

群馬大学
<9>006210504
附属図書館
T116 E67G

116
T116
E67g

Grundriss

der

Logik und Metaphysik.

Dr. Kerstan.

Für Vorlesungen.

von

Dr. Johann Eduard Erdmann,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.

Vierte, verbesserte Auflage.

Halle,

Druck und Verlag von H.W. Schmidt.

1864.

13462
E67 7



氏 元 辺 田
御 遣 贈



Vorwort

zur ersten Auflage.

Was die Veranlassung gewesen ist, warum ich diesen Grundriss herausgebe, und wie ich ihn deshalb beurtheilt wünsche, darüber mich auszusprechen, hiesse nur wiederholen, was ich meinem Grundriss der Psychologie (Leipzig bei Vogel 1840, p. III—V) vorangeschickt habe. Thäte ichs aber auch, es würde mich schwerlich vor Vorwürfen schützen, auf die, und zwar von *ganz* verschiedenen Seiten her, dieser Grundriss mehr gefasst seyn muss als jener. Die Gegner nämlich der *Hegel'schen* Philosophie werden, namentlich wenn sie der Sitte folgen, die beliebt zu seyn scheint, dass sie das Inhaltsverzeichniss allein lesen, nur eine Wiederholung dessen darin sehen, was *Hegel* gesagt habe, und es für ein *opus supererogatorium* halten, wenn ein Hegelianer, als hätte man nicht an *Hegels* Logik mehr als genug, eine zu schreiben unternimmt. In wie weit ich diesen Seelennamen verdiene, in wie weit nicht, das ist, ich gestehe es, bis jetzt meine geringste Sorge gewesen, Aber obgleich es fast den Anschein gewinnt, als werde mir ihn belegt zu werden bald bedenklicher seyn, als unter die Ketzer und Gottlosen gerechnet zu werden, so gestehe ich doch auch offen, dass ich ihn nicht fürchte. Eben so gleichgültig wäre es mir, wenn sie mir *bewiesen*, Alles, was dies Compendium enthält, stehe schon bei *Hegel*. Vielleicht thäten sie mir damit sogar einen Gefallen.

Diesen Gefallen nun werden mir schwerlich diejenigen erweisen, vor denen dieser Grundriss sich zu fürchten hat aus dem entgegengesetzten Grunde. Ich meine Einige unter denen, welche sich als *Hegels* Anhänger bekennen. Diesen wird vielleicht anstössig seyn, dass ich mich ihm nicht eng genug angeschlossen habe. Bei dem dermaligen Zustande in der *Hegel'schen* Schule muss ich darauf gefasst seyn. Ganz zu geschweigen die

berühmt gewordene Eintheilung in linke und rechte Seite und in Centrum, steht es jetzt innerhalb derselben so, dass man in einer historischen Darstellung der *Hegel'schen* Logik Dinge ihr aufbürden kann, von denen sie sich Nichts träumen lässt, ja von denen sie das gerade Gegentheil behauptet, ohne doch den Namen eines Hegelianers von der strengen Observanz zu verlieren, während eine Abweichung in einem einzelnen *terminus* mit allgemeinem Zeterruf empfangen wird. Auf diese Gefahr hin muss ich erklären, dass ich mich in keinem Punkte für widerlegt halte, so lange man mir nur *Hegels* Autorität, und Sätze aus seinen Schriften entgenstellt. Ich will nicht dagegen streiten, dass, wo ich von seiner Darstellung abgewichen bin, diess geschehn sey, weil ich in den eigentlichen Sinn derselben nicht eingedrungen war. Man gestehe mir aber dagegen zu, dass es darum doppelt meine Pflicht war, meine Vorlesungen an einen Grundriss zu knüpfen, von dem ich gewiss weiss, dass ich ihn verstehe.

Ich wünsche diesem Grundriss billige Beurtheiler, die nicht darnach fragen, ob er so oder anders sich zu *Hegels* Philosophie verhalte, sondern einzig und allein darauf sehn, ob, was er enthält, wahr, und ob die Darstellung consequent sey. Dass bei der Darstellung der schwierigsten philosophischen Disciplin eine Menge von Fehlern aufzufinden seyn werden, davon bin ich selbst überzeugt: nur wünschte ich, es würde blos beurtheilt, was ich wirklich gesagt habe; Folgerungen kann ich mir nur gefallen lassen, wenn ich sie selbst gemacht habe. Auf einen Punkt möchte ich den billigen Leser selbst noch aufmerksam machen, auf die Weise nämlich, wie ich oft bei der Entwicklung eines Begriffs an die Sprache appellirt habe. Nicht nur deswegen, weil ein Fluch daran zu haften scheint, wenn in philosophischen Werken etymologisirt wird, gehen diese Appellationen selten auf die Etymologie zurück, und sind vielmehr an den Sprachgebrauch gerichtet, sondern weil jene höchstens zeigt, wie der Geist zu einem Gedanken gekommen ist, dieser dagegen, welchen Schatz von Gedanken das Volk, dessen Sprache es ist, besitzt. Die Uebereinstimmung nachzuweisen zwischen einem entwickelten Begriff und dem, was der Sprachgebrauch mit einem bestimmten Worte bezeichnet, heisst sich stets der Einheit bewusst bleiben mit dem Gesammtbewusstseyn seines Volks. Dies aber wissenschaftlich auszusprechen ist eine Hauptaufgabe der Philosophie.

Eben so sind aber von mir oft die *termini* anderer, namentlich älterer, philosophischer Systeme angeführt worden, und gezeigt, wie unsere Entwicklung ihren Gebrauch rechtfertige. Auch dies geschah nicht ohne Absicht: Wenn die Philosophie in unsern Tagen mit Recht dies mit zu ihrer Aufgabe gemacht hat,

Alles als Moment zu enthalten, was in den frühern Systemen der denkende Geist sich erobert hat, ein System aber erst dann einen Gedanken erfasst hat, wo es den bestimmten *terminus* für denselben gefunden hat, so wird auch in der sich entwickelnden Terminologie nicht (wie Viele diese anzusehn scheinen) blosse Sprachverwirrung anzunehmen, sondern Vernunft nachzuweisen seyn. Sehr oft erscheint das Aendern der Terminologie in den verschiedenen Systemen — man denke nur an die Bestimmungen Subject, subjectiv u.s. — wie das Untereinanderschreien verschiedener Waldvögel; lernt man sie erst verstehn, so hört man in dem Geschrei oft ein sehr vernünftiges Wechselgespräch. Welche philosophische Disciplin aber hätte mehr den Beruf, dies Verhältniss zu eröffnen, als die Logik, deren Aufgabe zum grossen Theil nur die ist, die Bedeutung, die jeder philosophische *terminus* hat, kennen zu lehren.

Man sage nicht, dies heisse auf die Logik wenig Werth legen. Wissen, was man spricht, ist nichts Kleines. Ich meines Theils kenne nur Eins, was vielleicht darüber geht: Sprechen nur, was man weiss. Beides ist so selten, dass ich mir Glück wünschen würde, könnte ich durch diesen Grundriss und die sich ihm anschliessenden Vorlesungen bewirken, dass es häufiger würde.

Halle, am 12. Februar 1841.

Erdmann.

Vorwort

zur zweiten Auflage.

Der vorliegende Grundriss, zunächst nur bestimmt die Stelle von Dictaten bei meinen Vorlesungen zu vertreten, konnte sich kaum Hoffnung machen, von einem grössern Publikum beachtet zu werden. Er musste es daher mit Dank anerkennen, wenn auch ohne auf seinen Inhalt näher einzugehn, auf ihn aufmerksam gemacht wurde; mit doppeltem Dank, wenn dies von Männern geschah, welche die Ansichten seines Verf. nicht theilen, wie von *Weisse* und *Trendelenburg*. Der Letztere, der nicht dürfte irrt, dass ich auf seine logischen Untersuchungen Rücksicht genommen und, wo sie mich überzeugten, ihnen nachgegeben habe, macht mir eine Art Vorwurf daraus, dass ich dies „nicht erwähnt habe, sondern nur den Kundigen errathen lasse." Hätte ich aber mehr gethan, so hätte ich mir meine ganze Aufgabe verrückt. Es sind meistens Anfänger im philosophischen Studium, die ich zu meinen Zuhörern habe; welches Interesse kann es für sie haben, in solch eine Polemik eingeführt zu werden, ehe sie sich in den Standpunkt gefunden haben, von dem aus, und ehe sie die Ansicht kennen, gegen die ich polemisire? Was dann *Trendelenburg* weiter über diesen Grundriss, namentlich in Bezug auf sein Verhältniss zu *Hegels* Logik sagt, enthält eigentlich sich Widersprechendes. Einmal sagt er nämlich, „ich hätte fast durchgehends im Ausdruck geändert, allein durch solche Aenderungen würden die Einwände gegen die Sache schwerlich zum Schweigen gebracht." Dann aber sagt er, dass „die veränderten Ausdrücke auch eine Veränderung der Sache bedingen," und meine Logik darum „nicht mehr ganz *Hegels* alte Logik sey." Da nach meiner Ansicht Redeweise Denkweise ist, so kann ich

zur den zweiten Theil jener Behauptung gelten lassen; die blosse Herausgabe eines Grundrisses war, da doch *Hegels* Encyclopädie existirt, eine Erklärung, dass ich nicht ganz *Hegels* alte Logik gehen wollte. Uebrigens glaubte ich schon durch das Vorwort zur ersten Auflage mich genugsam dagegen gesichert zu haben, dass man mich hinsichtlich jeder Aeusserung in *Hegels* Logik und jeder Abweichung von ihr solidarisch verpflichte. Endlich spricht *Trendelenburg* den Wunsch aus, es möchten doch „diese Differenzen in der *Hegel'schen* Schule offen zur Sprache kommen," welche „innerhalb der Schule auf ähnliche Weise zu ruhen scheinen, wie bisweilen die Kirche der innern Schismen vergass, wenn sie nach aussen mit Häretikern oder Heiden zu kämpfen hatte." Da jener Wunsch ausgesprochen wird bei Gelegenheit der Differenzen, die zwischen meiner und *Hegels* alter Logik Statt finden sollen, so sieht es fast aus, als werde mir vorgeworfen, dass ich jene Differenzen nicht zur Sprache brachte. Allein in einem Grundriss der Logik und Metaphysik, der das System der Vernunftverhältnisse darzustellen sucht, und nicht die Geschichte ihrer Auffassung, war schwerlich der Ort darüber zu sprechen; jene Forderung involvirt darum, mein Grundriss solle etwas ganz Anderes seyn, als er seyn wollte. Und wenn es auch — vielleicht — für mich von Wichtigkeit seyn sollte, darüber mir Rechenschaft zu geben, ob und worin ich von *Hegel*, oder von Solchen, die zu seiner Schule gerechnet werden, abweiche, so wäre diese Wichtigkeit eine nur subjective. Solche (objective) Bedeutung schreibe ich diesem Umstande nicht zu, dass ich darüber irgend Etwas, geschweige denn einen Grundriss zu Vorlesungen drucken liesse. Ueberhaupt kann ich aber nicht recht einsehn, welches Interesse gerade der Verfasser der logischen Untersuchungen hat, dass diese Differenzen der *Hegel'schen* Schule zur Sprache kommen. Bei andern Gegnern dieser Schule, welche nicht gern selbst Etwas thun wollen, finde ich es natürlich, dass sie es wünschen: Es ist viel bequemer zuzusehn, wie sich, nach jener Gassengnergeschichte, zwei Bären gegenseitig auffressen, als sie zu tödten. Wie wenig es aber *Trendelenburg* um solche Bequemlichkeit zu thun ist, hat er durch seine Untersuchungen gezeigt. Lasse er darum der Schule die Tactik, worin er ihr — gewiss zum Aergerniss mancher frommen Seele — zugesteht, dass sie mit der Kirche übereinstimme! —

Mein Grundriss konnte also nicht darauf Anspruch machen, dass auf seinen Inhalt näher eingegangen werde. Geschah es

aber, so durfte er verlangen, dass dieser treu wiedergegeben werde. Dis geschieht aber nicht, wenn Sätze aus dem Zusammenhange gerissen und in einzelnen Ausdrücken geändert werden. *Michelet* hat in seiner Entwicklungsgeschichte der neusten deutschen Philosophie Sätze aus diesem Grundriss hervorgehoben, um meinen Standpunkt zu characterisiren und zu widerlegen. Aber wie ich habe §. 113, von der Berechtigung der *Kantischen* Weltanschauung gesprochen. (*Michelet* sagt dagegen: Vielmehr muss sie durchaus umgestürzt werden. Als ob dies der Mühe lohnte, wenn sie gar nicht berechtigt wäre; ja als ob man überhaupt umstürzen könnte was nicht wirklichen Bestand gehabt hat!) — Im §. 114. hatte ich gesagt: Auch das Entgegensetzen von Wesen und Erscheinung, Diesseits und Jenseits beruhe auf einer berechtigten Kategorie. Aus diesen beiden §§. folgert nun *Michelet*, dass ich „die *Kantische* Transscendenz aus *Hegelschen* Kategorien ableite." Dies genügt denn, um nach dem (noch immer nicht zu Tod gehetzten) *Strausischen* Witz mir meinen Platz in der Deputirtenkammer der *Hegelschen* Schule anzuweisen. Wie Schade, dass *Michelet* nicht einen §. weiter las. Er hätte da gefunden, dass mit ausdrücklicher Rückweisung auf §. 113. jene Kategorien als unwahr und widerlegt bezeichnet werden. — So wenig ich sonst Redes möglichen will, so ist doch im Resultat ein solches Citiren kaum besser als das Verfahrn, welches sich *Erner* neuerlichst gegen meinen Grundriss der Psychologie erlaubt hat. Dieser ist ihm so „hausbacken," dass er, im Gegensatz, das Conditorgebäck seiner Kritik mit Erdichtungen würzt. Ja er spricht diese mit solcher Zuversicht aus, dass selbst der besonnene *Drobisch*, einer solchen Keckheit sich nicht versehend, als „sehr treffende Bemerkung" in seiner empirischen Psychologie die Unwahrheit wiederholt, ich hätte den Sensualismus und die Verrücktheit nicht als abnorme, sondern als nothwendige Zustände dargestellt, während mein Grundriss §. 35. und 44. ausdrücklich das Gegentheil sagt! —

Dass bei der Bestimmung, die ich diesem Grundriss gegeben hatte, die Nachricht, dass die erste Auflage bereits vergriffen sey, mich überraschte, wird man mir glauben. Die Nothwendigkeit, eine neue zu veranstalten, kommt mir eigentlich zu früh, da ich nur wenige Stimmen vernommen habe, die mich eines Bessern zu belehren suchen. Kommt mir doch die Schrift von *Weinholtz* über speculative Methode, in welcher, wie ich sehe, meine Darstellung des Urtheils sehr ausführlich beleuchtet

ist, in diesem Augenblick in die Hände, wo der Druck des Ganzen beendigt ist, und was ich eben schreibe in die Druckerei soll; so dass ich sie nicht einmal vor dem Druck dieser Vorrede lesen, geschweige denn berücksichtigen kann. Darum sind der Aenderungen in dieser zweiten Auflage nicht viele. Sie bestehn meistens in Zusätzen. Wo ich wirkliche Lücken fand (wie §. 31. 68. 86. u. a. a. O.) finden sie sich in den §§. selbst, wo ich glaubte zur Verdeutlichung Etwas hinzusetzen zu müssen, habe ich es in den Anmerkungen gethan. Dem letzten §. sind nähere Bestimmungen über das Verhältniss der Logik zu den andern Theilen der Philosophie hinzugefügt, deren eigentliche Stelle vielleicht der Anfang der Naturphilosophie seyn möchte, die ich aber vorzog, hier zu geben. Obgleich nämlich aus §. 3. hervorgeht, dass das Wort Metaphysik von mir nur in dem Sinne genommen wird, wie es die Aristotelischer des Mittelalters nahmen, so ist doch, seitdem durch *Wolff* Metaphysik die ganze theoretische Philosophie, ja seit *Kant* den Complex aller Kenntnisse *a priori*, d. h. eigentlich die ganze Philosophie bezeichnen soll, leicht dies Missverständniss zu fürchten, als werde durch eine Verschmelzung der Logik und Metaphysik die ganze Philosophie in Logik verwandelt. Bekanntlich behaupten viele Gegner des *Hegelschen* Systems, dies sey die eigentliche Lehre desselben. Und nicht nur dies. Auch unter seinen Anhängern gibt es Viele, bei welchen, sollten sie einmal eine encyclopädische Uebersicht des ganzen Systems geben, die übrigen Theile der Philosophie nur wie ausführlichere, mit empirischen Elementen versetzte, Wiederholungen der Logik ansehn möchten. Gibt man der Logik nicht die Bedeutung, welche nach meiner Ansicht ihr allein zukommt, nämlich die bei den Scholastikern die Metaphysik, bei *Wolff* die Ontologie hatte, so muss man consequenter Weise dazu kommen, die Lehre von der Objectivität an die Stelle der Naturphilosophie, die von der Idee an die Stelle der Geistesphilosophie, die absolute Idee an die Stelle des absoluten Geistes zu setzen. Darum ist ein Aufsatz wie der von *Biedermann* (über die Persönlichkeit Gottes in der *Zellerschen* Zeitschrift) nicht genug zu loben, weil er diese Consequenz wirklich zieht, und, wissend was er will, die Natur nicht als Dasein der Idee, sondern als Objectivität des Begriffes auch bezeichnet. Mit solcher Consequenz und Bestimmtheit des Ausdrucks ist der Philosophie mehr gedient, als wenn man die (wie ich glaube bildlichen und nicht einmal sehr glücklich gewählten) Aussprüche *Hegels* festhalten will, die Logik habe die Bedeutung der speculativen Theologie oder: die Idee sey Gott vor Schö-

pfung der Welt — (wobei man noch dazu vergisst, dass *Hegel* auch sagt, Gott vor der Schöpfung der Welt sey nicht Gott) — u. s. w., ohne doch den Muth zu haben, Ernst damit zu machen, und denen Recht zu geben, die man als Pantheisten perhorrescirt.

Halle, am 13. Mai 1843.

Erdmann.

Vorwort

zur dritten Auflage.

Tempora mutantur! Wer hätte vor zwanzig Jahren geglaubt, dass die Wissenschaft der Logik einer Apologie bedürfen werde? Erregte es auch bei dem Besonnenen ein Lächeln, wenn *Hegel* wegen seiner Logik als Incarnation des Logos bezeichnet ward, so stand doch bei Allen, die zu seiner Schule gehörten, dies fest, dass die Logik das Fundament aller philosophischen Erkenntniss sey. Und nicht nur bei diesen: selbst die Gegner, welche dieser Schule den Vorwurf machten, sie verwandle alle Philosophie in blosse Logik, gaben zu, dass sie die Basis für alles philosophische Wissen abgebe. So kam es, dass während des ersten Quinquenniums nach *Hegels* Tode die philosophische Literatur besonders dort Interessantes darbot, wo logische (metaphysische) Untersuchungen angestellt wurden. Als, seit dem Erscheinen von *Strauss'* Epoche machendem Werk, das Interesse sich mehr auf die theologischen Fragen wandte, lag es in der Natur der Sache, dass es von den fundamentalen Untersuchungen mehr abgezogen ward. Ueber die Vernunftwissenschaft kam, was höher ist als alle Vernunft — der Witz. Sogenannte Hegelianer fingen an über die Brahmanen der Logik zu spötteln, dies gab Manchem der Jüngern und Ungeduldigern die Hoffnung, man könne auch ohne die Vertiefung in jene Veda's die Vorrechte der Priesterkaste geniessen; es war viel angenehmer und leichter durch

die Halleschen Jahrbücher die *Hegelsche* Philosophie kennen zu lernen, als durch die *trois voyages de volumes*. Dabei blieb es nicht. Aus den Principien der *Hegelschen* Philosophie selbst sollte folgen, dass die Logik verworfen werden müsse. Sey ja doch nach derselben die Natur die Wahrheit der logischen Idee, und also diese nichts Andres als nur ein abstractes Fachwerk, das nur Bedeutung habe sofern dabei an jenes Höhere mit gedacht werde. Mit Jubel ward diese Entdeckung begrüsst. Aller Orten erscholl der Ruf, man solle aus der dürren Haide der Abstraction sich retten, und auf die „grüne Weide des Lebens" sich werfen. (Man vergass dabei, dass es Mephistopheles ist, der den Menschen so auf Grünfutter anweist). Den Todesstoss endlich glaubte man der Logik zu versetzen, als man herausbrachte, sie sey durch und durch romantisch, denn da die Kategorien alle aus der Theologie abgezogen, die Theologie aber nur der romantisch-reactionäre Versuch seyn sollte, die Religion überhaupt, die christliche insbesondere, festzuhalten, so war Jenes freilich die nothwendige Folge. Wie daher vor achtzehn Jahren die *Hegelsche* Philosophie mit der Revolution und Cholera als eine dritte Seuche zusammengestellt wurde, so sollte jetzt das Festhalten an der Logik als eine dritte Bornirtheit erscheinen neben dem Patriotismus, welcher in der allgemeinen Militairpflichtigkeit und der Religion, welche in dem allgemeinen Priesterthum ihren Ausdruck gefunden haben. Dass, wo so laute Stimmen sich erhoben, das logische Studium vernachlässigt wurde, war begreiflich. Es scheint mir aber nicht, als habe durch diese Vernachlässigung das Philosophiren und die philosophische Literatur gewonnen.

Wie sehr nämlich sich jede Lücke in der kritischen Betrachtung der Kategorien bestraft, davon zeigte die *Hegelsche* Schule, als sie allein das grosse Wort führte, ein lehrreiches Beispiel: Weil *Hegel*, aus Gefälligkeit gegen den gewöhnlichen Gebrauch, die concrete Einheit von Allgemeinem und Besonderem das Einzelne genannt hatte, war er genöthigt das, was der gemeine Sprachgebrauch allein so zu bezeichnen pflegt, und das ganz davon Verschiedene, was er so nennt, durch Distinctionen auseinander zu halten, und so spricht er von Jenem als dem unmittelbaren Einzelnen, von Diesem dagegen als von dem wahren, ja sogar als von dem allgemeinen (!) Einzelnen. Auch wo er diese nähern Bestimmungen weglässt, ist er sich des Unterschiedes beider Begriffe doch stets bewusst. Ganz anders dagegen gestaltet sich die Sache bei Vielen seiner Schüler. Da wird das Einzelne ein schillernder Begriff, mit dem gemacht wurde, was man wollte: Um die Unsterblichkeit zu leugnen ward

geltend gemacht, der Mensch sey ein blosses Einzelnes, dagegen in der Politik ward darauf aufmerksam gemacht, das Recht des Einzelnen sey das Höchste. So gelang es vermöge dieses Begriffs einen Tragelaphos zu Stande zu bringen, der erstaunenswürdig ist: einen Pantheismus nämlich mit revolutionären Tendenzen. Niemand würde über eine solche Verbindung sich mehr wundern als *Spinoza*. Weil dieses Beispiel nur die unterlassene kritische Erörterung einer Kategorie, und zugleich eine Schule betrifft, von der Viele behaupten, sie gehöre der Vergangenheit an, so muss weiter darauf aufmerksam gemacht werden, wohin die Vernachlässigung des logischen Studiums überhaupt geführt hat. Die neuere philosophische Literatur Deutschlands leidet, mit wenigen Ausnahmen, an einer Schwerverständlichkeit, die nicht, wie etwa bei *Hegels* Werken, ihren Grund in der Fülle und Tiefe der Gedanken hat, sondern in dem vagen und unbestimmten Ausdruck. Sieht man genauer zu, so kommt dies dadurch, dass die meisten philosophischen Schriften unserer Tage sich nur in logischen Kategorien bewegen. Immanenz und Transscendenz, Substanzialität und Subjectivität, und wie diese Schlagworte vieler unserer heutigen Philosophen heissen mögen, sind Beispiele. Dass aber die, welche am wenigsten die logischen Kategorien genauestens und kritisch erörtert haben, sie am häufigsten als das Höchste anwenden, ist eben so wenig zu verwundern als es ist, dass die Ungebildeten, d. h. die am wenigsten zu abstrahiren vermögen, am Meisten sich in abstracten Ausdrücken bewegen. (Köstlich hat dies *Hegel* in seinem launigernsten Aufsatz: wer denkt abstract? durchgeführt). Wer aber die eigentliche Bedeutung dieser Gedankenbestimmungen erkannt hat, der weiss auch, dass bei aller ihrer Wichtigkeit, sie noch sehr wenig geben, dass man sehr gut wissen kann was Subjectivität ist, ohne den Begriff der Persönlichkeit zu haben, sehr gut wissen was Idealität ist, ohne darum die Natur des Lichts zu kennen u. s. w., freilich aber nicht umgekehrt. Hierin liegt mit ein Grund warum *Feuerbachs* Schriften, namentlich auf die Jüngern, einen grösseren Einfluss äussern als die meisten jetzt erscheinenden. Er hat zu lange sich mit den Kategorien ernsthaft beschäftigt, als dass er logische Abstractionen Ideen könnte, und Herz, Sinnlichkeit, Liebe u. s. f. sind als psychologische Bestimmungen concreter und darum dem natürlichen Sinne befreundeter, als blosse Kategorien. Es gibt nur ein Mittel sich vom abstracten Denken zu befreien, es besteht darin, sich mit ihm vertraut zu machen, in ihm zu versiren aber lehrt nur die Logik.

In dieser meiner Ueberzeugung liegt nun auch die Rechtfertigung dafür, dass ich, da die frühern vergriffen, eine dritte Ausgabe des vorliegenden Grundrisses veranstalte. Gern hätte ich bei derselben das Lob verdient, welches den beiden andern mein verehrter Freund *Trendelenburg* unverdienter Weise gegeben, dass nämlich in denselben die Logik noch mehr ins Kurze gezogen sey, als in *Hegels* Encyclopädie. Es ist mir aber nicht möglich gewesen. — (Ich nenne dies Lob unverdient, denn sieht man von den Einleitungen ab, wie man um so mehr muss als der „Vorbegriff" bei *Hegel* kritisch-historische Untersuchungen enthält, welche zum Verständniss des ganzen Systems und nicht der Logik allein dienen sollen, so hat *Hegel* die Logik in 160 §§. auf 111 Seiten abgehandelt. Ich habe es nicht vermocht weniger als 206 §§. zu haben, die in der zweiten Auflage 163 Seiten einnahmen). — Die Veränderungen, die ich vorgenommen habe, bestehen meistens in Zusätzen. Auf eine Lücke in der Betrachtung des quantitativen Verhältnisses, — das arithmetische Verhältniss war gar nicht berücksichtigt — hat mich einer meiner Zuhörer aufmerksam gemacht, dem ich dafür danke. Ganz umgearbeitet ist der Abschnitt über Nothwendigkeit und die Lehre von den Schlüssen; durch die Umstellung der zweiten und dritten Schlussfigur ist nicht nur die Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Bezeichnung wieder hergestellt, sondern was mir wichtiger ist, der Parallelismus mit den verschiedenen Formen des Urtheils mehr hervorgetreten. Um dieses willen sind auch Veränderungen in der Exemplification vorgenommen.

Halle, am 11. März 1848.

Erdmann.

Vorwort

zur vierten Auflage.

Eine vierte Auflage von diesem Grundrisse zu erleben hatte ich nicht gehofft. Eben darum schulde ich doppelten Dank denen, die sie nöthig machten, den Lesern desselben. Ich glaube denselben nicht besser abstatten zu können, als wenn ich hier auf die Veränderungen hinweise, welche ich für die wesentlichsten

halte, damit wenn Einer früher nicht Gesagtes lesen will, ich ihm die Mühe des Aufsuchens abkürze. Der Uebergang vom ersten zum zweiten und vom zweiten zum dritten Theil, so wie die Anfangsparagraphen im zweiten und dritten Theil sind ganz umgeändert. Eben so im ersten Theil die Paragraphen, welche das Bestimmtseyn betreffen, so wie die, in welchen der Uebergang zur Quantität gemacht und wieder die, durch welche zum quantitativen Verhältniss übergegangen wird. Dann ist durchgehends mehr als in den früheren Ausgaben hervorgehoben, wie das Anwenden gewisser Kategorien eine gewisse Weise des Denkens gibt, dem eben darum der Gebrauch gerade dieser nicht verwehrt werden darf. Ich glaubte dadurch vor der Ungerechtigkeit zu schützen, die so oft ein Standpunkt des Denkens gegen den anderen zeigt, indem er Kategorien die ihm selbst freilich nicht genügen sollen, auch dem anderen entreissen möchte. Die Polemik der Empiriker gegen teleologische Betrachtung die oft so weit geht, dass man fast glauben sollte, dieselben hätten nie das Wörtchen wozu? in den Mund genommen, hat zu ihrem, nicht minder einseitigen, Gegenstück, dass ihnen oft im Namen der Philosophie zugerufen wird, sie sollten nicht von Kräften sprechen u. dgl. Was ich sonst über diesen Grundriss und seinen Gegenstand zu sagen hätte, findet sich in den Vorreden zu den früheren Auflagen, die ich eben deswegen wieder habe abdrucken lassen.

