

Des
Systems der Philosophie

Erster Theil

enthaltend

Logik, Dialektik, Metaphysik.

Von

C. L. Michelet.

ἀκριβέσταται τῶν ἐπιστημῶν
αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν.
ARISTOTELES.

BERLIN

Nicolaische Verlags-Buchhandlung
(Stricker).
1876.

Das
System der Philosophie

als

exacter Wissenschaft

enthaltend

Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie.

Von

C. L. Michelet.

~~~~~  
Erster Band.  
~~~~~

Der Leser mag jetzt urtheilen, ob nicht Dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jeder Zeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

KANT.

BERLIN

Nicolaische Verlags-Buchhandlung
(Stricker).
1876.

Geistes, in der Weltgeschichte, als das Treibende und Wirkliche bewährt. Sie zeigt die höchste Versöhnung von Theorie und Praxis, von Denken und Sein; — zeigt, wie die Vernunft zur That geworden ist. Wenn eine Zeit uns die Wahrheit dieses Satzes zu erschliessen vermochte, so ist es wohl die unsrige. Wir Deutsche, die bisher im innersten Heiligthum der Philosophie über unsern Gedanken gebrütet haben, und darum von allen übrigen Völkern über die Schulter angesehen wurden, haben, durch den Gallischen Kampfhahn gereizt, uns in unserer physischen und geistigen Kraft erhoben. Aus den wunderbarsten und staunenswerthesten Begebenheiten der Geschichte ist das grosse Deutsche Volk zur nationalen Einheit in einem Bundesstaate zusammengewachsen, der sich den schon bestehenden würdig an die Seite reihen kann. Und fortan ist es klar gestellt in der Geschichte, dass nur die Macht des Geistes und die Besonnenheit der Vernunft die künftigen Geschehnisse der Menschheit zu leiten haben wird.

Berlin, den 29. März 1876.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Allgemeine Einleitung. §. 1	1
A. Zweck der Philosophie. §. 2	3
B. Gegenstand der Philosophie. §. 3	13
C. Erkenntnißart der Philosophie. §. 4	23

Erstes Buch.

Die Logik.

Einleitung. §. 5	33
Erster Abschnitt. Das Sein. §. 6	40
Erstes Kapitel: Das Sein als solches. §. 7	41
A. Das reine Sein. §. 8	44
B. Das Nichts. §. 9	47
C. Das Werden. §. 10	53
1. Das Entstehen. §. 11	58
2. Das Vergehen. §. 12	59
3. Das Gewordene. §. 13	59
Zweites Kapitel: Das Dasein. §. 14	60
A. Die Realität. §. 15	61
1. Etwas. §. 16	61
2. Das Anderssein. §. 17	62
3. Die Endlichkeit. §. 18	63
B. Die Bestimmtheit. §. 19	63
1. Die Grenze. §. 20	64
2. Die Qualität. §. 21	64
3. Die Veränderung. §. 22	65
C. Die Unendlichkeit. §. 23	68
1. Das Sollen. §. 24	69
2. Die Schranke. §. 25	69
3. Die Selbstbestimmung. §. 26	70
Drittes Kapitel: Das Fürsichsein. §. 27	71
A. Die Idealität. §. 28	72
1. Die Einheit. §. 29	73
2. Die Vielheit. §. 30	73
3. Die Allheit. §. 31	75
B. Die Quantität. §. 32	76
1. Die unendliche Grösse. §. 33	77
a. Die Continuität. §. 34	77

	Seite
b. Die Discretion. §. 35	77
c. Die continuirlich-discrete Grösse. §. 36	78
2. Das Quantum. §. 37	79
a. Die extensive Grösse. §. 38	79
b. Die intensive Grösse. §. 39	79
c. Der Grad. §. 40	81
3. Das quantitative Verhältniss. §. 41	81
C. Das Maass. §. 42	82
1. Die Regel. §. 43	84
2. Das Maassverhältniss. §. 44	86
3. Die Indifferenz. §. 45	88
Zweiter Abschnitt. Das Wesen. §. 46	89
Erstes Kapitel: Das Wesen als solches. §. 47	90
A. Die Identität. §. 48	92
B. Der Unterschied. §. 49	94
1. Die Verschiedenheit. §. 50	94
2. Der Gegensatz. §. 51	96
3. Der Widerspruch. §. 52	99
C. Der Grund. §. 53	101
1. Das Substrat. §. 54	102
2. Die Form. §. 55	103
3. Der Inhalt. §. 56	104
Zweites Kapitel: Die Erscheinung. §. 57	104
A. Die Existenz. §. 58	105
1. Das Ding. §. 59	106
2. Die Eigenschaft. §. 60	106
3. Die Bedingung. §. 61	107
a. Das Bedingende. §. 62	107
b. Das Bedingte. §. 63	108
c. Das Unbedingte. §. 64	108
B. Die Erscheinung. §. 65	110
1. Das Jenseits. §. 66	111
2. Das Diesseits. §. 67	114
3. Das Gesetz der Erscheinung. §. 68	115
C. Das wesentliche Verhältniss. §. 69	116
1. Das Ganze und die Theile. §. 70	116
2. Kraft und Aeusserung. §. 71	118
3. Inneres und Aeusseres. §. 72	119
Drittes Kapitel: Die Wirklichkeit. §. 73	122
A. Die Wirklichkeit als solche. §. 74	125
1. Die Möglichkeit. §. 75	125
2. Die Zufälligkeit. §. 76	127
3. Die Nothwendigkeit. §. 77	129
B. Das Verhältniss der Nothwendigkeit. §. 78	134
1. Das Substantialitätsverhältniss. §. 79	134
2. Das Causalitätsverhältniss. §. 80	136
3. Die Wechselwirkung. §. 81	143
C. Das Absolute. §. 82	144

	Seite
1. Die Auslegung des Absoluten. §. 83	144
2. Die Relativität. §. 84	145
3. Der Modus. §. 85	145
Dritter Abschnitt. Der Begriff. §. 86	146
Erstes Kapitel: Die Subjectivität. §. 87	150
A. Der Begriff als solcher. §. 88	151
1. Die Allgemeinheit. §. 89	152
2. Die Besonderheit. §. 90	155
3. Die Einzelheit. §. 91	158
B. Das Urtheil. §. 92	160
1. Die Urtheile der Qualität. §. 93	164
a. Das Urtheil der Allgemeinheit. §. 94	164
b. Das Urtheil der Besonderheit. §. 95	167
c. Das Urtheil der Einzelheit. §. 96	171
α. Das identische Urtheil	172
β. Das widersinnliche Urtheil	173
γ. Das unendliche Urtheil	175
2. Die Urtheile des Wesens. §. 97	176
a. Das singulare Urtheil. §. 98	178
b. Das particulare Urtheil. §. 99	180
c. Das universelle Urtheil. §. 100	181
3. Die Urtheile der Nothwendigkeit. §. 101	183
a. Das kategorische Urtheil. §. 102	184
b. Das hypothetische Urtheil. §. 103	186
c. Das disjunctive Urtheil. §. 104	189
4. Die Urtheile des Begriffs. §. 105	192
a. Das assertorische Urtheil. §. 106	193
b. Das problematische Urtheil. §. 107	195
c. Das apodiktische Urtheil. §. 108	199
C. Der Schluss. §. 109	201
1. Die Schlüsse des Daseins. §. 110	205
a. Die erste Figur. §. 111	206
b. Die zweite Figur. §. 112	209
c. Die dritte Figur. §. 113	211
2. Der quantitative Schluss. §. 114	213
3. Die Schlüsse des Wesens. §. 115	216
a. Der Schluss der Allheit. §. 116	217
b. Der Schluss der Induction. §. 117	221
c. Der Schluss der Analogie. §. 118	223
4. Die Schlüsse der Nothwendigkeit. §. 119	226
a. Der kategorische Schluss. §. 120	227
b. Der hypothetische Schluss. §. 121	230
c. Der disjunctive Schluss. §. 122	231
Zweites Kapitel: Die Objectivität. §. 123	234
A. Der Mechanismus. §. 124	238
1. Die Mittheilung. §. 125	240
2. Die Gewalt. §. 126	241
3. Das Schicksal. §. 127	243

	Seite
B. Der Dynamismus. §. 128	244
1. Das dynamische Object. §. 129	244
2. Der dynamische Process. §. 130	245
3. Die Neutralität. §. 131	246
C. Die Teleologie. §. 132	247
1. Der subjective Zweck. §. 133	250
2. Das Mittel. §. 134	252
3. Der ausgeführte Zweck. §. 135	256
Drittes Kapitel: Die Idee. §. 136	257
A. Das Leben. §. 137.	259
1. Der Gestaltungsprocess. §. 138	261
2. Der Assimilationsprocess. §. 139	263
3. Der Gattungsprocess. §. 140	264
B. Die bestimmte Idee. §. 141	266
1. Die theoretische Idee: das Wahre. §. 142	267
a. Die Analyse. §. 143	268
b. Die Synthese. §. 144	270
α. Die Definition. §. 145.	272
β. Die Eintheilung. §. 146	275
γ. Der Lehrsatz. §. 147	277
δ. Die These. §. 148	278
2. Die Construction. §. 149	279
3. Der Beweis. §. 150	279
c. Das Problem: die genetische Methode. §. 151	280
2. Die praktische Idee. §. 152	284
a. Das Gute. §. 153	285
b. Das Uebel. §. 154	285
c. Das Postulat. §. 155	288
3. Die Einheit von Theorie und Praxis. §. 156	289
a. Das Schöne. §. 157	290
b. Das Hässliche. §. 158	292
c. Das Erhabene. §. 159	293
C. Die absolute Idee. §. 160	294
1. Die Welt dialectik. §. 161	295
a. Die Thesis	296
b. Die Antithesis	297
c. Die Synthesis	298
2. Das Weltsystem. §. 162	299
a. Das Chaos und die Localsysteme	300
b. Die Oscillationen und die Compensationen	301
c. Die Centralisation und die Einzigkeit	303
3. Der Weltsyllogismus. §. 163	305
a. Der Schluss der logischen Idee	306
b. Der Schluss der Natur	307
c. Der Schluss des Geistes	309
Uebergang in die Naturphilosophie	310

Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft.

Einleitung.

§. 1. Die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften stellt das Rundgemälde des menschlichen Wissens, den ganzen Umfang des Erkennens dar, insofern dieses in seinen letzten Gründen wurzelt und aus denselben abgeleitet werden kann. Ueber diese hier angegebene Begriffsbestimmung unseres Unternehmens mögen einige vorläufige Bemerkungen am Platze sein. Es begegnet uns nämlich der Einwand, auf was gestützt wir die Frage: Was ist Philosophie? so leichtfertig beantworten. Denn von nichts ist es wohl schwerer, den Begriff anzugeben, als von der Philosophie. So oft auch diese Frage aufgeworfen worden ist, so verschiedenartig ist noch die Antwort ausgefallen. Und gewiss ist kein Begriff schwankender und bestrittener, als dieser. Was hat man nicht Alles Philosophie und Philosophiren genannt, und nennt es noch so! Besonders sind die Engländer nach Hegels Bemerkung freigebig mit diesem Namen, und übertragen ihn z. B. auf Volkswirthschaft, Naturlehre und ähnliche Wissenschaften. Chemische Haarfärbungsmittel werden philosophische Mittel, Barometer und Thermometer philosophische Werkzeuge genannt. Als ob etwas Anderes, ausser dem Denken, noch ein philosophisches Mittel oder Werkzeug genannt werden könnte! wie denn Goethe richtig von der Natur sagt:

Und was sie Deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst Du ihr nicht ab mit Hebeln oder Schrauben.

In jenem Englischen Sinne nehmen wir nun nicht den Ausdruck Philosophie, haben indessen hiermit noch keinen Schritt zur wirklichen Beantwortung der Frage nach dem Begriffe der Philosophie gethan.

Der Grund aber, warum diese Frage nicht sogleich befriedigend beantwortet werden kann, liegt darin, dass man sie vor und ausserhalb der Philosophie selbst beantworten zu können glaubt. Denn es ist Thatsache, dass die Philosophie nicht, wie alle übrigen Wissenschaften, an einem vorausgesetzten Gegenstande, von dem sie ausginge, den Halt hat. Eine solche Voraussetzung nennt Plato τὸ πρότερον, und Aristoteles die daran anknüpfenden Wissenschaften αἱ ἐκ προθέσεως ἐπιστήμαι. Die Rechtswissenschaft hat so z. B. das Recht, die Heilkunde die Gesundheit zu ihrer Voraussetzung. Da sich die Philosophie aber nicht aufnehmend zu ihren Gegenständen verhält, sondern dieselben, wie Jeder sieht, erst schöpferisch aus sich erzeugen muss: so darf man auch an nichts Vorhandenes anknüpfen, um den Begriff der Philosophie zu finden. Um zu wissen, was Philosophie ist, giebt es also kein anderes Mittel, als selbst zu philosophiren, sich, wie Horaz sagt, *in medias res* zu werfen, wie die Ilias mit dem Zorn des Achill, nicht mit dem Ei der Leda beginnt. Es anders machen, hiesse, wie jener Schulfuchs, nicht eher in's Wasser gehen wollen, als bis man schwimmen könne. Erst wenn man sich mitten in der Philosophie befindet, hat man sie inne, und kann sagen, was sie sei.

Dies würde dahin führen, jede Einleitung und vorläufige Erörterung über diese Wissenschaft als etwas Ungenügendes von der Hand zu weisen, und unmittelbar an's Philosophiren selbst zu gehen. Der Zweck, das ganze Streben der Philosophie ist eben kein anderes, als ihren Begriff zu erfassen, — ein Bewusstsein über die Sache und damit eben die Sache selbst in unserem Geiste zu haben. Erst am Ende, nachdem das ganze Gebiet der Philosophie durchschritten worden, kann erhellen, was sie ist, — erst dann ihr Begriff gefunden und wissenschaftlich begründet sein. Aber um finden zu können, muss man wissen, was man sucht; um suchen zu können, wissen, was man finden will. Wir müssen also von der Philosophie zunächst auf nicht philosophische Weise handeln, vor der Philosophie einen subjectiven, propädeutischen, nicht den absoluten Anfang der Philosophie machen. Wenn die Einleitung nun dennoch vom Begriffe der Philosophie handeln wird, so ist derselbe nur etwas Vorläufiges, bittweise Hingestelltes, welches sich erst durch die ganze folgende Darstellung zu bewähren hat. Nothwendig aber ist eine solche einleitende Bekanntschaft mit der Philosophie, um uns den Eingang

in dieselbe zu erleichtern. Das Letzte, was in der Philosophie gefunden wird, ist auch das Erste, was der Bahn ihrer Entwicklung die Richtung giebt; es liegt dem ganzen Wege zu Grunde, und zuerst bewusstlos vorausgesetzt, wird es nur am Ziele dem Bewusstsein klar.

Um aber auch nur einen solchen vorläufigen Begriff der Philosophie aufstellen zu können, muss der Vortragende, der den ganzen Weg der Philosophie schon durchgemessen hat, gleichsam aus seiner Erfahrung, den Zuhörer in's Geleise bringen, und zwar, indem er an das gewöhnliche Bewusstsein, an sonst gäng und gäbe Vorstellungen anknüpft, um dadurch wenigstens eine vorläufige Ableitung und Rechtfertigung dieses Begriffs zu gewinnen. Die bekannten Vorstellungen des gemeinen Bewusstseins, auf die wir uns berufen wollen, sollen aber erstens den Zweck der Philosophie, zweitens den Gegenstand dieser Wissenschaft, drittens ihre Erkenntnissart betreffen. Wir machen diese Voraussetzungen jedoch nur, um sie hinterher als solche wieder aufzugeben.

A. Zweck der Philosophie.

§. 2. Das Wesen der Philosophie lässt sich am Besten aus ihrem Zwecke erkennen. Denn der Zweck ist eben der zur Anwendung gekommene, verwirklichte Begriff. Wenn Cicero und Boethius nun von der Tröstung sprechen, welche die Philosophie gewähre, wenn im gemeinen Leben von einem philosophischen Benchmen bei Ertragung des Schmerzes, eines Unglücks gesprochen wird: so können wir sagen, dass die Philosophie sich uns zunächst daran zu erkennen giebt, dass sie einen Zwiespalt, eine Zerrissenheit (denn das ist jeder Schmerz) wieder gut macht, heilt, wie wenn der Pater Lorenzo in Romeo und Julia den Helden in dem Schmerze seiner Verbannung an die »süsse Milch der Philosophie« erinnert. Was Schiller in der »Melancholie an Laura« von der Liebe sagt, das gilt auch von der Philosophie. Wenn er sich und seine Geliebte nur als die zersplitterten Trümmer der Gottheit fasst, so wolle die Liebe diese Splitter wieder zum Ganzen fügen:

Darum dieses Glutverlangen,
In Dein Wesen, wenn sich Blicke winken,
Sterbend zu versinken.

Aber diese Wiederherstellung kann keine unmittelbare sein, wie es Romeo, in Lorenzo's Zelle sich zur Erde werfend, etwas täpisch verlangt:

Kann sie nicht schaffen eine Julia,
Umändern eines Fürsten Spruch,
So hängt die Philosophie.

Diese Wiederherstellung ist die der innern Lebenseinheit, ungeachtet des Zerreisenden, was der Schmerz von Aussen hereinbringt. Die Philosophie geht also von einem Zwiespalt, von einer Unangemessenheit aus, die sie aufheben will. Die Philosophie ist die Versöhnung dieses Zwiespalts, und das Bedürfniss nach dieser Versöhnung ihre Voraussetzung. Indem aber nicht die erste natürliche Einheit wiederhergestellt wird, so ist die Lösung des Zwiespalts — als eine durch den Geist gesetzte und vermittelte — eine andere neue Gestalt und ein Fortschritt gegen jene Unmittelbarkeit.

Betrachten wir dann aber näher, worin dieser Zwiespalt besteht, so ist seine allgemeinste Form, der weiteste Riss in der Menschheit der der vorhandenen Welt gegen unser Inneres, gegen die Welt des Subjects. Die Philosophie ist der Pfeil, der diese Wunde schlägt, aber, wie jener Pfeil der Sage, sie auch wieder heilt. Dieser Riss bricht ein bei ganzen Völkern, wie bei Einzelnen. Die Religion steht an der Wiege eines Volkes, der Glaube ist seine Amme. Ist das Nachdenken erstarkt, so wird dies Zutrauen zum Ueberlieferten erschüttert. Die Aufklärung erzeugt den Zweifel, bei den Griechen zur Zeit des Peloponnesischen Krieges, bei uns in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Und zuletzt soll die Philosophie in den innern Räumen des Gedankens eine höhere Uebereinstimmung hervorbringen. Wenn Hegel aber sagte, dass, hat die Eule der Philosophie einmal ihr Grau in Grau gemalt, sie damit die veraltete Gestalt der Welt nicht verjüngen könne: so ergänzte ich diesen Satz doch dadurch, dass aus dieser innern Versöhnung auch, wie der Hahnenschlag eines neuen Morgens, eine höhere Gestalt der Wirklichkeit hervorgehe. Was indessen den Einzelnen betrifft, so wissen wir leider, wie wenig unsere Bestrebungen unsern Erringnissen entsprechen, ihren Erfolgen die Absichten! Wie selten werden unsere Ideale realisirt! Wie oft bleibt die Wirklichkeit weit hinter unsern Hoffnungen zurück! Auf dem theoretischen Gebiet findet diese Zerrissenheit nicht minder statt, als auf dem praktischen. Wer findet nicht Widersprüche des Erkennens, die er zu lösen wünschte? Wie häufig bleibt der brennende Durst nach Wissen

unbefriedigt! Wie oft misslingt dem eisernsten Fleisse die Lösung eines schwierigen Problems!

Die Kunst ist lang und kurz ist unser Leben,

führt Fausts Famulus aus Hippokrates an. Das echt Tragische des Goethe'schen Faust liegt eben in der Darstellung des höchsten Pathos, diese Widersprüche lösen zu wollen. Faust ist also die echt philosophische Tragödie, oder die Tragödie der Philosophie.

Fragen wir hiernach, was wir suchen, wenn wir an die Philosophie herangehen, so sind es gewiss die höchsten Forderungen, die wir an sie stellen, wie sie die gleichen an ihren Jünger, der sich ganz ihr anvertraut, richtet. Alle Räthsel der Welt werde sie lösen, erwarten wir: die Räthsel des uns umgebenden Universum's, — sie werde den Schleier lüften, der die geheimnissvolle Werkstätte der Natur verhülle; ebenso die Räthsel unserer eigenen Brust, die Räthsel der Geschichte; — sie werde den Plan der Vorsehung, den Endzweck der Welt uns erschliessen, uns in die Tiefen der Gottheit steigen lassen. Zu solchen Hoffnungen ist aber andererseits das Individuum nur berechtigt, wenn es alle seine sonstigen Vorstellungen, Meinungen, Zwecke, die Interessen des alltäglichen Lebens diesem Höchsten unterordnet. Richten wir den Blick fest nach jener Region, wo alle Endlichkeiten verschweben, und das Auge nur das Eine, Ewige, Unbedingte festhält, so werden wir von diesem höhern Standpunkte aus aber auch das Endliche im Lichte des Unendlichen verklärt wieder zurückerhalten.

Das ist etwa die hohe Vorstellung, die Jeder von der Philosophie hat, mag er auch sonst noch so verschiedenartig über sie denken. Denn freilich tritt uns hier sogleich eine Ansicht entgegen, dass dies allerdings der Zweck der Philosophie sein müsste, wenn nur seine Erreichung möglich wäre, der Mensch zur Erkenntniss der ewigen Wahrheit gelangen könnte. Aber der Mensch, heisst es dagegen erstens, sei ein beschränktes Wesen; er könne, meint Kant, auf den man jetzt oft in Deutschland wieder zurückgreift, die Grenzen seines Erkenntnissvermögens nicht überschreiten. Die kritische Philosophie solle uns lehren, diese Grenzen anzuerkennen, damit der philosophisch Gebildete fortan von dem Wahnsinn der Schwärmerei geheilt werde, mit dem Gebäude der Philosophie, wie Schillers Hans Metaphysikus der Dachdecker,

bis in den Himmel reichen zu wollen, sondern vielmehr zur nüchternen Besonnenheit komme, sich mit dem Wohnhause der Erfahrung auf dieser Erde zu begnügen, um deren Fluren übersehen zu können. Weil also eben, nach einem schon von Aristoteles gerügten Sprichworte, der Mensch ein endlicher sei, so könne er zweitens auch nur Endliches erkennen. Die wirklich erreichbare Erkenntniss wäre damit aber nur eine Erkenntniss des Vergänglichen, d. h. des Unwahren. Wenn Aristoteles dabei die Worte des Simonides anführt, es sei eines Mannes unwürdig, nach dem, was nicht für ihn sei, zu streben, so sagen vielmehr Andere drittens, die Philosophie sei zwar dieses Streben nach Erkenntniss des Ewigen und Wahren; indessen sei man dieselbe nie zu erlangen im Stande. *In magnis*, fügt man hinzu, *voluisse sat est*. Diese Bescheidenheit wird dann soweit getrieben, dass man nach Cicero die Unwissenheit zum letzten Ziele oder zum obersten Principe der Philosophie gemacht hat. Bei diesem Nichtwissen könne man viertens die Wahrheit doch wohl lieben: wie Pythagoras auf die Frage des Tyrannen Leon von Phlius, was er sei, antwortete, er sei ein Philosoph, d. h. ein Liebhaber der Weisheit, wenn auch nicht ihr Besitzer. Solche Genügsamkeit gefällt sich dann auch im Pharisäerblick mit dem nach Oben gewendeten Auge, schlägt sich zerknirscht vor die Brust, und sagt: »Herr, ich danke Dir, dass ich nicht bin wie jener Einer,« — die titanisch den Himmel erstürmen wollen. So ist endlich fünftens das populäre Resultat des Kantischen Standpunkts die Jacobi'sche Lehre: das Wahre könne nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden; die Philosophie sei positive Wissenschaft, wie der Neuschellingianismus sagt; sie müsse mit der Voraussetzung des Glaubens anfangen, die Vernunft könne nicht durch sich selbst an die Realität kommen.

Solche sich zur Philosophie und breit machende, solche sich aufspreizende Unwissenheit, die noch alle Tage sich bei uns brüstet, ist die Unphilosophie. Es entstand eitel Freude und grosser Jubel über diesen Fund unter den Menschen; denn man war nun auf eine sehr bequeme Weise des Denkens überhoben. So ist der Zwiespalt in die Philosophie selbst eingebrochen, die doch bestimmt war, ihn zu lösen. Diese Verzweiflung ist ein Zeichen der Auflösung und Zerrüttung unserer Zeit, die aber auf diese Weise ein durstiges Erdreich, und reif ist für die Philosophie, welche keinen empfänglicheren Boden finden kann, als

diesen. Denn sie entsteht ja eben, wie wir bereits (S. 4) bemerkten, aus dem Bedürfniss nach Versöhnung der Widersprüche. Man ist in menschlichen Dingen jetzt zum Aufgeben alles Festen gekommen. Der Mensch irrt auf der dunkeln Bahn des Lebens umher; und jeder Schritt, den er vorwärts thun will, schürzt einen neuen unauf löslichen Knoten. Indem diese Ansicht selbst philosophische Behauptung geworden ist, und sich wissenschaftlich durchführen will: so heisst dies nichts Anderes, als dass die Philosophie ihre eigene Tödtung vollführt. Und es ist kein Wunder, dass sie, obgleich das Höchste, um alles Vertrauen und alle Achtung gekommen ist, da sie hiermit aufgehört hat, sich selbst zu vertrauen und sich selbst zu achten. Dennoch kann die Philosophie vom Unvergänglichen nicht lassen, und darum muss der Criticismus zuletzt dahin gelangen, das Wahre wenigstens zu glauben, nachdem er daran verzweifelte, es zu erkennen.

Doch selbst in dieser Ansicht von der Unerkennbarkeit der Wahrheit haben wir noch einen Unterschied zu machen und zwei Formen zu erkennen. In der Einen Gestaltung der Zweifelslehre ist wenigstens noch eine Spur von dem Zwecke der Philosophie zu finden, die freilich in der andern Gestalt ganz verschwunden ist. Insofern diese Ansicht noch Philosophie sein will, muss auch sie das Gemüth beruhigen und befriedigen. Es steht davon ab, sich um eine Erkenntniss zu bemühen, von der es einsieht, dass sie ihm versagt ist. Die Verzweiflung an allem Wahren kann diese Sicherheit des Geistes hervorbringen, durch Nichts aus seinem unerschütterlichen Gleichmuth herausgerissen zu werden. Alles, was den Einzelnen umgiebt, ist das Wahre nicht; es ist ein Schein, ein Nichtiges, das verschwindet. Das allein Feste bei diesem Wanken aller Dinge ist der Einzelne selbst, das Ich, das zu dieser Ueberzeugung gekommen ist. Diese Ueberzeugung ist das Wahre und Unbedingte selber, und so das Individuum in sich selig und befriedigt. Mit der Vernichtung des Wahren, als einer diesseitigen Welt, ist dasselbe zugleich nicht als ein fernes Jenseits gesetzt. Das ist der kräftige und männliche Standpunkt des alten Skepticismus, für den das Jenseits gar nicht existirt.

Jede Ahnung von Philosophie ist aber verschwunden, wenn, ungeachtet dieser Wichtigkeit, zu welcher sich das Subject aufbläht, dennoch ein wehmüthiges Gefühl dasselbe durchzuckt. Das Wahre, das der Mensch in der diesseitigen Welt nicht antrifft, erzeugt sich in einer fernen, jenseitigen Welt wieder. Das Wahre

ist also an sich wohl vorhanden, es ist aber nicht für das Individuum. Dieses ist mithin an zwei Welten vertheilt, eine ansichseiende, wahre, übersinnliche, und eine unwahre, sinnliche, das irdische Jammerthal. An die Stelle der Ruhe und Gewissheit, welche die Resignation dem alten Skeptiker verlieh, wird der neuere von der Sehnsucht nach jenem fernen Jenseits und dessen Erkenntniss hin und her getrieben. Die Lage des Subjects ist die des Zweiflers in Tiedges Urania. Und der Glaube erwartet von einem andern bessern Zustande die hier unmögliche Lösung jener Räthsel. So aufersteht die Philosophie von jenem Selbstmorde nur, um sich zum zweiten Male in der Offenbarung zu verlieren. Bis dahin haben wir die Philosophie in unsern Tagen durch die Schelling'sche Offenbarungs-Philosophie gelangen sehen. Und wenn solche sich hinter die Religion versteckende Bescheidenheit der Unwissenheit die Philosophie eine Vermessenheit schilt, so hat man gesehen, wie diese Frommen mit ihrem gescheitelten Haar und demüthig gebeugten Haupte der grösste Hochmuth und die höchste Vermessenheit kennzeichnet.

Je fester, je verbreiteter, je eingewurzelter diese Ansicht ist, desto eifriger müssen wir ihr entgegentreten; und zwar indem wir ihre Gründe, die sich nach dem eben Gesagten auf fünf Hauptpunkte zurückführen lassen, in der umgekehrten Ordnung gegen die, in welcher wir sie vorhin (S. 5—6) angaben, zu widerlegen suchen: 1) das Wahre könne nur geglaubt werden; 2) wir müssen es lieben; 3) dürfen danach streben; 4) erkennen jedoch nur Endliches, Unwahres; 5) weil wir selbst endlich und beschränkt sind.

»Ein erkannter Gott«, behauptet nun erstens die Jacobi'sche Glaubensphilosophie, »würde aufhören, Gott zu sein, indem er zu etwas Endlichem gemacht würde; denn Erkennen heisst, Endliches aus Endlichem ableiten. Die Philosophie, die Gott erkennen will, ist also gottlos, macht die Natur und sich selbst zum Gott; es ist also das Interesse der Wissenschaft, dass es keinen Gott gebe.« Alle diese Beschuldigungen müssen wir vielmehr umkehren. Auf die Anklage des Atheismus antwortete schon Spinoza sehr gut: *Pro dolor! res eo jam pervenit, ut qui Dei nullam ideam habere fateantur, non erubescant, philosophos atheismi accusare*. Jene, die nichts von der Gottheit wissen wollen, nicht die, welche die Erkennbarkeit Gottes verfechten, sind die Atheisten. Wer die Erkennbarkeit Gottes leugnet, der kann gar nicht mit-sprechen von göttlichen Dingen. Darüber zu sprechen, ist aber

eben das eigentlichste Geschäft der Philosophie. Es wäre also um sie geschehen, wenn es keinen Gott gäbe, da er ihr einziger Gegenstand ist. Weil die Philosophie nach unserer ersten Rede (§. 1). Alles aus sich erzeugt, so ist, was sie nicht aus sich erzeugen kann, was sie nicht bezeugen kann, für sie auch nicht vorhanden; den Gott, den sie nicht erkennt, muss sie leugnen. Wenn also höchstens die Glaubensphilosophen, nicht wir Denkphilosophen, Gottesleugner wären, so sind jene doch, ohne es zu wissen, besser, als sie scheinen. Können sie den Glauben auch nicht für ein Erkennen ausgeben, so nennen sie ihn doch Wissen. Sie wollen von Gott wissen, und zwar aus der ersten Hand, auf unmittelbare Weise. Ein solches Wissen ist aber nicht ein Wissen vom Was, sondern nur ein Wissen, dass (*quod, non quid*). Und das ist so viel, als Nichts wissen. Denn wenn ich nur weiss, dass Gott ist, nicht, was er ist, so kann er ein Affe, Ibis, Katze und dergleichen sein. Es kommt aber auf den Inhalt an, auf die Art und Weise, wie die Natur Gottes zu bestimmen sei. Denn das Was macht Gott erst zum wahren Gott; und das zu bestimmen, ist eben Sache der Philosophie. Dass dem so sei, können wir freilich hier nur voraussetzen, und so stellen wir dem unverholenen Glauben Jacobis an seine Unwissenheit zunächst auch nur den Glauben der Philosophie an die Erkennbarkeit Gottes gegenüber.

Wenn eine solche gläubige Zweifelsucht sich zweitens hinter die Wortableitung und das ehrwürdige Ansehen des Pythagoras, also hinter den uralten Namen der Philosophie steckt, dass sie die Weisheit nicht mit Löffeln gegessen habe, sondern sie nur liebe, so müssen wir mit gleichen Waffen der Etymologie antworten. Das Wort *φιλόσοφος* ist gebildet, wie *φύσιος* und andere. Wird nun, ich frage die Glaubensphilosophen, der Weinliebhaber vor der vollen Flasche stehen bleiben, oder nicht vielmehr sie an den Kopf nehmen und bis auf den Grund leeren.

Lust und Liebe zum Dinge

Macht alle Arbeit geringe,

heisst es im Sprichwort. So wird auch der Liebhaber der Sophia sie an seine Brust drücken, eins mit ihr zu werden; denn in der Liebe sind eben zwei Seelen Eine. Oder, um im Bilde des Beispiels zu bleiben, wer die Weisheit liebt, wird auch ihren Becher ganz austrinken.

Was drittens die träge, die thatenlose Liebe betrifft, die sich nur als Sehnsucht, als eiteles Streben nach einem doch nicht

zu erreichenden Ziele äussert: so wäre ein solcher Zustand die Tantalische Qual, nach der Frucht der Erkenntniss zu greifen, die im Augenblicke zurückschnellt, — das Wasser des Lebens trinken zu wollen, das sogleich versiegt. Es hiesse auch, in's Fass der Danaiden schöpfen. Diese Liebe aber, dieses Streben als eine blossе Annäherung an das Ziel fassen, wie Schleiermacher thut, hilft ebensowenig. Denn wenn ich mich dem Unendlichen in's Unendliche nur nähere, ohne es je zu erreichen, so bin ich ihm immer noch um eine ganze Unendlichkeit fern. Ich ziehe, um mit Haller zu reden, den durchlaufenen Weg ab, und die Unendlichkeit des noch zu durchlaufenden liegt ganz vor mir. Was aber den grossen Gegenstand betrifft, an dem man sich genügen lassen will, auch wenn man sich schwächlich gegen ihn verhält, so verlangt Hamlet im Gegentheil mit Recht ein thatkräftiges Verhalten auch beim geringsten, um wie viel mehr beim würdigsten Gegenstande:

Wahrhaft gross sein, heisst
Nicht ohne grossen Gegenstand sich regen:
Doch, einen Strohalm selber gross verfechten,
Wenn Ehre auf dem Spiel.

Wer aber nach Stroh greift, an der Stelle des Fruchtkorns, wer sich mit Erscheinungen oder Bedingtem, nach Kant und Jacobi, begnügt, an der Stelle des Ansichseienden und des Unbedingten, — eine Philosophie, mit Einem Worte, welche viertens behauptet, nicht die Wahrheit erkennen zu können, sondern nur Endliches, Beschränktes, Unwahres, widerlegt sich selbst. Sie begeht zunächst den Widerspruch, in Einem Athem das Erkennen zu behaupten und zu leugnen. Wenn das Ergebniss ihrer Forschungen nicht das Wahre, sondern der Irrthum, die zeitliche, verschwindende Welt ist, so ist auf ein solches Resultat augenscheinlich nicht der mindeste Werth zu legen; und es verlohnt sich nicht der Mühe, nach einer solchen Scheinerkenntniss zu streben. Aber nicht nur unnütz ist diese Ansicht, sie ist auch vom Uebel. Denn indem dieselbe den Gegenstand einer solchen Erkenntniss doch für des Erkennens würdig hält, macht sie das Endliche, die sinnliche Gewissheit zu einem Wahren, zum Unbedingten; und das ist ein Atheismus der schlechtesten Art, dem auch der neuere Skepticismus verfällt, welcher auf diese Weise zum plattesten Dogmatismus und Empirismus ausartete.

Unter der Voraussetzung, dass wir nur Unwahres erkennen

können, wäre ferner die menschliche Vernunft, das natürliche Licht der Erkenntniss ein Irrlicht, das uns nur in den Sumpf der Lüge zöge. Dann aber wäre der Geist Gottes, der dieses Licht uns gegeben, der Urheber und ein Geist der Lüge. Die Theologen haben vielfache Untersuchungen darüber angestellt, was denn eigentlich die Sünde wider den heiligen Geist sei, die einzige, die nicht vergeben werden kann. Nun, die Sünde wider den heiligen Geist kann keine andere sein, als die, den göttlichen Geist einen Lügner zu nennen.

Ist weiter die Wahrheit, wie man zu sagen pflegt, ein Licht, so besteht dessen Natur eben darin, sich und Anderes zu erleuchten. Es schadet dem Lichte nichts, wenn Anderes daran angezündet wird; es wird dadurch nicht ärmer. In Athen stand sogar eine Strafe darauf, wenn Jemand nicht erlaubte, dass an dessen Lichte ein Anderer das seinige anzünde. Eben so wird Gott nicht ärmer, wenn er von der Fülle seiner Wahrheit mittheilt, und sich offenbart; das Licht hat geschienen in der Finsterniss, sagt der Apostel. Absolut mittheilbar ist also die Wahrheit, wie das Licht. Wenn Gott allein die Wahrheit für sich behalten wollte, so wäre er neidisch. Nach Aristoteles und Plato ist aber der Neid aus dem Chore der Himmlischen verbannt; denn nur der ist neidisch, dem etwas mangelt. Diese späteren Philosophen verbesserten also die Lehre der alten Theologen, die selbst noch die Solon's war, dass allerdings der Gottheit Neid zukomme, wie wir aus der Geschichte vom Ringe des Polykrates bei Herodot ersehen.

In der christlichen Religion endlich hat Gott vollends aufgehört, der verborgene, verschlossene, unbekannte zu sein. Als Paulus nach der Erzählung der Apostelgeschichte in Athen war, und wegen seiner neuen Lehren vor den Areopag geführt wurde, sagte er: »Ihr Männer Athens, ich sehe, dass Ihr sehr gottesfürchtig seid. Auf dem Wege hierher habe ich einen Altar bemerkt mit der Inschrift: Dem unbekannten Gotte. Den Ihr so, ohne ihn zu kennen, verehrt, den will ich Euch offenbaren.« Ueberhaupt wenn Gott Mensch geworden, so sind die Tiefen der Gottheit enthüllt. Indem er zum Menschen herabgestiegen, hat er den Menschen zu sich heraufgezogen; und so können wir die Worte Schillers über die Götter Griechenlands mit einiger Veränderung auf den christlichen Gott anwenden:

Als die Gottheit menschlicher geworden,
Ward die Menschheit göttlicher.

Wer die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur glaubt oder erkennt, der darf daher fünftens nicht mehr von den Schranken des menschlichen Erkenntnisvermögens sprechen. Er muss wissen, dass Gott das innerste Wesen des menschlichen Geistes ist, und sich in diesem zum Bewusstsein bringt. Was heisst überhaupt dieser Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen? des Beschränkten und des Unbeschränkten? Hier ist ein Punkt, wo ich schon in der Einleitung mich nicht bloß auf die Vorstellungen des gemeinen Bewusstseins berufe, sondern in das Gebiet der Logik (§. 18 und 23) vorgreifend hinüberstreife. Wer nämlich behauptet, dass die Schranken des menschlichen Erkenntnisvermögens ihn hindern, die Wahrheit, Gott, das Ewige zu erkennen, der sieht nicht ein, dass, indem er dem Menschen diese Schranke setzt, er sie zugleich der ewigen Wahrheit setzt. Ist die Schranke des Menschen so fest, so unüberwindlich, dass die Wahrheit nicht bis zu ihm dringen kann, diese harte Schale und Hülle der Endlichkeit nicht zu erweichen vermag: so ist die Wahrheit selbst ein Beschränktes, Endliches. Zur Beschränkung gehören logisch nothwendig Zwei. Eine Grenze ist nur möglich zwischen zwei Aeckern, die bei einander liegen, indem der Eine da aufhört, wo der andere anfängt. Die Wahrheit ist aber das Mächtige, welches an dem Endlichen keine Schranke hat, es also durchdringt, auflöst, und in seiner Mittheilung an dasselbe nichts von seiner Fülle verliert, weil es sich in dem wiederfindet, welchem es sich mittheilt. Freilich ist diese Mittheilung durch die Fassungskraft des Endlichen bedingt. Die sinnliche Natur ist dasjenige Endliche, welches, als nur begrenzt, seine Schranke nicht fühlt, und so in seiner Endlichkeit sich wohl befindet, wie die lustigen Gesellen in Auerbachs Keller:

Uns ist ganz kannibalisch wohl,
Als wie fünfhundert Säuen; —

oder wie die Eine Sau während des Sturmes auf einem Schiffe, wo sich Pyrrho befand, der ihre Ruhe im Weiterfressen rühmte, während die Menschen ängstlich hin und her rannten, den Untergang fürchtend. Der Grund dieses unruhigen Strebens ist aber der, dass der Mensch sich seiner Grenze bewusst ist, und sie aufzuheben sucht, sie damit jedoch eben zur Schranke macht; denn eine Schranke ist eine aufzuhebende Grenze.

Hier könnte man fragen, warum die Grenze denn sei, wenn sie doch aufgehoben werden soll. Das ist aber eben der Haupt-

punkt in der Philosophie, wie auch schon früher (S. 3) angedeutet worden, dass die unmittelbare Einheit nicht genügt, sondern der Kampf und Zwiespalt vorhergehen muss, damit der Sieg und die vollendete Uebereinstimmung daraus entspringe. Die Schrankenlosigkeit Gottes ist nur dadurch gesetzt, dass sie die Schranke des Menschen überwindet, nicht dadurch, dass diese gar nicht sei. Die Schranke ist vielmehr nothwendig, indem der Mensch erst dadurch, dass er sie fühlt, dass er, wie Novalis sagt, weiss, wo der Schuh ihn drückt, das Bedürfniss der Unendlichkeit empfindet. Es ist mehr Freude im Himmel, heisst es in der Schrift, über Einen bekehrten Sünder, als über zehn Gerechte! Die Schranke des Einzelnen ist also keine feste in seinem Verhalten zur Wahrheit; sondern indem er sich mit der Wahrheit in Eins setzt, hebt er die Schranke auf. Dieses Thun des Menschen, das Aufheben seiner Schranke ist selbst die göttliche Thätigkeit in ihm; und das nennen die Theologen die Gnade. Wie aber die Gnade nur wirksam ist durch die That des Menschen, so ist es die That des Menschen, die That der Philosophie: den Zwiespalt des Beschränkten und Unbeschränkten zu lösen. Wir müssen daher nicht, setzt Aristoteles dem Sprichwort entgegen (S. 6), weil wir Menschen und Endliche sind, nur Endliches und Menschliches zu erstreben suchen, sondern das Unsterbliche erringen. Gerade indem wir das Endliche erkennen, müssen wir in und mit ihm auch das Unendliche erfassen. Dann erreicht auch das Streben sein Ziel, und die Liebe des Endlichen zum Unendlichen ist, wie Spinoza sagt, die intellectuelle Liebe Gottes selbst, womit er sich im Menschen liebt. Wenn aber der Mensch dadurch, dass er sich mit seinem Gegenstande in Eins setzt, alle die Vermittelungen, durch die er während des Zwiespalts hindurchgeht, wieder aufhebt: so ist sein Erkennen zugleich auch dies unmittelbare Wissen, was Jacobi eben Glauben nannte. So finden sich die fünf Einwände, richtig verstanden, in der wahren Ansicht aufgelöst und bleiben doch zugleich noch darin erkennbar.

B. Gegenstand der Philosophie.

§. 3. Ist nun der Zweck der Philosophie das Wissen, nicht die Unwissenheit (denn sonst würde sie eben ihrem Zwecke, den Zwiespalt zu lösen, ganz entfremdet sein); so fragt sich, was für ein Wissen sie sei, und was sie wisse. Oder die Erörterung des Zwecks der Philosophie leitet uns auf die Natur ihres Wissens,

so wie auf ihren Gegenstand, — auf die Form sowohl, als auf den Inhalt dieses Wissens. In dieser doppelten Rücksicht unterscheidet die Philosophie sich nun theils von den endlichen Wissenschaften, theils von der Theologie.

Betrachten wir zuerst den Unterschied der Form, die Art und Weise des Wissens, so ist bei allen übrigen Wissenschaften das Wissen selbst nicht letzter Zweck, sondern nur ein Mittel für einen anderen Zweck. Sie entspringen zwar auch aus einem Widerspruch, einem Zwiespalt, der gelöst werden soll. Dieser Zwiespalt ist das Bedürfniss, und der Trieb, es zu befriedigen. An den sinnlichen Bedürfnissen des Menschen, an dem Nutzen für's bürgerliche Leben hat sich die Physik, die Chemie u. s. w. gebildet, an höhern geistigen Bedürfnissen die Rechtswissenschaft und andere. So dienen diese Wissenschaften einem ihnen äusserlichen Zwecke, stehen also mehr oder weniger im Dienste des Staats. Der Zweck der Medicin ist die Gesundheit, der der Jurisprudenz die Sicherheit der Personen und des Eigenthums. Selbst die Geometrie hatte ursprünglich den Zweck, in Aegypten, wo sie erfunden wurde, die Grenzstreitigkeiten über die Aecker, nach dem Zurücktritt des Nils in seine Ufer, zu schlichten, da die Ueberschwemmung die Grenzen verwischt hatte.

Zwar befriedigt auch die Philosophie einen unserer Triebe. Dieser aber ist nicht mehr vom Wissen unterschieden, ihm nichts Fremdes mehr, sondern hat das Wissen selbst zu seinem Gegenstande. Die Thätigkeit des Wissenstriebes findet ihre Befriedigung in ihr selbst, auch wenn sie keinen anderen Nutzen damit erzielt. »Alle Menschen,« beginnt daher Aristoteles seine Metaphysik, »werden von Natur zum Wissen getrieben.« Und die unbezwingliche Neugier der Kinder ist die erste Regung dieses philosophischen Triebes. In der Philosophie hat also das Wissen nur sich selbst zum Zweck; sie ist das Wissen um des Wissens willen. Ausgegangen, wie Aristoteles bemerkt, um der Bewunderung und dem Staunen, die aus dem Nichtwissen entspringen, zu entfliehen, schlägt sie in ihrem Fortgang in das Entgegengesetzte um. Der Unwissende wundert sich, dass die Seite des Quadrats und die Diagonale als Längen incommensurabel seien; ein geometrischer Mann nicht, weil er weiss, dass die Wurzeln commensurabler Quadrate nie selber commensurabel sind. Daher das *nil admirari* des Horaz die wesentliche Eigenschaft des Wissenden, des Philosophen ist. Wenn aber, um der Unwissenheit zu

entgehen, von jeher ist philosophirt worden, so gilt der schon (§. 2) angedeutete Satz des Cicero: *inscientiam esse principium philosophiae*, nur in dem Sinne, dass die Unwissenheit zwar der Anfang (*initium*) der Philosophie sei, um jedoch am Ende in's Gegentheil umzuschlagen.

Da ferner der freie Mann allein der ist, der sich selbst zum Zwecke hat, während der Sklave für den Zweck des Herrn arbeitet: so ist nach Aristoteles die Philosophie die einzige freie unter den Wissenschaften, die übrigen aber Sklavinnen dieser Königin. Nothwendig ist sie nicht, — in dem Sinne, dass sie nicht der Nothdurft des Lebens abhilft, welche vielmehr schon beseitigt sein muss, ehe nur überhaupt an's Philosophiren gedacht werden kann, bei den Völkern, wie bei den Einzelnen. Ja, auch die Annehmlichkeiten des Lebens muss man sich vorher schon verschafft haben. Deswegen nennt man die übrigen Wissenschaften Brodwissenschaften, und die Philosophie auch wohl eine brodlose Kunst, die blos geduldet wird. In Wahrheit ist jedoch dies Wissen um des Wissens willen das Nothwendigste. Es ist hier der Ort, den endlichen Wissenschaften im Gegensatz zur Philosophie zuzurufen, was Christus den zwei Frauen, deren eine lauschend zu seinen Füßen saß, während die andere sich viel im Hause zu schaffen machte, gesagt hat: »Martha, Martha, Du kümmerst Dich um viele Dinge. Maria hat das gute Theil ergriffen, das Eine, was Noth thut.« So ist die Philosophie das Einzige, was Noth thut. Da alles Wissen erst durch sie wahres Wissen wird, so ist sie vorzugsweise Wissenschaft, die reine Wissenschaft. Weshalb auch Pythagoras im Verfolg seines schon (§. 2) angeführten Gesprächs mit jenem Tyrannen den Philosophen die edelste Beschäftigung zuschreibt, indem er die verschiedenen Stände der Menschen mit den auf den Olympischen Spielen Verkehrenden vergleicht. »Die Einen,« sagt er, »kommen um des Gewinnstes willen; sie wollen den Zuschauern ihre Waaren verkaufen, — wählen also die geniessende Lebensweise. Die Kämpfer dagegen haben die Ehre der praktischen Lebensweise zum Zweck; — ihr Ziel ist schon edler, als das Jener, indem die Ehre der Kampfpriesterei der Tugend ist. Die edelste Beschäftigung aber haben die Zuschauer, welche, wie die Philosophen auf dem Schauplatz des Lebens, sich der beschaulichen Lebensweise widmen,« — und damit, nach Aristoteles, die göttliche, nicht blos die menschliche Glückseligkeit erwerben.

Wenn aber das letzte Ziel des Wissens die Wahrheit ist, so hat die Philosophie die Erkenntniss der Wahrheit und damit das Princip aller Dinge zu ihrem Inhalt und Gegenstande. Denn die ursprüngliche Wahrheit ist der Grund für die Wahrheit aller aus dem Principe fließenden Dinge, wie das Feuer Alles, was um dasselbe ist, erwärmt. Nennen nun die Menschen dies erste, Wahrheit rings um sich herum verbreitende Princip, dieses wahrhaft Seiende, welches allen Dingen sein eigenes Sein mittheilt, Gott: so ist die Philosophie, in Bezug auf den Inhalt des Wissens, im Allgemeinen eins mit der Religion, die ja auch auf die Erkenntniss Gottes ausgeht. Doch findet zwischen Beiden noch ein Form-Unterschied statt. Was die Religion nämlich im ahnenden Gefühle, im Glauben, das erfasst die Philosophie in der denkenden Betrachtung. Dieser Form-Unterschied hört zwar da auf, wo die Religion zur Wissenschaft erhoben wird, also in der Theologie; doch bleibt auch hier immer noch ein gewisser Unterschied des Inhalts übrig. Denn die Religion und ihre Wissenschaft sind enger, als die Philosophie. Indem sie das Göttliche als diese in dem Gemüthe und in der Vorstellung der Menschen sich kundgebende Wahrheit betrachten, schliessen sie uns zwar das innere Leben des Geistes auf, in welchem Gott noch im Gegensatze zur Welt stehend erkannt wird, und das Weltliche daher nur im Streben begriffen ist, das göttliche Wesen in sich aufzunehmen. Die Philosophie betrachtet dagegen den vollkommen in die Wirklichkeit herausgeborenen Gott: sie bleibt nicht bei der blossen Vorstellung Gottes, als eines besondern Wesens, stehen; sondern indem sie ihn erkennt, sieht sie zugleich in der ganzen Welt, als seinen Werken, die adäquate Darstellung und Verwirklichung desselben. So findet sie in allen endlichen Dingen das Unendliche wieder (§. 2). Wenn man die Philosophie darum des Pantheismus anklagt, nun ja, was ist denn Schlimmes daran, mit der Bibel zu sagen, Gott sei Alles in Allem? Diese Auffassungsweise der Philosophie ist auch der Grund gewesen, warum man ihr den Spitznamen der Weltweisheit gegeben hat, im Gegensatze zur Gottesgelahrtheit, während Friedrich von Schlegel und nach ihm Hegel den Ausdruck Weltweisheit gar nicht spottweise, sondern ganz ernsthaft der Philosophie beilegte.

In der That verfällt die Philosophie bei ihrer Beschäftigung mit der Weltlichkeit nicht in die Einseitigkeit der endlichen

Wissenschaften, sondern unterscheidet sich eben von ihnen darin, dass, obgleich sie sich auch über das ganze Bereich des Seienden verbreitet, wie es sich in den endlichen Wissenschaften entfaltet, sie dabei doch Alles auf Gott, als den Urquell dieses Seins, bezieht. Sie zeigt, wie Gott sich nicht nur im religiösen Bewusstsein, sondern ebenso in der Natur, im Staate, in der Kunst u. s. w. offenbart, während dies, wenn es in der Religion zwar auch gesagt wird, da doch mehr oder weniger eine blosser Redensart bleibt. Die endlichen Wissenschaften wollen aber auch nicht einmal diese Redensart gebrauchen, indem sie es ausdrücklich verschmähen, von Gott zu sprechen. Sie wünschen nur von Mittelursachen zu reden, nicht bis auf die Endursachen zurückzugreifen. Und wollten sie dies dennoch thun, also z. B. Gott als die Ursache der Elektrizität angeben, sie würden sich lächerlich machen, obwohl es ganz richtig wäre. Denn Gott ist zwar die Ursache von Allem; aber eben deswegen ist diese Ursache zu entfernt, zu unbestimmt, — man verlangt die nächste Ursache. So sind die endlichen Wissenschaften atheistisch. Als daher Napoleon I. den Astronomen Laplace fragte, was er von Gott halte, erwiederte derselbe: »Eure Majestät, ich habe dieser Hypothese nicht bedurft.« Und Lalande sagte ähnlich, er habe den ganzen Himmel durchsucht und keinen Gott gefunden. Die Physik betrachtet auf diese Weise die Gegenstände der Natur nur als natürliche, die Politik den Staat nur als ein Werk der Menschen u. s. w.

