcük yoktur. Hegel metinlerinin İngilizce çevirilerinde yaygın olarak kulanılan 'sublate/olumsuzlama' sözcüğü tek-yanlılığın ötesine geçerek karşıt anlamı taşımaz (Lat. 'sublatus' 'tollo'nun geçmiş zaman ortacıdır). Benzer olarak Büyük Mantığı çevirisinde Giovanni'nin denediğini ama sonunda vazgeçtiğini söylediği 'take up' ya da 'suspense' gibi sözcüklerin de hiçbir yararı yoktur. Latince 'tollo' sözcüğü 'kaldırma, yükseltme' anlamları ile 'aufheben'i karşılamaktan eşit ölçüde uzaktır ve Latince sözcüğün 'yok etme' anlamını taşımasına karşın, 'saklama' söz konusu değildir. 'Aufheben' sözcüğü Fransızca için de eşit ölçüde 'redoutable'dır. Hegel'in 'aufheben'i genellikle olumsuz anlamında kullandığı gibi geçersiz bir gerekçe zemininde seçilen 'suppression' yalnızca 'ortadan kaldırmayı' anlatır (*Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé;* çeviri Bernard Bourgeois tarafından). Fransızca da ne yazık ki çaresizdir. Türkçe'de 'aufheben'e eksiksiz olarak karşılık düşen 'ortadan kaldırma' anlatımı varken bunu göremeyen ve belki de Latince 'tollo'dan esinlenerek 'ortadan kaldırma' anlatımı yerine sanki onunla eşitmiş gibi salt 'kaldırma' anlatımını kullanmayı yeğleyen kimi enteresan kafalar için Latince sözcük 'yok etme' ve 'kaldırma/yükseltme' anlamlarının yanısıra, özel olarak bir de 'moron' ya da 'geri zekalı' gibi bir üçüncü anlam daha kapsar.

ortaya çıkmak heraustreten
ortaya koymak heraussetzen
Ö
öç Ahndung (nemesis)
ödence Ersatz
ödev Pflicht
öğreti Lehre
önesürüm Behauptung
önesürümlü assertorisch
önsav Hypothese
örgensel organisch
örgensel-olmayan unorganisch
öz Wesen
öz-belirlenim, kendini-belirleme Selbstbestimmung
öz-duygu Selbstgefühl
özenç Wilkür
özünlü wesenhaft (özüne özgü, özsel)
P
Pietizm Lutheranizm içinde bir devim
Philosophus teutonicus tötonik felsefeci
punctum saliens (Lat.: sıçrama noktası) belirleyici nokta
Q
qualiert 'qualiert' anlatımı 'qualificirt' anlatımını kullanan Böhme'de bulunmaz; ama Hegel Böhme'nin bu anlatıma köken olan kurgul 'Qual' teriminin önemini dikkate almaktadır; *qualifizieren:* nitelik kazan(dır)mak.
S
sentetik synthetisch. Sözcük *dışsal* birleşmeyi anlattığı ölçüde mantıksal bağıntıyı anlatmak için uygunsuz, en azından güçsüzdür. Senteze giren bileşenler sentezin ya da bireşimin dışında da ne iseler öyle kalırlar. Ama mantıksal bağıntılar bileşenlerin karşılıklı olarak birbirini belirlediğini gösterir: Analiz yalnızca bir soyutlamadır.
sezgi Anschauung
sınıf, katman Stand, Klasse
sınır Grenze
son erek Endzweck
Ş
şekil Gestalt, Gestaltung
şey Ding
T
tanrıbilim, dizgesel Dogmatik
tasarım Vorstellung
tasımlama tasım yapma
tekil einzeln, individuell
temel Grundlage, Basis
tikellik Besonderheit
tin Geist
toplak Aggregat
tümevarım Induction
tümlük Allheit
türe (adalet) Gerechtigkeit
U
ulus, halk Volk
us Vernunft
uslamlama Räsonieren (sıradan uslamlama)
ussallık Vernünftigkeit
uylaşım Konsensus
Ü
üniteryen üçlülük öğretisini yadsıyan ve Tanrının birliğini kabul eden kimse
üzerine-düşünme Reflexion
V
varlık Sein, Wesen ('Wesen' sözcüğü Türkçe'de 'öz' sözcüğü ile anlatılan kavramını anlatırken, aynı zamanda *varlık, varlıklar, töz, kendilik,doğa* vb. gibi daha başka anlamlar da taşır; etimolojide mantıksal bir temel olabilir; ama etimoloji her durumda mantıksal olmak zorunda değildir. § 112, Ek'te *Wesen, gewesen, sein* arasındaki etimolojik-mantıksal ilişki çözümlenir.)
varoluş Existenz
varsıllık, varlık, anamal Vermögen
Y
yanıltı Fehlschluss (*fallacy*)
yapı Beschaffenheit
yasa Gesetz
yurttaş Bürger
yükümlülük Verbindlichkeit
yürek Gemüt
Z
zorluk, sıkıntı Not

