Folge ergeben; unter Existiren wird deswegen ein aus dem Grunde hervorgegangenes (*existere*, — eigentlich *ex existere* oder *exsisti*), d. h. begründetes Seyn verstanden, vgl. §. 29. Anm. 4. Da zum Existiren Einheit von Inhalt und Form gehören, so folgt daraus, dass, obgleich jedes für sich wohl gedacht (d. h. vorgestellt) werden kann, jedes doch vom andern getrennt, eine nicht existirende Abstraction ist. Ein absolut formloser Inhalt existirt deswegen nicht, und Form geben ist immer zugleich Form nehmen, eben wie einer Form Inhalt geben, zugleich ihr (andern) Inhalt nehmen heisst. Ein Inhalt, der, wenn auch nicht gegen die Form überhaupt, so doch gegen eine bestimmte Form gleichgültig ist, ist ein endlicher Inhalt, ein blosses Substrat, eine Form, die einem bestimmten Inhalt äusserlich ist, eine nur endliche Form, eine „hohle" Form oder blosse Beschaffenheit oder Gestalt. Was mehr ist als blosses Substrat, formt sich, d. h. hat seine Form, die ihm nicht mehr äusserlich ist. So der Krystall, mehr noch das Lebendige, (s. §. 215.). Die Behauptung des *Aristoteles*, dass jede *οὐσία* aus *ὕλη* und *εἶδος οὐσ συνθέτη* sey, und der Scholastiker, dass jedes *ens* aus *materia* und *forma* (*substantialis*) bestehe, ist deswegen ganz richtig, nur ist die Einheit beider nicht sowohl als Summe, als vielmehr als Product zu fassen. Wenn sie Gott annahmen, so ist es, weil die Kategorie des Dinges in der That auf Gott nicht passt. Ding ist eine Kategorie, welche allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit der des Etwas hat (derselbe, die dem Daseyn und dem Existiren zukommt), doch aber, als bestimmter, beschränkt ist auf die Welt der Erscheinung. Daher nun Manches als Etwas bezeichnet, was man nicht ein Ding nennen möchte. 5) In wiefern man aber sagen kann nur Erscheinungen, zeigt sich später. Hier, wo Erscheinung der höchste Begriff ist, hat das Nur keinen Sinn.

§. 110.

b) Bei dem Begriff des Dinges aber können wir nicht stehen bleiben, weil hier das für sich seyende Wesen nicht vollständig gefasst ist. Als für sich seyendes nämlich ist ein Wesen auf die übrigen Wesen bezogen (§. 52.), es werden also die übrigen Dinge an dem Dinge scheinen, es wird sie auf ideelle Weise an sich haben. Neben seinem Für sich seyn wird sich also die Reflexion der übrigen Dinge an ihm geltend machen. Ist es nach jener Seite mit sich Identisches,

Ding[1]), so nach dieser sich Unterscheidendes, Bezogenes. Diese seine Beziehungen sind mannigfaltige Bestimmungen, welche, da sie an ihm vorkommen, zunächst als von ihm getragene gedacht werden müssen, die nur an ihm ihren Bestand haben, d. h. als seine Eigenschaften[2]), die es als von ihm unterschiedene hat[3]). Sie bilden die Seite des Scheinens an dem Dinge, während sein Dingseyn die Seite des Wesens ausmacht. Oder aber: die Eigenschaften zeigen uns das Ding von seiner formellen Seite, während es nach seinem Inhalt Ding ist[4]).

Vergl. über diesen und die ff. §§. m. Grundr. der Psychologie §. 74 ff. Der ganz verschiedene Gesichtspunkt, den die Darstellung dort und hier festzuhalten hat, indem dort gezeigt wird, wie das Bewusstseyn auf verschiedenen Entwicklungsstufen verschiedene Kategorien anwendet, hier, wie diese selbst eine Stufenfolge bilden, macht es nothwendig, dass eine Symmetrie hervortritt, die, oberflächlich angesehn, als Wiederholung erscheinen kann. Dass der blosse Naturbeschreiber sich der Kategorien des wahrnehmenden Bewusstseyns bedient, ist begreiflich, da Beschreibungen Wahrnehmungen darstellen, s. ebendas. 1) Daher kann kein Ding sich widersprechen. 2) Eigenschaften kommen dem Dinge nur zu, indem es mit andern Dingen in Beziehung steht. Ein einziges Ding würde allein und einsam (wenn ein solches nicht überhaupt ein Unding wäre, vgl. §. 108.) keine haben. 3) Das Verhältniss des Habens — dies Wort wird daher oft zur Bezeichnung des *Praedicats* gebraucht — tritt dort ein, wo das unmittelbare Einsseyn wie bei dem Etwas und seiner Quiddität nicht Statt findet (vgl. §. 36. Anmerk. 1.). 4) Daher das Ding so oft als das Substrat, die Eigenschaften als Beschaffenheiten bezeichnet werden.

§. 111.

c) Die mannigfaltigen Bestimmtheiten aber, welche die Seite der Erscheinung des Dinges ausmachen, und nur an ihm, als seine eignen, vorkommen, sind doch andrerseits selbst wieder nur dadurch mannigfaltige und bestimmte, dass sie gegen alles Andere, also auch gegen das Ding, begrenzt (§. 44. Anm. 3.), d. h. von ihm unterschieden sind. Sie müs-

sen also nicht nur als an Anderem, sondern als für sich seyend gedacht werden. Mussten wir deswegen bei dem Dinge die Seite des Unterschiedes einerseits denken als das, was nur an ihm vorkommt, und an ihm sein Bestehn hat, so sind andrerseits diese Unterschiede als selbstständig zu denken, so dass vielmehr das Ding aus diesen Unterschieden bestehe. Von dieser Seite genommen sind jene Mannigfaltigen nicht als Eigenschaften genommen, sondern als sich ausschliessende Selbstständige, als Stoffe und Materien.

Nicht nur wird der Physiker, wenn er Electricität, Wärme u. s. w. als Eigenschaften genommen hat, auf Erscheinungen stossen, die ihn nöthigen sie als Stoffe zu nehmen, sondern auch im höchsten Gebiete führt die Beschreibung der göttlichen Eigenschaften dazu, ein ausschliessendes Verhalten derselben, einen Streit der Eigenschaften anzunehmen, der dann durch ähnliche Fictionen geschlichtet wird, wie die Physiker jene Widersprüche durch die Fiction der absoluten Undurchdringlichkeit und gleichzeitigen Porosität zu lösen suchen.

§. 112.

Damit aber hat sich in dem Begriff des erscheinenden Wesens ein Widerspruch gezeigt, der als solcher Grund zu einer Folge seyn (vgl. §. 101. Anm. 2.), d. h. weiter treiben wird. Das erscheinende Wesen ist einmal Ding, auf sich selbst reflectirt, und ist dies, weil es Wesen ist; andererseits kommt ihm, weil es aus sich herausgetreten ist, eine Mannigfaltigkeit von Relationen zu, was die Seite seines Scheinens ausmacht. Jede der beiden Seiten hat sich als die Wesentliche erwiesen, indem zuerst (§. 110.) das Ding den Mannigfaltigen (Eigenschaften) zu Grunde lag, andrerseits (§. 111.) die Mannigfaltigen (Stoffe) das Ding ausmachten. Beide Seiten sind ferner unterschieden, beide endlich auf einander bezogen. Wir haben also, Alles zusammengefasst, dass das erscheinende Wesen eigentlich in ein Verhältniss auseinandergeht nicht wieder des unscheinbaren Wesens und des wesenlosen Scheines, die beide nicht existiren, sondern, indem der Gedanke des Existirenden oder Dinges bleibt, und mitgenommen wird zu jenem Gegenüberstellen beider Momente, steht das Wesen des Din-

ges dem dinglichen oder existirenden Scheine, d. h. der Erscheinung des Dinges gegenüber.

Zu solchem Unterscheiden von Wesen und Erscheinung geht der Physiker über, wenn er nicht mehr nur seine Wahrnehmungen darstellt und beschreibt, sondern wenn er reflectirend (Grundr. d. Psychol. §. 79.) hinter dem Wahrgenommenen nach Etwas sucht, d. h. aus einem Naturbeschreiber ein Naturforscher wird, wenn ihn auch empirisch nur die Wahrnehmung der mannigfaltigen Bestimmungen des einen Dinges bringt. Ein Wesen ohne alle Mannigfaltigkeit reizt nicht zu wissen, was darin oder dahinter ist. Hier hat es erst einen Sinn, wenn man von bloßer Erscheinung spricht als von etwas Unwesentlichem.

B. Wesen und Erscheinung des Dinges.

§. 113.

a) Zunächst hat sich uns diess Verhältniss so ergeben, dass das Wesen nicht die Erscheinung, diese nicht jenes ist. Jedes ist also zunächst nur als mit sich Identisches zu nehmen, und ihr erstes Verhältniss ist das der gleichgültigen Verschiedenheit. Das Wesen ist anders als die Erscheinung.

Diese Kategorie ist eine berechtigte. Darin ruht die Berechtigung der *Kantischen* Weltanschauung. Es kann dabei nicht in Verwunderung setzen, dass das Wesen als das An sich bezeichnet wird. Nicht nur, dass das Verhältniss zwischen Wesen und Erscheinung analog ist wie zwischen An sich seyn und Seyn für Anderes, sondern die Erscheinung ist wirklich Seyn für Anderes, nur in höherer Potenz.

§. 114.

b) Wie sich aber die Verschiedenheit überhaupt zum Gegensatz forttrieb (§. 96.), eben so auch hier: die Erscheinung ist anders als das Wesen oder von ihm unterschieden es ist aber doch die Erscheinung seine Erscheinung, so wie die Erscheinung an dem Wesen ihr Wesen hat; also ist das Wesen auf die Erscheinung bezogen, und es wird die Erscheinung folgerichtig zu fassen seyn als ein solches, welches nicht nur anders ist als das Wesen, sondern sein Anders, d. h. als sein Unterschiedenes. Jedes wird als das Negative des

Andern, das Wesen als das Gegentheil der Erscheinung zu fassen seyn.

Auch das Entgegensetzen von Wesen und Erscheinung, Jenseits und Diesseits, beruht also auf einer berechtigten Kategorie, die freilich nicht die höchste ist. In der *Schelling'schen* Schule ist diese Entgegensetzung oft geltend gemacht und u. A. von *Klein* zum Princip gemacht. „Die Dinge erscheinen als das Gegentheil von dem was sie an sich sind." Dieselbe Anschauung liegt übrigens dem zu Grunde, dass *Fichte* die Erscheinungswelt die schlechteste nennt. Im ästhetischen Gebiete steht die Romantik auf diesem Standpunkte der „verkehrten Welt" (*Hegel*).

§. 115.

c) Ist aber das Wesen das Entgegengesetzte der Erscheinung, und diese das Gegentheil von jenem, so enthält Jedes das Andre in sich und ist ohne dasselbe nicht zu denken. Jedes enthält das Andre in sich, so wird also das Verhältniss eigentlich dieses seyn, dass ein und derselbe Inhalt als Wesen und als Erscheinung genommen wird. Das heisst, er wird einmal erscheinen als das mit sich Identische, darum Singulare, das andre Mal als das Mannigfaltige, eine Pluralität bildende[1]). Dies Verhältniss bezeichnen wir als das des Gesetzes und der Erscheinungen (Phänomene), von denen jenes, als das ruhige Urbild der mannigfaltigen Erscheinungen, die Reflexion in sich[2]), dieses, als das Mannigfaltige, die Reflexion in Anderes darstellt.

1) Weil es ein Inhalt ist, deswegen wird das Gesetz aus den Erscheinungen, diese aus jenem erkannt. 2) An dem Gesetz hat man deswegen das wahre Wesen. Wenn man dann noch weiter nach dem Wesen des Gesetzes fragt, so geht man auf eine bereits überwundene, niedere Gedankenbestimmung (§. 113.) zurück. Das Gesetz als derselbe Inhalt mit den Erscheinungen ist mehr als blosse Regel; mit seinem Begriff streitet, was in ihrem lag (§. 79. Anm. 6.) die Ausnahme.

§. 116.

Sehn wir aber dies Verhältniss näher an, so steht auf der einen Seite das Wesen, aber in seiner Erscheinung, denn

es ist ja mehr als blosse Regel, auf der andern die Erscheinungen, aber als gesetzmässige, d. h. also die Erscheinung des Wesens: jedes also ist Einheit beider, d. h. erscheinendes Wesen. Es führt also jenes Verhältniss uns mit Nothwendigkeit auf ein Verhältniss, wo jede der beiden Seiten dasselbe erscheinende Wesen ist. Zu der Erscheinung des Wesens, dem Gegenübertreten des Wesens und der Erscheinung bildet dies wesentliche Verhältniss das Dritte.

Müsste der Empiriker, also z. B. der empirische Physiker sich damit begnügen, Naturbeschreiber und Naturforscher zu seyn, so müsste er im erstern Falle bei den Dingen, im letztern bei den Gesetzen als bei dem Letzten stehen bleiben. Seine Bestimmung aber ist auch Naturerklärer zu seyn. Dies wird er, indem er noch höhere Kategorien und zwar die jetzt zu entwickelnden, anwendet. Zum Erklären geht man daher erst dann über, wenn man Gesetze schon gefunden hat, und andrerseits: Die Kunde der Gesetze reizt zum Erklären, gerade wie die Wahrnehmung aller Merkmale zum Forschen gereizt hatte.

C. Das wesentliche Verhältniss.

§. 117.

Unter wesentlichem Verhältniss verstehn wir ein Verhältniss, in welchem, ganz wie im quantitativen, zwei Seiten das Verhältniss ausmachen, nur mit der nähern Bestimmung, dass mit jeder Seite die andere, auf die sie bezogen ist, mit Nothwendigkeit gesetzt ist[1]), und dass jede Seite zugleich das ganze Wesen ist, welches das Verhältniss bildet[2]). Die verschiedenen Formen dieses Verhältnisses bilden eine Stufenfolge, in welcher die niedrigste die ist, die seinem Begriff am wenigsten, die höchste, die ihm am meisten entspricht.

1) Im quantitativen Verhältniss kann ich *a* beliebig mit *b*, *c* u. s. w. in Beziehung setzen, das Ganze dagegen ist mit Nothwendigkeit auf die Theile, das Innere auf das Aeussere bezogen. 2) Dies scheint eine widersinnige Bestimmung zu seyn. Theils aber hat sie sich im vorhergehenden §. ergeben, theils erhält sie im folgenden ihre Rechtfertigung.

§. 118.

a) Natürlich werden sich hier wieder die Momente finden, die im zuletzt betrachteten Verhältniss sich fanden, nur modificirt. Auf der einen Seite wird stehn das Ding mit dem Character, welchen das Gesetz hatte, d. h. als Singulares, auf der andern dasselbe Ding [1]) mit dem Character, den dort die Phänomene hatten, als Vielfaches. So tritt uns dies Verhältniss entgegen in dem Verhältniss des Ganzen und der Theile [2]). Beide sind dasselbe, denn die Theile machen das Ganze aus und sind ihm gleich, das Ganze enthält nur die Theile und ist ihnen gleich [3]).

1) Dies Verhältniss ist nur auf erscheinende Wesen, d. h. Dinge anzuwenden. Nimmt man Gott als Ganzes, als All z. B., die Geschöpfe als seine Theile, so ist dies ein roher mechanischer Pantheismus, der Gott zu einem Dinge macht. Schon das lebendige Naturproduct hat keine Theile, weil es kein blosses Ding ist; um es zu theilen (z. B. zu anatomiren, zu analysiren) muss man es in ein solches verwandeln, d. h. tödten. 2) Indem der Physiker, um das Gesetz (der chemischen Verwandtschaft) zu erklären (atomistisch) uns zumuthet, die kleinsten Theilchen der Massen zu denken, geht er, ganz wie wir, vom Gesetz und den Phänomenen zum Ganzen und den Theilen über. 3) Hier zeigt sich, dass in diesem Verhältniss wirklich der zweiten oben ausgesprochenen Forderung (§. 117. Anm. 2.) entsprochen wird.

§. 119.

Zugleich aber findet auch das Gegentheil Statt. Es war gesagt, das Ganze sey den Theilen gleich. Es ist aber doch nur gleich der Summe oder dem Zusammen der Theile. Dieses aber ist nicht = die Theile, sondern vielmehr Negation ihrer als Theile, d. h. = das Ganze. Eben so sind die Theile nur gleich dem getheilten Ganzen, d. h. nicht dem Ganzen, sondern den Theilen. Wir haben also den Widerspruch: Ganzes = Theile, vielmehr Ganzes = Ganzes; eben so Theile = Ganzes, vielmehr Theile = Theile. Alternirt man mit diesen beiden Bestimmungen, so hat man die Theilung ins Unendliche [1]), oder richtiger den endlosen Progress der Theilung, der wie jeder solche Progress eine zu lösende Aufgabe [2]) enthält.

1) Es kommt dieser Progress nur zu Stande, indem ich etwa eine Linie *AB* als Ganzes, also ihre Hälfte *AC* als Theil nehme, dann *AC* als Ganzes ansehe, wo *AD* Theil seyn wird, was dann zugleich selbst als Ganzes genommen wird, u. s. f. 2) Wenn der Mathematiker, um die Schwierigkeit zu lösen, welche durch die endlose Theilung des zu durchlaufenden Wegs in dem bekannten Trugschluss (*Achilles*) hervorgebracht wird, (geometrisch) die Totalität des Wegs construirt, oder (arithmetisch) die Reihe $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \ldots$. zu einer Summe zusammenziehen heisst, so erkennt er dies an. Diese Totalität, d. h. Getheiltes, was ein Ganzes ist, oder endliche Summe unendlich vieler Glieder zu denken, dies ist eben ein Problem.

§. 120.

b) Dieser endlose Progress sagt, wie jeder andere (§. 49.), dass wir beide Bestimmungen zugleich festhalten sollen: Das Ganze ist identisch mit den Theilen und ist unterschieden von ihnen, also widerspricht es sich. Nun gab die Einheit jener beiden Bestimmungen, und gab der Widerspruch, als seine Wahrheit die Relation des Grundes und der Folge (§. 102.). Durch jenen endlosen Progress werden wir also genöthigt seyn, das wesentliche Verhältniss so zu fassen, dass die Seite, welche den Character der Singularität hatte, gedacht wird als der Grund der andern Seite, diese, welche den Character der Pluralität hatte, als die Folge von jener. Thun wir dies, so denken wir ein wesentliches Verhältniss, welches dem Begriff desselben mehr entspricht, als das bisher betrachtete [1]), es ist das Verhältniss der Kraft [2]) zu ihren Aeusserungen, in welchem ein und derselbe Inhalt [3]) zwei Mal vorkommt, eben in der beschriebenen Weise.

1) In dem Verhältniss des Ganzen und der Theile sind nämlich nicht, was doch seyn sollte (§. 117. Anm. 1.), mit dem Begriff des Ganzen gerade diese Theile gesetzt, da ich beliebig theilen kann. Dagegen hat die Kraft ihre bestimmten Aeusserungen. 2) Da die Kategorie der Kraft wirklich eine höhere Kategorie ist als die des Gesetzes, so ist der Physiker berechtigt, wenn er nicht bei dem Gesetz stehen bleibt, sondern, um es zu erklären, von ihm zu Grunde liegenden Kräften spricht. Freilich muss nicht vergessen werden, dass man dabei wie bei allem Erklären sich in

Tautologien bewegt. Diese dynamische Erklärungsweise steht zwar höher als die atomistische, ist aber nahe mit ihr verwandt, wie die Erfahrung der Psychologen zeigt, die durch ihre Seelenkräfte sehr nahe an eine getheilte Seele heranstreifen. 3) Deswegen pflegt die Kraft nur aus den Aeusserungen wie umgekehrt erklärt zu werden. Nimmt man Gott als Kraft, die Welt als Aeusserung, so ist dies nach *Schleiermacher* Pantheismus. Man kann dies in sofern behaupten, als kraft und Aeusserung ein Wesen sind, andrerseits würde eine solche Ansicht auch als ein Gegensatz gegen den vorher erwähnten rohen Pantheismus bezeichnet werden können, weil hier der Unterschied zwischen Grund und Folge hervortritt.

§. 121.

Es ist aber oben (§. 120.) die Folgerung nicht vollständig gezogen: Jenes Singulare war identisch mit dem ihm gegenüberstehenden Mannigfaltigen und doch zugleich von ihm unterschieden, es musste deshalb als der Grund desselben genommen werden. Eben so ist doch die andere Seite, welcher die Pluralität zukommt, mit dem Singularen identisch und von ihm zugleich unterschieden, und es scheint zu folgen, dass anstatt des eben betrachteten Verhältnisses vielmehr eines zu denken sey, in dem auch das Plurale die Bedeutung des Grundes, das Singulare der Folge habe. Die Folgerung ist richtig, in der That aber ist der Forderung, die sie enthält, in dem Verhältniss der Kraft und ihrer Aeusserung bereits genügt. Denn da die Kraft nur Kraft ist vermittelst der Aeusserung und in ihr, so setzt sie dieselbe voraus und es liegt in dem Begriff der Kraft, selbst eine Voraussetzung zu haben, d. h. Aeusserung zu seyn[1]), wie es andrerseits im Begriff der Aeusserung liegt, Kraft[2]) zu seyn.

1) Dies spricht man aus, wenn man sagt, dass die Kraft sollicitirt (gelöst) werden müsse. 2) Dies sagt man, wenn man in irgend Etwas, was man als Aeusserung bezeichnet hat, wieder die Sollicitation zu irgend Etwas erkennt.

§. 122.

c) Auch hier kann man beide Bestimmungen fortwährend auseinander halten, und durch Abwechseln mit denselben einen

endlosen Progress hervortreten lassen[1]). Die Wahrheit ist, dass wenn die Kraft selbst Aeusserung, diese selbst jene ist, beide zusammengegangen, und wir also genöthigt sind, uns das wesentliche Verhältniss so zu denken, dass auf der einen Seite das steht, was Kraft genannt wurde, so lange es einer Sollicitation bedurfte, welches aber jetzt zu seiner Aeusserung sich selber sollicitirt, wir nennen es das Innere[2]); auf der andern Seite die Aeusserung, die aber jetzt nicht mehr in dem Innern nur ihren Grund hat, sondern dieses selbst ist, — das Aeussere[3]). Jenes Verhältniss (§. 120. 121.) weist also auf ein höheres, auf das Verhältniss des Innern und Aeussern[4]).

1) In dem endlosen Progress, der sich darin zeigt, dass A die Aeusserung von B, dieses wieder von C u. s. f. ist, wird B zuerst als Kraft, dann als Aeusserung genommen, jedes Mal aber von der andern Bestimmung abstrahirt. 2) Das Innere ist das Wesen wie es in dem Aeussern sich und zwar von selbst manifestirt. 3) Das Aeussere ist mit dem Wesen inniger verbunden als die Aeusserung, jenes ist die constante, diese die vorübergehende Manifestation desselben. So ist z. B. die Miene eine Aeusserung eines psychischen Vorganges, die Physiognomie dagegen das Aeussere eines constanten psychischen Zustandes. 4) Wurde daher das Wesen erkannt, wo man die Gründe erkannte (§. 102.), wurde es erkannt, wo man die Eigenschaften des Dinges erkannte (§. 110.) u. s. f., so gilt noch mehr, dass es erkannt wird, wo man das innere erkennt. Inneres und Aeusseres sind identisch, keines ohne das andere, daher ist ein bloss Inneres eine Abstraction; als solche erweist sie sich darin, dass das bloss Innere unmittelbar ein bloss Aeusseres ist, der Mensch, der nur innerlich gut ist, gibt sich nur dafür aus. Von dem abstracten Innern ist es allerdings richtig, dass es unerkennbar sey. Diese Behauptung ist eine reine Tautologie (vgl. §. 40. Anm.).

§. 123.

Recapitulirt man den Gang, den dies Kapitel verfolgt hat, so war darin zuerst das Wesen, als in die Erscheinung getreten, unmittelbar mit derselben Eins, und zu erscheinenden Wesen geworden: es zeigte sich aber zweitens, dass beide

als auseinandertretend und sich gegenüberstehend gedacht werden mussten, was die verschiedenen Verhältnisse des Wesens zur Erscheinung gab; endlich im wesentlichen Verhältniss zeigte sich die concrete Identität immer mehr sich realisirend, bis zuletzt ein Verhältniss sich darstellte, in dem das Innere an ihm selbst diese Bestimmung hatte, als Aeusseres zu seyn. War nun aber jenes das Existirende als Wesen, diesen dagegen das Existirende als Erscheinung gewesen, so folgt, dass zu dem Gedanken einer Existenz übergegangen werden muss, die als Existenz gedacht wird, also gleichsam potenzirte, höhere, Existenz ist. Wir nennen sie Wirklichkeit und verstehn also unter Wirklichem mehr als Existirendes. Mehr, darum Solches, was auch, aber in wiederhergestellter, darum nachhaltiger Weise, also mit einem Plus, existirt. Die Wirklichkeit als ganz in die Erscheinung getretenes Wesen bildet zu dem Wesen als solchem und zu der Erscheinung das Dritte.

III.

Drittes Kapitel.

Wirklichkeit.

§. 124.

Das Wirkliche ist die concrete Einheit des Wesens und der Erscheinung: gestaltvoller als jenes, gehaltvoller als diese, hat es eine grössere Intensität des Seyns als das Etwas oder das Ding; es ist, wie die Sprache dies schön andeutet, das Wirksame, sein Seyn ist ein wesentliches und über die blosse Existenz hinaus[1]). Verglichen mit der Wirklichkeit sind Wesen und Erscheinung gleich[2]), d. h. gleich sehr blosse Momente. Wie der Begriff des Modus, weil er wirkliche Einheit von Quantität und Qualität war, sich so realisirte, dass er erst nach seinem quantitativen, dann nach seinem qualitativen Moment gesetzt wurde, so zeigt sich hier eine ähnliche Realisation, wenn wir auf die Momente reflectiren, welche, im Vorhergehenden zwar dagewesen, hier in einer wesentlich andern Bedeutung sich wieder finden müssen.

1) Auch das Unmögliche kann man noch Etwas nennen, auch ein Unwesen kann existiren, die Energie der Wirklichkeit kommt ihm nicht zu. 2) Hier erklärt sich's, wie der Sprachgebrauch hat entstehen können, welcher um von einem Menschen anzudeuten, er habe Treuherzigkeit nur äusserlich angenommen, dies so ausdrückt: er sey es nicht, er habe nur so ein „Wesen".

§. 125.

a) Was in dem Vorhergehenden als das Höchste sich gezeigt hat, wird als Moment in dem Wirklichen sich finden müssen. Es wird daher das Wirkliche enthalten das Moment, welches Wesen genannt war, so lange es die Erscheinung ausschloss, welches aber hier als das zur Erscheinung drängende die (reale) Möglichkeit gibt[1]). Die Möglichkeit oder das Vermögen, ist an dem Wirklichen die Seite der Identität mit sich, die aber die Tendenz hat in den Unterschied zu treten, sie ist sich äusserndes Inneres, ist die zur Aeusserung treibende Kraft[2]), ist die auf die Form hinweisende Materie[3]), der die Folge anstrebende Grund[4]) u. s. w.

1) Der Zusammenhang dieses Begriffs mit dem des Wesens ist von *Spinoza* und *Leibnitz* in dem Gebrauch des Wortes *essentia* hervorgehoben. 2) Daher heisst δύναμις beim *Aristoteles*, *potentia* bei den Scholastikern. Beides. Der Saame ist die reale Möglichkeit des Baumes, ist Baum als Inneres. 3) δύναμις = ὕλη bei *Aristoteles*, *potentia = materia* bei den Scholastikern. Auch wir sagen, dass in Einem Stoff zum Dichter oder Maler ist, d. h. Vermögen dazu. 4) Endlich setzt *Aristoteles* auch ὕλη und ὑποκείμενον als gleich.

§. 126.

Wird nun bei dem Begriff der Möglichkeit davon abstrahirt, dass sie sich äusserndes Inneres u. s. w. ist, so entsteht dadurch der Gedanke der abstracten s. g. logischen Möglichkeit. Diese Kategorie ist dann natürlich gar nicht von den früher betrachteten, und überwundenen, abstracten

Identität, Seyn u. s. w. unterschieden, und wird darum wie sie definirt[1]). Diese Möglichkeit oder die sogenannte Denkbarkeit, indem sie blosse Beziehung auf sich ist, kann daher von Allem prädicirt werden, sobald man es nur ausser aller Beziehung auf Anderes denkt[2]), während die wahre (reale) Möglichkeit nur dem zukommt, das sich verwirklicht[3]). Je nachdem die Möglichkeit abstract oder concret aufgefasst wird, ist sie eine ganz leere oder eine sehr wichtige Kategorie[4]).

1) Als unterschiedslose Einheit mit sich: *Possibile est quod non implicat contradictionem.* 2) Abstrahirt man davon, dass die Luft specifisch leichter ist, so ist es möglich, dass ein bleierner Vogel fliege u. s. w. 3) Der Streit zwischen *Spinozisten* und *Leibnitzianern* ist daher durch *Leibnitz's* Distinction von *possibilité* und *compossibilité* zu schlichten. 4) So ist es thöricht, wenn der Historiker fragt, was denkbarer Weise möglich gewesen wäre, und zugleich ist seine höchste Aufgabe die reale Möglichkeit, die Keime, der Begebenheit zu begreifen.

§. 127.

b) Die Möglichkeit ist nur ein Moment. Ihre Ergänzung zur vollen Wirklichkeit bildet, was bisher Erscheinung oder Existenz genannt war[1]). In concreter Einheit mit dem andern Moment ist sie Kraft-Aeusserung, Actualität oder Energie[2]). Sie kann (wesentliche) Realität[3]) genannt werden. Sie gehört mit derselben logischen Nothwendigkeit zum Wirklichseyn und Wirklichwerden, wie die reale Möglichkeit[4]).