Von beiden zugleich, von der Theologie und den endlichen Wissenschaften, unterscheidet sich die Philosophie also darin, dass, während jene sämmtlich ihren Gegenstand für sich in seiner Selbstständigkeit getrennt von denen aller andern Wissenschaften aufnehmen und so lassen, die Philosophie sie alle in ihrem Zusammenhange erkennt, indem sie in einer jeden dieser Sphären das göttliche Urbild aufsucht, welches sich in ihnen unter einer bestimmten Gestalt ausprägt. Dadurch kommen alle Wissenschaften, die nur überhaupt diesen Namen verdienen, in Beziehung und Berührung zu einander; »denn sie haben«, wie Cicero in der Vertheidigungsrede für den Dichter Archias sagt, »ein gemeinsames Band, und werden, wie durch eine Verwandtschaft, untereinander zusammengehalten.« Die Philosophie ist sich dieser ihrer Einheit bewusst, indem sie die Gegenstände der besondern Wissenschaften als so viel stufenweise Entwicklungen des Einen

göttlichen Seins erfasst. Unsere Philosophie ist darum eine Encyklopädie der Wissenschaften überhaupt, aber eine philosophische. In das gemeinsame Band, welches die Philosophie um alle Wissenschaften schlingt, schliesst sie die Theologie mit ein. Wenn die besonderen Wissenschaften, die mit den endlichen Verhältnissen des Lebens zu thun haben, nach Hegel, mit den Werkeltagen des Lebens verglichen werden können: so bildet die Religion den Sonntag des Lebens, der aber in ihr nur mit den übrigen Tagen abwechselt, indem sie Gott und das Endliche auseinander hält. In der Philosophie dagegen sind auch die Werkeltage des Lebens in den Sonntag aufgenommen und durch Beziehung auf denselben verklärt. In dem Treiben des Philosophen wechselt also nicht Irdisches und Himmlisches mit einander ab, sondern er ergreift Beides in lebendiger Durchdringung (S. 16). Der Philosoph ist daher ein Sonntagskind, das in einem ewigen Feiertage lebt.

Indem hiernach die Philosophie selbst kein besonderes Gebiet zu haben scheint, wie der zu spät gekommene Dichter in der Schiller'schen Theilung der Erde, so begegnet ihr doch vielmehr das Gegentheil von diesem, der froh sein muss, Zeus' Anerbieten eines Wohnsitzes im Himmel annehmen zu dürfen. Die Philosophie geht dagegen bei der Theilung der Erde nicht leer aus, sondern ergreift vielmehr nochmals Besitz von allen bereits eingenommenen Gebieten. Wegen dieses ihres Umfanges könnte man sie der Vielwisserei beschuldigen, als mische sie sich in Alles, sei Hans in allen Gassen, und der Topfgucker, der sich um jedes wissenschaftliche Gericht bekümmere. So könne, schliesst man weiter, der Philosoph nicht in jede einzelne Wissenschaft so tief eindringen, als wer sich ausschliesslich auf diese gelegt habe. Die Philosophie wisse also zwar von Allem, aber nur auf oberflächliche Weise. Und wie, nach Plato, der Pentathle zwar die Athleten für einzelne Fächer in denjenigen, welche sie selber nicht üben, übertreffe, da er in allen fünf Arten der Kampfspiele geübt sei, aber jedem Einzelnen in dessen eigenem Fache unterliegen werde: ebenso müsse es auch dem Philosophen ergehen, da er weniger, als der Physiker in der Physik, der Jurist in der Rechtswissenschaft u. s. w. wisse, und doch mitsprechen wolle.

Dennoch hat der Philosoph zu dieser Einmischung ein vollkommenes Recht, weil, wie Novalis sagt: »die Philosophie die Fähigkeit ist, in Allem orientirt zu sein;« — sollte dieser Satz

auch die Anderen noch mehr gegen den Philosophen aufbringen. Dass er quantitativ weniger wisse in jeder besondern Wissenschaft, als der sich darauf beschränkende Fachgelehrte, kann zugegeben werden. Auf das Wie viel kommt es aber nicht an, sondern auf die Natur des Gewussten. Der Philosoph weiss *multum*, nicht *multa*. Das Gewusste ist nämlich entweder das Einzelne, eine unendliche Menge von Fällen, die sich stets vervielfältigen, sämtlich von einander unterscheiden und nie alle gewusst werden können: oder das Allgemeine, das ihnen zu Grunde liegt, das einfache Princip, welches als die sich selbst gleich bleibende Wahrheit in allen Einzelheiten vorkommt und sich in ihnen wiederholt. Wer nun das Einzelne weiss, sagt Aristoteles sehr richtig, der weiss darum noch gar nicht das Allgemeine: wer aber dieses, der erkennt auch alles darunter begriffene Einzelne. Die Philosophie ist nun dieses Wissen des Allgemeinen. Auch die empirischen Wissenschaften kommen wohl zu Allgemeinheiten; denn jede wissenschaftliche Erkenntniss überhaupt ist das Wissen um etwas Allgemeines. Aber es gibt zwei Arten von Allgemeinheiten. In den endlichen Wissenschaften bleibt das Einzelne die Grundlage, wird nie das Resultat. Aus vielen Einzelheiten wird das allgemeine Gesetz abstrahirt; neu hinzukommende Einzelheiten können dies Gesetz aber ändern. Solches Allgemeine ist daher nur ein relativ oder comparativ Allgemeines, ein subjectiv von den Einzelheiten stammendes Allgemeines. In der Philosophie ist das Allgemeine dagegen das objectiv und absolut Allgemeine, die Grundlage und das Bestimmende, wodurch das Einzelne erst Werth und Würde erhält, sowie begriffen wird.

Das allgemeinste Sein, aus welchem alles Einzelne erzeugt wird, nennt die Religion Gott; und die Philosophie ist die Gewöhnung an ein solches Allgemeines, welches, als das Ursprüngliche, der Urquell der Welt ist. Dieses Allgemeine ist, nach Aristoteles, auch das Wissbarste; denn erstens versirt es im reinsten Gebiete des Wissens, des Erkennens, ohne von der unendlichen Vielheit der einzelnen Gegenstände, noch von der Zufälligkeit ihrer Entdeckung abhängig zu sein. Das Wissen solcher Einzelheiten ist nur eine Summe von Kenntnissen, keine Erkenntniss. Das Allgemeine ist dann auch aus diesem Grunde wissbarer, weil es sich am Meisten von den Sinnen entfernt, die nur Einzelnes bieten und zugleich trüglisch sind. Freilich sind

die Sinneswahrnehmungen das der Zeit nach zuerst Erkennbare, aber nicht so Wissbare, als das, was wir zuletzt erkennen, nämlich das Allgemeine. Da die Philosophie nun die Wissenschaft des am meisten Wissbaren ist, so ist sie, sagt Aristoteles, am Meisten Wissenschaft. Jetzt wird, besonders seit Hume, ein Wissen für um so sicherer und untrüglicher gehalten, je mehr es nur das Einzelne, Sinnliche betrifft: je mehr es aber auf das Allgemeine und Göttliche ausgeht, für um so schwankender und unerreichbarer. Die Alten in ihrem göttlichen Sinne behaupteten das Umgekehrte. Freilich müssen beide Allgemeinheiten, das aus den sinnlichen Einzelheiten Abgeleitete und das unabhängig von den Sinnen durch die Philosophie Erkannte, einander entgegenkommen und so zusammenfallen. Dadurch wird eben das System der Philosophie zugleich das System exacter Wissenschaft.

Was ist nun dies Allgemeine, das die Philosophie an den Dingen heraushebt? und durch welche Thätigkeit erzeugt sie es in ihr selbst? Die Thätigkeit, welche das an und für sich Allgemeine als das wahre Princip der Dinge findet, ist das Denken. Doch wie es zwei Arten von Allgemeinheiten giebt, so auch zwei Arten des Denkens. Das eine ist das subjective Denken, welches wir das Vorstellen nennen, und das seine subjectiven Allgemeinheiten aus den einzelnen Dingen ableitet, deren matter Abglanz sie eben in Hume's Sinne sind. Solche comparative Allgemeinheiten nannte Locke Begriffe, wie Elephant, Armee, Trunkenheit. Die Hauptsache in der Philosophie ist aber, diese Allgemeinheiten nicht bloß als in unserem Kopfe vorhanden anzunehmen. So freilich treten sie uns zuerst entgegen. Die andere Art des Denkens, das objective Denken, besteht aber darin, das Allgemeine ebenso als das Wesen des Dinges, als den Gedanken der Sache selbst zu fassen; und nur das nennen wir Begriffe. Das, was sich dem Menschen zuerst darbietet, die sinnlichen Dinge in ihrer Einzelheit zeigen uns Entstehen und Vergehen in bunter Mischung. Diese einzelne Rose verblüht und an ihrer Stelle sprosst aus ihrem Saamen eine andere hervor. Was sich im Verschwinden aller dieser Rosen erhält, ist die Rose, das Allgemeine, das allen diesen Einzelnen zu Grunde liegt und sie alle in sich enthält. Wir müssen aber nun nicht denken, dass dies Zusammenfassen nur unsere Thätigkeit sei, als ob wir durch Abstraction den Begriff Rose in unserem Kopfe

erzeugten, ohne dass er schon vorher vorhanden wäre. Einen solchen objectiven Begriff nennen wir die Gattung, die jedem Individuum zukommt, als das innere demselben inwohnende Princip, welches das Einzelne aus dem Saamen erzeugt, und zum Spiegel und Beispiel des Allgemeinen macht. Das Einzelne ist nur wahrhaft, und um so wahrhafter, je reiner es seine Gattung ausdrückt. Das Allgemeine schafft aber nur mittelst des Einzelnen, daher Aristoteles sagt: »Peleus ist der Vater des Achilles, und Du bist Deines Vaters Sohn, — des Allgemeinen Sohn ist aber Niemand.«

Der objective Gedanke behält jedoch zu den Dingen nicht bloß dies friedliche, positive, schöpferische Verhältniss, das wir bisher gesehen haben; denn das Einzelne ist dem Allgemeinen nicht völlig angemessen. Nicht nur im Augenblick des Zeugens ist also die Gattung thätig, sondern diese Thätigkeit dauert während des ganzen Lebens des Einzelnen fort. Das Allgemeine offenbart sich im Einzelnen immer mehr, bildet sich immer tiefer in dasselbe hinein. Dieses Ueberhandnehmen des Allgemeinen ist ein Zerstören des Einzelnen. In diesem Schaffen und Vernichten besteht die Thätigkeit des Gedankens, des göttlichen Gedankens. Alles fließt stets aus dem Gedanken und wird ebenso wieder in ihn zurückgenommen. Schöpfung und jüngstes Gericht sind daher nicht an den Anfang und an das Ende der Tage auseinandergerissen, sondern durchdringen sich in jedem Augenblick. Kaum ist die einzelne Rose durch ihr Verschwinden in's Gericht gegangen, so keimt auch schon im schwellenden Saamen die schaffende Kraft der Gattung, und zwar als eine vervielfältigte allgemeine Möglichkeit, die aus dieser vereinzelter Wirklichkeit hervorgeht, wie diese ihrerseits aus jener Möglichkeit entsprungen war.

Was das objective Denken thut, das wird nun ebenso vom subjectiven wiederholt. Wenn ich einen Gegenstand denke, so lasse ich ihn nicht, wie er ist. Ich vernichte das, was bloß der Seite seiner sinnlichen Erscheinung angehört, und halte das bleibende, gemeinsame Wesen aller Einzelnen fest. Durch diese Zerstörung ist aber nur Endliches verschwunden; das wahrhaft Seiende, die wesenhafte Wirklichkeit habe ich erhalten und in meinem Denken behalten.

Damit ist das Wahre weder das Allgemeine, noch das Einzelne, sondern das im Einzelnen sich verwirklichende Allgemeine,

die lebendige Durchdringung und der Process beider Seiten. Dieses so gefasste Allgemeine, welches zugleich das wahrhaft Seiende sei, ist seit Plato in der Philosophie errungen und mit dem Ausdruck der Idee bezeichnet worden. So ist die Idee, die Erkenntniss der Ideen der Gegenstand der Philosophie; sie betrachtet die Idee der Natur, die Idee des Rechts als das allein Ewige und Unvergängliche an ihnen. Indem die Philosophie den Gedanken auf diese Weise als alles Sein ausspricht, so ist sie Idealismus: aber nicht subjectiver Idealismus, wie der Berkeley'sche, der behauptete, das Sein der Dinge sei lediglich ihr Gedachtsein, als ob die Vorstellungen die Dinge selber wären; sondern dieser Idealismus ist ebenso Realismus, indem die Idee alle Realität ist. Dieser objective Gedanke ist daher der Kloben, an den Zeus die Welt befestigt, das Princip, wie Aristoteles sagt, »daran der Himmel hängt und die ganze Natur.«

So baut sich nicht neben, ausser und jenseits der erscheinenden Welt, sondern mitten in ihr, da im Einzelnen, die Welt des Gedankens auf. Es ist darum ein unrichtiger Ausdruck, wenn Schiller von diesem ewigen Principe aller Dinge singt:

Hoch über der Zeit und dem Raume schwebt
Allmächtig der höchste Gedanke.

Und wir finden uns mehr zu Goethe hingezogen, wenn er Faust sprechen lässt:

Das Geisterreich ist nicht verschlossen;
Auf! bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenroth!

Der Philosoph sieht, wie der Zauberer des Märchens, durch die steinerne Hülle hindurch, den im Grunde des Berges verborgenen reinen Demant des Gedankens. Dieser Gedanke, als die formirende Thätigkeit, welche in allem Seienden wirkt, entfaltet sich zu einem Systeme von Ideen, zu den schaffenden Formen der Dinge, zu einem Geisterreiche. Indem die Philosophie diese Intellectualwelt erkennt, schwärmt sie nicht in leeren Idealen, in Schattenwesen, wie Schiller anfänglich die Formen nannte, sondern bewegt sich eben damit erst in der Wirklichkeit; denn Alles, was an den Dingen wirklich ist, ist ihr Gedanke, die substantielle Form. Der grosse Haufe der Menschen meint freilich das gerade Entgegengesetzte: wie die Bewohner einer Höhle, worin ein Licht brennt, nach einem Platonischen Gleichnisse, von den hinter ihrem Rücken am Eingang der Höhle vorbei sich bewegenden

Gegenständen nur die auf die Hinterwand geworfenen Schatten sehen, und dieselben für die Dinge selber halten. Umgewendet aber und an's Tageslicht geführt, würden sie, durch den Schein der Sonne geblendet, die Urbilder für die Schatten ansehen. Ihnen ähnlich halten die Nichtphilosophen die sinnlichen Dinge, die doch nach Giordano Bruno nur die Schatten der Ideen sind, für die wahren Dinge; in die Sonne der Gedankenwelt zu schauen genöthigt, würden sie dagegen die Ideen, die doch die wahren Urbilder sind, für Schatten, und ihre sinnlichen Abbilder für die wirklichen Dinge ansehen.

Wenn wir nun vorhin (§. 2 und S. 16) den Gegenstand der Philosophie Gott nannten, so hat sich dieser Name für uns jetzt dahin erläutert, dass die Philosophie uns das Reich der Ideen aufschliesst, als der Seiten und Momente der Einen ursprünglichen Idee, welche sich durch alle Kreise des Seienden hindurchzieht. Die Vielheit der Ideen ist auf die Eine Idee, auf die absolute Idee bezogen, die das System der Kräfte und Gattungen der Dinge in sich schliesst. So hört Gott auf, ein blosser Name zu sein, worunter man sich das Verschiedenartigste denken kann, wie es die verschiedenen Religionen auch gethan haben. In der Philosophie, wo wir die Sache an die Stelle des Namens setzen, müssen wir die absolute Idee als unseren Gegenstand aussprechen; und dann erst wissen wir, was Gott ist, nicht blos, dass er ist (§. 2). Wegen der Unbestimmtheit der Vorstellung: Gott, ist es besser, im philosophischen Vortrag diesen Namen zu vermeiden, und dafür lieber Idee, absolute Idee zu sagen; oder wenigstens jenen Ausdruck nicht eher zu gebrauchen, als bis man ihn erklärt hat. Die Philosophie, als Ideenlehre, verwandelt also die blosse Vorstellung Gottes dadurch in denkende Erkenntniss desselben, dass sie die Eine allgemeine göttliche Idee sich in jeder besondern Wissenschaft zu einer besondern Idee in der Wirklichkeit gestalten lässt.

C. Erkenntnissart der Philosophie.

§. 4. Nachdem wir so den Gegenstand der Philosophie gründlicher aufgefasst haben, müssen wir nun auch ihre Erkenntnissart näher betrachten. Wie uns der Zweck der Philosophie, die Lösung des Zwiespalts zwischen unserem eigenen Innern und der Aussenwelt, zum Wissen leitet, als dem Gegenstande der Philosophie, in welchem das Denken sich eben in der Aussenwelt

wiederfand: so leitet nun auch der Gegenstand der Philosophie uns zu ihrer Erkenntnissart, indem die Thätigkeit dieses sich so in der Aussenwelt wiederfindenden Gedankens auch das Mittel und Werkzeug ist (§. 1), wodurch wir zur Erkenntniss gelangen. Zweck, Gegenstand und Verfahren der Philosophie sind also ein und dieselbe absolut freie Thätigkeit des Denkens, die wir bereits (§. 3) an der Philosophie kennen; und so wird ihr Unterschied von der Theologie und den Wissenschaften des Endlichen uns noch von einer andern Seite, nämlich von der ihres Ursprungs, klar werden.

In der Religion ist die Wahrheit durch Erziehung und Unterricht von Aussen an uns gekommen; und ehe wir selbst uns Rechenschaft von unserem Vorstellen und Denken geben können, bilden sich die religiösen Vorstellungen in unserem Geiste. Die Religion ist uns als ein Festes durch irgend einen vom Himmel herabgestiegenen Propheten offenbart worden, an das wir nicht rütteln und rühren dürfen, dem wir uns unterwerfen müssen, obgleich wir verlangen können, dass es sich dann auch vor unserem Innern bewähre, damit das Zeugniß des Geistes ihm zustimmen könne. Auch die Wissenschaft der Religion, die Theologie geht vom Gegebenen (§. 1) aus. Ihre wissenschaftlichen Rasonnements sind abhängig vom Dogma, von der Bibel, von den symbolischen Büchern u. s. w. Die Philosophie dagegen streift jede solche Fessel ab, fängt mit der absoluten Voraussetzungslosigkeit an; und indem sie so an nichts Aeusserliches anknüpfen kann, darf sie sich nur aus sich selbst und durch sich selbst begründen. Der Gedanke ist eben dies Freie, das nichts ausser sich, von dem er abhinge, anerkennt (§. 3). Mit dem Denken nehmen wir den Adlerflug in's Unendliche. Das Denken ist der Adelsbrief, der den Menschen zum freien Herrn der Schöpfung macht, und ihn allein vom Thiere unterscheidet. Die Philosophie kann also nicht mit dem Gebundensein des Glaubens, sondern muss vielmehr mit der Unabhängigkeit des Zweifels beginnen; sie macht sich von allem Inhalt los, der sich nicht durch sie selber rechtfertigen liesse. Mit Recht ist daher von Cartesius an die Spitze der Philosophie der Satz gestellt worden: man müsse an Allem zweifeln. Aus dem Negativen der absoluten Freiheit muss die Philosophie ihre Ideenwelt erbauen.

Wie das philosophische Denken so von jeder höhern Offenbarung losgebunden ist, so nicht minder von jeder niedern; es

stützt sich daher auch nicht auf die äussere Erfahrung, auf die Offenbarung durch die Sinne. Nicht das ja ist das Wahre an den Dingen, was uns die Sinne darbieten (§. 3), sondern was wir in unserem Denken von ihnen finden. Die denkende Betrachtung der Philosophie, welche die Wahrheit aus sich selbst erzeugt, nennen wir das speculative Denken. Wegwerfend Alles, was wir vorher besaßen, selbst unsere Schiffe verbrennend, so dass keine Rückkehr mehr möglich ist zu dem verlassenen Ufer, stürzen wir uns in das Aethermeer des reinen Gedankens, um schwimmend zu sehen, an welche neuen Küsten diese Fahrt im reinen Elemente uns führen werde. So sehen wir jetzt klar, wie die Thätigkeit des Denkens sich uns als das einzige Werkzeug der Philosophie ergibt, das sie in sich selber findet und woran sie auch vollkommen genug hat. Der Gedanke schafft sich selbst; indem er sich entwickelt, zeugt er immer nur neue Gedanken. Dies Schaffen ist sowohl Erzeugen des objectiven Wesens der Dinge, als ihr Erkennen. Sein und Erkennen sind so Eins; und schon von Alters her ist die Wahrheit als diese Identität des Denkens und des Seins, des Subjects und des Objects ausgesprochen worden.

Der Gegenstand, den der Gedanke erzeugt, ist hiernach er selbst und zugleich das absolut Feste. Diese schaffenden Gedanken sind nicht unsere Gedanken, die wir willkürlich in uns erzeugten; sondern sie erzeugen sich selbst in uns, und wir haben dieser innern Entwicklung nur zuzusehen, indem wir sie gewähren lassen. Die philosophische Erkenntniss ist also im eigentlichsten Sinne eine Schöpfung aus dem Nichts, wie auch die Theologen sagen, Gott habe die Welt aus Nichts geschaffen. Die Philosophie denkt den Gedanken der Schöpfung, und das ist selber ein Schaffen, wie auch bei der ersten Schöpfung der Gedanke, das Wort Gottes, der Erreger und Beweger des Geschöpfes genannt wird. Sehr gut sagt daher der Dichter:

Schön ist Mutter Natur Deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den grossen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Das Gesicht des Philosophen ist dies frohe Gesicht, welches der jugendliche Schelling noch hatte, als er den Satz behauptete: »Ueber die Natur philosophiren, heisst, sie schaffen.« Wenn Schiller der philosophischen Erkenntniss nur die untergeordnete Stellung anweist:

Doch hat Natur und Herz vollbracht,
Was Locke und Descartes nie gedacht,
Sogleich wird auch von Diesen,
Die Möglichkeit bewiesen;

so wollen wir zwar mit Gabler einräumen, dass jenes schaffende Denken nur ein Nachdenken, aber nicht eines vorhergehenden bewussten Denkens ist, sondern nur des starren unbewussten Gedankens der Welt. Und wenn in dem Werder'schen Bruchstück der Logik (§. 27) die Schranke der Philosophie darin gesetzt wird, dass sie keinen Grashalm wachsen machen könne, so ist dieses Graswachsen-machen vielmehr ein untergeordnetes Thun der unbewussten Natur gegen das aus dem Denken stammende Erzeugen des Grashalms als eines Allgemeinen, — gegen den seiner selbst bewussten, zeugenden Begriff des Grases, als eines vegetabilischen Lebens.

Wenn die Philosophie aber auch weder die religiöse noch die sinnliche Offenbarung zu ihrer Voraussetzung hat, so bleibt im Verlaufe ihrer Entwicklung ihr Verhältniss zu denselben doch kein bloß negatives. Der Skepticismus, freilich nur der alte, nicht der neue (§. 2), darf also wohl als ein sehr guter Anfang, als eine Einleitung in das Studium der Philosophie angesehen werden, indem sich der Geist dadurch zum reinen Boden, zur Geburtsstätte der Wahrheit macht. Und wenn die Philosophie irreligiös erscheinen könnte, indem Baco mit Recht sagte: »Ein Zug aus dem Becher der Philosophie führt von Gott ab, zum Atheismus;« so hat er doch ebenso richtig hinzugefügt: »Man muss ihn bis auf den Grund ausleeren, um wieder zu Gott zurückzukehren.« Die Philosophie widerspricht mithin der Offenbarung keineswegs; und kommt, obgleich sie einen anderen Ausgangspunkt nimmt, doch ganz zu demselben Resultate. Allerdings ist der Sinn, den sie dem Dogma unterlegt, ein anderer, als der unmittelbar gemeinte; die Offenbarung wird geläutert. Der Unterschied der Form ist auch ein solcher des Inhalts. Denn die Philosophie verwandelt die religiösen Vorstellungen in philosophische Begriffe; und auf diesem Wege geht manches Vorurtheil verloren, und müssen wir mancher Lieblingsmeinung entsagen, weil die Wahrheit unverhüllt zum Durchbruch kommt. Diese aber den festen dogmatischen Voraussetzungen zu opfern, und die Offenbarung, wie jetzt Schelling thut, zum Principe der Philosophie zu machen, das ist

nichts, als ein schmäliger Abfall von der Freiheit des Philosophirens fünf Jahrhunderte zurück in die Zeiten der Scholastik.

So wenig, wie die Offenbarung, stossen wir die Erfahrung vor den Kopf. Sondern nachdem das durch die Sinne Gegebene so unabhängig von der Philosophie, wie die Offenbarung, sich ausgebildet hat, nachdem sogar, wie wir zugeben können, der Philosoph durch Beides getränkt und genährt ist: machen wir uns los von ihnen, um zu sehen, ob wir durch uns selbst zu ihren Resultaten gelangen können. Wir wollen die Erfahrung und die Offenbarung beweisen. Der philosophische Gedanke ist die freie Selbsterzeugung der durch die Erfahrung gegebenen Thatsachen, als reiner Gestaltungen des Denkens; so dass die Wahrheit eben in der Uebereinstimmung des Gedachten und des Erfahrenen besteht. Aber wie wir vorhin die Offenbarung von den Schlacken des Vorstellens, so müssen wir jetzt die Erfahrung von den Schlacken der Sinnlichkeit reinigen. Denn die Sinne verschleiern die Wahrheit unter der materiellen Hülle, und erst der das Allgemeine aus dem sinnlichen Stoffe herausschälende Gedanke läutert ihn zum Begriffe. Erfahrung und Offenbarung sind also auf die angegebene Weise mit der Philosophie versöhnt, und so könnten wir sie in diesem Sinne im Neuschellingianismus gelten lassen: nicht aber, als bildeten sie die Principien der ganzen philosophischen Entwicklung. Wenn wir also die Philosophie als exacte Wissenschaft darzustellen unternehmen, so liegt das Exacte ebensowohl in dem sich selbst beweisenden Gedanken, als in dem gereinigten Resultate der Erfahrung; und beide Exactheiten müssen sich decken.

Um das philosophische Denken jedoch näher kennen zu lernen, müssen wir es nun noch genauer mit dem Denken vergleichen, welches in den übrigen Wissenschaften vorkommt. Die Vernunft, als das philosophische Denken, ist jene vorhin bezeichnete Versöhnung zwischen Subject und Object (S. 25). Wenn wir nach der Etymologie forschen, so ist die Vernunft das Vernehmen, das Aufnehmen der Dinge in sich. »Das Denken berührt«, wie Aristoteles sagt, »die Dinge;« und in dieser Berührung wird, wie mit einem Zauberstabe, das Gedachte selbst in Denken verwandelt, wie Midas Alles in Gold verwandelte, was er berührte. Indem der Gedanke das Wesen des Gedachten in sich aufnimmt, und darin sich nur zu sich selbst verhält, so ist, nach Aristoteles,

»das Denken das Denken des Denkens;« es ist der absolute Gedanke, der sich als alle Objectivität, als die ursprüngliche Wesenheit des Universum's erkennt. Das Objective, Materielle ist selbst die allgemeine Thätigkeit des Gedankens, »die Wissenschaft,« wie Aristoteles sagt, »die Sache selbst;« und das ist es, was die religiöse Vorstellung meint, wenn sie das Sprechen und Denken Gottes als sein Handeln fasst in der Erklärung, die Philo von der Stelle des alten Testaments giebt: »Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht.«

Wenn die Vernunft so die Rückkehr in den Urstand des Geistes ist, so sind in der Empfindung nur Spuren davon übrig geblieben. Die Einheit des Subjectiven und des Objectiven, welche im Denken eine bewusste war, ist eben in der Empfindung eine unbewusste. Darum bildet sie den Anfangspunkt, wie das Denken den Endpunkt der theoretischen Thätigkeiten des Geistes. In der Empfindung, und so lange ich nur empfinde, bin ich und mein Gegenstand unmittelbar eins. Ich und Blau, Ich und Schmerz, Ich und Zorn unterscheiden sich noch nicht von einander; und daher sagt auch Aristoteles, dass im wirklichen Empfinden Empfindendes und Empfundenes zusammenfallen. Das Empfinden ist das Finden der Dinge in mir, und darum exact; die Empfindung irrt nie, sagt Epikur, sondern nur der sie falsch Auffassende. Da die Empfindung aber, als der ursprüngliche Zustand, nur die natürliche Einheit von Subject und Object ist, so leben die Thiere in dieser Einheit und kommen über dieselbe nicht hinaus. Dieser ursprüngliche Zustand ist indessen nicht der höchste, sondern vielmehr der niedrigste; und das Paradies, worin dieser erste Zustand stattgefunden haben soll, hat daher bei den Persern die Bedeutung eines Thiergartens. Wir müssen deshalb aus diesem Standpunkt heraustreten, um zum höchsten, zur bewussten Einheit zu kommen. Und wenn man das Gefühl jetzt als das Höchste setzen möchte, so findet dies seine Entschuldigung zwar darin, dass in der Empfindung noch Alles, wie im Keime, eingeschlossen ist. Der Mangel aber ist, dass es eben noch nicht heraus, noch nicht entwickelt ist.

Dieses Heraustreten, diese Zersplitterung der in der Einheit der Empfindung gehaltenen Gegensätze ist nun die Sache des Verstandes, als des subjectiven, blos in unserem Kopfe vorhandenen Denkens, dem die Dinge als fremde gegenüberstehen; und auf diese Weise geht ihm die Exactheit ab. Er bildet die mitt-

lere Stufe zwischen der Empfindung und der Vernunft. Von der Sinneswahrnehmung ausgehend und sich ihr anschliessend, muss er ihre Einheit zerreißen, um sie auf höhere Weise wieder herzustellen. Diese so zerrissenen Gegensätze nennt Aristoteles τὰ ἐξ ἀπαρίστων, was wir das Abstracte nennen würden: wogegen für das Concrete, sowohl für die unmittelbare Einheit der Empfindung, als für die vermittelte der Vernunft, dieser Philosoph sich nicht, wie im Lateinischen, des Bildes vom Zusammenwachsen, sondern vom Zusammengiessen (τὰ συγχυμένα) bedient. Indem wir in der Anschauung unsere Empfindungen von ihren Gegenständen, als den Ursachen derselben, unterscheiden, beginnt der Verstand. Die Gegenstände stellen sich als eine unendliche Menge von Einzelheiten dar, und das Ich ist das bleibende Allgemeine in ihrer Vergänglichkeit, das alle diese verschiedenen Empfindungen begleitet, in seine Allgemeinheiten erhebt und damit zu Vorstellungen macht. Zugleich setzt der Verstand sie aber auch ausdrücklich als von ihm unterschieden, und ausser ihm in Raum und Zeit. Der Verstand, wenn wir gleichfalls den Ursprung des Worts berücksichtigen, macht die Empfindungen ständig, wie sich Fichte ausdrückte, macht sie zu selbstständigen Dingen. Durch die Erhebung der Dinge in die abstracte Form der Allgemeinheit verknüpft er sie wohl auch mit dem Ich; doch bleiben ungeachtet dieser Verknüpfung Subject und Object äusserliche gegeneinander, die Verknüpfung selbst also nur eine subjective. Der Verstand lässt nur die Qualitäten der Dinge, als die äussere Seite ihrer Erscheinung, nach Kantischer Terminologie, in das Ich aufgenommen werden; das Ding an sich, das wahre Wesen der Dinge bleibe draussen. Dieses Ding an sich, das hinter dem für den Verstand undurchdringlichen Vorhang des Innern der Natur liegt, — dieses x ist aber in der That nichts Anderes, als ein leerer Gedanke, ein todttes Abstractum, das nur in unserem Kopfe existirt, wie die Materie auch nur das unwahre Gedankending eines Objects ist. Das wahre Innere der Dinge ist ihr vernünftiger Begriff selbst. Das sieht der Verstand nicht ein, bleibt also im unaufgelösten Gegensatze stehen, füllt die Kluft zwischen dem Ich und dem Unendlichen nicht aus, und wird so skeptisch.

Der Verstand ist aber der Vernunft nothwendig, als ihre Voraussetzung. Denn damit die Vernunft ihre Versöhnung durch Auflösung des Gegensatzes erringen könne, muss derselbe in seiner ganzen Schärfe ausgebildet sein; nur so kann die voraus-

gesetzte Einheit eine aus dem Geiste erzeugte werden. Das wahre philosophische Denken ist mithin eine verständige Vernunft und ein vernünftiger Verstand; und nun erst erkennen wir recht die Wahrheit des früher (§. 2) angeführten Satzes, dass das Denken die Wunde heilt, die es schlägt. Es bedarf des denkenden Verstandes, um den Riss in die Empfindung zu bringen: und der denkenden Vernunft, um ihn wieder zu schliessen. Doch behält jede Seite dabei ihre Bedeutung. Wie der Riss aufgehoben ist, so bleibt er auch bestehen. Denn die Dinge sind wahrhaft objectiv, nicht blosse Erscheinungen: sondern schlechthin unabhängig vom Subject, und dabei doch Gedanken. Indem der Realismus der Philosophie ein absoluter ist, so ist auch ihr Idealismus ein solcher (§. 3); als absolut ist jede Seite des Gegensatzes die Totalität der Wahrheit, und die Versöhnung nur die bestehender Gegensätze. Damit ist die zur Exactheit der Empfindung zurückgekehrte Vernunft bewusste Exactheit der Erfahrung.

Das System von Ideen, in welches der zum Universum sich entwickelnde Gedanke auseinandergeht, haben wir nun in einer Eintheilung näher anzugeben. Die Logik, als das Reich des reinen Gedankens, bildet das erste Glied des Ganzen. Jedes Glied ist aber selbst wieder das Ganze, ein Gott oder ein *θεῖον*, wie Proklus sich ausdrückte; denn in jedem dieser Glieder spiegelt sich die absolute Idee auf einer ihrer Stufen, und ist unter deren Bestimmtheit gesetzt. Philosophiren heisst eben, nichts in seiner Vereinzelung auffassen, sondern im Kleinsten das Ganze erblicken. Wenn die Logik aber die schöpferische Idee im reinen Aether des Gedankens darstellt, bevor ihre Thätigkeit in die Wirklichkeit der Welt ausbricht: so hat Hegel dies so bezeichnet, dass sie Gott darstelle vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, — noch nicht in Anwendung auf Beide. Doch darf dies nicht so aufgefasst werden, als sei der Gegenstand der Logik der Zeit nach der Natur und dem menschlichen Geiste vorhergegangen, und als existiren die logischen Gedanken für sich in Gott als einem persönlichen Wesen hypostasirt, wie es die Theologen nennen. Sondern da die Vernunft nur ist, insofern sie thätig ist, und also ewig schafft, so können wir die absolute Idee von ihren Erzeugnissen nur im Gedanken trennen. Das Vor ist nur eine Priorität der Würde; in der Wirklichkeit folgt nicht Eins auf's Andere, sondern Beides ist in untrennbarer Einheit vorhanden.

So ergibt sich hier von einem andern Gesichtspunkt aus wieder die Ewigkeit der Schöpfung (§. 3).

Das zweite Glied des Systems bildet den Gegensatz zu diesem Eingehülltsein der absoluten Idee, ihre Realisirung in der Aussen-Welt; der erste Diakosmos bleibt in sich, wie Proklus sagt, der zweite geht hervor. Um sich zu verwirklichen, muss die absolute Idee sich im entgegengesetzten Elemente ihrer selbst setzen, in der Materie, wenn diese auch selbst ein Product der Idee ist. Diese sich selbst entäusserte und entfremdete Idee ist die Natur. Als die Idee im Elemente des Andersseins, hat sie sogleich den Widerspruch in sich selbst. Die Natur ist Gedanke; es ist, wie schon Anaxagoras bemerkte, Vernunft in ihr, so gut als in den beseelten Wesen. Aber diese Vernunft bildet nur den Kern und das Innere der Natur. In ihrer Erscheinung ist die Natur vielmehr der Nichtgedanke, wiewohl der Gedanke ihres Innern aus dem Gefängniss der Materie stets herausbrechen und sich aus seinem Verluste wieder herstellen will.

Das geschieht nun drittens im Geiste, worin die Natur zur logischen Idee zurückkehrt. Wie erst der Weg von Oben nach Unten gemacht wurde, damit der Gedanke sich als alles Sein setze: so strebt jetzt die Materie von Unten nach Oben, um sich zum Gedanken zu erheben. Das erreicht sie im menschlichen Gehirn, der Blüte der natürlichen Schöpfung, wie Schelling sagt. In der Gehirnssubstanz erhebt sich das starre materielle Sein selbst zur Allgemeinheit und Flüssigkeit des Gedankens. Im Schoosse des Weibes entspringt aus der organischen Zeugung der Gedanke, als ein der Zeit nach im Einzelnen Späteres, der Würde nach im Allgemeinen Früheres. In Wahrheit ist aber der Geist, als die Totalität, mit seinen ihn hervorbringenden Momenten oder besonders Gattungen gleich ewig. Der Geist ist der sich in der Natur bethätigende Gedanke, und die absolute Durchdringung der Natur und des Gedankens. Im Geiste befreit sich die Natur von der Form des Andersseins; und der Gedanke, indem er ihre Zersplitterung aufhebt, wird mit sich versöhnt und bewusster Gedanke. Der Geist ist die höchste Form der absoluten Idee, während die Natur die unangemessenste Existenz derselben ist. Er theilt die starke Seite einer jeden der beiden vorhergehenden Sphären, und meidet ihre Schwäche. In der Logik existirt die absolute Idee noch gar nicht für sich, aber sie bewahrt ihre Reinheit.

In der Natur kommt sie zwar zur Existenz, aber auf Kosten der Reinheit des Gedankens. Weder die Logik noch die Natur denken sich selbst, sie werden nur gedacht. Der Geist ist die sich selber denkende Idee, die, indem sie existirt, doch ihre Reinheit nicht verliert; er ist die in einem adäquaten Dasein lebende Idee. Indem der Geist diese Angemessenheit aber als seine eigene bewusste That erst erringen muss, so zerfällt seine Wissenschaft in mehrere Stufen vom endlichen bis zum absoluten Geiste, wie Psychologie, Rechtsphilosophie, Aesthetik, Religionsphilosophie u. s. w.

An die Stelle des in dieser Einleitung gegebenen Eingangs in die Philosophie hat Hegel einst den Prachtbau der »Phänomenologie des Geistes« gesetzt, um das gemeine Bewusstsein von der sinnlichen Wahrnehmung, durch alle Erscheinungen des Geistes hindurch, bis zum absoluten Wissen der Logik zu führen. Dem üppigen Farbenschimmer dieses Werkes haben wir nichts hinzuzufügen. Doch hat auch Hegel diese Propädeutik des Systems später fallen lassen, und sogleich mit der Logik begonnen. Auf diese Vorhalle des Systems begnüge ich mich also, den Zuhörer hinzuweisen. Doch wird das Nachspiel des Systems, die Philosophie der Geschichte, als die praktische Probe dieser Theorie, den vierten Theil des ganzen Systems der Philosophie als exacter Wissenschaft abgeben, indem derselbe sie erst recht in ihrer Genauigkeit wird erscheinen lassen.

Erstes Buch.

Die Logik.

§. 5. Wie wir überhaupt eine allgemeine Einleitung in die Philosophie machten, so haben wir nun auch eine besondere in die Logik zu geben, indem wir den Begriff dieser Wissenschaft ebenso vorläufig, wie den der Philosophie (§. 1), aufzustellen haben. Wie die Philosophie die Encyclopädie aller Wissenschaften ist, indem sie ihnen allen die Principien darbietet: so verhält sich nun wiederum innerhalb der Philosophie selbst die Logik zu den zwei andern Disciplinen, welche mithin den Uebergang und die Mitte zwischen der Logik und den realen Wissenschaften bilden. Die Philosophie bewegt sich also einmal — in der Logik — in ihrem eigenen Elemente, während sie in ihren beiden andern Zweigen auf die übrigen Wissenschaften hinweist und ihnen zustrebt. Wenn die Philosophie daher, indem sie die Principien aller Wissenschaften enthält, sich wie Allgemeines zum Besondern verhält: so schliesst die Logik, als die Wissenschaft des Allgemeinsten, wieder die Principien der Philosophie, die höchsten Principien in sich. Die Logik ist also vorzugsweise Philosophie, die erste Philosophie, wie Aristoteles sich ausdrückte.

Entwickeln wir näher, wodurch die Logik dieses Primat verdient, so deutet schon ihr Name an, dass sie vorzugsweise die Wissenschaft der Vernunft, des λόγος, des Denkens sei. Zwar haben es auch die anderen philosophischen Wissenschaften mit der Vernunft und dem Denken zu thun. Die Philosophie der Natur hebt an den Naturgegenständen den ewigen Gedanken hervor, der ihr Wesen ausmacht. Die Rechtsphilosophie betrachtet nicht dieses bestimmte Recht, das Römische, Kanonische, Preussische u. s. f., sondern die Idee des Rechts, die aus der absoluten Vernunft fliesst. In solchen Wissenschaften haben wir es aber, ausser mit dem Denken, noch mit einem andern Gegenstande zu thun, der nicht Gedanke, als solcher, ist, sondern der Seite der Erschei-

nung und Endlichkeit angehört. Die Natur, das Recht sind nicht durch und durch Gedanke. Die Natur hat eine sinnliche Existenz; ebenso ist das Recht, als die Verwirklichung des vernünftigen Willens, nicht reiner Gedanke, sondern z. B. als Eigenthum sogar an natürliche Gegenstände gebunden. Die Logik beschäftigt sich dagegen mit dem Gedanken, der ganz und gar Gedanke ist, — mit dem reinen, kahlen, nackten Gedanken, der nichts Anderes, als Gedanke ist. Sie ist Denken, und ihr ganzer Gegenstand ist der Gedanke; so dass sie eben vorzugsweise die Wissenschaft ist, in welcher das Denken als Denken des Denkens erscheint (§. 4). Da das Denken unsere eigenste, innerste Natur ist, worin wir durchaus bei uns selbst sind, so ist die Logik wieder unter allen philosophischen Wissenschaften die freieste; jede Fremdheit ist hier durchsichtig, ist getilgt, — wir haben es nur mit uns selbst zu thun. Wenn die Philosophie also nach dem Befehle des Delphischen Gottes Selbstkenntniss ist, so ist die Logik dies im edelsten, vollkommensten Sinne, — als Erkenntniss unseres Wesens, nicht als Bewusstsein der uns anklebenden menschlichen Schwächen.

Aus diesem Begriffe der Logik fliessen drei Corollarien, die Entgegengesetztes in sich zu schliessen scheinen. Weil man es erstens in der Logik nur mit sich selbst zu thun hat, so scheint sie die leichteste aller Wissenschaften zu sein. Wir können in ihr uns, wie Bias, rühmen: „Ich trage Alles mit mir.“ Man braucht nur sich und sein Denken zu beobachten, um daraus die Natur und die Gesetze des objectiven Denkens, der Vernunft zu erkennen. So entspringt die Philosophie ebenso gut aus der Beobachtung und Erfahrung, die kein Privilegium der sich bisher allein als „exact“ aufspreizenden Wissenschaften ist. Doch ist dieses Sich-Erheben in den reinen Äther des Gedankens, wobei wir alles Störende abstreifen, gerade das Schwierigste. Unser gewöhnliches Bewusstsein ist eine Mischung von Gedanken und Vorstellung; es ist Verstand, nicht Vernunft, — subjectives, nicht objectives Denken. Es ist das Allerschwerste, das reine Metall des Denkens von den Schlacken des sinnlichen Vorstellens zu befreien, aus den gemeinen Erzen den König des Goldes herauszuschmelzen, aber zugleich das Exacteste. Nur durch die grössten Anstrengungen gelangen wir zu diesem reinen Elemente. Nur wenn wir die höchsten Gipfel des Wissens mühsam erklommen haben, athmen wir die reinste Bergluft der Philosophie ein, die

nur die stärksten Lungen nach langer allmäliger Gewöhnung ohne Beschwerde zu ertragen vermögen. Die Logik ist also, wenn auch die uns am Nächsten liegende Wissenschaft, wozu es keiner anderweitigen Kenntnisse bedarf, dennoch die schwerste aller Wissenschaften, — auch schon aus dem Grunde, weil sie den Anfang macht, aller Anfang aber eben schwer ist.

Zweitens ist die Logik zugleich die höchste und die abstracteste Wissenschaft. Insofern sie es mit dem absoluten Gedanken zu thun hat, bevor sich derselbe aus seinem reinen Lichte, um mit Newton zu sprechen, zur irdischen Farbe gebrochen hat, ist sie die Königin der Wissenschaften, das Allerheiligste im Tempel des Wissens. Der sich aus sich erzeugende Gedanke entwickelt sich in der Logik zu einer Reihe von Gestalten, welche die allgemeinsten Prädicate sind, die den Dingen zu Grunde liegen. Dieses System der reinen Gedanken, als der ursprünglichen Kategorien der Dinge, ist zwar anzusehen als die Reihe der Definitionen des Absoluten; jedes dieser Prädicate ist eine Seite im Leben des Absoluten. Aber zu diesen Prädicaten (τὰ κατηγορούμενα) fehlen in der Logik noch die Subjecte (τὰ ὑποκείμενα), als die Einzelheiten und Wirklichkeiten, an denen sich die logischen Gedanken erst bewähren, und einen Halt und Unterlage bekommen könnten, da wir sie doch nicht, wie Gabler etwas theologisch (§. 4) that, in einem transscendenten Subjecte hypostasiren wollen. Indem die Logik dergestalt sich noch nicht in den concreten Reichthum des Universum's einlässt, noch nicht zeigt, wie diese Gedanken Fleisch und Blut annehmen: so giebt sie uns noch keinen Aufschluss über manche Fragen, welche wir von der Philosophie gelöst wünschten. Die Wissenschaft des Geistes, in welcher der als bewusster Gedanke existirende objective Gedanke sich in seiner Verwirklichung darstellt, ist also auch aus diesem Grunde die höchste Wissenschaft (§. 4). Die Logik ist dagegen die abstracteste; und wenn man sie das erste Mal studirt, kann sie sogar als die trockenste erscheinen. Erst wenn man durch die Darstellung der übrigen philosophischen Wissenschaften gesehen hat, wie diese unscheinbaren Gedanken in der That den Urquell der ganzen Fülle des Seins ausmachen, erfasst man beim erneuerten Studium der Logik deren ganzen Werth.

Hieraus ergibt sich drittens die Lösung der Controverse, ob die Logik inhaltslos, oder des höchsten Inhalts theilhaftig sei. In Bezug auf den Gegensatz von Form und Inhalt in der

Philosophie ist es nämlich eine alt hergebrachte Ansicht, als habe die Logik es noch mit keinem Inhalte zu thun, sondern lediglich mit der Form des Denkens. Daraus dass das logische Denken noch nicht auf die concreteren Gegenstände der Natur und des Geistes eingeht, folgert man, die Logik lehre nur das Wie, noch nicht das Was in der Philosophie: das Letztere werde der Metaphysik aufgespart, d. h. eben den zwei andern Wissenschaften, die wir auf die Logik folgen lassen wollen. Die Logik habe es dergestalt nur mit der Art und Weise zu thun, wie die Operationen des Denkens im menschlichen Geiste vor sich gehen; sie entwickle die Denkgesetze, lehre die Begriffsbildung, und zeige, wie man Urtheile fälle und Schlüsse ziehe. Und wenn sie auch nicht geradezu denken lehre, indem man, wie Hegel sagt, allenfalls, auch ohne Logik studirt zu haben, denken könne — wie verdauen, ohne Physiologie —: so lehre sie doch immer, consequenter denken, und sei höchst nützlich, indem sie den Kopf aufputze, uns, wie die Mathematik, von der Beschäftigung mit bloß sinnlichen Dingen ableite, und damit unsere Denkkraft übe und stärke. Erst nachdem dies geschehen, könne man seine Gedanken auf den Stoff der Philosophie, auf Gott, die Welt und die menschliche Seele, wenden, und so Metaphysik studiren. Das ist die Auffassung der Logik als der bloß formalen Logik oder der Verstandes-Logik, welche in der Geschichte dieser Wissenschaft von Aristoteles bis Kant geherrscht hat.

Dieser falschen Ansicht der Sache ist dies entgegenzustellen, dass, wenn die Logik bloß die Form, nicht den Inhalt der Philosophie beträfe, sie dann selbst, als inhaltslos, auch gedankenlos wäre; denn man kann nicht denken, ohne Etwas zu denken. Hat die Logik es auch nicht mit einem sinnlichen Stoffe zu thun, so ist der Gedanke, den die Logik denkt, doch sich selber Inhalt. Als die Prädicabilien der Dinge, bilden die logischen Kategorien die Principien der Dinge; und da diese Principien das wahrhaft Seiende an den Dingen sind, so ist die Logik auf diese Weise Ontologie, welche bei Wolf den ersten Theil der Metaphysik bildete. Logik und Metaphysik können also nicht von einander getrennt werden, so wenig wie Form und Inhalt; es ist vielmehr der Standpunkt der neuern Philosophie, und also auch der unsrige, beide Wissenschaften in Eins zu verschmelzen. Doch müssen wir sie in der Logik auch als ihre beiden Seiten unterscheiden. Betrachten wir nun die Logik erstens von Seiten ihres In-

halts, so ist sie Principienlehre; die reinen Gedanken entwickeln sich als die obersten Principien aller Dinge.

Betrachten wir die Logik dagegen zweitens von Seiten der Form, so ist sie Methodenlehre; sie zeigt die Art und Weise des Fortschritts in diesen Gedanken, und wie einer aus dem andern sich zum vollen Systeme entfaltet. Wäre nun das Denken lediglich eine subjective Thätigkeit in uns, so könnte man der Logik, welche diese Bewegung des Gedankens aufzeigt, wohl nachsagen, dass sie keinen Inhalt habe.

Indem wir diese schiefe Ansicht aber längst abgelegt haben, so fragt sich nur drittens, wie Form und Inhalt in der Logik verbunden seien, und die Logik die Principienlehre und die Methodenlehre, als untrennbar, identificire. Die Antwort liegt auf der Hand. Da nämlich der Gegenstand der Logik der objective Gedanke ist, so bewegt derselbe, vermöge seiner schaffenden Thätigkeit, sich selbst; indem er der Form nach von Einem Gedanken zum andern übergeht, so erzeugt Ein Gedanke den andern, und kommt somit zu stets neuem Inhalt. Weil nun die Logik diese immanente Bewegung des absoluten Gedankens darstellt, so fällt Methode und Princip in ihr zusammen; als die der Sache selbst inwohnende Bewegung, macht sie ihre Stadien, die Seiten der Form, auch zu Seiten des Inhalts. Indem dann, in der weitem Entwicklung dieser Principien, dieselben sich auch als den wesentlichen Inhalt der Natur und des Geistes erweisen: so stellen die Wissenschaften der Natur und des Geistes die Anwendung der logischen Methode und der logischen Principien auf den concreteren Inhalt des Universum's dar, und vervollständigen auf diese Weise die schon in der Logik begonnene Metaphysik; wie denn auch bei Wolf die Kosmologie, die Psychologie und die natürliche Theologie die übrigen metaphysischen Wissenschaften neben der Ontologie (S. 36) ausmachen. In denselben werden wir also stets auf jene Kategorien der Logik, welche sich eben hier als die allen Inhalt erzeugenden Mächte bewähren, hinzuweisen haben.

Die Natur dieser logischen Methode bleibt uns nun noch übrig, näher anzugeben, — freilich wiederum nur vorläufig, da sie sich erst durch die Entwicklung der Gedanken von selbst ergeben wird. Als der Rhythmus der sich selbst bewegenden Sache ist die Philosophie sich selbst beweisende Wissenschaft; und darin liegt vornehmlich das Exacte derselben. In der Methode

ist die Anlage zu der organischen Construction der ganzen Wissenschaft enthalten; diese hat so viel Seiten ihres Inhalts, als die Methode nothwendige Stufen ihrer Fortbewegung. Weil das philosophische Denken nicht einseitig ist, sondern aus dem einheitlichen Denken durch den Verstand in die Gegensätze getrieben wird, aus deren Kampfe sich nach dem Französischen Ausspruch:

Du choc des opinions jaillit la vérité,

die Wahrheit emporhebt, als die Verknüpfung abstracter Verstandesbestimmungen; so gehören zu jedem logischen Ganzen, um vollständig zu sein, drei Momente.

Das erste Element ist das verständige. Um die entgegengesetzten Gedanken vereinen zu können, muss man sie erst trennen; und das ist eben das Geschäft des Verstandes (§. 4). Seine Thätigkeit, als die abstrahirende, zieht auseinander, was in Wahrheit verbunden ist, und hält jeden Gedanken für sich fest, ohne ihn auf sein Gegentheil zu beziehen. So gilt dem Verstande z. B. das Sein nur als Sein, das Denken nur als Denken, ohne dass eins in das Andere überginge. Der Verstand ist für endliche Verhältnisse und zum Gebrauch des gemeinen Lebens durchaus nothwendig. Die richterliche Beurtheilung bedarf des Verstandes; der Handelnde, um etwas vollbringen zu können, muss sich im Entschluss einseitig zu etwas Bestimmtem entscheiden. Hier gelten die Bindewörter: Entweder-Oder, wie dem Römischen Richter ein Täfelchen mit einem *A* (*absolvo*) und ein anderes mit einem *C* (*condemno*) gereicht wurde; wiewohl auch hier ein Drittes, *N L* (*non liquet*), nicht fehlte. Fälschlich auf die Philosophie angewendet, ist dies Dilemma des Entweder-Oder das, was man den Dogmatismus nennt, wohin im Alterthum der Stoicismus und der Epikureismus, in der modernen Zeit die Wolfische Philosophie gehört. Der Stoiker sagte: nur die Allgemeinheit des Gedankens, — der Epikureer: nur die Einzelheit des Seins ist das Princip; und Wolf wollte sich entscheiden, ob die Welt endlich oder unendlich sei.