Halle, am 3. November 1863.

Erdmann.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. §. 1—27.	1
Erster Theil. Kategorien der Unmittelbarkeit. (§. 28—87.)	17
I. Erstes Kapitel. Qualität. (§. 29—55.)	18
A. Endlosigkeit (Unbestimmtheit) (§. 29—34.)	—
B. Endlichkeit (Bestimmtheit) (§. 35—46.)	23
C. Unendlichkeit (§. 47—55.)	31
II. Zweites Kapitel. Quantität. (§. 56—76.)	39
A. Grösse. (§. 57—62.)	40
B. Quantum. (§. 63—70.)	45
C. Quantitatives Verhältniss. (§. 71—75.)	53
III. Drittes Kapitel. Modus. (§. 77—87.)	58
A. Quantitativer Modus (Masse) (§. 78—82.)	59
B. Qualitativer Modus (Weise) (§. 83.)	62
C. Eigentlicher Modus. (§. 84—86.)	64
Zweiter Theil. Kategorien der Vermittelung. (§. 88—139.)	69
I. Erstes Kapitel. Wesen als solches. (§. 92—107.)	73
A. Identität. (§. 93—94.)	—
B. Unterschied. (§. 95—101.)	75
C. Grund und Folge. (§. 102—107.)	80
II. Zweites Kapitel. Erscheinung. (§. 108—123.)	83
A. Existenz (Die Dinge) (§. 109—112.)	84
B. Wesen und Erscheinung des Dinges. (§. 113—116.)	89
C. Wesentliches Verhältniss. (§. 117—123.)	94
III. Drittes Kapitel. Wirklichkeit. (§. 124—139.)	96
A. Substantialität. (§. 132—133.)	98
B. Causalität. (§. 134—137.)	9
C. Wechselwirkung. (§. 138—139.)	101

Seite

Dritter Theil. Kategorien der Freiheit.
(§. 140—233.) 110

I. Erstes Kapitel. Subjectivität. (§. 140—189.) . —
A. Der Begriff. (§. 142—154.) . . . 113
B. Das Urtheil. (§. 155—170.) . . . 125
C. Der Schluss. (§. 171—188.) . . . 136

II. Zweites Kapitel. Objectivität. (§. 190—210.) . 154
A. Verhältniss von Objecten. (§. 192—201.) . . 156
B. Subjectivität und Objectivität. (§. 202—206.) 163
C. Die Zweckmässigkeit. (§. 207—210.) . . 167

III. Drittes Kapitel. Idee. (§. 211—233.) . . 170
A. Die Comittelbarkeit der Idee. (§. 213—218.) 172
B. Die Idee als wesentliches Verhältniss. (§. 219—226.) 177
C. Die Idee als Absolutes. (§. 227—233.) . . 182

Einleitung.

§. 1.

Die die Vereinigung der Logik und Metaphysik im Verhältniss zu der langen Zeit, wo beide von einander getrennt behandelt wurden, noch etwas Neues genannt werden muss, da auf der andern Seite neuere Werke sie als etwas Antiquirtes darstellen, so haben die einleitenden Betrachtungen nicht nur die Einwände, die man gegen jede dieser beiden Disciplinen zu machen pflegt, sondern auch die, welche gegen ihre Vereinigung vorgebracht werden, zu beleuchten.

§. 2.

Die alte (oder Schul-) Logik, die meistens als Beschreibung[1]) des richtigen Denkens oder auch als Anweisung[2]) dazu angesehen wurde, verlor die Achtung, die sie durch zwei Jahrtausende genossen hatte, seit man einzusehen glaubte, dass sie nicht nur unnütz sei, indem sie doch nur lehre, was Jeder ohnedies könne, sondern sogar schädlich, indem, wenn ihre Regeln (die allerdings nur für das endliche Denken richtig sind)[3]) in den höchsten Gebieten des Wissens befolgt würden, dies zu einer abstract verständigen Behandlung[4]) der Philosophie führen müsse. Dem allgemein gefühlten Bedürfniss einer Reform derselben konnte das Ausstatten mit fremden[5]) Elementen nicht genügen, sondern nur die Darstellung einer Logik als Wissenschaft, welche die Regeln der alten Logik nicht sowol zu verwerfen, als zu begreifen, und wenn jene nur das endliche Denken

berücksichtigte, so auch das freie oder absolute Denken zu betrachten hat[6]).

1) Der Vater der Logik, *Aristoteles*, hat sich „wie ein Naturbeschreiber" verhalten. 2) Daher im Mittelalter die Frage, ob die Logik eine Kunst oder eine Wissenschaft sei. Sie liegt auch dem Kantischen Unterschiede zwischen Organon und Organon zu Grunde. 3) Endliches Denken ist Denken eines fertigen Gegenständlichen; solche Gedanken werden in Sätzen ausgesprochen, und aus der Analyse des Satzes leitet *Aristoteles* die ersten logischen Bestimmungen ab. 4) Die Zeit, wo man den Verstand so herabsetzte, war darum auch der Logik feindselig gesinnt. 5) Solch fremdes Element bringt z. B. die Vereinigung der Psychologie mit der Logik in die letztere. 6) Dies ist die Aufgabe, die sich *Hegel* bei seiner Reform der Logik stellte.

§. 3.

Die Metaphysik — nur *per accidens* so genannt statt der frühern Bezeichnung der *πρώτη φιλοσοφία* — bald als die Lehre von dem Seyn oder auch von dem Wesen der Dinge (daher auch Ontologie), bald als die Wissenschaft von dem über das Sinnliche Hinausgehenden bezeichnet, konnte als der eigentliche Mittelpunkt der Philosophie nur so lange gelten, ja überhaupt nur so lange bestehn, als man die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge oder des Uebersinnlichen zugab. Die *Kantische* Reform der Philosophie hatte daher die Folge, dass die frühere Metaphysik als etwas Unmögliches erschien. Auf welcher Grundlage die Einwände gegen sie beruhen, und also die Stärke derselben, hat die Logik selbst zu prüfen (s. §. 40.). Zwar haben diese Einwände dadurch, dass sie allgemein herrschende Zeitvorstellungen geworden sind, eine grosse Gewalt bekommen, allein ehe sie bewiesen sind, sind sie als blosse Vorurtheile der Zeit zu betrachten, und zunächst steht der Versicherung, dass die Metaphysik unmöglich sei, die Versicherung neutralisirend gegenüber, sie sei möglich.

§. 4.

Die Verbindung endlich der Logik und Metaphysik scheint, da jene das Denken, diese das Seyn zu

ihrem Gegenstande hat, wegen des Gegensatzes von Subjectivem und Objectivem unstatthaft. Dieser Gegensatz selbst wird sich zwar als unwahr erweisen, aber erst innerhalb der Logik selbst. Er ist daher, weil er sich, namentlich in der neuern Zeit, der Vorstellung aller Gebildeten bemächtigt hat, vorläufig dadurch unschädlich zu machen, dass man nachweist, wie eben diese Vorstellung ihn doch nicht als ein so unbestrittenes Axiom gelten lässt, wie sie selbst meint. Dieser Nachweis ist natürlich kein Beweis für das Gegentheil, sondern soll nur ein Vorurtheil durch ein anderes neutralisiren.

§. 5.

Reflectirt man nämlich darauf, was denn das Denken, mit dem die Logik zu thun haben soll, ist, so versteht man darunter die Thätigkeit des Geistes, die zu ihrem Producte das Allgemeine hat. Da ferner der Geist sich im Denken als Allgemeines verhält, so ist der Ausdruck „Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen" in seinem doppelten Sinne richtig. Das Nachdenken oder die denkende Betrachtung eines Gegenstands verallgemeinert also denselben, d. h. verändert ihn. Dennoch aber glauben wir durch das Nachdenken das Wesen des Dinges ihme zu bekommen, der Sache selbst inne zu werden.

Warum eine solche Veränderung mit dem Gegenstande vorgenommen werden muss, um sein Wesen zu erkennen, wird später, wo von dem Wesen überhaupt gehandelt wird, noch deutlicher. s. §. 87. Anm. 2.

§. 6.

Da nun aber, was wir durch das Denken inne bekommen, nichts Andres seyn kann als Gedanke, d. h. etwas Subjectives, zugleich aber wir meinen, durch das Denken die Sache inne zu bekommen, die Sache in ihrer Wahrheit, d. h. etwas Objectives, so liegt also in unserem gewöhnlichen Bewusstsein, dass es Denkbestimmungen gebe, welche eben sowol subjective Gedanken als auch zugleich objective Verhältnisse der Wirklichkeit sind[1]). Diese subjectiven und objectiven Gedanken nennen wir, zum Unterschiede von bloss

subjectiven Gedanken oder Einfüllen, **Kategorien**[2]), und verstehen darunter nicht mit *Kant* bloss sogenannte Stammbegriffe, sondern eben so auch **Stammverhältnisse**, womit wir uns dem *Aristotelischen* Begriffe der Kategorien wieder annähern. Lässt sich nun nachweisen, dass was die Ontologie und Metaphysik enthielt, eben so wie der Inhalt der alten Logik nur in Kategorien besteht, so ist damit auch nachgewiesen, dass eine Trennung beider eine gewaltsame Abstraction ist, die zwar unter Umständen zweckmässig[3]) seyn kann, nicht aber durch die Natur der beiden Disciplinen bedingt ist. Damit ist also die oben §. 4. ausgesprochene Bedenklichkeit beseitigt.

1) Die blosse Reflexion auf uns allen geläufige Vorstellungen zeigte also, dass jener Gegensatz von Subjectivem und Objectivem kein absoluter ist. 2) Anstatt Kategorie kann man wol auch das Wort Gedanke als blossen Singular nehmen. 3) Die Zweckmässigkeit einer Trennung des formell Logischen von dem Metaphysischen ist eine pädagogische für das Subject. Aehnlich wird das Wort in Buchstaben zerrissen dem Kinde dargestellt, damit es lerne **ganze Worte** lesen.

§. 7.

Die wissenschaftliche Betrachtung fordert Vollständigkeit des Inhalts. Die Wissenschaft von den Kategorien wird daher alle Kategorien aufzustellen haben. Ihr Complex kann **Vernunft**[1]) genannt werden und darum sie selbst **Vernunftverhältnisse**. (Das Wort Idee[2]) bezeichnet auch nur das System der Vernünftigkeit.) Kein Name[3]) ist für diese Wissenschaft passender als der der Logik, weil er etymologisch eben so sehr auf die objective als auf die subjective Natur ihres Inhalts hinweist[4]), und weil sie gar nichts enthält als die Gesetze und Formen, an die das Denken gebunden ist[5]).

1) In der Welt ist „Vernunft" heisst (objectiver) Zusammenhang. Wir denken mittelst der „Vernunft" heisst: vermöge der Kategorien. 2) Das Wort Idee ist eben so wie das: **Vernunft** zunächst nur ein **Name**; was die Idee ist, zeigt sich in der **ganzen** Logik, also erst am Ende derselben. 3) Für **die** Verbindung der Logik und Metaphysik, die Schleiermacher versucht hat, war in jeder Beziehung der Name **Dialektik** der passendste. Der Platonische, Aristotelische und Stoische Sinn der Worte verbindet sich bei ihm. 4) *Λόγος* ähnlich wie *ratio*. 5) Man kann daher nicht sagen, dass Hegel das Wort dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zuwider gebraucht habe.

§. 8.

Die eigenthümliche **Schwierigkeit** der Logik liegt darin, dass, da man sich der Kategorien fortwährend bedient, eine Abstraction dazu nöthig ist, gerade sie selbst zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. In der **Ungewohntheit**, das, was einem das Bekannteste scheint, zu betrachten, und anstatt auf die Gegenstände, über die man sonst **vermittelst** der Kategorien nachdenkt, auf diese selbst die Aufmerksamkeit zu richten, hat das Meiste von dem seinen Grund, was man die **Unverständlichkeit** der Logik nennt. Jene Ungewohntheit lässt immer wünschen, dass man sich doch, wie man gewohnt ist, **bei** den Kategorien Etwas (Andres, nämlich den Gegenstand) denken könnte, statt dass es sich darum handelt, eben **nur sie zu** denken.

§. 9.

Was seine Schwierigkeit ausmacht, darin liegt aber eben so auch die **Wichtigkeit** oder der sogenannte Nutzen des logischen Studiums. Als wissenschaftliche Kritik der im Denken angewandten Kategorien lehrt die Logik die wahren von den unwahren Kategorien unterscheiden[1]), so wie erkennen: in welchem Gebiete des Wissens gewisse Kategorien Geltung haben, in welchem nicht[2]). Als **alle** Kategorien befassend, schützt sie vor der Beschränktheit, nur in einem oder einigen Vernunftverhältnissen Vernunft anzuerkennen. Zu dieser materiellen gesellt sich die formelle Wichtigkeit. Als Gewöhnung daran, mit blossen Kategorien zu thun zu haben, ist das logische Studium die Zucht für das Bewusstseyn, und dient zur Uebung und Propädeutik[3]) für das Subject, das an die Philosophie herantritt: in allen diesen Beziehungen ist die Logik die eigentliche **Fundamentalphilosophie**, oder bildet den ersten Theil des Systems der Philosophie.

1) Eine Kategorie kann in sich selber unwahr seyn, und bei Anwendung einer solchen muss das Resultat des Denkens falsch werden. 2) Man wende z. B. kategorien, die in der Naturbetrachtung richtig sind, aufs Geistige an, so wird das Resultat schief. 3) Wenn man die Logik als blosse Gymnastik des Denkens ansieht und anwendet, so muss freilich von der objectiven (metaphysischen) Bedeutung des Gedankens abgesehen und er selbst nur insofern betrachtet werden, als er durch das Denken des Subjects hervorgebracht wird (s. §. 7. Anmerk. 1.). Wie alle Gymnastik, so gehört auch die nur übende Logik in die Schule. Die Schul- oder Gymnasiallogik ist Gegenstand des Lernens und der Uebung, nicht des wissenschaftlichen Studiums.

§. 10.

Der letzte Ausdruck gibt, so weit dies vor Abhandlung derselben geschehen kann, das Verhältniss der Logik zu den andern philosophischen Disciplinen an. (Vgl. §. 233.) Es hat dieselbe nicht nur mit den Formen der Wahrheit zu thun, sondern mit dieser selbst, mit den Kategorien als den „Seelen der Wirklichkeit," zugleich aber sind sie die blossen Seelen, und die Logik führt darum in ein „Schattenreich" ein. Die Logik ist darum nicht die ganze Wissenschaft, sondern nur die Grundlage derselben.

Vor zwei Klippen hat sich die Darstellung zu hüten, einmal davor, dass die Logik nur formell genommen werde, und zur leblosen Abstraction werde, ihr gegenüber gilt, dass die Logik die ganze Wahrheit im Keim enthalte. Dann davor, dass dem Subject in diesem Schattenreich so wohl werde, dass es nach dem belebenden Blute der concreteren Theile der Philosophie nicht mehr verlangt. Hier heisst es, dass die Logik nur den Keim der Wahrheit darstellt.

§. 11.

Ist die Logik die Wissenschaft (§. 2.) von den Kategorien oder dem Gedanken, so wird von ihr gelten, was von der Wissenschaft überhaupt gilt. Da von dieser zunächst nur bekannt ist, was in der gebildeten Vorstellung liegt, so ist darauf zu reflectiren. Von der Wissenschaft als einem System von Gewusstem [1]), und nicht einem blossen Aggregat,

wird gelten müssen, was vom Wissen überhaupt, dass sie sich nicht damit begnügen darf zu erkennen, dass Etwas sich so oder anders verhalte, sondern es mit der Nothwendigkeit dieses Verhaltens zu thun hat [2]). Unsere Vorstellung von Nothwendigkeit ist daher zu analysiren und Folgerungen daraus zu ziehen.

1) Das Wort ist analog gebildet wie Landschaft, Ritterschaft u. s. w., und bedeutet, wie sie, einen in sich geschlossenen Körper. 2) Des *Aristoteles* Unterschied zwischen dem *ὅτι* und *διότι* hebt den wesentlichen Charakter des Wissens richtig hervor.

§. 12.

Da in dieser Analyse sich zeigt, dass von Nothwendigkeit nur dort gesprochen werden kann, wo zwei (z. B. Begründendes und Begründetes) untrennbar verbunden oder identisch [1]) sind, und hierin allein die Nothwendigkeit besteht, so wird man, um etwas in seiner Nothwendigkeit zu erkennen, da doch das Nothwendige ist, es erstlich fassen müssen in dieser seiner festen Bestimmtheit und Einheit mit sich. Die Betrachtung, indem sie dieses Moment hervorhebt, ist verständige Betrachtung [2]); einseitig geltend gemacht gibt sie die Ansicht, die Dogmatismus [3]) genannt wird.

1) Identität ist untrennbare Verbindung, nicht Einerleiheit. 2) Das verständige Element ist ein wesentliches in der philosophischen Betrachtung. Wo es zurücktritt, zerfliesst Alles in bodenloser Unbestimmtheit. Dies vergessen die, welche den Verstand schlecht zu machen suchen. 3) Mit Recht ist als Charakter des Dogmatismus dies angegeben worden, dass er im Interesse für die Bestimmtheit an dem *aut aut* festhalte. Indem er Alles in seine festen einfachen Bestimmtheiten zerlegt, hat der Dogmatismus einen abstracten Charakter. In der sogenannten Verstandes-Metaphysik der *Wolf*schen Schule tritt dies Moment in seiner grössten Einseitigkeit hervor.

§. 13.

Eben so aber enthält das Nothwendige zweitens unterschiedene Bestimmungen (jene Dualität §. 12.) in sich, indem es nur dadurch die Bewegung enthält, die zur Nothwendig-

keit gehört. Die verständige Betrachtung reicht daher nicht aus, sondern es muss wie auf seine ruhige Bestimmtheit, eben so auch auf den Widerspruch in dem Gegenstande hingewiesen werden. Dies zu thun ist die Aufgabe der Reflexion[1]), welche, einseitig geltend gemacht, den diametralen Gegensatz zum Dogmatismus, den Skepticismus[2]) gibt.

1) Das Moment, das die Reflexion hervorhebt, bezeichnet *Hegel* als das dialektische oder negativ vernünftige. 2) Wenn der Dogmatismus daran festhielt, dass der Gegenstand sei, und also sich nicht widerspreche, so behauptet der Skepticismus, dass der Gegenstand sich widerspreche und also nicht seyn könne.

§. 14.

Es ist aber das Nothwendige drittens beides zumal, es ist und enthält den Widerspruch in sich. Darin ist es etwas Concretes[1]). Das combinirende Moment ist daher in der Betrachtung eben so wesentlich, wie die beiden anderen. Auch dieses aber, welches im Praktischen dem gesunden Menschenverstand ein solches Uebergewicht über alle Abstractionen (d. h. Einseitigkeiten) gibt, kann in der Wissenschaft einseitig hervorgehoben werden auf Kosten der andern, und dies geschieht nicht nur auf dem Standpunkt des sogenannten *common sense*, sondern auch auf dem der intellectuellen Anschauung, und endlich auch in *Jacobi's* unmittelbarem Wissen, welche beiden letztern sich dem verständigen Denken eben so sehr wie der Reflexion entgegenstellen[2]).

1) Das Abstracte ist, was nur eine, das Concrete, was mehrere Bestimmungen in sich enthält. 2) Die Zeit ist kaum vorüber, wo Reflexions-Philosophie das gebräuchlichste Scheltwort war.

§. 15.

Vollständig gefasst wird das Nothwendige nur dann, wenn alle diese Momente zu ihrem Rechte kommen, d. h. durch speculative Betrachtung (vergl. m. Grundr. d. Psychologie §. 122), oder indem es begriffen wird[1]). Dies geschieht, indem der Gegenstand zuerst genommen wird wie

er ist, dann wie er sich widerspricht, endlich wie er die concrete Identität der Entgegengesetzten ist.

1) Nennt man die Virtuosität im Fixiren: Verstand, die im Zerlegen: Scharfsinn, die im Combiniren: Witz, so wird der speculative Tiefsinn sie alle zu voraus-gesetzten Momenten haben.

§. 16.

Nimmt man aber den Gegenstand so, so ist er zuerst etwas Anderes als nachher oder endlich: was er aber nachher ist, zeigt sich bei näherer Betrachtung als sein eigentliches Seyn. Ein Begreifen wird daher nur dann Statt finden, wenn in dem zu begreifenden Gegenstande ein Widerspruch entdeckt wird zwischen dem, als was er zunächst zu nehmen, und dem, was seine eigentliche Bedeutung ist. In diesem Falle wird erkannt werden, dass der Gegenstand richtig genommen wird, nur wenn man ihn nachher anders fasst als vorher. Darin aber ist gesagt, dass er nachher anders seyn muss als vorher. Das heisst: die Erkenntniss jenes Widerspruchs wird zeigen, dass der Gegenstand sich so verändern müsse, dass er wirklich zu dem wird, was er eigentlich ist. Ist dies geschehen, so ist auch jener Widerspruch gelöst. Da nun aber das Werden eines Gegenstandes zu dem, was er eigentlich ist, Entwicklung ist, so folgt aus den eben angestellten Reflexionen (§. 12—16.), dass Etwas begriffen und also (§. 15.) als nothwendig erkannt wird nur indem man es in seiner Entwicklung erkennt.

§. 17.

Erkennt man gleich Etwas als nothwendig nur indem man es in seiner Entwicklung fasst, so folgt doch nicht daraus das Umgekehrte. Auch die zeitliche Genesis ist eine Entwicklung, auch sie geht aus einem Widerspruch hervor wie der eben bezeichnete[1]), da aber der Widerspruch, welcher die zeitliche Genesis eines Gegenstandes vermittelt, ein zufälliger wenigstens seyn kann[2]), so ist mit der Genesis eines Gegenstandes seine eigentliche Nothwendigkeit nicht erkannt[3]).

Diese erkennt man nur, indem in dem Gegenstande selbst, ganz abgesehen von äusseren Umständen, als von seinem Wesen selbst untrennbar jener Widerspruch erkannt wird, aus dem darum die mit dem Begriff des Gegenstandes gesetzte, d. h. ewige Entwicklung folgt [1]). Diese ewige Entwicklung [2]) hat das begreifende Erkennen hervorzuheben.

1) Es trennt sich die reife Frucht von dem Baume, weil darin ein Widerspruch liegt, dass das Reife, d. h. eigentlich Selbstständige, Frucht, d. h. selbstlos, ist. 2) Aeussere Umstände können einen Widerspruch dort hervorbringen, wo er in dem Gegenstande selbst gar keinen Grund hat; Verwundung eines lebendigen Organismus z. B. 3) Dies verkennen die, welche durch genetische Betrachtung das Begreifen ersetzen wollen. Die Entstehung der Staaten hat mit ihrem Begriff nichts zu schaffen. Auch *Aristoteles* unterscheidet den historischen Ursprung des Staats von seinem wahren Grunde. 4) Der Begriff der Ewigkeit, den *Spinoza* schon richtig gefasst hat, hat mit der Zeit gar keine Verwandtschaft. 5) Aehnlich spricht der Mathematiker von dem, was (nicht zeitlich genommen) aus dem Früheren folgt, und meint dabei das ewige Folgen.

§. 18.

Die Eigenschaft des Gegenstandes, in solche durch inneren Widerspruch bedingte ewige Bewegung einzugehen, heisst die dialektische Natur desselben, diese durch sein Wesen geforderte, oder ewige, Bewegung selbst, seine Dialektik. Ihr hat die dialektische Kunst [1]) oder Methode nachzugehen, und sie mit hervorzubringen, da sie, obgleich dem Gegenstande selbst immanent, doch nur hervortritt, indem das selbstthätige Denken sie reproducirt [2]). Indem die dialektische Methode Alles hervorbringt, was in der Sache selbst liegt, ist sie der geometrischen, mit der sie mit Recht zusammengestellt wird, hinsichtlich ihrer Evidenz und Nothwendigkeit überlegen.

1) Bei der verschiednen Beurtheilung, die die Dialektik durch *Plato* und *Kant* erfahren hat, sind doch Beide einverstanden darin, dass sie die Kunst ist, Widersprüche im Gegenstande zu finden. 2) Ausführlicheres Erörterungen über das Wesen der dialektischen Methode s. in m. Schr. Leib und Seele 2te Aufl. p. 18—33.

§. 19.

Da in dieser Entwicklung die je folgende Entwicklungsstufe einen Widerspruch als gelöst in sich enthält (§. 16.), der in der früheren nicht Statt fand, so enthält sie mehr Bestimmungen in sich als diese. Als diese Einheit mehrerer Bestimmungen verhält sie sich deswegen zu den früheren Stufen als die reichere oder concretere zu den ärmeren und abstracteren (§. 14. Anm. 1.). Je mehr alle Bestimmungen, welche als Keim in dem sich Entwickelnden liegen, gesetzt sind, um so mehr entspricht der Gegenstand seiner allendlichen Bestimmung. In dieser zeigt er sich erst in seiner Wahrheit, denn früher war er, wie er in Wahrheit (eigentlich, §. 16.) nicht war. Die dialektische Methode hat daher zu zeigen, wie der Gegenstand vermittelst des in ihm selbst liegenden Widerspruchs vom Abstracteren zum Concreteren sich erhebt bis zu seiner allendlichen Bestimmung, in der alle Widersprüche gelöst sind, oder sie hat den Gegenstand zu verfolgen, wie er aus seiner Unwahrheit zu seiner Wahrheit sich entwickelt.

Der Ausdruck, dass die je spätere Stufe die Wahrheit der früheren sey, findet hier seine Erledigung. Sie zeigt nämlich, was der Gegenstand in Wahrheit ist. (Vgl. übrigens §. 220.)

§. 20.

Kommt nun durch dialektische Methode die Wisseuschaft als System zu Stande, so wird auch die Logik, als die Wissenschaft von den Kategorien (§. 6.), der dialektischen Entwicklung derselben nachzugehen und das System derselben hervorzubringen haben, indem sie von der abstractesten und ärmsten beginnt, und, indem sie in derselben den weiter treibenden Widerspruch entdeckt, von dieser zu den concreteren auf methodischem Wege übergeht, worin eben die Kritik derselben (§. 9.) besteht.

§. 21.

Indem aber im Nachdenken die von der Logik erst zu entwickelnden Kategorien bereits angewandt werden müssen, kann weder verlangt werden, dass man sich nur solcher Kate-

gorien bediene, welche bereits abgeleitet sind, noch auch erwartet, dass jeder Punkt, wo er abgehandelt wird, sogleich vollkommen deutlich sey. Der Gründlichkeit, die solcher Erwartung zu Grunde zu liegen (oft nur) scheint, ist nicht zu willfahren, da aus dem erwähnten Grunde Manches erst in der Folge sein gehöriges Licht erhalten kann. Jener Gründlichkeit, die nicht eher weiter gehen will, als bis Alles ganz gefasst ist, steht als entgegengesetzte Klippe gegenüber das Bemühen, sogleich Folgerungen zu ziehen, statt bei der Sache zu bleiben, da, was folgt, erst in der Folge sich zeigen kann.

Der letztere Fehler des Vorauseilens wird genährt dadurch, dass man in die Logik Verhältnisse höherer Sphären hereinnimmt, und von Gegenständen spricht, von denen die Logik als solche Nichts weiss, von Natur, Geist, Gott u. s. w. Abgesehen davon, dass der pädagogische Zweck (§. 9.) der Logik dadurch verfehlt wird, entstehen noch Missverständnisse über die Bedeutung der Logik selbst, die durch solche Anticipationen leicht den Anschein bekommt, als wollte sie die ganze Philosophie seyn (vgl. §. 10.).