Dizin

A
A = A 227
açık, seçik ve yeterli Kavramlar 299
Adem 87, 88
Afrika büyücüleri 157
akozmizm (Spinoza) 130, 281
Aktuosität 100
algı (görgücülüğün eksikliği) 107; (ve deneyim) 106
alışkanlık (görgücülük) 109
aliud-aliud 191
Almanca 300
amor generosus 25
amor intellectualis Dei 288
analitik ve sentetik yöntemler 359
analiz 226
andırım 323; (görgül bilimlerde) 324
andırım tasımı 324
anımsama olarak bilgi 154
anlak 90, 92, 164, 226; (etkinliği içeriğine evrensellik biçimini vermek) 164; ("gerek") 48; (ilkesine hakkı verilmeli) 165s; (ilkesi özdeşlik, yalın kendi ile bağıntı) 165; (insan karakteri olarak) 165; (Kavramı anlama yolu) 295; (politika, Gerek) 48; (Tanrının iyiliği olarak) 166; (tasarım işlevinde) 73; (Us ile ayrımı) 119; (Usun işlevi olarak) 358
anlak-belirlenimlerinin sonluluğu 142
anlak-kavramları (arı; Kant) 114
anlak-özdeşliği 159, 226
anlak-tasımı 315
Annals of Philosophy 50
Anselm 25, 329-331, 417
Ansiklopedi 12; (A. olarak Bilim) 60
Anstoß 401
anthropopathik tasarım 145
antinomiler (Kant) 123
anımsama (Platonik) 153; (tüm öğrenme olarak) 169
apodiktik Yargı 313, 315
Apollon 277
a posteriori 56
a priori 56s; (deneyim; Kant) 111
a priori sentetik yargılar (karşıtların kökensel bağıntıları) 111
araç 343
Aristoteles 20, 24, 29, 37, 80, 104, 210, 212, 263, 267, 321, 353; (felsefesinin ilkesi) 267; (görgücülük) 51; (İdeanın en yüksek biçimi) 367; (Mantık Biliminin kurucusu) 75; (*tabula rasa*) 358; (tasım) 318, 320; (Yaşam belirlenimi) 341
aritmetikte işlem türleri 206
arı derin-düşünme belirlenimleri 226
arı tamalgı (Kant) 114s
Atina 158
Atinalılar 296
atom (kendisi bir düşünce) 199
atomcu felsefe 198s
atomcu kuram (özdek, kuvvetler) 200
aufheben 197
Avrupa 296
avukat tanıtı (Kant) 125
avunç 276
Aydınlanma 35, 102, 159, 224, 260, 270; (ve Kilise) 89
ayrık Tasım 325
ayrışımlı düzenek 336
"ayrıca" 73
ayrık Yargı 312
ayrım 225
ayırmaç 299, 360
Akhilles'in öfkesi 253
aşkın 116, 120; (anlak belirliliğinin ötesine geçen) 116
aşkınsal (sözcük anlamı) 116
B
Baader, Franz von 24, 26, 28
barbarlık (yüz Taler; Kant) 132
basınç ve dürtü 333
Başkası (Birşey) 191
başkası-için-Varlık 189
başkalık 189s
başlangıç 177, 184; (dolaysız, belirlenimsiz olmalı) 176; (Varlık ve Yokluğun birliği olarak) 184; (yöntemsel) 368
beğeni-yargısı 137
belirlenimsiz 177
belirli-Varlık 94, 185
belirli-Varlık Tasımı 317
belirlilik (Varlık ile bir) 190
belitler (tanıtlanmaları) 322
belkili bir felsefe (Reinhold) 54
Ben 72, 74, 79, 82, 94, 114s, 116, 143, 196, 290; (Descartes) 160; (Fichte) 142
Ben = Ben (Varlık) 177
Ben-olmayan (Fichte) 143
benzerlik ve benzemezlik 229, 231
besinler 56; (bir benzetme konusu olarak) 43
Biçim 247; (ve İçerik) 252s
biçimsel gerçeklik 348