Die zweite Thätigkeit des Denkens hebt nun diese Starrheit des Verstandes auf, und zeigt am Sein, wie an jeder andern Kategorie, den Widerspruch auf, kraft dessen sie in ihre entgegengesetzte übergeht, eine aus der andern hervorspringt, und dergestalt beide sich zerstören. Das Resultat ist also dies, dass die eine Einseitigkeit so wenig Geltung hat, wie die andere. In diese zweite Thätigkeit des Denkens fällt die eigentliche Beweg-

kraft der Methode. Die Dialektik, als diese innere Selbstbewegung der Sache, ist kein äusserliches Herumzausen jener Gegensätze, sondern die treibende Seele des Fortgangs. Sie ist schon höher, als das blos verständige Denken, weil sie nicht beim Entweder-Oder der dogmatischen Behauptungen stehen bleibt; und obgleich sie, als ihr Weder-Noch, nur ein negatives Resultat hat, so ist ihr eigentlicher Kern doch die Vernunft, zu der sie von selber hinführt. Wollte man bei ihrem rein negativen Resultate verbleiben, so fiel man allerdings in den Skepticismus, der, mit einem selbstsüchtigen Nebenzweck verbunden, zur Sophistik wird. Diese getrennten Gegensätze bilden nur den Schein der Dinge, nicht ihr wahrhaftes Sein; so dass Plato mit Recht den Sophisten auf das Gebiet des Scheins beschränkt. Daher stammt auch der alte Satz, dass der Sophist *in utramque partem* zu disputiren verstehe, und mithin von jedem Satze auch das Gegentheil beweise, je nachdem sein Vorthail es erheische. Der Skepticismus jedoch ist nur ein Durchgangspunkt (§. 4), um zum positiven Resultate der Vernunft zu gelangen; und wegen dieses schon durchblickenden Zweckes kann man die dialektische Thätigkeit die negativ-vernünftige nennen. Kant sagt, die Widersprüche der Vernunft seien nothwendig; aber, setzen wir hinzu, sie müssen auch versöhnt werden. Die Philosophie kann man daher als das Vermögen bezeichnen, seine Gedanken zusammen zu bringen.

Das positive Resultat ist nun auch in der dialektischen Bewegung schon enthalten, und braucht nur noch herausgehoben zu werden. Denn indem der erste Gedanke des Verstandes durch den in ihm auftauchenden Widerspruch sich zum andern macht, und dieser aus demselben Grunde zum ersten, so sind sie nur in ihrer Einseitigkeit, nicht in ihrer Verknüpfung negirt. Die Dialektik hat also nicht das Nichts überhaupt zum Resultate; sondern die Negation zweier Kategorien, als bestimmter gegeneinander, ist ihre positive Verknüpfung in einem dritten Begriff, in welchem sie beide als identisch enthalten sind. Dieser dritte Begriff ist, als ihre Wahrheit, das Concrete gegen die abstracten Gegensätze, welche in Wahrheit aus ihm, als ihrer gemeinsamen Wurzel, erst hervorgehen, wenn es auch in der dialektischen Erörterung den Anschein hat, als ob jene vielmehr die Quelle desselben wären. Diese dritte logische Thätigkeit ist nun die vernünftige, und zwar wegen ihres Resultats die positiv-vernünftige oder

speculative. Denn Speculation heisst eben die Auffassung Entgegengesetzter in ihrer positiven Einheit, ihr Sowohl-Als auch. Alle Wahrheit ist also ein Drittes, aus zwei Gegensätzen Entspringendes. Jacobi hat daher Unrecht, wenn er sagt, zwischen zwei Entgegengesetzten gebe es kein Drittes. Es giebt ein Drittes, entgegnet Hegel; und Philosophie ist nur, insofern es ein solches Drittes giebt. Dieses Dritte fällt aber nicht ausserhalb jener Beiden; sondern diese Drei sind selber Eins, und nur die sich durch diese drei Stufen selbst hindurchziehende Bewegung, nicht ein todttes Resultat, ist die Wahrheit. Die Dreieinigkeit ist mithin auch philosophisch für den höchsten Ausdruck des absoluten Seins anzusehen. Die Gliederung der Wissenschaft im Grossen, wie im Kleinen, ist auf diese Weise trichotomisch, weil die Dreizahl, schon bei Pythagoras, die Form der Wahrheit ist.

Auch das System der reinen logischen Gedanken muss hiernach einen dreifachen Stufengang durchlaufen. Näher ist die Eintheilung der Logik die, dass wir in ihr den Gedanken zunächst als einen einfachen, unmittelbaren zu betrachten haben; und das ist der Gedanke des Seins. Zweitens ist das Sein in sich selbst gebrochen, indem es als Innerliches das Wesen der Dinge, als Aeusserliches ihre blosse Erscheinung ist. Dieser Gegensatz im Sein selbst löst sich drittens im Begriffe auf, der sowohl das wahrhafte Wesen der Dinge, als ihr unmittelbares Sein ist. Dass aber Sein, Wesen, und Begriff Gedanken sind, ist nur unsere Reflexion, da der bewusste Gedanke erst im Geiste auftritt, in der Logik dagegen nur an sich vorhanden ist, ohne sich schon selber als solcher zu wissen (§. 4).

Erster Abschnitt.

Das Sein.

§. 6. Wenn ich hier wieder die Eintheilung des Seins als solchen angebe, so ist auch das noch etwas Vorläufiges, um fortan nur die Entwicklung der Sache selbst gewähren zu lassen. Ungeachtet seiner Abstraction und Einfachheit ist das Sein selbst doch auch wiederum Totalität, und stellt also die ganze Idee, wie sie sich auf dieser ersten Stufe gestalten kann, dar. Als das reine Sein, hat das Sein noch nicht den Gegensatz aus sich entwickelt, sondern ist erstens das unbestimmte Sein. Indem es aber zweitens diesen Gegensatz aus sich erzeugt, so steht ein

Sein einem andern gegenüber; und diese Mannigfaltigkeit des Seins nennen wir das Dasein. Die Daseienden kehren aber drittens aus diesem Zwiespalt zur Einheit des Seins zurück, in welcher sie alle wurzeln. Diese ungeachtet der Mannigfaltigkeit sich wieder herstellende Einfachheit des Seins, wodurch es im Andern bei sich selbst ist, heisst das Fürsichsein.

Erstes Capitel.

Das Sein als solches.

§. 7. Hier endlich werfen wir jede Vorläufigkeit, die wir bisher geduldet haben, ab, suchen selbst das Bild der Philosophie, welches wir aus dem Bisherigen in allgemeinen Umrissen uns entworfen haben mögen, wieder zu vergessen, und fangen also erst jetzt eigentlich zu philosophiren an. Aber, dass wir mit dem Sein beginnen, ist selbst wieder eine Voraussetzung, die wir gleichfalls über Bord werfen müssen. So entsteht dann die Frage, womit wir in der Philosophie zu beginnen haben. Diese Frage ist in der Logik wichtiger, als in den andern philosophischen Wissenschaften, weil diese sich auf die Logik gründen, und ihren Anfang entweder aus ihr oder aus einer andern ihnen vorhergehenden Disciplin nehmen. Die Logik aber, als Methoden- und Principienlehre zugleich (§. 5), ist der absolute Anfang der Philosophie und der Wissenschaften überhaupt. Und da wir auch dies wiederum vergessen müssen, dass wir mit der Logik, ja mit der Philosophie überhaupt beginnen müssen, so fragen wir nur nach einem Anfange überhaupt, nach dem absoluten Anfange.

Die Schwierigkeiten, welche der Lösung dieser Frage entgegenstehen, sind indessen so bedeutend, dass sie unserem ganzen Unternehmen verderblich zu werden drohen. Denn wir gerathen hier sogleich in folgendes Dilemma. In der Philosophie soll nichts unbewiesen sein, weil ihr nichts gegeben sein darf; und doch kann der Anfang nicht bewiesen sein, da jeder Beweis etwas Früheres voraussetzt, aus welchem er flosse. Wollte man, um den Anfang der Philosophie zu beweisen, ihn zunächst auch nur, wie Reinhold that, hypothetisch voraussetzen, um durch den Beweis dieser Voraussetzung den wahren Anfang zu gewinnen: so würden die Prämissen dieses Beweises selbst wieder eines Beweises bedürfen, und so fort in's Unendliche; statt also vorwärts und in die Philosophie hineinzukommen, würden wir uns nur

rückwärts, im Krebsgange immer mehr von ihrem Anfange, mithin von ihr selbst entfernen, und aus ihr heraus rasonniren. Wie man aber auch verfahre, es scheint, weil jeder Anfang unmittelbar gewiss sein muss, unmöglich, einen Eingang in die Philosophie zu finden.

In der That aber haben wir mit diesen Betrachtungen vielmehr schon den wahren Anfang und Eingang in die Philosophie gewonnen; er besteht nämlich in der dialektischen Erörterung und Auflösung dieser Schwierigkeit selber. Wir beginnen mit der wissenschaftlichen Untersuchung des Anfangs selber; wir folgen also der Vorschrift der Franzosen: *Il faut commencer par le commencement*. Dass wir mit dem Anfange anfangen, und zwar mit der formellen Seite dieser Betrachtung, noch ganz abgesehen von seinem Inhalte, ist die einzige Voraussetzung, die wir machen, um sie aber wieder aufzuheben, und zuletzt zum wahren Anfang, zum Princip zu kommen. Der Anfang (*ἀρχή*) hat hier also nur den Sinn von *initium*. Er ist das Einfachste und Unentwickeltste, weil er das ganz Unmittelbare ist. Wir haben, wie man von Gott bei der Schöpfung annimmt, Nichts vor uns. Wir fangen nicht mit dem Besten an, weil dies hiesse, mit der Thür in's Haus fallen. Ein Satz darf also nicht, als das oberste Princip, an die Spitze des Systems gestellt werden, um aus demselben alles Weitere abzuleiten. Denn wie er selbst unbewiesen in der Luft schweben würde, so theilten diesen Mangel seine sämtlichen Folgerungen und mithin das ganze System. Was also dem Sein nach das Erste ist, das ist es durchaus nicht der Erkenntniss nach.

Hieraus ergibt sich, dass, wenn wir anfangen, wir noch nicht in der Wahrheit sind. Wenn wir aber vom vorläufigen Anfang weiter gehen, um den wahren Anfang im Sinne des Principis zu suchen, so hat dies nicht den Sinn eines Liegenlassens jenes unmittelbaren Anfangs. Sondern weil der Anfang eine Voraussetzung ist, und im absoluten Anfang jede Voraussetzung getilgt sein muss: so heben wir im Fortschreiten diesen anfänglichen Anfang auf, und gelangen zu einem zweiten Gedanken, der sich vielmehr als ein wahrhafterer Anfang ergeben wird. Dieses Zweite wird sich indessen wegen seiner Einseitigkeit ebenso wieder aufheben; und das Dritte, die Einheit der beiden ersten Gedanken, zu welcher wir, vermöge unserer dialektischen Methode kommen müssen (§. 5), ist also wieder ein höherer Anfang. Die Rückkehr des Zweiten zum Ersten ist dann nicht ein einfaches Zurückgehen

in den ersten Anfang, noch viel weniger die Reinholdische Rückläufigkeit, die uns immer mehr aus der Philosophie hinausmanövrierte. Sondern indem in der dialektischen Bewegung der erste noch unbewiesene Gedanke sich in sein Gegentheil verkehrt, beweist er den zweiten: dieser, durch die nämliche Procedur, den ersten; und aus diesem Doppelbeweise entspringt das Dritte, die Wahrheit, das Ende dieser bestimmten logischen Function. Oder vielmehr, da die beiden ersten Gedanken umgekehrt durch den dritten, welcher der Natur nach das wahrhaft Erste ist, bewiesen werden: so ist die Vermittelung des Beweises aufgehoben, und die Unmittelbarkeit wieder hergestellt, ohne eine Voraussetzung mehr zu sein.

So haben wir einen vollkommenen Kreislauf, die wahre Rückläufigkeit in sich selbst, nicht hinaus in's Unendliche in geradliniger Bewegung. Diese Kreisbewegung ist auch nicht der *circulus vitiosus*, der fehlerhafte Verstandesbeweis, weil die Gegenseitigkeit des Beweises (der *τρόπος διὰλληλος* der Skeptiker) ja in die Schliessung des Kreises durch das Dritte untergeht. Was wir also haben, ist der Kreisschluss der Vernunft, das Symbol ihrer Unendlichkeit, als die sich in den Schweif beissende Schlange. Die in ihrem Anfang zurückkehrende Methode hat daher schon Plato und Aristoteles mit dem Wege der Wagenkämpfer in den Olympischen Spielen verglichen, die sich von den Schranken, wo die Richter sitzen, zur Grenzsäule (*meta*), als dem Ziele, und von dieser wieder zurück zu den Richtern bewegen. In der Kreisbewegung der philosophischen Methode ist also das sich Entfernen vom Anfangspunkte Rück- und Vorwärtsschreiten in untrennbarer Einheit. Jede Entfernung von irgend einem am Kreise gesetzten ersten Punkte ist zugleich eine Annäherung an denselben; und jemehr ich mich von ihm entferne, desto näher komme ich ihm auch. Durch diese Gegenströmung und Rückkehr auf sich selbst macht die Philosophie sich eben zur sich selbst beweisenden Wissenschaft (§. 5), die keines fremden Halts bedarf. Doch ist diese Kreisbewegung nicht ein einmaliger Umlauf. Das Schliessen eines Kreises ist das Oeffnen eines neuen; die Auflösung des ersten Widerspruchs erzeugt einen zweiten. Die philosophische Methode beschreibt mithin einen Kreis von sich aneinander reihenden Kreisen; und so geht es unaufhaltsam fort, bis alle Widersprüche gelöst, die kleinen Kreise sich zu einem grossen abrunden, und wir wahrhaft zum Anfang zurückgekehrt sind, der aber nun

nicht mehr als ein vorausgesetzter, sondern als ein exact erwiesener erscheint.

Den wahren Anfang finden wir also erst am Ende und im Ende; und dieser so am Ende erreichte Anfang ist das Princip, das Alpha und das Omega, wie die Gottheit in der Schrift genannt wird. Von der Philosophie gilt daher, was Goethe sagt:

Lass den Anfang und das Ende
Sich in Eins zusammenzieh'n.

Dabei macht die Philosophie den umgekehrten Weg von dem, welcher sich in der Wirklichkeit zeigt. Das Letzte, bei dem sie in ihren Entwicklungen anlangt, ist der Sache nach das Erste, weil es der Grund und die Wurzel ist, aus dem alle Dinge entspringen (S. 42). Weil aber das Ende im Anfange immer schon an sich enthalten ist, so ist auch das Einfachste, womit wir beginnen werden, immer schon eine Definition des Absoluten, wenngleich die schlechteste, einseitigste; und erst zuletzt werden wir zur höchsten kommen.

A. Das reine Sein.

§. 8. Nachdem wir die Natur des Anfangs von dieser formellen Seite betrachtet haben, bleibt uns noch übrig, auch die materielle Seite desselben in's Licht zu setzen; und das wird uns zugleich die erste Kategorie der Logik entdecken lassen. Zu dem Ende müssen wir die Vorstellung, die wir uns vom Anfange machen, analysiren; denn so werden wir den reinen Gedankeninhalt, der in ihm verborgen ist, herausbringen. Ob wir hier anfangen oder die Sache, also ob ein subjectiver oder ein objectiver Anfang vorliegt, lassen wir ganz unentschieden, weil wir weder den Gegensatz von Subject und Object, noch den einer Sache gegen unser eigenes Ich schon kennen, da uns dieses selbst noch völlig unbekannt ist, und Schelling sehr gut das Vergessen desselben zur Bedingung des Philosophirens macht. Dass also das Wissen des Anfangs nicht der Anfang selber sei, können wir weder bejahen noch verneinen. Cartesius hatte daher Unrecht, mit dem Satze: *cogito, ergo sum*, zu beginnen. Es ist ganz richtig, dass im Begriffe des Anfangs der Begriff des Seins enthalten ist, aber auf eine durchaus unpersönliche Weise. Wir müssen also sagen: *incipit, ergo est*, oder *quidquid incipit, est*. Ob dies Sein nur ein Gedankending oder etwas Wirkliches ist, wissen wir also auch noch gar nicht, weil der Unterschied von Sein und Denken

am Anfang noch nicht gemacht werden kann. Denn dazu müssten wir sie schon als zwei Begriffe erkannt haben; und das wäre mehr, als der unmittelbare Anfang. Daher haben auch Erdmann, Rosenkranz und Kuno Fischer Unrecht, mit der Abstraction des reinen Denkens anzufangen, und in diesem unmittelbar das Sein vorfinden zu wollen. So wenig, wie der Unterschied, kann auch die Identität von Sein und Denken hier bereits behauptet werden, da dieselbe ebenfalls den Gegensatz beider Seiten voraussetzt.

Wenn aber auch jedem, was anfängt, das Sein zukommt, so fehlt ihm, indem wir streng beim Anfang verweilen, doch jede weitere Bestimmtheit, da eine solche schon mehr, als der blosse Anfang wäre. Das reine, nackte Sein, und nichts als dieses, ist also der Anfang unserer Betrachtungen. Es braucht nicht bewiesen zu werden, weil zum Beweise Vermittelung gehört, das Sein sich aber unmittelbar als der einfachste Gedanke in uns findet; es ist der reine Gedanke, und weiter nichts, also auch noch ohne dass wir wüssten, dass dies Sein ein Gedanke sei. Da es nun nichts im Himmel und auf Erden giebt, bei dem man das Sein wegdenken könnte, — nichts so dürftig, so stiefmütterlich von der Natur behandelt ist, dass ihm diese kahle Bestimmung fehlte (was wir vom Denken durchaus nicht zu behaupten berechtigt sind): so ist das Sein, nicht das Denken, die erste Kategorie, die unentwickeltste, allgemeinste Definition des Principis. Wir sind mit ihr aber schon in der Philosophie, weil sie uns sogleich in den Standpunkt der wenn auch noch ganz eingehüllten Wahrheit versetzt.

Wir bewegen uns also nicht erst zur Wahrheit hin, sondern entwickeln und enthüllen in ihr nur die Wunder des Inhalts immer mehr und mehr, wie aus dem Saamenkorne der ganze Baum erwächst. Am Anfang freilich wissen wir vom absoluten Principe noch nicht viel, wenn wir es als das Sein bezeichnen; wir wissen dann in der That nur, dass es ist, nicht was es ist (§. 2). Will man dies unmittelbare Wissen um das Sein einen Glauben nennen, nun gut, so fangen wir mit dem Glauben, als einer Voraussetzung an, um am Ende zur Voraussetzungslosigkeit des Wissens zu gelangen. Jedenfalls aber kommt die Bestimmung des Seins dem absoluten Principe nicht als ein Prädicat zu, das einem ausser diesem Prädicate existirenden Subjecte beigelegt würde (§. 5). Sondern das Prädicat ist die wahre Substanz des Subjectes selbst, und das Princip auf dieser Stufe nichts ausser dem Sein selbst.

Dass die unbewusste Einheit von Sein und Denken der rich-

tige Anfang des Philosophirens sa. ersehen wir auch daraus, dass alle Philosophen, welche sich um den absoluten Anfang in der Philosophie bemühten, immer diesen Grundgedanken an die Spitze stellten. Von Cartesius haben wir bereits (S. 44) gesprochen. Kant fällt in den an diesem gerügten Fehler, die Ichheit vorauszusetzen, wenn er mit der transscendentalen Einheit der Apperception im Selbstbewusstsein beginnt. Indem er aber alle Vorstellungen in die Einheit des dieselben begleitenden Subjects zusammenfasst, so gilt ihm dieser Complexus der Vorstellungen im Denken erst als das in allen Erscheinungen ein Object constituirende Sein: das Ding an sich, als ein x , auf das die Einheit des Subjects übertragen wird. Wenn Fichte noch ausdrücklicher, als Kant, die Ichheit zur absolut gewissen Spitze der Philosophie macht: so setzt auch er die Einheit des Subjects und des Objects als den Anfang des Wissens, indem das Ich die Eigenthümlichkeit habe, sich selbst zu denken, also sein eigenes Object zu sein, und somit sein Sein unmittelbar in sich zu schliessen. Abgesehen davon, dass eine solche Einheit von Sein und Denken aber schon ihren Gegensatz in sich schliesse, den wir hier noch gar nicht voraussetzen dürfen (S. 45): so ist der Mangel dieser Einheit sogleich der, eine überwiegend subjective, im empirisch gegebenem Individuum, zu sein. Und wenn Schelling diese Subjectivität des Standpunkts vermeidet, indem er mit der absoluten Vernunft als der absoluten Indifferenz des Subjects und des Objects beginnt: so begeht er dagegen den vorher §. 7) angedeuteten Fehler, mit der Thür in's Haus zu fallen, weil er mit dem höchsten Principe, das erst ganz zuletzt erwiesen werden soll, den Anfang macht.

Indem uns das Sein wegen der Dürftigkeit seines Inhalts nicht befriedigen kann, so sind wir dadurch getrieben, fortzuschreiten; oder vielmehr seine eigene Dürftigkeit treibt es von selbst zu diesem Fortschritt, da die Dialektik seine innere Auflösung herbeiführt. Ist das Sein des Anfangs nämlich, als das noch ganz Bestimmungslose, das Unbestimmte, das jeden concreten Inhalts entbehrt: so ist es eben nicht so etwas Unmittelbares, als es zunächst zu sein schien. Denn um uns zu diesem reinen Anschauen oder Denken des Seins als solchen zu erheben, müssen wir jeden bestimmten Inhalt davon ausschliessen. Das abstracte oder allgemeine Sein ist nur durch die Negation jedes einzelnen concreten Seins erreichbar. Als das Unbestimmte, ist das Sein durch das Bestimmte vermittelt und zwar durch die Negation

aller unendlich vielen Bestimmtheiten. Statt also das Unmittelbare zu sein, erweist es sich vielmehr als das schlechthin Vermittelte: statt das wahrhaft Positive, vielmehr als das absolut Negative. Mit andern Worten, das reine Sein ist das reine Nichts, eben weil ihm jeder Inhalt fehlt.

B. Das Nichts.

§. 9. Gegen diese immanente dialektische Bewegung des Seins zum Nichts hat Trendelenburg zwei Einwände erhoben: 1) diese, wie jede Bewegung, finde der Gedanke nicht in sich selbst, sondern entnehme sie von Aussen, aus der Erfahrung (Logische Untersuchungen, Bd. I, S. 38 ff. 2. Auflage 1862; die erste Auflage erschien 1840); 2) Sein und Nichts seien nicht darum identisch, weil sie ein identisches Prädicat, die Unbestimmtheit, hätten, — denn sonst wäre auch der Mensch eine Gans, weil Beide zweibeinig seien. (Vergl. Der Gedanke, Bd. II, S. 173). Auf den ersten Einwand ist zu erwidern, dass ja der Gedanke bekanntlich, wie es schon im Puppenspiel heisst, das Allerbeweglichste ist, und schneller fliegen kann, als der schnellste Vogel; ja es ist sogar noch sehr die Frage, oder besser eine nicht aufzuwerfende Frage, ob darum der Gedanke sich bewegt, weil wir vorher einen Vogel haben fliegen sehen, oder ob nicht vielmehr der Vogelflug selber ein Resultat des Gedankens, des schöpferischen, alle Dinge erzeugenden Gedankens sei (§. 4). In Wahrheit aber sind beide Bewegungen die Ausflüsse eines und desselben Principis, die eine mithin so ursprünglich, wie die andere. Und wenn Alles aus der exacten Erfahrung stammen soll, ist denn diese dialektische Thätigkeit, dies sich Bewegen des Gedankens nicht auch eine nicht minder exacte Erfahrung meines innern Sinns?

Was aber den zweiten Einwand betrifft, so stammt er aus der Bornirtheit eines blossen Verstandesmenschen, wie der erste aus der eines blossen Erfahrungsmenschen. Wir behaupten gar nicht, dass Sein und Nichts nur identisch seien, sondern sie sind ebenso sehr entgegengesetzt; zu Einem Satze der Vernunft gehören zwei Sätze des Verstandes, was oft das Verständniss eines philosophischen Vortrags erschwert. Und dann stellen wir die Identität gar nicht auf das Eine Prädicat der Unbestimmtheit, als ob wir, wie Trendelenburg uns unterschiebt, in der zweiten Aristotelischen Schlussfigur (s. §§. 112—113) schliessen wollten, wonach zwei Sub-

jecte als identisch gesetzt werden, wenn sie dasselbe Prädicat haben. Sondern sie haben Beide eine Reihe von Prädicaten gemeinsam. Das Sein ist: a) wie das Nichts, das reine Denken; b) sie sind Beide; c) sie sind Beide ein Gedanke; d) sie sind Beide das Unbestimmte, — denn sie sind die Negation jedes bestimmten Inhalts. Und doch, sagen wir, sind Beide schlechthin entgegengesetzt, wie Licht und Finsterniss, weil sie, wie diese, noch gar keine Bestimmtheit haben, durch die sie mit einander vermittelt werden könnten. Wegen ihrer Inhaltslosigkeit ist ihr Unterschied aber zugleich ein unsagbarer: d. h. keiner, wie man ja auch im reinen Licht sowohl, als in der reinen Finsterniss nichts unterscheiden kann. Und so mag wohl schon hiermit die Paradoxie verschwinden, welche in der Behauptung der Einheit von Sein und Nichts gefunden werden kann.*)

Kaum hatte aber Trendelenburg jenen Angriff auf die dialektische Methode Hegels und die Anfangs-Kategorien seiner Logik losgelassen, als auch Werder (1841) schon das Bedürfniss einer Rechtfertigung fühlte, die er darin sah, dass, weil das Sein als Gedanke thätig sei, es diese Thätigkeit dadurch bekunde, dass es sich zum Nichts entwickle, als worin der Gedanke eben ausspreche und enthülle, was im Sein noch verborgen liege, nämlich die Inhaltslosigkeit (Logik, S. 38—43). Wenn dann Kuno Fischer (Logik und Metaphysik, 1852) diese Deduction, auf welche er (S. 57) verweist, anzuerkennen scheint: so können wir es ihm doch nicht zugeben, wenn er die Vorwürfe Trendelenburgs, als eines „wissenschaftlichen Gegners“, dadurch für „gegründet“ hält, dass „der wahre Begriff des Nichtseins von Hegel nicht deutlich genug hervorgehoben und von den Meisten seiner Schule geradezu verfälscht worden.“ Das aber wollen wir gelten lassen, dass Trendelenburgs Vorwürfe „allein die gewöhnliche Darstellung treffen, welche den Geist jener Begriffe nicht erreicht“ (S. 55).

In dieser Rücksicht bezeichnet Fischer namentlich Erdmann (Grundriss der Logik und Metaphysik, S. 17—19, 2. Auflage 1843; erste Ausgabe 1841) als Denjenigen, welcher den Uebergang von Sein in Nichts lediglich aus dem Begriffe der Unbestimmtheit gemacht habe, — also Trendelenburg die Veranlassung zu seinem Einwand gab. Und später, als Fischer schrieb, ist es besonders

*) Was übrigens die ausführlichere Widerlegung Trendelenburgs betrifft, so verweise ich auf meine beiden Sendbriefe an denselben: Der Gedanke, Bd. I, S. 118—124, 185—186; dazu Bd. III, S. 203—210.

Rosenkranz gewesen, der in seiner „Wissenschaft der logischen Idee“ (2 Bände, 1858—1859) denselben Weg, wie Erdmann, eingeschlagen hat (Bd. I, S. 121—123), überhaupt aber nie zu einem dialektischen Entwickeln gekommen ist.*). Mit Recht aber sieht Fischer (S. 56) den Fehler auch der meisten der frühern Darstellungen darin, dass das Sein nicht gedacht und dialektisch behandelt, sondern nur vorgestellt und dogmatisch gefasst worden sei.

Ob freilich Fischers eigene Deduction Trendelenburg mehr zu imponiren geeignet gewesen sei, lasse ich dahingestellt sein. „Als das logische Verhältniss beider Begriffe,“ des Seins und des Nichtseins, giebt er nämlich „Folgendes“ an: „Das Nichtsein ist der immanente Widerspruch des Seins. Das Sein widerspricht sich, weil es dem Denken widerspricht; und wenn man das Sein nicht als Act des Denkens (als denkendes Sein) betrachtet, so lässt sich kein Widerspruch in ihm entdecken und es erlaubt niemals eine dialektische Entwicklung.“ Diese macht Fischer (S. 54) nun so: „Das logische Sein widerspricht sich selbst; denn das Denken erlischt in der bewegungslosen Ruhe des Seins. Da aber das Sein nur aus dem Denken folgt (denn es ist die Handlung des Denkens), so widerspricht es sich selbst, indem es das Denken aufhebt. Mithin erklärt sich das Denken als die Negation des Seins, d. h. als Nichtsein.“ Jedenfalls wäre es besser gewesen, nicht aus dem Hereinbringen eines Dritten, des Denkens, die Entwicklung des Seins und seinen Uebergang in's Nichts zu machen (§. 8), sondern diese Bewegung am Sein selber aufzuzeigen, um so mehr, als Trendelenburg gerade am Denken die Bewegung leugnet.

Soll aber einmal vom Denken der Ausgangspunkt genommen werden, um die Wege zum Fortschritt zu ebnen, so lasse ich mir noch am Ehesten Spaventa's originelle und geistreiche Rede in der Neapolitanischen Akademie gefallen, die offenbar an Fischers Deduction anknüpft. Wenn dieser aber das Denken im Sein erlöschen lässt, weil dieses in bewegungsloser Ruhe sei, als Handlung des Denkens jedoch thätig sein müsse, sich mithin widerspreche, und darum vielmehr Nichtsein sei: so macht Spaventa dagegen mit mehr Recht das Erlöschen des Denkens zur eignen That des Denkens, das, indem es das Sein fixire, vom Denken abstrahire, und damit eben das Nichtsein erzeuge. Das Denken

*) S. meinen Bericht über dies Werk: Der Gedanke, Bd. I, S. 20—58, 81—111.

sei selbst die Einheit in der Differenz von Sein und Nichtsein und damit gerade das Werden. „Das Nichtsein,“ setzt der Italiener hinzu, „würde nicht sein, wenn das Denken nicht wäre. Das Denken ist der grosse Verräther, welcher negirt. Sein Thun allein ist die Negation seiner Originalität selbst, der Funke, der sich selbst entzündet; die Negation und Differenz ist nur, damit die wahre Identität und Selbstheit des Seins sei. Hegel bringt nicht die Bewegung von Aussen in's reine Denken herein, vielmehr ist das Denken in sich selbst Bewegung.“*) Und das ist auch der Kern aller der übrigen angegebenen Apologien gegen Trendelenburgs Ausstellungen.

Haben wir nun durch diese Abschweifung die immanente Bewegung der ersten logischen Kategorie auch dem Verständniss unseres Gegners näher zu bringen gesucht, so lassen wir uns fortan in dem Rhythmus dieser Dialektik nicht mehr aufhalten, sondern schreiten von Stufe zu Stufe weiter fort, bis wir den Kreis der Gedanken geschlossen und das höchste Princip erreicht haben werden. Das hindert uns indessen nicht, auf jeder Stufe einen Augenblick zu rasten, um das Product unserer dialektischen Thätigkeit jedesmal erst näher in's Auge zu fassen und zum Bewusstsein zu bringen, bevor wir eine neue Bewegung anfangen. So halten wir zunächst das gewonnene Resultat des Nichts in der abstracten Weise des Verstandes fest, vergessen seinen Ursprung aus der Analyse des Seins, und betrachten es als ein Unmittelbares, als einen zweiten Anfang. Kürzer ergiebt sich das Nichts als dieser zweite, wahrhaftere Anfang aus der Analyse des Anfangs selbst. Es scheint nämlich vielmehr einfach unrichtig, dass im Begriff des Anfangs der des Seins enthalten sei (§. 8). Denn insofern etwas anfängt, ist es eben noch nicht; und wenn es im Begriff ist anzufangen (*incepturum est*), da ist es eben Nichts. Zwischen Nichts und Nichtsein ist aber kein grammatischer, noch weniger ein sachlicher Unterschied; denn Nichts ist nicht es, nicht was, d. h. nicht ein Seiendes. Hiernach scheint es, als ob wir mit dem Nichts, nicht mit dem Sein hätten beginnen müssen, wie George dies in seiner Metaphysik (S. 13) auch thut. In der That, wenn wir im Anfange nichts voraussetzen sollen, so wäre das Nichts eben die absolute Voraussetzungslosigkeit selbst. Statt

*) Der Gedanke, Bd. V, S. 114—117. Auch der Engländer Oxford trägt sein Schärfelein für uns gegen Trendelenburg bei (ebendasselbe, S. 187 bis 188).

aus dem Sein den ganzen Reichthum des natürlichen und des geistigen Universum's zu entwickeln, wollen wir es jetzt allen Ernstes aus dem Nichts, wie man es von der Gottheit selber preist, zu thun unternehmen (§. 4).

Wenn aber das Nichts auf diese Weise ein besserer Anfang ist, als das Sein, so ist es eben darum nicht der erste, schlechteste, unmittelbarste; sondern, wie seltsam dies auch klingen mag, schon ein reicherer, mehr als das Sein in sich schliessender Anfang, wie es ja auch ein Bewusstsein über das enthält, was das Sein nur an sich ist. Das Nichts ist nämlich das klare Erkennen der im Sein noch verborgenen Negationen. Das Nichts ist ferner die Negation der Voraussetzung des Seins. Um aber diese Voraussetzung negiren zu können, muss sie vorhergegangen sein. Das Nichts kann also gar nicht ohne das Sein gedacht werden; es enthält nothwendig zwei Gedanken, während das Sein nur Einen enthält, und des Gedankens des Nichts gar nicht bedarf. Wir dürfen also nicht mit dem Nichts beginnen, da es durch den Gedanken des Seins vermittelt ist, und uns nur daraus entspringt, dass wir im Sein den Gedanken der Inhaltslosigkeit erkennen. Indem so im Nichts das gesetzt ist, was im Sein nur unmittelbar vorhanden war, so liegt darin auch schon der Unterschied beider Kategorien gegen einander; und so wird sich jede folgende von der frühern immer dadurch unterscheiden, dass sie deutlich ausspricht und entwickelt, was in der vorhergehenden nur erst dunkel und eingehüllt enthalten ist.

Wenn wir nun auf diesem Ruhepunkt, wo wir das Nichts für sich in seiner Trennung vom Sein festhalten, die Frage aufwerfen, ob das Nichts, wie das Sein, zum absoluten Principe der Dinge gemacht werden könne: so möchten wir doch stutzig werden, wenn Jemand diese Frage ohne Weiteres bejahen wollte. Das Nichts, als der blosse Gegensatz zum Sein, scheint, verständlich betrachtet, unfähig zu sein, ein Princip abgeben zu können, da ein solches die speculative Einheit Entgegengesetzter sein muss. So scheint nur das dritte Glied einer jeden Stufe zur Definition des Principis geeignet zu sein. Doch eignet sich auch noch das erste Glied dafür, weil in ihm noch die Gegensätze in unge-trübter Einheit schlummern. Das zweite Glied aber, wo die Gegensätze einseitig einander entgegentreten, scheint nur auf endliche Dinge, nicht auf das absolute Princip angewendet werden zu dürfen; und so werden wir es auch im Ganzen halten müssen.

Insofern der unaufgelöste Gegensatz nur ein Durchgangspunkt zwischen dem eingehüllten Gegensatz und dem überwundenen Zwiespalt ist, kann er nur als ein Moment des Principis gelten, das allein von untergeordneten, einseitigen Standpunkten für das ganze Princip angesehen wird.

Es ist freilich immerhin ein ganz richtiger Satz zu sagen, das Princip sei das Nichts der endlichen Dinge. Damit ist aber noch nichts über das Princip selber auf positive Weise ausgesprochen; es ist nur angegeben, was es nicht ist, in Bezug auf das Endliche: nämlich das Sein des unendlichen Principis ist die Negation der Endlichkeit. Falsch ist nur die Anwendung des Nichts auf das Princip, wenn damit über die positive Natur des Principis an sich selbst entschieden werden soll, als ob das Princip selber das reine Nichts wäre. Dagegen würde daran nichts auszusetzen sein, wenn man die Kategorie des Nichts auf die religiöse Vorstellung eines Teufels anwenden wollte, wie dieser auch von sich selber in Goethe's Faust behauptet:

Ich bin der Geist, der stets verneint.

Der Fehler wäre nur, dies rein Negative als ein unabhängiges Princip neben das absolute Sein hinzustellen; wogegen es ganz in der Ordnung ist, dies Negative als den Durchgangspunkt zu fassen, um aus der trägen Ruhe des Seins zum dritten, als der Versöhnung der Gegensätze, zu gelangen. So lässt derselbe Dichter den Herrn der Heerschaaren selber über seinen Widersacher sich also vernehmen:

Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt, und muss, als Teufel, schaffen.

Der Teufel ist das negativ-vernünftige Moment des Denkens, die dialektische Thätigkeit, die dem logischen Principe nicht fehlen, aber nicht als ein für sich selbständiges Subject festgehalten werden darf. Ferner wird das Nichts eigentlich zum Principe gemacht, wenn die Unerkennbarkeit Gottes behauptet wird (§. 2).

Die Absolutheit des Nichts können wir also so wenig zugeben, als vorhin die Alleinherrschaft des Seins (§. 8); Beides fließt nur aus einer einseitigen Verstandesansicht. Die Dialektik wendet sich daher jetzt gegen das Nichts, es ebenso aufzulösen, und in sein Gegentheil zu verkehren, wie wir vorhin (§. 8) mit dem Sein verfahren. Wie wir das Sein durch Negation jeder Bestimmtheit gewannen, so entstand uns das Nichts durch dieselbe Procedur.

Das Nichts ist nicht nur ein Gedanke überhaupt; es ist dasselbe reine Anschauen, welches wir auch im Sein erkannten. Als Gedanke ist das Nichts auch, und die Italiener wissen sehr wohl, was sie an ihrem: *Dolce far niente*, haben. Sein und Denken sind also an sich im Nichts ebenso verbunden, wie im Sein. Das Sein kann man einem so wenig in der wirklichen Welt aufzeigen, wie das Nichts; sie sind Beide dieselbe Abstraction. Das Nichts ist mithin das Sein. Wir sind hier von dem Nichts auf das Sein gekommen, wie früher von dem Sein auf's Nichts; erst bewies das Sein das Nichts, jetzt hat Nichts das Sein bewiesen. Diese Beweisführung hat aber nicht bloß den Sinn einer positiven Begründung des Einen Begriffs durch den anderen; sondern indem sie sich gegenseitig in ihrer Einseitigkeit negiren, geht jeder nicht nur in den anderen unter, sondern beide in die dritte sie verknüpfende Kategorie, als in ihre Quelle, zurück. Diese Verknüpfung ist aber zunächst kein ruhiges Resultat, weil Sein und Nichts, ungeachtet ihrer Einheit, zugleich als Gegensätze stets in einander umschlagen. Diese unausgesetzte Unruhe des Umschlagens von Sein und Nichts in einander nennen wir nun das Werden.

C. Das Werden.

§. 10. Der absolute Widerspruch, dass Sein und Nichts identisch und zugleich entgegengesetzt sind, und darum fortwährend in einander übergehen, ist *a priori* durch die Nothwendigkeit der Dialektik festgestellt. Aber dies Resultat könnte unverständlich scheinen, bis wir das Wort des Räthsels, d. h. die Vorstellung, gefunden haben, welche diesem Begriff entspricht. Irrten wir uns auch darin, dass das Werden die Kategorie sei, welche dieser Anforderung genügt, so würde dies noch nicht unser speculatives Resultat umstossen; wir müssten nur *a posteriori* ein anderes Wort, eine andere Anschauung für das gewonnene Resultat aufsuchen. Dass aber unter den uns geläufigen Gedanken das Werden allein das Geforderte leistet, liegt auf der Hand, wenn wir gleich im gemeinen Leben, so oft wir uns auch dieses Ausdrucks bedienen, nicht im Entferntesten daran denken, dass wir damit die speculative Einheit Entgegengesetzter im Munde führen. In der That aber verhält es sich so; denn das, was wird, ist doch schon: aber ebenso ist es auch noch nicht, was es werden soll. Mit Einem Worte, was wird, ist ein seiendes Nichtsein und ein nicht

seiendes Sein; und beide Elemente des Werdens sind in so inniger Durchdringung, dass sie gar nicht ausgeschieden werden können.

Wird diese Betrachtung wesentlich dazu beitragen, das Paradoxe des Satzes von der Einheit des Seins und des Nichts noch mehr zu beseitigen (§. 9), so muss diese Paradoxie vollends weichen, wenn wir nun das Verhältniss des Werdens zum Anfang in Erwägung ziehen. Unserem Verfahren gemäss, haben wir nämlich mit dem Werden einen dritten, noch wahrhafteren Anfang erreicht (§. 9); und als der dritte Anfang im sich nun vollendenden Anfangskreise ist das Werden schliesslich der wahre Anfang, weil in ihm die Analyse des Anfangs erschöpft ist. Es ist nämlich ebenso falsch, dass das Nichts der Anfang sei, wie sich uns das Sein als ein falscher Anfang erwies. Aber eben so richtig ist es, dass sie es auch Beide sind. Denn wenn im Anfang die Sache auch noch nicht das ist, was sie werden soll, so darf man doch wiederum nicht sagen, dass sie gar nicht sei. Sondern das, was anfängt, ist und ist auch nicht; es wird eben, und der Anfang zeigt für jeden Denkenden diese Einheit von Sein und Nichtsein. Jeder Schritt, den wir weiter thun, jede folgende Kategorie wird dieselbe Einheit dieser ursprünglichen Gegensätze nur in immer reicherer Form enthalten; und so wird aus dem Anfange das Princip immer deutlicher und bestimmter hervorkeimen.

Dass das absolute Princip das Werden sei, ist also jetzt der positive Gewinn, den wir aus unserer dialektischen Erörterung ziehen müssen. Nicht das ruhende, todte Sein, noch die blosser Vernichtung, sondern dieses ewige Strömen, Fortschreiten, kurz das Werden ist die Wahrheit aller Dinge; jedes ist sowohl, als es auch nicht ist. Aber ihr Sein und ihr Nichtsein sind auch von einander getrennt: ihr Sein auch nicht ihr Nichtsein, ihr Nichtsein nicht ihr Sein. Indem man der Philosophie den Unsinn vorwirft, nur die Untrennbarkeit von Sein und Nichtsein festhalten, nicht auch ihren Unterschied gestatten zu wollen, hat dann der Witz leichtes Spiel, solche Behauptung sich zur Zielscheibe zu nehmen, und neue Paradoxien aufzustöbern, die wir bereits abgethan zu haben glaubten. Wenn die Unphilosophie aus solcher vermeintlichen Nur-Identität von Sein und Nichtsein folgert, es sei gleichgültig, ob das Haus, Gott, die Tugend u. s. w. sei oder nicht sei: so ist das Interesse der Frage von diesen einfachen Kategorien weg, und dem bestimmten Inhalte zugewendet. Ob das Haus ist oder nicht ist, ist insofern nicht gleichgültig, als es auf

einen anderen bestimmten Inhalt bezogen wird. Es macht einen gewaltigen Unterschied, ob an dieser Stelle der Strasse ein Haus steht oder eine Lücke vorhanden ist. Hier bildet die Strasse das vorausgesetzte Interesse, dem gegenüber die Gleichgültigkeit nicht behauptet werden darf. Dasselbe findet Statt, wenn man das Haus auf seinen Eigenthümer bezieht. Reisst man aber diesen bestimmten Inhalt aus seinem Zusammenhange heraus, und hält blos das Interesse des Seins und Nichtseins daran fest, so tritt die Gleichgültigkeit sogleich wieder ein. Der bestimmte Inhalt des Hauses bleibt derselbe, er mag sein oder nicht sein: d. h. blos vorgestellt sein oder äusserlich existiren, wie Kant einst behauptete, hundert mögliche und hundert wirkliche Thaler seien dieselbe Begriffsbestimmung.

Freilich, wie für den Eigenthümer des Hauses, so macht es auch für einen Kapitalisten einen grossen Unterschied, ob sie sich das Haus oder die hundert Thaler nur vorstellen, oder ob sie dieselben wirklich besitzen. Aber einmal wird der betriebsame Mensch Anstrengungen machen, um aus dem Nichtsein in's Sein zu gelangen, und sich Haus und Geld wirklich zu verschaffen. Andererseits muss es dem Philosophen — besonders wenn er sich auf den Standpunkt des Stoikers stellt — vollkommen gleichgültig sein, ob er einen endlichen Besitz hat oder nicht, wie es im Liede heisst:

Es ist mir Alles Eins,
Hab' ich Geld, oder hab' ich keins.

Und auch Goethe in dem Gedichte *Vanitas vanitatum* lässt den Sänger immer sagen, dass, auf was er auch sein Augenmerk gerichtet habe, immer Nichts herausgekommen sei, bis er endlich zu folgender Einsicht gelangt:

Nun hab' ich mein' Sach' auf Nichts gestellt,
Und mir gehört die ganze Welt.

Es ergiebt sich hieraus, dass, wenn die endlichen Dinge auch als endliche, d. h. in ihrer Relativität zu andern, ein Auseinanderfallen von Sein und Nichts zulassen, sie dennoch für sich betrachtet, d. h. jedes in seiner Beziehungslosigkeit gesetzt, gegen den Unterschied von Sein und Nichtsein gleichgültig sind. Aber nicht nur gleichgültig sind sie dagegen, sondern ebenso haben sie beide Kategorien lebendig in sich verschmolzen; alle endliche Dinge werden. Und wenn wir von dem absoluten Principe nichtsagen können, dass es werde: so kommt dies nur daher, dass das Werden wiederum nicht

ein blosses Prädicat des Principis (§. 8), wie allerdings der endlichen Dinge, ist, sondern die ganze Natur desselben ausdrückt, mithin mit dem Subjecte zusammenfällt. Die Einheit von Sein und Nichts stellt sich also nicht auf besondere Weise am Princip dar, sondern es ist selbst nichts Anderes, als die in allen einzelnen Dingen stets hervorsprudelnde allgemeine Einheit des Seins und des Nichts. In der religiösen Vorstellung können wir also die Gleichgültigkeit Gottes gegen Sein und Nichtsein allerdings in dem vorhin (§. 9) angegebenen Sinne zulassen, dass sein Sein das Nichtsein der endlichen Dinge sei.

Mit dem Werden haben wir den ersten speculativen Gedanken erreicht, weil in ihm zum ersten Mal zwei verständige Gegensätze verbunden sind. Darum fliessen auch aus demselben schon einige metaphysische Wahrheiten. Weil es nämlich erstens kein absolutes Nichts giebt, sondern in jedem Nichts ein Sein enthalten ist, so giebt es keine absolute Vernichtung im Weltall. Aus jedem Nichtsein, aus jedem Tode spriesst ein Sein, quillt neues Leben hervor. Wollte man aber daraus die Unsterblichkeit der Seele im modernen Sinne folgern, so wäre zu bedenken, dass die Unmöglichkeit der Vernichtung des Seins noch keineswegs die Fortdauer des individuellen Selbstbewusstseins in sich schliesst.

In der That, weil es auch kein absolut ruhendes Sein giebt, so bleibt zweitens kein Seiendes — also auch nicht unser Bewusstsein — auf demselben Punkte stehen. Denn in diesem Falle wäre es nur Sein, und das ist vielmehr das Todte, — also dasselbe, was die vorhin angeführte Einseitigkeit der gänzlichen Vernichtung. Auch hier berühren sich die Gegensätze. Wegen dieser untrennbaren Verknüpfung von Sein und Nichts, die keinem dieser Gegensätze für sich herauszutreten erlaubt, giebt es also nur einen steten Wandel aller Dinge, und auch aus diesem Grunde keinen Untergang von irgend etwas. Ein Sandkorn, ein Sonnenstäubchen vernichten, hat man daher mit Recht gesagt, hiesse, das Universum vernichten. Denn wenn man die einfachen Kategorien, welche das Sandkorn so gut besitzt, wie alle anderen Wesen, z. B. das Sein, vernichten wollte, so würden diese damit sämmtlich auch zu Grunde gehen, weil sie ihr Sein verlören. So überdauert auch die Materie eines jeden Dinges seine unaufhörlichen Umwandlungen, und nur die Formen wechseln: aber auch nur im Einzelnen, nicht überhaupt. Wenn diese Form in dieser Materie untergeht, so ist, oder entsteht sie in einer andern. So ist die aus sich

selbst quellende Thätigkeit, die man gemeinhin Seele nennt, ein Dauerndes, wenn auch die Identität des Bewusstseins schwände.

Aus der speculativen Wahrheit des Werdens fliesst drittens der Begriff der ewigen Schöpfung, auf den wir schon öfter gestossen sind (§. 4). Denn wenn die zeitliche Schöpfung aus dem christlichen Satze abgeleitet wird, dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe: so würde dies ja ein absolutes Nichts voraussetzen, das dem Sein der Welt vorherginge; was unmöglich ist, da es kein absolutes Nichts giebt. Daher scheint der ältere Satz, welcher der Schöpfung aus dem Nichts entgegensteht, — der Satz nämlich: „Aus Nichts wird Nichts,“ vorzuziehen zu sein. Denn weil das Nichts eben nichts für sich Bestehendes ist, so ist auch nichts daraus zu machen. Betrachten wir aber die Sache näher, so erscheint gerade der Satz, aus Nichts wird Nichts, leerer Verstand: die Schöpfung aus dem Nichts dagegen speculativer Natur zu sein. Denn einmal setzt der Ausdruck Werden, der im Satze, dass Nichts aus Nichts werde, enthalten ist, doch voraus, dass das, was wird, noch nicht ist. Wenn ich also meine Rede mit den Worten anfang: „Aus Nichts wird“ —, so erwartet der Hörer, dass das Ende des Satzes nicht Nichts sei. Denn Nichts braucht aus Nichts nicht erst zu werden, sondern ist schon darin. Der Satz ist also auch unlogisch; er müsste lauten: „Nichts ist Nichts,“ und das ist wiederum eine leere Tautologie. Der Satz der Schöpfung aus dem Nichts deutet dagegen das speculative Uebergehen des Nichts in das Sein an, und ist daher von philosophischem Gehalte. Nur müsste das Nichts nicht als absolutes Nichts gefasst werden; was in der That auch nicht gemeint ist, da Gott, der die Welt aus Nichts geschaffen haben soll, doch schon selber von Ewigkeit her die Fülle des Seins gewesen sein muss. Um nun damit nicht wieder auf den anderen Satz, dass Nichts aus Nichts werde, zurückgeschleudert zu werden, bleibt kein anderer Ausweg übrig, als eben der Gedanke des ewigen Werdens selbst. Es giebt kein unvordenkliches ruhiges Sein, aus dem einstmals ein stets wandelndes Sein hervorging, bei verbleibender Gleichheit des Inhalts. Sondern jedes Sein, das aus einem Nichts hervorging, hat selbst das Nichts, in das es untergehen wird, schon in sich: wie das Nichts, das ein Sein aus sich gebiert, selber schon einem Sein entsprungen ist. Es hat nie eine Zeit gegeben, wo nur Sein, noch je eine, wo nur Nichts

vorhanden war; sondern zu jeder Zeit hat allein bestanden dieser Gegensatz ewiger Kreislauf in einander (§. 3).

Weil weder das Sein noch das Nichts im Werden für sich existiren, so können wir sagen, sie seien in ihm aufgehoben; weil aber das Werden gar nicht bestehen kann, wenn nicht das Sein und das Nichts stets aus einander hervorgehen, so sind sie im Werden ebenso gut aufbewahrt; und es ist ein speculativer Tact der Deutschen Sprache, im Worte Aufheben beide Bedeutungen zu verbinden, — denn es bedeutet sowohl *tollere*, als *conservare*. Sein und Nichts sind ebensowohl im Werden, als auch nicht. Jedes ist eben nur, insofern es im Andern nicht ist, sondern nur wird, sich bewegt. Sie sind Jedes das Bewegende und Treibende des Andern, — kurz sie sind, was man Momente nennt. Jeder Gegensatz ist am andern als Moment, als sein Bewegendes (*movimentum*). Wenn also einmal das Sein ein Moment am Nichts, das andere Mal das Nichts ein Moment am Sein ist: so folgt auch, dass sie Beide die Momente des Werdens sind. Diese im Werden enthaltenen Momente werden uns zwei neue Kategorien ergeben.

1. Das Entstehen.

§. 11. Wenn das Werden der rastlose Uebergang seiner beiden Momente in einander ist, so ist das keine einfache Strömung des einen in's andere, sondern ein sich in sich selbst umwendender Strudel, der sowohl von dem einen, als von dem andern Momente den Ausgangspunkt nimmt, und so Strömung und Gegenströmung in sich enthält. Zunächst freilich scheint der Sprachgebrauch das Werden als die einseitige Strömung des Uebergangs von Nichts in Sein zu fassen; und da wir durch die dialektische Bewegung des Nichts zum Sein (§. 9) ja auch zuerst auf das Werden gekommen sind, so fragt sich nur, wie das Werden genannt werden müsse, wenn wir vorzugsweise diese erste Strömung hervorheben wollen. Hier ist nun klar, dass ein solches Werden das Entstehen heisst. Es ist das erste Moment des Werdens, und zwar weil es selbst Sein und Nichts zu seinen Momenten hat. Sie treten an ihm aber nicht in gleichem Werthe hervor, indem das Nichts, als in's Sein übergehend, damit als das in ihm Untergehende erscheint, während das Sein sich als das aus ihm Hervorgehende zeigt. Das Sein ist also am Entstehen das Ueberwiegende, so zu sagen sein bleibender Grundstock, an dem das Nichts nur die flüchtige,

vorüberrauschende Erscheinung ist. Aber als das aus dem Nichts herkommende und darum diesen Gedanken mit sich schleppende Sein enthält das Entstehen auch den Todeskeim in sich selbst.

2. Das Vergehen.

§. 12. Das Sein, welches aus dem Nichts entsprungen ist, und es als sein Moment an ihm hat, kann sich nämlich dieser Negation nicht erwehren. Das Nichts, einen Augenblick anscheinend in das Sein, dem es den Ursprung gab, eingeschlossen und von dessen Decke verhüllt, bricht auch unfehlbar an demselben wieder hervor. Das Sein, welches entstand, geht nothwendig wieder in das Nichts über, eben weil es aus demselben hergekommen. Das in's Nichts umschlagende Sein nennen wir aber Vergehen, das andere untrennbare Moment des Werdens, das wir auch als das Entwerden bezeichnen könnten.