§. 22.

Dem Anfange der Philosophie überhaupt, und also auch der Logik als ihres ersten Theiles (§. 9.) stellt sich die Schwierigkeit entgegen, dass, wenn sie mit einem bewiesenen Satz beginnt, dieser von einem andern abgeleitet und also nicht Anfang seyn wird, dagegen wenn mit einem unbewiesenen, der philosophische Charakter verleugnet wird, da dieser doch nur dann behauptet werden kann, wenn keine Voraussetzungen gemacht werden.

Die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, die schon von *Plato* und *Aristoteles*, seit *Des Cartes* mehr oder minder von Allen angestrebt wird, scheint durch dies Dilemma, dass der Anfang der Philosophie entweder auf einer Hypothese beruhen oder selbst eine seyn müsse, als Unmöglichkeit dargethan zu seyn.

§. 23.

Die Behauptung, dass die Philosophie keine Voraussetzung machen dürfe, kann nicht den Sinn haben, dass für sie, sondern nur den, dass von ihr Nichts vorausgesetzt wird [1]). In der That aber wird von ihr, wenn sie Nichts setzt d. h. behauptet [2]), auch Nichts vorausgesetzt werden. Sie wird sich daher von jener Schwierigkeit (§. 22.) befreien, indem sie gar nicht mit einer Behauptung beginnt, die freilich eine Vermuthung wäre oder auf einer beruhte, sondern mit einer Zumuthung oder einem Postulat [3]), bei welchem von Beweis zu reden eine Widersinnigkeit wäre [4]). Was sie nöthig hat, wird sie deswegen nirgends hernehmen, sondern hervorbringen lassen.

1) Auf dieser Verwechslung beider Verhältnisse beruht es, wenn man z. B. sagt, dass, da die Philosophie erst in der Entwicklung der Geschichte auftrete, sie die Geschichte voraussetze. Freilich bildet die Geschichte ihre Voraussetzung, indem sie für das Entstehen der Philosophie vorausgesetzt wird, sie setzt aber die Geschichte so wenig voraus, als es in der Geometrie das erste Axiom ist, dass ein Geometer da sey. 2) Wo die Philosophie jede *Thesis* vermeidet, da wird auch von keiner *ὑπόθεσις* die Rede seyn können. 3) Wenn *Fichte* den Anfang der Philosophie als keine Thatsache, sondern eine Thathandlung bezeichnet, so hat er damit, wie *Hegel* dies stets anerkannt hat, die eigentliche philosophische Methode entdeckt. Sein Mangel war, dass er mehrere solche Thathandlungen zumuthete. 4) Wäre der Anfang der Philosophie darum ein theoretischer Satz, so würde jenes Dilemma gelten §. 22. Anm., weil der Anfang dann ein Axiom oder Theorem seyn müsste, jetzt aber wird er ein Postulat oder eine Aufgabe seyn.

§. 22.

Was die Logik zumuthen oder worin jenes Postulat bestehen wird, das ist durch ihre ganze Aufgabe bestimmt. Ist sie nämlich die Wissenschaft von dem Gedanken (§. 6. Anm. 2.), so bedarf sie keines andern Stoffes als nur dieses, sie wird also vernünftiger Weise damit beginnen müssen, dass sie verlangt, nur diesen Stoff zu schaffen. Das heisst sie verlangt, dass nur gedacht werde und beginnt also mit dem Postulat: Denke! und es ist daher „zunächst nur vorhanden der Entschluss sich denkend zu verhalten." Dieser Entschluss wird für die Logik vorausgesetzt, ohne dass sie

etwa mit der Definition des Denkens als ihrer ersten Θέσις begönne.

§. 25.

Die Schwierigkeit, die einmal dadurch entsteht, dass dieses Postulat als eine reine Willkühr erscheint, weil statt dessen vielleicht eine oder mehrere andere (z. B. die, worauf die Wissenschaftslehre sich gründet) gestellt werden könnten, und andrerseits dadurch, dass nicht gewusst wird, wie man sich zu verhalten habe, um jenes Postulat zu realisiren, diese hat auf systematischem Wege die philosophische Propädeutik zu beseitigen, die für das Subject[1]) den Anfang der Logik vermittelt[2]); wo eine solche Propädeutik nicht vorausgegangen ist, ist gegen den erstgenannten Anschein darauf hinzuweisen, wie in unserem Bewusstseyn liegt, dass Denken die Function ist, die den Menschen zum Menschen macht, und daher die Forderung, zu denken, eine ganz andere Berechtigung haben wird, als jede andere, die man etwa ausspräche[3]). Dem zweiten Uebelstande ist zu begegnen gleichsam durch ein Vormachen dessen, was jenes Postulat verlangt. Durch beides soll nur der Entschluss, sich denkend zu verhalten, hervorgebracht werden.

1) Der Vorwurf, den man *Hegel* gemacht hat, dass sein System einen doppelten Anfang habe, ist hiemit beseitigt. 2) Als beste Propädeutik zeigt sich eine dialektische Entwicklung des Bewusstseyns, welche nachweist, dass das Denken das eigentliche Ziel ist, worauf das Bewusstseyn hinweist. Mit Recht hat daher *Gabler* die Phänomenologie des Bewusstseyns als Propädeutik behandelt. 3) Hierin liegt der Grund, warum es ein blosses Missverständniss bei *Gassendi* ist, wenn er gegen *Des Cartes* geltend macht, *ambulo ergo sum* habe dieselbe Richtigkeit, wie *cogito ergo sum*.

§. 26.

Denken war (§. 5.) Thätigkeit des Verallgemeinerns. Man wird sich also nur oder rein denkend verhalten, wenn man sich so thätig verhält, zugleich aber vom allem Gegenständlichen abstrahirt, welches das Denken zu einem angewandten machen und nicht rein lassen würde. Thut man

aber dies, so wird das Resultat seyn der Gedanke, die Kategorie, aber die ganz reine, unvermischte und unbestimmte, also die allerabstracteste. Als diese abstracteste wird sie die unwahrste seyn (§. 19.). Der Anfang ist als Anfang das Unwahre, und seine Unwahrheit wird corrigirt, indem man nicht bei ihm stehen bleibt, sondern fortgeht, d. h. den blossen Anfang verlässt, negirt. Aller Anfang ist heuristisch.

§. 27.

Würde etwas Bestimmtes, Gegenständliches gedacht, so wäre ausser dem blossen Denken in dem Gedanken noch das da, worauf das Denken angewandt würde, der Gedanke wäre also ein in sich unterschiedner; jetzt aber, wo bloss gedacht wird, wird auch der Gedanken haben als den in sich unterschiedslosen. Diese Unterschiedslosigkeit nennen wir Unmittelbarkeit, und die Unmittelbarkeit hat die Logik zuerst zu betrachten. Nicht nur die Abwesenheit jedes Verbunden- und also Vermitteltseyns in diesem Gedanken soll der gewählte Namen andeuten, sondern auch, dass diese Kategorie nicht vermittelst anderer, ihr vorzudenkender gedacht wird[1]), sondern vielmehr als der Vorgedanke aller anderen, sie, in denen sie enthalten ist, vermittelt. Besteht der Unterschied des Denkens nur im Gebrauch verschiedner Kategorien, so wird die Kategorie der Unmittelbarkeit gefunden werden, wenn man sich die Frage beantwortet: Was gehört mindestens[2]) zum Denken? oder: Welches Denken ist in allem Denken mit enthalten?

1) Wenn *Aristoteles*, wo er von abgeleiteten und zu Grunde gelegten Sätzen spricht, diejenige πρότασις als ἄμεσος bezeichnet ἐχ μὴ ἄλλου ἄλλη πρότερα, so hat er ganz richtig die Unmittelbarkeit darein gesetzt, dass Etwas ein Erstes ist (ἀρχή), denn als Zweites wäre es durch das Erste vermittelt. Nach dem doppelten Sinn, den das πρῶτον bei ihm hat, ist ihm deswegen bald das Allgemeinste als Unmittelbares zu bezeichnen (denn ἀρχαὶ [also auch ἀρχή] τὰ καθόλων), bald wieder das Einzelne, Sinnliche, In der That bildet das Einfache und Abstractere für das Concretere und Zusammengesetztere eben so die Grundlage, oder geht ihm als das Niedrigere voraus, wie das Sinn-

liche und Natürliche für das Uebersinnliche und Geistige. 2) Die blosse Unmittelbarkeit ist, wie sich später zeigt, eine Abstraction, das Unwahre, wobei es sein Bewenden nicht haben soll. Eben darum ist sie nur noch der Anfang. Uebrigens erscheinen Unmittelbarkeit und Vermittelung als nur relative Bestimmungen, indem ein und dasselbe gegen Eines als das Concretere, Vermittelte, und gegen ein Anderes als das Unmittelbare erscheinen kann. Hier ist Unmittelbarkeit in ihrer reinsten Form, d. h. einfache Unterschiedslosigkeit zu denken.

Erster Theil.

Kategorien der Unmittelbarkeit.

(Seyn.)

§. 28.

Worin das Eigenthümliche einer Gruppe von Kategorien besteht, kann immer nur dann erhellen, wenn sie ganz dargestellt worden, und gegen eine andere abgegrenzt wird. Wenn ferner doch die Entwicklung der Kategorien (§. 17.) dargestellt werden sollte, in einer solchen Entwicklung aber die Gliederung des sich Entwickelnden erst entsteht, so würde eine vorläufige Angabe dessen, wie sich die Kategorien gruppiren werden, nicht nur ganz unverständlich seyn, sondern sogar den Anschein geben, als habe man es mit einem Fertigen zu thun, welches eingetheilt werden kann, und nicht mit einem Organischen, das sich gliedert. Statt einer solchen vorläufigen Angabe ist es daher zweckmässiger, am Ende eines jeden Abschnittes durch eine Recapitulation den Ueberblick des zurückgelegten Weges zu erleichtern. Selbst die allgemeinen Ueberschriften sind vor einer solchen Recapitulation bedeutungslose Namen.

Im Vortrage können die Bezeichnungen der einzelnen Kapitel verschwiegen, und erst am Ende derselben gesagt werden; in einem gedruckten Grundriss sind sie nicht zu vermeiden. Es ist dabei bei den meisten auf den §. hingewiesen, in welchem die Wahl gerade dieses Namens gerechtfertigt wird. Bei der Nomenclatur kann nun ein dreifaches Princip beobachtet werden: Entweder man bezeichnet jede Gruppe nach der ersten Kategorie, die sich in dieser Gruppe ergibt, weil sie den Keim aller in sich enthält (so *Hegel* meistens), oder, da eine Entwicklung dar-

gestellt wird, bezeichnet man die einzelnen Gruppen als Perioden deren Endpunkte angegeben werden (*so Schelling* im transcendentalen Idealismus, *Fichte* jun.), oder endlich man sucht einen Namen, der das Charakteristische der ganzen Gruppe andeutet. Bei diesem Princip, das wir befolgen werden, erscheint freilich der Name vor dem Ende einer solchen Gruppe am Meisten als bedeutungslos.

I.

Erstes Kapitel.

Qualität. (s. §. 54.)

A. Endlosigkeit (Unbestimmtheit). (s. §. 54.)

§. 29.

a) Zunächst ist durch den Entschluss, sich rein denkend zu verhalten, der Gedanke (die Kategorie) als unterschiedslose Beziehung auf sich selbst hervorgebracht worden. Für diese reine Unmittelbarkeit, die noch von keinem Unterschiede tangirt ist, haben wir keinen passenderen Ausdruck als Seyn[1]). Seyn ist als reine Unmittelbarkeit die erste d. h. abstracteste Kategorie, und darum mit ihm der Anfang zu machen. Wegen dieses abstracten Charakters ist Seyn schwer, ja wenn man will, unmöglich zu fassen oder zu begreifen[2]) (s. §. 32.); die Frage: was denn Seyn sey, ist als Frage nach den näheren Bestimmungen des Seyns, weil es das Unbestimmteste ist, nicht zu beantworten[3]), und nur durch Reflexion auf höhere Kategorien dem Interesse zu begegnen, das ihr zu Grunde liegt[4]). Seyn ist zunächst nur durch sich selbst zu erklären, da, was es sonst oder weiter ist (s. §. 30.), erst weiterhin sich zeigen kann. Nur in der Kindheit der Metaphysik (Logik) kann der Geist bei dieser Kategorie als der höchsten stehen bleiben[5]).

1) Dies Wort wird deshalb überall gebraucht, um zu bezeichnen, was nicht weiter abgeleitet wird; daher im Gefühl, wo dem Menschen so ist u. s. w. 2) Gefasst oder begriffen kann nur werden, worin enthalten ist, was man

zusammenfassen muss (*concipere*). 3) Eine Definition des Seyns würde es als (aus *genus* und *differentia*) zusammengesetzt darstellen, das aber soll es nicht seyn. 4) Seyn ist wesentlich verschieden von Existenz oder gar Wirklichkeit. Die Chimäre, die nicht existirt, geschweige denn Wirklichkeit hat, ist — eine Chimäre nämlich. Seyn ist nur Infinitiv der Copula ist, ist nur das *elvai*, das *Aristoteles* als *ὑφηγούμενον* bestimmt. Wie es darum keinen Gedanken gibt, in dem nicht mindestens in Gedanken gesetzt (gedacht) würde, so keinen zugesprochenen Gedanken, oder Satz, der nicht die Kategorie Seyn enthielte. 5) Wo dem Geist zuerst das Bewusstseyn aufgeht über die Bedeutung einer Kategorie, spricht er den Triumph über diese neue Eroberung so aus, dass er sie zum Prädicat von Allem oder auch vom Absoluten macht; d. h. dass er sie als absolute Kategorie behandelt. Mit dem Seyn geschah dies von den Eleaten, deren Bedeutendster nicht nur das *Ὄν*, sondern geradezu das *elvai* als diese Kategorie ansieht. Die Eleatische Lehre hat daher einen dogmatischen Charakter, weil das Seyn die Lieblings-Kategorie des Dogmatismus ist (s. §. 12). Sie ist die Logik des Dogmatismus.

§. 30.

b) Ist aber Seyn von keinem Unterschiede tangirt, so ist darin gar nichts zu unterscheiden, es selbst also die völlige Inhaltslosigkeit und Leerheit, die eben so unbestimmt und rein zu fassen ist, wie eben Seyn. Dieses erweist sich also näher betrachtet als reine Verneinung[1]). Wir nennen diese Nichts, Nichtseyn oder vielleicht besser Nicht[2]). Der Ausdruck daher: das Seyn sey Seyn und weiter Nichts, enthält, ihm selber unbewusst, das ganz richtige Verhältniss. Wie alles Denken ein Setzen, so ist es, näher betrachtet, ein Heraus- oder Absetzen, d. h. ein Negiren.

1) Dieser Uebergang kann in mehr subjectiver Form auch so dargestellt werden, dass, da das Seyn uns entstand, indem wir von allem Gegenständlichen abstrahirten (§. 26.), es also nur besteht in dieser Abstraction und Leerheit oder Inhaltslosigkeit. 2) Der Ausdruck Nichts hat das Unbequeme, dass dabei leicht an negative Beziehung auf Etwas gedacht wird (Nichts, eben so der Ausdruck Nichtseyn, weil hier schon die Beziehung auf das Seyn antizipirt ist, die freilich sogleich (§. 31.) hervortreten wird, so-

bald man sieht, dass das Nicht nicht ohne Seyn zu denken ist; zunächst möchte wohl der Ausdruck Nicht (Ni) für die ganz unbestimmte Verneinung am besten seyn. Diese Kategorie, die eigentlich in allen Ansichten die man als Nihilismus bezeichnet, den Mittelpunkt bildet, ist, gegen das Hervorheben des Seyns durch die Eleaten, mehr noch als von *Heraklit* selbst von dessen Schülern geltend gemacht worden. Sie werden dadurch begreiflicher Weise zu Logikern der Skepsis (s. §. 13.), was *Heraklit* nicht war. Sie fassen an dem Heraklit'schen Werden nur die Seite auf dass es nicht Seyn ist, und verwandeln es eben darum in blosses Nichtseyn, d. h. gleichfalls eine Abstraction (s. §. 32.).

§. 31.

Das Nichts selber ist, als das völlig Beziehungslose, blosse Beziehung auf sich selbst, also völlige Unterschiedslosigkeit; das heisst: wenn wir das Nichts denken, so denken wir eigentlich Seyn, und wie dieses eigentlich (oder weiter) Nichts war, so verhält sichs auch umgekehrt; beide verhalten sich so, dass wo das Eine gedacht wird, vielmehr das Andre gedacht wird. Dies heisst aber nicht, dass wir nur einen Gedanken mit zwei Worten bezeichnen. Der Unterschied zwischen Seyn und Nicht, welcher für uns darin besteht, dass wir zu jenem zuerst, zu diesem hernach kamen, ist eben so ein Unterschied in ihnen selbst: das Nicht bedarf nämlich um gedacht zu werden Solches, dessen Nicht es ist. Es ist darum reine Entgegensetzung, während Seyn reine Setzung war. Darum ist Seyn als Seyn (oder seyend) gesetzt es selbst; Nicht aber als Nicht (oder nicht seyend) gesetzt ist sein Gegentheil, nämlich Seyn.

Wenn man, um das Nichts vom Seyn zu unterscheiden, jenes definiren will, und mit den Worten beginnt, das Nichts ist — so ist, da Seyn nicht — Existenz, sondern nur der Infinitiv der Copula ist (§. 29. Anm.), vom Nichts das Seyn prädicirt und also ganz das ausgesprochen, was der § sagt; eben so wenn man das Wort ist vermeiden will und sagt: Nichts — Nichts, so ist dies blosse Einheit mit sich, d. h. Seyn zugesprochen; endlich wenn man behauptet, man fühle doch den Unterschied zwischen Seyn und Nichts, so heisst dies auch nur, dass der Unterschied, darüber nachgedacht

verschwindet, was ganz unsere Behauptung ist. Übrigens erscheint jener Satz auch nur deswegen als anstössig, weil man nicht bei ihm stehen bleibt, sondern Folgerungen aus ihm zieht (§. 21.).

§. 32.

c) Das Resultat ist also, dass wenn wir Seyn denken, vielmehr Nichts gedacht wird, und umgekehrt. (Jetzt können wir daher das Nicht oder Nichts auch Nichtseyn nennen.) Keines also kann ohne das Andere gedacht werden. Jedes wird daher wahrhaft nur gedacht werden in seiner Einheit mit dem Anderen. Eigentlich also müssen wir ihre Einheit denken, weil eigentlich Jedes mit dem Anderen untrennbar verbunden ist: die Wahrheit (§. 19. Anmerk.) des Seyns und des Nicht ist die Einheit beider. Wir nennen sie (diesen Wechsel oder dieses Oscilliren) Werden[1]. Diese Einheit ist so wenig unbegreiflich, dass vielmehr in ihr erst Seyn und Nichts begriffen sind[2]. Das Werden ist die eigentliche Wahrheit der bisher betrachteten Kategorien[3], sie gegen das Werden genommen unwahre[4]. Die betrachteten drei Ur-Kategorien entsprechen im Wesentlichen den Kantischen Kategorien der Qualität. In ihrer Betrachtung sind die drei Momente (§. 12—14.) der wissenschaftlichen Betrachtung, so wie *Fichte's* Thesis, Antithesis und Synthesis wieder zu erkennen.

1) Werden — die *γένεσις* des *Aristoteles* — muss hier genommen werden für das reine Uebergehen und Entfernung aller Zeitvorstellung. Unsere Sprache erhebt dies, da sie das Wort werden eben sowol braucht um das *futurum* als auch das *praesens* (*passivi*) zu bezeichnen; sie neutralisirt dadurch den Zeitbegriff, der sich in dieses Wort einschleicht. Da Veränderung — Anderes werden ist, so ist es schon etwas viel Concreteres als das blosse Werden, das ihm eben so zu Grunde liegt, wie dann weiter der Orts- und jeder andern Veränderung. 2) Wegen des abstracten Charakters waren Seyn und Nichts nicht zu fassen (§. 24.); jetzt zeigt sich's, warum: weil sie nur durch gewaltsame Abstraction auseinandergehaltene Momente einer höheren Einheit sind. (Eben so ist es bis jetzt unmöglich gewesen, *Finor* für sich festzuhalten.) Werden ist als concretere Kategorie eigentlich der erste Begriff. Mit ihm scheidet sich die

Philosophie vom Dogmatismus, dessen Princip *Wolff* ausgesprochen hat, wenn er sagt: *Inter nihilum et aliquid non datur medium* Ontol. §. 60. Das Werden ist eben ein solches Medium, d. h. concrete Einheit beider. Eben so trennt sich die Philosophie durch Anerkennen dieses Begriffs von allem Skepticismus. Wegen dieses concreteren Charakters haben Einige die Logik mit der Einheit von Seyn und Nichtseyn, also mit der *κίνησις* oder auch mit dem Anfange beginnen wollen. Allein gerade deswegen kann nicht damit angefangen werden, weil das Erste immer das Abstracte ist (§. 19.). 3) Dass Werden die eigentliche Wahrheit des Seyns ist, liegt im gewöhnlichen Bewusstseyn: Alles (eine Stadt z. B.) wird vielmehr als dass es ist. Wenn *Heraklit* dem *Xenophanes* gegenüber das Werden zum Prädicat von Allem macht, so hat er dabei darin Recht. *Heraklit* ist in seiner spekulativen Tiefe vom Dogmatismus und Skepticismus gleich weit entfernt. Sein Princip des absoluten Fliessens ist concret (s. §. 14.). 4) Diese Unwahrheit des Seyns ist der Grund, warum das Denken nicht dabei Dann stehen bleiben, sondern weiter gehen muss: die Unwahrheit des Seyns corrigirt sich darin.

§. 33.

Das Werden als die concrete Einheit von Seyn und Nichtseyn enthält beide in sich. Freilich aber nicht mehr so, wie dieselben waren vor ihrer Vereinigung, sondern als zu blossen Momenten herabgesetzt, d. h. aufgehoben[1]). Daher ist in ihm enthalten Seyn als übergehend zum Nichts, d. h. als Vergehen, und eben so das Nichts als übergehend in Seyn, d. h. als Entstehen[2]). Beide, als das eine Werden constituirend, sind untrennbar verbunden[3]).

1) Aufheben in dem dreifachen Sinne des *tollere, conservare, elevare* genommen; daher aufheben und herabsetzen zugleich. 2) Aehnlich sind in der Sauerstoff-Verbindung nicht mehr Radical und säurendes Princip als solche enthalten, weil es sich um etwas Andres handelt als um ein Gemenge. 3) Dass was entsteht auch vergeht, oder dass was einen Anfang hat, auch endigt, ist keine blos empirische Bemerkung, sondern Entstehen und Vergehen sind Eins (ein Werden) und jedes Entstehen ist an ihm selbst ein Vergehen. Bedeutung der *ἀνάγκη* für alles Entstehen bei *Aristoteles*.

§. 34.

„Entstehen und Vergehen sind dasselbe Werden und zugleich als diese unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysiren sie sich gegenseitig. Die eine ist Vergehen; Seyn geht in Nichts über, aber Nichts ist eben so sehr das Gegentheil seiner selbst, Uebergehen in Seyn, Entstehen. Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Seyn über, aber Seyn hebt eben so sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Uebergehen in Nichts, ist Vergehen" (*Hegel* Werke III. p. 106). Jedes hebt sich selbst und sein Anderes auf, und das Werden, als die Einheit solcher sich Aufhebenden, hebt sich selbst auf. Das Resultat eines solchen sich Aufhebens kann nicht = Nichts seyn[1]), denn dies ist ja selbst nur ein Moment im Werden gewesen, sondern das Resultat des sich aufhebenden Werdens, gleichsam der Niederschlag jenes Processes, ist Gewordenes[2]).

1) Dies ist die Behauptung des Skeptikers (§. 13. Anm.). Sie ist aber eben so unrichtig, als wollte man behaupten, dass, wenn der Process zwischen Säure und Oxyd erlischt, das Resultat das Radical seyn werde oder der Sauerstoff, vielmehr resultirt daraus das Neutralz, der Krystall. 2) Das *Praeteritum* des Werdens bezeichnet die Sprache mit Recht, als das was geworden ist. Das Gewordene ist das zur Ruhe gekommene (es ist) Werden (es ist geworden).

B. Endlichkeit, (Bestimmtheit) (vgl. §. 42 u. 44.).

a. Etwas (vgl. 24.).

§. 35.

Analysirt man den Begriff des Gewordenen, so ist darin enthalten a) dass es geworden ist. Es enthält also das Moment des Seyns in sich, aber nicht mehr als reines Seyn, sondern wie es identisch ist mit dem Nichtseyn (§. 30.); diese Einheit selbst aber auch nicht mehr so, wie sie als Moment des unruhigen Werdens das eben so unruhige Vergehen war (§. 33.), sondern diese Einheit als zur Ruhe gekommen, fixirt[1]), also als ein mit dem Nichtseyn behaftetes ruhiges Seyn, d. h. Daseyn[2]).

1) Jene vorher flüssige Einheit von Seyn und Nichtseyn erscheint hier so fixirt wie das Wasser im Krystall. 2) Daseyn ist Seyn aber mit einer Negation (des Dortseyns). Man könnte statt dessen auch So seyn oder Was seyn sagen. Daseyn enthält deswegen das Seyn in sich als sein Moment, daher man von einem Seyn in allem Daseyn sprechen kann, aber nicht umgekehrt. Daseyn ist beschränktes Seyn, daher Daseyn Gottes ein ungeschickter Ausdruck, Gott ist nicht da, weil er (eben so räumlich ausgedrückt) überall ist.

§. 36.

β) Zweitens aber enthält das Gewordene als ein Moment in sich das Nicht, aber nicht mehr das abstracte beziehungslose Nicht, sondern es als identisch mit dem Seyn (§. 31.), auch nicht mehr diese Einheit als das unruhige Entstehen (§. 33.), sondern als zur Ruhe gekommen als ein seyendes Nicht. Dieses Nicht, welches an dem Daseyn das Da, an dem Soseyn das So ausmacht, nennen wir Qualität, vielleicht besser mit dem scholastischen Namen Quiddität[1]), der Uebersetzung des Aristotelischen τὸ τί ἐστι, welches diesem Begriff ganz entspricht. Diese als das Nicht an dem Daseyn, ist allerdings Negation, als seyende Negation aber mit demselben Rechte Realität zu nennen[2]).

1) Unter Qualität, Quiddität ist nicht eine abtrennbare Eigenschaft zu verstehen, die man nur hat, sondern die Bestimmtheit, mit deren Aenderung das *quid* selbst aufhört, es ist diejenige Bestimmtheit, welche sagt, was ein Gegenstand ist. 2) *Spinoza* hat ganz Recht, wenn er sagt, *omnis determinatio est negatio.* Er vergisst aber dabei die andre Seite, welche fast eben so einseitig hervorgehoben wird, wenn man etwa Gott, weil er das *omnimode determinatum*, als Inbegriff aller Realitäten bezeichnet. Realität in diesem Sinne ist wesentlich verschieden von Existenz, Wirklichkeit u. s. w., die keinen Plural haben. In einem andern Sinne wird später Realität genommen werden (s. §. 127.).

§. 37.

γ) Keins aber beider Momente macht das Gewordene vollständig aus, sondern dies ist vielmehr die concrete Einheit beider, d. h. ein daseyendes *Quale* oder *Quid*, oder ein qualitatives, quiddilatives Daseyn; ein solches nennen wir Etwas, und was in der Auflösung des Werdens eigentlich geworden ist, erkennen wir nun erst vollständig: das Gewordne hat erst jetzt seinen wahren Namen bekommen, es ist Etwas. Etwas, als den Widerspruch des Werdens hinter sich habend, ist ein Fertiges, Widerspruchfreies.

In unserem Bewusstseyn liegt, dass wenn das Werden vollendet ist, Etwas geworden ist. Dass Etwas wirklich die beste Bezeichnung ist für die concrete Einheit jener beiden Momente, wird dadurch zugestanden, dass man eben sowol das, woran eine Qualität vorkommt, als auch diese selbst mit dem Worte Etwas zu bezeichnen pflegt. Ueberhaupt ist Etwas eine Lieblingskategorie des gewöhnlichen Bewusstseyns, weil sie weder so abstract ist wie die früheren, noch auch so concret wie die folgenden.