biçimsel mantık (modernlerin "manuğı") 75
biçimsiz tasım 322
bilme 120, 356
bilgi (Tanrının eksiksiz imgesi olmak) 88
Bilim Dizgesinin birinci bölümü (*TGb*) 90
bilinmeyen Tanrı 158
bilmeden önce bilmek (Kant) 112
bilme-yetisinin yoklanması (Kant; ne tarafından) 53
Birim ve Miktar 207
Bir (kendi-için-Varlık) 196
Birlik (Sayının kıpısı) 206
Birşey (kendinde Başkasıdır) 191; (sonlu ve başkalaşabilir) 190
bozukvargı ya da paralogizm (Kant) 121
boşluk (Atomcu felsefede) 199
Böhme 26
Bölümleme ya da Sınıflandırma 359s
Brahman 158
Brougham 50
Brucker (felsefe tarihi) 20
Budistler (Tanrıyı Yokluk olarak alırlar) 181; (ve Yokluk) 180s
"burası" ve "şimdi" 107, 126
Burnet 408
Bütün ve Parça 254; (İlişkisi) 256
Büyüklük (Niceliк) 201
C
causae efficientes 240
causa finalis 240
causa sui 283, 360
cennetten düşüş miti 87s
ceza 288
Cicero 31; (*consensus gentium*) 156
cins 311
Cogito, ergo sum 149, 160; (bir tasım değil) 149
consensus gentium (genel uylaşım) 156s
Cur Deus homo/Tanrı Niçin İnsandır? 25
Çarpma 207
çekme (Birlik) 198
çelişki 125, 225; (bilgide olumsal değil ama zorunlu) 125; (özsel ve zorunlu) 123
çizim [*Konstruktion*] 362
Çokluk 197
D
Dalai-Lama 148
Dante 33
decursus vitae 264, 367, 422
deha (estetik idealar üretme yetisi) 137
deizm 316
Demiurge 248
Demokritos (Varlık ve Yokluk birdir) 186
deneyim 47, 55, 107, 109, 117, 122; (evrenselin çıkarsanmasına izin vermez) 109; (evrensellik ve zorunluk) 109; (görgücülük) 105; (ilke olarak) 49; (Kant: evrensellik ve zorunlu kapsar) 110; (kategoriler tarafından nesnelleştirilir) 117; (nesnelliğini kavramlar oluşturur) 111
Derece 208
derin-düşünme 78s
Descartes 150s, 160, 162, 330; (doğuştan düşünceler) 154; ('düşünceler' ile genel olarak bilinci anlar) 160
determinizm 134
Devlet (bireysel istenç) 199; (ve felsefeciler) 71
dışlanmış üçüncü 233, 235
dışsal ereksellik 342
dil 222, 272; (düşüncenin ürünü) 74; (kullanımı) 222
din 41s, 56 (dine yetenekli olmak) 157; (gerçekliği tüm insanlar için) 22
Din Felsefesi 277; (gerçek tanrıbilim) 103
"dir" (koşaç) 84, 300, 304, 307; (ve Yargı) 300
diyalektik 54, 112; (olumlu bir sonucu var) 171; (Platon) 169; (Sokrates) 169; (Tanrının gücü olarak) 169
dizge 59; (dizgesiz felsefecilik bilimsellikten yoksun) 59
Doğa 371; (güçsüzlüğü) 83; (insan için anlamı) 89; (insan Tini) 41; (Niceliк) 204; (Nitelikler) 189
Doğa (zorunlu) ve Tin (özgür) 101
"Doğada hiçbir sıçrama yoktur" 100
Doğada Kavram basamağına karşılık düşen alan örgenlik 293
Doğa Felsefesi 63, 83; (ve fizik) 84
doğal us 153
doğru (ve gerçek) 84
doğruluk 84, 306, 348
doğruluk ve gerçeklik 306
Doğu 280
Doğu bilgeliği 95
Doğulular 95s
doğuştan düşünceler 153, 293
doğuştan düşünceler 153s
dolaylı belirlenimsizlik 178
dolaylılık 87, 177
dolaylılık ve dolaysızlık 152
dolaysız bilgi 46, 144; (inanç) 49; (Jacobi) 146
dolaysız Ayrım (Türlülük) 229
dolaysız Tasım 315
dolaysız İlişki (Bütün ve Parçaların İlişkisi) 254
dolaysızlık 159; (genel doğası) 158; (genel olarak soyut kendi-ile-ilişki) 159; (soyut özdeşlik, soyut evrensellik) 159; (ve dolaylılık) 56, 159
dört öğe 232
duyarlık 354; (ve anlak)

225
duyulur 115; (özneldir) 113; (düşünceden ayrımı) 72; (tekillik ve birbirine-dışsallık) 73
duyulurüstü 56, 107, 109
duyusal algı (tekil ve geçici) 107
duyusal somutluk 291
duyusal varoluş 133
dünyanın son Ereği 366
dünya-tarihsel kahramanlar 264
düşünce 71, 75; (nesnelliği) 80; (öznel anlamı) 81; (ve Mantık) 75; (ve Varlık) 132
düşünme-belirlenimleri 81, 83s, 90, 94, 294; (gerçeklikleri) 84; (şeylerin temel-belirlenimleri) 93
düşünme (tehlikeleri) 71
düşüş miti 87
Düzeneksellik 333
Düzeneksellik, Kimyasallık ve Erek-bağıntısı 333
dynamis 267
E
Early Greek Philosophy (Wallace'ın göndermesi) 408
edimsel 48
Edimsellik (Öz ve Varoluşun birliği) 266; (ve İdea) 48; (ve Olanak) 269;
efendi 296
effectus sui 283
ein ideelles 195
Eleatikler 179, 212; (Varlık) 177; (ve Herakleitos) 186
Eleatik Okul 57
Eleştirel Felsefe (Kant) 53, 78, 110; (sıradan bilincin yöntemi) 140; (ve eski Metafizik) 93
Elohim 28
energeia 267
entellektüel Tanrı sezgisi 147
Epikürcüler 170
Erek 275, 339; (İdeaya gelişimi) 343; (Kant) 137
Erek-bağıntısı 333;
Erek-Kavramı 340
ereksellik (Kant; Aristoteles) 341
ergo 150
estetik İdealar 137
eşey ayrımı 355
etimoloji 98
etken neden 340
Etki 282; (ve Neden) 284
Etkileşim 284s
etkinlik 274, 278
evrenbilimsel tanıtlamalar 127
evrensel 77, 81; (salt "ortak" olan ile karıştırılmamalı) 296; (*Universell*) 296
evrensel düşünce-yasaları 227
Evrensellik 109, 295; (ve Tikellik ve Tekillik) 297; (ve zorunluk) 115
evrensellik ve zorunluk belirlenimleri (deneyim) 109
eytişimsel kıpı 124, 167
F
Faktum 15
Fata Morgana 24
Faust 108
felsefe (adı ve İngilizler) 50; (adının saçma kullanımı) 49; (anlaşılmazlığı) 44; (doğuşu) 55, 57; (gelişimini deneyime borçlu) 57; (genel bir ön tasarımı verilemez) 62; (gereksinimi) 54; (her bölümü kendini kendi içinde kapayan bir daire) 59; ("kolaylığı") 46; (tasarımları düşüncelere çevirir) 73; Tektir 58; (Zamana göre en son) 58
Felsefe Ansiklopedisi 60
felsefeciler: din ve devlete düşman devrimciler olarak görüldüler 71
felsefenin temel önermesi: Sonlu idealdir 195
felsefe tarihi 58s, 92, 178, 280; (felsefi dizgelerin bütünü) 178; (mantıksal İdeanın değişik basamakları) 178; (ve Mantık) 59
felsefi "aletler" 50
felsefi anlamda gerçeklik 85
felsefi dizgeler 58
fetiş 157
Fichte 114, 142, 193, 332, 365; (Ben-olmayan) 143; (Kant felsefesinin sonucunda durup kalır) 143; (*Gün Gibi Açık Rapor*) 251; (kategorilerin tümdengelimi) 142; (felsefesi Beni felsefi açınımın başlangıç noktası olarak alır) 142; (törel felsefesi "gerek"ten öteye geçmez) 193
fizik 84; (Newton, ve Metafizik) 199
fiziksel-tanrıbilimsel tanıtlamalar 127
G
Gelişim (Kavramın devimi) 292
gençler 68
genel istenç (*volonté générale*) 296
geometri 116, 165, 363
geometrik yöntem 362
Gerçeği bilme 68; (çeşitli yolları) 85
gerçek (ve doğru) 84
gerçek bir devlet 348
gerçek bir dost 85
gerçek bir sanat yapıtı 85, 253, 348
gerçekliğin bilimsel bilgisi 13
gerçeklik 89, 159, 347s; (din ve felsefenin nesnesi olarak) 41; (düşünme-belirlenimleri) 84; (felsefi G.) 85; (nesnenin kendi kendisi