Denn Alles, was entsteht,

Ist werth, dass es zu Grunde geht.

Kürzer, da das Sein immer in Nichts, wie das Nichts immer in Sein umschlägt, so entspringt aus jedem Entstehen, weil es in Sein endet, ein Vergehen, indem dieses Sein wieder in Nichts umschlägt: und aus jedem Vergehen, das in Nichts endet, wieder ein Entstehen, weil dieses Nichts in Sein umschlägt; und so in unaufhörlichem Wechsel fort, da keine der Bewegungen absolut für sich besteht. Und diese in sich zurücklaufende Doppelbewegung ist eben das Werden selbst. So sind die Momente des Werdens nicht nur die einfachen Kategorien des Seins und des Nichts, sondern jedes Moment enthält dieses selbe Paar von Begriffen, die aber in einem jeden Momente auf entgegengesetzte Weise verknüpft sind. Doch wenn wir nun in unserer dialektischen Betrachtung weiter gehen, so wird dieses rastlose Umschlagen der Gegensätze in einander sich nicht halten können, sondern in einem Dritten, als dem Resultate der Bewegung, enden und zur Ruhe kommen müssen.

3. Das Gewordene.

§. 13. Wenn nämlich das Entstehen, wie wir (§. 11) sahen, in's Vergehen umschlägt, so vergeht es selber. Damit scheint an ihm aber eben nur das Sein als ein ruhendes zurückzubleiben. Da jedoch zugleich an ihm das Vergehen entsteht, so haftet an diesem ruhigen Sein ebenso ein ruhiges Nichts. Oder einfacher: wenn Sein und Nichts in einander übergehen, ewig in einander übergehen; so müssen sie auch von je her übergegangen sein, so

muss von Ewigkeit her aus dem Werden ein Gewordenes entspringen sein, — ein aus einem Nichts entsprungenes Sein, das aber zugleich das Nichtsein eines Seins ist, nämlich des Seins, das in dem Nichts, aus dem das Gewordene entsprang, enthalten war. Das Gewordene hat denselben Inhalt, als das Werden, da wir nichts von Aussen hinzunehmen; die Form und das Verhältniss der Momente ist allein ein Anderes geworden. An die Stelle des beweglichen Uebergehens ist die ruhige Einheit getreten, die freilich ebenso einseitig, wie das blossе Umschlagen ist. Wenn dem lebendigen Werden vorgeworfen werden kann, dass ihm die Festigkeit eines ruhenden Mittelpunkts fehle, so dem Gewordenen, dass in ihm die dialektische Thätigkeit erloschen, dass es in ein todtcs Resultat zusammengesunken sei. Beides ist aber wieder nur scheinbar, nur so lange vorhanden, als wir sie einseitig betrachten. Unsere Aufgabe wird also sein, am Gewordenen das Werden, das nur in ihm schlummert, wieder zu erwecken. Zu dem Ende müssen wir aber das Gewordene vorher in seiner ganzen schroffen Einseitigkeit festhalten, ehe wir es wieder in dialektischen Fluss bringen können.

Zweites Kapitel.

Das Dasein.

§. 14. Das Gewordene als ein Sein, das ein Nichtsein mit sich schleppt, ist sowohl, als es auch nicht ist. Dieser Widerspruch ist nur so zu lösen, dass, indem es dieses Sein ist, jenes Sein von ihm ausgeschlossen ist: nämlich das, aus welchem es im Entstehen geworden ist (§. 13). Ein solches Sein, das aber auch Nichtsein ist, — ein solches Diesessein, und nicht Jenesein, nennen wir das Dasein, dem also ein Nichtdasein gegenübersteht. Die Negation bezieht sich etymologisch zunächst nur auf den Ort. Ein Sein ist hier, und nicht dort. Lassen wir nun das Oertliche fallen, so ist ein Dasein überhaupt ein Sein, was Dieses und nicht Jenes ist. Ein Tisch z. B. steht nicht nur da, die Bank dort; sondern ganz abgesehen von ihrem Standpunkt, ist der Tisch nicht die Bank, und diese nicht der Tisch. Die Negation ist aber dem Dasein wesentlich; denn der Tisch ist eben nur der Tisch, weil er nicht die Bank, das Fenster u. s. w. ist. Wenn wir dann wieder die beiden am Dasein enthaltenen Momente verständig auseinanderhalten, so können wir die positive

Seite die Realität, die negative die Bestimmtheit nennen; wenn wir sie beide auf einander beziehen und sich durchdringen lassen, wird sich uns der Gedanke der Unendlichkeit ergeben.

A. Die Realität.

§. 15. Wenn die Realität die positive Seite des Daseins ist, so könnte die Frage aufgeworfen werden, wodurch sie sich vom Sein unterscheidet; sie ist ja das Sein am Dasein. Das ist ganz richtig, aber eben damit ist der Unterschied schon angegeben. Das reine Sein, das unbestimmte Sein ist noch nichts Reales, eben weil es eine blossе Abstraction ist. Erst durch das hinzukommende Nichtsein, so sonderbar dies auch klingen mag, ist es real geworden. Denn soweit nicht das Nichtsein reicht, so weit ist es Sein. Die Realität ist also zwar nur real durch die Negation. Doch vergessen wir diese Negation, wenn wir von der Realität sprechen; und erst die Dialektik dieser Kategorie wird an ihr das Nichtsein zu Tage fördern. Realität hat aber bei uns Deutschen auch nur den Sinn eines äusserlichen Daseins, nicht, wie bei den Franzosen *la réalité*, den der wahrhaften Wirklichkeit, von welcher erst viel später (§. 73) die Rede sein wird. Selbst wenn wir von einem reellen Menschen, einem reellen Geschäft u. s. w. sprechen, so liegt auch darin nur der Ausschluss des Negativen, dass wir nicht betrogen, getäuscht, übervorthcilt werden, und wir uns also vertrauensvoll einer solchen Person oder Sache hingeben können.

1. Etwas.

§. 16. Wenn wir aber auch am Dasein vergessen, was es nicht ist, und nur das Sein daran festhalten: so ist es doch weder die Fülle des Seins noch das unbestimmte Sein, sondern, als dieses Sein mit Ausschluss von jenem, ein Etwas. In dem Etwas liegt etymologisch der Begriff des Partitiven, wie wir z. B. im Ausdruck Etliche sehen. Etwas ist also etliches Was, etliches Seiende. Die Scholastiker nannten das die *quidditas* oder *haecceitas*, die Diesheit; und erst dadurch ist das Etwas eine Realität, nur dass in ihm die Negation des Jenes schon etwas mehr hervortritt, als im Begriff der Realität. Es ist daher auch ein Irrthum, im Etwas nur das Sein zu sehen; und Die haben Unrecht, welche, an die Stelle des Gegensatzes von Sein und Nichts, den von Nichts und Etwas gesetzt wissen wollen. Freilich thut dies auch der Gerichtsdienr, der den Don Juan auf dessen Satz,

er sei Nichts, entgegenhält, man müsse doch Etwas sein. Doch gar bald kommt selbst jener Dummkopf zur Einsicht, dass: Etwas sein, etwas sehr Negatives sei; denn er ruft plötzlich begeistert aus, es sei göttlich: Nichts zu sein, nämlich sich von der Besudelung mit dieser und jener Beschäftigung frei zu wissen, und sich also zum absoluten Principe zu erheben, das wir ja als das Nichts der endlichen Dinge erkannten (§. 10). In der That also kann Etwas nicht der reine Gegensatz zum Nichts sein, da es das Nichts schon in sich schliesst.

2. Das Anderssein.

§. 17. Wollen wir aber den wahren Gegensatz, den das Etwas hat, aus ihm selber dialektisch entwickeln, so ist das Etwas eben, als dieses und nicht jenes, ein Dasein, das mit einem Nichtdasein behaftet ist. Dieses Nichtdasein ist aber selbst ein Dasein. Denn Sein und Nichts bleiben nach dem einmal gewonnenen Resultate unauflöslich mit einander verbunden. Das Nichts, das am Etwas selbst ist, ist also nicht ein reines Nichts, sondern befindet sich ebenso in ruhiger Einheit mit dem Sein, wie das Sein des Etwas es mit seinem Nichts war. Das Nichtdasein am Etwas ist also ein seiendes Nichtdasein. Ein Sein, das ist, aber nicht dieses, sondern jenes ist, nennen wir das Anderssein. Als dieselbe ruhige Einheit von Sein und Nichts, ist das Andere aber zugleich ein Etwas: und das erste Etwas auch ein Anderes, nämlich das andere jenes andern; sie sind beide Andere gegen einander. Halten wir das Sein am Etwas fest, so ist das sein Ansichsein. Etwas ist an sich dieses Etwas, und schliesst sich damit von Anderem aus. Andererseits hat es aber seine Negation, sein Anderes an ihm selbst; es kann sich dieser Beziehung nicht erwehren. Und indem es auf Anderes bezogen ist, ist es für Anderes, muss sich dieser Negation unterwerfen, kann sich diesem Andern nicht als einem Fremden entziehen. Da aber Dasein und Nichtdasein, Etwas und Anderes wiederum identisch sind, indem Jedes das Andere an ihm hat: so ist das Etwas auch nicht etwas Anderes an sich, als es für Anderes ist; sondern es ist sein Ansichsein, für Anderes zu sein. Der Tisch ist erst an sich ein Tisch dadurch, dass er die Speisen tragen kann. Ein Tisch, der nicht so zum Tragen geeignet wäre, wäre nicht, was er ist, wäre kein Tisch mehr. Oder was er blos an sich ist, das ist ein leeres Nichts; und real ist er erst, was er für Anderes ist.

3. Die Endlichkeit.

§. 18. Indem das Etwas an sich für Anderes ist, so ist sein Sein eben diesem Andern, seinem Nichtsein, Preis gegeben. Das, was für Anderes ist, wird von diesem auch gebraucht, angegriffen und damit vernichtet. Da, wo das Anderssein des Etwas anfängt, hört dieses auf, endet. Das Etwas ist also ein Endliches; und da das Andere auch im Etwas sein Ende findet, so ist es ebenfalls endlich. Beide sind wiederum dasselbe. Mit der Kategorie der Endlichkeit hat das Dasein eigentlich seinen vollständigen Begriff erreicht. Und weil es die zweite Stufe eines logischen Ganzen ist, so kann es, namentlich in der Form der Endlichkeit, nicht eine Definition des absoluten Principes sein (§. 9). Das absolute Princip ist also nicht ein Etwas, dem ein Anderes gegenübersteht; es ist noch weniger für Anderes, hat überhaupt nichts neben und ausser sich. Hierin liegt der Begriff der Immanenz des Principes im Gegensatz zu seiner Transscendenz angedeutet. Noch viel weniger kann es als eine Person neben andern Personen gedacht werden. Es ist dagegen der Fluch der endlichen Dinge, in dieser äusserlichen Beziehung zu einander zu stehen, und, indem Eins der Einwirkung des Andern ausgesetzt ist, sich einander zu beengen und zu bekämpfen. Darum ist der Neid aus dem Chor der Himmlischen verbannt (§. 2). Will man dennoch diese Stufe gebrauchen, um eine Definition des Principes daraus zu machen, so muss man wenigstens die Aeusserlichkeit der Beziehung aufheben: und so hat Wolf gesagt, Gott sei der Inbegriff aller Realitäten. Wenn damit aber auch die Fülle alles Seins richtig bezeichnet worden ist, so liegt der Fehler doch darin, das Princip nur zur Summe aller Endlichkeiten gemacht zu haben, statt dieselben zu Einer Einheit zu verschmelzen.

B. Die Bestimmtheit.

§. 19. Im Begriffe der Endlichkeit kommt es zum völligen Durchbruch, dass nicht das Sein und die Realität, sondern vielmehr das Nichts und die Negation die Natur des Daseins ausmacht. Das Dasein ist nur Dieses durch das Andere, d. h. dadurch, dass es das Andere nicht ist; und doch ist es auch Sein. Wenn wir aber fragen, was für eine Seite daran die überwiegende ist, so ist keine Frage, dass es eine Menge von Dingen nicht ist, und das Sein nur an Einem Punkte in sich schliesst. Das Endliche ist also, so zu sagen, von einer Menge Negationen zerschossen

und durchlöchert; und seine Erschaffung ist das Erlöschen alles dieses Seins mit Ausschluss des einen, das ihm verblieben. Die Schöpfung ist also eine Selbstnegation des absoluten Principis; wir sehen auch von dieser Seite, wie die Negation das Erzeugende, Treibende ist (§. 9). Ein so auf einen Punkt durch die schöpferische Negation herabgesunkenes Dasein nennen wir nun eine Bestimmtheit; und es ist klar, dass jede Bestimmtheit eine Negation ist, die Negation an dem die Fülle des Seins umfassenden Principe. Aber selbst in diesem Ausdrucke der Bestimmtheit ist immer noch ein letzter Rest des Positiven erhalten, und der Gipfel des Negativen am Dasein noch nicht erstiegen.

1. Die Grenze.

§. 20. Wollen wir nun dieses Nichts des Endlichen in seiner ganzen Nacktheit an ihm herauskehren, den Punkt in's Licht stellen, wo es, an sein Ende gelangt, aufhört, wo also sein reines Nichts, das Nichts des Daseins unverhüllt an ihm hervorbricht, so ist dies das, was wir die Grenze nennen. Ein Begrenztes zu sein, ist also die innerste Natur des Daseins; und das Aufzeigen seiner Bestimmtheit ist mithin seine Definition, sein ihn rings herum einschliessendes und umschliessendes Ende. Da diese Negation aber eben das eigentliche Sein des Daseins bildet, so fällt seine Grenze nicht ausser ihm; es hat sie an ihm selbst. Die Grenzlinie eines Ackers gehört ihm noch, und ist beiden angrenzenden Grundstücken gemeinschaftlich. Der hundertste Fuss, der die Grenze einer Linie ausmacht, ist noch der ihrige; und bei einer mathematischen Figur, z. B. einem Quadrat, ist die Grenzlinie geradezu die Sache selbst, Dasein und Grenze sind ein und dasselbe. Der Acker, der durch Wiese, Wald und Berg begrenzt ist, ist dadurch Acker, dass Wiese, Wald und Berg ihn begrenzen: er also alles dies nicht ist, dagegen das in ihnen negativ Gesetzte sein positives Sein ausmacht.

2. Die Qualität.

§. 21. Wenn wir also diese Grenze des Daseins als das aussprechen, was sie ist, als dessen positives Sein (§. 20), so haben wir die Qualität. Die Qualität ist das mit dem Sein des Etwas Identische. In ihr kommt es recht zum Vorschein, dass für Anderes zu sein, das Ansichsein des Daseins bildet (§. 17). Denn die Grenze, die Aussenlinie des Daseins, ist vielmehr sein

Insichsein. Roth und Grün sind Qualitäten, die dies nur in Bezug auf Anderes sind, wenn sie an das Licht, an das Auge gebracht werden. Sie haben diese Qualität also wohl an sich und in sich; aber sie ist erst diese Qualität, wenn sie in diese Beziehung zu Anderem gesetzt wird. Diese so in das Dasein für Anderes als Realität getretene Qualität nennen wir die Beschaffenheit.

Es ist aber wieder einseitig, die Qualität nur von dieser positiven Seite aufzufassen, da sie lediglich durch Ausschluss aller andern Beschaffenheiten das ist, was sie ist. Roth ist diese Farbe nur, weil sie nicht gelb, nicht blau ist. Die Negation der andern Qualitäten macht erst diese Qualität zur seienden. Die seiende Qualität schliesst also alle übrigen Qualitäten als nicht seiende in sich, als seiende aus; und die endlichen Dinge sind, was sie sind, nur durch Beraubung. Wenn Goethe seinen Egmont von der Heiterkeit des Daseins sprechen lässt, so erkennen wir jetzt vielmehr die Qual des Daseins darin, dass dies an die Heiterkeit des Lichtes Treten, dieses Geschaffenwerden gerade eine Beraubung der Seinsfülle des Principis ist (§. 19).

Wenn aber die Grenze, als Negation des Daseins, zugleich seine wahre Position ist: so ist auf andere Weise auch die Beraubung nicht bloss Negation, sondern, unserem Kanon zufolge, gleichfalls Einheit von Sein und Nichts. Denn wie die Grenze ihr Insichsein als Beschaffenheit nach Aussen in's Dasein kehrt, so wendet die Beraubung, als nur Ansich- oder Insichsein, ihr Sein nach Innen. Die negative Qualität ist in der positiven nur an sich vorhanden. Roth ist in sich selbst grün, hat diese Qualität aber nicht als seine Beschaffenheit, sondern nur als seine insichseiende Bestimmung. Die Bestimmtheit oder Qualität ist das, woraus Beschaffenheit und Bestimmung als deren Momente hervorgehen, und worin sie auch unmittelbar eingeschlossen sind. Die Entwicklung dieser Momente, dass die nicht seiende Qualität in seiende, die Bestimmung in Beschaffenheit, und umgekehrt umschlage, haben wir jetzt zu betrachten.

3. Die Veränderung.

§. 22. Dass nämlich im Dasein und in der Realität die entgegengesetzten Momente zu einer ruhigen Einheit zusammensinken, haben wir bereits oben (§. 13) als eine Einseitigkeit bezeichnet; und unsere Dialektik ist nunmehr an den Punkt angelangt, wo der nur vertagte Kampf wieder hervorbricht. Denn wenn das

Endliche das ist, was ein Ende hat: so war es einseitig, die Grenze des Daseins nur als dessen Sein zu fassen. Das Begrenztsein muss in ihm zugleich als sein Nichtsein zur Geltung kommen. Und wenn seine Grenze dabei auch noch Sein bleibt, so ist dies Sein der Grenze doch nicht das Sein dieses Daseins, sondern eines andern. Die Grenze, als die negative Qualität oder Beraubung, wird, in's Sein übergehend, positive Qualität; und die bisher daseiende Qualität wird negative, wird Grenze. Dieses Umschlagen der Qualität in die Grenze, und damit der Grenze in die Qualität nennen wir die Veränderung; d. h. die Qualität wird eine andere. Das grüne Blatt wird z. B. im Herbst gelb, die saure Traube süß. Durch dieses Hervortreten einer andern Beschaffenheit erfüllen sie ihre Bestimmung. Oder kürzer, weil Etwas das Andere als zu seiner Bestimmtheit nothwendig an ihm oder in sich hat, so setzt sich dies Andere, das im Etwas nur nicht seiend ist, nothwendig in Sein um; Etwas wird ein Anderes. Die Veränderung ist dem endlichen Sein nothwendig, und vollendet seine Bestimmung; alle endlichen Dinge sind veränderlich. Es ist ihnen nicht wohl in ihrer Bestimmtheit, sie suchen dieser Qual zu entgehen, und werden etwas Anderes; sie fahren aus ihrer Haut. Das Werden ist somit am Gewordenen wieder hergestellt, oder vielmehr es war nie darin untergegangen. Denn Sein und Nichtsein sind nie nur identisch, immer auch entgegengesetzt, also stets in einander übergehend: nur merkt man es nicht immer, bis die Allmähigkeit in's Plötzliche umschlägt.

Auch erkennen wir jetzt deutlich, dass nichts absolut entsteht oder vergeht (§. 12), indem Alles in ewigem Werden begriffen ist (§. 10). Denn wenn Etwas aus einem Andern durch Veränderung der Qualität wird, so entsteht nur diese Qualität und die bisherige geht unter. Während die Eine Qualität aus dem Sein in's Nichts umschlägt, so geht die andere aus dem Nichts in's Sein über. Aber die in's Nichts übergegangene behält ihr Sein in Hoffnung einer weitem Veränderung bei sich; und die zum Sein gelangte muss fürchten, es durch eine neue Katastrophe wieder von sich geben zu müssen. So erhellt auch von dieser Seite her, dass das ewige Werden nie ein Umschlagen der einfachen Kategorien des Seins und des Nichts in einander ist, sondern immer Paare von Kategorien, Ganze zweier Momente an dieser Bewegung Theil nehmen (§. 12), indem die Identitäten von Sein und Nichts in der Veränderung nur das eine oder das andere ihrer Momente mehr herauskehren. Das an sich seiende, nicht daseiende

Gelb wird seiende Beschaffenheit, während die daseiende Beschaffenheit des Grünen in Nichtsein als ansichseiende Bestimmung umschlägt.

Wenn die Veränderung aber der höchste Gipfel in der Offenbarung der Endlichkeit der Dinge ist, so ist dies auch der Augenblick, wo ihre Endlichkeit zu schmelzen beginnt, wo sie aus dieser Dusterheit des Daseins, aus dieser Quälerei der Begrenzung sich durch eine kühne Dialektik herauschälen. Auf die Spitze getrieben, schlägt Alles in sein Gegentheil um. Darum singt der Dichter auch:

Nacht muss es sein, wo Friedlands Sterne leuchten.

Und „wenn die Noth am Höchsten,“ sagt der Volksreim des Sprichworts, „dann ist der Retter am Nächsten.“ Durch die Veränderung zeigt das Endliche eben, dass es nicht nur dies eine, in solche enge Grenzen eingeschlossene Sein ist; sondern dass es das Zeug in sich hat, auch noch ein anderes aus sich hervorzu bringen. Die Veränderung ist also die erste Befreiung von den Fesseln der Endlichkeit. Wenn wir aber dem absoluten Princip die Veränderlichkeit absprechen, und es ein unveränderliches nennen müssen: so kommt dies daher, dass — während sich am Endlichen wohl ein neues Sein neben dem ersten als dessen Bestimmung zeigt, aber damit noch lange nicht alles Sein — das absolute Princip vielmehr alles Sein schon selber ist; nicht also mehr ein anderes zu werden, die Begierde zu haben braucht. So hoch hat sich aber bei der ersten Veränderung das Endliche noch nicht verstiegen. Die Veränderung, die es immer noch anstrebt, ist also das Zeichen seiner fortdauernden Bedürftigkeit, von der das Unveränderliche eben verschont bleibt. Ein solches zu sein, ist eben nur ein Bestreben des Endlichen; und mit der ersten Veränderung ist es daher nicht abgethan, sondern es drängt in unersättlicher Begierde immer weiter. Denn die Bestimmung des Endlichen ist unermesslich umfassender, als seine Beschaffenheit, indem diese nur Eine Bestimmtheit ist, und die Fülle der übrigen nicht. Nachdem also eine der nicht seienden Bestimmtheiten in's Dasein getreten ist, sind noch eine ganze Menge anderer vorhanden, die ebenso darnach dürsten und trachten, ihr Nichtsein gleichfalls in Sein zu verwandeln. Keine ist vor der andern berechtigt, und nach und nach werden sie alle an die Reihe kommen. Oder abermals kürzer, wenn Etwas nothwendig ein Anderes wird wegen seiner Endlichkeit: so ist dies Andere, weil es auch

ein Etwas ist, ebenso getrieben, wieder ein Anderes zu werden, und so fort in's Unendliche. Denn nach Zeno ist es dasselbe, etwas einmal oder immer sagen; wir brauchen es nur ein für alle Mal auszusprechen. So hat also das Endliche die Bestimmung zur Unendlichkeit in sich.

C. Die Unendlichkeit.

§. 23. Die Unendlichkeit ist die Einheit der Bestimmtheit und der Realität, indem alle die Negationen, welche wir als Bestimmtheiten am Endlichen gesehen haben, jetzt zu Realitäten geworden sind. Von dieser Unendlichkeit könnten wir also zwar wohl mit Recht sagen, dass durch sie das vorhin (§. 18) nur hingestellte Princip des Inbegriffs aller Realitäten erwiesen sei. Indessen ist der daselbst erwähnte Mangel, dass ein solches Unendliche nur die Summe oder Reihe aller Endlichkeiten sei, noch nicht getilgt. Und wollten wir auch der Goethe'schen Vorschrift beipflichten:

Willst Du das Unendliche beschreiten,
Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten;

so wäre doch eine solche Unendlichkeit immer noch nicht real, sondern lediglich die ansichseiende Bestimmung des Endlichen, weil dieses einer unendlichen Zeit bedarf, um alle Seiten zu durchlaufen. Das Endliche will sich zwar durch stete Veränderung zum Unendlichen erheben; da es aber dazu einer unendlichen Zeit bedarf, so schreitet es nur von einer Endlichkeit zur andern fort, ohne je die wahre Unendlichkeit zu erreichen. Diese Unendlichkeit nennen wir daher die schlechte, oder eine bloß eingebildete Unendlichkeit: d. h. den Progress in's Unendliche, der nie zu etwas Anderem, als zu lauter Endlichkeiten kommt; was Erdmann (Logik, §. 48) und Fischer (Logik, §. 34) die Endlosigkeit nennen. Das Endliche ist also aus der Heiterkeit des Daseins in den traurigen Bruch seiner Lebenseinheit gerathen. Es weiss sich als ein Endliches, so und so Beschaffenes: weiss, dass, was es auch unternehmen möge, um aus dieser Beschaffenheit herauszukommen, aus seiner Haut heraus zu fahren, es dennoch jedes Mal nur in eine andere Endlichkeit hineinfährt, ohne irgend wann das Unendliche zu erreichen. Es ist also auf eine ewig unbefriedigte Sehnsucht nach dem Unendlichen beschränkt; und das ist eben das Unglück des Endlichen, zwischen beiden Zuständen hin und her zu schwanken, nimmer sie vereinigen zu können.

Betrachten wir nun, wie jede dieser Seiten, die unendliche Bestimmung und die endliche Beschaffenheit, sich verständig für sich setzen, und sich kämpfend aus einander halten, um dann endlich durch die dialektische Bewegung zur Versöhnung zu gelangen.

1. Das Sollen.

§. 24. Die Bestimmung, welche die Beschaffenheit stets überholt, aus dem Nichtsein in's Sein übergehend, aber damit nur in eine neue Beschaffenheit zurückfällt, welche der Bestimmung ebenso unangemessen bleibt, kommt nie zum vollständigen Sein, sondern ist ein blosses Sollen. Das Endliche soll seine Bestimmung, die das Unendliche ist, erreichen: zeigt sich aber unfähig dazu, weil es im unendlichen Progresse nur eine unendliche Reihe von Endlichkeiten durchläuft; und, indem es eine neue Beschaffenheit gewinnt, die anderen bereits erworbenen oft wieder verliert. Das Sollen ist also eine Bestimmung, die nicht ist, und ewig dazu bestimmt ist, nicht zu sein. Der kategorische Imperativ in der Moral: „Du sollst, denn Du kannst“, enthält mithin den Widerspruch, eben nicht zu können, gerade weil ich nur soll. Der Mensch gelangt niemals zur vollkommenen Moralität, bleibt immer dem Sittengesetze unangemessen, weil er nur im unendlichen Progresse, d. h. eben nie, ihm angemessen werden kann.

2. Die Schranke.

§. 25. Aber nicht nur Bestimmung und Beschaffenheit widersprechen einander. Das Sollen ist in sich selbst der Widerspruch, dass es einerseits durch jede Veränderung, zu der es in's Dasein getrieben wird, die Bestimmung realisirt. Da die Realität in welche das Sollen aus der nicht realen Unendlichkeit übergeht, aber selbst nur eine endliche Beschaffenheit ist: so verfällt es andererseits in eine der Bestimmung unangemessene Endlichkeit zurück. Bei diesem steten Wechsel von Endlichkeit und Unendlichkeit ist indessen doch so viel klar, dass, weil noch keine Beschaffenheit die adäquate Realisirung des Sollens war, eben über eine jede solche immer hinausgegangen werden muss, um zu versuchen, ob nicht endlich einmal eine neue Realität dieses Sollen erfüllt; was freilich ein vergeblicher Versuch bleibt. Wenn aber die Bestimmung sein soll, und nicht ist: so stellt sich vielmehr für die jedesmalige Beschaffenheit des Daseins heraus, dass sie ist, und nicht sein soll. Eine solche Grenze des Daseins,

die aufgehoben werden soll, nennen wir nun die Schranke, das Wissen des Nichtseinsollens. Wenn also alle übrigen endlichen Wesen nur begrenzt sind, so fühlt der Mensch allein seine Grenze als eine Schranke, weil er eben das Bewusstsein seiner Grenze, wie seiner unendlichen Bestimmung hat; und es ergibt sich jetzt aus den innersten Gründen der Logik, wie unsinnig das Gerede von den Schranken des Menschen überhaupt, oder auch seines Erkenntnisvermögens war (§. 2), weil die Schranke sich eben als nothwendig zeigt, um von der Schrankenlosigkeit zu wissen, damit aber auch erst zu ihr zu gelangen. Diesen Begriff der Schranke, als einer nicht sein sollenden Grenze, können wir bis in die Terminologie der Kampfspiele verfolgen, wo der hemmende Balken, der fortgezogen wird, um den Wagenlenkern die Bahn frei zu machen, die Schranken genannt wird; sie sind eine Grenze, welche die Bestimmung hat, aufgehoben zu werden, während die *meta* die bleibende Grenze ist (§. 7). Indem die Schranke aber in ihrem Aufgehobensein nur eine neue Grenze setzt, welche wieder nicht sein soll: so ist der unendliche Progress (§. 23) nunmehr als der beständige Wechsel zwischen Schranke und Sollen zu fassen, der gleichfalls zu keinem Resultate gelangen zu können scheint. Diesem neuen Widerspruch hat nun die Dialektik ebenfalls abzuhefen.

3. Die Selbstbestimmung.

§. 26. Indem nämlich die Schranke, in welche das Sollen sich setzt, die eigene Bestimmtheit des Sollens ist, — eine aus seiner Unendlichkeit selbst fließende Grenze: so ist sie keine Schranke für dasselbe, sondern vielmehr dessen Realisirung als seine Selbstbegrenzung. Das Sollen hört auf, nicht zu sein; es ist in dieser seiner Bestimmtheit. Zugleich ist es nicht an dieselbe gebunden, sondern indem es eine neue Schranke setzt, realisirt es eine andere Bestimmtheit; so dass es in's Unendliche hin die Realisirung seiner unendlichen Bestimmtheiten, d. h. der Bestimmung, ist. Die Unendlichkeit ist nicht mehr nur an sich, sie ist da; und erst jetzt hat der Goethe'sche Vers (§. 23) seine richtige Bedeutung: das Unendliche bestimmt sich selbst, indem es nach allen Seiten in's Endliche schreitet. Die Selbstbestimmung ist darin nicht beschränkt, weil sie ihre eigene Bestimmtheit auch wieder aufhebt, und darüber erhaben ist. Aber nicht nur in der Unendlichkeit der Bestimmtheiten ist die Bestimmung realisirt, sondern

sie ist in einer jeden ganz, weil jede Beschaffenheit die Selbstbestimmung des Unendlichen an ihrer Schranke darstellt. Die Schranke ist also selbst das Unbeschränkte geworden. Denn sie ist nicht mehr die erste Negation der Unendlichkeit. Sondern da diese erste Negation als Schranke in der Selbstbestimmung ewig aufgehoben wird, so ist diese aufgehobene Schranke, als die aufgehobene Negation, die zweite Negation: d. h. als Negation der Negation, die absolute Affirmation, — nicht das erste unbestimmte Sein, sondern ein solches, das aus seinen Bestimmtheiten stets in die Unbestimmtheit zurückkehrt, um sich immer wieder selbst in einer jeden zu bestimmen. Das Unendliche hat nun am Andern keine Grenze mehr (§. 2), ist nicht für Anderes, sondern im Andern bei sich selbst. Und dies Beisichsein und Insichsein im Andern ist das Fürsichsein, das Anundfürsichsein.

Drittes Kapitel.

Das Fürsichsein.

§. 27. Erst mit dem Fürsichsein haben wir die wahre Unendlichkeit, die Unendlichkeit der Vernunft, wie sie Spinoza nennt, nicht der Einbildungskraft, erreicht. In jedes Endliche ist die ganze Unendlichkeit versenkt, — hat nicht blos in der ganzen Reihe der Endlichkeiten ihre Schätze offenbart; die Unendlichkeit ist daher nicht mehr in die Summe der Endlichkeiten zersplittert (§. 23), sondern das in dem ewigen Wechsel und Werden ruhende, sich selbst gleich bleibende unveränderliche Princip, dessen Selbstnegation, als die nach Proklus nicht beraubende, sondern schöpferische (§. 19), vielmehr Selbstbejahung ist. Als diese Selbstbejahung ist das Princip aus sich selbst und durch sich selbst, und alles Endliche in ihm enthalten und gehalten. Die endlichen Dinge so betrachten, heisst bei Spinoza, sie unter dem Bilde der Ewigkeit, heisst sie als Abbilder des Principes oder des Urbilds betrachten; und dennoch soll nach Rosenkranz der Unterschied des Endlichen vom Unendlichen zugleich ein wirklicher sein. Als ob nicht in der Wirklichkeit, wie wir später (§. 73) sehen werden, die Endlichkeit vollends nur die Offenbarung des Unendlichen wäre! Dieses schon jetzt vorhandene Einssein aller Endlichkeiten im Unendlichen können wir die Idealität nennen. Dass die Endlichen, als Viele, gleichgültig in unendlicher Menge auseinander fallen, ist

die Quantität: die Rückkehr des bloß Quantitativen zur Idealität, das Maass.

A. Die Idealität.

§. 28. Der Gedanke der Idealität enthält nicht nur dies, dass in jedem Endlichen die unendliche Fülle der Bestimmtheiten als ansichseiende Bestimmung vorhanden sei; auch nicht, dass dieser Reichthum in der unendlichen Menge der Endlichkeiten nur zersplittert existire; sondern dass der Inbegriff aller Realitäten selbst in Form der Einfachheit als die Unendlichkeit da sei, — so dass nicht die Endlichkeiten das Reale, nur die Unendlichkeit es sei. Für das gewöhnliche Bewusstsein aber hat es allerdings seine Schwierigkeit, die Menge der Realen, die ihm klar vor Augen liegen, als ein Verschwindendes, als ein bloß Ideelles, und die Unendlichkeit, die sich ihm verbirgt, und nur dem schärfern Blicke der Vernunft enthüllt, als das allein Wahre zu erfassen. Die Idealität, als die Negation des Negativen, ist aber in der That die einzige Realität. Alle jene vermeintlichen Realen dagegen sind, als Negationen, ideell im Unendlichen; und wir erkennen nun erst recht, wie der wahre Idealismus der wahre Realismus ist (§. 3). Der Gegensatz der Idealität und der Realität erscheint in concreterer Form als der von Geist und Natur. Im Geist, im Ich ist die Unendlichkeit in eine einfache Einheit concentrirt: ist das erreicht, was Hamlet will, wenn er die Welt in eine Nusschale packen möchte. Ja, Hamlets Wünsche sind noch überboten, da die Welt in einen Nadelknopf, in eine Nadelspitze, selbst in den untheilbaren Punkt des Ich zusammengefasst ist, und doch in vollkommenster Ausbreitung vor uns liegt, wie ein Astronom den ganzen Himmel in seinem Kopfe mit sich herumträgt. Die Natur, die Welt im Raume ist dagegen eng, wie Schiller sagt, „hart an einander stossen sich die Dinge:“ eins begrenzt, verdrängt das andere, während im Geiste Alles Platz hat, ohne sich zu stossen und zu stören. Daher ist der Geist auch das allein Reiche, weil er von seinen Schätzen nichts verliert, in dem Schacht der Erinnerung Alles aufbewahrt. Die Natur aber ist, ungeachtet ihrer unendlichen Ausdehnung, unendlich arm, weil sie mit dem Gewinnen Einer Bestimmtheit die andere verliert, ihre Schätze also nicht zusammen zu halten vermag, sondern unaufhaltsam zerfliessen sieht, ohne sie je wieder erlangen zu können.

1. Die Einheit.

§. 29. Diese Idealität, in welcher alle Bestimmtheiten flüssig geworden sind, nennen wir nun die Einheit. Die Einheit ist eine sehr gute Definition des absoluten Princip, aber wieder nicht in dem Sinne (§. 10), dass Einssein nur dessen Prädicat sei; sondern die Einheit aller Dinge ist selber das Princip, und so verhält es sich mit jeder metaphysischen Definition des Princip. Hiernach sind also alle Dinge in der Einheit enthalten und aufgelöst. Das Eine Sein duldet nichts Anderes ausser sich, und ist auf sein Alleinsein eifersüchtig. Alles Endliche ist nur ein im Unendlichen wie aufgehobenes, so aufbewahrtes Moment (§. 10). Das Unendliche ist die Idealität aller Dinge nicht nur in dem Sinne, dass es die ideelle Totalität in jedem einzelnen, sondern vielmehr die reelle Einheit aller, als nicht wahrhaft seiender, ist. „Sehet die Blumen des Feldes“, heisst es im alten Testament; „sie blühen, wie Salomon, in ihrer Pracht, und morgen werden sie in den Ofen geworfen.“

2. Die Vielheit.

§. 30. Die blosse Negation der endlichen Dinge ist jedoch wieder nur eine Einseitigkeit, das gewaltsame sich Aufspreizen des Moments der Einheit zum alleinigen Sein. Die eigene Dialektik der Einheit wird diesen Gedanken nun in sich zersetzen und auflösen. Denn die Einheit ist nicht die todte Ruhe, in welche die Anderen nur verschwinden. Die Einheit ist thätige Einheit oder einigende Thätigkeit. Wir fassten das Unendliche als die Negation der Negation (§. 26). Um das Negative, d. h. das Bestimmte und Endliche, negiren zu können, muss es aber gesetzt sein, wie wir schon sagten, dass das Negiren Einer Schranke das Setzen einer andern sei (§. 25). Die Thätigkeit des Einigens, d. h. das Aufheben des Andern, ist also selber Setzen des Andern, aber als der eigenen Bestimmtheit des Einen. Das Eine setzt also sich selbst als ein Anderes; jedes der von ihm gesetzten Andern, als die ideelle Unendlichkeit in sich schliessend, ist also selbst das Eine. Dieses ewig aus der Einheit hervorquillende Eine, in welchem sie sich stets wiederholt, ist nun die Vielheit, deren jedes ein Eins ist. Und erst in dem Vielen ist das Eine wahrhaft Eins, das einigende Princip der Thätigkeit; ohne die Vielen wäre das Eine eben das Todte.

Dies hat Schiller sehr schön in folgender Strophe der „Philosophischen Briefe“ ausgedrückt:

Einsam war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel; darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

So treffend indessen auch die in diesen Versen ausgesprochenen Gedanken sind, so fehlen sie doch mehrfach, wegen ihrer poetischen Haltung, gegen die Strenge der Logik. Denn erstens ist die Einheit nicht so eine unendliche Zeit für sich in ihrer einsamen Leerheit da gewesen; nie hat sie gebrütet und sich betrübt über ein sie anwandelndes Gefühl des Mangels, um dasselbe endlich eines schönen Morgens durch die Schöpfung zu befriedigen. Sondern wegen der Mangellosigkeit des Unendlichen von Urbeginn an hat es das Viele von Ewigkeit her aus sich geboren. Sodann kann man nicht sagen, dass das Eine Eins in den vielen Eins kein Gleiches fand, indem es vielmehr in jedem sich wiederfindet, jedes durch die Bestimmung, die es in sich trägt, die Idealität des Unendlichen, eine Theophanie ist; und zwar endlich ohne dass pantheistisch nur die Zusammenzählung der Endlichkeiten den schäumenden Becher der Unendlichkeit darböte. Das Geheimniss der Philosophie ist dieser Monotheismus, dieser Monismus des Gedankens, wie Göschel sich einmal sehr gut ausdrückte, dass, ungeachtet der Expansion aller endlichen Wesen, die sich durch sie hindurchziehende Einfachheit des Unendlichen in ungeschmälerter Klarheit verbleibt.

Wenn wir aber die Kategorie des Vielen, als die zweite Stufe dieses logischen Ganzen, in ihrer Trennung von der Einheit fassen, so erscheint jedes der Vielen gerade dadurch als eine Nachahmung der Einheit. Denn da in einem jeden eben die ideelle Einheit enthalten ist, spreizt jedes sich, von der allgemeinen Einheit befreit, in seiner Selbstsucht für sich selber zum Einen Eins auf. Jedes der Vielen, als ein Eins, will im Andern für sich sein. Da aber alle, allen gegenüber, diese Zumuthung herauskehren, so schliesst jedes diesen Uebergreif der andern von sich aus; und in seiner Selbstsucht bleibt jedes in seinem abstracten Fürsichsein, ohne an und für sich eins mit den andern Eins zu sein. Weil dann die Vielheit keine Grenze hat, so verfällt dieselbe in eine unendliche Menge, die jedes Zusammenhangs entbehrt. So einseitig es nun war, die abstracte Einheit jenseits der Vielen zum Princip zu machen, so ist es keine mindere Einseitigkeit, die unendliche

Vielheit jenseits der Einheit dazu zu erheben, wie der Atomismus thut: ja es ist noch eine grössere Einseitigkeit, indem die Vielen eben, als zweite Stufe, die Seite der Endlichkeit darstellen.

3. Die Allheit.

§. 31. Die Vielen können sich aber nicht in ihrer Selbstheit erhalten und für sich bleiben. Denn indem jedes sich von den andern und die anderen von sich ausschliessen will, so ist auch dieses ein ihnen gemeinsames Thun; sie unterscheiden sich darin gar nicht von einander. Ferner sind sie gar nicht im Stande, sich gegenseitig auszuschliessen, weil sie vielmehr sämmtlich die ideelle Einheit in sich enthalten, die das Gegentheil des Ausschliessens ist. Dass dennoch jedes der Vielen die anderen von sich ausschliesst, kann also nur den Sinn haben, dass es sie als Andere von sich ausschliesst, mithin eben nur die Seite ihrer Endlichkeit negirt; und indem so ihre äussere Schale schmilzt, fliesst ihr Kern, die ideelle Einheit, erst recht zusammen. Jedes der Vielen ist in der That das Eine Eins, welches die anderen ideell in sich schliesst; keines hat vor den andern den Vorzug, das alleinige Einheitsprincip zu sein. Das Schwere, was zu fassen ist, ist dabei dies, dass nicht nur die Einheit in der Zersplitterung bestehen bleibt: sondern dass, weil die Einheit eben lediglich die Einigung der Vielen ist, auch die Vielheit bestehen bleibt. Dieses Sicherhalten der Einheit in der Vielheit, und der Vielheit in der Einheit ist nun die Allheit: oder — wenn in diesem Ausdruck die Trennung des Vielen noch das Uebergewicht zu haben scheinen könnte — die Totalität, oder auch das All; worin eben umgekehrt mehr die Seite enthalten ist, dass alle Vielen dasselbige Eine sind, — ihr Ausschliessen ausschliessen.

Es ist ein richtiger Gedanke zu sagen, das höchste Princip sei die Totalität oder das All; denn diese Kategorie ist, als die dritte Stufe, der Gipfel und so die Vollendung der Idealität. Aber die auf die Spitze getriebene Idealität schlägt damit auch gerade in ihr Gegentheil um. Denn einerseits ist die Totalität, als ideelle Totalität, nur die einfache unentwickelte Einheit: als realisirte Totalität, nur die in's Unendliche zersplitterte Vielheit. Und die Allheit, obgleich die zusammenfassende Einheit der beiden Momente Einheit und Vielheit, kann es doch nicht zu ihrer gänzlichen Durchdringung bringen, sondern fällt immer wieder mehr als Summe der Vielen auseinander. Eben dadurch, dass jedes

der Vielen Eins geworden ist, sich selbst zum absoluten Fürsichsein aufspreizt, ist es von allen andern, und von der Beziehung zu ihnen frei geworden. Die vielen Eins sind gleichgültig gegen einander; und ungeachtet dieser Gleichgültigkeit und Selbstständigkeit derselben, sind sie vollkommen Gleiche. Dieser in der Allheit schon enthaltene, und nur jetzt zum Vorschein gekommene Widerspruch, dass, indem alle Eins absolut jedes, was das andere ist, sie doch schlechthin und beziehungslos, als abstract für sich seiende, auseinanderfallen, ist der Gedanke der Quantität.

B. Die Quantität.

§. 32. Der Widerspruch der Quantität liegt näher darin, dass, wegen der Selbstständigkeit der vielen Eins, ihre Grenze gegen einander wiederhergestellt ist, und zugleich, weil sie alle gleich sind, diese Grenze auch eine aufgehobene bleibt. Die Endlichkeit bricht am Unendlichen wieder hervor, und ist in demselben Augenblicke auch wieder verschwunden. Der Begriff der Quantität ist daher: „eine Grenze zu sein, die keine ist“; überall kann die Grenze gesetzt werden, sie bleibt aber eine gleichgültige. Während also die Qualität das Sein des Etwas ausmacht (§. 21), ist die Quantität diesem Sein gleichgültig. Eine Wiese bleibt eine Wiese, sie mag hundert oder fünfzig Fuss lang sein; das Verrücken der quantitativen Grenze ändert nichts am Sein, an der Qualität, weil die Quantität an ihrem kleinsten Punkte dieselbe Qualität hat, wie in ihrer grössten Ausdehnung. Die mathematische Definition der Quantität oder Grösse, dass sie Das sei, was vermehrt oder vermindert werden könne, enthält dies richtige Moment der Gleichgültigkeit der Grenze; sie ist aber darin mangelhaft, dass sie das zu Definirende schon in ihre eigenen Worte einschliesst. Um die Grösse zu definiren, darf man nicht sagen, sie sei Das, was vergrössert werden könne, da man nicht einen Ausdruck durch sich selbst erklären darf. Weil in der Quantität die Unendlichkeit wieder der Endlichkeit Preis gegeben ist, so ist die Mathematik, deren Gegenstand die Quantität ist, eine Wissenschaft des endlichen Verstandes. Aus demselben Grunde aber eignet sich diese Kategorie nicht zur Definition des Principis, wenigstens nur sehr unvollkommen, wie sie ja auch auf der zweiten Stufe des Fürsichseins steht. Wir haben nun zunächst die Quantität nach der Seite der Unendlichkeit, sodann nach der der Endlichkeit zu betrachten, um dann Beides aufeinander zu beziehen.

1. Die unendliche Grösse.

§. 33. Das Erste, was wir an der Quantität hervorheben müssen, ist offenbar die Gleichgültigkeit der Grenze. Denn das ist die Bestimmtheit, mit der sie aus der Idealität entsprungen war, indem alle Eins Dasselbe sind. Aber selbst in dieser aufgehobenen Grenze können die zwei Seiten, die in der Quantität zum Widerspruch verbunden sind, nicht fehlen: nur sind sie als flüssige Momente an der Unendlichkeit gesetzt, also einmal so, dass die unendlich Vielen in eine einfache Einheit zusammengefasst sind; das andere Mal so, dass die einfache Einheit in eine unendliche Vielheit auseinander gelegt ist. Doch sind beide Seiten wieder untrennbar mit einander verknüpft.

a. Die Continuität.

§. 34. Unterscheiden wir die Vielen nicht von einander, sondern überhüpfen wir die stets sich uns darbietende Grenze, um in dem Strome des unendlichen Fortschrittes immer bei demselben Eins anzukommen, so dass wir eigentlich gar nicht von der Stelle rücken, sondern immer in demselbigen Begriffe ruhen, so haben wir die Continuität der Quantität. Weil jede Grenze gleichgültig ist, können wir über jede Grenze hinausgehen; nirgends ist für die Quantität eine letzte, absolute Grenze gesetzt. Die Quantität ist nach dieser Seite hin das unendlich Grosse. Aber diese Unendlichkeit ist nicht wirklich, sondern nur eine Möglichkeit, weil, um über jede Grenze hinausgehen zu können, immer noch Etwas jenseits der Grenze liegen muss, diesseits also nur ein Endliches vorhanden ist. Und läge nichts mehr jenseits der Grenze, so wäre damit das Durchlaufen erst recht ein Begrenztes, Endliches. Das unendlich Grosse in der Mathematik ist mithin nur ein negativer Begriff, der kein Grösstes in der Quantität gestattet, weil jede angenommene grösste Grösse noch über sich hinausweist.

b. Die Discretion.

§. 35. Halten wir dagegen die Seite der Endlichkeit, der Grenze an der Quantität fest: so steht jedes Eins vom andern ab, unterscheidet sich von ihm, und bildet so die Discretion in der Quantität, die zunächst ein ebenso einseitiges Auseinanderfallen der Vielen in's Unendliche ist, wie es das Zusammenfassen der Continuität war. Die unendliche Einheit der Continuität ist jetzt

in eine unendliche Vielheit begrenzter Einheiten aufgelöst. Aber jede Einheit ist dasselbige, was die Eine Einheit. Jedes discrete Eins ist nicht eine feste Grenze, die die Gleichgültigkeit der Grenze ausschliesse; denn sonst hörte es auf, eine Quantität zu sein. Weil jedes Eins noch quantitativ ist, so hat es eine Vielheit in sich eingeschlossen. Jedes dieser Vielen, als ein quantitatives Eins, ist wieder Vieles, und so fort in's Unendliche. So giebt es auch kein Kleinstes, kein Atom. Denn das wäre eben solche absolute Grenze, wie vorhin das Grösste. Jedes noch so Kleine kann daher immer noch mehr verkleinert werden. Also das unendlich Kleine ist ebenso eine blosser Möglichkeit, wie vorhin das unendlich Grosse (§. 34). Deswegen haben die Mathematiker auch ganz Recht, das unendlich Kleine, als die Differenziale, mit der sie rechnen, für keine Grösse mehr anzusehen, indem dieselbe durch ihr Hinzukommen oder Wegfallen die Grösse nicht verändert.

c. Die continuirlich-discrete Grösse.

§. 36. Wenn aber die reine Discretion, wie die reine Continuität, — das gänzliche Aufhören der Grenze sowohl, als ihr alleiniges Gesetzsein, welches das reine Nichts, wie jenes das unbestimmte Sein wäre, — nur Möglichkeiten bleiben, was ist dann real? Eben eine continuirliche Grösse, an der überall die Grenze gesetzt, aber ebenso auch wieder aufgehoben werden kann: eine discrete Grösse, deren Grenze überall aufgehoben, aber ebenso auch wieder gesetzt werden kann. In der That ist also nur die Einheit der Discretion und Continuität, aber auch nicht als ideelle Einheit blosser Momente der Quantität vorhanden. Sondern diese Einheit ist das allein Reale. Wie lange man auch hinaus in's unendlich Grosse und hinein in's unendlich Kleine schreiten wollte, jedes Stadium, bei dem man anhält, ist eine Wirklichkeit, in welcher immer eine mit einer Discretion behaftete Continuität, eine mit einer Continuität begabte Discretion zu finden ist. Es giebt also nicht discrete oder continuirliche Grössen für sich; und wenn die Mathematik in der Arithmetik es mit der discreten, in der Geometrie mit der continuirlichen Grösse zu thun haben will, so ist das nur ein Ueberwiegen des Einen oder des andern Factors, welcher sich an diesen Grössen darstellt, nicht die ausschliessliche Existenz des einen oder des andern an ihnen; *a potiori fit denominatio*.

2. Das Quantum.

§. 37. Dass an jeder Continuität die Discretion gesetzt sei, heisst aber nichts Anderes, als dass jede Grösse begrenzt, also eine endliche sei. Es giebt eben keine unendliche, sondern nur endliche Grössen, weil es kein Maximum und kein Minimum giebt; und eine solche endliche Grösse nennen wir ein Quantum, die Quantität existirt nur als Quantum. Wie also an der Quantität das Eins und das Viele, zu Momenten herabgesetzt, die Continuität und die Discretion erzeugten; so sind diese, als nun selbst zu Momenten des Quantums geworden, wieder die Elemente zweier neuen Kategorien, die im Quantum als unterschiedene endliche Grössen heraustreten werden, wie in der Quantität als solcher die Continuität und Discretion unendliche waren; doch wie diese, werden auch jene sich als untrennbar mit einander verbunden zeigen.

a. Die extensive Grösse.

§. 38. Das Quantum, als die endliche oder begrenzte Quantität, darf der Continuität, als der fliessenden Einheit Vieler, nicht entbehren. Da es aber, als Quantum, eben an diesen continuirlichen Fortschritt eine Grenze setzen muss, so heisst dies nichts Anderes, als dass ihre Continuität durch die Discretion unterbrochen wird. Das Quantum, als eine solche discrete Continuität, die damit die Form des Aussereinander hat, ist die extensive Grösse, wie sie z. B. in der geometrischen Raumgrösse erscheint. Wenn aber die Discretion der Extension ein Ziel setzt, so ist es eben vielmehr die Continuität, welche an der Vielheit hervorbricht, und die extensive Grösse zu einer Einheit erhebt. Diese continuirlich gewordene Discretion ist die intensive Grösse.

b. Die intensive Grösse.

§. 39. In der intensiven Grösse ist die Grenze das eigene Ansichsein und Insichsein der Grösse geworden. Wenn sich in der extensiven Grösse die Continuität als ein Moment in die überwiegende Discretion verliert, so verliert sich jetzt das Moment der Discretion in die siegende Continuität. Wir fassen ein begrenztes Quantum als eine einfache Einheit auf. Doch ergiebt sich sogleich, dass extensiv und intensiv ebenso wenig absolute Gegensätze sind, wie vorhin die Discretion und die Continuität (§. 36). Jede Grösse ist sowohl extensiv, als intensiv zugleich; es kommt nur auf das Mehr oder Weniger an. Ein Pfund Indigo in unaufgelöstem Zustande

ist eine sehr extensive Grösse, ebenso aber auch intensiv. Denn wenn man es in einem Quart Wasser auflöst, so wird jeder Punkt des Wassers gefärbt, die blaue Farbe also viel extensiver. Die Extension nimmt noch mehr zu, wenn man ein zweites Quart Wasser hinzugiesst. Diese sich vermehrende Extension beweist aber, dass vor dem Zugiessen die Intensität eine grössere war, als nachher. Extension und Intension stehen also im umgekehrten Verhältniss zu einander. Und da jeder Punkt des Wassers noch blau ist, so heisst dies nichts Anderes, als dass das, was vorher, im intensiven Zustande, Ein Punkt Farbe war, im extensiven mehrere Punkte geworden ist. Mit andern Worten, wir sehen hier mit unsern eigenen Augen, wie Eins in Vieles und Vieles in Eins umschlägt; das Letztere nämlich, wenn wir das Wasser wieder verdunsten und also die Farbe sich niederschlagen lassen. Der Verstand bleibt bei der Ewigkeit des untheilbaren Eins, des Atoms stehen, und erklärt sich daher das dunklere oder blässere Blau dadurch, dass die Farbe-Atome, unverbunden mit den Wasseratomen, dort einander näher, hier ferner gerückt sind. Als ob das schärfste Mikroskop je weisse Wasserpunkte neben den blauen Indigo-Punkten entdecken könnte! wie wenn weisser und blauer Sand sich mit einander mischen.