§. 38.

Wenn aber Etwas das ist, was geworden ist, d. h. das zum Seyn aufgehobne Werden, so ist eigentlich das Resultat dieses Aufhebens nicht vollständig gefasst. Denn da der Process, aus dem es resultirte, eine Einheit von Seyn und Nichts war, in der beide als ganz gleich berechtigt erschienen, so kann das Resultat desselben nicht, wie hier, nur als Seyn gesetzt seyn, sondern, um es vollständig zu fassen, wird es eben so sehr als Nicht gesetzt werden müssen, und was das eigentliche Resultat des Werdens ist, haben wir nur, indem wir mit dem Etwas zugleich das Nichts des Etwas, d. h. Anderes denken. Nur so wird Etwas in seiner Wahrheit gedacht, und was im vorigen §. gesagt war, muss jetzt näher dahin bestimmt werden, dass das Resultat des Werdens Etwas und Anderes ist.

Dass (der Gedanke des) Etwas auf Anderes als auf seine Ergänzung hinweist, ist in dem lateinischen *aliquid* eben so ausgesprochen, wie im Deutschen dadurch, dass mit dem Wort Etwas ein Weniges bezeichnet wird, d. h. bloss ein Theil einer Totalität.

b. Etwas und Anderes.

§. 39.

α) Etwas ist nicht ohne Anderes zu denken. Diese Relativität desselben läßt daher nicht etwa nur in uns als die Betrachtenden und Beziehenden, sondern im Begriff des Etwas selbst liegt es, auf Anderes bezogen zu seyn und gegen dasselbe eine offne Seite zu haben. Durch dieses sein Aufgeschlossenseyn gegen Anderes ist es für Anderes oder auch in oder an Anderem. Für Anderes seyn ist an dem Etwas die Seite seines Nichtseyns.

Mit diesem abstracten Ausdruck bezeichnet *Hegel* treffend die Selbstlosigkeit des Etwas. Es ist das *in alio esse* des *Spinoza*, welches mit dem *per aliud concipi* zusammenfiel. Was nur an Etwas ist, ist deswegen für Anderes, so z. B. die Dinge, aus denen wir deswegen machen, was wir wollen. Sie haben darum ein „adjectivisches Seyn" (*Weisse*). Der Mensch, der mehr ist als ein Etwas, ist für sich selbst, aus ihm ist nicht Alles zu machen (s. §. 50.).

§. 40.

β) Wie aber Etwas das Moment des Nichtseyns enthält (§. 36.), eben so auch das des Seyns (§. 35.); war es deswegen für Anderes, indem es dem Anderen gegenüber sein Nichtseyn zeigte, so wird es in dieser Beziehung auf Anderes zugleich unter der Bestimmung des Seyns zu setzen seyn. Das Seyn des Etwas, gegen sein Seyn für Anderes hervorgehoben, ist das An sich Seyn desselben. Etwas ist an sich nur, indem es (was es) nicht für Anderes ist, so wie sein Seyn für Anderes nur das Negative seines An sich Seyns ist.

Die Kantische Philosophie vertirt grossentheils in diesem Gegensatz dessen, was Etwas an sich, und was es für das Bewusstseyn, d. h. für Anderes ist. Es ist das nie genug zu würdigende Verdienst dieser Philosophie, mit der Anwendung dieser Kategorien Ernst gemacht zu haben. Sie einmal angewandt ist freilich das Resultat, dass die Dinge, wie sie an sich sind, oder das An sich der Dinge nicht erkannt werde (d. h. nicht für uns, nicht für Anderes sey), eine

Tautologie und keine neue Entdeckung. Die Kantischen Einwände gegen die Erkennbarkeit des An sich hatten (§. 3.) die Möglichkeit einer Metaphysik zweifelhaft gemacht. Sie beruhen auf dem Festhalten dieser beiden Kategorien und finden daher ihre Erledigung sobald man einsieht, dass bei diesen Kategorien nicht als bei den letzten darf stehen geblieben werden (s. §. 41.). —

§. 41.

γ) Ist aber das An sich Seyn des Etwas nur die Negation seines Seyns für Anderes und umgekehrt, so ist in der That Keines ohne das Andere zu denken, Jedes setzt vielmehr das Andere voraus[1]. Also ist Jedes für sich genommen nur eine gewaltsame Abstraction, in seiner Wahrheit wird es genommen als untrennbar von dem Andern, d. h. mit ihm identisch. Auf diese Einheit des An sich Seyns und Seyns für Anderes weist die Sprache in vielen Wendungen hin[2], namentlich in dem Ausdruck an Etwas seyn[3]. Indem, was Etwas an sich ist, auch für Anderes ist, ist dieses an ihm, oder es ist als dieses gesetzt[4]. S = P

1) Ueberall, wo zwei sich so verhalten, dass Jedes nur das Nichts des Andern ist, sind sie ohne einander nicht zu denken, und weisen als auf ihre Ergänzung auf einander hin. 2) Eine solche Hinweisung liegt darin, dass man das Seyn für Anderes eines Gegenstandes, d. h. sein nur äusserliches Verhalten, gerade mit denselben Worten bezeichnet wie sein An sich Seyn, nämlich man sagt: der Gegenstand habe etwas an sich, oder es sey etwas nur an ihm. 3) Zugleich aber sagt der Ausdruck: Es ist etwas an ihm, dass der Mensch einen innern Werth habe, an sich etwas bedeute, eben so will der andere: Es ist nichts daran, sagen: es fehlt das An sich, es sey nur Anschein, d. h. Seyn für Anderes da. 4) Der Ausdruck Gesetzt seyn, hergenommen davon, dass ein Gegenstand an einem Orte sich nicht zufällig nur findet, sondern express hingesetzt ist, enthält die Bestätigung, d. h. die Erfüllung des blossen An sich Seyns. Angewandt wurden die Kategorien des An sich Seyns und Gesetztseyns, nur unter anderen Namen, bereits §. 16., als Eigentlich seyn und Wirklich seyn. In dem Gesetztseyn ist die Vollendung und das Ziel (finis) des An sich Seyns enthalten.

§. 42.

In der Vereinigung jener beiden Gedanken aber coincidirt, was das Eigenthümliche beider gewesen war. Es ergibt sich also, dass über die beiden allein möglichen Verhältnisse wo Etwas Anderem gegenüberstand, also über dieses Gegenüberstehen, hinausgegangen werden muss. Etwas, indem es nur vermöge des Seyns des Andern, d. h. seines eignen Nichtseyns, Etwas ist, oder Seyn hat, ist bestimmtes Etwas, und sein Bestimmtseyn, oder das, was es zu einem Bestimmten macht, ist genauer zu betrachten. Die einzelnen Momente, die in diesem Begriffe liegen, welcher als der wichtigste der ganzen Gruppe zur Bezeichnung derselben gewählt ward (s. p. 22), sind zu entwickeln. Sie sind von der Sprache auf sinnige Weise angegeben, indem dieselbe, ähnlich wie bei dem Worte Etwas (§. 37. Anm.) mit einem und demselben Worte nicht nur jene Einheit selbst (§. 41.) bezeichnet, sondern zugleich die in ihr enthaltenen Momente einer weiteren Entwickelung.

c. Bestimmtseyn (§. 44.).

§. 43.

α) Bestimmtseyn enthält erstlich das An sich (d. h. unabhängig von Anderem) seyn, aber als mit seinem Gegensatz behaftet, also als gehemmtes Seyn. Etwas, in dem gehemmt ist, was es doch an sich ist, wird ein bestimmtes seyn nur durch den Drang, den man Bestimmung[1]) oder Sollen[2]) nennt.

1) Etwas ist bestimmt (*destinatum*) zu dem, was als erst zu erfüllendes, zu setzendes, in ihm ist, es bedarf daher der Bethätigung nach Aussen, worin ein Mangel enthalten ist, zugleich aber das Streben ihn aufzuheben. Bestimmung ist Drang, das An sich zu setzen. In der Bestimmung erscheint uns das An sich gleichsam in einer höheren Potenz, daher nach *Fichte* die Dinge an sich das sind, was sie (durch unser Thun) seyn sollen. 2) Weil das Sollen die eigene innere Bestimmung von Etwas ist, so ist Etwas seinem Sollen adäquat, daher der Ausspruch richtig, dass der Mensch kann (ist) was er soll; freilich ist

auch das Gegentheil richtig, weil Sollen gehemmtes Seyn ist, und also erst zu realisirende Bestimmung.

§. 44.

β) Bestimmtseyn als An sich Seyn, oder an sich Bestimmtseyn ist Sollen. Indem aber das Bestimmtseyn eben so das Moment des Seyns für Anderes enthält, ist Etwas nicht bestimmt ohne Anderes. Also hängt sein Bestimmtseyn von Anderem ab, d. h. es ist durch Anderes bestimmt oder muss[1]). Indem aber das entgegengesetzte Moment gleichfalls darin enthalten ist, wird das bestimmende Andere zum Widerstand erfahrenden Begrenzenden oder zur zwingenden Schranke[2]). Durch sie ist das Bestimmte ein endliches, weil, wo das begrenzende Andere anfängt, es selbst nicht ist, vielmehr sein Ende[3]) hat. Nur durch seine Endlichkeit oder als begrenztes ist Etwas ein bestimmtes und eben darum Etwas[4]). Zum Etwas wird es also durch das Andere[5]).

1) Etwas ist bestimmt (*coactum, determinatum*), indem es seine Bestimmtheit (von Bestimmung unterschieden) von Anderem empfängt. Derselbe Unterschied liegt dem zwischen Sollen und Müssen zu Grunde. 2) Aller Zwang, so das Gesetz, die Pflicht u. s. w. setzt entgegengesetzte Tendenz voraus, weil das Zwingende als solches eine fremde Macht ist, d. h. ein anderer (nicht der eigne) Wille. 3) Grenze, Schranke, Ende werden hier als Synonyma genommen, und dabei von der räumlichen Bedeutung abstrahirt. Etwas ist endlich, indem es durch Anderes begrenzt ist. Indem hier das Andere, welches sich neben dem Etwas einfinden schien (§. 38.), so an dem Etwas selber gesetzt ist, dass dieses jenem sein Seyn dankt, haben wir an dem Begriff der Endlichkeit den wichtigsten Begriff in dieser Gruppe, daher er als Ueberschrift gebraucht ward (s. p. 22.). 4) Daher der Ausdruck für einen, der unter bestimmten Berufspflichten steht, er (erst) sey Etwas. Das Moment der Endlichkeit (πέρας) haben *Pythagoras* und *Plato* mit Recht als das Höhere gegen die blosse Unbestimmtheit (ἄπειρον) hervorgehoben. Die Grenze ist das, wodurch Etwas dieses Bestimmte (ein τόδε τι nach *Aristoteles*) ist, die haecceitas des *Duns Scotus*. 5) Dies war oben als Begriff des Bestimmtseyns angegeben (§. 42.).

§. 45.

γ) War aber Anfang und Ende nach §. 33. Einheit von Seyn und Nichtseyn, so wird, was Etwas zu einem Bestimmten macht (seine Grenze, seine Schranke, sein Ende), das seyn, worin es eben so wol ist, als nicht ist[1]); und worin das Andere nicht ist und ist. Das bestimmte Etwas zeigt also diesen Widerspruch, dass es mit seiner Grenze zusammenfällt und nicht[2]). Dies führt aber noch weiter: Etwas ist etwas durch seine Grenze oder innerhalb derselben. Nun ist aber die Grenze des Etwas gerade Anfangen des Andern (§. 44.), also ist eigentlich das Seyn des Etwas: Anfangen des Andern. Es gehört also zu seinem Wesen, dass es nur ist, indem in seinem Seyn Anderes anfängt. Diese seine widersprechende Natur ist: Nothwendigkeit, Anderes zu seyn oder Veränderlichkeit[3]). Etwas ist als Bestimmtes veränderlich[4]) und nur als veränderlich ist es Etwas.

1) Scholastiker nannte die „haecceitas", diese potenzirte „quiditas" eben so wol die letzte Realität und Wolfs „*ens realissimum*" zugleich *omnimode determinatum* genannt werden, als Spinoza jene als Negation fasste, und von Gott jede Bestimmtheit ausschliesst, vgl. §. 30, 2. 2) Indem Etwas durch seine Grenze das Andere von sich ausschliesst, ist es mit seiner Grenze Eins; indem aber in der Grenze das Andere anfängt, ist etwas über seine Grenze hinaus, d. h. nicht Eins mit ihr. 3) Dies Wort wird hier (analog wie Sterblichkeit) nicht für die blosse Möglichkeit der Veränderung genommen. Etwas ist veränderlich, weil es in seinem Begriff liegt, Anderes zu seyn, (*Aliud, aliud; Alterum, alterum; Πρᾶγμα, Πράγμα.* Das Mittelalter schrieb dem *quid* die *alteritas* zu). Das Anderes-seyn ist hier ganz in das Etwas hineingetreten, und wir haben in der Veränderlichkeit die Bethätigung der Endlichkeit. Zugleich ist auch hier erst ganz der Forderung des §. 38. entsprochen, nach der das Resultat des Werdens zugleich als Nicht gedacht werden sollte. Hier ist das Etwas wirklich mit seinem Nicht identisch gedacht. 4) Als Bestimmtes ist Etwas veränderlich. Wo Etwas zu Etwas bestimmt ist, und durch Anderes bestimmt wird, da ist die Nothwendigkeit gesetzt, dass es nun dazu werde, d. h. sich verändere. Wo es soll und muss, oder wo sich der eigne Drang mit dem äussern Zwange vereinigt, da wird es. Veränderung ist auch Werden, aber ein bestimmtes Werden, ein Worden zu Anderem.

§. 46.

Die Veränderlichkeit bildet aber, wie sie die eigentliche Bethätigung der Endlichkeit ist, zugleich den Uebergang zu einer neuen Gruppe von Kategorien. Etwas nämlich wird (weil es dies werden muss, weil es seine Bestimmung ist, dies zu werden) Anderes, d. h. zu seinem eignen Negativen (§. 33.); indem aber dieses Andere in der Grenze des Etwas, eben wie dieses selbst, seinen Anfang (Seyn), wie sein Ende (Nichtseyn) hat, ist es in der That selber Etwas (etwas Anderes oder anderes Etwas). Also haben wir an diesem Uebergange eigentlich ein Uebergehen zu Anderem, worin das Uebergehende mit sich selber zusammengeht, mit sich identisch wird oder bleibt. Solcher Uebergang ist was wir Unendlichkeit nennen. Denken wir deswegen die Veränderung aus, so denken wir Unendlichkeit.

Der scheinbare Sophismus, der in diesem §. enthalten ist, verschwindet, sobald man bedenkt, dass es sich hier um die Gedankenbestimmung Etwas handelt und nicht etwa um einen bestimmten Gegenstand. Wie wir es nicht anders aussprechen können, so können wir es auch nicht anders denken, als dass Etwas, indem es sich verändert (da ja Veränderung = Werden zu Etwas war) zu Etwas wird, d. h. mit sich selbst zusammengeht.

C. Unendlichkeit.

§. 47.

Unendlichkeit oder Absolutheit findet überall Statt, wo Etwas in seiner Negation mit sich selber identisch wird[1]), d. h. wo es durch die Negation seiner Negation affirmative Rückkehr in sich selbst oder absolute Negativität ist[2]). Hierin ist die erste Negation nicht verschwunden, sondern aufgehoben (§. 33. Anm.) oder ideell gesetzt[3]). Das Unendliche ist deswegen das, was die Grenze und Endlichkeit nicht ausschliesst, sondern was, als die Idealität derselben, sie vielmehr einschliesst und als aufgeho-

benes Moment in sich enthält [1]), d.h. was sein eignes Ende, seine eigne Grenze ist.

1) Das Wort unendlich brauchen wir deswegen nicht nur in den höchsten Sphären; der Kreis ist eine unendliche Linie, weil er in sich selber zurückläuft, sich selber begrenzt. Darum liegt in jedem Genuss, in jeder Befriedigung, weil Rückkehr in sich selbst, auch Unendlichkeit. 2) Das Ich ist absolute Negativität, weil es sich von sich unterscheidet (also seine Einheit mit sich negirt), diesen Unterschied aber wieder aufhebt (also die Einheit mit sich herstellt. *Negatio duplex affirmat*). Eben so Gott. Sie sind unendlich, weil die Schranke in ihnen zugleich keine ist. 3) Idealität = Aufgehobensein. Das Aufgehobne ist, aber als nicht-reales. 4) Der Ausdruck *Schellings*: das Unendliche sei Einheit des Unendlichen und Endlichen, findet hier seine Rechtfertigung. Wie das Platonische *ἄπειρον* und *πέρας* der Unbestimmtheit und Grenze, so entspricht dem *μεικτόν* dem Unendlichen.

§. 48.

Der Begriff der Unendlichkeit ergab sich, indem wir die Veränderung dachten und zusahen, was am Ende sich daraus ergab. Lässt man nun diesen Gedanken nicht zum Ende kommen, sondern wiederholt stets: Etwas wird zu Anderem, Anderes, als selbst Etwas, wird wieder zu Anderem u. s. w., d.h. holt man stets wieder, was eigentlich verschwunden ist, den Gegensatz von Etwas und Anderem, so kommt die Sache nicht zum Schluss. Diesen Schluss haben wir (§. 46.) gezogen und mit dem Worte Also angedeutet. Lässt man es zu diesem Also und Schluss nicht kommen, so entsteht in dem steten Alterniren der Bestimmungen Etwas und Anderes ein Progress, dem man gewöhnlich das Prädicat unendlich gibt, obgleich ihm nur das der Endlosigkeit oder schlechten Unendlichkeit zukommt.

Die Endlosigkeit ist schlechte Unendlichkeit, weil sie dem Begriffe der Unendlichkeit nicht entspricht; indem sie nämlich das Ende und die Endlichkeit ausschliesst, hat sie an den Ausgeschlossnen ein Anderes sich gegenüber, das ihre Grenze, ihr Ende bildet. Wie der Kreis das Bild ist der Unendlichkeit, so die stets zu verlängernde gerade Linie der Endlosigkeit. Darum ist nach *Aristoteles*

(Phys. III. 6, 6.) das (schlechte) Unendliche das, was immer etwas ausser sich hat. Was aber Nichts ausser sich hat, ist ihm das Vollendete, d.h. wahrhaft Unendliche. Von diesem sagt er: *τέλειον οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας.* Der griechische Ausdruck *ἐντελές*, so wie unser Vollendet weisen beide auf ein in sich Aufnehmen der Endlichkeit. Auch des *Spinoza* Unterschied zwischen dem *infinitum (rationis)* und dem *indefinitum* oder *infinitum imaginationis* ist dem richtigen Begriff der Unendlichkeit wenigstens nahe gekommen.

§. 49.

Kommt aber der endlose Progress nur dadurch zu Stande, dass man in dem Uebergehen der einen Gedankenbestimmung in die entgegengesetzte die Rückkehr in sich nicht sich vollenden lässt, sondern, dieses Resultat verhindernd, stets von vorn anfängt und mit beiden Bestimmungen abwechselt, so muss überall, wo der endlose Progress in unserm Denken sich zeigt, in ihm die Forderung erkannt werden, die beiden Bestimmungen, durch deren alternirendes Hervortreten er entsteht, wirklich identisch zu setzen d.h. wahre Unendlichkeit zu denken, die wenn man will auch Ueberendlichkeit, Ueberveränderlichkeit genannt werden kann.

Wenn *Aristoteles* jedes Denken, das in den endlosen Progress auslässt, als feilerhaft ansieht, so hat er in sofern Recht, als es nicht dabei stehen bleiben darf. — Die Anwendung der im §. gegebenen aus dem Begriff des endlosen Progresses selbst folgenden Regel ist für das methodische Fortschreiten von der äussersten Wichtigkeit. Ueberall nämlich, wo eine concrete Identität entgegengesetzter Bestimmungen gedacht werden muss, kann der endlose Progress erzeugt werden, wenn man jene Identität nicht zu Stande kommen lässt. In §. 31. u. 32. hätte sich dies leicht zeigen lassen. Umgekehrt: überall, wo es scheint, als sey er nicht zu vermeiden, ist jene Forderung, die der §. angab, darin zu sehen. Uebrigens kann es Sphären geben, in welchen, weil eine solche concrete Identität nicht realisirt werden kann, der endlose Progress Statt findet. Aber auch dann ist er nicht das Letzte, sondern es ist in ihm die Forderung zu erkennen, mit dem Denken über diese ganze Sphäre hinaus zu gehen. So erhebt sich z. B. die Natur nicht höher als bis zu dem endlosen Progress in dem Gattungsprocess.

Die wissenschaftliche Betrachtung dieses Processes treibt deswegen den Gedanken über die Sphäre der Natur hinaus, Vergl. m. Schr. Leib und Seele, 2. Aufl. Halle 1849. p. 61 ff.

§. 50.

a) Etwas war also (§. 46.), indem es Anderes seyend mit sich identisch wurde oder blieb, wiederhergestellte Einheit mit sich oder absolute Negativität geworden, und damit in die Unendlichkeit getreten. Ein solches Etwas nun ist nicht mehr ein blosses Etwas, d. h. ein Daseyendes, welches der Ergänzung durch Anderes bedurfte (§. 35.), für welches und an dem es war, und von dem es begrenzt wurde (§. 44.), sondern es wird seyn ein Sich-genügendes, Selbstständiges, Abgeschlossenes, eine Beziehung auf sich, welche zugleich auf negative, ideelle Weise das Andere in sich enthält, so dass dieses an ihm nur scheint[1]). Etwas als diese Idealität des Andern nennen wir In- oder Für sich Seyendes[2] oder Eines[3]). War Daseyn beschränktes, so ist Für sich seyn unendliches Seyn.

1) Dieser mehr biblische Ausdruck möge das Enthaltenseyn des Andern am Eines als nicht mehr reellen ausdrücken. 2) Etwas war nur für Anderes (§. 39. Anm.) nichts für sich. Für sich seyn ist hier zu nehmen nur für die Beziehung auf sich, welche vermittelt ist durch negatives Verhalten zu Anderem. In der That liegt auch in dem Ausdruck dieses polemische sich auf sich Zurückziehen. Es ist hiebei noch nicht an wahrhafte Subjectivität, geschweige denn an bewusste Persönlichkeit zu denken, obgleich das Fürsichseyn zu jenen Bestimmungen etwa so die Grundlage bildet, wie das Werden zur Veränderung (§. 32. Anm. 1.) und später zum Leben. Das „substantivische Seyn“ (vgl. §. 39. Anm.) nämlich des Für sich seyenden ist die Grundlage sowol der Substantivität als der Subjectivität. Spinozistisch ausgedrückt: *in se est et per se concipitur.* 3) Hier ist nicht an die Zahlbestimmung Eins zu denken, sondern das Wort so zu nehmen wie in solchen Redensarten: Wenn Eines sein Haus hat und dgl., es ist unbestimmter wie Einer (weil nur anfangende Subjectivität), und viel concreter als Etwas, (weil anfangende Subjectivität). Auch dass Eines und Ganzes oft als Synonyma vorkommen, kann diesen Sprachgebrauch rechtfertigen. Die Kategorie des für sich seyenden

Eines ist Grundkategorie aller atomistischen Ansichten. Die Atomiker des Alterthums haben ganz Recht, wenn sie ihre Atome als über die Veränderung hinaus denken. *Leibnitz's* Monadenlehre stimmt darin mit ihnen überein. Sie hebt auch das Moment der Idealität an den Monaden hervor. Diese werden deswegen vorstellend gedacht, d. h. an ihnen scheinen alle andern Monaden, oder wie *Leibnitz* sich ausdrückt *Opp. phil. ed. Erdmann* p. 184, sie spiegeln sich in ihnen als in *miroirs artifs.* Diese Seite der ideellen Beziehung, die im Begriff des für sich seyenden Eines liegt, haben die Atomiker bei ihren Atomen ganz übersehen. Sie können deswegen auch nicht, wie *Leibnitz* von jeder Monade, so von jedem Atom sagen, dass es die (wahre) Unendlichkeit enthalte.

§. 51.

b) Eines ist also, als unendliche Rückkehr in sich selbst, für sich. So ist es spröde, negatives Verhalten. Wogegen aber? Anderes steht ihm nicht mehr gegenüber, sondern ist als aufgehobenes Moment in ihm enthalten; soll sichs also negativ verhalten, so kann es dies nur gegen Eines und zwar gegen Eines überhaupt, d. h. gegen alle Eines oder die ganze Totalität der Eines, die ihm jetzt gegenüber stehn als die übrigen. Eigentlich also kann Eines nur gedacht werden als gegen die übrigen Eines negativ sich verhaltend[1]). Fürsichseyendes ist nur zu denken im Gegeneinander-Seyn für sich Seyender. Es setzt also diese voraus und schliesst sie von sich aus[2]). Im Ausschliessen zeigt sich das Nicht seyn zur Unendlichkeit erhoben, es ist das Nicht- (oder Un-) eins-seyn.

1) Dass Eines nicht gedacht werden kann ohne dieses negative Verhalten auf alle übrigen Eines, wird als Factum leicht zugestanden werden, für uns ist es keine empirische Bemerkung mehr. Auch die Atomiker sind genöthigt diese Bestimmung aufzunehmen, nur leiten sie sie nicht aus dem Begriff des Atoms ab, sondern das trennende Leere (die Poren) finden sich neben denselben ein, ganz eben so, wie bei den atomistischen Staatsrechtslehrern das *bellum contra omnes.* Bei *Leibnitz* dagegen verhält sich die Monas selbst negativ gegen die andern, indem sie nicht nur „keine Fenster“ hat, wodurch diese auf sie einwirken, sondern das Princip des Unterschiedes jeder Monas einwohnt.

2) *Hegel* bedient sich des Ausdrucks Repulsion; ausserdem dass dieser Ausdruck, weil er eine bestimmte Weise (die physikalische) des Ausschliessens bezeichnet, zu concret ist, denkt man dabei leicht die sich Repellirenden als bereits fertige. Das ausgeschlossne Eines aber entsteht als gegenüberstehendes erst durch das Ausschliessen, daher setzt das Eines erst die übrigen Eines (voraus).

§. 52.

c) Eines ist also nur im negativen Verhalten gegen die übrigen Eines, und durch dieses negative Verhalten; da aber Jedes derselben Eines ist, so besteht Jedes nur in diesem negativen Verhalten. Indem nun Eines die übrigen Eines negirt, negirt es also eigentlich das negative Verhalten gegen die Eines. Indem es aber das negative Verhalten gegen die Eines negirt, ist vielmehr ihr Verhalten ein affirmatives geworden, also erweist sich das bisherige Ausschliessen als ein Zusammengehn. Wir nennen es Beziehung, das sich Ausschliessen ist also in der That sein Gegentheil, nämlich Beziehung[1]). Wo Beziehung gesetzt ist, d. h. wo sich Ausschliessende (§. 51.) Eines bilden (§. 50.), da sind die beiden Bestimmungen vereinigt, und in der Sphäre der Unendlichkeit das Analogon des Werdens gegeben[2]). Beziehung ist Bezogenwerden. Die drei Momente können deswegen auch so bezeichnet werden: Eines-Seyn, Uneins-Seyn, Eines-Werden. Das letzte derselben kann auch als Für-einander-werden bezeichnet werden, worin gegen einander Seyende für sich sind.