ile bağdaşması) 306; (Manuğın konusu) 68; (nesneldir) 78; (Nesnelliğin Kavrama karşılık düşmesi) 347s; (nesne ve tasarımın bağdaşması değil) 85; (ve doğruluk; Yargıda) 306
gerçek olmayan bir devlet 85
"gerek" 48, 193, 365s; (ve görgücülük) 106
gizemsel (ve kurgul) 173
gnostik ve kabalistik fantasmagorialar 29
Goethe 86, 264; (kendini sınırlama) 165
görgücülük (dışsal olanı gerçek sayar) 109; (duruş noktası) 359; (kurucusu ve öncüsü) 267; (tutarlı dizgesi özdekçiliktir) 141; (kölelik öğretisi) 109; (temel aldanışı) 107; (tüzel ve törel belirlenimleri olumsal) 109; (ve evrensel) 106
görgül bilimler (felsefeye gereç sağlar) 57; (ve felsefe) 50
Görüngü 119, 249; (deneyim bilgisinin içeriği) 119
Görüngü Evreni 251
görüngüler (Kant: biricik bilgilerimiz) 119
Görünüş 250
gözeneklilik 248
Grotius, Hugo 50
güneş dizgesi 338
H
halk felsefesi (*Aufklärung*, Aydınlanma) 401
Haller 211
Handbuch der Metrik 140
Havva 87
hayvan 81
Herakleitos 57; (felsefesi) 186
heraldri 60
Herder 257
Hermann, Gotfried *Handbuch der Metrik* 140
Herodotus (Goeteleri) 157
herkesin istenci (*volonté de tous*) 296
Herşey bir Tasımdır. 314
Herşey Kavramdır 314
Hıristiyanlık (saltık özgürlük dini) 296: (Evrenselin bilince girişi) 296; (Tanrısı) 277
hipotetik Tasım 325
Homeros 22
Hotho 150
Hume 111, 121, 127: (kuşkuculuğu ve Yunan kuşkuculuğu) 110
İ
İbrani ezgileri (Ölçü ile ilgili) 215
iç ereksellik 138; (Kant) 341
İç ve Dış 261
İçerik 252 (bilincin) 44; (ve Biçim) 253
İdea 29, 59, 67, 298, 347, 349; (biçimsel düşünce değil) 67; (edimsel) 86; (gelişim basamakları) 57; (Kant) 119; (Kavram ve nesnelliğin saltık birliği) 347; (kılgısal etkinliği) 357: ("kendisi Diyalektiktir") 351; (Varlık ile birliği) 155
İdea, Doğa ve Tin 321
ideal (ile denmek istenen) 407; (yalnızca 'imgelemdeki' için başka bir sözcük) 407
İdealar ve İdealler 48
İdealizm 98. 407; (gündelik bilinçte) 98; ("her gerçek felsefe İdealizmdir") 196
ideallik, idealite 190; (sonlunun gerçekliği idealliğidir) 195s
İdeaya geçiş 333
ikici dizgeler (Kant vb.) 139
ikicilik 102
İliada (İçeriği) 253
İlişki 252, 254, 282
ilk günah 88
ilk Kavram 186
imgesel sonsuzluk (*infinitum imaginationis;* Spinoza) 211
inakçılık 97
inanç (Jacobi; duyusal şeyler de İ. nesnesi) 147; (Jacobi: dolaysız bilme) 146; (ya da dolaysız bilme) 49
infinitum imaginationis (Spinoza) 211
İngiliz Parlamentosu 25
insan (doğal olarak iyi — Aydınlanma) 89; (doğal olarak kötü) 88; (sonsuz değeri ve sonsuz hakkı içinde tanınması) 296
İrkilirlik ve Üreme 354
ironi (Sokrates'te diyalektiğin biçimi) 169
İsa 34, 69, 88
İskoçyalı felsefeciler (doğuştan düşünceler) 154
İslam (sonluya hakkını vermez) 224
İstenç 357
İstenç İdeası 364
işlem türleri (aritmetikte) 206
itki 83
İtme('Çok' bağlamında imgesel olarak) 197s; (o denli de Çekme) 198
isteme 364
istenç 135, 365
İyi 364, 366; (Kant) 135; (Kant, son erek) 138
iyi ve kötü 88, 101
iyi ve kötü bilgi-ağacı 87
İyonyalı felsefeciler 212
J
Jacobi 26, 129, 146, 162, 177, 283; (Spinoza üzerine mektuplar) 145
K
kamutanrıcılık 102; (A = A; Oluşu yadsır) 185; (Spinoza) 280s
kanon ve organon 134