1) Die *existentia*, welche *Descartes*, *Spinoza* wie die spätern Philosophen der *essentia* entgegensetzten, wird deswegen von *Leibnitz* und *Wolf* als *complementum possibilitatis* bezeichnet. Weil die *essentia* das Moment des Inhalts war (§. 125.), deswegen kann *Kant* mit Recht sagen, dass durch die Existenz zu einem Begriff keine neue Inhaltsbestimmung hinzukomme, ein Satz der absolut richtig nur hinsichtlich des reinen Seyn's ist. 2) Des *Aristoteles ἐντελέχεια*, der *actus* der Scholastiker ist nicht blosse Existenz, sondern Manifestation eines Innern, in sich begründete Existenz u. s. w. 3) Von der Realität §. 36. Anm. 2. wäre diese dann als *singulare tantum* unterschieden oder so wie der

gemeine Sprachgebrauch das Reelle vom bloss Realen unterscheidet. 4) Die Ansicht, dass vortreffliche Absichten auch wo sie nazeitig (d. h. real unmöglich), doch ausgeführt werden könnten, ist eben so unlogisch wie die Philosophie der Faulheit und Mittelmässigkeit, welche meint, was an der Zeit sey, führe sich ohne Energie aus, und ohne grosse Individuen, d. h. die mit einem wesentlichen (reellen) Inhalt erfüllt sind.

§. 128.

Wird die Realität eben so abstract aufgefasst, wie oben (§. 126.) die Möglichkeit, so verschwindet der Unterschied von der blossen Existenz, und man hat ein blosses, darum durch Anderes Gesetztseyn[1]). Dies giebt die Kategorie der Zufälligkeit. Sie schliesst die Nothwendigkeit nicht aus, ist vielmehr mit der äussern Nothwendigkeit dasselbe[2]), indem zufällig ist was bloss folgt, oder bloss determinirt wird[3]). Dieser Begriff der Zufälligkeit lässt die Fragen beantworten, ob es Zufälliges gebe[4]), ob und wo diese Kategorie angewandt werden darf?[5]) u. s. w.

1) Was sich selbst setzte, wäre nicht nur gesetzt, sondern zugleich setzend. 2) *Spinoza* schreibt die *necessitas respectu causae*, so wie *Wolf* die *necessitas hypothetica*, mit Recht dem zu, was er als das *contingens* bezeichnet und sagt von ihm, dass es *nunquam existere potest necessitate essentiae*. Daher auch die Bestimmung: *cujus essentia non involvit existentiam*. *Leibnitz* nennt mit Recht die *contingentia arbitrii* eine *necessitate ortum*. So können die Atomiker die Nothwendigkeit und den Zufall identificiren. 3) Wenn bei *Aristoteles συμβεβηκός* das nothwendige Folgen, *συμβεβηκός* das Zufällige bedeutet — (eben so im Mittelalter *contingit* und *accedit*, und dann wieder *contingens* und *accidens*) — so liegt dieser Zusammenstellung dieselbe Erkenntniss zu Grunde, die ihn identificiren lässt, was *διὰ* und was *συμβεβηκός* ist. So nennen auch wir die Gestalt des Baumes zufällig, in die er gezwängt ward. 4) Die Frage, ob der Zufall etwas Wirkliches sey, muss verneint, die, ob Zufälliges existire, bejaht werden. Das blosse Existirende ist eben das Zufällige und eben deswegen Bedingte. 5) Ueberall ist man berechtigt zufällig zu nennen was durch äussere Gewalt, Umstände u. s. w. gesetzt ist. Bei grösserer Uebersicht des

Totalzusammenhanges und der innern Bestimmungen wird Manches, was zuerst zufällig erschien, anders erscheinen. Behaupten, es gebe (in der Natur z. B.) nichts was zufällig sey, heisst verkennen, dass die Natur uns eben sich äusserliches Dasein darbietet, und daher das Äusserliche, gewaltsame Uebergreifen in die fremde Sphäre hier an der Tagesordnung ist. Das Zufällige leugnen, wie die, welche wollen, dass die Philosophie Alles begreife, als wenn es nicht Begriffloses gebe, ist eben so irrig als es über Alles setzen, wie die thun, welche in der Gesetzlosigkeit die Freiheit sehn.

§. 129.

Dass aber sowol die logische Möglichkeit als die Zufälligkeit unwahre, gewaltsame Abstractionen sind, dies zeigt sich darin, dass sie bei näherer Betrachtung jede sich widersprechen. Die Möglichkeit war nur Grund, also gar nicht gesetzt; der Grund aber hat sich als Grundlage, d. h. als Vorausgesetztes erwiesen. In ersterer Beziehung ist also die Möglichkeit das Wesentliche [1]), in letzterer das Unwesentliche [2]). Dasselbe aber zeigt sich hinsichtlich der Zufälligkeit. Diese findet dort Statt, wo Etwas nur durch Anderes gesetzt ist. Dann aber hat es, da es den Grund sich gegenüber hat, diesen ausser sich oder ist grund-los [3]). Was also nur begründet oder gesetzt ist, ist als ganz unbegründet, d. h. als gar nicht gesetzt zu denken. Damit also enthalten beide denselben Widerspruch und ihr Unterschied verschwindet [4]). Denken wir aber, worauf jene Widersprüche hinweisen, nicht nur (negativ) den Unterschied verschwunden, sondern (positiv) sie als Eins, so ergiebt sich die volle Wirklichkeit oder Nothwendigkeit [5]). Zu dieser hebt als zu ihrer Wahrheit sich die Möglichkeit und Zufälligkeit [6]) auf.

1) Darum sagt man, dass das Wirkliche vor Allem möglich seyn müsse. 2) Und dennoch sagt man: Etwas sey nur möglich, und sieht das Mögliche für so gleichgültig an, dass man es definirt als das, was eben so gut seyn kann wie nicht seyn. 3) Was ohne Grund geschieht, wird zufällig genannt, so dass dies Wort sowol das *contingens* bezeichnet, als den *casus fortuitus*. 4) Darum definirt die gewöhnliche Vorstellung das Zufällige ganz so

wie eben das Mögliche als das, was eben so gut seyn wie nicht seyn kann. Auch *Spinoza* nimmt, wie schon frühere Logiker, das *possibile* und *contingens* als Wechselbegriffe. 5) Daher die alte Bestimmung hinsichtlich des Nothwendigen: *cujus essentia involvit existentiam*, oder die *Leibnitz'sche*: Was durch seine Möglichkeit Realität hat. 6) Der nothwendige Uebergang von der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit liegt dem *argumentum a contingentia mundi* zu Grunde.

§. 130.

c) Indem das Nothwendige die Wahrheit des Zufälligen ist, ist dieses dagegen das Machtlose und Dienende. Dasselbe gilt von der Möglichkeit, welche der Wirklichkeit des Nothwendigen weicht. Aus ihnen beiden geht das Nothwendige hervor oder das, was wir die Sache [1]) nennen, welche sie voraussetzt, also nicht von ihnen abhängig ist, sondern vielmehr sich auf ihre Kosten ausführt [2]). Ihr Hervorgehn ist wirkliches Geschehen [3]) oder Werden des wahrhaft Wirklichen, des Nothwendigen [4]). Nothwendigkeit ist die höchste wesentliche Kategorie: wo die Nothwendigkeit von Etwas erkannt wird, wird sein wahres Wesen erkannt. Wie das Wesen die Kategorie des Dogmatismus, Erscheinung die des Empirismus war, so Nothwendigkeit die der rationalen [5]) Betrachtung oder des Rationalismus.

1) Das Wort Sache wird hier so genommen, wie wenn man sagt, es gelte die Sache und auf die Person komme es nicht an, was geschehn muss ist die (Haupt)Sache. 2) Die Sache, etwa eine geschichtliche Begebenheit, führt sich aus, und schafft sich deswegen Umstände wie zufällig (willkührlich) handelnde Personen. Alles von den Umständen erwarten ist eben so einseitig, als Alles auf das Belieben der Handelnden schieben. In der Nothwendigkeit der Sache liegt die prästabilirte Harmonie beider. 3) Dieser Unterschied zwischen dem blossen Werden und dem wirklichen Geschehen liegt (unbewusst) bei Vielen im Hintergrunde, wenn sie nur Factisches und Geschichtliches unterscheiden. 4) Nur das Nothwendige ist wahrhaft wirklich. Darum ist nur das Vernünftige wirklich. Das Unvernünftige hat nur die vorhergehende Existenz eines zu verbrauchenden Materials. So das Unrecht z. B., welches

zwar existirt, aber nur um durch die Strafe unwirklich gemacht zu werden, 5) *Kant's Physica rationalis* oder reine Naturwissenschaft will Sätze aufstellen, die eben so zwingende Evidenz haben wie die Denkgesetze der Schule, und so inhaltvoll sind, wie die Sätze der Empiriker. Nicht nur was denkbar, noch auch bloss was existirt, sondern was existiren muss, soll darin formulirt werden.

§. 131.

Es ergiebt sich hieraus, was in der Einleitung §. 12. als in unsrer Vorstellung liegend vorausgesetzt wurde, dass das Nothwendige entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält. Indem es nämlich das Moment der Identität enthält, ist es einfache Unmittelbarkeit [§. 12.][1]; eben so aber liegt darin der Widerspruch (§. 13.), weil es in sich Vermittelung ist[2]. Es ist beides, es ist, weil es ist. Als diese, durch Aufhebung der Vermittelung gesetzte, Unmittelbarkeit[3] ist es Verhältniss und zwar Verhältniss in sich, d. h. absolutes Verhältniss[4].

1) Daher: es ist so als Ausdruck unableiterlicher Nothwendigkeit. 2) Nothwendig ist, wovon ein Weil angegeben werden kann. 3) Geflissentlich ist hier ein Ausdruck gewählt, der einen Widerspruch involvirt. 4) Wie sich das Verhältniss schon in andern Gruppen als die höchste Kategorie erwiesen hat, so auch hier. Nothwendigkeit, absolutes Verhältniss, ist die höchste Form der Vermittelung, vgl. §. 90., wie der Modus die höchste Form des Seyns war. Diese höchsten Formen der Vermittelung hat, statt aller andern, *Kant* als Kategorien der Relation behandelt (vgl §. 89. Anm. 2.).

A. Substanzialität.

§. 132.

Das Nothwendige ist, weil es ist. Es wird also in dem absoluten Verhältniss enthalten seyn erstlich die Sache[1] als ihr eigner alles Begründet seyn negirender Grund[2]. Dies ist sie als die mit sich selbst identische, jede Determination von sich ausschliessende[3]. Es ist dies das Moment der Möglichkeit im

Nothwendigen, diese Seite der Wesentlichkeit gibt uns den Begriff der Substanz[4]. Diese verhält sich dann zweitens zu dem Moment der blossen Folge[5], in dieses fällt der Unterschied[6], das blosse Gesetztseyn und die Zufälligkeit[7]. Dieses Moment der Unwesentlichkeit im absoluten Verhältniss gibt uns den Begriff der Accidentien, die nicht für sich subsistiren, sondern als vorübergehende blosse Affectionen der Substanz inhäriren[8], nicht sowol von ihr hervorgebracht, als vielmehr an ihr zu Grunde gehend. Die erste Form des absoluten Verhältnisses ist Substanzialitätsverhältniss[9], oder das Verhältniss der Subsistenz und Inhärenz (*Kant*). (Das Verhältniss des Ganzen und der Theile erscheint hier in höherer Potenz.)[10] Hält man den entwickelten Begriff des Geschehens fest, so kann man sagen: kein Geschehen ohne Substanz[11].

Bei *Spinoza*, der in seinem System das Substanzialitätsverhältniss als das höchste genommen hat, kommen alle wesentlichen Bestimmungen zu ihrem Rechte: 1) Die Substanz ist ihm Nothwendiges, Sache, *cujus essentia involvit existentiam*. 2) Sie ist *causa sui*, was nur im negativen Sinne zu nehmen ist. 3) Die Substanz als *absoluta affirmatio existentiae* schliesst jede Determination aus, ist die alleinige, weil nicht auf Anderes bezogen. 4) Der Begriff der *essentia* (s. §. 125. Anm. 1.) und *substantia* fallen ihrer Verwandtschaft wegen in den griechischen Wort *οὐσία* zusammen. 5) In dem doppelten Sinne, den das *συμβαίνειν* bei *Aristoteles* hat, ist die Verwandtschaft sonst so verschiedner Begriffe anzuerkennen. 6) In die Accidentien fällt nach *Spinoza* die Vielheit. 7) Auch hier spielen die Sprachen, indem sie den Begriff des Zufälligen und Zufallenden zusammenstellen (*accidit, accidens* u. s. w.). 8) Bei *Spinoza* ist das Accidens (der Modus) das *quod in alio est*, und er sagt, um seine wesenlose Natur anzudeuten, dass wir *quamvis existant ea ut non existentes concipere possumus*. 9) Nimmt man dies Verhältniss als das höchste, und etwa Gott als die Substanz, die Welt als Accidentien, so gibt dies einen Pantheismus, der mit Recht als Akosmismus bezeichnet worden ist. Das Wesentliche bei einer solchen Ansicht ist die blosse Immanenz Gottes in den Dingen. 10) Wenn *Jacobi* den Pantheismus auf den Satz des Grundes sich stützen lässt, der selbst nur ein Folgern vom Gan-

zen auf die Theile enthalte, so konnte er sich auch darauf berufen, dass *Spinoza* oft daran heranstreift, die Modi als Theile der Substanz zu denken. 11) Dieser Satz kommt daher in *Kant's* rationaler Physik vor als die erste Analogie der Erfahrung.

§. 133.

In der That aber entspricht in dieser seiner ersten Gestalt das absolute Verhältniss dem, §. 131. aufgestellten, Begriff desselben nicht, weil noch nicht alle Bestimmungen desselben gesetzt sind (s. §. 19.). Es sollte darin doch das Nothwendige (die Sache) zu sich selbst sich verhalten. Im Substanzialitätsverhältniss aber ist nur die eine Seite, die Substanz nämlich, nothwendig. Die Accidentien dagegen sind nur Gesetztes, daher *ein solches cujus essentia non involvit existentiam*, sie sind nichts Wirkliches, sondern, wie die Wellen an dem Meerwasser, nur wechselnde, nie seyende Gestalten.

B. Causalität.

§. 134.

Zugleich aber weist wegen dieses Mangels das Substanzialitätsverhältniss über sich selbst hinaus, indem in ihm eine höhere Form des absoluten Verhältnisses bereits latitirt. Der Substanz stehn die, von ihr gesetzten, Accidentien gegenüber; zugleich aber sind sie nichts Wirkliches, sondern haben ihre Wirklichkeit nur an der Substanz (in Wirklichkeit sind die Wellen nur Meerwasser); was also der Substanz wirklich gegenüber steht und wozu sie sich wirklich verhält, ist nur sie selbst. Wo wir also das Substanzialitätsverhältniss folgerichtig ausdenken, sind wir genöthigt ein Verhältniss zu denken, in welchem die Sache zweimal vorkommt, einmal als die setzende, darum ursprüngliche, Ur-Sache[1]), andrerseits als das aus ihr heraus gesetzte (e(-ficirte) selbst Wirkliche, Wirkung[2]). Die Wahrheit (§. 19. Anm.) des Substanzialitätsverhältnisses ist das Causalitätsverhältniss. Ohne Causalität gibt es kein Geschehen[3]).

1) *Causa, esse* in beiden Bedeutungen. 2) Schon die Sprache deutet darauf hin, dass die Wirkung, der Effect, etwas Wirkliches (Effectives) ist, was das blosse Accidens nicht war. 3) Vgl. *Kant's* zweite Analogie der Erfahrung.

§. 135.

Das Causalitätsverhältniss, wo dieselbe Sache einmal als Ursache, andrerseits als Wirkung erscheint[1]), ist eine höhere Form des absoluten Verhältnisses, eben weil hier an Stelle der Accidentien, die an der Substanz untergingen, die Wirkung steht, die als etwas Wirkliches aus der Ursache hervorgeht. (Potenzirt erscheint in ihm das Verhältniss der Kraft zur Aeusserung). Die Wirkung ist hier ein Wesentliches, in welches die Ursache übergeht[2]) als in ein wirklich Gegenüberstehendes.

1) Die Ursache der Wärme ist Wärme, der Nässe Nässe, der Bewegung Bewegung. 2) Daher *Spinoza* im Festhalten des Substanzialitätsverhältnisses gegen die *causa transiens* spricht, während *Jacobi*, um den extra-(*praeter-*) mundanen Gott festzuhalten verfängt, dass Gott als Welt-Ursache gefasst werde. Dies gibt was man Transscendenz nennt.

§. 136.

Was aber der einen Seite im Causalitätsverhältniss, mit dem Substanzialitätsverhältniss verglichen, zu Gute gekommen ist, das hat näher betrachtet die andre eingebüsst. Zwar geht nicht mehr wie dort die Wirkung im Verhältniss zur Ursache drau, wohl aber die Ursache in ihrem Uebergehn zur Wirkung drauf[1]). In der That zeigt das Causalitätsverhältniss gerade den entgegengesetzten Mangel von dem des Substanzialitätsverhältnisses: die Seite der Wirkung ist hier nothwendig, denn sie ist und ist zugleich durch die Ursache gesetzt[2]). Die Ursache dagegen ist nur; sie hat also nur den Charakter der Zufälligkeit[3]), der blossen Existenz. Entsprach also das Substanzialitätsverhältniss dem Begriff des absoluten Verhältnisses nicht, so das Causalitätsverhältniss eben so wenig, nur aus dem entgegengesetzten Grunde[4]).

1) Die Wärme bewirkt Wärme, indem sie sich aus dem

mittheilenden Körper verliert. 2) Wo Etwas als Wirkung erkannt ist, erkennt man seine Nothwendigkeit, es muss so seyn. 3) Wenn die Ursache ist, so folgt die Wirkung: ob sie ist, bleibt zweifelhaft. 4) Eine Ansicht, die das Verhältniss von Gott und Welt nur als Causalität fasste, würde consequent dadurchgeführt das Gegentheil vom Akosmismus, nämlich atheistisch, werden. Niemand hat mit der Transcendenz des Göttlichen, d.h. der Negation aller Immanenz, so Ernst gemacht wie die Epicuräer.

§. 137.

Zugleich aber ist in diesem Verhältniss auch die Nothwendigkeit zu erkennen, darüber hinauszugehn. Die Ursache ist das Setzende, die Wirkung das Gesetzte. Da aber doch die Ursache nicht Ursache ist ohne Wirkung, so ist eigentlich die Ursache (als Ursache) Wirkung der Wirkung, und die Ursache setzt die Wirkung als ihr eignes Voraus. Eben so aber setzt die Wirkung die Ursache voraus, ist also in der That Ursache der Ursache. Setzt aber die Ursache die Wirkung, diese wiederum jene voraus, so denken wir (wenn wir nicht auch hier durch Abstraction in den endlosen Progress verfallen wollen) eigentlich ein Verhältniss, worin jede Seite sich als Ursache und Wirkung auf die andere als Wirkung und Ursache bezieht, d.h. Wechselwirkung.

Der endlose Progress entsteht sogleich, sobald wir die erkannte Wahrheit, dass die Ursache an ihr selbst Wirkung und umgekehrt ist, auf ein Bestimmtes anwenden und nun, nachdem wir *A* erst als Wirkung genommen haben, dann davon abstrahirend es als Ursache nehmen, wo es eine Wirkung *B* hat, die dann wieder als Ursache genommen wird u. s. w. Da das Wesen des endlosen Progresses erkannt ist (§. 49.), so kann er natürlich nicht schrecken. Auch *Aristoteles* wird durch den endlosen Progress der Ursachen und Wirkungen zum Gedanken der Wechselwirkung getrieben: *de gen. et corr.* II, 11.

C. Wechselwirkung.

§. 138.

Die Wechselwirkung ist die Wahrheit der blossen Causalität [1]). In ihr ist das absolute Verhältniss wirklich realisirt. Sie verhält sich zu dem Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniss wie das Verhältniss des Innern und Aeusseren (§. 122.) zu den beiden anderen Formen des wesentlichen Verhältnisses. [2]). Es ergibt sich ganz wie oben der Satz: alles Geschehen ist Wechselwirkung. Zugleich aber ist mit dieser Kategorie die höchste Weise der Vermittelung gegeben, weil hier vollständig gesetzt ist, was oben (§. 89.) als ihr Wesen angegeben war, gegenseitiges Aneinander-gebundenseyn. Eben darum aber ist sie auch die letzte. Wir stehen hier an der Grenze des Gebietes der Vermittelungen. Wie zu jeder Vermittelung (§. 89.), so gehörte auch zur Nothwendigkeit eine Duplicität: Noth ist nur, wo Eines durch ein Anderes Zwang erfährt; nur bei einer solchen gibt es ein Müssen, das ja einen Widerspruch (s. §. 44. Anm. 2.) involvirte. Indem aber in der Wechselwirkung jede Seite als Ursache und Wirkung bestimmt ist und sie also zusammengefallen sind, ist an die Stelle der Duplicität wieder Einheit mit sich getreten. Wir haben also in der That das als wirklich gesetzt, was §. 131. als der Begriff des absoluten Verhältnisses angegeben wurde, ein Seyn, was mit dem Vermitteltseyn, dem Müssen zusammenfällt. In der vollendeten („enthüllten") Nothwendigkeit haben wir also das Müssen mit dem Seyn identisch. Diese innere Nothwendigkeit, die also darin besteht, dass der Zwang verschwunden ist, weil das Bestimmte und Bestimmende zusammenfallen, nennen wir Freiheit [3]). Sie ist der Gegenstand des dritten Theiles der Logik.

1) Empirisch wird dies so ausgesprochen, dass Wirkung und Gegenwirkung gleich sey, ein Satz der völlig richtig ist nur wo es sich um mechanische Bewegung handelt, und der besser so ausgedrückt wird: dass es keine blosse Causalität gebe. *Kant's* dritte Analogie der Erfahrung. Auch im höchsten Gebiete ist es eine tiefere Ansicht, welche den

Mystiker sagen lässt, „es ist Gott zu mir so viel, als mir an ihm gelegen," als wenn man hier eine einseitige Causalität annehmen wollte. Für diesen Mystiker existirt daher der Gegensatz der Immanenz und Transcendenz nicht mehr. 2) Geht man auf frühere Kategorien zurück (§. 102 ff.) so verhält sich Substanz zur Ursache wie Anlage zur Bedingung und die Wechselwirkung zeigt in höherer Potenz das negative Begründen oder Vorausgesetztseyn. 3) Die Rechtfertigung dieses Namens ergibt sich im Verlauf der Betrachtung.

§. 139.

Auch hier (vgl. §. 86.) hat die Recapitulation eine doppelte Aufgabe. Erstlich hat sie die Gliederung des hier beschlossenen Kapitels zu fixiren, in welchem sich in der Analyse des Wirklichen die Möglichkeit, Actualität oder Energie als seine Momente, es selbst aber als das Nothwendige gezeigt hatte, letztere sich dann als absolutes Verhältniss erwies, das sich in der Subsistenz und Inhärenz, der Causalität und der Wechselwirkung realisirte. Das Zweite, was durch diese Recapitulation erreicht werden soll, ist, dass durch einen Rückblick auf den ganzen zurückgelegten Weg der jetzt abgehandelte Hauptheil der Logik gegen die andern abgegrenzt, sein eigenthümlicher Charakter angegeben, seine Gliederung fixirt werde. Weil am Anfange der Logik nur der Entschluss vorhanden war, rein, d. h. unterschiedslos zu denken (s. §. 27.), so hatte der erste Theil derselben es nur mit den Bestimmungen der Unterschiedslosigkeit oder Unmittelbarkeit zu thun. Das Resultat war, dass die Unmittelbarkeit sich aufhob zur Relativität und dieses in sich gebrochne Seyn gab den Begriff des Wesens und des ihm gegenüberstehenden Scheines, mit dem wir in den zweiten Theil der Logik traten. Diesem (vom Wesen als solchen bis zum absoluten Verhältniss) wird, wenn er nach der ersten sich darin ergebenden Kategorie bezeichnet wird, die Ueberschrift Wesen (*Hegel*), wenn nach dem gemeinschaftlichen Charaktre aller, die Aufschrift Vermittelung gegeben werden müssen. (Auch hier fallen übrigens, wie oben

§. 86., beide Bestimmungen ziemlich zusammen, s. §. 90.). In diesem Theile selbst hatten wir zuerst (erstes Kapitel) das Wesen überhaupt betrachtet, dann (im zweiten Kapitel) gesehn, wie es sich in die Erscheinung verlor, endlich (im dritten Kapitel) wie es, mit derselben identisch geworden, die Wirklichkeit gab. (Der Parallelismus mit den Kapiteln des ersten Theils ist leicht hervorzuheben). In immer steigender Reihe kamen wir endlich zu einem Punkt, wo die Vermittelung wieder zum Seyn zurückgekehrt war, und mit diesem Begriff der in sich selber vermittelten innern Nothwendigkeit sind wir in eine andre Sphäre getreten, in die Sphäre der Freiheit.

Dritter Theil.

Kategorien der Freiheit.

(Begriff.)

I.

Erstes Kapitel.

Subjectivität. (vgl. §. 152.)

§. 140.

Freiheit findet dort Statt, wo Eines nicht vermittelst Anderer, sondern vermittelst seiner selbst ist, wo also anstatt der höchsten Form der Nothwendigkeit, des Durcheinanderseyns, des Durch-sich-selbst oder Von-selbstseyn getreten ist, zu dem jenes als zu seiner nothwendigen Consequenz führt [1]. Freiheit, als eine logische Kategorie, ist nicht auf das Gebiet geistiger Erscheinungen zu beschränken [2], fällt daher nicht mit Persönlichkeit zusammen, wohl aber mit Subjectivität, da sie nur in der Bethätigung eines Subjectes [3] oder eines Princips [4] besteht. Der Uebergang von dem zweiten Theil der Logik zum dritten kann daher Uebergang von der Substanzialität zur Subjectivität [5] oder auch von der Ursächlichkeit zur Urheberschaft genannt werden. Wie das unmittelbare Denken Alles als unmittelbar dachte, das vermittelte auch seine Gegenstände als vermittelte nahm, so heisst unter die Kategorie der Freiheit stellen, frei betrachten. Am Meisten geschieht dies in der philosophischen Betrachtung, für die darum die ersten Kategorien der Freiheit nicht ausreichen, sondern nur die Grundlage bilden [1], indem ihr nicht die Subjectivität, sondern die bethätigte und vollendete Subjectivität das Höchste ist. Das Denken, das sich so hoch noch nicht doch aber so hoch erhoben hat, dass ihm das Von-selbstgeschehen am Höchsten steht, d. h. das was man Entwicklung nennt, kann deductives, ableitendes, entwickelndes oder auch genetisches genannt werden. Mit seiner Logik d. h. mit einer Kritik der Kategorien, die es anwendet, hat unser erstes Kapitel zu thun.

1) Aus den beiden Prämissen A ist durch B, B ist durch A, ergibt sich mit Nothwendigkeit A ist durch A, also *causa sui* im positiven Sinne des Wortes, während die Substanz dies nur im negativen gewesen war (§. 132, 2.). 2) Es ist daher kein bildlicher, sondern ein ganz exacter Ausdruck, wenn von freiem Falle, von freiem Wachsthum die Rede ist, weil ein innerer Drang gegeben ist, in Folge dessen der Stein von selbst fällt u. s. w. 3) Ursprünglich werden die drei Uebersetzungen des griechischen *ὑπόστασις*, Substrat, Substanz, Subjeet gar nicht unterschieden. (Im Mittelalter heisst Subjectiv nur: Nicht prädicativ.) Wie überall, so lässt auch hier das Bedürfniss nach genauer Bezeichnung die Synonymik aufhören. Wir brauchen Substrat (vgl. §. 109, 2.) für den todten Stoff, der Veränderungen erleidet, Substanz (vgl. §. 132.) für das woran die Mannigfaltigkeit zu Grunde geht, weil es sie nicht leidet, Subject für das, was Veränderungen aus sich setzt, sich also positiv und negativ zugleich zu ihnen verhält. So ist der Mensch Subject seiner Handlungen, aber auch die Pflanze darer Veränderungen. (Eine Beschränkung kommt später zur Sprache s. §. 153.). Wie es kommen konnte, dass das Wort, welches hier nur Urheberschaft im Gegensatz zu Ursächlichkeit bezeichnet, auch die ganz andere eines Gegensatzes zur Objectivität bekommen konnte, kann gleichfalls erst später, s. §. 202. 1. klar werden.) 4) konnte Kant die Freiheit als die Möglichkeit des absoluten Anfangens bezeichnen, Was Initiative zeigt ist Subject und also frei. 5) *Hegel* that sich mit Recht auf diesen Uebergang Etwas zu Gute, Wenn seine Schule darin einen Beweis für die Persönlichkeit Gottes sah, so war dies eine der vielen Verkennungen der Bedeutung der Logik, und wurde innerhalb ihrer dadurch bestraft, dass *D. Strauss*, indem er die Persönlichkeit Gottes leugnete, doch seinen Gott Welt-Subject nannte, weil er, wie der Baum Blüthen, Dinge aus sich heraus treibt, Gewiss ist auch diese Ansicht eine höhere, als die in Gott nur die Welt-

Ursache sieht, und muss, wer Gott als Persönlichkeit fassen will, ihn auch als Subject fassen; das Umgekehrte folgt aber nicht. 6) Dass die Schule nicht nur für die Wissenschaften, sondern auch für die Philosophie vorzubereiten hat, ist einer der Gründe, warum die auf Gymnasien abzuhandelnde Logik ausser den Kategorien des ersten Kapitels des zweiten Theils, auch die des Anfangskapitels des dritten in ihr Bereich gezogen hat.

§. 141.

Zunächst handelt es sich darum die Subjectivität in ihrer ersten, d. h. untersten, Form zu fassen, also wo sie eben erst beginnt. Dieses, aller Realisation vorausgedachte blosse Princip der Entwicklung bezeichnen wir, da es im Deutschen nur ein einziges Wort gibt, welches zugleich innere Nothwendigkeit und Beginn bedeutet, mit diesem, und nennen es Begriff[1]. Mit demselben Worte wird dann auch der psychologische Reflex dieser inneren Nothwendigkeit bezeichnet, und demgemäss von Begreifen und Begriffsbildung nur da gesprochen werden dürfen, wo die innere Nothwendigkeit erkannt ist[2]. Der Begriff als die innere Nothwendigkeit steht daher der Wirklichkeit nicht gegenüber[3], er ist vielmehr die wahre Wirklichkeit, wie er das wahre Wesen und Seyn ist, da sich in ihm als der wahren *Causa sui* das Seyn und das Müssen[4] zur Freiheit[5] vereinigt und durchdrungen hat.