Man könnte denken, dass Extension und Intension nur im umgekehrten Verhältnisse zu einander sich befinden. Sie sind es aber auch im geraden. Denn jemehr ich einen Gummiball zusammendrücke, desto mehr Kraft erlangt er auch, wieder in seine frühere Ausdehnung zurückzuzschnellen.

Ferner könnte man meinen, die extensive und die intensive Grösse gehören in die Naturphilosophie, nicht in die Logik. Denn da Natur- und Geistesphilosophie Anwendungen der Logik sind (§. 4), so sei hier ein für alle Mal bemerkt, dass nur Das eine logische Kategorie ist, was sich auf beide Sphären anwenden lässt: was nur auf eine, nicht. Nun aber sagt man eben, die Ausdehnung passe nur auf die Natur, nicht auf den Geist. Das ist indessen falsch; denn es giebt noch eine andere Ausdehnung, als die räumliche. Je intensiver der Geist, je mehr er sich im Innern zusammenfasst und auf sich concentrirt, desto mehr Spannkraft erlangt er auch, sich auszudehnen und nach Aussen hin zu wirken. „Stille Wasser sind tief“, sagt in dieser Hinsicht das Sprichwort. Intensive Volksgeister drängen nach Aussen, suchen das Meer, das Weite zu gewinnen.

c. Der Grad.

§. 40. Das wechselseitige Bestimmte der extensiven Grösse durch die intensive, und der intensiven durch die extensive, nennen wir nun den Grad. Der zwanzigste Grad Wärme ist eine intensive Grösse, welche eine ganz einfache, von andern Wärmegraden qualitativ verschiedene Empfindung hervorbringt, wie ein warmes Bad von 26 Graden beweist. Solche einfache Bestimmtheit stellt sich aber am Thermometer als eine gewisse Ausdehnung der Quecksilbersäule dar; und diese Extension bestimmt umgekehrt die Wärme-Intensität. Damit ist aber der Grad die erste Auflösung des Begriffs der Quantität. Denn statt dass in der Quantität bisher die Grenze gleichgültig war, eine dem Sein und der Qualität ganz äusserliche, dieselbe nicht berührende Bestimmtheit blieb, so ist jetzt die quantitative Grenze selbst das Bestimmende der innern Natur der Sache geworden. Der zwanzigste Grad ist dies erst dadurch, dass er zwischen dem neunzehnten und dem einundzwanzigsten in der Mitte steht, und durch sie bestimmt wird. Aber dies sein von Aussen Bestimmte ist vielmehr seine anundfürsichseiende Bestimmtheit. Wir können sagen, im Grade sei die dialektische Natur der Quantität erreicht: dass eben das äusserliche Bestimmte ihre eigene Bestimmtheit, das Gleichgültigsein ihr immanent geworden ist. Zugleich ist die Quantität hiermit über sich selbst hinausgegangen, von der äussern gleichgültigen Bestimmtheit zur innern, an und für sich seienden gekommen. Damit ist indessen der Widerspruch gesetzt, einmal dass die immanente Bestimmtheit, weil sie lediglich aus einer äusserlichen Grenze entspringt, gegen das sie Bestimmende gleichgültig bleibt; andererseits aber auch die äussere Bestimmtheit wiederum gegen die immanente gleichgültig bleibt, indem die durch die Intensität gesetzte Ausdehnung keine an und für sich bestimmte ist. Die Quecksilbersäule dehnt der zwanzigste Grad anders aus, als eine Alkoholsäule, wegen der verschiedenen Wärme-Capacität der Stoffe. Dieselbe Intensität der Kraft, welche verschiedene Geister anwenden, bringt eine ganz verschiedene Wirkung in der Aussenwelt hervor.

3. Das quantitative Verhältniss.

§. 41. Wenn dem ersten Widerspruch zufolge die immanente Bestimmtheit von der äusserlichen Bestimmtheit verändert wird, im zweiten Widerspruche dagegen dieselbe bleibt, obgleich sich

die Aeusserung ändert: so haben wir nunmehr, um solche Widersprüche zu lösen, diese beiden Gedanken zu verknüpfen, also eine äusserlich bestimmte Quantität zu denken, die aber in einer Reihe sich stets verändernder Quantitäten dieselbe immanente Bestimmtheit bleibt; d. h. die äusserliche Bestimmtheit als die immanente, und die immanente als die äusserliche zu denken. Damit wäre nun der Begriff der Quantität vollendet. Eine solche im unaufhörlichen Wechsel der Quantitäten beharrliche Quantität nennen wir den Exponenten eines quantitativen Verhältnisses. Der bloss quantitative oder äusserliche Begriff des Doppelten bleibt, als immanent, unverändert, wenn die äusserlichen Quanta einer veränderlichen Reihe, je zwei im Verhältniss zu einander, nur dieselbe quantitative Bestimmtheit gegen einander, als eine immanente ungeachtet ihrer Veränderung, in der Reihe aufweisen, nämlich 1 : 2, 2 : 4, 4 : 8 und so fort in's Unendliche. Das, was in der That ein Quantum ist und bleibt, der Exponent, hat in der unendlichen Reihe der Quanta aufgehört, ein solches zu sein, indem er das Anundfürsichbestimmte in allen diesen Aeusserlichkeiten ist. Der Exponent ist im Andern bei sich selbst und für sich selbst: eben, als Quantum, im Quantum nicht ausser sich, sondern in sich; in ihm also in der That die Immanenz die Aeusserlichkeit, und die Aeusserlichkeit die Immanenz geworden. Die einfache Idealität ist im Quantitativen wieder hergestellt, inmitten ihres Verlustes. Diese Einheit der Idealität und der Quantität, diese ideelle Quantität und quantitative Idealität, eine sich äusserlich machende, sich realisirende Idealität, ist das Maass.

C. Das Maass.

§. 42. Als an und für sich bestimmtes Sein, das an der gleichgültigen Quantität die Seite seines Daseins hat, ist das Maass noch nicht die wahre Unendlichkeit. Denn die ideelle Bestimmtheit, die sein inneres, immanentes Sein, im Gegensatze zu seinem äussern, gleichgültigen, ausmacht, ist noch nicht die Fülle der Bestimmtheiten, die unendliche Bestimmung des Seins, das absolute, Fürsichsein selber, sondern nur Eine ideelle Bestimmtheit einer andern ideellen Bestimmtheit gegenüber. So stellt sich im Maasse die Qualität, das Ansichsein und Insichsein, wieder her (§. 21). Indem der Qualität aber jetzt als ihr Sein für Anderes, die Quantität, ein verendlichtes Fürsichsein, gegenübersteht: so ist die Qualität, als ideelle Bestimmtheit, zwar zu einem gewissen

unendlichen Fürsichsein gekommen, das aber selbst noch in der Endlichkeit verharret, weil es noch andere ideelle Bestimmtheiten neben sich hat. Erst die dialektische Bewegung des Maasses wird uns zur wahren Unendlichkeit zurückkehren lassen, indem wir erstens das unmittelbare Maass, als den Kampf der anundfürsichseienden Qualität mit der gleichgültigen Quantität zu betrachten haben werden. Da aber das Resultat dieses Kampfes die Auflösung dieses Gegensatzes und die Durchdringung der gleichgültigen Quantität und der an und für sich seienden Qualität sein wird, so haben wir zweitens die Beziehung der qualitativen Quantitäten, als ideeller Bestimmtheiten, zu einander, das Verhältniss selbstständiger Maasse, darzustellen. Endlich werden diese selbst sämmtlich, zur Gleichgültigkeit und Aeusserlichkeit gegen die wahre Unendlichkeit herabgesunken, als Indifferenz alles Seins, den Uebergang zum Wesen bilden.

Wenn aus dieser vorläufigen Inhaltsangabe hervorzugehen scheint, dass ich Unrecht hatte, die von Hegel und allen seinen Nachfolgern in der Logik, wie Erdmann, Kuno Fischer und Rosenkranz, beliebte Eintheilung des Seins in Qualität, Quantität und Maass aufzugeben, da ich ja doch hier auf dieselbe zurückzukommen scheine, indem auch ich das Maass als die Einheit von Qualität und Quantität definire: so ist dagegen zu bemerken, dass diese Definition noch keineswegs die Nothwendigkeit in sich schliesst, diese drei Kategorien darum zur Haupteintheilung des Seins zu machen. Das konnte auch nur durch eine grosse Gewaltsamkeit bewerkstelligt werden, indem das unbestimmte Sein und das unendliche Sein, das reine Sein und das Fürsichsein, nur sehr unstatthafter Weise unter die Kategorie der Qualität gefasst werden konnten, welche eben zunächst nur dem Dasein, und zwar in's Besondere dem bestimmten Dasein angehört. Indem ich das Maass dann zur dritten Unterabtheilung im dritten Kapitel des Seins, im Fürsichsein, machte, musste ich es als die Einheit der Idealität und der Quantität fassen. Die Idealität war aber eben die zur Unendlichkeit gewordene Bestimmtheit, oder die Bestimmtheit, die an und für sich geworden ist; und das nenne ich eben die ideelle Qualität, als an und für sich seiende Bestimmtheit des Dinges. Die andere Seite des Maasses ist umgekehrt nicht die zur Unendlichkeit erhobene Endlichkeit, sondern vielmehr die wieder in die Endlichkeit herabgefallene Unendlichkeit: und das ist die Quantität, die gleichgültige Bestimmtheit des Dinges.

Während sich die zweite Kategorie des zweiten Kapitels des Seins, die Bestimmtheit oder Qualität, in die ideelle Unendlichkeit erhoben hat, hat umgekehrt die zweite Kategorie des dritten Kapitels die Idealität verendlicht; und beide entgegengesetzte Richtungen sollen sich im Maasse in einander bewegen. Wollten aber dann Erdmann und Rosenkranz das Maass als Modus fassen, wie Kant auf Quantität und Qualität die Kategorie der Modalität folgen liess, so hat schon Hegel das Ungehörige hiervon nachgewiesen, und auch den Spinozistischen Modus an eine ganz andere Stelle (§. 85) verlegt.

1. Die Regel.

§. 43. Als die sich auf sich beziehende und damit aufgehobene Aeusserlichkeit, die aber zugleich diese Aeusserlichkeit noch an sich trägt, ist das Maass eine quantitativ gewordene Qualität, die als Qualität ideell in sich bestimmt, als Quantität gleichgültig ist. Oder vielmehr, während die Qualität die Quantität bestimmt, also deren Aeusserlichkeit negirt, lässt sie dieselbe zugleich frei, da diese noch nicht gänzlich in jene aufgegangen ist. Die durch die Qualität bestimmte Quantität ist die Regel, die frei gelassene die Ausnahme; und weil der Quantität diese Gleichgültigkeit nothwendig ist, so fliesst daraus der Satz: *nulla regula sine exceptione*.

Zunächst scheint zwar das Maass selbst etwas blos Quantitatives zu sein, die sogenannten quantitativen Maasse; was man z. B. einen Maassstab nennt. Die Längenmaasse, wie Fuss oder Zoll, sind aber ursprünglich qualitative Bestimmtheiten, nämlich ein menschlicher Fuss, das Glied des Daumens u. s. w. Dergleichen Qualitäten haben gewöhnlich eine solche Länge, welche die Regel bildet, wiewohl sich auch ungewöhnliche Vergrösserungen und Verkleinerungen finden, welche als Ausnahmen gelten müssen. Indessen fällt selbst die Veränderlichkeit nicht blos in die Ausnahme; die Regel ist kein ganz festes Quantum, sondern erlaubt der angeborenen Gleichgültigkeit der Quantität einen Spielraum innerhalb gewisser Grenzen. Daher kommt es auch, dass bei verschiedenen Völkern die Fussmaasse, die als Regel angenommen werden, eine verschiedene Grösse haben, wenn die Abweichung auch unbedeutend ist. Ferner ist die Grösse des Menschen in der Regel fünf Fuss und einige Zolle; und erst wenn dieser Spielraum überschritten, die Grösse etwa unter fünf Fuss fallen oder über sechs steigen sollte, beginnt die Ausnahme.

In Bezug auf geistige Verhältnisse könnten wir ebenso sagen, dass eine Republik, wo das Volk selbst über die Gesetze abstimmt, nur von geringem Umfang sein dürfe. Wenn Cäsar also Recht hatte, die Römische Republik in eine Monarchie zu verwandeln: so ist doch jene Kleinheit des Staats nicht für eine repräsentative Republik, wie wir sie in Nordamerika bestehen sehen, erforderlich. So erweist in diesem Falle die Regel eben sich ihrem Ursprunge gemäss: als etwas Quantitatives, auch in die Gleichgültigkeit zurückzufallen.

Dass aber die Regel das die Quantität bestimmende Qualitative sei, kann selbst durch die Ausnahme nicht erschüttert werden, einmal weil diese immer das Seltene bleibt, und dann weil selbst sie sich nur nothdürftig von der gewöhnlichen regelrechten Quantität entfernt; so dass wir dem Satze huldigen müssen, dass die Ausnahme selber die Regel bestätigt. Da indessen das Maass, als Regel, sich die Gleichgültigkeit der Quantität nur bis zu einem gewissen Grade gefallen lässt, und die Quantität vielmehr bestimmt: so ist damit gerade deren Gleichgültigkeit und Aeusserlichkeit aufgehoben, und selber zu einem an und für sich Bestimmten geworden. Wenn die Quantität nun, als dies an und für sich Bestimmte, mit ihrer gleichgültigen Aeusserlichkeit nicht nur über die Regel zur Ausnahme, sondern sogar auch noch über diese hinausgreift, so wird sie dadurch das die Qualität Bestimmende. Indem die Römische Republik mit dem Beginn der Christlichen Aera zu gross wurde, musste sie in's Kaiserthum umschlagen, da die Vertretung erst eine Erfindung des Mittelalters ist. Wenn also auch eine Zeit lang, ungeachtet der Veränderung der Quantität, die Qualität dagegen gleichgültig blieb, wie ja Rom im Laufe der Jahrhunderte allmählig sehr anwuchs, bevor Cäsar die Staatsform änderte: so tritt dann doch endlich ein Punkt ein, wo die veränderte Quantität plötzlich eine veränderte Qualität mit Nothwendigkeit hervorbringt. So macht Eine Bohne keinen Haufen, Ein ausgezogenes Haar keinen Kahlkopf, bis endlich mit Einer neuen Einheit, die hinzukommt oder abgenommen wird, dennoch die Qualität umschlägt. Ebenso ist das Laster eine zu grosse oder zu geringe Befriedigung des Triebes, die, auf die richtige Mitte zurückgeführt, als das richtige Maass des Triebes, zur Tugend wird. Weil jedoch das Treibende der quantitativen Veränderung die schon dahinter steckende neu aufkeimende ideelle Bestimmtheit ist, so bleibt die Quantität immer das Leidende, Aeusserliche; sie

wird der Qualität nicht ebenbürtig, sondern diese bezieht sich in ihrem Verändertwerden durch die Quantität auf eine andere Qualität, die nur die Quantität anders bestimmt, als die erste, — d. h. nicht Qualität und Quantität verhalten sich unmittelbar zu einander; sondern ganze Maasse, in denen jede Seite des Verhältnisses selbst ein Ganzes ist, das Quantität und Qualität zu seinen Momenten hat, verhalten sich zu einander.

2. Das Maassverhältniss.

§. 44. Im Verhältnisse selbstständiger Maasse zu einander bestimmen nicht abwechselnd die Qualität und Quantität einander; sondern die immanenten Bestimmtheiten allein wirken im Medium ihrer Aeusserlichkeiten auf einander. Wenn im Römischen Staate die Republik in's Kaiserthum umschlug, so können wir nicht sagen, dass die blosser Vergrösserung Roms seine Natur verändert hat; sondern die in der Weltgeschichte nothwendig gewordene Verfassungsänderung hat auch die Grösse des Staates bestimmt. Von Spurius Mälius an bis zu den nächsten Vorgängern Cäsar's haben Individuen, nach der Herrschaft strebend, auch die Grenzen des Staats zu erweitern gesucht, wie die Patricier das Volk gegen die nächsten Nachbarn führten, um es von republicanischer Freiheit abzubringen: die Gracchen das Bürgerrecht auf ganz Italien ausdehnten, und die nach Eroberung einer Provinz in die Heimat zurückkehrenden Feldherren nunmehr auch ihre Mitbürger erobern wollten. Im Golde ist nicht die Quantität (19) um welche das Gold schwerer ist, als das Wasser, das, was das Gold zu Gold macht; sondern dessen innere Natur ist allein das Bestimmende seiner Quantität, als specifischer Schwere. Sonst hätten die Alchymisten Recht; und man könnte Gold machen, wenn es nur gelänge, das Wasser auf ein 19 mal kleineres Volumen zu reduciren.

Was der Quantität diesen Schein der Macht giebt, eine solche ideelle, für sich seiende Bestimmtheit hervorzubringen, das ist die in der Erfahrung gegebene Allmähigkeit des Uebergangs (§. 43), der zufolge der Satz in der Metaphysik aufgestellt worden ist: *non datur saltus in natura*. Freilich beim Haufen und beim Kahlkopf der Megariker bleibt die Quantität in der That das Bestimmende; dies kommt aber daher, weil solche Verhältnisse überhaupt nur quantitative Maasse sind, und Haufe und Nichthaufe gar keine unterschiedenen ideellen Bestimmtheiten gegen einander

bilden. Wo wir aber wirkliche Maasse im Kampfe mit einander sehen, da ist die allmähige Veränderung, welche durch die veränderte Quantität erzeugt wird, doch nur die äussere Hülle für die sich im Innern vollziehende plötzliche Umwandlung einer Natur in die andere. Das allmähig heisser gewordene Wasser wird plötzlich Gas, ein qualitativer Sprung; *datur saltus*, ist vielmehr das Richtigere. Der beste Beweis dafür ist, dass so lange die Veränderung der Wärme bloss allmähig fortschreitet, das Wasser Wasser bleibt. Ist aber der 80. Grad erreicht, so dampft das Wasser, ohne dass die Temperatur sich erhöhe. Der qualitative Sprung tritt in den Vordergrund, und die quantitative Allmähigkeit in den Hintergrund. Die vermehrte Wärme ist also lediglich die äussere Erscheinung dieses sich im Innern vollziehenden Umschlagens der qualitativen Naturen, mit dessen Verwirklichung die quantitative Veränderung nicht mehr nöthig ist.

Es bleibt aber nicht bei diesem Verhältnisse Eines Maasses zum andern, sondern das zweite Maass wird von einem dritten überwunden, und so fort; was eine Knotenlinie von Maassverhältnissen giebt. Nachdem die Quantität wieder bis zu einem gewissen Grade ihrer allmähigen Veränderung die neue Qualität unverändert gezeigt hat, tritt abermals der plötzliche Sprung ein, welchem die allmähige Progression weicht; so dass beide Weisen des Fortschritts in steter Abwechselung begriffen sind. So wird Wasser mit dem Gefrierpunkte zu Eis, mit dem Siedpunkte zu Dampf. Ein despotischer Staat des Orients kann den grössten Umfang haben, die Griechische Demokratie bedarf des kleinsten. Die Römische Aristokratie, die schon einen grösseren Umfang zuliess, erweiterte sich aber zuletzt so, dass sie endlich zum Cäsarismus umschlug; und die moderne constitutionelle Monarchie wird wieder einen mittleren Umfang beanspruchen. Die Lebensalter vom Kinde, Knaben, Jüngling bis zum Mann und Greise sind ebenso Maasse des geistigen Charakters, die sich in der Zahl der Jahre darstellen, obgleich die Anzahl keine feste ist.

— Pour les âmes bien nées

La raison n'attend pas le nombre des années.

Wenn in der Natur die Reihe der specifischen Gewichte vom Wasser (1) bis zu Eisen (17), Gold (19) und Platina (20) ganz constante Grössen zeigt, so können wir darin das vollständige Beherrschtsein der Aeusserlichkeit durch die innere Bestimmtheit

erkennen; so dass hier das Maass in seiner reinsten Gestalt heraustritt.

Dieser Wechsel von Sprung und Allmähigkeit, den die meisten Maassverhältnisse zeigen, kann aber in ihnen nicht in's Unendliche fortschreiten, sondern muss endlich zur Ruhe kommen. Denn da das Maass eben nur ein relatives Anundfürsichsein ist (§. 42), so kann es der Endlichkeit, welche der Quantität anklebt, noch nicht entgehen. Weil die Quantität aber in's Unendliche fortschreitet, so wird sie jede Bestimmtheit des Maasses zu überholen im Stande sein, damit der ideellen Bestimmtheit des Maasses selbst eine Grenze setzen, und dieses sich also in's Maasslose verlieren. Die Hitze mag nach der Dampfbildung noch so sehr steigen, sie wird keine neue Bestimmtheit zu erzeugen im Stande sein, sondern das Wasser zur gänzlichen Verdampfung bringen. Wenn die Jahre dem Greise zu sehr über den Kopf wachsen, wird der Tod, als das Maasslose, den Sieg davon tragen und jede ideelle Bestimmtheit in's allgemeine Leben aufgehen lassen. Wenn der Cäsarismus sich immer weiter ausdehnen und endlich den Erdkreis umfassen wollte, so würde mit der Universalmonarchie, die zuviel erreichen will, jede Ordnung aufgehoben, und die Staatsgliederung in das Maasslose der Anarchie umschlagen.

3. Die Indifferenz.

§. 45. Die blosse Unbestimmtheit der Maasslosigkeit ist aber wiederum nur eine Einseitigkeit. Wir wären damit nur zur Unbestimmtheit des reinen Seins zurückgekehrt, von der wir ausgegangen waren (§. 8). Die Unbestimmtheit, die wir jetzt erreicht haben, enthält aber alle Bestimmtheiten in sich: und zwar sind im Maasslosen nicht nur alle Qualitäten, sondern ebenso alle Quantitäten und alle Maasse enthalten. Indem jede innerliche Bestimmtheit aber in Form eines blos äusserlichen quantitativen Unterschiedes erscheint, so haben wir die Indifferenz aller dieser Seiten des Seins; sie sind alle aufgehoben, und zu abhängigen Momenten geworden. Ebenso bleiben sie aber feste, in sich selbst gegründete Selbstständigkeiten. Dieser Widerspruch ist nur durch den Begriff der wahren Unendlichkeit zu lösen, in welcher alle selbstständigen Bestimmtheiten doch nur unselbstständige Ausflüsse der Selbstbestimmung des Unendlichen sind (§. 26). Diese Idealität ist nicht mehr Eine ideelle Bestimmtheit, wie im Maasse, sondern setzt alles Seiende als ideell; so dass es in ihr nicht

mehr unmittelbar, sondern nur insofern als ein Reales enthalten ist, als es durch die Selbstbestimmung des Unendlichen gesetzt ist. Eine solche unendliche Idealität heisst das Wesen, — der Gegenstand des zweiten Abschnitts der Logik, zu dem wir jetzt übergehen.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen.

§. 46. Die Weise des Fortschritts ist in dieser zweiten Stufe eine ganz andere, als im Sein. Dort ging Etwas in Anderes über, sowohl die Qualität, als die Quantität und das Maass (§. 22, 32, 44). Das Wesen, als Alles umfassend, kann aber nicht mehr in Anderes übergehen, sondern setzt dies Andere nur als sein Anderes, setzt seine Innerlichkeit heraus: wird aber erst durch dies Setzen das, was es ist, das Wesen. Das Sichäusserlichwerden ist das Ankommen bei sich selbst, wie wir sahen, dass im Grade die Quantität aus der Gleichgültigkeit zu sich selbst kam, in ihr sich wiederfand (§. 40), — als Maass. Dies Maass wurde aber ein anderes Maass, weil es nur Eine ideelle Bestimmtheit ist (§. 42): während die Indifferenz des Wesens in jeder Äusserlichkeit bei sich selbst bleibt, weil das Wesen die Unendlichkeit der Bestimmtheiten des Seins in sich schliesst. Wegen der unendlichen Einfachheit des Wesens, das alles Seiende nur als ein ideelles in sich hat, ist das Seiende auch als nicht seiend, also als ein Vergangenes, als ein Gewesenes in ihm enthalten. Und wenn man aus dem Mittelwort der Vergangenheit: Gewesen, den Ausdruck Wesen ableiten wollte, so könnte man einerseits dagegen einwenden, dass diesem Participium der Sinn des Präteritums nur durch die Reduplication gezukommt; während andererseits doch auch anzuführen wäre, dass im Stamme: Wesen selbst die Vergangenheit schon enthalten ist, wenn wir nämlich auf die Form des Imperfectums: war achten, die im Altdeutschen ja: was lautete.

Dass dieser Gegensatz des Seins und des Wesens verschwinde, das Sein ganz wiederhergestellt werde, aber als das aus dem Wesen Geborene, Gegenwärtige, ganz mit ihm Ausgegliche, — das ist das Ziel, zu welchem das Wesen in seinem Fortschritt hinstrebt. Im Begriffe hat es dieses Ziel erreicht; und die Einteilung des Wesens giebt nur die Reihenfolge der Stufen dieser

Entwicklung. So haben wir erstens das Wesen als dieses Innerliche zu betrachten, das wohl der Grund des Seins ist, aber dieses noch in sich eingeschlossen hat. Das Zweite ist das aus diesem innern Grunde des Wesens hervorgegangene Sein, welches, seinem Grunde entgegengesetzt, als das von ihm Gesetzte erscheint. Dieses so vom Wesen losgetrennte Erzeugniss desselben ist die Erscheinung. Die Ausgleichung und Uebereinstimmung beider Seiten, noch innerhalb des Standpunkts des Wesens selbst, ist drittens die Wirklichkeit. Diese drei Kapitel des Wesens entsprechen genau den drei Stufen des Seins, indem das Wesen selbst das unbestimmte, unaufgeschlossene Sein des Wesens, die Erscheinung dessen Dasein, die Wirklichkeit das Fürsichsein desselben, in seinem Andern bei sich selbst zu sein, darstellt.

Erstes Capitel.

Das Wesen als solches.

§. 47. Da das Wesen aus der Bewegung entsprang, alles Seiende in sich zurückzunehmen, so macht es dasselbe zu einem Aufgehobenen, welches, als nicht das Wesentliche seiend, vielmehr das Unwesentliche ist, wie im Maasse die Quantität das Gleichgültige gegen das Anundfürsichseiende war. Da das Wesen aber selber nichts Anderes, als diese Bewegung des Unwesentlichwerdens des Seins ist (§. 46): so ist das Setzen des Seins als eines Unwesentlichen vielmehr das Hervorgehen des Wesentlichen selbst, wie auch die Quantität der Qualität wesentlich wurde. Indem damit das Wesen das Sein zum Schein herabsetzt, bricht das Wesen erst an diesem Schein hervor. Die Bewegung des Wesens ist also ein Scheinen in ihm selbst. Das Scheinen ist das Setzen des Seins an dem Wesen. Indem das Wesen aber auch nicht der Schein, das Wesentliche nicht das Unwesentliche ist: so erscheint das Sein dem Wesen noch als ein ihm Vorausgesetztes, in das sich das Wesen verloren hat. Da das Wesen aber das Wesen nur durch diese Negation seiner Voraussetzung, die es sich selber gesetzt hat, geworden ist: so hat es sich erst in dieser Negation gewonnen; ohne den Schein wäre es das leere Wesen. Diese Bewegung, aus seinem Andern in sich zurückzukehren, und erst durch diese Rückkehr das Wesen, also das Ausschiheraussetzen des Scheins zu sein, diesen Strudel, diesen Gegenstoss des Wesens in sich selbst können wir die Reflexion nennen, wie

das Licht aus seinem Andern, einer glatten dunkeln Oberfläche, worin es scheint, sich zurückwirft. Während im Sein also die Reihe der Unmittelbarkeiten immer weiter hinausschreitet (§. 46), ist das Wesen das Unmittelbare nur durch Aufhebung des unmittelbaren Seins, also durch Vermittelung.

Fragen wir, ob das Wesen fähig sei, eine Kategorie des absoluten Principis zu sein, so könnte es scheinen, dass es als die zweite Stufe im Ganzen überhaupt unfähig dazu sei (§. 9). In der That werden wir auch im Wesen die meisten dem endlichen Verstande geläufigen Kategorien antreffen. Nichts desto weniger, da jede Stufe das Ganze ist, wird auch das Wesen Definitionen des Absoluten zu liefern im Stande sein, namentlich in seinem ersten und dritten Kapitel. Und so können wir denn sogleich das Wesen selbst als eine Definition des Principis anführen. Wenn es das Wesen aller Dinge genannt wird, so ist darin der ganz richtige Gedanke enthalten, dass alles Seiende, wie ein unwesentlicher, verschwindender Schein im Wesen, so ebenso das ewig aus dem Wesen hervorgehende Geschöpf ist; das aber, in Abhängigkeit von ihm bleibend, nur das eigene Scheinen des Wesens in sich selbst ist, nur den Schein der Selbstständigkeit bewahrt. Diese Bewegung des Scheinens oder der Reflexion ist das Princip selbst, dieses nicht etwa ein festes Substrat jener Bewegung, das sich hinter den Coulissen versteckt hielte (§. 29).

Solchen schiefen Anstrich erhält die erwähnte Definition aber sogleich, wenn man, statt Wesen, sagt: das höchste Wesen. Zunächst scheint das *epitheton* nichts schaden zu können, sondern dem Princip eben nur noch einen Schmuck hinzuzufügen. Durch dieses Beiwort wird das Wesen aber sogleich zu einem solchen, das noch mehrere andere Wesen, wenn auch nicht neben, so doch unter sich zu haben scheint. So hat Rosenkranz in der That unsere Logik verschlimm — bessert, und eine Stufenleiter der Wesen vom niedrigsten bis zum höchsten angenommen, damit aber das Wesen zum Standpunkt des Daseins herabgesetzt. Wir Deutsche sprechen freilich von einer Vielheit der Wesen; das ist aber unlogisch, und die Franzosen sagen sachgemässer: *les êtres*. Mit dem höchsten Wesen, das viele Wesen ausser sich hat, ist unsere ganze Philosophie, und die Mühe, die wir bisher aufgewandt haben, das speculative Resultat zu finden, gänzlich vereitelt. Denn dieser vorausgesetzte Schein der Seienden, deren Gesetzsein vielmehr nur ihr Aufgehobensein ist (S. 90), wird dann

zu einer undurchbrechlichen Kette Selbstständiger, die dem höchsten Wesen gegenüberstehen. Und da der ganze Kreis dieser „Wesenheiten“ von der Milbe bis zum Seraph sich zur Totalität der festen Bestimmtheiten des Seins hinaufschraubt, oder vielmehr dahin zurückfällt: so bleibt dem höchsten Wesen, da sich doch dieser Inhalt nicht verdoppeln lässt, nichts als die leere Form der Wesenheit übrig. Das höchste Wesen, als das *caput mortuum* der Abstraction, als das fade Gas der Ausdünstung aller Dinge, ist nur ein Erzeugniss der Einbildungskraft, nichts Seiendes, statt dass es das allein Seiende sein sollte. Und wenn Robespierre einst dessen Existenz durch die Französische Nation decretiren liess, so ist es ganz richtig, das solche Abstraction eben auch nur im Kopfe der Menschen existirt.

Was nun die Eintheilung dieses Kapitels betrifft, so ist das Wesen, weil alles Sein nur ein Scheinen in ihm ist, erstens die Identität mit sich. Da aber das Scheinen zugleich das Sichselbstvoraussetzen des Wesens als seines Andern ist, so hat das Wesen zweitens den Unterschied in sich. Indem jedoch drittens das Vorausgesetzte vielmehr das von dem Wesen selbst Gesetzte ist, sein Unterschied eben aus seiner Identität hervorgeht: so ist das Wesen der Grund des Seins, der sich selbst im Begründeten reflectirt, und sich daher aus seinem Verluste wiederherstellt.

A. Die Identität.

§. 48. Die Identität unterscheidet sich von der Einheit (§. 29) wesentlich dadurch, dass sie die Vielheit schon kennt: von der Allheit (§. 31), — dass sie nicht die lose Beziehung der Vielen ist; von der Indifferenz endlich (§. 45), — dass die Vielen nicht mehr gleichgültige Unselbstständigkeiten sind. Indem das Wesen die Idealität ist, die vielen Selbstständigkeiten zu lauter unselbstständigen Momenten herabgesetzt zu haben: so ist die Identität diese sich in den unselbstständigen Vielen wiederfindende, sie idealisirende Einheit. In dem Scheinen der vielen Bestimmtheiten ist das Wesen das einzig Seiende, das in allen sich gleich Bleibende. Es ist das, was alle gemein haben, das Unwandelbare in ihrem ewigen Wechsel. Die Definition des Principis, dass es die Identität alles Seienden sei, hat aber nicht den Sinn, als ob diese Identität wieder ausserhalb des durch sie Gesetzten falle (§. 47); sie ist vielmehr nur das sie einigende Band selbst. Daher ist diese Identität nicht eine leere Form, sondern die Fülle

des Inhalts selbst, in Gestalt der Einfachheit. Da das durch die Identität Gesetzte, als ihr Anderes, eben das Nichtidentische ist, so ist die Identität die Identität der Identität und der Nichtidentität, nämlich das, was in allen nicht mit einander Identischen mit sich identisch bleibt.

Indem die Trennungen des Verstandes aber gerade in den zweiten Stufen jedes logischen Kreises am Bestimmtesten hervortreten (§. 47), so sind diese Kategorien des Wesens vorzugsweise zu Denkgesetzen, nämlich des endlichen Verstandes, gemacht worden; wobei wir bemerken, dass es einseitig ist, nur in dieser Sphäre des reinen Wesens Denkgesetze finden zu wollen, indem dieselben in jedem logischen Kreise anzutreffen sind, alle Kategorien dazu erhoben werden können. Das erste Denkgesetz nun, welches die formale Logik aufstellt, und damit sogar ihre Darstellung beginnt, ist das Denkgesetz der Identität: $A = A$. Dass Alles mit sich identisch sei, ist zwar ganz richtig; aber es ist auch ein ganz inhaltsloser Satz, dem wir somit keine Wahrheit zuschreiben können. Es ist eine leere Tautologie; und wer in solchen Sätzen sprechen wollte, wie: „Die Rose ist eine Rose,“ würde sich lächerlich machen. Wer so redet, irrt sich allerdings nicht, aber er bleibt in diesem Negativen stehen. Er stützt sich freilich auf die philosophische Identität, die sich Allem mittheilt; aber indem er das Nichtidentische, wodurch ein jedes der Seienden erst ist, was es ist (§. 19), weglässt, ist sein Ausspruch nicht nur ein nichtssagender, sondern wird vielmehr zum Gegentheil der Wahrheit. Denn indem wir zum Anfange des Satzes: Die Rose ist — , etwas Anderes, als die Rose verlangen, z. B. Roth oder Pflanze, so ist damit $A = B$ gesetzt und der Satz der Identität umgestossen; denn das allgemeine Bewusstsein verlangt vielmehr, dass Etwas nicht blos identisch mit sich selbst sei. Der wahre Satz der Identität ist also, dass Jedes, seine unwesentlichen Unterschiede gegen Anderes weglassend, mit allem Andern identisch sei.

Beide Gedanken, dass jedes Seiende sowohl mit sich selbst, als mit allen andern identisch sei, müssen wir nun dialektisch als Einen Gedanken zusammen zu denken suchen. Das ist nicht anders möglich, als dass die in allen Dingen mit sich identische Identität sich eben in einem jeden auch als das nicht mit sich Identische darstellt. Mit andern Worten, das Nichtidentische an der Identität ist das, wodurch sie sich von sich unterscheidet; oder die Identität hat den Unterschied an ihr selbst. Die durch

Alles sich hindurchziehende Identität unterscheidet sich in einem Jeden von ihr selbst. Der Unterschied kommt nicht von Aussen in die Identität, so wenig wie der Schein in's Wesen; sondern, wie dieses sich zum Schein herabsetzt, so entfaltet sich die Identität zum Unterschiede. Dieses Scheinen des Wesens in sich selbst, als die Reflexion, aus der Negation seines Andern erst zu sich selbst zu kommen, setzt dies Anderssein nothwendig in sich. Die Reflexion zeigt sich also jetzt als die Schiedlichkeit der Identität, welche nur durch dieses Ausscheiden ihrer Unterschiede aus ihr das in ihnen mit sich Identische wird.

B. Der Unterschied.

§. 49. Dieses Herkommen des Unterschiedes aus der Identität vergessen wir aber nunmehr wieder, und betrachten den Unterschied verständig. So tritt er als etwas von der Identität Unabhängiges, und sie daher Ausschliessendes auf. Der so ausserhalb der Identität fallende Unterschied wird sich als die Verschiedenheit ergeben. Dass an dem Unterschiede auch sein Anderes, die Identität, gesetzt sei, macht ihn zum Gegensatze. Der Kampf der Identität und des Unterschiedes in Einem ist der Widerspruch. Diese Momente des Unterschiedes müssen sich nun durch seine eigene Dialektik an ihm entwickeln.

1. Die Verschiedenheit.

§. 50. Da das Wesen, als die Totalität aller Bestimmtheiten, dieselben in sich enthält, so setzt es dieselben auch als seine Momente. Indem es sie aber zu Momenten hat, so unterscheiden sie sich auch von einander. Durch diese Schiedlichkeit der Reflexion sind im Wesen selbst alle Bestimmtheiten gleichgültig auseinanderfallende Unterschiede, d. h. eben Verschiedene. Jedes Verschiedene ist gleichgültig gegen alle anderen. Sie sind aber nicht blos, wie im Sein, Andere gegen einander. Sondern als aus dem Wesen herkommend, haben sie auch die Identität an ihnen. Diese Identität ist denselben jedoch eben so gleichgültig, wie vorhin der Unterschied. Wenn aber Identität und Unterschied den Verschiedenen gleichgültig sind, so fallen Beide in ein Drittes, welches den Verschiedenen selber äusserlich ist, und die Identität und den Unterschied nur auf dieselben bezieht. Dieses Dritte, Vergleichende, insofern es die Identität auf sie bezieht, setzt sie als gleiche: insofern es den Unterschied, — als ungleiche.

Die Verschiedenen sind aber gleich, weil sie aus dem Wesen stammen: ungleich, weil dieses sie als Bestimmtheiten aus sich heraus setzt. In dieser Vergleichung ist jedoch Gleichheit und Ungleichheit in untrennbarer Einheit an ihnen gesetzt. Denn um ungleich zu sein, müssen sie in Einem ungleich sein. Dies, worin sie ungleich sind, ist eben ihre Gleichheit. Gelb und Blau sind Verschiedene. Indem sie aber in der Farbe verschieden sind, so ist die Farbe das, worin sie gleich sind. Jede Ungleichheit setzt ein Drittes der Vergleichung (*tertium comparationis*) voraus, welches in höchster Instanz das Wesen selbst ist. Jedes Verschiedene ist also, verständig aufgefasst, mit jedem andern in einer gewissen Rücksicht gleich, in einer andern ungleich. Ueberwiegt nun die Gleichheit, so nennen wir das Aehnlichkeit: wenn die Ungleichheit, — Unähnlichkeit.

Die Verschiedenheit ist eben so zu einem allgemeinen Denkgesetze erhoben worden, wie vorhin (§. 48) die Identität. Dies zweite Denkgesetz lautet: „Alle Dinge sind verschieden.“ Was schon einen merkwürdigen Widerspruch zu dem ersten Gesetze: Alle Dinge sind identisch, bildet. Nun will der Verstand zwar diesem Widerspruch entgehen, indem er die zwei entgegengesetzten Prädicate in verschiedene Rücksichten auseinander zieht. A soll nur mit sich identisch, von einem Andern aber verschieden sein. Indessen auch so kommt jedem Dinge Entgegengesetztes zu, und der Satz der Identität ist damit schon aufgehoben. Noch mehr tritt diese Einheit Entgegengesetzter in der Form hervor, die Leibnitz dem Satze gegeben hat, indem er den Grund angeben wollte, warum jedes Ding von jedem andern verschieden sein müsse. Denn wären, sagte er, zwei Dinge absolut identisch, so würden sie gar nicht von einander zu unterscheiden sein, wären daher Ein und dasselbe Ding: nämlich dem Begriff nach, indem er den räumlichen Unterschied nicht in Anschlag brachte. Diesen Satz wollte er sogar, wie Hegel erzählt, durch die Erfahrung beweisen, indem er von den Höflingen in Herrenhausen Baumblätter sammeln liess, deren in der That keines dem andern ganz gleich befunden wurde. Diesen Satz nannte er das *principium indiscernibilium* (*le principe de l'identité des indiscernables*). Und in demselben sind offenbar die entgegengesetzten Kategorien sehr bestimmt enthalten. Denn wenn zwei verschiedene Dinge nicht in allen Stücken identisch sein sollen, so sind sie es doch in vielen, wie sich Baumblätter eben sehr ähnlich sehen. Der tiefere Sinn aber,

der diesem Satze zu Grunde liegt, ist die Behauptung der Individualität (*principium individuationis*); was Leibnitz zur Grundlage seiner Philosophie gemacht hat. Indem jedes Ding von dem andern verschieden ist, hat es damit eine Eigenthümlichkeit, wodurch es sich von allen andern seiner Gattung auszeichnet. Da es aber zugleich mit ihnen wesentlich übereinstimmt, so müssen wir den Satz der Verschiedenheit ebenso speculativ fassen, wie vorhin (§. 48) den der Identität: d. h. wir müssen die Rücksichten nicht mehr auseinanderhalten, sondern dialektisch verschmelzen. Wie Etwas nicht nur mit sich, sondern auch mit allen Andern identisch ist, so ist Alles nicht nur von jedem Andern, sondern auch in sich selbst verschieden. Es hat eben, als Wesen, die Identität mit allen Dingen in sich: und ist, als diese Bestimmtheit, zugleich von allen andern Bestimmtheiten unterschieden.

2. Der Gegensatz.

§. 51. Damit hat aber die Identität und der Unterschied aufgehört, den Verschiedenen äusserlich zu sein (§. 50); sie sind die eigene Bestimmtheit der Verschiedenen geworden, welche sich damit zum Gegensatze erhoben haben. Das Wesen schliesst eben den Gegensatz in sich, als der Gegenstoss, sich aus der Identität in seine Unterschiede zu setzen. Während jedes der Verschiedenen ohne das andere sein zu können scheint, so ist das Entgegengesetzte nur darum, weil auch sein anderes ist; sie sind *correlata*, deren eines ohne das andere nicht denkbar ist. Die Identität ist nur die Identität sich Unterscheidender, enthält also den Gegensatz unmittelbar in sich, während die Einheit sich anfänglich nicht im Gegensatze zur Vielheit wusste (§. 29). Ebenso ist der Unterschied nur das sich Selbstunterscheiden der Identität, nicht die blosse der Einheit noch entbehrende Vielheit. Da nun alles Sein ein Gesetzsein des Wesens ist, so ist Alles auch entgegengesetzt; es enthält sein Anderes in ihm selbst, entwickelt es aus sich, und stellt es sich gegenüber. In dieser Kategorie des Gegensatzes haben wir also das zweite Moment der philosophischen Methode, das negativ-vernünftige oder die Dialektik (§. 5), zu einem allgemeinen Denkgesetze erhoben. So aber fasst der Verstand dieses dritte Denkgesetz keineswegs, sondern trennt vielmehr die Glieder des Gegensatzes; so dass der Satz der Entgegensetzung in der gemeinen Logik vielmehr lautet: „Von zwei entgegengesetzten Prädicaten kommt einem Subject nur das Eine zu, nicht

das andere.“ Jedes Ding soll hiernach entweder Dieses oder Jenes sein, ein Drittes gebe es nicht (*principium exclusi tertii*). Untersuchen wir die Haltbarkeit dieses Satzes.

Geben wir für viele Gegensätze auch zu, dass sie einander ausschliessen, wie z. B. Rechts und Links: so bleibt doch nicht minder wahr, dass sie einander unerbittlich fordern, und Eins schlechterdings nicht ohne das Andere bestehen kann. Man kann etwas nur als die linke Seite bezeichnen, wenn auch eine rechte Seite da ist. Ja, Rechts und Links sind etwas ganz Relatives, das nur durch den Standpunkt bestimmt wird, auf den ich mich stelle; und sie vertauschen ihre Bestimmtheit gegen einander, wenn ich den Gesichtspunkt ändere. So ist von den Söhnen des Laokoon der für den Vater linke dem Beschauer der rechte, und umgekehrt. Ebenso sind die Schulden für den Gläubiger eine positive Grösse, für den Schuldner dagegen eine negative. Aber nicht nur in verschiedenen Rücksichten, sondern auch in einer und derselben Rücksicht enthält das Entgegengesetzte sein anderes an ihm selbst: wie z. B. für den Schuldner selbst die negative Grösse auch eine sehr positive ist, indem er mit der Schuldsumme arbeitet und sich weiteres Vermögen erwirbt, um dadurch nicht nur seine Schulden abtragen zu können, sondern auch noch etwas übrig zu behalten. Und für den Gläubiger ist das Dahrlehn auch negativ, indem er das Eigenthum der Species verliert (s. meine Rechtsphilosophie, Bd. I, S. 219), und selbst das Capital verlieren kann. So zerfällt der Satz des ausgeschlossenen Dritten in sich selbst: das Entweder-Oder ist vielmehr selbst auszuschliessen, da Rechts auch Links, positiv auch negativ ist. Zwischen $+a$ und $-a$ ist a selbst dies ausgeschlossene Dritte. Nur erscheint dies Dritte einmal als eine Mitte, welche sich bloß zwischen die Gegensätze stellt, ohne sie zu verknüpfen, wie das Geradeaus das Dritte zwischen Rechts und Links ist. Oder zweitens die Mitte verknüpft die beiden Gegensätze, stellt sich aber ebenfalls zwischen sie, ohne sie zu verschlingen: wie Grau die Mitte zwischen Weiss und Schwarz, die Farbe zwischen Licht und Finsterniss ist. Wenn Goethe auf die Frage, wer am jüngsten Gericht zwischen den Böcken links und den Schafen rechts in der Mitte stände, die Antwort ertheilte, „die vernünftigen Leute“: so gehen auch diese nicht bloß zwischen die beiden Extreme hindurch. Sondern die Vernunft ist wohl das durch Negation der Negation gesetzte Positive, und also das

die Gegensätze, die sie bestehen lässt, auch Verknüpfende: „Seid sanft, wie die Tauben, und schlau, wie die Füchse,“ lehrt daher die Bibel.

Wenn aber in den bisher angeführten Beispielen des Gegensatzes jedes der Glieder noch ausser dem andern fiel, und sie höchstens in einer ihnen äusserlichen Mitte zusammentrafen: so liegt es doch vielmehr im Wesen des Gegensatzes, sein Anderes an sich selbst zu haben, wie eben das Wesen selbst das sich Unterscheidende, der Unterschied selbst das sich Identificirende ist. Solche Gegensätze können wir drittens das an sich Entgegengesetzte nennen: und zwar nicht nur in dem Sinne, dass an sich ein Gegensatz in dem andern enthalten ist, indem er aus ihm entspringt, wie der Despotismus aus der Anarchie. Sondern wenn wir auch im endlichen Dasein die Gegensätze meistens getrennt und einander gegenübergestellt finden, so treffen wir sie doch auch öfters zusammen an. Der Magnetismus hat zwar seinen Nordpol, Südpol und Indifferenzpunkt als räumlich Unterschiedene, wenn gleich in Einer und derselben Linie an sich. Ebenso sind sie aber auch vollständig in einander geflossen, und alle drei an jedem Punkte vorhanden, weil, wenn man einen Magneten zerschneidet, man ihm nicht den Nordpol abhauen kann, sondern immer der ganze Magnet erhalten bleibt.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Guten und dem Bösen. Wenn sie eine Mitte haben, die weder gut noch böse ist, die Unschuld: so ist das der schlechteste Zustand, und darum musste aus dem Paradiese herausgegangen werden. Denn das Gute tritt nur ein, wenn es auch seinen Gegensatz, das Böse, in sich schliesst, da das Gute nur die Ueberwindung des Bösen ist. Wenn die Triebe, als das weder Gute noch Böse, unschuldig, wie die Thiere, sind: so macht die Selbstbestimmung sie erst zum Bösen oder Guten, je nachdem sie die Vernunft bestimmen, oder die Vernunft sie. Da aber das Gute Selbstbestimmung der Vernunft ist, so ist es nicht ohne die Freiheit, sich so oder so bestimmen zu können. Die Fähigkeit zum Guten setzt also die Fähigkeit zum Bösen voraus, und schliesst sie in sich. Daher nennt Baader den Sündenfall eine *felix culpa*, weil erst er zur Erkenntniss des Guten führte; und selbst an Christus hat der Versucher herantreten müssen.

Ich schliesse mit einem letzten Gegensatze, dem des Irrthums und der Wahrheit, weil er eben der eigentlich logische ist. Man hat gesagt, in jedem Irrthum sei etwas Wahres enthalten; und es gebe

keinen Irrthum schlechthin. In der That, wenn der Verstand, laut der ersten Function der logischen Methode (§. 5), die Gegensätze auseinander hält, so liegt der Irrthum darin, die Eine Seite der Wahrheit für die volle Wahrheit anzusehen. Diese besteht aber vielmehr darin, solche Einseitigkeiten in einem dritten Gedanken zusammenzufassen, welcher nicht bloß als eine ausser ihnen fallende Mitte erscheint, sondern sie verknüpft, indem er sie in ihrer Trennung aufhebt. Man darf daher nicht sagen, dass die Wahrheit einen doppelten Irrthum in sich schliesse; sondern wie die wahre Affirmation nur aus einer doppelten Negation entspringt (§. 26), so die Wahrheit aus der Negation des Irrthums, deren Seiten nicht als Entweder-Oder, sondern ebenso als Weder-Noch gefasst werden müssen, um drittens im Sowohl-Als auch der Wahrheit unterzugehen (vergl. S. 97). Die Wahrheit übersieht daher den Irrthum, nicht er sie: *veritas est index sui et falsi*. Die Wahrheit ist das Dritte, das wir allein in der Philosophie suchen (§. 5).

Nur Ein Fall ist vorhanden, wo der Verstand vollkommen Recht hat, dies Dritte auszuschliessen. Das findet statt bei dem, was man contradictorisch Entgegengesetzte nennt, wenn nämlich das andere Glied des Gegensatzes nicht ein Bestimmtes, der conträre Gegensatz, sondern nur die unbestimmte Negation des ersten ist. Es ist klar, dass A entweder ein Pferd oder Nicht-Pferd sein muss. Hier giebt es kein Drittes, und die speculative Einheit Entgegengesetzter muss hier die Waffen strecken; es sei denn, dass sie den Pegasus zu ihrer Hülfe — bei der Mähne oder den Flügeln herbeiziehen wollte. Denn der könnte allerdings ein Pferd genannt werden, welcher kein Pferd sei.

3. Der Widerspruch.

§. 52. Indem so die beiden Entgegengesetzten nicht nur einander voraussetzen und fordern, sondern sich in Einem und demselben Gedanken durchdringen, haben wir den Widerspruch. Das Wesen ist der Widerspruch, insofern es erst in seinem Gesetzten als das Setzende auftritt, seine Identität erst in seinem sich von sich Unterscheiden findet. Da das Wesen nun alles Sein in sich begreift, so ist der Widerspruch überall, und wir haben das vierte Denkgesetz: „Alles widerspricht sich.“ So ist die Bewegung in der Natur dies, dass etwas zugleich an einem Orte ist und nicht ist. Und wäre es jetzt in diesem, und in

einem andern Jetzt in jenem Orte, um den Widerspruch abzuhalten: so entstände er dadurch erst recht. Denn der Körper ruhte dann in jedem der verschiedenen Oerter, und die Bewegung wäre die Summe der Ruhepunkte; was schon Zeno mit Recht für widersinnig hielt, und auch deswegen die Bewegung leugnete. Noch mehr ist das Leben in der Natur der Widerspruch, indem die Eichel eine Eiche ist und nicht ist; und der Keim treibt daher, um diesen Widerspruch zu lösen. Jeder Trieb ist ebenso das Gefühl des Bedürfnisses und zugleich das der Befriedigung, und darum drängt er von dem Einen zum Andern hin. Die tragische Collision ist der Widerspruch, die Familienpflicht z. B. der Staatspflicht, wie Kreon, oder umgekehrt, wie Antigone, diese jener zu opfern, da doch Beide Beides in sich schliessen. Die Geschichte ist der Widerspruch, dass der schon am Anfang vorhandene Zweck der Menschheit erst am Ende herauskommt. Der Widerspruch ist aber darum nichts Schlimmes, sondern vielmehr die Quelle aller Thätigkeit, alles Fortschritts, — die Seele der dialektischen Bewegung, wie wir sie schon (§. 9) im Principe der Negativität angedeutet fanden. Aber die Wahrheit ist nicht der verharrende Widerspruch, sondern vielmehr der sich durch die Thätigkeit selbst aufhebende. Weil sich das Wesen in dem Keime widerspricht, sein Dasein ihm noch nicht entspricht: so bricht er die ihm widersprechende Hülle entzwei, leuchtet durch sie hindurch, und ist das thätige Wesen, welches seine Widersprüche aus sich entwickelt und zu harmlosem Dasein gestaltet. Dieses schöpferische Wesen ist der Grund, aus welchem die ganze Fülle des Seins als Folge hervorgeht; aber so dass es eigentlich nicht herausfliesst, sondern in ihm als dem Wesen eingeschlossen bleibt.