Kant 74, 251, 268, 305, 341, 361s, 365; (diyalektiği yeniden diriltti) 169; (*Doğa Biliminin Metafiziksel Başlangıç İlkeleri*) 199; (felsefesi bilimler üzerinde etkisiz) 140; (felsefesi öznel İdealizm) 116; ("gerek") 193; (görüngü); 251 (kendinde-Şey) 243; (nesnelliği gene de özsel) 113; (özdek) 200; (öznel ve nesnel) 113; (sonsuzun ürkütücülüğü) 211; (yüz Taler; barbarlık) 132
kaos 247
Kaptan Ross ve Parry 157
karakter (insanda) 189
Kartezyen Felsefe 160, 162
karşıtlık (kendi başkası ile ilişki) 232
Kästner (atomizm) 200
kategorik Tasım 325
kategoriler 44, 74, 115s; (içeriği) 117; (Kant) 114; (Kant tarafından nasıl bulundular?) 114; (kendilerinde boş değil ama içerikli) 117; (öznellikleri) 116
katıksız, arı fizikçiler 199
Kavram 44; (açık, seçik ve yeterli KK.) 299; (boş ve soyut mudur?) 291; (doğası) 293; (Kavramda düşünülecek olan yalnızca kendisidir) 45; (koyulmuş tikelliği Yargıdır) 299; (öğesi) 298; (tasarımlar) 298; (Varlık ve Özün gerçekliği) 288, 290
kavramak (kurgul olanı) 183; (birşeyin Kavramının bilincine varmak) 302
kendi-için-Varlık 194; (en yakın örneği Ben) 196; (idealite) 195
"kendinde" 243; (Kant) 78
Kendinde-şey 111, 113, 251; (bilinmesi) 118, 120; (çıkarsaması) 243 (şey altında giderek Tin ve Tanrı bile kapsanır) 118
kendinde-Varlık 189s
kesikli Niceliik 204
Kilise 88, 108; (ve Skolastik felsefe) 97
Kimyasallık 333, 337
kişilik ilkesi evrenselliktir 296
Klopstock 211
koyulmuşluk 284
koşaç 300, 304, 307
Koşul 273; (Olgu ve Etkinlik) 278
koşulsuz (ya da Sonsuz) 118
kök-Kuvvet 259
köleliğin yitmesi 296
kötü (ya da olumsuz) sonsuzluk 192, 211
kötülük (ve Doğa) 86
Kritische Journal der Philosophie 110
kurgul bilim (başka bilimler ile ilişkisi) 52
kurgul düşünce 52
kurgul kıpı (olumlu ussal) 171s
kurgul mantık 52
kurgul yöntem (kıpıları) 368
"kutu içinde kutu" önsavı 293
kutupsallık 234
Kuvvet 257; (kışkırtılması) 258; (ve belirişi) 256, 258
kuzey Mitolojisi 167
kuşkuculuk 97, 163, 171; (diyalektik) 170; (diyalektiğin olumsuz sonucu) 167; (görgücü ve antikçağ) 110, 170
kılgısal Us (Kant; düşünen istenç) 134

L

Lalande (yasalar gökte yazılı değil) 146
Lama (Tanrı olarak) 158
Leibniz 231; (felsefesi) 332; (monadlar) 331; (*Monadoloji*) 280; (sarayda) 231; (Türlülük) 230; (yeterli zemin ilkesi) 239
Lessing 20
Locke (analiz) 359
Luther Reformasyonu 49

M

Magazine of Chemistry 50
Mantık (arı İdeanın bilimi) 67; (başlangıcı (felsefe tarihinin başlangıcı ile çakışır) 179; (biçim ve içerik) 84; (en yararlı) 68; (en zor ve en kolay bilim) 67; (Metafizik ile çakışır) 80; (üç bölüme ayrılır) 174; (yararı) 68
Mantık Biliminin kurucusu olarak Aristoteles 75
mantıksal İdea 250
mantıksal İdea, Doğa ve Tin 321
mantıksalın biçim açısından üç yanı 164
matematik 116, 165, 201, 203s; (değeri) 203
materyalizm 141
medius terminus 150
mekanik bellek 335
Metafizik 199; (Düşüncenin Birinci Tutumu olarak) 92; (Eleştirel Felsefe) 111; (görgücü M.) 107; (ve Fizik; Newton) 199; (ve Mantık) 80
metafiziksel görgücülük 141
Miktar 206
modern bilimler (temelleri Kartezyenizm) 162
modern dünyanın derinleşen karşıtlığı (iyi ve kötü) 101
modern kuşkuculuk 171
molekülller 199
monad bir Nesnedir 331
monadlar monadı 332
Monadoloji 280
Mozart 264