1) Das Factum, dass Ausschliessen nicht ohne Beziehung gedacht werde oder gedacht werden könne, wird Niemand in Abrede stellen, der auch nur darauf reflectirt, dass fast unwillkührlich sich das Wort (d. h. der Gedanke) ausschliessende oder negative Beziehung einstellt, es handelt sich aber darum, die Nothwendigkeit jenes Factums zu erkennen. *Hegel* bedient sich des Ausdrucks Attraction, gegen den das gilt, was §. 51. Anm. 2. gesagt wurde, ausserdem aber noch, dass es vielleicht richtiger gewesen wäre, in der kantischen Attraction, die für sich genommen Alles zu einem mathematischen Punkte contrahiren würde, eine concretere Fassung dessen zu sehn, was *Hegel* Fürsichseyn genannt hatte. Die Nothwendigkeit, zum Eines-werden überzugehn, bewiese dann die Berechtigung *Kant's*, Attraction und Repulsion zu einem Gedanken zu verschmelzen. *Hegel* selbst legt auf diese Ausdrücke nicht dies Gewicht, dass er sie für die völlig passenden hielte, vgl. Werke III. p. 202. — Weil die Beziehung in dem Begriff des Eines liegt, deswegen können die Atomiker nicht umhin, auch diese Bestimmung hervorzuheben, freilich leiten sie dieselbe eben so wenig ab, wie oben das ausschliessende Verhalten, sondern neben den Atomen findet sich der Zufall oder die Nothwendigkeit, die sie zusammenführt, ein. Aehnlich lassen atomistische Staatsrechtslehrer die Einzelnen durch eine äussere Noth oder Gewalt, oder durch einen eben so äusserlichen Vertrag zusammengebracht werden. Die prästabilirte Harmonie, welche nach *Leibnitz* die Monaden in Beziehung setzt, ist, da jede Monas ein Spiegel desselben Universums ist, wenigstens nicht so sehr von Aussen hinzugetragen, wie' Viele meinen. Auch hierin verdient *Leibnitz* vor den Atomikern weit den Vorzug. 2) Wie das Für-sich-seyn die Basis bildet für die Subjectivität (s. §. 152.), so die Beziehung Für sich Seyender für das was später als Realisation der Subjectivität d. h. als System (§. 189.) erkannt werden wird; ein System ist nur zu denken, wo man Process d. h. Werden hat.

§. 53.

Der Begriff der Unendlichkeit war absolute Negativität. Das mit sich identische Eines war dies zwar, allein weil es als solche sich noch nicht (gegen Anderes) bethätigt hatte, so war es nur an sich (§. 40.) absolute Negativität. Es musste daher Eines auch für Anderes, und da es kein Anderes mehr gab, für die übrigen Eines als absolute Negativität seyn, so zeigte sichs im Ausschliessen. Wie aber An sich seyn und Seyn für Anderes in dem Gesetztseyn zusammengingen (§ 41.), so ist auch, wo die sich Ausschliessenden wieder in Eins zurückgingen (§. 52.), oder das Ausschliessen sich als Beziehung erwies, in ihr oder dem Für-einander-werden der Begriff der Unendlichkeit gesetzt, damit aber auch vollendet (§. 41. Anm.), und der Kreis der unter der Unendlichkeit befassten Kategorien ist erfüllt und beschlossen.

Ueberall wo ein Begriff gesetzt ist, d. h. das realisirt, was er an sich ist (oder er wirklich zu dem geworden, was er eigentlich war, vgl. §. 16. u. 41.), da ist auch seine Entwicklung beschlossen,

§. 54.

Zugleich aber schliesst sich hier eine ganze Gruppe von Kategorien. Wie sich dieselbe gegliedert hat, zeigt eine Recapitulation des Ganges (vgl. §. 28.), die zugleich die gewählten Ueberschriften zu rechtfertigen hat. Da in dieser Gruppe wir es zuerst mit dem Seyn, dann aber mit lauter solchen Bestimmtheiten des Seyns zu thun hatten, mit deren Aenderung sich das Bestimmte selbst ändert, wir aber solche Bestimmtheit Qualität genannt haben (§. 36.), so ist ihr die Ueberschrift Qualität oder auch Kategorien der Qualität zu geben. Innerhalb dieser Gruppe haben sich drei Abtheilungen ergeben, welche je nach dem verschiedenen Princip der Bezeichnung (s. §. 28. Anm.) entweder (*Hegel*) die Ueberschrift Seyn, Daseyn, Für sich seyn erhalten, oder als: Periode vom Seyn bis zum Werden, vom Daseyn bis zur Veränderlichkeit, vom Für sich seyn bis zur Beziehung bezeichnet werden, oder endlich als Endlosigkeit (Unbestimmtheit), Endlichkeit (Bestimmtheit), Unendlichkeit (Selbstbestimmung) benannt werden können.

Der Parallelismus, welcher, wenn man in die Gliederung tiefer eingeht, sich zwischen den Unterabtheilungen und den grösseren Gruppen zeigt, ist einerseits wohl eine nothwendige Folge des methodischen Fortschrittes, allein andererseits ist die grosse Freude, die man an dieser steten Wiederholung hat, oft nur eine Freude an ganz abstractem Schematismus, lässt das, worauf es überhaupt am meisten ankommt, die Differenzen, übersehen und hat mit Recht Spott und Tadel sich zugezogen.

§. 55.

Die qualitativen Gedankenbestimmungen der Unbestimmtheit wie der Bestimmtheit waren in der Unendlichkeit zur concreten Einheit zusammengegangen. Indem daher in dieser sämmtliche qualitativen Kategorien enthalten sind, innerhalb ihrer aber die Beziehung oder das Füreinanderwerden die höchste war, haben wir an dieser Kategorie die Wahrheit aller bisherigen. In ihr selbst aber liegt, gerade wie in dem Werden, ein Widerspruch. Wie in jenem das Seyn als Vergehen, das Nichtseyn als Entstehen enthalten war (s. §. 33.),

so hier das Eines-seyn, da es in das Uneins-seyn übergegangen war, als Veruneinigung, das Uneins-seyn aber aus demselben Grunde als Vereinigung. Da beide sich entgegengesetzt, keines aber ohne das andere zu denken ist, indem Vereinigung die Verneinigung (voraus-) setzt und umgekehrt, so heben sich diese beiden Gedanken zu dem ruhigen Niederschlage eines weder einigen noch uneinigen gleichgültigen Mit- und Nebeneinanderseyns auf, in welchem die Eigenthümlichkeit, welche oben (§. 54.) dem qualitativen Seyn beigelegt war, verschwunden ist. Dieses nicht qualitative Seyn nennen wir das quantitative [1]) und der innere Widerspruch der höchsten, darum aber aller, qualitativen Kategorien nöthigt zu denen der Quantität überzugehen [2]).

1) Wenn dem Kantischen Begriff der Materie nachgesagt wird, er statuire nur quantitative Unterschiede, so ist dies nach §. 52, 1. erklärlich. 2) Dass die quantitativen Bestimmungen die qualitativen voraussetzen, also erst nach ihnen abgehandelt werden müssen, ist empirisch leicht nachzuweisen: erst muss man den Begriff von einem Was haben, ehe man gleiche oder ähnliche Was zählt. Dagegen sind der jüngere *Fichte* und *Bramer*. Freilich die Anwendung der Kategorie Vieles bei dem Für sich seyn ist eine Anticipation einer quantitativen Kategorie, vgl. §. 58. Anm. 1.

II.

Zweites Kapitel.

Quantität.

§. 56.

Worin das Eigenthümliche der Quantität besteht, ergibt sich aus der Reflexion auf das, was die qualitative Bestimmtheit, als deren Negation und Wahrheit [1]) sie sich erwiesen hat, gewesen war. War diese so mit dem Bestimmten Eins, dass mit ihrer Aenderung sich auch das Bestimmte selbst änderte (§. 36. 54.), so wird von Quantität [2]) gesprochen werden, wo Etwas eine Bestimmtheit hat, die unbeschadet der Natur dessen, dessen Bestimmtheit sie ist, geändert werden

kann, die also „dem Seyn gleichgültig geworden, eine Grenze *) ist, die ebenso keine ist.“ Eine solche Bestimmtheit allein haben wir zuerst zu denken. Dies gibt uns den Begriff der Grösse.

1) Dass die Quantität die Wahrheit der (blossen) Qualität ist, gibt den Bestrebungen, alle qualitativen Bestimmtheiten (z. B. specifisches Gewicht, Flüssigkeit) auf nur quantitative (z. B. Zahl von Atomen) zurückzuführen, eine innere Berechtigung. 2) Das Wort Quantität hat, eben so wie das Wort Grösse, das Misliche, dass man darunter eben so wol die Quantität (im Sinne von ποσότης, Grosseyn) als auch eine Quantität (im Sinne von ποσόν τι, Quantum, ein Grosses) versteht, was doch wesentlich verschiedene Begriffe sind. Um hier Missverständnisse zu vermeiden, soll das fremde Wort Quantität gebraucht werden im weitesten Sinn, so dass darunter alle Grössenbestimmtheiten verstanden werden, d. h. die Quantitativität überhaupt, daher dies Wort zur Ueberschrift des ganzen Kapitels gewählt ist; das Wort Grösse soll gebraucht werden um ποσότης zu bezeichnen in dem Sinn, wie man von der Grösse eines Hauses spricht; endlich die Quantität in dem Sinne eines ποσόν oder einer Grösse soll mit dem Worte Quantum bezeichnet werden. 3) Die (quantitative) Grenze eines Waldes kann erweitert werden, der Wald über sie hinausreichen, und der Wald bleibt Wald, seine qualitative Grenze, seine *barreira* (s. § 44. Anm. 3.) ändern, heisst ihn in etwas Anderes verwandeln. Dies gilt nur in gewissen Schranken, weil es nur ein beschränktes Gebiet ist, wo Quantität die höchste Kategorie ist (vgl. §. 80.).

A. Grösse.

§. 57.

a) Grösse hat Etwas, oder es wird ihm das Grosseyn zugesprochen, indem ihm eine Bestimmtheit zukommt, die ihm zugleich äusserlich, gleichgültig ist [1]). Wegen dieses Unterschiedes von dem Für sich seyn, hat das Grosseyn den Charakter des Seyns für Anderes und wird als relatives dem absoluten (s. §. 47.) Seyn entgegengestellt [2]). Eins war in sich bestimmt, dagegen ist das Grosse nur vergleichsweise gross. Zu diesen nur negativen Folgerungen kommen jetzt die positiven: Was in dem Begriffe der Grösse liegt, und was man

also eigentlich an dieser Kategorie hat, kann nur erkannt werden, indem man darauf reflectirt, worauf dieser Begriff wurde. Die beiden Seiten des Widerspruchs, als deren Wahrheit sich (§. 55) die Quantität erwies, werden sich in ihm finden müssen, aber als aufgehobene Momente und also anders [2]) als dort, wo sie den unaufgelösten Widerspruch bildeten.

1) Darum gelten bloss quantitative Bestimmungen vorzüglich dort, wo es sich um äusserliche Existenz handelt; auch im geistigen Gebiet spricht man von Grösse eines Charakters oder einer That, z. B. wo der Geist in äussere Existenz tritt. Als die höchste Kategorie wird die Grösse genommen, wenn, wie z. B. der Islam thut, auf die Grösse Gottes das grösste Gewicht gelegt wird. 2) Daher werden Grössen-Unterschied und relativer Unterschied als Synonyma gebraucht. 3) Wie Seyn und Nicht im Werden nicht mehr als solche enthalten waren (§. 33.), so ist in jeder spätern Entwicklungsstufe die frühere enthalten, aber wesentlich verändert.

§. 58.

b) In der Grösse werden wir also erstlich haben Verunei nigte (§. 55.) oder Sich Ausschliessende (§. 51.); allein das Moment des Sich Ausschliessens ist hier nicht mehr dem Momente der Vereinigung oder dem Werden zu Einem (§. 50.) entgegengesetzt, da es sich ja als mit ihm zusammengehend erwiesen hat (§. 52.). Es werden also die sich Ausschliessenden zugleich den Charakter haben der Dieselbigkeit, d. h. sich, weil sie Eines sind, nicht ausschliessen. Das heisst, in der Grösse sind zu unterscheiden Nicht-Unterschiedene [1]). Nach dieser Seite erscheint daher die Grösse als Vieles [2]) oder Discretes [3]), oder es kommt der Grösse das Moment der Discretion zu [4]). Wie in dem Ausschliessen, so wiederholt sich in der Discretion das Nichtseyn.

1) Wenn man sagt, dass Etwas und etwas Anderes nur quantitativ unterschieden seyen, so weist jenes Nur darauf hin, dass dieser Unterschied ein gleichgültiger sey, d. h. keinem Unterschiede gleich gelte. 2) Von Vielem kann nur da die Rede seyn, wo Summirbarkeit, d. h. Gleichartigkeit Statt findet, indem die Unterschiedenen zugleich nicht unterschieden sind. Vieles ist deswegen eine rein quantitative Bestimmung, das Viele steht dem numeri-

schen Eins (s. §. 55. Anm.) gegenüber, dem Eines, wie wir es ohne jede numerische Bedeutung (s. §. 50. Anm.) kennen lernten, standen nicht Viele, sondern die Uebrigen gegenüber (§. 51.). 3) Eine Summe wird deswegen nicht von Disparaten gebildet, wol aber von Discreten. 4) Dieses Moment der Discretion heben wir hervor, wenn wir die Grösse (eines Reichs u. s. w.) sprungweise dadurch uns entstehend denken, dass Etwas und Etwas und wieder Etwas oder vielmehr Eins und wieder Eins zusammenkommen, oder die grössere Länge einer Linie uns durch das Hinzukommen von Punkten erklären. (Die Etwas, die Eins, die Punkte sind einer was der andere, sie sind nicht realiter verschieden, und doch sind sie keiner was der andre ist.) Weil dies eine wesentliche Seite der Grösse ist, deswegen ist eine solche Anschauungsweise der Grösse nicht unrichtig. In vielen mathematischen Beweisen kann man nicht umhin, sie geltend zu machen.

§. 59.

c) Das aber, woraus die Quantität resultirte, enthielt zweitens (§. 55.) das Moment in sich, das dort als Vereinigung bezeichnet wurde, welches Wort dort Uebergehen, hier dagegen ein Fertiges bezeichnet (vgl. §. 35.). Die Grösse wird deswegen, eben so wie sie jenes erste Moment enthielt, den Charakter der Unterschiedslosigkeit haben und einfache Homogeneität seyn [1]). Jenes erste Moment wird aber dadurch nicht ausgeschlossen, sondern als Moment in dieser Homogeneität enthalten seyn. Als Moment, also als seyend und zugleich als nicht seyend. Das heisst, die Grösse, welche als in sich homogen eine ist, eine Einheit bildet, wird auf ideelle Weise (§. 47.) die Vielen in sich enthalten [2]), die als solche, oder als reelle, eben darum nur hervortreten werden, wo jene Einfachheit aufhört [3]). Die Grösse ist nach dieser Seite stetig oder ein Continuum [4]); der Grösse als solcher kommt Continuität zu, weil sie eine Vereinigung ist.

1) Unser Bewusstseyn sagt, dass die Grösse eines Reichs, die Länge einer Linie eine einfache Bestimmung ist, dass jenes nicht mehrere Grössen, diese nicht mehrere Längen habe. 2) Auf ideelle Weise sind die Vielen in der Grösse enthalten, darum als blosse Möglichkeit. Deswegen kann die Länge der Linie als getheilt betrachtet werden, indem

man die Linie theilt in Linien, die jede ihre Länge haben, oder auch in Punkte. 3) Wie in dem lebendigen Organismus die einfachen chemischen Stoffe als aufgehobne (gebundene) enthalten sind, und als solche (frei) erst hervortreten in der Verwesung, so treten Punkte, weil sie in der Linie aufgehoben sind, nur an ihrem Ende hervor, wo sie unterbrochen wird. Die Linie besteht nicht aus Punkten, denn dann enthielte sie dieselben als reelle, sondern ent-steht aus ihnen (analog gebildet wie entfliehen), enthält sie negativ. 4) Denkt man sich die Grösse allmählig wachsend ohne Sprung, so hebt man das Moment der Continuität hervor. Dass *Leibnitz* die *lex continui* mit der Lehre von den incrementen zusammenstellt, ist leicht begreiflich. Wenn man von discreten und continuirlichen Grössen als verschiednen spricht, so zeigt schon der Plural Grössen an, dass man Grösse im Sinn von Quantum nimmt. Continuität aber und Discretion sind hier nur als Bestimmungen genommen, die der Grösse (im Sinne vom Grosseyn und nicht von Grossen) zukommen.

§. 60.

Das bisher Entwickelte aber nöthigt zu weiterem Uebergange: Discretion und Continuität sind Bestimmungen der Grösse. Sie ist beides, Vieles und Stetiges. Als jenes wird sie genommen, wenn wir einem Gegenstande das Prädicat Viel oder Wenig, als dieses, wenn das Beiwort Gross oder Klein beilegen. Beide mal ist ihm Grösse beigelegt. Es sind aber jene Bestimmungen zugleich solche, deren jede an der andern ihre Grenze, d. h. ihr Ende und ihre Negation hat; denn wie das Moment der Discretion nur hervortritt, wo die Continuität endigt (§. 59. Anm. 3.), eben so kann auch die Continuität nur hervortreten auf Kosten und durch Negation der Discretion [1]). Jede begrenzt die andere und die Grösse enthält also Bestimmungen, deren jede die Negation der andern ist [2]).

1) Wenn *Aristoteles* Phys. Z. 1. sagt: *εἰ δ' ἐστὶ . . . συνεχὴ μὲν ὧν τὰ σώματα ἐν, . . . ἁφῇς δ' ὧν μηδὲν μεταξὺ συνεχές, ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές*, so hat er ganz richtig erkannt, dass wir z. B. aus Punkten eine Linie (ein Continuum) nur entstehend denken, indem wir den Punkten eine Ausdehnung geben, d. h. ihre

blosse Discretion aufgehoben denken. Darum hört unser Theilen dort auf, wo wir auf Untheilbare (*continua*, *ἄτομα*) kommen.

2) Von den Elenchen der Alten heben Einige (z. B. *Celsus*, *acervus* u. s.) bei dem Wachsen der Grösse bald das Moment der Discretion hervor, indem sie ein Körnchen zu wieder einem u. s. w. kommen lassen; bald springen sie von dieser Bestimmung plötzlich über zu der des Zusammens derselben, oder ihrer Vereinigung. Der Haufe als ein Zusammen ist ein Continuum: als ein Zusammen von einzelnen Körnern enthält er Viele. Das sehr merkwürdige Problem, wie ganz bestimmte zusammengehörige Quanta (z. B. Seite und Diagonale des Quadrats) incommensurabel seyn können, wäre gelöst, wenn gezeigt würde warum, wenn das eine als discret gedacht wird, das andere nur als Continuum genommen werden muss.

§. 61.

Zugleich aber zeigt sich auch, dass jede dieser beiden Bestimmungen mit der andern identisch ist: die Discreten nämlich sind unterschieden, zugleich aber sind sie bestimmt als dieselben; der Unterschied ist eigentlich keiner. Also ist die Grösse, indem sie discret ist, eigentlich unterschiedslos, d. h. stetig (§. 60.). Also ist, da die Discretion nicht (ans-)gedacht werden kann, als indem man Continuität denkt, die Discretion eigentlich: Einheit von Discretion und Continuität. Eben so aber war die Grösse stetig nur indem die Vielen in ihr aufgehoben waren. Also setzt sie doch diese Vielen voraus (ein Punkt hat keine Grösse, weil keine Continuität), es ist also die Continuität nicht zu denken ohne die Vielen, d. h. ohne Discretion, sie ist also selbst: Einheit von Continuität und Discretion.

Die Kantische zweite Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem Bestreben *eine* dieser Bestimmungen ohne die andere festzuhalten, darum ist sie eigentlich durch *Leibnitz*'s: *Sans les simples, il n'y aurait point de composé* schon gelöst.

§. 62.

Was hierin vorhanden, ist dies: Jedes ist concrete Einheit beider, also ist Jedes die ganze Grösse, die ja Beides war (§. 60.). Nun aber begrenzen sich beide (ebendas.). Was wir also eigentlich haben, ist: die sich selber begrenzende

Grösse. Grösse aber als sich selber begrenzend ist bestimmte Grösse (eine Grösse, eine Quantität), oder das, was wir, als das Zweite zur Grösse, Quantum nennen. Dieses müssen wir denken, wenn wir die Grösse vollständig denken.

Der Uebergang von der Grösse zu einer Grösse oder dem Quantum, den der §. darstellt, hat keinen andern Sinn als den, dass wenn die Grösse ausgedacht wird, man eine Grösse denkt. Die empirische Bemerkung, dass um Grösse zu denken, man ein Grosses denken müsse, als das Substrat derselben, kann, ob sie gleich diesen Uebergang als einen erscheinen lässt, den wir gewöhnlich machen, die Nothwendigkeit derselben nicht darthun.

B. Quantum.

§. 63.

Als der Begriff des Quantums ergibt sich aus dem Uebergange (§. 62.), dass das Quantum ist: bestimmte oder begrenzte Grösse [1]. Ferner, da es die Grösse war, die sich begrenzte, so ist das Quantum mit seiner Grenze dasselbe, fällt mit ihr zusammen [2], endlich aber, da Grösse gleichgültige Grenze war, über welche das Begrenzte zugleich hinaus war (§. 56. Anm.), so wird das Quantum, als das mit seiner Grenze Zusammenfallende, sich selber gleichgültig seyn und über sich selber hinausreichen; damit wird es das seyn, was gegen seine eigne Veränderung gleichgültig, absolut variabel ist [3].

Wenn in unserer Vorstellung von Quantum sich alle die entwickelten Bestimmungen finden sollten, so wäre damit die Wahl des Ausdrucks für diese Kategorie gerechtfertigt. Dass aber 1) Quantum eine (d. h. bestimmte) Grösse ist, ist schon von der Sprache angedeutet, dass 2) ein Quantum das ist, was mit seiner Grenze zusammenfällt, spricht man fortwährend aus, wenn man sagt, dass die Natur einer Grösse in der Grösse bestehe, oder dass sie durch die Grösse zur Grösse werde. Das aber wodurch Etwas zu Etwas wurde war ja seine Grenze, vgl. §. 45. Endlich 3) die Bestimmung des sich selbst gleichgültig Seyns hebt die mathematische Erklärung der Grösse hervor, welche sagt, dass eine Grösse dasjenige sey, was unbeschadet seiner Natur vergrössert oder verringert, d. h. verändert werden könne; es kann über jedes

Quantum hinausgegangen werden, weil es das sich selber Gleichgültige ist. Die absolute Variabilität ist darum das was die Natur des Quantums ausmacht.

§. 64.

a) Auch hier werden sich in dem Quantum zu Momenten herabgesetzt, also wesentlich modificirt, die Bestimmungen finden müssen, aus deren Widerspruch es resultirte (vgl. §. 23. 25. 56. u. a. O.). Erstlich wird also darin enthalten seyn müssen, was dort Discretion war, d. h. das Quantum wird das Moment des Vielen in sich enthalten. Allein, da sich gezeigt hatte, dass dieses Moment identisch war mit dem ihm gegenüberstehenden, nach welcher die Grösse eine stetige Einheit war (§. 68.), so wird das Viele als Moment des Quantums Vieles seyn, wie es eine Einheit bildet, d. h. Vielheit[1]; wir nennen dies Moment des Quantums Anzahl, es ist die Discretion als aufgehobene. Es wird aber zweitens in dem Quantum enthalten seyn müssen, was vorhin die Continuität der Grösse ausgemacht hatte (§. 59.); nach dieser Seite wird das Quantum Einheit seyn, weil aber jetzt die Einheit dem Vielen nicht mehr gegenüber steht, sondern damit identisch geworden ist (vgl. §. 61.), diese wie sie in den Plural getreten ist, d. h. Einheiten[2]). Als die wirkliche Identität dieser beiden Momente ist das Quantum eine Anzahl von Einheiten d. h. Zahl[3]). Eigentlich also ist das Quantum Zahl[4]).

1) Kaum bei irgend einer Kategorie hat die Sprache so sinnig vorgedacht, wie bei der Quantität. Die Vielen, die sich ausschliessen, lässt sie zur Vielheit werden, indem sie sich vereinigen. 2) Eben so spricht sie von Einheiten, während bis dahin Einheit seinem Begriffe nach ein bloser Singular war. 3) Dass die Zahl zu ihren Momenten Einheiten und Anzahl hat, kann auch sinnlich dargestellt werden, indem man die Zahlen als Producte oder auch als Brüche schreibt, wo im ersteren Fall der Multiplicandus, im letzteren der Nenner die Einheit angibt, der Multiplicator im ersteren, der Zähler im letzteren, die Anzahl. Wo darum eines dieser Momente verschwindet, hört die Zahl auf, indem 0 oder ∞ an ihre Stelle tritt. Sie bilden die Grenzen der blossen Zahl. Wird, bei einer stetig wachsenden Grösse

z. B., über sie hinausgegangen, so tritt etwas nicht nur quantitativ, sondern wesentlich Anderes an die Stelle, anstatt eines Positiven ein Negatives. 4) Die Zahl ist eine Kategorie, darin liegt die Berechtigung, Alles, sowol Natürliches als Geistiges dem Calcul zu unterwerfen. Als die höchste haben die Pythagoreer sie genommen. Die richtige Erkenntniss, dass zwei Momente das Wesen der Zahl constituiren (das ἄπειρον und die περαίνοντα) fehlt bei ihnen nicht. Jedes Quantum ist Zahl. Raumgrössen machen keine Ausnahme; ein Raumquantum ist die Zahl von Raumeinheiten.

§. 65.

Weil Zahlen Gedankenbestimmungen sind, deswegen ist das Operiren damit Denken, weil Gedankenbestimmungen der Aeusserlichkeit (§. 57.), deswegen äusserliches Denken oder Rechnen. Rechnen ist Hervorbringen von Zahlen, oder Zählen[1]). Weil, wegen der Aeusserlichkeit der Zahl, Zahlen gegen einander äusserlich seyn, und auch die Momente derselben auseinandertreten können[2]), deswegen gibt es einen Gegensatz im Zählen, indem Zahlen hervorgebracht werden können durch Composition oder Zusammenzählen, d. h. indem man getrennte Zahlen oder ihre getrennten Momente vereinigt, oder aber durch Decomposition oder Auseinanderzählen, wo man im Gegentheil das Vereinte trennt. Die eigentliche Grundlage für das ganze Zahlensystem bildet die Zahl in ihrer Unmittelbarkeit, die als solche die erste in demselben seyn wird (§. 27. Anm.). Hatte die Zahl zu ihren Momenten Anzahl und Einheit, so wird die unmittelbarste, d. h. erste Weise ihrer Einheit seyn, wo mit der Einheit (oder Anzahl) unmittelbar auch die Einheit mit der Anzahl (oder Einheit) gesetzt ist. Die Zahl in der Unmittelbarkeit ist deshalb die Eins (1.1 = 1). Durch das Setzen der Eins entsteht deswegen die Reihe der Zahlen[3]).

1) Die Kunst zu zählen ist zwar nicht λογική, aber doch λογιστική. 2) Wie die Variabilität, so findet auch die Calculabilität, d. h. Zusammensetz- und Trennbarkeit nicht an der Natur der Zahl ihre Grenze. Daher hier sogar das Unmögliche (Imaginäre) erlaubt ist. Nur die Platonischen Zahlen, die mehr sind als blosse Zahlen, Begriffe, sind

ἀσύμβλητοι. 3) Die Eins ist das eigentliche Princip der Zahlen; daher auch von den Pythagoreern so genommen. Es ist die Zahl als nicht gesetzte, insofern die Zahl an sich (§. 41. Anm.). Daher kommt es, dass jede Zahl (a) als nicht gesetzte (a^0) = 1 ist. In ihrem Princip sind alle Zahlen dasselbe, nämlich Eins.

§. 66.

Alle verschiedenen Formen des Rechnens gründen sich auf gewisse elementare Operationen, welche die Grund-Weisen (Species) desselben, selbst aber wieder durch den Begriff der Zahl gesetzt sind: die erste Weise des Rechnens besteht darin, dass aus der Zahl, d. h. der unmittelbaren Zahl, Zahlen componirt werden (Summiren), ein Verfahren, das zu seinem negativen Correlat das Minuiren oder Differenziren hat. Die zweite Weise des Rechnens findet dort Statt, wo man operirt mit auseinander fallender Einheit und Anzahl. Man producirt[1]) Zahlen, indem man eine Zahl als Einheit, die andere als Anzahl setzt, oder aber man zerlegt eine Zahl in ihre Momente, indem man die Zahl sucht, welche darin Einheit, oder die, welche Anzahl war (den Quotienten), was das Correlat zum Produciren, das sogenannte Dividiren gibt. Hatte man in der ersten Weise zu thun mit der unmittelbaren Einheit von Einheit und Anzahl, in der zweiten mit dem Auseinanderfallen beider, so wird endlich eine dritte Weise des Rechnens beide frühern vereinen, indem man aus einer Zahl Zahlen producirt, dadurch, dass man dieselbe Zahl als Einheit und Anzahl setzt — Potenziren (d. h. Hervorbringen von Quadraten und höhern Potenzen[2]) oder solchen Zahlen, welche als mit sich identische gesetzt und also durch ihr sich äusserlich Seyn vermittelt sind) mit seinem Correlat dem Radiciren. Hiemit ist der Kreis der elementaren Operationen beschlossen, auf welche eingegangen werden musste des Folgenden wegen.