So fasst der Verstand indessen den Satz des Widerspruchs nicht auf. Sondern indem er nicht die Wurzel des Daseins, in welcher alle Gegensätze eingeschlossen sind, vielmehr nur die gleichgültig auseinander fallende Vielheit im Auge hat, so hält er den Widerspruch von den Dingen ab, und sagt: „Nichts widerspricht sich.“ Damit ist dieser Satz nur die negative Form des vorhin (§. 48) erörterten Denkgesetzes der Identität, wie der Verstand es begreift; und die Franzosen haben insofern ganz Recht, das vierte Denkgesetz nicht, wie die Lateinische Logik es thut, *principium contradictionis* zu nennen, sondern vielmehr: *le principe de non-contradiction*. Aber wenn wir noch der Verstandes-Identität eine formale Richtigkeit zuschreiben konnten, so fehlt

diese dem Verstandessatze des Widerspruchs vollständig, da sich in der That Alles widerspricht, indem es mit seinem Gegensatze innig verbunden ist. Höchstens bei contradictorisch Entgegengesetzten (§. 51) könnte noch vom Satze des Widerspruchs die Rede sein. Auch wollen wir seine Anwendung insofern zugeben, als etwas nicht ein ihm widersprechendes Prädicat haben darf, wie z. B. ein hölzernes Eisen ein Unsinn ist (*contradictio in adjecto*); was indessen auf den vorigen Fall zurückgeführt werden muss, indem ein hölzernes Eisen eben kein Eisen mehr wäre. Der Verstand verlangt also einerseits mit Recht, dass die vielen auf ein Subject bezogenen Beiwörter sich auch mit einander vertragen (*principium convenientiae*). Jedoch ist auch hier vielmehr andererseits zu bemerken, dass es gerade die Natur eines endlichen Dinges mit sich bringt, sich zu widersprechen, nicht in Uebereinstimmung und Gleichheit mit sich zu sein; sondern weil das Wesen tief im Innern der endlichen Dinge steckt, so kann ihre Hülle dem Drange des sich in's Dasein gebärenden Wesens nicht widerstehen, geht an diesem Widerspruch zu Grunde, und damit in ihren Grund zurück. So beschreibt Cardanus die in seinem Charakter sich durchkreuzenden Widersprüche.

C. Der Grund.

§. 53. Der Grund, als die dritte Kategorie im Wesen, welche die beiden ersten, die Identität und den Unterschied, in sich schliesst, ist nun schon eine sehr hohe Definition des absoluten Princips. Nach der Emanationslehre ist Alles ein Ausfluss dieses höchsten Princips, das daher auch der Urgrund genannt werden kann. Die ganze Welt ist nur die Folge dieses Urgrunds. Wenn wir aber die Welt dergestalt dem Principe entgegensetzen, so scheint sowohl das Princip, als das Principiat mangelhaft zu sein, wie jedes auch eine starke Seite hat. Das Princip ist zwar die Totalität des Seins, aber nur *implicite*, als Identität. Die Welt ist zwar die Entfaltung dieser Mannigfaltigkeit, aber damit eben nur die Zersplitterung, der Unterschied im Gegensatze zur Einheit. Doch scheint die zusammenfassende Einheit des Grundes, welcher fähig ist, alle diese Unterschiede aus sich herauszusetzen, dennoch das Höhere zu sein, gegen das Begründete, das nur *explicite* vorhanden ist. Das Höchste aber wäre, dass der Grund, mitten in der Mannigfaltigkeit des Begründeten, dennoch die zusammenfassende Einheit bliebe; — ein Standpunkt, den wir hier noch nicht erreicht haben.

Der Grund ist nun auch, wie die übrigen Kategorien des Wesens, zu einem Denkgesetze erhoben worden, welches sich hiermit als das fünfte herausstellt. „Alles hat seinen Grund“, heisst es diesem Gesetze zufolge, oder wie man es bestimmter ausdrückt: Alles hat seinen zureichenden Grund (*principium rationis sufficientis sive determinantis*). In diesem Denkgesetze hat der Verstand sich gefangen geben und der Vernunft gänzlich unterwerfen müssen. Denn der Satz heisst nichts mehr und nichts weniger, als dass alle im Seienden explicirten Unterschiede schon in der Einfachheit des Urgrundes enthalten sind. Zureichend oder bestimmend ist insofern ein Ueberfluss, weil der Grund nur insofern Grund genannt werden kann, als alle Bestimmtheiten in ihm stecken, und es sich also von selbst versteht, dass er allein zureicht, sie aus sich zu entwickeln. Doch darf der Grund auch wieder nicht für sich ausser seiner Folge betrachtet werden. Sondern da der Grund das thätige Wesen ist, so ist er nur die Bewegung, sich aus seiner Identität in den Unterschied zu setzen, und diese beiden Kategorien also zu seinen flüssigen Momenten zu machen.

1. Das Substrat.

§. 54. Werden diese Momente nun jedes einseitig für sich genommen, und dem andern entgegengesetzt: so fällt dann allerdings der Grund zu der Verstandesform herab, die wir vorhin an ihm getilgt fanden (§. 53). Der Grund, als dieses Eingehülltsein aller Unterschiede, so dass sie also an ihm auch gar noch nicht als bestimmte heraustreten, ist eben der unbestimmte Grund, die Grundlage alles Seienden: das Substrat, oder die Materie, wenn wir noch nicht an die sinnliche Materie der Natur denken. Denn die Materie kann sehr wohl auch vom Geiste gebraucht werden, wenn wir z. B. von der Materie eines Buches, d. h. vom Gegenstande sprechen, den es behandelt, wie denn die Franzosen die Inhaltsanzeige eines Buches *la table des matières* nennen. Endlich würde auch der Ausdruck Stoff gebraucht werden können. Es ist nun höchst einseitig, die seiende Grundlage zum alleinigen Grunde der Welt machen zu wollen; es ist das die Lehre des Materialismus, nach welcher das Chaos aus sich selbst die Welt erzeugt hätte. Man sieht aber gar nicht, wie aus einer leeren Identität der Unterschied hervortreten sollte. In der That ist diese Identität aber nicht leer, da sie Identität nur im Setzen der Unterschiede ist. In der Grundlage oder dem Substrate sind

daher auch alle Unterschiede enthalten, wenngleich noch ununterscheidbar; so dass die Materie nur in Form der Quantität auftritt, also qualitätslos zu sein scheint. Ebenso ist jedoch das Substrat fähig, alle diese Unterschiede aus sich zu erzeugen. Und da der Grund überhaupt das thätige Wesen ist, so ist der materielle Grund nicht nur fähig, die Unterschiede aus sich zu setzen, sondern thut dies auch wirklich. Das Substrat ist selbst der ganze Grund, weil es alle Bestimmtheiten zum Widerspruche in sich trägt.

2. Die Form.

§. 55. Die Bestimmtheit des Substrats ist seine Form; und das ist das zweite Moment des Grundes, der formelle. Wenn wir den Grund als das thätige Wesen bezeichneten, so fällt seine Thätigkeit doch nicht in die unbestimmte Identität; denn diese ist vielmehr das ruhende leidende Material, in welchem erst die Form, als das Thätige, die Unterschiede setzt. Wenn der Stoff im ewigen Wechsel begriffen ist, so ist die Form das Treibende in ihm, wodurch er von einem Unterschiede zum andern übergeht. Wenn wir den Stoff hier das Quantitative nennen können, so tritt die Form als die Qualität auf. Da aber jede Form die andere ausschliesst, indem sie einander im Substrate widersprechen, so ist sie das negative Moment an der positiven Grundlage; und wir sehen jetzt von einer neuen Seite, dass die Dinge nur durch Beraubung sind, was sie sind (§. 21), indem das Setzen Einer Form die Beraubung einer andern ist. Als der thätige Grund ist aber die Form ebenso der Träger der Unterschiede, also die ganze Grundlage selbst, welche die Bestimmtheiten oder Formen in sich schliesst (§. 54). In endlichen Dingen kann man die Eine oder die andere der bestimmten Formen als die wesentliche hervorheben, sowie mehrere Gründe, wie auch bei Handlungen Beweggründe, als einander entgegengesetzt anführen, und so hin und her schwanken. Auf ein Raisonnement oder Handeln aus Gründen ist mithin nicht viel zu geben, und schon Falstaff schätzt sie geringer als Brombeeren. Wenn aber die Form, da sie den Stoff an sich selbst hat, so wenig jenseits der Materie gedacht werden kann, als das Substrat, wegen seiner Empfänglichkeit für alle Formen, nicht ohne diese: so ist es ebenso einseitig, die Form zum alleinigen Grunde der Dinge zu machen, wie vorhin die Materie (§. 54). Schiller in seinem Gedichte: „Das Reich der Formen“ (§. 3), hat daher nur die andere Seite zum Materialismus, den Idealismus, aufgestellt, als

ob das System der idealen Bestimmtheiten einen Halt ohne das Substrat hätte, das dieselben erst zum Stehen bringt. Wegen dieser Untrennbarkeit von Form und Materie, haben wir also von Ewigkeit her nur materialisirte Form oder formirte Materie; die eine ist nicht in einem bestimmten Zeitpunkt erst der andern einge-
drückt worden (§. 10). Diese Einheit der Momente des Grundes, die der Verstand nur gewaltsam auseinander hält, ist nun der Inhalt.

3. Der Inhalt.

§. 56. Wenn am Inhalt sowohl die Materie, als die Form sich als der Grund darstellt: so können wir doch den Inhalt, der aus ihrer Verknüpfung hervorgeht, nicht für das Begründete halten. Denn eben dieses Ganze ist vielmehr der Folge vorausgesetzt; oder die Folge steckt schon, ihrem ganzen Inhalte nach, im Grunde. Mit andern Worten: Derselbe Inhalt, der einmal in der Form des Begründeten auftritt, erscheint das andere Mal in der Form des Grundes. Grund und Begründetes sind selber zu den Formunterschieden des Inhalts geworden. Der Inhalt ist gleichgültig gegen die Grundbeziehung, und das Wesentliche gegenüber dieser Form. Wenn wir also einerseits der Form das Wesen vorziehen, weil sie nur Eine Bestimmtheit ist, — andererseits die Form dem Substrate, eben weil erst in der Form-Bestimmtheit das Wesen zu seinem Rechte kommt: so ist der Inhalt, weil er, als das ganze Wesen, Stoff und Form verbindet, das Höchste. Und wir müssen sagen, es komme in der Philosophie auf den Inhalt und seine Erkenntniss an. Woher dieser Inhalt stamme, oder die Frage nach dem Warum tritt hier gegen die des Was zurück, weil das Was sein Warum, der Inhalt seinen Grund in sich selber trägt. Dieses Was, das inhaltvolle Wesen, welches aus der Form der Grundbeziehung zur Unmittelbarkeit des Seins zurückgekehrt ist, nennen wir nun die Erscheinung, als worin der Grund zu Grunde gegangen ist.

Zweites Kapitel.

Die Erscheinung.

§. 57. Weil es das Wesen ist, welches erscheint, hat es seinen ganzen Inhalt in den Schein gelegt, und diesen damit zur Erscheinung gemacht. Diese Identität des Wesens und der Erscheinung drückt Goethe sehr schön in den Versen seines Trauerspiels: „Die natürliche Tochter“, also aus:

Der Schein was wär' er, dem das Wesen fehlte?

Das Wesen wär' es, wenn es nicht erschiene?

Indem aber, wie wir (§. 56) sahen, der ganze Inhalt des Wesens in die Erscheinung übergegangen ist: so ist die Erscheinung nicht Erscheinung von etwas Anderem, nicht Folge eines Grundes; sondern, als den Inhalt des Wesens in sich schliessend, nimmt sie an der Selbstständigkeit des Wesens Theil, ist Setzendes und Ge-
setztes in Einem, und so zur Unmittelbarkeit des Seins zurückgekehrt, welche zunächst das Hergekommenesein aus dem Wesen vergisst; — die Existenz. Damit ist die Existenz aber selbst der grösste Widerspruch; das in ihr vergessene Wesen macht sich zweitens wieder geltend, erinnert die Existenz daran, dass das Wesen hinter ihr steht, sie nur dessen Erscheinung ist. Die Existenz geht in die Erscheinung im engern Sinne über, wo Wesen und Erscheinung in den Gegensatz gerathen: bis drittens auch das hinter der Erscheinung verborgene Wesen in die Erscheinung tritt, und Beide, Wesen und Erscheinung, selbst zu Momenten der Existenz werden; das wesentliche Verhältniss.

A. Die Existenz.

§. 58. Die Existenz ist die dritte Weise des Seins, die wir bis jetzt angetroffen haben. Zuerst war es das ganz unbestimmte und unmittelbare. Im Dasein verlor das Sein zwar nicht seine Unmittelbarkeit, es wurde aber zu einem bestimmten. Die Existenz ist, wie das Dasein, ein Bestimmtes, aber ihre Unmittelbarkeit ist nur eine aus der Vermittelung und dem Gesetzsein sich wiederherstellende. Schon das Wort *existere* drückt dies aus. Die Existenz ist aus dem Wesen herausgetreten; aber eben weil das was existirt, herausgetreten ist, hat es die Schale, die sein Sein verhüllte, zerbrochen und seinen Ursprung vergessen, um auf eigenen Füßen dazustehen. Selbst nur ein Bestimmtes zu sein, dürfen wir der Existenz nicht zuschreiben, da sie vielmehr das aus dem Unbestimmten heraus sich selbst Bestimmende ist, welches als die Unendlichkeit, das ganze Wesen in sich selbst hat (§. 57). Und so gilt sie für eine Definition des höchsten Principis selber. Das Existirende ist die Wahrheit; das ist der Satz des Empirismus. Aber die im Wesen enthaltenen Gegensätze werden auch in der Existenz zum Vorschein kommen, und diese damit in Widersprüche verwickeln.

1. Das Ding.

§. 59. Die Existenz, als der Grund, der sich selber zum Seienden gemacht hat, ist das Ding, nicht ein Ding, sondern die Materie, an der alle Formen als die Totalität der Bestimmtheiten existiren. Wenn man dies das Ding an sich nennen wollte, so hätte dieser Ausdruck den Fehler, das hinter der Erscheinung liegende Substrat derselben zu sein, während die Existenz selbst bezeichnet werden soll. Und so können wir denn die Kategorie, die wir hier erreicht haben, nicht besser, als in Schillers Distichon, benennen:

Weil es Dinge doch giebt, so giebt es ein Ding aller Dinge.

In dem Ding aller Dinge schwimmen wir, wie wir so sind.

Wir geben zu, dass man Ding gewöhnlich im Sinne der einzelnen Existenzen nimmt. Doch hat uns der Dichter eben in dem Ding aller Dinge auf den philosophischen Sinn dieses Ausdrucks hingeletet; und wir würden richtiger sprechen, wenn wir, statt Ding an sich, das an und für sich seiende Ding sagten.

2. Die Eigenschaft.

§. 60. Die Qualitäten, die im Dasein als ein festes Anderssein, im Maasse als ideelle Bestimmtheiten, im Wesen als unterschiedene Formen auftraten, sind jetzt, als Momente des Dinges, seine Eigenschaften. Weil die Eigenschaft das vom Dinge Getragene ist, das in untrennbarer Verknüpfung mit den andern Eigenschaften in dem mit sich identischen Dinge wurzelt: so kommt ihnen nicht mehr das Sein, sondern das Haben oder vielmehr das Gehabtsein zu. Das Ding hat Eigenschaften. So ist das Ding das Wesentliche, die Eigenschaften das Unwesentliche. Das Ding bleibt, was es ist, wenn es auch eine seiner Eigenschaften verliert, d. h. sich verändert. Da aber das Ding zugleich die Totalität seiner Eigenschaften ist, so machen die Eigenschaften erst das Ding zu dem, was es ist; und wenn es sie alle verliert, hört es auf, zu sein, was es ist. Die Eigenschaften sind also ebenso gut der Träger des Dinges, als umgekehrt; und ohne seine Eigenschaften sinkt dieses zur leeren Dingheit herab. Es ist nur das Auch, der blosse Behälter seiner Eigenschaften. Wegen dieser Selbstständigkeit vom Dinge losgelöst, ist die Eigenschaft selbst ein Ding, z. B. die blaue Farbe ist ein Stück Indigo. So löst sich das Ding in viele Eigenschaften auf, und erst auf diese Weise entspringt die Vielheit der Dinge, von der wir vorhin (§. 59) redeten. Die Eigenschaft ist selbst ein vollständiges Ding, indem

die Eine Form zur Hauptsache wird (§. 55), welche wieder der Träger mehrerer Eigenschaften ist. So lange die Eigenschaften aber noch in dem Dinge enthalten sind, dürfen sie nicht als selbstständige Stoffe oder Materien gefasst, noch gar gegenseitig die einen in die Poren der andern eingeschachtelt werden.

3. Die Bedingung.

§. 61. Der Widerspruch, dass einmal das Ding der Grund und die Eigenschaft das Begründete ist, und das andere Mal umgekehrt, muss sich nun selbst auflösen; und die Auflösung liegt nothwendig darin, dass die wiederhergestellte Grundbeziehung zugleich eine aufgehobene sei: also nur zum Theil bestehen bleibt, zum Theil nicht. Wenn nämlich sowohl das Ding, als die Eigenschaft wechselweise als Grund des Andern auftreten, so sind sie es doch in verschiedener Bedeutung. Das Ding ist der vollständige Grund seiner Eigenschaften; es bekommt seine Bestimmtheit nicht durch ein Anderes, sondern enthält alle seine Eigenschaften in sich. Die Eigenschaft ist dagegen der Grund des Dinges nur in Verbindung mit andern Eigenschaften. Keine für sich ist der zureichende Grund des Dinges; jede einzelne ist also nur ein partieller Grund, und einen solchen nennen wir die Bedingung: d. h. ein Grund, nicht der Grund. Indigo ist wohl eine Bedingung des blauen Rockes; um ihn aber in's Dasein zu rufen, bedarf es noch einer Menge anderer Eigenschaften, die ebenso, als mitwirkende Gründe, selbstständige Dinge sind, die ihm vorhergingen. Ist eine Erbschaft an eine Bedingung geknüpft, so gehören doch noch ganz andere Umstände dazu, bevor die Erbschaft angetreten werden kann.

a. Das Bedingende.

§. 62. Die Eigenschaft, da sie, wie die Form der Materie gegenüber, als das Thätige, als ein das Ding an ihrem Theil Erzeugendes auftritt, so ist sie das Bedingende. Doch wenn schon die Materie als die Identität gefasst werden musste, die ihre Unterschiede aus sich entwickelte (§. 54), so gilt diess in noch höherem Grade vom Dinge, das ja das Setzende seiner Eigenschaften ist, deren jede durch die Natur des Dinges bedingt ist, indem es z. B. das Blau zu diesem bestimmten Blau macht. Da also, um Bedingung zu sein, der Charakter der Selbstständigkeit erforderlich ist: so ist die Bedingung eben nur dadurch das

Bedingende, dass sie aufgehört hat, Eigenschaft zu sein, und selbst ein Ding geworden ist (§. 60). Ist sie aber ein Ding geworden, so hat sie selbst wieder Eigenschaften, die, als ihr vorausgesetzt, sie, die zum Dinge geworden ist, bedingen. Das Bedingende wird also nur dadurch zu einem Bedingenden, dass es zugleich ein Bedingtes geworden ist: nämlich ein Ding, das wieder neue Bedingungen hat. So ist sowohl die Eigenschaft, als das Ding, das Bedingende.

b. Das Bedingte.

§. 63. Sind sowohl die Eigenschaften, als das Ding das einander Bedingende, so ist jede Seite im Verhältniss zur andern auch das Bedingte. Dieser logische Zusammenhang zwischen Ding und Bedingung ist in der Deutschen Sprache sehr schön erhalten, indem das Ding sachlich sowohl als das Bedingte, d. h. das zu einem Dinge Gemachte, wie auch als das Bedingende, d. h. ein Ding-Machendes, erscheint. Wenn aber, wie wir (§. 62) sahen, die Eigenschaft nur dadurch das Bedingende ist, dass sie selber zum Dinge, also zum Bedingten, wird; so ist nicht abzusehen, wo dieses wechselseitige Bedingtsein des Dinges und der Eigenschaft je aufhören sollte. Aus jedem Dinge quellen Eigenschaften hervor, und jede Eigenschaft bedingt neue Dinge. So haben wir den Progress des Wechsels von Bedingendem und Bedingtem in's Unendliche. Dieser Progress ist der Beweis, dass die Existenz, die sich namentlich als Vielheit der Dinge in die Endlichkeit und Bedingtheit verlaufen hat, auf dem Wege ist, zur Unendlichkeit zurückzukehren; wohin wir sie nun begleiten wollen.

c. Das Unbedingte.

§. 64. Wenn nämlich eine Eigenschaft einerseits dadurch, dass sie zur Bedingung eines Dinges wird, ihren Charakter als Eigenschaft verliert, um selbst zu einem unabhängigen Dinge zu werden: so muss sie andererseits sich gefallen lassen, dass wiederum ihre Eigenschaften als Eigenschaften dieses Dinges ebenso zu ihren Bedingungen werden, von denen sie abhängt. Da nun dieselbe Lage für diese Eigenschaften sich wiederholt, so werden alle Dinge in ihre Eigenschaften zerlegt, um daran ihre Bedingungen zu haben. Da indessen das Ding, als totale Bedingung seiner Eigenschaften, allein der zureichende Grund des von ihm Begründeten ist: so bleibt die absolute Voraussetzung das Ding, das sich in seine Eigenschaften auslegt, die sich wieder zu Dingen machen,

welche, zu blossen Eigenschaften herabgesetzt, neue Dinge bedingen, und so fort in's Unendliche. Mit andern Worten, wir haben das vom Dichter verkündete Ding aller Dinge (§. 59), für welches diese zu blossen Eigenschaften seiner selbst werden. Wenn also im Progresse des wechselseitigen Bedingens ein endliches Ding aus seinen Eigenschaften zu entspringen scheint, und Eigenschaften aus ihm hervorgehen, die wieder ein anderes Ding zu erzeugen scheinen: so sind in Wahrheit alle diese Bedingten nur aus dem Einen Dinge hervorgegangen und durch dasselbe bedingt, das, wenn es wieder von seinen Eigenschaften bedingt ist, seine Bedingungen an nichts Fremdem hat. Das Ding wird auf diese Weise zum sich selbst Bedingenden, und das nennen wir das Unbedingte.

Diese Unendlichkeit des Einen Dinges kann sich aber auch in endlichen Erscheinungen desselben abspiegeln. Ehe ein endliches Ding in die Existenz tritt, setzt es sich wohl im Kreise seiner Bedingungen voraus. Diese Bedingungen, als das ihm Vorausgesetzte, sind durch dasselbe gesetzt, da es schon an sich in allen seinen Bedingungen existirt, ehe es dieselben aus seinem Umkreise in Eine Einheit zusammenfasst, und zu seinen Eigenschaften herabsetzt. Ein so aus seinen Umständen hervorgegangenes, sich selbst bedingendes Ding, nennen wir nun die Sache; sie tritt in die Existenz, nachdem alle ihre Bedingungen ihr vorhergegangen sind. Die Geschichte ist so ein sich selbst Bedingendes, die Sache der Menschheit. Die früheren Begebenheiten scheinen die Bedingungen der spätern zu sein. In Wahrheit setzt die letzte Gestalt der Weltgeschichte sich aber nur die früheren voraus, um aus ihnen als das höchste Ziel hervorzugehen, welches der Sache nach oder an sich schon im Anfange vorhanden war. Ebenso verhält es sich mit einer einzelnen grossen Begebenheit der Geschichte. Die Bedingungen der Französischen Revolution waren die Geldklemme, die Sittenverderbniss des Hofes und des Volks, die Priesterherrschaft, die Ideen Rousseau's und Voltaire's. Alle diese Umstände sind die Eigenschaften der Französischen Gesellschaft, die sie sich voraussetzte, um daraus zu dieser grossartigen Wiedergeburt zu gelangen, in deren Wehen wir noch jetzt Europa begriffen sehen.

Wenn wir das Unbedingte zu einer Definition des absoluten Principis machen, so versteht es sich indessen von selbst, dass wir es nicht dem Bedingten entgegensetzen, sondern eben über das-

selbe übergreifen lassen. Die unendliche Reihe der endlichen Bedingungen ist selbst nichts Anderes, als die nach allen Seiten hin sich selbst begründende Sache. Damit hat aber die Existenz aufgehört, ihren Ursprung zu vergessen; sie ist durchaus nicht mehr die Reihe scheinbar unmittelbarer Dinge, die wie Daseiende neben einander stehen. Durch die harte Schale der Existenz ist die Unendlichkeit des Wesens hindurchgebrochen und hat sie gesprengt, wie des alten Hamlets Geist, als Maulwurf unterirdisch wühlend, in hellen Flammen aus dem Schooß der Erde emporlodert. Die Existenz erinnert sich, dass sie nicht sie selbst, sondern eines Andern, des Wesens ist; oder vielmehr sie erkennt, dass dies Wesen ihr eigenes ist, das sich selber in ihr als seinem Andern darstellt. Mit andern Worten, die Existenz ist in das übergegangen, was sie anfänglich nur vergessen hatte (§. 57); sie ist Erscheinung im eigentlichen Sinne.

B. Die Erscheinung.

§. 65. Gerade dadurch, dass die Erscheinung die Unbefangenheit der Existenz verloren hat, welche naiver Weise so verfuhr, als habe sie das Wesen mit allen seinen Kategorien in sich, ist die Erscheinung an das Wesen als an ein Anderes erinnert worden. Die Erscheinung ist nicht Erscheinung ihrer selbst, sondern des Wesens. Weil die Erscheinung sich als die Erscheinung des Wesens weiss, weiss sie sich eben auch als ein dem Wesen Anderes, und das Wesen als ein ihr Anderes. Das Wesen fällt also jenseits der Erscheinung, und die Erscheinung diesseits des Wesens. Die Erscheinung hat das Wesen noch nicht in sich selbst, sondern ausser sich. Und damit sind wir in der Erscheinung zum höchsten Zwiespalt, zur schärfsten Trennung der Gegensätze gekommen, wie sie der Verstand nur auf die Spitze treiben kann. Solche Trennungen haben innerhalb der speculativen Philosophie absolut keine Berechtigung, und gehören höchstens einem verständigen, dogmatisirenden, undialektischen Philosophiren an, wie wir es §. 5 beschrieben haben. Für die gewöhnliche Vorstellungsweise gewinnt dieser Gegensatz freilich eine relative Berechtigung; denn diese Trennung ist eben ihr Charakter. Und da die Religion die Wahrheit in Form der Vorstellung hat, so ist diese Kategorie des Jenseits und des Diesseits eine auf dem Gebiete des Glaubens eben sehr beliebte.

Wenn Erdmann diesen Standpunkt und die ganze Kantische

Weltanschauung für philosophisch berechtigt ausgiebt (Logik, §. 113), und sich in dem Vorwort zur zweiten Auflage (S. IX—X) darüber beklagt, dass ich denselben „umstürzen“ will: so beweist er dadurch nur die Richtigkeit meines Vorwurfs, dass er der rechten Seite der Schule angehört; dass er der Vorstellung in dem Rathe der Philosophie Stimmrecht giebt, kurz dass er eine leere Transscendenz im Jenseits annimmt. Durch seine Behauptung trägt er selbst also am Meisten dazu bei, dass der „Straussische Witz“ von der Eintheilung der Hegel'schen Schule „noch immer nicht,“ wie er es gern möchte, „zu Tode gehetzt“ ist. Wenn er mir dann vorwirft, ich habe nicht einen Paragraphen weiter gelesen: da hätte ich gefunden, dass der Standpunkt des Jenseits und Diesseits von ihm als nicht der höchste ausgesprochen worden sei, dass er im Wesen und der Erscheinung Ein und denselben Inhalt anerkannt habe; so habe ich nicht nur §. 114, sondern auch alles Uebrige bei Erdmann sehr aufmerksam gelesen. Aber eben darum Hand aufs Herz! Ist unser Genosse des Weitern der Ansicht, dass das Gesetz der Erscheinungen, welches er, Schule schlagend, ganz richtig zur dritten Stufe macht (s. unten §. 68), ihm nun auch das transscendente Princip aufhebt, wie Sein und Nichts im Werden aufgehoben sind? Oder will er dieses transscendente Princip doch noch im Jenseits, als eine „berechtigte Kategorie“, beibehalten? Im ersten Falle wäre meine Beschuldigung irrig, und ich werde ihm die Hand zur Versöhnung reichen. Aber leider klingt uns aus allen seinen andern Schriften nur stets der Eine Satz in's Ohr, dass er: „den lockenden Sirenen der Dialektik entgangen, und in die alte Heimath zurückgekehrt, die Thatsachen des alten Glaubens, wie Ulysses seine treue Penelope, wieder gefunden“ hat. Wollte er aber der Transscendenz nur eine relative Berechtigung zugestehen, so wäre das eben speculativ keine; und wir werden sie dann auch dialektisch aufzulösen haben.

1. Das Jenseits.

§. 66. Die scheinbare Berechtigung, die in der Aufstellung eines Jenseits, als des Wesens der Erscheinung, liegt, ist lediglich die, dass die Erscheinung, wie sie zunächst für uns ist (§. 65), nicht das Wesen, dieses uns also in ein fernes Ansich gerückt sei; und die Kategorie eines Dinges an sich, den Erscheinungen gegenüber, ist eben erst hier an ihrer Stelle (§. 59). Betrachten wir nun die verschiedenen Formen, in denen das Jenseits

sich uns darbieten kann; so sind es vornehmlich drei, die wir nach einander dialektisch auflösen haben: ein Jenseits des Raumes, ein Jenseits der Zeit und ein Jenseits der Erkenntniss. Was erstens das Jenseits im Raum betrifft, so ist das ein sich widersprechender Begriff, weil jenseits des Raums immer noch Raum ist, die Welt nicht mit Brettern zugenagelt sein kann. Will man also das transscendente Princip in einem jenseitigen Raum setzen, so macht man es eben damit zu einem diesseitigen, immanenten. Denn der Raum ist eine continuirliche Grösse (§. 34). Das transscendente Princip dann etwa im Himmel setzen, heisst, es erst recht uns nähern, da wir ja nach dem Kopernicanischen System ebensowohl am Himmel schweben, als die fernsten Sterne. Und wenn wir das Jenseits des Raums auch nur im beschränkten Sinne eines fernen Raumes nehmen, als sei das jenseitige Wesen der Erscheinungen da, wo die letzten Sterne stehen, ja im Gotteshimmel, noch über dem Wolken- und dem Sternenhimmel, wie einige Theologen lehren: so giebt es doch gewiss nichts Unsinnigeres, wie auch Aristoteles schon gegen die platonischen Ideen polemisirte, als das Wesen eines Dinges ihm gewissermaassen aus dem Leibe zu reissen, und in eine grosse Ferne zu versetzen.

Untersuchen wir zweitens das Jenseits der Zeit, so hat es damit zunächst dieselbe Bewandniss, wie mit dem räumlichen Jenseits. Die Zeit ist so continuirlich, wie der Raum, und hat vor und nach sich immer Zeit. Aber freilich können wir uns sehr wohl ein zeitweiliges Jenseits in der Zukunft denken, die noch nicht ist, während im Raum alle Dimensionen immer gleichzeitig sind. Ein solches zeitweiliges Jenseits fällt aber doch nicht jenseits der Erscheinung, sondern bildet vielmehr ihr innerstes Wesen, als ihre an sich seiende Bestimmung, die erst in der Folge zur Existenz gelangen wird. So ist das Weizenkorn das Ansich der Aehre, welches, als noch nicht vorhanden, der Zeit nach jenseits ihrer fällt, mit jeder Minute aber dieses Jenseits mehr verliert, und endlich durch stetes Wachsthum zum Diesseits wird, da in der reifen Aehre viele Weizenkörner zur Erscheinung kommen. Ebenso verhält es sich mit der Entwicklung der Geschichte, deren spätere und reifere Gestaltungen an sich in den frühern enthalten sind (§. 64), aber erst nach Jahrhunderten aus ihrem zeitlichen Jenseits in die Existenz treten. In diesem Sinne ist das Jenseits eine berechnete Kategorie, in diesem Sinne huldigen auch wir der Transscendenz des Principis. Diese Transscen-

denz ist indessen nur eine relative, eben weil sie stets ihrer Aufhebung näher rückt. Wenn Erdmann eine solche genügt, wenn er nicht noch ausserdem eine absolute Transscendenz des Principis auch ausserhalb der Welt begehrt, — welche ein anderer seiner Denkgenossen, Göschel, die wahre Immanenz des Principis, nämlich als eines dann in ihm selber Verbleibenden nennt, — so wäre ich mit ihm einverstanden.

Dieselbe Bewandniss, wie mit der Zeit, hat es endlich mit der Transscendenz der Erkenntniss. Dem einzelnen Menschen, wie dem ganzen Geschlechte, ist das Princip transscendent, bis dessen Majestät, nach dem Dichter, dem Muthe des Erkennens gewichen ist. Selbst dem Empiriker, der vom Gegensatze anhebt, ist diese Transscendenz nur eine relative, die nur so lange dauert, bis er den Gegenstand durch Anschauung in sich aufgenommen hat. Der Philosophie ist aber der Gedanke, welcher der Gegenstand ihrer Erkenntniss ist, von Anfang an etwas Immanentes, wenn auch vor der Erkenntniss nur ein Ansich, also etwas relativ Transscendentes. Die Behauptung einer absoluten Transscendenz setzt aber den unendlichen Progress als das Letzte, — setzt ein nie zu erringendes Ziel; und das ist die Weltanschauung, die ich umstürzen will (§. 65). Während die von uns gegebene Auffassung des Jenseits und des Diesseits selbst schon eine philosophische ist, isolirt der gemeine Verstand diese Kategorien und bringt sie Beide in gar keinen Zusammenhang; sondern hält sie ewig auseinander, und verbannt das Jenseits an den Rand der bekannten Welt, als etwas Titanisches. Wie man die zwei Heroen der Griechischen Wissenschaft schon im Alterthum missverstanden, als setzten sie, der Eine das Reich der Ideen, der Andere den Gedanken, als den ewigen Beweger, an den äusseren Rand der Welt: so hat auch das Christenthum unter dem Einfluss des Ptolemäischen Systems, namentlich im Mittelalter, das absolute Princip in eine jenseitige, übersinnliche Welt gesetzt, die, wie durch eine Bergkette unserem Auge entrückt, die wahre Welt sein sollte. Und da sie die entgegengesetzte der diesseitigen Welt war, so ist sie zum geraden Umgekehrten derselben gemacht worden. Was in dieser Welt hier auf Erden Elend, Schmerz u. s. w. war, das werde in der jenseitigen Welt in sein Gegentheil verkehrt werden. Wer hier gelitten, werde dort geniessen. Was vor dem irdischen Richter ein Verbrechen ist, werde von dem himmlischen

ganz anders beurtheilt. Wenn aber der Priester die Gläubigen auf jene verkehrte Welt anwies, so wollte er doch nicht für sich selbst diesen Wechsel auf lange Sicht annehmen, sondern auch schon hier auf Erden schwelgen. Die Dioskuren der Deutschen modernen Dichtkunst und Philosophie, welche auf solchen Priester-Lug und Trug hindeuteten, sind nicht missverstanden, sondern als Heiden verschrien worden.

2. Das Diesseits.

§. 67. Die diesseitige, sinnliche Welt, als die nur im Gegensatze zur wesentlichen sich befindende, blos erscheinende Welt, wurde nun zu einem flüchtigen, vorübergehenden Aufenthaltsort, zum irdischen Jammerthale herabgesetzt, das wir bald verlassen werden, um in die ewige Heimat zurückzukehren, der unser Geist entsprossen. So hatte der Mensch eigentlich doppeltes Maass und Gewicht; und das ganze Mittelalter hat diese Lüge, diese Zerrissenheit, diesen Zwiespalt des Menschen mit sich selbst genährt. Doch kann es der Dialektik nicht schwer fallen, auch dieses Aeusserste des Gegensatzes, zu dem der Verstand es gebracht hat (§. 65), aufzulösen. Wir müssen einräumen, dass die Erscheinung durch die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Gestaltungen sich von der Einfachheit des ansichseienden Wesens der Dinge unterscheidet. Aber jene Mannigfaltigkeit ist doch einzig und allein aus dieser Einfachheit zu erklären. Und wenn zwischen Jenseits und Diesseits die Grundbeziehung wiederhergestellt ist, weil Jenes in Diesem zur Erscheinung kommt, wie kann ein paradiesisches Jenseits solch' jämmerliches Diesseits schaffen? Im Diesseitigen, Begründeten müssten wir doch denselben Inhalt wiedererkennen, der uns im jenseitigen Grunde verheissen worden; — eine Wahrheit, der selbst Erdmann sich nicht erwehren kann (§. 65). Wenn aber in beiden Gliedern des Verhältnisses derselbe Inhalt enthalten ist, das Reich der Formen, so kann die Unendlichkeit des Inhalts nicht selbst in Wahrheit eine gedoppelte sein; sondern dieses Doppeltsein gehört selbst nur der Erscheinung an. Jede einzelne einfache Form wiederholt sich in der Materie unter den mannigfaltigsten Modificationen. Eine solche in der wechselnden Erscheinung sich darstellende und verharrende wesentliche Form ist nun das Gesetz der Erscheinung, in welchem der Gegensatz von Diesseits und Jenseits ausgeglichen ist.

3. Das Gesetz der Erscheinung.

§. 68. Da im Gesetz der Erscheinung das Jenseits in's Diesseits übergetreten ist, so ist das Jenseits selbst erschienen. Als erschienen, hat das Gesetz den Inhalt der Erscheinung an ihm selbst; das Wesen hat aufgehört, nur an sich, nur Einfachheit zu sein, aus der sich erst die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu entwickeln hätte. Wenn aber auch Gesetz und Erscheinung Beide die Mannigfaltigkeit an sich haben, so ist diese doch in Beiden eine verschiedene. Das Gesetz hat die Mannigfaltigkeit selbst als eine wesentliche an sich, enthält also nur die einfachen, bleibenden Momente des Inhalts, während in der Erscheinung zu dieser bleibenden Mannigfaltigkeit noch eine Menge unwesentlichen, wechselnden Inhaltes hinzukommt, der eben dadurch nur der Form der Erscheinung angehört. Das Gesetz der himmlischen Bewegung enthält z. B. das für alle Himmelserscheinungen gleiche Verhältniss von Raum und Zeit, welches sich als der beständige Faden durch die in jedem Augenblick sich verändernde Stellung der Himmelskörper hindurchzieht. Ebenso bestimmt ein Rechtsgesetz für jedes Verbrechen eine bestimmte Strafe, während die That in jedem einzelnen Falle eine mit dem mannigfaltigsten Inhalt erfüllte ist, gegen den das Gesetz sich ganz gleichgültig verhält.

Das Gesetz ist also das ungetheilte Ganze, welches in jeder Seite der Erscheinung sich gleich bleibt, während die Erscheinung, in unendliche Vielheit zersplittert, doch in jedem Punkte ihrer Existenz das ganze Gesetz in sich schliesst, wie z. B. in jedem noch so kleinen Bogen einer Himmelsbahn. Weil aber eben das ganze Gesetz in jedem Theile zur Erscheinung gekommen ist, so ist auch die Erscheinung das Ganze. Sie ist in eine wesentliche und eine unwesentliche Seite, deren wiederum jede dasselbe Ganze ist, zerlegt; das ist das wesentliche Verhältniss, zu dem wir sogleich übergehen werden. — Wie aber mit dem Gesetze noch ein transcendentes Princip bestehen kann, ist mir unerfindlich: es sei denn, dass wir den einfachen Inhalt aller Gesetze in ein höchstes Wesen verlegten, das zwar, als solches, den gesammten Inhalt in der vollendetsten Form besitzen müsste. Da aber schon der Inhalt in Form von Wesen und Erscheinung, von Einfachheit in der Mannigfaltigkeit, in vollständigster Weise existirt: so darf er sich doch nicht verdoppeln oder gar verdreifachen in einem hypothe-

tischen, von seiner Erscheinung, und deren Gesetzen, die es ihr gegeben, himmelweit entfernten Wesen, das eben deshalb, statt das Inhaltsreichste, vielmehr das Leerste, — ein reines Schattenwesen sein müsste (§. 47). Auf dem Standpunkt, den wir jetzt erreicht haben, lautet die Definition des absoluten Princip: es ist das Reich der Gesetze des Universum's. Dies Reich aber ist wiederum nicht das Prädicat oder Product eines Subjects ausser ihm, sondern das Prädicat ist selber das Subject und das Subject selber das Prädicat (§. 47).

C. Das wesentliche Verhältniss.

§. 69. Wie jetzt das Wesen in zwei Seiten, die seine Existenz bilden, auseinandergelegt ist, das Wesen selbst und die Erscheinung, die doch wesentlich auf einander bezogen sind: so hatten wir schon früher (§. 41) im Sein das quantitative Verhältniss, dessen Glieder sich eigentlich schon ebenso, wie das Wesentliche und das Unwesentliche, zu einander verhielten. Der Exponent, als die Seite des qualitativen In sichseins, liess das Wesen schon ahnen, war aber noch blosses Sein, weil er nur Eine immanente Bestimmtheit ist, die der äusserlich quantitativen nur als eine andere Quantität gegenüberstand. Jetzt haben wir dagegen die Totalität der Bestimmtheiten als die Eine immanente Bestimmung, welche der äusserlichen Zerstreuung dieser selben Bestimmtheiten entgegensteht; so dass derselbe Inhalt nur in einer doppelten Form sich zeigt, während die Quantität noch das gleichgültige Anderssein gegen die Qualität blieb. Der Fortschritt im wesentlichen Verhältnisse wird nun der sein, dass die Glieder desselben zunächst, ungeachtet ihrer Identität, in gleichgültiger Ruhe auseinander fallen, zweitens in gespannten Gegensatz treten, und drittens zur versöhnten Einheit mit einander gelangen.

1. Das Ganze und die Theile.

§. 70. Indem das Gesetz vollständig in jeder noch so geringfügigen Seite der Erscheinung existirt, ist es in der That das einfache Ganze, das, der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung gegenüber, als den Theilen, diese zwar zusammenfasst, aber ebenso auch ganz gleichgültig sich zu jedem einzelnen verhält. Denken wir uns freilich alle Theile als Eine einzige Einheit, so haben wir das Ganze; denken wir uns das Ganze in eine unendliche Vielheit zersplittert, so haben wir die Theile. Dann sind beide Seiten nicht mehr einander äusserlich, sondern ganz

derselbe Inhalt, nur in der Form der Einheit und der Vielheit unterschieden, die ihnen immer noch gleichgültig bleibt. Eben darum geht es das Ganze auch gar nichts an, in Theile auseinandergerissen: die Theile nicht, als Ganzes zusammengefasst zu sein. Im Gegentheil. Das Ganze ist vielmehr das, was nicht in Theile zerlegt: die Theile das, was nicht zum Ganzen verbunden ist. Aber dieses Aussereinanderfallen ist gerade, wegen der Identität des Inhalts, wiederum nur ein Schein. Das Ganze ist nur dadurch das Ganze, dass ihm nicht der geringste, nicht der verächtlichste Theil fehlt. Das Räderwerk einer Uhr steht still, wenn der kleinste Stift ausgefallen ist. Und im Gedicht „Totalität“ sagt daher Goethe:

Und wenn er keinen Hintern hätt',
Wie könnt' der Edle sitzen?

Jeder noch so verächtliche Theil ist also Eine Bedingung, mithin nur der partielle Grund des Ganzen. Umgekehrt, da etwas nur Theil ist, insofern es zu einem Ganzen gehört, so setzt der Begriff der Theile das Ganze voraus; sie haben dieses aber zu ihrer totalen Bedingung, zu ihrem zureichenden Grunde. Die Grundbeziehung ist somit wiederhergestellt, aber zugleich das Verhältniss des Bedingens so umgewendet, wie wir es sich selbst gestalten sahen (§. 64): dass nämlich, indem jede Seite Grund und Begründetes, Bedingendes und Bedingtes ist, das Verhältniss des Ganzen und der Theile eben als das sich selbst Bedingende und somit Unbedingte erscheint. Denn alle Theile zusammen genommen begründen ebenso das Ganze, wie das Ganze alle Theile, weil sie Beide Ein und dasselbe sind.

Wollte man dies Verhältniss zum Standpunkt endlicher Bedingungen herabsetzen, und beide Seiten auseinander halten, so würde gerade dadurch eine jede dialektisch in die andere umschlagen. Denn nimmt man den Theil für sich, als gehöre er nicht einem Ganzen an, so wird er eben dadurch, dass er aufhört, ein Theil zu sein, vielmehr selbst ein Ganzes. Als Ganzes hat er aber wieder Theile. Indem dann jeder dieser Theile wiederum selbst ein Ganzes ist, so haben wir die Theilbarkeit in's Unendliche, die wir schon in der Quantität als das unendlich Kleine sahen (§. 35). Oder vielmehr, weil es keinen kleinsten Theil, keine Atome giebt: so ist das scheinbar unendlich Kleine immer noch unendlich gross, kann noch in's Unendliche getheilt werden, da es noch ein Ganzes ist. Wir sind wieder zu unserer

anfänglichen Rede zurückgekehrt, dass das Ganze im kleinsten Theile steckt (§. 68). Doch ist dies jetzt nicht mehr unsere Betrachtung blos, sondern der kleinste Theil macht sich selbst zum Ganzen. Die Aeusserlichkeit des ersten Verhältnisses, welches die Grundlage des Begriffs der Mechanik in der Logik (§. 124), wie auch in der Natur sein wird, ist nun zur thätigen, ihre Glieder gegenseitig erzeugenden Grundbeziehung geworden.

2. Kraft und Aeusserung.

§. 71. Dass das Ganze als die thätige Form erscheint, ist das Verhältniss der Kraft zu ihrer Aeusserung, das mehr der dynamischen und physicalischen Welt (s. unten, §. 128), als der mechanischen angehört, obgleich auch von mechanischen Kräften, z. B. der Schwere, geredet werden kann. Bei der Kraft kommt es recht zum Vorschein, dass der Erscheinung das Wesen immanent ist. Die Anziehungskraft der Sonne scheint zwar von Aussen auf die Erde zu wirken: vermag dies aber nur, weil sie zugleich die eigene Anziehungskraft der Erde ist. Die Kraft wirkt also von Innen heraus; doch um wirken zu können, bedarf sie auch noch eines Stoffes, der ihr Gegenstand ist. An diesem Stoffe übt die Kraft ihre Thätigkeit, in ihm äussert sie sich. Da die Kraft aber nur insofern Kraft ist, als sie sich äussert, und Ohnmacht, wenn sie sich nicht äussert: so ist die Kraft erst in der Aeusserung enthalten, welche die Kraft erst zur Kraft macht. Die Aeusserung ist also die Kraft, welche die Kraft hervorlockt. Zugleich ist die Aeusserung das der Kraft im wesentlichen Verhältnisse Gegenüberstehende. Indem aber die Aeusserung zur Kraft geworden ist, hat sie sich zu einer zweiten Kraft gemacht; und eine jede ist die Aeusserung der andern. Die auf die Erde sich äussernde Anziehungskraft der Sonne erregt die eigene Anziehungskraft der Erde gegen die Sonne.

In diesem Spiel der Kräfte ist jede Seite des wesentlichen Verhältnisses, die Kraft und die Aeusserung, wiederum das Ganze geworden. Die Momente der Form, als Inneres und Aeusseres in Totalitäten verknüpft, sind zu selbstständigen Gliedern eines Verhältnisses geworden, die einander entgegengesetzt sind, und deren jedes doch zugleich, was das andere ist. Die positive Elektricität äussert sich nur, wenn sie von der negativen hervorgelockt wird, und umgekehrt; beide sind nur die Seiten einer sich auf sich beziehenden Thätigkeit, also einer Identität, die sich selbst in ihre Momente unterscheidet. Die Kraft ist Eine, ungeachtet der Zwei-

heit der sich aus ihr herausringenden Aeusserungen. Ebenso hat die Kraft denselben Inhalt, wie die Aeusserung; zwischen Beiden herrscht nur ein Unterschied der Form, und das ist eben das Verhältniss des Innern und des Aeussers, welches mehr dem Zwecke und der organischen Natur angehört (§. 132, 137). „Die Kraft,“ sagt daher schon Voltaire sehr gut (*Oeuvres*, T. XXXI, p. 333: *Doutes sur la mesure des forces motrices*), „ist kein besonderes Wesen, kein innerliches Princip, keine die Körper belebende Substanz, und nicht vom Körper unterschieden, wie einige Philosophen es behauptet haben.“ Was die Berichterstatter dieser Schrift an die Französische Akademie auf die Leibnitzischen Monaden beziehen (*T. LXX. p. 209*). Wie sehr auch die Kraft, besonders in ihrem Gegensatze zur Aeusserung, zu einem endlichen Verstandesverhältnisse geworden ist, so können wir doch wohl das absolute Princip auch als die Kraft der Kräfte definiren.

3. Inneres und Aeusseres.

§. 72. Im Verhältniss des Innern und des Aeussers hat die Kraft sich selbst zu ihrer Aeusserung gemacht; und indem auch in der Aeusserung auf diese Weise die ganze Kraft enthalten ist, so haben wir jetzt das vollendete Resultat des ganzen Processes, in welchem Ein und dasselbe Wesen sich durch die beiden Formen des Innern und des Aeussers hindurchzieht. Das Wahre ist vorerst diese Identität des Innern und des Aeussers; und Alles ist nur wahr, insofern es diese Identität darstellt. Wir können daher auch sagen, dass diese Identität eine gute Definition des höchsten Principes abgibt; denn sie ist der Beginn der sich auflösenden Einseitigkeit des Verstandes, die gerade im Wesen, wie wir sahen (§. 48), ihren hauptsächlichsten Sitz hat. Auf dieser Uebereinstimmung des Innern und des Aeussers beruht die Symptomatologie der Aerzte. Alles, was im Innern des Organismus vorgeht, muss sich im Aeussers zeigen, wenn auch diese Uebereinstimmung nicht immer so leicht zu constatiren sein sollte. Nur die genialsten Aerzte treffen schnell und sicher die richtige Diagnose. Auf dieser Uebereinstimmung beruht auch die Physiognomik und die Schädellehre. Die Thätigkeiten des Geistes äussern sich nicht nur im Gehirn, sondern ebenso in den Gesichtszügen und am Knochen. Wenn hier das Gehirn als das Innere gegen die äusseren Gesichtszüge auftritt, so kann es, der Seele gegenüber, selbst wieder als ein Aeusseres gelten.

Da in der Wahrheit Inneres und Aeusseres denselben Inhalt haben, der Form nach aber unterschieden sind: so besteht zweitens der Charakter des Falschen, Schlechten, Endlichen darin, dass in beiden Formen ein verschiedener, ja sich widersprechender Inhalt auftritt; wie z. B. beim Heuchler, der Anderes denkt, als er ausspricht.

Ein dritter Fall wäre der, dass der wahrhafte Inhalt nur erst in der einen, noch nicht in der andern Form vorhanden wäre. Hier bilden die beiden Formen nur als solche, nicht durch den Inhalt, einen Gegensatz, schlagen dann aber auch unfehlbar in einander um. Indem die Vernunft nur erst das innere Ansich eines Kindes ist, so ist sie ihm eben damit ein nur Aeusserliches, das erst als der Wille seiner Eltern an dasselbe kommt. Die Erziehung macht so das bloß Innerliche äusserlich, oder, kann man auch sagen, das bloß Aeusserliche innerlich. Ferner, wenn Jemand nur von seinen guten Vorsätzen schwatzt, ohne es je zur That zu bringen: so kann man sicher sein, dass diese vermeinte Schönheit seines Innern ihm nur äusserlich, ein Angelerntes blieb, das nicht in Fleisch und Blut gedrungen ist. Und wir müssen auf ihn Schillers Worte anwenden:

— Da Gott nur das Herz sieht,

Sorge, dass wir doch auch etwas Erkleckliches sehn.

Indem umgekehrt dem Griechischen Sklaven die Freiheit nur etwas Aeusserliches ist, das er in seinem Herrn anschaut, so ist sie darum nur sein inneres Ansich. Auch sehen wir aus diesem Formwechsel recht deutlich, wie das Transscendente, das eben etwas der Erscheinung bloß Aeusserliches sein sollte, gerade damit eben nur als ihr inneres Ansich auftritt (§. 66). Ist aber auf diese Weise das, was nur in der Einen Bestimmtheit gesetzt ist, damit zugleich nur in der andern gesetzt: so hat sich auch dieser Unterschied der Form, als ein bloß transitorischer, aufgehoben; und der Inhalt, welcher nur als das Dritte in ihrem Wechsel erschien, ist durch den Uebergang wieder das Eine geworden, welches sich als das in beiden Formen Identische durch sie hindurchzieht und in ihnen ausprägt.

Hiermit ist eigentlich der Begriff des Verhältnisses schon aufgelöst, weil dieses immer noch eine Zweiheit voraussetzt. Indem aber das Innere selbst das Aeussere, und das Aeussere selbst das Innere geworden ist, sind diese beiden Totalitäten Eine Totalität geworden; und das ist die Kategorie der Wirklichkeit, zu der wir jetzt übergehen, und in welcher Wesen und Erscheinung

absolut identisch geworden sind. Wenn man von der Natur sagen kann, dass sie in ihren niedrigsten Stufen allerdings den Gedanken nur in ihrem Innern hat, so dass er ihr noch ein nur äusserlicher ist: so hat sie doch in ihren höchsten Gebilden, im Leben, eben diese vollständige Identität des Innern und des Aeussern erreicht. Und so ist es ganz falsch, von der Unerkennbarkeit des Wesens der Natur zu reden, wie es in den bekannten Haller'schen Versen geschieht:

In's Inn're der Natur dringt kein erschaff'ner Geist.

Zu glücklich, wenn er nur die äuss're Schale weisst!