1) In der ersten Bedeutung nimmt man das Wort, wenn man sagt es folge aus dem Begriffe des Triangels, dass er u. s. w.; diese hat auch das griechische Wort λόγος, so dass *Aristoteles* sagen kann, ihr λόγος treibe die Pflanze zum Wachsen. Die zweite Bedeutung, die in der Redensart Im Begriffe stehn besonders hervortritt, wird man höchstens indirect im Griechischen nachweisen können, indem im angeführten Beispiele der λόγος doch die ἀρχή des Wachsens ist. 2) Darum ist eine allgemeine Vorstellung noch lange kein Begriff, zu diesem gehört der innere Grund, die innere Nothwendigkeit. 3) Eine sogenannte wirkliche Parabel ist keine, dagegen in der Formel derselben haben wir allein eine wahre und wirkliche. 4) Wer den Begriff der Pflanze, ihren Typus, erkannt hat, der kennt ihre Natur und weiss, was die Natur mit ihr intendirte. Darum kann der Begriff als kritischer Maassstab dienen. 5) Dem Begriffenen steht man frei

gegenüber, dem Unbegreiflichen unfrei. Darum vertreibt die Philosophie das Staunen.

A. Der Begriff.

§. 142.

Als die Einheit des Seyns und des Müssens enthält der Begriff, worunter hinfort immer er sowol als sein gedachtes Abbild verstanden werden soll, so dass die Frage: was ist der Begriff? mit der: wie wird begriffen? zusammenfällt, entgegengesetzte Bestimmungen in sich[1]. Darum durften nur solche Gedanken, in denen Entgegengesetztes verbunden war, Begriffe genannt werden[2]. Es ist aber darum der Begriff nicht etwa Widerspruch, sondern vielmehr Lösung desselben, ja aller der bisher betrachteten Widersprüche, die sich zu dem Gegensatz des Seyns und Müssens gesteigert hatten. Wo daher Befreiung, d. h. Lösung eines Widerspruchs Statt findet, hat man Begriff, obgleich man gerade da von Unbegreiflichkeit zu sprechen pflegt[3]. Umgekehrt wo Begriff ist, also auch wo er in uns wird, muss gelöster Widerspruch vorhanden seyn[4]. Darum ist die Darstellung des Begriffs, d. h. der Kategorien dieses Theils der Logik, nicht sowol eine Darstellung des hervortretenden Widerspruchs oder des Uebergehens vom Einen zum Andern wie bei dem Seyn, noch auch des gesetzten Widerspruchs oder des Scheinens an einander, sondern der mangellose in sich befriedigte Begriff wird nur zu sich selbst oder entwickelt sich[5]. Verglichen mit den andern Theilen hat daher der dritte wieder seine eigenthümlichen Schwierigkeiten[6].

1) Das Wort Begreifen, *con-cipere* weist darauf hin. Die in Gott keinen Gegensatz annehmen leugnen daher, dass er begriffen werden, Gegenstand des Begriffs seyn könne. 2) Daher das Seyn und Nichtseyn nicht; wohl aber das Werden und alle darauf folgenden Kategorien. In allen diesen Begriffen ward schon der Begriff, so dass wir eigentlich fortwährend ihn betrachteten. 3) Liebe als freies Verhältniss, Genuss als Befreiung, enthalten aufgehobenen Mangel also gelösten Widerspruch in sich, und sind daher Erscheinungen des Begriffs, der Vernünftigkeit (s. weiterhin §. 212.), ob sie gleich dem Verstande ein Räthsel seyn mögen, der Alles trennt. 4) Darum die Freude und der

Genuss, wo man Etwas begriffen hat, und die Liebe zum Begriffenen. 5) *Hegel* nannte es die Klarheit und Durchsichtigkeit des Begriffs, dass seine Entwicklung ihn nicht alterirt. Die Pflanze entwickelt sich indem sie zur Pflanze wird. 6) Unterschiede müssen fixirt werden, die sich als keine erweisen, weil jedes Begriffsmoment die anderen mit ist.

§. 143.

Da die Entwicklung des Begriffs darin besteht, dass er zu dem wird, was er eigentlich ist (s. §. 16.), so wird darauf zu reflectiren seyn, als was er sich ergeben hat. War er nun der aufgelöste Widerspruch, so wird er die Bestimmungen enthalten müssen, deren Gegensatz in ihm aufgelöst ist. Natürlich aber werden sie jetzt, wo sie nicht mehr im Gegensatz zu einander stehn, sondern Momente des Begriffs geworden sind, eine andere Bedeutung bekommen haben. Damit wird auch was ausserhalb des Begriffs Seyn, Wesen gewesen war, jetzt andere Namen bekommen. Das Seyn, die Indifferenz und Unterschiedslosigkeit, als Moment des Begriffes ist Allgemeinheit[1]), und der Begriff nach diesem Momente ist der allgemeine Begriff, oder hat Umfang.

1) Da das Allgemeine das Seyn im Gegensatz zum Wesen ist, so begreift sich, warum *Aristoteles* es das Unmittelbare nennen konnte. Vgl. §. 27. Anm. Eben so ist es erklärlich, warum die verschiedenen Bestimmungen, welche das Allgemeine erhalten wird, (s. die folgenden §§), den drei Weisen des Seyns entsprechen müssen, die in den drei Capiteln des ersten Theils abgehandelt wurden.

a. Der allgemeine Begriff.

§. 144.

1) Der Begriff ist das Allgemeine[1]), indem er blosse Beziehung auf sich selbst ist, und jede Beziehung auf Anderes ausschliesst[2]). In dieser absoluten Unterschiedslosigkeit ist das Allgemeine das schlechthin Einfache, das jede Differenz und jeden Gegensatz ausschliesst. Erscheint es daher einerseits als das Feste und Unvergängliche, so ist es doch andrerseits eben dadurch inhaltslos und leer[3]). Das Allgemeine, wie es nur ist, indem von den andern Momenten abstrahirt wird, ist das

Abstracte[4]). Als dieses ist es ein nur Vorgestelltes[5]). In den Umfang des Begriffs fällt Alles, wovon er abstrahirt werden kann, oder dessen Qualität er angibt.

1) Die Analyse des Begriffs kann auch so vorgestellt werden, dass auf das Werden des Begriffs in uns, oder „den psychologischen Reflex des Begriffs" reflectirt wird; da würde sich zuerst dies ergeben: Begriffen wird, indem man das Allgemeine erkennt. 2) In diesem Sinne wird das Wort Allgemein genommen, wenn man z.B. sagt, man behaupte dies nur im Allgemeinen ohne Beziehung auf einen Einzelnen. Dass der allgemeine Begriff bei *Aristoteles* mit der $\tilde{\upsilon}\lambda\eta$ zusammengestellt wird, ist erklärlich. Er, wie sie, zeigt das Moment der Identität. 3) In diesem Sinne nimmt man das Wort Begriff, wenn man es anstatt allgemeiner Vorstellung nimmt (s. m. Grundr. d. Psychol. §. 100.), oder wenn man mit *Kant* von den Begriffen ohne Anschauung spricht, die leer seyen. 4) Daher: Im Allgemeinen und *in abstracto* als Synonyma. Von dieser Seite das Allgemeine, oder den Begriff, genommen, so besteht die Begriffsbildung darin, dass man von den specifischen Unterschieden abstrahirt. 5) Von diesem Allgemeinen gilt daher, was im Alterthum *Epicur* und die Nominalisten des Mittelalters behaupten.

§. 145.

2) Es zeigt sich aber, näher angesehn, dass die abstracte Allgemeinheit sogleich anders gelasst werden muss, worin sie den Mangel bloss Vorgestelltes zu seyn, ergänzt. Besteht sie nämlich nur so lange, als von allen Unterschieden, d. h. von Jedem insbesondre, abstrahirt wird, so ist sie doch eigentlich auf die Unterschiedenen bezogen, und setzt Jedes in Sonderheit voraus. Die Allgemeinheit ist also näher betrachtet eine solche, welche auf diesen allen beruht[1]), d. h. sie ist Reflexionsallgemeinheit, Gemeinschaftlichkeit[2]), Allheit[3]). Den Umfang des Begriffs bildet also die Summe der in ihm Zusammengefassten. Allheit ist quantitative Allgemeinheit.

1) Aehnlich wie oben kann diese nähere Bestimmung so ausgedrückt werden: Begriffen wird, indem das Gemeinschaftliche hervorgehoben wird. 2) Weil diese die eigentliche Wahrheit der abstracten Allgemeinheit ist, deswegen wird durch die Abstraction gerade das Gemeinschaftliche gefunden,

und was von Keinem insbesondre gilt (s. §. 144. Anm. 2.) bezieht eben deswegen mit Recht Jeder insbesondre auf sich. 3) Die Allheit ist Reflexionsallgemeinheit, weil sie auf die Besondren bezogene, reflectirte, ist. Sie ist die Allgemeinheit, welche der Vorstellung meistens vorschwebt, wo das Wort allgemein gebraucht wird, und welche allein im Mittelalter die gelten lassen, welche die Universalien als *collectiones* fassen, d. h. die Conceptualisten.

§. 146.

3) Der Begriff der Allheit enthält eigentlich einen Widerspruch [1]), daher ist völlige Allheit immer ein Problem. Jener Widerspruch treibt, näher betrachtet, über die Allheit hinaus: Setzt nämlich das Allgemeine die Unterschiednen voraus, so sind diese doch das von ihm Gesetzte (vgl. §. 106.). Es wird also das Allgemeine zu fassen seyn als das gegen die Unterschiednen Geltende und sie Beherrschende. Es wird nicht die Unterschiednen sich gegenüber haben, sondern, als die freie, nicht mehr gewaltsame, Macht über dieselben, sich in ihnen bethätigen, sie erzeugen [2]). Das Allgemeine so genommen ist substanzielle (vgl. §. 140. Anm. 2) oder Begriffsallgemeinheit [3]) (*Genus*); sie ist wahrhafte Totalität [4]). Damit ist das Moment der Allgemeinheit wirklich identisch mit den andern Begriffsmomenten (vgl. §. 142. Anm. 5.) und der ganze Begriff geworden [5]). So ist es nicht ein bloss Vorgestelltes, sondern vielmehr der eigentliche Modus (§. 84.) und die wahre Wirklichkeit [6]) und Wesenheit [7]). Der wahre Umfang des Begriffs ist daher der Umfang seiner treibenden Macht [8]).

1) Er sagt nämlich, dass die Einzelnen oder Besonderen (d. h. die vereinzelten Gesonderten) zusammen, (d. h. ungesondert) genommen werden. Allheit ist darum eine unendliche Reihe wie $\sqrt{2}$. 2) In der Natur kann diese Allgemeinheit nur als Gattung erscheinen (vgl. §. 153. Anm. 5.), die nicht blosse Summe oder Einheit ist, sondern reale, die unterschiednen Exemplare nicht nur umfassende, sondern erzeugende Macht. In der Sphäre des Geistes findet die Kategorie der Gattung keine Anwendung. 3) In diesem Sinne ist Gesetz, Sitte, allgemeiner Wille, *volonté générale* und nicht *volonté de tous*. 4) Das Genus ist nicht nur eine an-

näherungsweise zu findende Summe, sondern wirklich Vollendetes, Vollständigkeit. 5) Etwas entspricht seinem Begriff, wenn seine substanzielle Allgemeinheit in ihm Realität bekommen hat. 6) Hierin die Berechtigung der Realisten des Mittelalters, von denen die Bedeutendsten die waren, welche den Nominalisten und Conceptualisten (relative) Berechtigung einräumten. Wo die Begriffsallgemeinheit als Gattung erscheint, haben die Exemplare ihre eigentliche Wirklichkeit (Unterblichkeit, s. §. 153. Anm. 5.) in dieser und nur in dieser. 7) So geben die platonischen Ideen das eigentliche Wesen der einzelnen Dinge an, und nach *Porphyrius* ist der Unterschied zwischen dem γένος und der διαφορά (s. §. 148.) dieser, dass jenes ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται. Analog wie oben wird gesagt werden müssen: Man begreift, indem man die substanzielle Allgemeinheit (das *genus*) erkennt. 8) Daher hat *Schleiermacher* Recht, wenn er das Allgemeine mit der Kraft zusammenstellt; auch *Aristoteles*, indem er es als ὕλη nahm (s. §. 144, 2.), musste es mit der δύναμις zusammenstellen.

§. 147.

Ausser dem Moment, welches für sich genommen Seyn gewesen war, als Moment des Begriffes aber Allgemeinheit [1]), enthält der Begriff zweitens in sich, was für sich genommen Wesen, d. h. Differenz und Widerspruch (s. §. 89.) gewesen war. Die Differenz als von dem mit sich identischen (allgemeinen) Begriff gehalten, ist Besonderheit, ein eben so wesentliches Moment des Begriffs, wie die Allgemeinheit. Die Besonderheit ist nicht Verhältniss von zwei ganz Verschiedenen, sondern weil der Unterschied innerhalb des einen Begriffs fällt, ist wie in der Grösse das Disparate zum Discreten wurde (s. §. 58. Anm. 3.), so es hier zum Disjuncten geworden. Der Begriff ist Besonderheit, Disjunction, oder er hat Inhalt [2]).

1) Besonderheit ist nicht Sonderung, sondern diese ist dadurch verhindert, dass die Besonderen im Begriffe (λόγῳ) Eins sind, der sie unter sich befasst, oder begreift. 2) Indem das Besondere die Negation des Allgemeinen ist, hat also die Regel, dass Umfang und Inhalt des Begriffs im umgekehrten Verhältnisse stehn, eine Berechtigung. Die Angabe dessen, was den Umfang des Begriffes in Besonderheit zerfällt, pflegt man Eintheilung zu nennen.

b. Der besondere Begriff.

§. 148.

1) Die Besonderheit zeigt sich zunächst als das Moment des Unterschiedes dem Allgemeinen gegenüber. Sie verhält sich zu ihm wie die determinirende Form zum Inhalt[1]). Als dies wird sie nicht gewusst als von diesem gesetzt, vielmehr als an dasselbe herangebracht[2]). Die Besonderheit hat darum den Character eines durch äusserliche Reflexion Gesetzten, sie constituirt daher nicht die Substanz, sondern bildet nur das Accidentelle an dieser. Die Besonderheit als diese von Aussen an den allgemeinen Begriff herangebrachte ist die logische Differenz[3]), das blosse Merkmal[4]). Die Summe derselben bildet den Inhalt des Begriffs.

1) Vgl. §. 144, 2. Die logische Determination steht der Abstraction gegenüber. 2) Wenn von der Eintheilung einer allgemeinen Sphäre gesprochen wird, oder von Eintheilungsgründen, so fallen diese in eine, dem Eintheilenden äusserliche, Reflexion, ähnlich wie die Verschiedenheit durch die Vergleichung eines Dritten sich herausstellte, s. §. 95. Solche Eintheilung wird künstlich oder schulmässig genannt. In der That entspricht diese Besonderung dem ersten Kapitel des zweiten Theils. Sie gibt an, welche Theile denkbar sind. 3) *Porphyrius* lässt nicht mit Unrecht die *διαφορά* und das *συμβεβηκός* in einander übergehn und sagt von jener, dass sie *οὐκ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται ἀλλ' ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστιν*. 4) Mit diesem Worte bezeichnen viele Darstellungen der formalen Logik sehr oberflächlicher Weise die allerverschiedensten Bestimmungen, die schon von *Aristoteles* und *Porphyrius* sehr richtig unterschieden wurden. Analog wie oben wird gesagt werden müssen: Man begreift nur, indem man die Differenzen und Merkmale erkennt.

§. 149.

2) Indem aber die Besonderheit der Allgemeinheit gegenübersteht, hat sie an dieser ihre Schranke und ihr Anderes. Damit wird aber eben so auch das Allgemeine durch das Besondere begrenzt und beschränkt. Das Besondere hat sich damit zur Gleichheit mit dem Allgemeinen erhoben oder das

Allgemeine zur Gleichheit mit dem Besondern herabgelassen. Damit haben wir das Verhältniss zweier, die, als Besondere, disjuncte sind[1]) und also unter einer Allgemeinheit stehn, die aber zu gleicher Zeit den Character der Allgemeinheit haben, und also Disjunctes unter sich befassen (vgl. §. 147,). Solche sind die Arten[2]). Die Art drückt nicht wie die blosse Differenz nur die Beschaffenheit aus, sondern das Wesen, die Natur; doch aber steht sie dem Allgemeinen als dem Setzenden gegenüber und hat daher den Character des bloss Existirenden, Erscheinenden[3]). Die Specification ist ein wesentliches Moment des Begriffs[4]); wie er das Allgemeine war, eben so ist er die Arten[5]). Die Arten, die der Begriff enthält, bilden seinen wahren Inhalt.

1) Die Disjunction, wie sie hier dargestellt wurde, dass nämlich sich dem Allgemeinen das Besondere entgegen- und dadurch jenes sich selbst zu einem Besondern herabsetzt, ist die unmittelbarste. Mit Recht wird daher in einigen sogenannten natürlichen Systemen in der Natur diese Weise der Specification nachgewiesen. In dieser Besonderung wiederholt sich die Erscheinung, die Kategorie der Empiriker (s. §. 108, 1.). 2) Die Art ist deswegen eine schwierige Bestimmung, weil hier zwei entgegengesetzte Momente zugleich festgehalten werden müssen. Daher das Fliessende in diesem Begriff, worauf die Stoiker und nach ihnen *Porphyrius* in seinen Untersuchungen über das *γενικώτατον* und *εἰδικώτατον* gut hingewiesen hat. 3) Daher der Name *εἶδος, species*, auch Art (äusserer Modus) immer mit etwas Aeusserlichen andeutet. Vgl. §. 148, 1. 4) Analog wie oben: Begriffen ist nur, dessen Species erkannt sind. 5) Der Begriff ist die Arten, nicht etwa eine Art, da er ja nicht ein Besonderes, sondern die Besonderheit selber ist.

§. 150.

3) Ist aber die Besonderheit das Andere der Allgemeinheit, so ist sie in der That nicht ohne diese zu denken, also mit ihr identisch. Die Arten, als welche der Begriff erkannt war, treten also nicht aus dem Allgemeinen heraus, sondern sind vielmehr zu denken als es erfüllend. War nun die Allgemeinheit Totalität (§. 146,), so werden die Arten richtig nur gedacht werden, wenn sie eine Totalität ausmachen. Der Begriff

ist deswegen nicht nur die Arten, sondern er ist Vollständigkeit der Arten, indem er den Theilungsgrund in sich enthält, oder dieser seinen Inhalt bildet. In der Vollständigkeit der Arten ist das Moment der Besonderheit wirklich realisirt. In Wahrheit besteht daher die Besonderheit des Begriffs nicht nur in einer von Aussen herangebrachten Differenz[1]), noch auch darin, dass sich in der Allgemeinheit die Arten finden oder dass es deren gibt, sondern das Allgemeine setzt aus sich selbst die specifischen Differenzen[2]), vermittelst derer es in Arten zerfällt[3]), die das Allgemeine ausmachen.

1) Mit Recht werden daher die διαφοραὶ χωριστοὶ und ἀχώριστοι unterschieden und unter den letzteren wieder αἱ καθ' αὐτὸ προσόντων, welche ἐν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ λαμβάνονται καὶ ποιοῦσαν ἄλλο und die κατὰ συμβεβηκὸς, welche προσόντων ἄλλοίον. 2) Von den διαφορὰς εἰδοποιοῦς wird deswegen gesagt, dass das γένος δυνάμει μὲν πάσας ἔχει. 3) Die eigentliche specifische Differenz setzt nicht der Betrachtende. Es liegt dieselbe im Begriff des Allgemeinen selbst. Die allgemeine Formel für alle Kegelschnitte ($y^2 = px + \frac{px^2}{a}$) ist ihr vollständiger (In-)Begriff, weil die drei möglichen Fälle, dass $\frac{px^2}{a} = 0$ oder $+$ oder $-$ ist, die drei Species derselben geben. Es liegt im Begriff des Thieres, dass es in gewisse disjuncte Arten zerfällt. *Aristoteles* hat es erkannt, dass die wahre διαίρεσις dadurch zu Stande kommt, dass τὸ γένος ταῖς ἀντιδιῃρημέναις διαφοραῖς διαιρεῖται καθάπερ τὸ ζῷον τῷ πεζῷ καὶ πτηνῷ καὶ τῷ ἐνύδρῳ. Vgl. *Schleiermacher* Dialektik §. 278. Weder die nur denkbare wesentliche, noch die erscheinende, sondern die wirkliche und sich verwirklichende Besonderung gibt die wahre Disjunction. (Vgl. Theil II. Cap. III.)

§. 151.

Sind die bisher betrachteten Begriffsmomente nichts Anderes als das aufgehobene und zum Moment herabgesetzte Seyn und Wesen, so müssen durch eine Analyse des Begriffs seine Momente in jene Bestimmungen zurückverwandelt werden können (ähnlich wie man durch Analyse [d. h. Tödtung] des Wassers die in ihm aufgehobenen Momente als selbstständige Stoffe

darstellen kann). So wäre es möglich, die Logik mit der Lehre vom Begriff zu beginnen. Ein solcher Gang würde aber den Begriff als fertig voraussetzen, und daher der Forderung, die an die Wissenschaft gestellt werden muss, nicht entsprechen. Demnach ist, ihn für sich durchzunehmen für den, der sich über den Punkt, auf dem er steht, orientiren will, nicht ohne Nutzen[1]). Das eigentliche Resultat aber, was sich ergeben hat, ist dies, dass das Allgemeine die Besonderheit nicht ausschliesst, sondern setzt, die Besonderheit die Allgemeinheit nicht ausschliesst, sondern ausmacht; der Begriff als diese wirkliche Einheit ist erst wirklicher, bestimmter Begriff[2]).

1) *Hegel*, der die Logik einmal so vorgetragen hat, pflegte daher für das Selbststudium diesen Gang neben dem systematischen zu empfehlen. Er wäre, was die Probe bei der Rechnung ist. 2) Das Allgemeine war nur erst das eine, das Besondere das andere Moment des Begriffs; vollständig und verwirklicht erscheint der Begriff erst, wo er sich als die Einheit seiner Momente erweist. Da ist er, oder hat er sich, als Begriff bestimmt (s. §. 41. Anm. 5.).

c. Der bestimmte Begriff.

§. 152.

Der bestimmte oder concrete (ganze) Begriff, als die in der Besonderheit mit sich identische Allgemeinheit ist die Einheit des Genus und der specifischen Differenz, ist das innere Wesen wie es sich zur äussern Erscheinung specificirt, ohne sich darin zu verlieren. Als diese absolute Negativität und Rückkehr in sich selbst ist er erst der wirkliche, also Wirksamkeit zeigende, der wirkliches Subject, wahrhaftes Princip ist[1]). Da das Werden des Begriffes in uns, oder das Gewusstwerden desselben, die Definition[2]) gibt, so sind die *Aristotelischen* Bestimmungen über dieselbe begreiflich. Indem man die eine derselben[3]) bei Seite liess, verkümmerte die andere zu einer ganz äusserlichen Formel.

1) Nicht der Begriff des Menschen, sondern der des *Sokrates* ist Princip seiner Entwicklung. 2) Daher wird im Mittelalter und auch später das Wort Definition gerade so gebraucht, wie wir das Wort Begriff brauchen, um die innere Natur zu bezeichnen. 3) Dass sie den Grund der

Existenz enthalte. *Spinoza* hält diese Bestimmung fest. Dass die richtige Definition des rechtwinklichten Dreiecks die (beiden) Hauptsätze über dasselbe an die Hand gibt, dass die Formel der Ellipse einen Apparat erfinden liess, um sie zu construiren, zeigt wie eine Definition Erhelter (Subject) seyn kann. 4) Man nahm *genus* für abstracte Allgemeinheit, *differentia specifica* für ein blosses Merkmal, und kam nun dazu, durch Verbinden beider die (dann natürlich beliebigen und vielen) Definitionen aufzustellen. Wie nur einen Begriff, aus dem Alles folgt, so kann es auch nur eine Definition eines Gegenstandes geben, aus dem Alles gefolgert wird.

§. 153.

Wird dieses Moment des Begriffs fixirt, und dabei abstrahirt von den beiden andern, so erscheint es als drittes neben ihnen [1]) und gibt, was wir das Einzelne [2]) nennen. Die Vereinzelung ist also eine abstracte, d. h. unwahre Erscheinungsweise des in sich concreten Begriffs. Dass das Einzelne eine Abstraction ist, zeigt sich darin, dass es näher betrachtet mit den andern beiden, die von ihm unterschieden werden sollten, gerade zusammenfällt. Denn wenn das Einzelne dem Besondern entgegengesetzt wird, so dass es das Unmittelbare d. h. Unvermittelte und Indifferente seyn soll, so denkt man blosse Beziehung auf sich selbst, d. h. das, was (§. 144.) das abstract Allgemeine gewesen war [3]) Oder aber das Einzelne gedacht als das, was das Allgemeine von sich ausschliesst, so steht es demselben gegenüber, ist also (§. 148.) dasselbe mit dem Besonderen [4]). Wenn daher in irgend einer Sphäre der Begriff als wirkliches Subject nicht hervortreten könnte, so würde man in dieser Sphäre blosse Einzelwesen haben, die ihre Substanz als ihre sie erzeugende Gattung ausser sich und nur den Werth von Exemplaren hätten, die wiederholbar sind, während wahre Subjectivität Einzigkeit ist [5]). Das wahre Verhältniss ist, dass jedes Moment des Begriffes die Einheit ist der beiden andern [6]).

1) Wenn man die Momente des Begriffs zählt, so wendet man eine äusserliche, und also ungehörige, Kategorie auf sie an; je nachdem man verschieden zählen will, kann man die Drei-, Vier-, Fünfzahl herausbringen, ein Beweis, dass

es sich hier um ἀριθμοὶ ἀνάμβλητοι handelt. 2) Es wäre dies etwa das, was *Hegel*, der sich des Wortes Einzelnes in verschiedenem Sinn bedient, als unmittelbares Einzelnes bezeichnet. 3) Daher ist, wie das abstract Allgemeine ein nur Vorgestelltes war, ein bloss Einzelnes, ein nur Gemeintes, es hat keine Wahrheit, substanzielle Existenz, und ein abstract Allgemeines (Roth z. B.) ist nur eine einzelne Bestimmung an einem Dinge. So kann es kommen, dass *Aristoteles* bald das Allgemeine und bald das Einzelne als Unmittelbares bezeichnet, Vgl. §. 144. 2. 4) Ein bloss Einzelnes, seiner allgemeinen Bestimmung enthlöst, ist deswegen nur ein substanzloses Stück, eine Art, *espèce*. So wird der Sklave, als blosse Art, *homo* oder *puer* genannt, er ist kein Subject, sondern nur Sache, ist blosses Prädicat (eigen). Darum ist das Einzelne als solches absolut zufällig. Es ist Accidens an der Gattung, wie die blosse Besonderheit nur das Accidentelle angab. 5) Die Natur, deren Ziel ist, ein wahrhaftes für sich seyendes Subject, den Menschen, hervorzubringen, vermag es nicht. Ihre Producte sind daher Wiederholungen eines Typus. Daher ist das Höchste, was sie hervorbringt, nur ein *exemplar*, d. h. ein Beispiel, das nicht alleiniger, und also voller, Urheber dessen ist, was es thut, sondern Helfer, Co-efficient, für das dessen Beispiel es ist. Die Exemplare sind bloss Einzelwesen, deswegen steht ihnen als den substanzlosen ihre substanzielle Allgemeinheit gegenüber als die subjectlose, sich nicht entwickelnde, d. h. sie erscheint nur als Gattung. An dieser gehn die Exemplare als die blossen Accidenzen zu Grunde, und nur in dieser hat das Exemplar seine wahre und unveränderliche Wirklichkeit (Unsterblichkeit nach *Plato* und *Aristoteles*), während es selbst als das Substanzlose und Vergängliche sich zeigt. Anders verhält sich's in der Sphäre des Geistes. Hier gibt es weder eine unveränderliche Gattung noch auch ersetzbare, weil gleichgültige (aequivalente) Exemplare. 6) Die Gattung befasst die Arten und Exemplare, die Arten machen die Gattung aus und enthalten die Exemplare, in diesen endlich haben Gattung und Arten ihre Existenz. In der Sphäre des Geistes, wo das Allgemeine sich durch seine Besonderung mit sich zusammenschliesst, ist der Mensch, indem seine allgemeine Natur (Vernunft) vermittelst seiner besondern Art (Naturell) sich in ihm bethätigt, ein bestimmter concreter Character und darin gerade bei sich. Deswegen ist er mit dem ihn Erzeugenden, seiner Substanz, identisch, nicht ihr unterliegend. Als sich

erzeugend ist er sein eignes *Genus*, wie er sich selbst specificirt (distinguirt). Seine Existenz als Subject ist Existenz des Begriffes selbst als solchen. Deswegen ist seine Bestimmung, seine bloße Einzelheit aufzuheben, und sich mit einem allgemeinen Inhalt zu erfüllen. Je mehr er dies thut, desto mehr steht er einzig da. Jedes wahre Subject hat seine eigne Definition.

§. 154.