Musa 87s
Musevilik (sonluya hakkını vermez) 224
mutçuluk 135
N
natüralizm 141
Nedensellik İlişkisi 282
nemesis 215
Nesne 327, 331
"nesnel" 112
nesnel düşünce 80, 89
nesnel ve öznel (anlamları) 113
nesnellik (evrensellik ve zorunluk) 111; (üç yanlı bir anlam) 113
Newton 259; (en büyük felsefeci ünü) 50; (Newton fiziğine Doğa Felsefesi adı verildi) 50; ("fizik metafizikten sakın") 199
Nice 206; (Niceliğin belirli-Varlığı) 206
Nicelik 201; (çıkarsaması) 198; (Doğada) 204; (süreklilik ve kesiklilik) 204
nicel sonsuz 211
nicel tasım 322
Nitelik (sonluluk kategorisi; asıl yeri Tin değil) 188; (Varlık ile özdeş) 176; (varolan belirlilik) 188
nitel Yargı 306
νόησις νοήσεως (Aristoteles) 367
nous 51, 81s; (nous-us dünyayı yönetir) 81
Novalis 393
numaralandırma 207
O
Oğul 332; (Doğa olarak) 293
Olanak 267; (Olumsallık) 270
Olgu 273s, 278
Olgusallık/Realite 189, 195; (Kant) 126; (olgusallık ve olumsuzlama karşıtlığı) 101
olgusal Olanak 273
Olumlu ve Olumsuz 220, 225, 232, 234
Olumsal 270
olumsallık 48, 270; (Doğanın yüzeyinde özgürce yayılır) 272
olumsuzlama 189
Oluş 181, 225; (ilk somut düşünce, ilk düşünce-belirlenimi) 186; (Kavramın en yakın örneği) 184; (Yaşam, Tin olarak) 187
omnis determinatio est negatio (Spinoza) 189
ontoloji 98
oranlı 214
"ortadan kaldırma" (*Aufheben*) 197
orta terim 315
ortak olan (evrensel değil) 296
Ö
öğrenme (yalnızca anımsama; Platon) 293
Ölçü 214; (çıkarsanması) 214
ölçüsüz 218
ölümsüzlük 99
önceden-saptanmış uyum 332
önerme 227, 302; önerme biçimi (kurgul gerçeği anlatamaz) 96; (kurgul belirlenimi anlatamaz) 185; (kurgul içeriği anlatmaya uygun değil) 173; (ve yargı) 302
önesürümlü Yargı 313
örtünme (tinsel ve törel kökeni) 88
özbilincin aşkınsal birliği (Kant) 114, 116
Öz (çıkarsanması) 219
Öz Öğretisi 151; (Mantığın en güç bölümü) 226
Özdek 27; 245s; (bölünebilirliği) 256; (evrensel olarak) 146; (itme ve çekmenin birliği) 200; (özdek olarak özdek) 109; (ve Biçim) 203, 248
özdekçilik 203, 260; (görgücülüğün yargısı) 109
özdeşlik 225s, 228; (ve karşıtlık) 234
özdeşlik-dizgesi 16
özdeşlik-felsefesi 16, 209, 232
özdeşlik önermesi 227
özeksellik 336
Özellik 244
özenç 271s
özgürlük 79, 181, 287; (kendi başkasında kendinde olmak) 83; (zorunluk) 288
özne 297; (Kavram) 298
özne ve yüklem 300, 303
öznel (bayağı) bir idealizm (Kant'ın) 120
öznel idealizm 116s, 119s,
öznellik (Kant'ta: deneyimin toplamı) 111
öznel ve nesnel (Kant) 113
özsel 225
P
panta rei 186
paralogizm 121s
Parmenides 179, 212
Parmenides (Platon) 169
philosophus teutonicus 26
Pilatus 69
Pisagoras 211
Pisagoras felsefesi 212
Pisagoras kuramı 361
Platon 20, 24, 29, 104, 191, 241, 263, 267, 293; (diyalektiğin bulucusu) 169; (*Filebus*) 195; (us-nefretini gördü) 55
Platonik anımsama 153
Platonik İdea 267
Platon ve Aristoteles arasındaki ayrım 267
pnömatoloji 99
politika (anlak, Gerek) 48
politik bilimler (atomculuk, bireycilik; bireysel istenç, Devletin ilkesi olarak) 199
Politik Ekonomi (Felsefe adı altında) 50
pragmatik tarihçilik 264
Prevorst Görücüsü 33