Das Aeussere ist vielmehr die Offenbarung des Innern; und wer das Wesen der Natur als das Nur-Innere erfasst, dem ist die Natur eben nur eine äussere Schale. Wer in der Zwiebel von Hülle zu Hülle fortschreitet, um endlich zu einem innern Kern zu gelangen, findet sich freilich getäuscht, indem er, in den Mittelpunkt angelangt, auch diesen noch als blosser Hülle vorfindet. Seine Täuschung hat er sich aber selbst zuzuschreiben, indem er das Innere dieser Pflanze nur hinter dem Aeussern als ein letztes Ansich fasst, nicht in jeder Häutung, an jedem Punkt der Schale schon erblickt. Goethe antwortet daher dem berühmten Physiologen sehr passend auf folgende Weise:

„In's Innere der Natur,“

O! Du Philister,

„Dringt kein erschaff'ner Geist.“

Mich und Geschwister

Mögt Ihr an solches Wort

Nur nicht erinnern.

Wir denken: Ort für Ort

Sind wir im Innern.

„Glückselig, wem sie nur

Die äussere Schale weisst.“

Das hör' ich schon sechzig Jahre wiederholen,

Und fluche drauf, aber verstohlen;

Sage mir tausend und tausend Male:

Alles giebt sie reichlich und gern.

Natur hat weder Kern,

Noch Schale,

Alles ist sie mit Einem Male.

Dich prüfe Du nur allermeist,

Ob Du Kern oder Schale seist.

Weiter heisst es dann: „Was wär' ein Gott, der äusserlich die Welt am Finger laufen liesse? Sich in Natur, Natur in sich zu begeben“ u. s. w., — diese absolute Immanenz, die hier vollständig

die Transscendenz überwunden hat: das ist die Wirklichkeit, der wahre Standpunkt des Wesens, mit dessen dichterischem Beweise wir unsere Darstellung schliessen wollen, nachdem wir im Verlaufe derselben (§. 57) auch Goethes Widerlegung der einseitigen Verstandes-Kategorien des Wesens und der Erscheinung angeführt hatten.

Drittes Kapitel.

Die Wirklichkeit.

§. 73. In der Wirklichkeit zeigt sich uns das Sein zum vierten Male (§. 58). Sie ist weder das unbestimmte, noch das bestimmte Sein in deren Unmittelbarkeit. Eben sowenig ist das Sein, wie in der Existenz, jetzt eine aus der Vermittelung des Wesens entsprungene Endlichkeit, die wieder den Schein der Unmittelbarkeit annimmt; sondern das Gesetzsein des Seins ist nunmehr sein Sichselbstsetzen, so dass die Vermittelung durch sich selbst zur Unmittelbarkeit zurückgekehrt ist. Die Wirklichkeit hat ihr Wesen an sich selbst; sie ist daher ebenso umgekehrt das Wesen, das seine Existenz in sich schliesst und aus sich setzt. So können wir sagen, die Wirklichkeit ist eine hohe Kategorie, das unmittelbare Vorspiel unseres dritten Abschnitts, des Begriffs. In der Wirklichkeit ist schon die Aseitität des absoluten Principis, die später immer mehr hervortreten wird, enthalten. Wenn nämlich der objective Gedanke, die absolute Vernunft die sich selbst öffnende Quelle alles Seins ist, so sehen wir diesen Standpunkt schon in der Kategorie der Wirklichkeit auftauchen. Hegel konnte daher in seiner Rechtsphilosophie behaupten:

Was vernünftig ist, das ist wirklich;

Und was wirklich ist, das ist vernünftig;

wiewohl ihm dieser Satz häufig sehr übel genommen und missverstanden worden ist. Denn, sagte man, ein Verbrechen ist doch wirklich, der Mann z. B. wirklich todtgeschlagen: also wäre der Mord etwas Vernünftiges. Auch aus politischen Gründen ist Hegel deshalb angegriffen worden, namentlich von Seiten der Süddeutschen Liberalen in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, als er, nach Berlin gerufen, für höchst servil galt, — weil er die freisinnigen Bestrebungen der Württembergischen Regierung gegen die sehr mittelalterigen Wünsche der dortigen Feudal-Stände vertheidigt hatte. Es half ihm auch nichts, als Professor in einem absoluten Königthume die constitutionelle Monarchie als das Ideal

der Verfassung gepriesen zu haben. Man schloss, der Preussische Staat sei doch wirklich, und darum müsse Hegel alle Einrichtungen desselben für vernünftig erklären.

Hiergegen ist nun zu bemerken, dass, wenn auch im gemeinen Leben Wirklichkeit mit Dasein und Existenz verwechselt wird, wir doch in dem philosophischen Sprachgebrauch den Unterschied festhalten müssen. Demnach ist eine flüchtige Erscheinung, die auf der Oberfläche der Dinge im bunten Spiele der Wellen einhertreibt und kräuselnd wieder verschwindet, nicht die wahre Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist nur die feststehende Kette im wandelbaren Einschlag des Gewebes der Zeit. Wenn die Wirklichkeit also das in den wechselnden Fluten der Zeit verbleibende Wesen der Dinge, der mitten im Begründeten sich durchsetzende Grund ist: so ist es nur ein identischer Satz, dass das Wirkliche vernünftig oder das Vernünftige wirklich sei. Und nach dieser Terminologie lässt sich durchaus nichts gegen den Satz einwenden. Der mystische Dichter, Angelus Silesius, hat diese Natur der Wirklichkeit ganz richtig erkannt, indem er auf den Einwand, dass der Böse doch wirklich vor uns stehe, die Antwort ertheilt:

Hätt'st Du den rechten Sinn,
Du sähest ihn vergehen.

Wenn also auch die schlechten Existenzen eine Weile lang ihren Hocus pocus treiben, sich breit machen, sich aufspreizen dürfen, als wären sie die Herren der Welt, über Kurz oder Lang geht der Wagen der Weltgeschichte mit seinen Rädern doch über ihre Leiber hinweg; und sie stürzen in ihr Nichts zurück, nachdem sie mit ohnmächtiger Hand in die Speichen derselben gegriffen hatten.

Höchstens wenn man den Satz verfälscht und durch Zusätze entstellt, kann der Schein eines Irrthums auf ihn geworfen werden, und so die Rechthaberei einen Augenblick obenauf bleiben. Man hat nämlich den Satz gelesen: „Alles Wirkliche ist vernünftig; Alles Vernünftige ist wirklich,“ und mit dem Worte Alles eben den ganzen Wust der Erscheinung in den echten Kern der Wirklichkeit hineinzutragen versucht. Der Grund oder das Wesen, welches erscheint, ist nun freilich nicht eine Allheit als Summe. Aber der Ausdruck: „alle Wirklichkeit“ schliesst darum noch nicht die Einheit der Wirklichkeit aus. Und so ist immer noch nichts dagegen zu sagen, dass alles Wirkliche, das All der Wirklichkeit vernünftig sei. Gegen den umgekehrten Satz: Alles

Vernünftige ist wirklich, liesse sich allerdings mit Recht Manches einwenden, da nicht alles Vernünftige in einer bestimmten Zeit schon wirklich ist. Die Weltgeschichte ist eben die allmälige Verwirklichung des Vernünftigen. Wenn daher auch in der Natur die ganze Vernünftigkeit derselben zu aller Zeit wirklich ist, da sie sich im Raume auslegt: so wird der Fall der vollendeten Verwirklichung in der Geschichte doch nur mit dem erreichten Endziel des Menschengeschlechts eintreten, so gut wie in der Geschichte der Philosophie nicht in Einem geschichtlichen System, sondern nur in ihrer Totalität die ganze Vernunft der philosophischen Wahrheit zum Bewusstsein gekommen ist. Wir müssten also zu der vorhin angegebenen Fassung des Satzes, um ihn durchzubringen, wenigstens die Einschränkung machen: In der Totalität der geschichtlichen Zeit ist alles Vernünftige wirklich, — da die Transscendenz ja nur eine relative ist (§. 66).

Dass aber auch im gemeinen Leben zwischen Wirklichkeit und Existenz unterschieden wird, beweist die aus der Titelsucht der Beamtenwelt hervorgegangene Unterscheidung eines Geheimen Rathes von einem Wirklichen Geheimen Rathe in Preussen. Das Erstere ist nur ein leerer Titel, einen Schein — Geheimen Rath bezeichnend für Leute, die sich auf diesen Schein etwas zu Gute thun möchten, oder ihn als Versüssung bitterer Pillen administriert erhalten. Um nun diejenigen Geheime Räthe, welche es der Sache nach und in der That sind, vor dem Verdachte, solche eitle Schein-Räthe zu sein, zu bewahren, ist man genöthigt gewesen und hat es für billig gehalten, sie zu Wirklichen Geheimen Räten zu machen, also jenen, die man doch der Schein-Existenz nicht berauben konnte, die Wirklichkeit zu nehmen.

Die Eintheilung dieses Kapitels ist nun die, dass die Wirklichkeit zunächst, in ihrer Unmittelbarkeit erfasst, die Kategorien, aus denen sie entsprungen ist, das Innere und das Aeussere, zu Momenten ihres eigenen Seins macht, sich selbst als Inneres und Aeusseres entgegensetzt, um aus diesem Zwiespalt ihrer selbst zur Einheit jener Momente zu kommen; die Wirklichkeit als solche. Indem dann jede Seite das Ganze geworden ist, stehen wieder innerhalb der Wirklichkeit zwei Totalitäten, zwei wirkliche in Beziehung auf einander, deren jedes die beiden Momente der Wirklichkeit, wenn auch auf entgegengesetzte Weise sich zu einander verhaltend, in sich schliesst; das Verhältniss der Nothwendigkeit. Endlich gehen diese beiden Totalitäten wieder als Eine Einheit

mit sich zusammen, als welche nun ihre Momente frei aus sich hervorgehen lässt; das Absolute.

A. Die Wirklichkeit als solche.

§. 74. Wenn wir an der Wirklichkeit als solcher den ganzen Inhalt in die Form der Innerlichkeit, des Wesens setzen, so haben wir die Möglichkeit. Zerstreuen wir denselben in die Form der Aeusserlichkeit, so ergiebt dies die Zufälligkeit. Dass aber in Wahrheit diese äussere Wirklichkeit durch ihre Innerlichkeit Ein zusammenhängendes Ganze bildet, ist die Nothwendigkeit.

1. Die Möglichkeit.

§. 75. Weil die Möglichkeit den ganzen Inhalt der Wirklichkeit in sich schliesst, so ist sie erstens die Kraft, welche keiner äussern Anregung bedarf, um aus sich selbst die Wirklichkeit hervorzubringen. Diese Aseität der Kraft können wir das Vermögen nennen, die mit der ganzen Machtvollkommenheit des Grundes ausgestattete Innerlichkeit des Wirklichen. Da der ganze Inhalt des Seins schon im Vermögen enthalten ist, so können wir es auch die reale Möglichkeit nennen. Eine solche Möglichkeit ist nie blos etwas Inneres; sondern weil sie aus sich selbst und ohne fremde Beihülfe zur Realität gelangt, so ist sie auch von Ewigkeit her wirklich gewesen. Diese absolute Möglichkeit ist daher nicht vor der Wirklichkeit, weil, wenn sie dies wäre, das Wirkliche auch nicht daraus hätte folgen zu brauchen. Was aber nicht wirklich zu sein braucht, ist eben das Endliche innerhalb dieses Standpunkts selbst, das wir gleich zu betrachten haben werden. Das absolute Princip aber ist das seine Realität stets in sich schliessende Vermögen, wo Möglichkeit und Wirklichkeit immer identisch sind, die Innerlichkeit ewig äusserlich wird.

Wenn wir aber zweitens die der realen Möglichkeit gegenüberstehende Seite der äussern Wirklichkeit für sich betrachten, so liegt es in der Natur dieser Aeusserlichkeit, dass die Momente des Inhalts als von einander getrennt erscheinen; denn die Wirklichkeit, sagt Aristoteles, trennt. Wenn die Wirklichkeit so in die unendliche Reihe der Endlichkeiten zersplittert erscheint, hat eine solche vereinzelte Wirklichkeit nicht mehr die Aseität in sich, ist nicht das ganze Vermögen, sich aus sich selbst zu realisiren, sondern bedarf einer andern Wirklichkeit, durch welche sie erst gesetzt ist: diese wieder einer andern, und so fort in's Un-

endliche. Ein solches einzelnes, von der Totalität abgelöstes Wirkliche, welches nur existirt unter der Bedingung, dass ein anderes ist, nennen wir nun das Nur-Mögliche; es kann sein, oder auch nicht sein. Es fliesst aus dem Charakter der Wirklichkeit selbst, den niedreren Standpunkt der Existenz und der Bedingungen wieder aus sich selbst heraus zu reconstruiren, um ihn unter dieser höhern Form zu überwinden.

Wenn der Verstand sich der Kategorie der Möglichkeit bedient, so ist es gewöhnlich dies Nur-Mögliche, das er in's Auge fasst, weil er die Gegensätze ja ausser einander hält. Mit einer solchen Möglichkeit verlassen wir aber den Standpunkt der eigentlichen Wirklichkeit, und nehmen selber diese nur im Sinne des gemeinen Bewusstseins (§. 73). Die Möglichkeit eines sogenannten wirklichen Dinges ist dann ein ausser ihm existirendes anderes Ding. Es ist daher ganz falsch, die Philosophie als das Gebiet dieser Möglichkeiten zu bezeichnen; und so möchten wir Schillers schon in der Einleitung (§. 4) angeführte Behauptung nur ironisch nehmen:

Doch hat Genie und Herz vollbracht,
Was Lock' und Descartes nie gedacht,
Sogleich wird auch von diesen
Die Möglichkeit bewiesen.

Ein derartiger Beweis wäre jedenfalls etwas sehr Ueberflüssiges, da die wahre Wirklichkeit ihre eigene Möglichkeit schon in sich schliesst, und das Höhere ist. Der einzige Beweis, den die Philosophie liefert, ist vielmehr der von der Vernünftigkeit des Wirklichen (§. 73).

Wenn aber auch das Nur-Mögliche dasjenige ist, was aus dem Kreise seiner äussern Bedingungen hervorgeht, also einem Andern Preis gegeben ist: so behält es dennoch immer den Charakter der Innerlichkeit und der Identität des Wesens, den wir in der realen Möglichkeit erkannt haben. Diese Innerlichkeit des nur Möglichen ist sein Inhalt. Der Inhalt eines Hauses z. B. ist der Riss des Baumeisters, die Mauersteine, das Holz und alle übrigen Materialien, ferner die Thätigkeit der Arbeiter. Die Totalität dieses Inhalts ist das Haus selbst. So lange dieser Inhalt aber nur in der Vorstellung des Erbauers existirt, hat es seine Realität lediglich in andern Existenzen, nämlich eben im Kreise dieser seiner Bedingungen. Der dann nur innerliche Inhalt des Hauses ist also ein ihm nur äusserlicher (§. 72). Als dieser bloß innerliche Inhalt, ganz abgesehen von seiner Beziehung auf die Aussen-

welt, widerspricht er sich nicht, wenn er nur nicht das Princip der Convenienz verletzt (§. 52). Denn dann widerspräche sich schon sein Begriff. So ist das Mögliche als das definirt worden, was sich, dem Satze der Identität, $A = A$, zufolge, nicht widerspricht (§§. 48, 52). Dann ist aber Alles möglich, was denkbar ist, so bald man es nur innerhalb der Vorstellung belässt. Dass ein Ross Flügel habe, lässt sich leicht denken, ist also auch möglich: ebenso, dass dieser Pegasus wirklich fliege. Denn man braucht sich nur ein seiner Schwere angemessenes Luft-Medium zu denken.

Bringen wir aber einen solchen bestimmten Inhalt der Vorstellung in Berührung mit einem andern bestimmten Inhalt der Aussenwelt, so hört seine Identität mit sich auf; er kann seinen äussern Bedingungen widersprechen, und wird so unmöglich. Daher gilt auch der Satz: Alles ist unmöglich, weil es undenkbar ist. Es ist also unmöglich, dass ein Pferd Flügel habe; weil ein Organismus, wie der dieses Vierfüsslers, nicht als geflügelt gedacht werden kann. Der Pegasus könnte auch nicht wirklich fliegen, selbst wenn sein Geflügeltsein möglich wäre, weil es eine Luft von solcher specifischen Schwere, die ein Ross tragen könnte, weder giebt noch sie auch nur gedacht werden kann, indem dies dem Begriff der Luft widerspräche. Selbst was an sich ganz möglich und denkbar ist, und sogar existirt, z. B. dass der Vogel fliegt, kann, weil es ein nur Mögliches ist, das von äussern Bedingungen abhängt, unmöglich und undenkbar werden, wenn diese es ermöglichenden Bedingungen fehlen, z. B. die Luft, wie auf dem Monde, der eben keine Atmosphäre besitzt.— Das Nur-Mögliche ist also stets möglich, wenn wir es nur in Bezug auf sich selbst, als mit sich identisch seiend denken. Alles wird aber unmöglich, sobald wir es auf einen ihm widersprechenden Inhalt ausser ihm beziehen.

2. Die Zufälligkeit.

§. 76. Indem nun einem Nur-Möglichen, als einem bloß Endlichen, sowohl das Sein, als das Nichtsein zukommen kann: so wird es in diesem Falle das Mögliche schlechthin, in jenem eine Zufälligkeit genannt. Das Zufällige kann also gleichfalls ebensowohl sein, als nicht sein; aber es ist gerade. Dadurch hört es indessen nicht auf, nur ein Mögliches zu sein. Denn es kann in jedem Augenblick wieder aus dem Zustande des Seins in den des Nichtseins zurückfallen. Das Zufällige ist also ganz dasselbe, was das

Mögliche; sie haben denselben Inhalt, nur in der unterschiedenen Form des Innern oder des Aeussern, des Nichtseins oder des Seins. Denn wenn das nur Mögliche den ganzen Inhalt der vereinzelt Wirklichkeit in Form der Einfachheit in sich schliesst, so die Zufälligkeit in Form des Aussereinanderseins dieses Inhalts.

Der Gegensatz der Möglichkeit und der Zufälligkeit ist auf diese Weise nur ein Schein, der bestimmt ist, sich aufzuheben, da er einerseits als Bestimmung, andererseits als Beschaffenheit auftritt, die ja auch in einander übergangen (§. 21 ff.). Die Steine, das Holz haben die Bestimmung, ein Haus zu werden, das Haus aus dem Nichtsein in's Sein überzuleiten. Wiewohl Nichtsein des Hauses, sind sie doch zugleich Sein, nämlich dessen äussere Bedingungen. Aus diesem ihrem Sein schlagen sie in ihr Nichtsein um, damit das Nichtsein des Hauses Sein werde. Als dieses Uebergehen von Nichtsein in Sein, von Etwas in Anderes, von Bestimmung in Beschaffenheit, sind sie Werden, Veränderung (§. 22). Und das ist die Thätigkeit, die sie an sich selbst haben. Der Entwurf des Baumeisters, die Arbeit der Maurer sind auch Bedingungen des Hauses. Sie sind aber, wie dem Hause, so auch dessen übrigen Bedingungen äusserlich. Die Thätigkeit ist also ein Drittes, das sich zwischen das Haus und seine Bedingungen schiebt. Und dabei werden diese Bedingungen als Stoff ebenso die blosse Möglichkeit des Hauses, während dieses durch die formirende Thätigkeit, als deren Werk, zur zufälligen Existenz gelangt. Stoff, Thätigkeit und Werk sind alle zufällig gegeneinander, weil sie nur einen bestimmten Inhalt darstellen, der etwas Endliches ist.

Fassen wir aber den totalen Inhalt des Wesens als Ein Ganzes in's Auge, so ist eine solche reale Möglichkeit die Totalität des Seins in Form des Nichtseins, die also weder ihr Sein noch ihr Nichtsein ausser sich haben kann, sondern, beide Bestimmtheiten in ihrem Uebergehen in sich schliessend, aus sich selbst von der Innerlichkeit der Möglichkeit in die Aeusserlichkeit der Wirklichkeit übergeht. Das Vermögen des Wesens hat also, als Bestimmung, die That an sich selbst: ist, als Beschaffenheit, sein eigener Stoff und sein eigenes Werk. Die Drei: Stoff, Thätigkeit und Werk sind sich nicht mehr einander äusserliche Zufälligkeiten, sondern ein und derselbe Inhalt, der sich in diese verschiedenen Formen durch sich selber umsetzt. In diesem Sinne will der Goethische Faust den schöpferischen λόγος nicht als Wort, oder Kraft, sondern als That übersetzen; und wir müssen ihm darin

Recht geben. Aber auch in jedem endlichen, durch vereinzelte Thätigkeit hervorgebrachten Werke fängt die Aeusserlichkeit schon an, nur ein Schein zu werden, da derselbe Inhalt in den scheinbar noch auseinanderliegenden Zufälligkeiten sich erhält. Stoff und Werk sind nur der Möglichkeit nach unterschieden, als zwei einander äusserliche Dinge. Als Thätigkeit sind sie in ihrem Uebergehen ein und dasselbe Ding, das sich in ein Bedingendes und ein Bedingtes scheidet, die aber selbst wieder diese ihre unterschiedenen Formen gegeneinander aufgeben und so das Unbedingte werden wollen (§§. 61—64). Am Besten sehen wir dies im organischen Leben eintreten, wo der Keim die ganze Form in Weise der Innerlichkeit, des Ansich ist, die aus sich selbst in's Fürsichsein, in die Wirklichkeit der Pflanze übergeht, wie diese wiederum den Keim hervorbringt. Aber freilich bedarf die Thätigkeit noch der äusseren Bedingungen, des Regens, der Wärme, um den Keim zur Blume und diese zum Samen zu machen. Immer aber ist hier die Thätigkeit schon eine innere, aus der Sache selbst sich entwickelnde, welche eben nur die Form der Möglichkeit in die Form der Wirklichkeit und umgekehrt umsetzt. In der unbedingten Totalität fallen auch diese äusseren Bedingungen noch fort, weil dieselbe alle ihre Bedingungen an sich selbst hat.

Die sich durch das ganze Universum hindurchziehende Thätigkeit der Sache ist also der Inhalt, der das Band aller einzelnen Existenzen bildet. Das absolute Princip ist daher als Thätigkeit, als die reine Thätigkeit zu fassen, deren nur scheinbar auseinander fallende Seiten das Mögliche und das Zufällige sind. Dieser sich so aus der realen Möglichkeit zur Wirklichkeit entfaltende Inhalt ist die Nothwendigkeit, als ein durchaus immanentes Uebergehen der Möglichkeit in die Wirklichkeit.

3. Die Nothwendigkeit.

§. 77. Die Nothwendigkeit ist zwar die schon gesetzte Einheit des Möglichen und des Zufälligen, des Innern und des Aeussern, die aber wieder als zwei Aussereinanderseiende erscheinen. Diese scheinbare Selbstständigkeit der Seiten erschwert es, die verborgene Einheit der Nothwendigkeit zu erkennen. Unter der Maske des Wirrwars der Zufälligkeiten schreitet jedoch die lautlos, aber rastlos arbeitende Nothwendigkeit sichern Schrittes vorwärts. Die Zufälligkeiten lösen sich also durch die Thätigkeit stets in die Nothwendigkeit auf, erscheinen als Ausflüsse der realen Mög-

lichkeit, und fallen so in sich selbst, als das Nothwendige, zusammen; die Nothwendigkeit ist der entwickelte Process der Wirklichkeit. Darum möchte ich aber nicht mit Rosenkranz (Wissenschaft der logischen Idee, Thl. I, S. 443—444) sagen, dass, wenn wir nicht beschränkte Menschen wären, wir vom höhern Standpunkte des Zusammenhangs aller Erscheinungen den Zufall als schlechthin identisch mit der Nothwendigkeit erkennen würden. Die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit müssen vielmehr auch unterschieden werden; und der Vorwurf des absoluten Widerspruchs durch gänzliche Identificirung der Gegensätze trifft uns nicht. Wenn der Uebergang des absoluten Inhalts aus der Form des Vermögens in die der Wirklichkeit nicht auch nicht sein kann, so ist doch in der Art und Weise der Erscheinung dieses Inhalts, sei es unter den Bedingungen von Raum und Zeit, sei es durch die Thätigkeit dieses oder jenes Individuums, eine Breite des Spielraums gelassen, ohne welche z. B. in der Weltgeschichte die handelnden Personen nur Drahtpuppen wären. Die menschliche Willkür vermag also als Zufälligkeit zwar bis zu einem gewissen Grade den Inhalt zu ändern, ohne jedoch seine wesentliche Seite umstossen zu können.

Dieser Inhalt, der von Innen heraus die möglichen und zufälligen Dinge in Thätigkeit bringt, ist die innere Nothwendigkeit. Wenn aber im Verhältniss eines Zufälligen zum andern die Thätigkeit als eine von Aussen gekommene erscheint, so ist das Resultat wohl auch ein nothwendiges; sind alle Bedingungen gegeben, so muss die Sache in die Wirklichkeit treten. Dieses Müssen ist indessen nur eine bedingte, äussere Nothwendigkeit, die eben damit auch nur eine Zufälligkeit bleibt. Ob etwas möglich und zufällig sei, sagt Hegel sehr gut, kommt auf den Inhalt an, wenn es nämlich solchen Inhalt hat, der selbst nur der äussern Art und Weise des absoluten Inhalts angehört, also so oder so sein kann. Die Grenze zwischen der innern und der äussern Nothwendigkeit ist oft schwer zu ziehen. Was aus dem Gesetze der Erscheinung fliesst, ist sicherlich durch innere Nothwendigkeit gesetzt. Die einfachen Momente des Gesetzes sind nicht zufällig gegen einander, sondern die nothwendigen Glieder eines Verhältnisses; doch spielen dabei auch unwesentliche Momente mit hinein (§. 68). Die Perturbationen der Planeten fliessen z. B. zwar alle mit innerer Nothwendigkeit aus den Keplerischen Gesetzen; aber dass es gerade so viel Planeten giebt, die das

Gesetz so oder so modificiren, fällt unter die äussere Nothwendigkeit, ist also eine Zufälligkeit.

Wenn es zweifelhaft erscheint, ob eine natürliche oder geistige Existenz aus der innern Nothwendigkeit des Gesetzes fliesst, oder nur eine zufällige Weise seines Daseins als ein Beiher spielendes darbietet: so kommt dies nicht immer von der Mangelhaftigkeit unserer Einsicht in den Grund der Dinge her, wiewohl die relative Transscendenz der Erkenntniss ja auch zuzugeben ist (§§. 66, 73); sondern wesentlich von den Schranken der Dinge selbst, die in ihrer sich in's Unendliche fortwälzenden Mannigfaltigkeit des Endlichen sich der innern Nothwendigkeit entziehen, und der Zufälligkeit, die sich nicht ganz auflösen lässt, anheimfallen. Jedenfalls aber steht die äussere Nothwendigkeit im Dienste der innern, wie auch die Gesetze der Natur denen des Geistes unterworfen sind. Liesse es sich nun auch nicht aus den meteorologischen Gesetzen mit innerer Nothwendigkeit entwickeln, warum der Frost in Russland 1812 einen Monat früher, als gewöhnlich eintrat, also als etwas Zufälliges angesehen werden müsste: so hat er doch dazu gedient, die in der Weltgeschichte nothwendige Ueberwindung und Entthronung Napoleon's I. herbeizuführen. Freilich erhob sich der Spottkaiser von Elba durch den inneren Zufall seiner Willkür 1815 wieder von seinem Falle während der hundert Tage. Der äussere Zufall des vom Himmel herabströmenden Regens schien Anfangs diese innere Zufälligkeit des Willens bei Waterloo zu unterstützen, indem er die zwei Tage vorher zurückgeworfenen Preussen das Schlachtfeld kaum erreichen liess, um den schon wankenden Engländern zu Hilfe zu eilen. Der ausdauernde Muth und die Anstrengungen der Preussen siegten aber über die schlechten Wege, und sie kamen noch bei sinkender Sonne zur rechten Zeit an, um den vom Weltgeist beschlossenen, definitiven Sturz Napoleon's mit innerer Nothwendigkeit herbeizuführen, während die Natur in äusserer Zufälligkeit vergebens dagegen ankämpfte.

In der Theologie ist das Verhältniss des Zufälligen zum Nothwendigen dazu benutzt worden, einen Beweis vom Dasein Gottes: *a contingentia mundi*, der auch der kosmologische genannt wird, zu führen. Weil nämlich die Welt sich als diese Sammlung scheinbar zufälliger Dinge darstelle, so könne sie nicht durch sich selbst sein. Denn das Zufällige sei eben das durch ein Anderes Seiende (§. 76), das nicht in sich selbst Begründete, und darum

Hinfällige. Wenn es aber durch ein Anderes gesetzt sei, so könne es nicht im Zufälligen, als einem Letzten, gegründet sein. Denn dann wäre es ja in sich selbst gegründet. Das Andere des Zufälligen, in dem es wurzelt, sei aber das Nothwendige; so dass, wenn es zufällige Dinge gebe, ein nothwendiges Wesen der allein zureichende Grund derselben (§. 53) sein müsse. Das Argument ist wohl richtig, nur darf das Zufällige im Beweise nicht als das erscheinen, woraus das Nothwendige hervorgeht; sondern das umgekehrte Verhältniss muss stattfinden. Nun haben wir freilich auch mit dem Zufälligen begonnen, um davon auf's Nothwendige zu gelangen. Doch hat in dem Gange unserer Methode ja eben das Vorangehende den Sinn, sich durch seine eigene Dialektik in das Spätere, als in seinen Grund, aufzulösen (§. 7).

Fragen wir nach einer andern Anwendung der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit, so ist die Natur ihr Gebiet, weil eben hier im Gesetze einerseits die Glieder des Verhältnisses zwar, als zwei getrennte Selbstständige, äusserlich auf einander bezogen zu sein scheinen: andererseits aber, bei diesem Scheine der Zufälligkeit, durch ein inneres Band der Nothwendigkeit mit einander zusammengeschlossen werden. Die Sonne kann nicht ohne die Planeten sein, wenn Beide auch als Gleichgültige gegen einander erscheinen. Ebenso erscheinen die organische und die unorganische Natur als zufällig gegen einander, wiewohl sie in nothwendiger Beziehung zu einander stehen, und die eine ohne die andere gar nicht gedacht werden kann, da Diese die Bedingung und das Residuum Jener ist. Wenn in der Meteorologie auch zugegeben werden muss, dass wir noch nicht alle täglichen Wettererscheinungen auf's Gesetz zurückführen können: so dürfen wir doch hoffen, dass mit dem Fortschritte dieser Wissenschaft der Kreis solcher Zufälligkeiten immer enger gezogen werden wird. In der Geschichte möchte ich dagegen den Kreis der Zufälligkeiten nicht allzu enge gezogen sehen, weil wir damit die Willkür, welche eben die Zufälligkeit des Willens ist, und also die Selbstbestimmung des Menschen in zu enge Grenzen einschliessen würden (S. 130). Wird hierauf eingewandt, dass die von der Philosophie der Geschichte in dieser erkannte Nothwendigkeit erst recht die Freiheit des Menschen aufhebe: so liegt diese doch allein darin, das Nothwendige mit der Willkür der Selbstbestimmung zu erfassen; während, wenn der Handelnde einen zufälligen Inhalt im Gegensatze zum nothwendigen Fortschritt der Menschheit ergreift,

er vielmehr gerade der äussern Nothwendigkeit unterliegt, wogegen die innere Nothwendigkeit die Freiheit selber ist.

Wenn wir jetzt die Frage aufwerfen, welche von den drei Haupt-Kategorien der Wirklichkeit die geeignetste sei, eine Definition des höchsten Principes abzugeben: so bietet sich natürlich die Nothwendigkeit, als die dritte, von selber dar. Indessen gerade weil sie noch auf die Zufälligkeit bezogen ist, so erscheint sie wiederum als einseitig; und darin liegt die ihr zugeschriebene Blindheit. Da nämlich die aus einander gehaltenen Momente der Nothwendigkeit nur durch ein bewusstloses inneres Band verknüpft sind, so ist die Nothwendigkeit nicht schon vorher als ansichseiende Einheit der Glieder erkannt, sondern diese Einheit erscheint nur hinterdrein als Resultat einer vorhergegangenen Thätigkeit. So wird die Nothwendigkeit zum Fatalismus, zur Prädestinationslehre; und darin liegt eben die Einseitigkeit dieser Kategorie. Die Zufälligkeit zum absoluten Principe machen, heisst allerdings diese dunkle Kette sprengen. Wenn der Zufall der Herr der Welt ist, so lässt man Alles gehen, wie es eben will. Es liegt darin eine Art Liberalität; aber jeder feste Mittelpunkt ist damit auch aufgehoben, und Alles dem Belieben und dem Ungefähr überliefert. Die Befreiung vom Aberglauben an ein schlecht-hin Bestimmtes hebt zugleich jede vernünftige Grundlage der Welt auf. Und wollte man endlich die Möglichkeit zum höchsten Principe machen, so würde man einerseits in den Theismus verfallen, eine höchste Vernunft ausser und über der Welt anzunehmen, die in ihrem Verstande die Welt als eine mögliche beriethe, bevor sie dieselbe in's Dasein rief, wenn auch wegen der Aseitigkeit des absoluten Principes die Schöpfung aus dem Nichts angenommen würde. Da aber diese Möglichkeit, als Abstraction der Innerlichkeit, das Aussereinander der Wirklichkeit nicht an sich hat, so schlägt ein solches Princip der innern Möglichkeit vielmehr in das der äussern Möglichkeit oder der Zufälligkeit um. Eine solche Zufälligkeit, die nur möglich ist, wäre die Griechische Vorstellung eines Chaos, als der Möglichkeit aller Dinge, aus welcher durch Zufall Alles sich entwickelte. Wenn aber die Möglichkeit das Erste wäre, im Theismus wie im Chaos, dann wäre die Existenz der Wirklichkeit etwas Zufälliges oder von der Willkür Abhängiges, das mithin auch nicht sein könnte. Nicht also eines der drei Momente der Wirklichkeit ist das höchste Princip, sondern sie selbst als der wesentliche Inhalt der Thätigkeit in ihnen.

Oder das Princip ist die inhaltvolle Wirksamkeit der Welt, die *ἐνέργεια*, der *Actus purus*, die höher sind, als das Bewirkte, welches stets in die Gegensätze der Zufälligkeit und Möglichkeit zurückfallen kann, während das Wirksame die lebendig gewordene Nothwendigkeit ist, — als ewige Schöpfung (§. 10).

Weil aber die Wirklichkeit nichts Ruhendes, sondern der Process ist, aus der realen Möglichkeit mit Nothwendigkeit in die scheinbar zufällige Breite des Seienden auseinander zu fallen: so erscheint sie als das Verhältniss der Nothwendigkeit, das seinen Inhalt durch sich selbst aus der Form der Möglichkeit in die der Zufälligkeit umsetzt.

B. Das Verhältniss der Nothwendigkeit.

§. 78. Das Verhältniss der Nothwendigkeit hat die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit selbst zu seinen Gliedern. Die nothwendige Wirklichkeit, welche als reale Möglichkeit aus sich selbst zur Existenz kommt, ist erstens die Substanz; und die Zufälligkeiten, die aus ihr hervorgehen, sind ihre Accidenzien. Indem die Accidenzien dadurch aber selbst zur Substanz werden, so haben wir zweitens im Causalitätsverhältnisse zwei Substanzen, die als thätig und leidend auf einander bezogen werden. Da endlich jede dieser Substanzen sowohl thätig als leidend ist, so giebt dies drittens das Verhältniss der Wechselwirkung.

1. Das Substantialitätsverhältniss.

§. 79. Weil das Nothwendige nicht mehr bloß das real mögliche Wesen ist, welches seiner Verwirklichung noch gegenübersteht, noch bloß das im Zufälligen erscheinende Wesen, sondern das Band dieser Gegensätze: so ist es der existirende, ihnen zu Grunde liegende Inhalt selbst, den wir eben die Substanz nennen. Die Substanz ist die erste Auflösung der Blindheit der Nothwendigkeit, indem sie die reine Thätigkeit ist, den Inhalt aus sich zu erzeugen, und sich in der Zufälligkeit als sich selbst zu setzen. So ist die Substanz die absolute Macht, welche, indem sie alle Zufälligkeiten aus sich hervorbringt, dieselben auch als solche aufhebt. Mit der Substanz ist die Transscendenz der Erkenntniss, welche vom Zufälligen keinen Grund anzugeben wusste, verschwunden (§. 77). Weil die Substanz sich im Zufälligen durchsetzt als sie selbst, so taucht in ihr die erste Grundlage der Freiheit auf, die eben darin besteht, im Andern bei sich selbst

zu sein. Und wenn das höchste Princip als Substanz gefasst wird, so erscheint es schon als Freiheit, ohne darum doch aufzuhören, das nothwendige Wesen zu sein. Woraus erhellt, dass, wenn dem höchsten Principe keine Willkür zukommen kann, weil sie die Zufälligkeit wäre, ihm doch die wahre Freiheit nicht fehlen wird, welche eben darin besteht, sich mit Nothwendigkeit seiner innern Natur gemäss zu bestimmen.

Die Zufälligkeiten, in denen sich die Substanz offenbart, hören damit auf, Zufällige, Hinfällige zu sein, die bloß in einem Andern wurzeln, als ihrer Möglichkeit, welches wieder in einem Andern seine Möglichkeit hat u. s. w.; sondern alle Zufälligkeiten haben ihre Quelle in der realen Möglichkeit der Einen und selben Substanz, deren Aeusserungen, als ein ihrem Wesen Beiherspielendes, sie insgesamt sind. Das macht aus den Zufälligkeiten Accidenzien. Als die absolute Thätigkeit, auf unendliche Weise unendlich viel Accidenzien aus sich zu erzeugen, ist die Substanz der beharrende Inhalt in diesem Processe: während die Accidenzien, als die Formen, in denen sich dieser Inhalt in's Unendliche zersplittert, im steten Wechsel des Leidens begriffen sind. Ewig gehen die Accidenzien, als blosse an sich seiende Möglichkeiten, aus der realen Möglichkeit der Substanz hervor, wie sie ewig, als blosse Zufälligkeiten, wieder in dieselbe zurückkehren. Der Wechsel der Accidenzien ist also das stete Umschlagen eines bestimmten Inhalts aus der Möglichkeit in die Zufälligkeit und aus der Zufälligkeit in die Möglichkeit, ohne dass diese Wandelbarkeit der Accidenzien der sich selbst gleich bleibenden Festigkeit der Substanz den mindesten Abbruch thäte. Die Substanz ist das Geheimniss des unveränderlichen Wesens in der wechselnden Erscheinung.

Damit aber haben die entgegengesetzten Glieder des Substantialitätsverhältnisses auch ihre Einseitigkeit gegen einander ausgetauscht, und somit verloren. Weil die Substanz nämlich ihren ganzen unendlichen Inhalt in die jedesmal existirenden Accidenzien ergießt, so ist sie nicht etwas hinter und ausser ihnen Wirkendes, sondern die sich in ihnen entfaltende Thätigkeit; denn sonst würde der unendliche Inhalt sich verdoppeln (§. 68). Damit sind aber auch die Accidenzien aus ihrer blossen Hinfälligkeit zur Stabilität der Substanz selbst gelangt. Die Substanz ist die Reihe ihrer Accidenzien, und die Totalität der Accidenzien die Substanz selbst. Substanz und Accidenz sind also wieder der-

selbe Inhalt, nur in einer unterschiedenen Formbestimmtheit: jene nämlich als der thätige, diese als der leidende Inhalt. So haben wir also nicht mehr die Substanz, die sich, als das thätige Ganze, ihren Accidenzien, als den leidenden Theilen, gegenüberstellt; sondern da die ganze Substanz, in ihre Accidenzien ergossen, ihnen ihre Substantialität mittheilt, so sind die Accidenzien selbst zu einer Reihe von Substanzen geworden. Doch hat der Ausdruck Substanz in ihnen eine andere Bedeutung, als in der ursprünglichen Substanz; sie sind abgeleitete Substanzen, die, wenn auch im Gegensatze zu jener leidend, sich doch, als Substanzen, thätig gegen andere abgeleitete Substanzen verhalten, welche damit, als Accidenzien, in den Zustand des Leidens versetzt werden; — das Causalitätsverhältniss.

2. Das Causalitätsverhältniss.

§. 80. Das Causalitätsverhältniss ist ein Verhältniss der Endlichkeit, weil eine Vielheit von Substanzen äusserlich auf einander bezogen wird. Es ist die zersplitterte Wirklichkeit, von der wir vorhin (§. 75) sprachen, die aber jetzt selbst aus der Natur der Zufälligkeit in die der Substantialität übergegangen ist. Indessen kann diese Substantialität andererseits den Charakter der Zufälligkeit nicht ganz ablegen. Diese Substanzen, die äusserlich auf einander bezogen sind, sind selbst zufällige, accidentelle; oder das ganze Causalverhältniss fällt zur Accidentalität herab. Denn wenn eine Accidenz auch den Charakter einer thätigen Substanz annimmt, so ist ihr diese Substantialität doch accidentell; und dieser Fall muss noch mehr für diejenige Substanz eintreten, gegen die sie thätig ist, welche also dadurch zur leidenden Substanz wird. Eine endliche, thätige Substanz, die auf eine leidende einwirkt, nennen wir die Ursache: die leidende, die bewirkte dagegen die Wirkung. Dem Namen nach ist die Ursache zwar die ursprüngliche Sache, im Gegensatz zur Wirkung, als der abgeleiteten. Aber da auch die Ursache etwas Abgeleitetes, wenn auch im mindern Grade, als die Wirkung, bleibt: so ist Beider Thätigkeit und Leiden nicht ihre Substanz selber, sondern eine ihnen von der unendlichen Substanz mitgetheilte Accidenz. Darum sind Ursache und Wirkung noch etwas ganz Anderes, als blos Ursache und Wirkung; sie gehen nicht ihrer ganzen Substanz nach in's Causalitätsverhältniss auf. Das Beil, welches Holz spaltet, ist Ursache, und das gespaltete Holz die Wirkung.

Nur als die Thätigkeit des Spaltens ist aber das Beil Ursache, nur als das Leiden des Gespaltetwerdens das Holz Wirkung. Ausser diesem Leiden und jener Thätigkeit sind das Beil aber Holz, Eisen, — das Holz ebenso ein bestimmtes Material, Eiche oder Buche; was zunächst gar nicht in das Causalverhältniss eingeht. Dieses Andere, was sie sind, ist eben die substantielle Grundlage, an welcher jene Thätigkeit und jenes Leiden nur Accidenzien sind.

In dieser Trennung von Substanz und Accidenz besteht nun die Endlichkeit des Causalverhältnisses; und darum ist es, wenn es so, in seiner Endlichkeit gelassen, auf der zweiten Stufe festgebannt bleibt, unfähig, eine Definition des höchsten Principis zu sein. Wir können also Jacobi keineswegs beistimmen, wenn er sagte, das Verhältniss Gottes zur Welt sei nicht das von Grund und Begründetem, sondern das von Ursache und Wirkung. Denn im ersten Verhältnisse gehe die ganze Substanz der Gottheit in die Welt auf, und das sei Pantheismus. Dem ist aber zu entgegen: Wenn ein Gott der Welt im Causalnexus gegenüber stünde, so wären sie zwei von einander unabhängige, einander äusserliche, und damit endliche Substanzen; und das Schaffen würde nur eine zufällige Accidentalität, nicht die substantielle Natur des ersten Principis, d. h. nicht ewig sein (§. 77). Wir müssen daher die Anwendung der Grundbeziehung hier der des Causalitätsverhältnisses vorziehen. Noch verwundersamer aber, als jener Glaubens-ton, muss uns die Rede eines rechtswärts schweifenden Hegelianers (§. 65) in die Ohren klingen, der selbst den Glaubensphilosophen noch überbietet, wenn er sagt, dass sogar Gott als Weltursache zu fassen, noch Pantheismus sei, weil im Causalitätsverhältnisse dieselbe Sache einmal als Ursache, das andere Mal als Wirkung erscheine (Erdmanns Logik, §. 135). Also nicht einmal so viel Beziehung zwischen Gott und Welt will dieser Logiker gestatten, dass die Gottheit einige ihrer Accidenzien der armen Welt mittheile, da er doch — als Theologe — lehren musste, dass sie den ganzen Reichthum ihrer innersten Substanz, die göttliche Natur selbst, auf die Krone der Schöpfung, auf den Menschen, in Christus ausgeschüttet hat.

Wenn das Causalitätsverhältniss aber auf diese Weise auch ursprünglich keine absolute Kategorie ist, so kommt es doch jetzt darauf an, diese seine Endlichkeit dialektisch aufzulösen, und es zu einer absoluten zu machen. Zu dem Ende muss der Gegen-

satz der beiden Seiten des Verhältnisses ausgesöhnt werden, und zwar zunächst innerhalb ihrer Accidentalität selbst. Denn wenn wir sagten, dass das Leiden sowohl, als die Thätigkeit Accidenzien endlicher Substanzen seien: so besteht doch zwischen jenen beiden Accidenzien, ungeachtet dieses Formunterschieds, ein Identitätsverhältniss in Bezug auf den Inhalt. Derselbe Inhalt nämlich, der an der Einen Substanz in der Form des Bedingenden, der Thätigkeit, gesetzt ist, erscheint an der andern in der Form des Bedingten, des Leidens (§. 79). Ist die Wolke die Ursache, der Erdboden die Wirkung als Nässe: so bleibt es doch dieselbe Feuchtigkeit, welche einmal unter der Einen, das andere Mal unter der andern Form erscheint. Oder dasselbe Quantum von Bewegung ist in meinem stossenden Arme als Ursache, im Billardstock als Wirkung vorhanden. Aber auch dieser Formunterschied hebt sich auf. Denn wenn dies Quantum von Bewegung aus der Ursachlichkeit des Armes in den Billardstock als eine Wirkung übergegangen ist, so verwandelt es sich hier in Ursache, indem dieser Stock wiederum die Billardkugel fortstösst. Was wir haben, ist also eine in's Unendliche alle endlichen Substanzen durchziehende Thätigkeit, welche als deren Accidentalität in einer jeden bald als Thätigkeit, bald als Leiden, und zwar in der Reihe abwechselnd, erscheint. Der Causalnexus umfasst die ganze Welt, wie ein Stein, der in den stillen Ocean geworfen wird, Kreise im Wasser bis zu beiden Ufern zieht.

Aber nicht nur die Accidenzien der beiden endlichen Substanzen sind in den Process der Thätigkeit und des Leidens gerissen, sondern zweitens ihre Substantialität selbst, weil diese nichts Anderes, als die Totalität ihrer Accidenzien ist. Die Thätigkeit der Ursache und das Leiden der Wirkung beschränken sich also nicht auf eine getrennte Accidenz; sondern weil diese in jeder Substanz mit allen andern Accidenzien zusammenhängt, so können sie auch von einander beeinflusst werden. Die Ursache modificirt daher auch ihre Causalität, indem z. B. die Grösse der Bewegung je nach dem Stoffe der Substanz, ob sie Flaumfeder, Holz oder Eisen ist, eine andere wird; und dasselbe findet hinsichtlich der Wirkung statt. Falls aber auch die endliche Substanz mit dem ganzen Umfang ihrer Accidenzien thätig ist, so wird sie darum doch noch nicht zur ersten und absoluten Ursache, zum ursprünglichen Quell aller Thätigkeit, sondern schöpft, als Mittelursache, diese Thätigkeit von einer andern abgeleiteten Sub-

stanz. Ihre Thätigkeit bleibt also ein durch eine andere thätige Substanz gesetztes Leiden. Da aber alle endlichen Substanzen sowohl in ihren einzelnen Accidenzien, als auch als ganze Substanzen, bald als leidend, bald als thätig auftreten: so wird der endliche Inhalt des Causalitätsverhältnisses in seiner Totalität in beiden Gliedern der identische sein.

Drittens fallen beide endlichen Gegensätze auch in der logischen Form der Kategorie in Eins zusammen. Jede Ursache ist auch Wirkung, d. h. hat eine neue Ursache: diese wieder eine andere, und so weiter; wir haben den unendlichen Regress der Ursachen. Ebenso ist umgekehrt jede Wirkung auch Ursache, hat also eine neue Wirkung: diese Wirkung hat wieder eine Wirkung, und so fort in's Unendliche; wir haben den Progress der Wirkungen in's Unendliche, wie vorhin den Regress der Ursachen. Das Causalitätsverhältniss stellt also eine nach beiden Seiten hin unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen dar, die jedoch darum nicht aufhört, eine Reihe von lauter Endlichkeiten zu sein: einmal von Seiten des Inhalts, der jedesmal in jedem einzelnen Ringe der Kette ein bestimmter ist; das andere Mal aber auch von Seiten der Form, weil Ursache und Wirkung zwar identisch sind, aber nur in verschiedenen Rücksichten. Jede Ursache ist zwar Wirkung, aber nur indem sie ihre Ursache ausser ihr nach Rückwärts findet: jede Wirkung Ursache wieder nur, insofern sie ihre Wirkung ausser ihr nach Vorwärts übt. Die Ursache und die Wirkung einer und derselben Substanz fallen mithin natürlich in zwei Substanzen aussereinander, die nach entgegengesetzten Richtungen hin liegen.

Jedoch auch diese letzte Weise der Endlichkeit im Causalverhältnisse will sich noch auflösen. Denn die Thätigkeit, welche von der Ursache auf die Wirkung übergeht, macht die Wirkung nicht bloß zur Ursache einer neuen Wirkung. Sondern indem die leidende Substanz die Thätigkeit der Ursache in sich aufgenommen hat, hat sie ihr dieselbe entzogen. Entzogen kann einer thätigen Substanz ihre Thätigkeit indessen nur werden, wenn die leidende Substanz die Fähigkeit hat, diese Thätigkeit in sich aufzunehmen. Mit andern Worten, es ist nur die Wirksamkeit der leidenden Substanz auf die thätige, wodurch die Wirkung gesetzt ist. Die Natur der leidenden Substanz ist also, die vorausgesetzte Bedingung zu sein, ohne welche die Ursache gar nicht Ursache sein kann. Die Wirkung macht damit erst die Ursache zur Ursache,

wie die Ursache vorher die Wirkung zur Wirkung gemacht hatte. Die Thätigkeit ist also nunmehr nicht eine Veränderung, welche bloss von der Ursache auf die Wirkung übergeht: sondern auch eine Modification, welche die leidende Substanz selber der thätigen beibringt. Die Wirkung ist mithin nicht nur Ursache überhaupt, sie ist nicht nur thätig in Bezug auf eine neue Wirkung nach Vorwärts. Sondern sie ist nach derselben Richtung hin Ursache, nach welcher sie Wirkung war; sie schlägt nach Rückwärts aus. Denn wenn die Wirkung durch ihre Empfänglichkeit die Thätigkeit der Ursache setzte, und diese, durch das Uebergehen ihrer Thätigkeit in die Wirkung, diese Thätigkeit an die Wirkung verlor: so wird die Ursache, ihrer eigenen Wirkung gegenüber, leidende Substanz: und die Wirkung, ihrer eigenen Ursache gegenüber, thätige Substanz. Die Wirksamkeit, welche die zur Ursache gewordene Wirkung gegen ihre Ursache ausübt, nennen wir nun die Gegenwirkung.

Da aber die Thätigkeit der Ursache eben nur insoweit auf die Wirkung übergehen kann, als in dieser Empfänglichkeit dafür, d. h. Kraft, vorhanden ist, so sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich; was auch überall in der Naturwissenschaft anerkannt ist. Der Athlete Milo, der einen Ochschädel mit der Faust einschlagen konnte, war nicht im Stande, einer Fliege den Kopf zu zerdrücken, — wenn sie nicht etwa zwischen seine Hand und einen anderen harten Gegenstand geräth. Der Ochse lässt aber dem Athleten seinen Kraftaufwand schwer empfinden. Die Faust dröhnt dem Milo von dem Widerstande des Ochsen, und lähmt für den Augenblick seine Kraft. Je kräftiger der Schädel ist, den des Faustkämpfers Hand einstösst, desto empfindlicher wird der Gegenstoss, den er erleidet. Daher hat auch der Sturm keine andere Gewalt auf das schwache Schilf, als die, es zu beugen, weil der geringe Widerstand, den dasselbe leistet, auch die Thatkraft des Sturms nicht zur vollen Anwendung kommen lässt, — bis er eine starke Eiche erfasst, sie zu entwurzeln, und zu zersplittern. Wenn aber die Ursache die Wirkung und die Wirkung die Ursache in Einer und derselben Rücksicht geworden sind, so haben wir die Kategorie der Wechselwirkung.

Ehe wir nun dies neue Verhältniss, in welches die Causalität übergegangen ist, betrachten, werfen wir noch einen Blick auf die Sphären der Natur und des Geistes, auf welche dieselbe angewendet werden kann. Wegen der nie ganz schwindenden Endlichkeit des Causalnexus ergiebt sich sogleich dies, dass er am Besten auf die endlichen

Verhältnisse der Natur, wie Stoss und Regen, passt (S. 138). Auf die lebende Natur ist die Anwendung dagegen schon viel schwieriger, wie wenn man sagt, die Nahrung sei die Ursache des Bluts, oder das Fieber die Wirkung der Kälte und Feuchtigkeit. Denn wegen der innern, aus sich selbst sprudelnden Thätigkeit des Lebens bleibt dasselbe nicht dabei stehen, nur gegen die äusseren Eindrücke zu reagiren, wie der gestossene Körper, sondern macht sie durch seine eigene Natur zu einem ganz andern Inhalt, als der der äussern Thätigkeit war. Die Speise macht nur Blut und Fleisch, wenn der Organismus gesund ist; sonst bleibt sie unverdaulich. Damit die äusseren Potenzen eine Krankheit erzeugen, muss der Körper dazu prädisponirt sein.