Die Reflexion darauf, als was der Begriff sich ergeben hat (vgl. §. 143.), hat zu der vorstehenden Analyse des Begriffs (§. 143 – 152.) geführt, die nicht sowol ihn betrachtet hat wie er sich entwickelt, als vielmehr gezeigt, was das in sich ist, das sich erst zu entwickeln hat. Ist aber der Begriff nur betrachtet wie er in sich (d. h. auf sich selbst bezogen) ist, so hat diese Betrachtung auch nur die Natur des Begriffes im Allgemeinen betreffen können. Darin aber ist auch gesagt, dass diese Betrachtung des Begriffs noch nicht erschöpfend gewesen ist; denn wenn seine Entwicklung doch darin besteht, dass er sich als das bethätigt, was er ist, etwas in seiner Wahrheit aber nur erkannt wird, indem es erkannt wird in seiner Entwicklung, so wird der Begriff auch nach den andern in ihm liegenden Momenten gesetzt werden müssen. Dass er sich aber nach dem Momente der Besonderheit setzt, ist in dem erlangten Resultat eigentlich schon enthalten. Der bestimmte Begriff ist Subject, als solches also für sich Seyendes, als für sich seyend aber ist er ausschliessend, Unterschied setzend[1]) (s. §. 51.). Da aber kein andres Seyn dem Begriff gegenübersteht, so kann auch das Ausschliessen und der Unterschied nur in den Begriff selbst fallen. In der That also liegt in dem bestimmten Begriff ein Verhältniss verborgen, in welchem der Begriff als dirimirt erscheint. Diese Diremtion des Begriffs ist daher weitere Entwickelung desselben, eine Erfüllung, welche zeigt, was der Begriff eigentlich ist; sie ist das Urtheil[2]).

1) Darum ist der (bestimmte) Begriff der Ellipse z. B. unterschieden von dem der Parabel, während es keine unterschiednen Nothwendigkeiten beider gibt. Wenn oben

der Uebergang von der Substanzialität zur Subjectivität erwähnt wurde (s. §. 140.), so kann hier bemerkt werden, dass während die Substanz ihrem Begriffe nach allein, unterschiedslos ist, dagegen das Subject unterschiedenes Substantielles ist. In der Natur, wo es keine eigentlichen Subjecte gibt, sind die Exemplare nur Wiederholungen eines Typus. Wo sie dies nicht sind, sieht mag es als eine Begriffswidrigkeit an und sagt, das Exemplar sey verunglückt, während in der Sphäre des Geistes die Originalität nicht für ein Unglück gilt. 2) In sofern das Urtheil das Weitere ist zum Begriff, wird hier deutlich, wie von blossem Begriff gesprochen werden kann, dem Urtheil, so wie später dem Schluss gegenüber, der bestimmte Begriff trat uns in der Definition, so wie in der Formel der Curve entgegen, jene ist deswegen immer ein Urtheil, diese immer eine Gleichung, d. h. gleichfalls Unterschiedene in Eins gesetzt. Ueberhaupt ist Subjectivität nur zu denken, indem sie als Urtheil gesetzt wird. Thut man dies, so hat man augenblicklich Subject und Prädicat, Substantiv und Verb, d. h. Urtheil.

B. Das Urtheil.

§. 155.

Im Urtheil erscheint der Begriff als sich ausschliessende Zweiheit[1]). In dieser Diremtion fallen seine Momente auseinander. Zwar ist, weil sie seine, und in ihm identische, Momente sind, ihre Einheit nicht verschwunden, aber weil sie doch auch noch nicht gesetzt ist (als wobei erst die Realisation des Urtheils führt), hat sie den Character der Unmittelbarkeit und erscheint als von Aussen herangebrachte Copula[2]). Dies ist der Grund, warum man das Urtheil, das eben wie der Begriff, eine kategorie ist, gewöhnlich als ein Product nur unserer Reflexion ansieht. Urtheil ist eben so ein objectives Verhältniss, und unser Urtheilen besteht, wenn es wahres Urtheilen ist, nur darin, dass wir dem nachgehn, wie sich der Begriff des Gegenstandes selbst dirimirt[3]).

1) Daher kann hier wie schon oben (§. 155. Anm. 1.) von mehreren Begriffen gesprochen werden, und von einer Verbindung zweier, was bis dahin nicht möglich war, eben so wenig, wie es zwei oder mehrere Wirklichkeiten oder

Nothwendigkeiten gibt. 2) Unter Copula verstehn wir (subjectiv und objectiv) das Band, durch welches die im Urtheil bezogenen an einander geknüpft sind. 3) Daher sagen wir von dem Menschen, der unrichtig urtheilt, er habe kein Urtheil.

§. 156.

An dem Subject kam (§. 153.) die Diremtion zum Vorschein. Indem aber ihm als ausschliessenden die andern Begriffsmomente gegenüberstehn, hat es die Bedeutung des Einzelnen bekommen; als Subject soll es sich erst in der Realisation des Urtheils erweisen, zum Subject sich erfüllen. Bis dahin hat es nur die Stelle des Subjects und erscheint als das nur grammatische Subject [1]: ihm steht gegenüber das Allgemeine, oder auch das Besondere, jedenfalls aber das es Umfassende [2]. Wegen des äusserlichen Verhaltens aber zu einander erscheint dieses nicht sowohl als das, dem das Einzelne sich selbst subsumiren muss, als vielmehr als das, dem es durch die Copula subsumirt wird. Es hat also auch nur noch die Bestimmung seiner allgemeinen Natur, gilt dafür und ist das Prädicat für jenes Subject [3]. Ueberall daher, wo ein Einzelnes einer allgemeinen Bestimmung subsumirt ist, findet ein Urtheil Statt [4]. Da jedes Moment eigentlich die Einheit der beiden andern, und also der ganze Begriff ist, so besteht die Realisation des Urtheils, welche die verschiedenen Formen des Urtheils [5] gibt, darin, dass jedes Moment als diese Einheit sich erweist, d. h. dass aus jedem Begriff des Urtheils der Begriff wird. Zunächst findet das Verhältniss Statt, dass ein blosses Einzelnes einem abstract Allgemeinen auf unmittelbare Weise subsumirt wird — Urtheil der Unmittelbarkeit.

1) Oder auch das sogenannte logische Subject. Es ist daher nicht zufällig, dass *Aristoteles* denselben Wortes, womit er das reale Substrat und Subject bezeichnet, sich bedient, um das grammatische Subject zu bezeichnen: *ὑποκείμενον* ist ihm Beides. 2) Die allgemeine Formel für das Urtheil ist daher: das Einzelne ist (oder ist nicht) allgemein (*E—A*), da auch die Besonderheit dem Einzelnen gegenüber die Würde des Allgemeinen hat. 3) Wenn nach *Aristoteles* *τὸ ζῷον κατηγορεῖται κατὰ τοῦ ἀνθρώπου ὡς καθ' ὑποκειμένου*, so erscheint dies Prädiciren zunächst nur wie das Werk des Urtheilenden; allein die Copula ist zeigt an, dass das Prädicat dem Subject nicht nur von uns beigelegt wird, sondern seines ist. 4) So zeigt jedes Naturproduct ein Urtheil, indem es seinem, ihm gegenüberstehenden, Allgemeinen unterliegt. Darin besteht sein Urtheil und Gericht. 5) Die meisten Darstellungen der alten, d. h. abstracten Logik gehen von der unwirklichen Abstraction einer inhaltlosen Form aus, und setzen deswegen die Differenz der verschiedenen Urtheile in die blosse Form. Da wir gesehn haben, dass eine blosse Form nicht existirt, so werden uns die verschiedenen Formen des Urtheils auch dem Inhalte nach verschiedene Urtheile seyn. Nach jener alten Weise ist schon zwischen positivem und assertorischem Urtheil gar kein Unterschied zu machen, und das kategorische ist von ihnen nur unterschieden, wenn man doch auf den Inhalt eingeht. Bei *Aristoteles* kommen solche leere Unterscheidungen nicht vor. Da hier Form und Inhalt nicht gesondert betrachtet werden, so ist es eine unstatthafte Forderung, wenn verlangt würde, den Uebergang einer Urtheilsform in die andere an einem und demselben Inhalte nachzuweisen und etwa zu zeigen, wie das Urtheil, die Rose ist roth, durch das positive, negative, unbestimmte, singulare, etc. Urtheil hindurch gehe. Bei jeder andern Form muss, wenn das Beispiel passend seyn soll, ein anderes Beispiel gewählt werden. Ueber die Nomenclatur noch eine Bemerkung: Wenn zur Bezeichnung der verschiedenen Urtheilsformen dieselben Namen angewandt werden sollten, deren sich die formale Logik bedient, so wird dies nur geschehn, weil jener Name als der passendste erscheint. Die Hauptsache ist nicht der Name, sondern was als das Eigenthümliche jeder Urtheilsform erkannt ist.

a. Das Urtheil der Unmittelbarkeit.

§. 157.

1) Das unmittelbare Urtheil ist positives Urtheil, indem das Einzelne als Subject einem Prädicat subsumirt wird [1] oder sich subsumirt [2], ohne dass eine durch die Natur des Subjects oder Prädicats gesetzte Nothwendigkeit dieser Subsumtion Statt finde. Dieses Urtheil hat als zufälliges keine Wahrheit [3], obgleich es richtig seyn kann, wo es sich um zufälligen Inhalt handelt. [4] Die allgemeine Formel des Urtheils

(*E—A*) ist auch seine. Nur kann, weil die Verbindung des Subjectes mit dem Prädicat hier eine äusserliche, und das abstract Allgemeine nur eine einzelne Bestimmung ist (§. 153. Anm. 3.), das Prädicat die Bedeutung einer bloss äusserlichen Bestimmtheit oder eines blossen Merkmals (§. 148.) erhalten, welches dem Subjecte mit andern Merkmalen inhärirt[2]).

1) Die Sätze: der Himmel ist blau, dies Haus ist geil u. s. w., die Handlung, wodurch ich eine Sache occupire, sind positive Urtheile. 2) Wenn ich mich eine: Bestimmung füge, sie als Recht gelten lasse, Jemandem willfahre, ohne dass meine Pflicht mich zwingt, so ist mein Belieben die Copula in diesem Urtheil. 3) Das Positive bekommt hier die Bedeutung des Zufälligen, daher der Sprachgebrauch es dem Rationalen und Nothwendigen entgegensetzt. Der Himmel kann auch ein andres Prädicat bekommen, ich dem Andern unwillfährig seyn, die Subsumtion ist nur positiv, d. h. zufällig. 4) Auch wenn es seine Richtigkeit hat, dass ich durch Occupation Besitzer geworden bin, so liegt doch keine (ewige Vernunft-) Wahrheit darin. 5) Das Verhältniss der Inhärenz wird deswegen eben so gut mit der Formel *A—E* ausgedrückt werden können; in diesem Falle ist die Subjectivität dessen, wovon das Merkmal prädicirt wird, blosse Dingheit (vgl. §. 110. Anm. 4.), d. h. das grammatische Subject ist das Substrat und das Prädicat sagt eine gewisse Beschaffenheit desselben aus.

§. 158.

2) Es zeigt sich aber, wie bei der Zufälligkeit selbst (§. 129. Anm. 1.), eben so bei dem zufälligen Urtheil, dass in ihm sein Gegentheil liegt, indem die Subsumtion, die es aussagt, eben so gut nicht Statt findet. Wenn ich nämlich das Allgemeine vom Einzelnen prädicire, so kommt doch dem Einzelnen nur ein Theil der Sphäre zu, welche das Allgemeine einschliesst, es kann also nur eine besondere Art des Allgemeinen von dem Einzelnen prädicirt werden[1]), oder das (ganze) Allgemeine darf nicht von ihm prädicirt werden. Die Wahrheit des positiven Urtheils ist deswegen das Urtheil, wo ein Einzelnes der Subsumtion unter ein Allgemeines entzogen wird (*E* non — *A*), oder sich entzieht, indem es einer besonderen Bestimmung subsumirt wird (*E — B*), d. h. das negative Urtheil[2]).

1) Vom Himmel nur das Himmelblau, von diesem Hause nicht alles, sondern nur ein besonderes Geib. Beide Ausdrücke besagen dasselbe, daher ist die Formel für das negative Urtheil: *E— B*, d. h. dieses ist eine Ausnahme. 2) In dem bürgerlichen Unrecht negire ich nur die Subsumtion meiner Sache unter eine allgemeine Regel, und will mein Verfahren als eine Ausnahme (als ein Besonderes) darstellen. Es ist daher ein negatives Urtheil. Eben so ist es ein negatives Urtheil, wenn ich auf ein Recht verzichte. Ein solches Urtheil als Satz wäre: *Cajus* ist nicht gelehrt.

§. 159.

3) In dem negativen Urtheil aber wiederholt sich ganz dasselbe Verhältniss. Indem nämlich das Prädicat (das Besondere) Mehreres befasst als das Einzelne, dieses hinwiederum mehr enthält, als nur jene besondere Bestimmung, so ist vielmehr das Verhältniss zwischen Subject und Prädicat so zu fassen, dass jede Beziehung des Einzelnen zu dem Allgemeinen durch die völlige Negation des letzteren unmöglich wird, (*E — A*)[1]), oder aber das Einzelne nur auf sich selber bezogen wird (*E— E*)[2]). Das Resultat ist daher das unbestimmte (unendliche) oder identische Urtheil, in welchem das Prädicat, das in den beiden andern Urtheilsformen die Bedeutung des Allgemeinen und Besondern erhalten hatte, als ihre Einheit sich erweist. Darum ist es in einem höhern Sinne, als man gewöhnlich sagt, Einheit des positiven und negativen Urtheils[3]). In diesem Urtheil hebt sich das Urtheil selbst auf. Indem es nämlich ein Urtheil ist, das kein Urtheil mehr ist[4]), widerspricht es sich selbst und ist in so fern ein widersinniges Urtheil[5]).

1) Der Satz: der Geist ist nicht-quadratisch, diese Linie ist nicht-süss; das Verbrechen, in welchem ich nicht die Subsumtion meiner Handlung unter das Recht, sondern dieses selbst durch meinen Willen negire. 2) Der Satz: der Geist ist der Geist; der Eigensinn, in welchem gesagt ist: mein Wille ist mein Wille. 3) Ueberhaupt wird der reale Unterschied zwischen dem negativen und sogenannten unendlichen Urtheil, auf den schon *Sal. Maimon* aufmerksam gemacht hat, zu sehr vernachlässigt. 4) Der Satz: der Geist ist nicht-quadratisch oder: der Geist ist der Geist, sagt (ur-

theilt) Nichts, ist völlig leer. 5) Eben so widersinnig wie etwa das Verbrechen, d. h. eine That, die eine Unthat ist, oder der Eigensinn, d. h. ein Wille, der Nichts will. Trotz ihrer Widersinnigkeit haben diese Urtheile (leider?) Realität.

§. 160.

Was aber darin enthalten ist, dass die höchste Form des unmittelbaren Urtheils sich widerspricht, ist dies, dass über dieses selbst hinausgegangen werden muss. In der That ist dies eigentlich geschehn, denn wenn doch das Prädicat in den verschiedenen Formen desselben die verschiedenen Begriffsmomente durchlaufen hat, so ist es damit zur wahren Begriffsallgemeinheit geworden, und die Wahrheit des unmittelbaren Urtheils wird ein Urtheil seyn, in welchem das Subject einem Prädicat subsumirt ist (oder sich subsumirt), welches die wahre Substanz und das eigentliche Wesen des Subjects ausmacht, d. h. seinem wahren Begriff (§. 152.), sollte auch dieser, dem bloss Einzelnen gegenüber, die Bedeutung nur der Gattung bekommen (§. 153. Anm. 5.). Wir nennen dies Urtheil das wesentliche Urtheil.

b. Das wesentliche Urtheil.

§. 161.

Das wesentliche Urtheil findet dort Statt, wo ein Einzelnes einer wesentlichen (substantiellen) allgemeinen Bestimmung sich subsumirt oder subsumirt wird. Als die Wahrheit des unmittelbaren Urtheils steht es höher als jenes[1]. Wenn in dem unmittelbaren Urtheil die Stufenfolge seiner Formen sich durch die Veränderung des Prädicats ergab, so zeigt sich dies hier anders: Das Prädicat ist die Totalität des Begriffs, bedarf also keiner weitern Entwickelung, das Subject dagegen ist ein nur Einzelnes, es hat sich also zu entwickeln und jenem gleich zu werden[2]. Die verschiedenen Stufen, durch welche sich dies Urtheil zu realisiren hat, geben die verschiedenen Formen des wesentlichen Urtheils, bei welchem dies die Grundlage bildet, dass darin das Subject eine wesentliche Allgemeinheit zu seinem Prädicat habe.

1) Man schreibt daher dem Messing mehr Urtheil zu, welcher etwa sagt: das Zinn sey ein elektrischer Leiter, der Mensch frei, als der da sagt: das Zinn sey weiss, der Mensch blond. 2) D. h. sich zum ganzen Begriff zu erfüllen (vgl. §. 156.). Will man daher hier die verschiedenen Formen mit den frühern analogen Formeln bezeichnen, so wird das Prädicat als unveränderlich (*P*) bezeichnet werden müssen.

§. 162.

1) Das wesentliche Urtheil hat selbst noch den Character der Unmittelbarkeit, wo ein bloss Einzelnes auf eine unmittelbare Weise einer wesentlichen Bestimmung subsumirt wird, oder sich subsumirt[1]. Es erscheint dann ein wesentliches Verhältniss als ein blosser einzelner Fall[2]. Wir nennen dies Verhältniss singulares (wesentliches) Urtheil[3]. Es ist eben so zufällig wie das positive. Seine Formel wäre *E—P*.

1) Die Sätze: Dieses (Zinn) ist ein elektrischer Leiter, *Cajus* handelt rechtlich, ist sterblich; die Despotie im Orient, wo ein Einziger, nicht etwa seines Werthes wegen, sondern unmittelbar durch Naturbestimmtheit allein frei ist. 2) Es ist dies ein Widerspruch, dass was in sich wahr ist, nur die Bedeutung von Etwas haben soll, womit es zufällig seine Richtigkeit hat. 3) Nach der formalen Logik kann ein Urtheil der Unmittelbarkeit ein singulares Urtheil seyn. Wegen der andern Bedeutung hier, ist das Wort wesentlich hinzugefügt. Das Sterben eines Thiers zeigt es seiner Gattung unterliegend u. s. w.

§. 163.

2) Der Widerspruch aber, der in diesem Urtheil liegt, treibt darüber hinaus. Wenn nämlich das Einzelne ein Allgemeines seyn soll, so ist es zugleich als Beides bestimmt, d. h. als Einheit des (subjicirten) Einzelnen und des (von ihm prädicirten) wesentlich Allgemeinen. Gibt aber eine solche Einheit den Begriff von einer besondern wesentlichen Natur, d. h. den Begriff der Art (s. §. 149.), so wird die Wahrheit des singularen wesentlichen Urtheils ein Urtheil seyn, in welchem das Subject eine besondere Art einer Gattung ist, von welcher die begriffsmässige Natur der letztern prädicirt

wird [1]). Da darin *implicite* liegt, dass andere Arten von dieser Subsumtion ausgeschlossen seyen, so ist dieses particulare (wesentliche) Urtheil (oder das Urtheil der Vielheit) eben sowol bejahend als verneinend [2]). Seine Formel wird seyn *B—P*.

1) Der Satz: Einige Menschen sind vernünftig, einige Metalle zeigen elektrische Leitungsfähigkeit; die antike Freiheit, welche darin bestand, dass Einige (die Griechen z. B.) frei waren. 2) Die Freiheit nur der Griechen involvirt die Nichtfreiheit der Barbaren. Das verneinende und das particulare Urtheil zeigen Verwandtschaft mit der Kategorie der Möglichkeit vgl. §. 162.

§. 164.

3) Diesem Mangel aber hilft eine höhere Form des wesentlichen Urtheils ab; diese erweist sich, wenn auf die beiden vorhergehenden reflectirt wird, als die Einheit derselben. War nämlich in dem singularen Urtheil das Subject als das Einzelne, im particularen als das Besondere gefasst, so wird es, da beide Urtheile gleich wahr seyn sollen, als die Einheit beider Bestimmungen zu nehmen seyn, d. h. als das die Einzelnen und Besonderen befassende Allgemeine. Das universelle (wesentliche) Urtheil oder das Urtheil der Allheit findet Statt, wo die Totalität aller Einzelnen und Besonderen einer wesentlichen Allgemeinheit subsumirt wird. Sein Schema wäre *A—P*.

Der Satz: alle Wölfe sind Wirbelthiere; die völlige Gleichheit aller Arten von Menschen vor dem Gesetz.

§. 165.

Allein auch bei dem Urtheil der Allheit darf man nicht stehn bleiben. Die Allheit fasst die Einzelnen und Besonderen zusammen, als Einzelne und Besondere aber schliessen sie das Zusammen gerade aus, der Begriff der Allheit involvirt daher einen Widerspruch, und die Allheit ist, weil sie nie vollständig seyn kann, eine stets zu realisirende Aufgabe. Ein universelles Urtheil gilt daher nur bis auf Weiteres, und hat den Werth nur eines Urtheils, das von der grössten Mehrheit gilt, d. h. eines particularen Urtheils [1]), weist also wie jenes über sich hinaus, so dass man bei ihm eben so wenig stehen bleiben kann, wie bei dem unbestimmten Urtheil dem

es entspricht. Wohin überzugehn ist, das hat sich in den verschiedenen Formen des wesentlichen Urtheils gezeigt. In diesem nämlich hat, wie im unmittelbaren Urtheil das Prädicat, so das Subject die verschiedenen Begriffsmomente durchlaufen und ist somit der ganze Begriff geworden [2]) (vgl. §. 165.). Das Subject also wie das Prädicat haben, weil ihre Bestimmung erreicht ist, sich nicht weiter zu verändern, sondern es bedarf nur dessen, dass auch die Copula sich zum Begriff ertülle. Diese successive Realisation des Urtheils zum Schlusse hin (s. §. 170.) gibt die verschiedenen Formen des begriffsmässigen Urtheils.

1) Dass alle Wölfe Wirbelthiere seyen, gilt zunächst nur von allen denen, die man kennt. 2) Stillschweigend legt man jenen universellen Urtheilen das Urtheil zu Grunde, dass es im Begriff des Wolfs liege, Wirbelthier, des Menschen, vom Gesetz respectirt zu seyn.

c. Das begriffsmässige Urtheil.

§. 166.

1) Das Urtheil des Begriffs findet dort Statt, wo das Subject eine Bestimmung hat, welche sein innerstes Wesen selbst ausmacht, und durch welches sein Verhältniss zu dem ihm beigelegten Prädicat bestimmt wird [1]). Die Subsumtion unter dieses Prädicat erscheint zuerst als eine blosse, unmittelbare, Copula; es ist noch nicht gesetzt, dass dieses Prädicat ihm aus innerer Nothwendigkeit zukomme, es ihm subsumirt werden müsse. Dies gibt das unmittelbare Begriffsurtheil [2]). Es entspricht dem positiven und dem singularen Urtheil, weil die Subsumtion nur ein Factum ist.

1) Von dem, der als Bestimmung des Kunstwerks Schönheit, oder des Menschen Pflichttreue nennt, von dem erst sagt man, dass er ein eigentliches Urtheil habe. 2) Ein solches Urtheil wird ausgesprochen in dem Satz: der Mensch (nicht mehr nur ein Mensch) ist ein vernünftiges Wesen, es liegt in der Unschuld, wo der Mensch auf unmittelbare Weise der Sitte, d. h. seiner Bestimmung entspricht. Das unmittelbare Begriffsurtheil entspricht dem, was *Hegel* als das kategorische und assertorische Urtheil bezeichnet.

Bedient man sich abermals, den frühern analoger, Formeln, so wird hier auch für das Subject ein unveränderlicher Buchstabe genommen werden müssen und man hätte: $S - P$.

§. 167.

2) In dem unmittelbaren Begriffsurtheil liegt ein Widerspruch, den auch der gewählte Name andeutet. Er besteht darin, dass, obgleich die Subsumtion des Subjects unter das Prädicat durch das Wesen desselben postulirt und bedingt ist, sie hier nur den Character des Seyns und der Unmittelbarkeit hat. Der Widerspruch löst sich, indem die Copula den Character der Unmittelbarkeit verliert und zu wahrer Nothwendigkeit, d. h. zu einem Verhältniss wird (s. §. 131). Tritt an die Stelle des blossen Ist ein wesentliches Bezogenseyn, so haben wir das wesentliche Begriffsurtheil[1]. Es findet dort Statt, wo die Subsumtion des Subjectes unter das Prädicat den Character der Nothwendigkeit bekommen hat, und kann Urtheil der Nothwendigkeit oder Zwangsurtheil heissen[2].

1) Bei *Hegel* das hypothetische Urtheil. 2) In dem Satz: Der Verbrecher muss bestraft werden (oder: wenn der Mensch Verbrecher ist, so wird er gestraft), ferner in der äusseren Gesetzlichkeit des Menschen, tritt uns dies Urtheil auch seiner subjectiven und objectiven Bedeutung entgegen.

§. 168.

Indem aber die Subsumtion den Character der Unmittelbarkeit verloren hat, ist der entgegengesetzte Mangel eingetreten. Es geht ihr nämlich das Seyn ab, sie hat die Bedeutung eines blossen Müssens, d. h. einer Aufgabe (*πρόβλημα*) bekommen und es ist eben deswegen dies Urthel selbst problematisch[1]. Eben darum wiederholt sich hier in höherer Potenz das negative Urtheil eben so wie das particulare. Was problematisch ist, gilt immer nur von Einigen. Weil die Subsumtion Zwang ist, d. h. äussere Nothwendigkeit, deswegen ist sie blosse Zufälligkeit (s. §. 126.). Als blosse Aufgabe enthält darum dies Urtheil einen ungelösten Widerspruch[2]. Dieser löst sich aber, indem die Copula wieder als Unmittelbarkeit gesetzt wird, d. h. als durch Aufhebung der blossen Vermittelung hervorgebrachte Unmittelbarkeit (vgl. §. 131.) Dies gibt uns das begründete oder vollständige Begriffsurtheil.

1) Mit Recht hat daher *Hegel* früher das hypothetische Urtheil mit dem problematischen identificirt. Obgleich es nothwendig ist, dass der Verbrecher gestraft werde, so ist es doch problematisch, ob es immer geschieht; es bleibt, weil jene Nothwendigkeit eine äussere ist, ein Zufall, wenn es geschieht. 2) Dieser Widerspruch liegt in dem Begriff jeder Aufgabe, jedes Sollens, das als solches nicht erfüllt werden kann, vgl. §. 44. Anm. 2. Das Gesetz kann deswegen nur verurtheilen, sein Urtheil zwingt und straft.

§. 169.

3) Das vollständige Begriffsurtheil oder das Urtheil der Freiheit findet dort Statt, wo das Subject vermittelst seiner möglichen Unabhängigkeit von seinem wesentlichen Prädicat (§. 163.) sich dennoch ihm subsumirt (§. 166.[1]). Es enthält daher die beiden vorher betrachteten Formen des begriffsmässigen Urtheils in sich[2], und ist ihre Wahrheit. Die Subsumtion ist nämlich weder ein blosses Seyn, noch auch ein blosses Müssen, sondern ist beides, also freie und darum begriffsmässige Subsumtion[3]. Das Urtheil der Freiheit hat universellen Character, denn was seyn soll, bildet keine Ausnahme.

1) Insofern in einem solchen Urtheil wie dieses: der Wolf ist entweder Bauchthier oder Gliederthier oder Wirbelthier, es mindestens als möglich dargestellt ist, dass das Subject einem andern als seinem ihm zukommenden Prädicat subsumirt werde, so kann man dies Urtheil mit *Hegel* als das disjunctive bezeichnen. 2) Es hat daher den Character innerer Nothwendigkeit und ist insofern apodiktisch. 3) Als Beispiel dieses Urtheils, sofern es reale Bedeutung hat, kann die selbst gewollte Vernünftigkeit angeführt werden, wo der Mensch, indem er unvernünftig seyn kann, vernünftig ist. Dies Verhältniss kann leicht auf ein disjunctives Urtheil zurückgeführt werden.

§. 170.

Die verschiedenen Formen des begriffsmässigen Urtheils haben gezeigt, wie sich die Copula zur Freiheit, d. h. zum

Begriff erfüllt[1]), eben wie die Reihe der unmittelbaren Urtheile diese Erfüllung des Prädicats, die der wesentlichen Urtheile die des Subjects gezeigt hatte. Damit aber ist auch das Ziel des Urtheils erreicht (§. 157.) und eben darum auch das Ende seiner Entwicklung. Denn indem, wie postulirt war, die Begriffe zum Begriff geworden sind, sind wir genöthigt, den durch den Begriff mit sich identischen Begriff zu denken, d. h. den Schluss. Dieser, als die Rückkehr des sich besonderndenden Begriffes (§. 154.), ist die Wahrheit des Urtheils, dessen höchste Form eben deswegen eigentlich schon Schluss ist[2]) (vgl. §. 16. §. 41 Anm. 4.). In derselben macht bereits das Sich-ausschliessen dem Sich-zusammenschliessen Platz.

1) In dem zuletzt angeführten Beispiel ist die Subsumtion des Menschen unter die Vernünftigkeit selbst Vernünftigkeit, d. h. Begriff. 2) Die Schwierigkeit, die höchste Urtheilsform vom Schluss zu unterscheiden, hat in diesem Verhältniss ihren Grund. Unwillkürlich geht der Betrachtende von einem zum andern über, weil das Betrachtete selbst dieser Uebergang ist. Nur in einem höhern Sinne, als vom identischen und universellen Urtheil, wird auch von dem Urtheil der Freiheit gesagt werden müssen, es sey kein Urtheil (*mehr*).

C. Der Schluss.

§. 171.

Auch der Schluss wird häufig angesehn nur als Product unsers Denkens, er ist aber als Kategorie eben sowol ein reales Verhältniss, und der Schluss den wir hervorbringen nur ein psychologischer Reflex oder eine innerliche Wiederholung des Schlusses, der in der Sache selbst liegt[1]). Als die Rückkehr des Begriffs aus dem Urtheil zu sich selbst, ist der Schluss die Einheit des Begriffs und Urtheils (daher er im Begriffsurtheil latitirt) und ihre Wahrheit[2]). Der Schluss ist der, durch sich selbst mit sich selbst vermittelte, Begriff; seine Entwicklung kann daher nur darin bestehn, dass er sich als diese Selbstvermittelung setzt. Die verschiedenen Realisationsstufen desselben zeigen jede wieder verschiedene Formen, die Schlussfiguren[3]); sie bilden eine Stufenreihe, indem sie successiv der allendlichen Bestimmung des Schlusses näher kommen. Da der Schluss sich als die Wahrheit und Begründung des Urtheils erwiesen hat, so wird ein Parallelismus zwischen den verschiedenen Schlüssen und Urtheilen nicht befremden können.