progressus in infinitum 211
Protagoras 169
Protestanlık ve Üniteryenlik 25
putlar (Çin, Hint vb.) 157
putperestlik 224
R
Rafael 264
realist bilinç 120
Realität 190
realite (idealite) 190, 196
realizm ve idealizm 407
Reflexion 222
Reformasyon 49
Reinhold, Karl 53
Roma 170
Romeo ve Juliet 253
Rousseau 296; (*Contrat social*) 296
ruh 94, 99; (eski Metafizikte) 94; (idealizme göre) 98; (Kant) 121; (yeri) 99
ruhbilimsel temeller (Kant felsefesinin) 111
S
sağın bilimler 146, 203
Saltık 59; (soyut) 227; (tanımları) 175
saltık Düzenek 336
saltık hile 345
Saltık İdea 366
saltık İdealizm 120, 291
saltık İlişki 252
saltık uzay 227
saman ve küspe (Kant felsefesi tarafından insana sunulan) 93
sanatsal güzellik İdeası 136
Sayı 206
sayma 207
Schelling 81, 110, 360; (tanıtlama) 360
Schiller 136
Schopenhauer 399
sciences exactes 146
sein [olmak] 222
sensum eminentiorem 102
sentetik yöntem 359
Sextus Empiricus 170
Sezar 223
sezgi (düşünce, inanç) 147
sezgi yoluyla bilgi 46
Shakespeare 253
Skolastik düşünür (kurnazlığı) 53
Skolastik felsefe 97, 108; (içeriği Kilise tarafından verili) 97
Skolastikler 100, 104; (ve Mantık) 75
Sofistler 240; (İdealar) 154; (Sokrates) 169
sofistlik (ve diyalektik) 168
Sokrates 20; (diyalektik) 169; (Sofistler) 240
Solon 78
sonlular (yalnızca belirli varlıkları Kavramlarından ayrı olan şeyler) 132
sonlunun idealliği (felsefenin temel önermesi) 195
Sonlu ve Sonsuz karşıtlığı 194
sonsal-neden 340
sonsuza bölünebilme 205
sonsuza ilerleme 256; (Özdeğin bölünebilirliği) 256
sonsuz düşünce 94
Sonsuzluk (gerçek) 193; (kötü S.) 192, 219
soyut 291
"söylenemeyen" 74, 182
Sparta 286
spekülasyon (gündelik yaşamda) 172
Spinoza 129s, 161, 281, 290, 330, 360, 362; (akozmizm) 281; (*amor intellectualis dei*) 288; (dizgesi) 280; (sonsuzluk) 211; (tanımlar) 360; (*Törebilim*) 161; (Töz) 280; (tüm belirleme olumsuzlamadır) 189; (yöntem) 362
Spinozacılık 19, 129; (kamutanrıcılık ve tanrıtanımazcılık suçlamaları) 129
Stoacılar (diyalektik) 170
summum ius summa iniura 170
süreç (olarak İdea) 352
sürekli Nicelik 204
sürekli ve kesikli büyüklükler 208
Sınır 190; (Nice ile özdeş) 208; (nitel S.) 190
sıradan mantık 293
Ş
Şey 247; (çıkarsaması) 243
'şimdi' 115
T
tabula rasa 358, 364; (yanlışlıkla Aristoteles'e yükleniyor 358
tamalgı (arı ve sıradan) 115
tanım 359s
tanıtlama 9, 115, 361; (herşeyi tanıtlayabilme olanağı) 105
Tanrı (belirlenimsiz olabilir mi?) 159; (Doğululer) 95; (eksiksiz imgesi) 88; (en olgusal Varlık olarak anlak tanımı) 103; (Gerçeklik olarak) 41; (iyiliği olarak Anlak) 166; (Kavramı) 101, 132; (sevgi olarak) 332; (tanımları) 316; (tüm olgusallıkların toplamı) 126, 177; (Us nesnesi; Kant) 126; (Üçlülük olarak) 204; (varoluşunun metafiziksel tanıtları) 43; (varoluşunun tanıtları) 103; (varoluşunun ontolojik tanıtı) 131
Tanrıbilim 101, 103
tanrıtanımazcılık 157; (Spinoza) 280
Tarih Felsefesi 275
tasarım 41, 43s, 82; (anlak ile çakışması) 73; (düşünce ile ayrımı) 73; (düşüncenin ve Kavramın eğretilemesi) 44; (içeriği) 72; (içerik ve biçim açısından) 82; (Kavram) 298; (Kavramdan önce oluşturulur) 41