In geistigen Verhältnissen ist es noch unstatthafter, z. B. das milde Klima Ioniens als Ursache der Homerischen Gedichte anzuführen, oder Cäsar's Ehrgeiz zur Ursache für den Untergang der Römischen Republik zu machen (§. 43—44). Denn die Ursachen, sobald sie als solche vorhanden sind, ziehen ihre Wirkungen mit äusserer Nothwendigkeit nach sich. Für dergleichen Verhältnisse des blossen Causalnexus können wir sagen: *nulla causa sine effectu*, und *cessante causa cessat effectus*. Das Ionische Klima aber ist noch immer da, und doch ersteht kein Homer mehr in ihm; und viele Ehrgeizige giebt es auch jetzt in Republiken, ohne dass sie dieselben zu stürzen im Stande wären. In der Weltgeschichte haben wir ja überhaupt schon gesehen, dass, wenn die vorangegangenen Begebenheiten auch die Bedingungen der folgenden sind, sie doch zugleich wiederum nur die Voraussetzungen bilden, aus denen eine spätere, als die Sache selber, nur mit sich selbst zusammengeht (§. 64). Ein entwickelterer, mehr fortgeschrittener Standpunkt der Geschichte ist also nicht bloss eine Wirkung, welche aus einer Ursache flosse. Die Geschichte kehrt vielmehr die Aeusserlichkeit des Causalitätsverhältnisses in die Innerlichkeit der Selbstentwicklung um, die nur noch den Schein der Aeusserlichkeit hat. Cäsar's Ehrgeiz war nur die äussere Form des innerlich nothwendigen Uebergangs der Republik in's Kaiserthum. Die Geschichte fällt daher nicht mehr unter die Kategorie der äussern, sondern unter die der innern Nothwendigkeit, welche schon den Charakter der Freiheit hat (§. 77).

Wenn aber nicht einmal eine grosse vorhergegangene Begebenheit als die Ursache einer nachfolgenden angesehen werden

darf, so ist es noch weit schiefer, in der sogenannten Arabesken-Malerei der Geschichte aus kleinen Ursachen grosse Wirkungen erklären zu wollen, wie in dem Schauspiele von Scribe: „Das Glas Wasser“, oder wenn Lucretia's Keuschheit zur Ursache der Römischen Republik, der Fächerschlag des Dey's von Algier zur Ursache der Eroberung des Landes durch die Franzosen gemacht wird. Solche Begebenheiten sind nur Veranlassungen der grossen geschichtlichen Umwälzungen. Doch bleibt auch ihr Zusammenhang mit ihrer Folge ein mehr oder weniger inniger: wie die Römische Republik, die, gleich jeder Republik, nach Montesquieu, die Tugend zu ihrem Principe hat, entsprechender Weise durch die Tugend eines Weibes veranlasst wurde. Nichts desto weniger müssen wir behaupten, dass die Entstehung der Römischen Republik nicht an dem schwachen Faden weiblicher Tugend gehangen hat, so wenig als ihr Untergang am starken Triebe männlicher Ruhmsucht. Sondern die grossen Begebenheiten der Geschichte können sich ihre Gelegenheiten tausendfältig vom Zaune brechen: brauchen also nicht beim Wegfall der einen zu warten, sondern haben nur in's volle Fass der Wirklichkeiten eiligst nach einer andern Veranlassung zu greifen; es sei denn, dass sie Zeit haben, und warten wollen.

Wenn aber schon die Verhältnisse des endlichen Geistes über die Causalität hinausgehen, so haben wir bereits (S. 137) gesehen, wie sie sich dem obersten Princip ganz und gar nicht anpassen lässt; und versucht man es dennoch, sie auf dasselbe anzuwenden, so muss man sie durchaus umgestalten. Es genügt hier nicht, bis zur Wirkung und Gegenwirkung zu gehen. Denn da bleibt immer noch ein äusserliches Verhältniss zweier endlicher Substanzen übrig. Soll also die Causalität das wahre Verhältniss Gottes zur Welt ausdrücken, so müssen wir sie mit der Grundbeziehung verbinden (§. 53, und S. 137): und zwar so, dass die Eine unendliche Substanz als der Grund erscheint, der in allen endlichen Substanzen seinen eigenen Inhalt nur entfaltet. Die Ursache, wenn absoluter Grund, erscheint mithin als ihre eigene Wirkung; so dass die Reihe aller Wirkungen nur die Darstellung der absoluten Thätigkeit der ersten Ursache ist. Diese wird damit zur Endursache, die nur sich in allen wirkenden oder Mittelursachen durchsetzt (S. 138). Die erste Ursache ist die unendliche Ursache, die, als reale Möglichkeit, sich selbst zu aller Wirklichkeit macht. Kurz, wie die Ursache ihre eigene

Wirkung, so ist die Wirkung ihre eigene Ursache (*causa sui*); und so können wir ja auch in der Christlichen Vorstellung der Dreieinigkeit das Verhältniss von Vater und Sohn als das der *causa sui* auffassen. Aber dies Verhältniss ist ein solches, in welchem wir der Causalität Gewalt anthun, und in einen Standpunkt hineinzwängen, der noch den der Wechselwirkung überragt. Betrachten wir daher jetzt, wie wir durch diese hindurch erst jenen erreichen.

3. Die Wechselwirkung.

§. 81. In der Wechselwirkung ist das äusserliche Verhältniss der vielen Substanzen nur noch ein Schein. Denn wenn die Ursache nur dadurch von der Wirkung zur Ursache gemacht wird, dass das, was sie von der Wirkung erleidet, auch ihre eigene Thätigkeit ist (§. 80), so steht die Ursache in ihrer Wirkung nur in Beziehung zu sich selbst. Die zwei Wirklichkeiten, die auf einander bezogen sind, sind also in der That Eins, da sie eine und dieselbe Wirksamkeit haben, welche als innere Nothwendigkeit die Identität des Inhalts und der Form in beiden bildet. Indem nun mit jeder im unendlichen Regress vorhergehenden und im unendlichen Progress nachfolgenden Substanz, zu denen sich diese zwei schon in Wechselwirkung befindlichen Substanzen verhalten, dasselbe Verhältniss eintritt, alle Substanzen also mit allen Substanzen in Wechselwirkung begriffen sind: so haben wir nur Eine unendliche Substanz, welche, indem sie lauter endliche Substanzen, als ihre Wirkungen, setzt, eben als ihre alleinige Ursache deren Ursprünglichkeit aufhebt. Mit andern Worten, die Eine unendliche Substanz macht sich selbst zur unendlichen Reihe der endlichen Substanzen; — das Absolute, das nunmehr erst als die vorher (§. 80) von uns angedeutete Ursache und Wirkung ihrer selbst seines Ortes logisch deducirt worden ist.

Weil in der Wechselwirkung noch der Schein der selbstständigen Wirklichkeiten vorhanden ist, so ist auch sie noch nicht geeignet, eine Kategorie des obersten Principis zu sein; sie ist noch nicht das Absolute selbst, obgleich sie an seiner Schwelle steht. Selbst auf die höheren Verhältnisse des Geistes und der Natur lässt sich die Wechselwirkung nicht mit Sicherheit anwenden, wie wenn, bei Montesquieu, die Sitten, Gebräuche und der Charakter eines Volkes mit seinen Gesetzen und seiner Verfassung, oder in der Physiologie die Glieder des organischen Leibes als in Wechselwirkung mit einander gedacht werden. Denn dann

hätte jede Seite bei ihrer Abhängigkeit noch eine gewisse Selbstständigkeit gegen die andere, während in Wahrheit diese verschiedenen Wirklichkeiten als Eine aufgefasst werden müssen; so dass der Eine Geist eines Volkes, die Lebenseinheit des Organismus selber es ist, welche alle diese Momente eines Volkes oder des Leibes aus sich hervorgehen lässt. Die Eine ursprüngliche Sache setzt sich selbst als ihr Resultat, und ist damit erst ursprünglich. Die Natur des Wesens ist erst jetzt in seiner letzten Stufe vollständig herausgeboren (§. 47).

C. Das Absolute.

§. 82. Indem wir mit der Kategorie des Absoluten das Wesen zur höchsten Vollendung gebracht haben, scheinen wir damit auch die vollendetste Kategorie des obersten Principis überhaupt erreicht zu haben. Denn was sollte es Absoluteres, als das Absolute selber geben? Wenn aber auch die innere Nothwendigkeit alle ihre Glieder nunmehr als Momente ihrer selbst erkannt, und sich mithin eigentlich schon zum Begriff der Freiheit erhoben hat (§. 80): so erscheinen doch in dieser innern Nothwendigkeit des Absoluten alle seine Momente in zu grosser Abhängigkeit von ihm selbst, als dass jedes sich schon innerhalb dieser Abhängigkeit zur freien Selbstständigkeit des Absoluten selbst erhoben, jedes das ganze Absolute rein und klar in sich zur Darstellung gebracht hätte. Das ist ein Mangel, welchen dann erst der dritte Theil der Logik, der Begriff, zu überwinden im Stande sein wird. Ehe wir dazu übergehen, aber um dahin zu gelangen, haben wir zu sehen, wie das Absolute, als die unendliche Substanz, sich nur in sich selbst auslegt, in allen endlichen Substanzen lediglich als die Reihe seiner eigenen Relationen erscheint, und die Accidenzien dieser relativen Substanzen selbst bloss Modificationen der Erscheinung des Absoluten sind.

1. Die Auslegung des Absoluten.

§. 83. Wie alles unmittelbare Sein in die Indifferenz zurückgegangen war (§. 45), so strömt jetzt alles unmittelbare und alles durch's Wesen vermittelte Sein in's Absolute zurück, welches, als die höchste Wirklichkeit, sich eben auch als alles Sein setzt, und nichts unabhängig von ihm bestehen lässt. Da es, als die absolut selbstständige Substanz, nur sich selbst erzeugen kann, als Ursache seiner selbst: so setzt es alle Wirklichkeiten, die unendliche Reihe der endlichen Substanzen nur als sich selbst aus sich heraus,

die Auslegung des Absoluten, das dadurch erst die Fülle des in ihm enthaltenen Inhalts offenbart, und ohne diese Auslegung als das Leere erscheinen würde. Das Negiren jedes bestimmten Inhalts hört dadurch auf, das Leere zu sein, dass es jeden Inhalt als einen Ausfluss des Absoluten setzt, welches allein in demselben, als das Ansichsein, erscheint: und darum auch gar nicht aus sich herausgegangen ist, sondern sich nur in sich selber spiegelt. Das Absolute ist also nur dadurch das ganz in sich Abgeschlossene, Selbstständige, Beziehungslose, dass es sich selbst als die Beziehung aller der endlichen Substanzen setzt, in die es sich ausgelegt hat; — die Relativität.

2. Die Relativität.

§. 84. Die endlichen Substanzen sind, indem sie das Absolute offenbaren, selbst nur als Beziehungen desselben, nicht als Seiende zu fassen. Wenn man also die Auslegung des Absoluten das absolut Absolute nennen kann, so sind die endlichen Substanzen, in die es sich auslegt, das relativ Absolute. In diese Relativität der endlichen Substanzen fällt alles das, was wir als das Verhältniss der Nothwendigkeit gesehen haben: das Substantialitäts-, das Causalitäts-Verhältniss und die Wechselwirkung. Aber wir wissen schon vom Absoluten, dass es nicht bloss die innere, verschlossene Nothwendigkeit ist, in welcher die Glieder aller dieser Verhältnisse noch selbstständige Seiten und Substanzen sind; sondern als die offenbare, als die freie Nothwendigkeit (§. 82), hat es diese Glieder als seine eigenen Beziehungen an sich. In allen endlichen Substanzen bezieht sich das Absolute nur streng auf sich selbst, als auf das allein Seiende. Alle endlichen Substanzen sind daher als accidentelle Beziehungen des Absoluten, das allein in ihnen als das Ganze erscheint, zu einer blossen Art und Weise seiner eigenen Existenz herabgesetzt. Diese letzten Offenbarungen des Absoluten, in denen es sich aber nicht minder als das ungetrübte Absolute erhält, sind nun die Modi des Absoluten.

3. Der Modus.

§. 85. In dem Modus ist die endliche Substanz als das gesetzt, was sie an sich ist, nur etwas Relatives, vom Absoluten Abhängiges zu sein. Der Modus ist die Accidenz des Accidentellen. Es stellt sich also in ihm, wie in den endlichen Substan-

zen, nur die unendliche Substanz selber dar, da er nur eine Art und Weise ihrer Existenz ist. Das Hinfällige ist im Modus hinfällig geworden, um in seinem Fall nur das Absolute selber auf-
erstehen zu sehen. Das Absolute ist also zwar die Vollendung alles Seins, als des Wesens: aber zugleich eben nur so, wie das Wesen alles Sein ist; d. h. das Wesentliche nur in der Form des Negirens alles Unwesentlichen. Obgleich das Absolute, das Relative und der Modus zusammen genommen das Ganze sind, so sind diese Drei doch nicht Eins durch Rückkehr des Modus in das Absolute, sondern nur durch immer weitere Ausbreitung desselben. Die ausgelegten Glieder des Absoluten sind noch nicht jedes das ihm gleichberechtigte Absolute selbst. Indem aber in Wahrheit das Absolute erst in seiner vollständigen Auslegung das Absolute ist, so wird es erst im Relativen und im Modus das wahrhaft Absolute. Die äusserste Verendlichkeit des Absoluten im Modus ist also erst die Rückkehr des Absoluten in sich. Damit hört aber der Modus auf, nur eine Art und Weise des Seins des Absoluten zu sein. Er ist das eigentliche Absolute selbst, nicht bloß als relative, sondern auch als absolute Substanz. Diese Rückkehr der Bewegung in sich selbst ist der Begriff, welcher, weil er in jedem seiner Momente als das Ganze, als deren innerstes Wesen erscheint, einerseits in seiner Auslegung vielmehr zu sich selbst zurückkehrt: andererseits jedes Moment, eben weil es das Ganze ist, auch als ein freies gewähren lässt, wogegen das Absolute nur die starre Freiheit seiner eignen Nothwendigkeit darstellt (§. 84).

Dritter Abschnitt.

Der Begriff.

§. 86. Der Begriff wird von uns hier in einer ganz andern Bedeutung genommen, als im gemeinen Leben, und sogar gewöhnlich auch in der Philosophie. Er tritt nämlich für uns als das auf, was er seiner Wortbildung nach auch ist: d. h. als das alles Seiende in sich begreifende Wesen. Sein und Wesen sind nunmehr in vollkommenste Uebereinstimmung gesetzt, das Wesen wiederholt sich in jedem Seienden; und der Begriff bildet das dritte Glied zu ihnen, welches, obgleich scheinbar ein

Resultat der vorhergehenden Bewegung, dennoch vielmehr das Erste ist, aus welchem jene Abstractionen allererst hervorgehen. So dürfen wir den Begriff eben nicht als eine Abstraction jenseits des Seins und des Wesens der Dinge fassen, wie der Sprachgebrauch es thut, als sei er nur ein subjectives Gebilde, ein fal-
scher Abklatsch der wahren Wirklichkeit. Wollen wir daher diesen wahrhaften Begriff des Begriffes fassen, so müssen wir sagen, er sei das oberste Princip der Dinge, indem er als der Weltbegriff das ganze reale Aussereinander des Universum's zugleich in die ideelle Einheit seines Seins zusammenfasst. Der Begriff ist also nicht eine Vorstellung, die wir uns von den Dingen machen, sondern das allen Dingen zu Grunde liegende Princip selbst. Wenn wir aber den Begriff und einen Begriff unterscheiden wollen, so ist jener die unendliche, dieser eine der endlichen Substanzen, in die sich das Absolute auslegt (§. 83).

Wegen dieser Alles in sich begreifenden Macht des Begriffes ist aber der Fortschritt der Dialektik in diesem dritten Theile der Logik auch ein ganz anderer, als in den beiden ersten Theilen. In der Lehre vom Sein wurde Etwas ein Anderes, und so fort in's Unendliche im steten ausser sich Hinausgehen. Das Wesen dagegen hatte sein Anderes schon an ihm selbst, war also Scheinen in dasselbe: und dieses Anderswerden Rückkehr in sein Wesen, so dass die zuerst gerade aus in's Unendliche fortlaufende Bewegung ferner als zu sich zurückgebogene Reflexion in sich selber auftrat, aber noch mit dem Scheine des Vorausgesetztseins eines Andern (§. 46—47), bis endlich drittens auch dieser Schein verschwunden ist. Denn da der Begriff alles Sein ist, so ist das Setzen dieses Seins nicht mehr Setzen eines Andern, auch nicht seines Andern: nicht mehr Widerschein eines vorausgesetzten Andern, sondern reines Setzen seiner selbst, als freie Entwicklung aller Dinge aus sich selbst. Der Begriff legt sich nicht mehr in eine Art und Weise seines Seins aus, sondern bleibt in jedem Punkte seines Seins der ganze Begriff, zu dem er sich an diesem Punkte macht.

Wenn uns hier der Einwand entgegengehalten werden sollte, wie so wir dazu kämen, mit dem Ausdruck des Begriffes etwas zu bezeichnen, was nur ganz ungewöhnlicher Weise so genannt werden könnte: so wäre es doch noch die Frage, ob beide Bedeutungen denn so himmelweit auseinander liegen. Greifen wir nämlich auf's Gerathewohl aus den unzähligen Lehrbüchern der em-

pirischen Logik, also z. B. aus der von Beck, eine Definition des Begriffs heraus, so heisst es da: „Der Begriff (*notio, conceptio*) ist der Gedanke von der Wesenheit eines Dinges oder die gedachte Einheit der wesentlichen Merkmale eines Dinges“ (Grundriss der empirischen Psychologie und Logik, S. 92—93). Ich constatiere zunächst, dass in dieser Begriffsbestimmung einmal der ganz richtige Gedanke der Wesenheit, und sodann der von der Einheit der Merkmale enthalten ist. Der Begriff ist also auch in dieser Logik die zusammenfassende Einheit des Wesens. Auch dass diese Einheit nur als Gedanke bezeichnet wird, kann uns nicht abstossen, besonders wenn wir uns des in der Einleitung (§. 4) Gesagten erinnern, wonach der Gedanke das objective Wesen der Dinge war. Freilich blieb dies vorerst noch eine unbewiesene Behauptung, die wir zu vergessen hatten, bis wir sie unwiderleglich seiner Zeit erwiesen hätten. Aber auf der andern Seite ist es ebenso etwas vollständig Unerwiesenes, dass der Gedanke nur etwas Subjectives sei. Der Gegensatz eines Subjects und eines Objects ist in unserer Logik noch gar nicht aufgetaucht; wir sind also noch gar nicht berechtigt, ihn vorauszusetzen. Und wenn wir bald selber auf ihn zu sprechen kommen werden (§. 87, 123), so wird er sich auch ebenso auflösen, und zu einer höhern Identität verknüpfen (§. 136).

Wenn wir dann das Weitere in der Lehre von den Begriffen betrachten, wie es in der formalen Logik vorgetragen wird, so können wir uns freilich damit sehr wenig einverstanden erklären. Eine Spur dessen, was wir unter Begriff verstehen, können wir jedoch in der Eintheilung der Begriffe in *adäquate* und *inadäquate* noch antreffen, indem die ersteren diejenigen sein sollen, die der Realität entsprechen; was wir aber von jedem wahrhaften Begriff behaupten, während wir das, wo die Möglichkeit eines Nichtentsprechens vorhanden ist, nicht einen Begriff, sondern eine subjective Vorstellung nennen. Wenn dann dunkle und verworrene von klaren und deutlichen Begriffen unterschieden werden, so geht freilich jede Spur einer vernünftigen Auffassung verloren, und wir finden uns da nur der beschränktesten Verstandesansicht gegenüber. Am Erträglichsten wird noch diese Eintheilung, wenn Rosenkranz (System der Wissenschaft, §. 185) das Gefühl einen dunklen Begriff nennt. Ganz in den psychologischen Standpunkt verfallen aber seine Definitionen des klaren und des deutlichen Begriffs, wenn jener als Vorstellung bezeich-

net wird, deren Inhalt sich nur als Ganzes von einem andern unterscheide: während der deutliche Begriff, als Gedanke, nach dem ganzen Umfange der Momente seines Inhalts erkannt werde. („Wissenschaft der logischen Idee“, Thl. II, S. 11.) Wenn Beck (a. a. O., §. 142) einfachen Begriffen keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen, zusammengesetzten aber deren unterschiedene zuschreibt, jene also nur klar, diese allein auch deutlich sein könnten: so würde das Widersinnige folgen, dass Sein, Nichts, Ding, die Beck ebendasselbst einfache Begriffe nennt, also gerade die logischen Kategorien, die wir sämmtlich Begriffe nennen müssen, nicht zu der Deutlichkeit gelangen könnten, die etwa sinnlich concrete Dinge hätten, da doch in Wahrheit vielmehr das Entgegengesetzte stattfindet (§. 3), wie jene sich denn auch in sich unterscheiden. Sie aus letzterem Grunde aber zusammengesetzt zu nennen, wäre eben so widersinnig; und Hegel vergleicht mit Recht einen zusammengesetzten Begriff mit einem hölzernen Eisen.

Was nun die Eintheilung dieses Abschnittes betrifft, so spiegelt sich in ihr gerade die doppelte Bedeutung, die wir (S. 146) vom Begriffe angegeben haben, wieder; und so wird dies noch mehr beweisen, dass wir vom Sprachgebrauch nicht eben so sehr abgewichen sind, als es zunächst scheinen konnte. Denn ist der Begriff auch alles Sein, so fasst er doch zunächst diese unendliche Mannigfaltigkeit in seine einfache Einheit zusammen; weshalb Hegel auch das Ich selber den Begriff nennt. Dieses Zusammenfassen können wir nun in der That die Subjectivität nennen; und in diesem Sinn, aber freilich nicht in dem einer psychologischen Vorstellung, ist der Begriff zunächst etwas Subjectives. Diese Subjectivität des Begriffes hört nämlich darum nicht auf, etwas absolut Seiendes und eine Kategorie der Dinge zu sein; es ist der noch in seiner Entwicklung gehaltene Weltbegriff, der alles Seiende noch in seinem Schoosse behält. Weil er dann der sich aus sich selbst Entwickelnde ist (S. 147), so tritt auch die Mannigfaltigkeit des Seins, die er in sich hat, aus ihm als der Gegensatz zur Subjectivität heraus; und das ist die Objectivität, aber als die Realisirung seiner selbst. Indem diese als Form der Endlichkeit in der Ausbreitung der Welttotalität sich drittens wieder in ihren Begriff zurücknimmt, haben wir die Idee. Es ist offenbar der grösste Fehler von Rosenkranz, das vollständigste Misskennen des philosophischen Standpunkts und

die unglücklichste Abänderung der Hegel'schen Logik, wie Lassalle und ich es ihm in der Zeitschrift: „Der Gedanke“ (Bd. I, S. 26; II, S. 130) nachgewiesen haben, dass er die Objectivität ausliess oder nur beim Wesen in der Causalität unterbrachte, und so nicht aus dem Begriff erzeugte; denn dadurch ist ihm, auf Kantische Weise, die Einheit von Sein und Begriff stets eine äusserliche geblieben, der Gedanke nicht selber das Wirkliche und das Alles Bewirkende geworden.

Erstes Kapitel.

Die Subjectivität.

§. 87. Die doppelte Bedeutung der Subjectivität, die wir so eben (§. 86) angegeben haben, findet sich natürlich auch in dem ihr entgegenstehenden Correlate der Objectivität. Wenn wir die Subjectivität nämlich als blosser Vorstellung fassen, die dem Objecte, der Wirklichkeit nicht entspricht: so ist eine solche Subjectivität eine geistige Zufälligkeit, die Willkür, der Irrthum, das Schlechte; — mit einem Wort, sie ist der Schein im Gegensatze zur Sache (§. 64), als dem wahrhaft Objectiven. In diesem Sinne sagen wir auch, man müsse nicht nach subjectiven Eindrücken, seinem Gefühle folgend, oder nur aus persönlichen Motiven handeln, sondern objectiv, d. h. stets sachlich sich benehmen. So tritt das Subjective gegen das Objective zurück. Wenn dagegen die Sache, das Object, dem Subjecte, der Person, z. B. im Rechte, unterworfen ist (s. meine Rechtsphilosophie, Bd. I, S. 151): so hat die Subjectivität, als der höhere Begriff, den Sinn der Allgemeinheit, als der zusammenfassenden Einheit der zerstreuten Objecte. Dann sagen wir, dass die leblose Natur uns nur Objecte zeigt, eine Reihe von einzelnen, aussereinander liegenden Dingen, während die Natur erst im thierischen Leben zu dieser zusammenfassenden Einheit der Subjectivität, welche wir die Seele nennen, gelangt. Doch zeigt die Subjectivität in beiden Bedeutungen, sowohl in der niedrigeren, als in der höhern, mögen sie bewusstlos oder bewusst sein, immer die Form der Allgemeinheit: selbst in den zufälligen Vorstellungen, wenn ihnen auch, dem Inhalte nach, diese Allgemeinheit abgeht. Und so betrachten wir denn auch hier den subjectiven Begriff unter der Form der Allgemeinheit, in welcher es sich lediglich um die Beziehung handelt, in welcher die aus dem Begriff hervorgegangenen Momente stehen.

Auf diese Weise ist die Subjectivität zunächst die klare Durchsichtigkeit der noch ganz in sie eingeschlossenen Begriffsbestimmungen, — der Begriff als solcher. Wenn seine Momente sich dann innerhalb ihrer allgemeinen Beziehung einander entgegensetzen, so haben wir das Urtheil. Das Dritte ist, dass der Begriff im Schlusse alle seine Momente aus dieser Trennung wieder zur totalen Beziehung zurückführt.

A. Der Begriff als solcher.

§. 88. Der Begriff als solcher ist nun, als das vorhin betrachtete Absolute, erstens das sich in allen Dingen wiederholende und wiederfindende Allgemeinste: eben der Weltbegriff als solcher, der in allen Adern des Universum's rinnt (§. 86). Die freie Entwicklung dieses absolut Allgemeinen zu vielen unterschiedenen Allgemeinheiten bildet zweitens die Besonderheit des Begriffs, während drittens das in jeder dieser Allgemeinheiten sich weiter Besondernde den einzelnen Begriff darstellt.

Mit dieser Lehre vom Begriffe oder von den bestimmten Begriffen, wenn wir die Besonderheiten und Vereinzelungen hinzunehmen, ferner mit der Lehre von den Urtheilen und Schlüssen haben wir endlich den Gegenstand der formalen oder subjectiven Logik erreicht, von der wir anfänglich (§. 5) sprachen. Man schreibt zwar die Begriffsbildung, als die Thätigkeit des Allgemeinen, dem Verstande, das Urtheilen, welches das Einzelne unter das Allgemeine subsumirt, der Urtheilskraft, das Schliessen endlich, als die Zusammenfassung der Gegensätze zur Totalität, der Vernunft zu. Doch ist dagegen zu bemerken, dass, sobald diese drei Stufen als blosser Operationen des Denkens angesehen werden, sie sämmtlich dem Verstande angehören, und gerade das ausmachen, was wir am eben angeführten Orte auch die Verstandes-Logik nannten; sie hat, als der erste Theil des dritten Theiles unserer Logik, gerade nur den Umfang eines Neuntels derselben: es sei denn, dass die Denkgesetze (§. 48 flg.) noch hinzugezogen und an ihre Spitze gestellt werden, ja oft auch noch eine psychologische Einleitung über die verschiedenen Seelenthätigkeiten vorangeschickt wird. Wenn unsere speculative Logik nun nicht verkennt, dass die logischen Kategorien: Begriff, Urtheil und Schluss, einerseits allerdings subjective Denkopoperationen sind, die zuerst aufgefunden zu haben, das grosse Verdienst des Aristoteles ist, so liegen sie doch andererseits auch, als objective Gedanken, der

Natur der Dinge zu Grunde; und nach dieser Seite hin ist es hauptsächlich, dass wir sie zu betrachten haben werden, damit aber auch erst als Kategorien der Vernunft und als des höchsten Inhalts voll, wie die übrigen Kategorien, bezeichnen dürfen. Doch werden wir immerhin auch die subjective Bedeutung dieser Kategorien, als blosser Formen des Denkens, zu berücksichtigen haben.

I. Die Allgemeinheit.

§. 89. Das Allgemeine als solches, oder der allgemeine Begriff, ist die Kategorie, die unmittelbar aus der Bewegung des Absoluten hervorgeht, da dieses sich bei seiner Auslegung in Relation und Modus nicht mehr verliert, sondern vollkommen mit sich identisch bleibt. Das Allgemeine ist daher das frei aus sich selbst herausgeborene Wesen, das keine Schaafe der Erscheinung mehr zu durchbrechen hat, um zum Sein zu gelangen, sondern alles Sein, alles Bestimmte in ungetrübter Einheit mit sich behält. Es giebt nichts Bestimmtes, das nicht in sein Sein das Allgemeine eingeschlossen hätte. Es scheint keine weitere Erklärung des Allgemeinen erforderlich zu sein, weil es das ganz Einfache, aber darum doch nicht das Allerabstracteste ist. Denn es ist nur dadurch das Einfache, dass es sich zugleich in der Totalität aller Bestimmtheiten als das reine, absolut Allgemeine darstellt. Obgleich das Einfachste, ist das Allgemeine also zugleich das Allerreichste, während das Sein in seiner Einfachheit vielmehr das Aermste war. Als das Ansich jedes Einzelnen, ist es in einem Jeden ganz; es fragt sich nur, inwieweit das Einzelne dieses Ansich in sich selbst zur Darstellung gebracht hat.

Das Allgemeine ist aber nicht nur dies ruhende Ansich des Weltbegriffs: nicht nur das in der That noch Abstracte, das wir in der christlichen Religion als Gott, den Vater, bezeichnet sehen, — den dunkelen Urgrund, der noch der Unsagbare und Unerforschliche heisst, weil er seine Unterschiede noch nicht entfaltet hat. Wollten wir das absolute Princip in dieser Weise fassen, dann hätten wir allerdings, wenn auch nicht das höchste Wesen des Theismus, welches jenseits der Welt liegt, so doch immer nur ein farbloses, wiewohl schon innerlich hausendes Princip. Da das Allgemeine aber das Resultat der ganzen bisherigen logischen Bewegung ist, so ist es vielmehr das allein Thätige, die absolute Vermittelung, die nicht auf Eine Bestimmtheit, auch nicht auf die der Allgemeinheit, beschränkt ist, sondern über alle Bestimm-

heiten übergreift, und deren eigene positive Natur ausmacht. Und wo eine Bestimmtheit ihre Allgemeinheit nicht klar an sich zum Durchbruch bringt, da wirkt das Allgemeine negativ durch deren Vernichtung, wie sehr die Bestimmtheit auch, im Gegensatze zum Allgemeinen, zur Geltung zu gelangen streben mag. Das Allgemeine ist die immanente Reflexion, welche, wenn sie auch in Allem mit sich identisch bleibt, doch vielfache Formen annimmt: also im Sünder z. B. als der Stachel des Gewissens auftritt. Das Allgemeine, als die freie Macht, die in ihrer schrankenlosen Mittheilbarkeit es nur mit sich selbst zu thun hat und nichts Fremdes mehr sich gegenüber findet, hat das dunkle Band der eiserne Nothwendigkeit in offene, freie Harmonie aufgelöst (§. 85).

Jede Bestimmtheit, die das Allgemeine aus sich erzeugt, ist also selbst eine Allgemeinheit, eine allgemeine Bestimmtheit. Diese Particularisirung des Allgemeinen setzt aber noch nicht Besonderheiten, die neben andern Besonderheiten ständen; sondern das Reich der Besonderungen des Allgemeinen verbleibt, als das System der Gattungen, in ungetrennter Einheit mit dem schlechthin Allgemeinen, und darin eingeschlossen. Die Vielheit der Gattungen ist also noch nicht aus dem Allgemeinen herausgetreten, sondern dieses unterscheidet sich nur in sich selbst, und legt sich nur innerhalb seiner eigenen Allgemeinheit zum Kreise seiner Bestimmtheiten, welcher eben die Totalität der Gattungen bildet, aus. So ist das Allgemeine: die Totalität des Weltinhalts, den es aus sich zu schaffen bestimmt ist, aber noch einen Augenblick, so zu sagen, vor dem Schaffen bei sich behält, wiewohl dieses Vor nicht als zeitlich, sondern nur als der Würde nach aufgefasst werden darf (§§. 4, 10). In diesem Reiche der Gattungen ist das enthalten, was das Johanneische Christenthum als den Logos oder den Sohn Gottes fasst, der beim Vater, als das Besondere beim Allgemeinen, war, und durch den alle Dinge geworden sind. Das Namenlose und Unbegreifliche ist jetzt zum Vielnamigen enthüllt, als dem sich offenbarenden Systeme der schaffenden Urkräfte der Welt.

Da diese Vielheit noch nicht aus dem Allgemeinen herausgetreten, sondern in seiner Einfachheit erhalten ist: so ist das Reich der Gattungen, ungeachtet seiner Mannigfaltigkeit, Eine Einheit, und zwar eine numerisch Eine. Doch muss der Begriff der Quantität hier insofern modificirt werden, als dem Einen Eins nicht ein anderes mehr gegenübersteht. Es ist nur ein Eins vor-

handen, das die Fülle der Bestimmtheiten in sich schliessende Allgemeine. Das ist die absolute Singularität, das absolute Subject, das alles Bestimmte in sich begreift; der Weltbegriff ist Einer, wie die Welt, die er in sich fasst. Dieser zusammenfassenden Einheit wegen, gegenüber der Zerstreuung der Objectivität, die wir später (§. 123 flg.) betrachten werden, können wir wohl mit Hegel, und besonders der rechten Seite seiner Schule, von einer „übergreifenden Subjectivität“ sprechen. Wenn aber diese rechte Seite und der Neu-Schellingianismus daraus ein transscendentes Subject des Theismus gemacht haben, so ist der philosophische Gedanke gänzlich verdorben. In Wahrheit ist die absolute Subjectivität nur darum das Uebergreifende über alles Seiende, weil sie allem Seienden die eine, sich gleich bleibende, sich auf sich beziehende und für sich seiende Allgemeinheit ist.

Das hat das Christenthum den Geist genannt, womit das absolute Princip zwar, als Singularität, ein persönliches genannt werden kann; aber nicht im gewöhnlichen Sinne, sondern ohne eine andere Person sich gegenüber zu haben (§. 18). Das absolute Princip ist mithin die allgemeine Persönlichkeit, das Bleibende und Dauernde in allen Individuen, aber darum nicht selbst ein Individuum, sondern „die ewige Persönlichkeit des Geistes“, wie ich es in meinen drei Dialogen über diesen Gegenstand nannte. Da diese übergreifende Subjectivität sich aber als das wahrhaft Seiende in allen Personen offenbart, so wird sie ebenso auch zur übergreifenden Objectivität, wenn die einzelnen Subjecte ihre schlechte Subjectivität abgelegt, und sich der Sache gemäss gemacht haben (§. 87). Doch erhebt diese Sachlichkeit die Menschen erst recht in die Form der Allgemeinheit, als der wahren Subjectivität des Begriffs. Subjectivität und Objectivität sind daher Beide sowohl übergreifend, als unterliegend, je nachdem sie ihre starke oder schwache Seite herauskehren. Durch diese Beziehung der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit auf die Objectivität sehen wir nun, wie sie auch innerhalb der Subjectivität zu Kategorien der Dinge werden (§. 88), da wir sie sogar zur metaphysischen Grundlage der christlichen Dreieinigkeit gemacht haben (§. 152 flg.). Doch sind sie hier noch ebenso wenig der Quantität nach Drei, als die Momente der Dreieinigkeit.

Lässt der Verstand das Allgemeine aber in der Bedeutung der schlechten Subjectivität, als blosse Vorstellungen in unserem Kopfe gelten (§. 86): so sinkt es zu einem Gemeinsamen vieler

Besonderheiten oder Einzelheiten herab, die dann in einen höheren „Begriff“, wie man es nennt, zusammengefasst werden. Solche allgemeine Begriffe sind daher, statt nach Plato (§. 3) die objective Wesenheit der Dinge zu sein, nur deren Abbilder und Schatten. Als blosse Namen, denen die Dinge vorangehen, sind sie die *universalia post rem*. Wollte man ihnen aber eine höhere Objectivität dadurch verschaffen, dass man sie als Urbilder in einem ausserweltlichen Verstande allein existiren und den Dingen vorhergehen lässt, *universalia ante rem*, so erhellt hier recht deutlich, wie die Extremen einander berühren. Denn auch so sind sie nur Abstractionen im religiösen Bewusstsein. Es giebt keinen Ausweg, diese Gegensätze zu versöhnen, als mit Plato und besonders Aristoteles, sie in den Dingen zu setzen, *universalia in re*; wodurch eben die höhere Identität der Subjectivität und Objectivität als die einzige Wahrheit ausgesprochen wird.

2. Die Besonderheit.

§. 90. Indem jede Besonderheit, als ein Moment im Reiche der Gattungen, eine Allgemeinheit ist: so sind Allgemeinheit und Besonderheit selbst die Besonderheiten, in welche sich der allgemeine Begriff unterscheidet. Als Allgemeines besitzt die Besonderheit aber auch die Selbstständigkeit des Allgemeinen, — wohlverstanden innerhalb der Subjectivität überhaupt. Die Besonderheit ist also selbst das Eine Eins, welches das absolut Allgemeine war. Da es nun aber der Besonderheiten viele giebt, so ist jede ein numerisches Eins neben und ausser andern Besonderheiten; und die Quantität ist damit jetzt auch in ihrer eigentlichen Bedeutung wiederhergestellt (§. 89). Als selbst das Ganze, enthält der besondere Begriff aber die drei Momente des allgemeinen Begriffs: Allgemeinheit, Particularität und Singularität, auch in sich. Die Besonderheit ist nicht nur erstens, als eine Gattung, eine allgemeine Besonderung, eine relative Allgemeinheit. Sie verhält sich zweitens auch als eine Gattung zu andern Gattungen; sie ist so eine particulare Besonderheit, oder eine relative Particularität. Da sie drittens aber auch eine Gattung für sich ist, so ist sie endlich eine singulare Besonderheit: d. h. eine relative Singularität, also weder das absolute Subject des allgemeinen Begriffs (§. 89) noch die empirisch reale Subjectivität des Einzelnen (§. 91).

Die besonderen Gattungen unterscheiden sich durch ihren

Inhalt von einander, und sind so ärmer, als das absolut Allgemeine, in welchem der totale Inhalt zusammengefasst ist, da sie nur ein bestimmtes Moment dieser Totalität in sich schliessen. Doch haben sie durch die begriffliche Trennung von einander wiederum das vor der absoluten Allgemeinheit voraus, dass sie ihren Inhalt der Wirklichkeit bereits näher bringen, während er im absoluten Allgemeinen nur ganz ideell vorhanden ist (§. 89). Jede einzelne Besonderheit ist aber, als Abglanz der absoluten Allgemeinheit, wiederum die Totalität in sich selbst. Jede dieser Gattungen hat ebenfalls einen Kreis von Besonderheiten in sich eingeschlossen; die Gattungen zerfallen in Arten, welche, als relative Singularitäten, von einem bestimmten Inhalte erfüllt sind, der sie von andern Arten unterscheidet, während sie den Inhalt ihrer gemeinschaftlichen Gattung mit einander theilen. Sie sind zugleich reicher und ärmer, als ihre Gattung: reicher, indem sie die ganze Gattung und noch einen bestimmten Unterschied (*differentia specifica*) haben, — die Rose ist überhaupt eine Pflanze, und dann noch eine bestimmte; ärmer aber ist sie, weil sie nur diese bestimmte Pflanze, nicht das ganze Pflanzenreich ist. Jede Gattung ist gegen die Art ein Allgemeineres, relative Allgemeinheiten aber sind sie Beide: nur dass die höhere auch die reinere, abstractere, — die niedrigere die concretere, inhaltvollere ist; aber wiederum keine schon die reale, wirkliche Einzelheit selbst. So viel über den Inhalt der Besonderheiten, der in der formalen Logik als das Merkmal einer Gattung oder Art vorkommt: d. h. als das subjective Unterscheidungszeichen der allgemeinen Vorstellungen von einander; wogegen wir die Merkmale ebenso als die objectiven Unterscheidungen der seienden Arten und Gattungen fassen müssen.

Es fragt sich nunmehr, wie die Gattungen und Arten, ganz abgesehen von ihrer subjectiven oder objectiven Natur, sich ihrem Umfange nach zu einander verhalten und von einander unterscheiden. Das absolut Allgemeine ist zunächst hier als das Umfassendste, als das alle Besonderheiten, Gattungen und Arten in sich Begreifende, Dasjenige, was ihnen sämmtlich übergeordnet ist. Indem es jede Gattung nur als einen Theil seines Umfangs unter sich hat, so sind sie, als niedrigere oder engere Begriffe, ihm, als dem höchsten oder weitesten, sämmtlich untergeordnet. Unter einander sind sie aber coordinirt, sofern sie in gleichem Grade von ihrem höhern Begriffe abstehen. Wenn der allen Gattungen in gleicher

Weise gemeinsame Inhalt oder Merkmal sie mit einander verbindet, so schliesst das ihre spezifische Differenz bildende Merkmal sie von den andern ihnen coordinirten Gattungen aus. Wie sich nun das absolut Allgemeine zu den Gattungen verhält, so verhält sich wiederum jede Gattung zu ihren Arten, indem dieselben ihr untergeordnet, unter einander aber coordinirt sind. Und so weiter zu den Unterarten, die in der Naturgeschichte auch Familien genannt werden, herab. In der Ethnographie ist das Menschengeschlecht, als Gattung, in seine Racen, wie diese in Völker und Stämme, als Arten und Unterarten, unterschieden.

Die höhere Allgemeinheit ist zwar einerseits der Träger der niedern Gattungen und Arten, indem sie dieselben aus sich entwickelt. Da aber diese Thätigkeit der Entwicklung nicht in dem Ansich des Allgemeinen, wie beim Absoluten (§. 83), verharret, sondern erst in der Verwirklichung desselben durch die Arten sich vollendet: so sind die untergeordneten Allgemeinheiten vielmehr die Träger der höhern, — die Besonderheit also überhaupt der Träger der Allgemeinheit. Jede Besonderheit bleibt indessen immer noch eine Allgemeinheit, und als solche noch eine Abstraction, ein Getragenes. Das ist der Mangel der Besonderheit überhaupt, der uns daher auch zum dritten Momente des Begriffs den Uebergang bahnen wird.

Der Grund dieses Mangels liegt aber darin, dass die Besonderheit, indem sie nur eine particulare Allgemeinheit war, und somit als Eine Bestimmtheit im Gegensatze zu einer andern auftrat (S. 155), auf der Stufe des Andersseins des Begriffs steht, während die absolute Allgemeinheit, als einfache Beziehung auf sich selbst, nur das reine Sein der Subjectivität des Begriffs darstellt. Da die Besonderheit aber auch eine particulare Singularität war, so fehlt ihr die Beziehung auf sich selbst durch Negation des Andersseins nicht. Der Widerspruch der Besonderheit besteht nur darin, dass diese drei Seiten ihres Daseins nicht in Eine Einheit zusammengefasst sind. In der That aber ist die Bestimmtheit der Besonderung, als ihre Mitte, Das, wodurch sie sowohl Allgemeinheit, als auch Singularität ist. Als ihr Anderes von sich ausschliessend, hat die Bestimmtheit selbst das Anderssein als ihr eigenes in sich. Die Bestimmtheit wird also eine andere, bestimmt sich weiter und so fort in's Unendliche, während die Besonderheit auch noch in der niedrigsten Art, als das mit sich selbst gleiche Allgemeine, alle ihre bestimmten Bestimmtheiten

beherrscht. Diese sich auf sich selbst beziehende, sich selbst bestimmende Bestimmtheit ist aber, als das im Andern bei sich selbst seiende Allgemeine, das Fürsichsein oder die Einzelheit des Begriffs. Als letzte Bestimmtheit aller ihr übergeordneten Sphären, schliesst die Einzelheit in ihrer Individualität sowohl die Allgemeinheit als die Besonderheit in sich, und ist also der concrete Träger aller dieser abstractern Momente, — die letzte Spitze der Wirklichkeit, um einen Ausdruck des Proklus zu gebrauchen. Die Subjectivität des Begriffs ist jetzt zum Subjecte geworden, als das wahrhaft numerische Eins, allen Collectiv-Allgemeinheiten gegenüber. Da aber nur dasjenige Subject das wahrhafte ist, welches in der Objectivität der Besonderheit und Allgemeinheit wurzelt, so sind sie auch wieder die Träger der Einzelheit. Die Einzelheit ist nur dadurch wahrhaft, dass sie die Allgemeinheit in sich schliesst, wie die Allgemeinheit nur dadurch, dass sie sich im Einzelnen verwirklicht hat. Je höher ein Begriff ist, desto mehr ist er also Träger in Form der allgemeinen Subjectivität: je subordinirter, desto mehr ist er es in Form der vereinzelter Wirklichkeit.

3. Die Einzelheit.

§. 91. Indem die Einzelheit zum Inhalt derjenigen Besonderheit, welcher sie zunächst untergeordnet ist, noch einen individuellen Inhalt hinzufügt, so unterscheidet sie sich durch denselben von allen Individuen derselben Art (§. 50). Da auch alle diese Unterschiede aus der allgemeinen Einheit fliessen, so muss angenommen werden, dass die Totalität aller Einzelnen im allgemeinsten Begriffe wurzelt; und daraus hat die christliche Vorstellung die Vorsorge Gottes für jedes Individuum gemacht. Doch darf dabei nicht vergessen werden, dass in der Eigenthümlichkeit der Einzelnen viel Zufälliges beiherspielt, welches der allgemeine Begriff unbestimmt lässt. Jedenfalls hat aber die Einzelheit den reichsten Inhalt, indem zu dem Inhalt der Allgemeinheit und Besonderheit noch der der Einzelheit selber hinzukommt. „Was daher vom Allgemeinen gilt,“ sagt Hegel in der Propädeutik (Band XVIII., S. 117), „gilt auch vom Besondern und Einzelnen: und was vom Besondern gilt, gilt vom Einzelnen; aber nicht umgekehrt. In einem Einzelnen können aber nicht solche Bestimmungen coordinirt sein, welche es im Allgemeinen sind,“ — weil das Einzelne nur Eine Besonderheit, mit Ausschluss einer andern in

sich schliesst. Damit ist zugleich der Reichthum und die Armuth der Einzelheit gesetzt, und das Verhältniss des Umfangs gegeben, in welchem sie zu den beiden andern Kategorien des Begriffs steht.

Zunächst ist das Einzelne, das wir jetzt erreicht haben, das eigentliche Einzelne, das einzelne Einzelne, während wir vorhin die allgemeine und die besondere Einzelheit betrachtet hatten. Statt dass in der Einzelheit der absoluten Allgemeinheit die die Einzelheit kennzeichnende Ausschliesslichkeit nur die Bedeutung der absoluten Einschliesslichkeit als Einzigkeit hatte, welche jedes Ausschliessen ausschloss: in den besondern Einzelheiten deren Ausschliesslichkeit gegen andere Besonderheiten noch alle Einzelnen derselben Art in sich schloss, so ist nunmehr im wirklichen Einzelnen die Ausschliesslichkeit selbst absolut geworden; es schliesst, als endliches Fürsichsein, jedes andere Einzelne aus sich aus. Doch indem es so, als das Aermste, das Wenigste nicht zu schliessen scheint, so schliesst es vielmehr erst recht alle früheren Momente des Begriffs in sich; und so ist der Einzelbegriff der concreteste gegen die abstracteren Sonderbegriffe, und den abstractesten Allgemeinbegriff. Nur im Einzelnen sind die Allgemeinheiten und Besonderheiten wirklich; der Mensch und der Deutsche existiren lediglich in diesem Einzelnen. Wenn der Diese freilich den Menschen in sich schliesst, so schliesst er doch dessen andere Besonderheiten, wie den Franzosen u. s. w., aus. Das thut aber jede Besonderheit auch; und dieser fehlt dabei immer noch die concrete Wirklichkeit der Einzelheit.

Hat hiernach die Allgemeinheit und die Besonderheit auch den Umfang vor der Einzelheit voraus, indem jene alle Besonderheiten, diese alle Einzelheiten derselben Art in sich schliesst: so bleibt dem Einzelnen doch der umfassendste Inhalt, indem der mannigfaltigste Inhalt in ihm zusammengewachsen ist, während die Allgemeinheiten nur besondere Seiten seines Inhalts ausmachen. Als Spitze der Wirklichkeit, ist das Einzelne somit auch die höchste Verwirklichung des Begriffs. Es ist der vollendete Begriff, als das am Meisten in sich Begreifende; und wird so durch seinen Inhalt auch jene Abstractionen an Umfang übertreffen. Indem sie nur dadurch aufhören, luftige Bilder ohne Fleisch und Blut zu sein, dass man sie nicht als Principien von ihren Principiaten trennt (§. 89), so sagt Aristoteles mit Recht: „Die Wissenschaft hat es mit den Allgemeinheiten zu thun, aber nur insofern sie

sich in den Einzelheiten verwirklicht haben; diese Verknüpfung zu fassen ist schwer, aber ohne sie keine Wissenschaft möglich.“

Wenn so das Einzelne, als das Reichste, die höchste Spitze der Entwicklung des Begriffs zu sein scheint: so ist es doch gerade wegen der Fülle seines Inhalts auch das Niedrigste, — ein Verkommen und Sichauflösen des Begriffs, sein Herabfallen aus seiner ungetrübten Reinheit; da es zu dem substantiellen Inhalt des Allgemeinen und des Besondern eben noch den zufälligen, beiheerspielenden Inhalt des Modus hinzufügt. Und insofern dieser nun jenen überwuchert, macht er sich auf Kosten desselben breit, und verdunkelt ihn; so dass sich die Einzelheit ihrer Allgemeinheit entgegensetzt, und sich über dieselbe zu erheben trachtet. Auch diese Bewegung ist aber eine Entwicklung des Allgemeinen, das sich bis zu dieser Spitze der Wirklichkeit entfremden muss, um zu seiner schrankenlosen Allgemeinheit zurückzukehren; denn um diese zu sein, muss es auch die vielen Einzelnen aus sich entwickeln. Oder als Bethätigung des Allgemeinen, theilt sich vielmehr das Einzelne selbst in seine Allgemeinheit und eine Einzelheit, wie vorhin das Besondere selbst das Allgemeine und das Besondere war (§. 90). Diese Theilung des Begriffs in sich selber, auch noch innerhalb der Subjectivität, ist, als eine ursprüngliche Theilung, das Urtheil, worin die im Begriffe Getheilten — die Allgemeinheit und die Einzelheit — einander entgegengesetzt sind. Erst durch diese Entgegensetzung zweier Glieder wird die Beziehungslosigkeit des reinen Begriffs zu einer Beziehung seiner Momente in ihm.

B. Das Urtheil.

§. 92. Als diese ursprüngliche Theilung des Begriffs, ist das Urtheil auch die erste Realisirung des Begriffs, welche aber, als noch durchaus auf dem Boden der Subjectivität verbleibend, ebenso die Allgemeinheit des Begriffs bestehen lässt, da nicht die gesonderten Glieder des Verhältnisses, sondern nur die einheitliche Beziehung derselben den Gegenstand des Urtheils bildet. Ein Urtheil ist nämlich eine auf eine Allgemeinheit bezogene Einzelheit; denn Beide sind ja aus der Theilung entsprungen. Die Einzelheit wird das Subject (*τὸ ὑποκείμενον*), die Allgemeinheit das Prädicat (*τὸ κατηγορούμενον*) genannt, und die Beziehung Beider, welche durch das Wörtchen *ist* ausgedrückt wird, heisst die logische Copula. Da diese allgemeine Beziehung, in der allein

die Glieder existiren, der Hauptpunkt ist, auf den es ankommt, so bildet die Copula das Wesen des Urtheils selbst. Sie ist der Beweis von der Zusammengehörigkeit seiner Glieder, ungeachtet ihrer Entgegensetzung; und darin liegt eben der Widerspruch, der in jedem Urtheile enthalten ist. Einerseits spricht die Copula die Identität der Glieder aus, und andererseits liegt es im Begriff der Beziehung selbst, dass die Bezogenen auch Getrennte, Unterschiedene seien. Wenn die formale Logik also den Satz der Identität an der Spitze ihrer Darstellung trägt (§. 48), so müsste sie, zur Lehre von den Urtheilen gelangt, ihn selber aufheben, indem sie das Identisch-Gesetzte zugleich unterscheidet. Zu einem solchen Bewusstsein aber kommt sie nicht. Denn sie kennt zwar auch den Satz des Unterschiedes (§. 50), kann aber beide Gedanken nicht zusammen bringen (§. 5). Und es ist erst die Sache der dialektischen Entwicklung, die unterschiedenen Glieder, die durch die Form, durch eine mathematische Formel ($E = A$, oder $S = P$) gleichgesetzt sind, nun auch dem Inhalt nach zu identificiren.

Hier begegnen wir aber sogleich dem ersten Irrthum der formalen Logik, dass ihre Urtheile es mit keinem Inhalte zu thun haben sollen (§. 5): oder vielmehr, dass, da doch kein Urtheil ohne Inhalt sein kann, dieser Inhalt für ein logisches Urtheil gleichgültig bleiben müsse; also die Urtheile des verschiedensten Inhalts ihr auf einer und derselben Stufe stehen, sofern nur ihre Form dieselbe bleibe. In Wahrheit muss aber gesagt werden, dass es erst der Inhalt ist, der die Stufen der Urtheile von einander unterscheidet, indem die durch die Copula gesetzte zunächst bloß formelle Identität von Subject und Prädicat sich eben durch den dialektischen Fortschritt auch zu einer inhaltvollen gestalten soll. Durch den Inhalt, den die Urtheile haben, ist aber auch zweitens der Irrthum beseitigt, als ob die Urtheile bloße subjective Denkopoperationen wären (§. 5), als ob der Urtheilende einem zu Grunde liegenden Dinge ein Prädicat lediglich in seinem Kopfe beilegte. Der Zusammenhang von Subject und Prädicat ist ein objectiver, eben weil die Beziehung das Wesentliche. Aber selbst als Denkhätigkeit ist das Urtheil nichts rein Subjectives, wenn nur die Rede der Wirklichkeit entspricht: also entweder ein wirkliches Prädicat des Dinges ihm auch richtig beigelegt, oder ein fehlendes abgesprochen wird. Aber freilich, sagt Aristoteles sehr gut, solche Wahrheit ist nur *ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας*, —