1) Wo dies nicht der Fall ist, sagt man deswegen mit Recht, das sey kein Schluss. 2) Solche Sätze wie: Alles, Gott u. s. w. sey Schluss, haben deswegen eine Berechtigung in sich (vgl. §. 29. Anm. 5.). 3) Es gilt hier ganz dasselbe, was §. 156. Anm. 5. über die verschiedenen Formen des Urtheils gesagt ward. Je mehr aber die Lehre von den Schlüssen in der formalen Logik die Form behalten hat, die der sorgfältigste Beobachter des Reflexes der Schlüsse in uns, *Aristoteles*, ihr gegeben, um so mehr werden wir uns auch mit ihr in Uebereinstimmung wissen, um so mehr ihre *termini* auch hier angewandt werden können. Da die abstracte Logik vom Inhalt abstrahirt, so ignorirt sie den Unterschied der verschiedenen Stufen, und bleibt bei der abstractesten stehn. Daher im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Schlussfiguren nur die Formen des unmittelbaren Schlusses bezeichnen, und man den Schluss der Analogie z. B. nicht als eine besondere Figur zu bezeichnen pflegt.

§. 172.

Der Schluss wird also zuerst erscheinen als noch nicht realisirt. Der Begriff wird also noch nicht als mit sich identisch gewordener gesetzt; also erscheint der Schluss als eine Mehrheit von Begriffen, wie das Urtheil (vergl. §. 155.). Blosses Urtheil aber kann er auch nicht seyn, denn die blosse Copula ist zum vermittelnden Begriff geworden (§. 170.) Es wird also der Schluss zunächst erscheinen als eine Vermittelung zweier Begriffe vermittelst eines Begriffs, in welcher Vermittelung die beiden Extreme eben so sehr wie der *terminus medius* die Bedeutung von blossen Begriffs-momenten haben[1]), die jedes als ein Begriff für sich genommen werden. Als dieser noch nicht vermittelte ist der Schluss unmittelbarer Schluss[2]).

1) Wie in dem quantitativen Verhältniss, weil ein Quantum von zwei Quantis ausgemacht wurde, diese die Bedeutung nur von Momenten des Quantums hatten (s. §. 72.), so hier die Begriffe, welche den Schluss ausmachen, der doch selbst nur der sich vermittelnde Begriff ist. 2) Dieser Ausdruck enthält den Widerspruch in sich, der in der Sache selbst liegt: der Schluss ist noch nicht (vollendeter) Schluss, fängt erst an, es zu seyn. Anders ausgedrückt: Schluss ist begriffsmässige Vermittelung. Die zuerst zu betrachtenden Schlüsse zeigen nur noch oberflächliche, gewaltsame und darum nicht begriffsmässige Vermittelungen.

a. Der unmittelbare Schluss.

§. 173.

1) In dem unmittelbaren Schluss sind verschiedene Begriffe durch einen von ihnen verschiedenen Begriff so vermittelt, dass jeder die Bedeutung nur eines Begriffsmomentes bekommen hat. Waren nun diese, für sich genommen, das Allgemeine, Besondere und Einzelne, so wird der unmittelbare Schluss, die Erfüllung des unmittelbaren Urtheils, zunächst so zu lassen seyn, dass darin ein Einzelnes durch ein Besonderes einem Allgemeinen subsumirt wird [1]). Diese erste Figur des unmittelbaren Schlusses (die Begründung des positiven Urtheils) kann deswegen mit der Formel $E-B-A$ bezeichnet werden. Da die drei Begriffe jeder für sich gelten, so wird die Vermittelung den Character der Aeusserlichkeit haben. Daher wird sowol die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, als auch des Einzelnen unter das Besondere als eine unmittelbare und äusserliche, d. h. als Urtheil erscheinen. Die Prämissen des Schlusses (das Unmittelbare in ihm) sind daher (oder können dargestellt werden als) Urtheile [2]). In diesem Falle wird in der ersten Figur das Besondere mit dem Einzelnen als Prädicat, mit dem Allgemeinen als Subject verbunden seyn [3]).

1) *Aristoteles*, welcher bei seiner Darstellung immer das reale Verhältniss der verbundenen Begriffe ins Auge fasst, definirt deswegen die erste Figur so, dass darin der *terminus medius* im *medius* dieser im *major* enthalten sey. Der Satz: dieses Haus ist, weil mit Oker gestrichen, gelb:

der Kauf, wo ich vermittelst einer besondern Stipulation occupire, oder ein jeder Vertrag, wo ich um eines besondern Interesses willen einer Bestimmung als Regel mich unterwerfe, können als Beispiele dieser Schlussfigur gelten (vgl. §. 157. Anm. 1. 2.). 2) Die neueren Darstellungen der formalen Logik heben immer diese Form als die wesentliche hervor. 3) Die regelrechte Form dieses Schlusses ist dann $B-A$, $E-B$: $E-A$.

§. 174.

Dieser Schluss ist hinsichtlich seines Inhalts eben so zufällig wie das Urtheil, das er begründet (s. §. 157.). Es könnte dem Allgemeinen eben so gut ein anderes Besonderes subsumirt werden, und das Einzelne sich durch dieselbe Besonderheit eben so gut mit einer andern Allgemeinheit zusammenschliessen [1]). Aus diesem Mangel des Inhalts folgt denn auch seine mangelhafte Form. Nur ein Theil des Schlusses nämlich ist hier, was der Schluss seyn sollte, vermittelt, die Conclusion oder die Beziehung der beiden Extreme [2]). Dagegen die jedes Extrems zur Mitte ist eine unmittelbare Voraussetzung oder eine Annahme, kurz ein zufälliges Urtheil [3]).

1) In jenem Beispiel könnte ein anderes Interesse mich zu diesem selben Vertrag, oder dasselbe Interesse zu einem andern Vertrage bringen. 2) Der Vertrag ist geschlossen, meine Verbindlichkeit zwingend; oder in jedem Schluss ist die Conclusion durch ihr *ergo* kein blosses Urtheil mehr. 3) Es ist zufällig, dass ich dieses besondere Interesse habe u. s. w.

§. 175.

2) Dieser Mangel fordert eine Ergänzung, nämlich, dass aus dem Schluss Alles entfernt werde, was seiner Natur widerspricht. Dies würde nun nicht geschehn, wenn seine Prämissen durch diese selbe Schlussfigur als Conclusionen dargestellt würden; der Regress ins Endlose, der dabei zum Vorschein käme, würde diese mangelhafte Form nicht aufheben, vielmehr stets wiederholen. Auf ihr Aufgehobenseyn und damit auf eine andere Schlussfigur weist diese selbst hin: ist nämlich in der ersten Prämisse das Allgemeine

mit dem Besondern in der Conclusion mit dem Einzelnen identisch, so ist eigentlich das, was das Besondere mit dem Einzelnen verbindet, oder worin beide zusammenfallen, das Allgemeine. Dieses aber als das was es eigentlich ist, gesetzt, so ergibt sich eine Schlussfigur, in welcher gerade das Allgemeine den Mittelbegriff bildet. Diese zweite Schlussfigur[1]), die Begründung des negativen Urtheils, deren Formel also *E—A—B* seyn wird, muss, wenn man die Prämissen als Urtheile darstellt, in beiden (wie dies in der ersten vorgedeutet war) dem Allgemeinen die Prädicat-Stelle anweisen[2]). Sie findet dort Statt, wo irgend ein Einzelnes vermöge des Allgemeinen ein besonderes Prädicat bekommt[3]).

1) Auch *Aristoteles* nennt diese Schlussfigur, wo der Begriff vom grössten Umfang den *terminus medius* bildet, die zweite, ohne einen Grund anzugeben, warum sie so benimmt wird. Dieser Grund liegt darin, dass sie die zweite Urtheilsform zu ihrer Conclusion hat. 2) Die regelrechte Form ist dann: *B—A, E—A: E—B.* 3) Beispiele dieser Figur sind so zu wählen, dass der Zusammenhang mit dem Urtheil stets hervortritt. Also (vgl. §. 158.) der Satz: *Cajus* ist, weil er nicht fleissig war, nicht gelehrt, das Verhältniss, wo ich aus allgemeinen Rücksichten auf ein besonderes Recht verzichte, oder wo ich, auf allgemeinen Usus gestützt, meine Sache als Ausnahme darstelle u. s. w.

§. 176.

3) Diese Schlussfigur steht höher als die erste, weil sie dieselbe voraussetzt[1]). Aber auch sie weist, weil sie noch eine unvermittelte Prämisse enthält, als auf ihre Wahrheit auf eine andere hin, die in ihr so enthalten ist, wie sie selbst in der ersten. Da nämlich (in der zweiten Prämisse) die Identität des Allgemeinen mit dem Einzelnen, eben so aber (in der Conclusion) die des Einzelnen mit dem Besondern ausgesprochen ist, so liegt eigentlich in dieser Schlussfigur, dass das Allgemeine und Besondere im Einzelnen zusammenfallen, dieses also sie beide vermittelt. Dieses gesetzt, so ergibt sich eine Figur, in welcher ein Besonderes durch ein Einzelnes mit der Allgemeinheit in ein Verhältniss gesetzt

wird (*B—E—A*[2]). Diese dritte Schlussfigur, in welcher der *terminus medius* mit beiden Extremen als ihr Subject verbunden erscheint[3]), hat keine einzige unvermittelte Prämisse mehr. Sie ist daher die Wahrheit der beiden früheren, welche sie voraussetzt[4]). Wie aber das unbestimmte Urtheil, obgleich die Wahrheit der beiden andern Formen, dennoch leer war (s. §. 159. 3.), so ist auch dieser Schluss trotz des eben angeführten Vorzuges ganz nichtssagend[5]), und kann nur durch eine Erschleichung[6]) einen Inhalt bekommen.

1) Gerade dies ist der Grund, warum die formale Logik der ersten Schlussfigur den Vorzug gibt; die Grundlage aber oder die Voraussetzung steht niedriger als das Voraussetzende (s. §. 105.). 2) In dem Satz: Es gibt endliche Wesen, die gelehrt sind, weil *Cajus* Beides ist, hat man ein Beispiel dieses Schlusses. Eben so dort, wo (im Verbrechen) ein besonderes Interesse, weil es mein Beleben ist, zum Gesetz gemacht wird. 3) Die regelrechte Form wäre hier *E—A, E—B: B—A.* 4) Die erste bildet die Voraussetzung ihres Obersatzes, die zweite ihres Untersatzes. 5) Daraus, dass *Cajus* gelehrt, und dass er ein endliches Wesen ist, folgt genau genommen nur, dass ein endliches Wesen (d. h. *Cajus*) gelehrt ist, und man folgert also aus dem Obersatz berechtigter Weise nur den Obersatz selbst, d. h. man wiederholt, man schliesst oder folgert Nichts. 6) Diese Erschleichung lässt sagen: Einiges Endliche ist gelehrt. Es ist Gefälligkeit, wenn man dieses Weitergehn gelten lässt, was eigentlich die Anticipation eines höhern Schlusses enthält (§. 182.).

§. 177.

Nicht nur aber darin zeigt sich der Schluss der Unmittelbarkeit als mangelhaft, dass seine höchste Form eigentlich kein Schluss, sondern eine Wiederholung (ein *bis idem*, wie das identische Urtheil) ist; ein gleiches Resultat zeigt sich, wenn die drei Figuren genauer betrachtet werden: Es findet zwischen allen drei Schlussfiguren dies Verhältniss Statt, dass, was in der einen den Character der Unmittelbarkeit hat (die Prämissen), in den andern als Vermitteltes (als Conclusion) erscheint. Sie bilden daher einen Kreis und

alle drei Figuren führen also auf die Negation des wahren Schliessens, auf den *Circulus in ratiocinando*. Dies aber ist nur das negative Resultat. Das positive ist, dass vereinigt werden muss, was jede von ihnen gezeigt hat, und dass also der Schluss, in dessen verschiedenen Figuren jedes Moment die Stelle der Mitte eingenommen hat, jetzt eine Bestimmung zu seinem *terminus medius* haben wird, die nicht mehr ein blosses Moment des Begriffs ist, das auf eine äusserliche und zufällige Weise die beiden Extreme verbindet, sondern eine wesentliche Vermittelung derselben bildet. Der Schluss ist wesentlicher Schluss geworden.

b. Der wesentliche Schluss

§. 178.

Da der *terminus medius* in dem wesentlichen Schlusse eine Bestimmung ist, die dem *terminus minor* wesentlich, und nicht ein bloss zufälliges Prädicat desselben ist, so kann auch der *terminus major*, dem derselbe untergeordnet werden soll, nicht, wie bei dem unmittelbaren Schlusse, in einem äusserlichen Verhältniss zu ihm stehn, sondern wird gleichfalls eine wesentliche Allgemeinheit seyn. Der wesentliche Schluss, die Erfüllung des wesentlichen Urtheils (vgl. §. 173.) findet daher dort Statt, wo Etwas vermittelst einer ihm wesentlichen Bestimmung seiner allgemeinen Natur subsumirt wird, oder sich subsumirt.

§. 179.

1) Die Mitte wird, da sie dem Einzelnen gegenübersteht, die Bedeutung des Allgemeinen haben (§. 153. Anm. 5.), weil sie aber das Einzelne dem Allgemeinen nur subjiciren kann, indem sie selbst diesem subsumirt ist, so steht sie also auch dem Allgemeinen gegenüber und gilt als Besonderes. Beides zusammengefasst, so ergibt sich ein Schluss, in welchem die Mitte gebildet wird durch die, alle Einzelnen befassende Art (§. 149. Anm. 2.), durch welche das Einzelne seiner wesentlichen Allgemeinheit subsumirt

wird. Wir nennen diesen Schluss, dessen Mitte also die zur Allgemeinheit erweiterte Besonderheit bildet, so dass darin das Einzelne, weil es seine Art ist, dem Allgemeinen subsumirt wird, den Schluss der Allheit[1]). Er entspricht unter den unmittelbaren Schlüssen der ersten Figur[2]) und begründet das singulare wesentliche Urtheil[3]).

1) Wenn man dieses (Zinn) einen elektrischen Leiter nennt, weil alle Metalle dies sind, oder wenn *Cajus*, weil es allgemeine Gewohnheit ist, rechtlich handelt, so ist das dieser Schluss als Satz oder als reales Verhältniss. Im ersten Beispiel bildet die Art aller Metalle, im zweiten die aller Handelnden den *terminus medius*. 2) Es ist darin die Art das Vermittelnde, das heisst der *terminus medius* ist das Besondere. Die Schlüsse, die man gewöhnlich als Beispiele der ersten Figur anzuführen pflegt, sind in der Regel Beispiele dieses Schlusses. 3) Sein Schema wäre: *E—B—P* (s. §. 162.).

180.

2) In dem Schlusse der Allheit wird ein Allgemeines von dem Einzelnen prädicirt, weil es allen Einzelnen dieser Art zukommt. Trotz des Vorzugs, den dieser Schluss hat im Vergleich mit dem unmittelbaren Schluss erster Figur, erscheint er doch am Ende als ein Blendwerk. Denn da von allen Einzelnen Etwas nur prädicirt werden kann, wenn es auch von diesem Einzelnen gilt, so setzt der Obersatz den Schlusssatz eigentlich voraus[1]), und der Cirkel, den die drei Figuren des unmittelbaren Schlusses darstellten, ist hier in diesen Schluss selbst eingetreten. Bildet aber die Conclusion dieses Schlusses eigentlich die Prämisse, der Obersatz eigentlich die Conclusion, so liegt im Schlusse der Allheit eigentlich ein Schluss verborgen, in welchem gerade das Einzelne die Mitte bildet, der also, wenn man ihn mit dem unmittelbaren Schluss vergleicht, dem Schema der dritten Figur folgt. Ein bloss Einzelnes aber kann die Mitte auch nicht seyn nach dem Begriffe des wesentlichen Schlusses (§. 178.), also nur die Einzelnen wie sie eine Totalität bilden, d. h. alle Einzelnen als Einzelne gesetzt. (In sofern kann man wieder

von diesem Schlusse sagen, er folge der zweiten Figur des unmittelbaren). Diesen Schluss der gesetzten Allheit, den eigentlich der oben betrachtete voraussetzt, in dem also die Mitte gebildet wird durch die zu einer Reihe vereinzelte Allgemeinheit, diesen kann man Schluss der Vollständigkeit nennen. Er findet dort Statt, wo vermittelst sämmtlicher Einzelnen einer Art, diese einer wesentlichen Allgemeinheit subsumirt wird. Seine Formel wird seyn $B—a, e, c, c... — P^{1})$.

1) Dass alte Metalle elektrische Leiter sind, ist nur unter der Voraussetzung richtig, dass auch das Zinn es ist. Dass eine Handlungsweise Gewohnheit Aller ist, setzt voraus, dass sie auch die des *Cajus* ist. 2) Der psychologische Reflex dieses Schlusses ist was unter dem Namen Schluss der Induction bekannt ist; in diesem wird die Mitte gebildet durch alle Einzelnen einer Art (Gold, Silber, Eisen u. s. w.), wodurch diese selbst (Metall) mit einer ihr wesentlichen Bestimmung (Leitungsfähigkeit) zusammengeschlossen wird. *Hegel* braucht daher für diesen Schluss den Namen Schluss der Induction, er ist der Schluss der Erfahrung. Als reales Verhältniss erscheint dieser Schluss, wenn eine Corporation durch die Rechtschaffenheit und Thätigkeit aller ihrer Glieder den allgemeinen (Staats-)Zweck verwirklicht.

§. 181.

3) Dieser Schluss aber hat einen doppelten Mangel. Einmal ist der *terminus medius*, weil die Totalität der Einzelnen nie zu Stande kommt, eine nie abgeschlossne Reihe, ein endloser Progress, der nur sagt, dass die Einzelnen eine Totalität bilden sollen. Die Gültigkeit des Schlusses ist daher problematisch, (vgl. §. 168.), und da die Allheit doch nur sagt, dass bis auf Weiteres die Reihe als vollständig anzusehn sey, begründet dieser Schluss eigentlich nur das particulare wesentliche Urtheil (s. §. 163.). Zweitens aber ist die Subsumtion des Untersatzes unter den Obersatz, (die Assumtion) nur erlaubt unter Voraussetzung der Richtigkeit des Schlusssatzes, der also für jene die Voraussetzung bildet[1]. Wie der eben betrachtete Schluss, so weist auch dieser durch den Cirkel, den er enthält, über sich hinaus. Dieser Weisung

wird entsprochen, wenn das im zuletzt betrachteten Schluss enthaltene Problem gelöst wird, d. h. wenn zur Mitte gemacht wird Einzelnes, welches nicht nur Allgemeinheit bilden soll (*a e e e....*), sondern Allgemeinheit ist, d. h. Einzelnes, was zugleich Allgemeines ist, und wenn ferner was dort unvermittelt Assumiren war, hier zum Schlusssatz wird. Weil die Mitte diesen concreten Charakter hat, deswegen kann auch dieser Schluss (vgl. §. 180.) eben sowol der zweiten als der dritten Figur zugewiesen werden. Wenn *Hegel* ihn, in dem also das Einzelne als Allgemeines die Mitte bildet, Schluss der Analogie nennt, so ist dieser Name eigentlich nur für den psychologischen Reflex dieses Schlusses passend[2], welcher eben so als reales Verhältniss erscheint[3], und darum besser als der Combinations-Schluss[4]) bezeichnet werden kann. Er findet nämlich überall Statt, wo die Mitte gebildet wird durch ein Einzelnes, das aber nach seiner allgemeinen Natur gilt, oder durch ein Allgemeines, aber nur wie es als Einzelnes unmittelbar existirt. Weil hier der Mitte diese zwei Bestimmungen zukommen, deswegen ist dieser Schluss ungültig, wenn die Mitte in der einen Prämisse nur nach der einen, in der andern nur nach der andern genommen wird. Es finde dann eine *quaternio terminorum* Statt[5].

1) In jenem Beispiel ist die stillschweigende Voraussetzung, dass elektrischer Leiter zu seyn dem Gold, Silber u. s. w. wesentlich sind, insofern sie Metalle sind, und nicht etwa sofern sie farbig sind, d. h. dass dem Metall dies Prädicat wesentlich sey. 2) Ein Schluss der Analogie wäre es, wenn man sagte: Gold verbindet Metallicität und elektrische Leitungsfähigkeit, nun sind Zinn, Blei, Zink u. s. w. (wie) Gold, also etc. Hier wird Gold nur nach seiner allgemeinen Natur genommen, daher man anstatt jenes „wie Gold" auch wohl sagt: eine Art Gold. 3) So tritt uns dieser Schluss z. B. dort entgegen, wo ein einzelner Anspruch durch den Willen des Monarchen rechtmässig wird. Der Monarch gibt hier das Privilegium, weil er mehr ist als ein einzelnes Ich, weil er Allgemeines, ein Wir ist. 4) Mit Recht pflegt man das nach Analogie Schliessen ein Combiniren zu nennen. 5) Die Analogie wäre oberflächlich und ungültig, wenn man sagte, dass da die Metalle wie Gold sind, sie neunzehn Mal schwerer als Wasser, oder dass der Mond

als Erde bewohnt sey, da die Erde nicht bewohnt ist als blosser unselbstständiger Weltkörper, bloss in dieser letztern Beziehung sie aber genommen wird, wenn man dem Begriff Erde den Mond subsumirt. Eben so wäre es eine *quaternio terminorum*, wenn in dem angeführten Beispiel „*tel est notre plaisir*" und „*tel est mon plaisir*" verwechselt würde.

§. 182.

Aber auch in diesem Schluss ist der Cirkel nicht verschwunden, an welchem die beiden andern Formen des wesentlichen Schlusses zu Grunde gingen. Es setzt nämlich dieser Schluss, eben so wie sie, seinen Schlusssatz voraus, da ohne diese Voraussetzung der Untersatz unrichtig wäre[1]). Wenn daher alle Formen des wesentlichen Schlusses vor denen des unmittelbaren den Vorzug haben, dass sie weiter bringen, während bei diesen, weil sie in einem steten Cirkel sich bewegen, Nichts herauskommt[2]), so laboriren dagegen jene an dem Fehler, den man anstatt *petitio principii* vielmehr *petitio conclusi* nennen sollte[3]). Die Betrachtung dieser Formen zeigt aber noch ein anderes Resultat: Da nach einander der Obersatz (§. 180.) die Assumtion (§. 181.) und der Untersatz (§. 182.) sich als (durch den Schlusssatz) vermittelt erwiesen, so ist darin enthalten, dass alles Unvermittelte aus dem Schlusse weggelassen werden muss. Unvermittelt aber waren selbst in der höchsten Form dieses Schlusses die beiden Bestimmungen, welche nur durch Auch oder Zugleich verbunden wurden. Die wahrhafte Vermittelung wird darin bestehn, dass anstatt solcher blossen Verbindung, welche den betrachteten Schlüssen den Charakter der Zufälligkeit gibt[4]), die Mitte vom, die Besonderheit aus sich erzeugenden *Genus*, d. h. von der wahren Begriffsallgemeinheit gebildet wird. Das Resultat ist, dass der wesentliche Schluss seinen Begriff (s. §. 178.) realisirt, damit aber sich vollendet hat, und übergegangen ist in den begriffsmässigen Schluss.

1) Die Metalle sind wie Gold nur insofern als sie elektrische Leiter, nicht sofern sie neunzehn Mal schwerer als

Wasser sind. „Dies ist Wille des Monarchen" kann ich bloss sagen unter der Voraussetzung, dass es sich um Etwas handelt, wozu er berechtigen kann, d. h. um Rechtsmässiges, nicht etwa um eine Geschmacks-Sache. 2) Daher tadelt *Baco* von *Verulam* den Syllogismus, weil der keine neuen Erkenntnisse gebe und preist statt seiner die Induction und Analogie. 3) Die Richtigkeit der Induction und Analogie hängt davon ab, ob die Vorahndung der Conclusion richtig ist. Daher ist es zufällig, hängt von der Genialität des Forschers ab, ob seine Inductionen und Analogien ihn zum Richtigen bringen oder nicht. 4) Diese Zufälligkeit hat darin ihren Hauptgrund, dass das Einzelne (s. §. 153. Anm. 4.) als solches das Zufällige war. Es ist ein Glücksfall, wenn der Einzelwille dieses Monarchen mit dem Willen des Monarchen (der nicht stirbt) zusammenfällt. Die *quaternio terminorum* ist möglich, weil hier zweierlei verbunden, nicht Eines durch das Andere vermittelt ist.

c. Der begriffsmässige Schluss.

§. 183.

Im begriffsmässigen Schlusse ist der Mangel des unmittelbaren Schlusses, in welchem der *terminus medius* eben so sehr wie die Subsumtion des einen Extrems unter das andere den Charakter der Zufälligkeit hatte, verschwunden; indem jetzt die eigne Natur, das *genus* (§. 146.) die Mitte bildet, hat der Schluss den Charakter der Nothwendigkeit bekommen. Eben so war der wesentliche Schluss mangelhaft; indem nämlich die Mitte sich zur wahrhaften Allgemeinheit erfüllen sollte, zeigte sie ein nie erfülltes Postulat, das entweder den endlosen Progress (§. 181.) oder den Cirkel im Schluss (§. 180. 182.) zur Folge hatte, in welchem, was nicht erreicht[1]) werden konnte, vorausgesetzt wurde. Diesen Mangel wird der begriffsmässige Schluss nicht haben, da in ihm die wahre Allgemeinheit die Mitte bildet, d. h. der Begriff, der ja das Seyn und Müssen zur innern Nothwendigkeit synthetisch in sich verbindet (§. 138.). Der begriffsmässige Schluss erscheint daher als die Explication und Begründung des begriffsmässigen Urtheils[2]).

1) Weil, was jenes Postulat fordert, nicht realisirt wird (*effectre*), deswegen sind jene Schlüsse nicht vollständig beweisend (*effectre*). 2) Vgl. §. 178. Seine Formel wird seyn: *S—M—P.*

§. 184.

1) Wie der begriffsmässige Schluss zunächst zu lassen ist, erhellt aus dem Vorhergehenden. Es ergab sich dort, dass das Subject vermöge seiner Natur sich einer wesentlichen Bestimmung subsumirte. Die Subsumtion wird daher begriffsmässig (vernünftig) seyn, darum auch nicht mehr die absolut zufällige eines Einzelnen. Doch aber wird hier der begriffsmässige Schluss selbst, wie alles in seinem Anfange, anfänglich den Charakter der Unmittelbarkeit haben. Diesen unmittelbaren begriffsmässigen Schluss nennt *Hegel* den kategorischen[1]). Der unmittelbare begriffsmässige Schluss ist die Ergänzung des unmittelbaren begriffsmässigen Urtheils (§. 160.) und hat deswegen auch dieses zu seinen Prämissen. Hierin aber besteht sein Mangel. Obgleich der *terminus minor* an dem *medius* sein wesentliches Prädicat hat, so ist doch die Subsumtion, weil sie nur ist, eben darum nur denkbar oder möglich[2]) (s. §. 126.). Darin aber ist auch enthalten, dass das Gegentheil eben so gut Statt finden kann (s. §. 129. 4.). Dasselbe gilt von dem Verhältniss des *medius* zum *major*[2]), und beide Prämissen haben daher den Charakter der blossen Möglichkeit.

1) Ein solcher Schluss wird ausgesprochen in dem Satz: Der (nicht ein) Wolf ist als Säugethier ein Wirbelthier, er erscheint als reales Verhältniss in der Ehe, wo der Mensch vermittelst der geschlechtlichen Beziehung sich mit der Sitte vermittelt. 2) Es ist möglich, dass der Mensch der Stimme des Geschlechtstriebes Gehör gibt: wo er es thut, folgt er seiner Natur, doch aber ist es eben so möglich, dass er es nicht thue. *Jener terminus medius* ist nicht der einzige, durch welche der Mensch sich der Sittlichkeit subsumirt; bei einem Andern ist dieser *terminus medius* etwas Andres. Die Ehe hat keine absolute, sondern nur bedingte, subjective (s. §. 191 Anm. 1.) Nothwendigkeit. 3) Es ist eben so möglich, dass der Geschlechtstrieb zur Sittlichkeit bringe, das Gegentheil aber ist eben so denkbar.

§. 185.

2) Der Mangel in dem eben charakterisirten Schlusse ist, wie jeder Mangel, ein Widerspruch, und muss als solcher gelöst werden. Dies geschieht ganz so wie bei dem Urtheil. Was wesentliches Prädicat ist, wird als solches gesetzt, wenn es mit dem Subject nicht nur eine seyende, sondern wesentliche Verbindung eingeht, d. h. wo der *minor* dem *medius*, dieser dem *major* subsumirt werden muss. Es wird sich daher als Wahrheit des eben betrachteten Schlusses einer ergeben, welcher das Zwangsurtheil begründet, indem er Zwangsurtheile zu seinen Prämissen hat. Wie sie, so wird auch er den Charakter der Nothwendigkeit haben, und kann daher als Schluss der Nothwendigkeit oder des Zwanges bezeichnet werden[1]).

1) Ein Beispiel dieses Schlusses wäre: Der Verbrecher muss gestehn, der Geständige aber bestraft werden. Indem dieser Satz sehr gut so ausgedrückt werden kann: wenn der Verbrecher gesteht, so muss er bestraft werden, nun aber etc., so ist es zu rechtfertigen, wenn *Hegel*, der den vorigen Schluss den kategorischen nannte, diesen als den hypothetischen bezeichnet. Als reales Verhältniss tritt er uns etwa entgegen, wo der Staat, indem er einer Kaste angehören muss, gezwungen ist, den Zweck des Staates zu bethätigen. Es ist leicht dies Verhältniss in einem, dem obigen analogen, Satz darzustellen.

§. 186.