1) Darum ist ein Product eine innigere und darum höhere Einheit als eine Summe, und wenn einmal arithmetische Ausdrücke gebraucht werden um concrete Einheiten zu bezeichnen, so kann man zur Noth das worein eine chemische Verbindung z. B. zerlegt werden kann, als ihre Factoren

bezeichnen, nicht aber als ihre Bestandtheile d. h. Summanden. 2) Der in diesem §. aufgestellte Begriff der Potenz macht es erklärlich, warum viele Philosophen sich dieser Kategorie gern bedienen. In der That ist in ihr nur auf äusserliche Weise die Natur des Begriffs enthalten (s. §. 141, Anm. 2.).

§. 67.

b) Das Quantum (oder die Zahl, s. §. 64.) war die mit ihrer Grenze identische Grösse. Auf die Grenze desselben sehend, werden wir daher erkennen, wie das Quantum zunächst zu fassen ist. Unter der Grenze des Quantums, oder der Zahl, wird nur zu verstehn seyn, wodurch es dieses bestimmte Quantum, diese eine Zahl ist, also das, was diese Zahl vollendet. Nun aber macht eine Zahl (z. B. hundert) voll nichts Anderes als das Hundertste, da aber Keines der hundert nicht das Hundertste ist, so machen alle hundert sie voll. In der Hundert liegt also die Grenze in den hundert. Nun aber ist in hundert (1. 100.) hundert gerade das Moment der Anzahl (§. 64. Anm. 3.). Zunächst also werden wir das Quantum zu nehmen haben, wie es seine Bestimmtheit hat durch die Anzahl. Die Zahl, das Quantum, als Anzahl gesetzt ist — extensives Quantum, Menge oder Zahl von Etwas.

Mit Recht tadelt *Hegel* die Verwechslung (die übrigens wegen des aufgestellten Begriffs von Discretion und Anzahl erklärlich ist) von discreter und extensiver Grösse, weil Discreton eine Bestimmung der Grösse an sich, Extension der quantitativen Grenze sey, Werke III, p. 252. — Die Frage, ob Einer viel Geld habe, geht auf das blosse Grosssey n seines Vermögens, es kann gross bleiben auch wenn es sich verkleinert; die Frage, wie gross es sey, wie viel er habe, will die Extension seines Besitzes wissen, die mit jeder Aenderung wirklich anders wird. — Grösse überhaupt ist auch ohne Zahl denkbar, dagegen ein extensives Quantum der Zahl bedarf. Es ist aber nicht die Zahl selbst schon extensives Quantum; sondern in diesem, der s. g. benannten Zahl, bildet sie den Coefficienten (z. B. in 20 Aepfeln). Mit Recht nennt man hier die zwanzig auch wohl Anzahl der Aepfel, in der That ist hier die Zahl als Anzahl gesetzt, d. h. sie verhält sich zu

dem, was die Benennung angiebt, gerade so wie das erste ihrer Momente zu dem zweiten. Diese Bestimmung des Quantums ist die erste, daher im gemeinen Sprachgebrauch „Quantum" gewöhnlich nur so genommen wird. *Maimons* Definition ist, dass das extensive Quantum Vielheit als Einheit sey. Aehnlich definirt *Kant*. Durch das, was zur Zahl hinzukommt — die Benennung — büsst die Zahl einen Theil ihrer Variabilität und Calculabilität ein. Das extensive Quantum wird sprungweise vermehrt und vermindert, weil in ihm das Moment der Discretion sich wiederholt. Freilich in höherer Potenz, daher ward es oben getadelt, wenn extensives Quantum und discrete Grösse verwechselt werden.

§. 68.

c) Wie das Quantum überhaupt, so ist auch das extensive Quantum ein Bestimmtes, von allen andern unterschiedenes. Es ist aber (§. 67.) bestimmt durch die Anzahl, d. h. durch das Moment der Vielheit (§. 64.). Ohne Vielheit wäre also das extensive Quantum nicht dieses bestimmte, d. h. es setzt Vielheit voraus. Dies zusammengefasst, so wird eigentlich, wenn wir das extensive Quantum denken, folgerichtig gedacht ein Quantum, das eine einfache Bestimmung ist, welche aber eine Vielheit voraussetzt, von der es eben sowol unterschieden ist, als es dieselbe als aufgehobnes Moment enthält. Auch dieses Quantum wird, obgleich von der blossen Zahl unterschieden, derselben als seines Coefficienten bedürfen (s. §. 67. Anm.). Aber wie das Quantum selbst, dessen Coefficient sie ist, gibt auch die Zahl hier nicht sowol eine Anzahl an, als vielmehr eine einfache Bestimmung, die freilich eine Anzahl als aufgehobnes Moment enthält und also voraussetzt; d. h. der Coefficient ist hier eine Ordnungszahl, die nicht die Menge, sondern die Stelle angibt. Das Quantum, so gedacht, ist intensives Quantum oder Grad. War in dem extensiven Quantum das Quantum als Anzahl, so ist es hier als Einheit gesetzt, so dass im extensiven und intensiven Quantum der Begriff des Quantums vollständig gesetzt ist.

Das Wort Grad brauchen wir überall, wo eine Bestimmung (der zwanzigste Grad der Wärme ist nur eine Wärme, der zwanzigste Grad der Breite nur eine Breite) von allen andern unterschieden ist (der zwanzigste Grad ist eine andere Wärme als der neunzehnte), ohne die sie doch auch nicht ist (der zwanzigste Grad ist nicht ohne den achtzehnten, neunzehnten), ja die sie alle in sich enthält als aufgehoben (in dem zwanzigsten Grade ist der neunzehnte als gewesen, d. h. aufgehoben enthalten). Daher ist nach *Kant* und *Maimon* Grad: Einheit als Vielheit gedacht. Die Vielheit aber ist als durchlaufen, d. h. als aufgehoben genommen. Uebrigens springt die Analogie zwischen Grad und Continuität zu sehr in die Augen, als dass man sich wundern dürfte, wenn Einige sie ganz confundiren.

§. 69.

Extensiv und intensiv zu seyn, kommt dem Quantum seinem Begriffe nach zu; jenes ist es, indem es als Anzahl, dieses, indem es als Einheit gesetzt ist. Keines ist deswegen ohne das andere zu denken. Dass das extensive Quantum als auf seine Wahrheit auf das intensive hinwies, ist gezeigt worden (§. 68.), eben so aber weist auch dieses auf jenes zurück: der bestimmte Grad ist nämlich zwar eine einfache Bestimmung allen andern gegenüber, indem aber alle andern (niedrigern) Grade in ihm als aufgehoben enthalten sind, hat er in diesen seine Anzahl, d. h. seine Extension[1]). Jedes extensive Quantum ist eben deswegen zugleich intensives und umgekehrt[2]). Nur eine der beiden Bestimmungen hervorheben, heisst sich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln[3]).

1) Weil der zwanzigste Grad den neunzehnten, achtzehnten u. s. w., d. h. zwanzig Grade in sich enthält, deswegen wird anstatt (intensiv) „der zwanzigste Grad," oft gesagt „zwanzig Grad Wärme" (extensiv). 2) Die grössere Masse (extensiv) ist grösserer Druck (intensiv), die (intensive) Grösse des Characters zeigt sich (extensiv) als eine Menge von Thaten, der höhere Wärmegrad zugleich als grösseres Quantum von Wärme(materie), der höhere Ton als mehr Schwingungen. Wenn man in den gewöhnlichen Rechnungen mit intensiven Grössen zu thun hat, so behandelt man sie oft als extensive. So z. B. wenn man von zwanzig Pfund Kraft spricht u. s. w. Erst in der höhern Analysis wird ohne solche Verwandlung die Stärke

(d. h. der Grad) der Veränderung in die Rechnung gezogen. 3) Der Streit des Atomismus und Dynamismus in den Naturwissenschaften, der zum grossen Theil, nämlich in der Anwendung der Zahl, den Unterschied der extensiven und intensiven Grösse zu seinem Angelpunkte hat, ist daher müssig.

§. 70.

Wie aber die Discretion und Continuität, obgleich nicht ohne einander zu denken (§. 61.), doch jede die Negation des anderen waren (§. 60.), so zeigen auch die beiden Steigerungen jener, das extensive und intensive Quantum, neben ihrer eben hervorgehobenen Untrennbarkeit auch ein negatives Verhalten zu einander. Der praktische Menschenverstand, welcher bei wachsender Extension die Intensität gefährdet glaubt [1]), hat nicht ganz Unrecht: Extensives und intensives Quantum begrenzen sich nämlich, und also verdrängen sie sich. Dann aber folgt, da nur als Beides das Quantum vollständig gedacht war, dass je vollständiger es gedacht wird, um so mehr es sich widerspricht. Es hört also immer mehr auf Quantum zu seyn [2]), und am Ende ist also das Resultat, dass wie sich als die Wahrheit der Kategorie Grösse das Quantum erwiesen hatte, so diese der noch höheren des Quantums, das nicht Quantum ist, Platz macht. Wer damit operirt, denkt in einer Weise, die zwar dem elementaren (§. 66.) Rechner, der mit blossen Quantis operirte, bedenklich seyn, den Logiker aber nicht befremden kann. Die eben gebrauchte Formel gibt, wenngleich zunächst nur negativ, den Begriff des quantitativen Verhältnisses, so wie des quantitativen Unendlichen an.

1) Der Gegensatz den man gewöhnlich zwischen dem *multum* und *multa* macht, contrastirt seltsam damit, dass man doch (s. §. 69, 2.) das Letztere zum Maass des ersteren zu machen pflegt. 2) Damit hängt zusammen, dass sich schon bei dem extensiven Quantum die Calculabilität (§. 65, 2.) anfängt zu verlieren. Die Besonnung wird im Calcul vernachlässigt, bestimmt nur die Stelle beim Ansatz. Benannte Zahlen kann man nicht multipliciren. Bei dem intensiven Quantum fand sogar, wenn man damit rechnen wollte, eine Reduction auf das extensive Statt.

§. 71.

Jedes quantitative Verhältniss ist einerseits ein bestimmtes, darum invariables; als solches wird es dargestellt durch den Exponenten [1]). Zugleich erscheint es zweitens als ein Variables in den Seiten, die es ausmachen. Beide aber sind ein Quantum, und werden daher mit Recht durch das = Zeichen verbunden ($\frac{x}{y} = e$). Indem so der Exponent (weil nicht variabel) nach §. 62, 3. kein blosses Quantum mehr, die Seiten dagegen blosse Quanta; beide aber dasselbe sind, ist in jedem quantitativen Verhältniss wirklich der oben (§. 70.) entwickelte Widerspruch enthalten. Da nun aber jede Einheit entgegengesetzter Bestimmungen als endloser Progress dargestellt werden konnte (§. 49.), so verbreitet der aufgestellte Begriff ein Licht über die Bedeutung des quantitativ Unendlichen [2]), so wie seine Anwendung in der Rechnung [3]).

1) Unter dem Exponenten des Verhältnisses werde ich nur verstehn das Unveränderliche in demselben, welches exponirt, was das Verhältniss ist. 2) Unter den unendlich grossen (oder kleinen) Grössen werden solche verstanden, „über die nicht hinausgegangen werden kann," d. h. nach der Definition §. 63. Anmerk. 3., die nicht Quanta sind. 3) Es kann nämlich jedes Verhältniss als eine unendliche Reihe dargestellt (z. B. $1 + x + x^2 + x^3 \ldots$) und es können Reihen zu dem Verhältniss, das sie darstellen, summirt werden; endlich kann gerechnet werden mit Verhältnissen von Grössen im Momente ihres Verschwindens oder von den Elementen (Principien) dieser Grössen. Nur wo es sich um Verhältnisse handelt, findet die Rechnung mit Unendlichen nothwendig Statt.

§. 72.

a) Die variablen Seiten machen das Verhältniss aus, und da der Exponent sagt, welches das Verhältniss sey, machen sie ihn aus. Ist nun aber der Exponent eine Zahl, so werden die beiden Seiten nur die Bedeutung haben, Momente einer Zahl zu seyn. Jede Seite ist also ein unvollständiges Quantum, hat ihre Ergänzung an der andern,

und wird also auch variabel seyn nur mit der andern. Das Verhältniss erscheint also zunächst als das Verhältniss, wo mit der einen Seite sich die andere eben so ändert, d.h. als directes Verhältniss.

Es ist die erste, darum oberflächlichste Weise des Verhältnisses und macht in höhern Gebieten höheren Platz.

§. 73.

b) Dies Verhältniss aber widerspricht sich selbst, wenn wir auf den Exponenten sehn. Dieser sollte die Einheit beider Seiten als seiner Momente seyn, ist es aber weder im directen arithmetischen Verhältniss, weil er da — als eine Differenz — gerade zeigt, worin die beiden Seiten nicht zusammenfallen [1]), noch auch im directen geometrischen Verhältniss, denn da ist er ein Quotient und also, da ein Quotient nur Einheit oder Anzahl war (§. 66.), nur Zahl-moment und also einer Seite gleich [2]). Sollten ihn aber doch beide Seiten ausmachen, so wird das Verhältniss seinem Begriffe entsprechen erst dort, wo der Exponent beide Seiten, sey es nun als Summanden, sey es als Factoren enthält. In beiden Fällen haben wir umgekehrtes Verhältniss, im ersteren arithmetisches [3]), im zweiten geometrisches [4]). Nicht nur der Exponent aber entspricht hier (wo er Summe oder Product ist) seinem Begriffe mehr als im directen Verhältniss sondern auch die Beziehung der Seiten, weil hier gesetzt ist was dort nur seyn sollte. Es sollte sich bei Veränderung der einen Seite die andere eben so verändern. Dies geschieht beim directen Verhältniss eigentlich nicht, indem die zweite Seite immer als die abhängige und nach-bleibende [5]) erscheint. Im umgekehrten Verhältniss dagegen verändert die zweite Seite eben so sich wie die erste, indem sie ihre Veränderung gegen die der letztern bethätigt [6]).

1) Sind in dem Verhältniss $y - x = e$, y und x Rechtecke von gleicher Grundlinie, die man zum Vergleichen sich decken lässt, so ist e das ihnen nicht Gemeinsame. 2) Wird $y:x$ auf die einfachste Form gebracht, indem man $x = 1$ setzt, so ist $x = y$, d. h. die eine Seite. 3)

Zwei *radii vectores* aus einem Punkt der Ellipse stehn im umgekehrten arithmetischen Verhältniss, weil hier $y + x = e$. 4) Länge des Hebelarms (y) und Gewicht (x) stehn im umgekehrten geometrischen Verhältniss, weil $y.x = e$. 5) In der That, wenn das Rechteck x sich vergrössert, bleibt y das es um e Ueberragende, oder wenn in $y:x = e$, y das Doppelte von x war, und dieses sich vergrössert, so bleibt y sein Zweifaches. 6) Daher ist das umgekehrte Verhältniss als die Wahrheit des directen, höher als dieses, und in höhern Gebieten wächst z. B. durch das Brauchen (Negiren) die Kraft u. s. w.

§. 74.

c) Im umgekehrten arithmetischen Verhältniss ist der Exponent als Summe der Seiten ihre Einheit, eben so ist er im geometrischen als ihr Product, ein bestimmtes Quantum, in welchem ihre Identität als der Einheit und der Anzahl gesetzt ist. Zugleich aber fallen die beiden Seiten, deren Einheit den Exponenten ausmacht, auseinander und zwar auf immer, denn da keines der beiden Momente verschwinden kann, so kann auch keines den Exponenten, und da dieser die Einheit beider Seiten war, keines die Einheit mit dem andern erreichen [1]). Wir haben also, dass der Exponent einerseits ein bestimmtes vollständiges Quantum ist, d. h. identisch mit sich ist, andrerseits haben wir, dass, da seine Momente immer auseinander fallen, der Exponent nicht zu Stande gekommen ist oder nicht ist. Ist nun die Einheit des Seyns und Nichtseyns werden, so wird eigentlich der Exponent des Verhältnisses als werdend, zu Stande kommend zu nehmen seyn. Das Verhältniss mit solchem Exponenten ist variables oder lebendiges [2]) Verhältniss, die Wahrheit und concrete Einheit des directen und umgekehrten Verhältnisses. Alle drei bilden eine Stufenfolge, die der des Quantums parallel geht [3]). Nach dem (§. 66.) aufgestellten Begriff der Potenz kann es nicht auffallen, wenn die Formeln für variable Verhältnisse Potenzen enthalten [4]). Im lebendigen Verhältniss ist der Begriff des Verhältnisses realisirt, weil hier die beiden Bestimmungen des Verhältnisses, varia-

bei und constant zu seyn, in dem sich entwickelnden[3]) Exponenten gesetzt sind.

1) Es ist eine endlose Annäherung gesetzt, m (etwa die Länge des Hebelarms) kann wachsen, da aber n (das gewicht) nie ganz verschwinden kann, so kann es doch auch nie das ganze statische Moment werden. 2) Daher hier Ausdrücke gebraucht werden, die vom Leben hergenommen sind, wie Glieder (einer Reihe), Functionen, Incremente u. s. w. 3) Zahlen können im directen Verhältniss stehn, zum umgekehrten gehören immer Mengen, endlich Grade, oder Intensitäten sind die Seiten des lebendigen Verhältnisses, welches die stetige Veränderung einer Intensität (Krümmung z. B.) angibt. 4) Daher tritt uns das Potenzverhältniss entgegen z. B. bei den sogenannten lebendigen Kräften. 5) In der Entwicklung bleibt das sich Verändernde dennoch mit sich identisch. Bezeichnet man in den Gleichungen der geraden Linie und der Parabel das Unveränderliche mit e, so geben die Formeln $ex = y$ und $ex = y^2$ oder noch besser $\frac{y}{x} = e$ und $\frac{x}{y} = \frac{e}{y}$ Beispiele, wo der Unterschied des directen und variablen Verhältnisses unmittelbar klar ist, indem sich zeigt, dass im Exponenten des letztern Verhältnisses beide Bestimmungen enthalten sind, die das Verhältniss constituiren.

§. 75.

Das Verhältniss aber im Ganzen angesehn, so ist in ihm eine Bestimmung enthalten, welche den Uebergang bahnt zu einer neuen Gruppe von Kategorien. Verhältniss ist eine quantitative Kategorie, zugleich aber sollte das Verhältniss kein blosses Quantum mehr seyn (§. 70.), und in wiefern es dies nicht ist, hat sich jetzt gezeigt: die absolute Variabilität ist verschwunden, denn das Verhältniss ist nur so wie es ist, dieses bestimmte Verhältniss, ändert sich die Bestimmtheit, so auch das Verhältniss selbst. Nun war es aber das Wesen der qualitativen Bestimmtheiten, dass sich mit ihnen auch das durch sie Bestimmte änderte. Eigentlich also haben wir an dem Verhältniss eine Bestimmtheit, welche, obgleich quantitativer Art, doch zugleich zur qualitativen geworden ist[1]). Solche Bestimmtheit nennen wir Modus[2]) und zu den Kategorien der Qualität, so wie zu denen der

Quantität, bilden die Kategorien der Modalität[3]) oder des Modus die dritte Gruppe.

1) Dies giebt die positive Bestimmung zu der bloss negativen im §. 70. Verhältnisse sind nicht bloss quantitative, sondern auch qualitative Bestimmungen mit. Man sagt mit Recht: dass der Exponent angebe was für ein Verhältniss zwei Zahlen bilden. In sofern kann der Exponent das Qualitative in dem Verhältniss genannt werden. Daher ist von den unendlichen Grössen mit Recht gesagt worden, quantitativ genommen, seyen sie $= 0$, aber sie hätten eine qualitative Bedeutung. Weil in dem variablen Verhältniss als dem höchsten Verhältniss das Qualitative am meisten schon sich regt, deswegen findet die Rechnung des Unendlichen vorzugsweise dort ihre Anwendung, wo es sich um solche Verhältnisse handelt. Der Grad war die Kategorie, in der sich das blosse Quantum vor Allem aufhob: er hat deswegen mehr qualitative Bedeutung als das extensive Quantum. Eben darum ist jeder graduelle Unterschied schon qualitativ. Daher existirt ferner in der Natur jede Qualität als ein bestimmter Grad, oder eine bestimmte Intensität zu haben, ist die Art, wie natürliche Qualitäten quantitativ sind. Die Definition des Grades, dass er Quantität (besser Quantum) einer Qualität sey, ist nicht unrichtig. Umgekehrt: die Kategorie des Grades wird immer angewandt, wo nicht sowohl Dinge als vielmehr ihre Qualitäten quantitativ bestimmt werden sollen. 2) Indem die verschiednen Bedeutungen dieses Wortes allmählig als verschiedene Bestimmungen eines Begriffes erscheinen werden, wird dadurch die Wahl des Namens gerechtfertigt werden. 2) Das Wort Modalität wird hier nicht in dem nur subjectiven Sinne genommen, in welchem *Kant* es braucht; eher noch in dem Sinne, wie man es nimmt, wenn man etwa die ἀλογράφους μετὰ τρόπου bei den Aristotelikern als Modalurtheile bezeichnet.

§. 76.

Auch hier lässt eine Recapitulation des vollendeten Ganges (vgl. §. 28. 54.) erkennen, wie unter der allgemeinen Ueberschrift Quantität (§. 56. Anm. 2.) sich drei verschiedene Gruppen als Unterabtheilungen ergaben, welche, nicht ohne einen Parallelismus mit denen der qualitativen Kategorien, uns zuerst die unbestimmte Grösse gaben, dann die

bestimmte Grösse oder das Quantum, endlich das quantitative Verhältniss sehen liessen, welches letztere uns die Grösse in ihrer Unendlichkeit und zugleich in ihrem Hinübergehn über das bloss quantitative Gebiet zeigte.

III.

Drittes Kapitel.

Modus.

§. 77.

Unter Modus[1]) verstehn wir diejenige Bestimmtheit, welche quantitativ und qualitativ zugleich ist, indem sie durch ihr Quantitativseyn qualitativ, durch ihr Qualitativseyn quantitativ ist. Die Entwicklung dieses wichtigen Begriffs, der als ihre Einheit die Wahrheit der Quantität und Qualität[2]) ist, besteht darin, dass die einzelnen in ihm liegenden Momente gesetzt werden[3]), worin seine Realisation sich zeigt. Diese ist vollendet, wenn alle in ihm liegenden Bestimmungen gesetzt sind, und er als die Einheit derselben sich bestimmt hat (§. 41. Anm. 5.).

1) Wegen des Doppelsinnes und der grössern Unbestimmtheit dieses Ausdrucks nehmen wir ihn, ähnlich wie im vorhergehenden Kapitel das Wort Quantität, zur Ueberschrift des ganzen Kapitels, statt des Ausdrucks Maass bei *Hegel*, der nur für eine Art des Modus passend ist (s. §. 78.). 2) Wenn daher die Ansicht als eine berechtigte bezeichnet wurde (§. 56. Anm. 1.), welche die qualitativen Bestimmtheiten auf quantitative zurückzuführen suchte, so erscheint jetzt als noch mehr berechtigt die, welche etwa physikalische Qualitäten erklären will durch den verschiedenen Modus der Configuration der Atome, aus welcher zugleich die Zahl derselben folgen soll. Freilich ist auch diese Anschauungsweise nicht die absolut höchste. 3) Auch hier werden wir uns an den Sprachgebrauch anlehnen, indem wir ihn rechtfertigen. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Modus sind wirklich verschiedene Bestimmungen des Gedankens.

§. 78.

a) Der Modus als die Einheit von quantitativer und qualitativer Bestimmtheit erscheint zuerst als die unmittelbare Einheit derselben (§. 27. Anm.). Diese kann nichts Andres seyn als das, was sich uns bei dem Uebergange von der Quantität zum Modus ergab. Es hatte sich gezeigt, dass an einer quantitativen Bestimmtheit (dem Verhältniss, in welchem eben deswegen der Modus schon schlummert) die qualitative Natur hervorbrach. Das Quantitative bildete also hier den eigentlichen Boden, das Qualitative erscheint als das Accidentelle, jenes ist das *principale*, dies das *accessorium*. Zunächst also wird der Modus seyn: Grösse, von welcher die Qualität (Quiddität) abhängt. Was hier das Bestimmende, Modificirende, ist, ist also das Quantitative. Das gibt uns den Begriff des Maasses.

Das *μέτρον ἄριστον* ist deswegen etwas weit Höheres, als die Bewunderung der blossen Grösse. *Vetus verbum est, Deum omnia ponderе, mensura, numero fecisse. Leibnitz.*

§. 79.

Unter Maass ist zu verstehn die quantitative Bestimmtheit, welche zugleich sagt, was der quantitativ bestimmte Gegenstand ist. In allen Sprachen ist dieses Was selbst oft eine nur quantitative Bestimmung[1]). In diesem Falle ist das Maass entweder die Einheit[2]), deren Anzahl das Gemessene ist, oder es ist die Anzahl[3]), welche angibt, wie viele einer gewissen Einheit das Gemessene enthält, kurz es handelt sich dann immer nur um ein quantitatives Verhältniss, dessen Exponent finden, man Messen nennt. Wofür ein solcher Exponent nicht gefunden werden kann, das heisst dann das Maasslose, oder das Ungemessene[4]); es fällt mit der unbestimmten Grösse zusammen. Wie der Grad schon, so ist dieses Maass noch quantitatives Verhältniss[5]). Indem aber beliebig Alles in ein Verhältniss gesetzt werden kann, ist das Maass selbst beliebig, zufällig; es ist — je nachdem man darunter mehr die Einheit, deren Zahl in

dem Gemessenen gefunden werden soll, oder die Anzahl versteht, zu der das zu Messende gehören soll — ein Maassstab*) oder eine Regel[1]), in deren Begriff es eben wegen der Zufälligkeit liegt, dass der Exponent jenes Verhältnisses eben sowol rational als irrational seyn kann.

1) So z. B. ist in einem oben erwähnten Elenchus Haufe eben so sehr eine bloss quantitative Bestimmung, als es etwa quantitative Unterschiede sind, die man zwischen Zwerg und Riesen annimmt. Daher ist bei jenen Elenchen von einer Aenderung der Qualität nicht die Rede; wie sich mit der Quantität wirklich die Qualität ändert, davon sogleich (§. 80.). 2) So ist z. B. die Elle, der Fuss u. s. w. das Maass für eine Länge. 3) So ist etwa sechs Fuss das Maass der Länge eines Mannes. 4) Daher werden „maasslos, grenzenlos, zahllos" als Synonyma gebraucht. 5) Daher in vielen Redensarten (In dem Maasse u. a.) Maass, Grad, Verhältniss als Synonyme gebraucht werden. 6) Ein sogenannter natürlicher, d. h. nothwendiger Maassstab, d. h. eine nothwendige Einheit zum Vergleichen, ist deswegen eine *Contradictio in adjecto*. Aeussere Zweckmässigkeit kann die Wahl des Maassstabes bestimmen, die sonst ganz gleichgültig ist. 7) Die Regel ist nichts andres, als die grössere Anzahl der Fälle; in ihrem Begriff liegt es deshalb, dass sie Ausnahmen hat. Sie ist wesentlich vom Gesetz unterschieden. Dass der Modus blosse (zufällige, äusserliche) Regel seyn kann, scheint in dem Gebrauch des Wortes Mode, im Gegensatz gegen Sitte, angedeutet zu seyn.

§. 80.

