

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 Geschicke 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 Haarfärbungsstoffe 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 blosser 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 Encyclopädie 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, sämmtlich 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

wiederfindet: 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 herauschälende 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 Gehirns substanz 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 Gedanken. 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 Vortheil 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 gegebenen 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 blosser 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 todttes 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 blosser 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, übervorthelt 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 Jenen 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 Gerichtsdienner, 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 bloß 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