3) Genauer betrachtet aber bietet der Zwangs-Schluss als diametraler Gegensatz zum unmittelbaren begriffsmässigen (kategorischen) Schluss einen entgegengesetzten Mangel dar. Die Subsumtion ist hier ein Müssen. Dem Müssen aber geht das Seyn ab, und die Nothwendigkeit dieses Schlusses ist nur äussere Nothwendigkeit, d. h. Zufälligkeit[1]). Was dieser Schluss enthält, bleibt daher immer eine Aufgabe und er ist problematisch, wie das Urtheil, das er begründet. Wie aber Möglichkeit und Zufälligkeit nur Abstractionen waren, die ihre Einheit postulirten (§. 129.), so zeigt sich auch hier Analoges: Wenn es doch im Begriffe des be-

griffsmässigen Schlusses lag, dass die Subsumtion sey (§. 184.) und eben so, dass sie seyn musste (§. 185.), so wird er in Wahrheit zu denken seyn als ein Schluss, in dem die Subsumtion den Charakter der Freiheit hat (vgl. §. 142.). Dies geschieht in einer höhern Form des Schlusses; in dieser wird der letzte Rest von Unmittelbarkeit und Zufälligkeit (auf analoge Weise wie oben bei dem Urtheil §. 169.) verschwinden, indem der *terminus minor* dem *medius* und *major* sich subsumirt vermittelst seiner Unabhängigkeit von ihnen. Dieser Schluss der Freiheit[1]) wird die Bedingtheit, die dem Schluss der Nothwendigkeit noch anhaftete, abgestreift haben, und unbedingt oder absolut[2]) seyn. Zu seinen Prämissen wird er das Urtheil haben, dessen Ergänzung er ist, das Urtheil der Freiheit.

1) Weil der Verbrecher gestehn muss (was die Verbindiger der Tortur urgiren), deswegen ist sein Geständniss zufällig (was die Anhänger der englischen *jury* hervorheben). 2) Der Satz: Der Verbrecher will gestehn und bestraft werden, kann auch so ausgedrückt werden: Er kann leugnen, lügen, sich entschuldigen oder gestehn, nun aber thut er keins von jenen dreien, also u.s.w. Daher nennt *Hegel* diesen Schluss den disjunctiven, vergl. §. 185. Anm. Als reales Verhältniss tritt er uns entgegen, wo der Mensch, den Nähr- und Wehrstand von sich ausschliessend, sich durch den Lehrstand als seinen Beruf mit dem Staate vermittelt. 3) Freiheit (vergl. §. 142.) ist Absolutheit, Unbedingtheit.

§. 187.

In diesem Schlusse der Freiheit oder dem absoluten Schlusse ist jede Unmittelbarkeit verschwunden. Der Sitz der Unmittelbarkeit waren immer die Prämissen, diese aber sind jetzt begründete, vollständige Begriffsurtheile (§. 168. 169.), also selbst vermittelt; die Conclusion ist es ohnedies. Es ist damit der Begriff, welcher sich im Urtheile dirimirt hatte (§. 154.) und nach dem Momente der Besonderheit gesetzt war (ebendas.), wirklich wieder in sich zurückgekehrt, und wenn nun der Begriff als Rückkehr in sich selbst Subject war (§. 152.), so ist jetzt die Subjectivität des Begriffs, die sich immer mehr realisirte, vollendet. Die Entwicklung des Begriffs, welche durch die Diremtion im Urtheil begonnen hatte, ist jetzt, da der Begriff nach allen seinen Momenten gesetzt ist, zum Schluss gekommen.

Die ganze Untersuchung über die verschiedenen Schlüsse hat nur den Sinn zu beantworten, was Begriffsvermittelung ist, d.h. welche Vermittelung begriffsmässig, und welche Entwickelung dem gemäss vollendet ist. Da zeigt sich, dass die es noch nicht ist, wo ein Verhältniss Statt findet wie im unmittelbaren Schluss u.s.w., sondern erst die, welche im Schluss der Freiheit sich zeigte, welcher wirklich ist was der Schluss seyn sollte, Einheit des Begriffs und Urtheils, d.h. wieder hergestellter Begriff.

§. 188.

Eine Recapitulation dieses Kapitels, welchem die Ueberschrift Subjectivität[1]) (s. S. 99.) gegeben wurde, weil darin der Begriff seine Bestimmung, Subjectiv zu seyn, realisirt hat, zeigt, dass in demselben zuerst der Begriff nur in sich, also der abstracte oder blosse Begriff, betrachtet wurde (§. 142—154.), dann der Begriff wie er sich dirimirt hatte zum Urtheil oder Begriffsverhältniss (§. 157—170.), in welchem die einzelnen Begriffsmomente auseinander fielen, und ihre Einheit nur gesetzt werden sollte, endlich wie der Begriff aus dieser Sphäre des Widerspruchs heraustrat und im Schluss oder der Begriffsvermittelung (§. 171—187.) sich zu dem, was seine eigentliche Bestimmung war, zur concreten Subjectivität[2]) erfüllt hat. Da Subjectivität der Qualität im ersten Theil, dem Wesen im zweiten entspricht, so entspricht dem Begriff, Urtheil und Schluss der Unbestimmtheit, Bestimmtheit und Selbstbestimmung eben so sehr wie sie andrerseits der Identität, dem Unterschiede und dem aus einem Grunde Folgen[3]) parallel gehn. Das deductive Denken, das in der Anwendung dieser Kategorien bestand (s. oben §. 140.), bewegt sich daher im Definiren, Subsumiren und Combiniren.

1) Nach dem verschiedenen Princip der Bezeichnung (s. §. 28. Anm.) kann dies Kapitel auch überschrieben werden: Der

Begriff, oder auch: vom Begriff bis zum absoluten Schluss. 2) Wo wirklich concrete Subjectivität ist, da ist deswegen Schluss. Ich ist ein Schluss, indem das ich sich mit sich selbst zusammenschliesst, eben so Gott. Aber selbst dort wo die Subjectivität nur verkümmert erscheint, zeigt sich das Gleiche. Die Pflanze zeigt sich als Subject nur indem sie sich entwickelt, hat sich deshalb als Subject erst behältigt, wenn ihre Entwickelung zum Schluss gekommen, d.h. zum Keim, nur dass hier der Keim aus dem, und der, zu dem die Entwickelung geht, auseinanderfallen. 3) Hierin der Grund warum *Aristoteles* den *terminus medius* mit dem Grunde identificirt, und warum bei uns Schliessen und Folgern *synonyma* sind.

§. 189.

Die erreichte Vollendung aber der Subjectivität ist, wie dies nicht anders seyn kann, auch ihr Ende. Eine Reflexion nämlich auf das, was sich in der Lehre vom Schluss, ergeben hat, zeigt, dass zuerst (in den Figuren des unmittelbaren Schlusses) jedes Moment des Begriffs die Bedeutung des *terminus medius* bekommt, also das Vermittelnde ist, dass aber zweitens (in den verschiedenen Arten des wesentlichen Schlusses) sich der *terminus medius* zur völligen Begriffsallgemeinheit erfüllte, endlich aber drittens (im begriffsmässigen Schluss) indem jede Unmittelbarkeit immer mehr verschwand, Alles den Charakter des Vermittelten erhalten hat. Das Resultat ist daher, dass der Schluss sich erwiesen hat als ein in sich zurückgehender Kreis von Vermittelungen, oder ein Schluss von Schlüssen [1]). Indem es hier aufgehört hat, dass den Vermittelten die Vermittelung äusserlich ist, erscheint die ihnen immanente Vermittelung als stetige und ein solcher Schluss von Schlüssen ist nothwendig Process. In diesem hat sich der Begriff realisirt, d.h. die in ihm liegenden Bestimmungen haben sich zu einem System entfaltet, welches zum Begriff und Urtheil als der Thesis und Antithesis die Synthesis [2]) bildet. System ist realisirter Begriff oder Inbegriff. Betrachten wir aber diese erlangte Realität des Begriffs, so ist sie, weil er in sich zurückgekehrt ist, Einheit mit sich, also Seyn, d.h. Unmittelbarkeit, zugleich aber aus der Vermittelung hervorgegangen, diese also als Moment in

sich enthaltend [3]). Der Begriff in dieser seiner vermittelten Realität ist wahre Sache oder hat Objectivität. Die Objectivität erscheint deswegen als die Wahrheit des nur subjectiven Begriffs [4]) und als seine Erfüllung [5]).

1) Als ein solcher Schluss von Schlüssen erweist sich Alles, worin concrete Subjectivität sich zeigt. In der Familie z.B. zeigt sich eine Dreiheit von Schlüssen, indem Vater, Mutter, Kind jedes der *terminus medius* sind. 2) System und Synthesis sind verwandte Begriffe. Die Frage nach der Möglichkeit der Synthesen (*Kant, Fichte*) ist Cardinalfrage der Logik. Ein wahrhaftes System, das nicht Process wäre, ist nicht zu denken. Es zeigt sich darin ein Sich-selber-vermitteln. 3) Daher der Ausdruck bei *Hegel*: Unmittelbarkeit durch Aufhebung der Vermittelung, oder wieder erlangte Unmittelbarkeit. Daher haben wir hier wahre Nothwendigkeit, (vgl. §. 131.). 4) Wir nannten (§. 152. Anm. 5.) die innere Natur der Pflanze das Subject ihrer Entwicklung. Als dieses Subject existirt sie schon im Keim. So aber ist sie noch in ihrer Unwahrheit. Das Wahre ist, dass die Entwicklung auch objectiv werde. Später wird sich zeigen, wie in gewisser Weise das Gegentheil eben so richtig ist. Aehnlich hatte sich das Verhältniss bei der Qualität und Quantität und a.a.O. gestaltet. Es kann schon hier, noch mehr geschieht dies später, angedeutet werden, in wiefern man von blosser Subjectivität sprechen kann, da doch bis jetzt die Subjectivität das Höchste war. Der Objectivität gegenüber erscheint das Subject als das Unmittelbare, d.h. Niedrigere. 5) Dass die Objectivität die nothwendige Ergänzung und Erfüllung des blossen Begriffs bildet, diese Erkenntniss bildet die logische Grundlage zu dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes, dessen eigentlicher Werth aber in noch Anderem ruht. Es zeigt sich schon hier, was (§. 207.) später noch deutlicher erhellt, dass der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem (vergl. §. 4.) kein unüberwindlicher und absoluter ist. Gegen die Behauptung, dass es vom Subjectiven zum Objectiven keinen Uebergang gebe, ist vielmehr zu bemerken, dass nur das ein Subjectives ist (und nicht blosses Substrat), was sich als solches Uebergehendes erweist. In wem die Idee Gottes subjectiv d.h. lebendig und nicht als todtes Besitzthum ist, der wird erfahren, dass Gott ihn ihm wirksam ist und also Wirklichkeit, Objectivität hat.

II.

Zweites Kapitel.

Objectivität.

§. 190.

Unter Objectivität ist weder blosses Seyn, noch Daseyn, noch Existenz, noch endlich blosse Wirklichkeit zu verstehn: alle diese Bestimmungen sind ärmer als sie[1]). Objectivität ist begriffsmässige Realität oder Realität nur des Begriffes. Objectivität zeigt in höherer Potenz die Natur der Quantität und Erscheinung. Die Frage daher, ob dem Begriff Objectivität zukomme, ist sonderbar, da nur der Begriff Objectivität haben kann[2]). Der philosophische Sprachgebrauch seit *Kant* rechtfertigt es, wenn dies Wort in diesem Sinne genommen wird[3]). Ein andrer Sinn, in welchem man es zu nehmen pflegt, wird sich später als gleichfalls berechtigt erweisen. Zunächst ist von dem Gegensatz gegen das Subjective, auf welchem dieser letztere Sprachgebrauch beruht, nicht die Rede[4]), sondern Objectivität nur so zu nehmen, dass sie die Explication und Bethätigung der Subjectivität ist.

1) Von der ungebildeten Vorstellung werden diese Worte häufig als Synonyma gebraucht; Seyn war ganz unbestimmte Einheit mit sich (§. 29.), Daseyn ein Seyn mit einem Nichtseyn behaftet (§. 35.), Existenz ein begründetes Seyn (§. 108.), Wirklichkeit Erscheinung des Wesentlichen (§. 124.); Objectivität ist endlich Realität des an und für sich Vernünftigen. 2) Freilich die mit Händen zu greifende sinnliche Existenz kommt dem Begriff nicht zu, weil sie ihm zu schlecht ist. Schon der Empiriker bleibt nicht bei dieser stehn, sondern sucht als das eigentlich Wahre das (übersinnliche) Gesetz, wie viel mehr die Philosophie; sie verlangt wie die Religion Erhebung über das Sinnliche. Es war daher barbarisch, dass *Kant* in seiner Polemik gegen den ontologischen Beweis die hundert Thaler aufführte, die schon jedem reichen Mann, um wie vielmehr der Philosophie, kein Object sind. Eben so barbarisch ist es, zu verlangen, es solle der wirkhafte Inhalt, Recht, Wahrheit u. s. w. ausser dem Gedanken (d. h. gedankenlos) existiren. 3) *Kant* setzt Maximen und Gesetze sich gegenüber; die letztern seyen objective Grundsätze. Sie sind es, weil in ihnen die Vernunft realisirt ist. 4) Die Gesetze sind objectiv, obgleich sie nur in dem Willen der Subjecte existiren. Im ganzen Mittelalter, und dann weiter bis auf *Kant* hin, wird das Wort Object so wenig dem Seyn im Gedanken entgegengesetzt, dass vielmehr nur das Gedachte, das freilich als blosse Vorgestelltes genommen wird, objective Realität haben soll.

§. 191.

Die Objectivität ist daher nichts Andres als der Begriff selbst, wie er wieder als unmittelbarer ist[1]). Nun hat sich in der Realisation des Begriffes gezeigt, dass er System, Schluss von Schlüssen sey (§ 189.). Objectivität ist daher nur als Totalität, als System. Eine Totalität aber mit dem Character der Unmittelbarkeit ist eine Welt[2]), die Objectivität daher eine Welt von Objecten, und die nähern Bestimmungen der Objectivität, die sich ergeben werden, oder die objectiven Kategorien[3]), die jetzt zu entwickeln sind, werden die verschiedenen Verhältnisse geben, denen jede Welt unterliegt[4]). Wir haben also zunächst die Verhältnisse zu betrachten, in welchem Dinge als Objecte einer Welt stehen. Dass diese Verhältnisse nur Processe darbieten können, liegt in der Natur der Sache (§. 189.). Eine stillstehende Welt wäre keine Welt.

1) Ehe er zu dieser Unmittelbarkeit zurückgekehrt war, war er nur subjectiv; daher hatten noch die höchsten Schlüsse eine nur subjective Nothwendigkeit, vgl. § 184. Anm. 2. 2) Welt ist mehr als ein blosses Aggregat, sie ist System, daher κόσμος; Welt ist eine Kategorie, die eben so auf das Geistige angewandt werden kann, wie auf das Natürliche, man spricht von Gedankenwelt u. s. w. *Kant* bedient sich oft des Ausdruckes Reichs, z. B. Reich von Zwecken u. s. w. Die Erscheinung des Wesens erschien in einer Pluralität von Dingen (§. 108, 109.), die Objectivität des Begriffs in einer Welt von Objecten oder in einem In-begriff derselben. 3) Die Kategorien der Erscheinung (oder Existenz) werden besonders angewandt, wo man die Natur beschreiben oder erklären

will (vgl. §. 108. und 115. Anm.), die objectiven Kategorien haben mit derselben zu thun, sofern sie ein Inbegriff ist. Durch ihre Anwendung zeigen wir den systematischen Zusammenhang derselben, wie denn ob eine Erscheinung mechanisch oder chemisch zu erklären sey, die Systematik der Wissenschaft betrifft. 4) Dass sie ihre Anwendung allein oder auch nur besonders in der Sphäre der Natur finden, ist ein Schein, der zwar durch den Begriff der Natur erklärlich, immer aber ein Schein ist.

A. Verhältniss der Objecte.

§. 192.

Indem die Objectivität selbst den Charakter der Unmittelbarkeit hat, sind alle ihre Momente unmittelbare, also nicht gesetzte (vgl. §. 41.), wenn aber dies, so (vgl. §. 101. Anm. 1.) selbstständige. Andrerseits aber bilden sie eine Totalität doch nur indem sie Eins sind. Sie werden also ein Verhältniss bilden, wo sie, obgleich selbstständig, dennoch auf einander bezogen und darin eben unselbstständig oder Objecte[1]) für einander sind. Diese widersprechenden Bestimmungen geben uns, als das erste und daher unterste Verhältniss der Objectivität, den Zusammenhang oder das mechanische Verhältniss. Mechanismus[2]) ist eine objective Kategorie und jede Welt wird durch ihn beherrscht, oder ist insofern eine Maschine.

1) Hierin liegt der Grund, warum das Wort Object bald einen wegwerfenden, bald einen ehrenden Sinn hat. Dinge werden zu Objecten nur indem sie zu einem Inbegriff zusammengehn. Woran nichts liegt, ist kein Object. 2) Weil Mechanismus eine logische Kategorie ist, deswegen spricht man mit Recht auch in der Sphäre des Geistes von ihm. Es gibt mechanisches Gedächtniss, es gibt mechanische Einrichtungen im Staat eben so sehr, wie verschiedene sinnliche Gegenstände mechanisch verbunden werden, wo sie ein blosses Aggregat bilden.

a. Mechanismus.

§. 193.

1) Da die bezogenen Objecte selbstständig sind, so erscheint ihre Beziehung als ihnen äusserliche und gewaltsame, und trotz

ihrer Beziehung verhalten sie sich äusserlich gegen einander, können nicht als Eins, sondern nur als zusammengesetzt[1]) gedacht werden. Das Verhältniss derselben auf einander ist deswegen nur eine oberflächliche Einwirkung oder ein sogenannter Eindruck[2]). Das, welches die Einwirkung empfängt, ist darin nicht frei, sondern mechanisch determinirt[3]). Diese Determination ist möglich, weil es in dem Begriff des Objectes liegt, obgleich selbstständig, doch auch bezogen zu seyn und also eben sowol gewaltsam einzuwirken, als solcher Einwirkung zugänglich zu seyn, d. h. zu leiden. Weil es so im Begriff jedes Objects liegt zu determiniren und determinirt zu werden[4]), so führt der Determinismus, d. h. die Ansicht, die nur mechanische Einwirkung als ein objectives Verhältniss gelten lässt, auf den endlosen Progress hinaus[5]).

1) Nimmt man an, dass z. B. Leib und Seele sich wie Objecte gegen einander verhalten, so kann ihre Einheit nur darin bestehn, dass eine äussere Gewalt (Gottes Wille oder eine prästabilirte Harmonie) sie zusammen gebracht hat. Die Zusammensetzung ist eine Lieblingskategorie des Verstandes, der sich zu höhern Kategorien nicht erheben hat. Die Zusammensetzung oder Composition entsteht durch blosse Addition. 2) Im Sinnlichen zeigt sich diese als Druck, Stoss, im Geistigen ist, was Drohung, Furcht hervorbrachte, mechanisch hervorgebracht. 3) Weil hier das Object durch ein Andres bestimmt ist, deswegen ist hier ein Zwang gesetzt, und der Determinist leugnet die Freiheit, d. h. die Selbstbestimmung. Diese gäbe, was es hier nicht gibt, ein *Perpetuum mobile*. 4) Dass beide Bestimmungen untrennbar sind, spricht der Satz aus, dass jede Action Reaction hervorrufe und dass beide ganz (d. h. quantitativ und qualitativ) gleich sind, wie Stoss und Gegenstoss. 5) Der mechanische Determinismus des *Des Cartes* sucht diesem endlosen Progress zu entgehn, indem er die Bewegung im Kreise wirken und stets dieselbe bleiben lässt.

§. 194.

2) Im endlosen Progress ist der Widerspruch nur fixirt, nicht überwunden, der im Begriff der mechanischen Determination liegt. Er besteht darin, dass das Object zugleich für sich seyn soll und leiden, d. h. für Anderes seyn. Werden

beide Bestimmungen, wie das jener Progress postulirt (vgl. §. 49.), wirklich identisch gesetzt, so gibt uns dies als die Wahrheit desselben, dass das Seyn des Objects ist, unselbstständig zu seyn. Es postulirt also das Object Eines, wogegen es unselbstständig ist; [1]) dieses wird daher ihm gegenüber, d. h. ausser ihm seyn, und es selbst wird sich dagegen als unselbstständig setzen, also ausser sich gerathen [2]). Diese Excentricität des Objectes macht, dass es einem Verhältniss unterliegt, das wir als mechanisches Streben bezeichnen [3]).

1) In der Natur nennt man dies Object, wogegen ein anderes sich als unselbstständig setzt, seinen Schwerpunkt oder sein Centrum; auch in der geistigen Sphäre erscheint der Begierliche als unselbstständig gegen ein anderes, das Object seiner Begierde, worin er seinen Schwerpunkt hat. 2) Weil es im Begriffe des Objectes liegt ausser sich zu seyn, deswegen gravitirt jedes Object gegen jedes ausser ihm. 3) Eine sinnliche Erscheinung dieses Strebens ist der Fall, im Geistigen die Zustände der Leidenschaft u. dgl., welche mit Recht als ein Ausser-sich-seyn, als ein Sich-verlieren u. dgl. bezeichnet werden.

§. 195.

3) Aber auch im mechanischen Streben ist der Widerspruch nicht gelöst, dem genau genommen sind nicht beide, sondern vielmehr von den beiden Bestimmungen nur eine und zwar die entgegengesetzte von der zu ihrem Rechte gekommen, die im mechanischen Determinirtseyn sich gezeigt hatte. Dort nämlich war das Object wesentlich selbstständig, so setzte es sich selbst; sein Leiden kam ihm von Aussen, und es war also zufällig oder was dasselbe heisst, gewaltsam [1]). Hier dagegen, wo es selbst strebt, unselbstständig zu werden, ist vielmehr seine Trennung von seinem Object (Centrum) nur durch Gewalt, also (§. 126.) zufällig hervorgebracht [2]). In dieser Trennung aber besteht seine Selbstständigkeit. Die wahre Vereinigung und daher die Vollendung des mechanischen Processes, oder des Mechanismus, wird in einem Verhältniss gegeben seyn, wo beides, Centralität und Excentricität, wirklich vereinigt ist. Wo das Object eben so sehr Centrum ist, als es zugleich ein Centrum sucht, da haben wir

den freien oder absoluten Mechanismus [3]), ein Verhältniss, welches, weil es wirklich ein System und nicht eine blosse Reihe darstellt, dem Begriff der Objectivität (vgl. §. 191.) mehr entspricht, als die mechanische Determination und das mechanische Streben, welche beide es synthetisch verbindet [4]).

1) Jenes sich selbst nur als selbstständig Setzen erscheint in der Natur als Trägheit, in der geistigen Welt als die Indolenz. 2) Der Stein strebt nach dem Centrum der Erde; d. h. darnach, dass er nicht ein Körper bleibe, sondern ein mathematischer Punkt werde. Ginge es nach ihm, so würde er es; es sind andere Körper, die sich dazwischen stellen, die ihn daran verhindern. Er leidet also von ihnen Gewalt. 3) In der Natur tritt uns ein solcher im Sonnensystem, im Blutumlauf u. s. w. entgegen; der Staat hat eine Seite, nach welcher er mit Recht als eine Maschine bezeichnet worden ist, in dem Steuersystem, wo die Einzelnen, ihre Bedürfnisse und die Regierung ein System bilden, ist jedes dieser Momente eben so sehr Centrum, als es sein Centrum in dem andern hat. 4) Hierin liegt mit ein Grund, warum sich die Ansicht so empfiehlt, welche den absoluten Mechanismus aus dem Zusammentreffen von Fall (§. 194.) und Stoss (§. 193. Anm. 2.) erklären will.

§. 196.

Im freien Mechanismus sind die beiden Bestimmungen enthalten, dass das Object eben sowol seine Selbstständigkeit gegen das Andre behauptet, als sich dagegen als unselbstständig setzt. Nun aber ist doch jenes Andre selbst Object, es wird also von ihm dasselbe gelten, und es ergibt sich als die Wahrheit des freien Mechanismus — (also auch des Mechanismus überhaupt, da in diesem alle andern Formen desselben enthalten waren) — ein Verhältniss von zwei gegen einander gerichteten Objecten, deren jedes gegen das andre erstlich sich als unselbstständig setzt oder von ihm als unselbstständig gesetzt werden will, zweitens aber sich als selbstständig behaupten und also das andre als unselbstständig setzen will. Dieses gegen einander gerichtete Seyn ist nicht mehr äusserliches, mechanisches, sondern dynamisches oder chemisches Verhältniss. Die (jede) Welt ist daher ein System chemischer Verhältnisse.

Wenn man verlangt, dass empirisch nachgewiesen werde, wie aus einem mechanischen Verhältniss ein dynamisches entstehe, so verwechselt man das zeitliche Werden mit der begriffsmässigen Stufenfolge. Uebrigens könnte gerade hier jenem Verlangen entsprochen werden: Auch empirisch zeigt sich, dass das zunächst mechanische Verhältniss des Centralkörpers zum Planeten sich eben so dynamisch als Licht manifestirt, durch welches endlich chemische Processe hervorgebracht werden.

b. Chemismus (Dynamismus).

§. 197.

Das chemische Verhältniss tritt dort hervor, wo Jedes der sich Verhaltenden dieser Widerspruch ist, welcher als das Gespanntseyn der Seiten gegen einander bezeichnet wird[1]). Jedes für sich widerspricht sich, weil es unvollständig ist, und nur durch die Absorption des andern sich integrirt. Es gehört daher eine gewaltsame Abstraction dazu, sie zu isoliren[2]), während im Mechanismus gerade die Gewalt zusammenbrachte. Das Gespanntseyn ist nicht ein Gespanntseyn gegen Objecte überhaupt, sondern gegen das gleichfalls gespannte Antagonistische; ihr Verhältniss wird daher wohl auch als Verwandtschaft bezeichnet, auch als Wahlverwandtschaft, sofern dieses Gespanntseyn innerlicher Nsus und in sofern der Willkür ähnlich ist. Weil hier das gegenseitige Streben eignes Verlangen ist, deswegen ist der Chemismus Negation des Mechanismus[3]).

1) Dies Verhältniss tritt eben so in der Natur hervor (im Verhältniss der Säuren und Basen), als in der geistigen Sphäre, im Verhältniss der Geschlechter, im Verhältniss gegen einander gespannter Nationen u. s. w. Das Wort chemisch wird daher hier im weiteren Sinne genommen als gewöhnlich. 2) Je mehr Objecte chemisch gespannt sind, desto mehr sind künstliche Mittel nöthig sie auseinander zu halten. 3) Der Versuch, alle chemischen Erscheinungen auf mechanische Verhältnisse zurückzuführen, verkennt dies. Vgl. indess §. 200.

§. 198.

Das von beiden Objecten postulirte Zusammentreffen ist deswegen ein Process, in welchem sie sich ausgleichen

und ihre Differenz und Spannung aufhört. Indem darin jedes von dem andern eben so sehr absorbirt wird, als es dasselbe absorbirt, ist das Product das, durch wirkliche Durchdringung[4]) hervorgebrachte, Neutrale, in welchem jedes der Beiden zum Moment herabgesetzt ist. Indem aber das chemische Verhältniss nur so lange, wie jene Einseitigkeit, Statt findet, so verliert es sich in dem Resultat des chemischen Processes. Das Product desselben ist nicht mehr ein Gespanntes, sondern ein in sich Beruhigtes, welches nicht mehr integrirt werden muss, sondern selbstständig für sich existirt[5]).

1) Wenn man an die Stelle der chemischen Durchdringung die mechanische Juxtaposition setzt, so will man die Differenz fixiren, in deren Auslöschen eben der chemische Process besteht. Die chemische Verbindung ist wirkliche Intussusception und entsteht darum nicht durch Addition, sondern ist vielmehr als Vereinigung von Factoren zu bezeichnen, in der eine wirkliche Multiplication, Steigerung, erreicht wird. *Concordia res parvae crescunt.* 2) Das Geschlechtsverhältniss nur von seiner chemischen Seite genommen, so erscheint das Kind als das Neutrale. In der Conversation, im Kriege u. s. w. neutralisiren sich die chemisch Einseitigen, indem sie in einander eingehn. Die Action und Reaction sind hier nicht mehr wie in der mechanischen Einwirkung dieselben, obgleich einander proportional. Oxygen wird hydrogenisirt, Hydroxen oxygenisirt. In der Natur erscheint der Krystall als das *caput mortuum* des chemischen Processes.

§. 199.

Wenn aber das Resultat des chemischen Processes ein Object ist, das sich nicht chemisch verhält, sondern den Character der Selbstständigkeit hat, so dass es nicht mehr eines Andern zu seiner Ergänzung bedarf, so verhält es sich gegen alle andere Objecte gleichgültig als gegen Gleichgültige, d. h. sein Verhalten ist äusserliches, mechanisches (s. §. 192.). Am Ende also führt der Chemismus mit derselben Nothwendigkeit zum Mechanismus, mit welcher dieser zu ihm. Tritt aber am Ende des Chemismus eben so der Mechanismus hervor, wie am Ende des Mechanismus der Chemismus, so heisst dies doch nur, dass sie sich gegenseitig begrenzen, und es

ergibt sich als drittes Verhältniss unter Objecten: die Wechselbestimmung von Mechanismus und Chemismus.

c. Wechselbestimmung von Mechanismus und Chemismus.

§. 200.

In dieser Wechselbestimmung wird eben so sehr das Mechanische sich insofern als das Mächtigere zeigen, als die dynamischen und chemischen Eigenschaften des Objectes durch modificirt werden[1]), wie auch umgekehrt die Modification in chemischer Hinsicht eine in mechanischer zur Folge hat[2]). Keins ist unbegreiflicher und keins, wie man es nennt, natürlicher als das andre. Diese Wechselbestimmung beider Verhältnisse macht die Versuche erklärlich, jedes derselben auf das andere zurückzuführen[3]).

1) Im natürlichen Gebiet ändert sich durch den (mechanisch) fein vertheilten Zustand die chemische Eigenschaft, im geistigen durch Druck der Umstände oder der Gewalt die Zuneigung oder Abneigung. 2) So wird das Metall durch Oxydation zerreiblich u. s. w. 3) Den Versuchen, die chemische Verwandtschaft auf mechanische Attraction zurückzuführen, steht als Correlat der Versuch gegenüber, durch Annahme chemischer Verwandtschaft zwischen Sonnen- und Erdkörper die Erscheinungen der Gravitation zu erklären. Im Geistigen erwarten die Einen Alles von der Gewalt, die Andern Alles von treibenden innern Neigungen.

§. 201.