Weil das Was, welches der Maassstab bestimmt, nicht die eigentliche Quiddität des Gegenstandes ist, deswegen ist im Maassstabe der Begriff des Maasses nicht, oder doch nur unvollständig, gesetzt. Das Maass sollte unmittelbare Einheit quantitativer und qualitativer Bestimmtheit seyn (§. 78.), so wird es also vielmehr zu nehmen seyn als eine quantitative Bestimmtheit, woran das So seyn oder das Dies seyn des bestimmten Gegenstandes wirklich gebunden ist, so dass bei einer andern Grösse er wirklich ein andrer wäre. In diesem Falle wird die Grösse wirklich die Qualität machen. das Maass quali-ficirendes Quantum seyn. Dieses

Quantum hat eben darum den Character der Gleichgültigkeit nicht mehr. Das qualificirende Quantum wird daher nicht mehr ein blosses Quantum seyn, sondern was den Gegenstand zu diesem bestimmten macht, wird ein Quantum eines selbst Qualitativen, d. h. ein Grad von Etwas (s. §. 75. 1.) seyn.

Als passendes Beispiel eines qualificirenden Quantums wird oft die bestimmte Temperatur angeführt, bei welcher allein Wasser noch Wasser (und nicht Dampf oder Eis) ist: es ist aber dann nicht seine Menge (d. h. ein bestimmtes Quantum Wasser), was das Wasser dann macht, sondern ein Quantum der Wärme des Wassers, d. h. eine selbst qualitative Bestimmtheit muss in einem gewissen Grade oder einer gewissen Quantität da seyn, damit Wasser die Quiddität des Wassers behalte.

§. 81.

Das qualificirende Quantum ist mehr als äusserlicher Maassstab; es ist wirkliches Maass, denn es ist schon, was das Maass seyn sollte, Einheit quantitativer und qualitativer Bestimmtheit. Diese Einheit ist hier zunächst unmittelbare (§. 78.), also seyende (§. 23.). Nun aber war Seyn identisch mit dem Nichtseyn oder ging in dasselbe über (§ 30.); wegen der Unmittelbarkeit jenes Zusammenfallens wird deswegen die quantitative und qualitative Bestimmtheit eben so auseinanderfallen, und da hier das Quantitative die Bedeutung des *principale* hatte (§. 78.), das Qualitative die des *accessorium*, so wird in diesem Auseinanderfallen die quantitative Bestimmtheit sich als das Vorwiegende darin zeigen, dass es eine grössere Breite hat. Die Quiddität wird daher völlig an das qualificirende Quantum gebunden seyn, dieses aber nicht an sie; daher wird es die Natur des blossen Quantums in sofern behalten, als es auch verändert werden kann, ohne dass die Quiddität sich ändert.

In dem angeführten Beispiel bleibt Wasser, wenn es von 40° auf 50° Wärme steigt, ob es gleich ein grösseres Quantum Wärme aufgenommen hat, dennoch Wasser. Dagegen kann die Quiddität des Wassers sich nicht ändern, ohne dass das Quantum der Wärme geändert würde.

§. 82.

Wenn aber so die Einheit der quantitativen und qualitativen Bestimmtheit eben so ist, wie sie nicht ist, Seyn aber und Nichtseyn seine eigentliche Wahrheit im Vergehen und Entstehen hatte (§. 33.), so wird sich dies auch hier zeigen. Bald wird das qualificirende Quantum blosses, gleichgültiges Quantum seyn, das verändert werden kann, d. h. seine Einheit mit der bestimmten Quiddität wird aufgehoben, bald wieder wird diese Einheit so hervortreten, dass mit der Veränderung dieses Quantums unmittelbar (§. 78. 81.) und eben deswegen plötzlich, eine andere Quiddität entsteht. Daher wird das qualificirende Quantum, oder das wirkliche Maass, zwischen Grenzen liegen, innerhalb dieser Grenzen, oder innerhalb dieses Maasses, wird eine bestimmte Quiddität sich finden, wird das Maass überschritten, so tritt eine andere Quiddität ein.

Die Erscheinungen, dass bei successiver Erwärmung des Wassers ein Punkt eintritt, wo es plötzlich sich in Dampf verwandelt, oder Gase bei fortgesetztem Druck plötzlich tropfbar flüssig werden, weil das Maass der Erwärmung, des Drucks, überschritten wurde, Erscheinungen, die auch im geistigen Gebiet ihre Analoga finden, sind Beispiele des Umschlagens des bloss Quantitativen in das qualificirende Quantum. Man pflegt sie unbegreiflich zu nennen. Begriffen sind sie, indem wir erkannt haben, dass ein solches Umschlagen nothwendig. Freilich sind sie damit nicht erklärt. Das Erklären hat es mit dem πῶς des Begreifen nur mit dem ὅτότι zu thun. „Der grösste Feind des Begriffs, sagt *Hegel*, ist das Wie!“ Darum wird eine Erscheinung verstanden oder erklärt, wenn man sie genetisch entwickelt (s. §. 17.), begriffen durch ihre dialectische Ableitung. Sobald etwas als nothwendig erkannt ist, ist es begriffen, wenn es auch unerklärt, ja unerklärlich bleiben sollte. Wenn man die Elenchen (§. 60. Anm. 2.) der Alten anführt als Beispiele dieses Umschlagens, so vergisst man, dass Haufen u. dgl. nur quantitative Bestimmungen sind (s. §. 79. Anm. 1.).

§. 83.

b) Reflectirt man aber darauf, was in dem aufgestellten Begriff eigentlich enthalten ist, so trat also das Qualitative dort hervor, wo man an das Ende jenes Quantums gelangt war. Dies aber heisst offenbar nichts Anderes, als dass das Quantitative durch das Qualitative beschränkt, begrenzt wird. Also ist gerade das Qualitative das Bestimmende (§. 44.). Denken wir daher den Modus als Maass folgerichtig aus, so sind wir genöthigt, nicht sowohl ein qualificirendes Quantum zu denken, als vielmehr eine die Quantität bestimmende (quantitirende) Quiddität[1]). Weil sie als solche selbst mit der Quantität behaftet ist, deswegen wird die quantitirende Qualität selber schon die quantitative Bestimmung an sich haben[2]). Der Modus, wie gerade die Qualität das Modificirende ist, wie *er* in einer Qualität besteht, die nicht blosse Qualität ist, sondern, selbst quantitativ bestimmt, gegen die quantitative Bestimmtheit reagirt, diese modificirt, ist Weise oder Art[3]). War in dem Maass der Modus gesetzt nach seinem quantitativen, so ist *er* in der Weise nach seinem qualitativen Momente gesetzt[4]).

1) Als Beispiel für diese Kategorie kann angeführt werden, dass das Wasser, weil es Wasser ist (vermöge seiner Quiddität), ein bestimmtes Quantum Wärme als einen anderen Wärmegrad aufnimmt, als etwa Eisen. Die verschiedenen Wärmecapacitäten sind in der Natur das, was etwa im geistigen Gebiete sich so zeigt, dass derselbe Eindruck je nach der verschiedenen Beschaffenheit des Empfangenden verschieden wirkt, weil es seine Art ist, es so aufzunehmen. 2) In dem angeführten Beispiel ist die Wärmecapacität mancher Stoffe eine bestimmte nur bei bestimmter Temperatur, d. h. einem bestimmten Wärmequantum. Im Geistigen hat die Empfindlichkeit, welche den empfangenen Eindruck verstärkt, selbst ihr Mehr und Minder. Hierin liegt auch ein Unterschied zwischen der Quiddität (§. 36.) und der Weise oder dem Was und Wie. Auch hier muss bemerkt werden, dass mit der Entwicklung dieser Kategorie jene Erscheinungen nicht erklärt, sondern als nothwendig, d. h. von der Vernunft postulirt, dargethan sind. 3) Weil *modus* ebensowol Maass als Weise heisst, deswegen ward dies Wort zur allgemeinen Ueberschrift gewählt. Aussprüche wie die, dass Alles auf die Art und Weise ankomme, dass der Werth eines Geschenks durch das Wie des Schenkens steige u. s. w., zeigen die hohe Bedeutung, die man dieser Kategorie beilegt.

4) In diesem Sinne nehmen die Sophisten den Terminus Mass, wenn sie, indem sie den Menschen zum Mass der Dinge machen, gegen seine subjective Beschaffenheit den objectiven Werth von Allem zurücktreten lassen. Die Individualität der Menschen ist dann das Modificirende.

§. 84.

c) Eine weitere Reflexion auf die bisher betrachteten Bestimmungen führt aber weiter: Der quantitative Modus begrenzt den qualitativen und umgekehrt. Ist nun aber (§. 45, 2.) das Begrenzte mit seiner Grenze Eins, so müssen jene beiden Bestimmungen als Eins gedacht und durch die Verbindung dessen was der Modus einerseits und andrerseits gewesen war, sein Begriff realisirt, er vollständig gedacht werden. War nun aber in dem Maasse die erste qualitative Haupt-Kategorie, das Seyn, an die erste quantitative, die Grösse, gebunden, dagegen in der Weise, wo sich das Quantum darnach richten muss ob es an Etwas oder Anderes kam, die zweite quantitative Haupt-Kategorie durch die zweite qualitative, die Bestimmheit (§. 35 fl.) bedingt, so muss der Modus wo er über den Gegensatz jener beiden hinausgeht, sich als die Einheit dessen erweisen, was die Qualität und Quantität an ihrer je dritten Stelle gezeigt hatten. Dies war in der Qualität die Absolutheit, d. h. das In- und Für sich seyn, gewesen, in der Quantität aber das Verhältniss. Der vollständige oder eigentliche Modus wird also das seyn, welches angibt, wie ein Gegenstand sich (nicht zu einem Anderen sondern überhaupt d. h. absolute, oder wie es sich eigentlich mit ihm) verhält.

§. 85.

Was dieses Verhältniss exponirt, kann in Ermangelung besserer Ausdrücke Inneres Verhalten, Eigentliches Seyn, Innere Natur genannt werden, wenn man nicht etwa Eigenheit sagen will. Zu verstehen ist darunter das von der Vernunft postulirte, darum, wo es irgend vorkommt, den Denker nicht mit Verwunderung sondern mit Freude erfüllende, Gebundenseyn von Massbestimmungen an Weisen

und umgekehrt. Wo bestimmte Weisen nur in bestimmten Massen sich verbinden [1]), oder wieder gewisse Massverhältnisse in constant vorkommenden Weisen sich verrathen [2]), wird dies mit Recht auf die Eigenheit und innere Natur solcher Verbindungen zurückgeführt, und damit anerkannt, dass dieselben ihren eignen Modus haben. Da der Modus, wie er hier gefasst ist, die beiden anderen modalen Kategorien verbindet, eben so aber auch die qualitative, die alle anderen qualitativen enthalten hatte, mit der quantitativen, in welche alle quantitativen eingegangen waren, so haben sich alle bisher betrachteten Kategorien in ihm concentrirt, und es ist ein Punkt erreicht, der sich zu den drei abgehandelten Kapiteln gerade so verhält, wie jene (dritten) Kategorien sich zu je einem verhalten hatten: es schliesst sich ein Hauptabschnitt der Logik hier ab.

1) Die chemischen Proportionen, in welchen nur bestimmte Massse Verbindungen eingehen und durch Aequivalente vertreten werden können, finden ihre Analoga in der geistigen Welt. 2) Eben so der Isomorphismus. Wer diesen nicht als ein logisches Verhältniss erkennt, kann in Erstaunen gerathen oder von Entlehnungen träumen, wenn er von Aehnlichkeiten in Buddhismus und Papsttum, zwischen Juden und Jesuiten u. s. w. hört. Gleiche Verhältnisse geben gleiche Formen, das ist einmal ihr Modus.

§. 86.

Eine Recapitulation des zurückgelegten Ganges hat hier mehr als einen Zweck: Einmal hat sie zu zeigen, wie in dem Kapitel, welches die Ueberschrift Modus erhalten hat (§. 77—85.) sich die allmählige Realisation dieses Begriffs gestaltet hat, indem der Modus zuerst als quantitativer oder als Maass (§. 78—82.), dann als qualitativer oder als Weise (§. 83.), endlich aber als Einheit beider und so als vollständiger und eigentlicher Modus (§. 84. 85.) gefasst wurde. Zweitens muss sie zum Bewusstseyn bringen, dass hier eine Hauptgruppe von Kategorien sich abschliesst. Dies ergibt sich daraus, dass ganz wie in den einzelnen Kapiteln sich abschliessende Kreise gezeigt hatten, so auch hier ein Verhältniss der Rückkehr in

sich selbst sich ergeben hat, wobei jene Kreise gleichsam zu Punkten oder Epicyklen in der Peripherie eines grösseren werden. Der Complex der untrennbaren oder seyenden Bestimmtheiten, welche das erste Kapitel betrachtet hatte, die Qualität, hatte dem Complex der gleichgültigen Platz gemacht, die (Quantität) im zweiten Kapitel betrachtet wurden. Da keine ohne die andere gedacht werden konnte, so gelangte die Entwicklung zu solchen Bestimmungen, in welchen die Gleichgültigkeit aufgehoben, die also wieder seyende sind, in welchem Wieder angedeutet ist, dass der Modus oder das Wie, wenn gleich von der Qualität oder dem Was unterschieden, so doch auch sie, dass er höhere Qualität, eigentliches oder zweites Was, ist. Mit dieser zweiten Aufgabe verbindet sich von selbst eine dritte: die Ueberschrift, die dem absolvirten Theile zukommt, festzustellen. *Hegel* braucht, nach dem §. 28. Anm. erwähnten Princip, das Wort Seyn, natürlich in einer weiteren Bedeutung als die es dort gehabt hatte, wo es die erste Kategorie bezeichnete. Da Seyn = Unmittelbarkeit gewesen war, so ist es keine Abweichung von ihm, wenn anstatt Seyn Unmittelbarkeit gesetzt wurde. Kategorien der Unmittelbarkeit aber sind die bisher abgehandelten einmal deshalb, weil sie als die ersten, keine anderen voraussetzenden, von dem ersten, keine Vorbildung voraussetzenden, also unmittelbaren, Denken angewandt werden [1]), so dass dieser erste Theil der Logik als die Logik des natürlichen Denkens [2]), oder des Lebens, bezeichnet werden kann, worin zugleich die eigentliche Schwierigkeit gerade dieses Theils erklärt ist [3]). Sie werden aber zweitens so genannt, weil sie den Gegenstand, auf den sie angewandt werden, in seiner Unmittelbarkeit belassen, nicht, wie die weiterhin zu betrachtenden, als in sich vermittelten nehmen, so dass mit Hülfe der bisher betrachteten Kategorien der Gegenstand genommen wird wie er einmal ist, die späteren aber, wo sie angewandt werden, sowol die Einmaligkeit als das Seyn verschwinden lassen [4]).

1) Nennen, Zählen, Messen als Beantwortungen der Fragen *quid? quantum? quomodo?* sind die ersten, darum ganz

natürlichen, Formen des Denkens. 2) Die späteren Kategorien sind die, welche das künstliche, scheinmässige und wissenschaftliche, Denken anwendet. 3) Ueber das reflectirende Denken zu reflectiren ist Jedem sehr nahe gelegt, dagegen das unbefangne und unreflectirte Denken und seine Formen zu betrachten fällt aus demselben Grunde schwer, aus welchem die einfachsten Vorgänge im Organismus später erforscht werden als die complicirteren. Weil es nicht so nahe liegt das Nennen und Zählen, als das Urtheilen und Schliessen genau zu betrachten, deswegen geschieht jenes seltener, und wenn Einer es thut, so muss er sich nachsagen lassen, er mache sich mit Solchem zu thun, was nicht in die Logik oder die Denklehre gehöre. Als wenn nicht Zählen auch ein Denken wäre! 4) Man vergleiche die Antworten die man auf die Fragen *quid?* und *quantum?* erhält mit denen, welche auf *qua de causa?* und *cui bono?* passen, und man wird finden, dass dort die Antwort nur Eines angibt, was der Gegenstand ist, hier dagegen immer eine Beziehung von zweien gesetzt ist, und es sich um Solches (Ursache, Zweck u. dgl.) handelt, was der Gegenstand nicht ist, sondern hat. Haben ist Negation des Seyns; es dient daher in manchen Sprachen dazu das Praeteritum desselben zu bilden.

§. 87.

Den Uebergang zu einer neuen Gruppe von Kategorien vermittelt die Erkenntniss, dass in der zuletzt betrachteten der Charakter zu verschwinden beginnt, den alle Kategorien des ersten Theiles gehabt hatten. Es war das das eigentliche Wie gewesen, die Kategorie, welche wir anwenden, wo wir zusehn, wie es sich mit dem Gegenstande, oder wie er sich in sich, verhalte? Da nun aber ein Verhalten nur denkbar ist unter zweien, so haben wir mit jener Frage eigentlich nicht mehr ein Denken geübt, welches ein einmaliges Nehmen ist, sondern eine entzweiende Betrachtung, d. h. das, was man Reflexion zu nennen pflegt (§. 13.). Durch dieses Duplicität-setzen ist aber das bisher einfache Seyn in zwei auseinander (entzwei-)gegangen, und es ist kein Zufall, dass zur Bezeichnung jener Kategorie sich nur Ausdrücke darboten, die eine Ergänzung fordern. (Eigentlich weist auf

ein Uneigentliches, Innere auf ein Aeusseres). Solchem Entzweiten kommt der Name der Unmittelbarkeit nicht mehr zu, und so bildete die letzte modale Kategorie die Schwelle zu einer Gruppe von Kategorien, die wir, eben weil die Unmittelbarkeit aufgehört hat, als die Kategorien der Vermittelung bezeichnen.

Zweiter Theil.

Kategorien der Vermittelung.

(Wesen.)

§. 88.

Wie überall, wo ein bisher Ganzes entzwei geht, anstatt seiner zwei erscheinen die jedes das Ganze, aber in entgegengesetzter Weise und darum auch sich einander negiren [1]), so sind wir an dem erreichten Punkte genöthigt, anstatt des in sich einen und ganzen Seyns, zwei Negationen desselben zu denken, die sich unter sich wie Kern und Schaale verhalten. Diesen Gedanken entsprechen vollständig die Wörter Wesen und Schein, die beide das Seyn negiren [2]), nicht aber wie das Nichtseyn, denn dies bezeichnen sie beide nicht, sondern wie eigentliches [3]) und uneigentliches Seyn. Wesen und Schein sind daher einander diametral entgegengesetzt, indem jenes als das Unscheinbare, dieses als das Wesenlose gedacht wird, so aber dass es, gleichsam wie ein Schatten, jenes begleitet und an ihm scheint [4]). Mit dem Wesen und Schein ist der Kreis der Vermittelungen betreten [5]), und wenn sich als die höchste aller Vermittelungen die Nothwendigkeit erweisen wird (s.§. 130 ff.), so ist schon hier klar, warum zum Erkennen derselben nöthig war (§.12.) Duplicität zu setzen.

1) Man denke an Dotter oder Kern und Schaale, in die das Entzweigegangene dem Kinde, das bis dahin nur Eines (Ei oder Nuss) gesehen hatte, sich verwandelt hat. 2) Indem in unserer Sprache das aufgehobene Seyn als das Gewesene bezeichnet wird, spielt sie sinnig. Aristoteles nennt das Wesen τὸ τί ἦν εἶναι, das Mittelalter:

quod erat esse. 3) Deswegen wird anstatt des eigentlichen Seyns (§. 86.) gern schön Wesen gesagt, und in dem Wesen einer Substanz der Grund gesucht, warum sie sich in gewissen Proportionen verbindet u. s. w. 4) Vgl. §. 50. 1. 5) Wenn Gott als Wesen, der Welt als Schein gegenüber, gefasst wird, so ist dies eine würdigere, weil tiefere, Kategorie, als wenn man ihn nur als Gross fasst.

§. 89.

Das Wesen dem Schein gegenüber gedacht, gibt den Begriff des Wesentlichen, das was an ihm nur scheint, ist das Unwesentliche. Indem aber das Wesentliche selbst nur ist dem Unwesentlichen gegenüber, ist ihm dieses selbst wesentlich, es bedarf eben so sehr des Unwesentlichen wie das Unwesentliche seiner. Jedes scheint also an dem andern, oder es findet zwischen ihnen die gegenseitige Beziehung Statt, die wir Reflexion[1]) nennen, oder Relativität[2]). Wie diese erste, so sind auch alle anderen Vermittelungen: gegenseitiges an-einander-gebunden-seyn. Der Gegensatz dieser ganzen Sphäre gegen die der Unmittelbarkeit kann deswegen auch so bestimmt werden, dass wir es hier mit lauter Reflexionsbestimmungen[3]) zu thun haben. Diese Sphäre ist desswegen die des gesetzten Widerspruchs[4]). Gründet sich hierauf einerseits die Schwierigkeit dieser Sphäre, so ist andrerseits als gesetzter der Widerspruch hier leichter zu entdecken, als in dem ersten Theile[5]).

1) Dieser der Optik entlehnte Ausdruck, der gewöhnlich nur subjectiv genommen wird als unser Thun (s. §. 13 u. 87.) — später (s. §. 95. Anm. 1.) zeigt sich, in wiefern man dazu berechtigt ist — wird hier objectiv genommen, als das gegenseitige auf einander Hinwesen. 2) Die Kategorien der Relation, welche *Kant* neben denen der Quantität, Qualität und Modalität ablandelt, und, abgesehn von ihrer subjectiven Bedeutung, nur ein Theil der Kategorien, die hier zur Sprache kommen. 3) In der Sphäre des Seyns war Alles unmittelbar, daher kam die gegenseitige Reflexion nicht zum Vorschein, eine Kategorie wies nicht zugleich auf eine andre hin, sondern ging in sie über, Etwas wurde Anderes u. s. w.; hier dagegen ist eine Reflexion gesetzt. Positives z. B. ist nicht zu denken ohne Negatives, Ursache nicht ohne Wirkung u. s. w. Es ist hier immer beides zugleich gesetzt: Relativität und doch Beziehung auf sich. 4) In der Einleitung ist §. 13. gesagt, dass zum Begreifen die Reflexion gehöre, welche den Widerspruch in dem Gegenstande entdecke. Wenn sich später zeigen wird, dass der Begriff, der eigentliche Gegenstand des Begreifens, die Einheit des Seyns und des Wesens ist, so wird daraus ein deutlicheres Licht auf die dort ausgesprochne Behauptung fallen, dass das Begreifen den Gegenstand erstlich zu nehmen habe wie er ist, dann wie er sich widerspricht. 5) Die Uebergänge von einer Bestimmung zur andern sind deswegen in dem ersten Theile das Schwierigste; hier dagegen liegt die Schwierigkeit mehr darin, von der Reflexion auf Anderes zu abstrahiren.

§. 90.

Da mit der Nothwendigkeit es die wissenschaftliche Betrachtung zu thun hat, so sind alle die hier zu betrachtenden Vermittelungen Formen des wissenschaftlichen, also eines künstlichen, (durch Bildung) vermittelten Denkens, und ganz wie die Kategorien der Unmittelbarkeit, werden auch die der Vermittelung, aus einem doppelten Grunde so genannt.[1]) (Vgl. §. 86.). Wie der erste Theil, als Logik des Lebens, die Kategorien des natürlichen Denkens, so kritisirt der zweite die Kategorien der Wissenschaften[2]). Die Basis derselben bilden die beiden eben genannten. Sie erscheinen darum als die Hauptkategorien dem Denken, welches eben den Uebergang macht vom Leben zu den Wissenschaften. Bezeichnet man nun das Gebiet, das beide scheidet, mit dem Worte Schule, so wird es begreiflich, warum die Schule gerade diese Kategorien zu (ausschliesslichen) Denkgesetzen verarbeitet hat, indem der schulmässige Dogmatismus nur das Wesen, der schulmässige Skepticismus nur den Schein als eine berechtigte Kategorie ansah[3]). Die Denkbarkeit, welche das schulmässige Denken allein interessirt, wird von ihm auf die Anwendbarkeit nur dieser beiden Kategorien beschränkt. Die Vorbereitungsanstalt für die wissenschaftliche Laufbahn, die auch Schule genannt wird, ist ihm darin gefolgt[4]).

1) Die erste, noch unwissenschaftliche, Betrachtung begnügt sich damit, die Qualität zu erkennen, zu zählen, zu

messen. Ganz anders aber fungirt der Geist, wenn er vergleicht (vergl. §. 95.), oder nach Gründen sucht (vgl. §. 102.), oder die wirkenden Kräfte (§. 119.) erkennen will. Dann hat er es mit Vermittelungen zu thun. Er bleibt dann nicht bei dem Unmittelbaren stehn, sondern sucht, dieses durchbrechend, hinter demselben und also vermittelst desselben ein Anderes. 2) In dieser Kritik erweisen sich dieselben als unwahre. Das aber sind sie nur vom (philosophischen) absoluten Standpunkt aus angesehn. Dem Empiriker z.B., der als solcher nicht zu diesem sich erhoben hat, sondern auf dem Standpunkt des Erfahrens, d.h. des anfangenden Denkens (vgl. m. Grundriss der Psychologie §. 112.) stehen bleiben soll, darf nicht gewehrt werden, diese Kategorien anzuwenden, eben so wenig, wie dem natürlichen Denken, sich beim Zählen u.s.w. zu beruhigen. 3) Daher bei dem Einen die Furcht vor allem Schein, die ihn auch das Augenscheinlichste beweisen lässt, und bei dem Anderen die Tendenz in Allem nur Schein, höchstens Wahrscheinlichkeit zu sehn. Der schulmässige Dogmatismus verhält sich zu dem unbefangenen des Lebens, wie die Kategorien, die sie anwenden. Gleiches gilt von den beiden Formen des Skepticismus. Schein ist reflectirtes Nichtseyn, Wesen ist reflectirtes Seyn. 4) Es ist daher ganz passend, wenn auf gelehrten Schulen die Schüler ein Bewusstseyn über die Gedankenbestimmungen erhalten, welche die Grundlage für die bilden, durch deren Anwendung man sich wissenschaftlich beschäftigt. Letzteres soll der Schüler noch nicht, daher kommt ihm auch nicht zu, darüber ein Urtheil zu gewinnen, Hätte der schulmässige Skepticismus über den Dogmatismus das Uebergewicht gewonnen, so würden in der Gymnasial-Logik statt der bekannten drei, drei ganz entgegengesetzte Denkgesetze aufgestellt werden.

§. 91.

Zunächst hat sich der Begriff des Wesens ergeben, wie es dem wesenlosen Schein gegenüber steht. Obgleich sich nun, weil es zugleich das auf den Schein Reflectirte ist, in der Folge zeigen muss, dass das blosse Wesen eine Abstraction ist, indem es sich selber in die Sphäre des ihm gegenüberstehenden Scheins hineintreibt (vgl. §. 106.), so ist es dennoch, weil es sich zuerst so ergeben hat, als solches zu fassen, und das blosse Wesen, oder das Wesen *in abstracto*, ist zunächst zu betrachten. Alle Bestimmungen, die sich bei dieser Betrachtung ergeben, werden Prädicate des Wesens seyn, ihr Gegentheil dagegen für Schein erklärt, oder zu Prädicaten des Scheins gemacht werden, können. Es bedarf daher nur einer genauen Betrachtung des Einen, um (durch Umkehrung) zu wissen, was vom Anderen gilt.

I.

Erstes Kapitel.

Wesen als solches.

§. 92.

Das Wesen ist nicht das Seyn; um es zu finden darf man darum nicht beim Seyn stehen bleiben[1]). Auf der andern Seite darf man doch auch, wenn man das Wesen von Etwas finden will, nicht an etwas ganz Anderes denken[2]), sondern nur es selbst. Also ist unter dem Wesen das nicht aber doch Seyn zu verstehn, d.h., reflectirtes Seyn, Beziehung auf sich, die aber vermittelt ist durch Beziehung auf Anderes, das an ihm scheint. Diese reflectirte Beziehung auf sich selbst nennen wir Identität.

1) Hier erklärt sich, warum man, wo man das Wesen zu erkennen sucht, den Gegenstand verändert (§. 5.), d.h. sein Seyn als zu durchbrechende Schaale behandelt. 2) Man muss zwar fortgehn, aber bei der Sache bleiben.

A. Identität.

§. 93.