Tasım 314; (betileri) 320; (geçiş) 315; (matematiksel T.) 322 (temel-biçimi) 315; (varolan herşey tasımdır) 83
taşlaşmış anlık (Schelling) 81
Tekillik 295, 298
tekil olan (edimsel olan ile aynıdır) 295; (kendi için Kavramına karşılık düşmez) 348
Tekil ya da Özne 294
teleolojik bağıntı 343
Teodezi 275
Teorem 359
Tholuck 23
Thomas Tomson 50
Tikellik 295
Tin 99; (doğuşu) 356; (Ruhtan ayrı) 99
Tin Felsefesi 63, 83
Tinin Görüngübilimi 90
toplama 207
Töz 279
tözselliğin ve ilinekselliğin ilişkisi 279
Truva Savaşları 253
tüm belirliliğin temeli olumsuzlamadır (Spinoza) 189
tümevarım (eksikliği) 324
tümevarım Tasımı 324
tümlük Tasımı 323
tümlük (ve evrensellik) 310
Tüm şeyler bir yargıdır 302
tür 311
Türlülük 229
U
Us 357; (dünyadadır; düşüncenin nesnelliği) 80; (gerçek felsefi anlamı) 349; (Kant'ta biçimsel) 133; (ve Tasım) 314
us içgüdüsü (andırım Tasımı; tümevarım) 324
us-nefreti (misoloji) 55
ussal olan edimsel, ve edimsel olan ussaldır 47
ussal ruhbilim (pnömatoloji) 99
Usun Hilesi 345
Usun itkisi 107
Usun kavgası (anlak) 98
Usun İdeali (Kant) 126
utanma (uyanan bilincin ilk düşüncesi) 88
uzamlı ve yeğin büyüklükler 208
uzay, zaman, özdek (nicel) 205
Ü
üçlülük öğretisi 24
Üniteryenler 25
üsse yükseltme 207
üzerine düşünme 42, 167
V
Varlık (belirlenimsiz, dolaysız, yalın, ilk vb.) 176; (ilk arı düşünce) 179; (Kavramı Oluştur) 186; (kendi ile dolaysız bağıntı) 133
varlıkbilimsel tanıt (Kant'ın eleştirisi) 132, 329
Varlık Öğretisi 175
Varlık ve Düşünce (özdeşlikleri) 186
Varlık ve Yokluk (birliklerinin çıkarsanması 182
Varoluş 225
W
Wesen [Öz] 222
Wolff 362
Y
yansıma kıpısı 369
yansıma Tasımı 322
yararcılık 342
Yargı 300; (önermeden ayrı) 302; (duruş noktası sonluluk) 303; (kurgul gerçeği anlatamaz) 96; (sözcüğün kökenbilimsel imlemi) 300; (Tasıma sürekli-belirlenişi) 304
Yargılar (ayrık Y.) 311; (belkili Y.) 313; (Kavramın Y.) 312; (önesürümlü Y.) 312; (zorunluk Y.) 311
yargı-yetisi (Kant) 136
yasa (görüngünün) 252
Yaşam İdeası 341
"Ya—Ya da" (Anlağın karakteristiği olarak) 97, 151, 167, 197, 236, 263, 311
yazgı (avunçsuz) 276
Yaşam 353
yaşam ağacı 88
Yaşam İdeası 366
yeme edimi 56
yeterli Zemin 239
Yokluk 180
yöntem 367
Yunan kuşkuculuğu 110
Yunanlılar (ve barbarlar) 296
Yunan Mitolojisi 167
Yunan tanrıları 157, 296
Yunan felsefecileri 71
Yunan felsefesi 97; (başlangıçları) 49
yüklemler 95
yüzmeyi öğrenmeden önce suya girmeyi istememek (Kant) 53, 112
yüz Taler örneği (Kant) 132
Z
Zemin 225, 236; (Özdeşlik ve Ayrımın birliği) 237
Zenon 210; (devim çelişkilidir ve öyleyse yoktur) 187
Zeus 157, 277
Zorunluk 274s, 279, 287; (deneyim tarafından verilmez) 109; (özgürlük) 287s; (usun mantıksal istemi olarak) 52
zorunluk Tasımı 325



Hegel'in *Mantık Bilimi* Aristoteles'in *Organon* başlığı altında toparlanan Mantık çalışmalarından bu yana *insan Usunun kavramsal yapısı* üzerine üstlenilen en tam çözümleme girişimidir. Sözde biçimsel, simgesel, matematiksel *vb.* "mantık" olarak bilinen daha sonraki denemeler bir yandan *yöntemsizlikleri* ve öte yandan *içeriksizlikleri* açısından Hegel'in biçim ve içeriği birbiri dışına bırakmayan ve saltık yöntem ya da saltık tanıtlama üzerine kurulu mantık dizgesi ile karşılaştırma içine getirilemezler. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin "önceki *Metafiziğin*" (*vormalige Metaphysik*) yerini aldığı yolundaki sözleri 'Mantık = Metafizik' denklemini imlemez. Mantık hiç kuşkusuz meta-*fizik* değildir, çünkü Doğanın ötesi Tindir, Logos değil. Logos, tam tersine, Doğa ve Tin için biçimsel ya da kavramsal öncüldür. 'Mantık Bilimi = Ontoloji' denklemi de geçersizdir çünkü Ontoloji yalnızca Nesnel Mantığa karşılık düşer, Mantığın bütününe değil. Sözde modern "mantık" girişimleri *Mantık Bilimi*'nin yalnızca Öznel Mantık üçlüsünün birinci bölümü olan *Kavram Mantığının* (Kavram, Yargı, Tasım) dizgesel yapısı ile ancak bölümsel olarak örtüşür ve Nesnellik ve İdea bölümlerini dışlar. Bütün bu dışlanan *kavramsal* içeriğin *mantıksal* olmadığı önyargısı modern simgesel "mantık" modellerinin dilbilgisine andırımlı ve sözde matematiksel yapısının *mantıksal* olduğu gibi enteresan bir sanıdan doğar.

— Aziz Yardımlı

İDEA YAYINEVİNDE HEGEL (Çeviriler: Aziz Yardımlı)

Tinin Görüngübilimi (T-A)
Mantık Bilimi (Küçük Mantık; Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I; T-A)
Mantık Bilimi (Büyük Mantık)
Doğa Felsefesi — I / Mekanik (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi — II)
Felsefi Propedeutik (T-A)
Tüze Felsefesi (T-A)
Tarih Felsefesi
Estetiğe Giriş



İDEA 16/5 FELSEFE
ISBN 978 975 397 039 6

idea