Was aber in diesem gegenseitigen Hinweisen auf einander eigentlich enthalten ist, ist dies, dass jedes jener Verhältnisse als auf seine Wahrheit auf das andere, beide also als auf ihre Wahrheit auf ein Verhältniss hinweisen, in dem sie beide aufgehoben und zu Momenten herabgesetzt sind. Wie wird dieses Verhältniss zu fassen seyn? Der Mechanismus war der gesetzte Widerspruch gewesen (§. 192.), im Chemismus war (§. 197.) jede der beiden bezogenen Seiten der Widerspruch gewesen, da ihr Seyn darin bestand, sich absorbiren zu lassen, also nicht zu seyn. Jetzt soll die Objectivität als ein Verhältniss erscheinen, worin dies beides zugleich Statt findet. Es wird also die

Objectivität so in die Differenz mit sich treten, dass zugleich jede der in dieser Differenzirung hervortretenden Seiten auf die andere reflectirt ist, und ausser ihrer Einheit mit der andern sich widerspricht. Sind nun aber, da die Objectivität nur der realisirte Begriff ist (§. 189. 190.), die Momente in ihr, die in Differenz treten können, nur der Begriff und seine Realität, so wird sich also als die Wahrheit der, bisher betrachteten, Verhältnisse zwischen Objecten ein Verhältniss ergeben zwischen dem Begriff und seiner Realität, d. h. zwischen Subjectivität und Objectivität.

Es erhellt hieraus (vergl. den folg §.), in wiefern man berechtigt ist, die Subjectivität der Objectivität entgegenzusetzen. Freilich wird sich nachher zeigen, wie dieser Gegensatz überwunden wird (s. §. 211.). In beiden Beziehungen wiederholt sich hier, was in einer niedrigen Potenz sich bei dem Wesen und der Erscheinung gezeigt hatte.

B. Das Subjective dem Objectiven gegenüber.

§. 202.

Alle die entwickelten Bestimmungen kommen in dem Zweckverhältniss zu ihrem Recht. In diesem liegt erstlich ein Dualismus[1]), indem ein Solches, was ein nur Subjectives[2]) ist, oder ein blosser Begriff, einem blossen Objectiven[3]) gegenübersteht, und als auf sein Anderes (in sofern mechanisch) darauf einwirkt. Zweitens ist der Zweck nicht ein solcher Begriff, der in seiner blossen Subjectivität bleiben könnte, sondern weist auf die Objectivität als seine nothwendige Ergänzung hin, wie andrerseits die Objectivität, weil sie doch eigentlich seine Realität ist (§. 190.) ihn als ihre nothwendige Erfüllung in sich hineinlassen muss. Die Objectivität kann wegen dieses (gleichsam chemischen) Verhältnisses dem in sie hineintretenden Zweck nicht widerstehn, sondern erweist sich als die, von ihm bestimmbare, Grundlage[4]). Das Zweckverhältniss ist endlich die Wahrheit des Mechanismus und Chemismus, und zeigt sich als diese, indem es sie zu dienenden Momenten herabsetzt und sie, machtlos gegen den Zweck, ihm dienen müssen[5]). Gegen den Zweck, denn dies Verhältniss ist die Wahrheit der bisher betrachteten,

nur indem es zugleich ihre Negation[4]) ist. Fasst man die mechanische und chemische Betrachtungsweise unter dem Namen der physikalischen zusammen, so steht die teleologische über derselben.

1) *Anaxagoras*, als dessen Hauptverdienst mit Recht angegeben worden, dass er den Zweckbegriff in die Philosophie eingeführt hat, ist deswegen nothwendig Dualist. Vor ihm gibt es nur eine mechanische oder chemische Weltanschauung, jene bei den Atomikern, diese bei *Empedokles*. 2) Der Zweck ist Subject der Veränderung, welche in seiner Realisation vor sich geht. Diese Subjectivität desselben bekommt aber hier die Bestimmung, blosse Subjectivität zu seyn, weil ihr die Objectivität noch abgeht (vgl. §. 189. Anm. 3.). Als dieses nur Subjective erscheint der Zweck da, wo er ein Mangel (z. B. Trieb einer Pflanze, oder eines Thiers) oder auch ein nur noch gewollter, d. h. in einem Verstande existirender ist. Es erklärt sich hier, wie das Wort subjectiv, Subjectivität u. s. w. den Sinn bekommen konnte, den *Baumgarten zuerst*, seit *Kant* alle Welt mit ihm verbindet. Vergl. §. 152. Anm. 5. 3) Eben deshalb bekommt andererseits die Objectivität hier die Bedeutung der blossen Objectivität, d. h. der Gegenständlichkeit gegen den zu realisirenden Zweck, oder den Begriff (s. §. 190.). 4) Die Schwierigkeit, welche in der Frage liegt, wie ein subjectiver Zweck in die Objectivität hineindringen könne, hat viele ihre Zuflucht nehmen lassen zur Annahme einer göttlichen Assistenz oder einer vorherbestimmten Harmonie u. dgl. Sie ist nur zu heben durch die Erkenntniss, dass die Objectivität dienendes Moment des Begriffs ist, das von ihm (Voraus) Gesetzte. 5) Wenn man die *causa finalis* in einen Rang stellt mit der *causa efficiens*, und nicht jene als die Wahrheit von dieser ansieht, so muss es freilich als etwas Begriffloses, d. h. als ein Wundererscheinen, dass der Zweck die (mechanisch und chemisch) wirkenden Ursachen durchbreche. Der Zweck realisirt sich, indem er die Gesetze des blossen Mechanismus überwindet, d. h. sie benutzt. *Kants* Zusammenstellung des Zweckes und der Zufälligkeit hebt als *tertium comparationis* dies hervor, dass beide Nicht- (freilich die eine noch nicht, der andre nicht mehr) Nothwendigkeit sind. Weil der Zweck ein höherer Begriff ist als der des Grundes oder der Ursache, deswegen ist es eine höhere Ansicht, die Gott als Weltzweck ansieht, als die ihn bloss

als Weltursache fasst. 6) Bei jenen beiden liegt nämlich das Bestimmende vor, bei diesem hinter dem Bestimmten, oder aber dort ist der Grund das Bestimmende, hier dagegen die Folge. Macht man die stillschweigende Voraussetzung, dass es nur jene beiden geben könne, dann ist die Unmöglichkeit, dass, was erst folgt, bestimmen könne, leicht zu beweisen (d. h. zu behaupten).

§. 203.

a) Zunächst also steht der Zweck nur als subjectiver der Objectivität gegenüber. In diesem Dualismus hat jedes Moment an dem andern seine Schranke. Der Zweck ist, weil er an der Objectivität seine Grenze hat, endlicher, er ist, weil er sich in die Objectivität noch nicht ausgeführt hat, nur innerlicher, er ist, weil er etwas ganz Andres ist, als die Objectivität, für diese ein äusserlicher Zweck[1]). Ihm gegenüber steht die Objectivität, die, indem sie den Begriff von sich ausschliesst oder sich gegenüber hat, die Bedeutung der begrifflosen Masse bekommt[2]). Die Ergänzung dazu, dass der Zweck nur subjectiv, blosser Drang ist, bildet dass der Masse alle Subjectivität abgeht, sie also todt ist. Als logisch kommt dies Verhältniss überall, also auch in der Natur[3]), vor.

1) Diese verschiedenen Bezeichnungen sind, je nachdem man sich auf die Seite des Zwecks oder der Objectivität stellt, gleich richtig. 2) In dem Dualismus des *Anaxagoras* stehn deswegen dem νους als dem Inhaber der Zwecke die Dinge in ihrem geistlosen, massenhaften, fein vertheilten Zustande gegenüber. 3) Wenn z. B. aus einer Masse, die an sich diesen Trieb nicht hat, ein Nest gebaut wird, oder auch in allen parasitischen Erscheinungen.

§. 204.

b) Der Widerspruch[1]), der darin enthalten ist, dass der Begriff noch nicht Objectivität ist, ob ihm gleich die Objectivität zukommt, und die Objectivität, obgleich seine Realität, den Begriff von sich ausschliesst, löst sich, indem der Zweck sich ausführt. Dies geschieht ganz unmittelbar, er bezieht sich, weil er berechtigter ist als sie, auf die Masse, als blosse (rohe) Gewalt, und sie verhält sich zu ihm als widerstands-

loser Stoff oder als Material, in oder an welchem der Zweck realisirt wird[1]). Dieses sich Realisiren in dem Stoff ist ein Abstreifen seiner Endlichkeit und ein Bethätigen seiner als des Höheren gegen die Masse.

1) Es gibt kaum einen Begriff, in welchem es so leicht wäre Widersprüche nachzuweisen, als im Begriff des Zwecks, d. h. des unwirklichen Wirksamen, des folgenden Grundes u. s. w. 2) Solch unmittelbares Verwirklichen des Zwecks tritt uns in den Erscheinungen entgegen, wo der Zweck einen widerstandslosen (weichen) Stoff sich gegenüber findet, der ihm sogleich nachgibt. Dem Künstler gibt der Thon nach, nicht so der Marmor; das Thier findet, was es sucht, vor. Der rohe des Anaxagoras findet keine Schwierigkeit, wo er seine Zwecke in die Masse einführt.

§. 205.

c) In dieser Fassung aber entspricht das Zweckverhältniss seinem Begriff noch nicht. Nach diesem sollte das dem Zweck gegenüberstehende wirklich als seine Objectivität erscheinen und die Bedeutung seiner Grundlage haben (s. §. 202.), hier aber erscheint es als von ihm Vorgefundenes, und eben deswegen kann der Zweck, der durch dasselbe begrenzt ist, denselben nie Herr werden. Er bleibt der Masse, wie sie ihm, stets äusserlich[1]) und verliert daher seine Endlichkeit nie[2]. Soll das Zweckverhältniss seinem Begriff entsprechen, so wird das Object nicht mehr dem Zweck nur weichen, und dadurch gerade einen (passiven) Widerstand leisten müssen[3], sondern um wirklich vom Zweck durchdrungen zu erscheinen, wird es wirklich negativ (zur blossen Grundlage [§. 105.] herab-) gesetzt werden müssen. Dies gibt uns den Begriff des Mittels, d. h. eines durch den Zweck bestimmten auf andere Objecte (mechanisch, chemisch) einwirkenden Objects, welches in dieser Einwirkung negativ gesetzt (verbraucht) wird[4]). Diese vermittelte Realisation des Zwecks, welche sich nicht mehr als rohe Gewalt (s. §. 204.) zeigt, sondern als List, setzt die unmittelbare voraus, und steht daher höher als jene[5]).

1) Der Zweck dringt deswegen nicht in das Material ein, sondern bringt nur an ihm Veränderungen hervor. 2) Es sind endliche Zwecke, die so in der Masse realisirt werden. 3) Je mehr die Masse nachgibt, um so mehr weicht sie dem Zwecke aus und um so weniger dringt er in sie hinein. Er bleibt ihr daher äusserlich, und ist nur äussere an ein Substrat gebrachte Form (ein Begriff, dessen Verwandtschaft mit dem Zweck *Aristoteles* richtig hervorhebt). Weil der rohe des Anaxagoras seine Zwecke an die Masse bringt, ist er nur formirend, gestaltend, nicht belebend noch schaffend. 4) Es verwirklicht sich der Zweck nicht nur an dem Mittel, sondern durch dasselbe, weil er es durchdringt. 5) Beim Menschen ist das unmittelbare Realisiren der Zwecke, eben so wie beim Thier das vermittelte, auf ein Minimum reducirt, er muss lernen, was das Thier von selbst kann, und durch das Werkzeuge Schaffen stets listig sich verhalten. In dieser List streift er seine Rohheit ab.

§. 205.

Sieht man aber genauer an, was in dem Begriff des Mittels liegt, so hat man an diesem ein Object, welches aber durch den Zweck bestimmt (gewollt etwa) ist. Die Endlichkeit also der Subjectivität und Objectivität hat sich hier abgetreift, indem das, was ein Object, zugleich auch subjectiv ist. Das Mittel, das deswegen höher steht als die Masse und höher als der blass endliche Zweck[1]), nöthigt uns, ein Verhältniss zu denken, wo der subjective Zweck nicht mehr der Objectivität gegenübersteht, sondern vielmehr die Objectivität dem Zwecke gemäss geworden ist. Dies gibt die Zweckmässigkeit oder den realisirten endlichen Zweck.

1) Der Pflug ist etwas Höheres und Ehrenvolleres als der Wunsch nach Genuss, der ihn lenken liess. Eben so auch ist er mehr als der Acker.

C. Die Zweckmässigkeit.

§. 207.

Wo Etwas einem Zwecke gemäss gemacht ist, da ist praktisch widerlegt, dass es keinen Uebergang vom Subjectiven zum Objectiven gebe[1]). Der bisher nur innerliche Zweck ist hier in die Aeusserlichkeit getreten und also verwirklicht

(§. 123.). In diesem realisirten Zweck ist also bleibend verbunden, was in dem Mittel nur vorübergehend [1]) vereinigt war, darum steht er höher als das Mittel [2]) und darum auch als der blosse nur erst gewünschte oder gesuchte Zweck. Deshalb ist das aufgeklärte [4]) Denken ein Fortschritt gegen die teleologische Betrachtung [5]) und es kann sich ihr gegenüber seines Realismus [6]) rühmen.

1) Selbst an *Kants* berühmten „hundert Thalern" liesse sich das nachweisen. 2) So lange es dient. Wird es nicht gebraucht, so ist es ein blosses Object, in einem Werkzeug sieht, der es nicht brauchen kann, bloss Eisen. 3) Dies ist das Wahre an den Maximen, dass der Zweck das Mittel heilige, dass wer den Zweck auch das Mittel wolle u. s. w. Sie machen den Zweck zum *principiate*. 4) Auch im Praktischen besteht die Aufklärung (Industrie) darin, dass an die Stelle der blossen (Roh-)Stoffe zweckmässig Umgestaltetes gesetzt wird. 5) Diese fragte *cui bono*? Jenes zeigt, was man von Etwas habe, oder wozu es nütze. Der Uebergang vom *Anaxagoras* zu den Sophisten ist darum ein Fortschritt. 6) Unter den „reellen Interessen" ist in der Regel nur Nutzen zu verstehen.

§. 208.

Nicht zufällig aber bedeutet das Wort zweckmässig oder nütze ein Solches, welches (als Mittel) zu einem Zwecke dient. Weil nämlich der Zweck, welchem der Stoff gemäss gemacht wurde, ein demselben äusserlicher d. h. endlicher gewesen war, so kann auch die Vereinigung beider nur eine mechanische und gewaltsame seyn, dann aber ist sie eine zufällige (§. 128.) und als solche hinfällige, wie die im Mittel gegebene gewesen war. Eben darum erweist sich auch jeder realisirte Zweck bei näherer Betrachtung als Mittel zu einem zu erreichenden neuen [1]). Auch die Endlichkeit ist eigentlich dem Zweck, wenn er von Aussen an den Stoff gebracht, und gleichsam durch Juxtaposition mit derselben verbunden ist, nicht ganz abgestreift, und man darf sich nicht wundern, wenn trotz ihrer Verwirklichung dergleichen Zwecke nur subjective oder auch endliche genannt werden [3]).

1) Das verwirklichte Haus ist Mittel zum bequem Wohnen, diesen zum ungestört Arbeiten u. s. w. 2) Auf einem höhe-

ren Standpunkte (s. weiterhin §. 211. ff.), erscheint die teleologische Betrachtung, welche den Zweck ausserhalb des Realen und jenseits seiner setzt, als unreif, kindisch, und die aufgeklärte, nach welcher die Dinge nur als umgestaltet (der Kirchbaum nur als Pfropfen) Werth haben, als beschränkt, läppisch.

§. 209.

Nicht nur aber dass der (und darum jeder) erreichte endliche Zweck eigentlich Mittel ist, sondern auch das (und darum jedes) Mittel ist von dem erreichten Zweck nicht unterschieden und darum selbst einer [1]). Denn wenn, um den subjectiven Zweck in die Objectivität zu bringen, und beide zu verbinden, ein Mittel nöthig war, so auch für die vorübergehende Vereinigung ein Mittel. Die Begriffe des Mittels und des realisirten Zweckes sind also nicht zu trennen, müssen als eine Einheit gedacht werden. Durch abwechselndes Anwenden derselben auf ein und denselben Gegenstand wird also natürlich ein Pro- und Regress ins Endlose erzeugt werden [2]) s. §. 48.). Fassen wir daher zusammen, was sich ergeben hat, so denken wir Zweck, der eben dadurch Mittel ist, und dem die Realität nicht abgeht, weil er sich selbst realisirender Zweck. Dies gibt das, was wir Selbstzweck oder Idee [3]) nennen. Auf sie als auf die wirkliche Einheit von Subjectivität und Objectivität weist als auf ihre Wahrheit die endliche Zweckmässigkeit hin [4]).

1) Die Mittel zum Hausbau muss man sich durch allerlei Mittel schaffen, zu denen man selbst wieder Mittel anwenden muss u. s. w. 2) Eine solche Reihe ist angegeben in dem vorigen §. sub 1. und in dem so eben sub 1. Bemerkten. 3) Wie die Sophisten über den *Anaxagoras*, so geht *Sokrates* über die Sophisten hinaus, indem er an die Stelle des endlichen Zwecks den Selbstzweck, deshalb an die Stelle des Nützlichen das Gute, setzt. 4) Das teleologische Argument für das Daseyn Gottes, welches von dem Daseyn des blass Zweckmässigen übergeht zu dem Begriff eines Selbstzwecks, hat seine logische Wahrheit in diesem Uebergange.

§. 210.

Ein Rückblick auf das beschlossene Kapitel (§. 190—209.), welches die Kategorien der Objectivität betrachtet hat, wel-

che in dieser Sphäre der Erscheinung eben so correspondirt, wie der Begriff dem Wesen, zeigt, wie zuerst sich als objectives Verhältniss das Verhältniss unter Objecten erwies. In diesem erschien uns die Objectivität in ihrer Unmittelbarkeit: die verschiedenen Formen, welche das Verhältniss von Objecten annehmen konnte, waren der Mechanismus, die Chemismus und die Wechselbestimmung beider. Sie correspondirten dem was im zweiten Theil der Complex der Dinge gezeigt hatte. Es trat dann zweitens die Objectivität in die Differenz und Vermittelung, was uns das Verhältniss des Subjectiven und Objectiven gab, in dem sich das Verhältniss von Wesen und Erscheinung wiederholte. Endlich in dem realisirten Zweck sahen wir das Subjective objectivgeworden (wie dort das Innere sich äusserte), was uns, als auf das allendliche wahre Verhältniss, auf den Selbstzweck oder die Idee hinwies. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, wie genau auch der Uebergang von diesem Kapitel dem vom zweiten Kapitel im zweiten Theil der Logik zum dritten entspricht.

III.

Drittes Kapitel.

Idee.

§. 211.

Unter Idee verstehn wir Selbstzweck. Als solcher ist die Idee eben sowol ausgeführtes Seyn, als auszuführender Zweck[1], und muss als immanenter Selbstvermittelungsprocess[2] gedacht werden. Wenn in der Realisation des Zwecks sich Subjectives und Objectives noch gegenüber standen, so ist die Idee als ihre Einheit Subject-Object [3]. Wo daher die Philosophie sich auf den Standpunkt der Idee stellt, oder Idealismus wird, ist der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem für sie nicht da[4]. Die Idee als diese Einheit ist Vernunft[5] im Sinne von Vermünftigkeit, so dass von selbstbewusster

Vernunft hier nicht die Rede ist. Der Idee, als dieser Einheit gegenüber erscheint der Begriff als untergeordnetes Moment[6]. Weil die Idee den höchsten Gegensatz in sich gelöst enthält, ist es einerseits leicht, in ihr Widersprüche nachzuweisen[7], und ist sie andrerseits über alle Gegenstände erhaben, so dass sie, Grund und Folge, Ursache und Wirkung u. s. w., als ihre Einheit in sich enthält. Die verschiedenen Bestimmungen, welche die Betrachtung des Selbstzwecks ergibt, können ideale Kategorien genannt werden[8]. Sie entsprechen dem, was im ersten Theil unter der Ueberschrift Modus, im zweiten unter Wirklichkeit abgehandelt ward.

1) Von diesen beiden Bestimmungen hebt die Idee im Sinne *Plato's* die erste, die Idee im *Kantischen* Sinne die zweite Bestimmung hervor. Jene ist deswegen fehlos, diese blosses Regulativ. Die Idee ist keins von beiden. 2) Die Idee führt sich aus, ist nicht fertiges todtes Seyn. Darum ist sie System. 3) In der Idee ist daher der Begriff, der in der Objectivität sich verloren hatte, zu sich zurückgekehrt. 4) Die Philosophie als Idealismus führt daher den Beweis für die Möglichkeit der Vereinigung von Logik und Metaphysik (s. §. 4.). 5) *Schelling* definirt daher die Vernunft (was er Vernunft nennt, lässt hier Idee) als Einheit des Subjectiven und Objectiven. Wenn er diese Definition obenan stellt, und dann gleichsam analysirend weiter geht, so gilt von diesem Verfahren, was §. 151. gesagt wurde. 6) Daher nun von blossem Begriff gesprochen kann, sofern man darunter den Begriff versteht, wie er sich noch nicht mit der Objectivität identisch gesetzt hat. Ihm gegenüber ist dann die Idee das wahrhaft Wirkliche. 7) Indem man nämlich die Idee analysirt, d. h. abstract betrachtet. 8) Aus demselben Grunde, warum die Kategorien der Objectivität, obgleich logische Kategorien, dennoch (namentlich die niedrigern) vorzugsweise im natürlichen Gebiete ihre Anwendung zu finden scheinen, aus demselben Grunde die idealen, namentlich die höhern, in der Sphäre des Geistes. Der Geist ist Idee als sich wissend, Vernunft als selbstbewusste (vgl. m. Grundr. d. Psychol. §. 92.).

§. 212.

Die Idee ist Einheit des Begriffs und der Objectivität. Dies wird sie also auch seyn müssen im Anfange, d. h. wie

sie zuerst gefasst werden muss. Ist nun das Anfängliche überhaupt das Unmittelbare, so wird auch die Idee zunächst in Weise der Unmittelbarkeit zu nehmen seyn, und da Unmittelbarkeit Seyn war, ist die Idee als seyende oder als unmittelbare zuerst zu betrachten.

A. Die Unmittelbarkeit der Idee.

§. 213.

Die Unmittelbarkeit oder das Seyn der Idee nennen wir Leben[1]). Auch als seyende kann die Idee ihrer Bestimmung, Selbstvermittelung, unendliche Rückkehr zu seyn, nicht widersprechen, ihr Seyn wird daher seyn ein unendliches Seyn, d.h.(§.50.) Für sich seyn. Zeigt sich nun aber das Für sich seyn nur in Für sich seyenden, so wird auch das Leben erscheinen in einer Pluralität und, da diese eine begriffsmässige ist, einem Inbegriffe Lebendiger[2]). In jedem derselben ist die Idee, d.h. Selbstzweck[3]).

1) Dies Wort wird hier als logische Kategorie, und eben darum in so weitem Sinne genommen, wie man es nimmt, wenn man von lebendiger Gemeinschaft u. s. w. spricht. Diese Kategorie bildet die abstracte Grundlage sowol zu der Lebendigkeit in der Natur, wie zu andern, geistigen Verhältnissen. Sie anwenden, heisst Alles organisch betrachten. Im höchsten Gebiete ist die Schönheit unmittelbare Existenz (Leben) des absoluten geistigen Inhaltes. 2) Daher im Volksgebrauch Leben oft einen Complex von Lebendigen bezeichnet. 3) Nur was Manifestation von Selbstzweck ist, hat Leben. Den Selbstzweck, die Idee, hat, als die eigentliche Bestimmung des Lebens, *Kant* richtig erkannt. Seine Kritik der Urtheilskraft enthält mehr (wahren) Idealismus als alle seine übrigen Schriften. Es ist namentlich die unmittelbare Idee, mit der er sich darin beschäftigt, daher die Betrachtungen über das Leben und über die Schönheit.

§. 214.

In jedem Lebendigen wird daher seyn ein nicht mehr äusserlicher (s.§.203.), sondern immanenter Zweck, welcher sich nicht realisirt gegen ein fremdes Material, dem er

Gewalt anthut (§.204.) oder auf Kosten eines zu verbrauchenden Mittels (§.205.), sondern es wird sich dieser Zweck verwirklichen in solchen Mitteln, welche in der Realisation desselben selbst als Zweck gelten. Nennt man jenen Zweck Lebensprincip oder Seele[1]) diese Mittel Organe oder Glieder und ihre Totalität Leib[2]), so wird das Lebendige eine Einheit von Leib und Seele seyn[3]), und das Leben bloss dort sich finden, wo eine solche Einheit existirt. Indem die Mannigfaltigen (die Glieder) nicht ein Aggregat sind, welche durch eine äussere Gewalt zusammengehalten werden, sondern der Zweck als die Idealität[4]) der Vielen sie als Einheit setzt[5]), ist alles mechanische und chemische Verhalten zum Moment herabgesetzt[6]), und tritt deswegen als solches nur hervor, wo das Leben gefährdet ist, oder erlischt[7]).

1) Dies Wort wird hier so genommen, wie *Aristoteles* es nimmt, als immanenter Zweck. 2) Auch im Geistigen, ja in den höchsten Sphären, findet diese Kategorie ihre Anwendung. Die Gemeinde ist der Leib des Herrn. Organe sind nicht Theile, auch nicht blosse Mittel; eine organische Ansicht vom Staate sieht ihn nicht als ein Aggregat an. Der Organismus ist mehr als eine blosse Maschine, d.h. als ein Mechanismus, darum im höhern Sinne System. Diese Begriffe als die höchsten genommen, so würde Gott als die Seele der Welt gefasst werden, was wiederum mehr ist, als ihn als ihren Zweck fassen (s.§.202. Anm.5.). 3) Da Leben = Idee ist, so kann *Hegel* mit Recht die Idee als Einheit des Leibes und der Seele bezeichnen. 4) Die Seele negirt fortwährend im Stoffwechsel die Mannigfaltigkeit der Organe, und führt Eines in das Andere um so mehr über, je kräftiger sie ist. Thiere leben sich schneller ab als Bäume. 5) Nach dem aufgestellten Begriff ist Trennung von Leib und Seele ein *non-sens*. 6) Wie die bloss chemische Betrachtung dem Lebendigen nicht gemäss ist, zeigt sich auf empirische Weise darin, dass die organische Materie sogar chemisch genommen eine von der unorganischen verschiedene Zusammensetzung zeigt. 7) In der Krankheit, in der Verwesung gibt es bloss chemische Processe; die Verdauung ist keiner, weil sie noch mehr ist.

§. 215.

a) Da das Lebendige Erscheinung der Idee ist, so kann es nicht processlose Ruhe seyn, sondern seine Bestimmung ist, zu resultiren. Diese seine Bethätigung als Process erscheint zunächst als gegen sich selbst gerichtet, so dass das Lebendige sich selber producirt; als dieser productive Product erweist sichs, indem es sich (als Zweck) in sich (als Material) verwirklicht[1]). Dieses sich selber Schaffen und Formen gibt uns den Process der Gliederung. Ohne Articulation gibt es kein Leben. Es gehört dazu eben sowol, dass es sich als ein Mannigfaltiges bethätige, als dass diese Bethätigung eine von ihm selbst gesetzte sey[2]).

1) Dass in diesem Gliederungsprocess gerade die Seele d. h. das Princip oder Subject des Lebens als das Formirende genommen wird, liegt in der Natur dieses Verhältnisses. Ueberhaupt ist es eine Gleichheit des Verhältnisses, welches, abgesehn von dem Vorgange des *Aristoteles*, im Mittelalter die Seele als Form des Leibes fassen liess, so wie den Leib als ihre Materie. Die Seele ist nicht endliche, sondern immanente, daher absolute Form. Der Leib nicht blosses Substrat, sondern einzig mögliche Weise der Wirklichkeit. Dies Verhältniss hat *Aristoteles* bei seiner Polemik gegen die Seelenwanderung immer festgehalten (vgl. übrigens §. 109, Anm. 3.). 2) Die Elemente sind deswegen kein Lebendiges, weil keine Mannigfaltigkeit, die Krystalle nicht, weil keine von Innen kommende sich in ihnen findet.

§. 216.

b) Aber hiermit ist die Thätigkeit des Lebendigen nicht beschlossen. Da es nämlich der Begriff ist, wie er Objectivität hat, so steht es in der Objectivität als ein Theil einer Welt da (§. 191.), es wird also allen den Verhältnissen, in welchen Objecte unter einander stehn (§. 192.), allen den Weisen, wie diese auf einander einwirken, preisgegeben seyn. Wenn aber jedes blosse Object von dem andern determinirt werden konnte, so ist dies hier nicht möglich, da das Objectivseyn (die Objectivität) sein eignes Moment ist

und also keine Berechtigung dagegen hat. Daher wird die Einwirkung der Objecte auf das Lebendige als solches[1]) für dieses nur die Veranlassung seyn, sie zum Moment herabzusetzen; das Object kann das Lebendige nur reizen[2]), das Lebendige wird dagegen das bloss Objective mit der Lebendigkeit gleichsam anstecken, indem es dasselbe sich assimilirt[3]). Der Assimilationsprocess ist weder mechanische Zusammensetzung noch chemische Neutralisation, obgleich er beide zu seinen Voraussetzungen hat; ohne Assimilation gibt es kein Leben[4]).

1) Wenn ein Lebendiges gestossen, gebeilen u. s. w. wird, so kommt es nicht als Lebendiges in Rechnung. 2) Nur das Lebendige kann, und jedes Lebendige muss gereizt werden können, d. h. es wird in ihm die Reaction nicht der (reizenden) Action gleich seyn, sondern specifisch davon verschieden. 3) Dieser Vergiftungsprocess (*Oken, Hegel*) des zu Assimilirenden hat *Aristoteles* im Auge, wenn er zeigt, dass Alles sich durch solches nähre was ihm gleich seyn und nicht sey. Die Assimilation ist darum kein bloss chemischer Process. In diesem wird ein Drittes hervorgebracht, das Neutrale. In jenem dagegen ist das Product nur das Eine der beiden, nämlich das Assimilirende, ein Unterschied, der absolut ist. 4) Auch im Geistigen nicht. Lernen ist Assimilation; ohne sie verknöchert und stirbt der Geist.