Die Identität enthält in sich die beiden Bestimmungen des Seyns, und des Zurückgekehrtseyns in sich. Abstrahirt man von dem letztern, so hat man blosse Indifferenz, abstracte Unterschiedslosigkeit[1]), d.h. blosses Seyn. Dies wird oft mit dem Worte Identität bezeichnet, ob es gleich nur das Abstractum von Identität, blosse Indifferenz ist. Diese leere oder abstracte Identität[2]) ist aber in

der Identität nur ein Moment. Vollständig wird diese nur gefasst, wenn sie zugleich gefasst wird als wirkliche Beziehung, die als solche das Ausschliessen zu ihrer Voraussetzung hat (§. 51. 52.), so dass die wahrhafte oder concrete Identität Einheit der abstracten Identität und ihres Gegentheils[1]), d. h. Untrennbarkeit[2]) ist.

1) Daher nimmt man häufig das Wort Identität für Einerleiheit. 2) Weil es das Wesen des verständigen Denkens ist, alle einzelnen Bestimmungen zu isoliren und dadurch fest zu machen, so wird diese abstracte Identität auch wohl Verstandes-Identität genannt. Diese abstracte Identität hat man nun zur Hauptkategorie gemacht in dem sogenannten ersten Denkgesetz, in dem Satze der Identität oder des Widerspruchs. Er würde also lauten: Alles ist identisch, Nicht-identität (Widerspruch) ist nur Schein. Der Satz der Identität, A = A, (als Regel: Wenn du Etwas denkst, so denke nur es) ist leer, sagt Nichts, weil er von A die leere Identität, das reine Seyn aussagt. In jedem Urtheil verstösst man eigentlich gegen diesen Satz, weil man darin das Subject zu einem Prädicat in Beziehung setzt, während dieser Satz A nur auf sich selbst bezogen seyn lässt. 3) So ist der Satz (*Schelling, Hegel*), dass die Identität Einheit der Identität und Nicht-Identität sey, ganz richtig. 4) Dies Wort kommt dem Begriff der Identität am nächsten. Wenn bisher (z. B. §. 12. 84. u. a. O.) die Kategorie der Identität angewandt worden ist, so ist dies Wort immer in dem jetzt entwickelten Sinn gebraucht worden, und ist dies eins der vielen Beispiele, wie man genöthigt ist, Kategorien anzuwenden, ehe sie selbst kritisch erörtert worden (vergl. §. 21.). Was es mit der Identität von Seyn und Nichtseyn, von Qualität und Quantität u. s. w., für eine Bewandtniss habe, wird deswegen eigentlich erst hier ganz deutlich.

§. 94.

Soll also die Identität richtig gedacht werden, so müssen wir sie denken als Einheit ohne Einerleiheit d. h. Einheit der (abstracten) Identität und Nicht-Identität. Thun wir dies, so denken wir eigentlich das, was man Unterschied[1]) nennt [die reflectirte Form von dem, was wir als Andres-seyn bezeichnet haben[2])]. War daher das Wesen als mit sich iden-

tisches zu denken, so ist Unterschied eben so eine wesentliche Kategorie, sie ist neben der Identität als der ersten, die zweite Form der Vermittelung[3]). Zu einem Denkgesetz angewandt, wird der Unterschied uns den Satz geben: Alles ist ein Unterschiednes, der allerdings dem Satz der Identität widerspricht (s. §. 93. Anmerk. 2.).

1) Wenn man von zwei Gegenständen sagt, sie seyen hierin oder darin unterschieden, so sagt man damit, dass es Etwas gibt, worin sie beide zusammenfallen (identisch sind), zugleich aber sollen sie darin unterschieden seyn, d. h. aus einander fallen. 2) In dem eben Gesagten ist auch der Unterschied angegeben zwischen dem Unterschiedenseyn und dem Andersseyn. Wo zwei unterschieden (oder wo jedes anders ist), da kann angegeben werden, worin sie es sind, dagegen hat diese Frage keinen Sinn, wo es sich um Etwas und Anderes handelt, das Andere ist nicht in Etwas, sondern überhaupt, schlechthin Anderes, ob es dabei anders ist, bleibt dahingestellt. (Oder auch so: im Unterschiede beziehen sich die Unterschiednen jedes auf sein Anderes). 3) Da die Identität nicht (vollständig) gedacht werden kann ohne den Unterschied, so sieht man, dass der Vorwurf, den man der Philosophie macht, dass sie Identitätssystem sey, nicht so gefährlich ist, wie er zuerst erscheint.

B. Unterschied.

§. 95.

a) Jedes der Unterschiednen ist bezogen auf sich und zugleich auf sein Anderes reflectirt. Werden sie nun genommen nur nach jener ersten Bestimmung, so erscheinen sie als unmittelbar seyende, und ihr Reflectirtseyn auf einander fällt dann ausserhalb ihrer[1]). Dies gibt uns den unmittelbaren oder äusserlichen[2]) Unterschied, die Verschiedenheit[3]). Auch in dieser werden sich, besonders bestimmt, die Momente des Unterschiedes finden; die Identität aber als äusserliche ist Gleichheit, eben so die Nicht-Identität als eben so äusserliche ist Ungleichheit[4]). Beide sind darin enthalten, daher kann nur Gleich-Ungleiches als verschieden bezeichnet[5]) oder verglichen[6]) werden.

1) In den Vergleichenden, der dann über sie reflectirt. Indem hier die Reflexion in den Vergleichenden fällt, erscheint sie als das Thun desselben (vgl. §. 89. Anm. 1). 2) Ob wir sie als verschieden ansehn, scheint die Dinge selbst nicht zu tangiren, ist ihnen äusserlich. 3) Zu einem Denkgesetz ist diese Kategorie von *Leibnitz* verwandt, obgleich da, namentlich bei der Begründung desselben, die weit höhere Kategorie des Zweckes schon mitspielt. Dieses Denkgesetz wird lauten: Alles ist verschieden, es scheint nur, dass das Gegentheil Statt habe. A — non B, oder als Regel: wenn du A denkst, so schliesse B aus, worin nicht mehr bloss A gedacht wird. 4) Die Kategorien der Aeusserlichkeit, d. h. die quantitativen, spielen bei der Vergleichung eine sehr wichtige Rolle. 5) Ohne ein *tertium comparationis* ist das Aufsuchen einer Verschiedenheit etwas Müssiges. 6) Nicht zufällig bezeichnet unsere Sprache das Ende eines Streits mit dem Worte Vergleich.

§. 96.

In dem Begriffe der Verschiedenheit liegt ein Widerspruch, welcher auch in dem Namen angedeutet ward, wenn sie als unmittelbarer (d. h. Beziehung ausschliessender) Unterschied (d. h. Beziehung) bezeichnet wurde, ein Widerspruch, der uns nöthigt, den nur äusserlichen Unterschied innerlicher, den unmittelbaren wesentlicher zu fassen: Die Momente der Verschiedenheit sind Gleichheit und Ungleichheit. Nun aber ist Gleichheit — Identität Nicht-Identischer, Ungleichheit dagegen ist — Nicht-Identität Verglichener, d. h. Eins Gewordner; jedes Moment ist also das andre mit, d. h. jedes ist der Unterschied, und da jede Seite doch auf die andere reflectirt ist, so haben wir den auf sich selbst reflectirten, d. h. wesentlichen Unterschied als die zweite Form des Unterschiedes. Der wesentliche Unterschied ist Gegensatz, in welchem die Reflexion nicht mehr nur in den Vergleichenden fällt, sondern die Unterschiedenen sich unterscheiden, jedes derselben an dem Anderen wirklich sein Anderes hat. Das Wesen ist Gegensatz. Gegensatz ist eine wesentliche Kategorie, und zwar eine höhere als die blosse Verschiedenheit.

§. 97.

b) Der Gegensatz enthält, als Unterschied, die Momente desselben in sich. Es wird also hier einerseits sich finden das Identische, aber, da jede Seite Einheit mit der andern ist, als das, was trotz jener Einheit das Identische ist, d. h. das bestätigte, gesetzte Identische. Eben so andrerseits das Nicht-Identische. Also den Gegensatz bildet erstlich das Unterschiedne als Identisches gesetzt — das Positive[1]); ihm gegenüber steht zweitens das Unterschiedne als Nicht-Identisches gesetzt — das Negative[2]).

1) Das Wort positiv wird daher oft gebraucht, bloss um das Gesetztsein anzudeuten, so z. B. positive Religion. Es wird dabei davon abstrahirt, dass es das gesetzte Unterschiedene ist. 2) Weil der Gegensatz eine wesentliche Kategorie ist, deswegen hat er einem Denkgesetz einen Inhalt gegeben. Alles ist ein Entgegengesetztes, oder A muss entweder + A oder — A sein, *tertium non datur* (ist nur Schein), ist ein Satz, der völlig mit dem Satz streitet, dass A eben nur A (d. h. weder + noch — sein sollte.

§. 98.

Aus dem aufgestellten Begriff des Gegensatzes folgen hinsichtlich des Verhältnisses von Positivem und Negativem folgende Bestimmungen: Weil Jedes gesetztes Unterschiedenes, so sind sie darin gleich[1]), weil aber Jedes zugleich auf das Andere, als auf sein Anderes reflectirt ist, so ist Jedes feindselig gegen das Andere und sie heben sich auf[2]); endlich aber, weil das Positive das gesetzte Identische[3]), das Negative das gesetzte Nicht-Identische ist, so hat Jedes seine eigne specifische Natur, die dem Andern nicht zukommt, indem das Positive als das Gleichbleibende und darum Bestimmbare, dagegen das Negative als das Umkehrende und Bestimmende erscheint[4]).

In der Rechnung mit entgegengesetzten Grössen kommen alle diese Bestimmungen zu ihrem Rechte: 1) Als Gleiche können sie summirt werden und z. B. + ae und — ae geben zusammen 2ae als Excentricität

der Hyperbel. 2) Als sich aufhebend geben + 8 und − 8 zusammen = 0. 3) Ein Quadrat, das nicht positiv wäre, wäre daher eine *contradictio in adjecto*, weil in dem Quadrat eine Zahl mit sich selber identisch gesetzt ist, vgl. §. 66. 4) Der positive Multiplicator ändert daher die Qualität des Multiplicandus nicht, während der negative ihn determinirt. Das Positive erscheint so als das Schwächere, das Negative als das Activirende. So ist in der Geschlechtsdifferenz das Weib das positive, der Mann das negative Moment (vergl. m. Grundr. der Psychol. §. 26.).

§. 99.

Wie aber die Verschiedenheit über sich hinaus wies, eben so auch der Gegensatz. Betrachten wir nämlich seine Momente, so ist das Positive nur durch Reflexion auf das ihm gegenüberstehende Negative, es ist also nur positiv, indem es das Negative (des Negativen) ist; das Negativ ist ihm entgegengesetzt. Dies ist es nur, sofern es nicht etwa blosse Abwesenheit, sondern ein Gesetztes, d. h. sofern es positiv ist (§. 97. Anm. 1.). Jedes ist also zugleich mit seinem Gegentheil identisch. Ist aber Jedes eigentlich zugleich sein Gegentheil, so ist eigentlich Jedes der ganze Gegensatz, und da Jedes gegen das Andre gerichtet war, so denken wir, wo wir den Gegensatz ausdenken, eigentlich den gegen sich selbst gerichteten Gegensatz, d. h. den Widerspruch, als die dritte und höchste Form des Unterschiedes[1]).

1) Die blosse Privation reicht zur Opposition nicht hin, welche die Position zu ihrer *conditio sine qua non* hat. So ist das Böse nicht blosse Abwesenheit des Guten, sondern seine Negation. 2) Man braucht den Satz des Gegensatzes in der oben angeführten Formel $A + A$ nur genauer anzusehn, so findet man, dass darin enthalten ist: A — non A, denn unter A ist ja A *absolutè* genommen verstanden, und das Prädicat sagt, dass es solches nicht gebe.

§. 100.

c) Widerspruch findet dort Statt, wo Etwas sich selber entgegengesetzt ist. Wie Verschiedenheit und Gegensatz, so ist auch Widerspruch eine wesentliche Kategorie und verdiente,

wie er, vor Allem prädicirt zu werden[1]). Statt dessen ist die Furcht vor dem Widerspruche so gross, dass er als das Undenkbare bezeichnet wird, während eine Menge von Erscheinungen reale Beispiele des existirenden Widerspruchs sind[2]), ohne dass man sie doch für Unmöglichkeiten ansieht.

1) Der gewöhnlich sogenannte Satz des Widerspruchs thut dies nicht; als die negative Form des Satzes der Identität, macht er vielmehr den Widerspruch zum Prädicat von Nichts, oder erklärt ihn für Schein und müsste daher eigentlich *principium non-contradictionis* heissen. 2) Bewegung, Leben sind solche Beispiele. Vor Allem aber gehören hieher die verschiednen Polaritäts-Erscheinungen. Diese sind nicht etwa Erscheinungen des Gegensatzes, wie Schweigler richtig bemerkt, sondern darin, dass das Ungleichnamige sich identisch setzt, dass Jedes der polarisch Entgegengesetzten gespannt ist, d. h. ohne sein Gegentheil mangelhaft u. s. w., erscheint uns der Widerspruch als Realität.

§. 101.

Allerdings aber darf man bei dem Widerspruche nicht stehen bleiben, und insofern ist die oben erwähnte Furcht gegründet. Was ist nämlich in dem Widerspruche enthalten? Jede Seite des Gegensatzes stösst sich ab. Da aber jede Seite der ganze Gegensatz (§. 99.), der Gegensatz aber das Wesen war (§. 96.), so haben wir, dass das Wesen als Widerspruch sich von sich selber abstösst. Damit ist das Wesen als die Reflexion auf sich und die Duplicität, die es war, gesetzt, und also wie sich vermuthen lässt, vollendet. In diesem Abstossen wird das Wesen einmal seyn das mit sich identische Wesen, das sich abstösst, — der Grund, und zweitens das von sich unterschiedene, abgestossene — die Folge. Jenes Abstossen ist Setzen[1]); weil das Wesen sich widerspricht, deswegen setzt es als Grund eine Folge; der Widerspruch hebt sich auf zur Relation von Grund und Folge[2]).

1) Der Ausdruck Setzen (§. 41.) erhält hier eine nähere Bestimmung. Gesetzt ist das, welches ein vermitteltes, begründetes Seyn hat. In dem §. 41 Anm. 1. angeführten

Beispiel hat es einen Grund, dass der Gegenstand sich eben hier findet. Das Gesetzte ist von dem Setzenden abhängig, deswegen kann das Gesetztseyn bald als Vorzug (dem An sich seyn gegenüber), bald wieder Etwas als nur Gesetztes, d. h. Abhängiges bezeichnet werden. 2) Wenn die Sprache das Widersprechende zu Grunde gehn lässt, so spielt sie sinnig. Es ist bisher immer vorausgesetzt (s. §. 16.), dass wo sich ein Widerspruch findet, etwas daraus Folgen müsse. Itzt ist jene Voraussetzung bewiesen, da sich gezeigt hat, dass der Widerspruch seine Wahrheit in der Relation von Grund und Folge hat.

C. Grund und Folge.

§. 102.

Die Relation des Grundes und der Folge, die dritte Form der Vermittelung zur Identität und zum Unterschiede, bildet, abstract ausgedrückt, die Einheit beider, indem, wo in das mit sich Identische der Widerspruch tritt, auch diese Relation Statt findet. In ihr ist der Grund das Moment der Identität, daher das Feste, während was folgt, sich bewegt und also den Widerspruch enthält (§. 100. Anm. 2.). Diese Relation ist wie jene beiden eine wesentliche Kategorie [1]), und gibt daher gleichfalls den Inhalt eines Denkgesetzes [2]). Es ist in ihr Dasselbe (das Wesen) zweimal gesetzt [3]) nach seinen verschiedenen Bestimmungen, die auf einander reflectirt und untrennbar sind [4]), so dass es nur eine gewaltsame Abstraction ist, die sie trennen, oder nur eine als wesentlich festhalten will [5]). Das Wesen wird daher erkannt, wo die Relation des Grundes und der Folge erkannt wird. Damit ist ausgesprochen, dass die beiden bisher betrachteten Denkgesetze nicht ausreichen [6]).

1) Die empirischen Wissenschaften wenden diese Kategorie vorzugsweise an; in der That ist den Grund suchen mehr, als etwa vergleichen. Als Hauptkategorie wird sie betrachtet, wenn man (etwa in einer Definition der Philosophie) Erkenntniss des Wesens und Erkenntniss der Gründe *promiscue* braucht. 2) Namentlich durch *Leibnitz* ist der Satz des (zureichenden) Grundes als ein solches behandelt worden. *Baumgarten* hat mit Recht den *Leibnitz*'schen Satz vervollständigt zu seinem *Principium rationis et ratiocinati*. Alles hat einen Grund heisst: Alles ist eine Folge, Alles hat eine Folge heisst: Alles ist ein Grund. Dieser Satz sagt, dass Grundlosigkeit oder Folgenlosigkeit nur Schein sey. 3) Grund und Folge sind dasselbe Wesen, daher polemisirt *Jacobi* mit Recht gegen die Anwendung dieser Kategorien auf das Verhältniss von Gott und Welt. 4) Es ist daher schwer den Grund anders, als durch die Folge, oder umgekehrt, zu definiren. 5) Solche Abstraction ist es z. B., wenn man eine Handlung (acht männlich) nur durch die Gründe, oder (acht weiblich) nur durch die Folgen rechtfertigen will. 6) Daher das Verlangen bei *Herbart*, um den Satz der Identität zu retten, den des Grundes zu eliminiren. In der That hat der letztere zu seinem Schema A — B d. h. Wenn du Etwas denkst, so denke (zugleich) Anderes (vgl. oben §. 93, 2.).

§. 103.

Betrachtet man diese Relation näher, so ist a) die Folge dasselbe mit dem Grunde, nur dass sie es in Weise des Gesetztseyns ist (§. 101.); sie wird sich also zu dem Grunde so verhalten, dass er an sich, *implicite*, das ist, was *explicite*, oder gesetzt, in der Folge enthalten ist. Der Grund als an sich die Folge ist der Keim oder die Anlage, woraus die Folge hervorgeht.

Diese Bestimmung hält der richtige Ausdruck fest: *Omne (animal) ex ovo*.

§. 104.

b) Indem aber doch der Grund die Folge abstiess, steht sie ihm als das Ab- und Ausgestossene gegenüber, ist also ein Anderes, als er. Der Grund, wie er sich auf die Folge als auf sein Anderes, von ihm Unterschiedenes, bezieht, ist was man Bedingung oder Veranlassung nennt, unter der, oder durch die die Folge hervorgeht.

Die Behauptung der *generatio aequivoca*, die, selbst wenn sie in der Erfahrung nicht bestätigt würde, darum nicht vernunftwidrig ist, will die Folge nur aus äussern Bedingungen hervorgehn lassen. Die guten Gründe, die ein sophistisches Räsonnement für Alles bereit hat, sind häufig nur Veranlassungen.

§. 105.

c) Aber auch damit ist der Begriff des Grundes nicht erschöpft: Ist nämlich die Folge ein Anderes als der Grund, so ist doch ihr Seyn Nichtseyn des Grundes. Der Grund setzt also, indem er die Folge setzt, eigentlich sein eignes Nichtseyn, d. h. hebt sich auf. Der Grund, wie er nur durch sein sich Aufheben (oder als Negirtes) die Folge setzt, ist Grundlage [1]) oder Voraussetzung, gegen welche die Folge, weil sie das Voraussetzende als das Höhere erscheint [2]).

1) Den Begriff des Grundes als der Grundlage, d. h. als desjenigen, welches nur als zu Grunde gerichtetes begründet, hat *Schelling* vortrefflich erörtert, Abh. üb. d. Prh. und besonders Denkm. *Jac.* So gefasst ist der Begriff des Grundes erst richtig gefasst. 2) Deshalb bieten sich, wenn man etwa die Folgen will, die Gründe so leicht, weil sie dienendes Moment der Folgen sind. — Alle die verschiedenen Bestimmungen des Grundes fallen übrigens in der lebendigen Entwicklung zusammen: das Erweiste ist eben so Keim, wie schützende Bedingung, wie endlich Nahrungsmittel für das sich entwickelnde Hühnchen.

§. 106.

In ihrer vollendeten Entwicklung aber zeigt sich zugleich, dass diese Relation sich selbst widerspricht [1]), und also (§. 101.) sich dazu aufhebt, dass etwas Andres daraus folge: Der Grund war das Setzende gewesen (§. 101. Anm. 1.), vielmehr aber hat sich erwiesen (§. 105.), dass er das (Voraus-) Gesetzte ist; es war ferner der Grund mit der Folge dasselbe gewesen (§. 102. 103.), vielmehr hat sich gezeigt, dass er es nicht ist (§. 104.), endlich aber war der Grund das mit sich Identische gewesen (§. 101.), vielmehr hat sich gezeigt, dass er sich selber aufhebt (§. 105.). Als dieser vollständige Widerspruch hebt sich also die Relation des Grundes und der Folge auf, und da diese Relation doch eine Bestimmung des Wesens selbst gewesen war, so hebt sich das Wesen selbst auf [2]), setzt sich als sein eignes Negatives. Nun aber war das Negative des Wesens das zum Schein herabgesetzte Seyn. Indem also durch seinen innern Widerspruch wir genöthigt sind, das Wesen als sein eignes Andre (als ihm

selbst entfremdet) zu denken, sind wir gezwungen, es zu denken als in sein Anderes (den Schein) hineintretend, diesen erfüllend. Mit dem Wesentlichen erfüllt aber ist der Schein Erscheinung, und diese haben wir, da sich gezeigt hat, dass das blosse Wesen über sich hinausweist, und also eine blosse Abstraction ist (vgl. §. 91.), zweitens zu betrachten.

1) Diesen Widerspruch gibt schon die Bezeichnung an, wenn man den Grund das von der Folge Vorausgesetzte nennt. Er ist ihr Voraus, also sie von ihm abhängig, er ist von ihr gesetzt, so hängt vielmehr er von ihr ab. 2) Der Unterschied ist damit so in das Wesen hineingetreten, dass es sich sich selber entgegensetzt.

§. 107.

Eine Recapitulation dieses ersten Kapitels zeigt, dass die Gliederung desselben dadurch entstand, dass das Wesen, oder die Vermittelung, verschiedene Bestimmungen erhielt. Es war die Vermittelung erstlich Identität, es zeigte sich dieselbe zweitens als Unterschied und zwar als unmittelbarer, wesentlicher und vollendeter, und drittens sahen wir die Vermittelung als Relation des Grundes und der Folge erscheinen. Auch hier ist, den Parallelismus dieser Gliederung, mit der des ersten Kapitels des ersten Theils aufzusuchen nicht schwer, aber auch viel weniger wichtig, als die erkannten wesentlichen Kategorien in ihrer Eigenthümlichkeit festzuhalten.

Subjectiv ausgedrückt können die Sätze: das Wesen ist Identität, Unterschied, Grund u. s. w., der Vorstellung näher gebracht werden. Sie lauten dann: Um das Wesen zu erkennen, muss man unterscheiden, muss man Gründe und Folgen aufsuchen, u. s. w.

II.

Zweites Kapitel.

Erscheinung.

§. 108.

Die Erscheinung ist der mit dem Wesen erfüllte [daher nicht mehr wesenlose [1])] Schein, und das mit dem Schein be-

kleidete, daher nicht mehr blosse, Wesen. Das Wesen treibt sich selbst in die Erscheinung, muss in Erscheinung treten[1]). Stand ihm bis dahin der Schein als sein Anderes gegenüber, so ist es jetzt in seinem Anderessein mit sich identisch. War nun aber dies der Begriff des Für sich seyns (§. 50.), so haben wir, indem wir die Erscheinung denken, das Wesen als für sich seyend, d. h. wir haben ein Wesen. Da aber Für sich seyn nur gedacht wurde im Denken des sprödens, negativen Verhaltens Für sich seyender gegen einander (§. 51.), so wird die Erscheinung des Wesens nur gedacht werden, wo man eine Pluralität für sich seyender Wesen[2]) denkt. Die Erscheinung, welche in dieser Sphäre das Analogon zu der Quantität bildet, zeigt sich eben darum als quantitativ bestimmt, als Vielheit von Wesen oder als viele Erscheinungen[3]).

1) „Der Schein, was wär' er wo das Wesen fehlt?" 2) „Das Wesen wär' es wo es nicht erscheine!" *Göthe*. Erscheinung ist eine wesentliche Kategorie. Alles als Erscheinung fassen, heisst es tiefer fassen, als wenn man nur Seyn von ihm prädicirt. Jenes thut der Empirismus, ein wissenschaftlicher Standpunkt; dieses das natürliche Denken. Der Empiriker blickt eben darum auf den Dogmatismus und Skepticismus herab, als auf blosse Schul weisheit (vgl. §. 90.). 3) Das Wesen wie bisher betrachtet, war ein Singular, wie Seyn, Daseyn u. s. w.; jetzt hat sich der Begriff eines Wesens ergeben; es liegt ein tiefer Sinn darin, dass im Deutschen das Wesen (*essentia*) und ein Wesen (*ens*) mit einem Wort bezeichnet wird, nur dass jenes die Vielzahl nicht hat. 4) Da die Natur Erscheinung (der Vernünftigkeit s. §. 232.) ist, so erscheint sie als Pluralität erscheinender Wesen. Daher kommen hier die Kategorien vor, welche der Physiker, sobald er Empiriker seyn will, nothwendig anwenden muss. Zunächst ist seine Aufgabe, die natürlichen Erscheinungen zu beschreiben. Hierzu wendet er natürlich die Kategorien an, welche sich ergeben, wenn man zusieht, was das erscheinende Wesen ist, Ein Wesen und eine Erscheinung ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dasselbe.

A. Die Erscheinungen oder die Existenz.

§. 109.

a) In dem erscheinenden Wesen oder in einem Wesen werden enthalten seyn müssen die Momente, die enthalten waren in dem, woraus sich dieser Begriff ergab (vgl. §. 33. u. a. a. O.), also erstlich das positive Moment, der Grund, wie er zum Vorausgesetzten geworden war; dies Moment der Identität mit sich in dem erscheinenden Wesen nennen wir Materie, Stoff oder Inhalt[1]); zweitens das negative Moment, welches jenes erste als seine Grundlage vorausgesetzt, und, als das Moment des Unterschiedes, es determinirt, — die Form[2]). Beide verhalten sich wie im quantitativen Gebiete Einheiten und Anzahl. (Die Form ist der Multiplicator.) Dabei wird mit Recht der Inhalt stets mit dem Wesen, die Form mit dem Schein zusammengestellt. Ein jedes Wesen also wird die Einheit seyn von Inhalt und Form, d. h. existiren[3]), und es ergibt sich aus der Analyse seines Begriffes, dass das erscheinende Wesen Existirendes oder Ding[4]) ist. Dass die Dinge Erscheinungen sind, ist daher eine Tautologie[5]).

1) Das Wort Materie wird hier nur so genommen, wie die Scholastiker und auch noch *Leibnitz*, anknüpfend an die ὕλη des *Aristoteles*, die *materia prima* nehmen. Der Begriff der *materia secunda*, der Materie wie man sie dem Geiste entgegensetzt, gehört nicht der Logik, sondern der Naturphilosophie an. Der Begriff der logischen Materie fällt mit dem des Inhalts zusammen. Dass der Inhalt das zu Grunde Liegende, Bestimmbare und darum das Positive ist (vergl. §. 98.), liegt in unserm Bewusstseyn, die Aristotelischen Bestimmungen, dass die ὕλη das ἐξ οὗ d. h. der Grund woraus die Folge hervorgeht, oder auch dass sie die ὑπόστασις d. h. die Voraussetzung sey, sind darum absolut richtig. 2) Unter Form ist überhaupt das Princip des Unterschiedes in einem Wesen zu verstehn. Daher von den Scholastikern die Form als das Mächtigere, Bestimmende gefasst wird. Es ist das Inthätigende und bestimmende, daher negative, Princip. Die Form ist die concretere Gestalt der Grenze. War daher der Inhalt das Moment des Grundes, so ist die Form, wie gleichfalls *Aristoteles* lehrt, das was herauskommt, und darum das Voraussetzende und also begrifflssässig Frühere. Es ist daher falsch, das Wort formell im verächtlichen Sinne zu behandeln. Das Förmliche ist erst actuelle Existenz, erst der förmliche Vertrag ist ein Vertrag. 3) Der Begriff des Existirens hat sich aus der Relation des Grundes und der