§. 217.

c) Die nähere Betrachtung aber des eben dargestellten Processes nöthigt, einen andern zu denken: Das Resultat nämlich ist, dass einerseits in solchem Process das Lebendige sich befriedigt. Diese Befriedigung liegt nur darin, dass es sich selbst neu hervorgebracht[1]), sein Selbstgefühl gesteigert hat. Andrerseits ist in dem Process der Befriedigung das Object von ihm unicirt und seines Wesens geworden. Beides zusammengefasst, gibt uns den Begriff eines Processes, in welchem das Lebendige sich producirt, indem es sich ein es Reizendes assimilirt, welches ihm nur sein eignes Wesen repräsentirt, von dem es darum eben so sehr assimilirt wird[2]). Dieser Process, in welchem

die beiden bisher betrachteten Formen des Lebensprocesses synthetisch verbunden sind, mag als Recreations- oder Reproductionsprocess bezeichnet werden. Ohne ihn gibt es kein Leben [1]).

1) Es recreirt sich das Lebendige im Assimilationsprocess. 2) Das Gefühl von der Nothwendigkeit dieses Ueberganges, der natürlich nicht den Sinn haben kann, das durch Assimilation, der Nahrung z.B., diese zum Repräsentanten der Gattung werde, haben von jeher Alle gehabt, welche die nährende und zeugende Function zusammenstellten. 3) In der natürlichen Sphäre kommt er als Gattungsprocess vor, in der geistigen reproducirt sich der Geist nur in der Gemeinschaft mit seines Gleichen. Die Sprache ist dann der befruchtende Saame, ohne den das geistige Leben erstirbt. Wurde durch die mechanische Juxtaposition eine Summe, durch die chemische Intussusception ein Product erzeugt, so ist Assimilation und Reproduction = Potenziren; es ist nicht nur Erhaltung sondern Steigerung des Daseyns.

§. 218.

Das Resultat aber dieses Processes ist, da das Assimiliren zugleich ein Assimilirtwerden ist, dass Jedes der beiden Processirenden als solches verschwunden, und nur das gebliebene ist, was nicht gegen einander gerichtet war, das gleiche Wesen. Es producirt deswegen das Lebendige in diesem Process nicht sowohl sich, als vielmehr nur sein (allgemeines) Wesen, und zwar auf Kosten und mit Aufopferung seiner Einzelnheit [1]). War nun aber die Idee nur unmittelbare, indem sie als diese Einzelnen (Lebendigen) existirte, und zeigt sich hier in der höchsten Form des Lebensprocesses, dass die Einzelnen als solche aufhören müssen, so ist doch offenbar, dass die Idee als unmittelbare verschwunden ist, d.h. für uns aufgehört hat. Hat aber die Unmittelbarkeit, die Unterschiedslosigkeit war, aufgehört, so wird die Idee, die zuerst in der Unmittelbarkeit zu denken war, jetzt vielmehr gedacht werden müssen als in die Differenz getreten, d.h. als Beziehung und als wesentliches Verhältniss [2]).

1) Im Gattungsprocess producirt das Einzelne nicht sich als Einzelnes, sondern sein Blut, d.h. seine Substanz. Eben so gibt der Mensch in der Gesellschaft seine Einzelnheit auf. *De duobus intellectibus fit unus* sagt treffend *Johannes Erigena* vom Gespräch. 2) Auch hier gilt natürlich, hinsichtlich des Uebergangs, was im vorhergehenden §. Anm. 2., und sonst öfter erinnert worden ist. Vergl. indess §. 221. Anm. 2.

B. Die Idee als wesentliches Verhältniss.

§. 219.

Die Idee ist wesentliches Verhältniss, wo sie sich zu sich selbst verhält, wo darum (vgl. §. 117.) die Idee beide Seiten bildet, an jeder Seite aber zugleich die andere scheint (s. §. 89.) als ihr nothwendige Ergänzung. In dieses Verhältniss kann aber die Idee nur treten, indem sie in den verschiedenen Seiten je nach den verschiedenen Momenten gesetzt wird, die in ihr enthalten sind. Es wird also die subjective Idee der objectiven gegenübergestellt, und jede nothwendig auf die andere bezogen werden. Dies Verhältniss wird, wie ein jedes, je nachdem die eine oder die andre Seite als Ausgangspunkt angesehn wird, ein doppeltes seyn [1]). Die objective Vernünftigkeit (Idee) als subjectiv gesetzt gibt uns den Begriff der Wahrheit.

1) *Sokrates* war über die Sophisten hinausgegangen (s. §. 209. 1.) indem er die Idee geltend machte, aber nur in Weise der Unmittelbarkeit, darum in seinem idealen Leben; wo er sie sich zum Bewusstseyn bringt, ist es immer die Schönheit die er preist. *Plato* macht den Fortschritt, dass er die Idee als theoretische und praktische, d.h. als Verhältniss gefasst hat.

a. Das Wahre.

§. 220.

Zunächst ergibt sich aus der obigen Entwicklung, wie die Wahrheit von der blossen Objectivität unterschieden ist. Sie besteht darin, dass Begriff und Objectivität sich adäquat geworden sind, und ist daher ideale Objectivi-

tät[1]). Deswegen ist in der ganzen Untersuchung der Kategorien jede als **unwahre** bezeichnet worden, welche ihrem Begriff noch nicht adäquat geworden war, diejenige aber, in welcher sie ihrem Begriff adäquat wurde als ihre **Wahrheit** (vergl. §. 19). Die Wahrheit kommt daher der Idee nicht zu, sondern die Idee und **nur** die Idee **ist** die Wahrheit; Etwas enthält nur in so weit Wahrheit, als es Idee enthält.

1) Ein Mensch **existirt**, der Mensch, d. h. die Menschheit oder die Menschen welt hat **Objectivität**, ein **wahrer** Mensch ist, der seinem Begriff, seiner Bestimmung adäquat geworden ist, in dem das Subject sich mit der Humanität identificirt und also der **ideale** Mensch. Existenz gewonnen hat.

§. 221.

In dem bisher Gesagten ist aber nur enthalten, was dem idealen Verhältniss **überhaupt** zukommt, mag man es nun von der einen oder der andern Seite ansehn, und was hier als Begriff des Wahren angegeben wurde, gilt eben so von dem Guten[1]) (s. §. 224 folg.). Näher aber war dieses Verhältniss dahin bestimmt, dass darin die Objectivität der Idee sich als Ausgangspunkt, ihre Subjectivität als Zielpunkt verhalte. Die Idee wird daher diesen **theoretischen** Character haben, oder **Wahrheit** seyn, wenn sie **Object ist für** die Idee als **Subject**. Da nun die Idee als subjectiv erscheint in vernünftigen Subjecten, die als solche wissend sind, so ist **wahr**: was gewusst wird wie es **ist**, und Wahrheit: **sich offenbarende**, oder **gewusste Vernünftigkeit**[2]). Eine Wahrheit, die nicht für das Wissen, wäre eine *contradictio in adjecto*[3]). Die objective Vernünftigkeit treibt **sich selbst** dazu, als subjectiv zu seyn, wie die subjective dazu, die Objectivität in sich aufzunehmen. Dem Wissenstriebe des Subjects correspondirt daher der Offenbarungstrieb der objectiven Vernünftigkeit, und nur durch dieses Correspondiren kommt die Wahrheit zu Stande[4]).

1) Daher braucht man: **wahrer Mensch** und **guter Mensch** als Synonyma. 2) Die gewöhnliche Erklärung von Wahrheit, welche an die Stelle des Wissens das Vorstellen, an die Stelle der objectiven Vernünftigkeit die blosse

Existenz setzt, gibt eine Definition höchstens von der Richtigkeit, nicht von (Vernunft-) Wahrheit. Wenn hier der Uebergang gemacht ist von dem Reproductionsprocess (§. 218.) zur Wahrheit und gewussten Vernünftigkeit, so zeigt sich dieser auch empirisch so, dass in dem ersten der oben (§. 217. Anm. 3.) angeführten Beispiele im Gattungsprocess hervorgebricht wird, worin das einzelne Exemplar seine Wahrheit ist, im zweiten das Aufgehen der Einzelheit zum Wissen der Wahrheit führt. Daher die Dialektik des *Sokrates* und *Plato* nur in der Unterredung besteht. 3) Diese Beziehung auf das Wissen liegt im Worte *ἀλήθεια* angedeutet, eben so darin, dass im Deutschen oft das Wort **offenbar** die Stelle von **wahr** vertritt. Der Gedanke einiger Mystiker, dass weil es **ewige Wahrheiten** gebe, es einen **ewigen Verstand** geben müsse, enthält daher Wahrheit. 4) Man pflegt oft **Zufall** zu nennen, was nur dieses Correspondiren ist. Wer sucht wird **finden**.

§ 222.

Die Wahrheit kommt also zu Stande nur in dem Acte, in welchem die objective Vernünftigkeit subjectivirt wird, d. h. des Erkennens. Wenn aber dies, so muss das Erkennen eben sowohl **Percipiren** der Wahrheit seyn als **Produciren** derselben. Nach jener Seite wird die Wahrheit **angenommen** oder **empfangen**, nach dieser **hervor**(heraus)**gebracht**. Einseitig diese Momente festgehalten, so ergeben sich daraus die entgegengesetzten Ansichten des **dogmatischen Empirismus**, der nur Axiome und Theoreme kennt und nur ein analytisches Verfahren will, und des **construirenden Idealismus**, für den es nur Postulate und Probleme und synthetisches Verfahren gibt.

Die Psychologie, welche das Erkennen betrachtet, nicht sowol um zu zeigen, wie die Wahrheit zu Stande, sondern wie das Subject in ihren Besitz kommt, muss, nur mit veränderten Gesichtspunkt, Manches berühren, was hier vorkommt. Vgl. §. 110. Anmerk. und m. **Grundr. d. Psych.** §. 111 u. ff.

§. 223.

Sehn wir aber zu, was darin liegt, dass die Wahrheit zu Stande kommt, indem sie **hervorgebracht** wird, so ist

doch offenbar, dass die Einheit der subjectiven und objectiven Idee das Product einer Thätigkeit ist, welche ihren eigentlichen Grund in der Idee als subjectiver hat, also von ihr ausgeht. Es weist also das Verhältniss, welches als Wahrheit bezeichnet wurde, auf ein anderes (oder auf eine andere Form des idealen Verhältnisses) hin, in welchem die Subjectivität der Idee der Ausgangspunkt ist, und das Ziel, dass sie als objective sey. Die Vernünftigkeit, als die in die Objectivität einzuführende, ist Vernünftigkeit als Zweck, das Gute.

Indem sich das Gute als die nothwendige Consequenz des Wahren ergeben hat, ist einzusehn, in wiefern *Kant* dem Practischen den Primat einräumen kann vor dem Theoretischen.

b. Das Gute.

§. 224.

Das Gute ist zunächst, ganz wie das Wahre, ideales Verhältniss und findet nur Statt, wo die Subjectivität der Idee und ihre Objectivität sich adäquat sind (vgl. §. 221. Anm. 1.). Gab aber dieses Verhältniss das Wahre, indem der objectiven Idee die subjective adäquat gemacht und also sie so gedacht ward, wie sie ist, so hat man das Gute dort, wo die subjective Vernünftigkeit in die Objectivität hinübergeführt wird, so dass sie jetzt ist, wie sie gedacht (gewollt) wurde. So ergibt sich als eine entsprechende Bestimmung zu der im §. 221. gefundenen: Das Gute ist zu realisirende Vernünftigkeit oder Vernünftigkeit als Zweck. So wenig die blosse Objectivität schon Wahrheit, so wenig ist bloss Subjectives schon Gutes, wenn es nicht die Bestimmung auch der Objectivität hat [1]). Die practische Idee ist Zweck, sie unterscheidet sich von dem blossen Zweck durch den vernünftigen Inhalt. Verglichen mit ihr ist der endliche Zweck nur subjectiv, sie dagegen objectiv [2]).

1) Die blosse Vorstellung der Pflicht, das sogenannte Ideal, macht den Menschen noch nicht gut. 2) *Kant* hat

daher ganz Recht, wenn er Maximen und Vernunftgesetze als subjectiv und objectiv sich entgegensetzt. Eine Ansicht, die, wie etwa *Fichte's*, keine höhere Kategorie kennt als das Gute, fasst auch Gott nur als den seyn sollenden Endzweck der Welt, als zu realisirenden Weltplan, moralische Weltordnung.

§. 225.

Das Gute ist die Idee als Zweck. Der Zweck aber hatte zu seiner Wahrheit und seinem Ende seine Realisation. Am Ende also (oder eigentlich) erscheint das Gute als Realisirtes, d. h. als Seyn. Die Idee aber wie sie realisirt ist, oder Objectivität hat, ist für das Wissen, nicht mehr eine Aufgabe für das Wollen; der Begriff des Guten weist also auf die Idee als Wahrheit mit Nothwendigkeit hin [1]), mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher von dieser zum Guten übergegangen werden musste. Jedes ist am Ende das andere, und hat es eben deshalb eben so sehr zu seiner Grenze als zu seiner Voraussetzung [2]). Will man sich dieser Consequenz entziehn, so ist dies nur möglich, indem man die Sache nie zum Schluss kommen lässt, und also theils das Erkennen und damit (§. 222.) das Wahre als unvollendet, theils das Wollen als ein stetes Sollen fixirt, und so in den endlosen Progress hineinzieht [3]).

1) Daher wird *Kant* bei der Betrachtung des Guten zu der Idee eines vollkommensten Wesens, d. h. zur theoretischen Annahme der Realität des Guten getrieben. 2) Deswegen wird andrerseits *Kant* genöthigt, der practischen Vernunft den Primat einzuräumen, indem er das Wissen begrenzt. 3) Daher das Ding an sich als stets unerkannter Rest übrig bleibt; zu seinem Correlat hat es das nie verwirklichte Ideal des Guten. Auch *Fichte* fixirt das Gute als endloses Sollen, und wird immer wieder auf den nicht deducirbaren Anstoss gewiesen, der die (theoretische) *conditio sine qua non* für das Practischseyn des Geistes ist.

§. 226.

Lassen wir diesen endlosen Progress zum Schluss kommen, indem wir vollführen, was er fordert (§. 49.), so ergibt

sich, dass die Idee, da sie eben sowol sich vorfindet als sie ausgeführt werden soll, gefasst werden muss als weder das Eine noch das Andere, indem sie sowol das Eine als das Andre ist. So ist sie die Idee überhaupt, die Vernünftigkeit schlechthin, welche eben sowol verwirklichtes Gutes, als lebendiges sich realisirendes Wahres ist. Die Idee, so genommen, ist wirkliche Rückkehr in sich selbst, hat als solche alle Endlichkeit von sich abgestreift[1]) und ist absolute Idee[2]), absolute Vernünftigkeit oder kurzweg das Absolute[3]).

1) Das Wahre wie das Gute waren, weil jedes an dem andern sein Ende hatte, noch endliche Wesen der Idee. Daher erschien sie noch als mehrere (eben diese zwei) Ideen. Jede derselben zeigt dann in sich selbst noch die Endlichkeit. In der absoluten Sphäre zeigt sich die Religion als Zweiheit (Gesetz und Evangelium, Moral und Dogmatik). Daher *Plato* (s. §. 219. Anmerk.) als der *Christianus ante Christum* bezeichnet worden ist. 2) Dies heisst hier idee *absolute* genommen. Diese weder theoretische noch practische Idee hat man wohl auch speculative Idee genannt. 3) Die Idee ist das Absolute, indem sie ihre Bestimmungen realisirt, und so ihre Entwicklung absolvirt hat. Alle Kategorien können deswegen als (freilich mangelhafte) Definitionen des Absoluten bezeichnet werden, wobei nur festzuhalten ist, dass das (logische) Absolute nicht etwa mit dem (theologischen) Begriff der Gottheit zu verwechseln ist. Das Absolute ist noch lange nicht der absolute Geist. Geschichtlich ist der Uebergang von der theoretischen und practischen Idee zur absoluten durch *Aristoteles* gemacht worden.

C. Die Idee als Absolutes.

§. 227.

Indem die Idee die Schranke, welche sie hatte, indem sie als Gutes und Wahres sich gegenüberstand, abgestreift und in sich selbst aufgenommen hat, ist sie darin das wahrhaft Unendliche (s. § 47.). Sie ist nicht mehr ein vernünftiger auszuführender Zweck, wie das Gute, sondern der sich realisirende Endzweck, sie ist die absolute Vernunft, der *Logos*, dessen Erscheinung alle Wirklichkeit ist[1]). Wie die Differenz des Guten und Wahren, so ist auch die Differenz

aller Kategorien, welche sich successive zu dieser Differenz gesteigert hatten, in der Idee getilgt; die Idee ist die Totalität der Kategorien (vgl. §. 6.), die Kategorie schlechthin.

1) Die Aufgabe der Philosophie ist, in der Wirklichkeit das Absolute, den absoluten Endzweck, den *Logos*, d. h. die Vernunft schlechthin, die absolute Idee zu erkennen. Sie ist deswegen weder empirischer noch practischer, sondern absoluter Idealismus. Das Wort Vernunft wird hier so genommen, wie wenn man sagt, es sey Vernunft in der Welt. Wie sich die Vernunft, der *Logos*, zu Gott verhalte, kann die Logik, die von Gott (noch) Nichts weiss, natürlich nicht sagen. Vergl. übrigens m. Schr.: Natur oder Schöpfung? Leipz. 1840. p. 82 ff.

§. 228.

Indem die Differenz in der Idee getilgt ist, ist sie zur Unmittelbarkeit zurückgekehrt, sie ist daher Leben; dies ist sie, indem sie nicht ruhiges Seyn ist, sondern Process. Anderseits ist doch die Differenz in ihr aufgehoben, also nicht verschwunden, und das Leben der Idee ist ein stetes sich mit sich Vermitteln[1]). Der Process der Selbstvermittelung des *Logos* ist die Logik, objectiv genommen. Dieser nachzugehn ist die Aufgabe der Wissenschaft der Logik, oder der Logik, subjectiv genommen. Ihr Verfahren besteht in der Methode, d. h. darin, dass sie der Bewegung der Idee durch die verschiedenen Kategorien hindurch mitgeht. Die Methode ist dialectisch, indem jene Bewegung selbst Dialectik ist[2]). Die Wissenschaft der Logik hat daher zu ihrem Gegenstande die Idee, und wenn sie in der Einleitung als die Wissenschaft von den Kategorien bezeichnet ward, so ergibt sich hier als ihre wahrhafte Definition[3]): dass sie ist die Wissenschaft der Idee. Dies ist sie in einem doppelten Sinn, einmal indem sie die Idee zu ihrem Object hat, anderseits weil, indem sie durch die Selbstbewegung der Idee zu Stande kommt, diese ihr Subject ist[4]) (vgl. §. 192. Anm. 5.).

1) In dieser Hinsicht kann man (bildlich) vom sottigen, versöhnten Leben der Idee sprechen. 2) Hier erhellt,

in wiefern in der Einleitung von dem Gegenstande der Logik vorausgesetzt werden konnte, dass er in sich die Nothwendigkeit haben könne, sich zu entwickeln. Vgl. §. 18 ff. 3) Diese kann erst am Ende verständlich seyn, muss daher erst am Ende gegeben werden. 4) Hier fällt der *genitivus objecti* und *subjecti* zusammen, wie in *amor Dei*.

§. 229.

Wie erst hier, am Schlusse der Logik, gesagt werden kann, was die Logik ist, eben so kann man erst hier sich dessen bewusst werden, was man in der Darstellung derselben gethan hat. Am Anfange der Darstellung musste nämlich der Entschluss, sich rein denkend zu verhalten, als eine blosse Willkühr erscheinen (vgl. §. 25.). Höchstens konnte darauf hingewiesen werden, dass er mit der Vernunft nicht streite. Jetzt aber wissen wir, dass dieser Entschluss nichts Andres gewesen ist, als der Trieb der Vernunft, der Idee selbst, gedacht zu werden (s. §. 223.). Was wir für unser Thun halten mochten, erscheint jetzt als das Thun der Idee, die uns trieb. Daher haben nicht wir die Logik erzeugt, sondern sie sich selbst, wir sind ihr nur nachgegangen. Was dort noch befremdend erscheinen konnte, dass man den Gedanken wie etwas Lebendiges zu betrachten habe, erscheint hier als nothwendig, weil ja nichts andres gedacht wurde, als die Idee, die sich als Selbstvermittelungsprocess erwiesen hat (§. 220.), die also bis dahin begleitet werden musste, wo sie als dieser Process sich vollendet hat.

§. 230.

Wie am Schlusse jedes Hauptheils, wird hier die Recapitulation erstlich den Gang des beschlossnen Kapitels zurückrufen müssen. In diesem haben wir es zu thun gehabt mit der Idee, welche sich als Einheit der Subjectivität und Objectivität erwiesen hatte. Diese Einheit trat uns zuerst als unmittelbar entgegen, in der Erscheinung des Lebens, dann zeigte sich, dass die Idee als subjective und objective sich gegenübertrat und in diesem wesentlichen

Verhältniss uns die Ideen des Wahren und Guten darstellte; endlich, indem alle Momente zu ihrem Rechte gekommen waren, ward die Idee betrachtet wie sie sich absolvirt und vollendet hat. — Es wird dann zweitens die Recapitulation zeigen müssen, was das Eigenthümliche der Kategorien gewesen ist, welche in dem dritten Theil der Logik abgehandelt wurden: Sie erhalten, je nach dem verschiedenen Princip der Nomenclatur, die Ueberschrift: Begriff, oder: Vom abstracten Begriff bis zur absoluten Idee, oder: Kategorien der Freiheit. Es hat sich hier der Begriff gezeigt zuerst als Subject der (jeder) freien Entwicklung, es hat sich ferner gezeigt, wie diese Entwicklung sich in der Objectivität realisirt und explicirt, es ist endlich hervorgetreten, dass die eigentliche Wahrheit erst dort erreicht ist, wo beide sich adäquat geworden sind, so dass die Idee, welche alle Kategorien der Freiheit (darum aber auch alle frühern in diese eingegangenen) als aufgehobne Momente in sich enthält, sich so als volle oder alle Wahrheit erweist. — Wenn aber endlich erst am Ende einer jeden Wissenschaft gesagt werden kann, was ihre eigentliche Bedeutung ist, so wird auch hier erst zum Bewusstseyn gebracht werden können, was die Logik eigentlich ist und soll. Dies aber geschieht, indem zweierlei geleistet wird: einmal gezeigt, wie die Logik, indem sie ihren Gang vollendet hat, eine abgeschlossne Totalität bildet, dann sie abgegrenzt gegen die, ihr im ganzen System der Wissenschaft benachbarte, Disciplin. Das Erstere von beiden zu leisten ist die dritte Aufgabe, welche die Recapitulation hat. Sie ist, im Vergleich mit den bisher angestellten Recapitulationen, nur der am Schlusse des Ganzen gestellt.

§. 231.

Das Ziel der Logik ist gewesen, der Vermittelung der Idee nachzugehn. Wenn nun gleich schon am Anfange der Gegenstand nur die sich zu wissen thuende Idee gewesen ist, so war sie es doch nur, wie sie von dem Ziel der Selbstvermittelung am meisten entfernt ist, so war sie Unmittelbarkeit und wir nannten sie Seyn. Am weitesten davon

entfernt, Totalität aller Kategorien zu seyn, war sie die ärmste aller Kategorien, ja die Armuth selbst, die nach einer Erfüllung verlangte. Es drängte sie, von dem Widerspruch sich zu befreien, dass sie, die Totalität, als Leerheit war. Diesen Widerspruch corrigirten wir, indem wir die Selbstcorrection der Idee exequirten, und zu den Kategorien übergingen, die ihrer Wahrheit näher stehn. Der Widerspruch, der sich in allen Kategorien der Unmittelbarkeit zeigte, trieb zu den Kategorien der Vermittelung über. Gegen die Idee als Vermittelung erschien die Unmittelbarkeit als das Unwahre; als Vermittelung ward die Idee Wesen genannt. Weil die Idee hier als in sich gebrochen erschien, hatten wir es fortwährend mit Verhältnissen zu thun; je concreter diese wurden, um so mehr näherte man sich der verlassenen Sphäre. Es zeigte sich nämlich, dass die Idee als Vermittelung sich gleichfalls widerspruch, und dass die höchste Form der Vermittelung als ungelöster Widerspruch auf die Sphäre hinwies, wo alle Widersprüche sich lösten. In dem Gebiete der Freiheit haben wir die Idee als Selbstvermittelung angeschaut, wo sie als die vollendete in sich befriedigt ist, so dass die ganze Logik es mit dem allmähligen sich Realisiren der Idee als solcher, mit ihrem Werden also zu thun gehabt hat, mögen wir nun dieses Werden als Werden in uns, mögen wir es als Werden in sich ansehn (vgl. §. 228.).

§. 232.

Hat aber die Logik dieses successive sich Realisiren der Idee, ihr Werden betrachtet, was ist dann das eigentliche Resultat? Offenbar der ruhige Niederschlag jenes Processes (vergl. §. 34.), d. h. die Idee als daseyende, denn Daseyn war ja Product des Werdens, als fertige, weil sie sich realisirt hat. Die Idee aber, oder die Vernunft als daseyend, als fertige und vollendete, nennen wir Natur, und es muss von der Logik zur Naturphilosophie, als dem zweiten Haupttheile des Systems der Philosophie, übergegangen werden, weil, wenn man die Idee in ihrem Werden bis zu Ende gedacht hat, man genöthigt ist, sie als gewordene, d. h. als

daseyende, zu denken. Dieser Uebergang zur Natur ist nicht ein Uebergang der Idee, denn die Idee, als in sich vollendete, ist in sich befriedigt, hat nicht wie bisher sich zu completiren, sie wird auch nicht mehr zu Anderem, weil kein Mangel und keine Schranke in ihr enthalten ist, sondern die Wissenschaft der Logik geht zur Wissenschaft der Natur, oder wir von der Idee zur Natur über. Dieser Uebergang ist noch viel weniger eine speculative Begründung des Schöpfungsbegriffes; hier ist weder von einem Schöpfer die Rede, noch von einer herauszusetzenden Schöpferthätigkeit. Die Natur, wie sie sich hier ergeben hat, ist nur: daseyende Vernünftigkeit.

> Es ist Aufgabe der Naturphilosophie, zu rechtfertigen, dass man nur daseyende Vernünftigkeit Natur nenne; eben so sehr ist es ihre Aufgabe nachzuweisen, dass der Widerspruch, welcher darin liegt, dass die Natur Idee (also Process, Leben) und doch Daseyn (d. h. processlos) sey, über die Natur hinaustreibt. Es ist Aufgabe der Religionsphilosophie zu untersuchen, ob, was wir hier Natur nennen, auch noch eine andre Bedeutung (der Schöpfung) habe. Beides liegt ausserhalb der logischen Untersuchung.

§. 233.

Damit sind wir aus der Sphäre der Logik herausgetreten. Diese hatte es mit dem innerlichen Weben der Idee, ihrem sich immer mehr Completiren zu thun, jetzt dagegen soll die Vernunft gefasst werden als äusserlich daseyend, und als vollendet. Daher ist der Gegensatz zwischen dem Gegenstande der Logik und Naturphilosophie wohl auch so fixirt worden, dass jene es mit der Idee in ihrer Subjectivität, diese mit der Objectivität der Idee zu thun habe. Im Gegensatz gegen die Naturphilosophie, welche die Vernunft als daseyende, äusserlich existirende, darstellen wird, kann daher die Logik definirt werden als die Wissenschaft der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Diese Definition, die erst hier verständlich seyn kann, zeigt in wiefern mit Recht gesagt werden konnte, dass die Logik die

Fundamentalphilosophie sey[1]), aber auch blosse Fundamentalphilosophie. Sie bildet die Voraussetzung und Grundlage der concreten Theile der Philosophie[2]). Die logischen Kategorien sind die allgemeinen Vernunftverhältnisse, die in allen Sphären gleich sehr gelten, diese muss man kennen, ehe man nachweisen kann, wie in jeder Sphäre die Vernunft sich in besondrer Weise zeigt[3]).

1) Die Logik bildet das Fundament für die andern Theile der Philosophie und ihr Studium ist für das der letztern unerläßlich, weil um Vernunft in der Natur, dem Geistesleben u. s. f. zu erkennen (was allein die Physiologie, Pneumatologie u. s. f. soll), man doch wissen muss, was die Vernunft ist, was eben die Logik zeigt. 2) Sie bildet aber nur das Fundament, eben weil sie erst am Schluss wissen lässt, was jene voraussetzen und womit sie anfangen. Mit der logischen Erkenntniss steht man deshalb nur noch in ihrem Vorhof. 3) Es ist darum ein Verkennen der Natur der logischen Kategorien, wenn man z. B. glaubt, das Wesen des Raums, der Zeit, der Bewegung erfasst zu haben, wenn man sagt: sie seyen das Seyn, das Nichtseyn, das Werden. Nicht diese Kategorien, sondern wie die Totalität der Kategorien, d. h. Vernunft sich im Raum u. s. w. manifestirt, das soll die Naturphilosophie darthun. Die Naturphilosophie des Eunuchen, der in einem Strohhalm (seinem Gott, d. h. das (ganze) Absolute oder (die ganze) Vernunft sah, ist etwas weit Besseres, als eine solche Repetition der Logik. Die Anwendung logischer Kategorien in den concreteren Partien der Philosophie ist darum nicht falsch, aber sie gibt, indem sie beim Allgemeinen stehn bleibt, das nicht, was man eigentlich will, das Specifische. Mit Recht wäre der Physiker unzufrieden, wenn man bei einem Phänomen ihm zumuthen wollte, sich damit zu begnügen, dass dies eine Erscheinung von Causalität sey. Das ist freilich richtig, aber diese logische Kategorie genügt nicht, er will wissen, welche physikalische (Electricität, Wärme u. s. w.) hier anzuwenden sey.



250

278-

116

21C504
No.

1. 貸出期間は一週間です
2. なお引続き必要の場合は出納口に申出下さい

群馬大学付属図書館
学芸学部分館

